

Jarosław Piotrowski

**TRANSCENDENCJA DUCHOWA
PERSPEKTYWA PSYCHOLOGICZNA**



**TRANSCENDENCJA DUCHOWA
PERSPEKTYWA PSYCHOLOGICZNA**

Jarosław Piotrowski

TRANSCENDENCJA DUCHOWA
PERSPEKTYWA PSYCHOLOGICZNA



monographiae
LIBERi
LIBRi

Jarosław Piotrowski

Transcendencja duchowa. Perspektywa psychologiczna

Recenzenci:

prof. dr hab. Irena Heszen

prof. dr hab. Piotr Oleś

Redaktor prowadzący:

Małgorzata Najderska

Projekt okładki:

Dominika Karaś

Ilustracja na okładce pochodzi ze strony https://pl.freepik.com/darmowe-wektory/ptaki-origami-w-tle_766981.htm#term=skladania%20papieru&page=1&position=0

Skład i łamanie:

Studio DTP Academicon | Patrycja Waleszczak,

dtp@academicon.pl, dtp.academicon.pl

Redakcja i korekta:

Agnieszka Filosek



Publikacja jest udostępniona na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa 3.0 Polska.

Treść licencji jest dostępna na stronie: <http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/pl/>

Wydawnictwo Liberi Libri

www.LiberiLibri.pl • 2018

Badania prezentowane w książce zostały sfinansowane częściowo z grantu NCN 2017/01/X/HS6/01320

Publikacja sfinansowana przez Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Wersja drukowana: ISBN 978-83-63487-30-0

SKRÓCONY SPIS TREŚCI

WSTĘP 11

CZĘŚĆ I. TRANSCENDENCJA DUCHOWA: DEFINICJA, STRUKTURA I POMIAR

ROZDZIAŁ 1. TEORIA TRANSCENDENCJI DUCHOWEJ JAKO PROPOZYCJA UPORZĄDKOWANIA RELACJI MIĘDZY RELIGIJNOŚCIĄ A DUCHOWOŚCIĄ 17

- 1.1. Definicje religijności i duchowości 17
- 1.2. Wybrane ujęcia relacji między religijnością a duchowością 19
- 1.3. Problematyka transcendencji w psychologii 21
- 1.4. Transcendencja duchowa w koncepcji R. L. Piedmonta 27

ROZDZIAŁ 2. PROPOZYCJE ROZWINIĘCIA TEORII TRANSCENDENCJI DUCHOWEJ 33

- 2.1. Religijna i niereligijna transcendencja duchowa 33
- 2.2. Dodatkowe aspekty transcendencji duchowej 38
- 2.3. Rozszerzony model transcendencji duchowej 43

CZĘŚĆ II. ZWIĄZKI TRANSCENDENCJI DUCHOWEJ Z INNYMI ZMIENNYMI PSYCHOLOGICZNYMI

ROZDZIAŁ 3. ZWIĄZKI TRANSCENDENCJI DUCHOWEJ Z INNYMI SKŁADNIKAMI OSOBOWOŚCI 49

- 3.1. Transcendencja duchowa a pięcioczynnikowy model osobowości 49
- 3.2. Transcendencja duchowa a narcyzm 52
- 3.3. Transcendencja duchowa a wartości 59

ROZDZIAŁ 4. ZWIĄZKI TRANSCENDENCJI DUCHOWEJ Z FUNKCJONOWANIEM INTRAPSYCHICZNYM 67

- 4.1. Transcendencja duchowa a postawy wobec śmierci 67
- 4.2. Transcendencja duchowa a subiektywny dobrostan 81

ROZDZIAŁ 5. TRANSCENDENCJA DUCHOWA A FUNKCJONOWANIE SPOŁECZNE 93

- 5.1. Transcendencja duchowa a pomaganie 93
- 5.2. Transcendencja duchowa a agresja 113
- 5.3. Transcendencja duchowa a uprzedzenia wobec obcych 120

ROZDZIAŁ 6. TRANSCENDENCJA DUCHOWA A POSTAWY I ZACHOWANIA POLITYCZNE 129

- 6.1. Transcendencja duchowa a postawy wobec własnego narodu 129
- 6.2. Transcendencja duchowa a przekonania polityczne i zachowania wyborcze 133
- 6.3. Transcendencja duchowa a paranoja polityczna 137

ROZDZIAŁ 7. TRANSCENDENCJA DUCHOWA A ZACHOWANIA KONSUMENCKIE 141

7.1. Motywy nabywania dóbr **141**

7.2. Związek religijności i duchowości z motywami nabywania dóbr **142**

7.3. Wpływ aktywizacji dwóch form transcendencji duchowej na motyw nabywania dóbr:
eksperymentalne badania własne **143**

PODSUMOWANIE 147

LITERATURA CYTOWANA 151

SPIS RYSUNKÓW 185

SPIS TABEL 187

SZCZEGÓŁOWY SPIS TREŚCI

WSTĘP 11

CZĘŚĆ I. TRANSCENDENCJA DUCHOWA: DEFINICJA, STRUKTURA I POMIAR

ROZDZIAŁ 1. TEORIA TRANSCENDENCJI DUCHOWEJ JAKO PROPOZYCJA UPORZĄDKOWANIA RELACJI MIĘDZY RELIGIJNOŚCIĄ A DUCHOWOŚCIĄ 17

- 1.1. Definicje religijności i duchowości 17
- 1.2. Wybrane ujęcia relacji między religijnością a duchowością 19
- 1.3. Problematyka transcendencji w psychologii 21
 - 1.3.1. Transcendencja – definicja 21
 - 1.3.2. Psychologiczne teorie transcendencji i zjawisk pokrewnych 22
- 1.4. Transcendencja duchowa w koncepcji R. L. Piedmonta 27
 - 1.4.1. Teoria transcendencji duchowej 27
 - 1.4.2. Aspekty transcendencji duchowej 28
 - 1.4.3. *Kwestionariusz ASPIRES* 29
 - 1.4.4. Transcendencja jako cecha osobowości – dowody empiryczne 31

ROZDZIAŁ 2. PROPOZYCJE ROZWINIĘCIA TEORII TRANSCENDENCJI DUCHOWEJ 33

- 2.1. Religijna i niereligijna transcendencja duchowa 33
 - 2.1.1. Rozróżnienie dwóch podstawowych form transcendencji duchowej 33
 - 2.1.2. Operacjonalizacja transcendencji religijnej i niereligijnej 34
- 2.2. Dodatkowe aspekty transcendencji duchowej 38
 - 2.2.1. W poszukiwaniu nowych aspektów transcendencji duchowej – założenia 38
 - 2.2.2. Proponowane nowe aspekty transcendencji duchowej – Ideowość i Nasywanie znaczeniem 38
 - 2.2.3. Analiza poszerzonej wersji *Skali transcendencji duchowej* 39
- 2.3. Rozszerzony model transcendencji duchowej 43

CZĘŚĆ II. ZWIĄZKI TRANSCENDENCJI DUCHOWEJ Z INNYMI ZMIENNYMI PSYCHOLOGICZNYMI

ROZDZIAŁ 3. ZWIĄZKI TRANSCENDENCJI DUCHOWEJ Z INNYMI SKŁADNIKAMI OSOBOWOŚCI 49

- 3.1. Transcendencja duchowa a pięcioczynnikowy model osobowości 49
 - 3.1.1. Pięcioczynnikowy model osobowości a szоста cecha osobowości 49
 - 3.1.2. Transcendencja duchowa a cechy pięcioczynnikowego modelu osobowości: korelacyjne badanie własne 50
- 3.2. Transcendencja duchowa a narcyzm 52
 - 3.2.1. Narcyzm wielkościowy 52

- 3.2.2. Związek narcyzmu wielkościowego z religijnością i duchowością **55**
- 3.2.3. Związek dwóch form transcendencji duchowej z czterema formami narcyzmu wielkościowego: korelacyjne badanie własne **57**
- 3.2.4. Związek dwóch form transcendencji duchowej z narcystycznym podziwem i rywalizacją **58**
- 3.3. Transcendencja duchowa a wartości **59**
 - 3.3.1. Model wartości Shaloma Schwartz **59**
 - 3.3.2. Związek religijności i duchowości z wartościami **62**
 - 3.3.3. Związek dwóch form transcendencji duchowej i religijności z systemem wartości: korelacyjne badanie własne **63**

ROZDZIAŁ 4. ZWIĄZKI TRANSCENDENCJI DUCHOWEJ Z FUNKCJONOWANIEM INTRAPSYCHICZNYM **67**

- 4.1. Transcendencja duchowa a postawy wobec śmierci **67**
 - 4.1.1. Postawy wobec śmierci **67**
 - 4.1.2. Religijność i duchowość a postawy wobec śmierci **71**
 - 4.1.3. Transcendencja duchowa a postawy wobec śmierci: korelacyjne badania własne **74**
 - 4.1.4. Transcendencja duchowa jako bufor chroniący przed lękiem przed śmiercią: eksperymentalne badanie własne **78**
- 4.2. Transcendencja duchowa a subiektywny dobrostan **81**
 - 4.2.1. Dobrostan hedonistyczny i eudajmonistyczny **81**
 - 4.2.2. Związek religijności i duchowości z subiektywnym dobrostanem **82**
 - 4.2.3. Związek transcendencji duchowej z dobrostanem hedonistycznym i eudajmonistycznym: korelacyjne badania własne **84**
 - 4.2.4. Wpływ aktywizacji dwóch form transcendencji duchowej na poziom nastroju: eksperymentalne badanie własne **91**

ROZDZIAŁ 5. TRANSCENDENCJA DUCHOWA A FUNKCJONOWANIE SPOŁECZNE **93**

- 5.1. Transcendencja duchowa a pomaganie **93**
 - 5.1.1. Pomaganie **93**
 - 5.1.2. Związek religijności i duchowości z pomaganiem **94**
 - 5.1.3. Związek między różnymi formami religijności i transcendencją duchową a deklarowaną pomocnością: korelacyjne badania własne **98**
 - 5.1.4. Wpływ aktywizacji transcendencji duchowej na pomaganie: eksperymentalne badania własne **99**
- 5.2. Transcendencja duchowa a agresja **113**
 - 5.2.1. Agresja – perspektywa psychologiczna **113**
 - 5.2.2. Związki agresji z religijnością i duchowością **115**
 - 5.2.3. Związek religijnej i niereligijnej formy transcendencji duchowej z agresją: korelacyjne badanie własne **116**
 - 5.2.4. Wpływ aktywizacji transcendencji duchowej na poziom agresji: eksperymentalne badania własne **117**
- 5.3. Transcendencja duchowa a uprzedzenia wobec obcych **120**
 - 5.3.1. Uprzedzenia **120**
 - 5.3.2. Związek religijności i duchowości z uprzedzeniami **121**
 - 5.3.3. Związek religijności i dwóch form transcendencji duchowej z uprzedzeniami i chęcią akceptacji uchodźców: korelacyjne badanie własne **123**
 - 5.3.4. Wpływ aktywizacji transcendencji duchowej na uprzedzenia: eksperymentalne badanie własne **126**

ROZDZIAŁ 6. TRANSCENDENCJA DUCHOWA A POSTAWY I ZACHOWANIA POLITYCZNE **129**

- 6.1. Transcendencja duchowa a postawy wobec własnego narodu **129**
 - 6.1.1. Nacjonalizm, patriotyzm i mesjanizm **129**
 - 6.1.2. Związek postaw wobec własnego narodu z religijnością i duchowością **130**
 - 6.1.3. Związek religijności i transcendencji duchowej z postawami wobec własnego narodu: korelacyjne badanie własne **131**

6.2. Transcendencja duchowa a przekonania polityczne i zachowania wyborcze	133
6.2.1. Przekonania polityczne, zachowania wyborcze i preferencje wyborcze	133
6.2.2. Związek religijności i duchowości z przekonaniami politycznymi i głosowaniem	134
6.2.3. Związek dwóch form transcendencji duchowej i religijności z przekonaniami politycznymi i głosowaniem: korelacyjne badanie własne	135
6.3. Transcendencja duchowa a paranoja polityczna	137
6.3.1. Paranoja polityczna i jej związek z religijnością i duchowością	137
6.3.2. Związek dwóch form transcendencji duchowej z paranoją polityczną: korelacyjne badanie własne	139
ROZDZIAŁ 7. TRANSCENDENCJA DUCHOWA A ZACHOWANIA KONSUMENCKIE	141
7.1. Motywy nabywania dóbr	141
7.2. Związek religijności i duchowości z motywami nabywania dóbr	142
7.3. Wpływ aktywizacji dwóch form transcendencji duchowej na motywy nabywania dóbr: eksperymentalne badania własne	143
PODSUMOWANIE	147
LITERATURA CYTOWANA	151
SPIS RYSUNKÓW	185
SPIS TABEL	187

WSTĘP

Zagadnienie duchowości staje się coraz bardziej istotne we współczesnej psychologii, a psychologia religii zaczyna być coraz częściej określana jako psychologia religii i duchowości. Duchowość jest również obiektem zainteresowań badawczych w innych obszarach psychologii – osobowości, społecznej, zarządzania czy psychoterapii (np. Paloutzian, Park, 2005). Wskazując na wzrastające znaczenie problematyki duchowości w naukach społecznych w ogóle, Grygier (2010) podaje, że w bazach Institute for Scientific Information pod hasłem *spirituality* (duchowość) przed rokiem 2000 zaindeksowanych jest mniej niż 100 pozycji rocznie, a w roku 2008 – aż 489. Odzwierciedla to ogromny przyrost publikacji wynikający ze zwiększonego zainteresowania zjawiskiem (por. też Różycka, Skrzypińska, 2011; Skrzypińska, Grzymała-Moszczyńska, Jarosz, 2013). Konstrukty duchowości umożliwia nowe, w odróżnieniu od terminu „religijność”, nieobciążone negatywnymi skojarzeniami podejście do badania sfery przeżyć duchowych człowieka (Wulff, 1999). Jednocześnie z terminem tym wiąże się wiele problemów. Przede wszystkim istnieje bardzo dużo definicji duchowości (por. np. Halkitis i in., 2009; Hill, 2005; Hill, Pargament, 2003; Kapuscinski, Masters, 2010; Yakushko, 2011), co wprowadza zamęt pojęciowy. Występuje również wiele koncepcji dotyczących związków między duchowością a religią.

Próbą uporządkowania istniejącego chaosu koncepcyjnego jest teoria transcendencji duchowej Ralphi L. Piedmonta (1999, 2004), określająca precyzyjnie relację między religijnością a duchowością oraz opisująca ich miejsce w strukturze osobowości. Zgodnie z tą teorią transcendencja duchowa (szeroko rozumiana duchowość) jest cechą osobowości, a religijność to rozwinięty na jej bazie w toku socjalizacji sentyment.

W niniejszej książce zostanie przedstawiona propozycja rozwinięcia modelu Piedmonta polegająca z jednej strony na zaproponowaniu dodatkowych elementów składowych transcendencji duchowej, a z drugiej na wskazaniu możliwości wyróżnienia dwóch głównych form transcendencji duchowej – pierwszej, powiązanej

z treściami religijnymi, oraz drugiej – niezawierającej takich treści. Zostanie także zaprezentowana metoda pomiaru postulowanych elementów składowych, jak również metody eksperymentalnego wzbudzania religijnej i niereligijnej formy transcendencji duchowej.

W kolejnych rozdziałach zostanie dokonany przegląd badań dotyczących związku religijności i duchowości ze zmiennymi odnoszącymi się do różnych obszarów zainteresowań psychologii (struktura osobowości, funkcjonowanie intrapsychniczne, funkcjonowanie społeczne, postawy i zachowania polityczne oraz zachowania konsumenckie), a następnie, w odniesieniu do każdego z tych obszarów, przedstawione będą badania własne dotyczące transcendencji duchowej i jej form wyróżnionych przez autora.

Mam nadzieję, że niniejsza książka będzie przydatna zarówno w formie przeglądu badań nad religijnością i duchowością, jak i jako propozycja modelu porządkującego relacje między tymi zmiennymi. Moim celem jest wykazanie, że proponowany podział na religijną i niereligijną formę transcendencji duchowej jest teoretycznie uzasadniony i empirycznie wartościowy.

Książka ta nie powstałaby bez pomocy wielu osób, zarówno tych, które wspierały mnie w czasie jej pisania, jak i tych, które umożliwiły mi jako badaczowi dotarcie do punktu, w którym mogłem ją napisać. Chciałbym podziękować wszystkim, którzy prowadzili wraz ze mną badania dotyczące tematu transcendencji duchowej. Bardzo dziękuję mojemu mentorowi Bogdanowi Wojciszkiemu, promotorowi moich prac magisterskiej i doktorskiej, za naukę prowadzenia badań eksperymentalnych. Staralem się nabytą wiedzę wykorzystać w zupełnie innej dziedzinie, ale bez uzyskanych we współpracy z nim umiejętności nie byłoby to możliwe. Dziękuję serdecznie Ralphowi Piedmontowi, mojemu wzorowi naukowemu i przyjacielowi, za wsparcie i dyskusje dotyczące modyfikacji jego teorii. Szczególne podziękowania należą się mojej żonie Magdzie, bez współpracy której wiele z przedstawionych tu badań by się nie odbyło, a bez ofiarowanego wsparcia sama książka nigdy by nie powstała.

CZĘŚĆ I

**TRANSCENDENCJA
DUCHOWA:
DEFINICJA, STRUKTURA
I POMIAR**

Na początku tej części zostanie przedstawiona kwestia różnorodnego i nieuporządkowanego ujmowania relacji między religijnością a duchowością, a także samego definiowania tych zmiennych. Przedstawione zostaną psychologiczne definicje i teorie odnoszące się do zjawiska transcendencji. Następnie zostanie omówiona teoria transcendencji duchowej Piedmonta, która – nawiązując do psychologicznych ujęć problematyki transcendencji – oferuje możliwość jednoznacznego zdefiniowania religijności i duchowości (nazywanej w tej teorii transcendencją duchową) oraz relacji między nimi. W drugim rozdziale zostanie zaprezentowana autorska modyfikacja modelu Piedmonta. Obejmuje ona wyróżnienie dwóch głównych form transcendencji duchowej oraz propozycję dodatkowych elementów wchodzących w skład tego konstruktów. Omówione zostaną również aspekty metodologiczne koncepcji: pomiar elementów składowych transcendencji duchowej oraz metody eksperymentalnego wzbudzania jej głównych form.

TEORIA TRANSCENDENCJI DUCHOWEJ JAKO PROPOZYCJA UPORZĄDKOWANIA RELACJI MIĘDZY RELIGIJNOŚCIĄ A DUCHOWOŚCIĄ

1.1. Definicje religijności i duchowości

W psychologii religii (oraz w innych naukach zajmujących się tematyką religii) istnieje wiele definicji religijności i duchowości. Są one znacząco różne od siebie, co utrudnia systematyzację teorii i wyników badań. W przeglądzie dokonanym pod koniec ubiegłego stulecia Zinnbauer, Pargament i Scott (1999) przeanalizowali trzydzieści jeden definicji religijności i czterdzieści definicji duchowości obecnych w literaturze. Od tego czasu pojawiło się ich jeszcze więcej.

Definicje religijności utożsamiają zwykle ten konstrukt z jednym z węższych zjawisk lub definiują go poprzez wyliczenie kilku. Przez niektórych autorów religijność utożsamiana jest z przekonaniami religijnymi (Tang, Tang, 2010), a przez innych z praktykami religijnymi (Groome, 1998). Zdaniem Moberga (2008, s. 101) „religijność odnosi się do członkostwa i udziału w strukturach organizacyjnych, wierzeniach, rytuałach oraz innych działaniach związanych z wyznaniem religijnym, takim jak judaizm, hinduizm, islam lub chrześcijaństwo”. Na nurcie polskiej psychologii religii swoją definicję zaproponował między innymi Chlewiński (1982, s. 15): „religia – w jej aspekcie psychologicznym – może być rozpatrywana jako relacja zwrotna, lecz niesymetryczna, pomiędzy człowiekiem a rzeczywistością transcendentną”. Tak definiowany psychologicznie aspekt religii można utożsamić z religijnością. Religijność określana może być również jako postawa wobec Boga lub rzeczywistości transcendentnej. Na przykład Prężyna (1981) definiował ją jako postawę wobec Boga, wyliczając komponenty: poznawczy, emocjonalno-motywacyjny i behawioralny.

Jeszcze inni autorzy definiują religijność jako jednostkowy aspekt religii (por. przegląd w Holdcroft, 2013). Taka definicja przesuwa jedynie problem, pojawia się

bowiem pytanie: a co to jest religia? Przy czym definicji religii jest więcej (i bardziej różnorodnych) niż definicji religijności. Pojawiają się również próby określania, czym jest religijność, w sposób mało konkretny – na przykład Bergan i McConatha (2000) definiują ją jako pewną liczbę wymiarów powiązanych z religijnymi wierzeniami i zaangażowaniem. Wydaje się, że takie definicje wprowadzają jedynie więcej zamętu do i tak już skomplikowanej sytuacji. W tym kontekście nie dziwi fakt, że w wielu artykułach poświęconych badaniu relacji religijności z innymi zmiennymi autorzy po prostu pomijają próbę jej teoretycznego definiowania, poprzestając na podaniu definicji operacyjnych. Kozielecki (1991) w swojej książce omawia pochodzenie, funkcje i znaczenie religii, unika jednakże podania jej definicji.

W odniesieniu do duchowości wyróżnić można dwie podstawowe grupy definicji. Należące do pierwszej z nich zakładają, że duchowość dotyczy relacji z Bogiem/Istotą wyższą, a należące do drugiej grupy pozbawione są tego założenia (por. Westerink, 2012). W pierwszym zbiorze duchowość definiowana była między innymi jako relacja z Bogiem (Reich, Oser, Scarlett, 1999), transcendentna relacja z Bogiem (Emblen, 1992), relacja z boskością (Fahlberg, Fahlberg, 1991) lub z Siłą wyższą (Armstrong, 1995), a także jako ludzka odpowiedź na Bożą łaskę (Benner, 1989). W ramach drugiej grupy wyróżnić można dalej trzy kategorie. Definicje pierwszej z nich odnoszą się do doświadczeń. Maslow (1954) definiował duchowość jako doświadczenie duchowej jedności z kosmosem. Zdaniem Clarka (1983) duchowość to doświadczenia mistyczne, Hill i Pargament (2003) utożsamiają ją z przeżywaniem świętości w życiu, a Vaughan (1991) z subiektywnym doświadczeniem *sacrum*. Goodenough (1998) z kolei opisuje duchowość jako poczucie bycia częścią niepodzielnej całości i zjednoczenia z naturą. W kolejnej kategorii umieścić można definicje opisujące duchowość w kategoriach dążeń i motywów. Shafranske i Gorsuch (1984) definiują duchowość jako motywację do odnalezienia sensu istnienia, Doyle (1992) jako poszukiwanie znaczenia egzystencjalnego, a Emmons (1998) jako dążenie do nieskończoności i doskonałości. Trzecią kategorię w tej grupie stanowią definicje ujmujące duchowość jako cechę lub dyspozycję, zdolności do dokonywania transcendencji (por. omówienie teorii transcendencji w rozdziale 1.3). W polskiej literaturze takie podejście reprezentują Heszen-Niejodek i Gruszczyńska (2004). Zdaniem autorek istotą duchowości jest transcendencja rozumiana jako przekraczanie aktualnego ja. Ta transcendencja zachodzić może zarówno wewnątrz osoby (i dotyczyć rozwoju osobistego), jak i wobec obiektów zewnętrznych, którym przypisuje się szczególną wartość (np. Bóg, inna osoba, wszechświat). Do tej kategorii definicji należy również przedstawiona dalej teoria Piedmonta. Bardzo podobnie transcendencję rozumie Cloninger (2006), nie używa on jednak terminu *duchowość*.

Istnieją oczywiście również definicje niemieszczące się łatwo w przedstawionych kategoriach. Na przykład Moberg (2008) definiuje duchowość jako egzystencjalne

i doświadczeniowe skoncentrowanie się na zinternalizowanej wierze, wartościach i przekonaniach, a Hill i in. (2000) jako zespół procesów psychicznych będących adaptacyjną odpowiedzią na świadomość egzystencjalnej kondycji człowieka. W języku polskim szerszy przegląd definicji duchowości znaleźć można w pracy Różyckiej i Skrzypińskiej (2011).

1.2. Wybrane ujęcia relacji między religijnością a duchowością

Wśród obecnych w literaturze ujęć relacji między religijnością a duchowością można wyodrębnić cztery podstawowe grupy: uznawanie duchowości za składnik religijności, uznawanie religijności za składnik duchowości, uznawanie religijności i duchowości za zjawiska rozłączne, a nawet pod pewnymi względami przeciwstawne, oraz uznawanie religijności i duchowości za zjawiska, których obszary znaczeniowe zachodzą na siebie.

Podejście pierwsze, uznające duchowość za składnik religijności, było historycznie najwcześniejsze. Pierwotnie o duchowości mówiono jedynie w kontekście danego systemu wierzeń i praktyk religijnych, na przykład o duchowości chrześcijańskiej lub islamskiej albo o duchowości jezuickiej (Jeżowski, 2010; Zinbauer, Pargament, 2005). Myśl teologiczna nadal posługuje się terminem duchowości właśnie w takim znaczeniu. Na przykład Leszczyński (2014) pisze o cechach charakterystycznych duchowości ewangelicko-reformowanej. Jednakże w literaturze psychologicznej ten sposób rozumienia duchowości jest obecnie rzadko spotykany. Do wyjątków należy podejście Pargamenta, zgodnie z którym duchowość – definiowana jako poszukiwanie świętości – jest najistotniejszą częścią religijności, jej „sercem i duszą”, a religijność jest zjawiskiem szerszym, dotyczącym szerszego zbioru celów (Zinbauer, Pargament, 2005). W polskiej literaturze podejście to reprezentuje Jeżowski (2010) ujmujący duchowość jako formę doskonalenia religijnego w ramach określonej szkoły duchowości, na przykład samarytańskiej, benedyktyńskiej, buddyjskiej.

Drugie podejście uznaje duchowość za zjawisko nadrzędne wobec religijności. Reprezentowane jest ono przez wielu autorów, między innymi przez Piedmonta (1999), którego teoria zostanie omówiona dokładniej w dalszej części książki. Wśród innych przedstawicieli tego ujęcia wymienić można między innymi Zinbauera definiującego duchowość jako poszukiwanie świętości, a religijność jako poszukiwanie świętości w tradycyjnym, religijnym kontekście (Zinbauer, Pargament, 2005). Warto zauważyć, że przy identycznym definiowaniu duchowości Zinbauer i Pargament (2005) reprezentują przeciwstawny pogląd na temat jej relacji z religijnością. W polskiej literaturze podobne podejście do związku między omawianymi konstruktami reprezentuje Socha (2009). Opisuje on duchowość jako szerokie spektrum sposobów

radzenia sobie z sytuacją egzystencjalną, które może przejawiać się w wielu formach, a religijność jako najbardziej rozpowszechnioną i dostępną dzięki wielowiekowym tradycjom religijnym formę ekspresji duchowości. Ujęcie duchowości obecne w podejściu omówionym w niniejszym akapicie można nazwać „duchowością w szerokim znaczeniu”.

Dwa ostatnie podejścia, wbrew pozorom, mają ze sobą wiele wspólnego i zaprezentowane zostaną razem. Obydwa zakładają, że religijność i duchowość są zjawiskami tego samego poziomu ogólności i różnią się od siebie w zakresie pewnych wymiarów (zostaną one przedstawione dalej). Różnica między podejściami sprowadza się do określenia odległości między religijnością a duchowością na wybranych wymiarach – czy zjawiska te opisują krańce wymiarów i są w związku z tym odseparowane od siebie, czy też może każde z nich zajmuje większość danego wymiaru, w związku z czym zachodzą na siebie nawzajem. W każdym wypadku jednak religijność i duchowość są przedstawiane w sposób przeciwstawny, spolaryzowany (Różycka, Skrzypińska, 2011; Zinbauer, Pargament, 2005).

W literaturze przedmiotu pojawia się pięć podstawowych rozróżnień między religią i religijnością z jednej strony, a duchowością z drugiej (Zinbauer, Pargament, 2005). Po pierwsze, religijność definiowana jest w sposób bardziej substancjalny, a duchowość – funkcjonalny (Pargament, 1999). Po drugie, religijność widziana jest jako statyczna, a duchowość w sposób dynamiczny (Emmons, Paloutzian, 2003). Religijność przedstawiana jest jako zinstytucjonalizowana, a duchowość jako osobista (Miller, Thoresen, 2003). Ta różnica pojawia się również w rozumieniu religijności i duchowości przez „zwykłych ludzi” (Hill i in., 2000). Czwarty różnicujący wymiar to wierzenia związane z religijnością vs. emocje i doświadczenia dotyczące duchowości (Elkins, Hedstrom, Hughes, Leaf, Saunders, 1988). Wreszcie religia i religijność bywają przedstawiane jako zjawiska negatywne, a duchowość jako pozytywna (Tart, 1975).

Ujęcie duchowości jako zjawiska z tego samego poziomu co religijność charakterystyczne jest dla badaczy zajmujących się powiązaniem religijności i duchowości ze zjawiskami interesującymi inne dziedziny psychologii. Przykładem mogą być prace Vassilisa Saroglou i współpracowników (np. Saroglou, Fiasse, 2003; Saroglou, Muñoz-Garcia, 2008; Van Cappellen, Saroglou, Iweins, Piovesana, Fredrickson, 2013). W Polsce rozumienie religijności i duchowości jako zachodzących na siebie znaczeniowo konstruktów z tego samego poziomu ogólności reprezentuje Krok (2009). Ten sposób ujmowania duchowości można określić – w opozycji do zaprezentowanego w drugim podejściu – „duchowością w wąskim znaczeniu”.

Na problem określania relacji między tym, co religijne, a tym, co duchowe, napotykać również badacze zajmujący się zjawiskiem zmagania religijnych i duchowych. Termin ten dotyczy sytuacji, gdy odnoszące się do rzeczywistości religijnej

i/lub duchowej aspekty systemu przekonań, praktyk lub doświadczeń człowieka stają się centrum napięć: negatywnych myśli i emocji, konfliktów, zmartwień (Exline, 2013; Zinnbauer, Pargament, Scott, 1999). Zmagania mogą być rozumiane albo jako negatywne religijne radzenie sobie ze stresem (Pargament, Magyar, Benore, Mahoney, 2005), albo jako dyspozycja – zgeneralizowana, względnie stabilna tendencja do odczuwania napięć związanych ze sprawami wiary i relacji z Bogiem. Można wyróżnić cztery podstawowe kategorie zmagania religijnych i duchowych: dotyczące koncepcji bóstwa, wewnętrzne, interpersonalne oraz związane z poczuciem oddziaływania demonicznego (Zarzycka, 2017). Wśród badaczy zajmujących się zmaganiem najczęściej przyjmowaną strategią jest rezygnacja z próby oddzielenia od siebie aspektów religijnych i duchowych oraz stosowanie zamiennie terminów „zmagania religijne” i „zmagania religijne i duchowe”. Szerzej o tych zjawiskach pisze w swojej monografii Zarzycka (2017).

Odpowiedzią na chaos definicyjny panujący w literaturze przedmiotu może być oparcie się na teorii transcendencji duchowej Piedmonta (1999, 2004). Oferuje ona zarówno precyzyjne określenie relacji między religijnością (oraz kryzysem religijnym) a duchowością, jak i osadzenie tych konstruktów w szerszej strukturze osobowości. Przed przystąpieniem do jej omówienia chciałbym jednak najpierw zaprezentować psychologiczne podejście do problemu transcendencji.

1.3. Problematyka transcendencji w psychologii

1.3.1. Transcendencja – definicja. Transcendencja definiowana jest przez Słownik języka polskiego PWN jako „istnienie poza granicami bytu lub poza granicami ludzkiego poznania”. Oczywiście zjawisko takie nie mogłoby być przedmiotem zainteresowania nauki empirycznej, jaką jest psychologia. Na jej polu transcendencja definiowana jest odmiennie. Pearce (2004) podaje jej krótką, zwięzłą definicję jako „zdolność do wzrostu i wykraczania poza” (s. 4). Z kolei Nugent (2013) definiuje transcendencję jako „stan istnienia lub rozumienia, wykraczający poza typowe rozumienie lub doświadczenie”. W Słowniku medycznym Mosby’ego (2009) odnajdziemy sformułowanie „wznoszenie się ponad uprzednio postrzegane granice lub ograniczenia”. Nieco obszerniejsze definicje proponuje w swoim *Słowniku psychologii* Corsini (2016, s. 1014): „1. »wznoszenie się« ponad podstawowe potencjały biologiczne, stawanie się bardziej uduchowionym, posiadanie »wyższych« celów, osiągnięcie głębszego zrozumienia; 2. proces wychodzenia poza obecny kształt życia, który jest w obecnym stanie odpowiedni i harmonijny do bardziej pożądanego stanu”.

Poza tu przytoczonymi przykładów można podać z pewnością o wiele więcej. Maslow już w 1973 roku wyróżnił 35 znaczeń terminu transcendencja, wśród nich

między innymi: przekraczanie swoich ograniczeń, wykraczanie poza nakazy kultury, akceptowanie siebie w pełni, stawanie się czymś więcej niż tylko człowiekiem (Maslow, 1973). Z tego względu przytoczenie wszystkich możliwych przykładów jest nie tylko bezcelowe, ale i trudne do wykonania. Dlatego w niniejszej monografii podano jedynie najbardziej reprezentatywne, ukazujące różnorodność podejść i sposobów definiowania zjawiska transcendencji.

Dość często w literaturze psychologicznej spotykany jest termin *self-transcendence*, który przetłumaczyć można jako „transcendowanie ja” lub też „przekraczanie siebie”. Frankl (2000) uważał, że transcendowanie siebie jest wrodzonym pragnieniem odkrywania znaczenia ludzkiego życia. Cloninger (2006) definiuje transcendowanie ja jako stopień, w jakim jednostka czuje się integralną częścią całego wszechświata.

Można zauważyć duże podobieństwo między przedstawionymi definicjami transcendencji a zjawiskiem transgresji. Maslow (1990) określał transgresję jako przekraczanie przez jednostkę swoich możliwości dotychczasowego rozwoju psychologicznego i duchowego. Na gruncie psychologii polskiej podobną definicję zachowań transgresyjnych jako przekraczania granic i możliwości zaproponował Kozielecki (1985).

Można zauważyć, że przedstawione powyżej definicje łączą dwa zasadnicze elementy: odnoszenie się do „wychodzenia poza” oraz do wzrostu i rozwoju. Wydają się one kluczowe dla psychologicznego rozumienia transcendencji.

1.3.2. Psychologiczne teorie transcendencji i zjawisk pokrewnych. Tematyka transcendencji pojawia się najczęściej w kilku obszarach psychologii: psychologii transpersonalnej (np. Daniels, 2001), psychologii humanistycznej i egzystencjalnej (np. Maslow, 1973) oraz wywodzącej się z niej psychologii pozytywnej, psychoterapii, a także psychologii rozwojowej (również w leżących na pograniczu z nią obszarach psychologii osobowości).

Ze względu na to, że psychologia humanistyczna i transpersonalna koncentrują się raczej na praktycznych aspektach funkcjonowania człowieka i stanowią bardziej podstawę do działań terapeutycznych niż inspirację do badań empirycznych, nie zostaną tu dokładnie omówione. Wywodzą się z nich jednakże interesujące teorie nurtu psychologii pozytywnej.

Między innymi do prac Masłowa, Rogersa i Junga nawiązuje w swoim modelu psychologicznego dobrostanu Ryff (1995). Nie operuje co prawda terminem *transcendencja*, ale uważa wzrost osobowy, przekraczanie wcześniejszych form samego siebie i rozwój w stronę większej samoświadomości za kluczowe elementy dobrostanu (Ryff, Singer, 2008). Ryff (1995) uważa, że właśnie aspekt dobrostanu odnoszący się do osobowego wzrostu jest najbliższy eudajmonii w rozumieniu Arystotelesa. Moż-

na tu wyraźnie zauważyć znaczne podobieństwo do psychologicznego rozumienia transcendencji.

Peterson i Seligman (2004) stworzyli klasyfikację sił i cnót charakteru, będącą – w ich zamiarze – tym dla pozytywnej strony osobowości, czym klasyfikacje zaburzeń są dla strony patologicznej. Wyróżnili sześć podstawowych cnót, w ramach których mieszczą się dwadzieścia cztery siły charakteru. Jedną z cnót jest transcendencja, w skład której wchodzi: docenianie piękna, wdzięczność, nadzieja, poczucie humoru i duchowość. Każda z tych sił charakteru pozwala jednostce stworzyć więzi ze światem i w ten sposób nadać życiu sens. W tym ujęciu transcendencja rozumiana jest jako sięganie poza swoje ja. Interesujące w kontekście niniejszej książki jest umieszczenie w cnocie transcendencji duchowości (definiowanej jako posiadanie spójnych przekonań o głębszym celu i znaczeniu wszechświata, i swoim miejscu w nim). Omówiona struktura wewnętrzna cnót została potwierdzona przy zastosowaniu podwójnie czynnikowego modelu eksploracyjnego modelowania strukturalnego (Ng, Cao, Marsh, Tay, Seligman, 2017). Krytycy wskazują na fakt, że przy zastosowaniu bardziej restrykcyjnych metod analizy zakładana struktura skali nie odtwarza się (Brdar, Kashdan, 2010; Macdonald, Bore, Munro, 2008).

W literaturze dotyczącej psychoterapii transcendencja rozumiana jest najczęściej w sposób charakterystyczny dla teologii i religioznawstwa, a nie jako „wychodzenie poza” lub wzrost. Odnoszona jest do rzeczywistości pozazmysłowej, a w szczególnej mierze do Boga (np. Becker, 1973; Cox, 1997; Gibson, 2002). Jest to ujęcie odmienne od innych podejść psychologicznych i nie będzie tutaj omawiane. Pojawia się również podejście dotyczące „zwyyczajnej transcendencji” – zgodnie z nim w centrum oddziaływania terapeutycznego znajduje się zwyčajna, nieodnosząca się do mistycyzmu lub zjawisk niedostępnych fenomenologicznie, transcendencja. Polega ona na zrozumieniu, że bycie człowiekiem wiąże się z byciem zależnym oraz że nasze życia mają wzajemnie zależny, a nie niezależny charakter (Young-Eisendrath, 2002). Jest to rozumienie transcendencji jako poczucia zależności, więzi i współoddziaływania. Jeszcze inaczej o transcendencji pisał Grof (1999), odnosząc się do (subiektywnego) przekraczania granic czasu i przestrzeni.

Psychologia rozwojowa i psychologia osobowości zawierają kilka podejść do zjawiska transcendencji. W obszarze gerontopsychologii istnieje teoria gerotranscendencji, będąca przeformułowaniem teorii wycofywania się (np. Cummings, Dean, Newell, McCaffrey, 1960). Zgodnie z tą teorią osoby w podeszłym wieku charakteryzuje potencjał do gerotranscendencji, czyli zmiany perspektywy życiowej z materialistycznej i realistycznej na bardziej kosmiczną i transcendentną (Tornstam, 1989). Gerotranscendencja obejmuje zmiany na trzech poziomach. Na poziomie kosmicznym zachodzą zmiany w percepcji życia, czasu, przestrzeni i przedmiotów,

zanik lęku przed śmiercią, wzrost poczucia więzi z przeszłością i przyszłymi pokoleniami, wzrost poczucia komunii z duchem wszechświata oraz akceptacja tajemniczości życia. Na poziomie ja dochodzi do odkrywania ukrytych aspektów samego siebie, zarówno dobrych, jak i złych. Następuje także spadek skupienia na sobie, przekraczanie ja w kierunku większego altruizmu, ponowne odkrycie wewnętrznego dziecka oraz wzrost integralności ego. Na trzecim poziomie – relacji indywidualnych i społecznych – zachodzi spadek zainteresowania płytkimi relacjami, wzrost potrzeby samotności, zanik zainteresowania sprawami materialnymi, większa tendencja do namysłu oraz pogłębione zrozumienie różnicy między sobą a pełnionymi rolami (Tornstam, 1994, 1997). Jest to bardzo szerokie ujęcie transcendencji, podkreślające zwłaszcza osiągnięcie wglądu.

Gerotranscendencja może być uznana za jedną z form transcendowania ja. Transcendowanie ja jest formą rozwoju struktury osobowości następującą w odpowiedzi na istotne zagrożenia (Levenson, Jennings, Aldwin, Shiraishi, 2005). Jednym z tych zagrożeń jest starość (wtedy transcendowanie ja przyjmuje formę gerotranscendencji), innym może być zagrażająca życiu choroba (Coward, 2000; Reed, 1991) lub konieczność radzenia sobie ze stratą (Levenson i in., 2005) bądź ze stresem (Aldwin, Levenson, 2001). Za pomocą stworzonego przez siebie kwestionariusza ASTI Levenson i współpracownicy (2005) wykazali brak relacji transcendowania ja z wiekiem. Za szczególny rodzaj transcendowania dotychczasowego ja może być uznana „wielka zmiana życiowa”, charakterystyczna dla wieku średniego, nazywana inaczej syndromem Gauguina (Oleś, 2011). Polega ona na próbie utworzenia nowej tożsamości, połączonej z uwolnieniem energii pozwalającej na samorealizację. Jest to zmiana, której skutkiem jest zwykle przynajmniej czasowe pogorszenie sytuacji socjoekonomicznej, jednocześnie dająca poczucie sensu, wolności i zgodności z samym sobą (Oleś, Kłosok-Ścibich, 2009).

Oryginalną teorię transcendowania ja (*self-transcendence*) stworzył Cloninger wraz ze współpracownikami (Cloninger, 1998; Cloninger, Svrakic, Przybeck, 1993). Wyróżnia on w swoim Siedmioczynnikowym Psychobiologicznym Modelu Osobowości cztery wymiary temperamentalne (unikanie krzywdy, poszukiwanie nowości, podatność na nagrody, wytrwałość) oraz trzy wymiary charakteru (samosterowność, tendencja do współpracy, transcendowanie ja). Cloninger opisuje osoby o wysokim poziomie transcendowania ja jako uduchowione, bezpretensjonalne, skromne i spełnione (Cloninger i in., 1993). Na poziomie pomiaru wymiar ten składa się z trzech elementów: kreatywnego zapomniania o sobie, identyfikacji transpersonalnej, duchowej akceptacji (Lester i in., 2016). Transcendowanie ja okazało się najmocniej ze wszystkich wymiarów osobowości związane z dobrostanem afektywnym (Moreira i in., 2015). Cloninger (1998) przedstawił dowody na genetyczne podstawy cech

uwzględnionych w swoim modelu. W odróżnieniu od omówionej w dalszej części książki teorii transcendencji duchowej Piedmonta (1999) wyróżniony przez Cloningera wymiar transcendowania ja nie okazał się jednak niezależny od cech osobowości wchodzących w skład modelu pięcioczynnikowego – korelował wysoko dodatnio z otwartością i umiarkowanie dodatnio z ekstrawersją (De Fruyt, Van De Wiele, Van Heeringen, 2000); nie wykazano również replikowania się tego wymiaru pomiędzy różnymi źródłami informacji o jednostce.

Na niwie psychologii polskiej tematem transcendencji zajmował się w oryginalny sposób między innymi Obuchowski. Pisał on o transcendencji w kontekście zastępowania przedmiotowych standardów waluacji (narzuconych z zewnątrz, przez kulturę) przez wypracowane samodzielnie w sposób intencjonalny standardy podmiotowe (Obuchowski, 1993). Obuchowski uważał transcendencję zaimplementowanych w psychice przez kulturę treści za warunek rozwoju jednostki ludzkiej. Nazwał ten proces „upodmiotawianiem przedmiotowej rzeczywistości” (Obuchowski, 1988).

Ciekawe ujęcie transcendencji z perspektywy egzystencjalnej zaproponował Reker (2000). Zgodnie z założeniami egzystencjalizmu istnieją trzy podstawowe sposoby „bycia-w-świecie”: naturalny, osobisty i społeczny. Kondycja ludzka pełna jest paradoksów egzystencjalnych, takich jak bycie jednocześnie osobą odpowiedzialną za swój byt oraz ofiarą danych okoliczności historycznych. Podczas zmagania się z tymi paradoksami jednostka osiąga głębsze zrozumienie i sposoby „bycia-w-świecie”. Są one zdobywane za pośrednictwem dwóch procesów: transformacji i transcendencji. Transformacja dotyczy przekształcania zastanej rzeczywistości, zaś transcendencja to proces nadawania sensu i wykraczania poza sytuację i okoliczności.

Popielski (1994) zaproponował autorską koncepcję noetycznego wymiaru osobowości. Zdaniem Popielskiego egzystencję człowieka można opisać za pomocą trzech wymiarów: biofizycznego („fizyczność”), psychicznego („psychiczność”) oraz noetycznego („duchowość”). Wymiar noetyczny realizuje się w formie aktywności celowej i autotranscendencji (Popielski, 2008). Przejawia się najwyraźniej w dążeniu człowieka do odkrywania sensu swojego istnienia. Wymiar noetyczny jest charakterystyczną kompetencją gatunku ludzkiego. Uwzględnienie faktu, że „człowiek stanowi biopsychiczną jedność natury noetyczno-duchowej” (Popielski, 2008, s. 38), pozwala w pełniejszy sposób zrozumieć cele i dążenia konkretnych jednostek ludzkich.

Zjawiskiem zbliżonym do transcendencji jest transgresja. Autorską koncepcję psychotransgresjonizmu stworzył Koziński (2001). Zgodnie z tą teorią człowiek jest istotą wielowymiarową, posiadającą zdolność do dokonywania transgresji. Koziński (2001) transgresją nazywa „działania i akty myślenia – z reguły intencjonalne i świadome – które przekraczają granice dotychczasowych możliwości i osiągnięć materialnych, symbolicznych oraz społecznych człowieka, które stają się źródłem nowych i ważnych

wartości pozytywnych oraz negatywnych” (s. 18). Kozielecki podjął ambitną próbę uczynienia z psychotransgresjonizmu nowego podejścia psychologicznego, o takim poziomie ogólności jak behawioryzm lub psychologia poznawcza. Jego dokładne omówienie wykracza poza ramy niniejszej książki, warto jedynie wspomnieć w tym miejscu, że centralną rolę w rozwoju zarówno człowieka, jak i społeczeństwa autor przypisuje transgresjom w różnych obszarach. Transcendencję można próbować utożsamiać z transgresją w sferze duchowej i psychospołecznej (Oleś, 2000).

Innym zjawiskiem analizowanym w psychologii, podobnym do transcendencji, jest mądrość. Również ona posiada wiele definicji. Zdaniem Olesia (2011) można wyróżnić trzy nurty ujmowania mądrości: rozwojowy, ujmujący mądrość jako postformalne myślenie dialektyczne oraz ujmujący mądrość jako rozwiniętą formę inteligencji. Spośród tych sposobów rozumienia mądrości pierwszy wydaje się najbliższy zjawisku transcendencji.

O mądrości rozumianej jako integracja osobowości i wyjście poza postawę egoistyczną pisał jako jeden z pierwszych Jung (1997). Jednakże dopiero Erikson (2002) stworzył usystematyzowaną koncepcję mądrości. Jego zdaniem mądrość to cnota (siła ego) możliwa do osiągnięcia w ostatnim stadium rozwoju człowieka. Erikson definiuje mądrość jako „rodzaj opartego na posiadanej wiedzy i pozbawionego subiektywnych emocji zainteresowania życiem samym w sobie w obliczu samej śmierci” (s. 75). Można zauważyć tu podobieństwo do zjawiska gerotranscendencji (Tornstam, 1989).

Straś-Romanowska (2011) zaproponowała rozróżnienie dwóch form mądrości: pragmatyczną i transcendentną. Autorka określa mądrość transcendentną jako specyficzną postawę filozoficzną lub moralną, będącą wynikiem przemiany w ustosunkowaniu do siebie i świata, zachodzącym w kierunku uwalniania się od angażującego „ja” punktu widzenia oraz zmiany w hierarchii wartości w stronę otwarcia się na wartości wyższe (Straś-Romanowska, 2002, 2011). W swojej teorii nazwanej „siedem filarów domu mądrości” Warren Brown (2005) wymienia siedem typów mądrości (czy też siedem sposobów jej rozumienia). Szóstym spośród wyróżnionych „filarów” jest mądrość transcendentna. Jest ona rozumiana bardzo podobnie jak w koncepcji Straś-Romanowskiej – jako posiadanie szerszej wizji świata, która przekracza troskę o samego siebie. Zdaniem Browna ten rodzaj mądrości może zostać osiągnięty poprzez odpowiednie praktyki religijne. Ujęcie mądrości prezentowane przez Browna i Straś-Romanowską wyraźnie wykazuje podobieństwo do psychologicznego rozumienia transcendencji.

1.4. Transcendencja duchowa w koncepcji R. L. Piedmonta

1.4.1. Teoria transcendencji duchowej. Odpowiedzią na omówiony wcześniej chaos definicyjny panujący w literaturze przedmiotu może być oparcie się na teorii transcendencji duchowej Piedmonta (1999, 2004). Jest to jedna z psychologicznych teorii transcendencji, podobnie jak teoria Cloningera (1998) opisująca transcendencję duchową jako cechę osobowości. Koncepcja Piedmonta oferuje zarówno precyzyjne określenie relacji między religijnością a duchowością, jak i osadzenie tych konstruktów w szerszej strukturze osobowości. Za wyborem tej teorii przemawia również wielość prac empirycznych z różnych krajów i obszarów badań do niej nawiązujących (np. Burris, Sauer, Carlson, 2011; Carter, 2009; Diessner, Solom, Frost, Parsons, Davidson, 2008; Tomcsanyi i in., 2013).

Piedmont (1999) definiuje transcendencję duchową jako:

„zdolność jednostek do wyjścia poza ich bezpośrednie poczucie czasu i miejsca oraz do widzenia życia z szerszej, bardziej obiektywnej perspektywy. Jest to transcendentna perspektywa, w której człowiek widzi zasadniczą jedność leżącą u podstaw różnych dążeń natury i odnajduje więzi z innymi, które nie mogą być zerwane nawet przez śmierć. W tej szerszej, bardziej holistycznej i dotyczącej więzi (*inter-connected*) perspektywie, jednostki dostrzegają synchroniczność życia i rozwijają poczucie zaangażowania na rzecz innych” (s. 988).

Transcendencję duchową można przeciwstawić materializmowi (Piedmont, 2004; Piedmont, Wilkins, Hollowitz, 2013), czyli pragnieniu posiadania dóbr i satysfakcji z ich posiadania (Kasser, 2002; Richins, Dawson, 1992; Zawadzka, 2006). Piedmont (1999) rozumie ją również jako poszukiwanie sensu transcendującego jednostkową egzystencję, nawiązując tym samym do teorii Frankla (2000). Transcendencja duchowa jest uniwersalną właściwością ludzką i można ją znaleźć w każdej kulturze. Można zauważyć, że spośród opisanych wyżej dwóch dominujących w psychologii charakterystyk transcendencji („wychodzenie poza” i wzrost, rozwój) teoria Piedmonta nawiązuje wyraźnie do tej pierwszej.

Zdaniem Piedmonta (1999) transcendencja duchowa jest cechą osobowości, niezależną od cech opisywanych w pięcioczynnikowej teorii osobowości Costy i McCrae (Costa, McCrae 1992; McCrae, Costa, 2006). Jest to szóstą „wielką” cechą, której nie da się sprowadzić do żadnej kombinacji pozostałych czynników. To założenie miało duży wpływ na proces konstrukcji narzędzia mierzącego transcendencję duchową, a nawet na rozwój teorii, co zostanie przedstawione poniżej. Podejście Piedmonta przypomina tu koncepcję Cloningera (1998), który jednak przedstawiał transcendencję jako jedną z cech osobowości w autorskim modelu, a nie jako uzupełnienie modelu już istniejącego.

Transcendencja duchowa jest podstawową właściwością jednostki, która wzbu-
dza, ukierunkowuje i selekcjonuje jej zachowania. Stanowi źródło motywacji, która
może być wyrażana poprzez zachowania i przekonania religijne lub duchowość, ale
również poprzez inne zachowania czy poglądy, które dotyczą podporządkowania
potrzeb jednostki dobru większej grupy. Piedmont (1999) wymienia tu patriotyzm,
nacjonalizm, świecki humanizm i wymagający samopoświęcenia altruizm.

Teoria transcendencji duchowej porządkuje relacje między religijnością (oraz
kryzysem religijnym) a duchowością. Transcendencja duchowa może być rozumiana
jako duchowość w szerokim znaczeniu. Jako cecha osobowości jest oparta na gene-
tycznych podstawach i obecna od urodzenia. Religijność z kolei definiowana jest jako
sentymen, czyli zsocjalizowana tendencja emocjonalna (Cooley, 1909) powstająca
w wyniku interakcji społecznych i doświadczeń edukacyjnych na bazie transcendencji
duchowej (Piedmont, 2010). Innym sentymentem ujętym w teorii jest kryzys reli-
gijny, rozumiany przez Piedmonta podobnie do zjawiska zmagających religijnych – jako
poczucie konfliktu z Bogiem, grupą religijną lub dogmatami wiary (por. Zarzycka,
2017). Podobnie wypowiada się Piedmont o pozareligijnej duchowości, którą trak-
tować można – w nawiązaniu do zaprezentowanego wcześniej przeglądu podejść do
relacji między religijnością a duchowością – jako duchowość w wąskim znaczeniu.

1.4.2. Aspekty transcendencji duchowej. W ramach transcendencji duchowej,
podobnie jak w ramach innych „wielkich” cech osobowości (por. np. Costa, McCrae,
1992), można wyróżnić szereg aspektów. W pierwotnej wersji teorii Piedmont wyodr-
ębnił, na podstawie teoretycznych rozważań i konsultacji z przedstawicielami różnych
tradycji religijnych (chrześcijańskiej, judaistycznej, buddyjskiej i hinduistycznej), siedem
składników tej cechy. Pierwszy z nich, nazwany Spełnieniem w modlitwie (*Prayer
fulfilment*), odnosi się do odczuwania radości i zadowolenia w osobistym kontakcie
z transcendentną rzeczywistością oraz spełnienia w modlitwie lub medytacji. Drugim
aspektem jest Uniwersalność (*Universality*) definiowana jako wiara w jednoczącą
naturę życia. Kolejna składowa, Poczucie więzi (*Connectedness*), to poczucie bycia
częścią ludzkości niezbędną do utrzymania nieprzerwanej harmonii życia, więzi
z innymi ludźmi przekraczającej nawet śmierć. Jako czwarty aspekt transcendencji
duchowej Piedmont wymienia Tolerancję paradoksów (*Tolerance of paradoxes*), czyli
zdolność do myślenia w terminach „i tak, i tak”, a nie „albo-albo” oraz tolerowania
sprzeczności i niespójności we własnym życiu. Następnym składnikiem to Nieosądzanie
(*Nonjudgmentality*), akceptowanie życia i innych ludzi na ich warunkach, unikanie
osądzania innych, wrażliwość na potrzeby i cierpienie innych ludzi. Jako przedostatni
aspekt Piedmont wyróżnił Pełne odczuwanie (*Existentiality*), czyli pragnienie pełnego
przeżywania każdej chwili, przyjmowanie doświadczeń życiowych jako okazji do

radości i rozwoju. Wreszcie jako ostatni element składowy transcendencji duchowej wymieniona została Wdzięczność (*Gratefulness*), naturalne poczucie wdzięczności i zachwytu wobec wszystkich podzielanych i wyjątkowych aspektów życia jednostki.

Jak wspomniano wcześniej, Piedmont (1999) uważa transcendencję duchową za cechę niezależną od pozostałych cech modelu pięcioczynnikowego. Jedynie te aspekty, które nie korelowały z cechami z tego modelu, zostały zaakceptowane jako ostatecznie wchodzące w skład konstruktów transcendencji duchowej. W zmodyfikowanej wersji teorii transcendencja duchowa składa się więc z trzech aspektów: Spełnienia w modlitwie, Uniwersalności i Poczucia więzi. Warto zauważyć, że Piedmont nie zmodyfikował ani definicji transcendencji duchowej, ani teoretycznego jej rozumienia, a jedynie wyeliminował niektóre z wyróżnionych wcześniej na bazie rozważań teoretycznych składników tej cechy.

Biorąc pod uwagę ten brak zmian w definiowaniu ogólnego konstruktów transcendencji duchowej przy jednoczesnej silnej modyfikacji wyróżnianych elementów składowych, można dojść do wniosku, że dla zrozumienia, czym jest transcendencja duchowa, ważniejsze jest poznanie jej definicji operacyjnej niż definicji formalnej. Z tym stanowiskiem wydaje zgadzać się również Piedmont, wyrażając opinię, że elementem składowym transcendencji duchowej są wszystkie zmienne indywidualne, które tworzą jeden czynnik z już wyróżnionymi aspektami, nie korelując przy tym z cechami wchodzącymi w skład pięcioczynnikowego modelu osobowości (Piedmont, 1999). Co ciekawe, w niektórych pracach (np. Piedmont, Ciarrochi, Dy-Liacco, Williams, 2009; Piedmont, Leach, 2002) Piedmont używa *Skali transcendencji duchowej* (służącej do pomiaru transcendencji duchowej, opisanej dokładnie poniżej) jako miary duchowości, definiowanej jako „wewnętrzna motywacja jednostki do tworzenia szerokiego poczucia osobistego sensu w kontekście eschatologicznym” (Piedmont i in., 2009, s. 163).

1.4.3. Kwestionariusz SPIRES. Narzędziem pomiarowym stworzonym przez Piedmonta (1999) jest *Kwestionariusz SPIRES – Assessment of Spirituality and Religious Sentiments* (Piedmont, 2010). Składa się on z dwóch części. Pierwszą z nich jest *Skala sentymentów religijnych*, a drugą *Skala transcendencji duchowej*.

Skala sentymentów religijnych służy do pomiaru Zaangażowania Religijnego (obejmującego osiem pytań dotyczących tak różnorodnych kwestii, jak częstotliwość praktyk religijnych, ważność przekonań religijnych czy doświadczenia jedności z Bogiem) i Kryzysu Religijnego (cztery pytania dotyczące odczucia konfliktu z Bogiem, dogmatami wiary lub grupą religijną). Skala odpowiedzi na pytania wchodzące w skład tej części kwestionariusza jest zróżnicowana. W wypadku Kryzysu Religijnego badani odpowiadają na pięciostopniowej skali (od *całkowicie nie zgadzam się do całkowicie*

zgadzam się). W skali Zaangażowania Religijnego pierwsze trzy pytania, dotyczące częstotliwości praktyk religijnych, mają skalę siedmiostopniową (od *nigdy* do *kilka razy w tygodniu*), kolejne pytanie dotyczące praktyk ma skalę pięciostopniową (od *nigdy* do *bardzo często*), dwa pytania dotyczące relacji z Bogiem mają również skalę pięciostopniową, lecz z odmiennym opisem (od *wcale* do *bardzo silnie*); na pytanie o ważność przekonań religijnych badani odpowiadają na sześciostopniowej skali od *szczególnie ważne* do *wcale nieważne*, a na pytanie o zaangażowanie i zainteresowania religijne na skali od 1 (*wzrosły*) do 7 (*spadły*). Analiza czynnikowa wyraźnie potwierdziła odrębność skal Zaangażowania Religijnego i Kryzysu Religijnego (Piedmont, 2010). *Skala sentymentów religijnych* może zostać poddana wielostronnej krytyce. Po pierwsze, nie przekonuje włączenie w skalę Zaangażowania Religijnego pytania o zmianę poziomu zaangażowania i zainteresowania religijnego. Po drugie, niejaki jest powód zastosowania odmiennych skal odpowiedzi przy różnych pytaniach (łącznie 6 różnych formatów odpowiedzi dla 12 pytań).

Skala transcendencji duchowej (STS) służy do pomiaru tej cechy zgodnie z opisaną wcześniej teorią. Pierwotnie opublikowana była przez Piedmonta (1999) jako osobne narzędzie, następnie – po pewnych przeróbkach, polegających głównie na zamienieniu części twierdzeń na ich przeciwstawne wersje – włączona została do *Kwestionariusza ASPIRES*. W skład ostatecznej wersji wchodzi 23 twierdzenia dotyczące trzech aspektów. Podskala Spełnienia w Modlitwie zawiera 10 twierdzeń (przykładowo „Medytuję i/lub modłę się, aby doskonalić się jako osoba”, „Modlitwa i/lub medytacja nieszczególnie do mnie przemawia”), podskala Uniwersalności – 7 twierdzeń („Wszelkie życie jest ze sobą połączone”, „Nie ma żadnego wyższego poziomu świadomości czy duchowości, który łączy wszystkich ludzi”), a podskala Poczucia Więzy – 6 („W życiu czynię różne rzeczy, ponieważ wierzę, że sprawiają one przyjemność rodzicowi, krewnemu lub przyjacielowi, który umarł”, „Śmierć przerywa uczucie emocjonalnej bliskości z innym człowiekiem”). W odróżnieniu od zróżnicowanych formatów odpowiedzi zastosowanych w *Skali sentymentów religijnych* w całej skali STS odpowiedzi udzielane są na pięciostopniowej skali (od *całkowicie zgadzam się* do *całkowicie nie zgadzam się*). Struktura STS została potwierdzona za pomocą confirmacyjnej analizy czynnikowej z transcendencją duchową umieszczoną w modelu jako czynnik drugiego rzędu. Model ten był dobrze dopasowany do danych, a pytania wchodziły w skład zamierzonych czynników. Wystąpiły jednak dwa problemy. Pierwszym było jedno z pytań skali Poczucia więzi, które nie weszło w skład żadnego czynnika i wydaje się nie być związane z resztą skali. Piedmont nie rekomendował jednak jego usunięcia z narzędzia. Drugim problemem było inne z pytań wchodzących zgodnie z założeniem w skład Poczucia więzi, które okazało się jednak silniej związane ze skalą Uniwersalności. Autor zdecydował się na pozo-

stawienie tego pytania w podskali Poczucia Więzi. Rzetelność podskal mierzących poszczególne aspekty transcendencji duchowej wynosi α Cronbacha = 0,95 dla skali Spełnienia w Modlitwie, α Cronbacha = 0,86 dla Uniwersalności i α Cronbacha = 0,60 dla Poczucia Więzi. Można stwierdzić, że od samego początku skali Poczucia Więzi towarzyszą problemy psychometryczne. Piedmont uważa jednak, że mimo niskiej rzetelności skala ta powinna pozostać częścią narzędzia, gdyż wyraźnie zwiększa jego trafność predykcyjną (Piedmont, 2004).

1.4.4. Transcendencja jako cecha osobowości – dowody empiryczne.

McCrae i Costa (2006) definiują cechy osobowości jako wymiary różnic indywidualnych w zakresie tendencji do reprezentowania spójnych wzorców myśli, uczuć i działań. W celu udowodnienia, że transcendencja duchowa tworzy nowy czynnik osobowości, należy wykazać dwie rzeczy: po pierwsze, czy może ona zostać uznana za cechę; po drugie, czy jest to nowa cecha, niezależna od wyróżnionych do tej pory, a nie jedynie określona odmiana lub kombinacja innych czynników.

Niektórzy naukowcy (np. Cloninger i in., 1993) sądzą, że aby określić daną różnicę indywidualną jako cechę, musimy być w stanie wskazać jej neurobiologiczne podłoże. McCrae i Costa (2006) nie zgadzają się z tą myślą, wskazując na względną stabilność czasową i transsytuacyjną naturę jako wystarczające wyznaczniki uznania danej różnicy indywidualnej za cechę. Jak wykazać transsytuacyjną zgodność zachowań w danym obszarze? Trudno posługiwać się tu rzeczywistymi zachowaniami (choć również takie badania są prowadzone – np. McGowan, Gormly, 1976; Small, Zeldin, Savin-Williams, 1983), ponieważ oddziaływanie sytuacji może być tak silne, że dana cecha nie ujawni się w zachowaniu. Zdaniem McCrae i Costy właściwą metodą jest porównanie miar samoopisowych z oszacowaniami dokonanymi przez obserwatorów (osoby dobrze znające badanego). Dla cech osobowości wyróżnionych w modelu pięcioczynnikowym wartości korelacji między samoopisem a opisem obserwatora wahały się od 0,37 dla neurotyczności do 0,63 dla otwartości na doświadczenia (McCrae, Costa, 1989). Do stabilności czasowej i transsytuacyjnej natury – koniecznych, aby uznać daną różnicę indywidualną za cechę – Piedmont (1999) dodaje jeszcze jedno kryterium wymagane od cechy wyższego poziomu (czynnika osobowości): obejmowanie różnych aspektów wyróżnionych w ramach tej cechy. Moim zdaniem warto dodać tu jeszcze jeden wymóg: konstrukt aspirujący do bycia uniwersalną ludzką właściwością powinien odtworzyć się we wszystkich kulturach i wyznaniach.

Z kolei w celu udowodnienia, że transcendencja duchowa nie jest odmianą lub kombinacją pięciu wyróżnionych w modelu czynników osobowości, należy wykazać – za pomocą analizy czynnikowej – jej niezależność od cech już uwzględnionych

w modelu oraz że dostarcza ona jakiejś dodatkowej informacji wykraczającej poza możliwą do uzyskania dzięki pomiarowi wcześniej wyróżnionych cech (McCrae, Costa, 2006). Piedmont (1999) nazywa to trafnością predykcyjną wykraczającą poza i ponad (*over and above*) dotychczasowy model. Wstępnym krokiem jest wykazanie – za pomocą analizy czynnikowej – niezależności zmiennej proponowanej jako nowa cecha osobowości od cech już uwzględnionych w modelu.

Czy transcendencja duchowa spełnia wymienione powyżej kryteria? Piedmont (np. 1999, 2004) w swoich badaniach wielokrotnie wykazał niezależność STS od cech osobowości wchodzących w skład modelu pięcioczynnikowego. Relacje transcendencji duchowej z cechami osobowości zostaną omówione dokładniej w kolejnej części książki. W narzędziu pomiarowym ujęte są trzy aspekty transcendencji duchowej. Jest to mniej niż w wypadku już wyodrębnionych w modelu cech, które posiadają po sześć aspektów (Costa, McCrae, 1992). Szczególną wagę przywiązuje Piedmont do odtwarzania się danego czynnika w różnych narzędziach pomiarowych oraz między ocenami cechy przez jednostkę i obserwatorów. Uzyskane wyniki (współczynniki korelacji między samoopisem a opisem obserwatora dla poszczególnych aspektów wynosiły od 0,38 do 0,47) wskazują na taki sam poziom zgodności osoba–obserwator jak w wypadku cech modelu pięcioczynnikowego (Piedmont, 1999). Tak więc możliwe jest szacowanie poziomu transcendencji na podstawie obserwacji. Piedmont wykazał, że struktura transcendencji duchowej odtwarza się w grupach osób pochodzących z różnych wyznań, a nawet wśród ateistów (Piedmont, 2010). Wszystkie te grupy pochodziły jednak ze Stanów Zjednoczonych. Na szczęście dla teorii dalsze badania wykazały, że konstrukt ten odtwarza się między innymi w Czechach (Rican, Janosova, 2012), na Filipinach (Piedmont, 2007), w Indiach (Piedmont, Leach, 2002) i w Polsce (Piotrowski, Żemojtel-Piotrowska, Baran, Skrzypińska, Piedmont, 2017). Jeżeli chodzi o stabilność transcendencji duchowej, wykazano wysoką stabilność tej zmiennej w krótkim (sześciomiesięcznym) okresie czasowym (Piedmont, 2010; Piotrowski i in., 2017). Badania dotyczące stabilności w okresie 10 lat są w toku (Piedmont, 2016, inf. osobista). Piedmont (1999, 2004, 2005) wykazał również wielokrotnie, że transcendencja duchowa wykazuje trafność predykcyjną wykraczającą poza model pięcioczynnikowy. Podsumowując, można stwierdzić, że ilość zebranych danych potwierdzających hipotezę o stanowieniu przez transcendencję duchową szóstego czynnika osobowości jest imponująca. Po stronie niedoskonałości tego podejścia wymienić można brak wskazanych wprost wskaźników behawioralnych charakterystycznych dla tej zmiennej (poza zachowaniami o treści religijnej, które jednakże odnoszą się tylko do ułamka obszaru transcendencji duchowej).

