

JOANNA RÓŻYCKA
KATARZYNA SKRZYPIŃSKAPERSPEKTYWA NOETYCZNA
W PSYCHOLOGICZNYM FUNKCJONOWANIU
CZŁOWIEKA

Niniejszy artykuł ma na celu uporządkowanie pojęć związanych z noetycznym wymiarem funkcjonowania człowieka oraz wprowadzenie systematyzacji terminologicznej w tym zakresie. Przedstawiono w nim krytyczne podejście do niektórych z funkcjonujących w literaturze definicji oraz zaproponowano nowy termin – „perspektywa noetyczna”. W klasyfikacji definicji uwzględniony został aspekt wewnętrzny (w obrębie „ja”) oraz zewnętrzny („ja” w relacji z obiektem), w ramach pięciu psychologicznych sfer funkcjonowania człowieka: poznawczej (intelektualnej), emocjonalno-motywacyjnej (behawioralnej), doświadczeniowej, fizycznej (fizjologicznej) oraz społecznej.

Słowa kluczowe: duchowość, perspektywa noetyczna, psychologia.

Zainteresowanie sferą duchowości człowieka w naukach psychologicznych ciągle wzrasta. W 1944 roku ukazała się pierwsza publikacja z tego zakresu, a w roku 2003 było ich już 283 (Ribaud, Takahashi, 2008). Obecnie w bazie PsycINFO (EBSCO) znajduje się ponad 11 000 artykułów dotyczących omawianej tematyki.

Sfera duchowości coraz częściej staje się obiektem badań psychologów z powodu jej praktycznej funkcji stymulującej rozwój w kierunku osiągnięcia pełnego dobrostanu i poprawy jakości życia (Fallot, 1998; Emmons, 1999; Geor-

DR JOANNA RÓŻYCKA, Instytut Psychologii Uniwersytetu Gdańskiego, ul. Bażyńskiego 4, 80-952 Gdańsk; e-mail: psyjro@univ.gda.pl

DR KATARZYNA SKRZYPIŃSKA, Instytut Psychologii Uniwersytetu Gdańskiego, ul. Bażyńskiego 4, 80-952 Gdańsk.

ge i in., 2000; Heszen-Niejodek, 2006). W dostępnej literaturze panuje jednak dość duża swoboda definicyjna, nadużywa się, a nawet myli pojęcia. Warto więc choć trochę uporządkować terminologię, by można się nią posługiwać w jasny i usystematyzowany sposób, a następnie zaproponować możliwą do operacjonalizacji definicję mieszczącą się w tradycji akademickiej nauki głównego nurtu (za: Boski, 2009).

Pewien kłopot klasyfikacyjny stanowi aspekt kulturowy, ponieważ – w zależności od tradycji kulturowej – definicja sfery duchowej będzie odmienna. Podejście psychologów azjatyckich opiera się bardziej na introspekcji i mozolnym samopoznaniu, w przeciwieństwie do psychologii zachodniej, która opiera się w większym stopniu na obserwacji i zachowaniu (Hall, Lindzey, 1990). Przegląd i klasyfikacja naukowych definicji psychologicznych został przeprowadzony w niniejszym artykule jedynie w ramach kultury Zachodu.

W literaturze na temat duchowości często spotyka się też bezpośrednie odniesienia do religijności. Obecnie w nauce istnieje kilka podejść do relacji pomiędzy duchowością a religijnością: utożsamienie tych pojęć ze sobą w rozumieniu potocznym, przeciwstawienie lub wspólne zazębianie się terminologii. Najczęściej spotykanym stanowiskiem w literaturze jest sytuacja, gdzie przyjmuje się, że duchowość nie jest tożsama z religijnością, choć może zawierać jej elementy (Emmons, 1999; MacDonald, 2000; Piedmont, 1999; Piedmont i in., 2009; Paloutzian, Park, 2005). Problem relacji pomiędzy duchowością a religijnością dokładnie został opisany m.in. przez Zinnbauera (Zinnbauer, Pargament, Scott, 1999), Sauciera i Skrzypińską (2006) oraz Skrzypińską (2002, 2004, 2005); nie jest to jednak przedmiotem tego artykułu.

Jak do tej pory, podejście psychologiczne do duchowości akcentuje jej subiektywny charakter (doświadczenie duchowe) oraz bada, jak ludzie rozumieją i przeżywają duchowość (Trzebińska, 2008). Aby pójść krok dalej, warto przyjrzeć się wpływowi treści duchowych na spostrzeganie oraz zachowanie człowieka. Najpierw jednak należy przygotować tło teoretyczne i zoperacjonalizować pojęcie duchowości, tak aby możliwe były badania empiryczne w tym obszarze. Różycka proponuje autorskie ujęcie duchowości w postaci perspektywy noetycznej – rozumianej jako rama poznawcza zawierająca treści noetyczne, poprzez którą człowiek spostrzega siebie, innych i otaczającą go rzeczywistość oraz która wpływa na funkcjonowanie psychiczne i prowadzi do określonego zachowania społecznego. W perspektywie noetycznej jednostka wykracza poza granice swego Ja w relacji z innymi, motywowana przez uniwersalne wartości i założenia (por. Frankl, 1978).

Pojęcie „noetyczny” (gr. *noētikós*), wprowadzone do literatury psychologicznej przez Frankla, oznacza zdolność do myślenia i odnosi się do sfery duchowości człowieka, dzięki której może on wykroczyć poza samego siebie i zainicjować proces samorealizacji (Frankl, 1978). Noetyczne rozumienie samorozwoju ma u Frankla nieco szersze i głębsze podłoże niż wśród psychologów humanistycznych.

Termin „noetyczny” został użyty w psychologii również do określenia duchowego wymiaru osobowości, który zakłada istnienie specyficznie ludzkich potrzeb, wartości, dążeń i celów (Popielski, 1994, 1999; Piedmont, 1999; MacDonald, 2000; Skrzypińska, 2002). Do wartości noetycznego wymiaru osobowości Popielski (1994) zalicza godność, wolność, sens i odpowiedzialność. Autor wskazuje, że umożliwiają one pełną sensu realizację i kierowanie własną egzystencją (Popielski, 2008). Z kolei za wyodrębnieniem noetycznego wymiaru osobowości przemawiają – według Popielskiego (1994) – zarówno teoretyczne, jak i kliniczne argumenty. Do pierwszych autor zalicza analizę procesów motywacyjnych odnoszących się do wartości i sensu, do drugich – objawy noetycznej alienacji, czyli poczucia rezygnacji, lęku oraz braku nadziei, prowadzących do stresu i nerwicowych objawów. Badania empiryczne, w których porównywano dwie grupy osób podzielonych na podstawie „kryterium noetyczności” (czyli osób o wysokim i niskim wskaźniku noetyczności), potwierdziły zasadność wyodrębnienia noetycznego wymiaru osobowości. Okazało się, że osoby o rozwiniętej motywacji noetycznej częściej i głębiej doświadczają poczucia sensu życia. Podłoże pełnego poczucia tego sensu badani łączyli z pozytywnymi doświadczeniami wieku dziecięcego i dorastania w sprzyjającym środowisku rodzinnym. Z kolei osoby o niższej aktywności noetycznej unikają nawiązywania do przeszłych doświadczeń. Ponadto wyniki badań struktury osobowości badanych pokazały, że osoby o obniżonej aktywności noetycznej charakteryzują się np. mniejszą cyklotymicnością, niższą dojrzałością emocjonalną, zmniejszoną odpornością na stres, małą pewnością siebie oraz akceptacją siebie i własnego życia. Do tego dochodzi również niska potrzeba osiągnięć, dominacji i afiliacji oraz zmniejszona wytrwałość, zaś zwiększone napięcie emocjonalne.

DEFINICJE NOETYCZNE

Jak to określił Spilka (1993), niejasna (*fuzzy*) terminologia dotycząca duchowości powoduje, że trudno podać satysfakcjonującą definicję czy nawet zakres znaczeniowy tego pojęcia. W niniejszym artykule, z powodu rosnącego

zainteresowania tym zjawiskiem i liczby badań nad nim, zostały zaprezentowane różne definicje duchowości.

