

DARIUSZ BUKSIK SDB

POSTAWY MORALNE I RELIGIJNE W PSYCHOLOGII

Zagadnienie postaw zajmuje we współczesnej psychologii znaczące miejsce. Pojęcie „postawa” weszło z jednej strony w szerszy kontekst teoretycznych wyjaśnień zachowań ludzkich, z drugiej — stało się jedną z podstawowych kategorii heurystycznych w podejmowanych badaniach eksperymentalnych tego zagadnienia¹. W naszych rozważaniach zajmiemy się zarówno postawą w odniesieniu do norm moralnych, jak i postawą religijną.

1. POJĘCIE I PODZIAŁ POSTAW

Trzeba przypomnieć, że po raz pierwszy termin postawa (*attitude*) u psychologów pojawia się na gruncie refleksji H. Spencera i A. Baina, którzy przez postawę rozumieli psychiczny stan gotowości do słuchania lub uczenia się czegoś. Terminu tego użyli na określenie istotnego warunku w procesie skutecznego przyswajania sobie wiadomości. Nieco inne rozumienie postawy znajdujemy u autorów zajmujących się badaniem procesów spostrzegania, uwagi, świadomości, wreszcie zagadnienia czasów reakcji². Takie rozumienie postawy jest specyficzne, choć psychologia skłania się nazywać je raczej nastawieniem (*set*) aniżeli postawą³.

W poglądach psychologów znajdujemy różne ujęcia problematyki postaw w zależności od przyjmowanej koncepcji teoretycznej. Stąd też jedni akcentują

¹ Por. M. Marody, *Sens teoretyczny a sens empiryczny pojęcia postawy*, Warszawa 1976, s. 3.

² Por. W. Prężyna, *Koncepcja postawy w psychologii*, „Roczniki Filozoficzne” 1967, t. 15, z. 4, s. 25–37.

³ Por. T. Mądrzycki, *Postawy jako składnik osobowości*, „Przegląd Psychologiczny” 1964, nr 8, s. 105–122.

w postawach aspekt intelektualny, inni sferę życia emocjonalnego, a jeszcze inni definiują postawy od strony działania⁴.

Postawa w aspekcie emocjonalnym jest formą ustosunkowania się emocjonalnego jednostki do określonego przedmiotu lub sytuacji. W tym aspekcie zawiera ona ocenę danego zjawiska: pozytywną, ambiwalentną (przeciwstawną) lub negatywną. Wyrażając swoją ocenę, manifestuje się zarazem swoją postawę. Zwolennicy takiego ujęcia nawiązują do koncepcji w znaczeniu socjologicznym i przez postawę rozumieją „względnie trwałą dyspozycję psychiczną, charakteryzującą się stałym występowaniem tego samego uczucia w odniesieniu do pewnej całości”⁵. Do tej grupy należy zaliczyć polskich psychologów: K. Obuchowskiego, S. Mikę, S. Nowaka⁶. Postawa dla nich to „pewien względnie trwały stosunek emocjonalny lub oceniający do przedmiotu bądź dyspozycja do występowania takiego stosunku, wyrażająca się w kategoriach pozytywnych, negatywnych lub neutralnych”. Natomiast postawa w aspekcie poznawczym określana jest jako orientacja wobec czegoś silnie podbudowanego intelektualnie. Psychologowie tej grupy nawiązują do koncepcji poznawczych. Postawa jest dla nich trwałym systemem zawierającym składnik poznawczy, uczuciowy i pewną skłonność do działania. T. M. Newcomb, R. H. Turner i P. E. Converse ujmują postawę w dwu aspektach: poznawczym i motywacyjnym. Z poznawczego punktu widzenia postawa stanowi układ postrzeżeń wartościujących, a z punktu motywacyjnego jest pewnym stanem gotowości do pojawienia się motywu. Newcomb uważa, że postawa jest formowana tak z poznawczego, jak i motywacyjnego punktu widzenia i umiejscawia ją na przecięciu procesów poznawczych i motywacyjnych⁷.

Przedstawiciele trzeciej grupy (W. M. Fuson, L. Cuthmann i D. T. Cambell) kładą nacisk na czynnik behawioralny. W ich ujęciu postawa to „podobieństwo występowania określonego zachowania w określonej sytuacji”⁸.

Jak podaje Bielecki⁹, postawę definiuje się często na wzór nastawienia psychicznego, psychicznej gotowości, która przygotowuje nas do określonego działania. Jest to pewnego rodzaju stan gotowości do słuchania, uczenia się czegoś, stan który jest warunkiem przyswojenia sobie czegoś. G. Allport¹⁰ definiuje po-

⁴ Por. E. Aronson, T. D. Wilson, R. M. Akert, *Psychologia Społeczna. Serce i Umysł*, tłum. A. Brzezińska, Poznań 1997.

⁵ Cyt. S. Mika, *Wstęp do psychologii społecznej*, Warszawa 1972, s. 65.

⁶ Zob. K. Obuchowski, *Psychologia dążeń ludzkich*, Warszawa 1972; S. Mika, *Psychologia społeczna*, Warszawa 1981; S. Nowak, *Teorie postaw*, Warszawa 1973.

⁷ Zob. T. M. Newcomb, R. H. Turner, P. E. Converse, *Psychologia społeczna*, Warszawa 1970; Por. także. J. Bielecki, *Wybrane zagadnienia psychologii*, Warszawa 1986.

