

**Adam A. Zych**

**Pomiędzy  
wiarą  
a  
zwątpieniem**



impuls

A. A. Zych, *Pomiędzy wiarą a zwątpieniem*, Kraków 2012  
ISBN: 978-83-7850-084-1, © by Adam A. Zych; © by Oficyna Wydawnicza „Impuls” 2012

© Copyright by Adam A. Zych  
© Copyright by Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2012

Współautorką rozdziału trzeciego  
dotyczącego religijności człowieka w ujęciu rozwojowym jest

*Bożena M. Zych*

Redakcja wydawnicza:  
*Zuzanna Bochenek*

Opracowanie typograficzne:  
*Alicja Kuźma*

Projekt okładki:  
*Ewa Beniak-Haremska*

Autorem obrazu *Żeglowanie/Navigare* (1997)  
wykorzystanego na okładce jest  
*Jan Walasek*

Publikacja dofinansowana przez Dolnośląską Szkołę Wyższą

ISBN 978-83-7850-084-1

Oficyna Wydawnicza „Impuls”  
30-619 Kraków, ul. Turniejowa 59/5  
tel. (12) 422-41-80, fax (12) 422-59-47  
[www.impulsoficyna.com.pl](http://www.impulsoficyna.com.pl), e-mail: [impuls@impulsoficyna.com.pl](mailto:impuls@impulsoficyna.com.pl)  
Wydanie I, Kraków 2012

## Spis treści

Słowo od autora .....	9
ROZDZIAŁ 1	
Wprowadzenie do psychologii religii .....	13
1.1. Miejsce psychologii religii wśród dyscyplin religioznawczych i psychologicznych .....	13
1.2. Przedmiot i zadania współczesnej psychologii religii .....	20
1.2.1. Religia jako zjawisko społeczne .....	20
1.2.2. Struktura religii i wewnętrzna budowa religijności człowieka .....	25
1.2.3. Religijność człowieka jako zjawisko psychologiczne .....	32
1.2.4. Psychospołeczne źródła religii i religijności człowieka .....	40
1.2.5. Główne funkcje psychospołeczne religii i religijności .....	49
1.2.6. Najważniejsze zadania współczesnej psychologii religii .....	53
1.3. Podstawowe problemy badawcze i główne kategorie pojęciowe psychologii religii .....	55
1.4. Wielowarstwowość religii/religijności i doświadczenia religijnego .....	60
ROZDZIAŁ 2	
Z dziejów psychologii religii .....	63
2.1. Rozwój psychologii religii na świecie .....	63
2.2. Rozwój polskiej psychologii religii .....	73
2.3. Kierunki współczesnej psychologii religii .....	81
2.3.1. Stanowisko naturalistyczne .....	82
2.3.2. Stanowisko socjologizujące .....	110
2.3.3. Stanowisko fenomenologiczne .....	115

## ROZDZIAŁ 3

Religijność człowieka w ujęciu rozwojowym .....	119
3.1. Dzieciństwo .....	119
3.1.1. Ogólna charakterystyka religijności dziecka .....	119
3.1.2. Dziecięce koncepcje Boga .....	122
3.1.3. Myślenie magiczne dziecka a jego religijność .....	126
3.2. Młodość .....	129
3.2.1. Młodzieńczy idealizm i problematyka filozoficzna .....	130
3.2.2. Faza kryzysu i przełomu .....	135
3.2.3. Czy uspokojenie i stabilizacja? .....	138
3.2.4. Destruktywne kultury, fałszywi prorocy .....	141
3.3. Wiek dojrzały .....	143
3.3.1. Ogólna charakterystyka religijności człowieka dorosłego ....	144
3.4. Starość .....	149
3.4.1. Wiara u schyłku życia ludzkiego – poglądy Kazimierza Dąbrowskiego, Erika H. Eriksona, Jamesa W. Fowlera i o. Richarda Rohra .....	155
3.4.2. Renesans religijności ludzi w podeszłym wieku czy sztywność osobowości? .....	162
3.5. Śmierć w cyklu życiowym człowieka .....	167

## ROZDZIAŁ 4

Osobowość a religijność człowieka .....	171
4.1. Procesy poznawcze oraz emocje i uczucia .....	173
4.2. Motywacja, potrzeby psychiczne i postawy .....	182
4.3. Mechanizmy obronne .....	197
4.4. Religijność zewnętrzna i wewnętrzna .....	201

