

Piotr Olaf Żylicz

Psychologia i religia, cz. I: analiza wybranych zależności

Studia Philosophiae Christianae 29/1, 101-114

1993

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

PIOTR OLAF ŻYLICZ

**PSYCHOLOGIA I RELIGIA
CZ. I. ANALIZA WYBRANYCH ZALEŻNOŚCI**

1. Wstęp. 2. Psychologia jako „religia”. 3. Problem założeń filozoficzno-światopoglądowych. 4. Zakres obecności problematyki religijnej w psychologii. 5. Czynniki wpływające na badania nad religią i religijnością. 6. Psychologia religii. 7. Problematyka religijna w kontekście psychoterapii. 8. Zakończenie.

1. WSTĘP

W pierwotnym zamyśle treści zawarte w poniższym artykule miały stanowić wstęp do rozważań na temat możliwości i sensowności tworzenia tzw. chrześcijańskiej psychologii. Jednak już w trakcie zbierania materiałów okazało się, że kwestia obecności problematyki religijnej w psychologii jest znacznie bardziej złożona, niż to wydawało się na początku i jednocześnie, że jest stosunkowo niewiele prac poświęconych temu zagadnieniu¹.

Przedstawiony materiał nie opisuje wszystkich istniejących powiązań między obydwoma dyscyplinami, choć jednocześnie starano się ukazać możliwie wiele różnorodnych aspektów tych zależności. Niektóre kwestie (jak np. problematyka uwarunkowań światopoglądowych czy zagadnienie obecności religii w psychoterapii) zostały potraktowane znacznie szerzej, głównie dlatego, że są one dla autora subiektywnie ciekawsze niż inne (np. problemy dotyczące psychologii jako nauki). Jednocześnie zostały pominięte chrześcijańskie systemy i aspekty psychoterapii oraz cała problematyka psychologii pastoralnej, które zostaną omówione w drugiej, osobnej części artykułu.

2. PSYCHOLOGIA JAKO „RELIGIA”

Analizowanie problemu postawionego w tytule artykułu zaczął od przedstawienia zagadnienia obecności religii w psychologii, ale obecności szczególnego rodzaju. Chodzi mianowicie o przejmowanie przez psychologię, głównie przez niektóre teorie osobowości i systemy terapeutyczne różnych cech przysługujących zwykłej religii. Na tego rodzaju podobieństwa zwracano uwagę już na początku naszego stulecia, przede wszystkim w kontekście quasi-religijnych cech psychoanalizy. Bardziej współcześnie wypowiedzieli się na ten temat m. in. Vitz (1977, 1985), McClelland (p. Cohen, 1985), Briggs (1987).

Vitz (1985) w swoim artykule *Psychology as Religion* napisał o tym, że psychologia początkowo funkcjonowała w roli świeckiej religii głównie w codziennym życiu psychoterapeutów. Spowodowane było to tym,

¹ Por. np. Chlewiński (1973, 1982), Malony (1984) czy Gorsuch (1988).

że większość z nich, zdaniem Vitz, skierowała się ku psychologii z powodu swojego wyobcowania z religijnych tradycji chrześcijaństwa lub judaizmu. Psychologia miała dostarczać alternatywnego spojrzenia na życie, które charakteryzowałoby się naukowością i dawało się uzgodnić z coraz bardziej zsekularyzowanym światem. A tradycyjne religie były interpretowane jako wyraz iluzji bądź jako pewne przejawy patologii. Podobnie miało być ze znaczną częścią pacjentów, których interakcje z psychoterapeutami pod wieloma względami miały mieć coś z religijnych relacji łączących mistrza z uczniem czy spowiednika z penitentem. W tym, że psychoterapia leczy (a przynajmniej powinna), dostrzega Vitz zasadniczą cechę jej funkcjonowania na sposób religii. „Leczniczy aspekt psychoterapii jest jej podstawowym uzasadnieniem, a nie powinno się zapominać, że uzdrawianie zarówno psychiczne, jak i fizyczne było podstawową troską Chrystusa” (s. 932).

Interesującą hipotezę wysunął Lasch. Uważa on, że można mówić o „wyznaniowym” wymiarze psychologii. I tak, freudyzm (jak i część psychiatrii) miał odzorowywać cechy katolicyzmu ze względu na takie kwestie jak ortodoksyjność, „ekskomunika”, doktryna i niejako kapłańskie pośredniczenie między „świętymi” tekstami a pacjentem oraz formalizm i dystans cechujący relacje psychoterapeuty z pacjentem. Ruch „reformacji” miał powołać do życia Adler. Jego śladami podążali przede wszystkim psychologowie humanistyczni z Rogersem na czele. Przyczynili się oni m. in. do „uludowienia” języka psychologii (odejście od psychoanalitycznej „łaciny” wybranych), zmniejszenia dystansu do pacjenta i podkreślenia ważności jego własnych interpretacji (Vitz, 1987).

Vitz dostrzega różnorodne cechy i funkcje religii, m. in. w psychoanalizie, psychologii analitycznej, humanistycznej czy transpersonalnej. Przykładem takich tendencji może być wypowiedź Masłowa (1971) o doświadczeniu wartości-Bytu (*B-values*)²: „Skłaniają one [te wartości] do adorowania ich, oddawania im czci, wysławiania i poświęcania się dla nich. Są warte tego, by dla nich żyć i umierać. Kontemplowanie ich i jednocześnie się z nimi daje największą radość, do jakiej zdolna jest istota ludzka” (s. 339). Podsumowując rozważania na temat natury i znaczenia wartości Bytu w życiu człowieka, Maslow pisze: „Wszystkie, bądź prawie wszystkie, doświadczenia o charakterze religijnym, jakie kiedykolwiek zostały opisane w jakiegokolwiek z tradycyjnych religii Wschodu czy Zachodu, mogą zostać włączone w tę teoretyczną strukturę” (s. 340). Np. nieśmiertelność ma być możliwa, o ile człowiek odkryje, że częścią jego najgłębszej tożsamości są wartości Bytu. Po jego śmierci wartości te nadal będą istniały, co zdaniem Masłowa sprawi, że „ja” takiej osoby, w pewnym sensie przekroczy próg własnej śmierci.

