

Wiktor Czernianin

Instytut Psychologii

Wydział Nauk Historycznych i Pedagogicznych

Uniwersytet Wrocławski

Halina Czernianin

Instytut Nauk Geologicznych

Wydział Nauki o Ziemi i Kształtowania Środowiska

Uniwersytet Wrocławski

O funkcji terapeutycznej i wychowawczej dzieła literackiego w badaniach biblioterapeutycznych – na przykładzie psychoanalitycznych interpretacji baśni Bruno Bettelheima oraz interpretacji Pisma Świętego z pozycji psychologii głębi Anselma Grüna

The therapeutic and educational functions of a literary work in bibliotherapy research - the psychoanalytic interpretations of fairy tales by Bruno Bettelheim and interpretation of Scripture from the position of depth psychology by Anselm Grün

Abstrakt:

I. Polscy prekursorzy literackich badań biblioterapeutycznych; II. Funkcja terapeutyczna i wychowawcza utworu literackiego; II.1. Określenia cech dzieła literackiego przenoszącego wartości terapeutyczne i wychowawcze; III. Metoda badań funkcji terapeutycznej i funkcji wychowawczej utworu literackiego na przykładzie psychoanalitycznej interpretacji baśni; III.1. Sposób działania funkcji terapeutycznej; III.2. Sposób działania funkcji wychowawczej; IV. Pismo Święte w interpretacji psychologii głębi o. Anselma Grüna; IV.1. Metoda interpretacji; IV.1.1. Funkcja terapeutyczna biblijnych opowieści o uzdrowieniach w interpretacji z pozycji psychologii głębi; IV.1.2. Funkcja wychowawcza biblijnych przypowieści w interpretacji z pozycji psychologii głębi; V. Zakończenie.

Słowa kluczowe:

biblioterapia, funkcja wychowawcza literatury, funkcja terapeutyczna literatury, psychoanalityczna metoda badań, baśni, Pismo Święte, opowieści o uzdrowieniu, przypowieści.

Abstract:

I. Polish forerunners of literary bibliotherapy research; II. Therapeutic and educational function of a literary work; II.1. Characteristics of a therapeutic and educational literary work; III. Research method of therapeutic and educational functions of a literary work – the psychoanalytic interpretations of

fairy tales; III.1. Therapeutic function method; III.2. Educational function method; IV. Interpretation of Scripture in depth psychology by Anselm Grün; IV.1. The method of interpretation; IV.1.1. The therapeutic biblical stories of healings in depth psychology interpretation; IV.1.2. The educational function of the biblical parable in depth psychology interpretation; V. Summary.

Keywords:

bibliotherapy, educational function of literature, the therapeutic function of literature, psychoanalytic research method, a fairy tale, Scripture, stories of healing, parables.

1. Polscy prekursorzy literackich badań biblioterapeutycznych

Zacznijmy od tradycji. Prekursorem biblioterapii w Polsce, chociaż bezwiednym, był wybitny krytyk literacki i historyk literatury okresu Pozytywizmu i Młodej Polski, Piotr Chmielowski (1848-1904). Jest on autorem książki pt.: *Poezja w wychowaniu* (Wilno 1881), którą można uznać za pierwszą polską pracę poświęconą w części biblioterapii wychowawczej, a ściślej poezjoterapii. Można uznać, ponieważ środkiem wychowawczym przez Chmielowskiego zalecanym jest – wskazana w tytule – poezja (Czernianin W., Czernianin H., 2012, s. 101). Natomiast całkiem świadomie, w niespełna sto lat później, odnowił tę tradycję badań literackich inny historyk literatury i wybitny jej teoretyk, Jan Trzynałowski (1912-1995), w pracy *Biblioterapia jako problem teoretyczny i praktyczny. Zagadnienia wybrane* (Trzynałowski J., 1982, s. 439).

Obaj autorzy zwrócili uwagę na wychowawczą i terapeutyczną funkcję literatury. Pisał bowiem Chmielowski o poezji, że towarzyszy nam we wszystkich sprawach i we wszystkich dążeniach, „ażeby nam dać artystyczne obrazy naszych zachodów i wszystko, co jest w nas twórczego obudzić, rozruszać i do działania natchnąć. Nie jest bóstwem naszego życia, ale też nie jest prostą, choćby bardzo szlachetną, zabawką – jest ona potrzebą i rozkoszą zarazem. Z takiego znaczenia poezji w życiu społecznym wynika i jej rola wychowawcza” (Chmielowski P., 1881, s.25-26). Utwory literackie dlatego właśnie mogą wpływać wychowawczo na czytelników, że narzucają im określony sposób postępowania i przeżywania świata, rozszerzając jednocześnie ich horyzonty poznawcze. Zatem poezja, jako dzieło literatury pięknej, stwarzając pewien obraz rzeczywistości, jest równocześnie narzędziem przekształcania estetycznej i ideowej świadomości czytelników. (Głowiński M., Okopień-Sławińska A., Sławiński J., 1967, s. 58). Tak pojmowanej funkcji wychowawczej literatury nie należy odłączać od jej funkcji terapeutycznej, co podkreśla J. Trzynałowski, pisząc że „szczególne znaczenie terapeutyczne ma literatura piękna. Wskazują na to nie tylko przesłanki teoretyczne, wyprowadzone z analiz strukturalnych oraz tzw. badań tematologicznych, lecz również wnioski wypływające z doświadczeń praktycznych” (Trzynałowski J., 1982, s. 445-446), które przekonują, że utwory literackie mogą wpływać terapeutycznie na czytelników, a to z kolei upewnia w przeświadczeniu, że słowo zdolne jest leczyć duszę i pomóc w leczeniu ciała. Fakt ten powoduje, że posługiwanie się tekstem językowym w zabiegach terapeutycznych to

sprawa nader złożona (Trzynadłowski J., 1990, s. 52-53). Jak bowiem zauważył Lew Wygotski: „dopóki będziemy ograniczać się do procesów przebiegających w świadomości, dopóty nie znajdziemy odpowiedzi na najbardziej podstawowe zagadnienia psychologii sztuki. Ani od poety, ani od czytelnika nie zdołamy się dowiedzieć, na czym polega istota tego przeżycia, które wiąże ich ze sztuką. Łatwo też spostrzeżemy, że istotną cechą sztuki jest to, iż procesy jej powstawania i percepcji są niezrozumiałe, niewytłumaczalne, tajemnicze dla tych, którzy mają z nimi do czynienia (Wygotski L., 1980, s. 124).

2. Funkcja terapeutyczna i wychowawcza dzieła literackiego

Funkcjonowanie terapeutyczne i wychowawcze dzieła literackiego dokonuje się poprzez ściśle określoną kierunkowość działania. *Funkcja terapeutyczna* polega na kierunkowym, tj. leczniczym, oddziaływanie utworu literackiego na różnorodne sfery życia duchowego odbiorców, a więc emocjonalnego, religijnego, świadomościowego, stanu psychicznego, cech osobowościowych. Natomiast *funkcja wychowawcza* obejmuje kierunkowe, tj. formujące młodych, oddziaływanie utworu literackiego na moralność i wrażliwość estetyczną czytelników oraz różnorodne sfery ich życia społecznego, przedstawiając im określony sposób postrzegania wartości etycznych, kulturowych i światopoglądowych. Oczywiście realizują się one, choć w różnym zakresie, w ścisłym powiązaniu z funkcją estetyczną (przeżycie estetyczne) i funkcją poznawczą (postrzeganie rzeczywistości) dzieła literackiego (Rosner K., 1970, s. 5).

U podstaw przeprowadzonych poniżej analiz leży przeświadczenie, że specyficznie rozumiana wartość terapeutyczna dzieła literackiego (Trzynadłowski J., 1990, s. 52-53), jest jego istotną cechą, a więc, że dzieło jej pozbawione nie bywa oceniane jako pełnowartościowy utwór biblioterapeutyczny. Wydaje się bowiem, że jeśli funkcję terapeutyczną uznamy za naczelną lub za jedną z dwu istotnych funkcji utworów biblioterapeutycznych, to funkcje te mogą być przydatne dla wyodrębnienia takich utworów spośród pozostałych dzieł literackich. Teza ta - w rozmaitych wersjach - występuje dość powszechnie we współczesnej krytyce literatury biblioterapeutycznej („Biblioterapeuta”, 1998-). Literatura ta daje się wówczas określić jako swoisty rodzaj materiału terapeutycznego, którego odrębność ugruntowana jest na odmienności swoistego sposobu oddziaływania na odbiorcę (wgląd, katharsis).

Celem artykułu jest więc próba odpowiedzi na dwa pytania: 1) o własności dzieła literackiego przenoszącego wartości terapeutyczne i wychowawcze; 2) metodę badań funkcji terapeutycznej i funkcji wychowawczej dzieła literackiego; albowiem niewątpliwie sposób ich oddziaływania jest w sztuce literackiej odrębny i własny.

