

Wanda Zagórska, Aleksander Łączyński

UNIwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

DOI: [HTTP://DX.DOI.ORG./10.15633/9788374389327.03](http://dx.doi.org/10.15633/9788374389327.03)

Centralność religijności i personalny charakter relacji z Bogiem a integracja osobowa we wczesnej dorosłości

Centrality of religiosity and the personal nature of a relationship with God vs. personal integration in early adulthood

STRESZCZENIE

Artykuł dotyczy powiązań między jakością religijności młodych dorosłych a ich zintegrowaniem osobowym. U podstaw teoretycznych referowanych badań leżały: koncepcja centralności religijności Hubera (2003), koncepcja religijności personalnej Jaworskiego (1988) oraz poeriksonowska koncepcja integracji osobowej Zagórskiej i współpracowników (2014). Celem badań było zweryfikowanie hipotez mówiących o zależnościach istniejących między jakością religijności (jej centralnością oraz personalnym charakterem relacji do Boga) a zintegrowaniem osobowym u młodych dorosłych. Zastosowano: Skalę Centralności Religijności (C-15) Hubera w polskiej adaptacji Zarzyckiej (2007), Skalę Religijności Personalnej

(SRP-1) Jaworskiego (1988) oraz Kwestionariusz Integracji Osobowej (KINTO) Zagórskiej, Miguta i Jelińskiej (2014). Zbadano drogą internetową 775 osób (235 mężczyzn i 540 kobiet), w tym 470 osób wierzących w wieku 18–35 lat ($M = 25,24$; $SD = 4,79$) oraz 305 osób niewierzących w tym samym wieku, obu płci, mieszkańców miast i wsi. Okazało się, że młodzi dorośli, u których religijność zajmuje bardziej centralne miejsce w osobowości są silniej zintegrowani osobowo w zakresie ufności, tożsamości, intymności i generatywności. Również personalny charakter relacji z Bogiem wiąże się dodatnio z tymi zasobami psychospołecznymi (prócz tożsamości). Młodzi wierzący, w porównaniu z niewierzącymi, charakteryzują się silniejszą ufnością/nadzieją – jako siłą witalną pozwalającą czuć się bezpiecznie w świecie i podejmować kolejne wyzwania rozwojowe – a jednocześnie mają słabsze poczucie posiadania zasobów związanych z pokładaniem ufności w sobie: autonomii, inicjatywy i pracowitości. Nie stwierdzono różnic zależnych od płci w zakresie jakości religijności i integracji osobowej. Można wnioskować, iż jakość religijności młodych dorosłych oddziałuje na wzrost i integrację ich zasobów psychospołecznych związanych z relacyjnością i bliskością względem Boga i ludzi, jak też z troską o sprawy Boże i drugiego człowieka. Zarazem nie da się wykluczyć, że poziom integracji tych zasobów wpływa zwrotnie na jakość religijności ludzi młodych.

Słowa kluczowe: integracja osobowa, rozwój psychospołeczny, Erikson, centralność religijności, religijność personalna, wczesna dorosłość.

ABSTRACT

The article concerns the links between the quality of religiosity of young adults and their personal integration. The theoretical underpinnings of the referred research are: Huber's centrality of religiosity concept (2003), Jaworski's concept of the personal religiosity (1988), and Zagórska and colleagues' post-Eriksonian concept of personal integration (2014). The objective of the research was to verify the hypotheses regarding the dependencies between the quality of religiosity (its centrality and the personal character of the relationship with God) and personal

integration in young adults. The following tools were applied: Huber's Centrality of Religiosity Scale (Z-15) adapted to Polish by Zarzycka (2007), Jaworski's Personal Religiosity Scale (SRP-1) (1988), and the Personal Integration Questionnaire (KINTO) by Zagórska, Miguta, and Jelińska (2014). A total 775 respondents (235 men and 540 women) were surveyed online, 470 of which were believers aged 18-35 years ($M = 25.24$; $SD = 4.79$) and 305 non-believers of the same age, of both sexes, residents of urban and rural areas alike. It turned out that young adults in whom religiosity occupies a more central place in their personality are more strongly personally integrated in the scope of trust, identity, intimacy, and generativity. The personal character of the relationship with God is also positively related to these psychosocial resources (apart from identity). Young believers, compared to non-believers, are characterised by a stronger trust/hope – as a vital force allowing them to feel secure in the world and undertake successive developmental challenges – and concurrently have a weaker sense of possession of resources related to placing trust in oneself: autonomy, initiative, and industriousness. No sex-dependent differences were found in the scope of the quality of religiosity and personal integration. It can be concluded that the quality of religiosity of young adults affects the growth and integration of their psychosocial resources related to relationness and closeness with God and people, as well as concern for matters of God and of another person. At the same time, it cannot be excluded that the level of integration of these resources has a rebound effect on the quality of religiosity of young people.

Key words: personal integration, psychosocial development, Erikson, centrality of religiosity, personal religiosity, early adulthood.

Wprowadzenie

Religia – jak pisał Frankl (1972) – stwarza człowiekowi szansę zrealizowania i osiągnięcia sensu życia oraz zorientowania życia na Boga. Pomaga odnaleźć jednostkom i całym społeczeństwom poczucie wartości i znaczenia własnej

egzystencji. Zapewnia uzdrowienie duszy. Człowiek o bogatym życiu religijnym posiada optymalne możliwości formowania swojej osobowości ku jej dojrzałej postaci. Nie ogranicza się do biernej obserwacji i akceptacji rzeczywistości, ale pragnie ją kształtować, nie tylko przez eliminowanie zła, ale przede wszystkim poprzez czynienie dobra oraz przybliżanie innym Boga.

W jakiej relacji pozostaje religijność człowieka do jego psychicznej integracji i osobowego dojrzewania? W literaturze przedmiotu jest często mowa o obustronnej zależności między religijnością i osobowością, w szczególności osobowością dojrzałą (np. Allport, 1988; Chlewiński, 1991; Jaworski, 1988; Zasępa, 2002; Walesa, 2005). W badaniach nad tym związkiem hipotezy stawiane są w obu kierunkach. Tokarski (2011) mówi wręcz o toczącym się w psychologii od wielu lat sporze, którego przedmiotem jest wpływ religijności na funkcjonowanie człowieka, a w szczególności na proces jego osobowościowego dojrzewania. W pracach Eriksona (1997, 2002, 2004) religijność traktowana jest jako niezbędna do powstania dojrzałej osobowości. Te i szereg innych przesłanek płynących z badań nad wspomnianą zależnością sprawiły, że podejmując badania własne, uważaliśmy za uzasadnione przyjęcie kierunku: jakość religijności a zintegrowanie/dojrzałość osobowości. Mieliśmy przy tym świadomość, iż odwrotny kierunek interpretacji również byłby zasadny, choć sugerowałby, iż jakość religijności człowieka jest uwarunkowana właściwościami jego osobowości, z czym do końca trudno nam się zgodzić¹.

Chcieliśmy zbadać, jakiego rodzaju zależności istnieją między jakością religijności (jej centralnością i personalnym charakterem) a efektem kumulacji zasobów osobowościowych w procesie rozwoju psychospołecznego człowieka, w ujęciu zaproponowanym w poeriksonowskiej koncepcji

1 Warto w tym miejscu nadmienić, iż w świetle teologii duchowości rozwój życia wewnętrznego człowieka nie jest zdeterminowany ani cechami osobowości, ani jej dojrzałością. Łaska przekracza ograniczenia osobowości niedojrzałej człowieka dorosłego.

integracji osobowej rozwijanej przez Zagórską i współpracowników (Zagórska, i in., 2012; Zagórska, i in., 2013; Zagórska, i in., 2014; Bebrysz, Zagórska, 2017). Zgodnie z tą koncepcją integracja osobowa jest fundamentalna dla osiągnięcia osobowej dojrzałości.

Podwaliny teoretyczne podjętych badań stanowiły: wielowymiarowy model religijności Hubera, koncepcja personalności religijności Jaworskiego oraz wspomniana wyżej koncepcja integracji osobowej Zagórskiej i współpracowników. Religijność młodych dorosłych była kontekstem rozwojowym w poszukiwaniach interesujących nas zależności.

Wielowymiarowy model religijności Stefana Hubera

Wielowymiarowy model religijności Hubera (2003, za: Zarzycka, 2007) jest efektem syntezy dwóch klasycznych już koncepcji religijności: Allporta (Allport, Ross, 1967; Allport, 1988) oraz socjologicznej koncepcji wielowymiarowości religijności Glocka (Stark, Glock, 1968, za: Zarzycka, 2007). Huber uznał obie koncepcje za wzajemnie komplementarne.

Allport zwrócił uwagę na religijność jako wartość znajdującą się powyżej innych wartości. Wyróżnił motywację religijności zewnętrzną i wewnętrzną. Glock (z udziałem Starka) wyodrębnił na podstawie badań empirycznych pięć podstawowych wymiarów religijności, które uznał za adekwatne dla różnych religii świata: ideologię, rytuał, doświadczenie, konsekwencje oraz intelekt, i dokonał operacjonalizacji stworzonego modelu.

Punktem wyjścia do syntezy obu koncepcji stała się dla Hubera koncepcja konstruowania poznawczego Kelly'ego (1955), służąca wyjaśnianiu indywidualnych przekonań i światopoglądu człowieka poprzez tzw. osobiste konstrukty – wymiary poznawcze zawierające się między dwoma przeciwstawnymi biegunami. Rodzaj konstruktów i relacje

między nimi są podstawą do przewidywania przez człowieka własnych zachowań i ocen.

Huber uznał, iż religijność jest systemem konstruktów osobistych. Ten swoisty konstrukt człowiek tworzy na podstawie dotychczasowych doświadczeń. Na ich sumę składa się również specyfika symboli i ich interpretacji, obowiązujących i zastanych przez człowieka w kulturze. Symbole te człowiek znajduje np. w strukturach Kościoła, sposobach oddawania czci Bogu przez innych itd. Za konstrukt religijny Huber przyjął taki przedmiot, którego znaczenie określa odniesienie do Rzeczywistości Ostatecznej (*Letztgültiges*).

Zarys wielowymiarowej koncepcji Hubera określają cztery fundamentalne postulaty.

1. Zachowania człowieka i to, co przeżywa, są sterowane przez jego osobiste konstrukty. W życiu religijnym oznacza to, że człowiek jest zdolny do postrzegania i doświadczania świata przez pryzmat znaczeń religijnych, które im nadaje.

2. Siła, z jaką konstrukty oddziałują na człowieka, zależy od tego, na ile centralne miejsce w osobowości człowieka zajmują.

3. Kierunek, jaki jest nadawany doświadczeniom, zależy od ich treści, jak też od nadawanej im interpretacji. Ważne jest nie tylko to, jak często człowiek styka się z treściami nacechowanymi religijnie, ale jakie znaczenie im przypisuje.

4. Przeżycia i zachowania o charakterze religijnym są zależne od centralności oraz specyfiki treści konstruktów osobistych jednostki.

Spojrzenie Allporta na religijność jako na cechę (która u różnych osób może zajmować centralne bądź peryferyjne miejsce w osobowości) zaprowadziło Hubera do patrzenia na nią jako na konstrukt osobisty, który im bardziej centralne miejsce w osobowości zajmuje, tym silniej wpływa na inne konstrukty, a więc jest tym, który w największym stopniu determinuje wybory, zachowania i działania. Wprowadził termin *autonomiczny*

sposób funkcjonowania. Mamy z nim do czynienia wówczas, gdy system konstruktów religijnych zajmuje centralne miejsce w osobowości. Natomiast gdy jest podporządkowany innym, pozareligijnym systemom konstruktów (motywacja religijna jest zorientowana zewnętrznie) mamy do czynienia z heteronomicznym sposobem funkcjonowania człowieka.