⁸ Cyt. W. Prężyna, *Obraz siebie a intensywność postawy religijnej*, „Roczniki Filozoficzne” 1975, t. 23, z. 4, s. 21

⁹ Zob. J. Bielecki, *Wybrane zagadnienia psychologii*, Warszawa 1986.

¹⁰ G. W. Allport, *Attitudes [w:] A Handbook of Social Psychology*, ed. G. R. Murchison, s. 810, Worcester 1935.

stawę jako „umysłowy i nerwowy stan gotowości, zorganizowany przez doświadczenie, a wywierający kierowniczy lub dynamiczny wpływ na reakcje jednostki w stosunku do wszystkich przedmiotów i sytuacji, z którymi jest związana”

Według określenia T. Mądrzyckiego¹¹, postawa jest względnie trwałą i zgodną organizacją wiedzy i przekonań, uczuć i motywów oraz pewnych wzorców zachowania jednostki, związaną z określonym przedmiotem lub klasą przedmiotów. Natomiast S. Nowak¹² ujmuje postawę jakiegoś człowieka wobec pewnego przedmiotu jako ogół względnie trwałych dyspozycji do oceniania tego przedmiotu i emocjonalnego nań reagowania oraz ewentualnie towarzyszących tym emocjonalno-oceniającym dyspozycjom względnie trwałych przekonań o naturze i właściwościach owego przedmiotu i względnie trwałych dyspozycji do zachowania się wobec niego.

Ważnym elementem postawy jest jej podmiot. Może nim być jednostka ludzka lub grupa społeczna. Innym elementem postawy jest jej przedmiot, czyli to, czego ona dotyczy. Przedmiotem postawy może być wszystko, co znajduje się w psychologicznym świecie człowieka, co istnieje subiektywnie lub obiektywnie. Postawa może odnosić się do człowieka, który jest jednocześnie jej podmiotem, do innych ludzi, do grup społecznych, norm zwyczajowych, moralnych, instytucji społecznych, różnorodnych sytuacji wartości wyższych (religijnych, estetycznych, etycznych), teorii, czynności społecznych¹³.

Postawa odznacza się określonymi cechami. Są to między innymi: kierunek postawy, intensywność, zakres, złożoność, trwałość, treść przedmiotowa, współzależność. Kierunek postawy to intensywność reakcji, jaką wyzwała w jednostce przedmiot postawy. Najczęściej mówi się o dwóch kierunkach: pozytywnym i negatywnym. Jest to inaczej dwubiegunowość postawy, wskutek czego każde zachowanie się człowieka może być przypisane określonemu punktowi kontinuum, utworzonemu przez przestrzeń zawierającą się między dodatnim i ujemnym stosunkiem do przedmiotu postawy. Intensywność oznacza „częstotliwość występowania charakterystycznych dla danej postawy zachowań lub tendencji do takich zachowań” Zakres postawy określa wielość idei, rzeczy bądź osób, do których odnosi się dana postawa. Złożoność postawy to układ trzech elementów: poznawczego, emocjonalnego i behawioralnego. Postawy różnią się bowiem ze względu na treściowe bogactwo jej składników. Trwałość natomiast określa stopień podatności postawy na zmiany. Współzależność postaw oznacza, że nie występują one

¹¹ Zob. T. Mądrzycki, *Psychologiczne prawidłowości kształtowania się postaw*, Warszawa 1977.

¹² S. Nowak, *Teorie postaw*, Warszawa 1973.

¹³ Por. T. Mądrzycki, *Psychologiczne prawidłowości kształtowania się postaw*, Warszawa 1977; W. Prężyna, *Koncepcja postawy w psychologii*, „Roczniki Filozoficzne” 1967, t. 15, z. 4, s. 25–37; M. Gołaszewska, *Z badań nad funkcjami postaw [w:] Szkice filozoficzne Romanowi Ingardenowi w darze*, red. Z. Żarnecka, Kraków 1964, s. 291–310.

w izolacji, lecz istnieją w wielorakich powiązaniach. Zaś treść przedmiotowa postawy wyznaczona jest przez przedmiot postawy¹⁴.

Dokonanie adekwatnego podziału postaw napotyka na trudności spowodowane różnorodnością uwarunkowaną cechami postaw. Wśród wielu podziałów dokonanych przez różnych autorów, pragniemy zwrócić uwagę na podział postaw autorstwa T. Mądrzyckiego¹⁵, który jako kryterium podziału przyjął cechy postaw. Cechy postaw to, według autora, przedmiot, kierunek, siła, złożoność, stopień złożoności i stopień zwartości. Paralelnie do nich wyróżnił postawy moralne, społeczne, polityczne, religijne, rzeczowe, interpersonalne, intrapersonalne, pozytywne i negatywne, silne i słabe, pełne i niepełne, intelektualne i uczuciowo-motywacyjne oraz zintegrowane silnie i zintegrowane słabo.