## ROZDZIAŁ 5

Metodologiczne problemy współczesnej psychologii religii .....	207
5.1. Obserwacja zachowania .....	211
5.2. Rozmowa i wywiad psychologiczny .....	214
5.3. Analiza dokumentów .....	221
5.4. Skale postaw .....	224

5.5. Testy psychologiczne i metody projekcyjne .....	231
5.6. Narracyjne i biograficzne podejścia do zjawiska religijności człowieka .....	238
5.7. Możliwości zastosowania eksperymentu w psychologii religii .....	239
Zamiast zakończenia .....	247
Bibliografia .....	249
Słownik terminów .....	267
Indeks nazw osobowych .....	297

*Dla Ewy M., oczywiście*

## — Słowo od autora —

---

*Pomiędzy wiarą a zwątpieniem rozciąga się przestrzeń, jaką każdy w sobie nosi, i niekiedy potrzebuje się namacalnie z nią zmierzyć.*

Ewa Petka (ur. 1952)

Nieprzypadkowo otwieram niniejszą książkę fragmentem artystycznego *credo* cudownej malarki polskiej, z którą dane mi było wielokrotnie rozmawiać nie tylko o sztuce, ale i o przygodności naszego bytowania na tym łez padole. Jako psycholog, a z zamiłowania poeta, wyczuwałem to zawieszenie „między chwilą zwątpienia a Słowem krzepiącym”, gdy człowiek jest rozprzestrzeniony pomiędzy dwoma biegunami: światłem Wiary a mrocznością utraty nadziei, odczuwałem też ten oto zadziwiający fenomen:

*[...] że zwątpić nigdy nie za wcześnie,  
uwierzyć nigdy nie za późno –*

jak bluźnierczo, jednak z błyskiem wiary, pisałem w jednym ze swoich wierszy (A.A. Zych, 1997, s. 61).

Na zwodniczość bytu ludzkiego jako pierwsi wskazali egzystencjaliści, rozpatrujący los człowieka w kategoriach przypadku i przygodności. Postmoderniści poszli krok dalej, twierdząc, że człowiek – sam na sam ze swym losem – ma coraz mniej szans na zrozumienie, a co dopiero na kontrolę otaczającego go świata, stąd nie znajduje on oparcia ani w Bogu, ani w sobie, ani w świecie, ani w społeczeństwie. Głębokie zagubienie człowieka współczesnego wiąże się z relatywizacją wartości – to, co cenimy, jest względne, a to z kolei uniemożliwia dokonywanie jakichkolwiek wyborów moralnych.

Kląską filozofii końca XX stulecia, jaką jest postmodernizm, będzie zapewne utrata wiary w człowieka, kryzys podmiotowości osoby ludzkiej i głębokie zwątpienie w to, co racjonalne i obiektywnie prawdziwe. Ta przedziwna filozofia jest zarazem próbą określenia ponowoczesnego społeczeństwa i świata. Czy nadal będzie to zbiorowość wyboru, ale i niedoboru, czy też społeczeństwo obfitości, czy może społeczność przeżycia, by doznać i użyć jak najwięcej, jak najszybciej, jak najmocniej, do wypalenia swej istoty, w tym krótkim przeciwieństwie życia – a może będzie to wspólnota losu? A jeśli tak się stanie, to jak się układać z własnym losem i z jego nieuchronnością, a może ironią?

Oto już na początku nowego, XXI, stulecia jakże trafna staje się gorzka diagnoza jednego z najbardziej wpływowych myślicieli, Ericha Fromma (1900–1980):

Stanęliśmy oto w obliczu demona, choć jeszcze niewielu dostrzega go wyraźnie. Nie jest to stary duch komunizmu czy faszyzmu, lecz widmo społeczeństwa całkowicie zmechanizowanego, nastawionego maksymalnie na produkcję dóbr materialnych i konsumpcję, kierowanego przez komputery. Człowiek poczyna jawić się jako niewielu znaczący element totalnej maszyny, właściwie odżywiany i zabawiany, lecz bierny i bez życia, pozbawiony niemal uczuć. Zanikają indywidualizm i prywatność, a uczucia wobec innych programowane są za pomocą warunkowania psychologicznego [...] (Fromm, 2000b, s. 23).