Stworzona przez Hubera Skala Centralności Religijności (Z-15) mierzy centralność systemu konstruktów religijnych, jak i pięć postulowanych przez Glocka wymiarów, w jakich przejawia się religijność.

Koncepcja religijności personalnej Romualda Jaworskiego

Koncepcja religijności personalnej opracowana przez Jaworskiego jest próbą udzielenia odpowiedzi na pytanie o znaczenie religijności w rozwoju osobowości człowieka. Autor wyodrębnia religijność personalną i apersonalną. Posługując się rozumowaniem zaproponowanym przez Kelly'ego, można powiedzieć, że w tym drugim przypadku religijność zajmuje w osobowości miejsce peryferyjne, a więc podrzędne wobec innych konstruktów.

Jaworski jest przedstawicielem chrześcijańskiej interpretacji genezy i funkcji religii. Opisywana przez niego dychotomia opiera się na wymiarze osobowym religii. Aspekt podmiotowy religii jest rozważany w personalizmie. Według kryteriów personalizmu religia chrześcijańska jest religią personalną. Istnieją w niej wspólnie trzy elementy: człowiek, który jest bytem osobowym – stanowiący podmiot przeżycia religijnego; Osoba Boga – będąca przedmiotem przeżycia religijnego; relacja osobowa – stanowiąca specyficzny typ relacji między osobą człowieka i Bogiem osobowym (Jaworski, 1987/1988). Jaworski (1989) określił religię personalną

jako modelową formę religijności. Jest ona realizacją ontycznej relacji osobowej między osobą ludzką a Osobą Boga, a zarazem najwyższą formą religijności. Według Jaworskiego wielkość ładunku personalnego w religijności może być różna u poszczególnych osób: od pełnego nasilenia wymiaru personalnego (religijność personalna) aż do braku personalnego odniesienia między podmiotem i przedmiotem religijności (religijność apersonalna).

Realizacja ontycznej relacji osobowej jest optymalną formą religijności chrześcijańskiej. Nasylenie czynnikiem personalnym w niej zawartym jest jednym z podstawowych wyznaczników dojrzałości religijności. Na tej podstawie Jaworski skonstruował Skalę Religijności Personalnej (SRP) umożliwiającą pomiar nasycenia relacji człowieka z Bogiem czynnikiem personalnym.

Poeriksonowska koncepcja integracji osobowej Wandy Zagórskiej i współpracowników

Koncepcja integracji osobowej rozwijana przez Zagórską i współpracowników (Zagórska, i in., 2012; Zagórska, i in., 2013; Zagórska, i in., 2014; Bebrysz, Zagórska, 2017) należy do nurtu konceptualizacji i operacjonalizacji tego z wątków teorii Eriksona, który opisywany jest zazwyczaj jako pozytywne i negatywne rozwiązania kryzysów rozwoju psychospołecznego, tak jak manifestują się one w dorosłości (zob. Constantinople, 1969; Rosenthal, Gurney, Moore, 1981; Ochse, Plug, 1986; Domino, Affonso, 1990; Leidy, Darling-Fisher, 1995; Markstrom, Sabino, Turner, Berman, 1997; Hinc, 2001). Wobec wielu nieścisłości obecnych w tym nurcie nazywany jest on przez Zagórską i Bebrysza (2017) *p o e r i k s o n o w s k i m*, zwłaszcza na podstawie dokonanych przez Niemczyńskiego (2012) i Witkowskiego (2015) pogłębionych analiz dzieł Eriksona.

Przedmiotem koncepcji integracji osobowej jest wewnętrzna spójność, zintegrowanie, dojrzałość i harmonijność człowieka dorosłego, kształtująca się w biegu życia. Aby dotrzeć do owej jakości osobowościowej w sposób pogłębiony, skorzystano z myśli Eriksona (1994, 2002), który zaproponował, by odpowiednio silne (lecz nie skrajnie silne) wzmocnienie i ugruntowanie ośmiu wyróżnionych przez niego podstawowych tendencji syntonicznych obecnych w osobowości traktować jako kryteria zdrowia psychicznego. Obecność tych jakości w strukturze osobowości człowieka umożliwia mu zachowanie poczucia wewnętrznej jedności i umiejętności znoszenia napięć towarzyszących dorosłemu życiu (Erikson, 1994).

Według Zagórskiej i Bebrysza (Bebrysz, Zagórska, 2017) integracja osobowa to indywidualnie zróżnicowany efekt kumulowania się, spajania i przemian jakościowych zasobów psychospołecznych człowieka w procesie jego rozwoju. Integracja ta przejawia się na różnych etapach dorosłości posiadaniem takich zasobów, jak: ufność, autonomia, inicjatywa, poczucie pracowitości, poczucie tożsamości, intymność i/lub (zależnie od wieku) generatywność oraz integralność ontyczna.

Definicja ta nawiązuje do podejścia Leidy i Darling-Fisher (1995). Składniki integracji osobowej określane są przez te badaczki jako cechy stanowiące zasoby psychospołeczne, z których jednostka może korzystać, doświadczając dystresu. Zasoby te kumulują się stopniowo w rozwoju, tworząc w efekcie mniej lub bardziej wieloaspektową integrację osobową. Poszerzający się zakres interakcji społecznych czyni problem organizacji doświadczenia indywidualnego coraz bardziej złożonym (Erikson, 1994, 2002; Côté, Levine, 2002), stąd też im człowiek starszy, tym integracja osobowa manifestuje się jako bardziej zróżnicowana.

Integracja osobowa w ujęciu poeriksonowskim mówi zatem o kumulacji zasobów psychospołecznych w osobowości człowieka w biegu jego życia,

w kolejnych stadiach rozwojowych. Kumulacja ta odzwierciedla stopień osiągnięcia równowagi psychospołecznej (*psychosocial balance*) w odniesieniu do zasobów zakorzenionych w przeżytych już stadiach oraz stadium aktualnego. Tak rozumiana integracja osobowa jest podstawą osobowej dojrzałości. Leży też u teoretycznych podstaw dokonanej operacjonalizacji koncepcji w postaci Kwestionariusza Integracji Osobowej (KINTO) Zagórskiej, Miguta i Jelińskiej (2014).

Na kształt i nasilenie integracji osobowej w cyklu życia człowieka mają wpływ różne zmienne. Jedną z nich może być religijność, przez wielu badaczy opisywana jako istotna dla procesu kształtowania się osobowości, w tym osobowości dojrzałej (Allport, 1967; Walesa, 2005; Jaworski, 1998; Tokarski, 2011). Przypuszczenie o istotnej roli religijności w integrowaniu się osobowym człowieka stało się punktem wyjścia dla przeprowadzonych przez nas badań.

Religijność młodych dorosłych

W początkach trzeciej dekady XXI wieku osoby wchodzące w dorosłość, które mają wkrótce kształtować i wychowywać kolejne pokolenia, są w sytuacji swoistego *novum*, jakim jest zakwestionowanie autorytetu przeszłych pokoleń, uwalnianie się od doświadczenia starszych, od tradycyjnych wartości oraz dążenie do wypracowania własnych, subiektywnych norm funkcjonowania w społeczeństwie. Młodzi ludzie sami chcą decydować o tym, jak wygląda ich życie religijne.

Jednak w procesie kształtowania się życia religijnego, jak i we wszystkich innych obszarach rozwoju, stadia przeddorosłości, w tym nawet pierwsze miesiące życia, rzutują na późniejsze odniesienie człowieka do rzeczywistości (Bagrowicz, 2003; Walesa, 2005; Tokarski, 2011; Rydz, 2012). Tak jak inne składniki osobowości człowieka, tak i jego religijność kształtuje się

w konkretnym kontekście społecznym, rodzinnym i relacyjnym. Przykładowo, dziecko, które wzrasta w rodzinie umożliwiającej mu zaspokojenie podstawowych potrzeb, takich jak poczucie bezpieczeństwa, miłości, akceptacji, najczęściej będzie przenosić na obraz Boga obraz rodziców, którzy mu te potrzeby zapewnią.

Wczesna dorosłość ma już za sobą młodzieńcze zakwestionowanie dotychczasowych autorytetów i porządku świata. Młody dorosły orientuje się, że wiele rzeczy, które wydawały mu się do tej pory oczywiste i nie odczuwał potrzeby ich sprawdzania, są względne. Rozum i nauka okazują się nie znajdować odpowiedzi na podstawowe pytania egzystencjalne. Następuje zwrot ku temu, co wybiega poza li tylko myślenie racjonalne, prawa nauki, logikę arystotelesowską – powrót do *mythosu* (Labouvie-Vief, 1990; Zagórska, 2010).

Młody człowiek zaczyna kwestionować zasady moralne do tej pory przyjmowane bez oporu, obserwując rozdzźwięk między tym, co proponują dorośli, a ich zachowaniami. Krytycyzm ten prowadzi często do zakwestionowania niektórych zasad wiary, a niekiedy powoduje odrzucenie jej w całości. Etap ten jest szczególnie ważny i rzutujący na przyszłość młodego człowieka. Duże znaczenie w tym procesie ma pomoc mistrza, mentora, który pomaga przejść przez burzliwy okres kontestacji dotychczasowych wartości.

Jeśli religijność młodych dorosłych przeszła zwycięsko przez okres „nieba w płomieniach”, pogłębia się i krystalizuje. Z form dziecinnych i nastoletnich rozwija się w kierunku form autentycznych i dojrzałych (Rydz, 2012). W myśl Eriksona (1997) jednocześnie trwa proces kumulowania się sił witalnych i dojrzwania osobowości, do której powinna się dobudować w tym okresie życia jakość w postaci poczucia intymności, prowadząca do ukształtowania się zdolności do miłości, a w następstwie tego do troski o drugiego człowieka i o sprawy Boże.

Problematyka badań

Problem badawczy i cel

W podjętych badaniach zamierzaliśmy sprawdzić, na ile jakość religijności ma znaczenie dla zintegrowania osobowego młodego człowieka. Ich celem była więc analiza zależności między jakością religijności, mierzoną w aspekcie centralności życia religijnego oraz personalnego vs apersonalnego charakteru relacji z Bogiem u młodych osób dorosłych a integracją osobową w ujęciu Zagórskiej i Bebrysza (2017). Przypuszczaliśmy, iż osoby o centralnym umiejscowieniu religijności w strukturach osobowości oraz takie, których relacja z Bogiem ma charakter personalny, są lepiej zintegrowane osobowo niż te, które przejawiają marginalne umiejscowienie religijności w osobowości i apersonalny charakter relacji z Bogiem.

Stopień włączenia wartości religijnych w strukturę osobowości może być różny. Jeśli wartości te są akceptowane, ale zajmują pozycje peryferyjne w stosunku do innych elementów systemu wartości, to ich związek z elementami motywacyjnymi będzie luźny. Wówczas religijność może co najwyżej pełnić funkcję instrumentalną, czyli mechanizmu obronnego dla własnego ja (Prężyna, 1977). Jeśli natomiast religijność jest centralną wartością człowieka, mamy do czynienia z motywacją wewnętrzną. Istnieje wówczas stabilny system motywacji, który w znaczący sposób określa przeżycia i zachowania. Znajduje to wyraz w religijnie naznaczonym obrazie siebie, w różnorodnych i intensywnych, specyficznie religijnych, przeżyciach i zachowaniach oraz ma liczne życiowe konsekwencje (Allport, 1967, 1988).