Pojęcie „duchowość” pochodzi od łac. słowa *spiritus* (łac. słowo *spirare* znaczy „oddychać”, zaś pokrewny mu przymiotnik *spiritualis* oznacza „związany z oddychaniem lub powietrzem”). Pierwsze potwierdzone użycie tego słowa w literaturze datuje się na V stulecie (Principle, 1983, s. 135) (dogłębną analizę etymologii słowa „duchowość” zawiera książka Wisemana, 2006). W kolejnych wiekach słowo „duchowość” stało się wieloznaczne i obecnie jest używane w wielu kontekstach, np. duchowa tożsamość (*spiritual identity*) oznacza stałe poczucie „self”, które odnosi się do ostatecznych pytań o naturę, cel i sens życia w oparciu o indywidualny system wartości (w tym kulturowy) danej osoby (Kiesling i in., 2008). Powyższe pojęcia ściśle nawiązują do tradycji filozoficznej, gdzie znajduje swój opis fenomen duszy (hebr. *nefesz*, łac. *anima*, gr. *psyche*), rozumianej jako pierwiastek życia, decydujący o tym, że osoba ludzka, zwierzę i roślina są bytami żywymi. W antropologii filozoficznej najczęściej zakładano, że dusza rozumna, obok materialnego ciała, jest jednym z dwóch konstytutywnych elementów struktury bytu człowieka (dualizm ontologiczny). Pojęcie duszy jest – także etymologicznie – pokrewne pojęciu ducha. W wielu językach etymologia tego słowa nawiązuje do oddechu, tchnienia (w szczególności do ożywiającego tchnienia Boga), powiewu. Z kolei osoba ludzka (gr. *prosopon* – pierwotnie „twarz”, „maska”, łac. *persona* – pierwotnie „maska”) to – w sensie filozoficznym – istota o rozumnej naturze, cechująca się odrębnością od innych bytów, posiadająca świadomość własnego istnienia, wolę, własny charakter i system wartości.

W polskiej literaturze tematyka duchowości była poruszana przez Marię Straś-Romanowską i jej współpracowników. W swojej personalistyczno-egzystencjalnej koncepcji – obok sfery biologicznej, społecznej i podmiotowej – autorka wyróżniła sferę transcendentną, odnoszącą się właśnie do duchowości człowieka (Straś-Romanowska, 1995). O psychologicznych aspektach duchowości pisali też m.in. Popielski (1994), Socha (2000), Heszen-Niejodek i Gruszczyńska (2004) oraz Grzegorzczkowska (2006).

W ogólnie dostępnej światowej literaturze psychologicznej jest wiele definicji duchowości, w których pojęcie to jest ujmowane w zależności od przyjętej perspektywy badawczej, co może wprowadzać pewne nieścisłości w posługiwaniu się tym pojęciem. Duchowość jest często rozumiana jako proces lub zespół procesów psychicznych, będących adaptacyjną odpowiedzią na świadomość kondycji egzystencjalnej. Procesy te wynikają z charakterystycznych dla ludzi zdolności poznawczych, emocjonalnych i społecznych, zaś wymiar duchowy

nadaje ton przeżyciom emocjonalnym i ma związek z funkcjonowaniem poznawczym (Hill i in., 2000). Według niektórych autorów, duchowość to wielowymiarowy konstrukt teoretyczny (którego istotę stanowi transcendencja rozumiana jako wykraczanie poza „ja”), zawierający doświadczeniowe, poznawcze, emocjonalne, fizjologiczne, behawioralne i społeczne komponenty (Hill i in., 2000; Socha, 2000; Miller, Thoresen, 2003). Duchowość jest dostępna wszystkim ludziom jako dyspozycja, atrybut, potencjał, który może się rozwijać (Heszen-Niejodek, Gruszczyńska, 2004, s. 22), a jakościowe i ilościowe różnice w ekspresji duchowości mogą być mierzalne i porównywane w kategoriach różnic indywidualnych. Duchowość jest również definiowana jako relacja z obiektem: wewnętrzna (w obrębie osoby) – przybierająca postać samorealizacji, samodoskonalenia, rozwoju osobistego oraz realizacji standardów dotyczących „ja” (Heszen-Niejodek, Gruszczyńska, 2004, s. 22) – oraz zewnętrzna, która jest zorientowana na Wyższą Istotę, Energię, Absolut, Uniwersum (Hill i in., 2000, s. 57). Należy zaznaczyć, że definicje zakładające relację z zewnętrznym obiektem są trudne do zoperacjonalizowania. Aby jednak nie wykluczać kontekstu egzystencjalnego w badaniach nad psychologicznymi aspektami duchowości człowieka, można oprzeć się na idei augerezy, uwzględniającej relację podmiotu z Absolutem (Ostrowski, 2008). Psychologowie z pewnością mogą badać wyobrażenie czy przekonanie jednostki o istnieniu jakiejś Wyższej Istoty oraz wpływ tychże wyobrażeń na funkcjonowanie człowieka.

Uwzględniając wyżej opisane podejścia, celem ukazania różnorodności definicyjnej oraz nadania przejrzystości opisywanych pojęć, podjęto się klasyfikacji różnych napotkanych w literaturze definicji duchowości – w aspekcie wewnętrznym (w obrębie „ja”) i zewnętrznym („ja” w relacji z obiektem) (za: Heszen-Niejodek, Gruszczyńska, 2004), w ramach pięciu sfer funkcjonowania człowieka: poznawczej (intelektualnej), emocjonalno-motywacyjnej (behawioralnej), doświadczeniowej, fizycznej (fizjologicznej) oraz społecznej (za: Hill i in., 2000; Socha, 2000; Miller, Thoresen, 2003), co przedstawia tabela. Ze względu na znaczną liczbę różnych definicji przedstawiamy jedynie zarys poszczególnych podejść (głębsza ich analiza mieści się w podanych źródłach).

Tabela klasyfikacyjna:
definicje noetyczne w ramach pięciu sfer funkcjonowania człowieka

	W obrębie „ja”	„Ja” w relacji z obiektem
SFERA POZNAWCZA	<ul style="list-style-type: none"> – transcendentny stan umysłu, transcendentne „self” (Clark, 1983; Schneiders, 1989; Dobroczyński, 2000; Wilber, 2000) – zdolność poznawcza (Emmons, 2000) – metapoznawcze Ja i metapoznawcze przetwarzanie informacji (Brycz, 2009) – poszukiwanie znaczenia egzystencjonalnego (Doyle, 1992) – poszukiwanie uniwersalnej prawdy (Goldberg, 1990) – światopogląd, który nadaje sens życiu (Argyle, Beit-Hallahmi, 1975) – system przekonań (Soeken, Carson, 1987; Pepitone, Saffiotti, 1997) – zdolność prekognicji (Rattet, Bursik, 2001) – regulator aktywności człowieka (Hill i in., 2000; Socha, 2000) – dyspozycja, potencjał, który może się rozwijać, atrybut człowieka (Heszen-Niejodek, Gruszczyńska, 2004) 	<ul style="list-style-type: none"> – relacja człowieka z Bogiem w badaniach dotyczących modlitwy wstawienniczej (Ostrowski, 2010) – moralność człowieka, etyka boskości, wpływ obiektu wiary na przetwarzanie informacji (Shweder i in., 1997; Wojciszke, Baryła, 2002)
SFERA EMOCJONALNO-MOTYWACYJNA	<ul style="list-style-type: none"> – dążenie do samorealizacji, samodoskonalenia, realizacja standardów dotyczących „ja” (Heszen-Niejodek, Gruszczyńska, 2004) – duchowe potrzeby, wartości, dążenia i cele (Straś-Romanowska, 1995; Popielski, 1994; Piedmont, 1999) – dążenie do nieskończoności, połączenia z naturą i do doskonałości (Emmons, 1999) – motywacja do odnalezienia sensu istnienia i umiejscowienia siebie w szerszym ontologicznym kontekście (Allport, 1950; Shafranske, Gorsuch, 1984; Piedmont, 1999) – zajmowanie się celami ostatecznymi (Tart, 1975) – reguła życia osobistego (Emblen, 1992) – sposób na radzenie sobie z lękiem przed śmiercią (Greenberg i in., 1986; Piedmont, 1999) – docieranie do własnej autentyczności w kontekście wszechświata (Van Ness, 1996) 	<ul style="list-style-type: none"> – relacja z Bogiem (Reich, Oser, Scarlett, 1999) – relacja z Wyższym Bytem (Petee, 1994) – transcendentna relacja z Bogiem (Emblen, 1992) – związek z Czymś przekraczającym „ja” (Thoresen, Harris, 2002; Miller, Thoresen, 2003) – relacja z Siłą Wyższą (Armstrong, 1995) – kontakt z Boskością (Fahlberg, Fahlberg, 1991) – orientacja na Wyższą Istotę, Energię, Absolut, Uniwersum (Hill i in., 2000) – ludzka odpowiedź na Bożą łaskę, która buduje wzajemną relację z Bogiem (Benner, 1989) – kontrolowanie Boga (Welton i in., 1996)