Wracając do tej przedziwnej „przestrzeni pomiędzy”, wybitny polski socjolog Jan Szczepański (1913–2004) pisał:

W tej koncepcji, którą tu rozwijam, wiara jest zjawiskiem psychologicznym, zachodzącym w świecie zewnętrznym i jest jego elementem. Powiedzmy – wiara jako proces psychiczny, jak gdyby neutralny, obojętne, jaką treścią zostanie wypełniony przez przedmiot wiary. Treść wiary pochodzi ze świata „między”, z tego świata, gdzie między ludźmi tworzą się wartości, ideały, bogowie, wyobrażenia o siłach transcendentnych itp. Proces psychiczny i zdolność przeżywania wiary nabierają wyrazu dopiero wtedy, gdy zostają skierowane ku określonemu przedmiotowi – obojętne, czy jest nim przedmiot świata zewnętrznego, czy jakaś idea, czy pieniądz, czy władza, czy ludzkość, czy Bóg, czy jeszcze jakiś inny przedmiot. Zatem ten dopiero przedmiot czyni wiarę tym, czym ona jest w życiu społecznym (Szczepański, 1978, s. 134–135).

Wszystko to odbywa się w naszej przestrzeni życiowej. Określenie to wprowadził twórca psychologii topologicznej, Kurt Lewin (1890–1947), na oznaczenie „pola psychicznego”, w skład którego wchodzi jednostka i jej otoczenie. W przestrzeni tej sytuują się zmienne współzależności, które w określonym momencie mogą determinować zachowanie jednostki.

Wspinała polska pedagog, Teresa Borowska (1945–2009), analizując przestrzeń życiową człowieka w interesującym studium *Ku komplementarnemu ujęciu losu człowieka* (1997), pisała:

Największy wpływ posiada człowiek w zakresie czynników społecznych. Wprawdzie wiele z nich stanowi dla niego obiektywne ograniczenie [...], ale niektóre z czynników społecznych obiektywnych mogą ulegać zmianie pod wpływem działań człowieka. Zasięg losu pojedynczego człowieka wyznaczają również czynniki wewnętrzne, zarówno obiektywne, jak i subiektywne [...]. Tworząc swój los, człowiek musi liczyć się z ograniczeniami obiektywnymi i wewnętrznymi, których zmienić nie może.

I nie jest to żaden fatalizm czy popadanie w apatię i czarnowidztwo, lecz realizm życia. Analizując los człowieka w wymiarze czasowym, dotyczącym losu

przeszłego, teraźniejszego i przyszłego, wspomniana autorka słusznie dostrzegła, że „człowiek decyduje często o losie drugiego człowieka”. Podobny pogląd wyraziła Maria Szyszkowska (ur. 1937), pisząc: „Mamy wpływ na własne życie i los innych ludzi o wiele większy, niż nieraz nam się to wydaje” (Szyszkowska, 2010, s. 21). Jeszcze jedna, nie mniej ważna, kwestia to dramatyczna często sytuacja współczesnego człowieka w świecie innych ludzi, w którym czuje się on nierozumiany, zagubiony, opuszczony i osamotniony.

Dramatyczność jego istnienia wzrasta szczególnie w momentach wystąpienia w jego życiu zdarzeń nieprzewidzianych, nagłych i przypadkowych – utrudniających i uniemożliwiających często jego dalszą egzystencję (Borowska, 1998, s. 24).

Potrzebujemy, a raczej musimy niekiedy namacalnie się zmierzyć z tą przestrzenią pomiędzy wiarą a zwątpieniem, gdy rodzą się trudne pytania – choć z Bogiem się nie dyskutuje – pytania bez odpowiedzi: Jeżeli Bóg istnieje, to dlaczego pozwala na nasze cierpienie? Dlaczego zabierasz nasze miłości, Boże? – oto paradoks logiki innej od naszej. W tym miejscu nieodparcie nasuwają się słowa wspaniałej poetki i eseistki Anny Kamińskiej (1920–1986): „[...] na dnie mojej i twojej wiary leży ciężka łza zwątpienia” (za: Sochoń, 2010), zawieszeni jesteśmy zatem między integracją a rozpaczą, pomiędzy wiarą a zwątpieniem...