PROPOZYCJE ROZWINIĘCIA TEORII TRANSCENDENCJI DUCHOWEJ

2.1. Religijna i niereligijna transcendencja duchowa

2.1.1. Rozróżnienie dwóch podstawowych form transcendencji duchowej.

W ramach konstruktów transcendencji duchowej zaproponowanego przez Piedmonta (1999) wyraźnie można wyróżnić dwie części. Pierwsza z nich obejmuje aspekt nazwany przez autora Spełnieniem w modlitwie. Jest ona wyraźnie nasycona treściami religijnymi (modlitwa, kontakt z „Bogiem takim jak go rozumiem”). Druga część obejmuje Uniwersalność i Poczucie Więzy. Nie nawiązuje w żaden sposób do zagadnień religijnych.

Analizę treści skal potwierdzają wyniki korelacyjne i analiza czynnikowa. Obliczenia wykonane na próbie ($N = 1702$), zebranej w trakcie prac nad polską adaptacją *Kwestionariusza ASPIRES*, potwierdziły bliski związek podskali Spełnienia w Modlitwie z Zaangażowaniem Religijnym – korelacja między tymi zmiennymi wyniosła $r = 0,67$. Odmiennie było w wypadku pozostałych aspektów transcendencji duchowej – korelacja z Uniwersalnością wyniosła $r = 0,40$, a z Poczuciem więzi $r = 0,19$. Do takich samych wniosków prowadzi analiza czynnikowa wykonana na skalach wchodzących w skład *Kwestionariusza ASPIRES*. Wyodrębniły się w niej dwa czynniki. W skład pierwszego weszły Zaangażowanie Religijne, Kryzys Religijny (z ujemnym ładunkiem) i Spełnienie w Modlitwie. W skład drugiego – Uniwersalność i Poczucie Więzy.

Również inni autorzy zauważają różnicę między Spełnieniem w modlitwie a pozostałymi składnikami transcendencji duchowej. Na przykład Van Cappellen i Saroglou w swoich badaniach (Van Cappellen, Saroglou, 2012; Van Cappellen, Thoth-Gauthier, Saroglou, Fredrickson, 2016) używają do pomiaru duchowości jedynie skal Uniwersalności i Poczucia Więzy, zakładając, że Spełnienie w Modlitwie mierzy religijność, a nie duchowość.

Podążając za przedstawionym rozróżnieniem, można stwierdzić, że w ramach transcendencji duchowej (rozumianej jako szeroko ujmowana duchowość – por. rozdział 1) dają się wyróżnić dwie podstawowe formy: transcendencja religijna i niereligijna. Odpowiada to dwóm spośród wskazanych przez Piedmonta (1999) sposobów realizowania motywacji zawartych w cesze transcendencji duchowej: religijności i duchowości w wąskim znaczeniu. Podział na religijną i niereligijną formę transcendencji duchowej odpowiada dwóm tradycjom rozumienia duchowości, obecnym w literaturze psychologicznej (por. przegląd w rozdziale 1.1). Jeżeli uznać, że transcendencja duchowa odwołuje się do tego, co wyższe, „uświęcone”, interesująca będzie również analogia do dwóch grup wartości świętych wyodrębnionych przez Brzozowskiego (2005) w ramach jego teorii wartości będącej rozwinięciem teorii wartości Schelera (1975). Brzozowski do „świętości religijnych” zalicza Boga, wiarę, zbawienie i życie wieczne, a do „świętości świeckich” między innymi honor, naród, patriotyzm.

2.1.2. Operacjonalizacja transcendencji religijnej i niereligijnej. Pomiar religijnej i niereligijnej formy transcendencji duchowej dokonywany jest w opisany już wcześniej sposób: skala Spełnienia w Modlitwie mierzy formę religijną, a skale Uniwersalności i Poczucia Więzy mierzą formę niereligijną. Można w tym celu zastosować również narzędzia stworzone przez innych autorów. Dobrym przykładem, dostępnym w języku polskim, jest *Kwestionariusz samoopisu* Heszen-Niejodek i Gruszczyńskiej (2004), zawierający trzy skale: Postawy Religijne, Harmonię i Wrażliwość Estetyczną. Pierwsza z nich służyć może do pomiaru religijnej formy transcendencji duchowej, a druga do pomiaru formy niereligijnej. Należy tu jednak pamiętać o zachowaniu ostrożności. Duchowość jest przez innych autorów definiowana odmiennie niż transcendencja duchowa przez Piedmonta i często obejmuje szerszy obszar znaczeniowy (jest tak właśnie w wypadku kwestionariusza Heszen-Niejodek i Gruszczyńskiej).

W badaniach eksperymentalnych transcendencja duchowa może być również traktowana jako zmienna manipulowana. Można ją (jak każdą strukturę motywacyjną – por. np. Bargh, Chen, Burrows, 1996; Bargh, Gollwitzer, Lee-Chai, Barndollar, Trötschel, 2001) aktywizować poprzez zaprezentowanie osobom badanym – w sposób przez nie uświadamiany lub nieświadomy – treści z nią związanych. Zaproponowane zostały dwa sposoby manipulacji transcendencją duchową w formach religijnej i niereligijnej. Trafność obu sprawdzana była poprzez pomiar poziomu transcendencji duchowej u osób badanych z grup eksperymentalnych (formy religijna i niereligijna) i kontrolnej. Do pomiaru transcendencji duchowej użyto *Skali transcendencji duchowej* (STD) Piotrowskiego, Skrzypińskiej i Żemojtel-Piotrowskiej (2013) opartej na pierwotnej wersji teorii transcendencji duchowej Piedmonta. Składa się ona

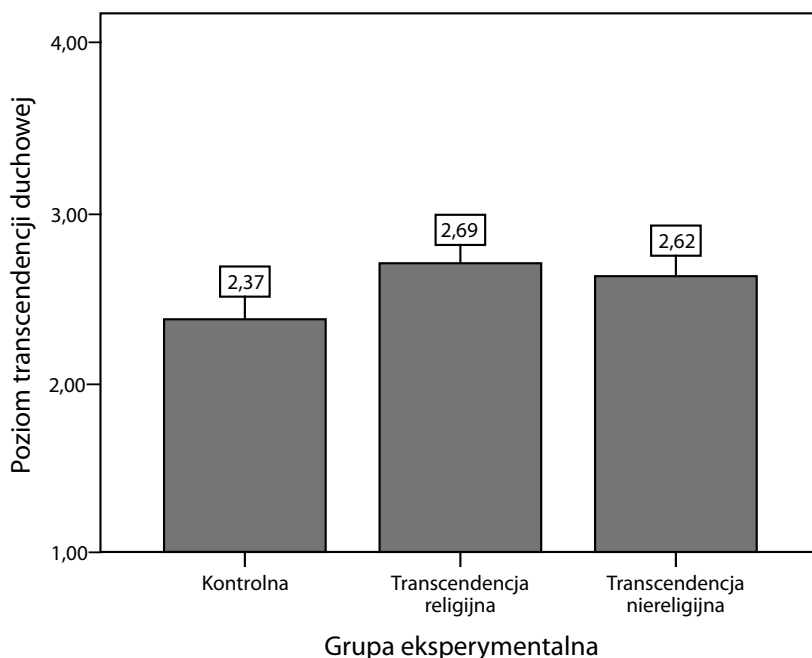
z 22 pytań dotyczących różnych aspektów transcendencji duchowej, na które osoby badane odpowiadają na skali od 1 (*zdecydowanie nie*) do 4 (*zdecydowanie tak*). Zakładano, że zarówno manipulacja przy użyciu treści niereligijnych, jak i religijnych powinna prowadzić do takiego samego wzrostu poziomu transcendencji duchowej w porównaniu z grupą kontrolną.

Pierwszą zaproponowaną metodą jest przedstawienie osobom badanym obrazów przedstawiających treści związane z dwoma formami transcendencji duchowej. Osoby badane – pod pretekstem badania odbioru dzieł sztuki – proszone były o obejrzenie serii obrazów i ocenienie ich: ogólnego poziomu artystycznego, abstrakcyjności, barwności. W badaniu pilotażowym, wykorzystującym szerszą pulę obrazów, wybrane zostały dla każdego warunku eksperymentalnego te, które były podobnie oceniane pod względem trzech wymienionych wyżej kryteriów. Osoby badane w warunku kontrolnym proszone były o ocenienie portretu księżniczki, quasi-abstrakcyjnego krajobrazu oraz obrazu przedstawiającego grę w karty. W warunku wzbudzenia religijnej transcendencji duchowej badani zapoznawali się z obrazami Boga-stworzyciela świata, Madonny z dzieciątkiem i komiksowo narysowanym obrazem świętego rozmawiającego z ludźmi. W warunku niereligijnej transcendencji duchowej badanym pokazano obrazy przedstawiające zakochaną parę, grupę trzymającą się za ręce oraz narysowanego w stylu komiksowym człowieka składającego się z liści i kwiatów.

Pomiar skuteczności manipulacji wykazał, że wystąpiły oczekiwane różnice między grupami w poziomie transcendencji duchowej, $F(2, 117) = 3,63$; $p = 0,030$; $\eta^2 = 0,06$. Osoby z grupy kontrolnej ($M = 2,37$; $SD = 0,50$) miały poziom transcendencji duchowej niższy niż osoby z grupy ze wzbudzaną transcendencją religijną ($M = 2,69$; $SD = 0,61$), $p = 0,012$, i niż osoby z grupy ze wzbudzaną transcendencją niereligijną ($M = 2,62$; $SD = 0,53$), $p = 0,048$. Poziom transcendencji duchowej osób z grup eksperymentalnych nie różnił się od siebie, $p = 0,575$. Wyniki zostały przedstawione na rysunku 1.

Drugą z proponowanych metod aktywizowania dwóch form transcendencji duchowej jest poproszenie osób badanych o napisanie odpowiedzi na dwa otwarte pytania. Manipulacja ta wzorowana jest na tej stosowanej w badaniach z nurtu teorii opanowywania trwogi (np. Rosenblatt, Greenberg, Solomon, Pyszczynski, Lyon, 1989). Badani w grupie kontrolnej proszeni byli o wpisanie odpowiedzi na polecenia: „opisz, tak dokładnie jak tylko potrafisz, co się dzieje z Twoim ciałem w czasie jazdy na łyżwach” i „jakie emocje wzbudza w Tobie myśl o typowym spędzeniu dnia?”. W grupie z aktywizowaną religijną formą transcendencji duchowej były to: „opisz tak dokładnie, jak tylko potrafisz, jakie cechy miałby Bóg przedstawiany w religii chrześcijańskiej, gdyby był człowiekiem” oraz „jakie emocje odczuwasz w czasie

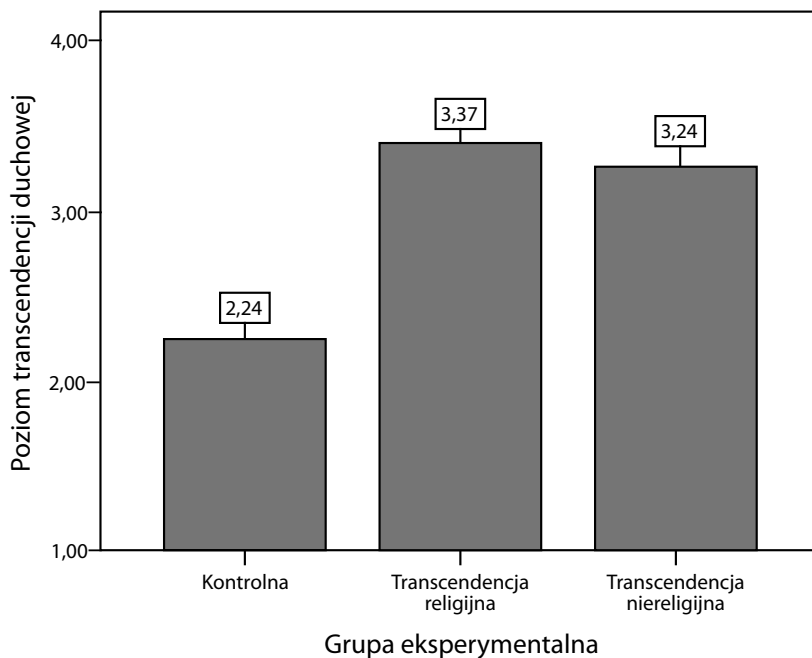
modlitwy? Jeżeli się nie modlisz, jakie emocje Twoim zdaniem odczuwają osoby, które to robią?” (zadania te były nieco dłuższe, gdyż sformułowano je w sposób umożliwiający sensowne udzielenie odpowiedzi przez osoby niewierzące i niepraktykujące). Osoby z grupy z niereligijną formą transcendencji duchowej odpowiadały na pozycje „opisz tak dokładnie, jak tylko potrafisz, wszystkie więzi łączące Cię z innymi ludźmi – tymi, którzy żyli przed tobą, żyją teraz i będą żyli w przyszłości” i „jakie emocje wzbudza w Tobie myśl, że jesteś częścią Wszechświata, tak samo jak drzewa, zwierzęta i gwiazdy?”.



Rysunek 1. Pomiar skuteczności manipulacji poziomem transcendencji duchowej za pomocą obrazów.

Podobnie jak w wypadku manipulacji za pomocą obrazów pomiar skuteczności manipulacji wykazał, że wystąpiły oczekiwane różnice między grupami w poziomie transcendencji duchowej, $F(2, 117) = 102,95$; $p < 0,001$; $\eta^2 = 0,64$. Osoby z grupy kontrolnej ($M = 2,24$; $SD = 0,25$) uzyskały niższy poziom transcendencji duchowej niż osoby z grupy ze wzbudzaną religijną formą transcendencji ($M = 3,37$; $SD = 0,33$) $p < 0,001$, i niż osoby z grupy ze wzbudzaną formą niereligijną ($M = 3,24$; $SD = 0,52$), $p < 0,001$. Poziom transcendencji duchowej osób z grup eksperymentalnych nie różnił się od siebie, $p = 0,141$. Wyniki zostały przedstawione na rysunku 2. Jak wi-

dać, manipulacja za pomocą pytań otwartych była o wiele silniejsza niż za pomocą obrazów. Z tego powodu jest ona rekomendowana do badań porównujących wpływ aktywizacji dwóch form transcendencji duchowej.



Rysunek 2. Pomiar skuteczności manipulacji poziomem transcendencji duchowej za pomocą pytań otwartych.

W niektórych badaniach stosowano również trzecią metodę aktywizacji transcendencji duchowej. Polegała ona na zastosowaniu paradygmatu rozsypanek słownych Srulla i Wyera (1979). Osoby badane otrzymywały zestaw pięciu zestawów słów, z których miały, pomijając jedno słowo, ułożyć sensowne zdania. W grupie kontrolnej zdania te dotyczyły neutralnych tematów (np. „ścianie, na, stół, wisi, obraz”), w grupie z aktywizacją transcendencji religijnej zastosowano (za: Shariffem i Norenzayanem, 2007) zdania odnoszące się do treści związanych z Bogiem i niebem (np. „deser, boski, był, widelec, ten”), a w grupie z aktywizacją niereligijnej formy transcendencji zdania odnoszące się do jedności całego Wszechświata i więzi międzyludzkich (np. „połączeni, są, stół, ludzie, wszyscy”). Niestety w wypadku tej manipulacji nie został przeprowadzony pomiar jej skuteczności.

2.2. Dodatkowe aspekty transcendencji duchowej

2.2.1. W poszukiwaniu nowych aspektów transcendencji duchowej – założenia. Zdaniem Piedmonta (1999) transcendencja duchowa ma stanowić szóstą wielką cechę osobowości. W obecnej chwili wyróżnione są w niej jedynie trzy aspekty – mniej niż w cechach wchodzących w skład pięcioczynnikowego modelu osobowości. W dodatku skala jest zdominowana przez jeden aspekt – Spełnienia w Modlitwie (korelacja z wynikiem ogólnym skali wyniosła w polskiej próbie walidacyjnej $r = 0,91$). Podskala ta mierzy religijną formę transcendencji duchowej i zdaniem niektórych autorów w ogóle nie powinna być częścią miary duchowości (np. Van Cappellen, Saroglou, 2012). W celu rozbudowania konstruktów transcendencji duchowej i osłabienia dominującej pozycji zajmowanej przez Spełnienie w modlitwie postanowiono zatem zaproponować dwa nowe aspekty transcendencji duchowej.

Jak zostało opisane w rozdziale 1.4.4, w celu udowodnienia, że transcendencja duchowa stanowi odrębną od już wyróżnionych w modelu pięcioczynnikowym cechę osobowości, wykazano wypełnienie przez nią sześciu kryteriów. Podobne kryteria można wyróżnić do oceny nowych aspektów transcendencji duchowej. Po pierwsze, proponowane aspekty powinny być mierzone z wysoką rzetelnością. Po drugie, należy wykazać, że stanowią one część tego samego konstruktów. Po trzecie, muszą być niezależne od innych cech osobowości. Po czwarte, powinna istnieć zgodność między ocenami cechy przez jednostkę i obserwatorów. Po piąte, należy wykazać, że nowe skale zwiększają moc predykcyjną *Skali transcendencji duchowej*. W rozdziale 2.2.3 zostanie przedstawione spełnienie tych kryteriów przez nowe aspekty transcendencji duchowej oraz sprawdzenie związków tych aspektów z religijnością.

2.2.2. Proponowane nowe aspekty transcendencji duchowej – Ideowość i Nasycanie znaczeniem. Krokiem wyjściowym w proponowaniu nowych aspektów transcendencji duchowej jest oczywiście przedstawienie ich treści. Podobnie jak w wypadku tego konstruktów, również przy nowo proponowanych aspektach ważniejsza od definicji formalnej wydaje się definicja operacyjna. Poniżej przedstawione zostaną definicje robocze proponowanych aspektów oraz przykłady pozycji kwestionariusza służących do ich pomiaru.

Pierwszy z proponowanych aspektów zdecydowano się nazwać Ideowością. Jest to poczucie bycia częścią sprawy lub idei większej od i wykraczającej poza samego siebie. Przykładowe pozycje pomiarowe to: „czuję się częścią sprawy większej ode mnie”, „nie rozumiem ludzi gotowych poświęcić wszystko dla sprawy lub idei” (pozycja odwrócona), „czuję się lepszym człowiekiem dzięki temu, że biorę udział

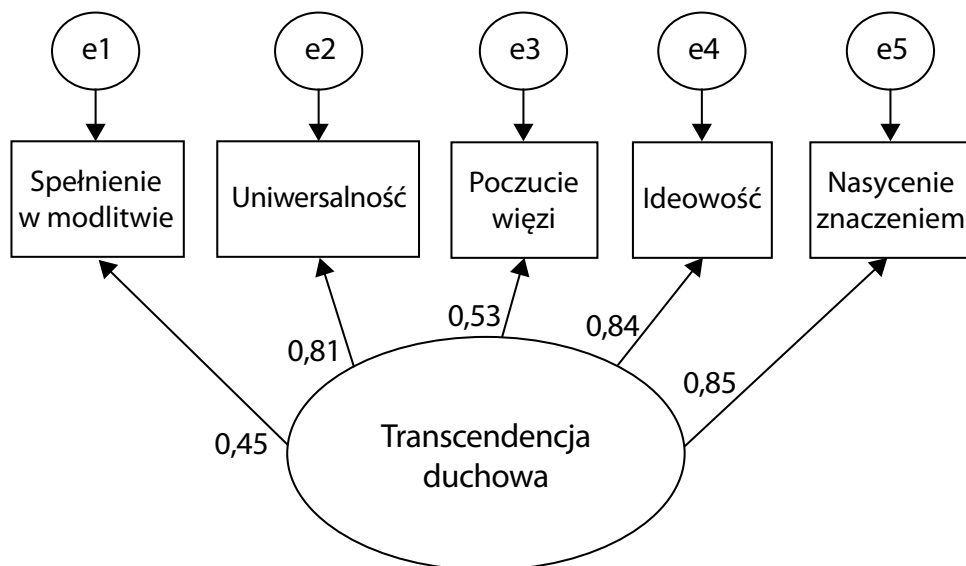
w sprawach ważniejszych ode mnie”, „ludzie, których naprawdę podziwiam, to ci, którzy poświęcili się w pełni w imię ważnych spraw”.

Drugi aspekt nazwano Nasycaaniem znaczeniem. Jest to poszukiwanie i odnajdywanie we wszystkim głębszego, ukrytego znaczenia. Do pomiaru Nasycaania znaczeniem służą takie pozycje jak: „uważam, że większość zjawisk ma głębsze znaczenie, wykraczające poza to, co od razu jest widoczne”, „nie lubię doszukiwać się głębszego znaczenia w tym, co mnie otacza” (pozycja odwrócona), „wierzę, że życie ma jakieś głębsze znaczenie”, „nie ma sensu doszukiwanie się sensu w przydarzających się nam sytuacjach” (pozycja odwrócona).

2.2.3. Analiza poszerzonej wersji *Skali transcendencji duchowej*. Pytania służące do pomiaru dwóch nowych aspektów transcendencji duchowej dołączono jako ostatnie pozycje do *Skali transcendencji duchowej*. Każdy z nich mierzony był za pomocą ośmiu pytań. Analiza przeprowadzona na ogólnopolskiej próbie reprezentatywnej ($N = 1092$) pokazała satysfakcjonującą rzetelność skal, α Cronbacha = 0,73 dla skali Ideowości i α Cronbacha = 0,70 dla skali Nasycaania Znaczeniem. Spośród oryginalnych aspektów transcendencji duchowej Spełnienie w Modlitwie mierzone było z większą rzetelnością, α Cronbacha = 0,92, Uniwersalność z rzetelnością podobną do nowych aspektów, α Cronbacha = 0,76, a Poczucie Więzi z niższą, α Cronbacha = 0,56. Ogólna rzetelność nowej wersji *Skali transcendencji duchowej* (α Cronbacha = 0,86) była taka sama jak wersji oryginalnej (α Cronbacha = 0,85). W próbie studenckiej ($N = 57$) uzyskano wyniki świadczące o stabilności czasowej nowych skal (w odstępie trzech miesięcy). Wyniosła ona $r = 0,82$ dla Ideowości i $r = 0,86$ dla Nasycaania Znaczeniem. Dla oryginalnych podskal stabilność wyniosła $r = 0,82$ dla Spełnienia w Modlitwie, $r = 0,68$ dla Uniwersalności i $r = 0,67$ dla Poczucia Więzi. Dla całej skali w wersji oryginalnej stabilność wyniosła $r = 0,83$, a w nowej wersji $r = 0,82$.

Przeprowadzono konfirmacyjną analizę czynnikową na podskalach *Skali transcendencji duchowej* z wykorzystaniem danych zebranych na próbie reprezentatywnej. Analiza wykazała dość dobre dopasowanie modelu do danych, $\chi^2(5) = 96,92$; $\chi^2/df = 19,39$; $p < 0,001$; CFI = 0,965; SRMR = 0,30; RMSEA = 0,130 [0,108; 0,152]; $P_{close} < 0,001$. W przypadku dużej liczby osób badanych wartość statystyki chi kwadrat osiąga typowo poziom istotności statystycznej nawet przy dobrze dopasowanych do danych modelach, dlatego bardziej miarodajne jest poleganie na statystyce chi kwadrat podzielonej przez liczbę stopni swobody, której wartość powinna wynosić 10 lub mniej, a idealnie 2 lub mniej; jest to wskaźnik biorący poprawkę na stopień komplikacji modelu, a więc najlepszy w wypadku modeli o dużej liczbie wolnych wyrazów (jednoczynnikowa konfirmacyjna analiza wariancji do takich nie należy).

W wypadku prostego modelu można oprzeć się na wskaźniku N Hoeltera, określającym przy jakiej liczbie osób badanych model zaczyna być niedopasowany do danych. W omawianym modelu wartość ta wynosi 170 – gdyby osób badanych było mniej, wartość współczynnika χ^2 nie byłaby istotna statystycznie. Dla confirmacyjnej analizy czynnikowej najważniejszy spośród wymienionych jest parametr CFI, który powinien wynosić co najmniej 0,900 (Bedyńska, Książek, 2000); ważne jest również sprawdzenie wartości współczynników SRMR i RMSEA. Model przedstawiony został na rysunku 3.



Rysunek 3. Confirmacyjna analiza czynnikowa składowych Skali transcendencji duchowej.

Można zauważyć, że najsilniej wysyczone czynnikiem ogólnym były skale Nasylenia Znaczeniem, Ideowości i Uniwersalności, a w mniejszym stopniu – Poczucie Więzi i Spełnienie w Modlitwie. Nowo proponowane skale wydają się znajdować blisko centrum znaczeniowego konstruktowi transcendencji duchowej.

Przeprowadzono korelację aspektów transcendencji duchowej z cechami osobowości wchodzącymi w skład pięcioczynnikowego modelu osobowości, mierzonymi za pomocą skali BFI-S (Lang, John, Ludtke, Schupp, Wagner, 2011) w polskiej adaptacji Strusa i Ciecucha (2018). Dokładne wyniki zostały przedstawione w rozdziale 3.1. W tym miejscu warto jedynie zauważyć, że najwyższe korelacje nowych aspektów transcendencji duchowej z cechami modelu pięcioczynnikowego osiągnęły poziom $r = 0,20$ (Ideowości z Ugodonością i Nasylenia Znaczeniem z Sumiennością), podob-

nie jak dla Uniwersalności (najwyższa korelacja z Ugodowością, $r = 0,22$) i Poczucia Więzi (najwyższa korelacja z Sumiennością, $r = 0,20$). Są to korelacje niskie, świadczące o niezależności aspektów transcendencji duchowej od innych cech osobowości.

W celu sprawdzenia, czy nowe aspekty transcendencji duchowej są w mniejszym stopniu związane z religijnością niż Spełnienie w modlitwie, skorelowano wyniki podskal STD ze Skalą Zaangażowania Religijnego wchodzącą w skład *Kwestionariusza ASPIRES* – na próbie reprezentatywnej ($N = 1092$) oraz na próbie studenckiej ($N = 182$) ze skróconą *Skalą orientacji religijnych* (Lavrič, Flere, 2008). Narzędzie to służy do pomiaru trzech orientacji religijnych (wewnętrznej, zewnętrznej i poszukującej). Zawiera 12 pytań. Stworzone zostało jako skrócona wersja skal Gorsucha i McPhersona (1989) oraz Maltby'ego, Lewisa i Day (1999), dostosowane do badań międzykulturowych. Wyniki przedstawione zostały w tabeli 1. Warto zauważyć, że żadna ze skal nie korelowała z Religijnością Zewnętrzną. Jeżeli chodzi o korelacje z Zaangażowaniem Religijnym i Religijnością Wewnętrzną, były one wyraźnie wyższe w wypadku Spełnienia w Modlitwie niż innych podskal (wszystkie różnice między wartościami współczynników korelacji uzyskanych dla tego aspektu a wartościami współczynników korelacji dla pozostałych aspektów były istotne statystycznie, $p < 0,001$). Dodatkowo nowa wersja *Skali transcendencji duchowej* koreluje z Zaangażowaniem Religijnym istotnie słabiej ($Z = 3,01$; $p = 0,001$) niż wersja oryginalna. Korelacje ze Skalą Religijności Poszukującej były istotne statystycznie, lecz słabsze niż w wypadku Religijności Wewnętrznej. Siła korelacji z Religijnością Poszukującą nie różniła się między podskalami (wszystkie $p > 0,100$).

Tabela 1

Korelacje Skali transcendencji duchowej i jej składników z miarami religijności

	Zaangażowanie Religijne	Religijność Wewnętrzna	Religijność Zewnętrzna	Religijność Poszukująca
Spełnienie w Modlitwie	0,76***	0,79***	n.i.	0,42**
Uniwersalność	0,53***	0,58***	n.i.	0,44**
Poczucie Więzi	0,34***	n.i.	n.i.	0,33**
Ideowość	0,44***	0,39**	n.i.	n.i.
Nasywanie Znaczeniem	0,41***	0,46***	n.i.	0,31**
Oryginalna wersja STD	0,71***	0,69***	n.i.	0,34**
Nowa wersja STD	0,67***	0,70***	n.i.	0,38**

* $p < 0,05$; ** $p < 0,01$; *** $p < 0,001$.

Osiemdziesięciu trzech studentów poproszono o dostarczenie kwestionariuszy wypełnionych przez siebie i dobrze znające ich osoby. Analiza korelacji samoopisu i opisu wykonanego przez obserwatorów (164 pary) wykazała dość wysoką zgodność.

Jedyną problematyczną pod tym względem skalą było Poczucie Więzi (brak istotnej korelacji). Analiza wykazała również istotne dla wszystkich aspektów transcendencji duchowej korelacje między opisami dwóch niezależnych obserwatorów (82 pary). Wyniki przedstawiono w tabeli 2.

Tabela 2

Korelacje samoopisu i opisu obserwatorów dla Skali transcendencji duchowej i jej składników

	Korelacja samoopis–obserwator	Korelacja obserwator–obserwator
Spełnienie w Modlitwie	0,69***	0,61***
Uniwersalność	0,43***	0,44***
Poczucie Więzi	n.i.	0,29**
Ideowość	0,40***	0,32**
Nasycanie Znaczeniem	0,40***	0,35**
Oryginalna wersja STD	0,55***	0,54***
Nowa wersja STD	0,61***	0,49***

* $p < 0,05$; ** $p < 0,01$; *** $p < 0,001$.

Trafność predykcyjną nowych aspektów transcendencji duchowej sprawdzono poprzez wykonanie serii hierarchicznych analiz regresji wykonanej dla zróżnicowanego zestawu zmiennych przewidywanych. W pierwszym kroku do analizy wprowadzono skalę wchodzące w skład modelu pięcioczynnikowego, mierzone za pomocą kwestionariusza *BFI-S* (Lang i in., 2011) w polskiej adaptacji Strusa i Ciecucha (2018). W drugim – trzy oryginalne aspekty transcendencji duchowej wchodzące w skład *Kwestionariusza ASPIRES* Piedmonta (2010). W trzecim kroku do analizy wprowadzane były dwa nowo proponowane aspekty – Ideowość i Nasycanie Znaczeniem. Wyniki analiz regresji przedstawiono w tabeli 3. Związek transcendencji duchowej z większością przedstawionych tu zmiennych omówiony zostanie dokładniej w dalszych rozdziałach książki. W tym miejscu istotne jest jedynie pokazanie, ile procent wariacji zmiennej wyjaśnianej tłumaczone jest przez nowe aspekty transcendencji duchowej „ponad i poza” (*over and above*) cechy modelu pięcioczynnikowego i aspekty oryginalnej wersji skali (por. Piedmont, 1999). Podsumowując przedstawione wyniki, można zauważyć, że cechy modelu pięcioczynnikowego wyjaśniały łącznie średnio 10% wariacji zmiennej przewidywanej, trzy oryginalne aspekty zwiększały predykcję średnio o 5%, a dwa nowe aspekty o dodatkowe 2%. Spośród 10 analizowanych zmiennych przewidywanych Spełnienie w Modlitwie było predyktorem ośmiu z nich, Uniwersalność – sześciu, Poczucie Więzi – dwóch, Ideowość – ośmiu, a Nasycanie Znaczeniem – sześciu.

Podsumowując uzyskane dla nowych aspektów transcendencji duchowej wyniki, można stwierdzić, że wypełniły one wszystkie oczekiwania. Stanowią rzetelne uzupełnienie *Skali transcendencji duchowej*, podnoszące jej moc predykcyjną. Zwiększają liczbę składowych elementów transcendencji duchowej, pozwalając jednocześnie pomiarowi tej zmiennej odróżnić się w większym stopniu od pomiaru religijności.

Tabela 3

Trafność predykcyjna aspektów transcendencji duchowej

Zmienna przewidywana	ΔR^2 – Cechy modelu pięcio-czynnikowego	ΔR^2 – Oryg. aspekty	ΔR^2 – Nowe aspekty	Predyktory ^a
Patriotyzm	0,12	0,06	0,02	A+, C+, Pw+, I+
Nacjonalizm	0,04	0,06	n.i.	E+, C+, Sm+, U-
Mesjanizm	0,12	0,05	0,02	E+, A+, C+, Sm+, Nz+
Dystans społeczny	0,04	0,06	0,02	N+, A-, Sm+, U-, Pw-, I-, Nz+
Klasyczne uprzedzenia	0,01	0,04	0,03	N+, Sm+, U-, I-, Nz+
Nowoczesne uprzedzenia	0,02	0,02	0,05	N+, Sm+, U-, I-, Nz+
Wiara w życie jako grę o sumie zerowej	0,02	0,02	0,01	N+, C+, Sm+, U-, I+, Nz+
Wartości: otwartość na zmianę vs. konserwatyzm	0,41	0,09	0,01	N+, E+, O+, A-, C-, Sm-, I-, Nz+
Wartości: umacnianie siebie vs. przekraczanie ja	0,20	0,08	0,02	E-, A+, C+, Sm-, U+, I+
Zainteresowanie polityką	0,06	n.i.	0,03	N-, O+, I+

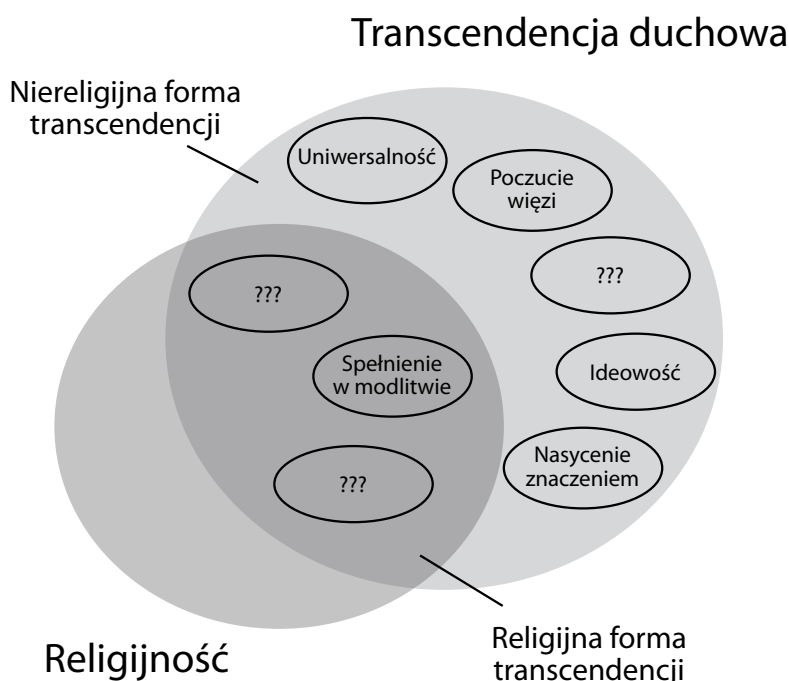
* $p < 0,05$; ** $p < 0,01$; *** $p < 0,001$.

^a N – Neurotyczność; E – Ekstrawersja; O – Otwartość na Doświadczenia; A – Ugodowość; C – Sumienność; Sm – Spełnienie w Modlitwie; U – Uniwersalność; Pw – Poczucie Więzy; I – Ideowość; Nz – Nasykanie Znaczeniem.

2.3. Rozszerzony model transcendencji duchowej

Na podstawie przedstawionych powyżej rozważań stworzony został autorski model transcendencji duchowej. Zakłada on istnienie dwóch podstawowych form transcendencji duchowej, odpowiadających dwóm sposobom realizowania motywacji zawartych w cesze transcendencji duchowej: religijności (a przynajmniej jednej z jej form, gdyż religijność sama w sobie jest zjawiskiem złożonym) – religijna forma transcendencji duchowej, oraz duchowości w wąskim znaczeniu – niereligijna forma transcendencji duchowej (Piedmont, 1999). W ramach każdej z tych form wyróżnione mogą być składające się na nią aspekty. W wypadku formy religijnej jedynym zaproponowanym obecnie aspektem jest Spełnienie w modlitwie. Można jednak założyć, że nie wyczerpuje ono przestrzeni treściowej religijnej transcendencji

duchowej. W przyszłości warto będzie pomyśleć o innych aspektach, które mogłyby uzupełnić pomiar tej formy. Wśród propozycji, które testowane będą w kolejnych badaniach, znajdują się poczucie osobistej relacji z Siłą Wyższą i wiara w istnienie nieśmiertelnej formy jednostkowej świadomości (duszy). W ramach niereligijnej formy transcendencji duchowej wyróżnić można zaproponowane przez Piedmonta (1999) Uniwersalność i Poczucie Więzi oraz opisane powyżej propozycje własne: Ideowość i Nasywanie Znaczeniem. Formy te nie wyczerpują prawdopodobnie całej treściowej przestrzeni niereligijnej transcendencji duchowej i nadal możliwe jest wskazanie kolejnych jej aspektów. Proponowany model w wersji graficznej przedstawiony został na rysunku 4.



Rysunek 4. Rozszerzony model transcendencji duchowej.

CZĘŚĆ II

**ZWIĄZKI
TRANSCENDENCJI
DUCHOWEJ
Z INNYMI ZMIENNYMI
PSYCHOLOGICZNYMI**

W drugiej części książki zostanie dokonany przegląd badań dotyczących związku transcendencji duchowej i religijności ze zmiennymi z różnych obszarów psychologii. Każdy rozdział rozpocznie się od przeglądu literatury przedmiotu pod kątem istniejących badań w danym zakresie, a następnie przedstawione zostaną badania własne.

Na początku zostanie omówione miejsce transcendencji duchowej w podstawowej strukturze osobowości. Pokazany zostanie również związek transcendencji duchowej i religijności z wartościami oraz z czterema formami narcyzmu. Kolejny rozdział poświęcony będzie intrapsychnicznemu funkcjonowaniu jednostki. Obok centralnego dla tego tematu związku religijności i duchowości z subiektywnym dobrostanem w różnych jego formach omówiony zostanie również związek tych zmiennych z postawami wobec śmierci. Trzeci z rozdziałów wchodzący w zakres tej części dotyczy funkcjonowania społecznego. Przedstawiony w nim zostanie związek transcendencji duchowej i religijności z dwoma podstawowymi formami zachowań społecznych – agresją i pomaganiem, a także z uprzedzeniami wobec obcych. Ostatnie dwa rozdziały obejmują zagadnienia związane z bardziej aplikacyjnymi działaniami psychologii. Zostanie w nich przedstawiony związek religijności i duchowości z postawami i zachowaniami politycznymi, a także z zachowaniami konsumenckimi.

Przedstawione w tej części treści nie wyczerpują oczywiście mnogości obszarów, którymi zajmuje się psychologia, a w których interesujące byłoby omówienie roli transcendencji duchowej. W książce poruszono wyłącznie tematykę z tych obszarów, w których przeprowadziłem własne badania empiryczne. Dobór tematów badań własnych po części wynikał z przekonania o ich istotności, a po części z moich osobistych zainteresowań. Uważam, że trzy przedstawione tu obszary są szczególnie istotne. Związek transcendencji duchowej z innymi cechami osobowości jest ważny między innymi dlatego, że charakterystyka tego zjawiska jako „brakującej” cechy osobowości jest centralna dla teorii Piedmonta. Uważam również za istotne przybliżenie związku transcendencji duchowej z funkcjonowaniem intrapsychnicznym (dobrostan) i interpersonalnym (pomaganie i agresja) jako wyznaczające z jednej strony jakość przystosowania człowieka, z drugiej zaś kształtujące jego relacje z innymi ludźmi. Pozostałe przedstawione w książce tematy pozwalają na ukazanie możliwych zastosowań teorii transcendencji w wyjaśnianiu rozmaitych zjawisk ważnych dla szeroko rozumianej współczesnej psychologii społecznej, takich jak

narcyzm, wartości, postawy wobec śmierci, zachowania konsumenckie czy postawy wobec własnego narodu. Dlatego pominięto tu ważne skądinąd dziedziny psychologii, jak psychologia kliniczna, psychologia zdrowia, psychologia wychowawcza czy psychologia organizacji.

ZWIĄZKI TRANSCENDENCJI DUCHOWEJ Z INNYMI SKŁADNIKAMI OSOBOWOŚCI

3.1. Transcendencja duchowa a pięcioczynnikowy model osobowości

3.1.1. Pięcioczynnikowy model osobowości a szosta cecha osobowości.

Zgodnie z teoretycznym założeniem Piedmonta (1999, 2010) transcendencja duchowa stanowi szóstą cechę osobowości, niezależną od cech wymienionych w pięcioczynnikowym modelu osobowości. Został on stworzony przez wielu badaczy (por. Digman, 1990; Goldberg, 1993). Powszechnie znaną wersję teorii stworzyli Costa i McCrae (1988). Autorzy ci wymieniają pięć nadrzędnych czynników ludzkiej osobowości: neurotyczność (stabilność emocjonalną), ekstrawersję, otwartość na doświadczenie, ugodowość i sumienność.

Wyróżnione czynniki są – z założenia – niezależne wobec siebie. Wykazano jednak, że występują między nimi korelacje oraz że w wyniku analizy czynnikowej można wyodrębnić dwa czynniki wyższego rzędu, nazywane alfa i beta (Anusic, Schimmack, Pinkus, Lockwood, 2009; Digman, 1997). W skład czynnika Alfa, nazwanego później Stabilnością (DeYoung, Peterson, Higgins, 2002), wchodzi Ugodowość, Sumienność i Stabilność emocjonalna, a w skład czynnika Beta, nazwanego Plastycznością – Ekstrawersja i Otwartość na doświadczenie (DeYoung i in., 2002). Nie można więc wykluczyć, że również transcendencja duchowa, pozostając niezależnym czynnikiem na poziomie pięciu (a wraz z nią sześciu) cech, będzie korelować istotnie z innymi czynnikami i wejdzie w skład jednego z czynników wyższego rzędu – Stabilności lub Plastyczności.

Phillippe Rushton (1985, 1990) zaproponował również wyróżnienie jednego, najogólniejszego czynnika osobowości – postulował dla niego nazwę „wymiar K”, nawiązując do długoterminowej strategii reprodukcyjnej proponowanej w modelu r-K Edwarda Wilsona (1975). Idea ogólnego czynnika osobowości spopularyzo-

wana została dwadzieścia lat później przez Janka Museka (2007), który nazwał go żartobliwie „Big One”. Zgodnie z modelem Museka powyżej poziomu pięciu cech osobowości znajdują się czynniki Alfa i Beta zaproponowane przez Digmana, a powyżej nich, na najwyższym poziomie, ogólny czynnik osobowości. Liczne badania wykazały wyodrębnianie się ogólnego czynnika osobowości w różnych populacjach – metaanalizy badań zaprezentowali Rushton i Irwing (2008) oraz Van der Linden, te Nijenhuis i Bakker (2010), przy zastosowaniu narzędzi wywodzących się z różnych teorii osobowości, takich jak *Kwestionariusz temperamentu Guilforda* i Zimmermana, *Kalifornijski inwentarz psychologiczny Guilforda* oraz *Kwestionariusz temperamentu i charakteru Cloningera* (Rushton, Irwing, 2009). We wszystkich tych narzędziach wyodrębniono czynniki Alfa i Beta oraz ogólny czynnik osobowości, który w porównywalnym stopniu nasyczał oba te czynniki. Wiele badań dowodzi wysokiej odziedziczalności czynnika ogólnego, równej lub przekraczającej 50% (Rushton, Bons, Hur, 2008). Odziedziczalność ta jest omawiana w kontekście przystosowawczej natury ogólnego czynnika osobowości. Interesujące wydaje się pytanie, czy również transcendencja duchowa znajdzie swoje miejsce w ogólnym czynniku osobowości.

3.1.2. Transcendencja duchowa a cechy pięcioczynnikowego modelu osobowości: korelacyjne badanie własne. W celu zbadania związku transcendencji duchowej z cechami wyróżnionymi w modelu pięcioczynnikowym wykorzystano dane z polskiej próby reprezentatywnej ($N = 1092$) zebranej za pośrednictwem internetowego panelu badawczego Ariadna.

Cechy osobowości mierzono za pomocą kwestionariusza *Big Five Inventory – Short* (BFI-S; Lang i in., 2011) w polskiej adaptacji Strusa i Ciecucha (2018). Narzędzie to składa się z 15 pytań (zaczynających się od sformułowania „spostrzegam siebie jako kogoś, kto...” ze skalą odpowiedzi od 1 – *zdecydowanie nie*, do 7 – *zdecydowanie tak*), każda z cech osobowości mierzona jest trzema z nich. Do pomiaru transcendencji duchowej zastosowano *Skalę transcendencji duchowej* (Piedmont, 1999) wchodzącą w skład *Kwestionariusza ASPIRES*, opisaną w rozdziale 1.4.3 wraz z dodatkowymi pytaniami mierzącymi Ideowość i Nasycanie Znaczeniem, opisanymi w rozdziale 2.2.3.

Rezultaty analizy korelacji przedstawiono w tabeli 4. Można zauważyć właściwie brak związku transcendencji duchowej i jej składników z neurotycznością. Korelacje z ekstrawersją są niskie, rzędu 0,10. Wyraźnie wyższe (lecz nadal niskie) są korelacje z pozostałymi cechami osobowości (interkorelacje między tymi cechami są w niektórych wypadkach wyraźnie wyższe, aż do 0,35). Spośród składników transcendencji duchowej najwyższe korelacje z cechami modelu pięcioczynnikowego wykazuje Uniwersalność, a najniższe Spełnienie w modlitwie. Niskie wartości współczynni-

ków korelacji aspektów transcendencji duchowej z innymi czynnikami osobowości potwierdzają niezależny względem nich charakter tej cechy.

Tabela 4

Korelacje Skali transcendencji duchowej i jej składników z innymi cechami osobowości

	Neurotyczność	Ekstrawersja	Otwartość na Doświadczenie	Ugodowość	Sumienność
Spełnienie w Modlitwie	n.i.	0,09**	0,10**	0,10**	0,09**
Uniwersalność	n.i.	0,11**	0,21***	0,22***	0,21***
Poczucie Więzi	0,06*	n.i.	0,15***	0,13***	0,20***
Ideowość	-0,07*	0,10**	0,17***	0,20***	0,18***
Nasycaenie Znaczeniem	0,08*	n.i.	0,18***	0,12***	0,20***
Wynik ogólny	n.i.	0,10**	0,19***	0,18***	0,20***

* $p < 0,05$; ** $p < 0,01$; *** $p < 0,001$.

Analiza czynnikowa (metodą głównych składowych, z rotacją Varimax) wykonana na skalach mierzących cechy osobowości wykazała możliwość wyodrębnienia dwóch czynników. Pierwszy z nich, o wartości własnej 1,68, wyjaśniał 28% wariacji analizowanych skal. W jego skład weszły Ekstrawersja, Otwartość na Doświadczenie, Sumienność i Transcendencja Duchowa. Drugi czynnik, o wartości własnej 1,44, wyjaśniał 24% wariacji analizowanych skal. Składał się ze Stabilności Emocjonalnej, Ugodowości i Sumienności. Jak widać, wyniki analizy nie odtworzyły w pełni struktury opisywanej przez innych autorów (np. DeYoung i in., 2002; Digman, 1990). Stabilność odtworzyła się w oczekiwanej formie. Natomiast w skład Plastyczności w obecnym badaniu weszły również, obok oczekiwanych Ekstrawersji i Otwartości na Doświadczenie, skale Sumienności (z niemal identycznym ładunkiem jak w skład Stabilności) oraz Transcendencji Duchowej.

Przeprowadzono również analizę z wyodrębnieniem jednego, ogólnego czynnika osobowości (na dopuszczalność której wskazała analiza wykresu osypiska). Wyodrębniony czynnik, o wartości własnej 1,90, wyjaśniał 31,58% wariacji analizowanych skal. Najwyższy ładunek czynnikowy wystąpił dla skali Sumienności (0,73), a najniższy dla Stabilności Emocjonalnej (0,27); w wypadku Transcendencji Duchowej wyniósł 0,48.

Przedstawione badanie miało na celu udzielenie odpowiedzi na pytania o miejsce transcendencji duchowej w strukturze osobowości. Po pierwsze, czy cecha ta wchodzi w skład jednego z wyróżnionych w badaniach czynników osobowości drugiego rzędu – Stabilności i Plastyczności. Mimo pewnych wątpliwości wywołanych wejściem przez Sumienność w obydwie czynniki wyższego rzędu, na podstawie zgromadzonych

danych można stwierdzić, że Transcendencja Duchowa stanowi część czynnika Plastyczności. Drugim pytaniem było miejsce transcendencji duchowej w ogólnym czynniku osobowości najwyższego rzędu. Uzyskane wyniki potwierdzają jej wkład do ogólnego czynnika osobowości.

3.2. Transcendencja duchowa a narcyzm

3.2.1. Narcyzm wielkościowy. Badania nad narcyzmem mają jedną z najdłuższych tradycji w historii nowożytnej psychologii. Definiowany pierwotnie jako zaburzenie seksualne zbliżone w swojej istocie do autoerotyzmu (Ellis, 1898, za: Czarna, 2008), narcyzm został wprowadzony do badań psychologicznych przez Freuda (1914/1998) jako zjawisko z zakresu psychopatologii. Freud zaproponował podział na narcyzm pierwotny, wynikający z dynamiki rozwoju psychicznego człowieka, czyli okres, w którym jednostka jest całkowicie skoncentrowana na ja i swoich potrzebach, i narcyzm wtórny, który może pojawić się w późniejszych fazach życia, stanowiąc patologię uniemożliwiającą nawiązanie więzi z inną osobą. Psychoanalityczne ujmowanie narcyzmu, kontynuowane następnie w pracach Kohuta (1971/2013), Kernberga (por. Kernberg, Siniscalco, 2001) czy Klein (1940), znajduje swoje odzwierciedlenie w bardziej współczesnych ujęciach zjawiska narcyzmu.

W 1991 roku Wink zaproponował podział na narcyzm ukryty (*covert*) i jawny (*overt*), a następnie w 2008 roku Miller i Campbell rozwinęli tę myśl, proponując podział na patologiczny narcyzm podatny na zranienie i relatywnie adaptacyjny narcyzm wielkościowy, łącząc ten pierwszy z ujęciem psychologii osobowości, a drugi – psychologii społecznej. Podział ten zainspirował wiele późniejszych badań nad narcyzmem.

W obecnej pracy uwaga zostanie skupiona na narcyzmie wielkościowym ze względu na to, że badania prezentowane w niniejszej książce dotyczą populacji nieklinicznych. Narcyzm wielkościowy można zdefiniować jako różnicę indywidualną przejawiającą się w przekonaniu o własnej wspaniałości i wyjątkowości, dążeniu do sprawowania władzy nad innymi oraz tendencji do wykorzystywania i eksploatacji innych ludzi. Towarzyszy mu także postawa roszczeniowa wyrażająca się w przekonaniu, że zasługuje się na więcej niż inni (Raskin, Terry, 1988).

W Polsce tematyką narcyzmu wielkościowego zajmowały się między innymi Drat-Ruszczak i Banaśkiewicz-Bazińska (2010). Wykazały one, że osoby o wysokim poziomie narcyzmu wielkościowego (mierzonego za pomocą kwestionariusza NPI) reagują agresją nie tylko na informację o niskim poziomie swojej sprawczości (co jest oczywistym rezultatem), lecz również na informację o wysokim poziomie swojej wspólnotowości. Autorki nazwały to efektem „sukcesu jako wady”. Sukces w dziedzinie

wspólnotowej jest przez osoby narcystyczne odczytywany jako charakterystyczny dla osób o niskim statusie, a przez to zagrażający wizerunkowi własnej osoby w dziedzinie sprawczej, szczególnie istotnej dla ich ja. Uzyskane wyniki zostały później zreplikowane w kolejnym badaniu (Drat-Ruszczak, Bazińska, Niemyjska, 2014).

Interesującym rozwinięciem idei narcyzmu wielkościowego jest sprawczo-wspólnotowy model narcyzmu zaproponowany przez Gebauera, Sedikidesa, Verplanken i Maio (2012). Autorzy zauważyli, że potrzeby narcystyczne związane z umacnianiem siebie, potrzebą władzy i eksploataowaniem innych mogą być zaspokajane zarówno w domenie sprawczej, jak i wspólnotowej. Dotyczy to w szczególności umacniania siebie, gdyż obraz ja może dotyczyć zarówno własnej sprawczości, jak i moralności (Abele, Wojciszke, 2007; Wojciszke, 2010). Jest to według mnie szczególnie interesujące w świetle opisanych powyżej badań Drat-Ruszczak i Banaśkiewicz-Bazińskiej (2010). Narcyzm mierzony za pomocą najbardziej popularnego narzędzia do pomiaru narcyzmu, czyli *Narcystycznego inwentarza osobowości* (*Narcissistic Personality Inventory*, NPI; Raskin, Terry, 1988) zdaje się mierzyć jego sprawczą formę (Gebauer i in., 2012). Jednak umacnianie siebie może zachodzić także w domenie wspólnotowej, przyjmując postać wielkościowych twierdzeń na temat własnej wyjątkowej pomocności, życzliwości czy chęci pomocy innym ludziom. Ze względu na związki tak ujmowanej wspólnotowości z moralnością (por. Wojciszke, 2010) narcyzm wspólnotowy jest formą, która powinna wykazywać szczególne związki z religijnością i duchowością jako zmiennymi odnoszącymi się do wspólnotowej sfery działania człowieka.

Ostatnią wartą wspomnienia w tym miejscu koncepcją narcyzmu jest model narcystycznego podziwu i rywalizacji zaproponowany przez Backa i współpracowników (2013) jako swoista alternatywa dla ujmowania narcyzmu wielkościowego w kategoriach proponowanych przez twórców NPI. Model ten zakłada heterogeniczność zjawiska narcyzmu, z wyróżnieniem względnie zdrowej składowej podziwu oraz antagonistycznej i bardziej patologicznej rywalizacji. Sam status rywalizacji i podziwu nie jest do końca jasny, ponieważ autorzy koncepcji definiują obie składowe zarówno w kategoriach cechy, jak i strategii. Jednak z punktu widzenia analizy związków narcyzmu z religijnością i duchowością status podziwu i rywalizacji ma drugorzędne znaczenie. Bardziej istotna jest natura obu wyróżnionych komponentów. Narcystyczny podziw wiąże się z wysoką samooceną i zadowoleniem z siebie, a główną motywacją stanowi chęć potwierdzenia wielkościowego obrazu ja. Natomiast narcystyczna rywalizacja przejawia się w nastawieniu antagonistycznym, motywowanym chęcią maksymalizowania interesu własnego kosztem innych (Back i in., 2013).

Oprócz narcyzmu jednostkowego istnieje jego forma kolektywna, opisana po raz pierwszy przez Golec de Zawalę i jej współpracowników (Golec de Zawała,

Cichocka, Eidelson, Jayawickreme, 2009). Opierając się na pomiarze narcyzmu na poziomie indywidualnym, stworzyli skalę do pomiaru narcyzmu grupowego, która wykazuje pewną analogię do swojego odpowiednika na poziomie indywidualnym, czyli NPI. Narcyzm grupowy jest definiowany jako „emocjonalna inwestycja w nie-realistyczne przekonania na temat wyższości grupy własnej” (Golec de Zavala i in., 2009, s. 1074). Narcyzm grupowy przejawia się w bardzo pozytywnej wizji grupy własnej z jednocześnie antagonistycznym i negatywnym nastawieniem do członków grupy obcej. Dlatego też wiąże się z uprzedzeniami wobec członków grupy obcej (Golec de Zavala i in., 2009; Golec de Zavala, Cichocka, 2012; Golec de Zavala, Cichocka, Bilewicz, 2013), agresją w reakcji na zagrożenie obrazu grupy własnej (Golec de Zavala, Cichocka, Iskra-Golec, 2013) czy myśleniem spiskowym (Cichocka, Marchlewska, Golec de Zavala, Olechowski, 2016). Ze względu na bliskie związki z autorytaryzmem (Golec de Zavala i in., 2009), można przyjąć założenie, że narcyzm kolektywny powinien wykazywać silne związki z fundamentalistycznie pojmowaną religijnością.

Zakładając, że zachodzi pewna analogia dla poziomu indywidualnego i grupowego zjawiska narcyzmu, można przyjąć, że podobnie jak obraz siebie może być budowany i narcystycznie umacniany w domenie sprawczej i wspólnotowej, podobne zjawiska można zaobserwować w odniesieniu do obrazu grupy własnej, który również opiera się albo na cechach sprawczych, albo wspólnotowych (Fiske, Cuddy, Glick, Xu, 2002). Wychodząc z założenia, że umacnianie grupowego obrazu siebie i pozostałe motywy narcystyczne wynikające z narcyzmu grupowego mogą być realizowane w formie sprawczej lub wspólnotowej, Żemojtel-Piotrowska i in. (2016) zaproponowali sprawczo-wspólnotowy model narcyzmu kolektywnego. Ponieważ „klasyczny” narcyzm kolektywny powstał na podstawie narcyzmu sprawczego mierzonego za pomocą NPI, w dotychczasowych badaniach brakowało formy wspólnotowej kolektywnej. Powstała ona na bazie *Inwentarza narcyzmu wspólnotowego (Communal Narcissism Inventory)*, CNI; Gebauer i in., 2012) mierzącego narcyzm wspólnotowy. Narcyzm kolektywny wspólnotowy wyraża się w nadmiernie pozytywnym obrazie grupy własnej w domenie wspólnotowej, dotyczącej nadzwyczajnej pomocności, wyjątkowo pozytywnym oddziaływaniu na pokój na świecie czy też tolerancji wobec obcych. Ponieważ jednak jest to narcyzm kolektywny, ta wspólnotowa autoprezentacja jest z gruntu fałszywa, co wyraża się chociażby w pozytywnym związku między tą formą narcyzmu a nowoczesnymi uprzedzeniami (Żemojtel-Piotrowska i in., 2017). Ponieważ religia jest bardzo silnie związana z tożsamością grupową (Altemeyer, 2003), można oczekiwać, że narcyzm kolektywny, zwłaszcza w formie wspólnotowej (jako odnoszącej się wprost do wartości religijnych), będzie korelował dodatnio z religijnością.

3.2.2. Związek narcyzmu wielkościowego z religijnością i duchowością.

Na pierwszy rzut oka wydawać by się mogło, w świetle wskazywania przez większość światowych religii skromności jako cnoty, że religijność powinna wiązać się ujemnie z poziomem narcyzmu. Zebrane dane nie potwierdzają jednak takiego wniosku.

Zarówno zachowania, jak i przekonania religijne mogą wiązać się pozytywnie z narcyzmem wielkościowym. Zachowania religijne, zwłaszcza o ekstremalnej formie, mogą pełnić funkcję narcystyczną poprzez podkreślanie wyjątkowości osób je przeżywających (Kalniuk, 2012; Zinnbauer, Pargament, 2005). Szymołon (1998) wskazuje na przyjmowanie przez przeżycia religijne u osób narcystycznych form wyolbrzymionych bezkrytycznych. W odniesieniu do przekonań religijnych Gebauer, Wagner, Sedikides i Neberich (2013) wykazali, że – zgodnie z teorią religii jako wartości społecznej – samoocena wiąże się pozytywnie z osobistą religijnością w krajach o wysokim poziomie religijności, natomiast w krajach o niskim poziomie religijności brak tego związku. Można oczekiwać podobnej zależności dla wielkościowego narcyzmu – w społeczeństwie ceniącym religijność osoby narcystyczne mogą „używać” wysokiego poziomu religijności do wzmacniania swojego ego.

Również w podejściu terapeutycznym nie przeciwstawia się ściśle narcyzmu religijności. Na przykład Aalsma i Lapsley (1999) uważają, że cechy narcystyczne adolescentów mogą być wykorzystane do wzbudzenia ich rozwoju religijnego.

Jedne z najszerszych badań nad związkiem narcyzmu mierzonego skalą NPI z religijnością przeprowadzili Watson i jego współpracownicy. Wymienione tu zostaną tylko dwa badania. Watson, Hood, Foster i Morris (1988) wykazali, że narcyzm koreluje ujemnie z wewnętrzną religijnością. Z kolei Watson, Jones i Morris (2004) uzyskali wyniki pokazujące, że narcyzm koreluje ujemnie z wewnętrzną religijnością, a dodatkowo z zewnętrzną. Ograniczeniem przedstawionego cyklu badań jest zawężenie populacji osób badanych do pochodzących ze Stanów Zjednoczonych. Widać jednak, że różne formy religijności mogą być związane z narcyzmem w przeciwstawny sposób.

Gebauer, Sedikides i Schrade (2017) pokazali, że chrześcijanie wykorzystują swoje przekonania religijne i wiedzę religijną do zaspokajania narcystycznego motywu wzmacniania ego. Podobne zjawisko zaobserwowano u buddystów (Sedikides, Gebauer, 2017). Ponieważ wśród osób religijnych ważniejsza dla wysokiej samooceny i wzmacniania ja jest domena wspólnotowa niż sprawcza (Gebauer, Wagner, Sedikides, Neberich, 2013), oczekiwać można silniejszego związku religijności i duchowości z narcyzmem wspólnotowym niż sprawczym.

Badania dotyczące związku narcyzmu z duchowością należą do rzadkości. Pod koniec 2017 roku w bazie EBSCO udało się odnaleźć jedynie jedno badanie bezpośrednio mu poświęcone. Wink, Dillon i Fay (2005) zbadali w grupie osób starszych związek duchowości (ocenianej przez sędziów kompetentnych na podstawie przepro-

wadzonych z badanymi wywiadów) z narcyzmem, mierzonym stworzonymi przez Winka (1992) skalami Upartości (mierzącą jawną formę narcyzmu patologicznego), Nadwrażliwości (mierzącą ukryty narcyzm patologiczny) i Autonomii (mierzącą zdrowy, jawny narcyzm). Narzędzie to pozwala oszacować poziom aspektów narcyzmu poprzez Q-sort wypełniany przez obserwatora. Uzyskane wyniki wskazują na pozytywny związek duchowości ze zdrowym narcyzmem.

Dodatkowe dane dotyczące relacji między omawianymi konstruktami odnaleźć można w dwóch badaniach poświęconych innej tematyce, w których uwzględnione zostały jednocześnie skale duchowości i narcyzmu. Wink, Dillon i Fay (2005) raportują brak związku między duchowością ocenianą przez sędziów kompetentnych na podstawie wywiadów z badanymi a skalą narcyzmu stworzoną na bazie pytań wchodzących w skład *California Psychological Inventory* przez Winka i Gougha (1990). Z kolei w badaniu przeprowadzonym na próbie studenckiej Cashwell, Glossoff i Hammond (2010) uzyskali słabą, pozytywną korelację pomiędzy skalą NPI a duchowością mierzoną za pomocą *Skali oceny duchowości (Spirituality Assessment Scale)* autorstwa Howdena (1992).

Należy zwrócić uwagę, że w dwóch z omówionych powyżej badań duchowość oceniana była przez sędziów kompetentnych, co utrudnia porównanie otrzymanych wyników z uzyskiwanymi w typowych badaniach, posługujących się przy pomiarze duchowości miarami kwestionariuszowymi.

Jedynie prace odnoszące się do związku między narcyzmem a duchowością na płaszczyźnie teoretycznej opierają się na psychoanalitycznym rozumieniu narcyzmu. Wskazują na trzy podstawy związku między tymi zjawiskami. Z jednej strony, zarówno narcyzm, jak i duchowość mają charakter jednostkowy, indywidualizujący i można widzieć ich wzrost w ostatnich dekadach jako wyraz rozkwitu kultury indywidualistycznej (Gleig, 2010). Z drugiej strony, narcyzm wiąże się z wykorzystywaniem doświadczeń i relacji do umacniania *self*¹, a duchowość nakierowana jest na obiekt, transcendowanie *self* (Burijson, 2001). Pozorny paradoks zawarty w tych stwierdzeniach wyjaśniony może być przez konstrukt „narcyzmu duchowego” (Ferrer, 2002). Może się on rozwinąć na bazie narcyzmu i polega na niewłaściwym wykorzystaniu przeżyć i praktyk duchowych do wzmocnienia sposobu funkcjonowania skoncentrowanego na *self*. Wielu autorów wskazuje jednakże na biegunowe wręcz przeciwieństwo między narcyzmem a dojrzałą duchowością oraz na rolę duchowości w przewyciężaniu narcyzmu (np. Rosenblum, 2014; Williams, Patrick, 1984).

1 W wypadku opisywania literatury psychoanalitycznej zdecydowałem się na pozostawienie terminu *self*, zamiast tłumaczyć go na częściej stosowany termin ja. Za zabiegiem takim przemawia bardzo istotne dla teorii psychoanalitycznych rozróżnienie między ego i *self*; oba te terminy bywają tłumaczone jako ja.

Na podstawie przedstawionych powyżej badań i teorii można oczekiwać słabego, pozytywnego związku między transcendencją duchową (zwłaszcza w formie religijnej) a wspólnotowymi i kolektywnymi formami narcyzmu. W odniesieniu do niereligijnej formy transcendencji duchowej i indywidualnego narcyzmu sprawczego trudno sformułować oczekiwania na podstawie dostępnych dotychczas wyników badań i istniejących teorii. Można również oczekiwać, że transcendencja duchowa wiązać się będzie pozytywnie z narcystycznym podziwem („zdrowym” składnikiem narcyzmu) i negatywnie z narcystyczną rywalizacją („patologicznym” składnikiem narcyzmu).

3.2.3. Związek dwóch form transcendencji duchowej z czterema formami narcyzmu wielkościowego: korelacyjne badanie własne. W badaniu wzięło udział 307 studentów Uniwersytetu Gdańskiego (134 kobiety i 173 mężczyzn) w wieku od 18 do 70 lat ($M = 26,61$; $SD = 10,30$). Transcendencja duchowa mierzona była *Skalą transcendencji duchowej* (Piedmont, 1999) wchodzącą w skład *Kwestionariusza ASPIRES*, opisaną w rozdziale 1.4.3. Do pomiaru narcyzmu użyto czterech narzędzi. Indywidualny narcyzm sprawczy mierzony był skalą NPI-13 (*Narcissistic Personality Inventory – 13 item version*). Jest to skrócona wersja skali Raskina i Terry’ego (1988) opracowana przez Gentile i in. (2013). Narzędzie składa się z 13 pozycji o zakresie odpowiedzi od 1 – *zdecydowanie się nie zgadzam*, do 7 – *zdecydowanie się zgadzam*. Skala pozwala na obliczenie wyników w trzech oryginalnych podskalach NPI (Przywódstwo/Władza, Wielkościowy Ekshibicjonizm, Roszczeniowość/Eksploatatywność) oraz wyniku ogólnego. Do pomiaru indywidualnego narcyzmu wspólnotowego zastosowano *Inwentarz narcyzmu wspólnotowego* (CNI; Gebauer i in., 2012). Narzędzie składa się z 16 pozycji o zakresie odpowiedzi od 1 – *zdecydowanie się nie zgadzam*, do 7 – *zdecydowanie się zgadzam*. Zawiera dwie skale: zorientowaną na teraźniejszość i na przyszłość; pozwala również obliczyć wynik ogólny. Kolektywny narcyzm sprawczy mierzony był za pomocą *Skali narcyzmu grupowego* (CNS) Golec de Zavali i in. (2009) w wersji dziewięciopozycyjnej (ze skalą odpowiedzi od 1 – *zdecydowanie się nie zgadzam*, do 6 – *zdecydowanie się zgadzam*). Narzędzie to zawiera pytania wzorowane na skali NPI, lecz odnoszące się do grupy (w tym wypadku Polaków), a nie do jednostki. Do pomiaru kolektywnego narcyzmu wspólnotowego zastosowano *Skalę kolektywnego narcyzmu wspólnotowego* Żemojtel-Piotrowskiej i in. (2016). Składa się ona z 12 pozycji (ze skalą odpowiedzi od 1 – *zdecydowanie się nie zgadzam*, do 7 – *zdecydowanie się zgadzam*) opartych na pytaniach pochodzących ze skal CNI i NPI, lecz dostosowanych do domeny wspólnotowej i poziomu grupowego (np. „członkowie mojego narodu to najbardziej pomocni ludzie, jakich znam”, „mój naród przyniesie światu pokój i sprawiedliwość”).