SFERA DOŚWIADCZENIOWA	<ul style="list-style-type: none"> - indywidualne doświadczenie transcendentne (Shafranske, Gorsuch, 1984) - subiektywne doświadczenie sacrum (Vaughan, 1991) - doświadczenia mistyczne (Sutich, 1969; Clark, 1983) - przeżywanie świętości w życiu (Hill, Pargament, 2003) - realizacja wiary w życiu codziennym (Hart, 1994) - doświadczenia paranormalne (Thalbourne, Delin, 1994) 	<ul style="list-style-type: none"> - doświadczenie duchowej jedności z kosmosem (Maslow, 1954) - poczucie bycia częścią niepodzielnej całości (Goodenough, 1998) - zjednoczenie z naturą, z ewolucją (Goodenough, 1998)
SFERA FIZYCZNA	<ul style="list-style-type: none"> - duchowość ciała (Lowen, 1991) 	<ul style="list-style-type: none"> - uzdrowienia fizyczne, złagodzenie bólu i choroby pod wpływem modlitwy lub medytacji (por. Heszen-Niejodek, Gruszczyńska, 2004)
SFERA SPOŁECZNA	<ul style="list-style-type: none"> - wpływ duchowości na spostrzeganie i zachowanie społeczne jednostki (Pargament, 1990) - wpływ duchowości na jakość życia i samopoczucie <i>well-being</i> (Bufford, Paloutzian, Ellison, 1991) 	<ul style="list-style-type: none"> - wpływ duchowości na satysfakcję w związkach (Mahoney i in., 1999; Fincham i in., 2008) - wpływ treści transcendentnych na zachowanie społeczne i podejmowanie decyzji ekonomicznych (Shariff, Norenzayan, 2007)

W aspekcie wewnętrznym (w obrębie „ja”), w ramach sfery *poznawczej* człowieka, duchowość jest definiowana pod kątem transcendentnego „ja” (Clark, 1983; Schneiders, 1989; Dobroczyński, 2001; Wilber, 2000), dzięki któremu człowiek rozwija w sobie wyższe zdolności metapoznawcze (np. Emmons, 2000; Zohar, Marshall, 2001; Brycz, 2009), pomagające mu w poszukiwaniu znaczenia egzystencjalnego (Doyle, 1992; Goldberg, 1990), kształtujące jego system przekonań (*spirituals beliefs*) (Soeken, Carson, 1987; Pepitone, Saffiotti, 1997; Rattet, Bursik, 2001) oraz regulujące aktywność człowieka (Hill i in., 2000; Socha, 2000).

W sferze *emocjonalno-motywacyjnej* duchowość oznacza głównie wszelkiego typu dążenia celowe: do samorealizacji, doskonałości, nieskończoności, realizacji standardów dotyczących „ja” (Emmons, 1999; Heszen-Niejodek, Gruszczyńska, 2004; Popielski, 1994; Piedmont, 1999) oraz różne motywacje: do odnalezienia sensu istnienia i umiejscowienia siebie w szerszym ontologicznie kontekście (Allport, 1950; Shafranske, Gorsuch, 1984; Piedmont, 1999) czy do radzenia sobie z lękiem przed śmiercią (Greenberg, Pyszczyński, Salomon, 1986; Piedmont, 1999).

W sferze *doświadczeniowej* duchowość rozpatrywana jest pod kątem indywidualnego, subiektywnego doświadczenia transcendentnego człowieka (Shaferske, Gorsuch, 1984, s. 231; Vaughan, 1991, s. 105; Pargament, 1997; Hill, Pargament, 2003; Hart, 1994, s. 23) czy różnego typu doświadczeń paranormalnych i mistycznych (Thalbourne, Delin, 1994; Clark, 1983).

W sferze *fizycznej* (cielesnej) duchowość przejawia się poprzez ciało człowieka (Lowen, 1991), natomiast w sferze *społecznej* można raczej mówić nie tyle o samej duchowości, co o jej wpływie na spostrzeganie i zachowanie społeczne jednostki (Pargament, 1990) oraz na jakość życia (Bufford, Paloutzian, Ellison, 1991).

Jeżeli chodzi o aspekt zewnętrzny („ja” w relacji z obiektem), to można zauważyć, że duchowość definiowana jest jako zjawisko przejawiające się głównie w sferze *emocjonalno-motywacyjnej*, gdzie osoba dąży do relacji z wszelkiego typu Transcendensem: Bogiem, Wszechświatem, Absolutem, Kosmosem, Wyższym Bytem (Reich i in., 1999; Peteet, 1994, s. 237; Emblen, 1992; Thoresen, Harris, 2002; Miller, Thoresen, 2003; Armstrong, 1995, s. 3; Fahlberg, Fahlberg, 1991, s. 274; Hill i in., 2000; Benner, 1989, s. 20). W sferze poznawczej, pod wpływem obiektu wiary, kształtuje się moralność (Shweder i in., 1997; Wojciszke, Baryła; 2002), w sferze *doświadczeniowej* jednostka doświadcza „duchowej jedności z kosmosem” i bycia częścią niepodzielnej całości (Maslow, 1954), w sferze *fizycznej* możliwe jest uzdrowienie fizyczne czy złagodzenie bólu i choroby pod wpływem modlitwy lub medytacji (por. Heszen-Niejodek, Gruszczyńska, 2004), a w sferze *społecznej* duchowość wpływa na relacje z innymi ludźmi: na satysfakcję w związkach (Mahoney i in., 1999; Fincham i in., 2008), na zachowania społeczne czy podejmowanie decyzji ekonomicznych (Shariff, Norenzayan, 2007).

Maslow postulował istnienie ponadkulturowego, wyższego poziomu rozwoju „pełni człowieczeństwa” i zdrowia psychicznego, charakteryzującego osoby prawie doskonałe, które określał jako „samorealizujące się osoby transcendujące” (*self-actualizing transcendents*) (za: Hall, Lindzey, 1990). Według Maslowa, człowiek – bez względu na kulturę, z której pochodzi – naturalnie odczuwa potrzebę transcendencji, rozumianą jako wykraczające poza potrzeby skupione na własnym szczęściu dążenie do wyjścia poza własną jaźń, przy czym dążenie do zaspokojenia tej potrzeby zakłada wkraczanie na wyższe stany świadomości (Maslow, 1954). Według Olchanowskiego, duchowość odnosi się do całości życia psychicznego – świadomego i nieświadomego, do umysłu, myśli i uczuć. Wszelki rozwój kulturowy i ewoluowanie naszej świadomości możliwe jest dzięki duchowości, ponieważ wpływa ona na moralność i sposób traktowania

siebie, drugiego człowieka i świata natury. Duchowość prowadzi człowieka do estetycznych, twórczych i etycznych osiągnięć (Olchanowski, 2006, s. 141).

Na podstawie opisanych wyżej definicji, których autorami są badacze z całego świata, można stwierdzić, że duchowość jest ważnym wymiarem funkcjonowania człowieka, warunkującym ludzkie poznanie i ukierunkowujące działanie, którym powinni zainteresować się psycholodzy.

Uwzględniając ramy i założenia psychologii akademickiej, pewną wątpliwość w sensie empirycznym budzą definicje sklasyfikowane na wymiarze zewnętrznym („ja” w relacji z obiektem), gdyż istnienie jakiegokolwiek Wyższej Siły wykracza poza możliwości poznawcze nauki (choć możliwe są badania samej relacji i były już próby eksperymentalnego określenia związku człowiek–Bóg, Ostrowski, 2010). Definicje ze sfery społecznej, mówiące o wpływie transcendencji na relacje społeczne, bez zastrzeżeń podlegają naukowej weryfikacji. Jeżeli chodzi o definicje z wymiaru wewnętrznego (procesy dziejące się w obrębie „ja”), to większość z nich również spełnia kryteria naukowe (oprócz na razie nieweryfikowalnych empirycznie doznań mistycznych i paranormalnych), szczególnie pojęcia ze sfery poznawczej i motywacyjnej.

