Jerzy Szymołon

Religia a kultura

Studia nad Rodziną 8/1 (14), 99-112

2004

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MUZEUM HISTORII POLSKI

Studia nad Rodziną
UKSW
2004 R. 8 nr 1(14)

ks. Jerzy SZYMOŁON

RELIGIA A KULTURA

Wstęp

Pytanie o relacje religii i kultury od dawna intryguje przedstawicieli różnych nauk. Udzielane przez nich odpowiedzi bywają bardzo różne, od utożsamiania tych zjawisk, po ich wzajemne przeciwstawianie. Składa się na to wiele przyczyn. Jedną z nich jest posługiwanie się odmiennymi definicjami kultury i religii. Nawet na gruncie jednej nauki odnaleźć można szereg odmiennych rozumień fenomenów religii i kultury. W przypadku nauk empirycznych pojawia się również tendencja do formułowania wniosków, przekraczających wyjściową bazę danych i orzekania o całym zjawisku na podstawie materiału, odnoszącego się jedynie do jego wybranego aspektu[1].

Arystoteles traktował religię jaką jedną z czterech dziedzin kultury. W jego ujęciu kultura (*paidagogia*) jest doskonaleniem człowieka w dziedzinach:

1. umysłu – poznania (wiedza, nauka),
2. woli – postępowania (etyka, moralność),
3. władz sprawczych – sztuka (estetyka),
4. duszy – odniesienia do bóstwa (religia)[2].

Propozycja Arystotelesa do dzisiaj inspiruje wielu badaczy fenomenu religii i kultury. Współczesne ujęcia tych zjawisk charakteryzuje jednak tendencja do ich różnicowania. Nie chodzi o przeciwstawianie sobie religii i kultury lecz o dostrzeganie ich autonomii. Przejawy religijności są modyfikowane przez kulturę, ale samej religijności nie należy traktować jako wytworu kultury[3]. Podobnie kultura nie jest dziedziną religii. Religijnego charakteru kultura nabiera w sensie wtórnym, o ile jest tworzona przez wyznawców określonej religii i zostaje wyposażona w określone treści religijne.

Uwarunkowania odniesień człowieka do *Sacrum* są od lat przedmiotem badań psychologii religii. Badania takie są możliwe, bowiem religijność ma

---

[1] A. Galdowa, Powszechność i wyjątek. Rozwój osobowości człowieka dorosłego, Kraków 1995, s. 21.

[2] Cz. Bartnik, Personalizm, Lublin 1995, s. 408.

[3] A. Vergote, What the Psychology of Religion Is and What Is Not, „International Journal for The Psychology of Religion" 1993, vol. 3, s. 73-86.

także swoją psychologiczną naturę. Niestety, na drodze badań eksperymentalnych udaje się poznać tylko niewiele elementów religijności, stąd kompetencje psychologii nie sięgają bezpośrednio do tworzenia teorii wyjaśniających genezę religijności. Korzenie religijności nie są wyłącznie psychologiczne, stąd wysiłki opracowania psychologicznej genezy religijności, nawet jeśli spotykają się z uznaniem niektórych środowisk, zawsze pozostaną obarczone zarzutem redukcjonizmu doktrynalnego.

Psychologia analizuje relacje religii do kultury w aspekcie ontogenezy rozwoju jednostki. Przyjmuje ona, że religijność jest głęboko osadzona w osobowości człowieka[4]. Rozwój religijny, podobnie jak rozwój osobowości, posiada szereg uwarunkowań. Można do nich zaliczyć zadatki wrodzone jednostki, jej aktywność własną i oddziaływania środowiska. W obszarze tych ostatnich mieszczą się uwarunkowania kulturowe lub szerzej społeczno-kulturowe. Religijność, wpływając na kulturę jest jednocześnie przez nią modyfikowana. Świadczą o tym występujące nawet w obszarze tego samego wyznania odmienności religijnego języka i praktyk religijnych, zróżnicowanie percepcji *sacrum* oraz różne proporcje zawartych w niej elementów poznawczych, emocjonalnych i behawioralnych[5].

1. Pojęcie religijności

Bazą dla rozumienia religijności jest rozumienie pojęcia „religia". Można je rozważać w znaczeniu przedmiotowym i podmiotowym[6]. W znaczeniu przedmiotowym religia jest zespołem prawd, norm postępowania, czynności obrzędowych, które wyjaśniają i regulują stosunek człowieka do Boga. Religia w znaczeniu podmiotowym jest subiektywnym i indywidualnym ustosunkowaniem się człowieka do tego zbioru prawd, norm postępowania i obrzędowych czynności. Powyższe rozumienie pojęcia „religia" jest bliższe tej rzeczywistości, którą zwykło określać się słowem „religijność".

W strukturze religijności wskazuje się najczęściej na przedmiot, podmiot i łączącą podmiot z przedmiotem relację. Rozstrzyganie kwestii związanych z charakterystyką przedmiotu religijnego leży głównie w obszarze kompetencji filozofa religii oraz teologa i wykracza poza ramy psychologii, rozumianej jako nauka empiryczna. Psychologa interesuje głównie strona podmiotowa religijności. Pyta on o kształt *sacrum* w psychice człowieka[7].