Transcendencja duchowa wiązała się słabo negatywnie z indywidualnym narcyzmem sprawczym oraz słabo pozytywnie z indywidualnym narcyzmem wspólnotowym. Korelacje z obydwoma formami narcyzmu kolektywnego były dodatnie o umiarkowanej sile. Analiza związku form transcendencji duchowej z narcyzmami pozwala zauważyć, że za ujemną korelację z indywidualnym narcyzmem sprawczym odpowiada niereligijna forma transcendencji duchowej, a za pozytywną korelację z indywidualnym narcyzmem wspólnotowym jej forma religijna. Związek z narcyzmami kolektywnymi wystąpił w wypadku obu form, lecz był silniejszy dla formy religijnej. Dokładnie przedstawiono to w tabeli 5.

Tabela 5
Korelacje transcendencji duchowej i jej form z czterema typami narcyzmu

	Indywidualny narcyzm sprawczy	Indywidualny narcyzm wspólnotowy	Kolektywny narcyzm sprawczy	Kolektywny narcyzm wspólnotowy
Transcendencja religijna	n.i.	0,12*	0,30***	0,35***
Transcendencja niereligijna	-0,12*	n.i.	0,14*	0,14*
Wynik ogólny	-0,10*	0,10*	0,26***	0,29***

* $p < 0,05$; ** $p < 0,01$; *** $p < 0,001$.

3.2.4. Związek dwóch form transcendencji duchowej z narcystycznym podziwem i rywalizacją. Do sprawdzenia związku transcendencji duchowej i jej form z podziwem i rywalizacją wykorzystano dane pochodzące z szerszego projektu badawczego przeprowadzonego przez Jułkowskiego, Kwiatkowską, Rogożę i Fatfotę (w przygotowaniu). W badaniu udział wzięło 727 osób (508 kobiet i 219 mężczyzn) w wieku od 18 do 35 lat ($M = 22,19$; $SD = 2,54$). Transcendencja duchowa mierzona była *Skalą transcendencji duchowej* (Piedmont, 1999) wchodzącą w skład *Kwestionariusza ASPIRES*, opisaną w rozdziale 1.4.3. Do pomiaru narcystycznego podziwu i narcystycznej rywalizacji zastosowano *Kwestionariusz narcystycznego podziwu i rywalizacji* (NARQ) Backa i in. (2013). Kwestionariusz zawiera 18 pytań (ze skalą odpowiedzi od 1 – *całkowicie się nie zgadzam*, do 6 – *całkowicie się zgadzam*); konfirmacyjna analiza czynnikowa potwierdziła jego dwuczynnikową strukturę.

Transcendencja duchowa wiązała się słabo pozytywnie z narcystycznym podziwem. Za związek ten odpowiada jej religijna forma. Wystąpił również słaby negatywny związek transcendencji duchowej z narcystyczną rywalizacją. Był on istotny dla obu form transcendencji, lecz silniejszy w wypadku formy niereligijnej. Współczynniki korelacji przedstawiono w tabeli 6.

Tabela 6

Korelacje transcendencji duchowej i jej form z narcystycznym podziwem i narcystyczną rywalizacją

	Narcystyczny podziw	Narcystyczna rywalizacja
Transcendencja religijna	0,13***	-0,08*
Transcendencja niereligijna	n.i.	-0,14***
Wynik ogólny	0,12**	-0,12**

* $p < 0,05$; ** $p < 0,01$; *** $p < 0,001$.

Przedstawione powyżej wyniki badań pokazują dodatni związek transcendencji duchowej ze wspólnotowymi i kolektywnymi formami wielkościowego narcyzmu oraz z narcystycznym podziwem, a ujemny z narcystyczną rywalizacją. Jak widać, transcendencja duchowa nie jest przeciwstawna tendencjom wielkościowym, a wręcz z nimi współwystępuje, lecz jest niekompatybilna z negatywnymi relacjami z innymi ludźmi. Warto zauważyć, że korelaty z grupowymi formami narcyzmu były silniejsze niż z indywidualnymi. Transcendencja duchowa wiąże się z „rozciągnięciem” swojego ja, włączeniem w większą całość (Piedmont, 2010). W tym wypadku taką całością może być grupa narodowa. Zgodnie z oczekiwaniami sformułowanymi przez Gebauera i in. (2013) transcendencja duchowa związana była dodatnio ze wspólnotowym narcyzmem, a ujemnie z narcyzmem sprawczym.

W kolejnych badaniach warto byłoby sprawdzić związek transcendencji duchowej z grupowymi narcyzmami odniesionymi do grup innych niż narodowe. Można spodziewać się na przykład, że w odniesieniu do grup wyznaniowych związek religijnej formy transcendencji duchowej z narcyzmami kolektywnymi będzie jeszcze silniejszy niż w wypadku grupy narodowej, a z kolei w odniesieniu do całej ludzkości powinno tak być dla niereligijnej formy transcendencji (ze względu na poczucie więzi z wszystkimi ludźmi).

3.3. Transcendencja duchowa a wartości

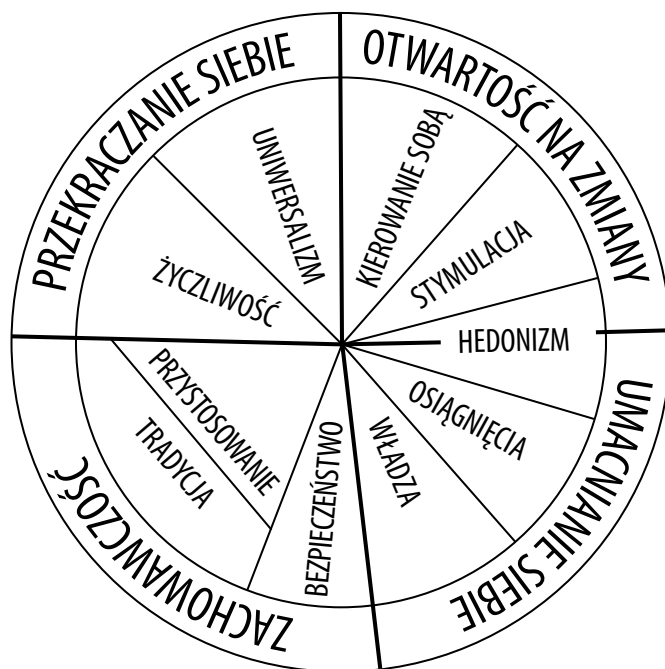
3.3.1. Model wartości Shaloma Schwartza. Pionierami rozważań nad wartościami w świetle (przynajmniej częściowo) teorii psychologicznych byli przedstawiciele europejskiej myśli psychologicznej, a wśród nich Wilhelm Dilthey i Edward Spranger (Symotiuk, 1994). Jednakże pierwszą powszechnie znaną psychologiczną teorię wartości stworzył Allport (Allport, Vernon, 1931; Allport, Cantril, 1933). Allport i współpracownicy uznali, że najbardziej odpowiednią płaszczyzną porównywania między sobą ludzi w zakresie tego, co specyficznie ludzkie, jest system wartości i zainteresowań. Autorzy używali przy tym zamiennie terminów wartości

i zainteresowania. Stworzone przez Allporta i Vernona (1931) narzędzie do pomiaru wartości/zainteresowań – *Studium wartości (Study of Values, SoV)* było przez długi czas jednym z najczęściej używanych kwestionariuszy; w latach 70. XX wieku uzyskało pozycję trzeciego najczęściej stosowanego nieprojekcyjnego kwestionariusza osobowości (Kopelman, Rovenpor, Guan, 2003). Niedługo później zaczęło szybko tracić na znaczeniu i obecnie jest niemal w ogóle nieużywane.

Ważnym etapem w kształtowaniu wartości była teoria Rokeacha (1973), który wyróżnił wartości ostateczne i instrumentalne. Wartości ostateczne definiował jako pożądane stany egzystencji, natomiast wartości instrumentalne jako preferowane tryby zachowania. Wartości te tworzyły hierarchię od najwyższej do najmniej cenionych. Rokeach (1982) dążył do stworzenia możliwie kompletnego katalogu wartości. Prace Rokeacha rozwinął między innymi Schwartz, tworząc jedną z najbardziej popularnych i cenionych na świecie koncepcji (Schwartz, 1992; Schwartz i in., 2012). Nawiązując do koncepcji Rokeacha, Schwartz (1992) zdefiniował wartości jako ważność transsytuacyjnego celu. Następnie w miejsce hierarchii wartości zaproponował model kołowy porządkujący wartości na osiowych wymiarach: opozycji umacnianie siebie – przekraczanie siebie, związanym z koncentracją na własnym lub cudzym interesie, oraz zachowawczość – otwartość na zmiany, związanym ze stosunkiem do tradycji i bezpieczeństwa (zachowawczość) lub rozwoju (otwartość na zmiany). W pierwotnej wersji teorii autor zaproponował 10 podstawowych typów wartości (Schwartz, 1992), by następnie zwiększyć ich liczbę do 19 (Schwartz i in., 2013). Dziesięć klasycznych podstawowych typów wartości to: życzliwość, uniwersalizm (wartości przekraczania siebie), władza, osiągnięcia i hedonizm (wartości umacniania siebie), kierowanie sobą, stymulacja oraz częściowo hedonizm (otwartość na zmiany), a także tradycja, przystosowanie i bezpieczeństwo (zachowawczość). Wzajemne umiejscowienie tych wartości przedstawiono na rysunku 5.

Podstawową cechą modelu Schwartza jest jego kołowy charakter. Logika modelu kołowego wskazuje nie tyle na to, które wartości są bardziej lub mniej cenione przez jednostkę, ile na to, które z nich są sobie logicznie przeciwstawne, a które komplementarne. Z zasady wartości leżące naprzeciw siebie są opozycyjne, a przylegające do siebie – zbliżone i skorelowane dodatnio. I tak, przykładowo, wartości związane z przekraczaniem siebie, czyli życzliwość i uniwersalizm, są logicznie przeciwstawne wartościom umacniania siebie, czyli władzy, osiągnięciom i hedonizmowi. Życzliwość i uniwersalizm zakładają bowiem skoncentrowanie się we własnym działaniu na cudzym interesie, natomiast wartości umacniania ja – na realizacji własnych celów, nawet kosztem innych ludzi. Jednocześnie, wartości znajdujące się w sąsiadujących ze sobą obszarach koła, takie jak na przykład uniwersalizm i podmiotowość, powinny ze sobą korelować dodatnio. Zgodnie z logiką modelu kołowego zawiera on wszystkie możliwe wartości – również te, które nie zostały *explicite* wymienione, mogą zostać

umieszczone w konkretnym miejscu na kole. Dodatkową cechą, wynikającą z kołowej natury modelu, jest niemożność stwierdzenia, który podział (wyodrębniający 4 typy, 10 typów, 19 lub jeszcze inną ich liczbę) jest „słuszny”. Koło podzielić można na rozmaite sposoby, a jedynym kryterium doboru podziału jest jego – szeroko rozumiana – użyteczność (por. np. Ciecuch, 2013b). Sądzę, że warto to podkreślić jeszcze raz – o ile wzajemny układ poszczególnych wartości wewnątrz koła jest ściśle ustalony i niezmienny, o tyle podział koła na poszczególne typy wartości jest za każdym razem jedynie podziałem roboczym, jednym z wielu możliwych. Jest on arbitralny, ale nie przypadkowy, jest zdeterminowany przez istniejące kontinuum wartości (Ciecuch, 2013a). Ciecuch (2013a) porównuje to do podziału roku na 12 miesięcy lub 52 tygodnie – obydwie są równie „prawidłowe”, a to który zastosujemy zależy od naszych potrzeb. W swoich pracach Schwartz stosował między innymi podział na 7 (Schwartz, Bilsky, 1987), 10 (Schwartz, 1992) lub nawet 19 (Schwartz i in., 2012) typów wartości, podkreślał również, że inni badacze mogą – nie pozostając w sprzeczności z jego teorią – stosować inne, zaproponowane przez siebie podziały (Schwartz i in., 2012).



Rysunek 5. Klasyczna wersja kołowego modelu wartości w ujęciu Shaloma Schwartz'a (1992).

Źródło: Ciecuch, 2013a.

3.3.2. Związek religijności i duchowości z wartościami. Jednym z pierwszych artykułów odnoszących się do tematu związku religijności z wartościami była praca Schwartz i Huismansa (1995) opisująca związek między tymi zmiennymi wśród wyznawców czterech zachodnich religii. Od tego czasu przeprowadzono kilkadziesiąt badań w tym obszarze. Ponieważ większość z nich (a przynajmniej te niebudzące wątpliwości metodologicznych) została uwzględniona w opisanej poniżej metaanalizie, nie będą tutaj osobno omawiane.

W 2004 roku Saroglou, Delpierre i Dernelle przeprowadzili metaanalizę dotychczasowych badań. Uwzględnili w niej 21 prób. Roccas i Elster (2014) pogłębili analizę Saroglou, dodając trzy kolejne badania (w sumie 24 próby). Uwzględnione badania były prowadzone na zróżnicowanych wiekowo populacjach (np. uczniowie szkół średnich i studenci – Saroglou, Galand, 2004; pracujący dorośli – Pepper, Jackson, Uzzell, 2010) pochodzących z różnych kultur i wyznań (np. chrześcijanie z USA – Dollinger, 2001; belgijscy buddyści – Saroglou, Dupuis, 2006; niemieccy protestanci – Schwartz, Huismans, 1995). Używano w nich zarówno pomiaru religijności za pomocą całych skal (Pepper i in., 2010), jak i pojedynczego pytania (Roccas, Sagiv, Schwartz, Knafo, 2002). Wszystkie prowadziły do bardzo podobnych wniosków (wymienione korelacje były istotne w większości prób): religijność koreluje pozytywnie z wartościami zachowawczymi i negatywnie z wartościami otwartości na zmiany oraz pozytywnie z życzliwością i negatywnie z uniwersalizmem. Zapewne spowodowane jest to tym, że osoby religijne troszczą się o dobro osób bliskich, należących do tej samej kategorii (Roccas, Elster, 2014). Poważnymi ograniczeniami przedstawionej analizy jest jej zawężenie do kultur zachodnich i (poza jednym wyjątkiem) religii abrahamowych.

Nie przeprowadzono wielu badań dotyczących związku duchowości i wartości. Jednym z ciekawych wyjątków jest badanie Saroglou i Muñoz-Garcii (2008), w którym, badając grupę hiszpańskich studentów, wykazano dodatni związek duchowości z życzliwością i ujemny z władzą i osiągnięciami.

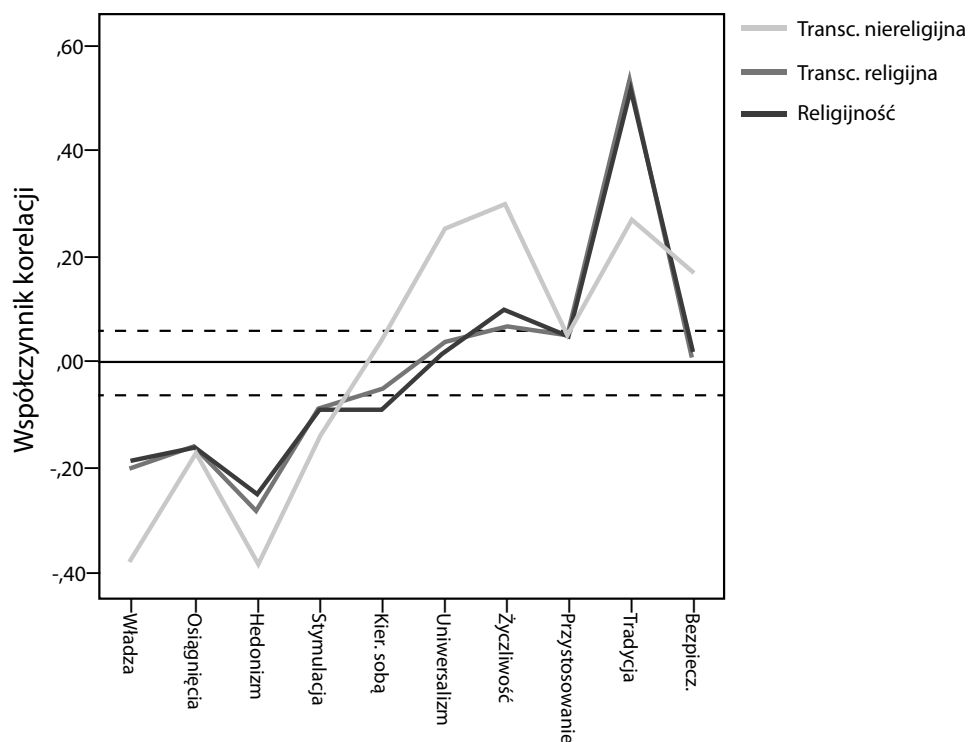
Związek religijności i duchowości z wartościami ma zapewne charakter dwukierunkowy, zapośredniczony w dużej mierze przez przynależność do grup i organizacji (por. Roccas, Elster, 2014). Ludzie są motywowani do postępowania zgodnego ze swoimi wartościami (Gandal, Roccas, Sagiv, Wrzesniewski, 2005), można więc oczekiwać, że na przykład osoby ceniące wartości przystosowania i tradycji będą przystępować do grup o charakterze religijnym, a osoby ceniące uniwersalizm będą angażować się w grupy mówiące o jedności całego życia. Z drugiej strony, organizacje religijne i „duchowe” (ekologiczne, humanitarne) starają się kształtować system wartości swoich członków (por. np. McCullough, Willoughby, 2009). Istnieje również wiele czynników, które mogą oddziaływać łącznie na system

wartości oraz religijność i duchowość, chociażby takich jak socjalizacja w rodzinie (Hitlin, 2006).

3.3.3. Związek dwóch form transcendencji duchowej i religijności z systemem wartości: korelacyjne badanie własne. W badaniu dotyczącym związku dwóch form transcendencji duchowej i religijności z wartościami wyróżnionymi w modelu Schwartza (1992) wykorzystano dane zebrane na polskiej próbie reprezentatywnej ($N = 1092$) za pośrednictwem internetowego panelu badawczego Ariadna.

Do pomiaru transcendencji duchowej zastosowano *Skalę transcendencji duchowej* (Piedmont, 1999) wchodzącą w skład *Kwestionariusza ASPIRES*, opisanego w rozdziale 1.4.3, wraz z dodatkowymi pytaniami mierzącymi Ideowość i Nasytanie Znaczeniem, opisanymi w rozdziale 2.2.3. Religijność mierzona była Skalą Zaangażowania Religijnego, również wchodzącą w skład *Kwestionariusza ASPIRES*. Do pomiaru wartości zastosowano *Kwestionariusz portretów wartości* (PVQ) autorstwa Schwartza i in. (2001) w wersji zawierającej 21 pozycji. Narzędzie to składa się z krótkich opisów różnych osób, przedstawiających ich wartości, cele i aspiracje. Zadaniem osoby badanej jest ocena swojego podobieństwa do przedstawionej osoby, na skali od 1 – *zupełnie niepodobny do mnie*, do 6 – *bardzo podobny do mnie*. Na podstawie odpowiedzi osób badanych można obliczyć ich preferencje w odniesieniu do 10 typów wartości.

Korelacje badanych zmiennych zostały przedstawione na rysunku 6. Jak można zauważyć, religijność i religijna forma transcendencji duchowej miały niemal identyczne związki z wartościami. Jest to potwierdzenie zawartej w opisanym w rozdziale 2.3 modelu transcendencji duchowej tezy o pokrywaniu się obszarów religijności i religijnej formy transcendencji (o ich przynajmniej częściowej odrębności świadczą wyniki opisane w rozdziale 5.3.3). Wśród ich pozytywnych korelatów znalazły się wartości tradycji (zdecydowanie najsilniejsza korelacja) i życzliwości, a wśród korelatów negatywnych – władza, osiągnięcia, hedonizm, stymulacja i (jedynie dla religijności) kierowanie sobą. Dodatnimi korelatami niereligijnej formy transcendencji duchowej były życzliwość, uniwersalizm i tradycja (wszystkie korelacje o zbliżonej sile), a ujemnymi – władza, hedonizm, osiągnięcia i stymulacja. Można zauważyć, że transcendencja niereligijna wiązała się w większym stopniu z wymiarem wartości Przekraczanie siebie vs. umacnianie siebie, a religijność i transcendencja religijna związane były w większym stopniu z wymiarem Otwartość na zmiany vs. zachowawczość.



Rysunek 6. Korelacje transcendencji duchowej i jej form z wartościami ($N = 1092$).

Liniami przerywanymi zaznaczono na rysunku obszar nieistotnych statystycznie wartości współczynników korelacji.

Przeprowadzono hierarchiczną analizę regresji dla wymiarów przekraczanie siebie vs. umacnianie siebie i otwartość na zmiany vs. zachowawczość. W pierwszym kroku do modeli wprowadzono cechy wchodzące w skład pięcioczynnikowego modelu osobowości, a w drugim religijną i niereligijną formę transcendencji duchowej. Wyniki przedstawione zostały w tabeli 7. Aspekty transcendencji duchowej pozwalały wyjaśnić łącznie odpowiednio 9 i 10% wariacji wymiarów wartości (po uwzględnieniu wyjaśniającej mocy cech modelu pięcioczynnikowego). Religijny aspekt transcendencji duchowej był ujemnym predyktorem otwartości na zmiany vs. zachowawczości (wyższe wyniki w tej skali pozwalały przewidzieć wyższy poziom zachowawczości); aspekt niereligijny nie był istotnym predyktorem tego wymiaru wartości. W wypadku wymiaru przekraczania siebie vs. umacniania siebie religijna forma transcendencji duchowej była predyktorem umacniania siebie, a niereligijna – przekraczania siebie.

Uzyskane wyniki wskazują na bliższą relację transcendencji religijnej z wartościami zachowawczymi i odrzuceniem wartości związanymi z otwartością na zmiany, a transcendencji niereligijnej z wartościami przekraczania siebie i odrzuceniem wartości umacniania siebie. Szczególnie silną różnicę w korelacjach z wartościami można zaobserwować dla wartości dobroci i uniwersalizmu (silniejszy związek z transcendencją niereligijną) oraz tradycji (silniejszy związek z transcendencją religijną). Wyniki te są podobne do uzyskanych przez Saroglou i Muñoz-Garcíę (2008), zgodnie z którymi duchowość różniła się od religijności brakiem związku z wartościami zachowawczymi.

Tabela 7

Standaryzowane współczynniki regresji dla cech osobowości modelu pięcioczynnikowego i aspektów transcendencji duchowej jako predyktorów wymiarów wartości

Model	Przekraczanie siebie vs. umacnianie siebie	Otwartość na zmiany vs. zachowawczość
Model 1: cechy osobowości modelu pięcioczynnikowego		
Neurotyczność	n.i.	-0,15***
Ekstrawersja	-0,10***	0,14***
Otwartość na doświadczenie	n.i.	0,23***
Ugodowość	0,30***	-0,29***
Sumiennność	0,21***	-0,16***
Zmiana R^2	0,20***	0,17***
Model 2: cechy osobowości modelu pięcioczynnikowego i aspekty transcendencji duchowej		
Neurotyczność	n.i.	-0,14***
Ekstrawersja	-0,12***	0,17***
Otwartość na doświadczenie	n.i.	0,24***
Ugodowość	0,24***	-0,26***
Sumiennność	0,16***	-0,14***
Transcendencja religijna	-0,11**	-0,27***
Transcendencja niereligijna	0,37***	n.i.
Zmiana R^2	0,09***	0,10***

* $p < 0,05$; ** $p < 0,01$; *** $p < 0,001$.

W odniesieniu do religijności uzyskane wyniki są podobne do wyników metaanaliz przeprowadzonych najpierw przez Saroglou, Delpierre i Dernelle (2004), a później pogłębionych przez Roccas i Elstera (2014). Potwierdzono pozytywny związek religijności z wartościami zachowawczymi i wartościami przekraczania siebie, a ujemny z wartościami umacniania siebie i otwartości na zmiany (wyniki analizy regresji ukazały odmienny wzorzec związków między zmiennymi, w wy-

niku jednoczesnego uwzględnienia dwóch form transcendencji duchowej). W tym zakresie niniejsze badanie, wykonane na próbie reprezentatywnej, stanowi cenne potwierdzenie związku religijności z wymiarami wartości. Przeprowadzone badanie wskazuje ponadto na praktycznie identyczne związki religijności i religijnej formy transcendencji duchowej z wartościami oraz na odmienną związek niereligijnej transcendencji duchowej i wartości – forma ta okazała się silniej związana dodatnio z wartościami przekraczania siebie i ujemnie z wartościami umacniania siebie niż religijność i religijna forma transcendencji duchowej, a słabiej związana z wymiarem Otwartość na zmiany vs. zachowawczość. Jest to wynik spójny z doniesieniami Saroglou i Muñoz-Garcii (2008), którzy zaobserwowali związek duchowości jedynie z wartościami życzliwości oraz (ujemny) władzy i osiągnięć.

Ograniczeniem prezentowanego badania, podobnie jak praktycznie wszystkich przeprowadzonych do tej pory w tej dziedzinie, jest „Zachodni” charakter badanej populacji. Dalsze potwierdzenie uzyskanych związków między transcendencją duchową i religijnością a wartościami wymagać będzie zgromadzenia danych międzykulturowych (zarówno w sensie kultur narodowych, jak i wyznań, zwłaszcza innych niż religie abrahamowe).

ZWIĄZKI TRANSCENDENCJI DUCHOWEJ Z FUNKCJONOWANIEM INTRAPSYCHICZNYM

4.1. Transcendencja duchowa a postawy wobec śmierci

4.1.1. Postawy wobec śmierci. Prawdopodobnie żadna siła nie jest tak potężna i tajemnicza jak śmierć. Nie tylko stoi ona w sprzeczności z podstawowym instynktem życia (Becker, 1973), lecz również jest największym zagrożeniem dla zaspokojenia podstawowych motywów społecznych: poczucia kontroli (Spilka, Hood, Hunsberger, Gorsuch, 2003), przynależności (Makselon, 1983) czy poczucia sensu (Heine, Proulx, Vohs, 2006).

Zagadnienie śmierci długo znajdowało się poza obszarem zainteresowania psychologii. Przyczyny takiego stanu rzeczy są złożone (np. Feifel, 1990; Pearson, 1973). Pierwotnie była ona domeną filozofii, zwłaszcza zapoczątkowanej przez Kierkegaarda filozofii egzystencjalnej, dopiero w późniejszym okresie zjawisko śmierci zaczęło interesować psychologów i lekarzy. Jednakże w ostatnich latach wzrosła znacząco liczba badań nad stosunkiem wobec śmierci, a przynajmniej nad jednym jego aspektem – lękiem.

Postawy i reakcje emocjonalne w stosunku do śmierci cechuje znaczna różnorodność – od lęku, poprzez smutek i bunt, po rezygnację (Turner, Helms, 1999). Jak zauważył Stephenson (1985), współczesna kultura zachodnia sprzyja powstawaniu niejednoznacznych postaw wobec śmierci. Lęk obecny w naszej kulturze powoduje, że ludzie uciekają od rozważań na jej temat. Śmierć jest wypierana ze zbiorowej świadomości, zaprzeczana jej istnieniu. Z drugiej strony, ten niedobór informacji powoduje u ludzi specyficzną reaktancję, przejawiającą się w poszukiwaniu informacji o śmierci, nadmierne zainteresowanie tym tematem. Stąd też kultura ukrywająca zjawisko śmierci przed ludzką świadomością może paradoksalnie zaowocować specyficzną postawą, jaką jest fascynacja śmiercią i umieraniem w perwersyjnej nieraz formie.

Istnieje wiele możliwych postaw wobec śmierci. Najczęściej analizowaną jest lęk (np. Feifel, Branscomb, 1973; Pyszczynski, Greenberg, Solomon, 1999). Obok niego wyróżnić można postawy związane z zaabsorbowaniem myślami o śmierci, takie jak obsesja śmierci (Abdel-Khalek, 1998) i fascynacja śmiercią (Piotrowski, Żemojtel-Piotrowska, 2004). Trzecią grupę postaw można nazwać postawami pozytywno-akceptującymi i zaliczyć do nich między innymi różne formy akceptacji śmierci (Wong, Reker, Gesser, 1994) oraz traktowania jej jako naturalnego końca życia (Christopher, Drummond, Jones, Marek, Therriault, 2006).

To, iż właśnie lęk przed śmiercią doczekał się największego zainteresowania wśród badaczy zajmujących się stosunkiem człowieka do faktu własnej śmiertelności, jest całkiem naturalne, jako że negatywny komponent emocjonalny jest dominujący w naszym stosunku do umierania. Istnieją poważne przesłanki, by lęk przed śmiercią uznać za zjawisko uniwersalne, przynależne nie tylko ludziom w wieku podeszłym czy w jakikolwiek sposób chorym (Feifel, Branscomb, 1973; Greenberg i in., 1992). W większości badań nie stwierdzono jednoznacznych związków między jego intensywnością a wiekiem (por. Ostrowska, 1997). Ponadto obawa przed śmiercią pojawia się już u dzieci 9–10-letnich (Susułowska, 1985; Wysoczańska, 1990).

W ramach lęku przed śmiercią Kastenbaum (2000) wyróżnia ten, który dotyczy własnego zgonu, i ten, który spowodowany jest obawą przed śmiercią innych. W ramach tego drugiego rodzaju mieści się lęk przed śmiercią innych osób i przed śmiercią jako zjawiskiem uniwersalnym. U podłoża każdego z nich leżą rozmaite przyczyny. Najprościej ujął to Kępiński, sprowadzając je do zagrożenia pierwszego (życie jednostki) i drugiego (zachowanie gatunku) prawa biologicznego (Kępiński, 1977, 1978). Jednakże w większości badań nie jest dokonywany (przynajmniej wprost) wyżej przedstawiony podział, a autorzy badają jednocześnie lęk przed własnym zgonem i przed śmiercią jako zjawiskiem uniwersalnym (np. Krause, Rydall, Hales, Rodin, Lo, 2015; Templer, 1970).

Jako pierwsi systematycznie problemem lęku przed śmiercią zajęli się przedstawiciele nurtu egzystencjalnego w psychologii. Głównym przesłaniem egzystencjalizmu jest koncentracja na autentycznym i pełnym przeżyciu ludzkiej egzystencji. Autentyczność ta polega między innymi na świadomości własnej śmiertelności oraz przewyciężaniu obawy przed własnym zgonem (por. Gałdowa, 1999; Opoczyńska, 1999; Wysoczańska, 1990). Głównymi przedstawicielami nurtu egzystencjalnego zajmującymi się problematyką śmierci byli m.in.: Kastenbaum (2000) i Tillich (1994), a w Polsce – Dąbrowski (1979). Zgodnie z poglądami egzystencjalistów opanowanie lęku przed śmiercią pozwala na rozwój osobowości i wyrażenie pełni swego człowieczeństwa, śmierć jest częścią doświadczenia, a świadomość jej nadaje sens życiu ludzkiemu. Jednocześnie nadaje ona ludzkiej egzystencji tragiczny, a nawet

absurdalny wymiar. Śmierć jest jednym z głównych źródeł lęku towarzyszącego egzystencji jednostki. Tillich (1994) wymienia trzy rodzaje obaw: (1) przed losem i śmiercią; (2) przed pustką i utratą sensu; (3) przed winą i potępieniem. Za zbliżone do nurtu egzystencjalnego można uznać stanowisko Fromma (1994), który wskazywał na rolę lęku przed śmiercią w kształtowaniu postawy materialistycznej (egzystencji przez posiadanie).

Teorią lęku nawiązującą do egzystencjalizmu, lecz przekraczającą ten nurt, była oryginalna koncepcja Kępińskiego (1977). W swoich pracach autor ten poświęcił wiele miejsca koncepcji lęku w różnych postaciach, w tym i obawie przed śmiercią. Według Kępińskiego można wyróżnić 4 główne rodzaje lęku: biologiczny, społeczny, moralny i dezintegracyjny. U podstawy ich wszystkich leży lęk przed śmiercią (Kępiński, 1977, 1978). Lęk przed śmiercią pojawia się zarówno u osób z niedostatkami zaangażowania w metabolizm informacyjny ze światem zewnętrznym (zwłaszcza z innymi ludźmi), przynależności do instytucji i utożsamiania z ideami, jak i u osób zbyt mało w wymianę informacyjną zaangażowanych. Kępiński stał na stanowisku, że kwestionariuszowy pomiar lęku przed śmiercią nie jest możliwy. Jeżeli dana osoba wprost komunikuje, że obawia się śmierci, może to wynikać z każdego z czterech rodzajów lęku. Należy więc przypuszczać, iż wszystkie skale i zbliżone metody do pomiaru specyficznego rodzaju lęku (przed śmiercią, społecznego itd.) są skazane na całkowitą nietrafność różnicową. Wysoki wynik w kwestionariuszu może być bowiem spowodowany jakimkolwiek rodzajem lęku.

Badania dotyczące lęku wobec śmierci obecne w literaturze przedmiotu można podzielić na dwie główne grupy. Pierwsza z nich to badania psychotanatologiczne oparte na kwestionariuszach (np. Russac, Gatliff, Reece, Spottswood, 2007). Badania te koncentrują się zwykle na lęku przed śmiercią, czasami mierzone są również inne postawy. Wspólną cechą niemal wszystkich badań z tej grupy jest uwzględnianie jedynie świadomych postaw wobec śmierci. Wartościowy, ale nadal niezbyt często brany pod uwagę, jest postulat Feifela i Branscomba (1973) dotyczący rozróżnienia trzech poziomów postaw wobec śmierci: świadomego, wyobrażeniowego i poniżej poziomu świadomości. Relacje między różnymi poziomami postaw wobec śmierci, a w szczególności lęku przed nią, są kluczowe, gdy bada się metody radzenia sobie z nimi (takie jak transcendencja duchowa lub religijność). Mechanizmy obronne mogą bowiem działać na różnych poziomach świadomości (por. Arndt, Solomon, Kasser, Sheldon, 2004).

Druga grupa oparta jest na badaniach eksperymentalnych. Autorzy teorii opowywania trwogi i inni autorzy pracujący w ramach tego paradygmatu przeprowadzili dziesiątki badań ukazujących skutki uświadamiania sobie własnej śmiertelności (np. Greenberg i in., 1990; Rosenblatt i in., 1989). Badania te zwykle koncentrują

się na skutkach lęku przed śmiercią. Postawy wobec śmierci (w tym lęk) nie są zwykle mierzone. Rozszerzona teoria opanowywania trwogi odnosi się również do rozróżnienia między świadomymi i nieświadomymi myślami dotyczącymi śmierci. Według autorów możemy mówić o dwóch klasach obron przed lękiem przed śmiercią: proksymalnych i dystalnych (Pyszczynski i in., 1999). Prowadzi to do wniosku podobnego do propozycji Feifela i Branscomba (1973): warto badać postawy wobec śmierci na więcej niż jednym poziomie świadomości.

Badania dotyczące częstości myśli na temat śmierci początkowo koncentrowały się wokół zamartwiania się śmiercią, to znaczy częstego myślenia na temat własnej śmierci (np. Kuperman, Golden, 1978). W późniejszych badaniach pojawił się termin „depresji śmierci” (Templer, Lavoie, Chalgujian, Thomas-Dobson, 1990). Wreszcie, pod koniec lat 90., rozpoczęły się badania nad obsesją śmierci (Abdel-Khalek, 1998), definiowaną jako „powtarzające się myśli i ruminacje, uporczywe idee, lub intruzywne obrazy dotyczące śmierci” (s. 160). Analiza skali wyraźnie wykazuje, że te myśli, idee i obrazy odbierane są jako niechciane i negatywne. Wszystkie wymienione tu konstrukty dotyczą ruminowania na temat własnej śmierci. Wszystkie korelują silnie pozytywnie z lękiem przed śmiercią, a depresja i obsesja śmierci ze sobą nawzajem (Abdel-Khalek, 2004, 2011). To oczywiste, że te postawy wobec śmierci mają negatywny znak emocjonalny.

Myślenie o śmierci, a nawet ruminowanie na jej temat, nie musi jednakże zawsze mieć negatywnego charakteru. Dla ludzi doświadczających różnego rodzaju lęków i negatywnych myśli o sobie myśli o śmierci mogą służyć jako przywrócenie poczucia kontroli (np. Baumeister, 1990; Kępiński, 1985). Fascynacja śmiercią, rozumiana jako „zaabsorbowanie myślami na temat własnego zgonu, zainteresowanie tematyką śmierci i umierania oraz (deklarowana) gotowość do podejmowania zachowań samobójczych” (Żemojtel-Piotrowska, Piotrowski, 2009, s. 91), była dotychczas raczej tematem teoretycznych rozważań niż systematycznych badań empirycznych. Na przykład Ringel (1992), podążając za tradycją psychoanalityczną zapoczątkowaną przez teorię instynktu śmierci Freuda (1997), pisał o ważności utrzymujących się myśli dotyczących własnej śmierci. Tak zwane rojenia samobójcze były jego zdaniem jednym z głównych składników zespołu presuicydalnego, prowadzącego do odebrania sobie życia. Odmiennej teorię stworzył Kępiński, opierając się na założeniach psychologii egzystencjalnej i psychoanalitycznej. Według jego teorii metabolizmu informacyjnego fascynacja śmiercią jest tożsama z lękiem przed życiem, pojawia się w stanach obniżenia nastroju i zaburzenia wymiany informacji z otoczeniem społecznym (Kępiński, 1977, 1985).

Istnieje wiele danych świadczących o związku zaabsorbowania myśleniem o śmierci z różnymi zjawiskami o patologicznym charakterze. Ruminacje na temat

samobójstwa oraz rozważania o śmierci, będące przejawem fascynacji śmiercią, wskazują na ryzyko popełnienia samobójstwa przez osobę chorą (Korzeniowski, Pużyński, 1986). Zaabsorbowanie tematyką śmierci jest charakterystyczne dla anoreksji (Stobiecka, 2000), dystymii (Aleksandrowicz, 1998), nekrofilii, tanatofilii i pokrewnych zaburzeń psychoseksualnych (Imieliński, 1973). Kępiński wskazuje na jej występowanie w nerwicach, depresji i schizofrenii (Kępiński, 1977, 1985, 1992).

W Polsce tematyką postaw wobec śmierci zajmuje się między innymi Makselon (2000, 2011). Podobnie jak Kastenbaum (2000) zwrócił on uwagę, że należy rozróżnić między postawami wobec śmierci własnej a śmierci bliskiej osoby (Makselon, 1980). Makselon skonstruował własne narzędzie badawcze – *Inwentarz postawy wobec śmierci*. Zawiera on w swojej pierwszej części *Skalę postaw wobec śmierci* mierzącą różne aspekty postawy wobec śmierci, między innymi jej grozę, tragiczność, konieczność i centralność (Makselon, 1983). Groza śmierci w ujęciu Makselona odpowiada lękowi przed nią, a centralność – definiowana jako stopień zainteresowania problematyką śmierci – zbliżona jest do obsesji śmierci i fascynacji śmiercią.

Jedne z nielicznych badań dotyczących bezpośrednio fascynacji śmiercią przeprowadzili Piotrowski i Żemojtel-Piotrowska (2004). Wykazali oni niezależność fascynacji śmiercią od struktury temperamentu i jej związek z wysokim poziomem neurotyczności. Żemojtel-Piotrowska i Piotrowski (2001) wykazali również dodatnie korelacje między fascynacją śmiercią a chroniczną pośrednią autodestruktywnością (por. Suchańska, 1998) i Skalą Depresyjnych Myśli Samobójczych z kwestionariusza MMPI.

4.1.2. Religijność i duchowość a postawy wobec śmierci. Religia wydaje się pomniejszać emocjonalne znaczenie śmierci poprzez udzielanie egzystencjalnych odpowiedzi na pytania związane ze śmiercią oraz zapewnianie o nieśmiertelności. Wydawać by się mogło w związku z tym, że związek między religijnością a postawami wobec śmierci będzie jednoznaczny. Jednakże, uzyskane dotychczas, niespójne wyniki badań (por. Neimeyer, Wittkowski, Moser, 2004; Spilka i in., 2003) wskazują na bardziej złożoną relację między tymi zjawiskami.

Przeprowadzono bardzo wiele badań korelacyjnych dotyczących związku religijności z lękiem przed śmiercią. Ellis i Wahab (2013) dokonali przeglądu 84 badań na temat związku religijności z lękiem przed śmiercią. W 40 z nich uzyskano ujemną korelację między tymi zjawiskami, w 27 – pozytywną, a w 32 nie uzyskano żadnej. Ellis i Wahab wskazują, że badania, w których uwzględniano jedynie osoby religijne, zwykle wykazywały negatywną korelację lęku i religijności, a w badaniach uwzględniających osoby niereligijne wyniki były mniej spójne. Trzy lata później Jong ze współpracownikami (2017) przeprowadzili metaanalizę stu badań, która wykazała

ogółem słabą, negatywną korelację między religijnością a lękiem przed śmiercią, przy bardzo dużym zróżnicowaniu wyników między badaniami. Autorzy wskazują dodatkowo, że prawie we wszystkich badaniach (10 z 11) testujących krzywoliniową zależność między lękiem a religijnością udało się taką zależność (z najwyższym lękiem u osób o przeciętnym poziomie religijności) potwierdzić. Niestety, prawie wszystkie analizowane badania pochodziły z kultur zachodnich i religii abrahamowych.

Przy tak wysokim zróżnicowaniu wyników dotyczących związku religijności z lękiem przed śmiercią naturalne jest poszukiwanie jego moderatorów. Początkowo badania koncentrowały się wokół różnych aspektów lęku przed śmiercią. Na przykład Florian i Har-Even (1983) uzyskali wyniki świadczące o tym, że osoby religijne bardziej niż pozostałe boją się kary po śmierci, a w mniejszym stopniu boją się anihilacji. Z kolei w badaniu Hoeltera i Epley (1979) religijność korelowała dodatnio z lękiem anihilacyjnym, lękiem przed umieraniem świadomie i lękiem o wpływ własnej śmierci na najbliższych, a ujemnie z lękiem przed nieznanym. Kolejnym brany pod uwagę moderatorem były formy religijności. Najwięcej badań dotyczących związku różnych form religijności z lękiem przed śmiercią poświęcono religijności wewnętrznej i zewnętrznej. Donahue (1985) zaprezentował dodatni związek religijności zewnętrznej z lękiem przed śmiercią i brak związku dla religijności wewnętrznej. Ka-Ying i Fung (2009) uzyskały ujemny związek lęku z religijnością wewnętrzną i brak związku dla religijności zewnętrznej; analogiczne wyniki otrzymano w badaniu Wonga, Fung i Jiang (2015). Z kolei Flannelly (2017) raportuje dodatni związek lęku przed śmiercią z religijnością zewnętrzną i ujemny z religijnością wewnętrzną. Podsumowując, wyniki badań układają się w spójny wzór, potwierdzający moderacyjną rolę formy religijności: religijność zewnętrzna albo nie wiąże się z lękiem przed śmiercią, albo wiąże się pozytywnie, a religijność wewnętrzna albo nie wiąże się z lękiem, albo wiąże się negatywnie.

Związek religijności z lękiem przed śmiercią badany był również eksperymentalnie. Osarchuk i Tatz (1973) wykazali, że po wzbudzeniu lęku przed śmiercią badani bardziej wierzą w życie po śmierci. Dotyczy to jednakże tylko osób religijnych. Bardziej bezpośrednio związek między religijnością a lękiem przed śmiercią badali Jonas i Fischer (2006). Dowiedli oni, że osoby wewnętrznie religijne w warunkach afirmacji postaw religijnych słabiej reagują na aktywizację myśli o śmierci (w mniejszym stopniu angażują się w obronę swojego światopoglądu) oraz mają niższą dostępność myśli o śmierci niż osoby o niskim poziomie religijności wewnętrznej. Podobne wyniki uzyskali Norenzayan, Dar-Nimrod, Hansen i Proulx (2009). Wykazali oni, że osoby religijne w sytuacji myślenia o śmierci w mniejszym stopniu derogowały autora antyzachodniego eseju niż osoby niereligijne. Badania te wskazują na ochronną rolę religijności względem lęku przed śmiercią.

Względnie niewiele badań poświęcono związkowi religijności z innymi postawami wobec śmierci. Dezutter i współpracownicy (2008) badali związek postaw wobec śmierci z czterema postawami wobec religii (literalne potwierdzanie wiary, literalne zaprzeczanie wierze, symboliczne potwierdzanie wiary, symboliczne zaprzeczanie wierze) wyróżnionymi przez Wulffa (1999). Wykazali, że ocena śmierci jako zjawiska pozytywnego koreluje dodatnio z symbolicznym i literalnym potwierdzaniem. Al-Sabwah i Abdel-Khalek (2006) zaprezentowali ujemną korelację religijności z depresją śmierci i brak korelacji z obsesją śmierci. Również Abdel-Khalek i Maltby (2008) wykazali brak związku obsesji śmierci z religijnością. Z kolei Maltby i Day (2000) otrzymali wyniki świadczące o pozytywnym związku obsesji śmierci z religijnością zewnętrzną i negatywnym z religijnością wewnętrzną. Makselon wykazał, że w największym stopniu akceptują zjawisko śmierci osoby wierzące. Osoby obojętne religijnie nie widzą potrzeby ani konieczności myślenia o śmierci i w bardzo małym stopniu akceptują ją jako obiektywny fakt. Natomiast osoby niewierzące twierdzą, że śmierć ich nie interesuje (Makselon, 1979). Zaprezentował również związek wartości religijnych z dostrzeganiem pozytywnych aspektów śmierci, centralnością śmierci oraz niższą spostrzeganą destruktywnością śmierci (Makselon, 1983). W jedynym dotychczas opublikowanym badaniu nad związkiem fascynacji śmiercią z religijnością (Lee, Piotrowski, Różycka, Żemojtel-Piotrowska, 2013) religijność wewnętrzna i poszukująca okazały się pozytywnymi predyktorami fascynacji śmiercią.

O wiele mniej badań niż związkowi religijności z postawami wobec śmierci poświęcono ich związkowi z duchowością. Przeprowadzone badania stosowały w dodatku bardzo zróżnicowane metody pomiaru duchowości, co utrudnia integrację uzyskanych rezultatów. Najczęściej raportowany w literaturze jest negatywny związek duchowości z lękiem przed śmiercią (np. Harrawood, 2009; Kyungjin, Jinsun, 2013; Rasmussen, Johnson, 1994). Niestety, w dużej części tych badań duchowość mierzona była Skalą Dobrostanu Duchowego, która wydaje się mierzyć raczej zadowolenie z duchowego aspektu życia niż duchowość *per se* (por. Gray, 2006). Landes i Ardelt (2011) pokazali wyższy poziom lęku przed śmiercią u osób niezadowolonych ze swojego życia duchowego niż u osób zadowolonych z życia duchowego i niezainteresowanych duchowością. W innych badaniach raportowano pozytywny związek duchowości z lękiem przed śmiercią (Lin, 2003) lub brak takiego związku (Wink, 2006). Zdarzają się również badania, które mierzą duchowość jako relację lub komunikację z Bogiem i jej elementy, takie jak zadowolenie z tej komunikacji czy jej stabilność (np. Khormaei, Dehbidi, Zehi, 2017). Wydaje się, że w badaniach tych mierzono raczej pewne aspekty religijności niż duchowości. Podsumowując, można stwierdzić, że istniejące badania nie pozwalają na zdecydowaną odpowiedź dotyczącą związku duchowości z lękiem przed śmiercią.

Jeszcze mniej przeprowadzonych badań dotyczy związków duchowości z pozostałymi postawami wobec śmierci. Cicirelli (2011) wykazał pozytywny związek między duchowością a odrzuceniem śmierci i chęcią dalszego życia (wydaje się to przeciwieństwem fascynacji śmiercią). W badaniu Lin (2003) duchowość okazała się pozytywnym predyktorem unikania śmierci. Wyniki te (w przeglądzie pominięto badania, w których duchowość mierzona była jako relacja z Bogiem) sugerują związek duchowości z negatywnymi postawami wobec śmierci.

Pomijając bezpośrednie badania, można zauważyć, iż różni autorzy wskazują na silne, pozytywne związki duchowości z subiektywnym dobrostanem i pozytywnymi emocjami (np. Ellison, Fan, 2007; Saroglou, Buxant, Tilquin, 2008), i w sposób słabszy, lecz również pozytywny, z poczuciem kontroli (np. Jackson, Bergeman, 2011). Jest również (niemal z definicji) związana z wiarą w życie po śmierci (np. McClain-Jacobson i in., 2004) oraz z poczuciem sensu życia (np. DeKlerk, 2005; Maddi, Brow, Khoshaba, Vaitkus, 2006). Lęk przed śmiercią w większości badań okazał się negatywnie związany z wiarą w życie po śmierci (np. Feifel, Nagy, 1981), poczuciem sensu życia oraz oczywiście dobrostanem i pozytywnymi emocjami (np. Piotrowski, Żemojtel-Piotrowska, 2004). Zatem można przewidywać, że lęk przed śmiercią będzie negatywnie związany z duchowością (w badaniach własnych: z niereligijną formą transcendencji duchowej).

Potencjalne relacje między fascynacją śmiercią a duchowością nie są tak oczywiste. Fascynacja śmiercią wiąże się negatywnie z dobrostanem, poczuciem sensu życia i niskim poczuciem kontroli. Jednakże związana jest również pozytywnie z religijnością wewnętrzną i z wiarą w życie po śmierci (Żemojtel-Piotrowska, Piotrowski, 2009; Lee i in., 2013). Na podstawie związku duchowości z odrzucaniem i unikaniem śmierci można oczekiwać ujemnego związku również z fascynacją śmiercią.

4.1.3. Transcendencja duchowa a postawy wobec śmierci: korelacyjne badania własne. Przeprowadzono trzy badania korelacyjne dotyczące związku transcendencji duchowej z postawami wobec śmierci.

Badanie pierwsze przeprowadzono na studentach Uniwersytetu Gdańskiego i Wyższej Szkoły Bankowej. Wzięły w nim udział 462 osoby (362 kobiety, 94 mężczyzn, 6 osób nie podało płci) w wieku od 18 do 52 lat ($M = 24,21$; $SD = 6,17$).

Do pomiaru religijności użyto *Inwentarza życia religijnego* Batsona i Schoenrade (1991a, 1991b) w polskiej adaptacji Sochy (1999). Narzędzie to służy do pomiaru orientacji religijnych: zewnętrznej (religia jest traktowana jako środek, służy do osiągnięcia społecznych lub osobistych celów), wewnętrznej (religia jest celem samym w sobie, życie zgodne z nią jest wartością) i poszukującej (otwarte, stawiające pytania i poszukujące odpowiedzi podejście do transcendentnego aspektu życia).

Skala składa się z 32 pytań, na które badani odpowiadają na skali od 1 – *nie zgadzam się*, do 5 – *zgadzam się*. Transcendencja duchowa mierzona była za pomocą *Skali transcendencji duchowej* Piotrowskiego, Skrzypińskiej i Żemojtel-Piotrowskiej (2013) opisaną w rozdziale 2.1.2. Do pomiaru postaw wobec śmierci użyto *Skali lęku, fascynacji i negatywnego wyobrażenia śmierci* (*Death Anxiety, Fascination, and Negative Image Scale*, DAFNIS) Piotrowskiego i Żemojtel-Piotrowskiej (2018). Narzędzie to składa się z dwóch części. Pierwsza, zawierająca 24 pytania, na które badany odpowiada na skali od 1 – *zdecydowanie nie*, do 6 – *zdecydowanie tak*, służy do pomiaru świadomych postaw wobec śmierci – lęku i fascynacji. Druga część zawiera 16 pozycji o charakterze dyferencjału semantycznego (Babbie, 2003): każda ma postać wymiaru z opisanymi dwoma krańcami, na przykład „smutna” i „radosna”, od -4 (jeden kraniec) do +4 (drugi kraniec). Zadaniem osoby badanej jest opisanie, jaka jej zdaniem jest śmierć. Ta część skali służy do pomiaru negatywnego wyobrażenia śmierci.

Przeprowadzono serię analiz regresji z orientacjami religijnymi i transcendencją duchową jako predyktorami i postawami wobec śmierci jako zmiennymi przewidywanymi. W odniesieniu do negatywnego wyobrażenia śmierci model był dobrze dopasowany do danych, $F(4, 442) = 10,18; p < 0,001$. Wyjaśniał łącznie 8% wariacji zmiennej przewidywanej. Dodatnim predyktorem negatywnego wyobrażenia śmierci okazała się religijność zewnętrzna, a ujemnym – religijność wewnętrzna. Model był dobrze dopasowany do danych w wypadku lęku przed śmiercią, $F(4, 441) = 5,32; p < 0,001$, i wyjaśniał 5% wariacji tej zmiennej. Religijność zewnętrzna była dodatnim predyktorem poziomu lęku. Model był również dobrze dopasowany do danych w odniesieniu do fascynacji śmiercią, $F(4, 441) = 7,42; p < 0,001$. Wyjaśniał 6% jej wariacji. Dodatkimi predyktorami fascynacji śmiercią były religijność wewnętrzna i poszukująca, a ujemnym – transcendencja duchowa. Współczynniki regresji zostały przedstawione w tabeli 8.

Tabela 8

Standaryzowane współczynniki regresji dla orientacji religijnych i transcendencji duchowej jako predyktorów postaw wobec śmierci

	Negatywne wyobrażenie śmierci	Lęk przed śmiercią	Fascynacja śmiercią
Transcendencja duchowa	n.i.	n.i.	-0,14**
Religijność wewnętrzna	-0,22***	n.i.	0,16**
Religijność zewnętrzna	0,13*	0,20***	n.i.
Religijność poszukująca	n.i.	n.i.	0,19***

* $p < 0,05$; ** $p < 0,01$; *** $p < 0,001$.

Drugie badanie przeprowadzone zostało na próbie reprezentatywnej ($N = 983$) zebranej za pośrednictwem internetowego panelu badawczego Ariadna.

Transcendencja duchowa mierzona była *Skalą transcendencji duchowej* (Piedmont, 1999) wchodzącą w skład *Kwestionariusza ASPIRES*, opisaną w rozdziale 1.4.3, a religijność *Skalą Zaangażowania Religijnego* tego samego narzędzia. Do pomiaru świadomych postaw wobec śmierci zastosowano *Skalę lęku i fascynacji śmiercią* stworzoną przez Żemojtel-Piotrowską i Piotrowskiego (2009). Skala ta składa się z 23 pytań (na skali od 1 – *zdecydowanie nie*, do 4 – *zdecydowanie tak*) pozwalających zmierzyć poziom świadomego lęku przed śmiercią i fascynacji śmiercią.

Przeprowadzono analizy regresji z religijnością i dwoma formami transcendencji duchowej jako predyktorami i postawami wobec śmierci jako zmiennymi przewidywanymi. W wypadku lęku przed śmiercią model był dobrze dopasowany do danych, $F(3, 954) = 4,99$; $p = 0,002$. Wyjaśniał łącznie 2% wariancji zmiennej przewidywanej. Dodatkim predyktorem lęku przed śmiercią okazała się niereligijna forma transcendencji duchowej. Model był również dobrze dopasowany do danych w wypadku fascynacji śmiercią, $F(3, 954) = 2,87$; $p = 0,035$. Wyjaśniał łącznie 1% wariancji fascynacji śmiercią. Dodatkim predyktorem fascynacji śmiercią okazała się niereligijna forma transcendencji duchowej. Współczynniki regresji zostały przedstawione w tabeli 9.

Tabela 9

Standaryzowane współczynniki regresji dla religijności i dwóch form transcendencji duchowej jako predyktorów postaw wobec śmierci

	Lęk przed śmiercią	Fascynacja śmiercią
Religijność	n.i.	n.i.
Transcendencja religijna	n.i.	n.i.
Transcendencja niereligijna	0,10**	0,11**

* $p < 0,05$; ** $p < 0,01$; *** $p < 0,001$.

W trzecim badaniu udział wzięło 300 użytkowników internetowego panelu badawczego Ariadna (148 kobiet i 152 mężczyzn) w wieku od 17 do 68 lat ($M = 32,61$; $SD = 9,66$). Ponieważ jednym z celów przeprowadzonego badania (nieomawianym w tej książce) było porównanie grup osób wierzących i niewierzących, 104 osoby badane należały do grupy ateistów/agnostyków, a 196 było katolikami.

Do pomiaru transcendencji duchowej zastosowano *Skalę transcendencji duchowej* (Piedmont, 1999) wchodzącą w skład *Kwestionariusza ASPIRES*, opisaną w rozdziale 1.4.3, a do pomiaru religijności *Skalę Zaangażowania Religijnego* tego samego na-

rzędzia. Postawy wobec śmierci mierzono za pomocą skali DAFNIS (Piotrowski, Żemojtel-Piotrowska, w przygotowaniu) opisaną wcześniej w tym rozdziale.

Przeprowadzono analizy regresji z postawami wobec śmierci jako zmiennymi przewidywanymi oraz religijnością i dwoma formami transcendencji duchowej jako predyktorami. Model regresji był dobrze dopasowany do danych dla negatywnego wyobrażenia śmierci, $F(3, 296) = 4,89, p = 0,002$. Wyjaśniał łącznie 5% wariacji zmiennej przewidywanej. Religijność okazała się dodatnim, a religijna forma transcendencji duchowej ujemnym predyktorem negatywnego wyobrażenia śmierci. W odniesieniu do lęku przed śmiercią model okazał się niedopasowany do danych, $F(3, 296) = 0,26, p = 0,856$. Dla fascynacji śmiercią model był dobrze dopasowany do danych, $F(3, 296) = 3,71, p = 0,012$, i wyjaśniał 4% wariacji. Dodatnim predyktorem fascynacji śmierci był poziom religijności, a ujemnym religijna forma transcendencji duchowej. Współczynniki regresji zostały przedstawione w tabeli 10.

Tabela 10

Standaryzowane współczynniki regresji dla religijności i dwóch form transcendencji duchowej jako predyktorów postaw wobec śmierci

	Negatywne wyobrażenie śmierci	Lęk przed śmiercią	Fascynacja śmiercią
Religijność	0,34***	n.i.	0,29**
Transcendencja religijna	-0,30**	n.i.	-0,21*
Transcendencja niereligijna	n.i.	n.i.	n.i.

* $p < 0,05$; ** $p < 0,01$; *** $p < 0,001$.

Podsumowując przedstawione powyżej wyniki trzech badań korelacyjnych, można zauważyć, że wyniki nie są w pełni spójne. Negatywne wyobrażenie śmierci w jednym z badań okazało się pozytywnie związane z religijnością, w drugim pozytywnie związane z religijnością zewnętrzną, a negatywnie z wewnętrzną. Jego związek z transcendencją duchową w jednym badaniu był nieistotny, a w drugim ujemny. W odniesieniu do fascynacji śmiercią, w dwóch badaniach wystąpił pozytywny związek z transcendencją duchową, a w jednym negatywny; w dwóch z trzech badań była ona również powiązana pozytywnie z religijnością. Lęk przed śmiercią okazał się w najmniejszym stopniu związany z religijnością i transcendencją duchową. W jednym z badań jego predyktorem była religijność zewnętrzna, w innym pozytywnym predyktorem była niereligijna forma transcendencji, a w kolejnym nie znaleziono istotnych predyktorów. Obserwowane relacje między religijnością i transcendencją duchową a postawami wobec śmierci były w większości przypadków

słabe. Warto zwrócić uwagę na różnice między analizowanymi próbami. Z oczywistych względów na większą uwagę zasługują wyniki uzyskane na próbie reprezentatywnej. Otrzymane dla religijności wyniki są spójne z przeglądem badań w rozdziale 4.1.2. W wypadku transcendencji duchowej wyniki są niestety równie niekonkluzywne co we wcześniejszych badaniach.

Niespójne związki między religijnością i transcendencją duchową a postawami wobec śmierci mogą wynikać z ich dwustronnych oddziaływań wobec siebie. Na przykład w odniesieniu do lęku przed śmiercią jego wyższy poziom prowadzić może do wzrostu poziomu religijności, co z kolei skutkować będzie spadkiem poziomu lęku. W badaniach poprzecznych niemożliwe jest uchwycenie tego rodzaju dynamiki, w celu jej zbadania należy przeprowadzić albo badania podłużne, albo eksperymentalne.

Podsumowując kwestię korelacji transcendencji duchowej z postawami wobec śmierci, trzeba powiedzieć, że jest ona niejasna i wymaga dalszego badania.

4.1.4. Transcendencja duchowa jako bufor chroniący przed lękiem przed śmiercią: eksperymentalne badanie własne. Drugim kierunkiem przeprowadzonych badań było sprawdzanie roli transcendencji duchowej jako bufora chroniącego przed lękiem przed śmiercią. Teoria opanowywania trwogi (Solomon, Greenberg, Pyszczynski, 1991, 2004) zakłada istnienie dwóch buforów chroniących przed świadomością własnej nieuniknionej śmierci – samooceny i wyznawanego światopoglądu. Można je nazwać „klasycznymi”. Obydwa obecne są wśród wszystkich jednostek, mogą być więc określone jako uniwersalne. Inni autorzy sugerowali istnienie dodatkowych buforów chroniących przed grozą śmierci, na przykład takich jak bliskie związki (Mikulincer, Florian, Hirschberger, 2003). Z wcześniejszych badań (np. Jonas, Fischer, 2006; Norenzayan, Dar-Nimrod, Hansen, Proulx, 2009) wiadomo, że religijność nie jest uniwersalnym buforem chroniącym przed lękiem przed śmiercią, gdyż wykazuje ochronne działanie jedynie wobec osób wierzących. Postanowiono sprawdzić, czy uniwersalnym, działającym u wszystkich osób buforem chroniącym przed grozą śmierci może być transcendencja duchowa. W tym celu przeprowadzono badanie eksperymentalne mające wykazać, że aktywizacja transcendencji duchowej spowoduje zanik typowo obserwowanych efektów uświadamiania własnej śmiertelności. Badanie zaplanowane było jako częściowa replikacja eksperymentu Greenberga i współpracowników (1990), w którym wykazano spadek oceny antyamerykańskiego eseju i jego autora w warunkach świadomości śmiertelności. Aby wykazać uniwersalność działania transcendencji duchowej, w badaniu uwzględniono zarówno osoby wierzące, jak i deklarujące się jako ateści.

Dane zebrano za pomocą internetowego panelu badawczego Ariadna. W badaniu udział wzięło 212 użytkowników panelu (115 kobiet i 97 mężczyzn) w wieku od 20

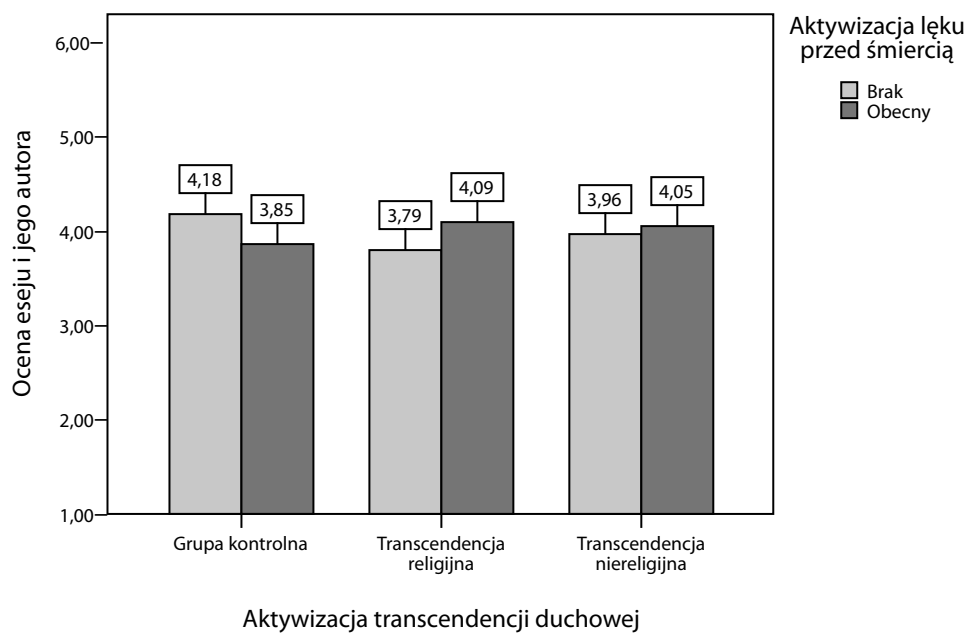
do 40 lat ($M = 27,20$; $SD = 5,50$), w tym 128 osób określiło się jako chrześcijanie, 84 zadeklarowały bycie ateistami.

Osoby badane były losowo przypisane do jednego z warunków eksperymentalnych zgodnie z planem 3(transcendencja duchowa: forma religijna vs. forma niereligijna vs. brak) x 2(świadomość śmiertelności: obecna vs. brak). Dodatkowym czynnikiem uwzględnionym w analizie była przynależność do grupy chrześcijan vs. ateistów. Manipulacja eksperymentalna aktywizacją transcendencji duchowej polegała na zadaniu osobom badanym dwóch pytań dotyczących – odpowiednio – treści odnoszących się do transcendencji religijnej, niereligijnej i treści neutralnych (dokładny opis znajduje się w rozdziale 2.1.2). Po udzieleniu odpowiedzi na oba pytania badani przechodzili do drugiej strony kwestionariusza. Manipulacja świadomością śmiertelności oparta była na procedurze Greenberga i in. (1990). Badani proszeni byli o odpowiedź na dwa pytania; w grupie świadomości śmiertelności były to: „opisz, tak dokładnie jak tylko potrafisz, co stanie się z twoim ciałem po śmierci” oraz „jakie emocje towarzyszą myślom o twoim własnym zgonie?”; w grupie kontrolnej: „opisz, tak dokładnie jak tylko potrafisz, co dzieje się z twoim ciałem w czasie jazdy rowerem” oraz „jakie emocje towarzyszą oglądaniu telewizji?”. Następnie badani wypełniali *Skalę preferencji* Jakubowskiej (2005) służącą do pomiaru stylów udzielania odpowiedzi, zastosowaną tu jako odroczenie czasowe. W czwartym kroku osoby badane zapoznawały się z esejem atakującym polski światopogląd, w którym autor opisywał ograniczoną i nieistotną rolę Polski na świecie. Następnie osoby badane oceniały esej i jego autora, odpowiadając (na skali od 1 – *zdecydowanie nie*, do 6 – *zdecydowanie tak*) na sześć pytań: autor ma szeroką wiedzę na omawiany temat; esej jest napisany jasnym, eleganckim językiem; zgadzam się z opiniami autora; esej jest dokładny i prawdziwy; autor wydaje się być miłą osobą; autor wydaje się być kompetentną osobą. Odpowiedzi na tych sześć pytań uśredniono w celu stworzenia skali oceny eseju i jego autora (wyższe wyniki świadczą o bardziej pozytywnej ocenie).