BADANIA W WYMIARZE NOETYCZNYM

Często można się spotkać z zarzutem metodologicznym, że duchowości w psychice człowieka nie da się badać metodami naukowymi, bo z natury jest ona nieuchwytna i nie poddaje się takim badaniom. Jednak przy założeniu, że duchowość to właściwość (atrybut) człowieka, która ma status konstruktu teoretycznego czy zmiennej latentnej (Miller, Thoresen, 2003), może być mierzona za pośrednictwem wskaźników empirycznych, podobnie jak inteligencja i temperament (Heszen-Niejodek, Gruszczyńska, 2004, s. 21). Z punktu widzenia nauki akademickiej bardziej zasadne wydaje się badanie konsekwencji w myśleniu i zachowaniu człowieka, jakie treści noetyczne ze sobą niosą.

Jak do tej pory, dominujące w badaniu duchowości są metody samoopisowe, tj. kwestionariusze (np. Hill, 2005). Jednak coraz częściej stosowane są procedury eksperymentalne i quasi-eksperymentalne, w których aktywizuje się treści transcendentne (np. Burris, Harmon-Jones, Tarpley, 1997; Shariff, Norenzayan, 2007). Istnieją także bardziej skomplikowane metody obrazowania pracy mózgu, służące ustalaniu związków pomiędzy aktywnością centralnego układu nerwowego a indywidualnym doświadczeniem duchowym (Zohar, Marshall, 2001). Niektórzy autorzy zalecają przeprowadzać badania jakościowe (jako metodę

mniej redukcjonistyczną), będące uzupełnieniem badań ilościowych (Heszen-Niejodek, Gruszczyńska, 2004). Ponieważ ramy niniejszego artykułu nie pozwalają na poszerzenie wątku metodologicznego, przytaczamy tylko kilka przykładów kwestionariuszowych metod: Skala Duchowości (Spirituality Assessment Scale – SAS; Howden, 1992), Skala Satysfakcji Duchowej (Spiritual Well-Being Scale – SWBS; Paloutzian, Ellison, 1982) czy Skala Dziennych Doświadczeń Duchowych (Daily Spiritual Experiences Scale; Underwood, 1999 – za: MacDonald, 2000). Przegląd ponad pięćdziesięciu metod dostępny jest w artykule MacDonalda (2000) oraz MacDonalda i Friedmana (2002). Z narzędzi polskich można wymienić Skalę Samoopisu (Heszen-Niejodek, Gruszczyńska, 2004) oraz Test Noo-dynamiki (Popielski, 1994). Aktualnie prowadzone są prace nad adaptacją Transcendentnej Skali Duchowości (Spiritual Transcendence Scale – ASPIRES; Piedmont, 1999; Piedmont i in., 2009). Piedmont twierdzi, że noetyczny wymiar osobowości jest szóstym, a więc niezależnym od klasycznych pięciu wymiarów Costy i McCrae (1992), co wykazuje solidnymi metodologicznie badaniami (Piedmont, 1999, 2007; Piedmont i in., 2009). Piedmont definiuje duchowość jako indywidualną, wewnętrzną motywację do odnalezienia sensu istnienia i umiejscowienia siebie w szerszym ontologicznie kontekście z powodu świadomości własnej śmierci (Piedmont, 1999, s. 988). Jego narzędzie do pomiaru duchowości – Skala Transcendencji ASPIRES (23 pozycje) – może być z powodzeniem stosowana w akademickich badaniach w obszarze noetycznym. Prace adaptacyjne nad polską wersją tej metody zbliżają się ku końcowi (Piotrowski, Żemojtel-Piotrowska, Skrzypińska i Baran, 2011).

Badania nad tematyką noetyczną rozwijają się głównie w nurcie psychologii osobowości i różnic indywidualnych, psychologii zdrowia, psychologii międzykulturowej oraz psychologii społecznej. W ramach psychologii osobowości duchowość traktuje się jako złożony wymiar osobowości (Popielski, 1994; MacDonald, 2000), gdzie eksploruje się duchowe Ja (James, 1961; Dobroczyński, 2001; Wilber, 2000) albo proces samorealizacji (Maslow, 1962). MacDonald (2000) dokonał cennej analizy czynnikowej i uzyskał złożony, pięciowymiarowy obraz duchowości. Autor wyróżnił: 1) Poznawczą Orientację ku Duchowości (*Cognitive Orientation Towards Spirituality*), 2) Doświadczeniowy/Fenomenologiczny wymiar (*Experiential/Phenomenological Dimension*), 3) Egzystencjalne Well-Being (*Existential Well-Being*), 4) Paranormalne Wierzenia (*Paranormal Beliefs*) oraz 5) Religijność (*Religiousness*). Wiele z tych wymiarów uzyskują też inni badacze, ale co najważniejsze pokazują ich związki z osobowością. Ponadto jako istotne elementy osobowościowe ukierunkowujące działanie bada się wierzenia (Pepitone, Saffiotti, 1997) i pogląd na świat (Gurycka,

1991; Skrzypińska, 2002). Duchowość bada się także w paradygmacie różnic indywidualnych (Zinnbauer, Pargament, Scott, 1999). Przykładowo, w jednym z badań dowiedziono, że osoby, które postrzegają swoją pracę jako świętą misję, osiągają cele w odmienny sposób od osób, które pracują po to, aby płacić rachunki. Badane są też różnice w zakresie wartości duchowych (Saroglou, Munoz-Garcia, 2008).

Intensywne badania nad wymiarem noetycznym prowadzone są w ramach psychologii zdrowia, w których m.in. analizuje się wpływ medytacji transcendentnej i modlitwy na zdrowie (za: Heszen-Niejodek, Gruszczyńska, 2004). W ramach tego paradygmatu prowadzono badania nad korzystnym wpływem medytacji na stan emocjonalny i zdrowie (Alexander, Rainforth, Gelderloos; 1991; Astin, 1997) oraz na redukcję stresu (Wachholtz, Pargament, 2008). Dowiedziono, że regularna medytacja sprzyja redukcji lęku i depresji oraz przyczynia się do spadku śmiertelności (Koenig, McCullough, Larson, 2001). Dzięki medytacji wzrasta odporność na chroniczny ból (Keefe i in., 2001), ostry ból oraz bóle migrenowe (Wachholtz, Pargament, 2008). Badano też wpływ medytacji na choroby chroniczne (Brookes, Scarano, 1985; Bonadonna, 2003). Okazuje się, że aktywizacja duchowości ma wpływ na regulację afektywną (McGuire i in., 1998), gdzie dowiedziono redukcji negatywnego afektu poprzez medytację (Wachholtz, Pargament, 2008) oraz wpływu pozytywnych emocji na odczucia transcendentne (Saroglou, Buxant, Tilquin, 2008). Prowadzono też badania nad wpływem modlitwy na relacje i satysfakcję w związku (Fincham i in., 2008) oraz nad związkiem duchowości z jakością życia i zadowoleniem z życia (Bufford, Paloutzian, Ellison, 1991; Skrzypińska, 2002; Kwon, 2008). W ramach psychologii zdrowia mieszczą się też badania nad duchowością w psychoterapii (Leijssen, 2009; Frazier, Hansen, 2009; Post, Wade, 2009).

Istotnym gruntem do badania psychologicznych aspektów duchowości jest psychologia międzykulturowa, gdzie bada się różnice w duchowości ludzi Wschodu i Zachodu, np. ze względu na odmienne konstrukcje „ja” (Kwon, 2008). Zachodni badacze starają się czerpać idee z duchowości wschodniej (Jung, 1958; Berger, 1962; Shapiro, Zifferblatt, 1976; Kato, 2005; Thurman, 2005; Davidson, 2005; Wallace, Shapiro, 2006; Ekman i in., 2005), która neguje istnienie trwałej osobowości czy ego. Według psychologii Wschodu istnieje jedynie nieosobowy zbiór procesów, które powstają i przemijają, gdzie jedynie złudzenie istnienia osobowości wyrasta z wzajemnego przemieszczania się i zlewania tych nieosobowych procesów: „ludzka osobowość jest jak rzeka, która zachowuje stały kształt i pozorną tożsamość, chociaż nawet pojedyncza kropla nie jest tym samym, czym była przed chwilą” (Hall, Lindzey, 1990, s. 333).