Centralność oraz personalny vs apersonalny charakter religijności były już przedmiotem licznych badań, w tym wskazujących na ich pozytywny wpływ na relacje osobowe człowieka. Przykładowo, Śliwak, Zarzycka, Zarościńska i Piaszczak (2017) poszukiwali zależności między centralnością religijności a komunikacją w małżeństwie. Wzorce komunikacji, a także wsparcie i zaangażowanie wobec współmałżonka okazały się zależne od poziomu

centralności religijności. Inne badania, zaprezentowane przez Goździewicz-Rostankowską, Zarzycką i Tychmanowicz (2018), dotyczyły znaczenia religijności w kontekście otwartości na karierę międzynarodową. Okazało się, iż sam fakt, czy osoba jest wierząca czy niewierząca, nie umożliwia przewidywania jej otwarcia na karierę międzynarodową. Badania te stanowią punkt wyjścia do bardziej szczegółowych analiz tego, które czynniki religijności mogłyby mieć wpływ na podejmowanie decyzji związanych z taką karierą.

Z kolei w świetle wyników badań nad personalnością religijności i jej korelatami (Jaworski, 1998) należy stwierdzić, że w praktyce mamy do czynienia z funkcjonowaniem obok siebie co najmniej dwóch odrębnych typów religijności, z których jeden (religijność personalna) koreluje pozytywnie z dojrzałością psychospołeczną człowieka, a drugi (religijność apersonalna) wiąże się raczej z osobowością niedojrzałą, niezintegrowaną, gorzej przystosowaną.

Personalny charakter religijności był korelowany przez Brudek i Steuden (2015) z poczuciem zadowolenia z małżeństwa. Jak pokazały wyniki, charakter odniesienia do Boga przez małżonków ma znaczenie dla wytworzenia satysfakcjonującej relacji między nimi. Jaworski (1995) prowadził badania, w których poszukiwał zależności między typem religijności a relatywizowaniem norm moralnych. Stwierdził istotne związki między tymi zmiennymi. Osoby o personalnym charakterze odniesienia do Boga miały słabszą tendencję do relatywizowania norm moralnych niż osoby o apersonalnym charakterze tej relacji.

Integracja osobowa w ujęciu poeriksonowskim była łączona w szeregu badań z wieloma zmiennymi (np. Bebrysz, Zagórska, 2017; Zagórska i in., w przygotowaniu), m.in. z poziomem jakości życia, statusami tożsamości, sprężystością psychiczną, postawami rodzicielskimi, perspektywą czasową, depresją, anoreksją, a nawet cechami osobowości w ujęciu Wielkiej Piątki. Z badań tych wynika, że integracja osobowa łączy się dodatnio z korzystnymi adaptacyjnie właściwościami człowieka, a poziom jej jest obniżony

(zwłaszcza w wymiarze ufności) u osób mających trudności w zakresie funkcjonowania społecznego i zaburzonych psychicznie.

Zmienne i wskaźniki

Zmiennymi wyjaśniającymi były: centralność religijności, personalny charakter relacji do Boga, stosunek do wiary religijnej oraz płeć. Wskaźniki tych zmiennych to odpowiednio wyniki osoby badanej uzyskane w Skali Centralności Religijnej (Z-15) Hubera, w polskiej adaptacji Zarzyckiej (wersja C-15), Skali Religijności Personalnej (SRP-1) Jaworskiego oraz stosowne informacje udzielone przez badanego w *Metryczce*. Zmienne wyjaśniane stanowiło siedem komponentów integracji osobowej: ufność, autonomia, inicjatywa, poczucie pracowitości, poczucie tożsamości, intymność oraz generatywność. Ich wskaźnikami były wyniki osoby badanej uzyskane w stosownych skalach Kwestionariusza Integracji Osobowej (KINTO, wersja 56-itemowa) Zagórskiej, Miguta i Jelińskiej.

Pytania i hipotezy badawcze

CENTRALNOŚĆ RELIGIJNOŚCI A INTEGRACJA OSOBOWA

(P1) Pytanie pierwsze dotyczyło zależności między centralnością religijności a komponentami integracji osobowej u młodych dorosłych. Erikson podkreślał znaczenie pozytywnych i stymulujących form religijności dla powstawania dojrzałej, zintegrowanej osobowości. Według niego religia dotyczy zarówno spraw doczesnych, jak i ostatecznych (Bagrowicz, 2003). Można więc przypuszczać, iż osoby, które są otwarte na religię i sprawy z nią związane, dla których religijność ma istotne egzystencjalnie znaczenie, mają większe szanse na poradzenie sobie z kryzysami rozwojowymi. Istnieje też możliwość, że religijność pozwala w jakimś stopniu kompensować negatywne skutki przejścia przez kryzys

rozwojowy, o ile takie powstaną. Stąd można przypuszczać, iż (H1) centralność religijności młodych dorosłych wiąże się dodatnio z większością komponentów integracji osobowej.

Jeśli wspomniane zależności istnieją, to należałoby zapytać, (P1a) w zakresie jakich komponentów integracji osobowej są one najsilniejsze. Religijność jest przymiotem człowieka o *par excellence* egzystencjalnym charakterze. Z drugiej strony, ufność, intymność oraz generatywność stanowią elementy tzw. wiązki egzystencjalnej (Brzezińska, 2000). Na tej podstawie można sądzić, iż (H1a) centralność religijności wiąże się najsilniej z podstawową ufnością, intymnością oraz generatywnością.

(P2) Pytanie drugie brzmiało: czy młodzi dorośli różniący się pozycją religijnego systemu znaczeń w strukturze osobowości różnią się poziomem nasilenia komponentów integracji osobowej?

Allport (1967) twierdził, że motywacja wewnętrzna, z jaką mamy do czynienia w wypadku centralności religijności w systemie wartości prowadzi do stabilnego systemu znaczeń, który umożliwia dojrzały rozwój jednostki. Na tej podstawie można przypuszczać, iż (H2) młodzi dorośli, u których religijność zajmuje nadrzędne miejsce w osobowości, charakteryzują się wyższym poziomem większości komponentów integracji osobowej niż ci, u których religijność zajmuje miejsce marginalne lub podporządkowane.

PERSONALNY CHARAKTER RELACJI Z BOGIEM A INTEGRACJA OSOBOWA

(P3) Pytanie trzecie dotyczyło zależności między personalnym vs a personalnym charakterem religijności a integracją osobową u młodych dorosłych. Według Jaworskiego (1989) personalne odniesienie do Boga jest formą relacji pełną zaangażowania

oraz odpowiedzialności za jej jakość. Relacja taka, jeśli jest trwała i stabilna, prowadzi do otwartości na nowe doświadczenia oraz integruje system wartości. W badaniach walidacyjnych Skali Religijności Personalnej Jaworskiego okazało się, że religijność personalna koreluje dodatnio z dojrzałością psychospołeczną, natomiast apersonalna wskazuje na osobowość niedojrzałą, niezintegrowaną, gorzej przystosowaną. Przypuszczano więc, że (H3) personalny charakter relacji z Bogiem wiąże się dodatnio z większością komponentów integracji osobowej.

Istotne było przy tym pytanie o to (P3a), w zakresie jakich komponentów integracji osobowej zależność powyższa jest najsilniejsza. Relacja personalna (podmiotowa) do Boga i drugiego człowieka najbardziej odzwierciedla się w tych komponentach integracji osobowej, które najbliższe są relacyjności, otwarciu się na Boga jako Osobę i na osobę ludzką oraz bliskości względem Boga i człowieka. A wydają się nimi: podstawowa ufność, intymność i generatywność. Dlatego też postawiono hipotezę, iż (H3) personalny charakter relacji z Bogiem wiąże się najsilniej z podstawową ufnością, intymnością oraz generatywnością.

STOSUNEK DO WIARY A INTEGRACJA OSOBOWA

Ponadto sformułowano pytanie (P4) o różnice w zakresie nasilenia poszczególnych komponentów integracji osobowej między osobami wierzącymi a niewierzącymi. Frankl (1972) uważał, iż wiara religijna pomaga jednostkom i społeczeństwom odnaleźć poczucie wartości i sensu egzystowania. Poczucie sensu życia jest istotną przesłanką do stwierdzenia, iż osoba, która opiera je na wierze religijnej będzie różnić się od tej, która szuka go wyłącznie w doczesności i w samym sobie. Autentyczna religijność człowieka wiąże się z zaufaniem Bogu, uznaniem własnej słabości, pragnieniem, by to Bóg w moim życiu i we mnie działał. Przemawiałoby to za prawdziwością hipotezy, iż (H4)

młodzi dorośli deklarujący wiarę będą różnili się pod względem nasilenia komponentów integracji osobowej od swoich niewierzących rówieśników.

PŁEĆ A ANALIZOWANE ZMIENNE

Pytanie ostatecznie, eksploracyjne, brzmiało: (P5) Czy w zakresie badanych zmiennych: centralności religijności i personalnego charakteru relacji z Bogiem oraz integracji osobowej istnieją różnice zależne od płci? A jeśli tak, to jakiego rodzaju?

Metoda

Sposób pomiaru zmiennych

SKALA CENTRALNOŚCI RELIGIJNOŚCI (C-15) HUBERA

Narzędzie Hubera (2003, za: Zarzycka, 2007) służy do pomiaru centralności religijnej, rozumianej jako autonomiczny konstrukt znajdujący się w całym systemie konstruktów osobistych człowieka. Stwierdzenia dobrano do pięciu wymiarów religijności w ujęciu Glocka, z niewielką modyfikacją: poznawczych zainteresowań treściami religijnymi, przekonań religijnych, modlitwy, doświadczenia religijnego i udziału w nabożeństwach. Hubera interesowały częstość i ważność analizowanych elementów religijności jako odzwierciedlających stosunek człowieka do nich. Ponadto pozycje testowe miały według niego spełniać warunek specyficzności, ekonomiczności oraz nienasycenia treściami teologicznymi.

Osoba badana udziela odpowiedzi na skali pięciostopniowej, gdzie częstość jest określona z użyciem odpowiedzi: „nigdy”, „rzadko”, „czasem”, „często”, „bardzo często”, natomiast znaczenie z wykorzystaniem odpowiedzi: „wcale”, „mało”, „średnio”, „dość ważne”, „bardzo ważne”.

Wyjątkiem od tej reguły są podskale „Modlitwa” i „Udział w nabożeństwach”, w których zastosowano siedmio- i dziewięciostopniową skalę odpowiedzi, transformowane do skali pięciopunktowej.

Podskala „Zainteresowanie problematyką religijną” odzwierciedla intelektualną ciekawość dotyczącą treści religijnych, chęć dążenia do zdobycia wiedzy na temat religii oraz zrozumienia jej, bez aspektu osobistego ustosunkowania się co do jej słuszności. Podskala „Przekonania religijne” określa, na ile badany bierze pod uwagę istnienie Istoty Transcendentnej, a także na ile jest otwarty na różne formy transcendencji. Pytania zawierają odniesienie do Boga jako Istoty Transcendentnej, co w pewnym sensie zaprzecza warunkowi o nienasyceniu treściami teologicznymi, ale jak uzasadnia autor, trudno jest pytać o kwestię wiary w Boga, nie wspominając o Bogu. Podskala „Modlitwa” dotyczy częstości, z jaką osoba badana podejmuje próbę kontaktu z rzeczywistością transcendentną oraz tego, jak istotne ma ona dla niej znaczenie. Wymiar ten ukazuje, na ile człowiek aktualizuje swoje odniesienia dotyczące transcendencji. „Doświadczenie religijne” to podskala dotycząca tego, jak często badany doświadcza przekonania o obecności Boga w swoim życiu. Może się to odbywać poprzez działanie Boga względem niego oraz poprzez jego komunikację z Bogiem. Wymiar ten ukazuje, na ile badany dostrzega w swoim życiu aspekty związane z rzeczywistością transcendentną. W podskali „Udział w nabożeństwach” osoba badana jest pytana o stosunek do rytualnych nabożeństw o znaczeniu religijnym oraz o częstość udziału w nich. Jest to podskala podobna do podskali „Modlitwa”, z tą różnicą, że określa stosunek do nabożeństw sprawowanych w inny sposób niż modlitwa osobista. Wynik ogólny jest sumą punktów uzyskanych we wszystkich podskalach.