2.1. Określenia cech dzieła literackiego przenoszących wartości terapeutyczne i wychowawcze

Zazwyczaj zakłada się, że przyjemność stanowi jeden z celów artystycznych utworu literackiego. Jeśli mielibyśmy określić znamiona dwóch źródeł przyjemności czytania – przyjemność płynącą z treści oraz z formy, pierwsza niewątpliwie przeważałaby drugą. Niemniej jednak formą pozostaje jedną z podstawowych kategorii w refleksji percepcyjnej i odgrywa ogromną rolę w przekazywaniu treści terapeutycznych i wychowawczych przez dzieło literackie. Gwoli ścisłości należałoby powiedzieć, że forma ma tu tylko jeden cel: przekazanie wyrazistej treści w sposób sprawiający przyjemność i zmniejszający niepokojące i napięcia psychiczne. Dlatego jej kilka dających się wyróżnić funkcji o właściwościach terapeutycznych ma ze sobą ściśle i harmonijne powiązania.

Określmy zatem – zainspirowani pracą amerykańskiego badacza literatury, S.O. Lessera – trzy funkcje formy dzieła narracyjnego o terapeutycznych i wychowawczych właściwościach. Po pierwsze, lektura dzieła literackiego ma *sprawić przyjemność*, gdyż czytamy „dla przyjemności”, ale kierowani jesteśmy impulsem do zaspokojenia różnych potrzeb, dopiero ich zaspokojenie stanowi prawdziwe źródło przyjemności. Po drugie, ma *spowodować uniknięcie lub złagodzenie poczucia winy i niepokoju*, ponieważ ich złagodzenie samo w sobie jest jednym z najważniejszych źródeł przyjemności. Po trzecie forma, ma *ulatwiać percepcję*, czyli kształtować materiał o pożądanym stopniu jasności. Prezentacja materiału uporządkowana według jakiegoś wzoru, wspomaga percepcję oraz wywiera uspokajający wpływ, ponieważ świat uporządkowany jest bardziej zrozumiały i wzbudza mniejsze poczucie zagrożenia niż świat chaotyczny (Lesser S.O., 2001, s. 127-129). Przy czym cechy te zaspokajają jednocześnie także inne potrzeby. Gdy jednak przyjmiemy powyższe określenia formalnych terapeutycznych i wychowawczych cech dzieła literackiego, to kluczowe znaczenie przeżycia estetycznego (doznanie przyjemne i wartościowe) w procesie biblioterapeutycznym staje się oczywiste.

Bettelheim jeden z rozdziałów swojej książki, *Cudowne i pożyteczne. O znaczeniach i wartościach baśni*, poświęcił swoistości baśniowej formy artystycznej. Pisze on: „baśń *sprawiając* dziecku *przyjemność*, dostarcza mu objaśnień dotyczących jego psychiki i wspiera rozwój dziecięcej osobowości”. I dalej: „oczarowania [a więc wstępny etap przeżycia estetycznego], jakiego doznajemy, gdy poddajemy się oddziaływaniu baśni, nie wywołują jej psychologiczne treści (choć one również do tego się przyczyniają), ale jej wartości literackie; wywołuje je baśń jako dzieło sztuki. Baśń nie miałaby takiego psychologicznego wpływu na dziecko, gdyby przede wszystkim i nade wszystko nie była dziełem sztuki” (Bettelheim, 1996, s. 34-35). Po drugie, baśń *powoduje złagodzenie napięć psychicznych* wywołanych egzystencjalnymi problemami dorastania: „opowieści baśniowe ukazują w wyobraźniowej formie, na czym polega proces zdrowego rozwoju człowieka i zachęcają dziecko do tego rozwoju, *przedstawiając go w sposób pociągający*” (Bettelheim, 1996, s. 34). Po trzecie, baśń ma ukształtowany materiał o pożądanym

stopniu jasności, co ułatwia *percepcję*: „baśń jest czymś jedynym i swoistym nie tylko pośród form literackich; jest to jedyny wytwór sztuki tak całkowicie zrozumiały dla dziecka” (Bettelheim, 1996, s. 34-35). „Jest charakterystyczną właściwością baśni, że ukazuje pewien problem egzystencjalny w sposób prosty i zwarty. Pozwala to dziecku problem ten uchwycić, bo pokazany jest w najistotniejszej formie, podczas gdy bardziej złożona fabuła utrudniałaby dziecku zrozumienie” (Bettelheim B., 1996, s. 30).

Bettelheim podkreślał tym samym istotne znaczenie formy wewnętrznej stwierdzając, że baśń jako dzieło sztuki ma swój kształt wewnętrzny, jako wyraz sobie właściwej duchowej treści i zasady twórczej, od której zależy forma zewnętrzna: „treść wybranej baśni zazwyczaj nie ma nic wspólnego z zewnętrznym życiem odbiorcy, ale dotyczy jego problemów wewnętrznych, które wydają się niezrozumiałe, a przez to niemożliwe do rozwiązania. Baśń nie odwołuje się wprost do świata rzeczywistego, choć początek miewa całkowicie realistyczny i może być skomponowana z elementów zwykłej codzienności. Nierealistyczny charakter baśni to jej doniosła właściwość, bo wskazuje w jasny sposób, że w baśni nie chodzi o to, aby dostarczać praktycznych pouczeń o świecie zewnętrznym, ale o przedstawianie procesów zachodzących we wnętrzu człowieka” (Bettelheim B., 1996, s. 52).

Sumując: forma dzieła literackiego ma własności terapeutyczne i wychowawcze wtedy, kiedy między formą utworu a odbiorcą zachodzą relacje opierające się na jej trzech zasadniczych funkcjach: funkcji sprawiającej *przyjemność*, funkcji łagodzącej *napięcie psychiczne*, funkcji ułatwiającej *percepcję*.

Kolejnym zagadnieniem jest określenie cech treści dzieła literackiego, które powodują, że jest ono przekazem o oddziaływaniu terapeutycznym i wychowawczym. Najważniejszy wydaje się tu związek problemu terapeutycznego i wychowawczego z odnoszonym do literatury pięknej pojęciem *prawdy*: „podstawowym warunkiem uzdrawiającego moralnie oddziaływania za pomocą słów jest prawda, zgodność brzmienia symbolu słownego z jego znaczeniem. W literaturze chodzi o prawdę psychologiczną postaci, prawdę historyczną i społeczną sytuacji, mniej o prawdopodobieństwo zdarzeń, gdyż w tym zakresie fantazja i wyobraźnia nie stawia granic” (Kozakiewicz W., Brzózka B., 1984, s. 60). Choć kryterium prawdy zostaje tutaj wywiedzione z koncepcji form symbolicznych i szeroko rozumianych terminów („słowo”, „symbol”, „wyobraźnia”), to jednak wielu biblioterapeutów posługuje się tym pojęciem wyłącznie ze względu na jego walory ekspresyjne, nazywając prawdą w dziele literackim to, co w nim istotne i wartościowe z punktu widzenia terapii czytelnicej.

Zawężenie pojęcia *prawdy* do pojęcia *prawdy psychologicznej*, pozwala określić je jako *najważniejszą własność treści* dzieła literackiego, rozstrzygającą o terapeutycznym i wychowawczym oddziaływaniu. Tak więc treści dzieła literackiego można przyznać

właściwość terapeutyczną i wychowawczą tylko wtedy, kiedy prawda psychologiczna w niej zawarta jest istotnym źródłem jego wartości.

Dobłą egzemplifikację takiego użycia pojęcia prawdy przedstawia Bettelheim: „baśnie mają głębokie znaczenie psychologiczne dla dzieci w każdym wieku, [...]. Charakterystyczną właściwością baśni jest to, że ukazują pewien problem egzystencjalny w sposób prosty i zwarty.” Tym samym: „konfrontują dziecko w uczciwy sposób z podstawowymi kłopotami egzystencjalnymi człowieka. [...]. Jako dzieła sztuki mają wiele aspektów wartych badania, nie tylko psychologiczną treść i psychologiczny wpływ” (Bettelheim, 1996, s. 35, 42, 30, 29).

W sferze *własności tematu* dzieła literackiego, komunikat o jego terapeutycznym i wychowawczym oddziaływaniu dotyczy *tematu obiegowego*, czyli powtarzającego się w szeregu utworów, tzw. ośrodkowego kompleksu motywów (Głowiński M., Kostkiewiczowa T., Okopień-Sławińska A., Sławiński J., 1976, s. 457-458). Obecność tematu obiegowego uprawnia do traktowania danego dzieła literackiego jako specyficznego rodzaju komunikatu przenoszącego treści terapeutyczne i wychowawcze.

Cechy terapeutyczne i/lub wychowawcze tematu dzieła literackiego określa więc sens wszystkich wykorzystanych w danym utworze motywów. Sens ten wyznacza ich rozmieszczenie i rodzaj wiążących je relacji, który uznać można za najważniejszy.

Tematy obiegowe są charakterystyczne zwłaszcza dla baśni.