Przeprowadzona analiza wariancji nie wykazała ani efektu głównego świadomości śmiertelności, $F(1, 200) = 0,16$; $p = 0,686$, ani efektu głównego transcendencji duchowej, $F(2, 200) = 0,44$; $p = 0,647$. Wystąpił nieoczekiwany efekt główny bycia ateistą, $F(1, 200) = 5,52$; $p = 0,020$; $\eta^2 = 0,03$. Osoby wierzące oceniały esej i jego autora wyżej ($M = 4,07$; $SD = 0,68$) niż ateści ($M = 3,80$; $SD = 0,85$).

Analiza wykazała oczekiwaną interakcję między świadomością śmiertelności a aktywizacją transcendencji duchowej, $F(2, 200) = 3,65$, $p = 0,028$, $\eta^2 = 0,04$. Porównania *post hoc* wykazały, że w warunkach braku transcendencji duchowej świadomość śmiertelności prowadziła do niższej oceny eseju i jego autora, $p = 0,048$. Wpływ świadomości własnej śmiertelności na ocenę nie wystąpił ani w warunkach aktywizacji religijnej formy transcendencji, $p = 0,131$, ani w warunkach aktywizacji formy

niereligijnej, $p = 0,298$. Rezultaty te są w pełni zgodne z oczekiwanymi. Wyniki (bez podziału na chrześcijan i ateistów) przedstawione zostały na rysunku 7.



Rysunek 7. Wpływ świadomości śmiertelności i aktywizacji transcendencji duchowej na ocenę antypolskiego eseju i jego autora.

Nie wystąpiła interakcja między przynależnością grupową a świadomością śmierci, $F(2, 200) = 0,13$, $p = 0,723$, ani między przynależnością grupową a aktywizacją transcendencji duchowej, $F(2, 200) = 2,98$, $p = 0,053$. Nie wystąpiła również interakcja drugiego rzędu między przynależnością grupową, świadomością śmierci i aktywizacją transcendencji duchowej, $F(2, 200) = 0,73$, $p = 0,483$.

Eksperymentalna manipulacja transcendencją duchową pozwoliła wykazać jej rolę jako uniwersalnego bufora chroniącego przed grozą śmierci, działającego zarówno u osób wierzących, jak i niewierzących niezależnie od formy transcendencji (religijnej vs. niereligijnej). Potrzebne są jednakże dalsze badania pozwalające zreplicować ten efekt.

4.2. Transcendencja duchowa a subiektywny dobrostan

4.2.1. Dobrostan hedonistyczny i eudajmonistyczny. Korzenie namysłu nad tym, czym jest szczęście, sięgają starożytności. Zjawiskiem tym zajmuje się również psychologia. Utożsamia ona szczęście z subiektywnym dobrostanem, definiowanym jako szeroki koncept obejmujący odczuwanie pozytywnych emocji i niski poziom emocji negatywnych oraz wysoki poziom zadowolenia ze swojego życia (Diener, Lucas, Oishi, 2002). Ujmując sprawę bardziej potocznie, jest to stopień, w którym człowiek czuje się szczęśliwy. Sirgy (2012) wyróżnia trzy składowe subiektywnego dobrostanu: dobrostan emocjonalny, zadowolenie z życia oraz dobrostan eudajmonistyczny. Subiektywny dobrostan i jego składniki są kluczowymi obszarami zainteresowań psychologii pozytywnej i poświęcono im bardzo wiele badań (por. Czapiński, 2008). W ramach badania subiektywnego dobrostanu wyróżnić można dwa podstawowe podejścia – koncepcję hedonistyczną i koncepcję eudajmonistyczną. Obydwie sięgają korzeniami do filozofii starożytnej Grecji.

Hedonistyczna koncepcja dobrostanu wywodzi się z nauk Arystypa z Cyreny, jednego z uczniów Sokratesa. Zgodnie z jego koncepcją głównym celem życia człowieka jest doświadczanie maksymalnej przyjemności. Przyjemność to stan przelotny, który trwa dopóty, dopóki działa bodziec, a szczęście jest sumą tych częściowych przyjemności. Myśl Arystypa rozwijana była przez późniejszych filozofów, takich jak Epikur czy Bentham. W psychologii subiektywny dobrostan jest w koncepcji hedonistycznej ujmowany jako poczucie szczęścia i pomyślności w życiu, które jest osiągnięte poprzez nieustanne poszukiwanie przyjemności i unikanie cierpienia (Carr, 2004). W ramach hedonistycznie ujmowanego dobrostanu wyróżnić można dwa podstawowe aspekty (Diener, 1984; Sirgy, 2012). Pierwszym z nich jest dobrostan emocjonalny, oznaczający odczuwanie wielu pozytywnych i niewielu negatywnych stanów emocjonalnych. Drugim jest zadowolenie z życia, czyli pozytywna ocena własnego życia i jego składowych. Ten aspekt nazywany jest dobrostanem poznawczym (Schimmack, Schupp, Wagner, 2008). Dobrostan emocjonalny i poznawczy są ze sobą powiązane, lecz rozłączne. Korelują ze sobą na poziomie od 0,25 do 0,50 (np. Diener, Fujita, 1995; Lucas, Diener, Suh, 1996) i mają odmienne predyktory. Na przykład odczuwalne zwiększenie dochodów podwyższa dobrostan emocjonalny, ale nie poznawczy (Inglehart, Rabier, 1986). Z kolei posiadanie dzieci nie ma związku z dobrostanem emocjonalnym, ale za to podwyższa dobrostan poznawczy (Haller, Hadler, 2006).

Eudajmonistyczna koncepcja dobrostanu sięga korzeniami do nauk Arystotelesa; w filozofii kontynuowana była przez stoików. Zgodnie z nią miarą szczęścia nie są przyjemności, lecz osiągnięcie tego, co warte jest starań. Zaś starań warte jest to,

co zgodne jest z głosem wewnętrznym, duchem człowieka (gr. *daimon*). Konceptje eudajmonistyczne często zawierają spis rzeczy, które są prawdziwie ważne, i tych, które są nieistotne (np. Csikszentmihalyi, 1996; Seligman, 2005). Ich podejście ma bardziej jakościowy i edukacyjny charakter niż koncepcja hedonistyczna i bywa krytykowane jako mniej spełniające wymogi naukowości (Czapiński, 2017). W ramach stanowiska eudajmonistycznego wymienia się różne składniki dobrostanu. Na przykład Ryff (1989) jako miary szczęśliwego życia wymienia samoakceptację, pozytywne relacje z ludźmi, autonomię, zdolność oddziaływania na swoje otoczenie, poczucie sensu, ukierunkowania i wartości własnego życia oraz poczucie osobistego rozwoju. Keyes (1998) uważa, że uwzględnić należy również elementy nazwane przez niego dobrostanem społecznym – społeczną akceptację, społeczną koherencję, społeczną aktualizację, społeczną integrację i społeczny wkład. Z kolei Seligman (2012) w modelu nazwanym PERMA (od pierwszych liter angielskich nazw) wymienia pięć składników prawdziwego szczęścia: pozytywne emocje, zaangażowanie, relacje, poczucie sensu i osiągnięcia. Wielość konceptualizacji eudajmonistycznego dobrostanu utrudnia integrację badań prowadzonych w tym nurcie.

W ostatnich latach przybiera na sile tendencja do łączenia dwóch opisanych nurtów. Powstają książki zawierające prace przedstawicieli obydwóch perspektyw (np. Delle Fave, 2013), a autorzy badań coraz częściej uwzględniają miary obu form dobrostanu (np. Delle Fave, Brdar, Freire, Vella-Brodrick, Wissing, 2011; Joshanloo, Ghaedi, 2009; Kashdan, Uswatte, Julian, 2006). Pojawiają się również teoretyczne próby łączenia tych podejść. Na przykład Keyes (2002, 2014) definiuje zdrowie psychiczne jako składające się z dobrostanu emocjonalnego, psychologicznego i społecznego. W tej koncepcji brak, jak widać, miejsca na uwzględnienie dobrostanu poznawczego. Alternatywne podejście zaproponował czołowy badacz z nurtu hedonistycznego, Diener wraz ze współpracownikami (Diener i in., 2009, 2010). Obok istniejącej wcześniej skali mierzącej zadowolenie z życia (Diener, Emmons, Larsen, Griffin, 1985) zaproponowali nowe narzędzia do pomiaru dobrostanu emocjonalnego i dobrostanu eudajmonistycznego, prezentując stanowisko, że zastosowanie łącznie tych trzech narzędzi pozwoli diagnozować całokształt subiektywnego dobrostanu. Podobnego zdania jest Sirgy, uważając, że należy wyodrębnić trzy formy dobrostanu: hedonistyczny, zadowolenie z życia oraz eudajmonię (Sirgy, 2012). Przedstawione w dalszej części rozdziału badania własne nawiązywać będą do tej formy integracji nurtów analizy subiektywnego dobrostanu.

4.2.2. Związek religijności i duchowości z subiektywnym dobrostanem.

Przeprowadzono wiele badań dotyczących związku religijności z dobrostanem, jednakże dotychczasowe rezultaty badań opisywane w literaturze nie są konkluzywne.

Większość badań wskazuje na prostoliniową, pozytywną zależność między religijnością a dobrostanem (np. Aghababaei, 2014; Francis, Kaldor, 2002). Na polskim gruncie Zarzycka, Ziółkowska i Śliwak (2017) wykazali pozytywny związek między wsparciem religijnym a jakością życia Anonimowych Alkoholików. Z drugiej strony, niektórzy autorzy wskazują na brak związku między religijnością i dobrostanem lub słaby związek (np. Aghababaei, Błachnio, Arji, Chiniforoushan, Mohammadtabar, 2015). W części badań związek religijności z dobrostanem występuje w niektórych badanych grupach, a w części jest nieobecny (np. Halama, Martos, Adamovova, 2010; Tix, Dik, Johnson, Steger, 2013). Czasami uzyskiwane są bardziej skomplikowane zależności (np. krzywoliniowa – Shaver, Lenauer, Sadd, 1980). Niekiedy (choć wyraźnie rzadziej) uzyskiwane są nawet wyniki wskazujące na negatywny związek religijności z dobrostanem (np. Doane, Elliott, Dyrenforth, 2014).

Istnieją co najmniej dwa możliwe wyjaśnienia tych rozbieżności. Po pierwsze, związki między analizowanymi zmiennymi mogą różnie przedstawiać się w różnych badanych kulturach (np. w różnych krajach lub wyznaniach religijnych). O możliwości tej piszą Sedikides i Gebauer (2010), pokazując silniejszy pozytywny związek w kulturach, w których religijność może służyć do podwyższania samooceny – w krajach niereligijnych korelacja religijności z miarami dobrostanu zbliżona jest do zera, a najsilniejsza jest w krajach o wysokim poziomie religijności. Bardzo podobne są wyniki badań Lavriča i Flerego (2008). Zjawisko to może być nawet bardziej skomplikowane: pozytywny związek występuje najsilniej w krajach z wysoką wolnością religijną i jednocześnie kulturową normą religijności (Hayward, Elliott, 2014). Z kolei Tix i in. (2013) pokazali, że zależność religijność–dobrostan kształtuje się odmiennie w różnych wyznaniach. Po drugie, różne formy religijności mogą wykazywać odmiennie związki z dobrostanem. I tak na przykład García-Alandete i Valero (2013) uzyskali wyniki świadczące o tym, że religijność wewnętrzna wiąże się z dobrostanem pozytywnie, a religijność zewnętrzna i poszukująca – negatywnie. Z kolei w badaniach Singha i Bano (2017) religijność wewnętrzna była pozytywnie związana z dobrostanem, a dla religijności zewnętrznej nie wystąpił istotny związek. Snoep (2008) wykazał, że publiczne praktyki religijne i przynależność do grupy religijnej są silniej związane z dobrostanem niż przekonania religijne. Trzecim teoretycznym wyjaśnieniem mógłby być odmienny związek religijności z dobrostanem hedonistycznym i eudajmonistycznym, większość badań wskazuje jednak raczej na podobne korelacje (np. Joshanloo, 2011).

W wypadku duchowości istniejące badania cechują poważne problemy metodologiczne. W wielu z nich religijność i duchowość traktowane były łącznie („R/S”, np. Jackson, Bergeman, 2011). W jeszcze innych używano skal duchowości zawierających w sobie pytania odnoszące się do dobrostanu, co nasuwa wątpliwości co do

możliwości badania związku między tymi zmiennymi. W dokonanym przeglądzie 58 badań dotyczących związku między duchowością a dobrostanem Garssen, Visser i de Jager Meezenbroek (2016) wskazują, że aż w 26 z nich skale użyte do pomiaru duchowości zawierały tak wiele pytań dotyczących dobrostanu, że mierzyły raczej to drugie zjawisko, a w wielu z innych analizowanych badań skale do pomiaru duchowości zawierały od jednego do kilku pytań dotyczących dobrostanu; uzyskane pozytywne korelacje między dobrostanem a duchowością mogą więc być artefaktem wynikającym z pokrywania się mierzonych obszarów. W jeszcze innych badaniach opisanych w literaturze przedmiotu duchowość operacjonalizowana była w bardzo różny sposób, poczynając od rozmaitych skal do jej pomiaru (np. Joshanloo, 2011; Piedmont, 1999), poprzez ocenianie celów życiowych jako należących do kategorii duchowej (Emmons, Cheung, Tehrani, 1998), aż po pojedyncze pytanie o ważność duchowości w życiu (np. Van Cappellen i in., 2013), co utrudnia porównanie uzyskanych wyników. Kolejnym ograniczeniem jest fakt, że niewiele badań jednocześnie analizuje religijność i duchowość mierzone jako osobne konstrukty (wyjątki to np. Joshanloo, 2011; Lun, Bond, 2013), co nie pozwala na ocenienie ich niezależnego od drugiego zjawiska związku z dobrostanem. Niewiele badań analizuje związek duchowości z różnymi formami dobrostanu jednocześnie; wyjątkiem jest tu artykuł Yoon i in. (2015) raportujący pozytywne korelacje między duchowością a sensem życia, dobrostanem emocjonalnym i zadowoleniem z życia. Pomimo zaprezentowanych ograniczeń, dotychczasowe badania zgodnie wskazują na pozytywny związek duchowości z dobrostanem.

4.2.3. Związek transcendencji duchowej z dobrostanem hedonistycznym i eudajmonistycznym: korelacyjne badania własne. Przeprowadzono trzy badania korelacyjne dotyczące związku transcendencji duchowej z dobrostanem hedonistycznym i eudajmonistycznym. Pierwsze dwa zostały przeprowadzone na próbach polskich, ostatnie dotyczyło porównań międzynarodowych.

Pierwsze z badań zostało przeprowadzone w ramach pracy magisterskiej przez Szczerbicką (2016). W badaniu udział wzięło 223 nauczycieli (168 kobiet i 54 mężczyzn, jedna osoba nie podała płci) uczących w szkołach województw kujawsko-pomorskiego i wielkopolskiego. Badani byli w wieku od 22 do 66 lat ($M = 41,63$; $SD = 7,75$). W skład badanej grupy wchodziła nauczyciele religii ($N = 68$), przedmiotów ścisłych ($N = 39$), przedmiotów humanistycznych ($N = 58$) oraz innych zajęć, takich jak przedmioty zawodowe, muzyka i wychowanie fizyczne ($N = 58$).

Transcendencja duchowa mierzona była *Skalą transcendencji duchowej* (Piedmont, 1999) wchodzącą w skład *Kwestionariusza ASPIRES*, opisaną w rozdziale 1.4.3, a religijność Skalą Zaangażowania Religijnego tego samego narzędzia. Do

pomiaru subiektywnego dobrostanu zastosowano trzy narzędzia. Pierwszą skalą była *Skala zadowolenia z życia (Satisfaction With Life Scale, SWLS)* Dienera, Emmons, Larsena i Griffina (1985). Narzędzie to składa się z pięciu twierdzeń na pięciostopniowej skali (1 – *zdecydowanie nie zgadzam się*, 5 – *zdecydowanie zgadzam się*). Wynikiem pomiaru jest ogólna ocena zadowolenia z życia, interpretowana jako poznawczy komponent dobrostanu hedonistycznego. Drugim narzędziem była *Skala uczuć pozytywnych i negatywnych – forma rozszerzona (Positive and Negative Affect Schedule Expanded Form, PANAS-X)* autorstwa Watsona i Clark (1999). Narzędzie składa się z 60 przymiotników wchodzących w skład 13 skal. Osoby badane przy każdym przymiotniku określają (na skali od 1 – *bardzo słabo*, do 5 – *bardzo silnie*), jak zwykle się czują. Dwie spośród skal kwestionariusza są wymiarami wyższego rzędu, mierzącymi odpowiednio pozytywne doświadczenia afektywne i negatywne doświadczenia afektywne. Pozostałych dziesięć skal można pogrupować w trzech kategoriach specyficznych jakości nastroju: podstawowych pozytywnych emocji (radość, pewność siebie, uważność), podstawowych negatywnych emocji (strach, smutek, wina, wrogość) oraz innych stanów afektywnych (nieśmiałość, zmęczenie, spokój, zaskoczenie). Połączone (różnica) wyniki w skalach pozytywnych i negatywnych doświadczeń afektywnych zostały zastosowane jako miara afektywnego komponentu hedonistycznego dobrostanu. Trzecim zastosowanym w badaniu kwestionariuszem do pomiaru dobrostanu jest *Kontinuum zdrowia psychicznego (Mental Health Continuum – MHC)* Keyesa (2002) w wersji skróconej (Karaś, Ciecuch, Keyes, 2014). Narzędzie składa się z 14 pytań, na które osoby badane odpowiadają, stosując skalę odpowiedzi od 1 – *nigdy*, do 6 – *codziennie*. Pytania dotyczą dobrostanu emocjonalnego, psychologicznego i społecznego. Wysoki wynik świadczy o obecności zdrowia psychicznego, określanej jako rozkwitanie (*flourishing*), które traktowane będzie w niniejszym badaniu jako miara dobrostanu eudajmonistycznego.

W celu zbadania względnej ważności religijności i transcendencji duchowej dla dobrostanu nauczycieli religii (u których religijność powinna odgrywać wyższą rolę jako relewantna z wykonywanym zawodem) i pozostałych przeprowadzono analizy regresji z podziałem na grupy. Predyktorami wprowadzanymi do każdej analizy były: religijność, religijna forma transcendencji duchowej, niereligijna forma transcendencji duchowej. W wypadku poznawczej formy dobrostanu hedonistycznego model był dobrze dopasowany do danych w grupie katechetów, $F(3, 64) = 4,45$, $p = 0,007$. Predyktory wyjaśniały łącznie 13% zmienności dobrostanu poznawczego; dodatkimi predyktorami okazały się religijność i niereligijna forma transcendencji duchowej. W grupie pozostałych nauczycieli model nie był dopasowany do danych, $F(3, 151) = 0,42$, $p = 0,177$. Również w odniesieniu do dobrostanu afektywnego model był dobrze dopasowany do danych w grupie katechetów, $F(3, 64) = 3,40$, $p = 0,007$.

Preedyktory wyjaśniały łącznie 14% zmienności dobrostanu afektywnego; dodatnim preedyktorem okazała się religijna forma transcendencji duchowej. W grupie pozostałych nauczycieli model nie był dopasowany do danych, $F(3, 151) = 1,66, p = 0,179$. W wypadku dobrostanu eudajmonicznego w grupie katechetów model był dobrze dopasowany do danych, $F(3, 64) = 4,14, p = 0,010$. Preedyktory wyjaśniały łącznie 12% zmienności dobrostanu afektywnego; dodatnim preedyktorem okazał się poziom religijności. Również w grupie pozostałych nauczycieli model był dobrze dopasowany do danych, $F(3, 151) = 3,82, p = 0,011$. Preedyktory wyjaśniały łącznie 5% zmienności dobrostanu afektywnego; dodatnim preedyktorem okazał się poziom religijnej transcendencji duchowej. Standaryzowane współczynniki regresji przedstawiono w tabeli 11.

Tabela 11

Standaryzowane współczynniki regresji religijności i dwóch form transcendencji duchowej jako preedyktorów subiektywnego dobrostanu w grupach nauczycieli religii (N = 68) i innych przedmiotów

	Dobrostan poznawczy		Dobrostan emocjonalny		Dobrostan eudajmonistyczny	
	Naucz. religii	Pozostali	Naucz. religii	Pozostali	Naucz. religii	Pozostali
Religijność	0,25*	n.i.	n.i.	n.i.	0,38**	n.i.
Transcendencja religijna	n.i.	n.i.	0,25*	n.i.	n.i.	0,27*
Transcendencja niereligijna	0,27*	n.i.	n.i.	n.i.	n.i.	n.i.

* $p < 0,05$; ** $p < 0,01$.

Podsumowując, można zauważyć, że zarówno religijność, jak i transcendencja duchowa były wyraźniej związane z dobrostanem w grupie nauczycieli religii niż w grupie nauczycieli innych przedmiotów. Dla żadnej zmiennej nie wystąpił ujemny związek. Wadą omówionego badania jest niewielka próba (w związku z czym należy ostrożnie podchodzić zwłaszcza do stwierdzania braku związku) oraz zastosowanie skali PANAS, która jest dość często krytykowana ze względu na nieodtwarzającą się w pełni strukturę (np. Crocker, 1997), a także odwoływanie się do bardzo szczegółowych, trudnych do kulturowego zaadoptowania, nazw emocji i zawieranie wielu stanów niebędących emocjami (Diener i in., 2009).

W drugim badaniu wzięło udział 680 osób (341 kobiet i 339 mężczyzn) w wieku od 15 do 84 lat ($M = 23,71; SD = 9,77$). Osobami badanymi byli studenci Uniwersytetu SWPS i Wyższej Szkoły Bankowej oraz członkowie ich rodzin.

Transcendencja duchowa mierzona była *Skalą transcendencji duchowej* (Piedmont, 1999) wchodzącą w skład *Kwestionariusza ASPIRES*, opisaną w rozdziale 1.4.3. Religijność mierzona była *Skalą Zaangażowania Religijnego* z tego samego kwestionariusza. Do pomiaru subiektywnego dobrostanu zastosowano w tym badaniu trzy skale

stworzone przez Dienera i jego współpracowników. Pierwszą skalą była, omówiona w poprzednim podrozdziale, *Skala zadowolenia z życia* Dienera, Emmons, Larsena i Griffina (1985). Drugim narzędziem była *Skala pozytywnych i negatywnych odczuć* (*Scale of Positive and Negative Experiences, SPANE*), którą stworzyli Diener i współpracownicy (2010). Narzędzie to zawiera 12 pytań (na skali od 1 – *bardzo rzadko lub nigdy*, do 5 – *bardzo często lub zawsze*), z których połowa dotyczy pozytywnych, a połowa negatywnych emocji. W skali można obliczyć osobne wskaźniki dla częstości doświadczania pozytywnych i negatywnych emocji oraz obliczyć wynik ogólny dobrostanu afektywnego poprzez odjęcie wyników w skali emocji negatywnych od wyników w skali emocji pozytywnych. Narzędzie zostało stworzone jako odpowiedź na problemy przypisywane skali PANAS (Diener i in., 2009). Do pomiaru dobrostanu eudajmonistycznego zastosowano *Skalę rozkwitania* (*Flourishing Scale*) stworzoną przez Dienera i współpracowników (2010). Składa się ona z 8 stwierdzeń (ze skalą od 1 – *zdecydowanie się nie zgadzam*, do 7 – *zdecydowanie się zgadzam*) opisujących ważne aspekty funkcjonowania ludzkiego, począwszy od pozytywnych relacji z ludźmi i poczucia kompetencji, aż po poczucie samorealizacji i sensu życia. Służy do pomiaru rozkwitania definiowanego jako „spostrzegany przez osobę sukces w ważnych obszarach, takich jak związki, samoocena, poczucie sensu i optymizm” (Diener i in., 2010).

Przeprowadzono serię analiz regresji z religijnością, transcendencją religijną i transcendencją niereligijną jako predyktorami. Modele regresji były dobrze dopasowane do danych dla wszystkich zmiennych przewidywanych, wszystkie $p < 0,0001$. Predyktory wyjaśniały łącznie 3% zmienności w zakresie dobrostanu poznawczego; dodatknym predyktorem była religijność. W wypadku dobrostanu afektywnego predyktory wyjaśniały 6% zmienności; również w tym wypadku dodatknym predyktorem była religijność. Wreszcie, w odniesieniu do dobrostanu eudajmonistycznego, predyktory wyjaśniały 11% zmienności; dodatkni predyktorami były religijność i niereligijna forma transcendencji duchowej. Standaryzowane współczynniki regresji przedstawiono w tabeli 12.

Tabela 12

Standaryzowane współczynniki regresji religijności i dwóch form transcendencji duchowej jako predyktorów subiektywnego dobrostanu w grupie studentów i ich rodzin

	Dobrostan poznawczy	Dobrostan emocjonalny	Dobrostan eudajmonistyczny
Religijność	0,12*	0,19***	0,21***
Transcendencja religijna	n.i.	n.i.	n.i.
Transcendencja niereligijna	n.i.	n.i.	0,16***

* $p < 0,05$; ** $p < 0,01$; *** $p < 0,001$.

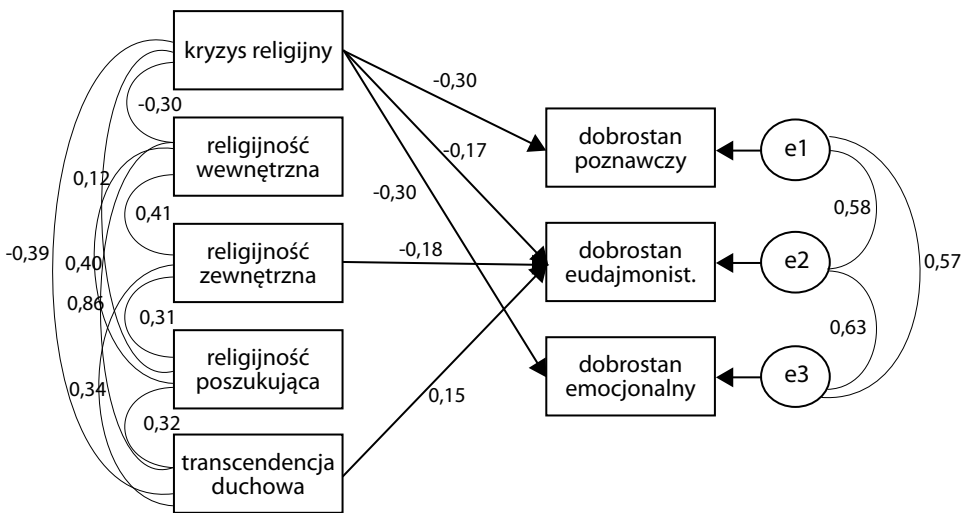
Religijność związana była z wszystkimi formami dobrostanu, natomiast transcendentja duchowa (w formie niereligijnej) jedynie z dobrostanem eudajmonistycznym.

W obu przedstawionych dotychczas badaniach osoby badane pochodziły z polskiej populacji, którą charakteryzuje dość duża homogeniczność religijna i dominacja katolicyzmu. W kolejnym badaniu postanowiono sprawdzić, czy związki religijności i transcendentji duchowej z dobrostanem pozostaną takie same w różnych kulturach. W tym celu zebrano dane studenckie w Indiach, Polsce i Wielkiej Brytanii. W Indiach zbadano 201 studentów (120 kobiet i 81 mężczyzn) w wieku od 20 do 31 lat ($M = 22,63$; $SD = 1,46$), w tym 180 osób było wyznawcami hinduizmu, 12 islamu, a jedna osoba była ateistą/agnostykiem. W Polsce osobami badanymi było 172 studentów (124 kobiety i 48 mężczyzn) w wieku od 17 do 47 lat ($M = 22,70$; $SD = 5,22$), w tym 122 osoby były katolikami, 44 osoby (26%) określiły się jako ateści/agnostycy. W Wielkiej Brytanii zebrano dane od 234 studentów (192 kobiet i 42 mężczyzn) w wieku od 18 do 46 lat ($M = 19,94$; $SD = 3,04$). Było wśród nich 26 katolików, 50 protestantów, 21 muzułmanów, 32 przedstawiciele innych tradycji religijnych oraz 105 ateistów/agnostyków (45%). Można zauważyć, że w próbie indyjskiej proporcja ateistów/agnostyków była o wiele niższa niż w Polsce i Wielkiej Brytanii.

Do pomiaru religijności użyto *Inwentarza życia religijnego* Batsona i Schoenrade (1991a, 1991b) w polskiej adaptacji Sochy (1999), opisanego w rozdziale 4.1.3. Transcendentja duchowa mierzona była *Skalą transcendentji duchowej* (Piedmont, 1999), wchodzącą w skład *Kwestionariusza ASPIRES*, opisaną w rozdziale 1.4.3. Do pomiaru kryzysu religijnego posłużyła Skala Kryzysu Religijnego będąca częścią tego samego narzędzia. Subiektywny dobrostan mierzony był tymi samymi skalami co w badaniu drugim: *Skalą zadowolenia z życia* Dienera, Emmons, Larsena i Griffina (1985), *Skalą pozytywnych i negatywnych odczuć* Dienera i in. (2010), *Skalą rozkwitania* Dienera i in. (2010).

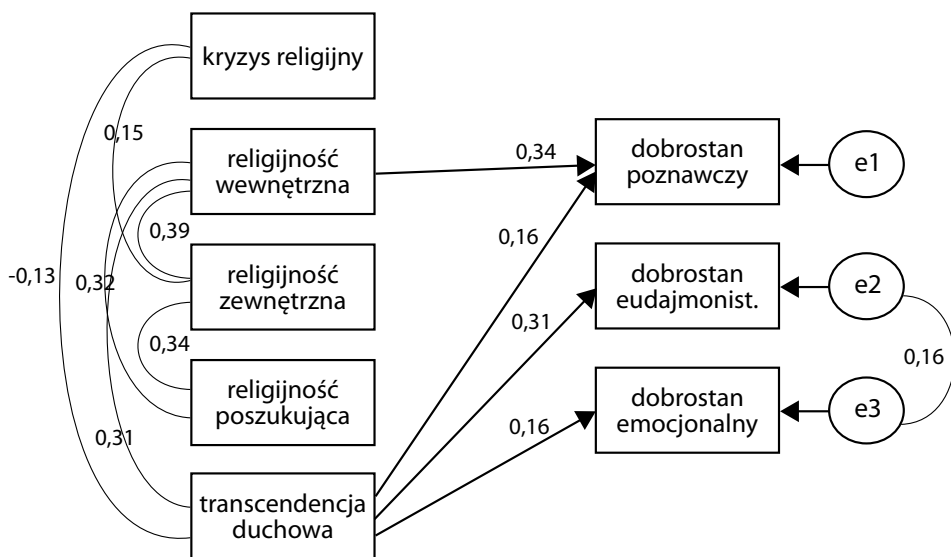
Przeprowadzono wielogrupową analizę konfirmacyjną (MGCFA) dla modeli pomiarowych w trzech krajach. Wielogrupowa analiza konfirmacyjna służy sprawdzeniu, czy wyniki dla skal zastosowanych w różnych populacjach są porównywalne. Wyróżniamy trzy podstawowe poziomy równoważności: czynnikową, metryczną i skalarną. Równoważność czynnikowa zakłada taką samą liczbę czynników w porównywanych próbach. Równoważność metryczna zakłada równość ładunków czynnikowych wchodzących w zakres danego czynnika i umożliwia porównywanie korelatów zjawiska między próbami. Jest to tak zwana słaba równoważność pomiaru. Równoważność silna ma miejsce wtedy, kiedy błędy pomiaru są równe między próbami. W takim wypadku można porównywać średnie w poziomie skali między próbami (Davidov, Meuleman, Ciecuch, Schmidt, Billet, 2014).

Żaden z modeli zakładających równoważność pomiarową między trzema wziętymi pod uwagę krajami nie był dopasowany do danych. Wspólny model udało się stworzyć dla Polski i Wielkiej Brytanii. Był on dość dobrze dopasowany do danych, $\chi^2(24) = 108,61$; $\chi^2/df = 4,09$; $p < 0,001$; RMSEA = 0,064 [0,049; 0,080]; CFI = 0,93; SRMR = 0,08. Różnica między modelem czynnikowym a metrycznym wyniosła $\Delta CFI = 0,002$. Model strukturalny został przedstawiony na rysunku 8. Jak można zauważyć, kryzys religijny był negatywnym predyktorem wszystkich rodzajów dobrostanu. Dodatkowo transcendentja duchowa była pozytywnym predyktorem rozkwitania, a religijność zewnętrzna negatywnym.



Rysunek 8. Model związków religijności i transcendentji z dobrostanem w Polsce i Wielkiej Brytanii.

Dopasowany do danych model udało się uzyskać również dla Indii, $\chi^2(17) = 27,37$; $\chi^2/df = 1,61$; $p = 0,053$; RMSEA = 0,055 [0,000; 0,092]; CFI = 0,94; SRMR = 0,07. Został on przedstawiony na rysunku 9. Jak widać, w próbie indyjskiej transcendentja duchowa była dodatnim predyktorem wszystkich form dobrostanu. Dodatkowo, religijność wewnętrzna była predyktorem dobrostanu poznawczego. Co ciekawe, dobrostan poznawczy w próbie indyjskiej nie wiązał się w ogóle z dobrostanem emocjonalnym i eudajmonistycznym, a związek między tymi dwoma formami dobrostanu był słaby.



Rysunek 9. Model związków religijności i transcencji z dobrostanem w Indiach.

W celu wzmocnienia wniosku o odmiennych związkach między religijnością, kryzysem religijnym i transcencją duchową a dobrostanem w Indiach i dwóch pozostałych krajach postanowiono przeprowadzić krzyżowe porównanie modeli. Model dopasowany do danych dla Indii okazał się całkowicie niedopasowany do danych z Polski i Wielkiej Brytanii, $\chi^2(34) = 598,49$; $\chi^2/df = 17,60$; $p < 0,001$; RMSEA = 0,203 [0,189; 0,217]; CFI = 0,58; SRMR = 0,20, a model dopasowany do danych z tych krajów był całkowicie niedopasowany do danych indyjskich, $\chi^2(11) = 57,31$; $\chi^2/df = 5,21$; $p < 0,001$; RMSEA = 0,145 [0,181; 0,183]; CFI = 0,74; SRMR = 0,11.

Uzyskane wyniki mogą świadczyć o odmiennych związkach transcencji duchowej, religijności i kryzysu religijnego z dobrostanem w kulturach zachodnich i innych obszarach świata (lub – być może – religiach abrahamowych w porównaniu z religiami dharmicznymi). Zarzycka (2017) w swoich badaniach uzyskała dla zmagających religijnych wyniki podobne do zaprezentowanych dla próby polskiej i brytyjskiej – zmagania współwystępowały ze wskaźnikami słabego zdrowia, takimi jak depresja, bezsenność, zaburzenia funkcjonowania.

Przedstawione powyżej badanie ma trzy ważne ograniczenia. Po pierwsze, uwzględniono w nim jedynie próby studenckie. Po drugie, zebrano dane jedynie z trzech kultur. Po trzecie, na uzyskane wyniki mogła wpłynąć odmienna proporcja ateistów/agnostyków w próbie indyjskiej i dwóch pozostałych. W celu wykluczenia tej ostatniej możliwości powtórzono przedstawione powyżej analizy z wykluczeniem

osób identyfikujących się jako ateista/agnostyk. Uzyskano niemalże identyczne rezultaty.

Podsumowując trzy przedstawione badania korelacyjne, można zauważyć, że religijność wiąże się w większości prób dodatnio z dobrostanem poznawczym oraz że transcendentja duchowa związana jest we wszystkich próbach z dobrostanem eudajmonistycznym, a z dobrostanem hedonistycznym tylko w grupie nauczycieli religii i u studentów indyjskich. Być może jednoczesne uwzględnienie w badaniach z jednej strony dwóch form dobrostanu, a z drugiej zarówno religijności, jak i transcendentji duchowej pozwoli na dokładniejsze określenie związku między tymi konstruktami. Na podstawie przeprowadzonych badań można postawić hipotezę, że religijność będzie bardziej związana z dobrostanem hedonistycznym (zwłaszcza poznawczym), a transcendentja duchowa, zwłaszcza w formie niereligijnej, z dobrostanem eudajmonistycznym. Odmienne wyniki uzyskane w próbie indyjskiej podkreślają konieczność wyjścia poza kontekst kultury zachodniej i religii abrahamowych.

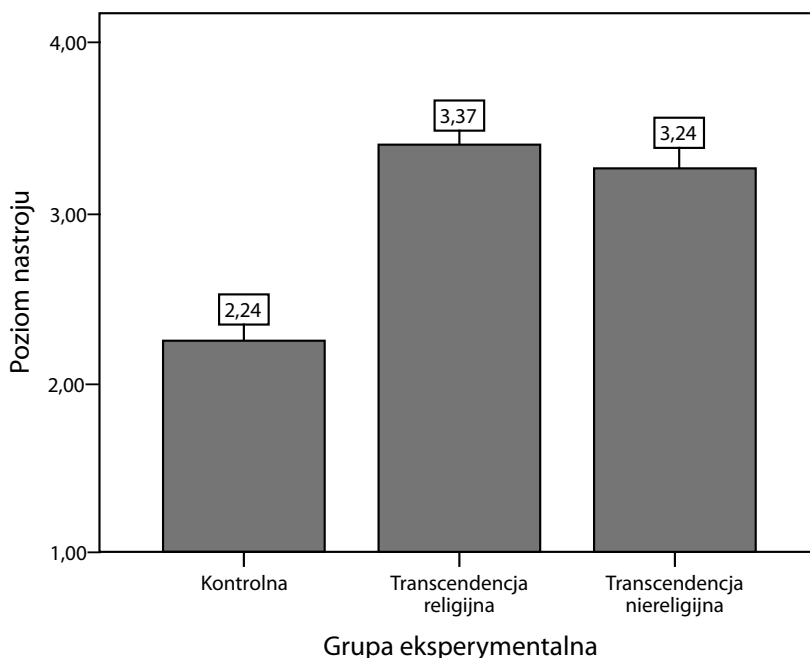
4.2.4. Wpływ aktywizacji dwóch form transcendentji duchowej na poziom nastroju: eksperymentalne badanie własne. Postanowiono przeprowadzić badanie dotyczące wpływu eksperymentalnej aktywizacji transcendentji duchowej na subiektywny dobrostan. Założono jednakże, że krótkotrwałe efekty manipulacji eksperymentalnej nie powinny wywierać wpływu na względnie stabilne (por. Eid, Diener, 2004) miary dobrostanu, takie jak zadowolenie z życia czy rozkwitanie. W związku z tym zdecydowano się zbadać wpływ manipulacji na poziom nastroju, który może być traktowany jako krótkoterminowe przybliżenie subiektywnego dobrostanu.

Eksperyment przeprowadzony został przez grupy studentów psychologii Uniwersytetu SWPS w ramach zajęć z przedmiotu „Jak prowadzić badania w psychologii”. Zebrano dane 309 osób (202 kobiety i 107 mężczyzn) w wieku od 18 do 60 lat ($M = 22,77$; $SD = 7,48$).

Manipulacja eksperymentalna polegała na zadaniu osobom badanym dwóch pytań dotyczących – odpowiednio – treści odnoszących się do transcendentji religijnej, niereligijnej i treści neutralnych (dokładny opis znajduje się w rozdziale 2.1.2). Po udzieleniu odpowiedzi na oba pytania osoby badane proszone były o wypełnienie *Skali nastroju ogólnego* Wojciszkego i Baryły (2005). Narzędzie to składa się z 10 twierdzeń, do których badani ustosunkowują się na skali od 1 – *nie zgadzam się*, do 5 – *zgadzam się*. Skala służy do pomiaru ogólnego nastroju pozytywnego lub negatywnego, lecz nie specyficznych emocji.

Przeprowadzona analiza wariancji wykazała efekt główny manipulacji eksperymentalnej, $F(2, 306) = 3,32$; $p = 0,038$; $\eta^2 = 0,02$. Osoby z grupy kontrolnej

raportowały niższy nastrój ($M = 3,25$; $SD = 1,24$) niż osoby z grupy z aktywizowaną religijną formą transcendencji duchowej ($M = 3,63$; $SD = 1,20$); $p = 0,020$, oraz niż osoby z aktywizowaną niereligijną formą transcendencji duchowej ($M = 3,60$; $SD = 1,11$), $p = 0,037$. Nie wystąpiła różnica między aktywizacją dwóch form transcendencji, $p = 0,830$. Wyniki przedstawiono na rysunku 10. Jak można zauważyć, wpływ aktywizacji transcendencji duchowej na poziom nastroju jest bardzo słaby.



Rysunek 10. Wpływ aktywizacji religijnej i niereligijnej formy transcendencji duchowej na poziom nastroju.

Przeprowadzone badania stanowią zaledwie wstęp do pełniejszego przeegzaminowania związku między transcendencją duchową i religijnością a dobrostanem. Ani przeprowadzone badania korelacyjne, ani badanie eksperymentalne z uzyskanymi w nim bardzo słabymi rezultatami nie pozwalają wysunąć dalszych wniosków o naturze tego związku. W dalszych poszukiwaniach bardzo istotna będzie dywersyfikacja osób badanych, uwzględniająca przedstawicieli innych kultur i wyznań.

TRANSCENDENCJA DUCHOWA A FUNKCJONOWANIE SPOŁECZNE

5.1. Transcendencja duchowa a pomaganie

5.1.1. Pomaganie. Zachowaniem pomocnym, lub inaczej pomaganiem, nazywa się działanie nakierowane na spowodowanie korzyści innego człowieka (Wojciszke, 2011). Jest jednym z rodzajów prospołeczności, czyli działań nakierowanych na korzyści pozaosobiste. Pomaganie może mieć formę zarówno bezpośrednią, polegającą na działaniu wprost nakierowanym na promowanie interesu innego człowieka, jak i pośrednią, na przykład w formie darowizn lub wolontariatu (Preston, Salomon, Ritter, 2014).

Wyznaczniki pomagania podzielić można na wynikające z cech indywidualnych i sytuacyjne. Wiele badań wskazuje, że pomaganie o wiele bardziej zależy od kontekstu sytuacyjnego niż od charakterystyk dawcy pomocy (np. Darley, Batson, 1973; Wojciszke, 2011). Głównymi cechami dawcy nasilającymi pomaganie innym są ugodowość i empatia (Penner, Dovidio, Piliavin, Schroeder, 2005), a także bezpieczny styl przywiązania (Mikulincer, Shaver, Gillath, Nitzberg, 2005). Pomaganiu może sprzyjać też dobry nastrój (Isen, 1987) lub aktualnie przeżywane emocje, takie jak wdzięczność lub poczucie winy (Regan, Williams, Sparling, 1972). Wśród czynników sytuacyjnych do najważniejszych należą pośpiech, zmniejszający skłonność do pomagania (Darley, Batson, 1973), oraz obecność i postępowanie innych ludzi, skłaniające do podejmowania takich samych zachowań (Bryan, Test, 1967; Hill, Lent, 2006). Ważna jest również osoba biorcy pomocy. Ludzie chętniej pomagają osobom, które lubią (Rudolph, Roesch, Greitemeyer, Weiner, 2004), osobom podobnym (nawet po wyeliminowaniu wpływu podobieństwa na lubienie – Karyłowski, 1975), członkom grupy własnej (Gaertner i in., 1999) oraz osobom, które znalazły się w trudnej sytuacji nie ze swojej winy (Wojciszke, 2011).

5.1.2. Związek religijności i duchowości z pomaganiem. Bycie dobrym człowiekiem i pomaganie innym jest centralnym przekazem większości religii (Preston i in., 2014). Dlatego można by oczekiwać pozytywnego związku między religijnością a prospołecznością i pomaganiem innym. Przegląd przeprowadzonych na ten temat badań pokazuje jednak, że sytuacja nie jest taka prosta. W odniesieniu do zaprezentowanych powyżej wyznaczników pomagania można skupić się na dwóch podstawowych problemach. Pierwszym z nich jest związek religijności i duchowości rozumianych jako charakterystyka jednostki z pomaganiem, a drugim – wpływ sytuacyjnie wzbudzonej religijności i duchowości na udzielanie pomocy.

Badania nad związkiem religijności z pomaganiem są bardzo popularne. Przeprowadzone badania korelacyjne pokazują wyraźnie, że na poziomie deklaracyjnym występuje prostoliniowa, dodatnia zależność religijności i pomagania (Batson, Schoenrade, Ventis, 1993; Bennet, Einolf, 2017; Dillon, Wink, Fay, 2003; McCullough, Worthington, 1999). Wynik ten ma jednakże co najmniej trzy ograniczenia.

Po pierwsze, są to tylko deklaracje. Osoby o wysokim poziomie religijności są silnie motywowane do udzielania społecznie akceptowanych odpowiedzi (Batson, Naifeh, Pate, 1978; Burris, Navara, 2002), można więc podejrzewać, że właśnie z udzielania akceptowanych odpowiedzi wynika pozytywny związek religijności z pomaganiem. Badania dotyczące rzeczywistego pomagania udzielanego przez osoby religijne dostarczają sprzecznych danych. Na przykład Galen (2012) wykazał w wykonanym przeglądzie dotychczasowych badań, że osoby religijne pomagają równie często co niereligijne. Jego praca została jednak skrytykowana przez Myersa (2012) i Saroglou (2012), wskazujących na popełnione przez Galena uproszczenia. Zdaniem tych autorów zebrane dowody pozwalają stwierdzić istnienie przynajmniej słabego, pozytywnego związku religijności z pomaganiem, ograniczonego jednakże przez wiele innych czynników. Inni autorzy raportują badania wskazujące różnego typu związki między religijnością a pomaganiem. Li i Chow (2015) stwierdzili w grupie chińskich chrześcijańskich nastolatków zależność krzywoliniową (najniższą skłonność do pomagania u osób o umiarkowanym poziomie religijności). Brañas-Garza, Espín i Neuman (2013) wykazali w serii gier ekonomicznych przeprowadzonych na hiszpańskiej próbie reprezentatywnej bardziej prospołeczne zachowania osób religijnych niż niereligijnych. Blogowska, Lambert i Saroglou (2013) również wykazali większą skłonność do pomagania członkom własnej grupy przez osoby o wysokim poziomie religijności. Saroglou, Pichon, Trompette, Verschueren i Dernelle (2005) zebrali dane świadczące o tym, że osoby religijne nie tylko deklarują się jako bardziej pomocne, ale również są jako takie spostrzegane. Podsumowując, można stwierdzić, że – w przeciwieństwie do wyraźnego związku na poziomie deklaracji – istnieje jedynie słaby (i przez niektórych autorów podważany) związek religijności z faktycznym pomaganiem.

Tłumaczyć to może teoria minimalnej prospołeczności Saroglou (2006). Zdaniem tego autora religijność motywuje jedynie do minimalnej prospołeczności, rozumianej zachowania prospołeczne o zerowym lub niewielkim koszcie i powstrzymywanie się od wyrządzenia krzywdy innym. W dodatku, zdaniem Saroglou, nie jest to silny motyw, jego wpływ może być łatwo ograniczony przez inne czynniki, takie jak na przykład przynależność grupowa biorcy pomocy. Zostało to dokładniej omówione w dalszej części rozdziału. Norenzayan i Shariff (2008) wskazują na inny potencjalny moderator omawianego związku – religijność wiąże się z pomaganiem w sytuacjach związanych z budowaniem lub ochroną reputacji, religijnie motywowane pomaganie ma więc charakter strategii autoprezentacyjnej. Również kultura może wpływać na związek religijności z prospołecznością. Stavrova i Siegers (2013) wykazali, że w krajach o niskim kulturowym nacisku na bycie religijnym religijność wiąże się pozytywnie z dobroczynnością. Związek ten słabnie i w końcu zanika wraz ze wzrostem kulturowego nacisku na bycie religijną osobą.

Po drugie, różne formy religijności łączą się z pomaganiem w różny sposób. Temat ten został szczególnie starannie przebadany przez Batsona i jego współpracowników. Pierwszą pracą z cyklu badań dotyczących związku pomagania z różnymi formami religijności był eksperyment Darleya i Batsona (1973), w którym udowodniono większą rolę czynników sytuacyjnych (pośpiech) niż osobowości w określaniu prawdopodobieństwa udzielenia pomocy napotkanej osobie. Stwierdzono jednak również, że wśród osób, które udzieliły pomocy, badani o wysokich wynikach w skali ortodoksji religijnej chcieli pomagać, nawet jeżeli ofiara protestowała. Osoby o wysokich wynikach w skali religijności poszukującej były bardziej elastyczne w udzielaniu pomocy. Podążając za tym tropem, Batson i Gray (1981) wykazali, że osoby o wysokim poziomie religijności wewnętrznej pomagają, ponieważ odczuwają potrzebę bycia osobą pomagającą (i ofiarują pomoc zarówno wtedy, kiedy odbiorca jej chce, jak i wówczas, kiedy jej nie chce), a osoby o wysokim poziomie religijności poszukującej pomagają, ponieważ zauważają, że inna osoba znajduje się w potrzebie (i ofiarują pomoc jedynie wtedy, gdy jest ona chciana). W kolejnym badaniu Batson i in. (1989) przedstawili dowody, że w wypadku osób o religijności zewnętrznej i osób o religijności wewnętrznej ich motywacja do pomagania ma charakter egoistyczny, a w wypadku osób o religijności poszukującej – altruistyczny. Batson i Schoenrade (1991a) wskazują na systematyczne pozytywne związki religijności poszukującej z pomaganiem. Bernt (1989) przeanalizował związek trzech form religijności z pomocnością. Wyniki wskazują na pozytywny związek pomocności z religijnością poszukującą i negatywny z religijnością zewnętrzną.

Po trzecie, religijność wiąże się z pomaganiem tylko wybranym osobom/grupom. Wiele badań wykazuje zwiększoną pomocność osób badanych względem członków

własnej grupy. Na przykład Galen (2012) w swoim przeglądzie badań pokazał, że osoby religijne udzielają zwykle pomocy na rzecz grup i organizacji powiązanych z własnym wyznaniem, a nie na rzecz członków innych grup.

Przeprowadzono wiele badań quasi-eksperymentalnych, w których wykazano różnice w zakresie pomocności osób o wysokim i niskim poziomie religijności. W jednym z pierwszych badań pokazujących współoddziaływanie religijności dawcy pomocy i charakterystyk jej biorcy Jackson i Esses (1997) udowodniły, że osoby o wysokim poziomie fundamentalizmu religijnego nie chcą pomagać osobom naruszającym ich system wartości (homoseksualistom i samotnym matkom). Podobne wyniki uzyskali Batson, Floyd, Meyer i Winner (1999) – osoby o wysokim poziomie konwencjonalnej religijności były mniej skłonne do pomagania osobom o homoseksualnej orientacji. Blogowska i Saroglou (2011) wykazali, że fundamentalizm religijny jest dodatnim predyktorem chęci pomocy znanym osobom, lecz niechęci pomocy osobom obcym. Wspólnym mianownikiem przedstawionych badań jest fakt, że wyższa skłonność do pomagania obserwowana u religijnych osób jest ograniczona tylko do niektórych grup odbiorców tej pomocy. Wymienić tu można na przykład osoby znane lub nienaruszające norm społecznych. Pomocność osób religijnych nie ma charakteru uniwersalnego.

Badania dotyczące związku duchowości z pomaganiem są o wiele mniej liczne. Większość z nich została przeprowadzona na grupach nastolatków pochodzących spoza kultury zachodniej. Ashraf i Fatima (2014) pokazały na grupie muzułmańskich nastolatków, że duchowość jest pozytywnym predyktorem deklarowanego pomagania. Li i Chow (2015) stwierdzili w grupie chińskich chrześcijańskich nastolatków dodatnią zależność między duchowością a zachowaniami prospołecznymi. Kumar wykazał (2015) na grupie indyjskich nastolatków dodatnią zależność między duchowością a tendencjami prospołecznymi.

Bonner, Koven i Patrick (2003) uzyskali w grupie osób starszych pochodzących ze Stanów Zjednoczonych wyniki wskazujące, iż duchowość mierzona *Skalą codziennych doświadczeń duchowych* jest predyktorem pomagania. Einolf (2013) wykazał taką samą zależność na próbie reprezentatywnej z USA. Problemem jest fakt, że 8 z 16 pytań wchodzących w skład *Skali codziennych doświadczeń duchowych* odwołuje się do pojęcia Boga (Underwood, Teresi, 2002), nie wiadomo więc, czy mierzy ona „czystą” duchowość, czy też może zarówno duchowość, jak i religijność.

Podsumowując, można stwierdzić, że w wypadku religijności badania dotyczące jej związku z pomaganiem wskazują na jego niewielkie natężenie i ograniczenie do niektórych grup odbiorców pomocy, zwłaszcza nienaruszających norm członków własnej grupy (oraz na możliwe oddziaływanie jeszcze innych moderatorów związku). W wypadku duchowości przeprowadzone badania (których jest niewiele) wskazują

systematycznie na pozytywny związek z pomaganiem, brak jednak badań pozwalających na analizę jego moderatorów.

Drugim zagadnieniem dotyczącym związku religijności i duchowości z pomaganiem jest wpływ sytuacyjnie wzbudzonej religijności i duchowości. Literatura dotycząca wpływu eksperymentalnej manipulacji treściami religijnymi na prospołeczność i pomaganie jest szeroka. W 2016 roku Shariff, Willard, Andersen i Norenzayan przeprowadzili metaanalizę dotychczasowych badań nad wpływem prymowania treści religijnych na prospołeczność, w której uwzględnili 94 eksperymenty (86 opublikowanych w 44 artykułach oraz 8 nieopublikowanych). Wyniki analizy jednoznacznie wskazują na pozytywny wpływ aktywizacji treści religijnych na poziom prospołeczności. Wykryto również, że aktywizacja treści religijnych wywołuje efekt jedynie u osób religijnych (w tej analizie uwzględniono jedynie 11 badań). Metaanaliza Shariffa i współpracowników została skrytykowana przez Michiela Van Elka i in. (2015). Zdaniem tych autorów uzyskane przez Shariffa i współpracowników wyniki są rezultatem błędów metodologicznych w przeprowadzonej analizie. Elk i in. przedstawiają wyniki własnej metaanalizy przeprowadzonej metodą PET-PEESE (*Precision-Effect Testing–Precision-Effect-Estimate with Standard Error*). Uzyskane rezultaty prowadzą do wniosku, że za pozorny wpływ aktywizacji treści religijnych na poziom prospołeczności odpowiada jedynie skrzywienie publikacyjne, powodujące zbyt niską reprezentację badań niewykazujących istotnych statystycznie rezultatów. Warto zauważyć, że większość wyników badań uwzględnionych w metaanalizach Shariffa i in. (2015) oraz Elka i in. (2016) pochodzi z eksperymentów przeprowadzonych na mieszkańcach krajów zachodnich, członkach religii abrahamowych. Należy pamiętać o tym kulturowym ograniczeniu.

Obecnie kwestia wpływu aktywizacji treści religijnych na pomocność nadal pozostaje niejasna. Być może odpowiedzią będzie poszukiwanie moderatorów wpływu. Pichon i Saroglou (2009) wykazali, że w warunkach aktywizacji religijnego kontekstu osoby badane są bardziej skłonne pomóc bezdomnemu niż nielegalnemu imigrantowi, a Preston i Ritter (2013), że prymowanie treści religijnych prowadzi do wzrostu chęci pomocy członkowi grupy własnej, lecz nie członkowi grupy obcej. Wyniki te są spójne z przedstawionymi wcześniej badaniami wskazującymi na związek religijności głównie z pomaganiem członkom grupy własnej.

Niemalże brak badań eksperymentalnych nad wpływem aktywizacji duchowości na skłonność do pomagania. Pod koniec roku 2017 w bazie Ebsco udało się odnaleźć tylko jedno takie badanie. Batara, Franco, Quiachon i Sembrero (2016) wykazali, że aktywizacja treści związanych z duchowością prowadzi do bardziej pomocnych zachowań niż aktywizacja treści związanych z obrazem Boga i niż aktywizacja treści związanych z instytucją kościoła. Wystąpiła również interakcja z przynależnością

grupową beneficjenta pomocy – niestety, autorzy nie omawiają, na czym polegała, przedstawiając jedynie wartość statystyki F i poziom prawdopodobieństwa. Dużym ograniczeniem przytoczonego badania jest brak grupy kontrolnej, nie wiadomo więc, czy to treści duchowe zwiększyły chęć pomagania, czy też treści związane z Bogiem i kościołem ją zmniejszyły.

Na podstawie przedstawionego przeglądu badań można oczekiwać pozytywnego związku dwóch form transcendencji duchowej z pomaganiem. Związek ten powinien być silniejszy w wypadku niereligijnej formy transcendencji duchowej. W wypadku formy religijnej można spodziewać się ograniczenia związku do pomagania osobom należącym do tej samej grupy. W celu sprawdzenia opisanych oczekiwań przeprowadzono serię badań korelacyjnych i eksperymentalnych.

5.1.3. Związek między różnymi formami religijności i transcendencją duchową a deklarowaną pomocnością: korelacyjne badania własne. W badaniu wzięło udział 183 studentów ekonomii, pedagogiki, zarządzania i stosunków międzynarodowych w wieku od 18 do 50 lat ($M = 23,88$; $SD = 6,60$); 129 kobiet i 54 mężczyzn. Do pomiaru religijności użyto *Inwentarza życia religijnego* Batsona i Schoenrade (1991a, 1991b) opisanego w rozdziale 4.1.3. Transcendencja duchowa mierzona była za pomocą *Skali transcendencji duchowej* Piotrowskiego, Skrzypińskiej i Żemojtel-Piotrowskiej (2013) opisaney w rozdziale 2.1.2. W celu jak najszerszego oszacowania deklarowanej pomocności osób badanych zastosowano do jej pomiaru trzy zróżnicowane narzędzia. Pierwszym był *Kwestionariusz A-N Śliwaka* (2005), składający się z dwóch części. W pierwszej zawarty jest dziewięć opowiadań; do każdego opowiadania dołączono zestaw sześciu gotowych odpowiedzi wyrażających różne nasilenia postawy altruistycznej. Część druga zawiera osiem opowiadań; zadaniem osoby badanej jest wyrażenie na siedmiostopniowej skali typu Likerta, w jakim stopniu zgadza lub nie zgadza się z decyzją podjętą przez bohatera opowiadania. Drugie użyte w badaniu narzędzie to *Skala osobistego poziomu altruizmu* (*Personal Altruism Level*, PAL) zaproponowana przez Tankersley, Stowe i Huettela (2007). Skala ta składa się z 16 pytań dotyczących zachowań altruistycznych wobec nieznajomych i wobec przyjaciół, na które badani odpowiadają na skali od 1 – *zdecydowanie się nie zgadzam*, do 5 – *zdecydowanie się zgadzam*. Oprócz wyniku ogólnego w skali obliczyć można oddzielne wskaźniki altruizmu wobec nieznajomych i przyjaciół. Ostatnim narzędziem była *Skala prospołeczności dorosłych* Caprara, Steci, Zellego i Capanny (2005) zawierająca 16 pytań dotyczących częstości pomagania i odczuwania empatii. Osoby badane udzielają odpowiedzi na skali od 1 – *nigdy/prawie nigdy*, do 5 – *zawsze/prawie zawsze*. Wszystkie wymienione skale posiadają wysoką rzetelność i sprawdzoną trafność.

Korelacje między zmiennymi uwzględnionymi w badaniu zostały przedstawione w tabeli 13. Można zauważyć, że religijność zewnętrzna i poszukująca w ogóle nie korelowały z miarami pomocności, a religijność wewnętrzna i transcendentja duchowa korelowały z nimi pozytywnie (przy czym korelacje były bardziej systematyczne i silniejsze w wypadku transcendentji duchowej).

Tabela 13

Korelacje orientacji religijnych i transcendentji duchowej z miarami pomocności

	<i>Kwestionariusz A-N</i>	PAL (przyjaciół)	PAL (nieznajomy)	<i>Skala prospołeczności dorosłych</i>
Religijność wewnętrzna	0,18*	n.i.	0,16*	0,18*
Religijność zewnętrzna	n.i.	n.i.	n.i.	n.i.
Religijność poszukująca	n.i.	n.i.	n.i.	n.i.
Transcendentja duchowa	0,24**	0,16*	0,22**	0,26***

* $p < 0,05$; ** $p < 0,01$; *** $p < 0,001$.

W celu sprawdzenia związku religijności i transcendentji duchowej z deklarowaną skłonnością do pomagania przy jednoczesnym kontrolowaniu wpływu pozostałych zmiennych obliczono łączny wskaźnik pomocności poprzez uśrednienie standaryzowanych wyników w skalach PAL, *Skali prospołeczności dorosłych* i *Kwestionariusza A-N*. Następnie przeprowadzono analizę regresji z trzema formami religijności i transcendentją duchową jako predyktorami. Model był dobrze dopasowany do danych, $F(4, 178) = 8,95$; $p < 0,001$, i wyjaśniał 17% wariacji łącznego wskaźnika pomocności. Jedynym istotnym, dodatnim predyktorem okazała się transcendentja duchowa, $\beta = 0,42$.

Uzyskane wyniki wskazujące na słaby związek religijności wewnętrznej z pomaganiem są zgodne z rezultatami raportowanymi przez innych autorów (np. Galen, 2012; Lambert, Saroglou, 2013). Dziwić może brak związku między religijnością poszukującą a pomaganiem, w odróżnieniu od badań Batsona i Schoenrade (1991a) oraz Bernta (1989). Możliwym wyjaśnieniem jest lepsze dopasowanie religijności poszukującej – zakładającej rozwój religijny – do kultury protestanckiej niż do kultury katolickiej. Należy pamiętać, że nieuzyskanie istotnej korelacji między zmiennymi wynikać może również z niskiej liczebności próby.

5.1.4. Wpływ aktywizacji transcendentji duchowej na pomaganie: eksperymentalne badania własne. Przeprowadzono pięć badań dotyczących wpływu aktywizacji transcendentji duchowej na pomaganie. Pierwsze trzy z nich zrealizowane zostały według podobnego schematu. Porównywane były trzy grupy

uczestników: z aktywizacją religijnej formy transcendencji duchowej, z aktywizacją niereligijnej formy transcendencji duchowej oraz kontrolna. W pierwszym eksperymencie zmienną zależną była deklarowana ilość czasu, którą badany poświęciłby na pomaganie. W eksperymentach drugim i trzecim mierzono dodatkowo deklarowaną ilość pieniędzy, które badany przekazałby na rzecz wymagających pomocy.

W pierwszym z serii przeprowadzonych eksperymentów badanymi było 95 gdańskich licealistów (69 kobiet i 26 mężczyzn) w wieku od 16 do 19 lat ($M = 17,32$; $SD = 0,67$).

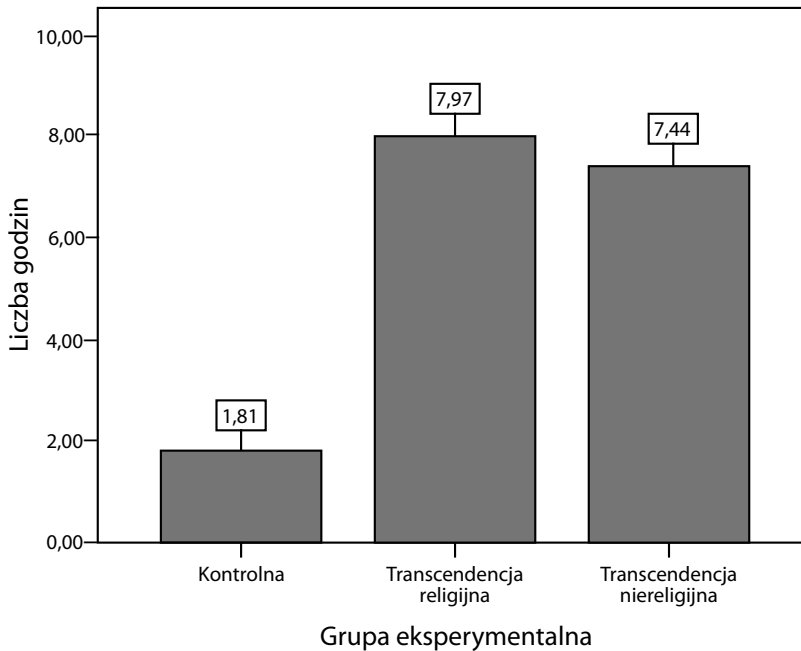
W tym badaniu do manipulacji eksperymentalnej wykorzystano rozsypanki słowne (dokładny opis znajduje się w rozdziale 2.1.2). Po manipulacji badanym przedstawiono krótki opis pracy socjalnej wykonywanej w centrum terapeutycznym i poproszono o odpowiedź na pytanie, ile godzin mogliby spędzić, pracując jako wolontariusze na rzecz tego centrum.

Analiza kontrastów planowanych porównująca warunek kontrolny z pozostałymi wykazała, że zgodnie z przewidywaniami badani w warunkach aktywizacji religijnej ($M = 7,97$; $SD = 17,78$) oraz niereligijnej ($M = 7,44$; $SD = 11,31$) formy transcendencji duchowej deklarowali większą ilość czasu poświęcanego na pomoc niż w grupie kontrolnej ($M = 1,81$; $SD = 3,20$), $t(59,36) = 3,00$; $p = 0,002$; $d = 0,78$. Analiza kontrastów porównująca warunki aktywizacji religijnej i niereligijnej formy transcendencji nie wykazała różnic między nimi, $t(50,62) = -0,14$; $p = 0,445$. Wyniki zostały przedstawione na rysunku 11.

Rezultaty pierwszego eksperymentu potwierdziły, że aktywacja obu form transcendencji duchowej prowadzi do zwiększonej chęci pomagania. Jednakże w badaniu nie było dokładnie opisane, czy organizacja będąca beneficjentem pomocy jest lokalna czy też nie. W kolejnych eksperymentach postanowiono sprawdzić, jaki wpływ będzie miała zastosowana manipulacja eksperymentalna na chęć pomagania członkowi grupy własnej (eksperyment 2) i członkowi grupy obcej (eksperyment 3).

W drugim eksperymencie zbadano 120 studentów romanistyki i germanistyki Uniwersytetu Gdańskiego (80 kobiet i 40 mężczyzn) w wieku od 19 do 31 lat ($M = 22,26$; $SD = 2,41$).

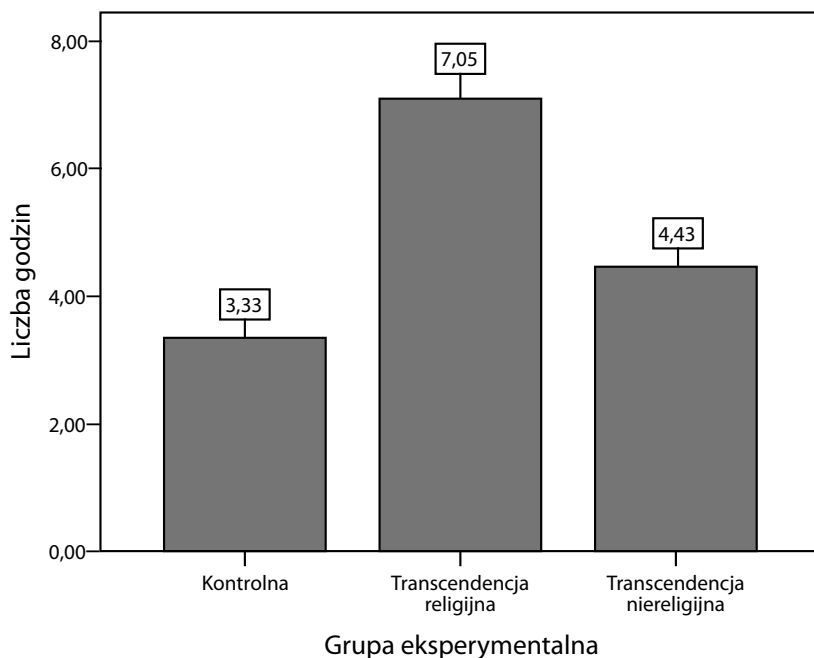
Manipulacja eksperymentalna polegała na zadaniu osobom badanym dwóch pytań dotyczących – odpowiednio – treści odnoszących się do transcendencji religijnej, niereligijnej i treści neutralnych (dokładny opis znajduje się w rozdziale 2.1.2). Po udzieleniu odpowiedzi na oba pytania badani informowani byli o przeprowadzanej zbiórce pieniędzy, żywności i innych artykułów na rzecz fundacji charytatywnej pomagającej biednym dzieciom w ich mieście. Następnie proszeni byli o określenie, ile godzin mogliby spędzić, pracując jako wolontariusze w ramach tej zbiórki, oraz ile pieniędzy mogliby przekazać na rzecz fundacji.