2. POJĘCIE NORMY I POSTAW WOBEC NORM MORALNYCH

W filozofii istnieje wiele formuł norm moralnych. Precyzyjna definicja T. Czeżowskiego (1966) mówi, że norma moralna jest to „wyrażenie powinności, przepisu lub reguły obowiązującej”¹⁶. Norma moralna to wyrażenie typu: „powinieneś robić to a to”, „powinieneś afirmować człowieka”, „nie wolno ci popełnić samobójstwa” czy „nie wolno ci kłamać”. Zdania te stwierdzają powinność, tak jak inne zdania stwierdzają np. kolor, barwę czegoś, ciężar lub urodę kobiet, i są prawdziwe albo fałszywe, jak każde zdanie orzekające. Autor ten przeciwstawia się w ten sposób poglądom, które głoszą, że norma moralna nie jest zdaniem logicznym, czy nurtowi neopozytywistycznemu, który utrzymuje, że normy moralne należą do świata emocji lub świata literackiego¹⁷.

T. Czeżowski¹⁸ jest przekonany, że do norm moralnych dochodzimy tak, jak do innych też w nauce, mianowicie drogą uogólnienia, przejścia od szczegółu do ogółu. Od ocen elementarnych przechodzimy do ocen ogólnych i na ich podstawie formułujemy tzw. normy aksjologiczne. Uzasadnienie norm moralnych „od-

¹⁴ Por. R. Holly, *Psychologiczna koncepcja postaw w teorii i w badaniach eksperymentalnych*, „Przegląd Psychologiczny” 1976, nr 1, s. 60–74; T. Mądrzycki, *Psychologiczne prawidłowości kształtowania się postaw*, Warszawa 1977; I. L. Russel, *Rozwój postaw, zainteresowań i wartości* [w:] *Psychologia Wychowawcza*, red. Ch. R. Skinner, Warszawa 1971, s. 306–333.

¹⁵ Por. T. Mądrzycki, *Psychologiczne prawidłowości kształtowania się postaw*, Warszawa 1977.

¹⁶ T. Czeżowski, *Dwojakie normy*, „Etyka” 1966, nr 1, s. 145.

¹⁷ Por. także. W. Chudy, *Problem norm moralnych: obszar koniecznego konfliktu między filozofią a psychologią* [w:] *Norma psychologiczna. Perspektywy spojrzeń*, red. Z. Uchnas, Lublin 1998, s. 121–137.

¹⁸ Zob. T. Czeżowski, *Aksjologiczne i deontyczne normy moralne*, „Etyka” 1970, nr 7, s. 145–155.

wołuje się do swoistej empirii aksjologicznej”, mianowicie do postawy oceniającej. Każdy bowiem człowiek w sposób naturalny dokonuje oceny moralnej. Właściwie w każdym momencie życia przyjmuje postawę oceniającą, analogiczną do tej, którą przyjmuje, kiedy zwraca uwagę, spostrzegając pewne rzeczy, np. przy spostrzeganiu, że ktoś ma czerwony szalik albo zielone oczy. Analogiczna postawa występuje przy ocenianiu dobra i zła. W grę wchodzi tu jedynie inny aspekt, nastawiony nie na dane zmysłowe, lecz na wartości.

W koncepcji tomistycznej, co wyraża A. Szostek¹⁹, naczelną normą moralną jest prawo Boże. Prawo Boże jest tak zobiektywizowane, że każdy człowiek, nawet niewierzący, jest w stanie odczytać je naturalnym prawem rozumu. W tej koncepcji prawa naturalnego istnieje hierarchia norm moralnych, czyli pewien ład naturalny w świecie realnym. Tradycja tomistyczna wyróżnia trzy poziomy norm moralnych. Pierwszy poziom najogólniejszy zawiera właściwie jedną podstawową zasadę: *bonum est faciendum* (należy czynić dobro). Drugi poziom zawiera bardziej szczegółowe zasady wtórne. Wymienia się tutaj najczęściej zasady Dekalogu. Niektórzy uczeni wskazują tu normy moralne wynikające z trojakich inklinacji człowieka. Są to normy wynikające z: inklinacji do zachowania życia, tendencji do zachowania gatunku oraz tendencji człowieka do rozwoju duchowego w społeczeństwie. Na trzecim poziomie występują szczegółowe normy moralne, konkretyzowane w życiu, np. nakaz obrony słabszego, zakaz aborcji, zakaz samobójstwa, zakaz kłamstwa lub zakaz kradzieży.

Normy w psychologii, według C. Tavis, C. Wade²⁰, to „zasady społeczne regulujące życie ludzkie; obejmujące ustanowione prawa i niepisane wzorce kulturowe” Odnośnie tego, czym są normy moralne, możemy odnaleźć w psychologii trzy stanowiska metodologiczne, na które wskazują m.in. A. H. Maslow, G. Allport, J. Sowa, i M. Stepulak (1998)²¹. Pierwsze stanowisko jest stanowiskiem relatywistycznym. W ujęciu tym norma moralna wyraża to, co uważa większość ludzi. Kryterium jest tutaj statystyczne, to, co większość uważa za dobro lub zło, stanowi o normie moralnej. Spośród teorii relatywistycznych wymienić można nurt relatywizmu socjologicznego oraz nurt preferujący kryterium kulturowe: różne kultury mogą stanowić różne moralności, które są nieporównywalne ze sobą. Normy moralne w tych kulturach są w zasadzie czymś autonomicznym. Przedstawicielami tego stanowiska mogą być: E. Durkheim, K. Horney, E. Fromm.

¹⁹ Por. A. Szostek, *Normy i wyjątki. Filozoficzne aspekty dyskusji wokół norm ogólnie ważnych we współczesnej teologii*, Lublin 1980.