Polskiej adaptacji narzędzia dokonała Zarzycka (2007). Badania nad jego rzetelnością oraz standaryzację przeprowadzono w 2004 roku na zbiorze danych uzyskanych od 402 osób. Wszystkie pozycje testowe okazały się wysoce istotne statystycznie. Rzetelność poszczególnych podskal (α -Cronbacha)

wynosiła od 0,82 (Udział w nabożeństwach) do 0,93 (Wynik ogólny). Badania stabilności bezwzględnej narzędzia, przeprowadzone metodą test-retest w odstępie czterech tygodni, ukazały korelacje od 0,62 do 0,85 ($p < 0,001$). Badania nad trafnością narzędzia przeprowadzone metodą analizy czynnikowej oraz metodą współczynnika zgodności wewnętrznej dały zadawalającą współczynniki korelacji Spearmana, od 0,74 do 0,88.

SKALA RELIGIJNOŚCI PERSONALNEJ (SRP-1) JAWORSKIEGO

Konstrukcję skali rozpoczęto od stworzenia zestawu stwierdzeń mających odnosić się do kontinuum, na którego przeciwległych biegunach znajdują się personalny i apersonalny obraz Boga (Jaworski, 1998). Spośród stu początkowych pytań wyodrębniono metodą sędziów kompetentnych oraz na drodze analizy mocy dyskryminacyjnej trzydzieści najbardziej diagnostycznych. Rzetelność skali zbadana metodą test-retest okazała się wysoka i dla poszczególnych itemów wyniosła od 0,69 do 0,85 (r -Spearmana).

Osoba badana odpowiada z wykorzystaniem pięciostopniowej skali: „tak”, „raczej tak”, „nie mogę się zdecydować”, „raczej nie”, „nie”. Dziesięć pozycji jest odwróconych. Wyniki lokują się w przedziale od 30 do 150 punktów. Wyodrębniono cztery podskale SRP-1: Wiarę, Moralność, Praktyki religijne i Self religijny.

Wyniki uzyskane na skali SRP-1 zostały porównane z wynikami na Skali Samooceny Religijności (SSR), która bada pięć wymiarów. Dotyczą one oceny własnej postawy religijnej (znajomości prawd wiary, związku emocjonalnego z religią oraz poziomu praktyk religijnych), zależności życia moralnego z wyznawaną i deklarowaną wiarą oraz oceny osobistego związku z Kościołem. Największe różnice między osobami o religijności personalnej i apersonalnej ujawniło porównanie w zakresie oceny związku emocjonalnego z religią i Kościołem. Najmniejsze różnice międzygrupowe dotyczyły związku własnego życia moralnego z religią, ale i one okazały się istotne statystycznie (Jaworski, 1998).

KWESTIONARIUSZ INTEGRACJI OSOBOWEJ (KINTO)

ZAGÓRSKIEJ, MIGUTA I JELIŃSKIEJ

Kwestionariusz stworzono w celu diagnozowania poziomu integracji osobowej rozumianej za Zagórską i Bebryszem (2017; Zagórska, 2021) jako indywidualnie zróżnicowany efekt kumulowania się, spajania i przemian jakościowych ośmiu zasobów psychospołecznych człowieka w procesie jego rozwoju – gdzie rozwój ten jest postrzegany zgodnie ze stadiami wyróżnionymi przez Eriksona (1978, 2002, 2004). Narzędzie służy ocenie na różnych etapach dorosłości poziomu zintegrowania w zakresie poszczególnych zasobów, takich jak ufność, autonomia, inicjatywa, poczucie pracowitości, poczucie tożsamości, intymność, generatywność i integralność ontyczna. Zasoby te z kolei pozwalają prognozować poziom sił witalnych, jakie na ich fundamencie się rodzą.

Inspirację do stworzenia narzędzia stanowił Kwestionariusz Oceniający Stadia Rozwoju Psychospołecznego (QRSSP) autorstwa Hincsa (2001). Wersja początkowa składała się ze 171 itemów, które odnosiły się do cech związanych z dojrzałością i niedojrzałością osobową człowieka opisanych przez Eriksona, a mających źródło w sposobie przejścia przez kolejne kryzysy rozwojowe. Pulę tych itemów stopniowo ulepszano i modyfikowano w myśl poeriksonowskiej koncepcji integracji osobowej (zob. wyżej). Istotnym momentem w rozwoju narzędzia były badania z roku 2012 wśród 600 osób w wieku od 15 do 75 lat, które doprowadziły do wyboru 98 najlepszych diagnostycznie pozycji.

Celem sprawdzenia zgodności wewnętrznej struktury kwestionariusza z teorią przeprowadzono w tym zestawie pozycji konfirmacyjną analizę czynnikową (CFA), w której zastosowano technikę parcellingu (Zagórska i in., 2014). Analiza ta pokazała, iż model jest dobrze dopasowany do danych (CFI > 0,90; RMSEA < 0,08; SRMR < 0,05), jednakże po usunięciu z niego skali piątej – „Poczucie tożsamości”. Współczynniki korelacji tej skali z pozostałymi, szczególnie z pierwszą („Ufność”) i ósmą („Integralność

ontyczna”), były zbyt wysokie. W świetle teorii Eriksona nie należy jednak uznawać tego wyniku za dyskwalifikujący, wręcz przeciwnie – podkreślał on wiele razy (Erikson 1997, 2002, 2004), że stadium tożsamości, jak żadne inne, czerpie z wszystkich wcześniejszych, jak również w stopniu większym niż jakiegokolwiek inne wpływa na kolejne etapy rozwoju.

Dalsze badania i prace nad narzędziem umożliwiły skrócenie go do 64 pozycji (w wersji pełnej), które tworzą osiem skal ośmioitemowych odpowiadających komponentom integracji. Ponieważ kwestionariusz wychwytuje myślenie i zachowanie będące wynikiem wypracowanej już (całkowicie lub częściowo) jakości, osobę badaną można prosić o wypełnienie tylko tych pozycji, które odnoszą się do zasobów, jakie mają swoje epigenetyczne źródło w stadiach rozwojowych, które przeszła, w stadium, które przechodzi, oraz w tym, które nastąpi bezpośrednio po nim. Dlatego w zależności od wieku osoby badanej stosuje się wersję sześcioskalową (między 19 a 24 r.ż.), siedmioskalową (od 25 do 49 r.ż.) lub wersję pełną, ośmioskalową (od 50 r.ż.).

Osoba badana ustosunkowuje się do stwierdzeń sformułowanych w pierwszej osobie liczby pojedynczej na pięciostopniowej skali, wybierając jedną z możliwych odpowiedzi: 1 – „zdecydowanie nie zgadzam się”, 2 – „raczej nie zgadzam się”, 3 – „trudno powiedzieć”, 4 – „raczej zgadzam się”, 5 – „zdecydowanie zgadzam się”. Połowa pozycji jest odwrócona. Wynik na danej skali (suma uzyskanych punktów) ukazuje, do jakiego stopnia udało się badanemu zintegrować w dotychczasowym biegu życia pod względem jakości rozwojowej/siły witalnej, która ma swoje początki w odpowiadającym tej jakości stadium rozwojowym. Zgodnie z koncepcją integracji osobowej, w im większym stopniu człowiek dysponuje zasobami, które w jego wieku powinien posiadać, tym jest lepiej zintegrowany. Można posługiwać się również wynikiem ogólnym integracji osobowej, ale raczej jako dodatkowym względem profilu integracji złożonego z poszczególnych (sześciu, siedmiu lub ośmiu) jej komponentów.

Badania nad rzetelnością kwestionariusza w jego obecnym kształcie ujawniły rzetelność na poziomie α -Cronbacha mieszczącą się w przedziale 0,63–0,77. Trafność kryterialna została potwierdzona w badaniach Zagórskiej i in. (2014; Bebrysz, Zagórska, 2017), w których porównano wyniki osób dorosłych z diagnozą psychiatryczną, głównie zaburzeń afektywnych i osobowości ($N = 202$) oraz osób bez zaburzeń psychicznych ($N = 600$). Wyniki analiz statystycznych pokazały, że osoby należące do grupy klinicznej różniły się względem grupy porównawczej, osiągając niższe wyniki we wszystkich skalach.

METRYCZKA

W metryczce osoba badana udzielała odpowiedzi na pytania o wiek, płeć, wielkość miejscowości pochodzenia, wykształcenie oraz stosunek do wiary z wyznaniem włącznie.

Osoby badane i procedura

Zebrano dane od 775 osób, w tym 540 kobiet i 235 mężczyzn, w wieku od 18 do 35 lat ($M = 26,04$; $SD = 4,68$). Wśród osób badanych było 470 wierzących i 305 niewierzących. Do zasadniczych analiz włączono wyniki osób wierzących, ponieważ badania dotyczyły m.in. jakości religijności². Były to 352 kobiety (74,9 proc.) w wieku 18–35 lat ($M = 25,32$; $SD = 4,90$) i 118 mężczyzn (25,1 proc.) w tym samym wieku ($M = 24,98$; $SD = 4,46$). Badani mieszkali w różnej wielkości miastach (69 proc. ogółu) oraz w dużych i małych wsiach. Wykształcenie wyższe lub średnie posiadało 94,9 proc., pozostali – podstawowe lub zasadnicze zawodowe. Tabela 1 przedstawia rozkład częstości dla wyznania osób badanych. Najwięcej było katolików.

2 Dane osób niewierzących uwzględniono jedynie w analizie porównawczej poziomu zintegrowania osobowego.

Tabela 1. Rozkład liczebności osób badanych ze względu na wyznanie

Wyznanie	n	%
katolickie	445	94,7
protestanckie	4	0,9
świadkowie Jehowy	1	0,2
inne	20	4,3
Ogółem	470	100

Badania przeprowadzono w styczniu 2019 roku z użyciem komputerowej wersji kwestionariuszy Z-15, SRP-1, KINTO, za pośrednictwem internetowej platformy badawczej USBO UKSW.

Wyniki

Statystyki opisowe

W tabeli 2 przedstawiono statystyki opisowe dla analizowanych zmiennych przedziałowych, włącznie z wartościami testu Kołmogorowa-Smirnowa, za pomocą którego weryfikowano założenie o normalnym rozkładzie analizowanych zmiennych.

Tabela 2. Statystyki opisowe dla analizowanych zmiennych przedziałowych

Zmienna	<i>M</i>	<i>SD</i>	<i>min</i>	<i>max</i>	<i>Z</i>	<i>p</i>
Zainteresowanie problematyką religijną	10,66	2,68	4	15	0,12	0,001
Przekonania religijne	13,73	2,33	3	15	0,31	0,001
Modlitwa	11,91	3,24	3	15	0,22	0,001
Doświadczenie religijne	9,79	2,86	3	15	0,13	0,001
Kult (uczestnictwo w nabożeństwach)	11,61	3,48	3	15	0,22	0,001
Wynik ogólny	57,70	12,13	17	75	0,14	0,001
Centralność	2,50	0,60	1	3	0,35	0,001
Wiara religijna	23,55	3,29	10	31	0,17	0,001
Moralność	22,90	5,72	7	35	0,14	0,001
Praktyki religijne	27,59	4,53	11	41	0,12	0,001
Self religijny	19,29	2,99	6	26	0,17	0,001
Ufność	27,51	6,13	9	40	0,07	0,001
Autonomia	24,63	6,01	8	39	0,04	0,052
Inicjatywa	26,74	5,69	8	40	0,06	0,001
Pracowitość	25,69	6,14	10	39	0,05	0,003
Tożsamość	27,50	5,65	12	40	0,08	0,001
Intymność	29,64	5,83	13	40	0,10	0,001
Generatywność	27,43	5,48	11	40	0,07	0,001

M – wartość średnia; *SD* – odchylenie standardowe; *min* – wartość minimalna; *max* – wartość maksymalna; *Z* – wartość testu Kołmogorowa-Smirnowa; *p* – istotność statystyczna

Otrzymano istotne statystycznie odchylenia od rozkładu normalnego dla wszystkich analizowanych zmiennych, z wyjątkiem wyników na skali autonomii, wobec tego kolejne analizy statystyczne zostały przeprowadzone na podstawie metody bootstrappingu.