---

[4] W. Prężyna, Funkcja religijności w osobowości człowieka, Lublin 1981.

[5] J. Kuczkowski, Psychologia religii, Kraków 1993.

[6] Por. J. Szymolon, Specyfika przeżycia religijnego, „Roczniki Psychologiczne" 1998, nr 1, s. 171.

[7] Por. J. Szymołon, Lęk i fascynacja. Osobowościowe korelaty lęku i fascynacji w przeżyciu religijnym, Lublin 1999, s. 33.

Ponieważ religijność jest głęboko osadzona w psychice człowieka, podobnie jak inne procesy psychiczne, może być ona przedmiotem badań psychologicznych. Tak ujmowana religijność ma swoją dynamikę i podlega zmianom w toku rozwoju osobowości.

Mając świadomość, że religijność nie posiada swojego źródła jedynie w psychofizycznej strukturze człowieka, dalecy jesteśmy od redukowania jej do zjawiska wyłącznie psychicznego[8]. Przy szerokiej koncepcji religijności jej elementy będziemy odnajdywać w każdym odniesieniu człowieka do *Sacrum*[9]. Nadmierne rozszerzanie rozumienia *Sacrum* może jednak doprowadzić do zagubienia jego istoty. Zagrożenie to jest ważne szczególnie dzisiaj, kiedy religijnością zaczyna się nazywać niemal każdą poszerzoną formę percepcji[10].

Koncepcja religijności jest pochodną przyjętej koncepcji człowieka i koncepcji Boga. Ta prawda po części przenosi się również i na grunt psychologii, stąd wydaje się usprawiedliwione wsparcie psychologicznej refleksji rozważaniami natury filozoficzno-teologicznej. Można je potraktować jako źródło cennych inspiracji i użyteczne, zewnętrzne kryterium odniesienia.

W religii chrześcijańskiej przedmiot religijny jest kojarzony z Bogiem osobowym, Stwórcą świata i człowieka. Osobowy charakter *Sacrum* sprawia, że relacja łącząca podmiot z religijnym przedmiotem może mieć charakter dialogowy. Podmiot osobowy nawiązuje wtedy personalną relację z transcendentnym, osobowym Ty. Do istotnych cech podmiotu religijnego należy więc zdolność transgresji własnego ja i możliwość przeżywania spotkań z *Sacrum*[11]. W przeżyciu religijnym angażuje się cała osobowość jednostki. Treścią tego przeżycia jest zespół fenomenologicznie i egzystencjalnie wyróżnianych doznań. Pojawiają się one niejako na linii podmiot-przedmiot. Podmiot jest w takim ujęciu odbiorcą komunikatów, płynących od przedmiotu, ale i sam, swoją osobą, wnosi w proces komunikacji część pola bodźcowego[12].

Ostateczna postać przeżycia religijnego jest więc współtworzona przez jakość przedmiotu i siatkę percepcyjną podmiotu. Innymi słowy reakcja religijna zależy od rodzaju wysłanych przez przedmiot sygnałów i sposobu odczytania ich przez podmiot.

---

[8] Por. A. Galdowa, Powszechność i wyjątek. Rozwój osobowości człowieka dorosłego, dz. cyt., s. 38.

[9] H. Grzymała-Moszczyńska, Postawy młodzieży akademickiej wobec religii, Kraków 1991.

[10] L. Dupne, Inny wymiar, Kraków 1991, s. 177.

[11] Por. J. Kozielecki, Z Bogiem albo bez Boga, Warszawa 1991.

[12] W. Chaim, Religijność jako komunikacja. Zastosowanie paradygmatu interakcyjnego w psychologii religii, RF 1993, nr 4, s. 23-39.

2. Rozumienie kultury

Pojęcie „kultura" pochodzi od łacińskiego czasownika *colo* – uprawiam i pierwotnie używane ono było na określenie czynności związanych z zawodem rolnika. Dość wcześnie, bo już przez Cycerona, użyte ono zostało dla określenia kultury ducha – *animi cultura*, tę zaś rozumiano jako uszlachetnianie ludzkiego umysłu[13]. Była to nadal kontynuacja pierwotnej intuicji rozumienia kultury. Tak, jak potrzebna jest uprawa zastanej natury (roli), aby dzika gleba stała się urodzajną, tak też potrzebna jest praca umysłu człowieka, aby ukryty w naturze ludzki geniusz, mógł się rozwinąć. Cel ten można było osiągnąć poprzez wychowanie i działanie racjonalne. Takie rozumienie kultury zbliżało się do znaczenia greckiego pojęcia *paidea*, pojmowanego jako wszechstronna „uprawa" i racjonalne wychowanie człowieka, w aspekcie indywidualnym i społecznym[14].

