

Ks. DARIUSZ KROK  
Opole

## RELIGIA A FUNKCJONOWANIE OSOBOWOŚCI CZŁOWIEKA Studium psychologiczne

1. Religia i religijność w ujęciu psychologicznym – 2. Rozumienie osobowości – 3. Interakcje między religijnością a osobowością – 4. Duchowość jako płaszczyzna „spotkania” religii i osobowości

We współczesnym społeczeństwie pluralistycznym jesteśmy świadkami dynamicznych zmagających do ustalenia właściwych relacji między religią a życiem człowieka, jego religijnością a osobowością. Historia kultury ludzkiej na przestrzeni wieków w wyraźny sposób ukazuje nam, że religia była i wciąż jest zjawiskiem nieodłącznym i nierozzerwalnie złączonym z psychicznym życiem człowieka. Wszędzie, gdzie się pojawił, tam rozwijała się określona, specyficzna aktywność religijna, organizowany był kult, modlitwy i obrzędy. Bez wahania można stwierdzić, że religia jest jednym z najważniejszych obszarów ludzkiego życia. Wielu autorów zajmujących się psychologią religii podkreśla, że religia nie jest wyizolowanym sektorem ludzkiej egzystencji, który w jakiś sztuczny sposób rozwija się i funkcjonuje w społeczeństwie, lecz ściśle wiąże się z całokształtem osobowości człowieka<sup>1</sup>. Wartości religijne odgrywają ważną rolę w życiu psychicznym jednostki i zajmują centralne miejsce we wszystkich ustosunkowaniach się człowieka do siebie samego, innych ludzi oraz świata zewnętrznego. Przyczyną tego jest fakt, iż wartości religijne są mocno osadzone w całej strukturze osobowości, oddziałując w sferze poznawczej, emocjonalnej i behawioralnej. W ich świetle istnienie człowieka uzyskuje nowy, pełniejszy wymiar, naznaczający go dojrzałym człowieczeństwem oraz prawidłowo rozwiniętą i funkcjonującą osobowością. Religijność, czyli subiektywne ustosunkowywanie się do prawd religijnych, i osobowość są bardzo ściśle ze sobą związane, a nawet w pewnym sensie nawzajem się warunkują. Tylko człowiek o dojrzałej osobowości jest w stanie osiągnąć pełną dojrzałość religijną, która jest gwa-

---

<sup>1</sup> Por. L.A. KIRKPATRICK, *Attachment, Evolution, and the Psychology of Religion*, New York 2005, s. 5–8; R. BAUMEISTER, *Religion and psychology: introduction to the special issue*, „Psychological Inquiry” 13 (2002), nr 3, s. 165–167; M. JAROSZ, *Interpersonalne uwarunkowania religijności*, Lublin 2003, s. 9–12; D.S. BROWNING, *Religious thought and the modern psychologies*, Minneapolis 2004, s. 5–12.

ranem właściwego miejsca religii w ludzkim życiu. Z drugiej strony dojrzała religijność jest w stanie wprowadzać nowe, pozytywne treści w myślenie i działanie konkretnego człowieka, co na zasadzie sprzężenia zwrotnego stymuluje dojrzałe funkcjonowanie jego osobowości.

Celem niniejszego studium jest zaprezentowanie zagadnień dotyczących związków pomiędzy religią a funkcjonowaniem osobowości człowieka. Religia, czyli relacja jednostki do Transcendencji, dotyczy szerokiego spektrum zjawisk psychicznych zachodzących u człowieka, stąd jej rola w funkcjonowaniu osobowości jest niezwykle istotna. Religia może w znaczny sposób modyfikować i dynamizować nasze funkcjonowanie psychiczne np. poprzez kształtowanie poczucia sensu życia czy oddziaływanie na sferę wartości. Stanowi to wyzwanie dla psychologii jako nauki badającej myślenie i zachowanie człowieka. Problem badawczy artykułu koncentrować się będzie wokół interakcji występujących między religią i osobowością, co pozwoli na wskazanie możliwie integralnego wpływu religii na funkcjonowanie osobowości jednostki w całokształcie jej życia psychicznego.

## 1. Religia i religijność w ujęciu psychologicznym

Fenomen religii jest zjawiskiem bardzo złożonym, który analizować można na różnych płaszczyznach refleksji naukowej. Religia jest również dziedziną praktycznego działania człowieka, obejmującą szeroką aktywność ukierunkowaną na Transcendencję, tj. kult, modlitwę, ofiarę i postępowanie moralne<sup>2</sup>. Konsekwencją jest to, że religia — jako zjawisko wieloaspektowe, zróżnicowane strukturalnie i funkcjonalnie — jest pojęciem trudnym do ujęcia w jednoznaczne formuły definicyjne. Obecnie dysponujemy ogromną różnorodnością określeń religii, które są wyrazem wielopłaszczyznowej złożoności tego fenomenu, jak i różnoaspektowości badań. Religię można badać i definiować na wiele sposobów, zależnie od przyjętego podejścia metodologicznego: od strony filozoficznej, teologicznej, psychologicznej, religioznawczej, semiotyczno-hermeneutycznej itp. Poszczególne definicje religii eksponują zwykle jeden zasadniczy element, np. stronę doktrynalną, kultową czy moralną, sprowadzając ją do czynnika uznawanego za najważniejszy czy konstytutywny<sup>3</sup>

W psychologii zjawisko religii jest poddane refleksji teoretycznej i badane głównie za pomocą metod empirycznych. Zdaniem Z. CHLEWIŃSKIEGO,

(...) religia — w jej aspekcie psychologicznym — może być rozpatrywana jako relacja zwrotna, lecz niesymetryczna pomiędzy człowiekiem a rzeczywistością transcendentną (T)<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Z. ZDYBICKA, *Czym jest i dlaczego istnieje religia?*, w: H. ZIMON (red.), *Religia w świecie współczesnym*, Lublin 2000, s. 54.

<sup>3</sup> A. BRONK, *Podstawy nauk o religii*, Lublin 2003, s. 115.

<sup>4</sup> Z. CHLEWIŃSKI, *Religia a osobowość człowieka*, w: ZIMON (red.), *dz. cyt.*, s. 99.

Termin T określany jest jako „bóstwo”, „coś wyższego”, „inne”, *sacrum*. Psychologia nie zajmuje się charakterystyką T, ani zagadnieniem realności świata transcendentnego. Ta dziedzina refleksji naukowej należy do filozofii i teologii. Psychologia bada raczej wyobrażenia, obrazy, pojęcia T tworzone przez ludzi, czyli funkcjonowanie treści religijnych w psychice człowieka. Jak trafnie stwierdza D. FONTANA, psychologia nie rości sobie prawa do znajdowania odpowiedzi na pytania stawiane przez religię, a dotyczące tego, czy Bóg istnieje, czy nie, czy istnieje dusza lub życie pośmiertne (choć może ona dużo powiedzieć na temat natury umysłu i ludzkiej świadomości, w których te pytania się rodzą)<sup>5</sup>. Zamiast tego, zadaniem psychologii jest obiektywne wyjaśnienie, dlaczego ludzie wierzą w takie rzeczy.

W tym kontekście podstawowe pytania stawiane przez psychologię religii brzmią następująco: Czy przekonania religijne mają swoje źródło w koherentnych wewnętrznych doświadczeniach i racjonalnej ocenie tekstów religijnych, czy też pochodzą z kulturowych i społecznych zasad? W jakim stopniu religijność jednostki jest wynikiem zaspokojenia potrzeby wsparcia w obliczu strachu i niepewności? Zależnie od indywidualnych przekonań i reprezentacji poznawczych na temat rzeczywistości T człowiek formuje swoje relacje do T. Od strony psychologicznej ludzkie przekonania na temat T traktuje się nie jako charakterystykę samego T, lecz jako cechę relacji człowieka do T, czyli jako zjawisko psychiczne. We wszystkich religiach myślenie o T kształtuje się w ścisłej zależności od sposobu, w jaki religia ta rozwiązuje problem: immanencja – transcendencja wobec świata bezpośrednio danego w poznaniu. W większości przypadków człon T jest wyłączony z naturalnego ziemskiego porządku i przynależy do innej rzeczywistości bytowej niż człowiek. Z drugiej strony człowiek religijny, będąc przekonany o obiektywności i realności T, posiada przekonanie o rzeczywistej obecności T w otaczającym świecie<sup>6</sup>.

Według K.I. PARGAMENTA, religia w ujęciu psychologicznym może być zdefiniowana jako „poszukiwanie znaczenia poprzez sposoby związane ze świętością”<sup>7</sup>. Definicja ta opiera się na założeniu, że ludzie są ukierunkowani na cel, aktywnie poszukując wszystkiego, co posiada znaczenie. Poszukiwanie znaczenia jest utworzone zarówno ze „ścieżek”, na których ludzie dążą do celu, jak i znaczących celów *per se*. Mamy tutaj do czynienia z pewną dynamiką, ponieważ poszukiwanie znaczenia ma charakter dynamiczny. Jest ono procesem pociągającym za sobą wszelkie wysiłki jednostki, aby odkryć, zabezpieczyć i przetworzyć ważne cele i wartości. Oczywiście, nie każde poszukiwanie znaczenia jest religijne. Tym, co odróżnia religię od innych fenomenów społecznych, jest zaangażowanie (*involvement*) świętości, która obejmuje takie pojęcia sił wyższych, jak: Bóg, boskość czy transcendencja. Ponadto

<sup>5</sup> D. FONTANA, *Psychology, religion, and spirituality*, Oxford 2003, s. 2.

<sup>6</sup> CHLEWIŃSKI, *art. cyt.*, s. 100.

<sup>7</sup> K.I. PARGAMENT, *The bitter and the sweet: an evaluation of the cost and benefits of religiousness*, „Psychological Inquiry” 13 (2002), nr 3, s. 169.

świętość oznacza także obiekty posiadające uświęcony status poprzez związek lub reprezentowanie czegoś świętego, np. krzyż, uroczystości religijne, osoby święte. W tym znaczeniu osobą religijną można nazwać kogoś, kto jest ukierunkowany na cele związane ze świętością lub podąża drogą, która w jakiś sposób odnosi się do świętości.

Powyższe rozumienie religii jest wystarczająco wszechstronne, aby objąć szeroki zakres religijnych form i celów. Religijne formy zawierają różne sposoby myślenia (przekonania, refleksja teologiczna), zachowania (rytuały, praktyki religijne), uczuć (trwoga, ekstaza) i relacji społecznych (wspólnoty, stowarzyszenia). Formy te mogą być indywidualnie konstruowane i mieć mało wspólnego z tradycyjnymi instytucjami religijnymi albo mogą być trwale ustalone i posiadać konwencjonalne rytuały i systemy przekonań. Religijne cele są również złożone i obejmują dwa rodzaje: (1) cele osobiste — sens życia, rozwój, samokontrola, dobre zdrowie fizyczne oraz (2) cele społeczne — bliskość z innymi, pokój na świecie. Najważniejszym jednak czynnikiem w religii jest pojęcie świętości samej w sobie. Poznanie Boga, doświadczenie transcendencji, życie zgodnie z danymi wartościami są kluczowymi celami większości tradycji religijnych, a także esencją duchowości, czyli procesu, dzięki któremu ludzie są w stanie odkrywać, chronić i ponownie zgłębiać tajemnicę świętości<sup>8</sup>. Definicja religii zaproponowana przez Pargamenta wydaje się być adekwatna dla analizowania zarówno pozytywnych, jak i negatywnych konsekwencji życia religijnego. Obejmuje konstruktywne i destruktywne sposoby realizowania celów związanych z religią, a także formy zaangażowania religijnego motywowane albo przez dążenie do duchowego wzrostu, albo przez chęć wykorzystania innych do osobistych celów<sup>9</sup>. Można stwierdzić, że tak rozumiana religia jest daleka od statycznego i uniformistycznego ujęcia. Wręcz przeciwnie, jest ona dynamicznym procesem, przybierającym wiele form i kierunków w zależności od indywidualnego człowieka i kontekstu jego życia.