3. Metoda badań funkcji terapeutycznej i funkcji wychowawczej utworu literackiego na przykładzie psychoanalitycznej interpretacji baśni

W baśniach – prastarych opowieściach o rzeczywistości duchowej człowieka - oddziaływanie kierunkowe funkcji pozostaje w wyraźnym związku z gatunkowym charakterem tych utworów. Chociaż różny może być udział funkcji terapeutycznej (rozwój duchowy człowieka) i funkcji wychowawczej (rozwój dojrzałości osobowej) w poszczególnych baśniach, raczej się nie zdarza, aby jedna funkcja mogła wystąpić bez drugiej, jedna niekiedy dominuje nad drugą. Potwierdza to słynna psychoanalityczna interpretacja baśni przedstawiona w 1975 roku przez amerykańskiego badacza Bruno Bettelheima (1903-1990), w książce, *Cudowne i pożyteczne. O znaczeniach i wartościach baśni*, a także – (poznawczo wtórne do Bettelheima, choć znakomite) - interpretacje baśni w pracach polskich autorów, m.in. Jadwigi Wais, Marii Molickiej czy Ireny Boreckiej. W przytoczonych przez Bettelheima przykładach badań baśni występują, podkreślane przez autora, owe dwie stałe funkcje, co ułatwia ukazanie jego metody badań opartej na psychologii głębi oraz analizę sposobu działania funkcji, a także ich porównanie.

W ocenie psychologii głębi baśnie to często opowieści o procesach indywidualizacji, prowadzących do osiągnięcia harmonii różnorodnych, nierzadko ukrytych i konflikto- wych potencjałów duchowych człowieka (Wais J., 2006, s. 10). Bettelheim zastosował

metodę badań baśni inspirowaną teorią psychoanalityczną Freuda, której podstawowym założeniem – tu nie możemy uniknąć uproszczeń - jest podział psychiki na świadomość i nieświadomość. Strukturę psychiczną określił Freud jako współdziałanie między sferą popędów (*id*), sferą kontrolowanych zachowań (*ego*) oraz polem uwewnętrznionych norm i zakazów społecznych (*superego*). Działanie *ego* (świadomości) jest wtedy poprawne, kiedy jednocześnie zadowala wymogi *id* (nieświadomości) i *superego* (rzeczywistości), a więc kiedy potrafi wymogi te pogodzić (Freud Z., 1983, s. 9).

Stosownie do tych ustaleń Bettelheim uważał, że jeśli dziecko ma sobie poradzić z psychologicznymi problemami wzrastania, musi mieć możliwość rozumienia tego, co dzieje się w świadomej sferze jego psychiki, tak aby mogło radzić sobie również z tym co dzieje się w jego nieświadomości. Nieświadomość bowiem, to czynnik, który zarówno u dziecka, jak u dorosłego w potężny sposób wpływa na zachowanie (Bettelheim B., 1996, s. 27). Tu właśnie – jego zdaniem - baśnie okazują swą nieocenioną wartość, bo ofiarowują dziecku takie obszary wyobraźniowe, których samo nie odkryłoby. Wmieszcza ono treści nieświadome w świadome fantazje, co umożliwia mu uporanie się z owymi treściami. Jeszcze ważniejszą rzeczą jest to, że forma i struktura baśni poddaje dziecku obrazy, z których może korzystać, kształtując własne fantazje na jawie, przez co może też nadawać lepszy kierunek swemu życiu (Bettelheim B., 1996, s. 27). Dlatego też – tłumaczy w innym miejscu Bettelheim – baśń pełni *funkcję terapeutyczną*, ponieważ pacjent rozmyślając nad tym, co baśń zdaje się dawać do zrozumienia w odniesieniu do jego wewnętrznych konfliktów w konkretnym momencie życia, odkrywa własne rozwiązanie sytuacji. Czyli poprzez baśnie możemy uzyskać pełniejsze zrozumienie jego wewnętrznej istoty, bowiem pozwalają one wniknąć w nieskończony duchowy świat człowieka. Nadto baśnie proponują twórcze rozwiązania problemów ludzkiego życia. Zatem ich celem wydaje się być doprowadzenie jednostki do jej życiowej pełni (Wais J., 2006, s. 13).

3.1. Sposób działania funkcji terapeutycznej

Sposób działania funkcji terapeutycznej baśni przedstawiony przez Bettelheima jest podobny do przebiegu procesu biblioterapeutycznego. Składowe funkcji (i procesu) w postaci identyfikacji, wglądu i katharsis są mocno zaznaczone i szczegółowo opisywane. Zaczniemy jednak od omówienia opisu grupy terapeutycznej i narzędzia terapeutycznego.

Badaną grupę stanowiły dzieci cierpiące na poważne zaburzenia emocjonalne. Głównym zadaniem Bettelheima było przywrócenie im poczucia, że ich życie ma sens. Poczucie to – jak wyjaśniał – jest konieczne, jeśli chce się być zadowolonym z siebie i z tego, co się robi. Albowiem uczucia pozytywne dają siły potrzebne do rozwijania racjonalności, a nadzieja na przyszłość jest jedynym oparciem wobec nieuchronnych przeciwności losu (Bettelheim B., 1996, s. 22). Najważniejszy jest w tej dziedzinie wpływ rodziców i innych osób opiekujących się dzieckiem, a następnie – dziedzictwo

kultury, jeśli jest ono przekazywane dziecku we właściwy sposób. Młodszemu dziecku przekazują je najlepiej utwory literackie (Bettelheim B., 1996, s. 22).

Za narzędzie terapeutyczne Bettelheim uznał baśń, gdyż tzw. literatura dziecięca, jego zdaniem, ma zbyt płytką treść, tj. nie rozwija umysłu i osobowości dziecka. Uważał, że z tych i wielu innych powodów żadna „literatura dziecięca” (poza nielicznymi wyjątkami) nie może się równać – jeśli chodzi o wzbogacanie wewnętrzne i przynieszone satysfakcje, i to zarówno w przypadku dzieci, jak dorosłych – z wywodzącą się z folkloru baśnią (Bettelheim B., 1996, s. 23-24). Dzieci – normalne i odbiegające od normy, a przy tym mniej lub bardziej inteligentne – czerpią z baśni więcej satysfakcji niż z jakichkolwiek innych opowieści dla dzieci. Bettelheim pisze, że im bardziej starał się przeniknąć, dlaczego baśnie z takim powodzeniem wzbogacają wewnętrzne życie dziecka, tym wyraźniej zdawał sobie sprawę, że w sposób znacznie głębszy niż cokolwiek, co napisano, uwzględniają one stan, w jakim dziecko znajduje się pod względem psychicznym i emocjonalnym. Mówią one o dręczących je konfliktach wewnętrznych tak, że dziecko je nieświadomie rozumie, oraz – nie bagatelizując niezwykle poważnych zmagania wewnętrznych towarzyszących wzrastaniu – podają przykłady zarówno chwilowego, jak trwałego wyjścia z opresji wewnętrznych (Bettelheim B., 1996, s. 25-26).

Baśnie mają zdolność przekazywania zarówno znaczeń jawnych, jak ukrytych i to w taki sposób, że dostępne są w równej mierze dla nieuczonego umysłu dziecka, jak i dla wysoko rozwiniętej umysłowości dorosłego. Przyjęto w nich – zdaniem Bettelheima - psychoanalityczny model osobowości ludzkiej, kierując doniosłe przekazy do świadomej, przedświadomej i nieświadomej sfery psychiki, niezależnie od tego, na jakim poziomie każda z tych sfer w danym momencie funkcjonuje u konkretnego słuchacza. Opowieści baśniowe dotyczą uniwersalnych problemów człowieka, zwłaszcza tych, które zajmują umysł dziecka, przemawiają do jego zaczynającego się kształtować *ego* i pobudzają jego rozwój, łagodząc zarazem przedświadome i nieświadome napięcia. W miarę rozwoju fabuły zostają uwyraźnione i ucieleśnione presje *id*; jednocześnie opowieść ukazuje jak zezwolić na zadośćuczynienie tym spośród nich, które zgodne są z wymaganiami *ego* i *superego* (Bettelheim B., 1996, s. 24-25).

Działanie funkcji terapeutycznej zaczyna się wtedy, kiedy dziecko *identyfikuje się z bohaterem baśniowym*. Dziecko dokonuje tej identyfikacji całkowicie samodzielnie, a utożsamiając się z bohaterem w jego wewnętrznych i zewnętrznych zmaganiach, przeżywa tym samym sens moralny baśni (Bettelheim B., 1996, s. 31). Postacie baśniowe nie są ambiwalentne – nie są zarazem dobre i złe. Postać jest albo dobra, albo zła; nic pośredniego nie istnieje. Biegunowa przeciwstawność postaci baśniowych ułatwia dziecku podjęcie decyzji, kim chce być, od której zależy cały dalszy rozwój jego osobowości (Bettelheim B., 1996, s. 30).

Dziecko uwzględnia w swoich wyborach nie tyle fakt, że postać postępuje dobrze lub źle, ile sympatię bądź antypatię, jaką w nim ona wzbudza. Tym łatwiej identyfikuje

się z postacią dobrą (i odrzuca złą), im jest ona prostsza i bardziej bezpośrednia. A identyfikuje się z nią nie dlatego, że jest dobra, lecz dlatego, że położenie, w jakim się ta postać znajduje, budzi w nim głęboki pozytywny oddźwięk. Dziecko nie zadaje sobie pytania, czy chce być dobre, ale pytanie, do kogo chce się upodobnić. I rozstrzyga je, umieszczając bez zastrzeżeń siebie w bohaterze baśniowym. Jeśli postać ta jest dobra, dziecko również chce być dobre (Bettelheim B., 1996, s. 31-32).