W średniowieczu kulturę związano z religią i kultem, i tak zrodziło się istniejące do dzisiaj pojecie kultury chrześcijańskiej. Oznacza ona syntezę kultury biblijnej Żydów i kultury antycznej Greków i Rzymian, twórczo stopioną z wiarą chrześcijańska. Przeniknęła ona naukę, sztukę i moralność człowieka. Kultura chrześcijańska uznaje swoje związki z naturą, upatrując w Bogu kreatora natury, a w Jego łasce ważny element kreatywny. W tym kontekście człowiek pojmowany jest jako wyzwalający z natury stan kultury.

Wart odnotowania jest fakt, że w okresie renesansu próbowano powrócić do starożytnego rozumienia kultury i używano tego pojęcia na oznaczenie umysłowej i duchowej doskonałości oraz samego doskonalenia człowieka. Rozłożenie akcentów było jednak już inne i kulturze zaczęto przeciwstawiać naturę. Rozumienie tej ostatniej było bliższe tezie Hobbesa, zakładajacej że człowiek z natury jest barbarzyńcą i jedynie narzucone przez prawo represje hamują ludzki instynkt agresji[15]. Kultura zatem nie była już rozumiana jako twórcza aktualizacja ludzkich potencjalności, lecz jako wyzwalanie człowieka z tego, co przeszkadza mu w zbliżaniu się do doskonałości.

Z biegiem lat w kulturze zachodnioeuropejskiej ustaliło się współczesne rozumienie kultury. „Stan natury" przybrał charakter socjologiczny, a sama kultura potraktowana została jako owoc indywidualnego i społecznego życia prawdziwie ludzkiego. Stała się ona bardziej synonimem pojęcia cy-

---

[13] Por. M. Krąpiec, U podstaw rozumienia kultury, Lublin 1991, s. 7.

[14] W. Jaeger, Paideia, Warszawa 1962.

[15] Por. E. Aronson, T. Wilson, R. Akert, Psychologia społeczna. Umysł i serce, Poznań 1997, s. 497.

wilizacji, chociaż cywilizację wiąże się częściej z zespołem obyczajowości i praw oraz z organizacją społeczno-państwową i rozwojem przemysłowo-technicznym, kulturę natomiast utożsamia się bardziej z celami działań człowieka, z wartościami wyższymi, językiem i myślą humanistyczną[16].

W psychologii kultura jest najczęściej rozumiana jako rzeczywistość wielowymiarowa, mająca ścisły związek z różnymi aspektami ludzkiej egzystencji. Traktuje się ją jako efekt twórczej działalności człowieka oraz dziedzictwo przekazywane kolejnym pokoleniom w procesie wychowania i socjalizacji[17]. Uznaje się ją za charakterystyczną właściwość człowieka, czyli istoty doświadczającej siebie w wymiarze biologicznym, psychicznym i duchowym, ale otwartej i przekraczającej wymiary czasowe. Kultura w tym ujęciu staje się koniecznym środowiskiem życia duchowego człowieka. Człowiek występuje tu w dwojakiej formie: jest twórcą kultury, ale jednocześnie przedmiotem kultury.

Z tego teoretycznego punku widzenia podstawową motywacją aktywności podmiotu osobowego jest zaangażowanie w wartości i potrzeba sensu życia. Potrzeba sensu w istocie zawiera dążenie do odkrycia i potwierdzenia własnej wartości. Ten rozwój nieodłącznie związany jest ze światem wartości, które egzystują jako fakty kultury. W kulturze dokonuje się nieustanny wybór pomiędzy wartościami, tworzy się ich systemy i hierarchie. Prawda ta jest jasno określana przez pluralizm kulturowy.

3. Genotyp i fenotyp religijności

Badania prowadzone w ramach antropologii kulturowej, socjologii kultury i psychologii kultury potwierdzają powszechność występowania fenomenu religijności człowieka. Przedstawiciele różnych kultur ujawniają tęsknotę za tym, co transcendentne, co doskonałe i nadprzyrodzone. Różnią ich jednak, nawet w obrębie tego samego wyznania, praktyki religijne czy obraz Boga.

Wyjaśniając zjawisko uniwersalności religijności i odmienności jej przejawów, warto odwołać się do pojęć zaczerpniętych z języka biologii, do pojęcia genotypu i fenotypu. Genotyp w takim ujęciu określał by to, co wspólne, co wiąże się jakoś z naturą i szeroko rozumianym zespołem ludzkich potencjonalności[18]. Na drodze oddziaływań czynników środowiskowych i poprzez proces kulturowej adaptacji, utrwalają się zmiany w zachowaniu jed-

[16] S. Kowalczyk, Filozofia kultury, Lublin 1996, s. 14.

[17] J. W. Berry, Y. Poortinga, M. Segall, P. Dasen, Cross-Cultural Psychology. Research and applications, Cambridge 1996, s. 17-29.

[18] Tamże, s. 200-204.

nostek i całych grup, tworząc rodzaj fenotypu. Zrozumienie fenomenu religijności, ujawniającego podobieństwa i różnice, musi zakładać potrzebę odwołania się do antropologii, do zaplecza filozoficznego.