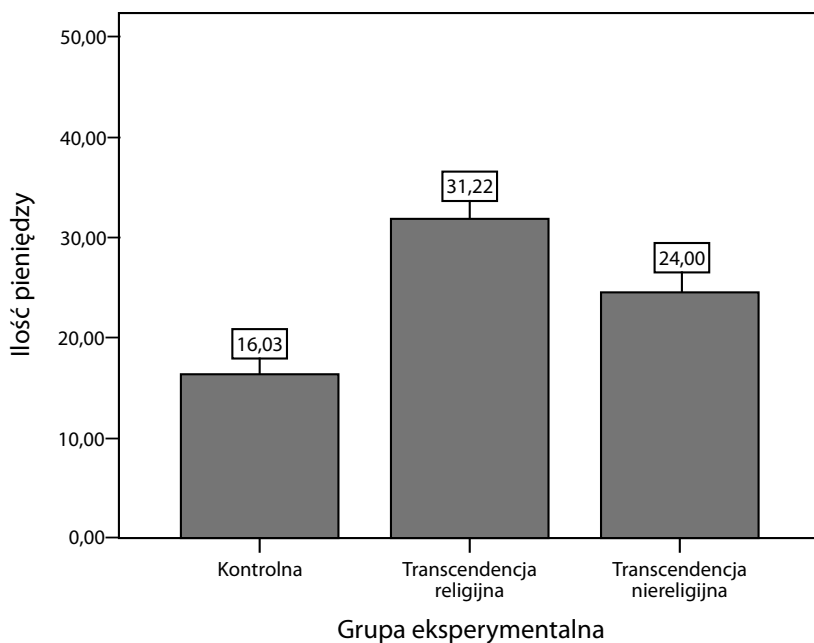
Rysunek 11. Deklarowana liczba godzin poświęconych na rzecz pomocy w centrum terapeutycznym.

W wypadku poświęcenia czasu analiza kontrastów planowanych porównująca warunek kontrolny z pozostałymi wykazała, że zgodnie z przewidywaniami badani w warunku aktywizacji religijnej ($M = 7,05$; $SD = 4,01$) oraz niereligijnej ($M = 4,43$; $SD = 2,16$) formy transcendencji duchowej deklarowali większą ilość czasu poświęcanego na pomoc niż w grupie kontrolnej ($M = 3,33$; $SD = 1,24$), $t(91,76) = 5,89$; $p < 0,001$; $d = 1,03$. Analiza kontrastów porównująca aktywizację transcendencji religijnej i niereligijnej wykazała również wyższy wynik dla grupy transcendencji religijnej, $t(61,75) = 3,68$; $p < 0,001$; $d = 0,85$. Wyniki zostały przedstawione na rysunku 12.

W wypadku deklarowanej sumy pieniędzy analiza kontrastów planowanych (porównująca warunki eksperymentalne z grupą kontrolną) wykazała większą chęć dawania pieniędzy w warunku aktywizacji religijnej ($M = 31,22$; $SD = 28,12$) oraz niereligijnej ($M = 24,00$; $SD = 17,95$) formy transcendencji niż w grupie kontrolnej ($M = 16,03$; $SD = 17,06$), $t(117) = 2,74$; $p = 0,007$; $d = 0,57$. Analiza kontrastów porównująca aktywizację transcendencji religijnej i niereligijnej nie wykazała różnic między nimi, $t(117) = 1,50$; $p = 0,069$ (można zauważyć, że – na granicy tendencji statystycznej – układ wyników był podobny jak dla poświęconego czasu). Wyniki zostały przedstawione na rysunku 13.



Rysunek 12. Deklarowana liczba godzin poświęconych na pomoc w zbiórce na rzecz fundacji charytatywnej z naszego miasta.



Rysunek 13. Deklarowana ilość pieniędzy zaoferowanych na rzecz fundacji charytatywnej z naszego miasta.

Warto podkreślić, że w wypadku pomagania organizacji działającej na rzecz osób z grupy własnej aktywizacja obydwóch form transcendencji duchowej prowadziła do wzrostu deklaracyjnych chęci pomocy finansowej i poświęcenia czasu, większego w sytuacji transcendencji religijnej.

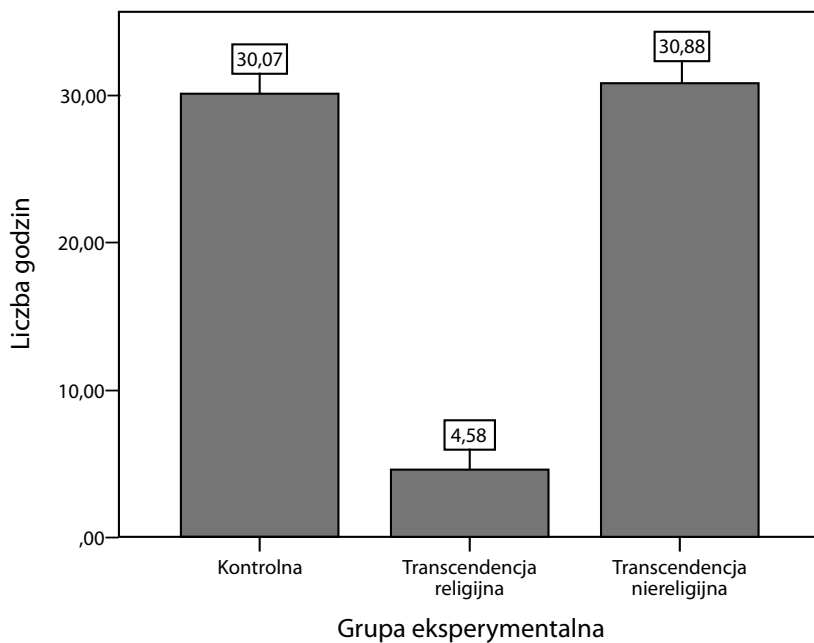
Osobami badanymi w trzecim eksperymencie było 89 gdańskich licealistów (58 kobiet i 31 mężczyzn) w wieku od 17 do 18 lat ($M = 17,89$; $SD = 0,32$).

Manipulacja eksperymentalna była identyczna z zastosowaną w eksperymencie 2. Po odpowiedzeniu na pytania osoby badane zapoznawały się z krótkim opisem katastrofalnego trzęsienia ziemi w Japonii (badanie było prowadzone trzy tygodnie po tym wydarzeniu). Następnie określały, ile godzin mogłyby spędzić, pracując jako wolontariusze na rzecz ofiar katastrofy, oraz ile pieniędzy przekazałyby na rzecz fundacji.

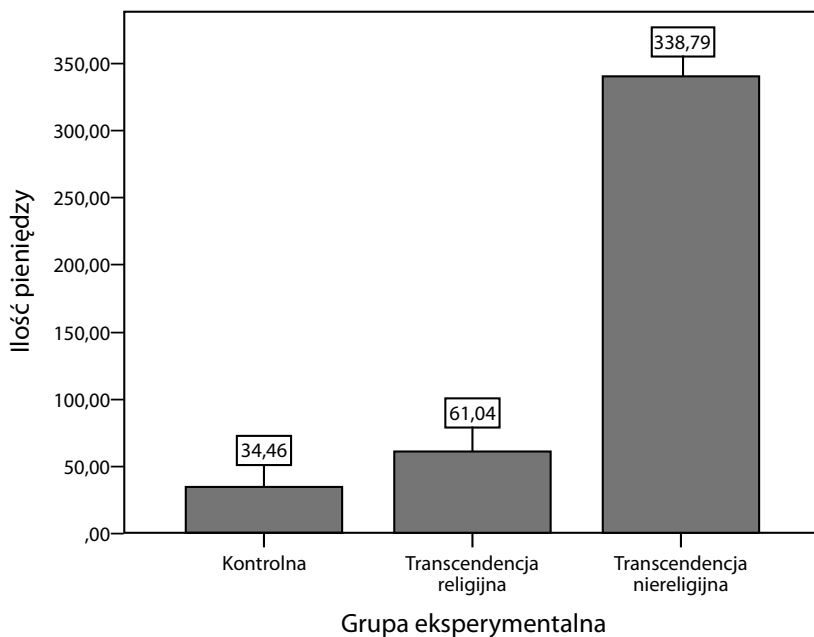
W badaniu tym wystąpił problem związany z otwartym charakterem odpowiedzi na pytania o poświęcenie czasu i pieniędzy. Wśród osób badanych wystąpiły wypadki udzielania skrajnych, nierealistycznych odpowiedzi. W odniesieniu do poświęcenia czasu wyniki rozciągały się od zera godzin do tysiąca dni, a w wypadku pieniędzy od zera do miliona złotych. Skrajne odpowiedzi udzielane były przez pojedyncze osoby. W związku z powyższym przed przeprowadzeniem właściwych analiz wyłączono z nich cztery osoby udzielające skrajnych odpowiedzi (ponad tydzień poświęconego czasu i/lub ponad 100 000 złotych). Tego problemu nie napotkano w badaniu 1 i 2 pomimo zastosowania tych samych pytań z otwartą skalą odpowiedzi.

Analiza kontrastów planowanych porównująca warunek kontrolny z pozostałymi pod względem deklarowanej liczby godzin nie wykazała różnic tej grupy ($M = 30,07$; $SD = 52,63$) od warunku aktywizacji transcendencji religijnej ($M = 4,58$; $SD = 7,61$) i transcendencji niereligijnej ($M = 30,88$; $SD = 52,80$), $t(38,67) = -1,12$; $p = 0,268$. Analiza kontrastów porównująca aktywizację transcendencji religijnej i niereligijnej wykazała niższy poziom deklaracji w wypadku formy religijnej, $t(33,82) = 2,82$; $p = 0,008$; $d = 0,87$. Wyniki zostały przedstawione na rysunku 14.

W wypadku deklarowanej sumy pieniędzy analiza kontrastów planowanych (porównująca warunki eksperymentalne z grupą kontrolną) wykazała niższy poziom deklaracji w grupie kontrolnej ($M = 34,46$; $SD = 100,18$) niż w warunku aktywizacji transcendencji religijnej ($M = 61,04$; $SD = 205,17$) i niereligijnej ($M = 338,79$; $SD = 889,79$), $t(40,60) = 2,01$; $p = 0,026$; $d = 0,47$. Porównanie grupy z aktywizacją transcendencji religijnej i niereligijnej wykazało niższy poziom deklaracji w tej pierwszej, $t(36,58) = 1,73$; $p = 0,046$; $d = 0,51$. Wyniki zostały przedstawione na rysunku 15.



Rysunek 14. Deklarowana liczba godzin poświęconych na pomoc na rzecz ofiar trzęsienia ziemi w Japonii.



Rysunek 15. Deklarowana ilość pieniędzy zaoferowanych na rzecz ofiar trzęsienia ziemi w Japonii.

Wbrew oczekiwaniom w odniesieniu do poświęcania czasu na rzecz osób z grupy obcej aktywizacja niereligijnej formy transcendencji duchowej nie prowadziła do wyższych niż w grupie kontrolnej deklaracji pomocy, natomiast (zgodnie z oczekiwaniami) aktywizacja formy religijnej tę chęć obniżała. W wypadku pomocy finansowej układ wyników był odmienny: obydwa rodzaje aktywizacji transcendencji prowadziły do wzrostu deklaracji, silniejszego w sytuacji transcendencji niereligijnej. Łączny układ wyników (spadek chęci pomagania w warunkach aktywizacji transcendencji religijnej i wzrost w wypadku transcendencji niereligijnej) jest zgodny z oczekiwaniami, trudno natomiast wyjaśnić różnicę między pomocą finansową a pomocą w formie poświęcenia czasu.

W eksperymentach 2 i 3 uzyskano wyniki świadczące o odmiennym wpływie dwóch form transcendencji duchowej na deklarowaną pomoc na rzecz członków grupy własnej i grupy obcej. Zgodnie z oczekiwaniami transcendencja niereligijna była bardziej związana z pomaganiem obcym, a transcendencja religijna z pomaganiem członkom własnej społeczności. Nie można jednak wykluczyć, że za różnice w uzyskanych rezultatach odpowiadają różnice między badanymi, którzy wzięli udział w tych eksperymentach. Osobami badanymi w eksperymencie 3 byli licealiści (podobnie jak w pierwszym badaniu tej serii), a w eksperymencie 2 – studenci. W eksperymencie 4 postanowiono bezpośrednio, w tej samej grupie badanych, porównać wpływ aktywizacji dwóch form transcendencji duchowej na deklarowaną chęć pomocy członkom grupy własnej i obcym.

Uczestnikami eksperymentu 4 było 93 studentów pedagogiki z Uniwersytetu Gdańskiego (60 kobiet i 22 mężczyzn, 11 osób nie podało płci) w wieku od 19 do 50 lat ($M = 27,33$; $SD = 7,09$).

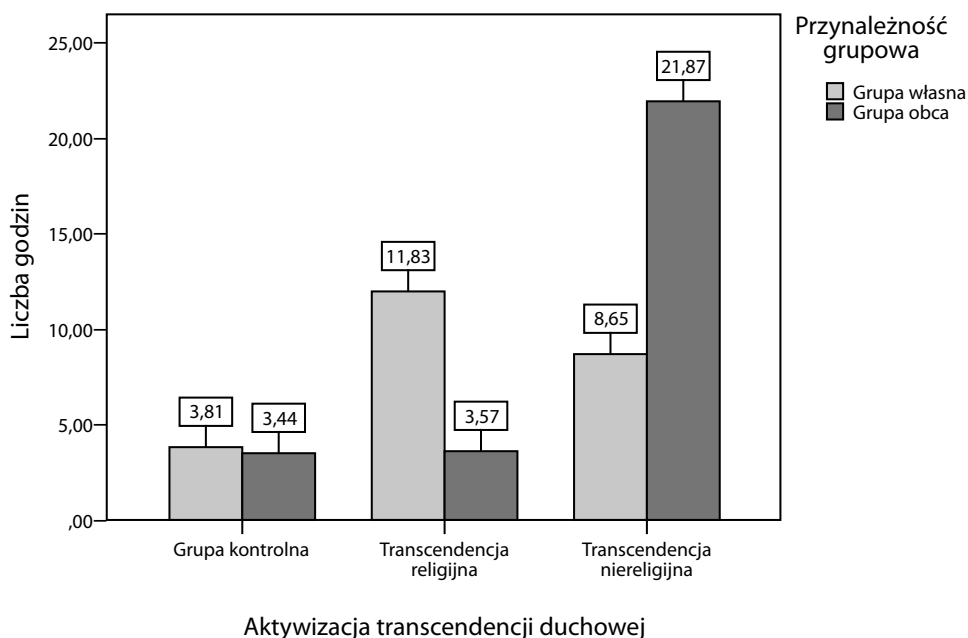
Badanie przeprowadzone zostało w schemacie 3(aktywizowana forma transcendencji) x 2(przynależność narodowościowa beneficjenta pomocy). Zastosowana manipulacja aktywizująca transcendencję duchową była identyczna z użytą w badaniach 2 i 3. Po udzieleniu odpowiedzi na pytania badani studenci przechodzili do sąsiedniego pomieszczenia, gdzie (pozornie bez związku z manipulacją eksperymentalną) zapoznawali się z krótkim opisem osoby niepełnosprawnej polskiego bądź arabskiego pochodzenia, na rzecz której przeprowadzona miała być na uczelni w kolejnym tygodniu zbiórka pieniędzy połączona z aukcją charytatywną. Badani pytani byli, czy poświęciliby swój czas (i ile) na pomoc w zorganizowaniu zbiórki oraz czy ofiarowaliby jakąś sumę pieniędzy (i jaką) na rzecz opisanej osoby.

Podobnie jak w badaniu 3 wśród osób badanych wystąpiły sytuacje udzielania skrajnych, nierealistycznych odpowiedzi w odniesieniu do ofiarowanej sumy pieniędzy. Przed przeprowadzeniem właściwych analiz wyłączono z dotyczących oferowanych pieniędzy trzy osoby, które udzieliły skrajnej odpowiedzi (1 000 000 złotych).

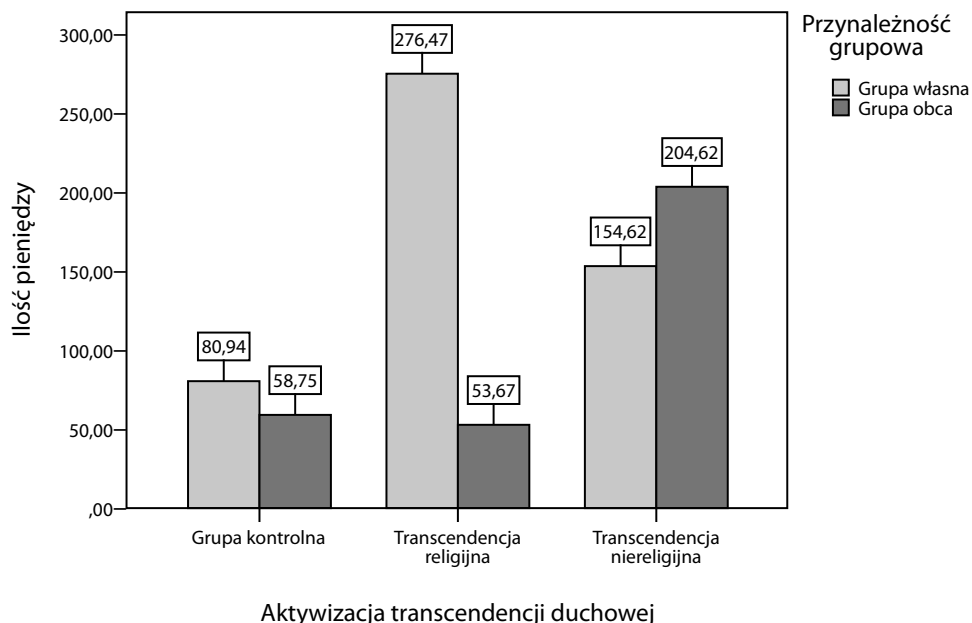
Przeprowadzona dwuczynnikowa analiza wariancji z deklarowaną liczbą godzin jako zmienną zależną nie wykazała efektu głównego przynależności narodowościowej beneficjenta pomocy, $F(1, 87) = 0,23$; $p = 0,630$. Wystąpił efekt główny aktywizacji transcendencji duchowej, $F(2, 87) = 4,50$; $p = 0,014$; $\eta^2 = 0,094$. Osoby z grupy kontrolnej ($M = 3,63$; $SD = 5,38$) deklarowały niższą chęć pomocy niż osoby z grupy z aktywizacją transcendencji niereligijnej ($M = 15,73$; $SD = 25,75$), $p = 0,011$. Grupa z aktywizowaną transcendencją religijną ($M = 8,08$; $SD = 9,42$) nie różniła się ani od grupy kontrolnej, $p = 0,843$, ani od grupy z aktywizowaną transcendencją niereligijną, $p = 0,166$. Analiza wykazała również istotną interakcję aktywizacji transcendencji duchowej z przynależnością narodowościową beneficjenta pomocy, $F(2, 87) = 3,85$; $p = 0,025$; $\eta^2 = 0,081$. W odniesieniu do osoby należącej do tej samej narodowości badani z grupy kontrolnej ($M = 3,81$; $SD = 6,32$) byli tak samo gotowi pomagać co badani z grupy z aktywizowaną transcendencją religijną ($M = 11,83$; $SD = 10,37$), $p = 0,126$, i co badani z aktywizowaną transcendencją niereligijną ($M = 8,65$; $SD = 7,74$), $p = 0,393$. Nie wystąpiła również różnica między grupami z aktywizowanymi dwoma formami transcendencji, $p = 0,565$. W wypadku osoby obcej narodowości badani z grupy z aktywizowaną niereligijną formą transcendencji duchowej ($M = 21,87$; $SD = 33,77$) deklarowali wyższą chęć pomocy niż badani z grupy kontrolnej ($M = 3,44$; $SD = 4,46$), $p = 0,003$, i niż badani z grupy z aktywizowaną religijną formą transcendencji duchowej ($M = 3,57$; $SD = 5,69$), $p = 0,004$. W grupie kontrolnej badani byli skłonni przeznaczyć tyle samo czasu na pomoc osobie należącej do tej samej narodowości co osobie innej narodowości, $p = 0,944$. W grupie z aktywizowaną religijną formą transcendencji badani deklarowali taką samą chęć pomocy osobie własnej narodowości co osobie innej narodowości, $p = 0,122$. W grupie z aktywizowaną niereligijną formą transcendencji badani deklarowali niższą chęć pomocy osobie własnej narodowości, $p = 0,023$. Wyniki przedstawiono na rysunku 16.

W odniesieniu do oferowanej ilości pieniędzy analiza wykazała brak efektu głównego przynależności narodowościowej beneficjenta pomocy, $F(1, 84) = 2,85$; $p = 0,095$. Wystąpił efekt główny aktywizacji transcendencji duchowej, $F(2, 84) = 3,28$; $p = 0,043$; $\eta^2 = 0,072$. Osoby z grupy kontrolnej ($M = 69,84$; $SD = 67,92$) deklarowały niższą chęć pomocy niż osoby z grupy z aktywizacją transcendencji religijnej ($M = 172,03$; $SD = 229,63$), $p = 0,039$, i niż osoby z grupy z aktywizowaną transcendencją niereligijną ($M = 179,62$; $SD = 237,68$), $p = 0,025$. Grupy z aktywizacją dwóch form transcendencji duchowej nie różniły się od siebie, $p = 0,763$. Wystąpiła również interakcja aktywizacji transcendencji duchowej z przynależnością narodowościową beneficjenta pomocy, $F(2, 84) = 4,51$; $p = 0,014$; $\eta^2 = 0,097$. W odniesieniu do osoby należącej do tej samej narodowości badani z grupy z aktywizowaną transcendencją religijną ($M = 276,47$; $SD = 271,64$) byli w większym stopniu gotowi

pomagać niż badani z grupy kontrolnej ($M = 80,94$; $SD = 79,04$), $p = 0,003$, i niż badani z aktywizowaną transcendencją niereligijną ($M = 154,62$; $SD = 144,14$), $p = 0,036$. Nie wystąpiła różnica między tymi dwoma grupami, $p = 0,281$. W odniesieniu do osoby należącej do obcej narodowości badani z grupy z aktywizowaną transcendencją niereligijną ($M = 204,62$; $SD = 309,13$) byli w większym stopniu gotowi pomagać niż badani z grupy kontrolnej ($M = 58,75$; $SD = 55,00$), $p = 0,017$, i niż badani z aktywizowaną transcendencją religijną ($M = 53,67$; $SD = 64,60$), $p = 0,016$. Nie wystąpiła różnica między grupą kontrolną a grupą z aktywizowaną religijną formą transcendencji, $p = 0,938$. W grupie kontrolnej osoby badane były skłonne ofiarować taką samą ilość pieniędzy niezależnie od narodowości beneficjenta, $p = 0,71$. W grupie z aktywizowaną transcendencją religijną badani chcieli ofiarować więcej pieniędzy osobie o tej samej narodowości, $p = 0,001$. W grupie z aktywizowaną transcendencją niereligijną nie wystąpiła różnica między gotowością do ofiarowania pieniędzy na rzecz osób o tej samej i innej narodowości, $p = 0,485$. Wyniki przedstawiono na rysunku 17.



Rysunek 16. Deklarowana liczba godzin poświęconych na pomoc osobie własnej lub obcej narodowości.



Rysunek 17. Deklarowana ilość pieniędzy zaoferowanych na rzecz osoby własnej lub obcej narodowości.

Wyniki badania 4 pozostają w zgodzie z uzyskanymi w pierwszych trzech eksperymentach. Nie uzyskano potwierdzenia wszystkich oczekiwanych różnic między grupami (zapewne przynajmniej częściowo ze względu na zbyt niską liczebność grup), jednakże potwierdzono, że aktywizacja niereligijnej formy transcendencji duchowej prowadzi do zwiększonej chęci pomocy członkowi grupy obcej (w tym wypadku dodatkowo negatywnie stygmatyzowanej w Polsce), a aktywizacja formy religijnej do zwiększonej (w odniesieniu do pieniędzy) chęci udzielenia pomocy członkowi własnej grupy narodowościowej. Warto zauważyć, że osoba należąca do grupy obcej mogła być spostrzegana jako „podwójnie obca” – zarówno pod względem przynależności religijnej, jak i narodowościowej. Nie zmienia to jednak znacząco interpretacji uzyskanych wyników – zgodnie z przyjętymi założeniami należałoby oczekiwać takich samych rezultatów niezależnie od tego, pod względem jakiej kategoryzacji osoba jest zaliczana do grupy obcej.

W eksperymencie 5 postanowiono dać osobom badanym wybór pomiędzy pomaganiem osobie tej samej lub innej narodowości. Jest to też pierwsze badanie w serii, w którym zastosowano pomiar rzeczywistego pomagania obok deklaracji.

Piąty eksperyment w serii był przeprowadzony w ramach pracy magisterskiej przez Słobodzińską (2016). W badaniu wzięły udział 184 osoby, w tym 114 kobiet i 70 mężczyzn. Najmłodsza badana osoba miała 12, a najstarsza 61 lat ($M = 32,92$; $SD = 10,75$).

Badanie przeprowadzane zostało drogą internetową. Wpis zapraszający do udziału w badaniu (z załączonym linkiem) umieszczony był na forach internetowych i portalach społecznościowych. Po przejściu na stronę eksperymentu osoba badana była proszona o wciśnięcie jednego z trzech symboli: (<>, ><, >>), wybór ten determinował rodzaj manipulacji eksperymentalnej, której osoba była poddana. Zastosowana manipulacja była identyczna z użytą w badaniach 2, 3 i 4. Następnie osoby badane zaznaczały na sześciostopniowej skali (1 – 0,00 zł, 2 – od 1,00 zł do 10 zł, 3 – od 11,00 zł do 20,00 zł, 4 – od 21,00 zł do 50,00 zł, 5 – od 51,00 zł do 100,00 zł, 6 – powyżej 100,00 zł) deklarowaną sumę pieniędzy, jaką byłyby skłonne przeznaczyć na pomoc w leczeniu dziecka z miejscowości, w której mieszkają, oraz (w kolejnym pytaniu) dziecka z Afryki. Po odpowiedzi na te pytania osoby badane informowane były o zakończeniu badania. Przedstawiano im następnie możliwość udzielenia „rzeczywistej” pomocy dzieciom poprzez udział w akcji „Pomaganie przez klikanie” organizowanej przez wymyśloną na potrzeby tego badania fundację „Dell-Art”. Osoby badane albo kończyły ankietę, albo wciskały link prowadzący do strony fundacji. Osobom, które zdecydowały się przejść do strony akcji „Pomaganie przez klikanie”, przedstawiono informację:

„Jesteśmy międzynarodową fundacją wspierającą rozwój dzieci na całym świecie. Zakres naszych działań obejmuje szeroki wachlarz dziedzin poczynając od organizacji zajęć plastycznych, poprzez muzyczne, a kończąc na zakupie specjalistycznego sprzętu i oprogramowania komputerowego. Poniżej zamieszczono zdjęcia kilkorga dzieci, którym możesz pomóc w realizacji ich pasji i marzeń. Wystarczy, iż wybierzesz, czyje marzenie chcesz pomóc spełnić i klikniesz imię dziecka. Każde kliknięcie przybliży dzieci do osiągnięcia założonego przez nie celu. Serdecznie dziękujemy”.

Poniżej wyświetlone były zdjęcia i krótki opis trójki dzieci i ich zainteresowań. Jedno z dzieci miało typowo polskie imię (Adam) i wygląd, pozostała dwójka miała imiona (Herman i Afaf) i wygląd wskazujące na ich przynależność do innej grupy narodowościowej. Zdecydowano się zastosować wyłącznie zdjęcia chłopców, żeby nie wprowadzać dodatkowych zmiennych, jakimi byłyby płeć beneficjenta pomocy i zgodność płci między beneficjentem a osobą badaną. Osoba badana dokonywała wyboru „wspieranego” dziecka poprzez kliknięcie przy jego imieniu.

Zdjęcia dzieci zastosowane w badaniu zostały wybrane na podstawie badania pilotażowego, w którym 20 sędziów kompetentnych w wieku od 22 do 45 lat ($M = 32,35$; $SD = 7,75$) oceniało 15 zdjęć chłopców należących do różnych kultur pod względem ich spostrzeganej samodzielności i sympatyczności. Oceny sędziów były zgodne zarówno w zakresie spostrzeganej samodzielności chłopców ($W = 0,27$;

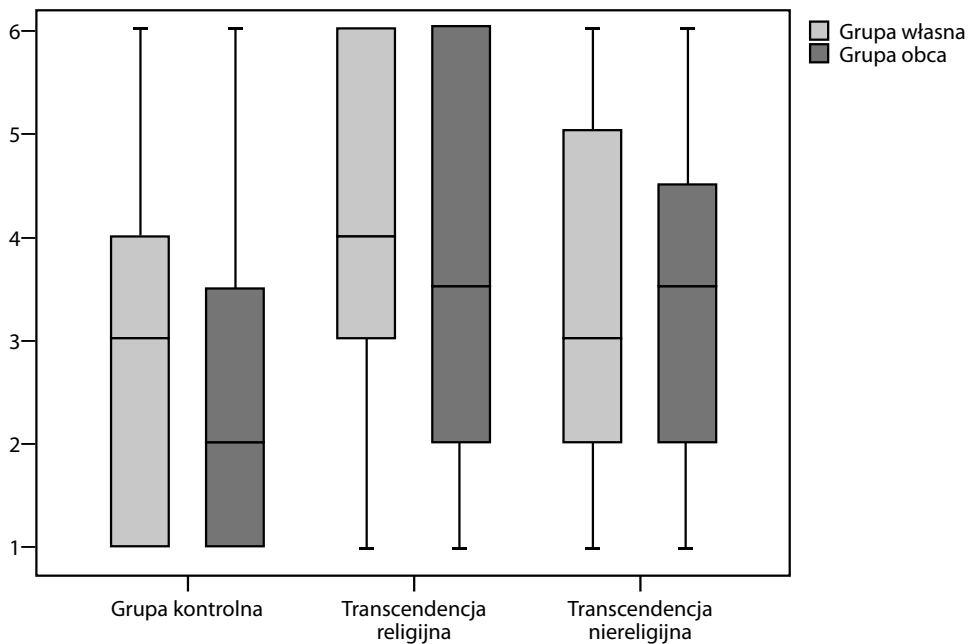
$p < 0,001$), jak i ich sympatyczności ($W = 0,26$; $p < 0,001$). Do właściwego badania wybrano po jednym zdjęciu z trzech grup (z kultury polskiej, z innych krajów kultury zachodniej, z kultury islamskiej), które zostały przez sędziów kompetentnych ocenione jako najbardziej podobne pod względem oceny samodzielności i sympatyczności.

W celu sprawdzenia, czy aktywizacja transcendencji duchowej w formie religijnej i niereligijnej wpływa na deklarowaną chęć pomagania, przeprowadzono analizę z zastosowaniem testu Kruskala–Wallisa. W odniesieniu do deklaracji udzielenia pomocy członkowi grupy własnej analiza wykazała istotną różnicę między grupami, $\chi^2(2, N = 184) = 21,79$; $p < 0,001$. Badani z grupy z aktywizowaną religijną formą transcendencji ($Me = 4,00$; $Q = 1,50$) deklarowali wyższą chęć pomocy niż badani z grupy z aktywizowaną niereligijną formą transcendencji ($Me = 3,00$; $Q = 1,50$), $Z = -3,65$; $p < 0,001$, i niż badani z grupy kontrolnej ($Me = 3,00$; $Q = 1,50$), $Z = -4,28$; $p < 0,001$. Nie wystąpiła różnica między grupą kontrolną a grupą z transcendencją niereligijną, $Z = -1,25$; $p = 0,211$. Zaobserwowana została również różnica między grupami w zakresie deklarowanej pomocy członkowi grupy obcej, $\chi^2(2, N = 184) = 16,03$; $p < 0,001$. W grupie kontrolnej ($Me = 2,00$; $Q = 1,50$) osoby badane deklarowały niższą chęć udzielenia pomocy niż osoby w grupie z aktywizowaną transcendencją religijną ($Me = 3,50$; $Q = 2,00$), $Z = -3,56$; $p < 0,001$, oraz niż osoby w grupie z aktywizowaną transcendencją niereligijną ($Me = 3,00$; $Q = 1,50$), $Z = -3,24$; $p = 0,001$. Nie wystąpiła różnica między aktywizacjami dwóch form transcendencji, $Z = -0,82$; $p = 0,415$. Wyniki zostały przedstawione na rysunku 18.

W celu sprawdzenia wpływu rodzaju aktywizowanej transcendencji na rzeczywiste udzielenie pomocy przeprowadzono logistyczną analizę liniową z pomocą rzeczywistą (przejsie do strony akcji „Pomaganie przez klikanie”) jako zmienną przewidywaną oraz manipulacji transcendencją religijną i niereligijną jako predyktorami. Analizowany model był dobrze dopasowany do danych, $\chi^2(2, N = 184) = 30,30$; $p < 0,001$. Aktywizacja transcendencji religijnej była pozytywnym predyktorem udzielenia pomocy $B = 1,89$; $p < 0,001$, podobnie aktywizacja transcendencji niereligijnej, $B = 1,64$; $p < 0,001$. Aktywizacja obu rodzajów transcendencji zwiększała prawdopodobieństwo udzielenia pomocy rzeczywistej. Z grupy kontrolnej pomocy rzeczywistej udzieliło 34,3% osób. W grupie z aktywizowaną transcendencją religijną wynik ten wynosi 77,6%, a w grupie z aktywizowaną transcendencją niereligijną pomocy udzieliło 72,9% osób badanych. Warto zauważyć, że obydwie formy manipulacji transcendencją duchową prowadziły do równie wysokiego przyrostu rzeczywistego udzielenia pomocy.

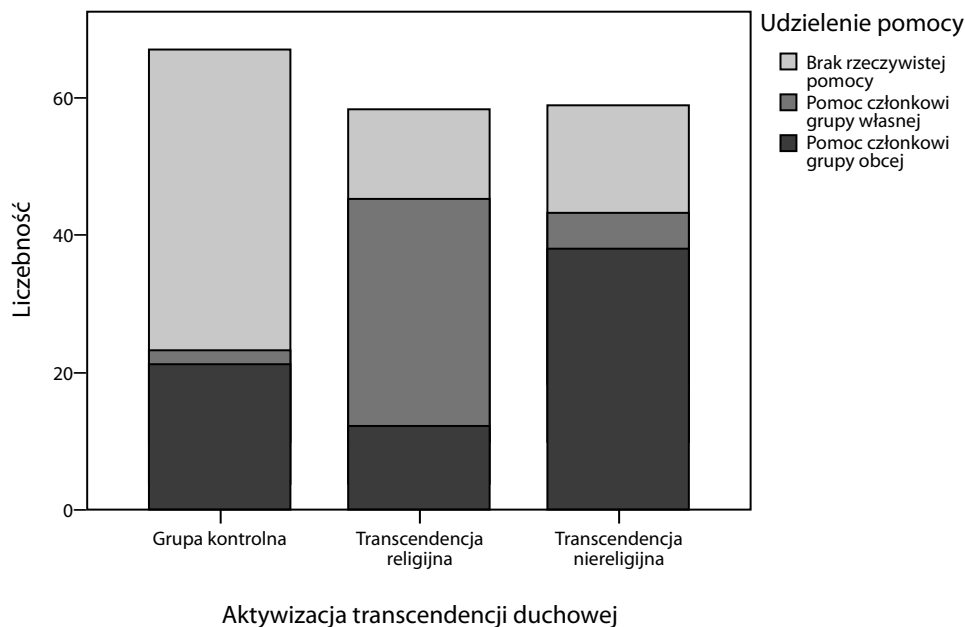
W celu określenia wpływu aktywizacji transcendencji duchowej na wybór adresata pomocy przeprowadzono analizę z wykorzystaniem danych zebranych od osób, które przeszły na stronę akcji „Pomaganie przez klikanie”. Analiza wykazała istotne

statystycznie różnice między grupami, $\chi^2(2, N = 111) = 45,73; p < 0,001$. W grupie z aktywizacją religijnej formy transcendencji większość osób (73,33%) wybierała jako beneficjenta pomocy członka grupy własnej (Adam). W grupie z aktywizowaną niereligijną formą transcendencji większość badanych (88,37%) wybierała członka grupy obcej (Herman lub Afaf), również w grupie kontrolnej większość osób badanych (91,30%) jako adresata udzielanej pomocy wybrała członka grupy obcej (Herman lub Afaf). Pewnym ograniczeniem powyższej analizy jest fakt, iż w grupie kontrolnej było o wiele mniej osób badanych niż w pozostałych grupach, gdyż tylko 34,3% osób z tej grupy udzieliło rzeczywistej pomocy. Należy również pamiętać, że w kategorii „pomoc członkowi grupy obcej” znalazły się wyniki dotyczące chęci pomagania jednemu z dwóch dzieci, a w kategorii „pomoc członkowi grupy własnej” jedynie jednemu. Przy czysto losowym rozkładzie udzielania pomocy należało by oczekiwać dwukrotnie częstszego wyboru dziecka z grupy obcej niż z grupy własnej. Rozkład uzyskanych liczebności przedstawiony został na rysunku 19.



Aktywizacja transcendencji duchowej

Rysunek 18. Deklaracja pomocy materialnej na rzecz osoby własnej lub obcej narodowości.



Rysunek 19. Liczba osób udzielających rzeczywistej pomocy w zależności od zastosowanej manipulacji eksperymentalnej.

Wyniki uzyskane w eksperymencie 5 są zasadniczo zgodne z przedstawionymi wcześniej. W wypadku deklaracji osoby z grupy z aktywizowaną religijną formą transcendencji duchowej deklarowały wyższą niż grupa kontrolna chęć pomagania zarówno osobom obcym, jak i członkom grupy własnej, a osoby z grupy z aktywizowaną formą niereligijną wyższą chęć pomagania osobom obcym. W odniesieniu do rzeczywistych zachowań pomocnych okazało się, że aktywizacja obu form transcendencji w równym stopniu zwiększa szanse ich wystąpienia, ale w wypadku formy religijnej najczęstszym beneficjentem pomocy jest członek własnej grupy narodowej, a w sytuacji formy niereligijnej członek grupy obcej.

Podsumowując uzyskane w przeprowadzonych eksperymentach wyniki, można zauważyć, że są one zgodne z rezultatami uzyskiwanymi przez innych badaczy. Aktywizacja religijnej formy transcendencji duchowej prowadzi do zwiększonej chęci pomagania (i wyższego rzeczywistego pomagania), lecz jedynie członkom grupy własnej, podobnie jak miało to miejsce w badaniach Pichona i Saroglou (2009), Blogowskiej i Saroglou (2011) oraz Prestona i Rittera (2013). Z kolei aktywizacja niereligijnej formy transcendencji duchowej prowadzi do ogólnie zwiększonej chęci pomagania (i pomagania rzeczywistego) oraz do większego prawdopodobieństwa wyboru jako beneficjenta pomocy członka grupy obcej. Przeprowadzone badania jako pierwsze pozwalają na porównanie siły wpływu aktywizacji treści związanych

ze sferą religijną (religijna forma transcendencji duchowej) i treści związanych z duchowością (niereligijna forma transcendencji duchowej) na skłonność do pomagania. W połączeniu z badaniami korelacyjnymi prowadzą do tezy, że niereligijna forma transcendencji duchowej związana jest z motywem uniwersalnej pomocności, a forma religijna – pomocności ograniczonej do grupy własnej.

5.2. Transcendencja duchowa a agresja

5.2.1. Agresja – perspektywa psychologiczna. Agresją (lub zachowaniem agresywnym) nazywa się „zachowanie ukierunkowane na zadanie cierpienia innemu człowiekowi, który jest motywowany do jego uniknięcia” (Wojciszke, 2011, s. 375). Jest zjawiskiem powszechnym we wszystkich znanych kulturach. Wbrew ogólnemu przekonaniu agresja i przemoc nie są wykwitem współczesnej kultury. Wręcz przeciwnie – żyjemy w najmniej dotkniętych agresją czasach w historii naszego gatunku (Pinker, 2015). Wyróżnić można różne formy agresji. Do podstawowych podziałów należy rozróżnienie na agresję instrumentalną, służącą do osiągnięcia innego celu, i wrogą, napędzaną gniewem i będącą celem samym w sobie (Wojciszke, 2011). Innego rodzaju podział wyodrębnia agresję jawną i ukrytą, nazywaną również niebezpośrednią (Prinstein, Cillessen, 2003). W ramach tej pierwszej wyodrębnić można agresję fizyczną i agresję słowną (Yudofsky, Silver, Jackson, Endicott, Williams, 1986). W ramach drugiej wymieniane bywają różne formy, na przykład plotkowanie, rozpuszczanie fałszywych informacji, namawianie innych osób do skrzywdzenia obiektu agresji, odmowa współpracy (Björkqvist, 1994), unikanie obiektu agresji i zaprzysiężanie się z inną osobą (Björkqvist, Lagerspetz, Kaukiainen, 1992), wywoływanie poczucia winy (Forrest, Eatough, Shevlin, 2005).

W psychologii istnieje wiele teorii agresji. Jedną z pierwszych sformułowaną została przez Freuda (1920/2000) w ramach teorii psychoanalitycznej. Zgodnie z nią impulsy agresywne to jedna z dwóch podstawowych grup wrodzonych popędów. Psychoanalityczna teoria agresji została rozbudowana i zmodyfikowana przez Fromma w książce *Anatomia ludzkiej destrukcyjności* (1998). Fromm rozróżnia agresję złośliwą, będącą specyficznie ludzką namiętnością niszczenia, oraz agresję niezłośliwą (pseudoagresję), ewolucyjnie uwarunkowaną obroną przed atakiem i wynikającą z realizowania innych celów. Wizja agresji w teoriach głębi wywarła duży wpływ na kulturę, lecz nie została powszechnie zaakceptowana w psychologii naukowej.

Inne teorie psychologiczne agresji można podzielić na trzy podstawowe grupy: zakładające, że agresja jest biologicznie uwarunkowaną adaptacją; zakładające, że agresja jest wynikiem frustracji; oraz zakładające, że agresja jest skutkiem procesów uczenia się. Wczesne teorie adaptacyjne (na przykład etologiczna teoria agresji Lorenza,

1996) przypominały w swoich założeniach freudowską psychoanalizę – zakładały, że agresja jest wrodzonym instynktem, a popęd agresywny ma naturę hydrauliczną (kumuluje się w jednostce i musi zostać rozładowany). Teorie te nie zyskały wsparcia empirycznego w odniesieniu do człowieka (Wojciszke, 2011). Nowsze teorie adaptacyjne wywodzą się z psychologii ewolucyjnej. Zgodnie z nimi skłonność do zachowań agresywnych to ewolucyjnie wykształcona adaptacja. Agresja pozostaje jednak pod dominującym wpływem wyznaczników środowiskowych, a ewolucyjnie wykształcone tendencje skutkują na przykład większą skłonnością mężczyzn niż kobiet do reagowania agresją fizyczną na prowokację (Daly, Wilson, 2001).

Teorie drugiej grupy – opisujące agresję jako rezultat frustracji – wywodzą się z pracy Dollarda i współpracowników (1939). Zgodnie z klasyczną teorią frustracji-agresji każda frustracja prowadzi do agresji, a każda agresja jest wynikiem frustracji. Teoria ta była początkowo bardzo popularna; w swojej oryginalnej wersji okazała się jednak niezgodna z faktami. Na przykład Frączek (1974) wykazał, że sygnały wywoławcze nasilają agresję nawet przy całkowitym braku frustracji.

Najszerzej akceptowane są teorie należące do grupy trzeciej – zakładające, że agresja jest wynikiem procesów uczenia się. Wywodzą się one z podejścia behawiorystycznego. Na przykład Patterson, Littman i Bricker (1967) uważali, że agresja jest wynikiem warunkowania sprawczego – zachowania agresywne są bardzo skutecznym środkiem pozyskiwania różnego rodzaju nagród. Znaczące rozszerzenie teorii uczenia się zaproponował w swojej teorii społecznego uczenia się Bandura (1973). Obok uczenia się opartego na konsekwencji (odpowiadającego warunkowaniu sprawczemu, lecz opisywanego przez Bandurę w kategoriach procesów poznawczych) ludzie nabywają nowe formy zachowania poprzez procesy modelowania, czyli obserwowanie działań innych ludzi i ich skutków (Bandura, 1986). W klasycznych badaniach nad agresją u dzieci wykazano, że dzieci obserwujące dorosłego wykazującego agresję wobec plastikowej lalki wykazywały potem o wiele więcej zachowań agresywnych (zarówno naśladowczych, jak i innego typu) niż dzieci z grupy kontrolnej (Bandura, Ross, Ross, 1961).

Ważną współczesną teorią agresji jest Ogólny Model Agresji Andersona i Bushmana (2002). Integruje on większość dotychczasowych badań nad agresją. Zgodnie z tym modelem osobiste i sytuacyjne wyznaczniki agresji prowadzą do doświadczenia stresu i gniewu oraz interpretacji cudzych zachowań jako celowo krzywdzących. Wynikiem tych myśli i emocji mogą być zachowania agresywne (Anderson, Bushman, 2002). Indywidualne wyznaczniki agresji to głównie płeć i cechy osobowości. Istnieją znaczne różnice między ludźmi w zakresie agresywności. Są one w dużej mierze wrodzone (Miles, Carey, 1997) i można je w większości wytłumaczyć różnicami w zakresie cech osobowości wchodzącymi w skład modelu pięcioczynnikowego: osoby

agresywne charakteryzują się wysokim poziomem neurotyczności i niskim poziomem ugodowości (Bettencourt, Talley, Benjamin, Valentine, 2006). Wśród sytuacyjnych wyznaczników agresji wymienić można pobudzenie emocjonalne, ekspozycję na przemoc w mass mediach czy też normy społeczne akceptujące agresję. Najważniejszym jednak czynnikiem sytuacyjnym okazała się prowokacja (Wojciszke, 2011).

Ważną uwagę dotyczącą rozumienia agresji poczynił Spielberger (2006). Podkreślił on konieczność rozróżniania między złością (stanem emocjonalnym) a agresją (zachowaniem o charakterze destrukcyjnym lub karzącym), które mimo wzajemnego powiązania są odrębnymi konstruktami teoretycznymi. W ramach złości natomiast rozróżnić należy złość rozumianą jako przeżywany aktualnie stan i złość rozumianą jako cechę, czyli utwaloną skłonność do przeżywania stanu złości (Spielberger, Sydeman, Owen, Marsh, 1999). To, co inni autorzy nazywają agresywnością, jest zdaniem Spielbergera niekiedy nieumiejętnością kontroli emocji złości, a niekiedy złością jako cechą (Spielberger, 1999). Warto pamiętać o tym rozróżnieniu, omawiając wyniki dotyczące związku agresji z innymi zmiennymi.

5.2.2. Związki agresji z religijnością i duchowością. Kiedy weźmie się pod uwagę treść nauczania większości światowych religii, podobnie jak w wypadku zachowań prospołecznych wydawałoby się, że odpowiedź na pytanie o związek religijności z agresją jest oczywista: osoby religijne będą mniej agresywne. Podobnie jednak jak w wypadku prospołeczności prawdziwa odpowiedź jest bardziej skomplikowana.

Większość badań korelacyjnych nad związkiem religijności z agresją przeprowadzana jest na ludziach młodych. Wykazano między innymi, że religijność koreluje ujemnie z miarami deklaracyjnymi agresji wśród dzieci (Holmes, Lochman, 2012), studentów (Webb, Dula, Brewer, 2012) i nastolatków amerykańskich (Hardy, Walker, Rackham, Olsen, 2012; Shepperd, Miller, Smith, 2015), nastolatków izraelskich (Landau, Björkqvist, Lagerspetz, Österman, Gideon, 2002) oraz uczniów z Pakistanu (Jamal, Zahra, 2014). Wykazano również, że religijność wewnętrzna wiąże się ujemnie, a zewnętrzna dodatnio z mściwością (Greer, Berman, Varan, Bobrycki, Watson, 2005).

Shepperd, Miller i Smith (2015) wskazują na dwojaki potencjalny wpływ religijności na agresję. Po pierwsze, wzmacnia ona samokontrolę (por. Koole, McCullough, Kuhl, Roelofsma, 2010), pomagając powstrzymać agresywne impulsy. Po drugie, religijność nasila troskę o innych, zmniejszając w ten sposób skłonność do ranienia ich. Przedstawiona przez tych autorów wizja wpływu religijności na agresję wydaje się jednak wyidealizowana. Za ujemny związek religijności z deklarowaną agresją odpowiada zapewne w dużej mierze stwierdzona u osób religijnych tendencja do udzielania społecznie akceptowanych odpowiedzi (Batson i in., 1978; Burris, Navara, 2002; Sedikides, Gebauer, 2010).

Prawdą jest, że osoby religijne przypisują sobie niższą agresję niż niereligijne, ale w badaniach eksperymentalnych okazują się tak samo agresywne (Leach, Berman, Eubanks, 2008). Niektóre badania sugerują wręcz wyższy poziom agresji u osób religijnych, przynajmniej w niektórych sytuacjach. Na przykład Blogowska, Lambert i Saroglou (2013) wykazali, że osoby religijne są bardziej agresywne wobec osób naruszających ich światopogląd niż osoby niereligijne. Bushman, Ridge, Das, Key i Busath (2007) przeprowadzili dwa eksperymenty, w których wykazali, że przeczytanie pochwalającego agresję tekstu prowadziło u osób badanych do zachowań agresywnych, jeżeli powiedziano, że pochodzi on z Biblii lub jeżeli wspominał Boga. Wpływ „biblijnego” tekstu na agresję był silniejszy u osób wierzących. Wskazuje to, że sankcjonowanie agresji przez religijny autorytet może prowadzić do jej wzrostu. Duke i Giancola (2013) udowodnili, że osoby o wyższym poziomie religijności wymierzają innemu badanemu słabsze szoki elektryczne niż osoby o niskim poziomie religijności. Wzorec ten jednak ulega odwróceniu (osoby religijne stają się bardziej agresywne) po spożyciu alkoholu. Autorzy przedstawiają *hipotezę zakłócenia*, mówiącą o tym, że religijność prowadzi w kontrolowanych sytuacjach do spadku poziomu agresywności, wzmacniając zdolność do samoregulacji. Jeżeli jednak ta zdolność zostanie zakłócona przez czynniki sytuacyjne (w tym wypadku alkohol, a w badaniu Blogowskiej i in. naruszenie norm moralnych), ujawnia się drugi, dotychczas tłumiony wpływ religijności: wzmacnianie tendencji agresywnych. Odpowiedzialna za to może być wyższa u osób religijnych skłonność do karania odstępców oraz myślenie w kategoriach my–oni.

Związkowi duchowości z agresją poświęcono niewiele badań. Część z nich wskazuje na brak związku między tymi zmiennymi: duchowość nie koreluje z agresywnością wśród uczniów szkoły średniej (Weber, Robinson, Kurpius, 2011) ani z przemocą małżeńską w badaniu na amerykańskiej próbie reprezentatywnej (Todhunter, Deaton, 2010). W innych badaniach uzyskiwano wyniki świadczące o ujemnej korelacji między duchowością a agresją. Shorey, Elmquist, Anderson i Stuart (2016) wykazali to w grupie mężczyzn leczących się z uzależnienia od alkoholu i narkotyków. Ashraf i Fatima (2014) pokazały, że duchowość jest predyktorem braku przemocy w grupie muzułmańskich nastolatków, a Salas-Wright, Olate, Vaughn i Tran (2013), że koreluje ujemnie z przemocą wśród powiązanej z gangami młodzieży z San Salvador. Brak jest eksperymentalnych badań nad wpływem aktywizacji duchowości na agresję.

5.2.3. Związek religijnej i niereligijnej formy transcendencji duchowej z agresją – korelacyjne badanie własne. W badaniu korelacyjnym dotyczącym związku transcendencji duchowej z agresją udział wzięło 156 studentów (89 kobiet i 66 mężczyzn, 1 osoba nie podała płci) Wyższej Szkoły Bankowej w Gdańsku w wieku od 19 do 50 lat ($M = 22,32$; $SD = 3,88$).

Do pomiaru transcendencji duchowej zastosowano *Skalę transcendencji duchowej* (Piedmont, 1999) wchodzącą w skład *Kwestionariusza ASPIRES*, opisanego w rozdziale 1.4.3, wraz z dodatkowymi pytaniami mierzącymi Ideowość i Nasycanie Znaczeniem, opisanymi w rozdziale 2.2.3. Religijność mierzono Skalą Zaangażowania Religijnego wchodzącą w skład tego samego narzędzia. Do pomiaru agresji użyto *Skali zachowań społecznych młodych dorosłych* (*Young Adult Social Behavior Scale*, YASB) autorstwa Crothers, Schreiber, Field i Kolberta (2009). Narzędzie to składa się z 14 pytań (na skali od 1 – *nigdy*, do 5 – *zawsze*), wchodzących w skład trzech skal: (1) agresji relacyjnej, mierzącej agresywne zachowania wobec bliskich osób; (2) agresji społecznej, mierzącej agresywne zachowania w szerszym kontekście społecznym; (3) dojrzałych zachowań interpersonalnych, mierzącej nieagresywne, dojrzałe zachowania wobec innych osób. Skale nie zawierają pomiaru agresji fizycznej, dotyczą jedynie jej pośrednich form.

Uzyskane rezultaty przedstawiono w tabeli 14. Jedyną istotną statystycznie okazała się ujemna korelacja między niereligijną formą transcendencji duchowej a agresją społeczną.

Tabela 14

Korelacje religijnej i niereligijnej formy transcendencji duchowej z agresją

	Agresja relacyjna	Agresja społeczna	Dojrzałe zachowania interpersonalne
Transcendencja religijna	n.i.	n.i.	n.i.
Transcendencja niereligijna	n.i.	-0,28*	n.i.

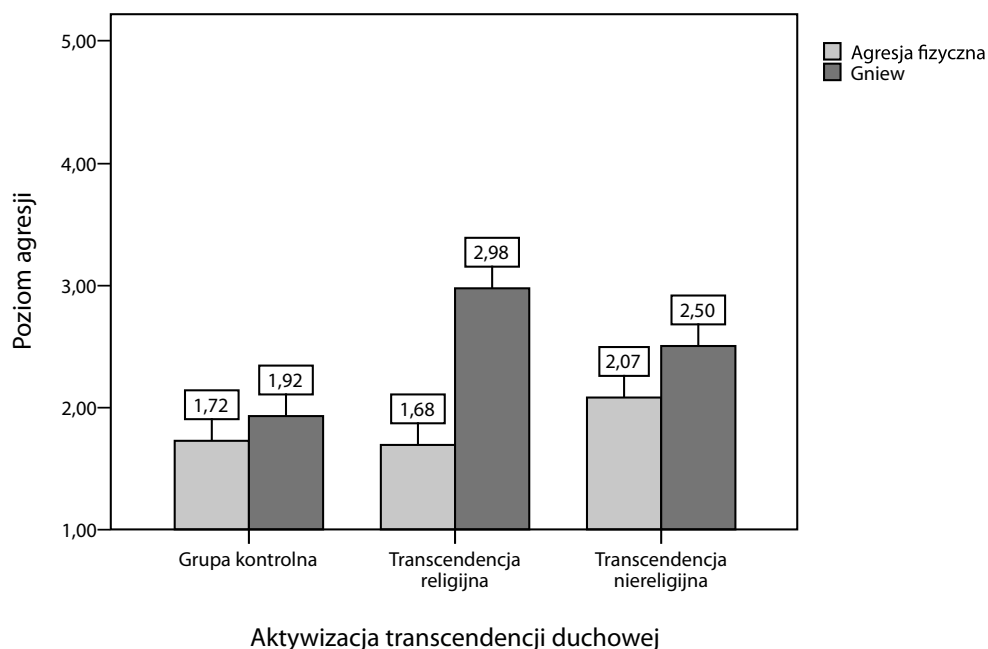
* $p < 0,05$.

5.2.4. Wpływ aktywizacji transcendencji duchowej na poziom agresji: eksperymentalne badania własne. W celu sprawdzenia wpływu aktywizacji dwóch form transcendencji duchowej na poziom agresywności przeprowadzono 3 badania eksperymentalne. W każdym z przedstawionych poniżej badań zastosowano tę samą manipulację eksperymentalną, polegającą na zadaniu osobom badanym dwóch pytań dotyczących – odpowiednio – treści odnoszących się do transcendencji religijnej, niereligijnej i treści neutralnych (dokładny opis znajduje się w rozdziale 2.1.2).

W pierwszym eksperymencie udział wzięło 102 studentów Uniwersytetu SWPS w Poznaniu (78 kobiet i 24 mężczyzn) w wieku od 19 do 56 lat ($M = 26,76$; $SD = 6,95$).

Po zakończeniu opisanej powyżej procedury eksperymentalnej osoby badane wypełniały *Kwestionariusz agresji* Bussa i Perry'ego (1992). Narzędzie to składa się z 29 pytań (na skali od 1 – *zupełnie do mnie nie pasuje*, do 5 – *całkowicie do mnie pasuje*) wchodzących w skład 4 skal: agresji fizycznej, agresji werbalnej, gniewu i wrogości.

Przeprowadzona wielozmiennowa analiza wariancji wykazała istotny statystycznie wpływ manipulacji eksperymentalnej, $F(8, 192) = 6,67$; $p < 0,001$. Wystąpiły różnice między grupami w zakresie poziomu agresji fizycznej, $F(2, 99) = 6,04$; $p = 0,003$; $\eta^2 = 0,11$. Osoby z warunku aktywizacji transcendencji niereligijnej deklarowały wyższy poziom agresji fizycznej ($M = 2,07$; $SD = 0,64$) niż osoby z warunku aktywizacji transcendencji religijnej ($M = 1,68$; $SD = 0,41$), $p = 0,008$, oraz niż osoby z grupy kontrolnej ($M = 1,72$; $SD = 0,41$), $p = 0,014$. Nie wystąpiła różnica między osobami z grupy kontrolnej i z grupy z aktywizowaną transcendencją religijną. Pojawiły się różnice między grupami w zakresie gniewu, $F(2, 99) = 7,58$; $p < 0,001$; $\eta^2 = 0,20$. Osoby z grupy kontrolnej deklarowały niższy poziom gniewu ($M = 1,92$; $SD = 0,64$) niż osoby z grupy z aktywizowaną religijną formą transcendencji ($M = 2,98$; $SD = 0,75$), $p < 0,001$, oraz niż osoby z grupy z aktywizowaną niereligijną formą transcendencji ($M = 2,50$; $SD = 0,89$), $p = 0,004$. Grupy z aktywizowanymi dwoma formami transcendencji duchowej nie różniły się od siebie poziomem gniewu, $p = 0,061$. Nie wystąpiły różnice między grupami w zakresie poziomu agresji werbalnej, $F(2, 99) = 3,02$; $p = 0,053$, ani w zakresie poziomu wrogości, $F(2, 99) = 0,50$; $p = 0,609$. Istotne statystycznie rezultaty zostały przedstawione na rysunku 20.



Rysunek 20. Wpływ aktywizacji religijnej i niereligijnej formy transcendencji duchowej na poziom agresji fizycznej i gniewu.

Uzyskane w badaniu rezultaty są sprzeczne z oczekiwaniami. Trudno wytłumaczyć, dlaczego w badanej grupie wystąpił pozytywny związek między aktywizacją transcendencji duchowej a deklarowanym poziomem agresji fizycznej (w wypadku transcendencji niereligijnej) i gniewu. Są to wyniki przeciwstawne do opisywanych w literaturze w odniesieniu do religijności (dla duchowości brak danych eksperymentalnych). Być może gniew związany jest ze wzbudzeniem norm moralnych w warunkach aktywizacji transcendencji duchowej? Badania pokazują, że osoby o wysokim poziomie duchowości uzyskują wyższe wyniki w skali pokory (Powers, Nam, Rowatt, Hill, 2007). Być może tłumaczy to wyniki uzyskane dla agresji fizycznej: w warunkach aktywizacji niereligijnej formy transcendencji duchowej ludzie są bardziej skłonni przedstawiać się jako niedoskonali, przyznając się do agresywnych tendencji.

W drugim badaniu udział wzięło 120 mieszkańców województwa wielkopolskiego (75 kobiet i 45 mężczyzn) w wieku od 17 do 53 lat ($M = 22,98$; $SD = 7,75$).

Po zakończonej procedurze wzbudzania transcendencji duchowej osoby badane były proszone o zapoznanie się z esejem. Zawierał on negatywne poglądy na temat roli Polski w Unii Europejskiej i kulturze światowej. Zakładano, że zapoznanie się z esejem stanowić będzie zagrożenie światopoglądu osoby badanej. Po przeczytaniu eseju badani odpowiadali (na skali od 1 – *zdecydowanie nie*, do 6 – *zdecydowanie tak*) na 6 pytań dotyczących tej pracy i jej autora: jak bardzo sympatyczny jest autor wypowiedzi; na ile zgadzasz się z jego opiniami; czy chciałabyś/chciałbyś się z nim spotkać; na ile prawdziwe były zawarte w powyższej wypowiedzi informacje; jak dużą wiedzę posiada autor na omawiany temat. Obliczono łączną ocenę poprzez uśrednienie odpowiedzi na wymienione pytania. Założono, że niskie wyniki świadczyć będą o derogacji eseju i jego autora, co jest formą agresji werbalnej.

Przeprowadzona analiza wariancji nie wykazała różnic między grupami w zakresie oceny eseju i jego autora, $F(2, 117) = 2,02$; $p = 0,138$. Wynik ten, w odniesieniu do religijnej formy transcendencji duchowej, był niezgodny z oczekiwaniami – z badań Blogowskiej i in. (2013) wiadomo, że osoby o wysokim poziomie religijności reagują agresją na naruszających normy; spodziewano się podobnej reakcji w wypadku sytuacyjnego wzbudzenia treści religijnych.

Trzeci eksperyment dotyczący związku transcendencji duchowej z agresją był przeprowadzony w ramach pracy magisterskiej przez Dolną (2016). W eksperymencie wzięło udział 100 pracowników (41 kobiet i 59 mężczyzn) dużej poznańskiej firmy. Badani byli w wieku od 22 do 56 lat ($M = 38,40$; $SD = 9,29$).

Badanie przebiegało indywidualnie. Osoby badane informowane były, że wezmą udział w serii czterech prostych badań. W pierwszym z nich wszystkie osoby proszone były o wymyślenie trzech jak najbardziej nietypowych rymów do słowa „deska”. Jako drugie zadanie osoby badane otrzymywały zadania wchodzące w skład

manipulacji eksperymentalnej. Następnie badacz informował osobę badaną, że przed kolejnym zadaniem nastąpi przerwa i że ma małą prośbę. Badacz prosił w czasie przerwy o pomoc w wybraniu badań dla kolejnych osób. Podawał uczestnikowi listę 12 badań eksperymentalnych i prosił badanego o zapoznanie się z nią. Następnie eksperymentator wskazywał na listę 11 osób, które miały uczestniczyć w rzekomym eksperymencie. Lista ta zawierała 3 nazwiska obcokrajowców i 8 polskich nazwisk. Badacz udając, że się zastanawia, wybierał nazwisko jednego z obcokrajowców (to samo nazwisko dla każdego ze 100 uczestników przeprowadzanego eksperymentu) i prosił, by respondent wybrał 4 badania dla tej osoby (zgodnie z przedstawionym opisem, każda osoba – podobnie jak sam badany – miała brać udział w 4 krótkich eksperymentach). Spośród 12 „badań”, z których wyboru dokonywała osoba badana, 6 miało charakter neutralny (np. „wpływ oglądania zdjęć zwierząt na zapamiętywanie listy słów”), a 6 nieprzyjemny (np. „wpływ bodźców bólowych na szybkość liczenia”). Liczba wybranych badań awersyjnych była miarą agresji wobec osoby obcego pochodzenia.

Przeprowadzona analiza wariancji nie wykazała wpływu manipulacji eksperymentalnej na poziom agresji, $F(2, 97) = 1,11$; $p = 0,335$. Nie wystąpiły oczekiwane różnice między grupami w zakresie liczby wybranych badań awersyjnych.

Podsumowując wyniki trzech przeprowadzonych eksperymentów, można zauważyć, że nie wystąpił oczekiwany wpływ aktywizacji transcendencji duchowej na zachowania agresywne. W wypadku wpływu na deklaratywnie mierzoną agresywność wystąpił rezultat nieoczekiwany: aktywizacja religijnej formy transcendencji duchowej prowadziła do wzrostu poziomu gniewu, a aktywizacja formy niereligijnej do wzrostu poziomu gniewu i agresji fizycznej. W świetle braku wpływu manipulacji eksperymentalnej na rzeczywiste zachowania agresywne jedną z możliwych interpretacji wzrostu deklarowanej agresywności jest spadek motywacji do pozytywnej autoprezentacji jako osoby łagodnej. Oczywiście, trudno jest interpretować nieistotne wyniki. Za brak wpływu manipulacji eksperymentalnej na poziom rzeczywistej agresji w przeprowadzonych badaniach odpowiadać może rzeczywisty brak wpływu aktywizowania transcendencji duchowej na agresję, ale także słabość przeprowadzonej manipulacji lub niewłaściwy pomiar zachowań agresywnych. Z całą pewnością temat związku religijnej i niereligijnej formy transcendencji duchowej z agresją wymaga dalszych badań.

5.3. Transcendencja duchowa a uprzedzenia wobec obcych

5.3.1. Uprzedzenia. Uprzedzenia są definiowane jako „negatywny lub (rzadziej) pozytywny stosunek do członków jakiejś grupy utrzymywany z tego powodu,

że są jej członkami” (Wojciszke, 2011, s. 475). Są blisko powiązane ze stereotypami i dyskryminacją. Stanowią afektywny składnik postawy wobec przedstawicieli danej grupy, podczas gdy stereotypy są składnikiem poznawczym, a dyskryminacja składnikiem behawioralnym. Jednym z ważniejszych rodzajów uprzedzeń jest etnocentryzm, czyli uprzedzenia wobec członków grup rasowo lub kulturowo odmiennych (Wojciszke, 2011).

Treść stereotypu wpływa na emocje odczuwane względem członków stereotypizowanej grupy, które z kolei wpływają na zachowanie wobec nich (Cuddy, Fiske, Glick, 2008). Zgodnie z Modelem Treści Stereotypu (Fiske i in., 2002), w zależności od zawartej w treści stereotypu kombinacji spostrzeganego ciepła i kompetencji członków danej grupy, może on skutkować wzbudzeniem jednej z czterech emocji. Wobec członków grup spostrzeganych jako ciepłe i niekompetentne odczuwamy litość, wobec członków grup chłodnych i kompetentnych – zawiść, wobec członków grup chłodnych i niekompetentnych – pogardę, a wobec członków grup lokowanych wysoko, czyli na pozytywnym krańcu – podziw.