Następnie oddziaływanie funkcji terapeutycznej baśni ma swoją kontynuację na etapie *wglądu*. Głębokie konflikty wewnętrzne wywodzące się z popędów pierwotnych i gwałtownych uczuć są także udziałem dziecka. Miewa ono często, np. rozpaczliwe poczucie, że jest samotne i opuszczone oraz doświadcza śmiertelnego lęku. Na ogół nie umie wyrazić swoich uczuć w słowach albo może je wyrazić tylko pośrednio: poprzez lęk przed ciemnością, przed jakimś zwierzęciem, poprzez niepokój, jaki budzi w nim własne ciało (Bettelheim B., 1996, s. 32). Właśnie baśń traktuje owe egzystencjalne lęki i dylematy całkowicie poważnie i zawiera bezpośrednie odniesienia do nich: do potrzeby, aby być kochanym, i lęku, że się jest uważanym za kogoś pozbawionego wartości; do miłości i życia, i lęku przed śmiercią. Co więcej, baśń ofiarowuje rozwiązania tego rodzaju, że są one dla dziecka dostępne na jego poziomie rozumienia (Bettelheim B., 1996, s. 32).

Podobnie jak dziecko, które np. często czuje się osamotnione, również bohater baśniowy przez pewien czas jest osamotniony. Wspiera go bliski kontakt z tym, co pierwotne – z drzewem, zwierzęciem, całą przyrodą. Podobnie dziecku bliższa jest sfera przyrody, niż świat dorosłych. Los bohatera przekonuje dziecko, że może czuć się – podobnie jak on – odrzucone i opuszczone w świecie, błądząc w nim po omacku, ale że – również jak on otrzyma w życiu potrzebną pomoc. Baśnie dają do zrozumienia, że pomysłowość dostępna jest dla każdego, mimo życiowych przeciwności – lecz jedynie wówczas, gdy nie ucieka się przed życiowymi zmaganiem, bo tylko one pozwalają odkrywać nasze prawdziwe „ja” (Bettelheim B., 1996, s. 50). Współcześnie w jeszcze większej mierze niż dawniej, dziecko potrzebuje dodających odwagi obrazów, w których istota ludzka mimo swego osamotnienia może nawiązać z otaczającym światem więzi pełne dla niej znaczenia i wartości (Bettelheim B., 1996, s. 34).

Katharsis – jako finalna część funkcji terapeutycznej - następuje poprzez dojście dziecka, w podmiotowy i cudowny sposób, do zrozumienia i rozwiązania swoich osobistych problemów, a nie przez to, że dorośli mu racjonalnie je wyjaśnią. Wyjaśnianie dziecku, dlaczego dana baśń jest dla niego zajmująca – niszczy wywołany przez nią urok, który w znacznej mierze wiąże się z tym, że dziecko tylko częściowo wie, dlaczego baśń je tak urzeka. A kiedy baśń traci zdolności oczarowywania, ztraca również moc wspomaganie dziecka w jego zmaganiach z problemem, który w jego odczuciu nadaje danej baśni główne znaczenie. Interpretacje dokonywane przez dorosłych, mimo że mogą być bardzo trafne, pozbawiają dziecko poczucia, że samodzielnie, przez wielo-

krotne wysłuchiwanie baśni i przemyśliwania nad nią, stawiało czoło trudnej sytuacji wewnętrznej.

Motywy baśniowe – pisze Bettelheim – to nie symptomy neurotyczne, coś, co winno się rozpoznać racjonalnie, aby móc się od tego uwolnić. Dziecko przeżywa te motywy jako cudowne, bo czuje, że zrozumiane i docenione są jego najgłębsze nieujawnione uczucia, nadzieje i lęki. Baśnie wzbogacają życie dziecka i wnoszą w nie atmosferę cudowności właśnie dlatego, że dziecko nie bardzo wie, jak to się dzieje, że opowieści te mają dla niego tyle czaru (Bettelheim B., 1996, s. 44).

Odkryta przez Bettelheima relacja terapeutyczna między treścią baśni, jako nośnikiem pewnej prawdy psychologicznej, a rzeczywistością psychiczną odbiorcy, polega na kierunkowym oddziaływaniu na świadomość czytelnika i dowodzi autonomiczności funkcji terapeutycznej. Niemalą część wyjaśniającą sposób działania funkcji terapeutycznej przypisać trzeba odwoływaniu się Bettelheima w swoich interpretacjach do psychologii głębi (przy objaśnianiu czynników nieświadomych).

3.2. Sposób działania funkcji wychowawczej

Omówienie poglądów Bettelheima zaczniemy od jego wspomnień, w których przede wszystkim zastanawiał się nad tym, jaki wkład mogłaby wnieść psychoanaliza w wychowanie dzieci i uznał, że skoro czytanie dzieciom i czytanie przez dzieci należy do podstawowych środków wychowawczych, dobrze byłoby wykorzystać tę sposobność, aby zbadać dlaczego baśnie wywodzące się z folkloru stanowią w wychowaniu dzieci tak cenną pomoc (Bettelheim, 1996, s. 26).

Przyjął, że funkcja wychowawcza baśni kierunkowo najmocniej oddziałuje na moralną i ideową świadomość małych odbiorców, bowiem uznał, że dziecko potrzebuje *wychowania*, które w subtelny sposób, jedynie przez ukazywanie następstw, pokazywałoby wartość zachowań zgodnych z wymogami moralności – nie za pośrednictwem abstrakcyjnych pojęć etycznych, lecz poprzez to, co widzialnie i dotykalnie dobre, i tym samym mające dla dziecka znaczenie. Tego rodzaju znaczenie – jak stwierdził - dziecko odnajduje w *baśni* (Bettelheim, 1996, s. 24). Należy zwrócić uwagę, że kierunkowość oddziaływania wychowawczego (jak i terapeutycznego) pozostaje u Bettelheima w wyraźnym związku z gatunkowym i rodzajowym charakterem baśni, jest jedną z głównych miar funkcjonalnej doniosłości tego typu dzieł literackich, gdyż w stopniu niebywałym przeniknęły one nie tylko do zbiorowej świadomości kulturalnej, ale przede wszystkim mają zdolność ogromnego oddziaływania na świadomość i postawę młodych czytelników, i zostały przez nich uznane za wartościowe.

Mało tego, Bettelheim uznał tę szczególną zdolność oddziaływania baśni za kryterium wartości wychowawczej (i terapeutycznej) utworów literackich dla dzieci i młodzieży. Zżywał się na to, że przeważająca część tzw. literatury dziecięcej stara się albo pouczać, albo łączyć naukę z zabawą. Lecz większość tych książek – jego zdaniem – ma

treść tak płytka, że nie dają one nic istotnego. Największą wadą książek dla dzieci jest to, że okradają dziecko z wartości, jakiej powinno mu dostarczać obcowanie z literaturą, a jaką jest umożliwienie mu wglądu w głębsze znaczenie życia i w sprawy, które są dla dziecka najważniejsze w danej fazie rozwoju (Bettelheim, 1996, s. 23). „Zważywszy te fakty uznałem – pisze w innym miejscu – że poważna część literatury mającej rozwijać umysł i osobowość dziecka jest bardzo niezadowolająca, nie pobudza bowiem i nie wzmacnia tych zasobów, które są mu najbardziej potrzebne przy rozwiązywaniu trudnych problemów wewnętrznych” (Bettelheim, 1996, s. 22). Najważniejsze – w jego opinii – a zarazem najtrudniejsze zadanie w chowaniu dzieci, tak dawniej, jak i dzisiaj, to pomaganie im w znajdowaniu sensu własnego życia. Aby to osiągnąć, dzieci muszą przejść przez wiele doświadczeń związanych z dorastaniem. Każde dziecko w miarę swego rozwoju musi uczyć się, krok po kroku, lepiej rozumieć siebie; pozwala mu to lepiej zrozumieć innych ludzi, a w rezultacie – nawiązywać z nimi więzi pełne znaczenia i wzajemnych satysfakcji (Bettelheim, 1996, s. 22). I oczywiście, im trwalsze piętno wychowawcze zdoła utwór wycisnąć na wyobrażeniach, uczuciach i świadomości młodych odbiorców, tym wyżej należy je cenić, stąd wysoka pozycja baśni w opinii Bettelheima.

Ścisły związek funkcji wychowawczej i terapeutycznej jest u Bettelheima oczywisty. Oddziaływanie baśni w interpretacji Bettelheima idzie zawsze w dwóch kierunkach: z jednej strony baśni oddziałują na młodych czytelników wywierając wpływ na ich postawy społeczne i życiowe, z drugiej wywołuje w ich świadomości ważne zmiany związane z wiekiem dorastania. Jeśli opowieść ma naprawdę przykuć uwagę dziecka – pisał – musi je zabawić i obudzić w nim ciekawość. Jeśli jednak ma wzbogacić jego życie, musi pobudzać wyobraźnię, pomóc dziecku w rozwijaniu inteligencji i porządkowaniu uczuć, musi mieć związek z jego lękami i dążeniami oraz umożliwić mu pełne rozeznanie własnych trudności, a zarazem poddać sposoby rozwiązywania nękających je problemów. Krótko mówiąc, musi odnosić się jednocześnie do wszystkich aspektów dziecięcej osobowości i niczego przy tym nie bagatelizować (Bettelheim, 1996, s. 23).