3. PROBLEM ZAŁOŻEŃ FILOZOFICZNO-ŚWIATOPOGLĄDOWYCH

Czynnikami mającym istotny wpływ na formy obecności religii w psychologii są założenia filozoficzno-światopoglądowe, leżące u podstaw systemów i teorii psychologicznych. W naszym przypadku szczególnie istotne będzie przyjmowanie dualistycznego bądź monistycznego

² Doświadczenia płynące z obcowania z Rzeczywistością typu B Masłowa (1981) przyrównuje do przeżywania świętości rozumianego zgodnie z intuicjami Rudolfa Otto.

stanowiska w kwestii statusu ontycznego ludzkiej psychiki. Choć istnieją kontrowersje wokół tego zagadnienia, wielu psychologów wskazuje na nieodłączność zagadnień filozoficznych od naukowych rozwiązań psychologii. Rozważania na ten temat możemy znaleźć m.in. u Bretta (1969), Pietera (1969), Madsena (1980) czy Hilnera (1984). Pierwszy z nich uważa, że historia nie wydała psychologa, który by nie był swego rodzaju filozofem, a odrzucenie wszelkiej metafizyki uznał za stanowisko najbardziej ze wszystkich metafizyczne.

Dość skrajnym przykładem ilustrującym to jak, założenia filozoficzno-światopoglądowe, w tym przypadku oparte na światopoglądzie religijnym, potrafią determinować rozumienie i uprawianie psychologii, może być *Wstęp do psychologii* Pastuszki (1961). Przyjmuje się tu, że psychologia to nauka o duszy. Przy tym termin ten rozumiany jest dwójako, z jednej strony jako zespół przeżyć takich jak wrażenia, wyobrażenia, sądy, dążenia czy uczucia, z drugiej jako podmiot i przyczyna tych przeżyć.

W pracy tej można znaleźć rozważania i dowody m.in. na temat istnienia i natury duszy, jej pochodzenia i przeznaczenia. I tak np. o przyszłych losach duszy ludzkiej czytamy: „Dusza po odłączeniu się od ciała nie zmienia swej istoty, a tylko sposób bytowania... [i] nadal posiłkuje się pojęciami nabytymi w czasie, gdy była połączona z ciałem” (s. 512).

W rozdziale poświęconym natomiast uczuciom moralnym znajdujemy taki oto opis uczuć żalu: „Rodzą się [one] z przeświadczenia, że został dokonany zły czyn godzący w wyższy porządek moralny, że grozi to sankcjami karnymi ze strony Boga, który stoi na straży tego porządku” (s. 325).

Powstaje pytanie, czy podręcznik tego rodzaju nie jest raczej pracą z zakresu antropologii chrześcijańskiej, niż podręcznikiem psychologii w współczesnym rozumieniu zadań poznawczych tej dziedziny wiedzy.

Przychylając się do powyższej przedstawionego poglądu, iż nie można mówić o psychologii nie uwikłanej w różnorakie założenia filozoficzne, jednocześnie uważam, że istnieje realne niebezpieczeństwo swoistej „ideologizacji”, pozbawienia jej statusu autonomicznej dyscypliny, jej specyficznej drogi dochodzenia do prawdy o człowieku. Proces ten może zostać zainicjowany przez psychologów o bardzo różnym światopoglądzie, oczywiście nie tylko religijnym.

4. ZAKRES OBECNOŚCI PROBLEMATYKI RELIGIJNEJ W PSYCHOLOGII

Z pewnością zasadniczą sprawą jest pytanie o zakres obecności tematyki religijnej w rozważaniach i badaniach psychologicznych. Nie chodzi tu tylko o miejsce i znaczenie psychologii religii wśród innych gałęzi psychologicznych, ale o to, na ile w ogóle, w jakimkolwiek aspekcie szeroko rozumiane doświadczenia religijne czy ustalenia teologiczne znajdują odbicie w psychologii, której, jak zauważa Allport (1980), nic co ludzkie nie powinno być obce.

Patrząc na stuletnią historię psychologii dostrzegamy wyraźną zmienność zainteresowania tą problematyką. Początki współczesnej psychologii w tym aspekcie mogły wydawać się dość obiecujące. Już w 1873 roku powstała w Genewie pierwsza katedra historii i psychologii religii, w 1882 napisano pierwszy artykuł z tej dziedziny, a w kilka lat później zostaje opublikowana pierwsza systematyczna pozycja książ-

kowa E. D. Starbrucka *The psychology of Religion*. W Niemczech W. Wundt poświęcił znaczną część swojej *Voelkerspsychologie* porównawczo-etnopsychologicznej analizie religii. Jego student S. Hall, uchodzący za duchowego ojca prekursorów amerykańskiej psychologii religii, po powrocie do USA realizował systematyczne badania empiryczne nad religijnością, których wyniki publikował m.in. w założonym przez siebie w roku 1904 *Journal of Religious Psychology and Education*. Powołał też do życia Clark School of Religious Psychology. Znalazł również spore grono wybitnych naśladowców w osobach E. D. Starbrucka, J. H. Leuby czy E. Clarka. W początkach naszego stulecia opublikowano klasyczną pracę W. Jamesa *The Varieties of Religious Experience*, w której autor przekonuje, że psychologia powinna interesować się religią.

Na gruncie europejskim szczególną rolę odegrał swoimi pracami Z. Freud (m.in. *Totem und Taboo* czy *Die Zukunft einer Illusion*), doprowadziło to do rozwinięcia się specyficznej formy psychologii religii uprawianej w ramach psychoanalizy. C. G. Jung sformułował i stosował oryginalne podejście do interpretowania tekstów i doświadczenia religijnego. Istnieje też kilka prężnie działających ośrodków badań nad religią m.in. w Szwecji (Uppsala), w Belgii (Leuven), w Holandii (Nijmegen), a także w Polsce (Kraków, Lublin).

Sprzyjająca badaniom nad religią atmosfera panująca w USA zmieniła się radykalnie w latach 30-tych. Jak pisze Grzymała-Moszczyńska (1991): „psychologia w trosce o osiągnięcie pozycji maksymalnie zbliżonej do statusu, jaki mają nauki przyrodnicze i wyzwolenia się spod wpływów filozofii, odrzuciła religię i religijność jako przedmiot badań empirycznych (s. 21)”. Do kryzysu psychologicznych badań nad religijnością przyczyniło się m.in. posługiwanie się przez psychologię religii mało wiarygodnymi metodami zbierania i interpretowania danych, pojawienie się atrakcyjnego i obiecującego psychoanalitycznego sposobu interpretowania fenomenu religii, ogólny klimat społeczny sprzyjający behawiorystycznej i pozytywistycznej wizji świata oraz zainteresowanie teologii psychologią religii, co miało rodzić obawy powrotu do przednaukowego stadium rozwoju psychologii (Beit-Hallahmi, 1977a).