Wielu autorów wskazuje na konieczność rozróżnienia między dwoma formami uprzedzeń. Dychotomia ta określana jest jako uprzedzenia jawne vs. niejawne (Dovidio, Kawakami, Gaertner, 2002), staromodne vs. nowoczesne (Sears, Henry, 2003) bądź klasyczne vs. nowoczesne (Akrami, Ekehammar, Araya, 2000). Jawne, klasyczne uprzedzenia to wyrażane wprost, nacechowane emocjonalnie negatywne przekonania, takie jak „murzyny są głupi”. Uprzedzenia nowoczesne z kolei wyrażane są w sposób ukryty, nie wprost. Można wymienić wiele ich składników, częściowo zależnych od grupy, która jest ich obiektem. Na przykład w odniesieniu do Afroamerykanów Terman i Sears (2005) za składniki symbolicznego rasizmu uznali zaprzeczenie istnienia dyskryminacji, przekonanie o niezasłużonych przywilejach tej grupy, przekonanie o nadmiernych żądaniach tej grupy oraz przekonanie, że członkowie tej grupy powinni pracować ciężiej. Pierwsze trzy z wymienionych składowych wydają się mieć charakter uniwersalny i są wspomniane również przez innych autorów w odniesieniu do innych grup (np. Akrami i in., 2000). Można zaobserwować następujący w kolejnych dekadach spadek poziomu klasycznych uprzedzeń oraz brak takiego spadku w wypadku uprzedzeń nowoczesnych (Akrami i in., 2000).

5.3.2. Związek religijności i duchowości z uprzedzeniami. Związek religijności z uprzedzeniami etnicznymi daleki jest od oczywistego. Istnieje wiele badań prezentujących dodatnią korelację między tymi zjawiskami, ale również wiele badań pokazujących korelację ujemną. Już Allport i Ross (1967) wskazywali na raczej pozytywne (lecz skomplikowane) związki religijności z uprzedzeniami. Dokładniej, wykazali pozytywną korelację między częstością uczęszczania do kościoła a poziomem

uprzedzeń. Wykazali również, że spośród trzech grup: osób religijnych w sposób zewnętrzny, osób religijnych w sposób wewnętrzny oraz osób z podobnymi wynikami w obu skalach, najwyższy poziom uprzedzeń występował w ostatniej grupie, a najniższy w grupie osób religijnych w sposób wewnętrzny.

Wśród badań pokazujących na dodatni związek religijności z uprzedzeniami warto zwrócić uwagę na badania Rowatta i współautorów (2009), którzy na próbie reprezentatywnej ze Stanów Zjednoczonych wykazali, że religijność koreluje dodatnio z uprzedzeniami rasowymi, oraz na badania Johnsona, Rowatta i LaBouffa (2012) wskazujące, że w grupie chrześcijan religijność koreluje dodatnio z uprzedzeniami wobec muzułmanów. Wyniki 55 badań przeprowadzonych w Stanach Zjednoczonych poddali metaanalizie Hall, Matz i Wood (2010). Jej wyniki potwierdziły jednoznacznie dodatni związek między religijnością a uprzedzeniami rasowymi. Autorzy tłumaczą to dynamiką identyfikacji grupowej: religijność prowadzi do silnej identyfikacji z grupą własną, zwłaszcza rasową lub narodowościową, oraz do derogacji innych grup rasowych i narodowościowych. Podobne wyniki uzyskano również w badaniach eksperymentalnych: Johnson, Rowatt i LaBouff (2010) udowodnili, że podprogowa aktywizacja treści religijnych prowadzi do wzrostu poziomu ukrytych uprzedzeń wobec osób czarnoskórych i do bardziej negatywnych emocji w stosunku do nich.

Z drugiej strony, istnieje wiele badań pokazujących negatywny związek religijności z uprzedzeniami. Na przykład Village (2011) wykazał go na grupie ponad 2700 uczniów. Scheepers, Gijsberts i Hello (2002) przeprowadzili analizę danych zebranych w 11 krajach europejskich. We wszystkich uzyskano ten sam wynik – przekonania religijne (i duchowość) okazały się negatywnym predyktorem uprzedzeń.

Istniejącą niespójność wyników można próbować wyjaśnić na co najmniej dwa sposoby. Po pierwsze, może to być kwestia kontekstu. Większość wyników świadczących o pozytywnym związku religijności z uprzedzeniami uzyskano w Stanach Zjednoczonych – kraju charakteryzującym się jednocześnie wysokim poziomem religijności i wewnętrznym zróżnicowaniem rasowym. Bohman i Hjerem (2014), porównując wyniki uzyskane dla 27 krajów europejskich, pokazują, że w krajach o niskim odsetku osób religijnych związek religijności z uprzedzeniami jest bardziej negatywny niż w krajach o wysokim odsetku osób religijnych.

Po drugie, różne formy religijności związane są z uprzedzeniami w odmienny sposób. Wydaje się, że składnikiem religijności odpowiedzialnym za pozytywne związki z uprzedzeniami jest religijny fundamentalizm (Altemeyer, Hunsberger, 1992). Jeżeli w badaniach kontroluje się jego wpływ, to wierzenia i praktyki religijne okazują się albo niezwiązane z uprzedzeniami, albo związane negatywnie (Leak, Finken, 2011; Mavor, Louis, Laythe, 2011).

Niemal brak badań nad duchowością i uprzedzeniami. Częściej badana była duchowość jako czynnik wzmacniający odporność na bycie ofiarą uprzedzeń (np. Burt, Lei, Simons, 2017; Ojeda, Piña-Watson, 2013) niż jej związek z posiadanymi uprzedzeniami. Jak wspomniano wyżej, w badaniu Scheepersa, Gijsbertsa i Hello (2002) okazało się, że w 11 krajach duchowość była negatywnym predyktorem uprzedzeń. Smith, Stones, Peck i Naidoo (2007) odkryli, że duchowość jest ujemnie związana z uprzedzeniami rasowymi w RPA. Istnieją również badania dotyczące związku duchowości z innymi formami uprzedzeń niż etnocentryzm. Na przykład Cragun i Sumerau (2015) wykazali, że duchowość jest ujemnie związana z uprzedzeniami wobec osób LGBT (a religijność dodatnio).

Podsumowując, związek religijności z uprzedzeniami etnicznymi jest skomplikowany. W wypadku duchowości istnieje niewiele badań, ale jej związek z uprzedzeniami wydaje się być ujemny.

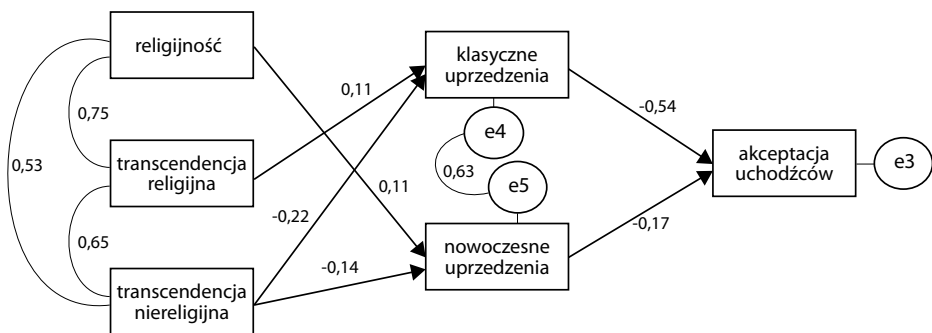
5.3.3. Związek religijności i dwóch form transcendencji duchowej z uprzedzeniami i chęcią akceptacji uchodźców: korelacyjne badanie własne. W badaniu dotyczącym związku transcendencji duchowej i religijności z uprzedzeniami i chęcią akceptacji uchodźców (będącą – po odwróceniu – miarą dyskryminacji) wykorzystano dane zebrane na polskiej próbie reprezentatywnej ($N = 1092$) za pośrednictwem internetowego panelu badawczego Ariadna. Jest to ta sama próba, na podstawie której opisano związek między wartościami a transcendencją duchową i religijnością w rozdziale 3.3.3.

Do pomiaru transcendencji duchowej zastosowano *Skalę transcendencji duchowej* (Piedmont, 1999) wchodzącą w skład *Kwestionariusza ASPIRES*, opisanego w rozdziale 1.4.3, wraz z dodatkowymi pytaniami mierzącymi Ideowość i Nasycanie Znaczeniem, opisanymi w rozdziale 2.2.3. Religijność mierzona była Skalą Zaan-gażowania Religijnego, również wchodzącą w skład *Kwestionariusza ASPIRES*. Do pomiaru wartości zastosowano *Kwestionariusz portretów wartości* (PVQ) autorstwa Schwartza i in. (2001) opisany w rozdziale 3.3.3. Klasyczne i nowoczesne uprzedzenia zmierzone zostały *Skalą klasycznych i nowoczesnych uprzedzeń rasowych* Akramiego, Ekehammara i Araya'ego (2000). Narzędzie to zawiera 17 pytań, na które osoby badane odpowiadają na skali od 1 – *zdecydowanie się nie zgadzam*, do 5 – *zdecydowanie się zgadzam*. Pozwala na obliczenie wyników w skalach klasycznych (siedem pytań, np. „uchodźcy nie dbają o higienę osobistą”) i nowoczesnych uprzedzeń (osiem pytań, np. „dyskryminacja wobec uchodźców nie jest już w Polsce problemem”) względem wybranej grupy. W niniejszym badaniu w skali zawarto określenie „uchodźcy” do opisanego grupy, względem której badani mieli określić swój stosunek i poglądy. Osobom badanym zadano również pięć pytań dotyczących uchodźców: „Czy Polska powinna

przyjmować uchodźców?” (odpowiedzi na skali od 1 – *zdecydowanie tak*, do 5 – *zdecydowanie nie*); „Ilu uchodźców powinniśmy przyjąć?” (odpowiedzi na skali od 1 – *ani jednego*, do 9 – *powyżej 100 tysięcy*); „Jak długo powinni u nas zostać?” (odpowiedzi na skali od 1 – *wcale*, do 4 – *na stałe*); „Czy powinniśmy przyjąć tylko uchodźców, czy również innych migrantów?” (odpowiedzi na skali: 1 – *nikogo*, 2 – *tylko uchodźców*, 3 – *wszystkich*); „Uchodźców jakich wyznań powinniśmy przyjąć?” (odpowiedzi na skali: 1 – *nikogo*, 2 – *tylko chrześcijan*, 3 – *wszystkich*). Odpowiedzi rekodowano w taki sposób, aby wysokie wyniki świadczyły o wysokiej akceptacji dla przyjęcia uchodźców. Wyniki następnie wystandaryzowano. Poprzez uśrednienie tak przetransformowanych odpowiedzi uzyskano wskaźnik deklarowanej chęci akceptacji uchodźców w Polsce.

Model strukturalny zakładający wpływ religijności oraz obu form transcendencji duchowej na akceptację uchodźców w Polsce, mediowany przez klasyczne i nowoczesne uprzedzenia, okazał się dość dobrze dopasowany do danych, $\chi^2(5) = 50,13$; $\chi^2/df = 10,03$; $p < 0,001$; RMSEA = 0,091 [0,069; 0,115]; $P_{close} < 0,001$; CFI = 0,98; SRMR = 0,03.

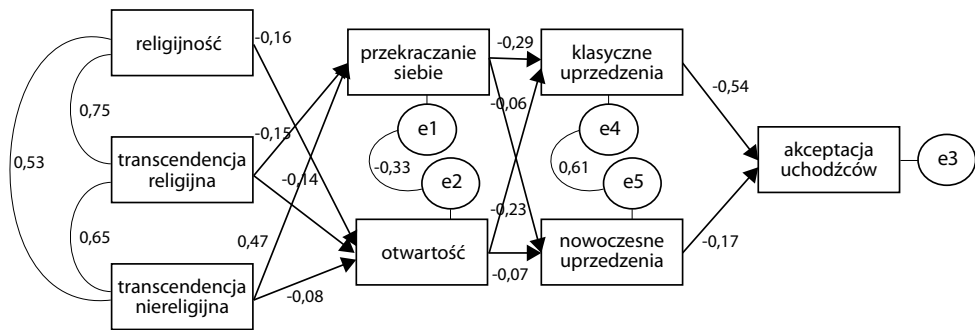
Religijność związana była pozytywnie z nowoczesnymi uprzedzeniami wobec uchodźców, a religijna forma transcendencji duchowej z uprzedzeniami klasycznymi. Niereligijna forma transcendencji duchowej była negatywnie związana z obydwoma formami uprzedzeń. Związek religijności i dwóch form transcendencji duchowej z deklarowaną chęcią akceptacji uchodźców był w pełni mediowany przez klasyczne i nowoczesne uprzedzenia wobec nich. Łączny wpływ religijności na chęć akceptacji uchodźców był bardzo słaby i ujemny, $TE = -0,02$. Również w wypadku transcendencji religijnej łączny wpływ na chęć akceptacji uchodźców był słaby i ujemny, $TE = -0,06$. Dla niereligijnej formy transcendencji duchowej wpływ był słaby, dodatni, $TE = 0,14$. Wyniki przedstawiono na rysunku 21.



Rysunek 21. Związek religijności i transcendencji duchowej z uprzedzeniami i akceptacją uchodźców.

W celu sprawdzenia hipotezy o mediacyjnej roli wartości dla związku między religijnością i transcendencją duchową a uprzedzeniami i chęcią akceptacji uchodźców przeprowadzono kolejną analizę, uwzględniającą dwie dodatkowe zmienne – wymiary wartości: Przekraczanie siebie vs. umacnianie siebie i Otwartość na zmiany vs. zachowawczość. Tak rozbudowany model strukturalny okazał się dobrze dopasowany do danych, $\chi^2(12) = 105,92$; $\chi^2/df = 8,83$; $p < 0,001$; RMSEA = 0,085 [0,070; 0,100]; $P_{close} < 0,001$; CFI = 0,97; SRMR = 0,04.

Związek religijności i dwóch form transcendencji duchowej z uprzedzeniami (i – poprzez nie – z akceptacją uchodźców) był w pełni zapośredniczony przez wyznawane wartości. Zarówno otwartość, jak i przekraczanie siebie wiązały się ujemnie z obydwooma formami uprzedzeń (silniej w wypadku drugiego z tych wymiarów). Model przedstawiono na rysunku 22.



Rysunek 22. Mediacyjna rola wartości dla związku religijności i transcendencji duchowej z uprzedzeniami i akceptacją uchodźców.

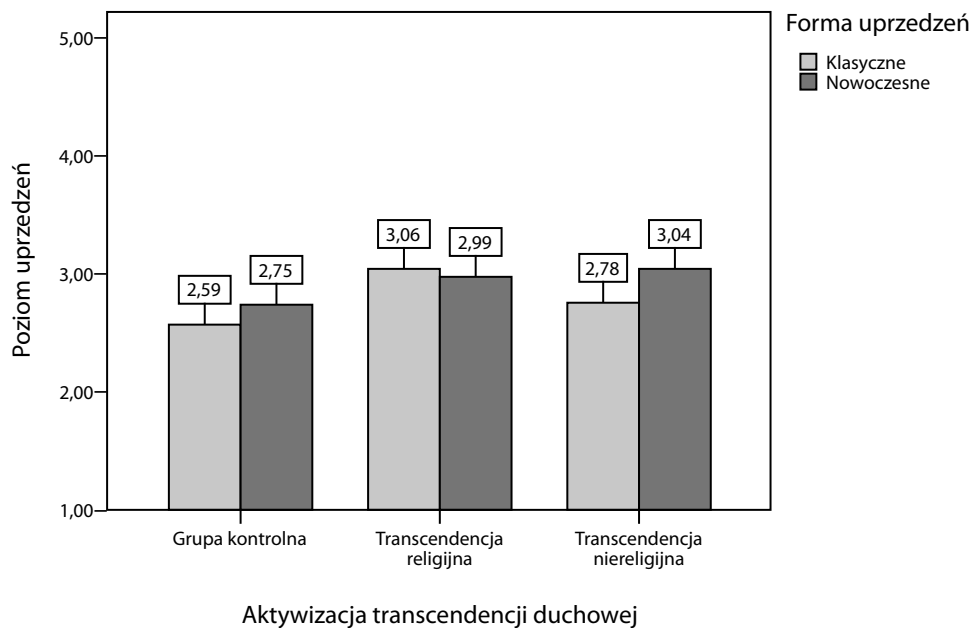
Podsumowując, uprawnione jest twierdzenie, że związek religijności i transcendencji duchowej z uprzedzeniami wobec uchodźców i deklarowaną chęcią ich przyjmowania w Polsce jest w pełni zapośredniczony poprzez różnice w systemie wartości między osobami o różnym poziomie tych zmiennych.

Uzyskane wyniki, świadczące o pozytywnym (ale słabym) związku religijności i transcendencji religijnej z uprzedzeniami, mogą być wytłumaczone wysokim odsetkiem osób religijnych w Polsce. Wyjaśnienie to wspiera hipotezę o moderacyjnej roli odsetka osób religijnych (Bohman, Hjerm, 2014). W wypadku transcendencji niereligijnej wyniki są zgodne z oczekiwanymi na podstawie przeglądu badań nad związkiem duchowości z uprzedzeniami.

5.3.4. Wpływ aktywizacji transcendencji duchowej na uprzedzenia: eksperymentalne badanie własne. W eksperymencie udział wzięło 150 osób (108 kobiet i 42 mężczyzn). Badanie przeprowadzone było w centrum handlowym w Poznaniu. Osoby badane proszone były przez eksperymentatora o zajęcie miejsca na ławce i wypełnienie dwóch kwestionariuszy. Pierwszym zastosowanym narzędziem była manipulacja aktywizacją transcendencji duchowej. Polegała ona na zadaniu osobom badanym dwóch pytań dotyczących – odpowiednio – treści odnoszących się do transcendencji religijnej, niereligijnej i treści neutralnych (dokładny opis metody znajduje się w rozdziale 2.1.2). Po udzieleniu odpowiedzi na obydwa pytania badani wypełniali *Skalę klasycznych i nowoczesnych uprzedzeń rasowych* Akramiego, Ekehammara i Araya'ego (2000), opisaną w poprzednim badaniu.

Przeprowadzona wielozmiennowa analiza wariancji wykazała istotny statystycznie wpływ manipulacji eksperymentalnej, $F(2, 294) = 7,16; p < 0,001$. Wystąpiła różnica między grupami w zakresie poziomu klasycznych uprzedzeń, $F(2, 147) = 11,14; p < 0,001; \eta^2 = 0,13$. Osoby z grupy z aktywizowaną transcendencją religijną ($M = 3,06; SD = 0,38$) deklarowały wyższy poziom klasycznych uprzedzeń niż osoby z grupy z aktywizowaną transcendencją niereligijną ($M = 2,78; SD = 0,65$), $p = 0,018$, i niż osoby z grupy kontrolnej ($M = 2,59; SD = 0,43$), $p < 0,001$. Nie wystąpiła różnica między grupą kontrolną a grupą z aktywizowaną transcendencją niereligijną, $p = 0,179$. Wystąpiła różnica między grupami w zakresie poziomu nowoczesnych uprzedzeń, $F(2, 147) = 4,72; p = 0,010; \eta^2 = 0,06$. Osoby z grupy kontrolnej deklarowały niższy poziom nowoczesnych uprzedzeń ($M = 2,75; SD = 0,29$) niż osoby z grupy z aktywizowaną transcendencją niereligijną ($M = 3,04; SD = 0,66$), $p = 0,005$, oraz niż osoby z grupy z aktywizowaną transcendencją religijną ($M = 2,99; SD = 0,47$), $p = 0,017$. Nie wystąpiła różnica między grupami z aktywizowanymi dwoma formami transcendencji duchowej, $p = 0,656$. Wyniki przedstawiono na rysunku 23.

Wzrost obu rodzajów uprzedzeń w wyniku aktywizacji transcendencji religijnej spójny jest z wynikami innych badań eksperymentalnych (Johnson, Rowatt, LaBouff, 2010). Zaskakujący jest wzrost poziomu nowoczesnych uprzedzeń w wyniku aktywizacji transcendencji niereligijnej. Być może wytłumaczenie jest podobne do przedstawionego w wypadku deklarowanej agresywności: w warunkach aktywizacji niereligijnej formy transcendencji duchowej ludzie są bardziej skłonni przedstawiać się jako niedoskonali, przyznając się do nowoczesnych uprzedzeń.



Rysunek 23. Wpływ aktywizacji religijnej i niereligijnej formy transcendencji duchowej na poziom klasycznych i nowoczesnych uprzedzeń.

TRANSCENDENCJA DUCHOWA A POSTAWY I ZACHOWANIA POLITYCZNE

6.1. Transcendencja duchowa a postawy wobec własnego narodu

6.1.1. Nacjonalizm, patriotyzm i mesjanizm. Termin *nacjonalizm* ma bardzo wiele znaczeń. Może być rozumiany jako ideologia polityczna uznająca więzi narodowe za najistotniejsze, naturalne i przyrodzone (Szacki, 2001). Termin ten określa również ruch polityczny zmierzający do stworzenia suwerennego państwa lub obrony własnej kultury, tradycji i religii przed zagrożeniem zewnętrznym i wykorzystujący symbolikę narodową (Smith, 2010). W trzecim znaczeniu nacjonalizm jest postawą wobec własnego narodu czy też orientacją społeczno-polityczną (Skarżyńska, 2005). Jest to rozumienie najczęstsze w psychologii. Nacjonalizm jest jedną z możliwych do wyróżnienia postaw wobec własnego narodu, obok patriotyzmu i mesjanizmu. Patriotyzm definiowany jest jako „sympatia do własnego narodu, kraju czy państwa, pozytywne przekonania na ich temat oraz zachowania ukierunkowane na ich dobro” (Skarżyńska, Radkiewicz, 2011, s. 12), a nacjonalizm jako „postawa cechująca się spostrzeganiem wyższości własnego kraju i tendencją do przypisywania mu dominującej pozycji nad innymi” (Skarżyńska, Radkiewicz, 2011, s. 13) Wiele analiz poświęcono rozróżnieniu postaw nacjonalistycznych i patriotycznych. Chadwick (1945/2014) wskazywał na źródło patriotyzmu w miłości do ojczyzny, a nacjonalizmu we wrogości wobec obcych. Zdaniem Hagendoorna (1993) patriotyzm jest postawą „włączającą”, a nacjonalizm „wyłączającą”. Trzecią możliwą do wyróżnienia postawą wobec własnego narodu jest mesjanizm. Konstrukcja ten, zaproponowany w psychologii przez Piotrowskiego i Żemojtel-Piotrowską (2014), definiowany jest jako „postawa cechująca się spostrzeganiem własnego narodu czy państwa jako cierpiącego dla dobra innych państw i narodów i spostrzeganiem celowości tego cierpienia”. Treść postawy mesjanistycznej jest wywiedziona z przekonań składających się na nurt fi-

lozoficzny mesjanizmu narodowego charakterystyczny dla okresu romantyzmu (por. Gołuchowski, 1903; Kaplita, 2012; Witkowska, Przybylski, 2009) i obejmuje między innymi takie przekonania, jak „Polska wyjątkowo wiele wycierpiała z rąk innych państw”, „Nasz naród ma szczególną misję do wypełnienia w dziejach ludzkości”, „Mało jest narodów tak bohaterskich i skłonnych do walki za innych jak Polacy” (Piotrowski, Żemojtel-Piotrowska, 2014).

Badania empiryczne wykazują zwykle pozytywny, lecz niezbyt silny związek między patriotyzmem i nacjonalizmem (przeгляд w: Skarżyńska, 2005). Na przykład Krystyna Skarżyńska uzyskiwała, stosując swoją skalę mierzącą nacjonalizm i patriotyzm, korelacje między tymi zmiennymi od 0,21 do 0,40 (Skarżyńska, 2005). Piotrowski i Żemojtel-Piotrowska (2014) uzyskali w badaniu na próbie studenckiej wyższą korelację patriotyzmu i nacjonalizmu, wynoszącą 0,63. Korelacja mesjanizmu z patriotyzmem wyniosła w tym badaniu 0,55, a z nacjonalizmem 0,54.

6.1.2. Związek postaw wobec własnego narodu z religijnością i duchowością. W psychologii istnieje stosunkowo niewiele badań dotyczących związku nacjonalizmu i (zwłaszcza) patriotyzmu z religijnością. Jest to raczej domena badań socjologicznych, analiz przeprowadzanych na danych zebranych w projektach międzynarodowych.

Wśród psychologów Eckhardt (1991) wskazuje na bliskie związki między religijnością i nacjonalizmem, uważając je – obok między innymi autorytaryzmu i konserwatyizmu – za składniki tego samego syndromu. Pozytywną korelację religijności i nacjonalizmu raportują między innymi Mladenovska-Dimitrovska i Dimitrovski (2015).

Ysseldyk, Matheson i Anisman (2010) podkreślają, że religijność pełni dwojake funkcje: jest systemem przekonań oraz wyznacznikiem tożsamości społecznej. W wielu krajach tożsamość religijna i narodowościowa są ze sobą splecione. W takich populacjach spodziewać się można wysokiej, dodatniej korelacji między religijnością a nacjonalizmem. Ten tok myślenia potwierdza analiza Voicu (2011), która na podstawie analizy danych z 30 krajów europejskich pokazuje, że religijność wiąże się pozytywnie z nacjonalizmem tylko w tych krajach, w których istnieje większośćowa religia; w pozostałych krajach brak związku między tymi zmiennymi. Podobne wyniki uzyskali, analizując dane dla 29 europejskich krajów, Wright i Reeskens (2012). W ich badaniu wystąpiły pozytywne korelacje między patriotyzmem i dumą narodową (zbliżoną do nacjonalizmu) a religijnością. Korelacje te były silniejsze w krajach o wysokim poziomie religijności w społeczeństwie. Wyniki uzyskane przez Ng Tseung-Wong i Verkuytena (2013) pokazują, że nawet w wypadku grup mniejszościowych identyfikacja z grupą religijną jest pozytywnie związana z identyfikacją narodową, ale związek ten jest silniejszy dla członków większościowej grupy religijnej.

Sorek i Ceobanu (2009) w studium przypadku poświęconym analizie społeczeństwa izraelskiego raportują, analizując wyniki osób pochodzących z 17 głównych grup etnicznych, że osoby należące do organizacji o charakterze religijnym mają wyższy poziom dumy narodowej niż pozostałe. Wystąpiła również ogólna dodatnia korelacja między religijnością a dumą narodową.

O ile badania nad związkiem religijności a postawami wobec własnego narodu są nieliczne, o tyle badania nad związkiem duchowości z tymi postawami w zasadzie w ogóle nie istnieją. Pod koniec 2017 roku w bazie EBSCO nie udało się odnaleźć ani jednego badania poświęconego temu tematowi. Na podstawie założeń teoretycznych stojących za konstruktem transcendencji duchowej (Piedmont, 1999) można spodziewać się dodatnich związków transcendencji duchowej, zwłaszcza w formie niereligijnej, z patriotyzmem, nacjonalizmem i mesjanizmem, jako że mogą one być formą realizowania motywacji zawartej w tej cesze.

6.1.3. Związek religijności i transcendencji duchowej z postawami wobec własnego narodu: korelacyjne badanie własne. W badaniu dotyczącym związku transcendencji duchowej i religijności z postawami wobec własnego narodu wykorzystano dane zebrane na polskiej próbie reprezentatywnej ($N = 1092$) za pośrednictwem internetowego panelu badawczego Ariadna. Jest to ta sama próba, na podstawie której opisano związek między wartościami a transcendencją duchową i religijnością w rozdziale 3.3.3.

Do pomiaru transcendencji duchowej zastosowano *Skalę transcendencji duchowej* (Piedmont, 1999) wchodzącą w skład *Kwestionariusza ASPIRES*, opisanego w rozdziale 1.4.3, wraz z dodatkowymi pytaniami mierzącymi Ideowość i Nasycanie Znaczeniem, opisanymi w rozdziale 2.2.3. Religijność mierzona była Skalą Zaangażowania Religijnego, również wchodzącą w skład *Kwestionariusza ASPIRES*, opisanego w rozdziale 1.4.3. Patriotyzm i nacjonalizm mierzono *Skalą postaw narodowych* autorstwa Skarżyńskiej (2005). Składa się ona z podskal patriotyzmu i nacjonalizmu (mierzących te zmienne zgodnie z przedstawionymi wcześniej w tym rozdziale definicjami), zawierających po siedem pozycji, na które osoba badana odpowiada na skali od 1 – *zdecydowanie nie*, do 6 – *zdecydowanie tak*. Mesjanizm mierzony był za pomocą *Skali mesjanizmu narodu polskiego* (Piotrowski, Żemojtel-Piotrowska, 2014). Narzędzie to składa się z 11 pytań (z odpowiedziami na skali od 1 – *zdecydowanie nie*, do 6 – *zdecydowanie tak*) mierzących przedstawiony wcześniej w tym rozdziale konstrukt mesjanizmu.

Przeprowadzono analizy regresji z postawami wobec własnego narodu jako zmiennymi przewidywanymi oraz religijnością i dwoma formami transcendencji duchowej jako predyktorami. Model regresji był dobrze dopasowany do danych dla

patriotyzmu, $F(3, 1088) = 57,35; p < 0,001$. Wyjaśniał łącznie 14% wariancji zmiennej przewidywanej. Dodatnimi predyktorami patriotyzmu były transcendencja niereligijna i religijność, a ujemnym – transcendencja religijna. W odniesieniu do nacjonalizmu model był dobrze dopasowany do danych, $F(3, 1088) = 26,51; p < 0,001$, i wyjaśniał 7% wariancji tego zjawiska. Religijna forma transcendencji duchowej okazała się dodatnim predyktorem nacjonalizmu. Również w wypadku mesjanizmu model był dobrze dopasowany do danych, $F(3, 1088) = 46,33; p < 0,001$. Wyjaśniał łącznie 11% wariancji. Dodatnim predyktorem mesjanizmu była niereligijna forma transcendencji duchowej. Współczynniki regresji zostały przedstawione w tabeli 15.

Tabela 15

Standaryzowane współczynniki regresji dla religijności i dwóch form transcendencji duchowej jako predyktorów postaw wobec własnego narodu

	Patriotyzm	Nacjonalizm	Mesjanizm
Religijność	0,10*	n.i.	n.i.
Transcendencja religijna	-0,14**	0,23***	n.i.
Transcendencja niereligijna	0,40***	n.i.	0,31***

* $p < 0,05$; ** $p < 0,01$; *** $p < 0,001$.

W przeprowadzonym badaniu związku transcendencji duchowej z postawami wobec własnego narodu okazały się silniejsze niż związki religijności z tymi postawami. Z jednym wyjątkiem (związek patriotyzmu z religijną formą transcendencji), związki te były pozytywne – osoby o wysokim poziomie transcendencji duchowej mają wyższy poziom patriotyzmu, nacjonalizmu i mesjanizmu; potwierdza to przewidywanie wywiedzione z teorii Piedmonta (1999). Zaskakującym wynikiem jest brak związku religijności (rozumianej ogólnie, mierzonej jako połączenie praktyk religijnych, ważności i centralności przekonań religijnych) z nacjonalizmem i mesjanizmem. W homogenicznym wyznaniowo i wysoce religijnym społeczeństwie, jakim jest Polska, spodziewać się należało na podstawie poprzednich badań istotnych, pozytywnych związków. Być może raportowane w innych badaniach pozytywne korelacje między religijnością i nacjonalizmem są przynajmniej w części artefaktem i zanikłyby przy uwzględnieniu w analizach poziomu duchowości.

6.2. Transcendencja duchowa a przekonania polityczne i zachowania wyborcze

6.2.1. Przekonania polityczne, zachowania wyborcze i preferencje wyborcze. Jednym z ważniejszych wymiarów charakteryzujących mentalność polityczną jest orientacja lewicowa vs. prawicowa. *Lewicowość* i *prawicowość* to terminy używane w naukach politycznych w wielu znaczeniach. Dla psychologów oznaczają syndromy przekonań dotyczących natury świata politycznego i człowieka (Skarżyńska, 2005). Zdaniem Tomkinsa (1963) u źródeł tych orientacji leżą wytworzone w dzieciństwie skrypty afektywne. U podstaw przekonań lewicowych, charakteryzujących się traktowaniem człowieka jako autonomicznej wartości, leżą pozytywne skrypty afektywne, a więc tendencja do przeżywania pozytywnych emocji i dostrzegania u innych pozytywnych charakterystyk. Wiąże się z nimi przekonanie, że człowiek jest z natury dobry. Natomiast u podłoża przekonań prawicowych, charakteryzujących się traktowaniem człowieka jako podporządkowanego nadrzędnym wobec niego wartościom, leżą skrypty negatywne, powiązane z przekonaniem, że człowiek jest z natury zły. Prawicowość można też utożsamiać z konserwatyzmem, a lewicowość z liberalizmem bądź „postępowością” (Skarżyńska, 2005).

Zdaniem wielu autorów sprowadzanie lewicowości–prawicowości do jednego wymiaru jest nadmiernym uproszczeniem. Na przykład Boski (1993) wyróżnia wymiar ekonomiczny i tożsamościowy. Na wymiarze ekonomicznym poglądy lewicowe oznaczają poparcie dla dużej roli państwa w gospodarce i wysokich wydatków socjalnych, a poglądy prawicowe poparcie dla wolnego rynku, niskich podatków i własności prywatnej. Na wymiarze tożsamościowym lewicowość oznacza poparcie swobód obyczajowych, otwartość na nowość oraz poparcie państwa świeckiego, a prawicowość przywiązanie do tradycji, konserwatyzm oraz wspieranie aktywnej roli organizacji religijnych w życiu publicznym. Jak łatwo zauważyć, u jednostki może wystąpić dowolna kombinacja wymienionych przekonań. Skarżyńska i Henne (2011) raportują wręcz umiarkowaną negatywną korelację między tymi wymiarami przekonań w polskiej próbie reprezentatywnej. W praktyce w wielu badaniach lewicowość–prawicowość mierzona jest za pomocą jednego pytania dotyczącego autoidentyfikacji na tym wymiarze. Jak wykazali Wójcik i Cisłak (2012), poglądy ekonomiczne i tożsamościowe wiążą się z autoidentyfikacją na wymiarze lewicowość/prawicowość w odmienny sposób w różnych społeczeństwach. Na przykład w krajach Europy Zachodniej obydwa rodzaje poglądów korelują z odpowiadającą im teoretycznie autoidentyfikacją. W Polsce uważanie swoich poglądów za lewicowe bądź prawicowe związane jest jedynie z wymiarem tożsamościowym, a zupełnie niezależne od poglądów ekonomicznych. Lewicowość i prawicowość są również

cechami charakteryzującymi partie polityczne. Podobnie jak przy przekonaniach jednostkowych, również w charakterystykach programów partii wyróżnić można komponent tożsamościowy i ekonomiczny. Jak się okazuje, o ocenie partii na wymiarze lewica–prawica decyduje jedynie składnik tożsamościowy. Dlatego na przykład partia przeciwna wolnemu rynkowi, o silnie socjalnym programie, a jednocześnie konserwatywna i tradycjonalistyczna uważana jest za prawicową (por. Krzemiński, 2009; Zarycki, 2000).

Zachowania wyborcze są jedną z najważniejszych form aktywności politycznej (Skarżyńska, 1999). Określane są jako aktywność normatywna i konwencjonalna. Wyróżnić można ich dwie podstawowe formy: kandydowanie i głosowanie. W odniesieniu do głosowania badać można, czy jednostka głosowała w wyborach oraz na jaką partię bądź kandydata oddała swój głos (Korzeniowski, 2002). Przeprowadzono wiele badań dotyczących wyznaczników zachowań wyborczych. Można je podzielić na trzy grupy: tradycje społeczno-kulturowe, cechy sytuacji wyborczej oraz cechy jednostek. W ramach cech jednostek można mówić o psychologicznych wyznacznikach zachowań wyborczych, które Korzeniowski (2002) podzielił na trzy grupy: niespecyficzne (np. cechy osobowości), specyficzne nieukierunkowane (np. lewicość–prawicowość) oraz specyficzne ukierunkowane (np. opinie w konkretnych sprawach). Vecchione i Caprara (2009) wykazali, że spośród ogólnych cech osobowości predyktorami udziału w głosowaniu były jedynie otwartość i ekstrawersja. W odniesieniu do głosowania lewicowego vs. prawicowego Caprara, Schwartz, Capanna, Vecchione i Barbaranelli (2006) w badaniu na próbie reprezentatywnej otrzymali wyniki świadczące o wyższym poziomie otwartości i towarzyskości oraz niższym poziomie energii i sumienności wśród osób głosujących na lewicę.

6.2.2. Związek religijności i duchowości z przekonaniami politycznymi i głosowaniem. Przeprowadzono wiele badań dotyczących związku religijności z przekonaniami politycznymi. Wszystkie one (np. Guth, Kellstedt, Smidt, Green, 2006; Johnson, Hook, Davis, Van Tongeren, Sandage i Crabtree, 2016; Kelly, Morgan, 2008) zgodnie wskazują na pozytywny związek religijności z konserwatyzmem. Został on potwierdzony w rozmaitych próbach badawczych: zarówno na próbie reprezentatywnej zebranej w USA (Rowatt, LaBouff, Johnson, Froese, Tsang, 2009), jak i w badaniach przeprowadzonych – co jest dość rzadkie w badaniach dotyczących religijności – poza USA (Duriez, 2003; Duriez, Luyten, Snauwaert, Hutsebaut, 2002), z użyciem różnorodnych narzędzi pomiarowych. Niektórzy autorzy (np. Alford, Funk, Hibbing, 2005) twierdzą wręcz, że za powiązanie religijności z konserwatyzmem odpowiada wspólny komponent genetyczny. Niezależnie od przyczyny związek religijności i poglądów prawicowych można uznać za bardzo dobrze udokumento-

wany, podobnie jak rolę religijności jako predyktora głosowania na partie prawicowe w różnych krajach (np. De Koster, Van Der Waal, 2007; Jasiewicz, 2009; Raymond, 2011; Wilkins-Laflamme, 2016).

Inaczej jest w wypadku związku poglądów politycznych i głosowania z duchowością. Przeprowadzono na ten temat jedynie nieliczne badania. Na przykład Hirsh, Walberg i Peterson (2013) na dwóch dużych próbach wykazali, że duchowość koreluje z poglądami liberalnymi, a religijność z poglądami konserwatywnymi. Shahabi i in. (2002) w analizie przeprowadzonej na próbie reprezentatywnej z USA wykryli słabą, pozytywną korelację duchowości z liberalizmem. Z drugiej strony, Keung i Bond (2002) w badaniu przeprowadzonym w Hongkongu wykazali, że duchowość jest negatywnym predyktorem poglądów popierających wolność od uregulowań prawnych (zbliżonych do liberalizmu). Istnieje również grupa badań wykazujących związek duchowości z poglądami prośrodowiskowymi; wyniki potwierdzające tę korelację przedstawili Garfield, Drwecki, Moore, Kortenkamp i Gracz (2014). Stoddart (2006) wykazał najwyższy poziom duchowości w elektoracie „Zielonych”, a najniższy w elektoracie Szkockiej Partii Narodowej. W badaniu Siegersa, Franzmanna i Hassana (2016) duchowość nie była predyktorem głosowania na tradycyjną lewicę lub prawicę. Okazała się natomiast predyktorem głosowania na partię „Zielonych”.

Wielu autorów (Campbell, 2004; Green, 2007; Rosenstone, Hansen, 1993) wykazało pozytywny związek religijności z partycypacją wyborczą na podstawie analizy danych pochodzących z przeprowadzonych w USA sondaży wyborczych. Inni badacze (np. Franklin, 2004; Tambe, 2017) zaprezentowali pozytywne korelacje religijności i partycypacji wyborczej w innych krajach. Wykazano również ten sam efekt dla grup mniejszościowych (np. Fleischmann, Martinovic, Böhm, 2016, dla mniejszości muzułmańskich w Holandii; Liu, Austin, Orey, 2009, dla Afroamerykanów). Brakuje badań dotyczących związku duchowości z partycypacją wyborczą. Oh i Sarkisian (2012) wykazali, że duchowość koreluje dodatnio z indywidualną aktywnością polityczną; w badaniu nie brano jednak pod uwagę udziału w wyborach.

Podsumowując, można zauważyć, że związek religijności z głosowaniem i poglądami politycznymi jest dobrze zbadany. Osoby religijne częściej biorą udział w wyborach, mają bardziej prawicowe poglądy i częściej głosują na konserwatywne partie. W wypadku duchowości nie wiadomo nic o jej wpływie na udział w wyborach, wydaje się być związana z bardziej lewicowymi poglądami, a także z głosowaniem na „zielone” partie.

6.2.3. Związek dwóch form transcendencji duchowej i religijności z przekonaniem politycznym i głosowaniem: korelacyjne badanie własne. W badaniu dotyczącym związku transcendencji duchowej i religijności z przekonaniem

politycznymi i zachowaniami wyborczymi wykorzystano dane zebrane na polskiej próbie reprezentatywnej ($N = 1092$) za pośrednictwem internetowego panelu badawczego Ariadna. Jest to ta sama próba, na podstawie której opisano związek między wartościami a transcendencją duchową i religijnością w rozdziale 3.3.3.

Do pomiaru transcendencji duchowej zastosowano *Skalę transcendencji duchowej* (Piedmont, 1999) wchodzącą w skład *Kwestionariusza ASPIRES*, opisanego w rozdziale 1.4.3, wraz z dodatkowymi pytaniami mierzącymi Ideowość i Nasycanie Znaczeniem, opisanymi w rozdziale 2.2.3. Religijność mierzona była Skalą Zaangażowania Religijnego, również wchodzącą w skład *Kwestionariusza ASPIRES*. Lewicowość–prawicowość poglądów osób badanych mierzono za pomocą pojedynczego pytania „Moje poglądy polityczne określi(a)bym jako:” na skali od 1 – *zdecydowanie lewicowe*, do 7 – *zdecydowanie prawicowe*. Osoby badane pytano, na którego kandydata badani głosowali w ostatnich wyborach prezydenckich (w dwóch turach) oraz na którą partię mają zamiar zagłosować w najbliższych wyborach parlamentarnych. Odpowiedzi osób badanych zakodowano, w odniesieniu do każdego wyborów, jako świadczące o wyborze opcji lewicowej vs. prawicowej. Poprzez uśrednienie zakodowanych rezultatów otrzymano wskaźnik głosowania lewicowego vs. prawicowego (z wyższymi rezultatami świadczącymi o bardziej prawicowych wyborach). Osoby badane pytano o to, czy wzięły udział w pierwszej i drugiej turze wyborów prezydenckich oraz czy wezmą udział w nadchodzących wyborach parlamentarnych. Na podstawie uśrednienia odpowiedzi (0 – *nie*, 0,5 – *nie wiem*, 1 – *tak*) stworzono wskaźnik udziału w wyborach. Należy zaznaczyć, że 59% osób badanych wzięło udział w obu turach wyborów prezydenckich i jednocześnie zadeklarowało udział w wyborach parlamentarnych, uzyskując maksymalny wynik w utworzonym wskaźniku.

Przeprowadzono analizy regresji z religijnością i dwoma formami transcendencji duchowej jako predyktorami oraz z lewicowością/prawicowością poglądów, wskaźnikiem głosowania lewicowego vs. prawicowego i wskaźnikiem udziału w wyborach jako zmiennymi przewidywanymi. W odniesieniu do lewicowości/prawicowości model był dobrze dopasowany do danych, $F(3, 1088) = 33,89$; $p < 0,001$, i wyjaśniał 9% wariacji tego zjawiska. Dodatnim predyktorem poglądów prawicowych był poziom religijności. Model był dobrze dopasowany do danych dla wskaźnika głosowania lewicowego vs. prawicowego, $F(3, 1088) = 9,79$; $p < 0,001$. Wyjaśniał 3% wariacji w zakresie preferencji politycznych. Religijność i religijna forma transcendencji duchowej były predyktorami głosowania prawicowego, a niereligijna forma transcendencji – głosowania lewicowego. Współczynniki regresji przedstawiono w tabeli 16. Również dla wskaźnika udziału w wyborach model był dobrze dopasowany do danych, $F(3, 1088) = 9,94$; $p < 0,001$. Wyjaśniał 3% wariacji w zakresie udziału w wyborach. Religijność i niereligijna forma transcendencji były

pozytywnymi predyktorami udziału w wyborach, a religijna forma transcendencji predyktorem negatywnym.

Tabela 16

Standaryzowane współczynniki regresji dla religijności i dwóch form transcendencji duchowej jako predyktorów poglądów politycznych i głosowania

	Poglądy lewicowe–prawicowe	Głosowanie lewicowe–prawicowe	Udział w głosowaniu
Religijność	0,21***	0,12*	0,15**
Transcendencja religijna	n.i.	0,12*	-0,13*
Transcendencja niereligijna	n.i.	-0,11*	0,14**

* $p < 0,05$; ** $p < 0,01$; *** $p < 0,001$.

Uzyskane wyniki potwierdzają otrzymywany w innych badaniach związek religijności z poglądami prawicowymi i głosowaniem prawicowym, choć nie był on silny. W odniesieniu do transcendencji duchowej nie wystąpił związek z poglądami politycznymi, a związek z głosowaniem (przeciwny dla dwóch jej form) był słaby.

6.3. Transcendencja duchowa a paranoja polityczna

6.3.1. Paranoja polityczna i jej związek z religijnością i duchowością. Jednym z bardziej egzotycznych wątków badań nad transcendencją duchową jest próba ustalenia jej związków z paranoją polityczną. W odróżnieniu od zagadnień postaw politycznych i partycypacji wyborczej zjawisko to nie doczekało się szerokich, międzynarodowych badań i nie należy do kanonu psychologii politycznej. Jest jednakże zjawiskiem interesującym, a w dodatku stanowiącym oryginalny, polski wkład do światowej psychologii.

Termin *paranoja polityczna* spopularyzowany został przez Robinsa i Posta (1999). Autorem oryginalnej koncepcji paranoi politycznej jest Korzeniowski. Definiuje ją jako „uogólnione przekonanie, że głównym – jeśli nie jedynym – motorem wydarzeń politycznych jest aktywność spiskowa tajnych, działających w ukryciu ugrupowań wrogo nastawionych wobec »nas«” (2010, s. 148). Paranoja polityczna jest jedną z form myślenia spiskowego, obok spiskowych wyjaśnień ważnych wydarzeń (np. śmierć prezydenta Kennedy’ego, por. Leman, 2007) i stereotypów spiskowych (na przykład w antysemityzmie; Kofta, 2001). Paranoja polityczna nie jest, wbrew zbieżności nazw z paranoją, traktowana jako choroba psychiczna. Rozumiana jest jako specyficzna forma myślenia o polityce, charakteryzująca się trzema podstawowymi, powiązаныmi ze sobą składowymi: wiarą w nadrzędną rolę spisków i konspiracji, urojeniami prześladowczymi oraz poczuciem zagrożenia.

Dla osób o wysokim poziomie paranoi politycznej charakterystyczne są negatywna wizja świata społecznego i negatywny nastrój. Wśród najważniejszych jej predyktorów znajdują się alienacja polityczna, anomia społeczna, autorytaryzm i antysemityzm. Korzeniowski (2012) uważa, że wskazuje to na dwojaki pochodzenie paranoi politycznej: z jednej strony jako adaptacji do stanu bezradności i wyobcowania, a z drugiej jako wyrazu autorytarnego, powiązanego z uprzedzeniami światopoglądu.

Brak jest badań bezpośrednio poświęconych związkowi religijności i duchowości z paranoją polityczną. Istnieją natomiast pojedyncze badania dotyczące związku religijności z innymi formami myślenia spiskowego. Beller (2017) wykazał niską, dodatnią korelację religijności z przekonaniami spiskowymi. Podobne wyniki raportują Darwin, Neave i Holmes (2011). W badaniu Bogarta i Thorburna (2006) nie wystąpił związek między tymi zmiennymi. Z kolei Stempel, Hargrove i Stempel III (2007) uzyskali ujemną korelację między przekonaniami spiskowymi a uczęszczaniem do kościoła. Jak widać, w odniesieniu do związku religijności z przekonaniami spiskowymi wyniki badań są niespójne. Inaczej jest w wypadku kolejnej formy myślenia spiskowego, czyli stereotypów spiskowych. W tym wypadku badania zgodnie (np. Bilewicz, Winiewski, Kofta, Wójcik, 2013; Kofta, 2001; Uenal, 2016) wskazują na słaby, dodatni związek myślenia spiskowego z religijnością.

Zasuń (2013) dokonała w swojej pracy przeglądu opracowań historycznych, religioznawczych, politologicznych i socjologicznych wskazujących na związki paranoi politycznej z religią. Na podstawie analizy literatury autorka doszła do wniosku, że relacje paranoi politycznej i religii są bardzo bliskie, wynikając zarówno z treści przekonań obecnych w większości religii (charakteryzujących się spiskową wizją świata), jak i z postaw oraz nauk wielu przywódców religijnych.

Brak jest badań dotyczących związku duchowości z myśleniem spiskowym. Niewiele jest też analiz teoretycznych odnoszących się do tego problemu. Zdaniem Warda i Voas (2011) nowoczesna duchowość spod znaku *New age* i myślenie w kategoriach spiskowych są sobie tak bliskie, że stworzyły nowy nurt społeczny nazwany *conspirituality*. Asprem i Dyrendal (2015) argumentują, że *conspirituality*, związek duchowości z myśleniem spiskowym, nie jest niczym nowym i może być obserwowany od wielu wieków.

Na podstawie analizy teorii transcendencji duchowej można wyprowadzić przewidywanie, że jej niereligijna forma będzie wiązać się pozytywnie z paranoją polityczną jako wizją świata, w którym różne rzeczy są ze sobą połączone, a w wielu z nich kryje się niewidoczny na pierwszy rzut oka sens i znaczenie. Z kolei w odniesieniu do religijnej formy transcendencji duchowej przewidywania są trudniejsze: spodziewać się można podobnych jej związków z paranoją polityczną jak w wypadku religijności, a w odniesieniu do tej ostatniej dotychczasowe wyniki badań są niespójne.

6.3.2. Związek dwóch form transcendencji duchowej z paranoją polityczną: korelacyjne badanie własne. W badaniu nad związkiem transcendencji duchowej z paranoją polityczną udział wzięło 307 użytkowników internetowego panelu badawczego Ariadna (155 kobiet i 152 mężczyzn) w wieku od 17 do 75 lat ($M = 41,04$; $SD = 14,45$).

Transcendencja duchowa mierzona była za pomocą *Skali transcendencji duchowej* (Piedmont, 1999) wchodzącej w skład *Kwestionariusza ASPIRES*, opisanego w rozdziale 1.4.3, wraz z dodatkowymi pytaniami mierzącymi Ideowość i Nasycanie Znaczeniem, opisanymi w rozdziale 2.2.3. Do pomiaru paranoi politycznej zastosowano skróconą wersję *Skali paranoi politycznej* autorstwa Korzeniowskiego (2010). Narzędzie to składa się z sześciu pytań mierzących (na skali od 1 – *zdecydowanie się nie zgadzam*, do 7 – *zdecydowanie się zgadzam*) centralne przekonania wchodzące w skład paranoi politycznej (np. „w polityce tak naprawdę nic nigdy nie dzieje się jawnie; wszystkie kluczowe decyzje polityczne podejmowane są w ukryciu”).

Przeprowadzono analizę regresji, wprowadzając jako predyktory paranoi politycznej dwie formy transcendencji duchowej. Otrzymany model nie był dopasowany do danych, $F(2, 304) = 1,93$; $p = 0,147$. W celu dokładniejszego zbadania związku transcendencji duchowej z paranoją polityczną postanowiono przeprowadzić kolejną analizę regresji z pięcioma aspektami transcendencji duchowej jako predyktorami. Tym razem uzyskany model był dobrze dopasowany do danych, $F(5, 301) = 2,36$; $p = 0,040$, i wyjaśniał 4% wariacji paranoi politycznej. Jej jedynym, pozytywnym predyktorem okazała się ideowość, $\beta = 0,25$; $p = 0,003$.

Zaobserwowany związek paranoi politycznej z ideowością tłumaczyć można zapewne chęcią wpłynięcia na postrzegany, pełen spisków i koterii świat poprzez przyłączenie się samemu do jednej z nich. Zaskakuje brak związku paranoi politycznej z nasycaniem znaczeniem obejmującym doszukiwanie się we wszystkim ukrytych sensów.

Podsumowując badania dotyczące związku transcendencji duchowej ze zmiennymi odnoszącymi się do politycznej sfery życia, warto podkreślić, że dotychczas przeprowadzono bardzo niewiele badań na temat związku duchowości lub transcendencji duchowej z postawami wobec własnego narodu, aktywnością wyborczą bądź paranoją polityczną. Przedstawione wyżej badania miały na celu wypełnienie tej luki. Uzyskanych w nich rezultatów nie można uznać za konkluzywne, wskazując jednakże na kierunek dalszych poszukiwań. Otrzymane rezultaty świadczą również o przydatności uwzględnienia dwóch form transcendencji duchowej w badaniu jej związków ze zmiennymi z zakresu psychologii politycznej.

TRANSCENDENCJA DUCHOWA A ZACHOWANIA KONSUMENCKIE

7.1. Motywy nabywania dóbr

Jedną z szerokich dziedzin badań uwzględniających zmienne psychologiczne są badania konsumenckie. Dotyczą one, między innymi, przywiązania do marek, stabilności wyborów konsumenckich oraz motywów nabywania różnych rodzajów dóbr.

Istnieje wiele typologii rodzajów dóbr i motywów stojących za ich nabywaniem, a także teorii opisujących pojedynczy rodzaj dobra/motywu. Na przykład Zawadzka (2006) wyróżnia dobra hedonistyczne; są one nabywane w celu dostarczenia przyjemności. Sundie i współautorzy (2011) wyróżniają zjawisko konsumpcji na pokaz (*conspicuous consumption*), polegającej na nabywaniu dóbr za jak najwyższą cenę. Ten typ konsumpcji jest powiązany z męskimi strategiami seksualnymi. Van Boven i Gilovich (2003) zaproponowali podział na dobra użyteczne i doświadczeniowe. Dobra użyteczne związane są z chęcią posiadania przedmiotów dla nich samych, przykładem jest tu telewizor bądź ubiór; dobra doświadczeniowe są natomiast nabywane z powodów dostarczenia doznań określonego typu, przykładem może być wyjazd wakacyjny, wyjście do kina albo kolacja w restauracji. Wreszcie, Douglas Holt (1995) zaproponował wyczerpujący podział motywów konsumpcji, wyróżniając cztery ich typy, każdemu przypisując określony rodzaj dóbr: statusowe, relacyjne, służące wyrażeniu swojej osobowości oraz hedonistyczne. Dobra statusowe są nabywane w celu podniesienia lub wyrażenia pozycji społecznej nabywcy; zwykle są to dobra luksusowe (na przykład luksusowy model komputera). Dobra relacyjne służą do budowania i wyrażania relacji z innymi ludźmi (przykładowo prezent dla bliskiej osoby). Dobra wyrażające osobowość nabywcy pomagają mu budować poczucie tożsamości osobistej i społecznej (na przykład ubranie podkreślające wyjątkowość). Z kolei dobra hedonistyczne mają za zadanie dostarczenie przyjemności (przykładem może być smaczna kolacja).

Nabywając dany rodzaj dóbr, ludzie zaspokajają swoje potrzeby i motywy (na przykład przynależności, szacunku, samooceny). Paradoksem jest, że nie prowadzi to bezpośrednio i prostoliniowo do wzrostu jakości życia. Wyniki badań sugerują raczej negatywny związek nabywania dóbr z dobrostanem (Górnik-Durose, 2005; Kasser, Ryan, 1993); wyjątkiem wydają się jedynie dobra doświadczeniowe (Zawadzka, 2010).

Zjawiskiem powiązaniem z nabywaniem dóbr, szczególnie o charakterze luksusowym, jest materializm (Kasser, 2003). Zdefiniować go można jako postawę związaną z pragnieniem posiadania dóbr (Górnik-Durose, 2002). Materializm, podobnie jak nabywanie dóbr, jest negatywnie związany z dobrostanem (Burroughs, Rindfleisch, 2002; Kasser, Ahuvia, 2002).

7.2. Związek religijności i duchowości z motywami nabywania dóbr

Badania dotyczące związku religijności (i – rzadziej – duchowości) z zachowaniami konsumenckimi dotyczą najczęściej szeroko pojętej etyki konsumenckiej i przywiązania do marki. Vitell i in. (2016) wykazali pozytywną korelację między duchowością a kierowaniem się w zachowaniach konsumenckich kwestiami etycznymi. Graafland (2017) opisał pozytywną korelację między religijnością a chęcią zakupu „odpowiedzialnych społecznie” produktów. W dużym badaniu przeprowadzonym w Malezji na trzech grupach wyznaniowych Minton, Kahle, Jiuan i Tambyah (2016) uzyskali pozytywną korelację między prośrodowiskowymi zachowaniami konsumenckimi i zachowaniami podtrzymywalnymi (*sustainable behaviors* – zachowania konsumpcyjne pozwalające zachować niezmienny stan środowiska, nie wyczerpujące jego zasobów) a religijnością wewnętrzną i zewnętrzną. Odmienne wyniki uzyskali Lee, Bahl, Black, Duber-Smith i Vowles (2016): w ich badaniu na grupie młodzieży pozytywnym predyktorem zachowań podtrzymywalnych była duchowość, a religijność nie była z nimi związana.

W zakresie badań dotyczących przywiązania do marki oraz częstości zmieniania sklepów i produktów Rindfleisch, Wong i Burroughs (2010) odkryli, że fundamentalizm religijny wiąże się z konserwatywnymi postawami konsumenckimi i silniejszym przywiązaniem do marki. Podobne wyniki uzyskał Choi (2010), wykazując, że osoby religijne rzadziej zmieniają marki i sklepy, w których dokonują zakupów. Z drugiej strony, Choi, Paulraj i Shin (2013) uzyskali wyniki dokładnie odwrotne: osoby religijne częściej zmieniają marki i sklepy.

Niewiele badań poświęcono związkowi religijności i duchowości z motywami konsumpcji. Dwa zespoły badawcze (Alserhan, Bataineh, Halkias, Komodromos, 2014; Ashraf, Hafeez, Yaseen, Naqvi, 2017) wykazały niezależnie brak związku religijności z nabywaniem dóbr luksusowych. W jednym z ciekawszych artykułów poświęconych temu tematowi Stillman i współautorzy (2012) wykazali, zarówno w badaniu korela-

cyjnym, jak i eksperymentalnie, że duchowość wiąże się negatywnie z konsumpcją na pokaz. Żemojtel-Piotrowska, Klimaszewska i Piotrowski (2010) ustalili, że istnieje dodatnia korelacja między poziomem transcendencji duchowej a chęcią nabywania trzech rodzajów dóbr: wyrażających osobowość, hedonistycznych oraz relacyjnych.

Transcendencję duchową można przeciwstawić materializmowi (Grouzet, Vallerand, Thill, Provencher, 2004; Piedmont, 2004). Chęć posiadania dóbr podkreślających status jest jednym z kluczowych przejawów materializmu (por. np. Kasser, 2003). W związku z tym przeciwstawność transcendencji i materializmu (w tym chęci nabywania dóbr statusowych/luksusowych) wydaje się oczywista. W badaniach korelacyjnych nad związkami transcendencji duchowej i stosunkiem do dóbr materialnych transcendencja duchowa korelowała negatywnie z postawą materialistyczną (Piedmont i in., 2013; Piotrowski, Skrzypińska, Żemojtel-Piotrowska, 2013; Żemojtel-Piotrowska, Klimaszewska, Piotrowski, 2010); w badaniach Piedmonta i in. (2013) podobnie kształtowała się relacja materializmu z zaangażowaniem religijnym. Na negatywny związek religijności z materializmem wskazują też między innymi Belk (1985), Burroughs i Rindfleisch (2002) oraz Rakrachakarn, Moschis, Ong i Shannon (2015). W świetle dotychczasowych badań należałoby zatem spodziewać się negatywnego związku między materializmem a transcendencją duchową w obu jej formach.

7.3. Wpływ aktywizacji dwóch form transcendencji duchowej na motywy nabywania dóbr: eksperymentalne badania własne

Przeprowadzono dwa eksperymenty mające na celu zbadanie wpływu eksperymentalnej manipulacji wzbudzaniem transcendencji duchowej na deklarowane zachowania konsumenckie. Pierwszy z eksperymentów został opisany szczegółowo w artykule Żemojtel-Piotrowskiej, Klimaszewskiej i Piotrowskiego (2010). Badano w nim wpływ aktywizacji transcendencji duchowej i myśli o śmierci na chęć zakupu poszczególnych typów produktów. Osobami badanymi było 126 studentów pierwszego roku psychologii na Uniwersytecie Gdańskim (w tym 111 kobiet) w wieku od 18 do 57 lat ($M = 21,12$; $SD = 2,70$).

Badanie przeprowadzono w schemacie 2(transcendencja duchowa aktywizowana vs. nie) x 2(myśli o śmierci wzbudzone vs. nie). Aktywizacji transcendencji duchowej dokonano za pomocą obrazów (metodą opisaną w rozdziale 2.1.2). Następnie, również za pomocą obrazów (w tym wypadku przedstawiających śmierć i umieranie), wzbudzano lęk przed śmiercią. Po zapoznaniu się z obrazami i dokonaniu ich oceny osoby badane proszone były o określenie, ile pieniędzy wydałyby na produkty przedstawione na załączonej liście, gdyby miały do wydania 10 tysięcy złotych. Zawarte na liście produkty zostały wybrane jako reprezentujące cztery motywy konsumpcji na

podstawie przeprowadzonego wcześniej badania sędziów kompetentnych. Jako dobra statusowe na liście obecne były marmurowa podłoga, drogi garnitur lub garsonka oraz telewizor plazmowy. Dobra relacyjne reprezentowane były przez przyjęcie dla przyjaciół, prezent dla bliskiej osoby i kurs językowy. Wśród dóbr służących wyrażeniu osobowości znalazły się datek na schronisko dla zwierząt, koszulka z oryginalnym napisem i złota tabliczka z nazwiskiem na drzwi, a wśród dóbr hedonistycznych alkohol, słodycze i gry komputerowe. Sumując wydatki na poszczególne produkty, utworzono wskaźniki deklarowanych chęci wydawania pieniędzy na poszczególne rodzaje dóbr. Na zakończenie osoby badane wypełniały *Skalę materializmu Zawadzkiej* (2006) w skróconej wersji. Skala ta składa się z 5 pytań na skali od 1 – *zdecydowanie nie*, do 5 – *zdecydowanie tak*, mierzących postawę materialistyczną.

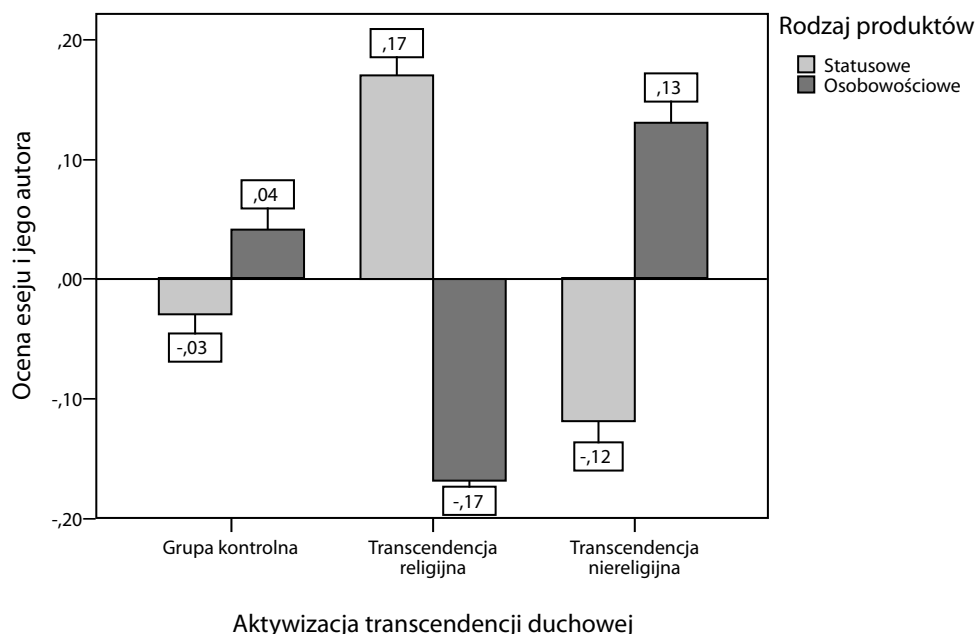
Przeprowadzona analiza wariancji wykazała efekt główny aktywizacji transcendencji duchowej w wypadku dóbr statusowych, $F(1, 123) = 4,92; p = 0,035$. W warunkach aktywizacji transcendencji duchowej ($M = 2853,13; SD = 2094,21$) badani deklaruwali chęć wydania większej sumy na dobra statusowe niż w warunkach kontrolnym ($M = 2116,53; SD = 2034,59$). Nie wystąpiły efekty główne transcendencji duchowej ani jej interakcje z lękiem dla pozostałych typów dóbr. W wypadku materializmu analiza nie wykazała ani efektu głównego aktywizacji transcendencji duchowej, ani efektu głównego aktywizacji lęku przed śmiercią, ani efektu interakcji obu czynników (wszystkie $F < 1,5$, n.i.). Wyniki dotyczące wpływu lęku przed śmiercią na zakup dóbr zostaną w tym miejscu pominięte, zainteresowanych odsyłam do artykułu Żemojtel-Piotrowskiej, Klimaszewskiej i Piotrowskiego (2010).

W drugim z przeprowadzonych eksperymentów wzięło udział 161 studentów Uniwersytetu Gdańskiego (w tym 110 kobiet) w wieku od 19 do 47 lat ($M = 23,45; SD = 6,39$).

Aktywizacja treści związanych z religijną i niereligijną transcendencją duchową wykonana została za pomocą rozsypanek słownych, opisanych w rozdziale 2.1.2. Po wykonaniu rozsypanek osoby badane proszone były o zadeklarowanie, jaką sumę pieniędzy wydałyby na przedstawione na liście produkty, gdyby wygrały w totolotka dużą ilość pieniędzy (w odróżnieniu od opisanego wyżej badania kwota nie była określona). Była to ta sama lista, którą zastosowano w poprzednim eksperymencie. Ze względu na duże rozbieżności w wydatkach na poszczególne produkty, deklarowane przez osoby badane wartości wystandaryzowano, a następnie wyliczono wskaźniki deklarowanych chęci wydawania pieniędzy na poszczególne rodzaje dóbr poprzez uśrednienie tych wystandaryzowanych wartości. Na zakończenie osoby badane wypełniały skróconą wersję *Skali materializmu Zawadzkiej* (2006).