Zatem sposób działania funkcji wychowawczej w baśni jest podobny do sposobu działania funkcji terapeutycznej (identyfikacja, wgląd, katharsis), który to omówiliśmy w poprzednim fragmencie rozdziału, jednakże polega na stwarzaniu pewnych pozytywnych wzorów postępowania i myślenia. Funkcja wychowawcza jest także charakterystyczną właściwością baśni wywierającą kształtujący i pozytywny wpływ na życiową postawę odbiorców.

4. Pismo Święte w interpretacji psychologii głębi o. Anzelma Grüna

Autor jest współczesnym zakonnikiem, benedyktyinem z Niemiec. Kilka jego książek, m.in. poświęconych duchowemu doświadczeniu, ukazało się w Polsce na przestrzeni ostatnich kilkunastu lat. Interpretacja Pisma Świętego o. Anzelma Grüna z pozycji psycho-

logii głębi, odwołuje się przede wszystkim do psychologii analitycznej Carla Gustava Junga (Grün A., 1996, s. 5). Przy czym mówiąc o psychologii głębi trzeba mieć na uwadze, że jest to wspólna nazwa dla trzech teorii, tj. psychoanalizy Z. Freuda, psychologii analitycznej C. G. Junga oraz psychologii indywidualistycznej A. Adlera. Elementem podstawowo wspólnym wszystkich trzech teorii jest uwzględnianie czynników nieświadomych przy objaśnianiu różnorodnych form aktywności człowieka. Zakres, charakter i siła wpływów tych nieświadomych czynników są nieco odmiennie spostrzegane przez twórców wymienionych teorii (Gałdowa A., 1996, s.7). Dla zrozumienia wywodów A. Grüna konieczne jest skrótowne przypomnienie (za Anną Gałdową) fragmentów teorii Junga.

Jest ona zasadniczo teorią rozwoju osobowości, nazwanego przez Junga *indywiduacją*, oznaczającym scalanie się, tworzenie niepodzielnej całości. Tutaj dotyczy to psychiki jednostki; obejmuje postawy i funkcje psychiczne, to, co świadome, i to, co nieświadome (a co może zostać uświadomione), i wyraża się zasadniczo w łączeniu przeciwieństw, w tworzeniu *coincidentia oppositorum*. Wynikiem indywiduacji jest także – na dalszych etapach rozwoju – tworzenie harmonijnych relacji jednostki ze światem (Gałdowa A., 1996, s.14). Indywiduację podzielił Jung na dwie fazy: *w pierwszej*, trwającej od chwili urodzin do tzw. statystycznej połowy życia, kierunek i charakter przemian określił jako od jaźni (niezróżnicowanej i nieświadomej w chwili narodzin) do *ego* (świadomego centrum, świadomej części psychiki). *Druga faza rozwoju*, po przekroczeniu statystycznej połowy życia, określona została jako powrót od ego do jaźni (poszerzenie pola świadomości o treści nieświadome). Większość ludzi boi się wejść na tę drogę, gdyż konfrontacja z nieświadomością wywołuje lęk, pozostają więc na etapie rozwoju, który zamyka pierwszą fazę: są lepiej lub gorzej przystosowani do świata zewnętrznego, potrafią zaspokajać własne potrzeby – czasem bardzo subtelne czy wyrafinowane, i nie zadają pytań, które zmuszałyby do wyjścia poza rzeczywistość „bycia w świecie”. Obie fazy indywiduacji stanowią naturalną możliwość rozwoju daną każdemu człowiekowi (Gałdowa A., 1996, s.15-17).

W chwili narodzin ludzka psychika stanowi niezróżnicowaną całość. Tę całość psychiczną Jung nazywa *jaźnią*. W momencie narodzin jest ona nieświadoma i dopiero w wyniku kontaktu ze światem zaczyna się tworzyć świadoma całość psychiczna. Ta pierwotna nieświadomość, która w życiu jednostki nigdy do końca nie może być uświadomiona, a jedynie rozświetlona poprzez analizę mitów i symboli obecnych w życiu jednostki (stąd nazwa: psychologia analityczna) – to nieświadomość zbiorowa, kolektywna, jak ją Jung nazwał. Zawiera ona całe psychiczne, kulturowe dziedzictwo gatunku. Wraz z pojawieniem się pierwszych indywidualnych świadomych treści powstawać zaczyna obszar nieświadomości indywidualnej, w którym zawarte są (lub którą tworzą) zapomniane lub stłumione treści indywidualnych, jednostkowych doświadczeń. W ten sposób pojawiają się pierwsze przeciwieństwa: świadomość – nieświadomość; nieświadomość kolektywna – nieświadomość indywidualna (Gałdowa A., 1996, s.15).

W miarę coraz bogatszych kontaktów jednostki ze światem przedmiotów i ludzi tworzą się pewne całości treściowe, które Jung nazwał *kompleksami*. Od zwykłych zbiorów treści kompleksy różnią się tym, że posiadają silną komponentę emocjonalną. Najważniejszym kompleksem treści, który powstaje i rozwija się w tej pierwszej fazie rozwoju, jest ego: zespół sądów i przeświadczeń na temat siebie samego. Kompleks ten jest ważny nie tylko z tego powodu, że stanowi podstawę kształtowania się i utrzymywania poczucia tożsamości, lecz także dlatego, że jest on centrum pola świadomości. Wraz z kształtowaniem się ego, kształtuje się jego *cień*, tj. kompleks nieświadomych indywidualnych treści, który posiada odniesienia do obecnego w każdej kulturze i na każdym etapie rozwoju ludzkiego gatunku – problemu dobra i zła. Ta część teorii Junga dotycząca cienia, jest szczególnie ważna dla chrześcijańskiej myśli antropologicznej na temat duchowego rozwoju człowieka (Gałdowa A., 1996, s.17-20).

W koncepcji Junga niezmiernie istotne miejsce zajmuje pojęcie *archetypu* jako typowego, dziedzicznego po przodkach, sposobu zachowania się. Archetypy napęłniają się w życiu konkretnej jednostki określoną treścią, np. wyobrażeniową, odpowiednio do doświadczeń, jakie są jej udziałem. Poprzez archetypy obecne w nieświadomości kolektywnej psychika konkretnego człowieka partycypuje w dziedzictwie kulturowym gatunku. To ich obecność decyduje o tym, że jednostka ze swoją indywidualną psychiką stanowi zarazem ogniwo w historii ludzkiej psychiki, z biegiem dziejów podlegającej przemianom. Ale do samych archetypów nie ma bezpośredniego dotarcia, one same nie mogą zostać uświadomione, choćby tylko dlatego, że są formą, wzorcem. To, co jest lub może być przez podmiot ujęte, to obrazy archetypowe, wyrażające się w określonych symbolach i odsyłające w analizie hermeneutycznej do mniej lub bardziej uniwersalnych mitów czy wątków mitycznych. W drugiej fazie rozwoju pojawić się mogą w marzeniach sennych lub w wyobraźni personifikacje archetypów *animy*, *animusa*: Wielkiej Matki i Starego Mędrca. Teoretycznie może istnieć dowolna ilość archetypów, Jung wymienia jedynie niektóre. Rozumienie obrazów, symboli i mitów, poprzez które dają o sobie znać archetypy, jest, według Junga, kwestią niezmiernie istotną, gdyż wszystkie one, tak jak i same archetypy, mają dwuznaczny charakter. Odnoszą się do bliżej nieznannej rzeczywistości psychicznej, biologicznej, a także duchowej, która ma zarazem jasne i ciemne oblicze. To, które oblicze zostanie ujawnione w życiu konkretnej istoty ludzkiej, zależy od okoliczności i doświadczeń jej niepowtarzalnej egzystencji (Gałdowa A., 1996, s.26-29).

4.1. Metoda interpretacji

Metodę interpretacji o. A. Grün zapożyczył od niemieckiego teologa i psychoanalityka Eugena Drewermanna, głównie z jego dzieła *Tiefenpsychologie und Exegese (Psychologia głębi a egzegeza)* w dwóch tomach (Drewermann E., 1984, 1985). Pod wpływem C. G. Junga, Drewermann twierdził, że każde archetypiczne opowiadanie zawsze jest opisem procesu indywiduacji, samostawiania się człowieka. Słuchając jakiejś opowie-

ści – zdaniem Drewermanna - dajemy się w nią niejako uwikłać, widzimy siebie jakby w nowym świetle, zaczynamy rozumieć i w ten sposób już jesteśmy obecni w prawdzie danej opowieści. Opowieść odkrywa, kim jesteśmy, co dzieje się w naszej duszy, i bez obnażania się przed innymi, możemy się przejrzeć w zwierciadle danego opowiadania. Jest to przeżycie zdumiewające, odkrywczce: "To przecież jestem ja. Ta opowieść jest moją opowieścią. Bez potrzeby świadomego zastanawiania się nad stosunkiem do własnego życia, już oto znajduję się w samym centrum tej opowieści. Wyczytuję w niej moją własną historię, w myślach snuję ją dalej, na nowo interpretuję i na nowo rozumiem samego siebie. Zaczynam rozumieć pewne zależności w moim życiu. Dociera do mnie prawda danej opowieści, a tym samym prawda mojego życia" (Grün A., 1996, s. 58).