W tabeli 3 przedstawiono rozkład częstości dla pozycji religijnego systemu znaczeń w systemie konstruktów osobistych. W największej liczbie przypadków pozycja religijności była n a d r z ę d n a.

Tabela 3. Rozkład liczebności osób badanych ze względu na pozycję religijnego systemu znaczeń w systemie konstruktów osobistych

Pozycja religijności	<i>n</i>	%
marginalna	26	5,5
podporządkowana	183	38,9
nadrzędna	261	55,5
Ogółem	470	100

Centralność religijności a integracja osobowa młodych dorosłych

Poszukując zależności między centralnością religijności a integracją osobową, przeprowadzono analizę korelacji *r*-Pearsona. Tabela 4 zawiera uzyskane współczynniki korelacji oraz wartości dolnych i górnych przedziałów ufności wyznaczonych na podstawie metody bootstrappingu przy liczbie prób 1000. Oznaczono korelacje istotne statystycznie.

Tabela 4. Współczynniki korelacji między wymiarami centralności religijności a componentami integracji osobowej (r-Pearsona)

Komponenty integracji	Centralność religijności					Wynik ogólny
	Problematyka religijna	Przekonania religijne	Modlitwa	Doświadczenie religijne	Kult	
Ufność	0,184 ÷ 0,357	0,161 ÷ 0,324	0,188 ÷ 0,354	0,233 ÷ 0,404	0,152 ÷ 0,325	0,243 ÷ 0,407
Autonomia	-0,131 ÷ 0,058	-0,163 ÷ 0,035	-0,188 ÷ 0,007	-0,109 ÷ 0,089	-0,220 ÷ -0,023	-0,181 ÷ 0,012
Inicjatywa	-0,117 ÷ 0,072	-0,114 ÷ 0,067	-0,121 ÷ 0,072	-0,060 ÷ 0,125	-0,196 ÷ -0,011	-0,128 ÷ 0,059
Poczucie pracowitości	-0,131 ÷ 0,072	-0,126 ÷ 0,064	-0,096 ÷ 0,114	-0,107 ÷ 0,095	-0,166 ÷ 0,020	-0,126 ÷ 0,067
Poczucie tożsamości	0,092 ÷ 0,265	0,095 ÷ 0,272	0,100 ÷ 0,272	0,135 ÷ 0,322	0,048 ÷ 0,234	0,131 ÷ 0,302
Intymność	0,023 ÷ 0,196	0,027 ÷ 0,177	0,016 ÷ 0,183	0,087 ÷ 0,263	-0,047 ÷ 0,136	0,040 ÷ 0,207
Generatywność	0,102 ÷ 0,276	-0,003 ÷ 0,169	0,059 ÷ 0,236	0,148 ÷ 0,330	0,047 ÷ 0,231	0,104 ÷ 0,284

W celu wyodrębnienia wymiarów centralności religijności o największym znaczeniu dla integracji osobowej uzupełniono analizę korelacji o analizę regresji. Wartości współczynników regresji wyznaczono na podstawie bootstrappingu przy liczbie prób 1000.

W wypadku ufnosci jedynym istotnym jej predyktorem były doświadczenia religijne (tabela 5), które wyjaśniały 10,2 proc. wariacji. Zależność miała charakter dodatni.

Tabela 5. Zależności między centralnością religijności a poziomem ufnosci

Predyktory	β	p	F	df	p
Zainteresowanie problematyką religijną	-0,02 ÷ 0,55	0,069	12,32	5,464	0,001
Przekonania religijne	-0,18 ÷ 0,56	0,383			
Modlitwa	-0,39 ÷ 0,29	0,912			
Doświadczenie religijne	0,13 ÷ 0,76	0,004			
Kult	-0,22 ÷ 0,30	0,747			

β – przedziały ufnosci dla współczynników regresji; p – istotność statystyczna; F – wartość testu istotności statystycznej modelu; df – liczba stopni swobody

Ujemne zależności między kultem (uczestnictwem w nabożeństwach) a autonomią i inicjatywą (por. tabela 4) zostały potwierdzone również w analizie regresji. Współczynniki regresji wynosiły odpowiednio $\beta = -0,37 \div -0,03$ (autonomia) i $\beta = -0,32 \div -0,01$ (inicjatywa). Wyniki na skali kultu wyjaśniały 1,5 proc. wariacji wyników na skali autonomii oraz 1,1 proc. wariacji wyników na skali inicjatywy.

Analiza regresji dla poczucia tożsamości³ nie przyniosła zależności istotnych statystycznie. Można jedynie mówić o wyniku na poziomie tendencji w odniesieniu do doświadczenia religijnego jako predyktora (tabela 6).

Tabela 6. Zależności między centralnością religijności a poczuciem tożsamości

Predyktory	β	p	F	df	p
Zainteresowanie problematyką religijną	-0,06 ÷ 0,44	0,129	4,05	4,465	0,003
Przekonania religijne	-0,14 ÷ 0,58	0,263			
Modlitwa	-0,29 ÷ 0,33	0,883			
Doświadczenie religijne	0,00 ÷ 0,63	0,057*			
Kult	-0,33 ÷ 0,16	0,473			

β – przedziały ufności dla współczynników regresji; p – istotność statystyczna; F – wartość testu istotności statystycznej modelu; df – liczba stopni swobody;

* – tendencja statystyczna

W przypadku intymności jedynym istotnym predyktorem okazały się doświadczenia religijne (tabela 7), które wyjaśniały 3,1 proc. wariacji tej zmiennej. Podobny rezultat uzyskano odnośnie generatywności (tabela 8), gdzie doświadczenia religijne wyjaśniały 5,8 proc. wariacji. Obie zależności miały charakter dodatni.

3 W analizie korelacji nie otrzymano istotnych zależności między centralnością religijności a poczuciem pracowitości, wobec tego tej ostatniej zmiennej nie uwzględniono w analizie regresji.

Tabela 7. Zależności między centralnością religijności a poziomem intymności

Predyktory	β	p	F	df	p
Zainteresowanie problematyką religijną	-0,17 ÷ 0,35	0,562	4,05	4,465	0,003
Przekonania religijne	-0,26 ÷ 0,35	0,761			
Modlitwa	-0,47 ÷ 0,17	0,377			
Doświadczenie religijne	0,11 ÷ 0,73	0,007			

β – przedziały ufności dla współczynników regresji; p – istotność statystyczna; F – wartość testu istotności statystycznej modelu; df – liczba stopni swobody

Tabela 8. Zależności między centralnością religijności a poziomem generatywności

Predyktory	β	p	F	df	p
Zainteresowanie problematyką religijną	-0,08 ÷ 0,48	0,118	8,40	4,465	0,001
Modlitwa	-0,47 ÷ 0,10	0,246			
Doświadczenie religijne	0,18 ÷ 0,77	0,002			
Kult	-0,25 ÷ 0,29	0,838			

β – przedziały ufności dla współczynników regresji; p – istotność statystyczna; F – wartość testu istotności statystycznej modelu; df – liczba stopni swobody

Pozycja religijności w systemie konstruktów osobistych a integracja osobowa

W tabeli 9 przedstawiono średnie wartości wyników na skalach integracji osobowej w grupie osób, u których religijny system znaczeń w systemie konstruktów osobistych miał pozycję marginalną lub podporządkowaną, i wśród tych, u których miał pozycję nadrzędną. Zestawienie uzupełniono wartościami testu t-Studenta dla prób niezależnych oraz przedziałami ufności dla wartości średnich, wyznaczonymi na podstawie bootstrappingu.

Stwierdzono istotne statystycznie różnice międzygrupowe dla skal ufności, tożsamości, intymności i generatywności. Średnie były tu istotnie wyższe u osób, u których pozycja religijnego systemu znaczeń w systemie konstruktów osobistych była nadrzędna w porównaniu z tymi, u których była marginalna lub podporządkowana.

Personalny charakter religijności młodych dorosłych a integracja osobowa

Weryfikując hipotezę mówiącą o zależności między charakterem relacji z Bogiem a poziomem integracji osobowej u młodych dorosłych, przeprowadzono analizę korelacji r-Pearsona (tabela 10). Oznaczono korelacje istotne statystycznie.

Tabela 9. Średnie wartości nasilenia komponentów integracji osobowej w grupie osób o marginalnej lub podporządkowanej pozycji religijności w systemie konstruktywnej osobistych oraz w grupie osób o nadrzędnej pozycji religijności, wraz z wynikami testu t-Studenta

Komponenty integracji	Pozycja religijnego systemu znaczeń					
	marginalna/ podporządkowana		nadrzędna			
	<i>M</i>	<i>SD</i>	<i>M</i>	<i>SD</i>	<i>t</i>	<i>df</i>
Ufność	25,22 (24,49 ÷ 26,05)	6,15	29,35 (28,64 ÷ 30)	5,48	-7,70	468
Autonomia	24,62 (23,76 ÷ 25,5)	6,54	24,64 (23,97 ÷ 25,35)	5,55	-0,04	408,46
Inicjatywa	26,34 (25,49 ÷ 27,18)	6,23	27,07 (26,41 ÷ 27,76)	5,22	-1,35	405,15
Poczucie pracowitości	25,42 (24,54 ÷ 26,33)	6,54	25,91 (25,18 ÷ 26,68)	5,81	-0,86	419,67
Poczucie tożsamości	25,72 (24,97 ÷ 26,51)	5,76	28,92 (28,28 ÷ 29,57)	5,15	-6,35	468
Intymność	28,42 (27,58 ÷ 29,28)	6,09	30,61 (29,9 ÷ 31,3)	5,44	-4,07	421,09
Generatywność	25,72 (24,94 ÷ 26,57)	5,72	28,81 (28,2 ÷ 29,42)	4,86	-6,21	408,59

M – wartość średnia; *SD* – odchylenie standardowe; *t* – wartość testu t-Studenta dla prób niezależnych; *df* – liczba stopni swobody; *p* – istotność statystyczna

Tabela 10. Współczynniki korelacji między wynikami na skalach postaw religijnych a poziomem komponentów integracji osobowej młodych dorosłych (r-Pearsona)

Komponenty integracji	Postawy religijne					Religijność personalna
	Wiarą religijna	Moralność	Praktyki religijne	Self religijny		
Ufnosć	-0,108 ÷ 0,072	0,123 ÷ 0,300	0,184 ÷ 0,352	0,195 ÷ 0,364		0,142 ÷ 0,319
Autonomia	-0,319 ÷ -0,142	-0,181 ÷ 0,017	-0,149 ÷ 0,045	-0,129 ÷ 0,100		-0,221 ÷ -0,010
Inicjatywa	-0,313 ÷ -0,141	-0,161 ÷ 0,027	-0,127 ÷ 0,057	-0,094 ÷ 0,123		-0,183 ÷ 0,005
Poczucie pracowitości	-0,246 ÷ -0,074	-0,156 ÷ 0,030	-0,146 ÷ 0,043	-0,110 ÷ 0,100		-0,177 ÷ 0,014
Poczucie tożsamości	-0,135 ÷ 0,052	0,063 ÷ 0,240	0,063 ÷ 0,248	0,073 ÷ 0,253		0,050 ÷ 0,231
Intymność	-0,156 ÷ 0,009	0,006 ÷ 0,175	0,038 ÷ 0,203	0,059 ÷ 0,238		0,007 ÷ 0,170
Generatywność	-0,181 ÷ -0,003	0,068 ÷ 0,246	0,135 ÷ 0,306	0,092 ÷ 0,280		0,063 ÷ 0,240

W celu wyodrębnienia postaw religijnych o największym znaczeniu dla integracji osobowej analizę korelacji uzupełniono analizą regresji. Istotnymi predyktorami poziomu ufności okazały się praktyki religijne i self religijny (tabela 11). Obie te zmienne wyjaśniały łącznie 9,6 proc. wariancji, w tym praktyki religijne 7,1 proc., a self religijny 2,5 proc.