Allport (1988) w roku 1950 pisał, że psychologia pozbawiona „duszy” stała się etykietką i powodem do dumy psychologów. Jednocześnie uważał, że psychologia przyczyniła się jedynie w niewielkim stopniu do zrozumienia religijnej natury człowieka, a tylko nieliczni autorzy podręczników poświęcali temu tematowi „co najwyżej dwie wstydlive stroniczki”. Jeśli abstrahować od psychologii religii oraz pewnych tendencji w psychologii osobowości³, psychoterapii i w niewielkim stopniu

³ Teorie powiązane z psychologią osobowości można by dla celów poglądowych przydzielić do jednej z 4 klas, ze względu na zróżnicowanie znaczenia, jakie problematyka religijna ma dla danego kierunku. I tak zagadnienia te mogą mieć znaczenie centralne (np. psychologie Wschodu czy psychologia transpersonalna), duże (np. psychologia egzystencjalna, psychologia humanistyczna), umiarkowane (np. psychologia marksistowska, psychologia indywidualna czy klasyczna psychoanaliza), lub żadne bądź prawie żadne (np. klasyczny behawioryzm). Przy tym ocena religii i religijności może być negatywna (klasyczna psychoanaliza, psychologia marksistowska), pozytywna (np. psychologia transpersonalna, psychologia analityczna) lub zróżnicowana (np. psychologia humanistyczna — p. Smith, 1986).

w psychologii społecznej⁴, to od tego czasu pozycja problematyki religijnej w całokształcie badań psychologicznych uległa, jak się wydaje, jedynie niewielkim modyfikacjom. Marginalna obecność problematyki religijnej w podstawowych, współczesnych podręcznikach jest wyraznym wskaźnikiem utrzymującego się braku zainteresowania (p. Beit-Hallahmi, 1989). Szczególnym przejawem tego trendu w badaniach eksperymentalnych, zdaniem Gorsucha (1988), jest nierzadka tendencja do ignorowania religijności w dyskusji wyników badań, nawet jeśli wyraźnie wskazują one na kluczową rolę tej zmiennej. Vander Goot (1987) opisuje ten stan rzeczy w duchu wcześniejszych wypowiedzi Allporta: „Psychologia stała się dumnie i zadufanie świecka. Ośmieliłabym się nawet powiedzieć dogmatycznie świecka” (s. 44). Jednocześnie psychologowie chrześcijańscy mają, zdaniem autorki, spotykać się ze stałą niechęcią ze strony uniwersyteckich kolegów. Z wypowiedzią tą koresponduje wyznanie McClelenda: „Trudno mi sobie wyobrazić psychologa mojej generacji, który publicznie bądź prywatnie przyznałby się do jakiegokolwiek zaangażowania o charakterze religijnym” (za: Beit-Hallahmi, 1977b, s. 386).

5. CZYNNIKI WPLYWAJĄCE NA BADANIA NAD RELIGIĄ I RELIGIJNOŚCIĄ

Przy omawianiu historycznych aspektów obecności problematyki religijnej w ostatnim stuleciu wspomniano, że w latach trzydziestych psychologia w trosce o swą naukowość odrzuciła doświadczenia religijne z pola swoich zainteresowań. Zdaniem Beit-Hallahmiego (1977b) triumf pozytywizmu i operacjonalizmu oraz nacisk kładziony na budowanie nauk społecznych wolnych od wartości przyczyniły się w sposób decydujący do trwałego odsunięcia się psychologii od religii. Religia ma przypominać psychologii jej „nienaukową” przeszłość. Ponadto samo zjawisko religijności właściwie nie poddaje się, podstawowym w tej dziedzinie, badaniom eksperymentalnym.

Jeśli uzna się, że problematyka ta poddaje się jednak procedurom badawczym nauki, to: „sposób analizowania doświadczenia religijnego” — jak pisze Kozielski (1991) — „zależy w dużej mierze od teoretycznego paradygmatu zaakceptowanego przez uczonego. Psychoanalitik będzie je inaczej interpretował, niż psycholog o orientacji poznawczej” (s. 111).

Innym czynnikiem, który współtworzy atmosferę wokół badań nad religijnością jest z pewnością postępujący proces sekularyzacji społeczeństw Zachodu, szczególnie widoczny w narastającej obojętności, bądź wręcz niechęci wobec instytucji religijnych. Przejawem tego są m.in. trudności w uzyskaniu wsparcia na tego rodzaju badania od instytucji przydzielających pieniądze na prace naukowe.

Szczególnie istotne dla badań nad religijnością i zakresu obecności tej problematyki w psychologii jest indywidualny stosunek do religii poszczególnych psychologów wyrażający się m.in. w ich przekonaniach na temat tego: (1) czym jest religia jako taka, (2) jakie pełni role psychologiczne i społeczne oraz (3) jakie ma znaczenie w ich życiu.

⁴ W ramach psychologii społecznej rozpatrywano czasami religijność jako zmienną w badaniach nad postawami czy związkami postaw z zachowaniem np. jeszcze przed wojną Thurstone i Chave lub w latach siedemdziesiątych Fishbein i Ajzen (Gorsuch, 1988).

Jednym z zasadniczych czynników odpowiedzialnych za kształtowanie stosunku do religii są własne, życiowe doświadczenia psychologów, decydujące nierzadko o ich podejściu do problematyki religijnej na płaszczyźnie naukowej. Ciekawa w tym kontekście wydaje się sugestia McClellanda (za: Cohen, 1985), że dla wielu znanych psychologów zwrócenie się ku psychologii było w pewnej mierze formą ucieczki od zbyt fundamentalistycznego wychowania religijnego. Skinner (tamże) uważa, że stwierdzenie to stosuje się głównie do pierwszej generacji psychologów, którzy, tak jak Watson byli, bądź chcieli być, duchowymi. Z późniejszych psychologów Carl Rogers z pewnością dobrze pasowałby do schematu McClellanda.

Wśród uwarunkowań podmiotowych, mających szczególne, moim zdaniem, znaczenie dla badań nad religią są poglądy filozoficzno-światopoglądowe. Religia bezpośrednio (jeśli przyjmuje się religijną wizję rzeczywistości) lub pośrednio (jeśli taką wizję się odrzuca) jest obecna wśród przekonań tworzących światopogląd właściwie wszystkich ludzi. Jak to ujmuje Kozielski (1991): „Każdy normalny, zdrowy człowiek przynajmniej raz w ciągu życia staje przed dylematem egzystencjalnym: z Bogiem albo bez Boga” (s. 47).