Istnieje też dziedzina psychologii, w której ścieżki wschodniej praktyki duchowej przeplatają się z systemami psychoterapii zachodniej (Watts, 1961; Vinge, 1995). Powyższy przegląd dziedzin badających duchowość nie został wyczerpany ze względu na ograniczone ramy niniejszego artykułu. Jednak bardziej chodzi tu o nakreślenie współczesnych tendencji towarzyszących eksploracji duchowości niż o szczegółowy przegląd tematyki.

PERSPEKTYWA NOETYCZNA

Duchowość może być definiowana jako **perspektywa noetyczna**, czyli rama poznawcza zawierająca treści noetyczne, poprzez którą człowiek spostrzega siebie, innych i otaczającą go rzeczywistość oraz która wpływa na funkcjonowanie psychiczne i prowadzi do określonego zachowania społecznego. W perspektywie noetycznej jednostka wykracza poza granice swego Ja w relacji z innymi, motywowana przez uniwersalne wartości i założenia. Tak zdefiniowana duchowość jest możliwa do operacjonalizacji i może być poddawana manipulacji eksperymentalnej poprzez aktywizację. Aktywizacja perspektywy noetycznej z kolei umożliwia pomiar efektów wywołanych w przetwarzaniu informacji czy w zachowaniu społecznym. Perspektywa noetyczna może mieć związek z metapoznawczym przetwarzaniem informacji (Brycz, Karasiewicz, 2011) oraz wpływać na samoregulację oraz procesy emocjonalne (Koole i in., 2010) w tym sensie, że człowiek spostrzega i doświadcza sam siebie z metaperspektywy, w relacji z innymi i ze światem. Perspektywa noetyczna prawdopodobnie jest społecznie uwarunkowanym filtrem, co oznacza, że może zawierać różne treści w zależności od kultury i powodować odmienne konsekwencje. W związku z powyższym Różycka zakłada, że u osób religijnych perspektywę noetyczną można aktywizować za pomocą treści religijnych (w zależności od wyznania), natomiast u osób niereligijnych – poprzez treści niezawierające symboliki religijnej (np. poprzez aktywizację poczucia jedności z otaczającym światem, za: Piedmont, 1999). Sytuacja może być również odwrotna w takim sensie, że pewne czynniki społeczne mogą prowadzić do wzrostu przetwarzania i dostępności treści noetycznych.

Perspektywa noetyczna może również odmiennie wpływać na spostrzeganie interesów w sytuacji dylematów społecznych w tym sensie, że łatwiej jest dostrzec interes wspólny. Przemawia za tym wynik uzyskany przez Różycką na próbie międzynarodowej (Różycka, Wojciszke, 2006, 2009, 2010; Różycka, Boski, Wojciszke, 2011), gdzie wiara w grę o sumie zerowej, jako przekonanie

o antagonistycznej naturze ludzkich interesów, korelowała ujemnie z kulturowym wymiarem *Duchowości* Leunga i Bonda (2004).

O konsekwencjach, jakie niesie ze sobą perspektywa noetyczna, przekonują liczne badania eksperymentalne. W jednym z badań wykazano, że osoby, które spostrzegają relacje z bliskimi z perspektywy duchowej, inaczej budują swoje relacje w porównaniu z tymi, które nie mają takiej orientacji, a pary, które opisywały swoje małżeństwo jako oparte na wartościach duchowych, deklarowały wyższy poziom satysfakcji małżeńskiej i bardziej efektywne strategie radzenia sobie z problemami niż pary, które postrzegały siebie w mniej duchowym świetle (Mahoney i in., 1999). W innym badaniu okazało się, że sama deklaracja motywacji rozwoju duchowego skutkuje odmiennym zachowaniem w porównaniu z osobami bez takiej deklaracji (Pargament, 1997), mniejszą skłonnością do ruminacji, mniejszą ilością konfliktów wewnętrznych oraz wyższym poziomem emocji pozytywnych (np. Neyrinck i in., 2006).

W obszarze związanym z teorią opanowywania trwogi (*Terror Management Theory*, Greenberg, Pyszczynski, Solomon, 1986) znane są liczne eksperymenty obrazujące, jak istotnym czynnikiem jest duchowość w redukowaniu lęku przed śmiercią (Norenzayan i in., 2008). W jednym z eksperymentów społecznych aktywizacja konceptu Boga skutkowała wzrostem zachowań prospołecznych w grze ekonomicznej. Okazało się, że po zaktywizowaniu treści duchowych osoby decydujące o podziale finansowym więcej pieniędzy oferowały drugiej osobie, mimo iż poprzednie badania wykazały znacznie większy poziom egoizmu wśród graczy. Aktywizacja treści duchowych znacznie zwiększała więc zachowania prospołeczne nawet wobec obcych i redukowała egoizm (Shariff, Norenzayan, 2007). Podobny efekt uzyskano w badaniach, w których aktywizacja treści noetycznych zwiększała uczciwość społeczną (Randolph-Seng, Nielsen, 2007), skutkowała wzrostem zachowań charytatywnych (Pichon, Boccato, Saroglou, 2007) oraz sprawiała, że ludzie przypisywali mniejsze autorstwo swoim działaniom (Dijksterhuis i in., 2008).

Aktywizacja treści duchowych nie zawsze jednak daje pozytywnie wartościowane reakcje. Na przykład badania Koprowskiej i Boskiego, cytowane w *Kulturowych ramach zachowań społecznych* (Boski, 2009, s. 487-490) wykazały, że ekspozycja treści religijnych (ikon) prowadziła do spadku tolerancji. Z kolei aktywizacja uczuć związanych z sytuacją społecznego wykluczenia prowadziła do silniejszej wiary w Siły Wyższe, anioły i duchy (Epley i in., 2008). W innym badaniu brak możliwości przetwarzania treści noetycznych podczas doświadczania dysonansu poznawczego sprzyjał przeżywaniu negatywnego afektu (Burris, Harmon-Jones, Tarpley, 1997). Badania Epleya i współautorów

(2009) pokazały swoisty egocentryzm, którym osoby „zabarwiają” Boga w tym sensie, że przypisują Bogu cechy i poglądy, które sami wyznają.

Ważnym krokiem w badaniach nad duchowością człowieka wydaje się możliwość aktywizacji perspektywy noetycznej po to, by badać konsekwencje, jakie ona ze sobą niesie. W jednym z badań Różycka aktywizowała perspektywę noetyczną poprzez układanie zdań z luźnych wyrazów. Procedura aktywizacji oparta była na manipulacji Srull i Wyer (1979 – za: Shariff, Norenzayan, 2007), w której osoba badana była proszona o ułożenie logicznego zdania, usuwając jedno niepasujące do kontekstu słowo. Przykładowo, słowa „deser, boski, był, widelec, ten” tworzyły zdanie „ten deser był boski”. Pięć zdań zawierało słowa aktywizujące perspektywę noetyczną (boski, dusza, Bóg, święta, anioł), a pozostałe pięć zdań zawierało tylko neutralne słowa niezwiązane z duchowością czy religią. Okazało się, że duchowość jest swoistym inhibitorem lęku przed śmiercią i wpływa na konsumpcję dóbr materialnych (Żemojtel-Piotrowska i in., 2010). Aktualnie Różycka prowadzi badania nad pomiarem aktywizacji perspektywy noetycznej za pomocą czasów reakcji (*Lexical Decision Task*); wyniki zostaną opisane w kolejnym artykule. Pomiar aktywizacji perspektywy noetycznej polegał na mierzeniu czasu rozpoznawania słów kryterialnych vs neutralnych vs niesłów, gdzie słowa kryterialne zostały wyodrębnione na podstawie wcześniejszych eksperymentów Meiera i współautorów (2007), który dowiódł, że boskość kojarzona jest za pomocą słów abstrakcyjnych, związanych z wysokością oraz jasnością.

Uwzględniając wyżej opisane badania, widoczne się staje, że tak zdefiniowana duchowość poddaje się manipulacji eksperymentalnej, a aktywizacja perspektywy noetycznej prowadzi do określonych konsekwencji poznawczo-społecznych (zarówno pozytywnych, jak i negatywnych), mieszczących się w ramach psychologii akademickiej.