²⁰ C. Tavis, C. Wade, *Psychologia. Podejścia oraz koncepcje*, Poznań 1999, s. 342.

²¹ Por. A. H. Maslow, *W stronę psychologii istnienia*, Warszawa 1986; G. W. Allport, *Osobowość i religia*, Warszawa 1988; J. Sowa, *Kulturowe założenia pojęcia normalności w psychiatrii*, Warszawa 1984; M. Stepulak, *Psycholog wobec proponowanych koncepcji normy etycznej* [w:] *Norma psychologiczna*, red. Z. Uchnas, Lublin 1998, s. 97–112.

Innym jest stanowisko behawiorystyczne zbliżone do relatywistycznego, gdyż uzależnia się w nim normę moralną od satysfakcji osobistej, równowagi wewnętrznej czy zdolności radzenia sobie w środowisku. Do tej grupy możemy zaliczyć między innymi: I. Pawłowa, B. F. Skinnera. Trzecie stanowisko można nazwać stanowiskiem egzystencjalistyczno-personalistycznym. Prezentują je między innymi: A. H. Maslow, G. Allport oraz C. Rogers. Stanowisko to, często preferowane w psychologii współczesnej, związane jest z psychologią humanistyczną. Tym, co decyduje tutaj o normie moralnej (czyli o tym, co jest dobre, a co złe w postępowaniu człowieka) jest jej pełny rozwój, aktualizacja potencji osobowości: samourzeczywistnienie, samorealizacja, po prostu autokreacja.

Interesujące stanowisko prezentuje A. Kępiński²², który twierdzi, że normy moralne konstytuują się w psychice człowieka w trzech warstwach. Pierwsza warstwa „konstytucjonalna” dla moralności i zdrowego sumienia to warstwa przyrody. Píše on: „należałoby przyjąć, że najwyższy system samokontroli odczuwany przez człowieka jako sumienie, dzięki któremu odróżniamy dobro od zła, mieści się w istocie przyrody ożywionej, to znaczy nie tworzy się on wyłącznie dzięki wpływom otoczenia społecznego, ale jest człowiekowi dany w postaci naturalnego porządku moralnego. Śladów tego systemu można doszukiwać się w świecie zwierzęcym. [...] Wydaje się, że istnieje jakaś naturalna moralność przyrody, której także człowiekowi naruszyć nie wolno” Dwie następne warstwy to warstwa z wczesnego okresu rozwoju — zasady moralne wpojone lub nabyte w okresie dzieciństwa i warstwa trzecia — aktualna, tworząca się na bieżąco, w życiu codziennym człowieka.

Normy moralne obowiązujące w danej społeczności to pewne bardzo ogólne reguły postępowania ustalające kryteria poprawności ludzkich działań, wskazujące na to, jakie działania powinny lub mają prawo, być podjęte²³. Są również normy moralne, według W. Poznaniaka²⁴, które nie mają swojego odpowiednika w normach prawnych (np. norma moralna o wspomaganiu ubogich), są normy prawne nie mające swego odniesienia w normach moralnych (np. normy ustalające formy zawierania umów są normami obojętnymi z punktu widzenia moralności), są wreszcie normy moralne pokrywające się z normami prawa (np. nie kradnij, nie zabijaj). Ponieważ normy moralne dotyczą wartości, jaką dane zachowanie ma dla społeczeństwa jako całości i dla poszczególnych jednostek, dlatego też zachowania zgodne z normami można nazwać uspołecznionymi, natomiast niezgodne — aspołecznymi. Jednocześnie W. Poznaniak traktuje świadomość

²² A. Kępiński, *Lęk*, Warszawa 1987, s. 124–130.

²³ Por. M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1994.

²⁴ Por. W. Poznaniak, *Zaburzenia w uspołecznieniu u przestępców. Analiza niektórych mechanizmów psychologicznych*, Poznań 1982.

moralną, motywację moralną oraz zachowania moralne lub niemoralne jako pewien rodzaj postaw wobec wartości moralnych i rozpatruje funkcjonowanie moralne człowieka na płaszczyźnie postaw. W. Poznaniak określa „postawy społeczno-moralne (postawy s-m) jako postawy wobec zachowań i ich skutków, jakie w danych okolicznościach wywołują, objętych nakazami i zakazami normatywnymi, oraz wtórne, postawy wobec ludzi (także wobec siebie), którzy tak się zachowują” (s. 11). Postawy społeczno-moralne są więc postawami wobec tego, co dobre i złe. Jeśli są one pozytywne wobec dobrych zachowań zalecanych przez normy, natomiast negatywne wobec zachowań złych, zabronionych przez normy, można mówić o uspołecznieniu postaw społeczno-moralnych u człowieka. Jeśli zaś zajdzie odwrotna sytuacja, będziemy mówili o aspołeczności postaw społeczno-moralnych człowieka. Ponieważ w danym społeczeństwie obowiązuje wiele norm moralnych, można wyróżnić wiele zachowań, a co za tym idzie, wiele postaw społeczno-moralnych. Będzie to więc np. postawa wobec kłamstwa (norma: nie należy kłamać lub należy zawsze mówić prawdę), postawa wobec pomagania innym (norma: należy ludziom pomagać w potrzebie), postawa wobec kradzieży (norma: należy szanować cudzą własność lub nie należy przywłaszczać sobie cudzej własności) i inne.