Pojęciem ściśle związanym z religią jest religijność, którą można określić jako „podmiotowe, subiektywne, indywidualne ustosunkowanie się osoby do systemu prawd przy zaangażowaniu całej osobowości”<sup>10</sup>. Religijność tak rozumiana nie stanowi struktury wyłącznej, wyizolowanej z całokształtu życia psychicznego człowieka. Przeciwnie, jest zespołem pojęć i przekonań wkomponowanym we wszystkie jego treści i dynamizmy, które współkonstytuują osobowość człowieka — jest zespołem ściśle zinterioryzowanym z osobowością. W religijności występuje z jednej strony odniesienie do zewnętrznej w stosunku do człowieka rzeczywistości nadprzy-

<sup>8</sup> Por. K.I. PARGAMENT, A. MAHONEY, *Spirituality: discovering and conserving the sacred*, w: C.R. SNYDER, S.J. LOPEZ (red.), *The handbook of positive psychology*, New York 2002, s. 646–648.

<sup>9</sup> B.J. ZINNBAUER, K.I. PARGAMENT, A.B. SCOTT, *The emerging meanings of religiousness and spirituality: problems and prospects*, „Journal of Personality” 67 (1999), s. 908.

<sup>10</sup> S. KUCZKOWSKI, *Psychologia religii*, Kraków 1993, s. 22.

rodzonej, a z drugiej ma miejsce istotne i głębokie jej powiązanie z właściwościami poszczególnego człowieka. Dzięki temu każdorazowe odniesienie do nadprzyrodzoności będzie inne, charakterystyczne dla danej jednostki, różna także będzie rola i funkcja takiej religijności w życiu psychicznym pojedynczego człowieka, np. uwidacznia się to w przeżywaniu rytuałów religijnych czy doświadczaniu emocji w trakcie modlitw<sup>11</sup>. Stąd wielość występujących form zachowania religijnego i możliwość ich zmian, stosownie do zmian warunków społecznych, ekonomicznych i kulturowych. Znaki, symbole, dzięki którym człowiek ujmuje Transcendencję, są wzięte z otaczającej go przyrody, życia rodzinnego, społecznego, zawodowego, kontekstu kulturowego. Jednym słowem, są uwarunkowane kulturowo i zrelatywizowane do aktualnego stanu kultury. Dzięki nim jednostka odczytuje mniej lub bardziej wyraźne treści, które, obok doświadczeń relacji rodzinnych, leżą u podstaw formowania się reprezentacji świata religijnego tj. siatki pojęć i przekonań religijnych<sup>12</sup>. Poza tym człowiek osobiście przeżyty kontakt z *sacrum* rozwija w społeczeństwie. Jasno wynika z tego, że kontakt z *sacrum*, choć przedkulturowy, ma swój kulturowy i społeczny wyraz. Związane to jest przede wszystkim z poznawczą niedostępnością przedmiotu religijnego oraz z faktem, że wartość religijna (świętość) jest zawsze w stadium zdobywania (cel).

Analiza religijności jednostki pozwala wyróżnić pewne aspekty, w których jest ona wyrażana. Jedną z najbardziej znanych koncepcji religijności, która uwzględnia najważniejsze elementy relacji religijnych, została opracowana przez R. STARKA i C.Y. GLOCKA. Zawiera ona pięć wymiarów:

- 1) Ideologiczny — zawiera akceptację religijnych zasad wspólnoty określonych przez bieguny ortodoksji i heterodoksji. W ten wymiar wchodzi występowanie lub brak przekonań, ich siła oraz styl przekonań.
- 2) Rytualny — odnosi się do praktyk religijnych zarówno prywatnych, jak i publicznych oraz ich znaczenia dla jednostki.
- 3) Doświadczenia religijnego — odnosi się do religijnych uczuć pozytywnych lub negatywnych, a także do ich intensywności i głębi. Wyraża oczekiwanie znalezienia przez jednostkę dostępu do *sacrum*.
- 4) Intektualny — określony jest przez stopień znajomości danej religii i jej treści wierzeniowej. Obejmuje religijną wiedzę, postawę wobec niej i argumenty oparte o tradycję.
- 5) Konsekwencyjny — oznacza implikacje doktryny, przeżyć i praktyk religijnych jednostki. Dotyczy społecznego wymiaru religijności (etyka)<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Por. R.N. MCCAULEY, *Ritual, memory, and emotion: comparing two cognitive hypotheses*, w: J. ANDERSEN (red.), *Religion in mind: cognitive perspectives on religious beliefs, ritual, and experience*, Cambridge 2001, s. 115–118.

<sup>12</sup> CHLEWIŃSKI, *art. cyt.*, s. 101.

<sup>13</sup> R. STARK, CH.J. GLOCK, *American piety: the nature of religions commitment*, Berkley 1968, s. 11–19.

Dominujący jest tutaj wymiar ideologiczny, stanowiący rdzeń religijności i organizujący wszystkie pozostałe jej wymiary. Na podstawie powyższych stwierdzeń widzimy wielostronną zależność religii oraz religijności od czynników natury pozareligijnej. W przypadku niektórych doświadczeń i zachowań religijnych można znaleźć psychologiczne wytłumaczenie i podać mechanizmy odpowiedzialne za ich przebieg, np. społeczne uczenie się przekonań i postaw religijnych, kształtowanie pojęcia Boga na obraz ojca, strach przed śmiercią. Nie jest to jednak równoznaczne z redukowalnością do tych warunków i nie przekreśla autonomii religii, ani prawdziwości przekonań religijnych<sup>14</sup>. Charakterystyczną cechą jest *par excellence* związek religijności z pozostałymi elementami życia ludzkiego, który tworzy spójną całość wzajemnie się warunkującą. Przeanalizowanie w dalszej części artykułu pojęcia osobowości pozwoli nam lepiej i głębiej zrozumieć samą religijność.

## 2. Rozumienie osobowości

Osobowością, jej strukturą i funkcjonowaniem interesują się niemal wszyscy. Prawie każdy, kto zastanawia się nad tym, dlaczego jesteśmy tacy, jacy jesteśmy, uświadamia sobie, że wiele zależy od tego, jakimi właściwościami psychicznymi odznaczają się ludzie i jaka jest ich osobowość. Ten potoczny sposób myślenia zaciążył w dużym stopniu nad wszechstronnym zainteresowaniem psychologów osobowością człowieka i jej funkcjonowaniem, i to począwszy od okresu wczesnego dzieciństwa<sup>15</sup>. Termin „osobowość” używany jest dzisiaj w różnych dyscyplinach: w nauce o prawie, w filozofii, pedagogice, psychologii i socjologii. W każdej z nich ma on inne znaczenie, co więcej — nawet w obrębie jednej dyscypliny jego znaczenie definiowane jest różnorodnie. Ten pluralizm nie ominął również psychologii, w której posiadamy bardzo wiele rozmaitych określeń osobowości, chcących jak najbardziej wszechstronnie uchwycić to zjawisko. Generalnie, osobowość można rozumieć jako całkowitą sumę behawioralnych i psychicznych charakterystyk, które wyróżniają daną jednostkę spośród innych ludzi<sup>16</sup>.

W psychologii osobowości trafną i zarazem szczegółową definicję osobowości podaje L.A. PERVIN:

Osobowość jest to złożona całość myśli, emocji i zachowań, nadająca kierunek i wzorzec (spójność) życiu człowieka. Podobnie jak ciało, osobowość składa się zarówno ze struktur, jak i procesów, i odzwierciedla działanie tyleż natury (geny), co środowiska. Pojęcie osobowości obejmuje również czasowy aspekt funkcjonowania człowieka, osobowość zawiera bowiem wspomnienia przeszłości, reprezentacje mentalne teraźniejszości oraz wyobrażenia i oczekiwania co do przyszłości<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Por. J. KRÓL, *Psychologiczne aspekty badania fenomenu religii*, Opole 2002, s. 58–59.

<sup>15</sup> H. BEE, D. BOYD, *Lifespan development*, Boston 2003, s. 122–124.

<sup>16</sup> A.M. COLMAN, *A dictionary of psychology*, Oxford 2003, s. 547.

<sup>17</sup> L.A. PERVIN, *Psychologia osobowości*, tł. M. Orski, Gdańsk 2002, s. 416.

Powyższa definicja pozwala nam skoncentrować się na wielu różnych aspektach osoby. Równocześnie zwraca uwagę na spójne wzorce zachowań i na jakości wewnątrz osoby, które wyjaśniają te regularności. Do interesujących nas regularności zaliczamy: myśli, uczucia i zewnętrzne zachowania ludzi. Szczególnie ważne jest to, jak myśli, uczucia i zachowania odnoszą się do siebie nawzajem oraz jak tworzą spójną i niepowtarzalną jednostkę. Zasadniczy problem dotyczy więc uchwycenia i zbadania relacji między powyższymi regularnościami. W tym rozumieniu przedmiotem poznania jest konfiguracja zmiennych wewnątrz jednostki ludzkiej, tj. „złożona całość”, dzięki czemu jesteśmy w stanie analizować integralnie osobę, a nie poszczególne zmienne odnoszące się do niej.

W literaturze psychologicznej istnieje wiele koncepcji osobowości uzależnionych od wstępnych założeń teorii. Mając na uwadze systematyzację tych koncepcji, można stwierdzić, że każda teoria osobowości powinna zawierać pięć następujących obszarów, pokazujących jednocześnie, czym naprawdę jest osobowość: (1) struktura — podstawowe jednostki, elementy składowe osobowości; (2) dynamika — dynamiczne aspekty osobowości, łącznie z motywami; (3) wzrastanie i rozwój — sposób rozwoju i kształtowanie się niepowtarzalnej osoby; (4) psychopatologia — natura i przyczyny zaburzeń w funkcjonowaniu osobowości; (5) zmiana — jak ludzie się zmieniają i dlaczego czasem te zmiany nie zachodzą<sup>18</sup>.