DALSZE PERSPEKTYWY I OGRANICZENIA

Przedstawiona w powyższym przeglądzie charakterystyka i systematyka pojęć związanych z perspektywą noetyczną nie wyczerpuje tematu. Celem artykułu było ukazanie różnorodności definicyjnej, jak również wprowadzenie klasyfikacji porządkującej terminologię celem przygotowania tła teoretycznego dla dalszych badań eksperymentalnych. Klasyfikacja obejmuje definicje, do których udało się dotrzeć autorkom, co nie oznacza, że zostały uwzględnione wszystkie interpretacje. Możliwa jest aktualizacja klasyfikacji za jakiś czas, w miarę do-

cierania do kolejnych definicji. Przedstawione metody do badania duchowości nie wyczerpują tematu, również metodologii należałoby poświęcić osobną publikację.

W ramach prezentacji dalszych perspektyw należy podkreślić, że większość kwestionariuszy stosowanych do pomiaru duchowości powstała na gruncie amerykańskim, który cechuje się zupełnie inną kulturą i mentalnością w porównaniu z Polską (por. La Cour, Hvidt, 2009; Boski, 2009). Dlatego w pełni uzasadnione wydają się prace nad konstrukcją nowych narzędzi, i są one już prowadzone (Piotrowski i in., 2011), oraz adaptacja uznanej na świecie skali Piedmonta (1999, Piedmont i in., 2009), która umożliwia badanie różnic międzykulturowych w wymiarze noetycznym. Istotne wydaje się wprowadzenie nowego terminu perspektywy noetycznej, która mieści się w ramach psychologii akademickiej głównego nurtu, jednak potrzebny jest teraz szereg badań eksperymentalnych ukazujących konsekwencje oraz wpływ treści noetycznych na psychologiczne funkcjonowanie człowieka. Na zakończenie warto raz jeszcze podkreślić uniwersalność problematyki duchowości oraz możliwość jej naukowego eksplorowania, gdyż rozpoznawanie specyfiki zachowań i funkcjonowania psychologicznego ludzi w obszarze noetycznym (niezależnie od religijności) zdaje się poznawczo doniosłym i wielce użytecznym zadaniem psychologii.

BIBLIOGRAFIA

- Alexander, C. N., Rainforth, M. V., Gelderloos, P. (1991). Transcendental meditation, self actualization, and psychological health: A conceptual overview and statistical meta-analysis. *Journal of Social Behavior and Personality*, 6, 189-247.
- Allport, G. W. (1950). *The individual and his religion*. New York: Macmillan.
- Argyle, M., Bei-Hallahmi, B. (1975). *The social psychology of religion*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Armstrong, T. D. (1995). *Exploring spirituality: The development of the Armstrong measure of spirituality*. Paper presented at the annual convention of the American Psychological Association, New York.
- Astin, J. (1997). Stress reduction through mindfulness meditation: Effects on psychological symptomatology, sense of control, and spiritual experiences. *Psychotherapy and Psychosomatics*, 66, 2, 97-106.
- Benner, D. G. (1989). Toward a psychology of spirituality: Implications for personality and psychotherapy. *Journal of Psychology and Christianity*, 5, 19-30.
- Berger, E. M. (1962). Zen buddhism, general psychology, and counseling psychology. *Journal of Counseling Psychology*, 9, 2, 122-127.
- Bonadonna, R. (2003). Meditation's impact on chronic illness. *Holistic Nursing Practice*, 17, 309-319.
- Boski, P. (2009). *Kulturowe ramy zachowań społecznych*. Warszawa: PWN

- Brookes, J. S., Scarano, T. (1985). Transcendental meditation in the treatment of post-Vietnam adjustment. *Journal of Counseling and Development*, 64, 212-215.
- Brycz, H. (2009). *Metapoznanie i jego korelaty*. Referat wygłoszony na konferencji *Psychologia jutra*, Gdańsk.
- Brycz, H., Karasiewicz, K. (2011). *Skala Metapoznawczego Ja. Związki między metapoznaniem Ja a zdolnością do samoregulacji*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Bufford, R. K., Paloutzian, R. F., Ellison, C. W. (1991). Norms for the Spiritual Well-Being Scale. *Journal of Psychology and Theology*, 19, 1, 56-70.
- Burris, C. T., Harmon-Jones, E., Tarpley, W. R. (1997). "By faith alone": Religious agitation and cognitive dissonance. *Basic and Applied Social Psychology*, 19, 17-31.
- Clark, J. H. (1983). *A map of mental states*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Costa, P. T., Jr, McCrae, R. R. (1992). *Revised NEO Personality Inventory (NEO-PI-R) and NEO Five-Factor Inventory (NEO-FFI)*. *Professional manual*. Odessa, FL: Psychological Assessment Resources.
- Davidson, R. (2005). Emotion regulation, happiness, and the neuroplasticity of the brain. *Advances*, 21, 3, 4, 25-28.
- Dijksterhuis, A., Preston, J., Wegner, D. M., Aarts, H. (2008). Effects of subliminal priming of self and God on self-attribution of authorship for events. *Journal of Experimental Social Psychology*, 44, 2-9.
- Dobroczyński, B. (2001). Refleksje o duchowości współczesnej. W: M. Kudelska (red.), *Człowiek wobec świata na przełomie wieków. Nowe i dawne wzorce duchowości* (s. 141-160). Kraków: Collegium Columbinum.
- Doyle, D. (1992). Have we looked beyond the physical and psychosocial? *Journal of Pain and Symptom Management*, 7, 302-311.
- Ekman, P., Davidson, R., Ricard, M., Wallace, A. (2005). Buddhist and psychological perspectives on emotions and well-being. *Current Directions in Psychological Science*, 14, 2, 59-62.
- Emblen, J. D. (1992). Religion and spirituality defined according to current use in nursing literature. *Journal of Professional Nursing*, 8, 1, 41-47.
- Emmons, R. A. (1999). Religion in the psychology of personality: An introduction. *Journal of Personality*, 67, 873-888.
- Emmons, R. A. (2000). Is spirituality an intelligence? Motivation, cognition, and the psychology of ultimate concern. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 10, 1, 3-26.
- Epley, N., Akalis, S., Waytz, A., Cacioppo, J. T. (2008). Creating social connection through inferential reproduction: Loneliness and perceived agency in gadgets, gods, and greyhounds. *Psychological Science*, 19, 114-120.
- Epley, N., Converse, B. A., Delbosc, A., Monteleone, G. A., Cacioppo, J. T. (2009). Believers' estimates of God's beliefs are more egocentric than estimates of other people's beliefs. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 21533-21538.
- Fahlberg, L., Fahlberg, L. (1991). Exploring spirituality and consciousness with an expanded science: Beyond the ego with empiricism, phenomenology, and contemplation. *American Journal of Health Promotion*, 5, 4, 273-381.
- Fallot, R. D. (1998). Spirituality and religion in recovery from mental illness. *New Directions for Mental Health Services*, 80, 1-105.
- Fincham, F. D., Beach, S. R., Lambert, N., Stillman, T., Braithwaite, S. (2008). Spiritual behaviors and relationship satisfaction: A critical analysis of the role of prayer. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 27, 4, 362-388.
- Frankl, V. E. (1978). *Nieświadomy Bóg*. Warszawa: PAX.