Genotyp religijności zakłada istnienie jakiegoś „uniwersalnego kodu", który uaktywnia się w efekcie aktywności jednostki i oddziaływania środowiska. Mechanizm ten jest bardziej złożony niż w przekazie genetycznym i trudny do precyzyjnego ustalenia. Niewątpliwie ważną w nim rolę spełniają procesy myślenia, społecznego uczenia się i socjalizacji. Mamy tu do czynienia z trzema formami przekazu: pionowym, poziomym i skośnym[19]. Pierwszy bazuje na transmisji elementów wierzeń od rodziców do potomstwa, drugi na przejmowaniu elementów religijności od grup odniesienia, trzeci natomiast od osób dorosłych i instytucji (np. szkoła, Kościół). Mogą to być reprezentanci tej samej kultury lub kultury obcej. W zdobywaniu religijnej tożsamości chronologicznie pierwszy i najważniejszy jest przekaz pionowy. Na drugim etapie ważną funkcję wspierającą pełnią także przekaz poziomy i skośny, od przedstawicieli tej samej religii. Przekazy te ujawniają znamiona procesu socjalizacji. Absorpcja elementów religii obcych jest korzystna tylko wówczas, kiedy już utrwaliło się poczucie religijnej tożsamości. W innym przypadku możemy mieć do czynienia ze zjawiskiem hybrydyzacji religijności. Nie posiadając silnej wewnętrznej struktury, religijność jest wtedy tylko zlepkiem luźno powiązanych, przypadkowych elementów.

4. Kultura a język religijny

Język jest elementem składowym kultury. W religijności pełni on wiele istotnych funkcji. Można do nich zaliczyć m.in. funkcję poznawczą, impresywną i ekspresywną[20]. Funkcja poznawcza języka wyraża się nie tylko w możliwości przekazu religijnych informacji, ale także w modyfikowaniu samego sposobu percepcji *sacrum*. Potwierdzają to m.in. wyniki badań M. Studnika[21]. Młodzieży polskiej Bóg kojarzy się przede wszystkim z kimś stałym, szczodrym, ciepłym, otwartym i łagodnym. Nowogwinejczycy natomiast przejawiają tendencję do obdarzania Boga szacunkiem, połączonym jednak z bardzo wysokim lękiem. Badane grupy ujawniły też szereg różnic w percepcji pojęć takich, jak modlitwa, grzech, niebo i nieśmiertelność.

---

[19] J. W. Berry, Y. Poortinga, M. Segall, P. Dasen, Cross-Cultural Psychology. Research and applications, dz. cyt., s. 18.

[20] I. Bajerowa, Rola języka we współczesnym polskim życiu religijnym, w: O języku religijnym, red. M. Karpluk, J. Sambor, Lublin 1988, s. 9-20.

[21] M. Studnik, Międzykulturowe badania znaczenia niektórych pojęć religijnych, RF 1978, nr 4, s. 115-161.

To ważne medium, jakim jest język, rozwija myślenie abstrakcyjne i pomaga w bardziej adekwatnym ujmowaniu rzeczywistości pozaempirycznej. Jeśli religijny język jest dobrze rozwinięty to pozwala na posługiwanie się metaforami i symbolami, a więc środkami przekazu właściwymi dla opisu religijnych doświadczeń. Ujmowanie rzeczywistości nadprzyrodzonej nabiera wówczas charakteru analogicznego, bowiem język konkretu gubi w opisie to, co w odniesieniu człowieka do Boga jest najbardziej istotne.

F. Watss i M. Williams traktują język religijny jako kryterium religijnej dojrzałości[22]. W ich opinii język ten jest odwzorowaniem religijnej świadomości. Poziom rozwoju języka warunkuje rozwój samej religijności.

Funkcja impresywna wyraża się w nakłanianiu wiernych za pomocą języka do aktywności religijnej, a funkcja ekspresywna w możliwości wyrazu podziwu i czci dla Boga. Wszystkie trzy wspomniane funkcje języka odsłaniają w religijności proporcje elementów poznawczych, emocjonalnych i behawioralnych. Wyniki badań międzykulturowych wskazują na istnienie istotnych różnic w tych proporcjach u mieszkańców Afryki i Europy. Afrykańczycy posiadają o wiele bardziej, niż Europejczycy, rozbudowaną komponentę emocjonalną religijności. Dokonuje się to jednak kosztem elementów poznawczych. Religijność mieszkańców Czarnego Lądu, chociaż jest bardziej spontaniczna i żywiołowa, nie wiąże się istotnie z poziomem satysfakcji z życia. Związki istotne odnotowane zostały natomiast u mieszkańców „starego kontynentu"[23]. Wprawdzie nadmiernie rozbudowane w religijności elementy poznawcze usztywniają odniesienie do Boga, to jednak ich brak sprawia, że religijność traci personalny charakter i nabiera cech magicznych. Posiada ona wówczas więcej znamion religijności zewnętrznej.