Pojęcie struktury odnosi się do bardziej stałych i trwałych aspektów osobowości, które są elementami składowymi tworzącymi teorię osobowości. W tym znaczeniu są porównywalne do takich pojęć, jak atom i cząsteczka w fizyce. Głównymi pojęciami używanymi do opisu osobowości ludzi są: reakcja, nawyk, cecha i typ. Następnym obszarem, w obrębie którego analizować można osobowość, jest dynamika, a konkretnie dynamiczne pojęcia motywacyjne opisujące ludzkie zachowanie jako proces. Wyróżnia się trzy główne grupy pojęć motywacyjnych: (1) motywy hedoniczne — kładą nacisk na poszukiwanie przyjemnych doznań i unikanie bólu; (2) motywy wzrostu lub samoaktualizacji — według nich ludzie dążą do rozwoju i realizowania swego potencjału nawet za cenę zwiększonego napięcia; (3) motywy poznawcze — nacisk jest położony na wysiłki osoby, zmierzające do zrozumienia i przewidywania zdarzeń występujących w świecie. Obszar wzrastania i rozwoju związany jest z odpowiedzią na pytanie: Który z czynników formuje osobowość: natura czy wychowanie? Natura oznacza wpływ genów, a wychowanie — znaczenie środowiska. Generalnie, uważa się, że osobowość jest zdeterminowana przez wiele czynników, wchodzących ze sobą w interakcje: genetycznych, kulturowych, społecznych i rodzinnych. Ostatnie dwa obszary — psychopatologia i zmiana — koncentrują się wokół tego, dlaczego jedni ludzie są zdolni do efektywnego radzenia sobie ze stresem codziennego życia i generalnie doświadczają satysfakcji, a u innych

---

<sup>18</sup> L.A. PERVIN, O.P. JOHN, *Osobowość: teoria i badania*, Kraków 2002, s. 6.

pojawiają się reakcje psychopatologiczne, jakie sposoby psychoterapii można zaproponować do modyfikacji poszczególnych patologicznych form zachowania<sup>19</sup>

Omawiając zagadnienia związane z osobowością i jej funkcjonowaniem, wyróżnić można pięć zasadniczych podejść, które wyznaczają kierunki badań<sup>20</sup>:

- 1) Teorię psychoanalityczną — początek w myśli Z. FREUDA, za czynniki kształtujące osobowość uważa się seksualność dziecięcą i nieświadome motywacje, popędy wchodzi w konflikt z normami moralnymi, społecznymi i prawnymi.
- 2) Teorię cech — identyfikuje podstawowe struktury ludzkich cech, które składają się na spójny wzorzec zachowań, cechy te można określić za pomocą trafnych i rzetelnych testów, np. introwersja – ekstrawersja.
- 3) Teorię uczenia się — osobowość jest czymś plastycznym i uzależnionym od zmiennych zewnętrznych i sytuacyjnych, ponadto zachowanie uzależnione jest od takich zmiennych wewnętrznych, jak: kompetencje, strategie kodowania, oczekiwania, emocje i systemy samoregulacji.
- 4) Podejście humanistyczne — skupia się na wewnętrznych czynnikach rozwoju i samorealizacji, dominuje doświadczanie bycia człowiekiem i rozwój własnego niepowtarzalnego potencjału<sup>21</sup>.
- 5) Podejście społeczno-kulturowe — bada wzajemne oddziaływanie pomiędzy jednostką z środowiskiem, w rozwoju osobowości najważniejszą rolę odgrywają czynniki kulturowe, etniczne oraz pozycja społeczno-ekonomiczna.

Powyższe stwierdzenia, które zostały tu zaprezentowane, wskazują, że osobowość jest strukturą bardzo złożoną, w której poszczególne elementy oddziałują konwergencyjnie na siebie w procesach dojrzewania, uczenia się i przystosowania, prowadząc do coraz dojrzalszego rozwoju jednostki. Rekapitułując możemy powiedzieć, że funkcjonowanie jednostki opiera się nie tylko na faktorach biologicznych, społeczno-kulturowych, ale i na pewnych potrzebach wyższych (np. samoaktualizacji czy wzrostu), które mogą w znaczny sposób modyfikować funkcjonowanie osobowości. Dlatego zasadnym będzie przeanalizowanie wzajemnych interakcji zachodzących pomiędzy religijnością a osobowością, co pozwoli na pokazanie licznych zależności istniejących w tych sferach życia ludzkiego.

### 3. Interakcje między religijnością a osobowością

Religia nie jest wyizolowanym sektorem ludzkiej egzystencji, który w sztuczny sposób rozwija się i funkcjonuje w społeczeństwie, lecz wiąże się ona ściśle z cało-

<sup>19</sup> Tamże, s. 8.

<sup>20</sup> S.A. RATHAUS, *Psychologia współczesna*, Gdańsk 2004, s. 480.

<sup>21</sup> Por. S. MOORE, *Personality and intelligence*, w: G. DAVEY (red.), *Complete psychology*, London 2004, s. 497–498.

kształtem osobowości człowieka. Powiązanie religijności, czyli subiektywnego, podmiotowego przeżywania prawd religijnych, z osobowością jest bardzo ścisłe. Wpływa to przede wszystkim ze specyficznego charakteru przedmiotu religijnego, który rozumiany jako Absolut zdolny jest zabezpieczyć człowiekowi największe szczęście i usensownić całe życie. Zdaniem D. FONTANY, można to odnieść zarówno do Absolutu rozumianego w wymiarze transcendentnym (chrześcijaństwo), jak i immanentnym (buddyzm)<sup>22</sup>. Wzajemne interakcje pomiędzy religijnością a osobowością uwidaczniają się, gdy rozważamy znaczenie przedmiotu religijnego dla jednostki, która w swoje odniesienie religijne włącza poznanie, emocje, indywidualne doświadczenie, relacje społeczne, odkrywanie sensu życia i wartości. Korzenie religii są tak liczne, ich wpływ na życie indywidualne jest tak zróżnicowany, a formy racjonalnej interpretacji są tak różnorodne, że nie jest możliwy jednolity charakter ich produktu. Nasuwa się stąd jednoznaczny wniosek, że istnieje tyle odmian doświadczenia religijnego, religijności, ilu jest na świecie śmiertelników mających inklinacje ku *Sacrum*<sup>23</sup>

Wielu badaczy uważa religijność za zbiór nabytych przekonań i praktyk religijnych, co umożliwiłoby konceptualizację zjawiska religijności w wymiarach postawy, podobnie jak np. patriotyzmu czy konserwatyzmu<sup>24</sup>. Zdaniem S. ROCCASA i jego współpracowników, postawy charakteryzują się pewnym podobieństwem do wartości, ponieważ obydwa konstrukty odnoszą się do ewaluacji i usprawiedliwiania wyborów i działań<sup>25</sup>. Przeciwnie, cechy osobowości powinny być uważane za wymiary indywidualnych różnic w tendencjach do przedstawiania spójnych wzorców myśli, uczuć i działań. Cechy mogą być zatem rozumiane jako trwałe dyspozycje opisujące ludzi takimi, jakimi oni są. Chociaż wartości i postawy posiadają kilka ważnych charakterystyk wspólnych z cechami, to jednak są odrębnymi konstruktami, których relacje do zewnętrznych zmiennych będą się różnić. Zasadnicza różnica pomiędzy obydwojmi konstruktami jest taka, iż wartości i postawy są uważane za lepsze predykatory zachowań ukierunkowanych na cel, które są pod kontrolą poznawczą, natomiast cechy są traktowane jako lepsze predykatory zachowań spontanicznych i intuicyjnych, będących w bardzo małym stopniu kontrolowanymi poznawczo. Z tego względu poszukiwania badawcze nad relacjami pomiędzy cechami osobowości a postawami religijnymi mogą wnieść nowe treści zarówno do badań nad osobowością, jak i religijnością. Oznacza to, że związek między osobowością a religijnością jest bardzo ścisły i przebiega w głębszych warstwach osobowości.

---

<sup>22</sup> FONTANA, *dz. cyt.*, s. 18.

<sup>23</sup> G. ALLPORT, *Osobowość i religia*, Warszawa 1988, s. 115.

<sup>24</sup> Por. R.R. MCCRAE, *Mainstream personality psychology and the study of religion*, „Journal of Personality” 67 (1999), s. 1208–1210; B. DURIEZ, *Religiosity, moral attitudes and moral competence. A research note between Religiosity and Morality*, ARP 25 (2003), s. 210–214.

<sup>25</sup> S. ROCCAS, L. SAGI, S.H. SCHATZ, A. KNAFO, *The big five personality factors and personal values*, „Personality and Social Psychology Bulletin” 28 (2002), s. 789–791.

Próbując określić najważniejsze płaszczyzny, na których następuje zetknięcie się religijności i osobowości, generalnie można wymienić pięć: (1) potrzeby psychiczne, (2) system wartości, (3) emocje i uczucia, (4) lęk i niepokój oraz (5) mechanizmy obronne „ja”<sup>26</sup>. Potrzeby, emocje i uczucia oraz wartości wydają się być istotne dla systemu przekonań religijnych jednostki ze względu na ich motywacyjny charakter, a lęk i mechanizmy obronne — ze względu na ich rolę zmiennych modyfikujących („filtrujących”) akceptację treści religii. Obecnie scharakteryzujemy wymienione powyżej wymiary życia psychicznego człowieka, wskazując jednocześnie, w jaki sposób korelują i oddziałują na religijność.

### 3.1. Potrzeby psychiczne

Potrzeby można ujmować systemowo lub w kontekście poszczególnych teorii psychologicznych. Traktuje się je jako hipotetyczne siły, instynkty nadające zachowaniom jednostki energię i kierunek, a także jako cechy osobowości i elementy jej struktury. K. OBUCHOWSKI podaje następującą definicję:

Potrzeba jest właściwością każdego układu funkcjonalnego — człowieka, zwierzęcia lub maszyny. Potrzeba danego układu polega na tym, że bez uzyskania przedmiotu Y lub utworzenia stanu Z nie może on funkcjonować zgodnie z założonymi parametrami. W przypadku człowieka oznacza to, że nie może on żyć, rozwijać się, funkcjonować seksualnie i odnosić się intencjonalnie do siebie i do świata<sup>27</sup>

Zdrowa jednostka zachowuje się tak, aby osiągnąć stan optymalny dla swego życia, natomiast bycie w potrzebie jest stanem zaburzonym. W tym rozumieniu potrzeby pojmowane są jako zmienne nieobserwowalne, hipotetyczne, o których wnioskujemy na podstawie subiektywnych doznań i obiektywnych zachowań ludzkich.

Potrzeby są czynnikami mobilizującymi organizm do optymalnego funkcjonowania w sferze fizycznej i psychicznej. Dokonują selekcji napływających informacji, uwrażliwiają na treści związane z potrzebami, a poprzez proces wartościowania pozwalają na podejmowanie właściwych decyzji. Potrzeby wskazują na elementy niezbędne dla życia i biologicznego rozwoju organizmu (potrzeby fizjologiczne), mobilizują organizm do efektywnego radzenia sobie z zagrożeniami, zapewniając stabilizację i harmonię (potrzeby bezpieczeństwa). Są one źródłem dla tworzenia i utrzymywania bliskich relacji z ludźmi, współdziałania z innymi oraz tworzenia grup i organizacji społecznych (potrzeby przynależności i miłości). Wyrażają pragnienie pozytywnej oceny samego siebie, doznawania szacunku, uznania, dominacji, sławy i ważności (potrzeby szacunku)<sup>28</sup> Motywują do realizowania potencjalnych możliwości, podejmowania wymagającej wysiłku aktywności poznawczej, rozwijania zdolności twórczych i artystycznych, odkrywania celu i sensu życia. Źródłem

<sup>26</sup> Por. S. GŁAZ, *Doświadczenie religijne a osobowość*, Karków 2001, s. 248–264; W. CHAIM, *Psychologiczna analiza religijności niespójnej*, Lublin 1991, s. 41–42.

<sup>27</sup> K. OBUCHOWSKI, *Galaktyka potrzeb: psychologia dążeń ludzkich*, Poznań 2000, s. 96.