- Frazier, R. E., Hansen, N. D. (2009). Religious/spiritual psychotherapy behaviors: Do we do what we believe to be important? *Professional Psychology: Research and Practice*, 40, 1, 81-87.
- Fromm E., Suzuki D. T., De Martino, R. (2000). *Buddyzm, ZEN i psychoanaliza*. Poznań: Dom Wydawniczy REBIS.
- George, L. K., Larson, D. B., Koenig, H. G., McCullough, M. E. (2000). Spirituality and health? What do we know and we need to know? *Journal of Social and Clinical Psychology*, 19, 1, 102-116.
- Goldberg, R. S. (1990). The transpersonal element in spirituality and psychiatry. *Psychiatric Residents Newsletter*, 10, 9.
- Goodenough, U. (1998). *The sacred depths of nature*. New York: Oxford University Press.
- Greenberg, J., Pyszczynski, T., Solomon, S. (1986). The causes and consequences of the need for self-esteem: A terror management theory. W: R. F. Baumeister (red.), *Public self and private self* (s. 189-212). New York: Springer-Verlag.
- Grzegorzycykowa, R. (2006). Co o fenomenie duchowości mówi język? W: A. Grzegorzycyk, J. Sójka, R. Koschany (red.), *Fenomen duchowości* (s. 21-29). Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- Gurycka, A. (1991). *Światopogląd młodzieży*. Warszawa: Pracownia Testów Psychologicznych.
- Hall, C. S., Lindzey, G. (1990). *Teorie osobowości*. Warszawa: PWN.
- Hart, T. R. (1994). In service of a spiritual path. *The Humanistic Psychologist*, 22, 3, 379-382.
- Heszen-Niejodek, I. (2006). Teoria stresu psychologicznego i radzenia sobie. W: J. Strelau (red.), *Psychologia* (t. 3, s. 465-492). Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Heszen-Niejodek, I., Gruszczynska, E. (2004). Wymiar duchowy człowieka, jego znaczenie w psychologii zdrowia i jego pomiar. *Przegląd Psychologiczny*, 47, 1, 15-31.
- Hill, P. C. (2005). Measurement in the psychology of religion and spirituality. W: R. F. Paloutzian, C. L. Park (red.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (s. 41-58). The Guilford Press: New York.
- Hill, P. C., Pargament, K. I. (2003). Advances in the conceptualization and measurement of religion and spirituality. *American Psychologist*, 58, 64-74.
- Hill, P. C., Pargament, K. I., Hood, R. W., McCullough, M. E., Swyers, J. P., Larson, D. B., Zinbauer, B. J. (2000). Conceptualizing religion and spirituality: Points of commonality, points of departure. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 30, 51-57.
- James, W. (1961). *The varieties of religious experience*. New York: Crowell-Collier.
- Jung, C. G. (1958). Psychology and religion: West and east. W: *Collected Works*. T. 11. Princeton: Princeton University Press.
- Kato, H. (2005). Zen and psychology. *Japanese Psychological Research*, 47, 2, 125-136.
- Keefe, F. J., Affleck, G., Lefebvre, J., Underwood, L., Caldwell, D. S., Drew, J. (2001). Living with rheumatoid arthritis: The role of daily spirituality and daily religious and spiritual coping. *Journal of Pain*, 2, 101-110.
- Kiesling, Ch., Sorell, G. T., Montgomery, M. J., Colwell, R. K. (2008). Identity and spirituality: A psychosocial exploration of the sense of spiritual self. *Psychology of Religion and Spirituality*, 1, 50-62.
- Koenig, H. G., McCullough, M. E., Larson, D. B. (2001). *Handbook of religion and health*. New York: Oxford University Press.
- Koole, S. L., McCullough, M. E., Kuhl, J., Roelofsma, P. H. M. P. (2010). Why religion's burdens are light: From religiosity to implicit self-regulation. *Personality and Social Psychology Review*, 14, 1, 95-107.
- Kwon, S. Y. (2008). Well-being and spirituality from a Korean perspective: Based on the study of culture and subjective well-being. *Pastoral Psychology*, 56, 573-584.

- La Cour, P., Hvidt, N. C. (2009). Conceptual issues in research on meaning making and health in secular societies: Religious, spirituals and secular existential concerns. *Wykład plenarny na Kongresie Międzynarodowego Stowarzyszenia Psychologii Religii*, Wiedeń.
- Leijssen, M. (2009). Psychotherapy as search and care for the soul. *Person-Centered and Experiential Psychotherapies*, 8, 1, 18-32.
- Leung, K., Bond, M. H. (2004). Social axioms: A model for social beliefs in multi-cultural perspective. W: M. P. Zanna (red.), *Advances in experimental social psychology* (36, s. 122-197). San Diego: Elsevier Academic Press.
- Lowen, A. (1991). *Duchowość ciała. Jak uleczyć ciało i duszę*. Warszawa: Jacek Santorski i Spółka.
- MacDonald, D. A. (2000). Spirituality: Description, measurement, and relation to the Five Factor Model of Personality. *Journal of Personality*, 68, 1, 153-198.
- MacDonald, D. A., Friedman, H. L. (2002). Assessment of humanistic, transpersonal, and spirituals constructs: state of the science. *Journal of Humanistic Psychology*, 42, 4, 102-125.
- Mahoney, A., Pargament, K. I., Jewell, T., Swank, A. B., Scott, E., Emery, E., Rye, M. (1999). Marriage and the spiritual realm: The role of proximal and distal religious constructs in marital functioning. *Journal of Family Psychology*, 13, 321-338.
- Maslow, A. H. (1954). *Motivation and Personality*. New York: Harper.
- Maslow, A. H. (1962). Notes on being – Psychology, definition of being psychology by its subjects, matters, problems, jurisdiction. *Journal of Humanistic Psychology*, 2, 42-74.
- Maslow, A. H. (1964). *Religion, values and peak experiences*. New York: Penguin Books Limited.
- McGuire, M. T., Troisi, A., Raleigh, M. J., Masters, R. D. (1998). Ideology and physiological regulation. W: I. Eibl-Eibesfeldt, F. K. Salter (red.), *Indoctrinability, ideology and warfare: Evolutionary Perspectives* (s. 263-276). New York: Berghahn Books.
- Meier, B. P., Hauser, D. J., Robinson, M. D., Friesen, C. K., Schjeldahl, K. (2007). What's "up" with God? Vertical space as a representation of the divine. *Journal of Personality and Social Psychology*, 93, 5, 699-710.
- Miller, W. R., Thoresen, C. E. (2003). Spirituality, religion and health: An emerging research field. *American Psychologist*, 58, 24-35.
- Murphy, G., Murphy, L. (1968). *Asian psychology*. New York: Basic Books.
- Neyrinck, B., Vansteenkiste, M., Lens, W., Duriez, B., Hutsebaut, D. (2006). Cognitive, affective, and behavioral correlates of internalization of regulations for religious activities. *Motivation and Emotion*, 30, 323-334.
- Norenzayan, A., Dar-Nimrod, I., Hansen, I. G., Proulx, T. (2008). Mortality salience and religion: Divergent effects on the defense of cultural worldviews for the religious and the non-religious. *European Journal of Social Psychology*, 39, 101-113.
- Olchanowski, T. (2006). *Duchowość i narcyzm*. Warszawa: Wydawnictwo Psychologii i Kultury Eneteia.
- Ostrowski, T. M. (2008). *Liberalno-waloryczny model sensu życia w kontekście zdrowia i choroby wieńcowej*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Ostrowski, T. M. (2010). Sposoby definiowania duchowości w naukach behawioralnych. W: L. Suchocka, R. Sztęmbis (red.), *Człowiek i dzieło. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Kazimierzowi Popielskiemu* (s. 269-285). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Paloutzian, R. F., Park, C. (2005). *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. London: Guilford Press.
- Pargament, K. I. (1990). God help me: Toward a theoretical framework of coping for the psychology of religion. *Research in the Scientific Study of Religion*, 2, 195-224.