Choć wiedza naukowa w ogóle jak i rodzaj uprawianej dyscypliny naukowej⁵, mogą wpływać, a czasami wręcz zasadniczo kształtują postawy danej osoby wobec religii, to wydaje się, że duża część przeświadczeń i przekonań na ten temat ma swoje pozanaukowe źródło (doświadczenia własne), szczególnie z okresu dzieciństwa i dorostania, wpływ określonych wzorów kulturowych i tendencji istniejących w społeczeństwie czy akceptowanej filozofii życia. Postawy, z którymi przystępuje do badań psychologicznych, szczególnie nad fenomenem religijności, są oczywiście bardzo zróżnicowane.

Można wyróżnić grupę psychologów, którzy utożsamiają się z jakąś tradycyjną religią. A ponieważ większość psychologów charakteryzuje niekonwencjonalność poglądów i zachowań (p. Beit-Hallahmi 1989), należałoby zatem oczekiwać, że grupa ta będzie stosunkowo nieliczna. Jednocześnie część z nich może być „fundamentalistyczna” w podejściu do wszelkich twierdzeń własnej doktryny, co będzie się przejawiało uznawaniem ich absolutnej wyższości nad ustaleniami poczynionymi przez psychologię. Są też psychologowie uważający się za religijnych, ale nie identyfikujących się z żadną tradycją religijną, jak np. Maslow czy Rogers, którzy uznają istnienie jakiejś świętej zasady czy porządku wszechświata⁶. Można znaleźć wśród psychologów również

⁵ Lehman i Shrever postawili w latach 60-tych ciekawą hipotezę mającą tłumaczyć zależności między typem dyscypliny naukowej a religijnością naukowców. Istotny miał być tu tzw. dystans, jaki dzieli daną dziedzinę nauki od religii (*scholarly distance from religion*). Chodzi tu o zakres, w jakim dana dyscyplina uznaje religię za uprawomocniony przedmiot swoich badań. Im ten dystans jest większy, tym wyższy przewidywany stopień zaangażowania religijnego. Psychologia, w odróżnieniu od fizyki czy chemii jako dyscyplina o „małym” dystansie będzie skłaniała psychologów do analitycznego traktowania religii, co miałyby się przejawiać zmniejszonym osobistym ich zaangażowaniem (Beit-Hallahmi, 1977b).

⁶ Z badań przeprowadzonych w latach 80-tych w USA wynika, że problemy duchowości (*spirituality*) są jakoś istotne dla 71% tamtejszych

agnostyków i ateistów. Tych ostatnich da się podzielić, zgodnie z popularną terminologią na „walczących” i „niewalczących”. Przykładem „naukowego” zwalczania religii jest (była?) psychologia marksistowska, która czerpała w sprawach religii swą inspirację z tzw. naukowego ateizmu.

Beit-Hallahmi (1977b, 1989) sądzi, że niechęć angażowania się psychologów w badania nad religijnością, jest m.in. wyrazem ich stosunku do religii jako takiej, ponieważ ten kto zajmuje się jej badaniem, ten w jakiejś mierze ją propaguje. Przeciętny stopień religijności psychologów w USA jest bardzo niski w porównaniu z resztą społeczeństwa. Jednocześnie osobiste zaangażowanie religijne psychologa motywuje go, zdaniem Beit-Hallahmi'ego do przełamywania oporów wobec badań nad religią. Sprawia to, że większość psychologów zajmujących się tym wymiarem ludzkiej egzystencji jest religijna. Z kolei ma prowadzić do uprawiania głównie „religijnej” psychologii religii. Szczególnie wyraźnego wpływu uprzednich przekonań dotyczących religii na wyniki badań nad tą sferą ludzkiego doświadczenia należy się spodziewać tam, gdzie religia postrzegana jest silnie pozytywnie, bądź silnie negatywnie. Przyjrzyjmy się sytuacji psychologicznej osoby, dla której religia ma charakter centralny, czyli w terminologii Rokeacha (1960, 1973) przewodzi hierarchii wartości ostatecznych (terminal values). Sprawia to, że po pierwsze, przekonania religijne jako centralne są bardzo mało podatne na zmiany, a po wtóre, że istnieje wtedy silna tendencja do odrzucania każdego systemu przekonań, będącego zaprzeczeniem naszego własnego, uznawanego za prawdziwy. Zjawisko będzie tym mocniejsze, im odleglejszy psychologicznie jest nieakceptowany system przekonań. W przypadku osób religijnych najczęściej będzie to system oparty na ateistycznej wizji rzeczywistości. Efekt ten jeszcze nasili się, jeśli będziemy mieć do czynienia z tzw. zamkniętym systemem przekonań (closed system), który charakteryzuje się m.in. izolacją poszczególnych części własnego systemu przekonań i systemu przekonań przeciwnych.

Kozielecki (1991) uważa, że przekonania sakralne są na ogół bardzo trwałe i odporne na zmianę, co prowadzi do powstania zjawiska zwanego intensyfikacją przekonań jednostkowych. Jeśli przekonania te są silne i akceptowane w grupie, wtedy wszelkie informacje sprzeczne z nimi wywołują dysonans poznawczy i nie doprowadzają do zmiany przekonań, ale do ich intensyfikacji. „Człowiek (dotyczy to również agnostyków i ateistów) w taki sposób interpretuje i cenzuruje nowe wiadomości, aby po tej przeróbce nie zagrażały już systemowi jego poglądów” (s. 118).

Wydaje się uzasadnione postulowanie istnienia, czasami bardzo silnej nawet u ludzi wysoce inteligentnych, nieświadomej skłonności do interpretowania rzeczywistości zgodnie z treściami zawartymi w światopoglądzie danej osoby. Skłonność tę można by nazwać tendencyjnością światopoglądową. Sądzę, że tendencja ta jest szczególnie obecna w badaniach nad religijnością, co pozwala wytłumaczyć np. zasadnicze różnice w ocenianiu wpływu doświadczenia

psychologów, a jednocześnie tylko 9% utrzymywało, że jest zaangażowanych w życie religijne w ramach tradycyjnych religii, a 74% wskazywało na brak związków między ich duchowością a zorganizowanymi formami religii (Elkins i in., 1988).

religijnego na osobowość. I tak np. Mądrzycki (1989) dostrzega przede wszystkim destrukcyjną rolę religii w rozwoju osobowościowym i społecznym. Religijność ma współwystępować wraz z takimi cechami, jak: autorytaryzm, konserwatyzm, dogmatyzm, fanatyzm i antyhumanitaryzm. Neguje zasadność podziału Allporta religijności na „dobrą” wewnętrzną i „złą” zewnętrzną, podkreślając jednocześnie obecność zdecydowanie zdrowszej osobowości u osób niewierzących.