Tabela 11. Zależności między postawami religijnymi a poziomem ufności

Predyktory	β	p	F	df	p
Moralność	-0,22 ÷ 0,08	0,348	16,80	3,466	0,001
Praktyki religijne	0,07 ÷ 0,43	0,009			
Self religijny	0,21 ÷ 0,73	0,002			

β – przedziały ufności dla współczynników regresji; p – istotność statystyczna; F – wartość testu istotności statystycznej modelu; df – liczba stopni swobody

Ujemne zależności między wynikami na skali wiary religijnej a autonomią, inicjatywą i pracowitością (zob. tabela 10) zostały w analizie regresji potwierdzone. Współczynniki regresji wyniosły odpowiednio $\beta = -0,58 \div -0,26$ (autonomia), $\beta = -0,55 \div -0,25$ (inicjatywa) i $\beta = -0,47 \div -0,14$ (poczucie pracowitości). Wyniki na skali wiary religijnej wyjaśniały 5,5 proc. wariancji autonomii, 5,3 proc. inicjatywy i 2,7 proc. pracowitości.

W przypadku tożsamości nie otrzymano zależności istotnych statystycznie (tabela 12). Jedynym istotnym predyktorem poziomu intymności okazały się wyniki na skali selfu religijnego, które wyjaśniały 2,3 proc. wariancji. Zależność była dodatnia (tabela 13).

Tabela 12. Zależności między postawami religijnymi a poziomem poczucia tożsamości

Predyktory	β	p	F	df	p
Moralność	-0,12 ÷ 0,19	0,665	5,28	3,466	0,001
Praktyki religijne	-0,08 ÷ 0,27	0,272			
Self religijny	-0,05 ÷ 0,43	0,151			

β – przedziały ufności dla współczynników regresji; p – istotność statystyczna; F – wartość testu istotności statystycznej modelu; df – liczba stopni swobody

Tabela 13. Zależności między postawami religijnymi a poziomem intymności

Predyktory	β	p	F	df	p
Moralność	-0,20 ÷ 0,09	0,400	4,13	3,466	0,007
Praktyki religijne	-0,08 ÷ 0,27	0,296			
Self religijny	0,02 ÷ 0,54	0,035			

β – przedziały ufności dla współczynników regresji; p – istotność statystyczna; F – wartość testu istotności statystycznej modelu; df – liczba stopni swobody

Istotnymi predyktorami poziomu generatywności były wiara religijna, praktyki religijne i self religijny (tabela 14). Zależność między wiarą religijną a generatywnością była ujemna, a zależności między praktykami religijnymi i selfem religijnym były dodatnie. Łącznie te trzy predyktory wyjaśniały 13,4 proc. wariacji poziomu generatywności, w tym wiara religijna 0,8 proc., praktyki religijne 9,9 proc., a self religijny 3,5 proc.

Tabela 14. Zależności między postawami religijnymi a poziomem generatywności

Predyktory	β	p	F	df	p
Wiara religijna	-0,82 ÷ -0,43	0,001	18,62	4,465	0,001
Moralność	-0,03 ÷ 0,25	0,167			
Praktyki religijne	0,13 ÷ 0,42	0,001			
Self religijny	0,10 ÷ 0,59	0,005			

β – przedziały ufności dla współczynników regresji; p – istotność statystyczna; F – wartość testu istotności statystycznej modelu; df – liczba stopni swobody

Stosunek do wiary religijnej a integracja osobowa

Poddano również analizie różnice w zakresie integracji osobowej między osobami wierzącymi i niewierzącymi, stosując test t-Studenta dla prób niezależnych (tabela 15)⁴. Zestawienie uzupełniono przedziałami ufności dla średnich wyznaczonymi na podstawie bootstrappingu. Otrzymano różnice międzygrupowe istotne statystycznie w zakresie ufności, autonomii, inicjatywy i poczucia pracowitości. Poziom ufności był wyższy u osób wierzących, natomiast autonomii, inicjatywy i pracowitości – u niewierzących.

4 Była to jedyna analiza, do której włączono, oprócz danych od 470 osób wierzących, również dane otrzymane od 305 osób niewierzących.

Tabela 15. Średnie wartości nasilenia komponentów integracji osobowej w grupie niewierzących i w grupie wierzących wraz z wynikami analizy różnic międzygrupowych (t-Studenta)

Komponenty integracji	Niewierzący (n = 305)		Wierzący (n = 470)		t	df	p
	M	SD	M	SD			
Ufność	24,20 (23,60 ÷ 24,86)	5,86	27,51 (26,95 ÷ 28,07)	6,13	-7,47	773	0,001
Autonomia	28,38 (27,71 ÷ 29,04)	5,87	24,63 (24,09 ÷ 25,20)	6,01	8,58	773	0,001
Inicjatywa	29,45 (28,80 ÷ 30,09)	5,71	26,74 (26,21 ÷ 27,29)	5,69	6,45	773	0,001
Poczucie pracowitości	27,99 (27,27 ÷ 28,77)	6,27	25,69 (25,12 ÷ 26,23)	6,14	5,05	773	0,001
Poczucie tożsamości	27,52 (26,93 ÷ 28,14)	5,20	27,50 (26,97 ÷ 28,04)	5,65	0,04	773	0,954
Intymność	29,10 (28,46 ÷ 29,71)	5,72	29,64 (29,13 ÷ 30,16)	5,83	-1,26	773	0,200
Generatywność	26,90 (26,25 ÷ 27,59)	5,97	27,43 (26,94 ÷ 27,95)	5,48	-1,27	773	0,215

M – wartość średnia; SD – odchylenie standardowe; t – wartość testu t-Studenta dla prób niezależnych; df – liczba stopni swobody; p – istotność statystyczna

Płeć a centralność religijności

Zweryfikowano istotność różnic zależnych od płci w odniesieniu do centralności religijności (t-Studenta dla prób niezależnych). Wyniki prezentuje tabela 16. Zestawienie uzupełniono przedziałami ufności dla wartości średnich wyznaczonymi metodą bootstrappingu. Nie otrzymano różnic istotnych statystycznie. Wartość t była istotna dla skali doświadczeń religijnych, jednak przedziały ufności dla wyników na tej skali w grupie kobiet i w grupie mężczyzn zachodziły na siebie, a więc nie można mówić o istotnych różnicach zależnych od płci w zakresie centralności religijności.

Płeć a personalny charakter relacji z Bogiem

W tabeli 17 przedstawiono wyniki analizy analogicznej do powyższej, odnoszące się do skal religijności personalnej. Również i tu nie stwierdzono różnic istotnych statystycznie. Otrzymano istotną statystycznie wartość testu t-Studenta dla skali „Self religijny”, jednak przedziały ufności otrzymane dla wyników na tej skali w grupie kobiet i w grupie mężczyzn zachodziły na siebie, co oznacza, że nie można mówić o istotnych różnicach zależnych od płci w zakresie personalnego charakteru relacji z Bogiem.

Płeć a integracja osobowa

Tabela 18 zawiera wyniki analizy analogicznej do dwu powyższych odnoszące się do integracji osobowej. Nie otrzymano różnic istotnych statystycznie. Co prawda, istotną wartość testu t odnotowano dla autonomii, jednak przedziały ufności otrzymane dla wyników na tej skali w grupie kobiet i grupie mężczyzn zachodziły na siebie, zatem nie można mówić o istotnych różnicach zależnych od płci w zakresie integracji osobowej.

Tabela 16. Średnie wartości wyników na skalach centralności w grupie kobiet i w grupie mężczyzn wraz z wynikami analizy różnic międzygrupowych (t-Studenta)

Centralność religijności	Kobiety		Mężczyźni		t	df	p
	M	SD	M	SD			
Problematyka religijna	10,54 (10,83 ÷ 11,03)	2,79	11,03 (10,62 ÷ 11,44)	2,33	-1,85	237,91	0,065
Przekonania religijne	13,82 (13,44 ÷ 14,04)	2,21	13,44 (12,90 ÷ 13,89)	2,66	1,40	173,98	0,163
Modlitwa	11,97 (11,75 ÷ 12,31)	3,21	11,75 (11,13 ÷ 12,39)	3,34	0,62	468	0,534
Doświadczenie religijne	10,01 (9,14 ÷ 10,31)	2,88	9,14 (8,60 ÷ 9,61)	2,71	2,88	468	0,004
Kult	11,64 (11,53 ÷ 12,00)	3,48	11,53 (10,84 ÷ 12,18)	3,47	0,32	468	0,753
Wynik ogólny	57,98 (56,88 ÷ 59,24)	12,21	56,88 (54,54 ÷ 59,15)	11,89	0,85	468	0,395

M – wartość średnia; SD – odchylenie standardowe; t – wartość testu t-Studenta dla prób niezależnych; df – liczba stopni swobody; p – istotność statystyczna

Tabela 17. Średnie wartości wyników na skalach religijności personalnej w grupie kobiet i w grupie mężczyzn wraz z wynikami analizy różnic międzygrupowych (t-Studenta)

Religijność personalna	Kobiety		Mężczyźni		t	df	p
	M	SD	M	SD			
Wiara religijna	23,64 (23,28 ÷ 23,97)	3,25	23,28 (22,62 ÷ 23,87)	3,42	1,03	468,00	0,302
Moralność	22,88 (22,97 ÷ 23,49)	5,75	22,97 (21,88 ÷ 23,97)	5,62	-0,14	468,00	0,888
Praktyki religijne	27,64 (27,44 ÷ 28,14)	4,74	27,44 (26,74 ÷ 28,15)	3,84	0,45	245,164	0,653
Self religijny	19,55 (18,50 ÷ 19,87)	3,01	18,50 (17,95 ÷ 19,02)	2,79	3,34	468,00	0,001
Wynik ogólny	93,71 (92,19 ÷ 95,30)	14,48	92,19 (89,56 ÷ 94,42)	12,77	1,02	468,00	0,310

M – wartość średnia; SD – odchylenie standardowe; t – wartość testu t-Studenta dla prób niezależnych; df – liczba stopni swobody; p – istotność statystyczna

Tabela 18. Średnie wartości nasilenia komponentów integracji osobowej w grupie kobiet i w grupie mężczyzn wraz z wynikami analizy różnic międzygrupowych (t-Studenta)

Komponenty integracji	Kobiety		Mężczyźni		t	df	p
	M	SD	M	SD			
Ufność	27,27 (26,61 ÷ 27,93)	6,29	28,24 (27,25 ÷ 29,21)	5,60	-1,48	468	0,139
Autonomia	24,31 (23,69 ÷ 24,94)	6,10	25,58 (24,59 ÷ 26,61)	5,64	-1,98	468	0,048
Inicjatywa	26,70 (26,10 ÷ 27,27)	5,71	26,86 (25,84 ÷ 27,88)	5,66	-0,26	468	0,792
Poczucie pracowitości	25,78 (25,13 ÷ 26,45)	6,28	25,42 (24,41 ÷ 26,45)	5,73	0,56	468	0,573
Poczucie tożsamości	27,32 (26,71 ÷ 27,93)	5,85	28,03 (27,20 ÷ 28,92)	5,01	-1,26	232,05	0,209
Intymność	29,87 (29,23 ÷ 30,50)	5,96	28,94 (27,99 ÷ 29,96)	5,39	1,50	468	0,133
Generatywność	27,39 (26,77 ÷ 27,97)	5,66	27,58 (26,71 ÷ 28,44)	4,92	-0,35	228,89	0,727

M – wartość średnia; SD – odchylenie standardowe; t – wartość testu t-Studenta dla prób niezależnych; df – liczba stopni swobody; p – istotność statystyczna

Dyskusja

Analizy zebranego materiału w większości potwierdziły przypuszczenia dotyczące zależności między zmiennymi, ale też ukazały nowe, nieprzewidywane wcześniej powiązania. Poniżej ustosunkowujemy się do uzyskanych wyników w porządku zgodnym z postawionymi hipotezami.