- Pargament, K. I. (1997). *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*. New York: Guilford.
- Pepitone, A., Saffiotti, L. (1997). The selectivity of nonmaterial beliefs in interpreting life events. *European Journal of Social Psychology*, 27, 23-35.
- Peteet, J. R. (1994). Approaching spiritual issues in psychotherapy: A conceptual framework. *Journal of Psychotherapy Practice and Research*, 3, 3, 237-245.
- Pichon, I., Boccato, G., Saroglou, V. (2007). Nonconscious influences of religion on prosociality: A priming study. *European Journal of Social Psychology*, 37, 1032-1045.
- Piedmont, R. L. (1999). Does spirituality represents the sixth factor of personality? Spiritual Transcendence and the Five-Factor Model. *Journal of Personality*, 67, 6, 985-1013.
- Piedmont, R. L. (2007). Cross-cultural generalizability of the Spiritual Transcendence Scale to the Philippines: Spirituality as a human universal. *Mental Health, Religion & Culture*, 10, 2, 89-107.
- Piedmont, R. L., Ciarrochi, J. W., Dy-Liacco, G. S., Williams, J. E. G. (2009). The empirical and conceptual value of the spiritual transcendence and religious involvement scales for personality research. *Psychology of Religion and Spirituality*, 1, 3, 162-179.
- Piotrowski, J., Żemojtel-Piotrowska, M., Skrzypińska, K., Baran, T. (2011). *Polska wersja Skali Transcendencji ASPIRES autorstwa R. Piedmonta* (mps).
- Popielski, K. (1994). *Noetyczny wymiar osobowości. Psychologiczna analiza poczucia sensu życia*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Popielski, K. (1999). Noopsychoematyka: propozycja nowego podejścia diagnostyczno-terapeutycznego. *Przegląd Psychologiczny*, 42, 17-41.
- Popielski, K. (2008). Wartości „w życiu” i wartości „dla życia”. W: K. Popielski (red.), *Wartości dla życia*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Post, B. C., Wade, N. G. (2009). Religion and spirituality in psychotherapy: A practice-friendly review of research. *Journal of Clinical Psychology*, 65, 2, 131-146.
- Principle, W. (1983). Toward defining spirituality. *Studies in religion/sciences religieuses*, 12, 2, 127-141.
- Randolph-Seng, B., Nielsen, M. E. (2007). Honesty: One effect of primed religious representations. *International Journal for the Psychology of Religion*, 17, 303-315.
- Rattet, S. L., Bursik, K. (2001). Investigating the personality correlates of paranormal belief and precognitive experience. *Personality and Individual Differences*, 31, 433-444.
- Reich, K. H., Oser, F. K., Scarlett, W. G. (1999). Spiritual and religious development: Transcendence and transformations of the self. W: K. H. Reich, F. K. Oser, W. G. Scarlett (red.), *Being human: The case of religion: 2. Psychological studies on spiritual and religious development* (s. 7-24). Lengerich, Germany: Pabst.
- Ribaudo, A., Takahashi, M. (2008). Temporal trends in spirituality research: A meta-analysis of journal abstracts between 1994 and 2003. *Journal of Religion, Spirituality and Anging*, 20, 1-2, 16-27.
- Różycka, J., Boski, P., Wojciszke, B. (2011). *Zero-Sum Game Belief as Social Axiom. A 37 nation study* (mps).
- Różycka, J., Wojciszke, B. (2006). Social consequences driven by belief in zero-sum game. *Polish Journal of Social Science*, 1, 1, 111-120.
- Różycka, J., Wojciszke, B. (2009). Dlaczego ludzie myślą, że życie jest grą o sumie zerowej? Uwarunkowania i konsekwencje społeczno-ekonomiczne w Polsce i na świecie. W: K. Skarżyńska (red.), *Przekonania w życiu jednostek, grup, społeczności* (s. 67-83). Warszawa: Wydawnictwo Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej „Academica”.

- Różycka, J., Wojciszke, B. (2010). Skala Wiary w Grę o Sumie Zerowej. *Studia Psychologiczne*, 48, 4, 33-44.
- Saroglou, V., Buxant, C., Tilquin, J. (2008). Positive emotions as leading to religion and spirituality. *Journal of Positive Psychology*, 3, 165-173.
- Saroglou, V., Munoz-Garcia, A. (2008). Individual differences in religion and spirituality: An issue of personality traits and/or values. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 47, 1, 83-101.
- Saucier, G., Skrzypińska, K. (2006). Spiritual but not religious? Evidence for two independent dispositions. *Journal of Personality*, 74, 5, 1257-1506.
- Schneiders, S. (1989). Spirituality in the academy. *Theological Studies*, 50, 676-697.
- Shafranske, E. P., Gorsuch, R. L. (1984). Factors associated with the perception of spirituality in psychotherapy. *Journal of Transpersonal Psychology*, 16, 231-241.
- Shapiro, D. H., Zifferblatt, S. M. (1976). Zen meditation and behavioral self-control similarities, differences, and clinical applications. *American Psychologist*, 31, 519-532.
- Shariff, A. F., Norenzayan, A. (2007). God is watching you. Proming God concepts increases prosocial behavior in an anonymous economic game. *Psychological Science*, 18, 9, 803-809.
- Shweder, R. A., Much, N. C., Mahapatra, M., Park, L. (1997). The "big three" of morality: Autonomy, community, and divinity and the "big three" explanations of suffering, as well. W: A. Brandt, P. Rozin (red.), *Morality and health* (s. 119-169). New York: Routledge.
- Skrzypińska, K. (2002). *Pogląd na świat a poczucie sensu i zadowolenie z życia*. Kraków: Impuls.
- Skrzypińska, K. (2004). Czy duchowość jest tożsama z religijnością? Nowe perspektywy badawcze. *Przegląd Religioznawczy*, 4 (214), 13-25.
- Skrzypińska, K. (2005). From spirituality to religiousness – is this a one-way direction? W: T. Maliszewski, W. J. Wojtowicz, J. Žerko (red.), *Antology of social and behavioral science*, (s. 491-501). Szwecja: Uniwersytet w Linköping.
- Skrzypińska, K. (2008). Dokąd zmierzam? – duchowość jako wymiar osobowości. *Roczniki Psychologiczne*, 1, 39-57.
- Socha, P. (red.) (2000). *Duchowy rozwój człowieka*. Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Soeken, K. L., Carson, V. J. (1987). Responding to the spiritual needs of the chronically ill. *Nursing Clinics of North America*, 22, 603-611.
- Spilka, B. (1993). *Spirituality: Problems and directions in operationalizing a fuzzy concept*. Paper presented at the meeting of the American Psychological Association, Toronto, Canada.
- Straś-Romanowska, M. (red.) (1995). *Na tropach psychologii jako nauki humanistycznej*. Warszawa–Wrocław: PWN.
- Sutich, A. J. (1969). Some considerations regarding transpersonal psychology. *Journal of Transpersonal Psychology*, 1 (1), 11-20.
- Tart, C. (1975). *States of consciousness*. New York: E. P. Dutton.
- Thalbourne, M. A., Delin, P. S. (1994). A common thread underlying belief in the paranormal, creative personality, mystical experience and psychopathology. *Journal of Parapsychology*, 58, 3-38.
- Thoresen, C. E., Harris, A. H. S. (2002). Spirituality and health: What's the evidence and what's needed? *Annals of Behavioral Medicine*, 24, 3-13.
- Thurman, R. (2005). A buddhist view of the skill of happiness. *Advances*, 21, 3-4, 29-32.
- Trzebińska, E. (2008). *Psychologia pozytywna*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Wallace, B. A., Shapiro, S. L. (2006). Mental balance and well-being. Building bridges between buddhism and western psychology. *American Psychologist*, 61, 7, 690-701.

- Wachholtz, A. B., Pargament, K. I. (2008). Migraines and meditation: Does spirituality matter? *Journal of Behavioral Medicine*, 31, 351-366.
- Watts, A. (1961). *Psychotherapy East and West*. New York: Pantheon.
- Welton, G. L., Adkins, A. G., Ingle, S. L., Dixon, W. A. (1996). God control: The fourth dimension. *Journal of Psychology and Theology*, 24, 13-25.
- Wilber, K. (2000). *Psychologia integralna. Świadomość, duch, psychologia, terapia*. Warszawa: Jacek Santorski & Co Wydawnictwo.
- Wiseman, J. A. (2006). *Spirituality and mysticism. A global view*. New York: Orbis Books.
- Wojciszke, B., Baryła, W. (2002). Potoczne rozumienie moralności. W: M. Lewicka, J. Grzelak (red.), *Jednostka i społeczeństwo* (s. 49-66). Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Van Ness, P. (1996). *Spirituality and the secular quest*. New York: Crossroad.
- Vaughan, F. (1991). Spiritual issues in psychotherapy. *Journal of Transpersonal Psychology*, 23, 105-119.
- Vinge, J. (1995). *Wprowadzenie do psychologii duchowej*. Warszawa: Agencja Wydawnicza Jacek Santorski & co.
- Zinnbauer, B. J., Pargament, K. I., Scott, A. B. (1999). The emerging meanings of religiousness and spirituality: Problems and prospects. *Journal of Personality*, 67, 6, 889-917.
- Zohar, D., Marshall, I. (2001). *Inteligencja duchowa*. Poznań: Rebis.
- Żemojtel-Piotrowska, M., Piotrowski, J., Skrzypińska, K., Różycka, J. (2010). *Transcendence, mortality salience and consumer behavior: About potential meaning of transcendence as a mechanism of defense against mortality salience*. Referat wygłoszony na konferencji *Self-regulation Motivation and Gender*, Gdańsk.

THE NOETHIC PERSPECTIVE IN HUMAN PSYCHOLOGICAL FUNCTIONING

S u m m a r y

This article aims at clarification of notions associated with the noethic dimension of human functioning and at terminological systematization in this area. The article presents a critical approach to some of the definitions found in the literature and proposes a new term – “the noethic perspective”. In the classification of the definitions, the internal (within the self) and external (self in relation to others) aspect was taken into account, within five psychological spheres of human functioning: cognitive (intellectual), emotional-motivational (behavioral), experiential, physical (physiological) and social.

Key words: spirituality, noethic perspective, psychology.