Zasadniczo inaczej patrzy na religijność ks. Popielski (1989), ceniony znawca problematyki sensu życia. Dzięki doświadczeniu religijnemu człowiek ma zyskiwać odpowiedzi na najgłębsze pytania egzystencjalne, jak i „doświadczając realnego kontaktu z Boskim TY, prowadzącego do najbardziej szczytowych doznań miłości. W wymiarze psychologicznym daje to poczucie bezpieczeństwa i przynależności” (s. 97). Nie respektowanie praw i dynamizmów wymiaru duchowego ma prowadzić do znaczącego zubożenia ludzkiej egzystencji.

Problemy tego rodzaju dostrzegają Spilka, Hood, Gorsuch (1985). Uważają oni, że poważnym źródłem zakłóceń przy operacjonalizacji ogólnych definicji religii bywa „uzgadnianie tego procesu z własnymi poglądami filozoficznymi”.

Malony (1984) wyróżnia dwa poziomy badania religii przez psychologię. Z jednej strony ma ona wyjaśnić lub wzbogacać rozumienie tego, co się dzieje. Z drugiej strony ten sam materiał może służyć wyjaśnianiu, dlaczego takie zjawiska mają miejsce.

Tendycyjność w opisie obrazu religii może z pewnością występować już na pierwszym poziomie, choćby przez selektywny dobór materiału badawczego, ale szczególnie duże prawdopodobieństwo istnieje wtedy gdy szukamy odpowiedzi w drugim przypadku. I tak np. Kozielecki (1991), wymieniając motywy przyjmowania i utrzymywania się wiary w Boga, zwraca uwagę przede wszystkim na sensorodną funkcję wiary, a ponadto na rolę czynników kulturowych, poznawczych i lęku przed śmiercią. W ten sposób prawie 100% wariacji zachowań religijnych tłumaczone jest z punktu widzenia wierzącego psychologa bądź teologa, czynnikami niespecyficznymi, wtórnymi, bo nie odnoszącymi się do Boga jako pierwszego i zasadniczego źródła wiary. I dlatego wydaje się zrozumiała uwaga Malony'ego (1984), że ludzie wierzący wolą interpretować psychologiczne opisy religii jako wynik wysiłków naceLOWANYCH jedynie na zrozumienie tego co, a nie dlaczego się dzieje.

Szukając rozwiązania tego rodzaju problemów Grzymała-Moszczyńska (1991) opowiada się za pluralistycznym tłumaczeniem zjawisk religijnych. Autorka dopuszcza możliwość interpretowania danego zjawiska tak w oparciu np. o psychologię społeczną, jak i teologię. Jednocześnie postuluje stosowanie reguły skromności (*Parsimony*), dyrektywy nakazującej poszukiwanie możliwie najprostszych wyjaśnień. Wydaje się jednak, że uzasadnienia teologiczne będą z reguły prostsze dla wierzących, a za bardzo „złożone” dla tych, dla których religia jest jedynie fenomenem psychologiczno-społeczno-kulturowym.

Te część artykułu można by zakończyć pytaniem, w jakim zakresie możliwa jest „interświatopoglądowa” psychologia religii? Warto byłoby się w tym kontekście zastanowić m.in. nad tym, jaki typ religijności będzie najmniej interferował z wynikami badań. Wydaje się, że powinna to być osobowość religijna mająca, zgodnie z terminologią Allporta (1988), charakter heurystyczny, tj. otwarta na nieustanne poszukiwanie prawdy. Natomiast postawa, która wydaje się być najbardziej odpowiednia tj. postawa agnostycyzmu, zdaniem Pruysera (1977), nie

pozwała na pełne, głębokie i adekwatne zrozumienie doświadczenia religijnego m.in. dlatego, że trudno jest oddać przy takim nastawieniu istotę relacji człowieka do Boga, często będącej relacją miłości osoby do osoby.

6. PSYCHOLOGIA RELIGII

Pokrótce, ze względu na duży wybór literatury na ten temat w języku polskim⁷ omówione będą tylko pewne zagadnienia dotyczące psychologii religii (część uwarunkowań jak i rys historyczny⁸ zostały przedstawione powyżej).

Blizsze przyjrzenie się definicjom psychologii religii, pozwala stwierdzić, że definicje te są z reguły do siebie podobne. Np. Kuczkowski (1991) określa psychologię religii jako gałąź psychologii „koncentrującą się wokół miejsca i roli religii w życiu psychicznym człowieka, podmiotowych uwarunkowań religii, psychologicznych mechanizmów religijnych i zmian zachodzących pod wpływem religii” (s. 6—7). Dla Grzymały-Moszczyńskiej (1991) przedmiotem psychologii religii jest „wpływ doktryny, kultu i organizacji religijnych na sposób poznawczego, emocjonalnego i zachowaniowego funkcjonowania człowieka” (s. 39).

Poważne różnice obserwuje się natomiast przy definiowaniu czym jest zjawisko religii samo w sobie. Można wyróżnić definicje odwołujące się do określonej tradycji religijnej bądź opierające się na pozadoktrynalnym rozumieniu religii. W drugim przypadku traktowana jest często bardzo szeroko, zwykle jako forma odpowiedzi człowieka na podstawowe problemy i ograniczenia jego egzystencji, rodzaj osobistego ustosunkowania się do wartości transcendentnych czy całości rzeczywistości (np. Batson, Ventis 1982; Maslow 1981).

Innym zasadniczym kryterium podziału jest autonomiczny versus redukcjonistyczny sposób traktowania religii, tj. albo fenomen religii uważa się za obecny w doświadczeniu ludzkim, ale jednocześnie nie dający wyprowadzić się z bardziej pierwotnych źródeł podmiotowych, albo za pochodną procesów indywidualnych czy grupowych i nie można wtedy mówić o istnieniu specyficznie religijnego doświadczenia.

Podstawowym założeniem przyjmowanym przez większość psychologów religii jest stwierdzenie, że psychologia religii nie określa prawdziwości sądów religijnych. Spilka, Hood i Gorsuch (1985) ujmują to następująco: „psycholog pragnie zrozumieć wszelkie podejścia religijne bez względu na ich filozoficzną czy teologiczną poprawność” (s. 32).