Przyjmując określony podział norm moralnych, możemy odpowiednio klasyfikować postawy społeczno-moralne. Dokonał tego między innymi Muszyński²⁵, który wyróżnione przez siebie postawy moralne nazywa postawami interpersonalnymi, dlatego że ich przedmiotem jest dla człowieka drugi człowiek, a konkretnie jego wartości, takie jak: godność, dążenia, autonomia, życie i zdrowie, własność, przeżycia i stany psychiczne, prawo do uzyskania rzetelnych informacji i prawo do bycia innym. Wobec innego człowieka drugi człowiek może mieć postawę poszanowania życia i zdrowia, postawę tolerancji, postawę opiekuńczości itd. i będą to postawy uspołecznione, ale może też mieć postawy antyspołeczne, to znaczy takie, które drugą osobę pozbawią tych wartości, deprecjonując ją, niszcząc, czy też stwarzając groźbę ich utraty.

3. POJĘCIE RELIGIJNOŚCI I POSTAW RELIGIJNYCH

Pojęcie „religia” może być rozpatrywane w znaczeniu przedmiotowym jak i podmiotowym²⁶. Religia rozumiana przedmiotowo oznacza zespół prawd, norm postępowania, czynności obrzędowych oraz instytucji, które wyjaśniają i regulu-

²⁵ H. Muszyński, *Ideat i cele wychowania*, Warszawa 1974.

²⁶ Zob. W. Prężyna, *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*, Lublin 1981.

ją stosunek człowieka jako jednostki lub członka grupy społecznej do Boga²⁷. Natomiast w znaczeniu podmiotowym to „przejawiająca się w myśleniu, odczuwaniu, pragnieniu i postępowaniu wiara w istnienie nadprzyrodzonych, osobowych lub bezosobowych mocy, od których człowiek czuje się zależny, które stara się sobie pozyskać albo ku którym usiłuje się wznieść”²⁸.

Charakterystyczną postawę wobec religijności przyjmuje w swoich poglądach C. G. Jung. Przedmiotem jego zainteresowań były religijne przeżycia jako zjawiska powszechne i zawsze istniejące. Uważał, że idea religijna „jest psychologicznie prawdziwa o tyle, o ile istnieje” Co więcej, jest ona „szczególną postawą ludzkiego umysłu” Stwierdził także, że „w sprawach religijnych nie można zrozumieć niczego, czego się wewnątrznie nie przeżyło. Dopiero w tym wewnętrznym doświadczeniu objawia się stosunek duszy do rzeczy pokazywanych czy głoszonych”. Rozważając problem religijności, Jung wyraźnie stwierdza, że „przejawy funkcji religijnej w człowieku są tak nadzwyczajne i niezwykle, a ich właściwości są tak odmienne od innych funkcji ludzkich, że nie ma możliwości sprowadzenia religii do jakiejś innej ludzkiej działalności. [...] Doświadczenie czy przeżycie religijne jest tak potężne, że powoduje głębokie skutki psychologiczne, a nawet przekształcenie ludzkiej osobowości i przemianę świadomości. [...] Religia była zawsze ważnym czynnikiem w zachowaniu człowieka”²⁹.

Inne ujęcie prezentuje E. Fromm³⁰, który ujmując religię jako jedną z prób rozwiązywania egzystencjalnego problemu człowieka. Interesuje się on religią głównie w aspekcie jej funkcjonowania w konkretnych przeżyciach jednostek oraz z punktu widzenia roli, jaką ona pełni w procesie kształtowania się osobowości. E. Fromm pisze, że „nie ma człowieka bez potrzeby religijnej, potrzeby posiadania układu orientacji i przedmiotu czci” (s. 137). Religijność uważa za konieczną cechę człowieka. Jest ona elementem współkonstytuującym człowieka w sensie psychicznym. Stwierdza on, że „ostatecznym problemem religii nie jest problem Boga, ale problem człowieka” (s. 200). Dla Fromma religia ma charakter terapeutyczny. Reguły terapeutyczne stanowią także kryterium oceny religii i podziału na religie autorytatywne i humanistyczne³¹.

Pojęcie religijności wprowadza również G. W. Allport³², który ukazuje je w terminach sentymentu religijnego czy też poczucia religijnego. Poczucie reli-

²⁷ Por. J. Pastuszka, *Osobowość a religijność człowieka. Analiza psychologiczna*, „Roczniki Filozoficzne” 1964, t. 12, z. 4, s. 5–16.

²⁸ H. Glasenapp, *Religie niechrześcijańskie*, Warszawa 1966.

²⁹ C. G. Jung, *Psychologia a religia*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1995, s. 15, 81–83, 225.

³⁰ E. Fromm, *Szkice z psychologii religii*, Warszawa 1980.

³¹ Por. Z. J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988.