Następnie porównuje Drewermann obrazy, którymi posługują się autorzy biblijni, z obrazami pojawiającymi się w naszych marzeniach sennych. I odkrywa ich podobieństwo. Dlatego w swej psychologicznej interpretacji Pisma Świętego postuluje, abyśmy opowieści biblijne interpretowali tak samo jak nasze sny. W tym celu formułuje dwie zasadnicze reguły. Pierwsza polega na tym, aby motywy jakiejś opowieści porównać z motywami innych przekazów. Liczne motywy biblijne nie są czymś wyjątkowym, znajdujemy je w mitycznych i legendarnych przekazach wielu narodów, także w baśniach. Według drugiej reguły wszystkie zewnętrzne przedmioty, osoby i okoliczności interpretować należy na szczeblu podmiotu, czyli nie jako opis zewnętrznego stanu rzeczy, lecz jako opis stanu wewnętrznego (Grün A., 1996, s. 59).

Według C. G. Junga marzenia senne można objaśniać zarówno na szczeblu przedmiotu, jak i podmiotu. Na szczeblu przedmiotu sny mówią jakby uzupełniająco o innych osobach lub sytuacjach to, co przekazuje nam świadomość. Sny ukazują to, co o jakiejś osobie myśli nieświadomość. Na szczeblu podmiotu osoby nigdy nie opisują jedynie stosunków pokrewnych, lecz ukazują pewne aspekty jej duszy. Na przykład dom i świątynia mogą być odbiciem własnego centrum duchowego, tego, co tam się dzieje. Podobne symboliczne znaczenie mają zwierzęta. W baśniach są one często drogowskazami, są wyrazem instynktownej mądrości człowieka. Ptaki, które karmiły ęłiasza przy potoku Kerit, uważać można za reprezentantów świata niebios. Daniel wrzucony do jaskini lwa, to ilustracja nas samych tkwiących w popędach i miotanych agresjami, to my którzy możemy pogodzić ze sobą te siły jedynie w akcie zaufania Bogu. Anioły, istoty duchowe, olbrzymy i gnomy – to wewnętrzne moce ludzkiej psyche. Również przedmioty tarasujące drogę są swoistym wyrazem naszego stanu wewnętrznego. To, co odnosi się do interpretacji snów odnosi się także do interpretacji Pisma Świętego z pozycji psychologii głębi. Najpierw próbujemy objaśniać sen na szczeblu przedmiotu. Dopiero, gdy nie uda się z niego wydobyć żadnego sensu, można go interpretować na szczeblu podmiotu. Zatem postacie biblijne najlepiej najpierw interpretować na szczeblu przedmiotu: jako rozmaite typy ludzkie, w których można odnaleźć samego siebie. Dopiero potem, na szczeblu podmiotu, uznać za części składowe własnej duszy (Grün A., 1996, s. 59-60).

4.1.1. Funkcja terapeutyczna biblijnych opowieści o uzdrowieniach w interpretacji z pozycji psychologii głębi

Opowieść, opowiadanie to elementarna forma uprawiania nie tylko psychologii, ale także terapii. Jego funkcja terapeutyczna realizuje się przede wszystkim w tym, w czym o. Anselm Grün, zafascynowany poglądami Junga, upatruje autopsychoterapię, zalecając czytającym Biblię, aby zawarte w niej opowieści o uzdrowieniach analizowali zadając sobie, m.in. następujące pytania: jaka choroba jest w nich opisywana i w jaki sposób? Jaka duchowa postawa uzewnętrznia się w tej chorobie? Konieczna jest próba skojarzenia choroby z jej obrazami. Jakie obrazy i skojarzenia przychodzą wtedy na myśl? Jak dalece sam czytający Biblię odnajduje się w chorym? Czy zna ludzi, do których przystaje opis tej choroby? W jaki sposób dokonuje się w danej opowieści uzdrowienie? Jak zachowuje się chora osoba, a co czyni Jezus? Trzeba spróbować owe zewnętrzne poczynania zrozumieć w kategoriach duchowych. Jak mogłoby przebiegać uzdrowienie czytającego? Czy wierzy, że Jezus może uzdrowić również jego? Jakie znaczenie mają akty uzdrowieńcze opowiedziane w danej historii dla procesu uzdrowienia czytelnika? Gdzie ono się zaczyna? (Grün A., 1996, s. 70).

Każdą opowieść o uzdrowieniu można interpretować z pozycji psychologii głębi na płaszczyźnie przedmiotu i podmiotu. Przedmiotowo oznacza postrzeganie postaci i wydarzeń dosłowne, tradycyjne. Ale można też – pisze o. Grün – opowieści rozpatrywać na płaszczyźnie podmiotowej, wtedy: „muszę nawiązać dialog z tym co we mnie chore. Ta chora cząstka we mnie będzie lamentować i podkreślać swą nędzę. Ale moje <ja> nie może temu ulec. Wymaga to wewnętrznego dystansu wobec wszystkiego, co we mnie chore, [...]. A Jezus jako archetyp będzie wówczas jakby moim uzdrowicielem wewnętrznym, owym odpowiednikiem Mistrza we mnie, który doskonale wie, co dla mnie jest dobre, odpowiednikiem owego lekarza we mnie, który w spotkaniu z Lekarzem Jezusem Chrystusem w medytacji i w Uczcie Eucharystycznej stale nabiera nowych sił” (Grün A., 1996, s. 78).

Zilustrujmy to przykładową interpretacją o. Gruna opowieści o uzdrowieniu przy sadzawce, wziętą z Ewangelii św. Jana (J 5, 1-9). Tekst opowieści: „Nadeszło kolejne żydowskie święto i Jezus udał się do Jerozolimy. Obok Owczej Bramy znajdowała się w mieście sadzawka otoczona pięcioma krużgankami, zwana po hebrajsku Betesda. Leżało tam wielu chorych – niewidomych, kalekich i sparaliżowanych. A anioł Pana zstępował od czasu do czasu do sadzawki i poruszał wodę.. Był tam również pewien człowiek, który chorował od trzydziestu ośmiu lat. Zobaczywszy go, Jezus od razu poznał, że choruje od bardzo długiego czasu. I zapytał go: - Czy chcesz wyzdrowieć? – Panie, nie mam nikogo, kto by mi pomógł wejść do sadzawki, gdy anioł poruszy wodę. Zanim dojdę, ktoś inny mnie wyprzedza i doznaje uzdrowienia. – Wstań, weź swoje łoże i chodź! – rzekł Jezus. I człowiek ten natychmiast wyzdrowiał. Wziął swoje łoże i zaczął chodzić.”

Płaszczyzna przedmiotowa opowieści

O. Grün opisuje ją w następujący sposób: „Przy Bramie Owczej w Jerozolimie znajduje się sadzawka Betesda, co znaczy <Dom Miłosierdzia>. Woda w tej sadzawce w pewnych odstępach czasu burzy się jak w źródle. [...]. Wokół, w krążgankach, leżeli liczni chorzy, niewidomi, chromi i sparaliżowani, czekając na owo poruszenie się wody, któremu przypisywano uzdrowieńczą moc. Wśród nich był człowiek chory od 38. lat. Jaka to była choroba, tekst nie mówi. Tradycja przyjmuje, że był sparaliżowany (Grün A., 1996, s. 72-73).

Płaszczyzna podmiotowa opowieści

Ponieważ św. Jan nie precyzuje, co to za choroba – zauważa o. Grün - wobec tego możemy starać się odnaleźć w tym chorym; obojętne, czy jesteśmy niewidomi, czy sparaliżowani, czy chromi. „A może zamknęliśmy oczy na rzeczywistość i w ten sposób sami wykluczaliśmy się z życia? Może ulegliśmy paraliżowi? Bo sparaliżować może nas strach lub tłumienie potrzeb i pragnień. Jakże często czujemy się sparaliżowani, zablokowani, jakby zaklinowani w sobie. Ulegamy zahamowaniom. Strach przed tym, by nie zawieść, by nie popełnić błędu, hamuje nas przed otwarciem się na innych, przed uaktywnieniem się. [...]. Wtedy człowiek już się na nic nie zdobywa. Staje się bierny, wycofuje się” (Grün A., 1996, s. 73).