Psychologię religii traktuje się zwykle jako jedną z dyscyplin psychologii stosowanej lub współczesnego religioznawstwa. Beit-Hallahmi (1984) uważa, że porównując psychologię religii z psychologią ogólną, należy uwzględnić stopień, w jakim ogólne zasady psychologii są stosowane w tej dziedzinie. Nastęrcza to jednak trudności związane z tym, że „po pierwsze, nie ma wiele powszechnie zaakceptowanych zasad w psychologii, a po drugie, że w stopniu w jakim te zasady istnieją, nie są często stosowane w psychologii religii” (s. 18).

⁷ Allport (1988), Chlewiński (1982), Malony (1984), Szmyd (1986), Kuczkowski (1991), Grzymała-Moszczyńska (1991).

⁸ Należałoby tu jedynie wspomnieć, jak pisze Gorsuch (1988), że w latach 1930—1960 psychologia religii była właściwie „na wymarcu” i dopiero pod koniec lat siedemdziesiątych nastąpiło znaczące ożywienie w tej dziedzinie.

Po ukazaniu niektórych trudności związanych z uprawianiem psychologii religii zarysuję obszar jej zainteresowań. Należą do niego m. in. proces odchodzenia od religii, zjawiska nawrócenia i ożywienia religijnego, sfera motywacji religijności i ateizmu, odmienne stany świadomości, jak trans czy przeżycia mistyczne. Psychologia religii zajmuje się także pewnymi problemami klinicznymi dotyczącymi pozytywnego (terapeutycznego), bądź patologicznego oddziaływania doświadczenia religijnego, filo- i ontogenezą rozwoju religijności czy kwestią specyficzności i korelatów osobowości osób religijnych.

7. PROBLEMATYKA RELIGIJNA W KONTEKŚCIE PSYCHOTERAPII

Jedną z form obecności religii wśród oddziaływań o charakterze psychoterapeutycznym jest tzw. uzdrawianie religijne (religious healing). Ten typ uzdrawiania obecny jest w ramach różnych tradycji religijnych. Zdaniem Holzera (1987) chrześcijaństwo ze swoją nauką o Trójcy św. i (przynajmniej w katolicyzmie) wyraźnie obecnymi elementami mistycznymi jest szczególnie predysponowane do takich form leczenia. Uzdrawiający, jak i z reguły uzdrawiany są przekonani, że lecznicza moc pochodzi prosto od Boga lub jakiejś boskiej siły i że obydwie strony są jedynie narzędziami w ręku Boga.

Przykładem takiego oddziaływania może być działalność uzdrowiciela w Etiopii Wolde Tensae, kapłana Kościoła etiopskiego, którego 25% pacjentów — zdaniem Torrey'a (1981) — było przypadkami czysto psychiatrycznymi. Podstawowe znaczenie miało to, czy przyczyną choroby są duchy, a jeśli tak, to w jakich częściach ciała są ulokowane. Skuteczność terapii była tak duża, że praca uzdrowicielska Wolde Tensea miała mieć zasadnicze znaczenie dla zdrowia psychicznego mieszkańców Etiopii.

Podobne w swej istocie jest oddziaływanie spirytystów obecnych we wszystkich rejonach świata. Uważają oni, że świat widzialny otacza świat niewidzialny zaludniony przez „dobre” lub „złe” duchy, mające zdolność ingerowania w życie ludzkie.

Współczesnym kierunkiem szczególnie związanym z omawianą problematyką jest psychologia transpersonalna. Kierunek ten wyłonił się pod koniec lat sześćdziesiątych z nurtu psychologii humanistycznej, głównie za sprawą Maslowa i Suticha (1969), który do podstawowych zainteresowań psychologii transpersonalnej zaliczył m. in. problematykę wartości ostatecznych, jednoczącej świadomości, doświadczeń szczytowych i mistycznych, świadomości kosmicznej. Praktyki terapeutyczne powstałe na bazie doświadczeń tego kierunku nie odwołują się do interwencji Boga, choć jednocześnie wymiar duchowy zajmuje w nich miejsce centralne. Vaughan (1982) pisze, że: „psychologia transpersonalna dostrzega komplementarność duchowych praktyk Wschodu i zachodniego podejścia do nauki, uznaje transcendentálną jedność wszystkich religii i widzi tę jedność w mistycznym rdzeniu każdej z duchowych tradycji” (s. 37).

Psychologiem bardzo często łączonym z problematyką religijną jest twórca logoterapii, V. E. Frankl. Logoterapia przyjmuje, obok biologicznego i psychologiczno-społecznego, istnienie duchowego wymiaru człowieka, obecnego jedynie u ludzi, a związanego z wszelką osobową, duchową aktywnością i doznaniem jednostki, z doświadczaniem sensu i wartości, z możliwością wiary religijnej i zaangażowaniem w „nad-sens”. Frankl w odróżnieniu od Freuda przyjmuje istnienie nie tylko

nieświadomości popędowej, ale także nieświadomości duchowej, do której należy nieświadoma religijność (Frankl, 1978, 1984).

O stosunku logoterapii do religii Frankl (1976) wypowiadał się następująco: „logoterapia chce przez konkretną analizę egzystencjalną wyjaśnić możliwość sensu czegoś bądź też sensu całego życia... [ale] logoterapia nie chce zastępować etyki, teologii, religii.... W tych sprawach psychiatra powinien milczeć i sprawy religijne zostawić otwartymi. Wychodzimy z założenia, że znalezienie sensu jest niezależne od tego czy człowiek uważa się za religijnego czy nie” (s. 91). Pomimo, że logoterapia jest propozycją dla każdego niezależnie od jego przekonań religijnych, to u jej podstaw leży wyraźnie religijna wizja człowieka: „Człowiek albo uzna się za stworzonego na podobieństwo Boga albo jego obraz zniekształci się w karykaturę” (Frankl, 1984, s. 106). W tym kontekście wydaje się zrozumiałe, że: „analiza egzystencjalna musi dbać o to, żeby nie wypierano religijności w nieświadomość, a logoterapia usuwać opór wobec uświadomionej religijności” (s. 112).