Rewelacją festiwalu filmowego w Wenecji w 2009 roku stał się wyjątkowy film, jaki zaprezentowała młoda austriacka reżyserka Jessica Hausner (ur. 1972), pt. *Lourdes*, o którym Tadeusz Sobolewski (ur. 1947) napisał:

Można pójść dalej, pokazać, jak człowiek sam boryka się z wiarą, niezależnie od tego, czy uchodzi za wierzącego czy za niewierzącego. Bywa przecież, że agnostyk zostawia sobie możliwość wiary w odwodzie, a wierzący swoją zewnętrzną pobożnością zabija dręczące go wątpliwości [...]. Zdrowi i chorzy, świeccy i duchowni, ci ostentacyjnie pobożni i ci na wszelki wypadek sceptyczni – w tym filmie **nikt nie wierzy w sposób absolutny** (podkreślenie moje – A.A.Z.). A z drugiej strony – czy ci powściągliwi, sceptyczni, przyziemni nie są czasem bliżsi duchowi Ewangelii niż nie jeden jej zawodowy głosiciel? (Sobolewski, 2009).

Książkę adresuję do osób zarówno głęboko wierzących, jak i do wątpiących, obojętnych i niezdecydowanych w kwestiach swojego poglądu na świat, a swoją intencję wyrażę słowami znamienitego poety ks. Jana Twardowskiego (1915–2006): „Nie przyszedłem pana nawracać” (Twardowski, 2000, s. 506).

I jeszcze jedno wyjaśnienie: niniejszą wersję książki postanowiłem opatrzyć **bibliografią**, czyli zaktualizowanym wykazem literatury, z której skorzystałem, pisząc tę pracę, a także **słownikiem terminów**, wyróżnionych w tekście czcionką **Candara bold**, gdy dane określenie pojawia się po raz pierwszy, oraz **indeksem nazw osobowych**.

Adam A. Zych  
Wrocław, 31 października 2011 r.

---

ROZDZIAŁ 1

---

## Wprowadzenie do psychologii religii

### 1.1. Miejsce psychologii religii wśród dyscyplin religioznawczych i psychologicznych

Religioznawstwo – jako nauka o religiach – wyodrębniło się z innych dziedzin wiedzy w drugiej połowie XIX stulecia, jednak swymi korzeniami sięga refleksji nad **religią**\* czasów starożytnych. Porównawcza, a często i krytyczna, myśl religioznawcza – natury filozoficznej, etycznej i społecznej – obecna była w dziełach Ksenofanesa z Kolofonu (ok. 575–ok. 480 p.n.e.), Herodota z Halikarnasu (ok. 485–ok. 425 p.n.e.), Demokryta z Abdery (ok. 460–ok. 370 p.n.e.), Platona (ok. 427–347 p.n.e.), Epikura (341–270 p.n.e.), Euhemera z Messyny (ok. 340–ok. 260 p.n.e.), Cycerona (106–43 p.n.e.), Plutarcha z Cheronei (ok. 45–po 120), Tacyta (ok. 55–ok. 120) i Lukiana z Samosaty (120–190), by wymienić najbardziej znaczące nazwiska tego okresu.

Zainteresowania religioznawcze miały w starożytności w głównej mierze charakter konfesyjny i apologetyczny, widoczny w pismach wczesnych pisarzy chrześcijańskich i Ojców Kościoła: Arystydesa i Atenagorasa z Aten w II wieku n.e., św. Ireneusza z Lyonu (ok. 140–ok. 202), Orygenesza (ok. 185–ok. 245), św. Grzegorza z Nyssy (335–394) i św. Augustyna (354–430) w kolejnych stuleciach. Ten sam charakter miały wypowiedzi teologów oraz filozofów w okresie średniowiecza, wśród których najbardziej znanymi postaciami byli św. Anzelm z Canterbury (1033–1109), św. Bernard z Clairvaux (1090–1153) czy św. Tomasz z Akwinu (1225–1274).

Czasy nowożytne przyniosły renesans myśli religioznawczej, racjonalizm w pojmowaniu człowieka oraz istotnych dziedzin jego życia, w tym również **religijności** i wierzeń religijnych, dając – w okresie oświecenia – spójną koncepcję istoty, genezy i funkcji religii, której podstawą były badania empiryczno-porównawcze. Religię zaczęto pojmować jako zjawisko naturalne, które ma

---

\* Czcionką **Candara bold** oznaczono terminy, których wyjaśnienie Czytelnik znajdzie w słowniku na końcu książki – przyp. red.

swoją przeszłość i historię, przy czym dzieje religii ujmowano jako historię społeczeństwa, a losy bogów jako koleje życia ludzi.