Centralność religijności a integracja osobowa

Badania potwierdziły istnienie we wczesnej dorosłości zależności między centralnością religijności a integracją osobową. Wyniki pozwalają wnioskować, iż osoby, które charakteryzuje centralna pozycja religijności w strukturach osobowości, są lepiej zintegrowane, czyli też dojrzsze osobowo. Wniosek ten jest zbieżny z wynikami badań Tokarskiego (2011) nad powiązaniem między obrazem Boga a dojrzałością osobowościową. Na poziomie podstawowych analiz okazało się, że najwięcej związków między wymiarami centralności a integracją da się odnotować w odniesieniu do ufności i tożsamości, w dalszej zaś kolejności – intymności i generatywności.

Ufność jest fundamentem o decydującym wpływie na cały bieg ludzkiego życia (Erikson, 2002). Od ufności/nadziei zależy, czy człowiek będzie się czuł w świecie bezpiecznie, co w trakcie rozwoju stanowi punkt wyjścia do eksplorowania go i podejmowania kolejnych wyzwań. Fakt, iż ufność wiąże się dodatkowo ze wszystkimi komponentami centralności religijności, wyraźnie podkreśla jej istotność dla funkcjonowania psychicznego człowieka.

Tożsamość, podobnie jak ufność, dodatnio korelowała ze wszystkimi komponentami centralności religijności, co wskazuje, iż religijność posiada duże znaczenie w kształtowaniu zintegrowanej osobowości, w tym poczucia tożsamości.

Bardziej zaawansowane analizy stwierdzonych wyżej związków wykazały, że tylko jeden z pięciu wymiarów religijności, a mianowicie doświadczenie religijne jest najlepszym predyktorem zintegrowania w zakresie ufności, intymności i generatywności. W odniesieniu do tożsamości analogiczny wynik osiągnął poziom tendencji. W świetle koncepcji Hubera (2003, za: Zarzycka, 2007) oraz Zagórskiej i in. (2014; Bebrysz, Zagórska, 2017) można więc stwierdzić, iż w integrowaniu się tych trzech zasobów (i w pewnym sensie też tożsamości) ujawniła się wiodąca rola takiego przeżywania własnej religijności, kiedy to człowiek bywa często przekonany o tym, że Bóg do niego mówi, interweniuje w jego życie i jest w nim obecny. Gdy przyjrzymy się tym trzem wspomnianym zasobom, zobaczymy, że są one ściśle związane z relacją podmiotową (ja – Ty, ja – ty), nazywaną też relacją spotkania – o jakiej wiele mówią Marcel (1984), Buber (1992) i Dajczer (2009). Można te zasoby nazwać wręcz relacyjnymi. Zatem doświadczenie religijne jako wartość nadrzędna w strukturach osobowości najbardziej sprzyja umacnianiu się pozytywnych, dojrzałych odniesień do Boga i drugiego człowieka (zaufania, bliskich więzi, troski). Warto też dodać, iż opis wymiaru „doświadczenie religijne” w koncepcji Hubera najbliższy jest temu, co w języku teologicznym można by nazwać odzwierciedleniem działania nadprzyrodzonej łaski w ludzkiej psychice.

Ujawniły się ponadto ujemne związki między wymiarem religijności, jakim jest udział w nabożeństwach (kult), a takimi komponentami integracji jak autonomia i inicjatywa. Kult okazał się predyktorem obu tych zasobów. Co prawda, jako zmienna wyjaśniał jedynie 1,5 proc. wariancji autonomii i 1,1 proc. wariancji inicjatywy, ale wynikom tym należałoby się przyjrzeć. W perspektywie całości rezultatów naszych badań można zauważyć, że autonomia, inicjatywa i pracowitość utworzyły w ich ramach specyficzną „trójkę”, którą łączy (z pewnością nie tylko) użyteczność, jeśli chodzi o sukces doczesny, o wpisanie się własnego ja w społeczeństwo, o efektywną pracę zawodową, o „moje skuteczne działanie”. Osoby, które

deklarowały w badaniach brak wiary oraz te o religijności marginalnej lub podporządkowanej i apersonalnej relacji do Boga (w wymiarze stosunku do wiary), nie różniły się od wierzących lub od tych o religijności bardziej dojrzałej pod względem wspomnianych trzech zasobów lub wręcz posiadały ich więcej. Wiara religijna daje człowiekowi odniesienie do życia wiecznego i inne spojrzenie na życie doczesne, jego sukcesy i porażki. Wspomniane wyżej trzy wymiary relacyjne (ufność, intymność, generatywność) okazują się bardziej czułe na czynnik religijności niż omawiana „trójka” służąca „mojemu niezależnemu, celowemu i efektywnemu działaniu”. Osoby silnie psychicznie, stanowcze, pewne siebie mogą być również bardziej świadome swoich praw i obowiązków oraz przekonane co do ról, jakie pełnią w społeczeństwie. W swojej religijności nie mają potrzeby częstego uczestnictwa w nabożeństwach i nie są silnie związane ze wspólnotą osób wierzących. „Nie potrzebują lekarza zdrowi, lecz ci, którzy się źle mają” (Mk 2, 17) – mówi Ewangelia.

Personalny charakter relacji z Bogiem a integracja osobowa

Wyniki pozwalają wnioskować o dodatniej zależności między personalnym charakterem relacji z Bogiem a integracją osobową. Ogólny poziom personalności religijności oraz jej komponenty, takie jak m o r a l n o ś ć, praktyki religijne i self religijny, korelują dodatnio z ufnością, tożsamością i intymnością. Ciekawy jest fakt, iż według Logana (1986) u f n o ś ć, tożsamość i integralność ontyczna stanowią tzw. o s r o z w o j u. W naszych badaniach wyniki wskazują na silne związki religijności personalnej z dwoma z tych trzech osiowych wymiarów integracji osobowej – ufnością i tożsamością. (Komponent integralności ontycznej nie był włączony do badań z racji wieku osób badanych.) Ponieważ jednak inne badania (np. Brzezińska, 2005) ujawniły, że osoby, które mają silną bazową ufność, a więc przekonanie o tym, że świat oraz otaczający ich ludzie są bezpieczni, mają zazwyczaj również wysokie wyniki na wymiarze

tożsamości, można przypuszczać, że tym bardziej ci, którzy włączyli już do swoich zasobów te mające swoje źródła we wcześniejszych stadiach rozwojowych (a stanowiące centralny wątek zmian) w przyszłości pozytywnie przejdą kryzys stadium ostatniego.

Inną ciekawą obserwacją jest układ powiązań składowych integracji osobowej z wymiarami personalnego charakteru relacji z Bogiem. Zasoby takie jak ufność, autonomia oraz intymność Logan (1986) określa jako *wątek egzystencjalny*, związany z doświadczaniem terażniejszości, z kontaktem emocjonalnym, poczuciem przynależności do kogoś. To właśnie te zasoby umożliwiają człowiekowi stworzenie dojrzałego związku, który będzie cechował się zaufaniem do drugiego, autonomicznym funkcjonowaniem w kontekście społecznym oraz umiejętnością wchodzenia w intymne kontakty z innymi. Spośród tych trzech elementów wiązki egzystencjalnej ufność i intymność okazały się związane dodatnio z prawie wszystkimi wymiarami religijności personalnej. Potwierdza to przypuszczenie, że osoby o bardziej personalnej relacji z Bogiem są lepiej przygotowane do tworzenia bliskich, intymnych relacji z innymi niż te, których religijność ma charakter bardziej apersonalny.

Potwierdzają to także ujemne związki uzyskane w badaniach. Wymiar wiary religijnej wiązał się ujemnie z autonomią, inicjatywą, pracowitością i generatywnością. Trzy pierwsze spośród tych jakości stanowią według Logana (1986) *wątek instrumentalny*, a więc dotyczą spraw związanych z przyszłością, w przeciwieństwie do wątku egzystencjalnego, który dotyczy bardziej terażniejszości. Decydujący wpływ na życie doczesne jednostki ma jej aktywność, jest ona z natury nastawiona na cel swoich działań. Ta zależność potwierdza wcześniejsze przypuszczenie, że osoby ukierunkowane na relacje z innymi ludźmi oraz kontakt z Bogiem przywiązują mniejszą wagę do dążenia do realizacji swoich celów, własnej aktywności (liczą się z działaniem Boga) oraz możliwości kształtowania otoczenia według własnej woli.

Ujemny, choć słaby, związek wiary religijnej z generatywnością jest jedynym z uzyskanych wyników, który wydaje się niezrozumiały w świetle przywołanych teorii i wymagałby dodatkowych, jeszcze bardziej wnikliwych analiz.

Stosunek do wiary a integracja osobowa

Porównanie wyników młodych dorosłych wierzących z wynikami niewierzących pozwoliło potwierdzić hipotezę o różnicach w zakresie poszczególnych komponentów integracji osobowej między tymi grupami. Istotne statystycznie różnice ujawniły się w zakresie *u f n o ś c i*, *a u t o n o m i i*, *i n i c j a t y w y* i *p r a c o w i t o ś c i*. Osoby wierzące postrzegają siebie jako bardziej ufne, a niewierzące jako bardziej autonomiczne, o większej inicjatywie i silniejszym poczuciu pracowitości.

Po pozytywnym przejściu kryzysu związanego z pierwszym okresem rozwojowym i wykształceniem bazowej ufności, człowiek buduje w sobie poczucie bezpieczeństwa w świecie. Przekonany o tym, że otaczająca go rzeczywistość jest generalnie mu przychylna, jest bardziej otwarty na spontaniczne wchodzenie w interakcje z ludźmi i eksplorowanie świata. Osoba, która czuje się bezpiecznie, z większą swobodą będzie poruszać się po świecie wartości i z większą ufnością będzie rozwijać swoje życie duchowe. Świat, który jest wielką niewiadomą, nie jawi się już jej jako niebezpieczny, wręcz przeciwnie – jako sprzyjający, co dodatkowo zachęca do poznawania go. Szczególnie istotną rolę odgrywa ufność w bliskich, intymnych kontaktach z innymi. Dzięki niej ludzie, postrzegani jako godni zaufania, stają się interesujący i pociągający.

Podobnie i osoba Boga, Który jest tajemniczy i niedostępny, może jawić się ludziom ufnym jako bezpieczna i godna zaufania. Jak pokazały badania, osoby wierzące różnią się od osób niewierzących pod względem bazowej ufności, tak ważnej dla całego dalszego rozwoju człowieka. Można

wnioskować, iż osoby niewierzące będą charakteryzowały się mniejszym zaufaniem do świata i ludzi, a także Boga.