Dość istotne różnice w układzie elementów poznawczych i emocjonalnych odnotowano także w badaniach prowadzonych przez Katedrę Psychologii Społecznej i Psychologii Religii KUL na studentach polskich i ukraińskich. Przedstawiciele Polski uzyskiwali znacząco wyższe wyniki w wymiarze szacunku dla Boga, a przedstawiciele Ukrainy w lęku i w fascynacji[24].

Emocje, stanowiące ważny czynnik motywacyjny, chociaż mają swoje podłoże biologiczne, to niewątpliwie są także wynikiem wpływów społecznych i kulturowych. Istnieje ogólne przekonanie, że są one mechanizmami,

---

[22] F. Watts i M. Williams, Psicologia della fede. La conoscenza religiosa alla luce della psicologia, Milano 1996.

[23] Por. M. Dorahy, Ch. Lewis, J. Schumaker, R. Akuamoach-Boateng, M. Duze, T. Sibiya, A cross-cultural analysis of religion and life satisfaction, "Menthal Health, Religion and Culture" 1998, vol. 1, s. 37-43.

[24] J. Szymolon, Lęk i fascynacja wobec Boga a poczucie sensu życia. Badania empiryczne studentów polskich i ukraińskich, „Roczniki Psychologiczne" 2004, nr 5.

które ukształtowały się na drodze ewolucji. Traktuje się je jako jeden z regulatorów ludzkiego działania, ułatwiający przystosowanie się do zmieniających się wymogów środowiska[25].

5. Religijność a indywidualizm-kolektywizm

Psychologowie kultury od dawna przyjmują indywidualizm-kolektywizm za jeden z istotnych wymiarów w badaniach międzykulturowych[26]. Kolektywizm i indywidualizm to przeciwległe bieguny jednego kontinuum, wyrażającego poczucie oraz dążenie do niezależności i odrębności, posiadanie własnych poglądów i ocen, kierowanie się w postępowaniu własnymi standardami i celami, podporządkowanie się celom i normom grupowym. W badaniach G. Hofstede, przeprowadzonych wśród pracowników międzynarodowej korporacji IBM, najwyższe wskaźniki indywidualizmu uzyskiwali przedstawiciele strefy języka angielskiego (USA, Australia, Wielka Brytania), niektórych krajów Europy (Belgia, Dania, Holandia, Włochy, Szwecja, Francja, Norwegia, Irlandia, Szwajcaria i Niemcy), natomiast wysokie wskaźniki indywidualizmu zostały odnotowane u respondentów reprezentujących Azję (Pakistan, Tajwan, Singapur, Hong-Kong), kraje Ameryki Łacińskiej (Ekwador, Wenezuela, Kolumbia, Peru, Chile) i Afrykę[27].

Indywidualizm łączy się z orientacją na działanie oraz sugeruje, że efektem tego zróżnicowania jest zaawansowanie techniczne i dobrobyt. Podnoszenie się zamożności państw wiąże się ze wzrostem indywidualizmu ich mieszkańców. Wyjątek od tej zasady stanowią kraje Azji Wschodniej (zwłaszcza Japonia) i kraje nowo uprzemysłowione, takie jak Korea Południowa czy Singapur.

W świetle badań H. Triandisa i Z. Zaleskiego Polska jawi się jako kraj, w którym pojawia się obecność zarówno tendencji indywidualistycznej, jak i kolektywistycznej[28]. Kolektywizm Polaków ujawnia się w sferze rodzinnej (znaczenie wartości rodziny) oraz we współzależności i towarzyskości (żywe relacje z przyjaciółmi i bliskimi osobami). Wskaźnikiem indywidualizmu jest w tym przypadku silne poleganie na sobie i separacja od własnej grupy.

---

[25] K. V. O'Conor, Reconfiguring the Emotions in the Psychology of Religion, „The International Journal For The Psychology of Religion" 1996, vol. 6, s. 165-173.

[26] Por. G. Hofstede, Horizontal and Vertical Indyvidualism and Collectivism among College Students In the United States, Taiwan and Argentina, „Journal of Social Psychology" 2001, vol. 5, s. 667-680.

[27] Por. G. Hofstede, Kultury i organizacje. Zaprogramowanie umysłu, Warszawa 2000.

[28] H. Triandis i Z. Zaleski, Indywidualizm-kolektywizm Polaków, „Wykłady z psychologii w KUL 1988/89", nr 5, s. 127-144.

Wyniki badań M. Jarosza ujawniają silne powiązania wymiaru Indywidualizm-Kolektywizm z typem relacji do Boga[29]. Wzrost indywidualizmu pociąga za sobą bardziej apersonalną relację religijną, wzrost potrzeby autonomii względem Boga, silniejsze przejawy buntowniczości względem Boga i bardziej selektywną akceptację dogmatów wiary.