<sup>28</sup> M. CHOLEWA, D. KROK, *Potrzeba*, w: *Encyklopedia Powszechna*, t. XXII, Warszawa 2004, s. 152.

potrzeb biologicznych są popędy i instynkty organizmu, potrzeb psychicznych — tendencje kierujące rozwojem psychicznym jednostki i środowisko społeczne, a źródłem metapotrzeb i potrzeb poznawczych jest zdolność człowieka do poznania intelektualnego i wartościowania<sup>29</sup>

Wśród różnych potrzeb ludzkich wskazuje się na istnienie potrzeby religijnej. Zwraca się przy tym uwagę na szczególne cechy odczuwania tej ogólnej potrzeby w zależności od indywidualnych cech i predyspozycji osoby. Potrzeby mają za zadanie redukcję napięcia wywołanego zakłóceniem równowagi własnego organizmu spowodowanej brakiem jakiegoś ważnego elementu, niezbędnego dla życia jednostki. Związek religijności z potrzebami jest bardzo silny, a zarazem wielopłaszczyznowy i zróżnicowany. Zależy on od stopnia dojrzałości religijności jednostki oraz od struktury jej osobowości<sup>30</sup>. D.M. WULFF, omawiając relacje między religijnością a potrzebami, wskazuje na badania przeprowadzone przez D. MACRAE' A, który próbował wykazać, że poziom potrzeby, na którym funkcjonuje jednostka, znajduje odzwierciedlenie w jej religijnych pojęciach i preferencjach. W celu dokonania oceny poziomu potrzeby psychicznej wykorzystano serię pytań na temat różnych pojęć religijnych, używając 30 przymiotników odnoszących się do Boga i 50 wersetów z Biblii, z których każdy został wybrany tak, aby reprezentował jedną z kategorii potrzeb. Analiza statystyczna wykazała, że antycypowane szczęście w niebie wiąże się z dominującym poziomem potrzeby jednostki, atrybuty Boga i wersety z Biblii uznane za najbardziej znaczące również korespondowały z tym poziomem<sup>31</sup>. Wynika z tego, że powody wyboru ulubionej książki, wersetu czy postaci z Biblii odzwierciedlają dominujące potrzeby danej osoby. Potwierdza to związek między potrzebami a religijnością, szczególnie w zakresie myślenia i używania pojęć.

Relacje do Transcendencji są w dużej mierze kształtowane przez potrzeby bezpieczeństwa, ale i potrzeby poznawcze i społeczne. Religia może spełniać funkcje egocentrycznego zaspokajania potrzeb podstawowych: pożywienia, seksualnej, redukcji lęku przed zagrożeniem czy przed śmiercią, może być wykorzystywana dla zapewnienia sobie poczucia bezpieczeństwa<sup>32</sup>. Religia może także kompensować poczucie bezsilności w relacji do świata i systemów społecznych — wówczas kompensacja ta odbywa się w sposób symboliczny poprzez znaki i rytuały. Na poznawcze potrzeby człowieka, takie jak potrzeba zajmowania się konfliktem dobra i zła, zagadnieniami życia i śmierci czy potrzeby poznawcze — piękna, dobra, prawdy — odpowiada system religijnych przekonań, które uwidaczniają się poprzez kult, zwracający się do istoty ludzkiej w całej jej integralności, a nie tylko do samego intelektu.

<sup>29</sup> Por. R.E. FRANKEN, *Psychologia motywacji*, tł. M. Pilipiak, Gdańsk 2005, s. 30–32.

<sup>30</sup> W. PRĘŻYNA, *Potrzeby jako korelaty postawy religijnej*, RF 24 (1976), nr 4, s. 6.

<sup>31</sup> D.R. MACRAE, *The relationship of psychological needs to God concept and religious perceptions*, Dissertation Abstracts International 38 (1977), s. 1954B–1955B, cyt. za D.M. WULFF, *Psychologia religii*, tł. P. Jabłoński, M. Sacha-Piekło, P. Socha, Warszawa 1999, s. 513.

<sup>32</sup> CHAM, *dz. cyt.*, s. 43.

Religijne mity i wierzenia dostarczają ludziom wszystkich epok i czasów eksplikacji na temat natury świata, *in extenso* tłumaczą relacje zachodzące między wydarzeniami historycznymi i ukazują sens ich własnego życia. Trzeba przy tym zaznaczyć, że odpowiedzi te nie są jakimś truizmem powstałym w wyniku ekstrapolacji błahych mirażów ludzkich, lecz racjonalnym i sensownym systemem myśli człowieka, tworzonym przez wieki i nieustannie doskonalonym.

### 3.2. System wartości

Problematyka wartości jest współcześnie szeroko podejmowana na gruncie psychologii w analizach teoretycznych i empirycznych. Wśród omawianych zagadnień dotyczących wartości wiele mówi się o ich preferencji, systemach, strukturach oraz relacjach względem innych konstruktów psychologicznych, jak struktury poznawcze, normy społeczne, postawy, potrzeby, motywy i cele<sup>33</sup>. Termin „wartość” w koncepcjach psychologicznych bywa używany w wielu znaczeniach. Spowodowane jest to zarówno wielością ujęć problematyki wartości i wartościowania na gruncie psychologii współczesnej, jak i przyjętymi założeniami metodologicznymi. S.H. SCHWARTZ, reasumując zagadnienie wartości, definiuje je jako „cele ponadsytuacyjne, pełniące funkcje zasad regulujących życie jednostki lub grupy (np. wolność, uczciwość)”<sup>34</sup>. W tym rozumieniu wartości określają standardy tego, co pożądane przy ocenie zachowań, zdarzeń i ludzi, wpływają na formowanie i ekspresję postaw, a także wybór i uzasadnianie działań. Wartości uporządkowane hierarchicznie według ich znaczenia tworzą względnie trwałe system wartości.

Według N.T. FEATHERA, wartości są właściwościami jednostek obejmującymi ogólne przekonania o pożądanych lub niepożądanych sposobach zachowania oraz o pożądanych lub niepożądanych celach lub stanach końcowych<sup>35</sup>. Różnią się one od potrzeb i braków w tym sensie, że obejmują wymiar ewaluacyjny — dobro i zło, i posiadają jakość powinności w stosunku do nich. Wartości są rdzeniowym aspektem pojęcia „ja” i są ściśle związane z systemem afektywnym. Czujemy się szczęśliwi, gdy nasze wartości są spełnione, natomiast smutni i zirytowani, kiedy ich realizacja jest zablokowana. Co więcej, wartości jednostki zmieniają się w zależności od stopnia ważności dla „ja”. Zostają zorganizowane w hierarchię ważności czy system wartości, w którym pewne wartości odgrywają istotną rolę dla jednostki, natomiast inne przesunięte są w dolne pozycje tej hierarchii. Wartości uważane są za względnie stałe aspekty jednostki, ale nie niezmiennie. Relatywna ważność odmien-

<sup>33</sup> M.A. HOGG, G.M. VAUGHAN, *Social psychology*, Harlow 2005, s. 175–176.

<sup>34</sup> S. H. SCHWARTZ, *Wartości*, w: A. S. R. MANSTEAD, M. HEWSTONE (red.), *Psychologia społeczna*, Warszawa 2001, s. 701.

<sup>35</sup> N.T. FEATHER, *Values and Value Dilemmas in Relation to Judgments Concerning Outcomes of an Industrial Conflict*, „Personality and Social Psychology Bulletin” 28 (2002), s. 446–447; TENŽE, *Values, valences, expectations, and actions*, JSI 48 (1992), s. 111.

nych wartości może ulegać zmianie w ciągu życia w odpowiedzi na podejmowanie nowych ról i odpowiedzialności (podjęcie pracy lub założenie rodziny). Systemy wartości są zróżnicowane w zależności od jednostek, grup społecznych i kultur, ponieważ ich mechanizmy genezy okazują się być kompleksowe i obejmujące czynniki kulturowe, społeczne i osobowościowe.

System wartości, odgrywając kluczową rolę w poznawczym i emocjonalnym funkcjonowaniu jednostki, spełnia wiele funkcji związanych z charakterem motywacyjnym. Funkcje systemu wartości są podobne do funkcji postaw, z tą jednak różnicą, że system wartości motywuje jednostkę w sposób ogólny, podczas gdy postawy wpływają na specyficzne style i działania. Badania G.R. MAIO i jego współpracowników wykazały, że komponent „ważności” zawarty w strukturze wartości sprawia, że są one silnymi czynnikami motywującymi zachowania zgodne z tymi wartościami<sup>36</sup>. Kluczowy punkt widzenia na ten temat wyraża się w stwierdzeniu, że różne typy motywacji mogą być wywołane poprzez wartości, ponieważ są one abstrakcyjnymi pojęciami uważanymi przez jednostki za istotne.

Istotne funkcje, jakie pełnią wartości w naszym życiu, sprawiają, iż występuje związek między nimi a religijnością człowieka. Dzięki internalizacji system religijny z jego najwyższą wartością — obrazem Boga — wpływa na osobowość na poziomie poznawczym i emocjonalno-dążeńiowym, kierując sposobami myślenia, odczuwania, praktycznymi postawami i zachowaniami jednostki. Jak stwierdza J. MARIANŃSKI:

Jeżeli wartości i normy religijne są silnie uwewnętrznione przez jednostkę, stają się one w jej świadomości podstawą wyborów i rozstrzygnięć, zarówno *hic et nunc*, jak i w planowaniu przyszłości<sup>37</sup>

Wartości, które są powiązane w systemy, działają jako twórcze motywy pociągające za sobą akty woli. Religijność rzutuje, dzięki swej strukturze, na całość wartościowania przez wyznaczniki systemu religijnego, które wierzący uważa za swoje, np. przez pogląd, że wartość duchowa jest wyższa niż wartość materialna. Jednostki mniej lub bardziej religijne posiadają pewne własne systemy wartości, które różnią się wyraźnie od siebie, kształtując odmienne wzory przeżywania kontaktu z Transcendencją. Powiązanie wartości i religijności uwidacznia się także wtedy, gdy uznajemy *Sacrum* za byt, lecz nie za wartość. Wówczas nie przenika ono sfery motywacyjnej jednostki, pozostając bez wpływu jej wole. Taka abstrakcyjna Transcendencja nie wywołuje rezonansu w umyśle osoby i nie wytrąca jej z postawy obojętnej. Jednostka nie odczuwa żadnych potrzeb i pragnień religijnych, nie widzi sensu modlitwy, praktyk i działań religijnych — znajduje się w stanie przysłowiowej „letniości”<sup>38</sup>

<sup>36</sup> G.R. MAIO, J.M. OLSON, L. ALLEN, M.M. BERNARD, *Addressing discrepancies between values and behavior: The motivating effect of reasons*, JESP 37 (2001), s. 105; G.R. MAIO, J.M. OLSON, *What is a value-expressive attitude?* w: G.R. MAIO, J.M. OLSON (red.), *Why we evaluate: Functions of attitudes*, Mahwah 2000, s. 249–254.

<sup>37</sup> J. MARIANŃSKI, *Religijność a zbawienie*, HD 57 (1987), nr 4, s. 275.

<sup>38</sup> CHAIM, *dz. cyt.*, s. 49.

### 3.3. Emocje i uczucia

Współcześnie słowa opisujące stany emocjonalno-uczuciowe używane są w odniesieniu do bardzo różnych zdarzeń psychicznych z zakresu psychologii emocji. W literaturze przedmiotu dokonuje się terminologicznej dystynkcji pomiędzy afektem, emocjami i nastrojami. N.H. FRIJDA uważa, że zjawiska czy pojęcia wyrażane za pomocą tych fraz różnią się pod wieloma względami, takimi jak czas trwania, źródła, odnoszenie się do szczególnego obiektu lub całej ich klasy<sup>39</sup> Ich wartością jest jednak to, że dostarczają punktu wyjścia do poszukiwań badawczych. Obecnie krótko scharakteryzujemy powyższe pojęcia.