Proces terapeutyczny przedstawiony w opowieści

Jezus uzdrawia chorego w pięciu etapach (Grün A., 1996, s. 74-77):

1. Pierwszy etap to dostrzeżenie. Jezus ujrzał leżącego człowieka. Zobaczyć i być dostrzeżonym, to pierwszy warunek powrotu człowieka do zdrowia.
2. Drugi etap to poznanie. Jezus poznaje natychmiast, że ten człowiek jest chory już od dawna, że jest wyczerpany i kaleki, że w głębi duszy już zrezygnował. Poznawać to także rozumieć. Jezus rozumie, jaka to choroba, widzi jej przyczynę, nie patrzy na symptomy, lecz patrzy w serce.
3. Trzeci etap to pytanie Jezusa: „Czy chcesz stać się zdrowym?” Jeśli tak, to sam musisz tego chcieć. Jezus tym pytaniem odwołuje się do woli chorego człowieka, zachęca go do wglądu w siebie. Wola wyzdrowienia to własna decyzja chorego. Nie może tej decyzji zrzucić na lekarza. Musi sam chcieć wyzdrowieć, sam opowiedzieć się za życiem. Swoim pytaniem apeluje Jezus do „ja” chorego człowieka, zanim uzdrowi jego ciało. Chce, by chory najpierw odnalazł siebie samego.
4. Czwarty etap to przysłuchiwanie się. Jezus wysłuchuje chorego. Pozwala mu się wypowiedzieć. To, co chory mówi, brzmi zrazu jak usprawiedliwienie: „Panie, nie mam człowieka, aby mnie wprowadził do sadzawki, gdy nastąpi poruszenie wody”. Wielu ludzi choruje dzisiaj, bo nie mają żadnego człowieka, któ-

ry wzbudzały w nich wolę życia. Uważają się za ludzi bezwartościowych, wyschniętych, wyczerpanych, bo nikt ich nie kocha, nikt ich nie przyciąga do życia miłością. Człowiek może żyć w zdrowiu tylko wtedy, gdy doświadcza miłości i miłością obdarza. Bez kontaktów z innymi ludźmi jego źródło życia wysycha. Ale woda jest również często obrazem nieświadomości. Chory nie ma żadnego człowieka, który skontaktowałby go z jego nieświadomością. Tak więc jest odcięty od źródła, które w nim wrze. Dostępu do nieświadomości nie osiągamy sami; potrzebne nam jest spotkanie z człowiekiem, który nas kocha, abyśmy odważyli się wejść we własną głębię, z której tryska woda (oznaczająca życie), w której kipią nasze wewnętrzne źródła (witalne).

5. Piąty etap to uzdrowienie. Jezus wysłuchawszy chorego nie odpowiada mu, nie wnika w jego argumenty i nie dyskutuje z nim, lecz nakazuje: „Wstań, weź swoje łożo i chodź!”. Tak więc nie ma sensu dalej rozczulać się nad sobą. Teraz trzeba po prostu wstać, powstać przeciw rezygnacji, powstać przeciw lękowi, przeciw wszystkiemu, co przeszkadza żyć. Jednakże „wyzdrowieć” nie oznacza, że po prostu mamy strząsnąć z siebie wszelkie skrępowania i zahamowania, lecz że inaczej zacniemy je traktować. Mamy je jak „łożo” wziąć pod pachę i nieść ze sobą. Wtedy niepewność nie będzie już nas krępować, lecz pójdziemy z nią przez życie, a ona nie przeszkodzi nam żyć. Człowiek z opowieści to zrozumiał. „Natychemiast wyzdrowiał ów człowiek, wziął swoje łożo i chodził”. Uleczyło go słowo Jezusa. Spotkanie z Jezusem wzmocniło jego wolę życia. Jezus nie zaprowadził go do sadzawki, lecz skontaktował go z sobą samym, ze źródłem w nim samym, które ma dość siły, aby utrzymać go przy życiu. Rozważając tę opowieść o uzdrowieniu, człowiek może utożsamiać się z chorym z opowieści, i w medytacji lub we Mszy św. powierzyć się Jezusowi po to, by zostać uzdrowionym (Grün A., 1996, s. 74-77).

Funkcja terapeutyczna opowieści

Opowieść tę można również rozpatrywać jako utwór literacki o działaniu terapeutycznym (Kondracka M., 2013, s. 28). Funkcja terapeutyczna przejawia się tu tak, jak w procesie biblioterapeutycznym, tj. poprzez identyfikację z chorym (obraz choroby), wgląd we własne „ja” pod wpływem lektury (kontakt z nieświadomością), oraz katharsis (wola wyzdrowienia), czyli oczyszczające z niepewności zawierzenie słowom Jezusa. Ich działanie psychologiczne, jak się wydaje, zasadzałyby się na autopsychoterapii, czyli „świadomym i celowym zastosowaniu określonych środków psychicznych wobec samego siebie w celu wywołania we własnej osobowości określonych pozytywnych zmian” (Siek S., 1985, s. 8).

Opowieści o uzdrowieniach mają w świadomości czytelniczkiej charakter przede wszystkim relacyjny. Znamienna jest dla nich fabuła, zwykle jednowątkowa, respektu-

jąca chronologiczny układ zdarzeń, o dość luźnej i prostej budowie. Ich działanie autopsychoterapeutyczne możliwe jest m.in. dlatego, że mówią na ogół o tych samych problemach, które przeżywane są współcześnie, np. choroby i samotność człowieka, jego stosunek do siebie samego, do innych, walka z losem i samym sobą, wzmacnianie swoich sił psychicznych, pogodzenie ze światem i ludźmi, lepsze poznanie samego siebie.

4.1.2. Funkcja wychowawcza biblijnych przypowieści w interpretacji z pozycji psychologii głębi

Przypowieść to gatunek literatury moralistycznej, stąd jej funkcja wychowawcza oddziaływuje głównie na moralną świadomość odbiorcy. Pomimo, że niejednokrotnie zawiera rozwiniętą fabułę, to jednak przedstawione w niej postaci i zdarzenia nie są ważne ze względu na swe cechy jednostkowe, lecz jako przykłady ludzkich postaw wobec życia i losu. Według o. Grüna, przypowieść w interpretacji z pozycji psychologii głębi, chce dać wyraz uczuciom słuchacza w taki sposób, aby ten, do kogo ona jest adresowana, mógł się utożsamiać z postaciami występującymi w przypowieści. Traktując one „nasze uczucia i namiętności poważnie, nie <straszą> moralnością. Po prostu opisują to, co jest w naszych sercach. A może być wszystko. Przypowieści odwołują się do naszych pragnień i potrzeb, naszych popędów i naszego widzenia spraw, ale zarazem w sposób niedostrzegalny kierują nasze popędy na nowy, pozaziemski cel, tj. ku Bogu” (Grün A., 1996, s. 87-89). Świat przedstawiony w przypowieści stanowi zbiór sytuacyjnych wykładników jakiejś ogólnej prawdy moralnej, religijnej czy filozoficznej. Stąd właściwa interpretacja przypowieści wymaga przejścia od jej znaczenia literalnego do ukrytego znaczenia alegorycznego lub symbolicznego (Głowiński M., 1976, s. 354). Zdaniem o. Grüna „liczne przypowieści w ogóle nie mówią o Bogu. Po prostu opisują doświadczenia codziennego życia. Dość często przedstawiają niemoralne sposoby zachowania się ludzi, nie po to, aby je usprawiedliwiać, lecz zwyczajnie, jako istniejące fakty” (Grün A., 1996, s. 88).

Zilustrujmy to przykładową interpretacją o. Grüna przypowieści o bezbożnym sędzi i wdowie, wziętą z Ewangelii św. Łukasza (Łk 18, 1-8). Tekst przypowieści: „Opowiadał im też przypowieść o tym, że zawsze powinni się modlić i nie ustawać: <<W pewnym mieście żył sędzia, który Boga się nie bał i nie liczył się z ludźmi. W tym samym mieście żyła wdowa, która przychodziła do niego z prośbą: <Obroń mnie przed moim przeciwnikiem!> Przez pewien czas nie chciał; lecz potem rzekł do siebie: <Chociaż Boga się nie boję, ani z ludźmi się nie liczę, to jednak, ponieważ naprzykrza mi się ta wdowa, wezmę ją w obronę, żeby nie nachodziła mnie bez końca i nie zadreczęła mnie>>.

I Pan dodał: <Słuchajcie, co mówi ten niesprawiedliwy sędzia. A Bóg, czyż nie weźmie w obronę swoich wybranych, którzy dniem i nocą wołają do Niego, i czy będzie

zwlekał w ich sprawie? Powiadam wam, że prędko weźmie ich w obronę. Czy jednak Syn Człowieczy znajdzie wiarę na ziemi, gdy przyjdzie?>”.

Płaszczyzna przedmiotowa przypowieści

Zdaniem o. Grüna przypowieści tej nie można sprowadzić tylko do tezy, że zawsze i nieustannie mamy się modlić, gdyż wtedy jej przesłanie nie byłoby nam potrzebne. Chodzi też o to, abyśmy wczuli się w psychikę wdowy żyjącej w mieście i napastowanej przez wroga. Jest sama, nie chce jej pomóc nawet sędzia, którego powołano do obrony jej praw. Jest zdana na jego łaskę i niełaskę. Nie ma męża, który by ją obronił (Grün A., 1996, s. 94). Jednak ona nie rezygnuje, wciąż przychodzi do sędziego i prosi o obronę. Jest więc kobietą dzielną, nie poddaje się, walczy. I sędzia w końcu decyduje się stanąć w jej obronie (Grün A., 1996, s. 95-96).