6. Religijność a narcyzm kulturowy

Jednym ze źródeł zaburzeń narcystycznych są uwarunkowania kulturowe. A. Lowen uważa, że narcyzm kulturowy przejawia się w rozluźnianiu relacji międzyludzkich, w braku troski o jakość życia, w przesadnej koncentracji na sobie i w tendencji do robienia kariery za wszelką cenę[30]. Ch. Lasch w interesujący sposób opisał przejawy narcyzmu, przenikające społeczeństwo amerykańskie[31]. Uważa on, że znaczny w tym zjawisku udział miała sama psychologia.

Na poziomie jednostkowym narcyzm nie musi przybierać charakteru klinicznego, objawia się jednak „defektem" więzi utrzymywanych z innymi ludźmi i zaburzeniem obrazu siebie. Do kryteriów diagnostycznych narcyzmu zalicza się:

1. Nadmiernie rozwinięte poczucie własnej ważności albo własnej wyjątkowości;
2. Oddawanie się marzeniom o nieograniczonym sukcesie, wpływach i urodzie;
3. Ekshibicjonizm (psychiczny), przez który dana osoba domaga się ciągłego zainteresowania się nią i podziwu;
4. Zimna obojętność, wyraźnie ujawniające się uczucie gniewu, poczucie niższości, wstydu i upokorzenia albo uczucie pustki w reakcji na krytykę i obojętność ze strony innych ludzi;
5. Zaburzenia w stosunkach interpersonalnych:

– przekonanie o nadzwyczajnych uprawnieniach, oczekiwania na specjalne względy ze strony innych, z wykluczeniem potrzeby odwzajemniania się;

– interesowność w stosunkach z innymi ludźmi, wykorzystywanie ich do spełniania własnych pragnień, podwyższania atrakcyjności własnej osoby, nie zwracanie uwagi na prawa innych ludzi;

– związki z innymi ludźmi grawitują miedzy przeciwieństwami w zakresie oceny osób, z którymi jednostka wchodzi w kontakt (albo idealizacja albo odmawianie jakiejkolwiek wartości);

---

[29] M. Jarosz, Religijność a „ja" społeczne. Niepublikowana praca doktorska. Lublin 2003.
[30] A. Lowen, Narcyzm – zaprzeczenie prawdziwemu Ja, Warszawa 1995, s. 14.
[31] Ch. Lasch, The culture of narcissism, New York 1976.

– brak empatii[32].

W opinii P. Witz'a narcyzm kulturowy jest antychrześcijański i negatywnie wpływa na religijność[33]. Potwierdzeniem tej tezy są wyniki badań autora niniejszego opracowania. W ich świetle kulturowy narcyzm dodatnio koreluje z poziomem buntowniczości względem Boga, z poczuciem winy i z nasileniem wątpliwości w wierze[34]. Ujemnie narcyzm koreluje m.in. z centralnością religijności, akceptacją prawd wiary i normatywnością.

Przyznać należy rację stwierdzeniu H. Kohuta, że religijność jest lustrem narcystycznej struktury osobowości człowieka i cennym narzędziem w terapii[35]. Przy tej okazji warto podkreślić, że niektórzy terapeuci, zorientowani na przywracanie dobrego samopoczucia klientowi, stają przed pokusą obniżenia poczucia winy.

Powiązania z narcyzmem, badanym na czterowymiarowej skali NPI, ujawnia także postawa wobec śmierci[36]. Najbardziej optymalna zależność wystąpiła w zakresie samowystarczalności. Tej formie narcyzmu aktywnego odpowiada stosowanie strategii koncentracji na problemie. Kojarzona jest ona także z dużą odpornością emocjonalną na sytuacje zagrożenia. Za silniejszym przekonaniem o własnym sukcesie i niezależności podąża wyższy stopień zainteresowania problematyką śmierci, osłabienie lęku i percepcji śmierci w kategoriach tragiczności i destrukcyjności.

Druga forma narcyzmu aktywnego (Przywództwo) też wiąże się ze stosowaniem strategii zadaniowej, ale odporność emocjonalna w sytuacji zagrożenia jest już znacznie słabsza. Przekonanie o posiadaniu zdolności przywódczych sprzyja myśleniu o śmierci, a nawet odkrywaniu w niej wartości, ale jednocześnie pojawia się silniejszy lęk wobec śmierci.

Narcyzm bierny wydaje się mniej korzystnie wiązać z postawą tanatyczną. Wiążąca się z koncentracją na sobie, na własnej cielesności, próżność sprzyja wprawdzie myśleniu o śmierci, ale jednocześnie utrudnia odnalezienie w śmierci wartości i wywołuje wzrost poczucia wobec niej grozy. Stosowanie strategii zadaniowej jest w tym przypadku mniej wyraźne. Pragnienie bycia podziwianym (Próżność) łączy się ze spadkiem myślenia o śmierci i jednoczesnym wzrostem lęku. Można tu mówić o stosowaniu strategii unikowej, która w konsekwencji nie sprzyja formowaniu się dojrzałej postawy tanatycznej.

---

[32] Por. K. Pospiszyl, Narcyzm. Drogi i bezdroża miłości własnej, Warszawa 1995, s. 66-67.