³² G. W. Allport, *Osobowość i religia*, tłum. M. Bartoszewicz, A. Bartkiewicz, I. Wyrzykowska, Warszawa 1988.

gijne odczytuje w perspektywie innych filozofii życia i w perspektywie rozwoju osobowości. Pisze on, że „nie każda dojrzała jednostka wytwarza w sobie poczucie religijne. Jeżeli tego nie czyni, to dlatego, że posiada jakąś inną zadawalającą filozofię życia, jakąś formę syntez, może o charakterze etycznym lub filozoficznym” (s. 140). Dla G. W. Allporta dojrzałe poczucie religijne charakteryzuje się następującymi cechami: 1) jest dobrze zróżnicowane, wyrażające się w bogactwie i złożoności; 2) ma charakter dynamiczny, wyrażający się własnym autentycznym charakterem motywacyjnym, który może stanowić główną sprężynę życia; 3) tworzy konsekwentną moralność; 4) jest poczuciem o wszechstronnej filozofii życia i uporządkowanych faktach natury materialnej oraz ułożonych emocjach i wartościach; 5) jest całościowe o zintegrowanym jednorodnym wzorcu; 6) jest heurytyczne, czyli przyjmujące aspekty wiary na próbę, jeszcze przed ich potwierdzeniem.

Religijność w ujęciu A. Maslowa³³ prezentowana jest bardzo szeroko jako stan psychiki możliwy niemal w każdej aktywności życiowej, jeśli tylko aktywność ta osiąga pewien poziom doskonałości i rodzi tzw. *peak-experiences*, czyli tak zwane doświadczenia szczytowe. Doświadczeniom tym towarzyszy poczucie bycia w najlepszej formie, poczucie momentu wielkiego wzruszenia, zachwytu, intensywnego szczęścia, olśnienia lub ekstazy. W tego rodzaju doświadczeniach jednostka ma odczucie pełni swego istnienia i pełni realizacji swego człowieczeństwa.

Na religijność człowieka zwraca uwagę również V. E. Frankl³⁴, który akcentuje w sposób szczególny znaczenie zdolności człowieka do transcendencji własnego ja (*selfu*) oraz do transcendencji osiągniętego poziomu w rozwoju biologicznym i psychicznym. Zdaniem Frankla, w sytuacji cierpienia, poczucia winy i śmierci człowiek zdolny jest otworzyć się na jakiś nad-sens. Stąd też „nauka o istocie ludzkiej musi być otwarta, otwarta na świat i zaświaty, musi zachować drzwi otwarte ku transcendencji. Przez te otwarte drzwi pada cień absolutu”. Dalej stwierdzi, że „zarówno analiza egzystencjalna, jak i logoterapia mają nie tylko prawo, ale i obowiązek, zajmować się takimi problemami, albowiem przy stosowaniu psychoterapii obydwie spotykają się z problematyką religijności” (s. 93; 112).

We współczesnej psychologii religii wyróżnia się trzy typy religijności: religijność zewnętrzną i wewnętrzną oraz religijność personalną. Religijność zewnętrzna służy zdobyciu poczucia bezpieczeństwa, pozycji społecznej. Nie uwzględnia się w niej całości prawd religijnych, lecz wybiera to, co zgadza się z własnym

³³ Zob. A. H. Maslow, *Religiones, Values, and Peak-Experiences*, Harmondsworth 1981.

³⁴ V. E. Frankl, *Homo patiens*, Warszawa 1984.

interesem jednostki. Religijność ta jest mało zróżnicowana, schematyczna i ma cechy ekskluzywizmu, bo faworyzuje tzw. prowincjonalizm i szufladkowanie. Człowiek o religijności zewnętrznej widzi szczególnie społeczne jej funkcje (np. to, że daje ona poczucie związku z grupą społeczną), praktykuje okolicznościowo i pod wpływem drugorzędnych motywów. Natomiast religijność wewnętrzna przenika całe życie człowieka, łączy potrzeby i wartości jednostki z normami społecznymi. Jest więc bardziej refleksyjna i zróżnicowana osobowo, uniwersalna, nastawiona na braterstwo, miłość bliźniego, życzliwość. Wartość religijna dla jednostek o religijności wewnętrznej jest absolutnie najwyższa. Żyjąc taką religijnością, poszukuje się pokornie głębszych wartości i chętnie także uczestniczy we wspólnocie. Elementami zasadniczymi różniącymi powyższe dwa typy religijności są: zróżnicowanie allocentryzm – egoizm, powiązanie z życiem, uznawanie religijnej wartości za środek do celu.

W ostatnich czasach szczególnego znaczenia nabrała typologia wyróżniająca religijność personalną i apersonalną. Te dwa typy religijności stanowią krańce tego samego kontinuum, a konkretna osoba może być określana jako mniej lub bardziej personalnie nastawiona w swych postawach religijnych. Religijność personalną charakteryzują następujące cechy: 1) Aktywność i zaangażowanie, które wynika z wewnętrznego poczucia więzi z Bogiem. Więż ta rodzi się z kolei z zainteresowania sprawami teologiczno-religijnymi; 2) Spontaniczność i twórczość, dzięki czemu osoby szybko przyswajają sobie pozytywne wartości. Świeżość ich sposobu bycia umożliwia ciągłe wzbogacenie systemu przekonań; 3) Otwartość, czyli gotowość do pozytywnego kontaktu z innymi prądami myślowymi i postawami. Ludzie tak wierzący nie izolują życia religijnego od pozostałych sfer egzystencji. Mamy tu do czynienia z podwójną otwartością, tj. otwartością samej religijności na inne dziedziny życia i samego życia na taki, a nie inny sposób funkcjonowania religii (integracja religii w osobowości); 4) Autonomiczność zachowania religijnego, co oznacza, że przekonania religijne osoba uważa za wynik wewnętrznego i wolnego wyboru, a nie za skutek narzucenia ich siłą; 5) Poczucie wolności i odpowiedzialności, czyli świadome otwarcie się na wartości, jakie niesie ze sobą religia (wolność „do”). Przyjmując określone wartości, osoby z religijnością personalną są również gotowe do ponoszenia odpowiedzialności, która jawi się im jako wewnętrzna powinność; 6) Świadomość celowości własnej egzystencji, tj. dostrzeganie w wydarzeniach życia jakiegoś celu i łączenie go z religią spełniającą wówczas rolę jednoczącej filozofii życia; 7) Allocentryzm, czyli stawianie w centrum nie siebie, lecz Boga i określone wskazania dotyczące życia człowieka. Allocentryzm religijności personalnej skłania do zajmowania się sprawami ogólnoludzkimi lub ogólnoreligijnymi; 8) Stabilność, tj. trwałość podstawowych przekonań, uczuć, motywów i zachowań religijnych. Przeżywane kryzysy nie rozbijają życia religijnego jednostki, lecz mogą je ubogacić. Paralelnie