Analiza wykazała efekt główny aktywizacji transcendencji duchowej dla chęci wydawania pieniędzy na dobra statusowe, $F(2, 158) = 3,20; p = 0,043$. Osoby z grupy

z aktywizowaną religijną formą transcendencji duchowej deklarowały chęć wydania większej sumy pieniędzy na dobra statusowe ($M = 0,17$; $SD = 0,62$) niż osoby z grupy z aktywizowaną formą niereligijną ($M = -0,12$; $SD = 0,56$), $p = 0,015$, oraz niż osoby z grupy kontrolnej ($M = -0,03$; $SD = 0,60$), $p = 0,043$. Wyniki grupy kontrolnej nie różniły się od grupy z aktywizowaną transcendencją niereligijną, $p = 0,220$. Wystąpił również efekt główny aktywizacji transcendencji w wypadku dóbr wyrażających osobowość, $F(2, 118,30) = 4,22$; $p = 0,017$. Osoby z grupy z aktywizowaną religijną formą transcendencji duchowej deklarowały niższą chęć wydawania pieniędzy na dobra wyrażające osobowość ($M = -0,17$; $SD = 0,37$) niż osoby z grupy z aktywizowaną formą niereligijną ($M = 0,13$; $SD = 0,72$), $p = 0,027$, oraz niż osoby z grupy kontrolnej ($M = 0,04$; $SD = 0,46$), $p = 0,032$. Wyniki grupy kontrolnej nie różniły się od wyników grupy z aktywizowaną transcendencją niereligijną, $p = 0,832$. Nie wystąpił wpływ aktywizacji transcendencji duchowej na chęć dokonywania zakupów hedonistycznych, $F(2, 118,33) = 0,57$; $p = 0,566$, ani na chęć dokonywania zakupów relacyjnych, $F(2, 158) = 0,14$; $p = 0,873$. Również w wypadku materializmu nie wystąpił efekt główny aktywizacji transcendencji duchowej, $F(2, 158) = 0,57$; $p = 0,567$. Istotne rezultaty przedstawiono na rysunku 24.



Rysunek 24. Wpływ aktywizacji religijnej i niereligijnej formy transcendencji duchowej na chęć zakupu produktów statusowych i wyrażających osobowość.

Podsumowując uzyskane w badaniach eksperymentalnych rezultaty, można po pierwsze zauważyć brak wpływu aktywizacji transcendencji duchowej na poziom materializmu. Jest to o tyle zaskakujące, że w badaniach korelacyjnych systematycznie występuje ujemny związek między tymi zmiennymi. Uzyskany rezultat skłania do zastanowienia się nad kierunkiem tej zależności oraz nad tym, czy nie odpowiada za nią jakaś trzecia zmienna, wpływająca zarówno na poziom materializmu, jak i transcendencji duchowej.

W obydwóch przedstawionych eksperymentach wystąpił wpływ aktywizacji transcendencji duchowej na chęć zakupu produktów statusowych. W badaniu pierwszym, w którym nie brano pod uwagę istnienia dwóch form transcendencji duchowej, jej aktywizacja skutkowałą wzrostem deklarowanych wydatków na ten typ produktów. W badaniu drugim wykazano, że wzrost taki ma miejsce w wypadku religijnej formy transcendencji duchowej, natomiast aktywizacji formy niereligijnej towarzyszy spadek chęci wydawania pieniędzy na dobra statusowe. W badaniu drugim wykazano również odmienny wpływ aktywizacji dwóch form transcendencji duchowej na chęć zakupu dóbr wyrażających osobowość – jest ona wyższa w warunku aktywizacji niereligijnej formy transcendencji niż w warunku aktywizacji formy religijnej. Z jednej strony, stoi to w opozycji do uzyskanych przez innych badaczy rezultatów świadczących o braku związku religijności z nabywaniem dóbr luksusowych (Alserhan i in., 2014; Ashraf i in., 2017), z drugiej zgodne jest z rezultatami wskazującymi na związek duchowości z niższym poziomem konsumpcji na pokaz (Stillman, Fincham, Vohs, Lambert, Phillips, 2012). Oczywiście, trudno bezpośrednio porównywać wyniki badań eksperymentalnych i korelacyjnych, w których użyto odmiennych operacjonalizacji analizowanych zmiennych i które zostały przeprowadzone w innych kulturach. Temat związku transcendencji duchowej z materializmem i postawami konsumenckimi wymaga dalszych badań.

PODSUMOWANIE

Głównym celem niniejszej książki jest zaprezentowanie nowej wersji modelu transcendencji duchowej i wykazanie jego użyteczności w prowadzeniu badań dotyczących sfery duchowej człowieka. W pierwszym rozdziale przedstawiłem teorię transcendencji duchowej Piedmonta (1999) jako próbę uporządkowania rozważań i badań dotyczących relacji między religijnością i duchowością. W rozdziale drugim zaprezentowałem własną propozycję rozbudowania tej teorii. Moim zdaniem transcendencję duchową traktować należy jako duchowość w szerokim rozumieniu, a niereligijną formę transcendencji duchowej jako duchowość w rozumieniu wąskim. Kolejne rozdziały pracy poświęcone były wykazaniu, że uwzględnienie w badaniach jednocześnie dwóch form transcendencji duchowej pozwala – z jednej strony – uporządkować panujący w wielu dziedzinach chaos (wyniki badań są często nieporównywalne, ze względu na stosowanie rozmaitych miar do pomiaru religijności i duchowości oraz ze względu na rozmaite ujmowanie relacji między nimi), a z drugiej wskazać na podobieństwa i różnice w związku między nimi a zmiennymi będącymi przedmiotem zainteresowania.

Zaprezentowałem relację transcendencji duchowej z pozostałymi cechami osobowości. Transcendencja duchowa stanowi część czynnika osobowości wyższego rzędu o nazwie Plastyczność. Analiza relacji z narcyzmem wykazała związek transcendencji z jego wspólnotowymi i kolektywnymi formami. W odniesieniu do wartości wystąpił ich niemal identyczny związek z religijnością i transcendencją religijną, potwierdzający trafność proponowanego modelu teoretycznego. Transcendencja religijna i niereligijna okazały się odmiennie wiązać z głównymi wymiarami wartości. W kolejnych badaniach korelacyjnych ukazałem odmiennie związki formy transcendencji duchowej i religijności z postawami wobec śmierci. Szczególnie interesujące są wyniki badania eksperymentalnego, wskazującego na rolę transcendencji duchowej jako bufora chroniącego przed grozą śmierci, niezależnie od aktywowanej formy transcendencji (religijnej vs. niereligijnej). W cyklu badań

korelacyjnych dotyczących związku religijności i transcendencji duchowej z dobrostanem pokazałem systematyczny, pozytywny związek religijności z dobrostanem poznawczym i transcendencji duchowej z dobrostanem eudajmonistycznym oraz wyraźne międzykulturowe różnice w tym zakresie.

W serii badań eksperymentalnych wykazałem, że aktywizacja transcendencji duchowej w formie religijnej zwiększa tendencję do pomagania członkom grupy własnej, a aktywizacja transcendencji duchowej w formie niereligijnej tendencję do pomagania zarówno swoim, jak i obcym. Nie udało się uzyskać oczekiwanych wyników w eksperymentach badających wpływ aktywizacji transcendencji duchowej na poziom agresji. W badaniu korelacyjnym uzyskałem rezultaty świadczące o pozytywnym związku transcendencji niereligijnej z chęcią akceptacji uchodźców w Polsce i niższym poziomem uprzedzeń, a negatywnym związku religijności i transcendencji religijnej z tymi zmiennymi.

Przeprowadziłem również badania dotyczące związku religijności i transcendencji duchowej z postawami politycznymi i zachowaniami konsumenckimi. Wykazany został w nich związek religijności z poglądami prawicowymi i głosowaniem prawicowym oraz brak związku transcendencji duchowej z poglądami politycznymi i słaby, przeciwstawny związek jej form z głosowaniem. Przeprowadzone badania eksperymentalne wskazują na pozytywny wpływ aktywizacji każdej z form transcendencji duchowej na chęć zakupu dóbr statusowych oraz – zaskakująco – brak wpływu na poziom materializmu.

Podsumowując, w serii zaprezentowanych badań o charakterze eksperymentalnym, jak i korelacyjnym wykazałem związek transcendencji duchowej z innymi zmiennymi oraz użyteczność (a wręcz konieczność) uwzględniania w badaniach obu jej form. Jedynie jednoczesne uwzględnienie w badaniu transcendencji duchowej w formie religijnej i niereligijnej pozwoli na prawidłowe zdiagnozowanie ich związków z innymi zjawiskami.

Prezentując wyniki badań eksperymentalnych, warto rozważyć możliwość, że za część uzyskanych wyników odpowiadają jakieś niespecyficzne efekty, w rodzaju wywoływania przez stosowaną manipulację określonego stanu emocjonalnego lub ogólnego pobudzenia poznawczego. Zapewne można wykluczyć hipotezę o znaczeniu czynnika emocjonalnego. Jak wykazałem w jednym z omówionych w książce badań, wpływ aktywizacji transcendencji duchowej na poziom nastroju jest bardzo słaby (i jednocześnie taki sam dla religijnej i niereligijnej formy transcendencji). Nie można natomiast wykluczyć możliwości wystąpienia niespecyficznego pobudzenia poznawczego (lub innych efektów poznawczych). Warto byłoby przeprowadzić dalsze badania w tym zakresie. Warto byłoby również zbadać, w jakim stopniu różnice indywidualne (w rodzaju cech osobowości lub poziomu religijności) wpływają na

skuteczność aktywizacji transcendencji duchowej oraz czy występują interakcje między różnicami indywidualnymi a zastosowaną manipulacją eksperymentalną. W dotychczasowych badaniach jedyną uwzględnianą różnicą indywidualną było wyznaczenie osób badanych.

W odniesieniu do badań korelacyjnych trzeba zwrócić uwagę na duże różnice w wielkości badanych grup. Interpretując przedstawione w pracy wyniki, warto pamiętać, że liczebność grupy stanowi supresor wysokości współczynnika korelacji, a więc w dużych próbach trudno uzyskać korelacje rzędu 0,50 lub wyższe. Z drugiej strony, w próbach o niskiej liczebności słabe korelacje (rzędu np. 0,20) nie będą osiągały poziomu istotności statystycznej.

Mam nadzieję, że dodatkową zaletą książki jest zebranie w jednym miejscu przeglądu badań dotyczących związku duchowości ze zmiennymi badanymi w innych obszarach psychologii niż psychologia religii. Dokonanie takiego przeglądu wskazuje wyraźnie, w jakich obszarach występują luki w przeprowadzonych dotychczas pracach, a w jakich badania różnych autorów prowadzą do sprzecznych rezultatów. Uważam, że umożliwi to innym autorom podejmowanie ciekawych i owocnych projektów badawczych. Z całą pewnością brakuje większej liczby badań międzykulturowych (a także międzykonfesyjnych) dotyczących związku transcendencji duchowej z innymi zmiennymi. Konieczność prowadzenia analiz tego rodzaju widać wyraźnie na podstawie przedstawionego badania międzykulturowego dotyczącego relacji z trzema typami subiektywnego dobrostanu. Większość wyników zaprezentowanych w książce wymaga dopiero uzyskania potwierdzenia w kulturach innych niż zachodnia i wyznaniach innych niż abrahamowe.

W pracy omówione zostało, poza osobowościowymi korelatami, jedynie znaczenie transcendencji duchowej w obszarze (szeroko pojętej) psychologii społecznej. Zabrakło omówienia znaczenia transcendencji duchowej w wielu innych, istotnych obszarach psychologii. Można wymienić tu choćby psychologię zdrowia, w której zagadnienie duchowości jest bardzo istotne (w języku polskim pisze o tym między innymi Heszen, 2008), psychologię starzenia się, gdzie istnieje teoria gerotranscendencji (Brudek, 2016; Timoszyk-Tomczak, 2017; Tornstam, 1994), a także inne interesujące podejścia do tematu transcendencji, psychologię osobowości i obecną w niej teorię transcendencji jako cechy charakteru (Cloninger, 1998), psychologię zarządzania, w ramach której powstało pojęcie *spiritual leadership*, albo psychoterapię „zwyyczajnej transcendencji” (Young-Eisendrath, 2002). Brak przedstawienia związków transcendencji duchowej z zagadnieniami specyficznymi dla tych działów psychologii wynika głównie z powodu praktycznego – każdy program badawczy prędzej czy później musi zostać zakończony. Jednocześnie uważam, że zaprezentowanie przeglądu literatury dotyczącego związku duchowości ze zmiennymi badanymi w tych obszarach oraz

przeprowadzenie badań skupiających się konkretnie na transcendencji duchowej (w odróżnieniu od rozmaicie definiowanej religijności) byłoby bardzo wartościowe.

Ostatnią sprawą, którą chciałbym omówić, są możliwe praktyczne korzyści płynące z badań duchowości. Niniejsza książka nie odnosi się do obszarów, w których korzyści te byłyby największe i najłatwiejsze do wykazania – takimi płaszczyznami są według mnie psychologia zdrowia, psychologia kliniczna i psychologia biegu życia. Myślę jednak, że z zaprezentowanych przeze mnie wyników można wysnuć praktyczne wnioski odnoszące się do trzech obszarów. Po pierwsze, wykazałem pozytywny wpływ aktywizowania treści związanych z transcendencją duchową na pomaganie innym ludziom; wydaje się, że uwzględnienie takich treści może zostać wykorzystane na przykład w celu zwiększenia odsetka osób angażujących się w różnego typu zbiórki pieniężne. Po drugie, podkreśliłem odmienny wzór związku dwóch form transcendencji duchowej z postawami wobec uchodźców – uwzględnienie tego rozróżnienia mogłoby się okazać przydatne w programach mających na celu integrację uchodźców ze społecznościami przyjmującymi ich. Po trzecie – co wydaje się najmniej pozytywnie naznaczone moralnie – wskazałem na możliwą rolę uwzględniania duchowości w marketingu ekonomicznym i politycznym. Wszystkie te wątki wymagają jednakże dalszych badań – celem niniejszej książki nie było testowanie oddziaływań praktycznych.

Chciałbym zwrócić uwagę na jeszcze jedną, moim zdaniem, bardzo istotną kwestię. Transcendencja duchowa w koncepcji Piedmonta (1998) i mojej zmodyfikowanej jej wersji ujmowana jest w specyficzny sposób: jako cecha osobowości, niezależna od cech wchodzących w skład modelu pięcioczynnikowego Costy i McCrae (1988). Takie rozumienie jest odległe od potocznego rozumienia duchowości, a także od wielu jej koncepcji obecnych w literaturze. Przede wszystkim wiele zjawisk łączonych często z duchowością, jak wdzięczność, przebaczenie, nieocenianie innych czy przeżywanie piękna, zostało uznanych za niemieszczące się w zakresie transcendencji duchowej. Warto o tym pamiętać, odnosząc się do przedstawionych w niniejszej pracy wyników.

LITERATURA CYTOWANA

- Aalsma, M. C., Lapsley, D. K. (1999). Religiosity and adolescent narcissism: Implications for values counseling. *Counseling and Values*, 44, 17–29. DOI: 10.1002/j.2161-007X.1999.tb00149.x
- Abdel-Khalek, A. M. (1998). The structure and measurement of death obsession. *Personality and Individual Differences*, 24(2), 159–165. DOI: 10.1016/S0191-8869(97)00144-X
- Abdel-Khalek, A. M. (2004). A general factor of death distress in seven clinical and non-clinical groups. *Death Studies*, 28(9), 889–898. DOI: 10.1080/07481180490491040
- Abdel-Khalek, A. M. (2011). The death distress construct and scale. *Omega: Journal of Death & Dying*, 64(2), 171–184. DOI: 10.2190/OM.64.2.e
- Abdel-Khalek, A. M., Maltby, J. (2008). The comparison of predictors of death obsession within two cultures. *Death Studies*, 32(4), 366–377. DOI: 10.1080/07481180801929053
- Abele, A. E., Wojciszke, B. (2007). Agency and communion from the perspective of self versus others. *Journal of Personality and Social Psychology*, 93(5), 751–763. DOI: 10.1037/0022-3514.93.5.751
- Aghababaei, N. (2014). God, the good life, and HEXACO: The relations among religion, subjective well-being and personality. *Mental Health, Religion & Culture*, 17(3), 284–290. DOI: 10.1080/13674676.2013.797956
- Aghababaei, N., Błachnio, A., Arji, M., Chiniforoushan, M., Mohammadtabar, S. (2015). The relations among well-being outcomes, religiosity, and personality. *Polish Psychological Bulletin*, 46(3), 460–468. DOI: 10.1515/ppb-2015-0052
- Akrami, N., Ekehammar, B., Araya, T. (2000). Classical and modern racial prejudice: A study of attitudes toward immigrants in Sweden. *European Journal of Social Psychology*, 30(4), 521–532. DOI: 10.1002/1099-0992(200007/08)30:4<521::AID-EJSP5>3.0.CO;2-N
- Aldwin, C. M., Levenson, M. R. (2001). Stress, coping, and health at mid-life: A developmental perspective. W: M. E. Lachman (red.), *The handbook of midlife development* (s. 188–214). Nowy Jork: Wiley.
- Aleksandrowicz, J. (1998). *Zaburzenia nerwicowe*. Warszawa: PZW.
- Alford, J. R., Funk, C. L., Hibbing, J. R. (2005). Are political orientations genetically transmitted? *American Political Science Review*, 99(2), 153–167.
- Allport, G. W., Cantril, H. (1933). Recent applications of the Study of Values. *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, 28(3), 259–273.

- Allport, G. W., Ross, J. M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5(4), 432–443.
- Allport, G. W., Vernon, P. (1931). A test for personal values. *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, 26(3), 231–248.
- Alserhan, B. A., Bataineh, M. K., Halkias, D., Komodromos, M. (2014). Measuring luxury brand consumption and female's consumer religiosity in the UAE. *Journal of Developmental Entrepreneurship*, 19(2), 1–16. DOI:10.1142/S1084946714500095
- Altemeyer, B. (2003). Why do religious fundamentalists tend to be prejudiced? *The International Journal for the Psychology of Religion*, 13(1), 17–28. DOI: 10.1207/S15327582IJPR1301_03
- Altemeyer, B., Hunsberger, B. (1992). Authoritarianism, religious fundamentalism, quest, and prejudice. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 2(2), 113–133. DOI: 10.1207/s15327582ijpr0202_5
- Al-Sabwah, M. N., Abdel-Khalek, A. M. (2006). Religiosity and death distress in Arabic college students. *Death Studies*, 30(4), 365–375. DOI: 10.1080/07481180600553435
- Anderson, C. A., Bushman, B. J. (2002). Human aggression. *Annual Review of Psychology*, 53, 27–51. DOI: 10.1146/annurev.psych.53.100901.135231
- Anusic, I., Schimmack, U., Pinkus, R. T., Lockwood, P. (2009). The nature and structure of correlations among Big Five ratings: The halo-alpha-beta model. *Journal of Personality & Social Psychology*, 97(6), 1142–1156. DOI: 10.1037/a0017159
- Armstrong, T. D. (1995, sierpień). *Exploring spirituality: The development of the Armstrong measure of spirituality*. Referat na Annual Convention of the American Psychological Association, Nowy Jork, USA.
- Arndt, J., Solomon, S., Kasser, T., Sheldon, K. M. (2004). The urge to splurge: A terror management account of materialism and consumer behavior. *Journal of Consumer Psychology*, 14(3), 198–212. DOI: 10.1207/s15327663jcp1403_2
- Ashraf, R., Fatima, I. (2014). Role of personality and spirituality in nonviolent behavior in young adults. *Journal of Behavioural Sciences*, 24(1), 57–70.
- Ashraf, S., Hafeez, M. H., Yaseen, A., Naqvi, A. (2017). Do they care what they believe? Exploring the impact of religiosity on intention to purchase luxury products. *Pakistan Journal of Commerce & Social Sciences*, 11(2), 428–447.
- Asprem, E., Dyrendal, A. (2015). Conspiratoriality reconsidered: How surprising and how new is the confluence of spirituality and conspiracy theory? *Journal Of Contemporary Religion*, 30(3), 367–382. DOI: 10.1080/13537903.2015.1081339
- Babbie, E. (2003). *Badania społeczne w praktyce*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Back, M. D., Küfner, A. C., Dufner, M., Gerlach, T. M., Rauthmann, J. F., Denissen, J. J. (2013). Narcissistic admiration and rivalry: Disentangling the bright and dark sides of narcissism. *Journal of Personality and Social Psychology*, 105(6), 1013–1037. DOI: 10.1037/a0034431
- Bandura, A. (1973). *Aggression. A social learning analysis*. Englewood Cliffs: Prentice Hall Inc.
- Bandura, A. (1986). *Social foundations of thought and action*. Englewood Cliffs: Prentice Hall Inc.
- Bandura, A., Ross, D., Ross, S. A. (1961). Transition of aggression through imitation of aggressive models. *Journal of Abnormal Social Psychology*, 63, 575–582.

- Bargh, J. A., Chen, M., Burrows, L. (1996). Automaticity of social behavior: Direct effects of trait construct and stereotype activation on action. *Journal of Personality and Social Psychology*, 71(2), 230–244. DOI: 10.1037/0022-3514.71.2.230
- Bargh, J. A., Gollwitzer, P. M., Lee-Chai, A., Barndollar, K., Trötschel, R. (2001). The automated will: Nonconscious activation and pursuit of behavioral goals. *Journal of Personality and Social Psychology*, 81(6), 1014–1027. DOI: 10.1037/0022-3514.81.6.1014
- Batara, J. B. L., Franco, P. S., Quiachon, M. A. M., Sembrero, D. R. M. (2016). Effects of religious priming concepts on prosocial behavior towards ingroup and outgroup. *Europe's Journal of Psychology*, 12(4), 635–644. DOI 10.5964/ejop.v12i4.1170
- Batson, C. D., Floyd, R. B., Meyer, J. M., Winner, A. L. (1999). „And who is my neighbor?": Intrinsic religion as a source of universal compassion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 38(4), 445–457. DOI: 10.2307/1387605
- Batson, C. D., Gray, R. A. (1981). Religious orientation and helping behavior: Responding to one's own or the victim's needs? *Journal of Personality and Social Psychology*, 40, 511–520. DOI: 10.1037/0022-3514.40.3.511
- Batson, C. D., Naifeh, S. J., Pate, S. (1978). Social desirability, religious orientation, and racial prejudice. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 17(1), 31–41. DOI: 10.2307/1385425
- Batson, C. D., Oleson, K. C., Weeks, J. L., Healy, S. P., Reeves, P. J., ..., Brown, T. (1989). Religious prosocial motivation: Is it altruistic or egoistic? *Journal of Personality and Social Psychology*, 57(5), 873–884. DOI: 10.1037/0022-3514.57.5.873
- Batson, C. D., Schoenrade, P., Ventis, W. L. (1993). *Religion and the individual: A social-psychological perspective*. Nowy Jork: Oxford University Press.
- Batson, C. D., Schoenrade, P. (1991a). Measuring religion as quest: Validity concerns. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30(4), 416–429. DOI: 10.2307/1387277
- Batson, C. D., Schoenrade, P. (1991b). Measuring religion as quest: Reliability concerns. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30(4), 430–447. DOI: 10.2307/1387278
- Baumeister, R. F. (1990). Suicide as escape from self. *Psychological Review*, 97(1), 90–113. DOI: 10.1037/0033-295X.97.1.90
- Becker, E. (1973). *The denial of death*. Nowy Jork: Free Press.
- Bedyńska, S., Książek, M. (2012). *Statystyczny drogowskaz 3. Praktyczny przewodnik wyko-rzystania modeli regresji oraz równań strukturalnych*. Warszawa: SWPS i Wydawnictwo Sedno.
- Belk, R. W. (1985). Materialism: Trait aspects of living in the material world. *Journal of Consumer Research*, 12(3), 265–280.
- Beller, J. (2017). Religion and militarism: The effects of religiosity, religious fundamentalism, religious conspiracy belief, and demographics on support for military action. *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*, 23(2), 179–182. DOI: 10.1037/pac0000250
- Benner, D. G. (1989). Toward a psychology of spirituality: Implications for personality and psychotherapy. *Journal of Psychology and Christianity*, 8(1), 19–30.
- Bennett, M. R., Einolf, C. J. (2017). Religion, altruism, and helping strangers: A multilevel analysis of 126 countries. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 56(2), 323–341. DOI: 10.1111/jssr.12328

- Bergan, A., McConatha, J. T. (2000). Religiosity and life satisfaction. *Activities, Adaptation and Aging*, 24(3), 23–34. DOI: 10.1300/J016v24n03_02
- Bernt, F. M. (1989). Being religious and being altruistic: A study of college service volunteers. *Personality and Individual Differences*, 10(6), 663–669. DOI: 10.1016/0191-8869(89)90225-0
- Bettencourt, B., Talley, A., Benjamin, A. J., Valentine, J. (2006). Personality and aggressive behavior under provoking and neutral conditions: A meta-analytic review. *Psychological Bulletin*, 132(5), 751–777. DOI: 10.1037/0033-2909.132.5.751
- Bilewicz, M., Winiewski, M., Kofta, M., Wójcik, A. (2013). Harmful ideas, the structure and consequences of anti-semitic beliefs in Poland. *Political Psychology*, 34(6), 821–839. DOI: 10.1111/pops.12024
- Björkqvist, K. (1994). Sex differences in physical, verbal, and indirect aggression: A review of recent research. *Sex Roles*, 30(3), 177–188. DOI: 10.1007/BF01420988
- Björkqvist, K., Lagerspetz, K. M., Kaukiainen, A. (1992). Do girls manipulate and boys fight? Developmental trends in regard to direct and indirect aggression. *Aggressive Behavior*, 18(2), 117–127. DOI: 10.1002/1098-2337(1992)18:2<117::AID-AB2480180205>3.0.CO;2-3
- Blogowska, J., Lambert, C., Saroglou, V. (2013). Religious prosociality and aggression: It's real. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 52(3), 524–536. DOI: 10.1111/jssr.12048
- Blogowska, J., Saroglou, V. (2011). Religious fundamentalism and limited prosociality as a function of the target. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 50(1), 44–60. DOI: 10.1111/j.1468-5906.2010.01551.x
- Bogart, L. M., Thorburn, S. (2006). Relationship of African Americans' sociodemographic characteristics to belief in conspiracies about HIV/AIDS and birth control. *Journal of the National Medical Association*, 98(7), 1144–1150.
- Bohman, A., Hjern, M. (2014). How the religious context affects the relationship between religiosity and attitudes towards immigration. *Ethnic and Racial Studies*, 37(6), 937–957. DOI: 10.1080/01419870.2012.748210
- Bonner, K., Koven, L. P., Patrick, J. H. (2003). Effects of religiosity and spirituality on depressive symptoms and prosocial behaviors. *Journal of Religious Gerontology*, 14(2–3), 189–205. DOI: 10.1300/J078v14n02_07
- Boski, P. (1993). O dwóch wymiarach lewicy–prawicy na scenie politycznej i wartościach politycznych polskich wyborców. W: J. Reykowski (red.), *Wartości i postawy społeczne a przemiany systemowe* (s. 49–100). Warszawa: Instytut Psychologii PAN.
- Brañas-Garza, P., Espín, A., Neuman, S. (2013). Effects of religiosity on social behaviour: Experimental evidence from a representative sample of Spaniards. *IZA Discussion Paper*, 7683. Bonn: Institute for the Study of Labor (IZA).
- Brdar, B., Kashdan, T. (2010). Character strengths and well-being in Croatia: An empirical investigation of structure and correlates. *Journal of Research in Personality*, 44(1), 151–154. DOI: 10.1016/j.jrp.2009.12.001
- Brudek, P. (2016). Larsa Tornstama teoria gerotranscendencji jako teoria pozytywnego starzenia się. *Psychologia Rozwojowa*, 21(4), 9–25. DOI: 10.4467/20843879PR.16.019.5996
- Bryan, J. H., Test, M. A. (1967). Models and helping: Naturalistic studies in aiding behavior. *Journal of Personality and Social Psychology*, 6(4), 400–407. DOI: 10.1037/h0024826

- Brzozowski, P. (2005). Uniwersalna hierarchia wartości – fakt czy fikcja. *Przegląd Psychologiczny*, 48(3), 261–276.
- Burijon, B. N. (2001). Narcissism and grace: Inherent incompatibility. *Pastoral Psychology*, 49(3), 181–186.
- Burris, C. T., Navara, G. S. (2002). Morality play or playing morality?: Intrinsic religious orientation and socially desirable responding. *Self and Identity*, 1(1), 67–76. DOI: 10.1080/152988602317232812
- Burris, J. L., Sauer, S. E., Carlson, C. R. (2011). A test of religious commitment and spiritual transcendence as independent predictors of underage alcohol use and alcohol-related problems. *Psychology of Religion and Spirituality*, 3(3), 231–240. DOI: 10.1037/a0022204
- Burroughs, J. E., Rindfleisch, A. (2002). Materialism and well-being: A conflicting values perspective. *Journal of Consumer Research*, 29(3), 348–370. DOI: 10.1086/344429
- Burt, C. H., Lei, M. K., Simons, R. L. (2017). Racial discrimination, racial socialization, and crime: Understanding mechanisms of resilience. *Social Problems*, 64(3), 414–438. DOI: 10.1093/socpro/spw036
- Bushman, B. J., Ridge, R. D., Das, E., Key, C. W., Busath, G. L. (2007). When God sanctions killing: Effect of scriptural violence on aggression. *Psychological Science*, 18(3), 204–207. DOI: 10.1111/j.1467-9280.2007.01873.x
- Buss, A. H., Perry, M. (1992). The aggression questionnaire. *Journal of Personality and Social Psychology*, 63(3), 452–459. DOI: 10.1037/0022-3514.63.3.452
- Campbell, D. E. (2004). Acts of faith: Churches and political engagement. *Political Behavior*, 26(2), 155–180.
- Caprara, G. V., Schwartz, S., Capanna, C., Vecchione, M., Barbaranelli, C. (2006). Personality and politics: Values, traits, and political choice. *Political Psychology*, 27(1), 1–28. DOI: 10.1111/j.1467-9221.2006.00447.x
- Caprara, G. V., Steca, P., Zelli, A., Capanna, C. (2005). A new scale for measuring adults' prosocialness. *European Journal of Psychological Assessment*, 21(2), 77–89. DOI: 10.1027/1015-5759.21.2.77
- Carr, A. (2004). *Psychologia pozytywna*. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Carter, J. (2009). Transformational leadership and pastoral leader effectiveness. *Pastoral Psychology*, 58(3), 261–271. DOI: 10.1007/s11089-008-0182-6
- Cashwell, C. S., Glossoff, H. L., Hammond, C. (2010). Spiritual bypass: A preliminary investigation. *Counseling and Values*, 54(2), 162–174. DOI: 10.1002/j.2161-007X.2010.tb00014.x
- Chadwick, H. M. (2014). *The nationalities of Europe and the growth of national ideologies*. Cambridge: University Press.
- Chlewiński, Z. (1982). Wprowadzenie do psychologii religii. W: Z. Chlewiński (red.), *Psychologia religii* (s. 11–59). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Choi, Y. (2010). Religion, religiosity, and South Korean consumer switching behaviors. *Journal of Consumer Behaviour*, 9(3), 157–171. DOI: 10.1002/cb.292
- Choi, Y., Paulraj, A., Shin, J. (2013). Religion or religiosity: Which is the culprit for consumer switching behavior? *Journal of International Consumer Marketing*, 25(4), 262–280. DOI: 10.1002/cb.292

- Christopher, A., Drummond, K., Jones, J., Marek, P., Therriault, K. (2006). Beliefs about one's own death, personal insecurity, and materialism. *Personality and Individual Differences*, 40, 441–451. DOI: 10.1016/j.paid.2005.09.017
- Cichocka, A., Marchlewska, M., Golec de Zavala, A., Olechowski, M. (2016). 'They will not control us': Ingroup positivity and belief in intergroup conspiracies. *British Journal of Psychology*, 107(3), 556–576. DOI: 10.1111/bjop.12158
- Cicirelli, V. G. (2011). Religious and nonreligious spirituality in relation to death acceptance or rejection. *Death Studies*, 35(2), 124–146. DOI: 10.1080/07481187.2011.535383
- Cieciuch, J. (2013a). *Kształtowanie się systemu wartości od dzieciństwa do wczesnej dorosłości*. Warszawa: Liberi Libri.
- Cieciuch, J. (2013b). Pomiar wartości w zmodyfikowanym modelu Shaloma Schwartz. *Psychologia Społeczna*, 8 1(24), 22–41.
- Clark, J. H. (1983). *A map of mental states*. Londyn: Routledge & Kegan Paul.
- Cloninger, C. R. (1998). Genetics and psychobiology of the seven factor model of personality. *Annual Review of Psychiatry*, 17, 63–92.
- Cloninger, C. R. (2006). Differentiating personality deviance, normality, and well-being by the seven-factor psychobiological model. W: S. Strack (red.), *Differentiating normal and abnormal personality* (s. 65–70). Nowy Jork: Springer Publishing.
- Cloninger, C. R., Svrakic, D. M., Przybeck, T. R. (1993). A psychobiological model of temperament and character. *Archives of General Psychiatry*, 50, 975–990. DOI: 10.1001/archpsyc.1993.01820240059008
- Cooley, Ch. H. (1909). *Social organization: A study of the larger mind*. Nowy Jork: Charles Scribner's Sons.
- Corsini, R. (2016). *The dictionary of psychology*. Nowy Jork: Routledge.
- Costa Jr, P. T., McCrae, R. R. (1988). From catalog to classification: Murray's needs and the five-factor model. *Journal of Personality and Social Psychology*, 55(2), 258–265. DOI: 10.1037/0022-3514.55.2.258
- Costa, P.T. Jr., McCrae, R.R. (1992). *Revised NEO Personality Inventory (NEO-PI-R) and NEO Five-Factor Inventory (NEO-FFI) manual*. Odessa: Psychological Assessment Resources.
- Coward, D. D. (2000). Making meaning within the experience of life-threatening illness. W: G. T. Reker, K. Chamberlain (red.), *Exploring existential meaning* (s. 157–170). Thousand Oaks: Sage Publications, Inc.
- Cox, R. H. (1997). Transcendence and imminence in psychotherapy. *American Journal of Psychotherapy*, 51(4), 511–521.
- Cragun, R. T., Sumerau, J. E. (2015). The last bastion of sexual and gender prejudice? Sexualities, race, gender, religiosity, and spirituality in the examination of prejudice toward sexual and gender minorities. *Journal of Sex Research*, 52(7), 821–834. DOI: 10.1080/00224499.2014.925534
- Crocker, P. R. (1997). A confirmatory factor analysis of the Positive Affect Negative Affect Schedule (PANAS) with a youth sport sample. *Journal of Sport & Exercise Psychology*, 19(1), 91–97. DOI: 10.1123/jsep.19.1.91

- Crothers, L. M., Schreiber, J. B., Field, J. E., Kolbert, J. B. (2009). Development and measurement through confirmatory factor analysis of the Young Adult Social Behavior Scale (YASB): An assessment of relational aggression in adolescence and young adulthood. *Journal of Psychoeducational Assessment*, 27(1), 17–28. DOI: 10.1177/0734282908319664
- Csikszentmihalyi, M. (1996). *Przeptyw. Jak poprawić jakość życia. Psychologia optymalnego doświadczenia*. Warszawa: Wydawnictwo Studio EMKA.
- Cuddy, A. J., Fiske, S. T., Glick, P. (2008). Warmth and competence as universal dimensions of social perception: The stereotype content model and the BIAS map. *Advances in Experimental Social Psychology*, 40, 61–149. DOI: 10.1016/S0065-2601(07)00002-0
- Cummings, E., Dean, L., Newell, D., McCaffrey, I. (1960). Disengagement: A tentative theory of aging. *Sociometry*, 23(1), 23–35. DOI: 10.2307/2786135
- Czapiński, J. (2008). *Psychologia pozytywna: nauka o szczęściu, zdrowiu, sile i cnotach człowieka*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Czarna, A. (2008). Narcyzm – z perspektywy 120 lat istnienia pojęcia. W: P. Winiecki, R. Grzybek (red.), *Wybrane problemy współczesnej psychologii* (s. 95–117). Wrocław: ATUT.
- Daly, M., Wilson, M. (2001). Risk-taking, intrasexual competition, and homicide. W: J. A. French, A. C. Kamil, D. W. Leger, J. A. French, A. C. Kamil, D. W. Leger (red.), *Evolutionary psychology and motivation* (s. 1–36). Lincoln: University of Nebraska Press.
- Daniels, M. (2001). On transcendence in transpersonal psychology. *Transpersonal Psychology Review*, 5(2), 3–11.
- Darley, J. M., Batson, C. D. (1973). „From Jerusalem to Jericho”: A study of situational and dispositional variables in helping behavior. *Journal of Personality and Social Psychology*, 27(1), 100–108. DOI: 10.1037/h0034449
- Darwin, H., Neave, N., Holmes, J. (2011). Belief in conspiracy theories. The role of paranormal belief, paranoid ideation and schizotypy. *Personality and Individual Differences*, 50(8), 1289–1293. DOI: 10.1016/j.paid.2011.02.027
- Davidov, E., Meuleman, B., Cieciuch, J., Schmidt, P., Billiet, J. (2014). Measurement equivalence in cross-national research. *Annual Review of Sociology*, 40, 55–75. DOI: 10.1146/annurev-soc-071913-043137
- Dąbrowski, K. (1979). *Dezintegracja pozytywna*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- De Koster, W., Van Der Waal, J. (2007). Cultural value orientations and Christian religiosity: On moral traditionalism, authoritarianism, and their implications for voting behavior. *International Political Science Review*, 28(4), 451–467. DOI: 10.1177/0192512107079636
- De Fruyt, F., Van De Wiele, L., Van Heeringen, C. (2000). Cloninger’s psychobiological model of temperament and character and the five-factor model of personality. *Personality and Individual Differences*, 29(3), 441–452. DOI: 10.1016/S0191-8869(99)00204-4
- DeKlerk, J. J. (2005). Spirituality, meaning in life, and work wellness: A research agenda. *International Journal of Organizational Analysis*, 13(1), 64–68. DOI: 10.1108/eb028998
- Delle Fave, A. (2013). *The exploration of happiness. Present and future perspectives*. Nowy Jork: Springer International Publishing.

- Delle Fave, A., Brdar, I., Freire, T., Vella-Brodrick, D., Wissing, M. P. (2011). The eudaimonic and hedonic components of happiness: Qualitative and quantitative findings. *Social Indicators Research*, 100(2), 185–207. DOI: 10.1007/s11205-010-9632-5
- DeYoung, C. G., Peterson, J. B., Higgins, D. M. (2002). Higher-order factors of the Big Five predict conformity: Are there neuroses of health? *Personality and Individual Differences*, 33(4), 533–552. DOI: 10.1016/S0191-8869(01)00171-4
- Dezutter, J., Soenens, B., Luyckx, K., Bruyneel, S., Vansteenkiste, M., Duriez, B., Hutsebaut, D. (2008). The role of religion in death attitudes: Distinguishing between religious belief and style of processing religious contents. *Death Studies*, 33(1), 73–92. DOI: 10.1080/07481180802494289
- Diener, E. (1984). Subjective well-being. *Psychological Bulletin*, 95(3), 542–575. DOI: 10.1037/0033-2909.95.3.542
- Diener, E. D., Emmons, R. A., Larsen, R. J., Griffin, S. (1985). The Satisfaction With Life Scale. *Journal of Personality Assessment*, 49(1), 71–75. DOI: 10.1207/s15327752jpa4901_13
- Diener, E., Fujita, F. (1995). Resources, personal strivings, and subjective well-being: A nomothetic and idiographic approach. *Journal of Personality and Social Psychology*, 68(5), 926–935. DOI: 10.1037/0022-3514.68.5.926
- Diener, E., Lucas, R. E., Oishi, S. (2002). Subjective well-being: The science of happiness and life satisfaction. W: C. R. Snyder, S. J. Lopez (red.), *Handbook of positive psychology* (s. 63–73). Nowy Jork: Oxford University Press.
- Diener, E., Wirtz, D., Biswas-Diener, R., Tov, W., Kim-Prieto, C., ..., Oishi, S. (2009). New measures of well-being. W: E. Diener (red.), *Assessing well-being: The collected works of Ed Diener* (s. 247–266). Dordrecht–Heidelberg–Londyn–Nowy Jork: Springer. DOI: 10.1007/978-90-481-2354-4
- Diener, E., Wirtz, D., Tov, W., Kim-Prieto, C., Choi, D. W., ..., Biswas-Diener, R. (2010). New well-being measures: Short scales to assess flourishing and positive and negative feelings. *Social Indicators Research*, 97(2), 143–156. DOI: 10.1007/978-90-481-2354-4 12
- Diessner, R., Solom, R. C., Frost, N. K., Parsons, L., Davidson, J. (2008). Engagement with beauty: Appreciating natural, artistic and moral beauty. *The Journal of Psychology*, 142(3), 303–329. DOI: 10.3200/JRLP.142.3.303-332
- Digman, J.M. (1990). Personality structure: Emergence of the five-factor model. *Annual Review of Psychology*, 41, 417–440. DOI: 10.1146/annurev.ps.41.020190.002221
- Digman, J. M. (1997). Higher-order factors of the Big Five. *Journal of Personality and Social Psychology*, 73(6), 1246–1256. DOI: 10.1037/0022-3514.73.6.1246
- Dillon, M., Wink, P., Fay, K. (2003). Is spirituality detrimental to generativity? *Journal for the Scientific Study of Religion*, 42(3), 427–442. DOI: 10.1111/1468-5906.00192
- Doane, M. J., Elliott, M., Dyrenforth, P. S. (2014). Extrinsic religious orientation and well-being: Is their negative association real or spurious? *Review of Religious Research*, 56(1), 45–60. DOI: 10.1007/s13644-013-0137-y
- Dollard, J., Doob, L. W., Miller, N. E., Mowrer, O. H., Sears, R. R. (1939). *Frustration and aggression*. New Haven: Yale University Press.
- Dollinger, S. J. (2001). Religious identity: An autophotographic study. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 11(2), 71–92. DOI: 10.1207/S15327582IJPR1102_01

- Dolna, B. (2016). *Transcendencja duchowa a zachowania agresywne wobec obcokrajowców* (Niepublikowana praca magisterska). Uniwersytet SWPS. Poznań.
- Donahue, M. J. (1985). Intrinsic and extrinsic religiousness: Review and meta-analysis. *Journal of Personality and Social Psychology*, 48(2), 400–419. DOI: 10.1037/0022-3514.48.2.400
- Dovidio, J. F., Kawakami, K., Gaertner, S. L. (2002). Implicit and explicit prejudice and interracial interaction. *Journal of Personality and Social Psychology*, 82(1), 62. DOI: 10.1037//0022-3514.82.1.62
- Doyle, D. (1992). Have we looked beyond the physical and psychosocial? *Journal of Pain and Symptom Management*, 7, 302–311. DOI: 10.1016/0885-3924(92)90063-N
- Drat-Ruszczak, K., Banaśkiewicz-Bazińska, R. (2010). Perspektywa sprawcza i wspólnotowa w wyjaśnianiu agresji osób narcystycznych – efekt „sukcesu jako wady”. W: A. Kolańczyk, B. Wojciszke (red.), *Motywacje umysłu* (s. 183–202). Sopot: Smak Słowa.
- Drat-Ruszczak, K., Bazińska, R., Niemyjska, A. (2014). The mystery of communion in narcissism: The success-as-a-flaw effect. *Polish Psychological Bulletin*, 45(4), 453–463. DOI: 10.2478/ppb-2014-0055
- Duke, A. A., Giancola, P. R. (2013). Alcohol reverses religion's prosocial influence on aggression. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 52(2), 279–292. DOI: 10.1111/jssr.12029
- Duriez, B. (2003). Religiosity and conservatism revisited: Relating a new religiosity measure to the two main conservative political ideologies. *Psychological Reports*, 92(2), 533–539. DOI: 10.2466/PRO.92.2.533-539
- Duriez, B., Luyten, P., Snauwaert, B., Hutsebaut, D. (2002). The importance of religiosity and values in predicting political attitudes: Evidence for the continuing importance of religiosity in Flanders (Belgium). *Mental Health, Religion & Culture*, 5(1), 35–54. DOI: 10.1080/13674670110066831
- Eckhardt, W. (1991). Authoritarianism. *Political Psychology*, 12(1), 97–124. DOI: 10.2307/3791348
- Eid, M., Diener, E. (2004). Global judgments of subjective well-being: Situational variability and long-term stability. *Social Indicators Research*, 65(3), 245–277. DOI: 10.1023/B:SOCI.0000003801.89195.bc
- Einolf, C. J. (2013). Daily spiritual experiences and prosocial behavior. *Social Indicators Research*, 110(1), 71–87. DOI: 10.1007/s11205-011-9917-3
- Elkins, D. N., Hedstrom, L. J., Hughes, L. L., Leaf, J. A., Saunders, C. (1988). Toward a humanistic-phenomenological spirituality. *Journal of Humanistic Psychology*, 28(4), 5–18. DOI: 10.1177/0022167888284002
- Ellison, C. G., Fan, D. (2008). Daily spiritual experiences and psychological well-being among US adults. *Social Indicators Research*, 88(2), 247–271. DOI: 10.1007/s11205-007-9187-2
- Erikson, E. (2002). *Dopełniony cykl życia*. Poznań: Dom Wydawniczy REBIS.
- Ellis, L., Wahab, E. A. (2013). Religiosity and fear of death: A theory-oriented review of the empirical literature. *Review of Religious Research*, 55(1), 149–189. DOI: 10.1007/s13644-012-0064-3
- Emblen, J. D. (1992). Religion and spirituality defined according to current use in nursing literature. *Journal of Professional Nursing*, 8(1), 41–47. DOI: 10.1016/8755-7223(92)90116-G
- Emmons, R. A. (1999). Religion in the psychology of personality: An introduction. *Journal of Personality*, 67, 873–888. DOI: 10.1111/1467-6494.00076

- Emmons, R. A., Paloutzian, R. F. (2003). The psychology of religion. *Annual Review of Psychology*, 54(1), 377–402. DOI: 10.1146/annurev.psych.54.101601.145024
- Emmons, R. A., Cheung, C., Tehrani, K. (1998). Assessing spirituality through personal goals: Implications for research on religion and subjective well-being. *Social Indicators Research*, 45(1), 391–422. DOI: 10.1023/A:1006926720976
- Exline, J. J. (2013). Religious and spiritual struggles. W: K. I. Pargament, J. J. Exline, J. W. Jones (red.), *APA handbook of psychology, religion, and spirituality, t. 1: Context, theory, and research* (s. 459–475). Nowy Jork–Londyn: American Psychological Association.
- Exline, J. J., Pargament, K. I., Grubbs, J. B., Yali, A. M. (2014). The Religious and Spiritual Struggles Scale: Development and initial validation. *Psychology of Religion and Spirituality*, 6(3), 208–222. DOI: 10.1037/a0036465
- Fahlberg, L., Fahlberg, L. (1991). Exploring spirituality and consciousness with an expanded science: Beyond the ego with empiricism, phenomenology, and contemplation. *American Journal of Health Promotion*, 5(4), 273–381. DOI: 10.4278/0890-1171-5.4.273
- Feifel, H. (1990). Psychologia a śmierć. *Nowiny Psychologiczne*, 5–6, 3–16.
- Feifel, H., Branscomb, A. (1973). Who's afraid of death. *Journal of Abnormal Psychology*, 81(3), 282–288. DOI: 10.1037/h0034519
- Feifel, H., Nagy, V. T. (1981). Another look at fear of death. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 49(2), 278–286. DOI: 10.1037/0022-006X.49.2.278
- Ferrer, J. (2002). *Revisioning transpersonal theory*. Albany: State University of New York Press.
- Fiske, S. T., Cuddy, A. J., Glick, P., Xu, J. (2002). A model of (often mixed) stereotype content: Competence and warmth respectively follow from perceived status and competition. *Journal of Personality and Social Psychology*, 82(6), 878–902. DOI: 10.1037/0022-3514.82.6.878
- Flannelly, K. J. (2017). Religion and death anxiety. W: K. J. Flannelly (red.), *Religious beliefs, evolutionary psychiatry, and mental health in America* (s. 153–164). Nowy Jork: Springer International Publishing.
- Fleischmann, F., Martinovic, B., Böhm, M. (2016). Mobilising mosques? The role of service attendance for political participation of Turkish and Moroccan minorities in the Netherlands. *Ethnic and Racial Studies*, 39(5), 746–763. DOI: 10.1080/01419870.2015.1081962
- Florian, V., Har-Even, D. (1983). Fear of personal death: The effects of sex and religious belief. *Omega: Journal of Death and Dying*, 14(1), 83–91. DOI: 10.2190/M6L5-4QT0-2TN3-AFHD
- Forrest, S., Eatough, V., Shevlin, M. (2005). Measuring adult indirect aggression: The development and psychometric assessment of the indirect aggression scales. *Aggressive Behavior*, 31(1), 84–97. DOI: 10.1002/ab.20074
- Francis, L. J., Kaldor, P. (2002). The relationship between psychological well-being and Christian faith and practice in an Australian population sample. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41(1), 179–184. DOI: 10.1111/1468-5906.00109
- Frankl, V. E. (2000). *Man's search for ultimate meaning*. Nowy Jork: Perseus Publishing.
- Franklin, M. N. (2004). *Voter turnout and the dynamics of electoral competition in established democracies since 1945*. Nowy Jork: Cambridge University Press.

- Frączek, A. (1974). Informational role of situation as a determinant of aggressive behavior. W: J. de Wit, W. W. Hartup (red.), *Determinants and origins of aggressive behavior* (s. 225–230). Haga: Mouton.
- Freud, S. (1914/1998). *On narcissism*. Maiden: Blackwell Publishing.
- Freud, Z. (1920/2000). *Poza zasadą przyjemności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Fromm, E. (1994). *Mieć czy być*. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Fromm, E. (1998). *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Gaertner, S. L., Dovidio, J. F., Rust, M. C., Nier, J. A., Banker, B. S., ..., Houlette, M. (1999). Reducing intergroup bias: Elements of intergroup cooperation. *Journal of Personality and Social Psychology*, 76(3), 388–402. DOI: 10.1037/0022-3514.76.3.388
- Galen, L. W. (2012). Does religious belief promote prosociality? A critical examination. *Psychological Bulletin*, 138(5), 876–906. DOI: 10.1037/a0028251
- Gałdowa, A. (1999). Wprowadzenie. W: A. Gałdowa (red.), *Klasyczne i współczesne koncepcje osobowości* (s. 9–10). Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Gandal, N., Roccas, S., Sagiv, L., Wrzesniewski, A. (2005). Personal value priorities of economists. *Human Relations*, 58(10), 1227–1252. DOI: 10.1177/0018726705058911
- García-Alandete, J., Bernabé Valero, G. (2013). Religious orientation and psychological well-being among Spanish undergraduates. *Acción Psicológica*, 10(1), 133–148. DOI: 10.5944/ap.10.1.7040
- Garfield, A. M., Drwecki, B. B., Moore, C. F., Kortenkamp, K. V., Gracz, M. D. (2014). The Oneness Beliefs Scale: Connecting spirituality with pro-environmental behavior. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 53, 356–372. DOI: 10.1111/jssr.12108
- Garssen, B., Visser, A., de Jager Meezenbroek, E. (2016). Examining whether spirituality predicts subjective well-being: How to avoid tautology. *Psychology of Religion and Spirituality*, 8(2), 141–148. DOI: 10.1037/rel0000025
- Gebauer, J. E., Sedikides, C., Schrade, A. (2017). Christian self-enhancement. *Journal of Personality and Social Psychology*, 113(5), 786–809. DOI: 10.1037/pspp0000140
- Gebauer, J. E., Sedikides, C., Verplanken, B., Maio, G. R. (2012). Communal narcissism. *Journal of Personality and Social Psychology*, 103(5), 854–878. DOI: 10.1037/a0029629
- Gebauer, J. E., Wagner, J., Sedikides, C., Neberich, W. (2013). Agency–communion and self-esteem relations are moderated by culture, religiosity, age, and sex: Evidence for the ‘self-centrality breeds self-enhancement’ principle. *Journal of Personality*, 81(3), 261–275. DOI: 10.1111/j.1467-6494.2012.00807.x
- Gentile, B., Miller, J. D., Hoffman, B. J., Reidy, D. E., Zeichner, A., Campbell, W. K. (2013). A test of two brief measures of grandiose narcissism: The Narcissistic Personality Inventory-13 and the Narcissistic Personality Inventory-16. *Psychological Assessment*, 25(4), 1120–1136. DOI: 10.1037/a0033192.
- Gibson, T. L. (2002). Wholeness and transcendence in the practice of pastoral psychotherapy from a Judeo-Christian perspective. W: P. Young-Eisendrath, M. Miller (red.), *The psychology of mature spirituality: Integrity, wisdom, transcendence* (s. 105–114). Londyn: Routledge.

- Gleig, A. (2010). The culture of narcissism revisited: Transformations of narcissism in contemporary psychospirituality. *Pastoral Psychology*, 59(1), 79–91. DOI: 10.1007/s11089-009-0207-9
- Goldberg, L. R. (1993). The structure of phenotypic personality traits. *American Psychologist*, 48(1), 26–34. DOI: 10.1037/0003-066X.48.1.26
- Golec de Zavala, A., Cichocka, A. (2012). Collective narcissism and anti-Semitism in Poland. *Group Processes & Intergroup Relations*, 15(2), 213–229. DOI: 10.1177/1368430211420891
- Golec de Zavala, A., Cichocka, A., Bilewicz, M. (2013). The paradox of in-group love: Differentiating collective narcissism advances understanding of the relationship between in-group and out-group attitudes. *Journal of Personality*, 81(1), 16–28. DOI: 10.1111/j.1467-6494.2012.00779.x
- Golec de Zavala, A., Cichocka, A., Iskra-Golec, I. (2013). Collective narcissism moderates the effect of in-group image threat on intergroup hostility. *Journal of Personality and Social Psychology*, 104(6), 1019–1039. DOI: 10.1037/a0032215
- Golec de Zavala, A., Cichocka, A., Eidelson, R., Jayawickreme, N. (2009). Collective narcissism and its social consequences. *Journal of Personality and Social Psychology*, 97(6), 1074–1096. DOI: 10.1037/a0016904
- Gołuchowski, J. (1903). *Filozofia i życie*. Warszawa: Księgarnia E. Wendego i wsp.
- Goodenough, U. (1998). *The sacred depths of nature*. Nowy Jork: Oxford University Press.
- Gorsuch, R. L., McPherson, S. E. (1989). Intrinsic/extrinsic measurement: I/E-revised and single-item scales. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 28(3), 348–354. DOI: 10.2307/1386745
- Graafland, J. (2017). Religiosity, attitude, and the demand for socially responsible products. *Journal of Business Ethics*, 144(1), 121–138. DOI: 10.1007/s10551-015-2796-9
- Gray, J. (2006). Measuring spirituality: Conceptual and methodological considerations. *Journal of Theory Construction & Testing*, 10(2), 58–64.
- Green, J. C. (2007). *The faith factor: How religion influences American elections*. Westport: Praeger.
- Greenberg, J., Pyszczynski, T., Burling, J., Simon, L., Solomon, S., ..., Pintel, E. (1992). Why do people need self-esteem? Converging evidence that self-esteem serves an anxiety-buffering function. *Journal of Personality and Social Psychology*, 63(6), 913–922. DOI: 10.1037/0022-3514.63.6.913
- Greenberg, J., Pyszczynski, T., Solomon, S., Rosenblatt, A., Veeder, M., ..., Lyon, D. (1990). Evidence for terror management theory II: The effects of mortality salience on reactions to those who threaten or bolster the cultural worldview. *Journal of Personality and Social Psychology*, 58(2), 308–318. DOI: 10.1037/0022-3514.58.2.308
- Greer, T., Berman, M., Varan, V., Bobrycki, L., Watson, S. (2005). We are a religious people; we are a vengeful people. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 44(1), 45–57. DOI: 10.1111/j.1468-5906.2005.00264.x
- Grof, S. (1999). *Poza mózg: narodziny, śmierć i transcendentja w psychoterapii*. Kraków: Wydawnictwo A.
- Groome, T. H. (1998). *Educating for life*. Allen: Thomas Moore Press.

- Grouzet, F. M., Vallerand, R. J., Thill, E. E., Provencher, P. J. (2004). From environmental factors to outcomes: A test of an integrated motivational sequence. *Motivation and Emotion*, 28(4), 331–346. DOI: 10.1007/s11031-004-2387-z
- Górnik-Durose, M. (2002). *Psychologiczne aspekty posiadania – między instrumentalnością a społeczną użytecznością dóbr materialnych*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Górnik-Durose, M. (2005). Psychologiczne koszty dobrobytu, czyli dlaczego nie jesteśmy tym szczęśliwsi im bogatsi. *Kolokwia Psychologiczne*, 13, 205–218.
- Guth, J. L., Kellstedt, L. A., Smidt, C. E., Green, J. C. (2006). Religious influences in the 2004 presidential election. *Presidential Studies Quarterly*, 36(2), 223–242. DOI: 10.1111/j.1741-5705.2006.00300.x
- Hagendoorn, L. (1993). Ethnic categorization and outgroup exclusion: Cultural values and social stereotypes in the construction of ethnic hierarchies. *Ethnic and Racial Studies*, 16(1), 26–51. DOI: 10.1080/01419870.1993.9993771
- Halama, P., Martos, T., Adamovova, L. (2010). Religiosity and well-being in Slovak and Hungarian student samples: The role of personality traits. *Studia Psychologica*, 52(2), 101–115.
- Halkitis, P. N., Mattis, J. S., Sahadath, J. K., Massie, D., Ladyzhenskaya, L., ..., Cowie, S. A. E. (2009). The meanings and manifestations of religion and spirituality among lesbian, gay, bisexual, and transgender adults. *Journal of Adult Development*, 16(4), 250–262. DOI: 10.1007/s10804-009-9071-1
- Hall, D. L., Matz, D. C., Wood, W. (2010). Why don't we practice what we preach? A meta-analytic review of religious racism. *Personality and Social Psychology Review*, 14(1), 126–139. DOI: 10.1177/1088868309352179
- Haller, M., Hadler, M. (2006). How social relations and structures can produce happiness and unhappiness: An international comparative analysis. *Social Indicators Research*, 75(2), 169–216. DOI: 10.1007/s11205-004-6297-y
- Hardy, S. A., Walker, L. J., Rackham, D. D., Olsen, J. A. (2012). Religiosity and adolescent empathy and aggression: The mediating role of moral identity. *Psychology of Religion and Spirituality*, 4(3), 237–248. DOI: 10.1037/a0027566
- Harrawood, L. K. (2009). Measuring spirituality, religiosity, and denial in individuals working in funeral service to predict death anxiety. *Omega: Journal of Death & Dying*, 60(2), 129–142. DOI: 10.2190/OM.60.2.b
- Hayward, R. D., Elliott, M. (2014). Cross-national analysis of the influence of cultural norms and government restrictions on the relationship between religion and well-being. *Review of Religious Research*, 56(1), 23–43. DOI: 10.1007/s13644-013-0135-0
- Heine, S. J., Proulx, T., Vohs, K. D. (2006). The meaning maintenance model: On the coherence of social motivations. *Personality and Social Psychology Review*, 10(2), 88–110. DOI: 10.1207/s15327957pspr1002_1
- Heszen, I. (2008). Zasoby duchowe człowieka a zdrowie somatyczne. W: J. Brzeziński, L. Cierpiąłkowska (red.), *Zdrowie i choroba. Problemy teorii, diagnozy i praktyki* (s. 96–118). Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Heszen-Niejodek, I., Gruszczyńska, E. (2004). Wymiar duchowy człowieka, jego znaczenie w psychologii zdrowia i jego pomiar. *Przegląd Psychologiczny*, 47(1), 15–31.

- Hill, C. E., Lent, R. W. (2006). A narrative and meta-analytic review of helping skills training: Time to revive a dormant area of inquiry. *Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training*, 43(2), 154–172. DOI: 10.1037/0033-3204.43.2.154.
- Hill, P. C. (2005). Measurement in the psychology of religion and spirituality: Current status and evaluation. W: R. F. Paloutzian, C. L. Park (red.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (s. 43–61). Nowy Jork: Guilford Press.
- Hill, P. C., Pargament, K. I. (2003). Advances in the conceptualization and measurement of religion and spirituality. *American Psychologist*, 58(1), 64–74. DOI: 10.1037/0003-066X.58.1.64
- Hill, P. C., Pargament, K. I., Hood, R. W., McCullough, M. E., Swyers, J. P., ..., Zinbauer, B. J. (2000). Conceptualizing religion and spirituality: Points of commonality, points of departure. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 30(1), 51–57. DOI: 10.1111/1468-5914.00119
- Hirsh, J. B., Walberg, M. D., Peterson, J. B. (2013). Spiritual liberals and religious conservatives. *Social Psychological and Personality Science*, 4(1), 14–20. DOI: 10.1177/1948550612444138
- Hitlin, S. (2006). Parental influences on children's values and aspirations: Bridging two theories of social class and socialization. *Sociological Perspectives*, 49(1), 25–46. DOI: 10.1525/sop.2006.49.1.25
- Hoelter, J. W., Epley, R. J. (1979). Religious correlates of fear of death. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 18(4), 404–411. DOI: 10.1080/07481188708252180
- Holdcroft, B. B. (2006). What is religiosity. *Journal of Catholic Education*, 10(1). Pobrano z: <http://digitalcommons.lmu.edu/ce/vol10/iss1/8>
- Holmes, K. J., Lochman, J. E. (2012). The role of religiosity in African American preadolescent aggression. *Journal of Black Psychology*, 38(4), 497–508. DOI: 10.1177/0095798412443161.
- Holt, D. B. (1995). How consumers consume: A typology of consumption practices. *Journal of Consumer Research*, 22(1), 1–16. DOI: 10.1086/209431
- Howden, J. (1992). *Development and psychometric characteristics of the Spirituality Assessment Scale* (Niepublikowana praca doktorska). Texas Woman's University. Denton.
- Imieliński, K. (1973). *Zaburzenia psychoseksualne*. Warszawa: PZWL.
- Inglehart, R., Rabier, J. R. (1986). Aspirations adapt to situations – but why are the Belgians so much happier than the French? A cross-cultural analysis of the subjective quality of life. W: F. M. Andrews (red.), *Research on the quality of life* (s. 1–56). Ann Arbor: Institute for Social Research University of Michigan.
- Isen, A. M. (1987). Positive affect, cognitive processes, and social behavior. *Advances in Experimental Social Psychology*, 20, 203–253. DOI: 10.1016/S0065-2601(08)60415-3
- Jackson, B. R., Bergeman, C. S. (2011). How does religiosity enhance well-being? The role of perceived control. *Psychology of Religion and Spirituality*, 3(2), 149–161. DOI: 10.1037/a0021597
- Jackson, L. M., Esses, V. M. (1997). Of scripture and ascription: The relation between religious fundamentalism and intergroup helping. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 23(8), 893–906. DOI: 10.1177/0146167297238009
- Jamal, Y., Zahra, S. T. (2014). Relationship between aggression and religiosity among higher secondary school students. *Indian Journal of Positive Psychology*, 5(4), 513–515.

- Jasiewicz, K. (2009). „The past is never dead”: Identity, class, and voting behavior in contemporary Poland. *East European Politics & Societies*, 23(4), 491–508. DOI: 10.1177/0888325409342114
- Johnson, K. A., Hook, J. N., Davis, D. E., Van Tongeren, D. R., Sandage, S. J., Crabtree, S. A. (2016). Moral foundation priorities reflect US Christians’ individual differences in religiosity. *Personality and Individual Differences*, 100, 56–61. DOI: 10.1016/j.paid.2015.12.037
- Johnson, M. K., Rowatt, W. C., LaBouff, J. P. (2010). Priming Christian religious concepts increases racial prejudice. *Social Psychological and Personality Science*, 1(2), 119–126. DOI: 10.1177/1948550609357246
- Johnson, M. K., Rowatt, W. C., LaBouff, J. P. (2012). Religiosity and prejudice revisited: In-group favoritism, out-group derogation, or both? *Psychology of Religion and Spirituality*, 4(2), 154–168. DOI: 10.1037/a0025107
- Jonas, E., Fischer, P. (2006). Terror management and religion: Evidence that intrinsic religiousness mitigates worldview defense following mortality salience. *Journal of Personality and Social Psychology*, 91(3), 553–567. DOI: 10.1037/0022-3514.91.3.553
- Jong, J., Ross, R., Philip, T., Chang, S. H., Simons, N., Halberstadt, J. (2017). The religious correlates of death anxiety: A systematic review and meta-analysis. *Religion, Brain & Behavior*, 8(1), 1–17. DOI: 10.1080/2153599X.2016.1238844
- Joshanloo, M. (2011). Investigation of the contribution of spirituality and religiousness to hedonic and eudaimonic well-being in Iranian young adults. *Journal of Happiness Studies*, 12(6), 915–930. DOI: 10.1007/s10902-010-9236-4
- Joshanloo, M., Ghaedi, G. (2009). Value priorities as predictors of hedonic and eudaimonic aspects of well-being. *Personality and Individual Differences*, 47(4), 294–298. DOI: 10.1016/j.paid.2009.03.016
- Kalniuk, T. (2012). Religijne pop-wojaże. Mistyka religijna czy mistyfikacja? W: W. Olszewski, V. Wróblewska (red.), *Za miedzę, za morze, w zaświaty...: Kulturowe wymiary podróŜowania* (s. 101–114). Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kaplita, M. (2012). Między Norwidem a Mickiewiczem. Neomesjanizm i sens polskiego romantyzmu. *Pressje*, 28, 92–102.
- Kapuscinski, A. N., Masters, K. S. (2010). The current status of measures of spirituality: A critical review of scale development. *Psychology of Religion and Spirituality*, 2(4), 191–205. DOI: 10.1037/a0020498
- Karaś, D., Ciecuch, J., Keyes, C. L. M. (2014). The Polish adaptation of the Mental Health Continuum-Short Form (MHC-SF). *Personality and Individual Differences*, 69, 104–109. DOI: 10.1016/j.paid.2014.05.011
- Karyłowski, J. (1975). *Z badań nad mechanizmami pozytywnych ustosunkowań interpersonalnych*. Wrocław: Ossolineum.
- Kashdan, T. B., Uswatte, G., Julian, T. (2006). Gratitude and hedonic and eudaimonic well-being in Vietnam war veterans. *Behaviour Research and Therapy*, 44(2), 177–199. DOI: 10.1016/j.brat.2005.01.005
- Kasser, T. (2003). *The high price of materialism*. Londyn: MIT press.
- Kasser, T., Ahuvia, A. (2002). Materialistic values and well-being in business students. *European Journal of Social Psychology*, 32(1), 137–146. DOI: 10.1002/ejsp.85

- Kasser, T., Ryan, R. M. (1993). A dark side of the American dream: Correlates of financial success as a central life aspiration. *Journal of Personality and Social Psychology*, 65(2), 410–422. DOI: 10.1037/0022-3514.65.2.410
- Kastenbaum, R. (2000). *The psychology of death*. Nowy Jork: Springer Publishing Company.
- Ka-Ying, H. V., Fung, H. H. (2009). Mortality anxiety as a function of intrinsic religiosity and perceived purpose in life. *Death Studies*, 33(1), 30–50. DOI: 10.1080/07481180802494099
- Kelly, N. J., Morgan, J. (2008). Religious traditionalism and Latino politics in the United States. *American Politics Research*, 36(2), 236–263. DOI: 10.1177/1532673X07309738
- Kernberg, O. F., Siniscalco, R. (2001). Narcissism. The American contribution: A conversation of Raffaele Siniscalco with Otto Kernberg. *Journal of European Psychoanalysis*, 12–13, 100–109.
- Keung, D. K., Bond, M. H. (2002). Dimensions of political attitudes and their relations with beliefs and values in Hong Kong. *Journal of Psychology in Chinese Societies*, 3(1), 133–154.
- Keyes, C. M. (1998). Social well-being. *Social Psychology Quarterly*, 61(2), 121–140. DOI: 10.2307/2787065
- Keyes, C. M. (2002). The mental health continuum: From languishing to flourishing in life. *Journal of Health and Social Behavior*, 43(2), 207–222. DOI: 10.2307/3090197
- Keyes, C. M. (2014). Mental health as a complete state: How the salutogenic perspective completes the picture. W: G. F. Bauer, O. Hämmig (red.), *Bridging occupational, organizational and public health: A transdisciplinary approach* (s. 179–192). Nowy Jork: Springer Science + Business Media. DOI: 10.1007/978-94-007-5640-3_11
- Kępiński, A. (1977). *Łęk*. Warszawa: PZWL.
- Kępiński, A. (1978). *Rytm życia*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Kępiński, A. (1985). *Melancholia*. Warszawa: PZWL.
- Kępiński, A. (1992). *Schizofrenia*. Kraków: Sagitarius.
- Khormaei, F., Dehbidi, A., Zehi, E. (2017). Prediction of death anxiety based on demographic characteristics and spirituality components in the elderly. *Health, Spirituality and Medical Ethics*, 4(2), 21–26.
- Klein, M. (1940). Mourning and its relation to manic-depressive states. *The International Journal of Psychoanalysis*, 21, 125–153.
- Kofta, M. (2001). Stereotyp spiskowy jako centralny składnik antysemityzmu. W: M. Kofta, A. Jasińska-Kania (red.), *Stereotypy i uprzedzenia: uwarunkowania społeczno-kulturowe*, (s. 274–297). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Kohut, H. (1971/2013). *The analysis of the self: A systematic approach to the psychoanalytic treatment of narcissistic personality disorders*. Chicago: University of Chicago Press.
- Koole, S. L., McCullough, M. E., Kuhl, J., Roelofsma, P. P. (2010). Why religion's burdens are light: From religiosity to implicit self-regulation. *Personality and Social Psychology Review*, 14(1), 95–107. DOI: 10.1177/1088868309351109
- Kopelman, R., Rovenpor, J., Guan, M. (2003). The study of values: Construction of the fourth edition. *Journal of Vocational Behavior*, 62(2), 203–220. DOI: 10.1016/S0001-8791(02)00047-7
- Korzeniowski, K. (2002). Psychospołeczne uwarunkowania zachowań wyborczych. W: K. Skarżyńska (red.), *Podstawy psychologii politycznej* (s. 237–259). Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.