[33] P. C. Witz, Psychologia jako religia. Kult samouwielbienia, Warszawa 2002.

[34] Por. J. Szymołon, Poziom narcyzmu a typ relacji wobec Boga, ZN KUL 2000, nr 3-4, s. 39-53.

[35] H. Kohut, The Analysis of the Self, New York 1971.

[36] J. Szymołon, Narcyzm a postawa wobec śmierci, w: Postawy wobec śmierci, red. J. Makselon, Kraków 2004.

Wbrew obiegowej opinii, osoby, które wyżej oceniają siebie wcale nie muszą być w wyższym stopniu zaniepokojone śmiercią. Wprawdzie mogło by się wydawać, że perspektywa śmierci eliminuje u nich poszukiwanie celów (które są składnikami wysokiej samooceny), ale w przypadku samowystarczalności jest inaczej. Jej wzrost idzie w parze z bardziej pozytywnym i wolnym od lęków ustosunkowaniem do śmierci. Kluczem do zrozumienia tej funkcji narcyzmu mogą być uwagi O. Kernberga o tzw. narcyzmie dojrzałym[37]. Uważa on, że do dobrego funkcjonowania potrzebny jest jednostce pewien poziom koncentracji na sobie. Sprzyja on wzrostowi samoakceptacji, podniesieniu oceny siebie, a pośrednio także zdolności otwierania się na innych ludzi. Jeśli ten optymalny poziom narcyzmu zostaje przekroczony, wówczas uruchamiają się jego funkcje destrukcyjne.

7. Religijność a tożsamość narodowa

Wyniki badań socjologicznych dość często potwierdzają tezę, że religijność Polaków jest mocno związana z patriotyzmem. Patriotyzm jest pojęciem aksjologicznie niejednoznacznym. Najogólniej definiuje się go jako postawę społeczno-polityczną, łączącą przywiązanie do własnej Ojczyzny, poczucie więzi społecznej oraz poświęcenie dla własnego narodu z szacunkiem dla innych narodów i poszanowaniem ich suwerennych praw. W takim rozumieniu patriotyzm jest wartością, jeśli wartością pozostaje Ojczyzna – przedmiot patriotyzmu[38].

Silne powiązanie religijności z patriotyzmem nastąpiło w okresie niewoli narodowej, stąd walka o Ojczyznę była jednocześnie walką o język i religię. Szczególnie w okresie romantyzmu patriotyzmowi polskiemu nadano charakter religijny i uniwersalistyczny. Naród, zespolony wspólną walką przeciwko wrogowi zewnętrznemu, stał się najważniejszym elementem stanowiącym Ojczyznę, ocalającym jej kulturę duchową. W idee patriotyzmu głęboko wpisana została religijność, stąd patriotyzm stał się motorem napędzającym religijność. Oddziaływał on tak silnie na kolejne pokolenia, że wielu badaczy widzi w nim jeszcze i dzisiaj główny charakter polskiego patriotyzmu. W dwudziestoleciu międzywojennym z narodem kojarzono głównie wspólnotę etniczno-religijną Polaków-katolików. Był to rodzaj patriotyzmu narodowego, któremu towarzyszyła wyraźnie artykułowana wrogość do innych wspólnot narodowych i grup wyznaniowych, przez co kojarzony bywał z nacjonalizmem. W ideologii komunistycznej przedmiotem patriotyzmu uczyniono klasę robotniczą. Więź klasowa wykraczała poza

[37] O. Kernberg, Bordeline Conditional and Pathological Narcissism, New York 1975.
[38] Ankieta „Czym jest polskość?", „Znak" 1988, nr 394, s. 344-356.

granice państw, stąd lansowano w miejsce patriotyzmu internacjonalizm proletariacki. Okres „Solidarności" pokazał jednak, że idee te zostały słabo przyswojone.

W ostatnich latach związki religijności i narodowości niewątpliwie rozluźniły się, bowiem w okresie łączenia się Polski ze strukturami Unii Europejskiej mniej akcentowana jest potrzeba patriotyzmu, którego przedmiot utożsamiałby się z ojczyzną i wspólnotą narodową. Idee uniwersalizmu humanistycznego stawia się wyżej niż idee uniwersalizmu chrześcijańskiego. Chociaż uniwersalizm humanistyczny zawiera wiele elementów uniwersalizmu chrześcijańskiego, to jednak obserwuje się dzisiaj wyraźną niechęć do odwoływania się do korzeni chrześcijańskich. Ten stan rzeczy osłabia religijność i przenosi ją w obszar wyłącznie życia prywatnego[39].