Płaszczyzna podmiotowa przypowieści

Przypowieść ta daje się również zinterpretować na płaszczyźnie podmiotowej. Wówczas, jak pisze o. Grün, wdowa i sędzia będą dwiema stronami nas samych. Wdowa to nasza dusza, której symbolem zawsze jest kobieta. Chce żyć, ale łatwo ją urazić i brak jej zewnętrznych znamion mocy. Sędzia to wewnętrzna instancja, która kieruje się wyłącznie rozumem i nie przywiązuje wagi do uczuć (Grün A., 1996, s. 96-97). Ale wdowa jest silniejsza. *Anima*, jako synonim życia, jest silniejsza od osądających i deprecjonujących myśli. A Jezus chce nas przekonać do tego, byśmy owej wdowie w nas, naszej duszy, nadali dużo większą rangę. Pokazuje nam, że nasz wewnętrzny racjonalny sędzia, początkowo pewny siebie, w końcu musi dać za wygraną. Z kolei miasto, w interpretacji na szczeblu podmiotu, jest obrazem naszego życia, jego domem, w którym toczą się nasze wewnętrzne walki (Grün A., 1996, s. 97).

Funkcja wychowawcza przypowieści

Funkcja wychowawcza tej przypowieści oddziałuje głównie na moralną świadomość odbiorcy i przejawia się w niej podobnie, jak w procesie biblioterapeutycznym, tj. poprzez identyfikację z wdową: Jezus opowiada przypowieść tak, że wczuwamy się w sytuację kobiety, która wywalcza swoje prawa, choć początkowo była w położeniu bez wyjścia. Poprzez wgląd we własne „ja”, pod wpływem opowiadania (oddziaływanie na świadomość), rośnie odwaga również w czytającym. Czyli opłaca się walczyć (Grün A., 1996, s. 95). To katharsis (wola życia), czyli oczyszczające z niepewności zawierzenie słowom Jezusa. Poprzez obraz wdowy Jezus chce nam unaocznić, iż pomimo naszych lęków i naszej niemocy, powinniśmy ufać, nie rezygnować. Musimy tylko, jak owa wdowa, walczyć o swoje prawo do życia (Grün A., 1996, s. 95-96).

W jednym z przypisów biblijnych czytamy: „celem każdej przypowieści jest przedstawienie jakiejś prawdy abstrakcyjnej za pomocą konkretnych obrazów zaczerpniętych

z codziennego życia. Prawie wszystkie dotyczą wprost lub pośrednio królestwa Bożego” (Pismo Święte, 2003, s. 1159, przyp. Mt, 13,3). A więc wpływają kształtując przede wszystkim na wrażliwość religijną odbiorców, na ich świadomość i wiarę.

Przeprowadzona powyżej interpretacja funkcji terapeutycznej i wychowawczej utworów literackich z pozycji psychoanalizy i psychologii głębi ukazuje, z jednej strony, bogactwo ich oddziaływania, z drugiej natomiast, różnorodne możliwości ich badania biblioterapeutycznego. Zaprezentowane tu dwa punkty widzenia z jakich oddziaływanie to można obserwować i analizować, tj. według koncepcji Freuda (przeanalizowanie baśni przez Bettelheima) i koncepcji Junga (analiza fragmentów Pisma Świętego dokonana przez Grüna), dowodzi wielu możliwości interpretacyjnych i zastosowania tego, co nazywa się często interpretacją psychoanalityczną. Zadania, przed jakimi w tej sytuacji znalazły się badania biblioterapeutyczne, wymagają zatem od biblioterapii przede wszystkim odnowy jej samoświadomości jako nauki i szerokiego spojrzenia na dorobek humanistyki oraz ocenę swego miejsca i swoich możliwości.

5. Zakończenie

Rozważania przeprowadzone w artykule są jedynie propozycją opisu funkcji terapeutycznej i wychowawczej literatury pięknej, właściwie szkicem fragmentarycznym i z tego powodu niewyczerpującym zagadnienie. Z rozważań tych wynikają jednak następujące spostrzeżenia dotyczące funkcji terapeutycznej i funkcji wychowawczej dzieła literackiego w badaniach biblioterapeutycznych:

1. Obie funkcje tworzą stały punkt odniesienia dzieła literackiego do komunikacyjnej sytuacji biblioterapeutycznej, w której dzieło jest odbierane jako narzędzie terapeutyczne.
2. Ich kierunkowy sposób oddziaływania polega na swoistym, szczególnie im właściwym przekazywaniu wartości terapeutyczno-wychowawczych zawartych w formie (przyjemna percepcja) i treści (prawda psychologiczna) dzieła literackiego, które stanowią najważniejsze kryterium kwalifikujące dzieło jako materiał biblioterapeutyczny.
3. Powyższe funkcje odpowiadają terapeutycznym możliwościom dzieła literackiego, specyficznym relacjom biblioterapeutycznym i kategoriom potrzeb uczestników biblioterapii.
4. Badania biblioterapeutyczne sposobu oddziaływania funkcji terapeutycznej i wychowawczej na odbiorców przeprowadzane są zwykle według trzyetapowej syntetycznej metody Caroline Shrodes (identyfikacja, wgląd, katharsis).

6. Literatura:

- Bettelheim B., (1996), *Cudowne i pożyteczne. O znaczeniach i wartościach baśni*, Przełożyła, wprowadzeniem, objaśnieniami i postowiem opatrzyła D. Danek, Wyd. W. A. B., Warszawa.
- „Biblioterapeuta”, (1998-) „Biblioterapeuta”. Kwartalnik Polskiego Towarzystwa Biblioterapeutycznego”, Wrocław.
- Chmielowski P., (1881), *Poezya w wychowaniu*, Wyd. E. Orzeszkowej i S-ki, Wilno.
- Czernianin W., Czernianin H., (2012), *Literatura i terapia*, Seria Monografie „Przeglądu Biblioterapeutycznego”, pod. red. W. Szulc i W. Czernianina, Monografia nr 1, Wyd. Smak Słowa, Wrocław–Sopot.
- Drewermann E., (1984, 1985), *Tiefenpsychologie und Exegese*, tom I i II, Olten.
- Freud Z., (1983), Z. Freud, A. Adler, C. G. Jung, E. Fromm, K. Horney, *Psychoanaliza i neopsychoanaliza*, wybór tekstów R. Saciuk, Wyd. Uniw. Wrocławskiego, Wrocław.
- Galdowa A., (1996), *Psychologia głębi w wersji C. G. Junga*, w: o. Anzelm Grün OSB, *Pismo święte w interpretacji psychologii głębi*, przekł., B. Białecki, Wyd. WAM. Księży Jezuitów, Kraków, 1996.
- Głowiński M., (1976), M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, *Słownik terminów literackich*, pod red. J. Sławińskiego, Wyd. Ossolineum, Wrocław.
- Głowiński M., Okopień-Sławińska A., Sławiński J., (1967), *Zarys teorii literatury*, Wyd. PZWS, Warszawa.
- Grün A., (1996), o. Anzelm Grün OSB, *Pismo święte w interpretacji psychologii głębi*, przekł., B. Białecki, Wyd. WAM. Księży Jezuitów, Kraków.
- Głowiński M., Kostkiewiczowa T., Okopień-Sławińska A., Sławiński J., (1976), *Słownik terminów literackich*, pod red. J. Sławińskiego, Wyd. Ossolineum, Wrocław.
- Kondracka M., (2013), *Pismo Święte jako utwór terapeutyczny?*, „Przegląd Biblioterapeutyczny”, Rocznik III, Wrocław, s. 16-50.
- Kozakiewicz W., Brzózka B., (1984), *Biblioteka szpitalna dla pacjentów. Poradnik*, Wyd. SBP, Warszawa.
- Lesser S.O., (2001), *Funkcje formy*, w: *Psychoanaliza i literatura*, wyb., red. i oprac. P. Dybel, M. Głowiński, Wyd. słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Pismo Święte, (2003), *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, w przekładzie z języków oryginalnych, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Wyd. Pallotinum, Poznań.
- Rosner K., (1970), *O funkcji poznawczej dzieła literackiego*, Wyd. Ossolineum, Wrocław.
- Siek S., (1985), *Autopsychoterapia*, Wyd. ATK, Warszawa.

- Trzynadlowski J., (1982), *Biblioterapia jako problem teoretyczny i praktyczny. Zagadnienia wybrane*, w: *Sztuka słowa i obrazu. Studia teoretycznoliterackie*, Wyd. Ossolineum, Wrocław.
- Trzynadlowski J., (1990), *Biblioterapia – złudzenia i nadzieje*, „Arteterapia II. Zeszyt Naukowy nr 52”, Wyd. Akademia Muzyczna im. Karola Lipińskiego we Wrocławiu, Wrocław.
- Wais J., (2006), *Ścieżki baśni. Symboliczna wędrówka do wnętrza duszy*, ENETEIA, Wyd. Psychologii i Kultury, Warszawa.
- Wygotski L., (1980), *Psychologia sztuki*, Przekład M. Zagórska, oprac. przekładu T. Szyma, oprac. naukowe tekstu, wstęp oraz komentarze S. Balbus, Wyd. WL, Kraków.