N. SCHWARZ i G.L. CLORE traktują termin „afekt” jako bardziej generalny niż emocje czy nastroje. Definiują oni afekt jako pozytywną lub negatywną wartościowość (*valence*) emocjonalnego doświadczenia<sup>40</sup> W tym sensie wszystkie emocje są afektywne, lecz nie wszystkie stany afektywne są emocjami. Większość podejść opisujących emocje zawiera pojęcie afektu jako centralnej charakterystyki emocjonalnego doświadczenia i ekspresji. Afekt oznacza tutaj przyjemne lub nieprzyjemne doznania; ocena odnosi się do interpretacji zdarzenia, które wywołuje odczucia; gotowość do działania opisuje tendencje do działania lub impulsy do ustalenia bądź przerwania relacji z otoczeniem; reakcje fizjologiczne to pobudzenie organizmu wyrażane we wskaźnikach fizjologicznych. Obecnie w literaturze dotyczącej procesów poznawczych i emocjonalnych pojęcie afektu używane jest bardzo szeroko i oznacza cały szereg takich doświadczeń, jak emocje, nastroje i preferencje<sup>41</sup>. Zgodnie z propozycją B. PARKINSONA, emocje uważane są za stany intencjonalne, a więc dotyczące określonego obiektu<sup>42</sup>. Emocje zakładają istnienie pewnego związku pomiędzy osobą a obiektem (ja sam, inna osoba, wydarzenie). Związek ten ma charakter wewnętrznie wartościujący (pozytywny lub negatywny), tzn. kiedy jesteśmy pobudzeni emocjonalnie, czujemy się dobrze lub źle, odczuwamy aprobatę lub dezaprobatę wobec określonego stanu rzeczy. Cecha ta pozwala nam odróżnić emocje od nastroju, który jest stanem nieintencjonalnym — brak jest obiektu. Nastroje mają charakter bardziej globalny czy rozmyty niż emocje; w wypadku nastroju nie można wskazać konkretnego obiektu, który byłby jego przyczyną. Nastroje można odróżnić od emocji pod

<sup>39</sup> N.H. FRIJDA, *Różnorodność afektu: emocje i zdarzenia, nastroje i sentymenty*, w: P. EKMAN, R.J. DAVIDSON (red.), *Natura emocji*, tł. B. Wojciszke, Gdańsk 1998, s. 56.

<sup>40</sup> N. SCHWARZ, G.L. CLORE, *Feelings and phenomenal experiences*, w: E.T. HIGGINS, A.W. KRUGLAŃSKI (red.), *Social psychology: the handbook of basic principles*, New York 1996, s. 434.

<sup>41</sup> M.W. EYSENCK, M.T. KEANE, *Cognitive psychology*, Hove 2001, s. 489; K. FIEDLER, *Affective influences on social information processing*, w: J.P. FORGAS (red.), *Handbook of affect and social cognition*, Mahwah 2001, s. 163–183; J.P. FORGAS, *Affect and the „social mind”: Affective influences on strategic interpersonal behaviors*, w: J.P. FORGAS, K.D. WILLIAMS, L. WHEELER (red.), *The social mind. Cognitive and motivational aspects of interpersonal behavior*, Cambridge 2001, s. 46–71.

<sup>42</sup> B. PARKINSON, *Emocje*, w: B. PARKINSON, A.M. COLMAN (red.), *Emocje i motywacja*, tł. I. Sowa, Poznań 1999, s. 16.

względem przebiegu czasowego — emocje są krótkotrwałe (rzędu sekund lub minut), natomiast nastroje — długotrwałe (rzędu godzin lub dni)<sup>43</sup>. Emocje są wzbudzone zwykle w sytuacjach wymagających działań przystosowawczych, a towarzyszy temu aktywność autonomicznego układu nerwowego wspierająca działanie wywołane emocją. Natomiast główną funkcją nastroju jest modulacja i selekcjonowanie czynności poznawczych.

Powszechnie uważa się, że stany emocjonalne pełnią funkcję regulacyjną w zachowaniu jednostki, wyrażającą się w ułatwianiu adaptacji i orientacji w zmieniającym się środowisku. W sensie psychologicznym emocje prowadzą do zmian uwagi, przesunięć w hierarchii reakcji, a także do aktywizacji sieci skojarzeniowych w pamięci. W sensie fizjologicznym emocje zapewniają sprawne zorganizowanie reakcji wielu systemów biologicznych (wyraz mimiczny, napięcie mięśniowe, głos, autonomiczny układ nerwowy, układ hormonalny) i pojawienia się zmian zapewniających efektywne zachowanie się organizmu. Emocje określają relacje jednostki ze środowiskiem, ukierunkowując funkcjonowanie w stosunku do innych osób, obiektów, działań i idei. Jak pokazał K.R. SCHERER, emocje są silnie związane z wyznaczeniem reakcji na zdarzenia środowiskowe o dużym znaczeniu dla potrzeb i celów organizmu — stanowią „łącznik” między stymulacją środowiskową a zachowaniem<sup>44</sup>.

Emocje i uczucia odgrywają istotną rolę w życiu religijnym człowieka. Podczas gdy człowiek nawiązuje relacje z Bogiem i doświadcza Jego obecności, wówczas przeżywa z jednej strony uczucia fascynacji, podziwu, zachwyty (*misterium fascinans*), a z drugiej — rodzą się uczucia lęku i bojaźni (*misterium tremendum*). Ponadto, emocje i uczucia związane ze doświadczeniami religijnymi występują w trakcie form kultu religijnego, np. modlitwy, medytacje, nabożeństwa. Badania przeprowadzone przez S. GŁAZA pokazały, że istnieją silne zależności pomiędzy intensywnością doświadczenia religijnego jednostek a ich stanami emocjonalnymi, oraz że charakter tych zależności zależy od płci<sup>45</sup>. Kobiety o wysokiej i niskiej intensywności doświadczenia religijnego posiadały większą zdolność kontrolowania zewnętrznych przejawów przeżywanych emocji niż mężczyźni o niskiej intensywności tego doświadczenia. Większą odporność na emocje i nadmierną kontrolę swojego zachowania ujawniły w większym stopniu kobiety o niskiej intensywności w porównaniu z mężczyznami z obydwóch grup, tj. wysokiej i niskiej intensywności doświadczenia religijnego. Ponadto mężczyźni o wysokiej intensywności charakteryzowali się większą niż kobiety zdolnością do kontrolowania sytuacji emotogennych oraz uzewnętrzniania pobudliwości emocjonalnej. Otrzymane wyniki uprawniają do postawienia tezy

<sup>43</sup> Por. A. KOLAŃCZYK, *Procesy afektywne i orientacja w otoczeniu*, w: TENŻE (red.), *Serce w rozumie: afektywne podstawy orientacji w otoczeniu*, Gdańsk 2004, s. 22–23.

<sup>44</sup> K.R. SCHERER, *Emocja służy odłączeniu reakcji od bodźca*, w: EKMAN, DAVIDSON (red.), *dz. cyt.*, s. 115.

<sup>45</sup> GŁAZ, *Doświadczenie religijne a osobowość*, s. 233.

o innych wzorcach przeżywania emocji i uczuć oraz reagowania emocjonalnego przez osoby o odmiennych poziomach religijności.

Emocje, będąc jednym z komponentów postaw, są silnie związane z przekonaniami religijnymi. F.N. WATTS uważa, że takie emocje, jak lęk i szacunek zajmują centralne miejsce w religii oraz stanowią ważny sposób poznania ludzkiego<sup>46</sup>. Emocje spełniają zazwyczaj bardziej pozytywną niż negatywną rolę w całokształcie życia religijnego, np. reakcje emocjonalne w doznaniach estetycznych o tematyce religijnej, empatyczne zrozumienie drugiej osoby czy poznanie samego siebie w psychoterapii. Kolejną płaszczyzną, na której uwidacznia się związek emocji i religijności, jest komunikacja niewerbalna stanowiąca istotną część komunikowania się ludzi. Jest to konsekwencją tego, iż przesyłanie i odbiór sygnałów niewerbalnych zachodzi w dużej mierze przy udziale emocji. Zdaniem M. ARGYLE’A, duża ilość sygnałów niewerbalnych jest wykorzystywanych w rytuałach religijnych, jak: ukłony lub przyklęknięcia dla oddania czci, nałożenie rąk w celu przekazania władzy, ceremonie uzdrawiania<sup>47</sup>. Wszystkie te formy kultu religijnego poprzez komunikaty niewerbalne bazują w dużym stopniu na oddziaływaniu emocjonalnym, które jest w stanie przekazać znaczenie i sprawić, że uczestniczący ludzie aktywnie włączą się w przeżywane rytuały. W badaniach M. ARGYLE’A i P. HILLSA nad relacjami między doświadczeniem religijnym a szczęściem i osobowością okazało się, że emocje lęku i szacunku wobec transcendentnego i kochającego Boga były związane z czynnikami nazwanymi: aktywność religijna oraz mistycyzm. Jak podkreślili autorzy, powyższe czynniki odzwierciedlają różne aspekty emocji o charakterze religijnym, które jednostki mogą odczuwać w różnych stopniach i kombinacjach<sup>48</sup>

### 3.4. Lęk i niepokój

Lęk, chociaż posiada ważne znaczenie w funkcjonowaniu osobowości człowieka, jest zjawiskiem trudnym do jednoznacznego i ścisłego zdefiniowania. Świadczy o tym mnogość jego psychologicznych koncepcji (Z. FREUD, G.S. HALL, H. MURRAY, A. KĘPIŃSKI i in.) i wielość metod jego pomiaru<sup>49</sup>. Zasadniczo w psychologii odróżnia się lęk od strachu. Strach różni się od lęku tym, że obawę budzą konkretne przedmioty lub osoby, podczas gdy lęk nie ma odniesienia do przedmiotu — jest uczuciem ogólnej niepewności wobec nieokreślonego zagrożenia.

W literaturze przedmiotu wyróżnić można następujące rodzaje lęku:

- 1) Lęk egzystencjalny — występuje w trzech odmianach: lęku przed śmiercią, lęku przed bezsenssem i lęku przed potępieniem; ma on charakter egzystencjalny w tym

<sup>46</sup> F.N. WATTS, *Psychological and religious perspectives on emotion*, „International Journal for the Psychology of Religion” 6 (1996), s. 71–73.

<sup>47</sup> M. ARGYLE, *Psychology and religion*, London 2000, s. 93.

<sup>48</sup> Por. M. ARGYLE, P. HILLS, *Religious experiences and their relations with happiness and personality*, „International Journal for the Psychology of Religion” 10 (2000), nr 3, s. 163.

<sup>49</sup> Por. A. KĘPIŃSKI, *Lęk*, Kraków 1992, s. 247.

sensie, że jest on przynależny egzystencji jako takiej, nie jest zaś cechą zaburzonego stanu umysłu<sup>50</sup>.

- 2) Lęk psychologiczny — może mieć formę lęku normalnego (proporcjonalny do zagrożenia, nie zawiera elementu stłumienia, można konstruktywnie stawić mu czoło na poziomie świadomości) lub lęku neurotycznego (reakcja, która nie jest proporcjonalna do zagrożenia, zawiera stłumienie i inne formy wewnętrznego konfliktu i jest opanowywana za pomocą różnych form hamowania aktywności i świadomości)<sup>51</sup>.
- 3) Lęk społeczny — wynika z warunków istniejących w społeczeństwie.
- 4) Lęk moralny — będący obawą przed własnym sumieniem; wyróżniony został przez Freuda w ramach opisu działania osobowości.