8. Kultura a obszary poszukiwania *sacrum*

Analiza współczesnych przemian religijno-kościelnych skłania wielu badaczy do wniosku, że tzw. nowoczesność sprzyja rozluźnianiu się więzi z Kościołem i prowadzi do silnej subiektywizacji *sacrum*[40]. Z jednej strony daje się zaobserwować obniżanie intensywności praktyk religijnych, z drugiej zaś można odnotować, że swój renesans przeżywa zainteresowanie mitem, wróżbiarstwem, ezoteryką, astrologią i mistycyzmem. Zyskują na znaczeniu nowe ruchy religijne i różne nurty niezinstytucjonalizowanej duchowości[41]. Upowszechniają się także różne formy wierzeń „egzotycznych". Można by powiedzieć, że religijność nie zanika, lecz zmienia swój kształt, swoją strukturę fenotypiczną. Czy jednak te nowe formy duchowości są w stanie zrekompensować utratę tradycyjnej religijności? Czy stwarzają one szansę odnalezienia *sacrum*?

Wyniki badań empirycznych potwierdzają, że wiele pozytywnych funkcji w osobowości *sacrum* pełni tylko wówczas, kiedy posiada cechy osobowe[42]. Nieadekwatny obraz *sacrum* nie tylko nie stymuluje rozwoju osobowości, ale może być wręcz źródłem zaburzeń i patologii. Dowodów na to stwierdzenie dostarcza kliniczna psychologia religii. Przykładem mogą być m.in. skrupuły, nerwica natręctw, urojenie prześladowcze, obsesyjne poczucie grzeszności, omamy wzrokowe i słuchowe, myślenie magiczne, paranoja,

[39] I. Karolak, Patriotyzm, w: Nazwy wartości. Studia leksykalno-semantyczne, red. J. Bartmiński, M. Mazurkiewicz-Brzozowska, Lublin 1993, s. 157-176.

[40] J. Mariański, Kościół instytucjonalny w Polsce – szanse i zagrożenia, w: Kościół Polski na przełomie wieków. Teologiczny, instytucjonalny i wspólnotowy wymiar Kościoła, red. J. Baniak, Poznań 2002, s. 41-71.

[41] W. Piwowarski, Socjologia religii, Lublin 1996, s. 177.

[42] R. Jaworski, Psychologiczne korelaty religijności personalnej, Lublin 1989.

a nawet psychozy zbiorowe. Kończą się one nierzadko próbami samobójczymi. Dobrym laboratorium do badania tych zjawisk jest wiele działających dzisiaj sekt religijnych. Na oddziały nerwic i do szpitali psychiatrycznych trafiają także osoby uprawiające medytację transcendentalną, pasjonujące się okultyzmem i magią, uprawiające praktyki spirytystyczne i zafascynowane wróżbiarstwem. Trudno jednak zliczyć tych, którzy poszukując *sacrum* poza religią cierpią na pustkę egzystencjalną, którzy utracili sens życia lub ulegli praktycznemu nihilizmowi[43].

Zakończenie

Rzetelna analiza kondycji katolicyzmu polskiego, a zwłaszcza dokonujących się w nim przemian, nie może nie uwzględniać kulturowej transformacji, wszak religia jest elementem kultury. Globalizacja i towarzyszące jej zjawiska silnie wpływają na przemieszanie się elementów kultury rodzimej z elementami innych kultur. Chociaż zjawisko to rozłożone w czasie zwykle ma znaczenie pozytywne (akulturacja), to w obecnym kształcie nie miało jeszcze ono miejsca. Pozytywnym przykładem dobrze rozumianej akulturacji jest Kanada i Australia, gdzie promocja wielokulturowości dokonuje się bez faworyzacji wybranych elementów kulturowych i z poszanowaniem istniejących odrębności.

Poczucie silnej tożsamości kulturowej, w tym także i religijnej, może zminimalizować jego szkodliwe skutki i przyczynić się do ubogacania kultury rodzimej wartościowymi elementami kultur obcych. W tym duchu należałoby chyba interpretować pozytywne stanowisko Kościoła odnośnie do integracji Polski ze strukturami Unii Europejskiej. Niepokoić może narzucona z zewnątrz forma tej integracji, która w imię tolerancji dla innych, nakazuje nieraz rezygnację z dowartościowania tego, co tworzy zręby kulturowej tożsamości.

Wydaje się, że uniwersalizm chrześcijański stwarza lepszą szansę połączenia krajów Europy w jedną wspólnotę, niż uniwersalizm humanistyczny. Nie relatywizując wartości etycznych, wznosi się on ponad terytorialne podziały, promuje człowieka i głosi harmonię między realizowaniem misji Kościoła i spełnianiem powinności wobec własnej Ojczyzny[44]. Warto dodać, że budowanie miłości do szerokiej wspólnoty zawsze rozpoczyna się od uczenia się miłości do tzw. małej ojczyzny, a więc własnego miasta, wsi, regionu czy kraju.

---

[43] J. Szymołon, Losy *sacrum* w zlaicyzowanym świecie, AK 2003, T. 141, z. 566, s. 80-87.

[44] I. M. Bocheński, O patriotyzmie, Warszawa 1989.

Fr Jerzy Szymołon: Religion and Culture

In the paper relations were searched for that occur between religion and selected elements of culture. Religion and culture were analyzed with respect to their structural elements. In the light of the outcome of the psychological research culture is an important factor of the development of religiousness.