Pokrewna analizie egzystencjonalnej Frankla jest psychologia egzystencjalna określana jako Dasein-analiza Binswangera. Przedstawiciel tego kierunku Hora (1962), ukazuje związki łączące psychoterapię z religią właśnie w wymiarze ludzkiej egzystencji. Uważa on, że: „jeśli przyjmuje się ontologiczną perspektywę w patrzeniu na człowieka, staje się na gruncie metafizyki, przez co zostaje skonfrontowanym z tajemnicą istnienia. Oznacza to, że psychoterapia pozostaje tu na wspólnym gruncie z religią” (s. 73). Wychodząc od analizy egzystencji Heideggera przyjmuje, że wszelkie trudności psychiczne są rezultatem nie pozostawania w harmonii z fundamentalnym Porządkiem Rzeczy. Ponadto autor ten dostrzega sferę wspólnych, dla obydwu dziedzin, zadań i działań: „psychoterapia egzystencjalna i religia stają przed zadaniem pomożenia zaakceptowania człowiekowi »kondycji ludzkiej« i poprzez prawdziwą akceptację przekraczają jego rozpacz i oddzielenie od świata osiągając w ten sposób autentyczną egzystencję” (s. 77—78). Kryzys egzystencjalny ma zaś otwierać na przyjęcie Boga i drugiego człowieka i „jest to właśnie ten moment, kiedy nagle egzystencja i religia stają się autentyczne” (s. 80).

Na koniec kilka refleksji na temat wpływu doświadczenia religijnego na zdrowie psychiczne. Podstawowym problemem jest to, czy ten wpływ ma charakter terapeutyczny czy patologiczny. Badania przynoszą często sprzeczne dane na ten temat (por. Grzymała-Moszczyńska, 1991).

Do patologii, które mogą być generowane przez religię zalicza się m. in. przeżywanie kompulsywnego poczucia grzechu i winy, natręctwa na tle religijnym, uszkodzenia ciała pod wpływem religijnych urożeń. Pozytywny, terapeutyczny wpływ religii może wyrażać się m. in. w integrowaniu osobowości w sytuacji kryzysu życiowego, w hamowaniu patologicznych moralnie skłonności, w dawaniu człowiekowi orientacji w świecie i poczucia sensu własnej egzystencji, poczucia wspólnoty z innymi ludźmi. Pozytywnie może oddziaływać również modlitwa i nawrócenie religijne.

Jak podkreślają niektórzy autorzy (np. Allport 1988; Chlewiński 1991; Kuczkowski 1991) to, czy wpływ doświadczenia religijnego będzie pozytywny, zależy od tego czy mamy do czynienia z dojrzałą osobowością religijną czy też nie. Autorzy ci podkreślają, że często niedojrzałe formy religijności utożsamia się z życiem religijnym w ogóle, nie biorąc pod uwagę osób o właściwej, dobrze zintegrowanej z całą osobowością religijności. Wydaje się, że ważnym byłoby przeprowadzenie szerokich

badań socjologiczno-psychologicznych nad religijnością i jej związkami z rozwojem osobowości i zdrowiem psychicznym. Niekórz badacze, tacy jak np. Beit-Hallahmi (1984), uważają, że procent osób charakteryzujących się prawdziwą i zdrową religijnością jest niewielki.

Interesujące mogą być tu poglądy Junga (1992) na temat podatności osób religijnych na nerwice. Powszechnie znane jest jego przekonanie, że zaden z pacjentów, którego leczył, nie został naprawdę uzdrowiony póki nie odzyskał swych przekonań religijnych. Autor *Archetypów* i symboli uważał, powołując się na swoją długoletnią praktykę, że katolicy są mniej neurotyczni niż wierni innych wyznań. Przyczynę takiego stanu rzeczy upatrywał w tym, że katolicyzm, dając osobie prawdziwie religijnej możliwość życia symbolicznego, dostępnego dzięki dogmatom i rytuałom takim, jak spowiedź czy eucharystia. „Pozwala [ono] wypowiedzieć się pragnieniom i potrzebom naszej duszy” (s. 34). Jung sądził, że dopóki ktoś stanowi część Kościoła katolickiego, to powinien tam pozostać i być leczony metodami Kościoła [!].

Skrajnie różne stanowisko reprezentuje natomiast znany psychoterapeuta Ellis (1980), dla którego prawie każda postać religijności nieodłącznie wiąże się z zaburzeniami emocjonalnymi. Osoba zdrowa emocjonalnie jest elastyczna w swoich poglądach, otwarta, tolerancyjna i poddająca się zmianom. Natomiast osoby zaangażowane religijnie będą, jego zdaniem, przejawiały cechy diametralnie przeciwnie. „Religijność jest pod wieloma względami tożsama z myśleniem irracjonalnym i zaburzeniami emocjonalnymi” (s. 637) i dlatego rozwiązywanie problemów emocjonalnych w ramach psychoterapii leży w stawianiu się osobą niereligijną, pozbawioną jakichkolwiek dogmatycznych wierzeń. Stąd zrozumią konkluzja, że im ludzie będą mniej religijni, tym bardziej będą zdrowi emocjonalnie.

Z badań MacDonalda i Lucketta (1986) nad zależnością między przynależnością religijną, a rozpoznaniem psychiatrycznym wynikało, że rodzaj religijnej afiliacji bądź jej brak wiązały się z zaburzeniami psychicznymi. Zdaniem autorów pod wpływem stresu członkowie poszczególnych grup religijnych mają tendencję do zapadania na określone zaburzenia psychiczne. Postawiono hipotezę, że: „ludzie wiążą się z określonymi grupami religijnymi w celu zaspokojenia potrzeb psychicznych” (s. 233).

8. ZAKOŃCZENIE

Celem artykułu było ukazanie różnorodnych zależności mogących występować między szeroko rozumianą problematyką religijną a psychologią. Próbowano zwrócić szczególną uwagę na te powiązania, które są mniej opracowane (jak np. kwestia obecności religii w psychoterapii czy zagadnienia związane ze światopoglądem badacza).

Niektóre z omawianych zagadnień warte są, moim zdaniem, bardziej pogłębionych analiz i badań. Interesującym i potrzebnym wydaje się przeprowadzenie zintegrowanych badań socjo-psychologicznych dotyczących wpływu doświadczenia religijnego na osobowość, określenie religijności i stopnia zainteresowania tą problematyką polskich psychologów, metodyczne analizowanie wpływu założeń filozoficzno-swiatopoglądowych na wyniki badań (szczególnie w psychologii religii) czy wreszcie określenie zgodności teorii psychologicznych z chrześcijańską wizją człowieka. Ostatnia z wymienionych kwestii jest istotna dla rozważań nad możliwością tworzenia tzw. psychologii chrześcijańskiej, o której będzie mowa w części drugiej.