Opis lęku odpowiada na trzy pytania: Co jest zagrożone? Co jest źródłem niebezpieczeństwa? Co jest powodem bezradności wobec niebezpieczeństwa? Lęk podstawowy jest powszechnym doznaniem człowieka i wynika z odczuwanego przez dziecko uczucia osamotnienia i bezradności w potencjalnie wrogim świecie. W procesie rozwoju niewłaściwe postawy rodziców (np. zaniedbania, nadmierne karanie) w stosunku do dziecka mogą wykształcić w nim mechanizmy lękowe. Wszystko to, co zakłóca poczucie bezpieczeństwa dziecka w stosunku do rodziców, wywołuje lęk podstawowy, który może doprowadzić w skrajnych przypadkach do osobowości neurotycznej<sup>52</sup>. Większość autorów zajmujących się lękiem zgadza się, że jest on pewnego rodzaju niecelową reakcją mobilizacyjną organizmu, pojawiającą się nie na widok realnego i rzeczywistego niebezpieczeństwa, ale spowodowaną naszymi myślami, wyobrażeniami, przekonaniem czy opiniami innych ludzi. Współczesne teorie lęku upatrują jego genezę w zagrożeniu *ego* i antycypacji tego zagrożenia, niezgodności poznawczej i zablokowaniu działania. Lęk wynika z procesu dezintegracji osobowości lub z obawy przed nią, a więc w sytuacji, kiedy zagrożone są podstawowe i fundamentalne wartości, niezbędne do funkcjonowania osobowości. Lęk jest zatem uniwersalnym doświadczeniem, które jest wszechobecne i odgrywa istotną rolę nie tylko w rozwoju zachowania neurotycznego, ale i w rozwoju normalnej osobowości<sup>53</sup>.

Do interakcji pomiędzy religijnością a lękiem dochodzi wtedy, gdy przekonania i praktyki religijne są motywowane przez różnego rodzaju lęk: moralny, społeczny, psychologiczny czy egzystencjalny. Przekonania te chronią wówczas *ego* przed lękiem trapiącym człowieka. Źródłem lęku neurotycznego, który dezintegruje osobowość, może być unikanie konfrontacji z poczuciem własnej przygodności, a także izolowanie się od problemu Transcendencji. Chcąc temu zapobiec, musimy uświa-

<sup>50</sup> P. TILICH, *Rodzaje lęku*, w: K. JANKOWSKI (red.), *Psychologia w działaniu*, Warszawa 1981, s. 63.

<sup>51</sup> R. MAY, *Psychologia i dylemat lęku*, Warszawa 1989, s. 94.

<sup>52</sup> P. OLEŚ, *Wprowadzenie do psychologii osobowości*, Warszawa 2003, s. 78.

<sup>53</sup> K. DRAT-RUSZCZAK, *Teorie osobowości — podejście psychodynamiczne i humanistyczne*, w: J. STRELAU (red.), *Psychologia*, t. II, Gdańsk 2000, s. 612.

domić sobie fakt, że analiza egzystencjalna odkrywa wewnątrz nieświadomej duchowości człowieka coś takiego, jak nieświadomą religijność, tzn. nieświadome odniesienie do Boga. Wraz z odkryciem nieświadomej religijności następuje odkrycie transcendentnego Ty, który istnieje poza immanentnym „ja” V. FRANKL pisze na ten temat:

(...) choćby nieświadomie, ale zawsze kierujemy się intencjonalnie ku Bogu, że pozostajemy, jeśli nawet w nieświadomym, to zawsze intencjonalnym odniesieniu do Boga<sup>54</sup>.

Jednostki posiadające wysoki poziom niepokoju są skłonne do fiksacji zachowań, emocji i wartości z wcześniejszych stadiów życia. W tym przypadku mogą one mieć utrudniony kontakt z Transcendencją. Wysoki stopień niepokoju może przeszkadzać w akceptacji religijnych treści, dogmatów, a także powodować niezdolność do ich przyjęcia i internalizacji. Intensywny lęk u niektórych ludzi może być powodem fascynacji tematyką eschatologiczną, lubowania się w *quasi*-mistycznych przeżyciach o charakterze ostatecznym czy tworzenia wyobrażeń wypływających z symboliki eschatycznej. Można tłumaczyć to faktem, że język eschatologii, pełny tajemnicy, ekspresji i zamyślenia, zdaje się dobrze opisywać poczucie zagrożenia takich jednostek<sup>55</sup>. Na gruncie religijności lęk może akcentować się w skłonności do ideologizacji, w której proces myślenia ukierunkowany jest na obronę własnego punktu widzenia i własnych przekonań zagrożonych przez inne, uważane za gorsze. Lęk może doprowadzić także do zniekształconego i wypaczonego spostrzegania instytucji kościelnych jako zagrażających wolności człowieka, co uzewnętrzniać się będzie w negacji kościelnych prawd, dogmatów i nauczania. Wysoce prawdopodobnym jest, że jednostki o wysokim poziomie niepokoju będą szukać społecznego oparcia w konserwatywnych, tradycyjnych grupach religijnych, stanowiących niejako ochronny „parasol” dla ich neurotycznych osobowości. Charakterystyczne będzie także posiadanie sztywnych, skostniałych przekonań i poglądów religijnych znacznie obniżających możliwość religijnego rozwoju oraz prawidłowego funkcjonowania religii w osobowości człowieka.

Interesujące badania nad charakterem lęku religijnego przeprowadził J. SZYMOŁON, który wyróżnił dwa jego rodzaje: lęk niewolniczy i lęk synowski<sup>56</sup>. Otrzymane wyniki pokazały, że wysoki poziom lęku synowskiego korelował dodatnio z intensywnością postawy religijnej, niskim poziomem kryzysu religijnego, z wysoką intensywnością praktyk religijnych i podkreśleniem pozytywnego stosunku do wiary. Wysoki lęk synowski okazał się współwystępować z postrzeganiem siebie jako osoby bardziej serdecznej, otwartej i ufnej w stosunku do innych. Wzrost tego lęku podnosi poziom samokontroli, integracji i uspołecznienia, a także wzmacnia tendencje do określania siebie jako osoby sumiennej i cierplivej, u której uległość nie kojarzy

<sup>54</sup> V.E. FRANKL, *Nieuświadomiony Bóg*, tł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1978, s. 57.

<sup>55</sup> CHAIM, *dz. cyt.*, s. 44.

<sup>56</sup> J. SZYMOŁON, *Specyfika lęku religijnego*, w: P. FRANCUZ, P. OLEŚ, W. OTRĘBSKI (red.), *Studia z psychologii w KUL*, t. IX, Lublin 1998, s. 231; zob. J. SZYMOŁON, *Lęk i fascynacja*, Lublin 1998.

się z utratą własnej godności. Drugi rodzaj lęku, lęk niewolniczy, nie posiada tak wyraźnego powiązania z religijnością. Jego obecność wydaje się być powiązana przede wszystkim z podmiotową komponentą religijności. Przeżycia religijne mogą zatem stanowić tylko okazję do wyzwolenia tego lęku, ale on sam ma źródło w osobowości człowieka. Obszar osobowości, od którego zależy lęk niewolniczy, obejmuje różne zespoły cech związanych ze stylami funkcjonowania jednostki w relacjach społecznych oraz odniesieniach do „ja”. W podsumowaniu autor stwierdza, że powyższe rodzaje lęku religijnego wykazują powiązanie z różnymi obszarami osobowości. Z lękiem niewolniczym wydaje się łączyć osobowość mniej dojrzała, a bardziej obronna i o orientacji egotycznej. Lęk synowski jest natomiast powiązany z osobowością bardziej dojrzałą, otwartą na relacje interpersonalne, która nie wykazuje oznak wewnętrznego niepokoju czy zagrożeń egzystencjalnych. W takim rozumieniu lęk synowski ma charakter pozytywny, albowiem staje się sposobem na wyzwolenie człowieka od lęku przed samym sobą, przed innymi ludźmi i otaczającym światem. Lęk synowski, w przeciwieństwie do innych lęków, nie zawiera elementów destrukcyjnych, wręcz przeciwnie, zdaje się posiadać moc integrującą indywidualne i społeczne funkcjonowanie jednostki. Uwzględniając brak korelacji między wynikami lęku synowskiego i lęku niewolniczego oraz odmienne powiązania z osobowością, można przyjąć, że różnica między nimi ma charakter jakościowy. Można zatem mówić o dwóch odrębnych rodzajach lęku religijnego, które związane są z odmiennymi sposobami funkcjonowania osobowości człowieka. Potwierdza to konieczność specyfikacji lęków religijnych i ich ścisłą zależność z cechami osobowości<sup>57</sup>

Kolejnym zagadnieniem, na płaszczyźnie którego uwidacznia się związek lęku z religijnością, jest lęk przed śmiercią. Jako uniwersalna cecha kondycji człowieka śmierć może powodować powstanie lęku, który wynika z utraty życia czy niepewności o to, co stanie się ze mną w przyszłości. Wychodząc naprzeciw potrzebom człowieka, większość religii dostarcza opisów na temat „życia po życiu”. M. ARGYLE twierdzi, że należy tu mówić o dwóch stopniach rozumienia tego tematu. Po pierwsze, lęk przed śmiercią prowadzi do akceptacji religijnych przekonań o życiu pośmiertnym i o religii w ogólności. Po drugie, te przekonania konsekwentnie prowadzą do redukcji niepewności i obawy przed śmiercią<sup>58</sup>. Szczególnie występuje to u osób charakteryzujących się wewnętrzną, głęboką religijnością. Badania przeprowadzone (W.A. KRAFT, W.J. LITWIN i S.E. BARBER) nad orientacją religijną i relacjami do lęku przed śmiercią pokazały, że osoby posiadające silne i zintegrowane przekonania religijne podlegają mniejszemu poziomowi lęku przed śmiercią, w przeciwieństwie do osób o chwiejnych przekonaniach religijnych, u których poziom lęku był wyższy<sup>59</sup>. Potwierdza to tezę o ujemnej korelacji religijności i lęku przed śmier-

<sup>57</sup> TENZE, *Specyfika lęku religijnego*, s. 232.

<sup>58</sup> ARGYLE, *dz. cyt.*, s. 145.

<sup>59</sup> W.A. KRAFT, W.J. LITWIN, S.E. BARBER, *Religious Orientation and Assertiveness: Relationship to Death Anxiety*, JSP 127 (1987), nr 1, s. 95.

cią. Wynikać to może z tego, iż religia, dostarczając system wierzeń o życiu po śmierci, wydaje się redukować lęk na skutek dostarczenia „nadziei” na przedłużenie egzystencji w innym, pozaziemskim wymiarze. Jednostka wówczas nie myśli tak dużo o umieraniu i cierpieniu, lecz koncentruje się na przyszłości i szuka oparcia w nadziei na przedłużenie ziemskiego życia.