Największa ujawniona różnica międzygrupowa dotyczyła autonomii. Wola, która jest kształtowana w czasie, gdy dziecko mierzy się z kryzysem rozwojowym autonomii vs wstydu i zwątpienia, jest siłą dającą przekonanie o własnej samodzielności, niezależności i konieczności samokontroli. Zatem można wnioskować, iż osoby, które mają wyższy poziom autonomii, dążą do większej samodzielności, samowystarczalności, a więc mniej intensywnie poszukują odniesienia do relacji z Bogiem związanej z dziecięcą od Niego zależnością niż osoby słabiej autonomiczne.

Kolejną składową integracji, która okazała się silniejsza u osób niewierzących, była inicjatywa. Stanowczość/celowość uzdalnia jednostkę do uczestnictwa w życiu społecznym, kierowania sobą i rozwijania samoobserwacji, a także zwiększa zdolność do inicjatywy w działaniu. Taka postawa może stanowić przeszkodę do otwarcia się na poszukiwanie wartości wyższych. Osoba bardzo skupiona na własnym działaniu i jego skuteczności może mieć trudność w zdaniu się na innych, a więc i na osobę Boga.

Jako trzecie zweryfikowane zostało poczucie pracowitości/produktywność. Tu również osoby niewierzące charakteryzowało większe nasilenie tego zasobu w porównaniu z wierzącymi. Pozwala to twierdzić, iż osoby które są wybitnie nastawione na zdobywanie wiedzy oraz rozwój własnych kompetencji mogą mieć problem z otwarciem się na Transcendencję.

Podsumowanie

Zaprezentowane badania stanowią źródło nowej wiedzy dotyczącej wzajemnych relacji między religijnością a integrowaniem się osobowości w pierwszej fazie dorosłości. Centralność religijności i jej personalny charakter sprzyjają kumulowaniu się zasobów psychospołecznych, u podstaw których

leży pozytywne przejście przez kolejne kryzysy. Godny uwagi jest fakt, iż odnosi się to przede wszystkim do zasobów związanych z tzw. wątkiem egzystencjalnym – ufności, intymności i generatywności. Fakt ten o tyle nie zaskakuje, że zasoby te umożliwiają jednostce wejście w bliskość z drugim człowiekiem, mają charakter relacyjny, co ewidentnie jest przełożeniem tych jakości na relacje z Bogiem. W kontekście owej relacyjności zauważamy, że bardziej czułe na religijność człowieka są właśnie wymiary relacyjne integracji osobowej, w odróżnieniu od tych (również trzech), które w większym stopniu służą działaniu ja w doczesności – tj. autonomii, inicjatywy i pracowitości/produktywności.

Osoby o nadrzędnej pozycji religijności w strukturze konstruktów osobistych mają wyższy poziom składowych integracji osobowej zaliczanych przez Logana (1986) do osi o w y c h niż te, które przejawiają marginalną/podporządkowaną pozycję religijności. Te osiowe zasoby (ufność, tożsamość i integralność ontyczna) stanowią rdzeń rozwoju. Wszystkie wiążą się z przekraczaniem siebie. Charakterystyczne są dla nich takie jakości psychiczne, jak „poczucie bycia całością”, „poczucie ciągłości”, „poczucia bycia częścią czegoś większego”, „poczucie własnej wartości” oraz „nadzieja i wiara” (Brzezińska, 2000). W cyklu prawidłowego rozwoju człowiek przechodzi drogę od poczucia siebie jako odrębnej jednostki do poczucia stanowienia części, przynależności do czegoś większego.

Uzyskane wyniki stanowią punkt wyjścia do dalszej analizy powiązań między jakością religijności a zintegrowaniem osobowym na różnych etapach dorosłości. Odwrotny kierunek zależności również wart jest uwagi. Istotne byłoby przyjrzenie się też temu, jakie czynniki wpływają na jakość religijności człowieka, by móc określać np. sposoby oddziaływań katechetycznych, wychowawczych czy też strategii samowychowania sprzyjających kształtowaniu się dojrzałej, zintegrowanej osobowości.

Bibliografia

- Allport G. W., Ross M. J. (1967). *Personal religious orientation and prejudice*. „Journal of Personality and Social Psychology” 5, s. 432–443.
- Allport G. W. (1988). *Osobowość i religia*. Warszawa.
- Bagrowicz J. (2003). *Religijność w kształtowaniu tożsamości młodzieży*. „Studia Włocławskie” 6, s. 135–148.
- Bebrysz M., Zagórska W. (2017). *Depresja a integracja osobowa. Ujęcie poeriksonowskie*. „Psychologia Rozwojowa” 22 (1), s. 77–92. DOI: 10.4467/20843879PR.17.005.6419.
- Brzezińska A. (2000). *Spoleczna psychologia rozwoju*. Warszawa.
- Brzezińska A. (red.) (2005). *Psychologiczne portrety człowieka*. Gdańsk.
- Brudek P., Steuden S. (2015). *Religijne korelaty zadowolenia z małżeństwa w okresie późnej dorosłości*. W: *Oblicza starości we współczesnym świecie. Perspektywa społeczno-kulturowa*, t. 2, red. M. Guzewicz, S. Steuden, P. Brudek, s. 15–44. Lublin.
- Buber M. (1992). *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*. Warszawa. (Wyd. oryg. 1969).
- Chlewiński Z. (1991). *Dojrzałość: osobowość, sumienie, religijność*. Kraków.
- Constantinople A. (1969). *An Eriksonian measure of personality development in college students*. „Developmental Psychology” 1 (4), s. 357–372.
- Côté J. E., Levine C. G. (2002). *Identity formation, agency, and culture: A social psychological synthesis*. New Jersey.
- Dajczer T. (2009). *Sakrament obecności. Rozważania o Eucharystii 4*. Opole–Warszawa.
- Domino G., Affonso D. D. (1990). *A personality measure of Erikson's life stages: the Inventory of Psychosocial Balance*. „Journal of Personality Assessment” 54, 3–4, s. 576–588.
- Erikson E. H. (red.) (1978). *Adulthood*. New York–London.
- Erikson E. (1994). *Identity and life cycle*. New York–London.
- Erikson E. H. (1997). *Dzieciństwo i społeczeństwo*. Poznań. (Wyd. oryg. 1950).
- Erikson E. (2002). *Dopełniony cykl życia*. Poznań. (Wyd. oryg. 1985).
- Erikson E. (2004). *Tożsamość a cykl życia*. Poznań. (Wyd. oryg. 1980).

- Frankl V. E. (1972). *The doctor and the soul: From psychotherapy to logotherapy*. New York.
- Goździewicz-Rostankowska A., Zarzycka B., Tychmanowicz A. (2018). *Centralność religijności i przekonania postkrytyczne a otwartość na karierę międzynarodową studentów*. „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, sectio J – Paedagogia-Psychologia” 31 (1), s. 149–168. DOI: 10.17951/j.2018.31.1.149-168.
- Hinc R. (2001). *Kwestionariusz Oceniający Stadia Rozwoju Psychospołecznego*. „Studia Psychologica” 2, s. 191–212.
- Jaworski R. (1987/1988). *Psychologiczna analiza religijności personalnej i apersonalnej*. „Studia Płockie” 25/26, s. 241–245.
- Jaworski R. (1989). *Psychologiczne uwarunkowania religijności personalnej*. Lublin.
- Jaworski R. (1995). *Typy religijności a relatywizowanie norm moralnych*. „Studia Płockie” 23, s. 139–154.
- Jaworski R. (1998). *Psychologiczne badania religijności personalnej*. „Zeszyty Naukowe KUL” 41 (3–4), s. 77–88.
- Kelly G. A. (1955). *The psychology of personal constructs*. New York.
- Labouvie-Vief G. (1990). *Modes of knowledge and the organization of development*. W: *Adult development, vol. 2: Models and methods in the study of adolescent and adult thought*, red. M. L. Commons, Ch. Armon, L. Kohlberg, F. A. Richards, T. A. Grotzer, s. 43–62. New York.
- Leidy N. K., Darling-Fisher C. S. (1995). *Reliability and validity of the Modified Erikson Psychosocial Stage Inventory in diverse samples*. „Western Journal of Nursing Research” 17 (2), s. 168–187.
- Logan R. D. (1986). *A reconceptualization of Erikson’s theory: the repetition of existential and instrumental themes*. „Human Development” 29, s. 125–136.
- Marcel G. (1984). *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*. Warszawa.
- Markstrom C. A., Sabino V. M., Turner B., Berman B. C. (1997). *The Psychosocial Inventory of Ego Strengths: development and validation of a new Eriksonian measure*. „Journal of Youth and Adolescence” 26, 6, s. 705–732.

- Niemczyński A. (2012). *Jak skorzystać z Eriksona koncepcji rozwoju ego i nie zostać psychoanalitykiem*. Referat wygłoszony na XXI Ogólnopolskiej Konferencji Psychologii Rozwojowej. Zielona Góra, 28–30 maja.
- Ochse R., Plug C. (1986). *A cross-cultural investigation of the validity of Erikson's theory of personality development*. „Journal of Personality and Social Psychology” 50, 6, s. 1240–1252.
- Prężyna W. (1977). *Motywacyjne korelaty centralności postawy religijnej*. Lublin.
- Rosenthal D. A., Gurney R. M., Moore S. M. (1981). *From trust to intimacy: a new inventory for examining Erikson's stages of psychosocial development*. „Journal of Youth and Adolescence” 10, 6, s. 525–537.
- Rydz E. (2012). *Tendencje rozwojowe religijności młodych dorosłych*. Lublin.
- Śliwak J., Zarzycka B., Zarosińska D., Piaszczak U. (2017). *Religijność a komunikacja w małżeństwie*. „Kultura–Media–Teologia” 30, s. 184–209.
- Tokarski S. (2011). *Obraz Boga a dojrzałość osobowościowa*. Warszawa.
- Walesa C. (2005). *Rozwój religijności człowieka, t. 1: Dziecko*. Lublin.
- Witkowski L. (2015). *Versus. O dwoistości strukturalnej faz rozwoju w ekologii cyklu życia psychodynamicznego modelu Erika H. Eriksona*. Kraków.
- Zagórska W. (2010). *Integration of “logos” and “mythos” as a developmental necessity*. W: *The psychology of human development – selected issues*, red. E. Rydz, D. Musiał, s. 13–26. Lublin.
- Zagórska W. (2021). *Poeriksonowska koncepcja integracji osobowej*. Referat wygłoszony na XXIX Ogólnopolskiej Konferencji Psychologii Rozwojowej, Warszawa (on-line), 20–22 maja.
- Zagórska W., Bebrysz M., Migut M., Jelińska M. (w przygotowaniu). *Kwestionariusz Integracji Osobowej (KINTO). Operacjonalizacja poeriksonowskiej koncepcji integracji osobowej*. Maszynopis niepublikowany.
- Zagórska W., Jelińska M., Migut M., Nowak E. (2013). *The Personal Integration Questionnaire (KINTO). Polish operationalization of Erikson's theory of psychosocial development*. Plakat prezentowany na The XVIth European Conference on Developmental Psychology. Lozanna, 3–7 września.

- Zagórska W., Migut M., Jelińska M. (2014). *Kwestionariusz Integracji Osobowej (KINTO). Własności psychometryczne*. Referat wygłoszony na XXIII Ogólnopolskiej Konferencji Psychologii Rozwojowej. Lublin, 28–30 maja.
- Zagórska W., Migut M., Jelińska M., Wocial M. (2012). *Polska operacjonalizacja teorii Eriksona: Kwestionariusz Integracji Osobowej KINTO*. Referat wygłoszony na XXI Ogólnopolskiej Konferencji Psychologii Rozwojowej. Zielona Góra, 28–30 maja.
- Zarzycka B. (2007). *Skala Centralności Religijności Stefana Hubera*. „Roczniki Psychologiczne” 10 (1), s. 133–157.
- Zasępa E. (2002). *Personalny wymiar religijności a struktura osobowości*. „Roczniki Psychologiczne” 5 (1), s. 161–179.