do wyżej wymienionych cech religijności personalnej można mówić o niektórych cechach obrazu Boga, jaki w niej funkcjonuje. Najogólniej rzecz ujmując, jest to Bóg osobowy, stanowiący wartość naczelną, a nie instrumentalną. Między Bogiem i człowiekiem istnieje dialog i obustronna bezpośrednia relacja. Przeciwnie cechy należy przypisywać typowej religijności apersonalnej³⁵.

Po omówieniu pojęcia religijności przejdziemy do ukazania religijności jako postawy. Postawa jest to stan gotowości do czegoś, do jakiegoś czynu lub zachowania. Występuje w nim połączenie elementów intelektualno-przekonaniowych i emocjonalno-dążeńiowych. Podstawową cechą postawy jest ustosunkowanie się podmiotu do przedmiotu. Formami tego stosunku są: przekonania, stosunek emocjonalny oraz reakcja uzewnętrzniona. Jest to więc zespół trzech komponentów: intelektualnego, emocjonalnego i behawioralnego. Postawę można zdefiniować jako trwały system trzech komponentów skupiających się wokół przedmiotu: przekonanie o przedmiocie — komponent poznawczy, uczucia związane z przedmiotem — komponent uczuciowy, dyspozycje do działania wobec tego przedmiotu — komponent zawierający w sobie tendencje do działania³⁶.

Jak pisze W. Prężyna³⁷, „przez postawę religijną rozumie się postawę, której przedmiot ma charakter religijny (ze względu na swoją treść), np. postawa wobec Boga, Kościoła jako instytucji religijnej itd. Przedmiotem postawy religijnej [...] jest Bóg, a ściślej mówiąc — cała rzeczywistość oznaczona pojęciem nadprzyrodzoności” (s. 77). W innym miejscu napisze: „Przez postawę religijną [...] rozumie się względnie trwałe ustosunkowanie się (intelektualne, emocjonalne i behawioralne) jednostki wobec Boga i nadprzyrodzoności” (s. 7). Postawa religijna rozpatrywana jest w różnych jej wymiarach: w wymiarze kierunku, intensywności, integralności, dojrzałości itd. Ważnym wymiarem postawy jest psychologiczna centralność jej przedmiotu. „Przez centralność przedmiotu postawy rozumie się wymiar wskazujący na stopień psychologicznego (poznawczego, emocjonalno-motywacyjnego i behawioralnego) zaangażowania podmiotu przedmiotem postawy. Przedmiot ze względu na swoją treść może być bardziej lub mniej

³⁵ Por. R. Jaworski, *Psychologiczne korelaty religijności personalnej*, Lublin 1989; Z. Uchnas, *Psychologiczne aspekty motywacji religijnego zachowania*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 1977, nr 5, s. 328–331; J. Pastuszka, *Religijność zewnętrzna i wewnętrzna*, „Homo Dei” 1958, nr 2, s. 195–199.

³⁶ Por. W. Prężyna, *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*, Lublin 1981; M. Gołaszewska, *Z badań nad funkcjami postaw* [w:] *Szkice filozoficzne Romanowi Ingardenowi w darze*, red. Z. Żarnecka, Kraków 1964, s. 291–310; T. Mądrycki, *Psychologiczne prawidłowości kształtowania się postaw*, Warszawa 1977.

³⁷ Zob. W. Prężyna, *Skala postaw religijnych*, „Roczniki Filozoficzne” 1968, t. 16, z. 4, s. 76–89; W. Prężyna, *Potrzeby jako korelaty postawy religijnej*, „Roczniki Filozoficzne” 1976, t. 24, z. 4, s. 5–28.

znaczący, ważny dla poszczególnych osób, może być w różnym stopniu angażujący (może wywoływać zainteresowanie, koncentrować sferę emocjonalną, motywować do określonych zachowań); mówiąc inaczej [...] może być mniej lub bardziej psychologicznie odległy (lub bliski)” Podstawowy mechanizm powiązania podmiotu z centralnością można wyjaśnić poprzez odniesienie przedmiotu do układu właściwych potrzeb danego podmiotu (s. 5–7).