### 3.5. Mechanizmy obronne „ja”

Mechanizmy obronne są to trwałe wzorce zachowań, których celem jest obrona świadomości przed treściami wzbudzającymi niepokój. Zachowania te odnoszą się do procesów nieświadomie motywowanych, nieświadomie nabywanych i rozwijanych w celu obrony „ja” lub *ego* przed różnego rodzaju nieprzyjemnościami<sup>60</sup>. Mechanizmy obronne działają w naszej osobowości, w pewnych sytuacjach pobudzają do specyficznych zachowań, które chronią nas przed wstydem, lękiem, poczuciem winy oraz przed obniżeniem dobrego mniemania o sobie. Pojęcie „mechanizm obronny” zostało sformułowane przez Z. FREUDA — twórcę psychoanalizy. Według niego, za pomocą tych mechanizmów *ego* aktywnie broni się przed niedopuszczeniem do świadomości informacji wywołujących lęk, którego przykładem może być stwierdzenie przez człowieka, że postępuje niezgodnie z własnymi zasadami moralnymi, odczuwając nie aprobowane popędy agresywne czy seksualne. Lęk może być tak bolesnym stanem, iż jednostka nie jest w stanie sobie z nim poradzić i go tolerować na dłuższy okres czasu, stąd pojawiają się sposoby zniekształcania rzeczywistości i wyłączenia uczuć ze świadomości<sup>61</sup>.

Najczęściej przyjmuje się, że mechanizmy obronne stanowią pewną nawykową metodę radzenia sobie z codziennymi konfliktami. Nie są one zaprogramowane przez naturę, lecz stanowią wynik procesu socjalizacji. To sytuacja rodzinna, kultura i układy instytucjonalne kształtują u człowieka pewne sposoby obrony przed konfliktami, które funkcjonują nieświadomie. Ludzie nie zdają sobie sprawy z ich działania, a obrona odbywa się poza ich świadomością. Mechanizmy te spełniają kilka funkcji: (1) przede wszystkim redukują czy obniżają poziom lęku, który powstaje w wyniku oddziaływania sytuacji konfliktowej; (2) chronią poczucie godności, pozwalając utrzymać wysoką samoocenę jednostki; (3) ułatwiają osobie znalezienie swojego miejsca w zmechanizowanym i często wrogim otoczeniu. Błędnym byłoby jednak stwierdzenie, że mechanizmy obronne stanowią cudowne *panaceum* na wszelkie sytuacje konfliktowe. Nie rozwiązują one bowiem problemów, lecz jedynie łagodzą ich objawy. Działają podobnie jak środki przeciwbólowe, które zmniejszają cierpienie, lecz nie usuwają przyczyn choroby. Często się zdarza, że — jako niezbyt racjonalne i dość nierealistyczne formy ochrony przed konfliktami — pomagają jedynie na krótką metę, ich działanie jest krótkotrwałe i doraźne. Jednocześnie, patrząc z perspektywic-

<sup>60</sup> A.S. REBER, *Słownik psychologii*, Warszawa 2000, s. 360.

<sup>61</sup> Por. PERVIN, *dz. cyt.*, s. 89–90.

nego punktu widzenia, czasem nawet szkodzą one organizmowi. Są niebezpieczne dla człowieka, gdyż wywołują niekorzystne skutki uboczne<sup>62</sup>. Działając tonizująco tylko na krótki okres czasu, nie są one w stanie usunąć rzeczywistych konfliktów motywacyjnych i interpersonalnych. Z tego względu częste używanie mechanizmów obronnych okazuje się być niekorzystne dla osobowości jednostki i jej funkcjonowania w sytuacjach społecznych.

Do najczęściej występujących i opisywanych w literaturze psychologicznej mechanizmów obronnych należą:

- wyparcie — polega na usuwaniu i niedopuszczaniu do świadomości myśli, które wywołują lęk czy niepokój;
- regresja — oznacza powrót do rodzaju zachowania charakterystycznego dla wcześniejszych stadiów rozwoju człowieka, np. dzieciństwa;
- racjonalizacja — polega na nieadekwatnym wyjaśnianiu przyczyn zachowania i samooszukiwaniu się pozornymi usprawiedliwieniami własnych nieakceptowanych zachowań;
- przemieszczenie — przeniesienie idei i impulsów z zagrażającego lub niewłaściwego obiektu na obiekty mniej zagrażające;
- projekcja — polega na przypisywaniu innym ludziom cech i właściwości, które jednostka nie akceptuje u samej siebie;
- formowanie reakcji przeciwnych — zachowanie odwrotne w stosunku do własnych rzeczywistych impulsów w celu ich wyparcia;
- zaprzeczenie — odmowa zaakceptowania rzeczywistej natury zagrożenia;
- sublimacja — wyrażenie swoich nieakceptowanych prymitywnych popędów w formie, która jest konstruktywna<sup>63</sup>

Mechanizmy obronne mogą być w znacznym stopniu skorelowane z przekonaniami i zachowaniami religijnymi. Represjonowana agresja osobowości autorytarnej może mieć ścisły związek z akceptacją autorytarnych przekonań na temat Kościoła czy instytucji kultu religijnego. Dowiedziono, że zaburzone relacje rodzice – dziecko są projektowane na obraz Boga czy kościelne urzędy, daje to niekiedy podstawę do podświadomej obrony przed treściami kojarzonymi z negatywnym obiektem, np. istnieją silne powiązania pomiędzy emocjonalnymi relacjami dzieci z rodzicami a obrazem Boga, co uwidacznia się głównie w emocjonalnej sferze osobowości<sup>64</sup>. Inną płaszczyzną, na której występuje korelacja pomiędzy mechanizmami obronnymi a religijnością, jest skłonność do nadmiernej intelektualizacji. Sprawia ona, że unikając praktycznego rozwiązania problemów i uczuć kłopotliwych, podejmuje się je tylko na poziomie teoretycznym w formie luźnych dywagacji niezwiązanych z życiem. Zachowanie jest oddzielone od jego emocjonalnego źródła. Zauważamy wów-

<sup>62</sup> J. KOZIELECKI, *Koncepcje psychologiczne człowieka*, Warszawa 2000, s. 118.

<sup>63</sup> RATHUS, *dz. cyt.*, s. 483.

<sup>64</sup> Por. S. KUCZKOWSKI, *Psychologia religii*, Kraków 1993, s. 48.

czas, że chłód miesza się z pewnością, odrzucenie uczuć z obiektywizmem, strach przed różnymi wątpliwościami i niepewnością utożsamia się ze stałością wiary, teoretyczne poznanie boskości z rzeczywistym przeżyciem *Sacrum*. Regresywne poszukiwanie spokoju i bezpieczeństwa może ktoś wyrazić w bezkrytycznym stosunku do systemu religijnych przekonań przez rezygnację z własnego osądu i ślepe posłuszeństwo kościelnej instytucji, w której odnajduje niewzruszony autorytet<sup>65</sup>

Stosowanie mechanizmów obronnych może nastąpić wtedy, gdy osoba nie radzi sobie z kryzysami religijnymi. Zazwyczaj kryzys odznacza się wewnętrzną walką różnych motywów, co angażuje całą osobowość. Pojawiają się wówczas w osobowości dwie przeciwstawne i rywalizujące ze sobą tendencje: jedna „za” i druga „przeciw”. Jak podkreśla Z. CHLEWIŃSKI, w dojrzałej religijności nie można unikać trudności albo różnego rodzaju kryzysów. Są one nawet konieczne, ponieważ pomagają zdeintegrować stare struktury myślenia o świecie transcendentnym i o indywidualnych relacjach do tego świata. Dla rozwoju religijności są potrzebne przeciwności, a realistyczne ich rozwiązywanie jest istotnym sposobem dla kształtowania dojrzałej religijności. Z perspektywy religijnej można stwierdzić, że u niektórych ludzi i zależnie od konkretnych sytuacji przebieg kryzysów religijnych może być pozytywny, gdy człowiek jest w stanie pogłębić swoją religijność, lub negatywny, gdy człowiek stara się zaprzeczać swoim poglądom i wartościom religijnym<sup>66</sup>. W tym drugim przypadku osoba może stosować mechanizmy obronne w celu rozwiązania wewnętrznych sprzeczności lub ucieczki od stawienia czoła rzeczywistym problemom. W rozwiązywaniu problemów, w tym i problemów natury religijnej, ważne jest obiektywne podejście do prób ich rozwiązania. Jeżeli psychika danej osoby jest głęboko zdeintegrowana i jednostka ta często stosuje niepotrzebne w danej sytuacji mechanizmy obronne, to treści religijne, choćby były jak najwznioślejsze i najszlachetniejsze, nie są w stanie poprawnie funkcjonować. W skrajnych przypadkach mamy wówczas do czynienia z patologicznymi formami życia religijnego, które w poważny sposób zaburzają funkcjonowanie osobowości<sup>67</sup>. Warunkiem koniecznym dla prawidłowych relacji religijności z osobowością jest odpowiednie i umiejętne kształtowanie relacji człowieka do treści religijnych.

#### 4. Duchowość jako płaszczyzna „spotkania” religii i osobowości

W ostatnim czasie na polu psychologii religii obserwuje się wzrost zainteresowania zagadnieniami związanymi z duchowością rozumianą w kategoriach nie teologicznych, lecz psychologicznych. Zdaniem D.M. WULFFA, można mówić nawet

<sup>65</sup> CHAIM, *dz. cyt.*, s. 47.

<sup>66</sup> CHLEWIŃSKI, *dz. cyt.*, s. 115.

<sup>67</sup> Por. D. JANUS, *Psychopatologia a religia*, Warszawa 2004, s. 31.

o „nowym modelu” duchowości, który różni się nieco od dawnych ujęć tradycji religijnych<sup>68</sup>. Ten współczesny model traktuje duchowość jako naturalny proces, pokrewny wzrostowi fizycznemu lub rozwojowi. Jego zasadnicze źródło i siła twórcza pochodzi z wewnątrz albo w formie odczuwanej zdolności lub pragnienia, albo z głęboko negatywnego uczucia pustki i konfliktu. Chociaż niekiedy wzrost duchowy jest pojmowany jako przejawianie się czegoś, co już jest, to właściwsze jest wyobrażenie go w kategoriach metafory ciągłego poszukiwania, zakładającego nie tylko przewidywany kierunek, ale i wysiłek niezbędny do osiągnięcia celu. Dojście do końca poszukiwań oznacza uzyskanie radykalnie nowego spojrzenia na świat, punktu widzenia, zdolności lub stanu świadomości, a także uwolnienie wcześniej posiadanego potencjału. Taki model nowej duchowości — chociaż stanowi spojrzenie na sferę religijną od strony psychologii — jest związany z historycznymi tradycjami religijnymi. Dokonana przez Wulffa analiza słów związanych z przymiotnikiem „duchowy” doprowadziła go do stwierdzenia, że większość z nich mogłaby odpowiadać również słowu „religijny”. Tym, co odróżnia nowe rozumienie duchowości od dawnego, jest częsty brak konkretnego transcendentnego obiektu na zewnątrz „ja”. Życie jest regulowane nie według zewnętrznej Transcendencji, lecz zgodnie z możliwościami ludzkiej psychiki (ducha) — akcent spoczywa zatem na człowieku i jego procesach psychicznych. W tym miejscu staje się oczywiste, że duchowość stanowi wspólną i zarazem naturalną płaszczyznę dla analizowania związków religii z osobowością.