- Korzeniowski, K. (2010). Paranoja polityczna. Charakterystyka zjawiska i metody jego pomiaru. *Przegląd Psychologiczny*, 53(2), 145–162.
- Korzeniowski, K. (2012). Paranoja polityczna jako rys społeczno-politycznej mentalności Polaków. *Studia Ekonomiczne*, 4(75), 545–566.
- Korzeniowski, L., Pużyński, S. (1986). *Encyklopedyczny słownik psychiatrii*. Warszawa: PZWL.
- Kozielecki, J. (1985). Zarys koncepcji transgresyjnej człowieka. *Studia Socjologiczne*, 3–4, 109–128.
- Kozielecki, J. (1991). *Z Bogiem albo bez Boga. Psychologia religii: nowe spojrzenie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Krause, S., Rydall, A., Hales, S., Rodin, G., Lo, C. (2015). Initial validation of the Death and Dying Distress Scale for the assessment of death anxiety in patients with advanced cancer. *Journal of Pain and Symptom Management*, 49(1), 126–134. DOI: 10.1016/j.jpainsymman.2014.04.012
- Krok, D. (2009). Religijność a duchowość – różnice i podobieństwa z perspektywy psychologii religii. *Polskie Forum Psychologiczne*, 14(1), 126–141.
- Krzemiński, P. (2009). Zachowania wyborcze w wyborach parlamentarnych i prezydenckich w Polsce w latach 2005–2007 – wzory przestrzennych zróżnicowań. *Przegląd Geograficzny*, 81(2), 259–281.
- Kumar, M. V. (2015). Adolescence psychological well-being in relation to spirituality and pro-social behaviour. *Indian Journal of Positive Psychology*, 6(4), 361–366.
- Kuperman, S. K., Golden, C. J. (1978). Personality correlates of attitude toward death. *Journal of Clinical Psychology*, 34(3), 661–663. DOI: 10.1002/1097-4679(197807)34:3<661::AID-JCLP2270340316>3.0.CO;2-V
- Kwiatkowska, M., Jułkowski, T., Rogoza, R., Żemojtel-Piotrowska, M., Fatfouta, R. (w druku). Narcissism and trust: Differential impact of agentic, antagonistic, and communal narcissism. *Personality and Individual Differences*.
- Kyungjin, K., Jinsun, Y. (2013). Spirituality, death anxiety and burnout levels among nurses working in a cancer hospital. *Korean Journal of Hospice & Palliative Care*, 16(4), 264–273. DOI: 10.14475/kjhpc.2013.16.4.264
- Landau, M. J., Greenberg, J., Solomon, S., Pyszczynski, T., Martens, A. (2006). Windows into nothingness: Terror management, meaninglessness, and negative reactions to modern art. *Journal of Personality and Social Psychology*, 90(6), 879–892. DOI: 10.1037/0022-3514.90.6.879
- Landau, S. F., Björkqvist, K., Lagerspetz, K. M., Österman, K., Gideon, L. (2002). The effect of religiosity and ethnic origin on direct and indirect aggression among males and females: Some Israeli findings. *Aggressive Behavior*, 28(4), 281–298. DOI: 10.1002/ab.80006
- Landes, S. D., Ardel, M. (2011). The relationship between spirituality and death fear in aging adults. *Counselling and Spirituality*, 30(2), 87–111.
- Lang, F. R., John, D., Ludtke, O., Schupp, J., Wagner, G. G. (2011). Short assessment of the Big Five: Robust across survey methods except telephone interviewing. *Behavior Research Methods*, 43(2), 548–567. DOI: 10.3758/s13428-011-0066-z.
- Lavrič, M., Flere, S. (2008). The role of culture in the relationship between religiosity and psychological well-being. *Journal of Religion and Health*, 47(2), 164–175. DOI: 10.1007/s10943-008-9168-z

- Leach, M. M., Berman, M. E., Eubanks, L. (2008). Religious activities, religious orientation, and aggressive behavior. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 47(2), 311–319. DOI: 10.1111/j.1468-5906.2008.00409.x
- Leak, G. K., Finken, L. L. (2011). The relationship between the constructs of religiousness and prejudice: A structural equation model analysis. *International Journal for the Psychology of Religion*, 21(1), 43–62. DOI: 10.1080/10508619.2011.532448
- Lee, J. D., Bahl, A., Black, G. S., Duber-Smith, D. C., Vowles, N. S. (2016). Sustainable and non-sustainable consumer behavior in young adults. *Young Consumers*, 17(1), 78–93. DOI: 10.1108/YC-08-2015-00548
- Lee, S. A., Piotrowski, J. P., Różycka, J., Żemojtel-Piotrowska, M. A. (2013). Associations between death fascination, death anxiety and religion among Polish college students. *Polish Psychological Bulletin*, 44(4), 439–448. DOI: 10.2478/ppb-2013-0047
- Leman, P. (2007). The born conspiracy. *New Scientist*, 195(2612), 35–37.
- Lester, N., Garcia, D., Lundström, S., Brändström, S., Råstam, M., . . . , Anckarsater, R. (2016). The genetic structure of the character sub-scales of the Temperament and Character Inventory in adolescence. *Annals of General Psychiatry*, 15(1), 1–16. DOI: 10.1186/s12991-016-0094-2
- Leszczyński, R. M. (2014). Duchowość ewangelicko-reformowana. *Studia Religiologica*, 47(1), 1–15.
- Levenson, M. R., Jennings, P. A., Aldwin, C. M., Shiraishi, R. W. (2005). Self-transcendence: Conceptualization and measurement. *The International Journal of Aging and Human Development*, 60(2), 127–143. DOI: 10.2190/XRXM-FYRA-7U0X-GRC0
- Li, K. K., Chow, W. Y. (2015). Religiosity/spirituality and prosocial behaviors among Chinese Christian adolescents: The mediating role of values and gratitude. *Psychology of Religion and Spirituality*, 7(2), 150–161. DOI: 10.1037/a0038294
- Lin, A. H. (2003). Factors related to attitudes toward death among American and Chinese older adults. *Omega: Journal of Death and Dying*, 47(1), 3–23. DOI: 10.2190/G66E-F3UD-6RHX-6QQG
- Liu, B., Austin, S. W., Orey, B. D. (2009). Church attendance, social capital, and black voting participation. *Social Science Quarterly*, 90(3), 576–592. DOI: 10.1111/j.1540-6237.2009.00632.x
- Lorenz, K. (1996). *Tak zwane zło*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Lucas, R. E., Diener, E., Suh, E. (1996). Discriminant validity of well-being measures. *Journal of Personality and Social Psychology*, 71(3), 616–628. DOI: 10.1037/0022-3514.71.3.616
- Lun, V. M. C., Bond, M. H. (2013). Examining the relation of religion and spirituality to subjective well-being across national cultures. *Psychology of Religion and Spirituality*, 5(4), 304–315. DOI: 10.1037/a0033641
- Macdonald, C., Bore, M., Munro, D. (2008). Values in action scale and the Big 5: An empirical indication of structure. *Journal of Research in Personality*, 42(4), 787–799. DOI: 10.1016/j.jrp.2007.10.003
- Maddi, S. R., Brow, M., Khoshaba, D. M., Vaitkus, M. (2006). Relationship of hardiness and religiousness to depression and anger. *Consulting Psychology Journal: Practice and Research*, 58(3), 148–161. DOI: 10.1037/1065-9293.58.3.148

- Makselon, J. (1979). Egzystencjalny wymiar religijności i postawy wobec śmierci. *Summariusz*, 8, 81–88.
- Makselon, J. (1980). Problem postaw wobec śmierci. *Roczniki Filozoficzne*, 28(4), 172–180.
- Makselon, J. (1983). *Struktura wartości a postawa wobec śmierci*. Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski.
- Makselon, J. (2000). Psychologiczne aspekty cierpienia. *Symposium*, 2, 71–83.
- Makselon, J. (2011). Dramat ludzkiej śmierci. *Przegląd Homiletyczny*, 15, 161–171.
- Maltby, J., Day, L. (2000). Religious orientation and death obsession. *The Journal of Genetic Psychology*, 161(1), 122–124. DOI: 10.1080/00221320009596699
- Maltby, J., Lewis, C. A., Day, L. (1999). Religious orientation and psychological well-being: The role of the frequency of personal prayer. *British Journal of Health Psychology*, 4(4), 363–378. DOI: 10.1348/135910799168704
- Maslow, A. H. (1954). *Motivation and personality*. Nowy Jork: Harper.
- Maslow, A. H. (1973). *The farther reaches of human nature*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Mavor, K. I., Louis, W. R., Laythe, B. (2011). Religion, prejudice, and authoritarianism: Is RWA a boon or bane to the psychology of religion? *Journal for the Scientific Study of Religion*, 50(1), 22–43. DOI: 10.1111/j.1468-5906.2010.01550.x
- McClain-Jacobson, C., Rosenfeld, B., Kosinski, A., Pessin, H., Cimino, J. E., Breitbart, W. (2004). Belief in an afterlife, spiritual well-being and end-of-life despair in patients with advanced cancer. *General Hospital Psychiatry*, 26(6), 484–486. DOI: 10.1016/j.genhosppsych.2004.08.002
- McCrae, R. R., Costa, P. T., Jr. (1989). Different points of view: Self-reports and ratings in the assessment of personality. W: J. P. Forgas, M. J. Innes (red.), *Recent advance in social psychology: An international perspective* (s. 429–439). Amsterdam: Elsevier.
- McCrae, R. R., Costa, P. T., Jr. (2006). *Personality in adulthood. A five-factor theory perspective*. Nowy Jork: The Guilford Press.
- McCullough, M. E., Willoughby, B. L. (2009). Religion, self-regulation, and self-control: Associations, explanations, and implications. *Psychological Bulletin*, 135(1), 69–94. DOI: 10.1037/a0014213.
- McCullough, M. E., Worthington, E. L. (1999). Religion and the forgiving personality. *Journal of Personality*, 67(6), 1141–1164. DOI: 10.1111/1467-6494.00085
- McGowan, J., Gormly, J. (1976). Validation of personality traits: A multicriteria approach. *Journal of Personality and Social Psychology*, 34(5), 791–795. DOI: 10.1037/0022-3514.34.5.791
- Mikulincer, M., Florian, V., Hirschberger, G. (2003). The existential function of close relationships: Introducing death into the science of love. *Personality and Social Psychology Review*, 7(1), 20–40. DOI: 10.1207/S15327957PSPR0701_2
- Mikulincer, M., Shaver, P. R., Gillath, O., Nitzberg, R. A. (2005). Attachment, caregiving, and altruism: Boosting attachment security increases compassion and helping. *Journal of Personality and Social Psychology*, 89(5), 817–839. DOI: 10.1037/0022-3514.89.5.817
- Miles, D. R., Carey, G. (1997). Genetic and environmental architecture on human aggression. *Journal of Personality and Social Psychology*, 72(1), 207–217. DOI: 10.1037/0022-3514.72.1.207

- Miller, J. D., Campbell, W. K. (2008). Comparing clinical and social-personality conceptualizations of narcissism. *Journal of Personality*, 76(3), 449–476. DOI: 10.1111/j.1467-6494.2008.00492.x
- Miller, W. R., Thoresen, C. E. (2003). Spirituality, religion, and health. *American Psychologist*, 58(1), 24–35. DOI: 10.1037/0003-066X.58.1.24
- Minton, E. A., Kahle, L. R., Jiu, T. S., Tambyah, S. K. (2016). Addressing criticisms of global religion research: A consumption-based exploration of status and materialism, sustainability, and volunteering behavior. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 55(2), 365–383. DOI: 10.1111/jssr.12260
- Mladenovska-Dimitrovska, M., Dimitrovski, A. (2015, czerwiec). *Connection between nationalism, religiosity, authoritarianism and social distance*. Referat na WEI International Academic Conference, Boston, USA.
- Moberg, D. O. (2008). Spirituality and aging: Research and implications. *Journal of Religion, Spirituality, & Aging*, 20(1–2), 95–134. DOI: 10.1080/15528030801922038
- Moreira, P. A. S., Cloninger, C. R., Dinis, L., Sa, L., Oliveira, J. T., ..., Oliveira, J. (2015). Personality and well-being in adolescents. *Frontiers in Psychology*, 5, 1494–1509. DOI: 10.3389/fpsyg.2014.01494
- Musek, J. (2007). A general factor of personality: Evidence for the Big One in the five-factor model. *Journal of Research in Personality*, 41(6), 1213–1233. DOI: 10.1016/j.jrp.2007.02.003
- Myers, D. G. (2012). Reflections on religious belief and prosociality: Comment on Galen (2012). *Psychological Bulletin*, 138(5), 913–917. DOI:10.1037/a0029009
- Neimeyer, R. A., Wittkowski, J., Moser, R. P. (2004). Psychological research on death attitudes: An overview and evaluation. *Death Studies*, 28(4), 309–340. DOI: 10.1080/07481180490432324
- Ng Tseung-Wong, C., Verkuyten, M. (2013). Religious and national group identification in adolescence: A study among three religious groups in Mauritius. *International Journal of Psychology*, 48(5), 846–857. DOI: 10.1080/00207594.2012.701748
- Ng, V., Cao, M., Marsh, H. W., Tay, L., Seligman, M. E. P. (2017). The factor structure of the Values in Action Inventory of Strengths (VIA-IS): An item-level exploratory structural equation modeling (ESEM) bifactor analysis. *Psychological Assessment*, 29(8), 1053–1058. DOI: 10.1037/pas0000396
- Norenzayan, A., Dar-Nimrod, I., Hansen, I. G., Proulx, T. (2009). Mortality salience and religion: divergent effects on the defense of cultural worldviews for the religious and the non-religious. *European Journal of Social Psychology*, 39(1), 101–113. DOI: 10.1002/ejsp.482
- Norenzayan, A., Shariff, A. F. (2008). The origin and evolution of religious prosociality. *Science*, 322(5898), 58–62. DOI: 10.1126/science.1158757
- Nugent, P. M. S. (2013). *Transcendence*. Pobrano z: <https://psychologydictionary.org/transcendence>
- Obuchowski, K. (1988). Psychologia jako historia duszy. W: J. Drozdowski (red.), *Między historią a teorią: refleksje nad problematyką dziejów i wiedzy historycznej* (s. 424–435). Poznań–Warszawa: PWN.
- Obuchowski, K. (1993). *Człowiek intencjonalny*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Oh, S., Sarkisian, N. (2012). Spiritual individualism or engaged spirituality? Social implications of holistic spirituality among mind–body–spirit practitioners. *Sociology of Religion*, 73(3), 299–322. DOI: 10.1093/socrel/srr054
- Ojeda, L., Piña-Watson, B. (2013). Day laborers' life satisfaction: The role of familismo, spirituality, work, health, and discrimination. *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology*, 19(3), 270–278. DOI: 10.1037/a0032961
- Oleś, P. K. (2000). *Psychologia przełomu połowy życia*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Oleś, P. K. (2011). *Psychologia człowieka dorosłego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Oleś, P. K., Kłosok-Ścibich, M. (2009). Syndrom Gauguina – zmiana tożsamości czy mit? *Psychologia Rozwojowa*, 14(1), 9–25.
- Opoczyńska, M. (1999). Wokół pytań o naturę człowieka. W: M. Opoczyńska (red.), *Wprowadzenie do psychologii egzystencjalnej* (s. 10–41). Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Osarchuk, M., Tatz, S. J. (1973). Effect of induced fear of death on belief in afterlife. *Journal of Personality and Social Psychology*, 27(2), 256–260. DOI:10.1037/h0034769
- Ostrowska, A. (1997). *Śmierć w doświadczeniu jednostki i społeczeństwa*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Pargament, K. I. (1999). The psychology of religion and spirituality? Yes and no. *International Journal for the Psychology of Religion*, 9(1), 3–16. DOI: 10.1207/s15327582ijpr0901_2
- Pargament, K. I., Magyar, G. M., Benore, E., Mahoney, A. (2005). Sacrilege: A study of sacred loss and desecration and their implications for health and well-being in a community sample. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 44(1), 59–78. DOI: 10.1111/j.1468-5906.2005.00265.x
- Patterson, G. R., Littman, R. A., Bricker, W. (1967). Assertive behavior in children. A step toward a theory of aggression. *Monographs of the Society for Research in Child Development*, 32 (cały numer 113).
- Pearce, J. C. (2004). *The biology of transcendence. A blueprint of the human spirit*. Nowy Jork: Simon and Schuster.
- Pearson, L. (red.). (1973). *Śmierć i umieranie. Postępowanie z człowiekiem umierającym*. Warszawa: PZWL.
- Penner, L. A., Dovidio, J. F., Piliavin, J. A., Schroeder, D. A. (2005). Prosocial behavior: Multilevel perspectives. *Annual Review of Psychology*, 56, 365–392. DOI: 10.1146/annurev.psych.56.091103.070141
- Pepper, M., Jackson, T., Uzzell, D. (2010). A study of multidimensional religion constructs and values in the United Kingdom. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 49(1), 127–146. DOI: 10.1111/j.1468-5906.2009.01496.x
- Peterson, C., Seligman, M. E. P. (2004). *Character strengths and virtues: A handbook and classification*. Nowy Jork: Oxford University Press.
- Pichon, I., Saroglou, V. (2009). Religion and helping: Impact of target thinking styles and just-world beliefs. *Archive for the Psychology of Religion*, 31(2), 215–236. DOI: 10.1163/157361209X424466
- Piedmont, R. L. (1999). Does spirituality represent the sixth factor of personality? Spiritual transcendence and the five-factor model. *Journal of Personality*, 67(6), 985–1013. DOI: 10.1111/1467-6494.00080

- Piedmont, R. L. (2004). Spiritual transcendence as a predictor of psychosocial outcome from an outpatient substance abuse program. *Psychology of Addictive Behaviors*, 18(3), 213–222. DOI: 10.1037/0893-164X.18.3.213
- Piedmont, R. L. (2007). Cross-cultural generalizability of the Spiritual Transcendence Scale to the Philippines: Spirituality as a human universal. *Mental Health, Religion & Culture*, 10(2), 89–107. DOI: 10.1080/13694670500275494
- Piedmont, R. L. (2010). *Assessment of spirituality and religious sentiments. Technical manual*. Timonium: opublikowane przez autora.
- Piedmont, R. L., Ciarrochi, J. W., Dy-Liacco, G. S., Williams, J. G. (2009). The empirical and conceptual value of the spiritual transcendence and religious involvement scales for personality research. *Psychology of Religion and Spirituality*, 1(3), 162–179. DOI: 10.1037/a0015883
- Piedmont, R. L., Leach, M. M. (2002). Cross-cultural generalizability of the Spiritual Transcendence Scale in India: Spirituality as a universal aspect of human experience. *American Behavioral Scientist*, 45(12), 1888–1901. DOI: 10.1177/0002764202045012011
- Piedmont, R. L., Wilkins, T. A., Hollowitz, J. (2013). The relevance of spiritual transcendence in a consumer economy: The dollars and sense of it. *Journal of Social Research & Policy*, 4(2), 59–77.
- Pinker, S. (2015). *Zmierzch przemocy. Lepsza strona naszej natury*. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Piotrowski, J., Skrzypińska, K., Żemojtel-Piotrowska, M. (2013). Skala transcendencji duchowej. Konstrukcja i walidacja. *Roczniki Psychologiczne/Annals of Psychology*, 16(3), 451–467.
- Piotrowski, J., Żemojtel-Piotrowska, M., Baran, T., Skrzypińska, K., Piedmont, R. (2018). *Polish adaptation of the Assessment of Spirituality and Religious Sentiments (ASPIRES) Scale and examining a spiritual transcendence nomological net*. W recenzji.
- Piotrowski, J., Żemojtel-Piotrowska, M. (2004). Postawa wobec śmierci a podstawowa struktura osobowości. *Psychologia Jakości Życia*, 3(2), 199–216.
- Piotrowski, J., Żemojtel-Piotrowska, M. (2014, lipiec). *Construction and validation of Polish Nation Messianism Scale (PNMS)*. Referat na Annual Meeting of International Society of Political Psychology, Rzym, Włochy.
- Piotrowski, J., Żemojtel-Piotrowska, M. (w przygotowaniu). *Skala Lęku, Fascynacji i Negatywnego Wyobrażenia Śmierci DAFNIS*.
- Popielski, K. (1994). *Noetyczny wymiar osobowości. Psychologiczna analiza poczucia sensu życia*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Popielski, K. (2008). *Psychologia egzystencji. Wartości w życiu*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Powers, C., Nam, R. K., Rowatt, W. C., Hill, P. C. (2007). Associations between humility, spiritual transcendence, and forgiveness. *Research in the Social Scientific Study of Religion*, 18, 75–94. DOI: 10.1163/ej.9789004158511.i-301.32
- Preston, J. L., Ritter, R. S. (2013). Different effects of religion and God on prosociality with the ingroup and outgroup. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 39(11), 1471–1483. DOI: 10.1177/0146167213499937

- Preston, J. L., Salomon, E., Ritter, R. S. (2014). Religious prosociality. Personal, cognitive and social factors. W: V. Saroglou (red.), *Religion, personality, and social behavior* (s. 149–169). Nowy Jork: Psychology Press.
- Prężyna, W. (1981). *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*. Lublin: RW KUL.
- Prinstein, M. J., Cillessen, A. H. (2003). Forms and functions of adolescent peer aggression associated with high levels of peer status. *Merrill-Palmer Quarterly*, 49(3), 310–342.
- Pyszczynski, T., Greenberg, J., Solomon, S. (1999). A dual-process model of defense against conscious and unconscious death-related thoughts: An extension of terror management theory. *Psychological Review*, 106(4), 835–845. DOI: 10.1037/0033-295X.106.4.835
- Rakrachakarn, V., Moschis, G. P., Ong, F. S., Shannon, R. (2015). Materialism and life satisfaction: The role of religion. *Journal of Religion and Health*, 54(2), 413–426. DOI: 10.1007/s10943-013-9794-y
- Raskin, R., Terry, H. (1988). A principal-components analysis of the Narcissistic Personality Inventory and further evidence of its construct validity. *Journal of Personality and Social Psychology*, 54(5), 890–902. DOI: 10.1037/0022-3514.54.5.890
- Rasmussen, C. H., Johnson, M. E. (1994). Spirituality and religiosity: Relative relationships to death anxiety. *Omega: Journal of Death and Dying*, 29(4), 313–318. DOI: 10.2190/D1M9-3W6J-FY33-G3HQ
- Raymond, C. (2011). The continued salience of religious voting in the United States, Germany, and Great Britain. *Electoral Studies*, 30(1), 125–135. DOI: 10.1016/j.electstud.2010.10.001
- Reed, P. G. (1991). Self-transcendence and mental health in oldest-old adults. *Nursing Research*, 40(1), 5–11. DOI: 10.1097/00006199-199101000-00002
- Regan, D. T., Williams, M., Sparling, S. (1972). Voluntary expiation of guilt: A field experiment. *Journal of Personality and Social Psychology*, 24(1), 42–45. DOI: 10.1037/h0033553
- Reich, K. H., Oser, F. K., Scarlett, W. G. (1999). Spiritual and religious development: Transcendence and transformations of the self. W: K. H. Reich, F. K. Oser, W. G. Scarlett (red.), *Being human: The case of religion: 2. Psychological studies on spiritual and religious development* (s. 7–24). Lengerich: Pabst.
- Reker, G. T. (2000). Theoretical perspective, dimensions, and measurement of existential meaning. W: G. T. Reker, K. Chamberlain (red.), *Exploring existential meaning* (s. 39–55). Thousand Oaks: Sage Publications, Inc.
- Rican, P., Janosova, P. (2010). Spirituality as a basic aspect of personality: A cross-cultural verification of Piedmont's model. *International Journal for the Psychology of Religion*, 20(1), 2–13. DOI: 10.1080/10508610903418053
- Rindfleisch, A., Wong, N., Burroughs, J. E. (2010). God and mammon: The influence of religiosity on brand connections. W: S. Wuyts, M. G. Dekimpe, E. Gijsbrechts, R. Pieters (red.), *The connected customer: The changing nature of consumer and business markets* (s. 163–201). Nowy Jork: Routledge/Taylor & Francis Group.
- Ringel, E. (1992). *Nerwica a samoznisczenie*. Warszawa: PWN.
- Robins, R. S., Post, J. M. (1999). *Paranoja polityczna. Psychopatologia nienawiści*. Warszawa: Książka i Wiedza.

- Roccas, S., Elster, A. (2014). Values and religiosity. W: V. Saroglou (red.), *Religion, personality, and social behavior* (s. 193–212). Nowy Jork–Londyn: Psychology Press.
- Roccas, S., Sagiv, L., Schwartz, S. H., Knafo, A. (2002). The Big Five personality factors and personal values. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 28(6), 789–801. DOI: 10.1177/0146167202289008
- Rokeach, M. (1973). *The nature of human values*. Michigan: Free press.
- Rokeach, M. (1982). On the validity of Spranger-based measures of value similarity. *Journal of Personality and Social Psychology*, 42(1), 88–89. DOI: 10.1037/0022-3514.42.1.88
- Rosenblatt, A., Greenberg, J., Solomon, S., Pyszczynski, T., Lyon, D. (1989). Evidence for terror management theory: I. The effects of mortality salience on reactions to those who violate or uphold cultural values. *Journal of Personality and Social Psychology*, 57(4), 681–690.
- Rosenstone, S. J., Hansen, J. M. (1993). *Mobilization, participation, and democracy in America*. Nowy Jork: Macmillan.
- Rowatt, W. C., LaBouff, J., Johnson, M., Froese, P., Tsang, J. A. (2009). Associations among religiousness, social attitudes, and prejudice in a national random sample of American adults. *Psychology of Religion and Spirituality*, 1(1), 14–24. DOI: 10.1037/a0014989
- Rosenblum, M. (2014). Spiritually oriented interventions in the psychotherapeutic treatment of Narcissistic Personality Disorder. *Dissertation Abstracts International Section A*, 75–179.
- Różycka, J., Skrzypińska, K. (2011). Perspektywa noetyczna w psychologicznym funkcjonowaniu człowieka. *Roczniki Psychologiczne*, 14(2), 101–121.
- Rudolph, U., Roesch, S., Greitemeyer, T., Weiner, B. (2004). A meta-analytic review of help giving and aggression from an attributional perspective: Contributions to a general theory of motivation. *Cognition and Emotion*, 18(6), 815–848. DOI: 10.1080/02699930341000248
- Rushton, J. P. (1985). Differential K theory: The sociobiology of individual and group differences. *Personality and Individual Differences*, 6, 441–452. DOI: 10.1016/0191-8869(85)90137-0
- Rushton, J. P. (1990). Sir Francis Galton, epigenetic rules, genetic similarity theory, and human life history analysis. *Journal of Personality*, 58(1), 117–140. DOI: 10.1111/j.1467-6494.1990.tb00910.x
- Rushton, J. P., Bons, T. A., Hur, Y.M. (2008). The genetics and evolution of the general factor of personality. *Journal of Research in Personality*, 42, 1173–1185. DOI: 10.1016/j.jrp.2013.04.012
- Rushton, J. P., Irwing, P. (2008). A General Factor of Personality (GFP) from two meta-analyses of the Big Five: Digman (1997) and Mount, Barrick, Scullen, and Rounds (2005). *Personality and Individual Differences*, 45(7), 679–683. DOI:10.1016/j.paid.2008.07.015
- Rushton, J. P., Irwing, P. (2009). A General Factor of Personality in 16 sets of the Big Five, the Guilford–Zimmerman Temperament Survey, the California Psychological Inventory, and the Temperament and Character Inventory. *Personality and Individual Differences*, 47(6), 558–564. DOI: 10.1016/j.paid.2009.05.009
- Russac, R. J., Gatliff, C., Reece, M., Spottswood, D. (2007). Death anxiety across the adult years: An examination of age and gender effects. *Death Studies*, 31(6), 549–561. DOI: 10.1080/07481180701356936

- Ryff, C. D. (1989). Happiness is everything, or is it? Explorations on the meaning of psychological well-being. *Journal of Personality and Social Psychology*, 57(6), 1069–1081. DOI: 10.1037/0022-3514.57.6.1069
- Ryff, C. D. (1995). Psychological well-being in adult life. *Current Directions in Psychological Science*, 4(4), 99–104. DOI: 10.1111/1467-8721.ep10772395
- Ryff, C. D., Singer, B. H. (2008). Know thyself and become what you are: A eudaimonic approach to psychological well-being. *Journal of Happiness Studies*, 9(1), 13–39. DOI: 10.1007/s10902-006-9019-0
- Salas-Wright, C. P., Olate, R., Vaughn, M. G., Tran, T. V. (2013). Direct and mediated associations between religious coping, spirituality, and youth violence in El Salvador. *Revista Panamericana de Salud Publica*, 34(3), 183–189.
- Saroglou, V. (2006). Religion's role in prosocial behavior: Myth or reality? *Psychology of Religion Newsletter*, 31(2), 1–8.
- Saroglou, V. (2012). Is religion not prosocial at all? Comment on Galen (2012). *Psychological Bulletin*, 138(5), 907–912. DOI: 10.1037/a0028927
- Saroglou, V., Buxant, C., Tilquin, J. (2008). Positive emotions as leading to religion and spirituality. *The Journal of Positive Psychology*, 3(3), 165–173. DOI: 10.1080/17439760801998737
- Saroglou, V., Delpierre, V., Dernelle, R. (2004). Values and religiosity: A meta-analysis of studies using Schwartz's model. *Personality and Individual Differences*, 37(4), 721–734. DOI:10.1016/j.paid.2003.10.005
- Saroglou, V., Dupuis, J. (2006). Being Buddhist in Western Europe: Cognitive needs, prosocial character, and values. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 16(3), 163–179. DOI: 10.1207/s15327582ijpr1603_2
- Saroglou, V., Fiasse, L. (2003). Birth order, personality, and religion: A study among young adults from a three-sibling family. *Personality and Individual Differences*, 35(1), 19–29. DOI: 10.1016/S0191-8869(02)00137-X
- Saroglou, V., Galand, P. (2004). Identities, values, and religion: A study among Muslim, other immigrant, and native Belgian young adults after the 9/11 attacks. *Identity*, 4(2), 97–132. DOI: 10.1207/s1532706xid0402_1
- Saroglou, V., Muñoz-Garcia, A. (2008). Individual differences in religion and spirituality: An issue of personality traits and/or values. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 47(1), 83–101. DOI: 10.1111/j.1468-5906.2008.00393.x
- Saroglou, V., Pichon, I., Trompette, L., Verschuere, M., Dernelle, R. (2005). Prosocial behavior and religion: New evidence based on projective measures and peer ratings. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 44(3), 323–348. DOI: 10.1111/j.1468-5906.2005.00289.x
- Scheepers, P., Gijssberts, M., Hello, E. (2002). Religiosity and prejudice against ethnic minorities in Europe: Cross-national tests on a controversial relationship. *Review of Religious Research*, 43(3), 242–265. DOI: 10.2307/3512331
- Scheler, M. (1975). *Aprioryczne powiązania o charakterze starszeństwa między modalnościami wartości*. Warszawa: Wiedza Powszechna.

- Schimmack, U., Schupp, J., Wagner, G. G. (2008). The influence of environment and personality on the affective and cognitive component of subjective well-being. *Social Indicators Research*, 89(1), 41–60. DOI: 10.1007/s11205-007-9230-3
- Schwartz, S. H. (1992). Universals in the content and structure of values: Theoretical advances and empirical tests in 20 countries. *Advances in Experimental Social Psychology*, 25, 1–65. DOI: 10.1016/S0065-2601(08)60281-6
- Schwartz, S. H., Bilsky, W. (1987). Toward a psychological structure of human values. *Journal of Personality and Social Psychology*, 53(3), 550–562. DOI: 10.1037/0022-3514.53.3.550
- Schwartz, S. H., Cieciuch, J., Vecchione, M., Davidov, E., Fischer, R., ..., Konty, M. (2012). Refining the theory of basic individual values. *Journal of Personality and Social Psychology*, 103(4), 663–688. DOI: 10.1037/a0029393
- Schwartz, S. H., Huismans, S. (1995). Value priorities and religiosity in four western religions. *Social Psychology Quarterly*, 58(2), 88–107. DOI: 10.2307/2787148
- Schwartz, S. H., Melech, G., Lehmann, A., Burgess, S., Harris, M., Owens, V. (2001). Extending the cross-cultural validity of the theory of basic human values with a different method of measurement. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 32(5), 519–542. DOI: 10.1177/0022022101032005001
- Sears, D. O., Henry, P. J. (2003). The origins of symbolic racism. *Journal of Personality and Social Psychology*, 85(2), 259–275. DOI: 10.1037/0022-3514.85.2.259
- Sedikides, C., Gebauer, J. E. (2010). Religiosity as self-enhancement: A meta-analysis of the relation between socially desirable responding and religiosity. *Personality and Social Psychology Review*, 14(1), 17–36. DOI: 10.1177/1088868309351002
- Sedikides, C., Gebauer, J. (2017, lipiec). *Buddhist self-enhancement*. Referat na 9th European IACCP Conference, Warszawa.
- Seligman, M. E. P. (2005). *Prawdziwe szczęście. Psychologia pozytywna a urzeczywistnienie naszych możliwości trwałego spełnienia*. Poznań: Media Rodzina.
- Seligman, M. E. P. (2012). *Flourish: A visionary new understanding of happiness and well-being*. Nowy Jork: Free Press, Simon and Schuster.
- Shafranske, E. P., Gorsuch, R. L. (1984). Factors associated with the perception of spirituality in psychotherapy. *Journal of Transpersonal Psychology*, 16(2), 231–241.
- Shahabi, L., Powell, L., Musick, M. A., Pargament, K. I., Thoresen, C. E., ..., Ory, M. A. (2002). Correlates of self-perceptions of spirituality in American adults. *Annals of Behavioral Medicine*, 24(1), 59–68. DOI: 10.1207/S15324796ABM2401_07
- Shariff, A. F., Norenzayan, A. (2007). God is watching you: Priming God concepts increases prosocial behavior in an anonymous economic game. *Psychological Science*, 18(9), 803–809. DOI: 10.1111/j.1467-9280.2007.01983.x
- Shariff, A. F., Willard, A. K., Andersen, T., Norenzayan, A. (2016). Religious priming: A meta-analysis with a focus on prosociality. *Personality and Social Psychology Review*, 20(1), 27–48. DOI: 10.1177/1088868314568811
- Shaver, P., Lenauer, M., Sadd, S. (1980). Religiousness, conversion, and subjective well-being: The 'healthy-minded' religion of modern American women. *The American Journal of Psychiatry*, 137(12), 1563–1568. DOI: 10.1176/ajp.137.12.1563

- Shepperd, J. A., Miller, W. A., Smith, C. T. (2015). Religiousness and aggression in adolescents: The mediating roles of self-control and compassion. *Aggressive Behavior*, 41(6), 608–621. DOI: 10.1002/ab.21600
- Shorey, R. C., Elmquist, J., Anderson, S., Stuart, G. L. (2016). The relationship between spirituality and aggression in a sample of men in residential substance use treatment. *International Journal of Mental Health and Addiction*, 14(1), 23–30. DOI: 10.1007/s11469-015-9565-y
- Siegers, P., Franzmann, S., Hassan, M. (2016). The religious and spiritual underpinnings of party choice in christian Europe. *Electoral Studies*, 44, 203–213.
- Singh, P., Bano, S. (2017). Effect of intrinsic-extrinsic religiosity on the psychological well-being of adolescents. *Journal of Psychosocial Research*, 12(1), 137–145.
- Sirgy, M. J. (2012). *The psychology of quality of life. hedonic well-being, life satisfaction and eudaimonia*. Nowy Jork: Springer Science & Business Media.
- Skarżyńska, K. (1999). Aktywność i bierność polityczna. W: K. Skarżyńska (red.), *Psychologia polityczna* (s. 21–50). Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Skarżyńska, K. (2005). *Człowiek a polityka. Zarys psychologii politycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Skarżyńska, K., Henne, K. (2011). Lewicowość–prawicowość autoidentyfikacji politycznych a przekonania i kapitał społeczny – perspektywa psychologii politycznej. *Studia Socjologiczne*, 2(201), 85–107.
- Skarżyńska, K., Radkiewicz, P. (2011). Co wzmacnia/osłabia społeczny darwinizm? O roli doświadczeń z ludźmi, osobowości, wartości osobistych i przywiązania do wspólnoty. *Psychologia Społeczna*, 6 1(16), 7–23.
- Słobodzińska, S. (2016). *Związek dwóch form transcendencji z pomaganiem osobom obcym i członkom grupy własnej* (Niepublikowana praca magisterska). Uniwersytet SWPS. Poznań.
- Small, S. A., Zeldin, R. S., Savin-Williams, R. C. (1983). In search of personality traits: A multimethod analysis of naturally occurring prosocial and dominance behavior. *Journal of Personality*, 51(1), 1–16. DOI: 10.1111/j.1467-6494.1983.tb00850.x
- Smith, A. (2010). *Nationalism. Key concepts*. Cambridge: Polity Press.
- Smith, T. B., Stones, C. R., Peck, C. E., Naidoo, A. V. (2007). The association of racial attitudes and spiritual beliefs in post-apartheid South Africa. *Mental Health, Religion & Culture*, 10(3), 263–274. DOI: 10.1080/13694670600658730
- Snoep, L. (2008). Religiousness and happiness in three nations: A research note. *Journal of Happiness Studies*, 9(2), 207–211. DOI: 10.1007/s10902-007-9045-6
- Socha, P. M. (1999). Ways religious orientations work: A Polish replication of measurement of religious orientations. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 9(3), 209–228. DOI: 10.1207/s15327582ijpr0903_4
- Socha, P. M. (2009). Główne kategorie psychologii religii: próba uporządkowania. *Nomos. Kwartalnik Religioznawczy*, 65/66, 135–164.
- Sorek, T., Ceobanu, A. M. (2009). Religiosity, national identity and legitimacy: Israel as an extreme case. *Sociology*, 43(3), 477–496. DOI: 10.1177/0038038509103204

- Spielberger, C. D. (1999). *Staxi-2: State-Trait Anger Expression Inventory-2. Professional manual*. Lutz: Psychological Assessment Resources.
- Spielberger, C. D. (2006). Cross-cultural assessment of emotional states and personality traits. *European Psychologist*, 11(4), 297–303. DOI: 10.1027/1016-9040.11.4.297
- Spielberger, C. D., Sydeman, S. J., Owen, A. E., Marsh, B. J. (1999). Measuring anxiety and anger with the State-Trait Anxiety Inventory (STAI) and the State-Trait Anger Expression Inventory (STAXI). W: M. E. Maruish (red.), *The use of psychological testing for treatment planning and outcomes assessment* (s. 993–1021). Mahwah: Erlbaum.
- Spilka, B., Hood, R. W., Hunsberger, B., Gorsuch, R. (2003). *The psychology of religion: An empirical approach*. Nowy Jork: Guilford Press.
- Srull, T. K., Wyer, R. S., Jr. (1979). The role of category accessibility in the interpretation of information about persons: Some determinants and implications. *Journal of Personality and Social Psychology*, 37, 1660–1672. DOI: 10.1037/0022-3514.37.10.1660
- Stavrova, O., Siegers, P. (2013). Religious prosociality and morality across cultures. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 40(3), 315–333. DOI: 10.1177/0146167213510951
- Stephenson, J. S. (1985). *Death, grief, and mourning. Individual and social realities*. Nowy Jork: The Free Press.
- Stempel, C., Hargrove, T., Stempel III, G. H. (2007). Media use, social structure, and belief in 9/11 conspiracy theories. *Journalism & Mass Communication Quarterly*, 84(2), 353–372. DOI: 10.1177/107769900708400210
- Stillman, T. F., Fincham, F. D., Vohs, K. D., Lambert, N. M., Phillips, C. A. (2012). The material and immaterial in conflict: Spirituality reduces conspicuous consumption. *Journal of Economic Psychology*, 33(1), 1–7. DOI: 10.1016/j.joep.2011.08.012
- Stobiecka, M. (2000). Głód śmierci. Zaabsorbowanie tematyką śmierci w leczeniu pacjentek anorektycznych. W: A. Suchańska (red.), *Podmiotowe i społeczno-kulturowe uwarunkowania anoreksji* (s. 237–276). Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Stoddart, E. (2006). Spirituality in Scotland. *Implicit Religion*, 9(3), 283–304. DOI: 10.1558/imre2006.v9.i3.283
- Straś-Romanowska, M. (2002). Starzenie się jako kontekst rozwoju duchowego człowieka. W: W. Wnuk (red.), *Ludzie starsi w trzecim tysiącleciu. Szanse – nadzieje – zagrożenia* (s. 27–34). Wrocław: Uniwersytet Trzeciego Wieku.
- Straś-Romanowska, M. (2011). Późna dorosłość. W: B. Harwas-Napierała, J. Trempała (red.), *Psychologia rozwoju człowieka, t. 2* (s. 263–292). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Strus, W., Ciecuch, J. (2018). *The higher-order factors of personality in HEXACO model*. W recenzji.
- Strus, W., Ciecuch, J., Rowiński, T. (2017). *Polska adaptacja kwestionariusza BFI-S*. Niepublikowany maszynopis.
- Suchańska, A. (1998). *Przejawy i uwarunkowania psychologiczne pośredniej autodestrukcyjności*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Sundie, J. M., Kenrick, D. T., Griskevicius, V., Tybur, J. M., Vohs, K. D., Beal, D. J. (2011). Peacocks, Porsches, and Thorstein Veblen: Conspicuous consumption as a sexual

- signaling system. *Journal of Personality and Social Psychology*, 100(4), 664–680. DOI: 10.1037/a0021669
- Susułowska, M. (1985). Treść lęku w przebiegu życia ludzkiego. *Przegląd Psychologiczny*, 28, 1065–1085.
- Symotiuk, S. (1994). Spranger Eduard – Lebensformen. W: B. Skarga (red.), *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku, t. 2* (s. 418–421). Warszawa: PWN.
- Szacki, J. (2001). Nacjonalizm. W: A. Jasińska-Kania (red.), *Trudne sąsiedztwa: Z socjologii konfliktów narodowościowych* (s. 27–36). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Szczerbicka, A. (2016). *Duchowość i religijność jako predyktory dobrostanu hedonistycznego i eudajmonistycznego u katechetów i nauczycieli innych przedmiotów* (Niepublikowana praca magisterska). Uniwersytet SWPS. Poznań.
- Szymoń, K. J. (1998). Specyfika przeżycia religijnego. *Roczniki Psychologiczne*, 1(1), 167–180.
- Śliwak, J. (2005). Altruizm i jego pomiar. Kwestionariusz A-N. *Roczniki Psychologiczne*, 1(8), 121–144.
- Tambe, E. B. (2017). Electoral participation in African democracies: The impact of individual and contextual factors. *Commonwealth & Comparative Politics*, 55(2), 119–140. DOI: 10.1080/14662043.2017.1274868
- Tang, T. L., Tang, T. L. (2010). Finding the lost sheep: A panel study of business students' intrinsic religiosity, Machiavellianism, and unethical behavior intentions. *Ethics & Behavior*, 20(5), 352–379. DOI: 10.1080/10508422.2010.491763
- Tankersley, D., Stowe, C. J., Huettel, S. A. (2007). Altruism is associated with an increased neural response to agency. *Nature Neuroscience*, 10(2), 150–151. DOI: 10.1038/nn1833
- Tarman, C., Sears, D. O. (2005). The conceptualization and measurement of symbolic racism. *Journal of Politics*, 67(3), 731–761. DOI: 10.1111/j.1468-2508.2005.00337.x
- Tart, C. (1975). Introduction. W: C. T. Tart (red.), *Transpersonal psychologies* (s. 3–7). Nowy Jork: Harper & Row.
- Templer, D. I. (1970). The construction and validation of a death anxiety scale. *The Journal of General Psychology*, 82(2), 165–177. DOI: 10.1080/00221309.1970.9920634
- Templer, D. I., Lavoie, M., Chalgujian, H., Thomas-Dobson, S. (1990). The measurement of death depression. *Journal of Clinical Psychology*, 46(6), 834–839. DOI: 10.1002/1097-4679(199011)46:6<834::AID-JCLP2270460623>3.0.CO;2-0
- Tillich, P. (1994). *Męstwo bycia*. Poznań: Rebis.
- Timoszyk-Tomczak, C. (2017). Teoria gerotranscendencji – jej potencjał i ograniczenia. *Gerontologia Polska*, 25, 191–196.
- Tix, A. P., Dik, B. J., Johnson, M. E., Steger, M. F. (2013). Religious commitment and subjective well-being across Christian traditions. *Journal of Psychology and Christianity*, 32(1), 20–30. DOI: 10.1177/009164719101900102
- Todhunter, R. G., Deaton, J. (2010). The relationship between religious and spiritual factors and the perpetration of intimate personal violence. *Journal of Family Violence*, 25(8), 745–753. DOI: 10.1007/s10896-010-9332-6
- Tomcsanyi, T., Martos, T., Ittzes, A., Horvath-Szabo, K., Szabo, T., Nagy, J. (2013). Spiritual transcendence and mental health of psychotherapists and religious professionals in

- a Hungarian adult sample. *International Journal for the Psychology of Religion*, 23(2), 161–170. DOI: 10.1080/10508619.2012.714991
- Tomkins, S. (1963). Left and right: A basic dimension of ideology and personality. W: R. White (red.), *The study of lives* (s. 388–411). Nowy Jork: Atherton Press.
- Tornstam, L. (1989). Gero-transcendence: A reformulation of the disengagement theory. *Aging: Clinical and Experimental Research*, 1(1), 55–63. DOI: 10.1007/BF03323876
- Tornstam, L. (1994). Gerotranscendence – a theoretical and empirical exploration. W: L. E. Thomas, S. A. Eisenhandler (red.), *Aging and religious dimension* (s. 203–225). Westport: Greenwood Publishing Group.
- Tornstam, L. (1997). Gerotranscendence: The contemplative dimension of aging. *Journal of Aging Studies*, 11, 143–154. DOI: 10.1016/S0890-4065(97)90018-9
- Transcendence* (2009). *Mosby's medical dictionary*. Pobrano z: <https://medical-dictionary.thefreedictionary.com/transcendence>
- Transcendencja* (b.d.). *Słownik języka polskiego PWN*. Pobrano z: <https://sjp.pwn.pl/sjp/transcendencja;2578486.html>
- Turner, J., Helms, D. (1999). *Rozwój człowieka*. Warszawa: WSiP.
- Uenal, F. (2016). The „secret islamization” of Europe: Exploring integrated threat theory for predicting islamophobic conspiracy stereotypes. *International Journal of Conflict and Violence*, 10(1), 93–108. DOI: 10.4119/UNIBI/ijcv.499
- Underwood, L. G., Teresi, J. A. (2002). The daily spiritual experience scale: Development, theoretical description, reliability, exploratory factor analysis, and preliminary construct validity using health-related data. *Annals of Behavioral Medicine*, 24(1), 22–33. DOI: 10.1207/S15324796ABM2401_04
- Van Boven, L., Gilovich, T. (2003). To do or to have. That is the question. *Journal of Personality and Social Psychology*, 85(6), 1193–1202. DOI: 10.1037/0022-3514.85.6.1193
- Van Cappellen, P., Saroglou, V. (2012). Awe activates religious and spiritual feelings and behavioral intentions. *Psychology of Religion and Spirituality*, 4(3), 223–236. DOI: 10.1037/a0025986
- Van Cappellen, P., Saroglou, V., Iweins, C., Piovesana, M., Fredrickson, B. L. (2013). Self-transcendent positive emotions increase spirituality through basic world assumptions. *Cognition & Emotion*, 27(8), 1378–1394. DOI: 10.1080/02699931.2013.787395
- Van Cappellen, P., Toth-Gauthier, M., Saroglou, V., Fredrickson, B. L. (2016). Religion and well-being: The mediating role of positive emotions. *Journal of Happiness Studies*, 17(2), 485–505. DOI 10.1007/s10902-014-9605-5
- Van der Linden, D., te Nijenhuis, J., Bakker, A. B. (2010). The general factor of personality: A meta-analysis of Big Five intercorrelations and a criterion-related validity study. *Journal of Research in Personality*, 44(3), 315–327. DOI: 10.1016/j.jrp.2010.03.003
- Van Elk, M., Matzke, D., Gronau, Q. F., Guan, M., Vandekerckhove, J., Wagenmakers, E. J. (2015). Meta-analyses are no substitute for registered replications: A skeptical perspective on religious priming. *Frontiers in Psychology*, 6. DOI: 10.3389/Ffpsyg.2015.01365
- Vaughan, F. (1991). Spiritual issues in psychotherapy. *Journal of Transpersonal Psychology*, 23(2), 105–119.

- Vecchione, M., Caprara, G. V. (2009). Personality determinants of political participation: The contribution of traits and self-efficacy beliefs. *Personality and Individual Differences*, 46(4), 487–492. DOI: 10.1016/j.paid.2008.11.021
- Village, A. (2011). Outgroup prejudice, personality, and religiosity: Disentangling a complex web of relationships among adolescents in the UK. *Psychology of Religion and Spirituality*, 3(4), 269–284. DOI: 10.1037/a0022966
- Vitell, S. J., King, R. A., Howie, K., Toti, J., Albert, L., ..., Yacout, O. (2016). Spirituality, moral identity, and consumer ethics: A multi-cultural study. *Journal of Business Ethics*, 139(1), 147–160. DOI: 10.1007/s10551-015-2626-0
- Voicu, M. (2011). Effect of nationalism on religiosity in 30 European countries. *European Sociological Review*, 28(3), 333–343. DOI: 10.1093/esr/jcq067
- Ward, C., Voas, D. (2011). The emergence of conspiratoriness. *Journal of Contemporary Religion*, 26(1), 103–121. DOI: 10.1080/13537903.2011.539846
- Wass, H. (2008). *Generations and turnout: Generational effect in electoral participation in Finland*. Helsinki: Department of Political Science, University of Helsinki.
- Watson, D., Clark, L. A. (1999). *The PANAS-X: Manual for the positive and negative affect schedule-expanded form*. Iowa City: University of Iowa's Institutional Repository.
- Watson, P. J., Hood, R., Foster, S., Morris, R. (1988). Sin, depression, and narcissism. *Review of Religious Research*, 29(3), 295–305. DOI: 10.2307/3511226
- Watson, P. J., Jones, N. D., Morris, R. J. (2004). Religious orientation and attitudes toward money: Relationships with narcissism and the influence of gender. *Mental Health, Religion & Culture*, 7(4), 277–288. DOI: 10.1080/13674670310001606478
- Webb, J. R., Dula, C. S., Brewer, K. (2012). Forgiveness and aggression among college students. *Journal of Spirituality in Mental Health*, 14(1), 38–58. DOI: 10.1080/19349637.2012.642669
- Weber, D., Robinson Kurpius, S. (2011). The importance of self-beliefs on relational aggression of college students. *Journal of Interpersonal Violence*, 26(13), 2735–2743. DOI: 10.1177/0886260510388287
- Westerink, H. (2012). Spirituality in psychology of religion: A concept in search of its meaning. *Archive for the Psychology of Religion*, 34, 3–15. DOI: 10.1163/157361212X644486
- Wilkins-Laflamme, S. (2016). The changing religious cleavage in Canadians' voting behaviour. *Canadian Journal of Political Science*, 49(3), 499–518. DOI: 10.1017/S0008423916000834
- Williams, D. A., Patrick, S. (1984). Therapy for the age of narcissism. *Studies in Formative Spirituality*, 5(1), 95–103.
- Wilson, E. O. (1975). *Sociobiology: The new synthesis*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wink, P. (1991). Two faces of narcissism. *Journal of Personality and Social Psychology*, 61(4), 590–597. DOI: 10.1037//0022-3514.61.4.590
- Wink, P. (1992). Three narcissism scales for the California Q-set. *Journal of Personality Assessment*, 58(1), 51–66. DOI: 10.1207/s15327752jpa5801_5
- Wink, P. (2006). Who is afraid of death? Religiousness, spirituality, and death anxiety in late adulthood. *Journal of Religion, Spirituality & Aging*, 18(2–3), 93–110. DOI: 10.1300/J496v18n02_08

- Wink, P., Dillon, M., Fay, K. (2005). Spiritual seeking, narcissism, and psychotherapy: How are they related? *Journal for the Scientific Study of Religion*, 44(2), 143–158. DOI: 10.1111/j.1468-5906.2005.00272.x
- Wink, P., Dillon, M. (2008). Religiousness, spirituality, and psychosocial functioning in late adulthood: Findings from a longitudinal study. *Psychology of Religion and Spirituality*, S(1), 102–115. DOI: 10.1037/1941-1022.S.1.102
- Wink, P., Gough, H. G. (1990). New Narcissism Scales for the California Psychological Inventory and MMPI. *Journal of Personality Assessment*, 54(3/4), 446–462. DOI: 10.1080/00223891.1990.9674010
- Witkowska, A., Przybylski, R. (2009). *Romantyzm*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wojciszke, B. (2010). *Sprawczość i wspólnotowość: podstawowe wymiary spostrzegania społecznego*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Wojciszke, B. (2011). *Psychologia społeczna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Wojciszke, B., Baryła, W. (2005). Skale do pomiaru nastroju i szczęścia emocji. *Czasopismo Psychologiczne*, 11(1), 31–47.
- Wong, L. P., Fung, H. H., Jiang, D. (2015). Associations between religiosity and death attitudes: Different between Christians and Buddhists? *Psychology of Religion and Spirituality*, 7(1), 70–79. DOI:10.1037/a0037993
- Wong, P., Reker, G., Gesser, G. (1994). Death attitude profile-revised: A multidimensional measure of attitudes toward death. W: R. A. Neimeyer (red.), *Death anxiety handbook: Research, instrumentation, and application* (s. 121–148). Londyn: Taylor and Francis.
- Wójcik, A., Cislak, A. (2012). Lewicowość i prawicowość: uwarunkowania autoidentyfikacji politycznych w krajach Europy Wschodniej i Zachodniej. W: A. Jasińska-Kania (red.), *Wartości i zmiany. Przemiany postaw Polaków w jednoczącej się Europie* (s. 262–281). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Wright, M., Reeskens, T. (2012, marzec). *The Pious Patriot. Establishing and explaining the link between religiosity and national pride among European mass publics*. Referat na 19th International Conference of the Council for European Studies, Boston, USA.
- Wulff, D. M. (1999). *Psychologia religii: klasyczna i współczesna*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.
- Wysoczańska, A. (1990). Spojrzenie dziecka na zagadnienia umierania i śmierci. *Przegląd Psychologiczny*, 33, 585–593.
- Yakushko, O. (2011). Preliminary validation of the Women's Spirituality Instrument: Development of a measure to assess feminist religious and spiritual attitudes. *Psychology of Religion and Spirituality*, 3(3), 194–200. DOI:10.1037/a0022965
- Yoon, E., Chang, C. C., Clawson, A., Knoll, M., Aydin, F., ..., Hughes, K. (2015). Religiousness, spirituality, and eudaimonic and hedonic well-being. *Counselling Psychology Quarterly*, 28(2), 132–149. DOI: 10.1080/09515070.2014.968528
- Young-Eisendrath, P. (2002). Psychotherapy as ordinary transcendence: The unspeakable and the unspoken. W: P. Young-Eisendrath, M. Miller (red.), *The psychology of mature spirituality: Integrity, wisdom, transcendence* (s. 105–114). Londyn: Routledge.

- Ysseldyk, R., Matheson, K., Anisman, H. (2010). Religiosity as identity: Toward an understanding of religion from a social identity perspective. *Personality and Social Psychology Review*, 14(1), 60–71. DOI: 10.1177/1088868309349693
- Yudofsky, S. C., Silver, J. M., Jackson, W., Endicott, J., Williams, D. (1986). The Overt Aggression Scale for the objective rating of verbal and physical aggression. *The American Journal of Psychiatry*, 143(1), 35–39. DOI: 10.1176/ajp.143.1.35
- Zarycki, T. (2000). O możliwych interpretacjach struktury polskiej przestrzeni politycznej. *Studia Regionalne i Lokalne*, 2, 35–52.
- Zarzycka, B. (2017). *Zmagania religijne. Uwarunkowania i funkcje*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Zarzycka, B., Ziółkowska, D., Śliwak, J. (2017). Wsparcie i zmagania religijne jako predyktory jakości życia Anonimowych Alkoholików – moderacja przez czas abstynencji. *Roczniki Psychologiczne*, 20(1), 99–120. DOI: 10.18290/rpsych.2017.20.1-4pl
- Zasuń, A. (2013). Religijny wymiar paranoi politycznej. *Athanaeum*, 38, 26–45.
- Zawadzka, A. M. (2006). Wartości osobiste tłumaczące orientację materialistyczną jednostek. *Roczniki Psychologiczne*, 9(2), 61–80.
- Zinnbauer, B. J., Pargament, K. I. (2005). Religiousness and spirituality. W: R. F. Paloutzian, C. L. Park (red.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (s. 21–42). Nowy Jork: Guilford Press.
- Zinnbauer, B. J., Pargament, K. I., Scott, A. B. (1999). The emerging meanings of religiousness and spirituality: Problems and prospects. *Journal of Personality*, 67(6), 889–919. DOI: 10.1111/1467-6494.00077
- Żemojtel-Piotrowska, M., Klimaszewska, J., Piotrowski, J. (2010). Style konsumpcji i materializm a transcendencja i lęk przed śmiercią: co kupować, by poczuć się lepiej? W: A. M. Zawadzka, M. Górnik-Durose (red.), *Życie w konsumpcji, konsumpcja w życiu. Psychologiczne ścieżki współzależności* (s. 215–230). Gdańsk: Wydawnictwo GWP.
- Żemojtel-Piotrowska, M., Piotrowski, J. (2001). *Lęk i fascynacja – ambiwalencja postaw wobec śmierci. Konstrukcja Skali Lęku i Fascynacji Śmiercią* (Niepublikowana praca magisterska). Uniwersytet Gdański. Gdańsk.
- Żemojtel-Piotrowska, M., Piotrowski, J. (2009). Skala Lęku i Fascynacji Śmiercią. *Polskie Forum Psychologiczne*, 14(1), 90–109.
- Żemojtel-Piotrowska, M., Piotrowski, J., Czarna, A., Rogoza, R., Baran, T., Gebauer, J. (2016, wrzesień). *Kolektywny narcyzm wspólnotowy – wybrane uwarunkowania i przejawy*. Referat na XIII Zjeździe Polskiego Stowarzyszenia Psychologii Społecznej, Wrocław.
- Żemojtel-Piotrowska, M., Piotrowski, J., Czarna, A., Rogoza, R., Baran, T., Gebauer, J. (2017, lipiec). *Collective Communal Narcissism – its correlates and consequences*. Referat na XVIII General Meeting of The European Association of Social Psychology, Granada, Hiszpania.

SPIS RYSUNKÓW

<i>Rysunek 1.</i> Pomiar skuteczności manipulacji poziomem transcendencji duchowej za pomocą obrazów	36
<i>Rysunek 2.</i> Pomiar skuteczności manipulacji poziomem transcendencji duchowej za pomocą pytań otwartych	37
<i>Rysunek 3.</i> Konfirmacyjna analiza czynnikowa składowych <i>Skali transcendencji duchowej</i>	40
<i>Rysunek 4.</i> Rozszerzony model transcendencji duchowej	44
<i>Rysunek 5.</i> Klasyczna wersja kołowego modelu wartości w ujęciu Shaloma Schwartza (1992)	61
<i>Rysunek 6.</i> Korelacje transcendencji duchowej i jej form z wartościami ($N = 1092$) ...	64
<i>Rysunek 7.</i> Wpływ świadomości śmiertelności i aktywizacji transcendencji duchowej na ocenę antypolskiego eseju i jego autora	80
<i>Rysunek 8.</i> Model związków religijności i transcendencji z dobrostanem w Polsce i Wielkiej Brytanii	89
<i>Rysunek 9.</i> Model związków religijności i transcendencji z dobrostanem w Indiach ...	90
<i>Rysunek 10.</i> Wpływ aktywizacji religijnej i niereligijnej formy transcendencji duchowej na poziom nastroju	92
<i>Rysunek 11.</i> Deklarowana liczba godzin poświęconych na rzecz pomocy w centrum terapeutycznym	101
<i>Rysunek 12.</i> Deklarowana liczba godzin poświęconych na pomoc w zbiorce na rzecz fundacji charytatywnej z naszego miasta	102
<i>Rysunek 13.</i> Deklarowana ilość pieniędzy zaoferowanych na rzecz fundacji charytatywnej z naszego miasta	102
<i>Rysunek 14.</i> Deklarowana liczba godzin poświęconych na pomoc na rzecz ofiar trzęsienia ziemi w Japonii	104
<i>Rysunek 15.</i> Deklarowana ilość pieniędzy zaoferowanych na rzecz ofiar trzęsienia ziemi w Japonii	104
<i>Rysunek 16.</i> Deklarowana liczba godzin poświęconych na pomoc osobie własnej lub obcej narodowości	107

<i>Rysunek 17.</i> Deklarowana ilość pieniędzy zaoferowanych na rzecz osoby własnej lub obcej narodowości	108
<i>Rysunek 18.</i> Deklaracja pomocy materialnej na rzecz osoby własnej lub obcej narodowości	111
<i>Rysunek 19.</i> Liczba osób udzielających rzeczywistej pomocy w zależności od zastosowanej manipulacji eksperymentalnej	112
<i>Rysunek 20.</i> Wpływ aktywizacji religijnej i niereligijnej formy transcendencji duchowej na poziom agresji fizycznej i gniewu	118
<i>Rysunek 21.</i> Związek religijności i transcendencji duchowej z uprzedzeniami i akceptacją uchodźców	124
<i>Rysunek 22.</i> Mediacyjna rola wartości dla związku religijności i transcendencji duchowej z uprzedzeniami i akceptacją uchodźców	125
<i>Rysunek 23.</i> Wpływ aktywizacji religijnej i niereligijnej formy transcendencji duchowej na poziom klasycznych i nowoczesnych uprzedzeń	127
<i>Rysunek 24.</i> Wpływ aktywizacji religijnej i niereligijnej formy transcendencji duchowej na chęć zakupu produktów statusowych i wyrażających osobowość ...	145

SPIS TABEL

Tabela 1. Korelacje Skali transcendencji duchowej i jej składników z miarami religijności	41
Tabela 2. Korelacje samoopisu i opisu obserwatorów dla Skali transcendencji duchowej i jej składników	42
Tabela 3. Trafność predykcyjna aspektów transcendencji duchowej	43
Tabela 4. Korelacje Skali transcendencji duchowej i jej składników z innymi cechami osobowości	51
Tabela 5. Korelacje transcendencji duchowej i jej form z czterema typami narcyzmu	58
Tabela 6. Korelacje transcendencji duchowej i jej form z narcystycznym podziwem i narcystyczną rywalizacją	59
Tabela 7. Standaryzowane współczynniki regresji dla cech osobowości modelu pięcioczynnikowego i aspektów transcendencji duchowej jako predyktorów wymiarów wartości	65
Tabela 8. Standaryzowane współczynniki regresji dla orientacji religijnych i transcendencji duchowej jako predyktorów postaw wobec śmierci	75
Tabela 9. Standaryzowane współczynniki regresji dla religijności i dwóch form transcendencji duchowej jako predyktorów postaw wobec śmierci	76
Tabela 10. Standaryzowane współczynniki regresji dla religijności i dwóch form transcendencji duchowej jako predyktorów postaw wobec śmierci	77
Tabela 11. Standaryzowane współczynniki regresji religijności i dwóch form transcendencji duchowej jako predyktorów subiektywnego dobrostanu w grupach nauczycieli religii (N = 68) i innych przedmiotów	86
Tabela 12. Standaryzowane współczynniki regresji religijności i dwóch form transcendencji duchowej jako predyktorów subiektywnego dobrostanu w grupie studentów i ich rodzin	87
Tabela 13. Korelacje orientacji religijnych i transcendencji duchowej z miarami pomocności	99
Tabela 14. Korelacje religijnej i niereligijnej formy transcendencji duchowej z agresją	117

Tabela 15. *Standaryzowane współczynniki regresji dla religijności i dwóch form transcendencji duchowej jako predyktorów postaw wobec własnego narodu* 132

Tabela 16. *Standaryzowane współczynniki regresji dla religijności i dwóch form transcendencji duchowej jako predyktorów poglądów politycznych i głosowania* 137

Duchowość z perspektywy psychologicznej jest przedmiotem zainteresowania, a nawet fascynacji, nie tylko psychologów, ale również przedstawicieli innych nauk o człowieku. Istnieje jednak w tej dziedzinie wiele luk i kontrowersji, poczynając od podstawowych zagadnień definicyjnych, poprzez metody i narzędzia pomiaru, a kończąc na niekonkluzywnych wynikach badań empirycznych i małej liczbie tych badań. Brakuje na rynku polskim pozycji psychologicznej przedstawiającej wszechstronnie zagadnienie duchowości człowieka. Monografia Jarosława Piotrowskiego jest ambitną próbą wypełnienia tej luki.

- z recenzji prof. Ireny Heszen

Monografia Jarosława Piotrowskiego to świetna książka poświęcona w całości tematyce transcendencji. Na taką ocenę składa się kilka jej właściwości. Tematyka jest oryginalna, a badania pomysłowe i nowatorskie, książka zawiera wyniki stanowiące twórczy wkład do nauki. A ponadto jest dobrze napisana, zwięzła, komunikatywna, oszczędna w formie. (...)

Szczególną wartość recenzowanej monografii stanowi umiejętne połączenie w jednym złożonym projekcie komplementarnych badań kwestionariuszowych i eksperymentalnych. Książka zawiera nowatorskie, wieloaspektowe badania ujawniające szereg nieznanych wcześniej aspektów transcendencji.

- z recenzji prof. Piotra Olesia

www.liberilibri.pl

ISBN 978-83-63487-30-0