LITERATURA

- Allport G. W.: *Osobowość i religia*, tłum. H. Bartoszewicz, Warszawa 1988.
- Batson C. D., Ventis W. L.: *The Religious Experience. A Social-psychological Perspective*, New York 1982.
- Beit-Hallahmi B.: *Psychology of Religion: 1880—1930*, w: Malony H. N. (ed.), *Current Perspectives in the Psychology of Religion*, Grand Rapids 1977 (a).
- *Curiosity, Doubt, and Devotion: The Beliefs of Psychologists and the Psychology of Religion*, w: Malony H. N. (ed.), *Current Perspectives in the Psychology of Religion*, Grand Rapids 1977 (b).
- *Psychologia religii, co wiemy*, w: Grzymała-Moszczyńska H. (red.), *Psychologia religii — wybór tekstów*, tłum. zbiorowe, t. 1, Kraków 1984.
- *Prolegomena to the Psychology of Religion*, Lewisburg 1989.
- Brett G. S.: *Historia psychologii*, tłum. J. Makota, Warszawa 1969.
- Briggs S. R.: *Personality Theories: What Questions Are We Trying to Answer?*, w: Burke T. J., *Man & Mind: A Christian Theory of Personality*, Hillsdale 1987.
- Chlewiński Z.: *Problemy religii w psychologii*, Zeszyty Naukowe KUL, 16(1973) 3—4, 545—558.
- (red.), *Psychologia religii*, Lublin 1982.
- *Dojrzałość: osobowość, sumienie, religijność*, Poznań 1991.
- Cohen D.: *Psychologists on Psychology*, London 1985.
- Elkins D., Hendstrom L., Hughes L., Leaf J., Saunders Ch.: *Toward Humanistic-Phenomenological Spirituality*, *Journal of Humanistic Psychology*, 28(1988) 4, 5—18.
- Ellis A.: *Psychotherapy and Atheistic Values: A Responce to A. B. Bergin's „Psychotherapy and Religious Values”*, *Journal of Consulting & Clinical Psychology*, 48(1980), 635—639.
- Frankl V. E.: *Terapia i światopogląd*, *Zycie i Myśl*, 26(1976)6, 88—93.
- *Nieuświadomiony Bóg*, tłum. B. Chwedończuk, Warszawa 1978.
- *Homo patiens*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1984.
- Gorsuch R.: *Psychology of Religion*, *Annual Review of Psychology*, 39(1988), 201—221.
- Grzymała-Moszczyńska H.: *Psychologia religii. Wybrane zagadnienia*, Kraków 1991.
- Hillner K.: *History and Systems of Modern Psychology*, New York 1984.
- Holzer H.: *Beyond Medicine*, New York 1987.
- Hora T.: *Existential Psychiatry & Group Psychotherapy*, w: Ruitenbeek H. (ed.), *Psychoanalysis & Existential Philosophy*, New York 1962.
- Jung C. G.: *Życie symboliczne*, *Brulion*, 19A(1992), 31—41.
- Kozielecki J.: *Z Bogiem albo bez Boga*, Warszawa 1991.
- Kuczkowski S.: *Psychologia religii*, Kraków 1991.
- MacDonald C., Luckett J.: *Przynależność religijna a rozpoznanie psychiatryczne*, w: Grzymała-Moszczyńska H. (red.), *Psychologia religii — wybór tekstów*, tłum. zbiorowe, t. 2, Kraków 1986.
- Madsen B.: *Współczesne teorie motywacji*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1980.
- Malony H. N.: *Psychologia religii, psychologia „przez”, „i”, „dla” oraz „przeciw” religii*, w: Grzymała-Moszczyńska H., (red.), *Psychologia religii — wybór tekstów*, tłum. zbiorowe, t. 1, Kraków 1984.

- Maslow A. H.: *The Farther Reaches of Human Nature*, New York 1971.
- Maslow A. H.: *Religions, Values and Peak-Experiences*, London 1981.
- Mądrzycki T.: *Religia a osobowość — próba wyjaśnienia zależności*. Euhemer, 151(1989)1, 155—167.
- Pastuszka J.: *Psychologia ogólna*, Lublin 1961, 3 wyd.
- Pieter J.: *Sporne problemy psychologii*, Warszawa 1969.
- Popielski K.: *Koncepcja logoterapii V. E. Frankla i jej znaczenie w poradnictwie psychologiczno-pastoralnym*, w: Chlewiński Z. (red.), *Wybrane zagadnienia z psychologii pastoralnej*, Lublin 1989.
- Pruyser P. W.: *Some Trends in the Psychology of Religion*, w: Malony H. N. (ed.), *Current Perspectives in the Psychology of Religion*, Grand Rapids 1977.
- Rokeach M.: *The Open and Closed Mind*, New York 1960.
- *The Nature of Human Values*, New York 1973.
- Smith B.: *Toward Secular Humanistic Psychology*, *Journal of Humanistic Psychology*, 26(1986)1, 65—81.
- Spilka B., Hood R., Gorsuch R.: *The Psychology of Religion. An Empirical Approach*, Englewood Cliffs 1985.
- Sutich A.: *Some Considerations Regarding Transpersonal Psychology*, *Journal of Transpersonal Psychology*, 1(1969)1, 11—22.
- Szmyd J.: *Psychologia religii*, Euhemer, 139(1986) 3—4, 333—343.
- Torrey E. F.: *Czarownicy i psychiatrzy*, Warszawa 1981.
- Vander Goot M.: *Has Modern Psychology Secularized Religion?*, w: Burke T. J. (ed.), *Man and Mind: A Christian Theory of Personality*, Hillsdale 1987.
- Vaughan F.: *The Transpersonal Perspective: A Personal Overview*, *The Journal of Transpersonal Psychology*, 14(1982)1, 37—45.
- Vitz P.: *Psychology as Religion. The Cult of Self-worship*, Grand Rapids 1977.
- Vitz P.: *Psychology as Religion*, w: Benner D. (ed.), *Baker Encyclopedia of Psychology*, Grand Rapids 1985.

PSYCHOLOGY AND RELIGION. AN ANALYSIS OF LINKS

Summary

A presentation of complexity of relationship between psychology and religion has been a basic purpose of the paper.

Modern psychology has been found to share certain common traits with religion. Afterwards a role of philosophical assumptions in the field of psychology has been discussed. A short historical review of psychological studies on religion has yielded an evidence that this set of problems is underrepresented with an exception of psychology of religion, pastoral psychology, and some trends in personality theories (e. g. transpersonal psychology). Several factors affecting significantly this kind of studies have been considered. One can distinguish among them positivistic and reductionistic approach adopted by psychology, secularization of Western societies, little psychologists personal religious engagement, and some specific personal factors (like tendency to interpret religious phenomena congruently with a researchers' world view). Subsequently specific methodological and conceptual difficulties of psychology of religion and an impact of religion on both theory and practice of psychotherapy have been presented.