Większość współczesnych koncepcji duchowości wyróżnia ich trzy formy: duchowość religijną, duchowość naturalną i duchowość humanistyczną. Według D.N. ELKINSA, pojęcie duchowości obejmuje sześć następujących cech: (1) duchowość jest uniwersalna, (2) jest ludzkim fenomenem, (3) jej sedno ma charakter fenomenologiczny, (4) jest naszą zdolnością do odpowiedzi na świętość, (5) charakteryzuje się „mistyczną energią”, (6) jej ostatecznym celem jest współczucie<sup>69</sup>. Na płaszczyźnie badań psychologicznych tak rozumiana duchowość okazuje się pozostawać w ścisłych związkach z osobowością człowieka. Cześć autorów zajmujących się psychologią religii uważa, że psychologia osobowości dostarcza naturalnej bazy pojęciowej dla studiów nad religią i duchowością, ponieważ zagadnienia dotyczące Transcendencji są wrodzoną i integralną częścią egzystencji człowieka. Zarówno teorie osobowości, jak i nauki o religii koncentrują się nad odkryciem i zrozumieniem prawdziwego sensu tego, co to znaczy być istotą ludzką<sup>70</sup>

<sup>68</sup> WULFF, *dz. cyt.*, s. 23.

<sup>69</sup> D.N. ELKINS, *Beyond religion: toward a humanistic spirituality*, w: K.J. SCHNEIDER, J.T. BUGENTAL, J.F. PIERSON (red.), *The handbook of humanistic psychology: Leading edges in theory, research, and practice*, Thousand Oaks 2001, s. 205.

<sup>70</sup> Por. L.A. KIRKPATRICK, *Toward an evolutionary psychology of religion and personality*, „Journal of Personality” 67 (1999), s. 921–925; R.A. EMMONS, *The psychology of ultimate concerns: Motivation and spirituality in personality*, New York 1999, s. 5–16.

Badania nad strukturą i dynamiką osobowości przeprowadzone w ramach modelu zwanego „wielką piątką” (*Big Five*) albo „pięcioczynnikowym modelem osobowości” (FFM – *Five Factor Model*), opracowanego przez R.R. MACCRAE’A i P.T. COSTĘ, sugerują, że duchowość może reprezentować szósty wymiar osobowości. Model, będący współcześnie jednym z najbardziej znanych i wykorzystywanych modeli do opisu i badań nad osobowością, zakłada, że w osobowości wyróżnić można pięć podstawowych wymiarów: ekstrawersję, ugodowość, sumienność, neurotyczność oraz otwartość na doświadczenie<sup>71</sup>. Wzrastająca ilość literatury potwierdza ściśle związki między powyższymi cechami osobowości a religijnością. R.L. PIEDMONT w swej pracy nad strategiami zastosowania wielkiej piątki w analizie religijności zdemontował wartość modelu dla zaawansowanych badań nad religią. Sugeruje, że model może dostarczać empirycznych podstaw dla oceniania zarówno rozwoju nowych narzędzi do badania religijności, jak i wartości już istniejących miar<sup>72</sup>. D.A. MACDONALD znalazł odmienne wzory korelacji w obrębie wielkiej piątki zależne od analizowanej dziedziny duchowości. W jego badaniach okazało się, że czynnik nazwany „poznawczą orientacją ku duchowości” pozostaje w ścisłych związkach z ekstrawersją, ugodowością, otwartością i sumiennością, podczas gdy czynnik „doświadczalna forma duchowości” wiąże się tylko z ekstrawersją i otwartością<sup>73</sup>.

Potwierdza to wcześniejsze tezy o niejednorodnym zakresie pojęciowym słowa „duchowość”. Duchowość pozostaje fenomenem zróżnicowanym pojęciowo, w którym wyróżnić można różne formy posiadające odmienny charakter i pozostające w relacjach z innymi cechami osobowości. Dokładana i wszechstronna metaanaliza wyników badań nad relacjami religia – osobowość pokazała, że religijność jest spójnie powiązana z wysoką zgodnością i sumiennością oraz niskim psychotyzmem (według koncepcji H.J. EYSENCKA<sup>74</sup>), przy jednoczesnym braku relacji do pozostałych wymiarów osobowości wielkiej piątki. Ponadto, otwartość wykazywała tendencję do negatywnej korelacji z innymi tradycyjnymi miarami religijności<sup>75</sup>.

Zaznaczyć równocześnie należy, że niektóre badania nie potwierdzają powyższych związków religijności i duchowości z cechami osobowości wielkiej piątki.

<sup>71</sup> Por. R.R. MCCRAE, P.T. COSTA, *A Five-Factor theory of personality*, w: L.A. PERVIN, O.P. JOHN (red.), *Handbook of personality: Theory and research*, New York 1999, s. 139–153; P. OLEŚ, *Perspektywa integracji nauki o osobowości czy metafora*, w: Z. CHLEWIŃSKI, A. E. SĘKOWSKI (red.), *Psychologia w perspektywie XXI wieku*, Lublin 2004, s. 148–150.

<sup>72</sup> R.L. PIEDMONT, *Strategies for using the five-factor model of personality in religious research*, „*Journal of Psychology and Theology*” 27 (1999), s. 348.

<sup>73</sup> D.A. MACDONALD, *Spirituality: description, measurement, and relation to the five factor model of personality*, „*Journal of Personality*” 68 (2000), s. 195–196.

<sup>74</sup> Por. J. STRELAU, *Osobowość jako zespół cech*, w: TENŻE (red.), *Psychologia*, t. II, Gdańsk 2000, s. 536–537.

<sup>75</sup> V. SAROGLU, *Religion and the five factors of personality: a meta-analytic review*, „*Personality and Individual Differences*” 32 (2002), s. 22–23.

B. DURIEZ, B. SOENENS i W. BEYERS twierdzą, iż religijność i duchowość znajdują się poza czynnikami reprezentowanymi przez model wielkiej piątki, co oznacza brak relacji między wymiarem religijno-duchowym a cechami osobowości. Jednocześnie jednak autorzy zaznaczają, że czynnik otwartość odgrywa rolę w interpretacji fenomenu religijnego, ponieważ odnosi się do metod posługiwania się treściami religijnymi w otwarty i symboliczny sposób. Związek otwartości z religijnością jest pośredniczony przez społeczno-poznawcze procesy włączone w rozwój tożsamości. Oznacza to, że osobowość jednostki organizuje i strukturyzuje style, za pomocą których przetwarzane są informacje dotyczące tożsamości. Z kolei style przetwarzania określają sposób, w jaki przetwarzane są informacje o tematyce religijnej<sup>76</sup> Wyniki omawianych badań mogą sugerować dynamiczny charakter religijności i duchowości, daleki od poprzednich stałych i jednowymiarowych ujęć. W tym rozumieniu religijność i duchowość stanowią kompleksowe i złożone konstrukty, które charakteryzują się dwoma istotnymi cechami: po pierwsze, są silnie powiązane z innymi czynnikami, np. tożsamością, stylami poznawczymi, oraz po drugie, ich związki z osobowością są pośredniczone przez te czynniki. Takie ujęcie zagadnień dotyczących religii i osobowości daje szansę obiektywnego i precyzyjnego ich opisu oraz empirycznej weryfikacji.

Rola duchowości jest silnie doceniana w psychologii zdrowia, gdzie uznaje się je za czwarty ludzki wymiar, w uzupełnieniu do wymiarów: somatycznego, psychicznego i społecznego. Wiele przeprowadzonych badań zdaje się potwierdzać ważność czynnika duchowości w procesie poprawy zdrowia. Wychodząc naprzeciw rosnącemu zainteresowaniu tym zagadnieniem, I. HESZEN-NIEJODEK i E. GRUSZCZYŃSKA zbudowały kwestionariusz do pomiaru duchowości, który stanowi bardzo dobrą próbę wyjścia dla dalszych badań empirycznych. Kwestionariusz składa się z trzech podskal: (1) postawy religijne, (2) wrażliwość etyczna i (3) harmonia. Wyodrębnione czynniki odpowiadają trzem spośród czterech możliwych, wymienianych w literaturze przedmiotu, kierunków transcendencji, wyznaczanych przez Boga, innych ludzi i wszechświat. Czwarty czynnik polega na realizacji standardów dotyczących własnego „ja”<sup>77</sup>. J. MATUSIAK, stosując ten kwestionariusz, zbadała relacje między cechami osobowości, temperamentem a duchowością. Otrzymane wyniki pokazują, że duchowość badanych odgrywa istotną rolę w wyjaśnianiu następujących trzech sfer osobowości: sumienności, ugodowości i ekstrawersji (w modelu wielkiej piątki) oraz dwóch wymiarów temperamentu: wrażliwości sensorycznej i wytrzymałości. Oznacza to, że powyższe czynniki można traktować jako sprzyjające wyrażaniu duchowości. Ponadto kobiecy wymiar płci psychologicznej okazał się być sprzężony

<sup>76</sup> B. DURIEZ, B. SOENENS, W. BEYERS, *Personality, identity styles, and religiosity: An integrative study among late adolescents in Flanders (Belgium)*, „Journal of Personality” (72) 2004, s. 898.

<sup>77</sup> I. HESZEN-NIEJODEK, E. GRUSZCZYŃSKA, *Wymiar duchowy człowieka, jego znaczenie w psychologii zdrowia i jego pomiar*, PPs 47 (2004), nr 1, s. 25.

z duchowością, tzn. im silniejszy był wymiar kobiecości u badanych, tym wyższy był ich poziom duchowości<sup>78</sup>.

W podsumowaniu powyższych analiz należy stwierdzić, że treści religijne są głęboko osadzone w całej strukturze osobowości człowieka, sięgając do jego myślenia, wartości, wyobraźni, emocji, a także uruchamiając sferę motywacji. Człowiek nie jest wyizolowanym i fragmentarycznym zbiorem cech, lecz pewną aktywną całością, dążącą do osiągnięcia spójnego oraz logicznego obrazu siebie i świata. Jego osobowość jest ukierunkowana ku przyszłości i wyznaczonym celom. W tym procesie istotną rolę odgrywa religia, jako sfera nadająca sens i znaczenie indywidualnym decyzjom i działaniom. Religijność człowieka należy zatem rozpatrywać w kontekście jego osobowości, gdyż z jednej strony pojęcia religijne modyfikują funkcjonowanie psychiki człowieka, a z drugiej strony określone cechy osobowości formują specyficzny typ religijności — w tym przypadku mamy wyraźnie do czynienia z zależnością bilateralną. Tak rozumiany związek religii z osobowością pozwala na rzetelną eksplorację omawianych zjawisk, jak i przeprowadzanie dalszych badań empirycznych.

### **Religion and functioning of man's personality**

#### **Summary**

The aim of the article is to present relationships between religion and personality traits. Religion is a relation, which is responsive but non-symmetrical, between man and Transcendence. As a vital phenomenon religion is rooted in authoritative spiritual traditions that transcend the person and point to larger realities which the person is embedded. Personality can be regarded as the unique combination of psychological and behavioural characteristics by which each individual can be compared and contrasted with everyone else. Individuals possess particular personality traits to either greater or less extent. As is generally stated, religion has mutual links with personality on the basis of five dimensions: (1) mental needs, (2) values system, (3) emotion and feelings, (4) fear and anxiety, (5) defence mechanisms. There are many associations between functioning of personality and religion. Recent conceptual and empirical developments in psychology of religion point out that spirituality may be viewed as a common ground for analyzing religiosity and personality. Although, religiosity is similar to spirituality the latter concept do not always have a transcendence reference point which allows us to distinguish between them. Evidence is accruing that spirituality may represent an unacknowledged sixth major dimension of personality in addition to the Five Factor Model (FFM). Moreover, correlations between the model traits and religiousness were found that confirms earlier presumptions about mutual relationships in the fields of religion and personality.

---

<sup>78</sup> J. MATUSIAK, *W poszukiwaniu psychologicznych przejawów duchowości*, PPs 47 (2004), nr 1, s. 41–43.