Religijność, czyli religię indywidualnie przeżywaną przez podmiot Z. Chlewiński³⁸ charakteryzuje za pomocą takich wymiarów jak: centralność, głębokość, autentyczność oraz dojrzałość. W centralności dostrzega wymiar, który wskazuje na ważność i doniosłość, jaką posiada dany przedmiot dla jednostki. Jeśli przedmiot postawy religijnej znajduje się w centralnym miejscu jako wartość pierwszorzędna, to pozostałe wartości są jej podporządkowane. Przedmiot postawy może być w różnym stopniu przez daną jednostkę przemyślany, a także przeżyty jako wartość o silnej mocy zobowiązującej. Jeśli występuje zgodność postępowania z wymaganiami, które implikują wartości religijne, nawet w sytuacjach trudnych, to mówimy o autentycznej postawie religijnej. Tak więc, jeśli religijność jest centralną wartością, głęboko przeżywaną i autentyczną, to wówczas stanowi szczególne ukierunkowanie jednostki. Jeśli zaś wartości religijne będą zajmowały peryferyjne miejsce wobec innych wartości, to całość życia jednostki będzie poza treścią, jaką przedmiot religijny prezentuje. Aby religia pełniła funkcję integrującą osobowość, potrzeba, aby jej przeżywanie było podmiotowe, jak i osobowość powinny charakteryzować się dojrzałością.

Ponadto należy mówić jeszcze za G. W. Allportem³⁹ o niedojrzałej i dojrzałej postawie religijnej. Dojrzałą postawę religijną charakteryzuje: zróżnicowana religijność i dynamiczność. Inspiruje ona konsekwentną moralność, jest racjonalizowana i zintegrowana oraz posiada charakter poszukujący.

Spośród podziałów postaw religijnych na uwagę zasługuje podział J. Trybusiewicza⁴⁰ Wyróżnił on trzy rodzaje postaw religijnych: 1) Postawę tradycyjno-listyczną, której funkcją jest ułatwianie zaspokojenia potrzeby afiliacji. Autor charakteryzuje ten typ postaw jako religijność płytką i nietolerancyjną. Ta religijność ulega najłatwiej przemianom; 2) Postawę emocjonalną, która jest narzędziem umożliwiającym zaspokojenie potrzeby bezpieczeństwa. Najważniejszym w tym typie religijności jest przeżycie subiektywne; oraz 3) Postawę intelektualistyczną, która, według autora, jest typem religijności autonomicznej i auten-

³⁸ Zob. Z. Chlewiński, *Wprowadzenie do psychologii religii* [w:] *Psychologia religii*, red. Z. Chlewiński, Lublin 1982, s. 11–59.

³⁹ Zob. G. W. Allport, *Osobowość i religia*, Warszawa 1988.

⁴⁰ Zob. J. Trybusiewicz, *Rola religii w światopoglądzie młodzieży — próba interpretacji*, „Studia Socjologiczne” 1964, nr 4, s. 165–194.

tycznej. Osoby, u których występuje ten rodzaj postaw religijnych, rzeczywiście pragną poznać istotę religii, są tolerancyjne, odrzucają zewnętrzne formy religijne.

Należy również zaznaczyć, że relacja podmiotu (człowieka) do przedmiotu postawy (Boga) określana jest mianem przeżycia religijnego. Jest to podmiotowy aspekt religii. Przeżycie to dokonuje się na pewnej bazie intelektualno-poznawczej człowieka⁴¹. Tak więc o religijnym charakterze postawy decyduje religijność jej przedmiotu, czyli ta postawa będzie religijna, której przedmiot ze względu na treść będzie przynależał do religii w znaczeniu przedmiotowym⁴².

Natomiast według J. Bazylaka⁴³, trzy kryteria odróżniają postawę religijną od innych postaw. Są to: kryterium treści — czyli ta postawa jest religijna, której przedmiot ma religijną treść; kryterium świadomości — ta postawa jest religijna, którą jednostka w świadomości swojej określa jako religijną oraz kryterium znaku i symboli — tym, co należy uznać za religijny znak-symbol decyduje środowisko kulturowe.

PODSUMOWANIE

Ten krótki przegląd problematyki związanej z postawą religijną i z postawami wobec norm moralnych, pozwala lepiej zrozumieć, jak ważna jest rola postaw w procesie kształtowania stałości i trwałości życia jednostki i społeczeństw. Coraz lepsze zrozumienie tego zagadnienia uświadamia nam, jaką rolę pełnią one w życiu poszczególnego człowieka i grup społecznych. Dojrzałe i prawidłowe ukształtowanie zarówno postaw moralnych, jak i religijnych pozwala bowiem na pozytywne relacje interpersonalne oraz zrozumienie określonego funkcjonowania jednostek i społeczeństw.

Summary

This article presents the issue of attitudes towards moral standards and religion. These attitudes are very important in the process of shaping mature personality. Understanding of this process helps us to explain behaviors of individuals and societies.

⁴¹ Por. J. Bielecki, *Wybrane metody badania postaw wartościujących i religijnych* [w:] *Wybrane metody badania osobowości*, red. S. Siek, Warszawa 1993, s. 358–390.

⁴² Por. W. Prężyna, *Zasadnicze źródła postaw*, „Roczniki Filozoficzne” 1973, t. 21, z. 4, s. 121–130.

⁴³ Zob. J. Bazylak, *Postawy religijne i ich zmiany*, „Studia z psychologii” 1983, t. 1, s. 7–215.