Dopiero jednak w XIX wieku rozwój badań etnograficznych i etnologicznych oraz sformułowanie przez Karola Darwina (1809–1882) teorii ewolucji organizmów i przeniesienie tej koncepcji na grunt nauk o kulturze (**ewolucjonizm kulturologiczny**) doprowadziły do powstania nauki o religii, a więc religioznawstwa, określanego w Polsce jako **religiologia, religionistyka i wiaroznawstwo**, a w innych krajach jako **historia religii, nauka religijna, nauka o wierzeniach** czy **wyznanioznawstwo**, by wymienić te najczęściej stosowane nazwy.

Cezurę historyczną w rozwoju tej nauki wyznaczają lata 1856–1870. Wówczas ukazały się głośne rozprawy angielskiego filologa i religioznawcy pochodzenia niemieckiego Friedricha Maksa Müllera (1823–1900): *Szkic z zakresu mitoznawstwa porównawczego* (1856) i *Wprowadzenie do nauki o religii* (1870). Pierwsza z nich zapoczątkowała religioznawstwo porównawcze, druga – historię porównawczą religii, F.M. Müllera zaś uznano za ojca religioznawstwa porównawczego.

Wkrótce pojawiły się pierwsze naukowe czasopisma religioznawcze, takie jak: „Revue de l’histoire des religions” (wyd. w Paryżu od 1880 r.), „Annales du Musée Guimet” (wyd. w Lyonie od 1880 r.) i „Journal of Religious Psychology and Education” (wyd. w Worcester od 1902 r.), oraz powstały pierwsze katedry religioznawstwa, m.in. na uniwersytetach w Lejdzie (1876) i Brukseli (1884), a także na paryskiej Sorbonie (1886). Niebawem zagadnienia z zakresu religioznawstwa stały się przedmiotem obrad międzynarodowych kongresów w Chicago (1893), Paryżu (1900) i Bazylei (1904).

Równolegle, w latach 80. XIX stulecia, została zapoczątkowana – jako względnie niezależna dyscyplina badawcza – psychologia religii. Prób psychologicznego podejścia do religii doszukiwać się możemy znacznie wcześniej, gdyż już w twórczości autorów z kręgu polskiego oświecenia, takich jak ks. Hugo Kołłątaj (1750–1812) i ks. Stanisław Staszic (1755–1826), oraz w poglądach myślicieli angielskich drugiej połowy XIX wieku, takich jak Frederic Temple (1821–1902) i Francis Galton (1822–1911). Przypomnę w tym miejscu, że ks. H. Kołłątaj bodajże pierwszy podjął interesującą próbę skojarzenia **historyzmu** i **psychologizmu** w tłumaczeniu genezy i rozwoju świadomości religijnej, ks. S. Staszic zaś w poemacie *Ród ludzki* (wyd. w l. 1819–1820), opowiadając się po stronie psychologizmu, przedstawił genezę i rozwój religii jako konieczny wytwór ludzkiej **psychiki**. Z kolei F. Temple, późniejszy arcybiskup Canterbury, już w 1857 roku wskazał na potrzebę wsparcia teologii na **psychologii**, F. Galton zaś w 1873 roku zainicjował „eksperymentalny atak” na przejawy religii swym słynnym artykułem *Informacje statystyczne dotyczące skuteczności modlitwy*. Te prekursorskie postulaty i próby badawcze nie znalazły od razu zwolenników. Dopiero w 1882 roku, jednocześnie w Stanach Zjednoczonych i Danii, ukazały się pierwsze prace podejmujące problematykę psychologii religii. Były to *Moralne*

*i religijne kształcenie dzieci* Granville'a Stanleya Halla (1844–1924) i *Psychologia w zarysie na podstawie doświadczenia* Haralda Høffdinga (1843–1931). Ta ostatnia książka zawierała obszerny rozdział dotyczący uczucia religijnego. W 1886 roku ukazała się ważna rozprawa z zakresu psychologii religii pt. *Naturalne przyczyny i nadprzyrodzone wrażenia* brytyjskiego psychologa Henry'ego Maudsleya (1835–1918). Tekst ten antycypował w pewnej mierze poglądy Williama Jamesa (1842–1910), zawarte w *Doświadczeniach religijnych* (1902), i Zygmunta Freuda (1856–1939), ujęte w *Przyszłości pewnego złudzenia* (1927).

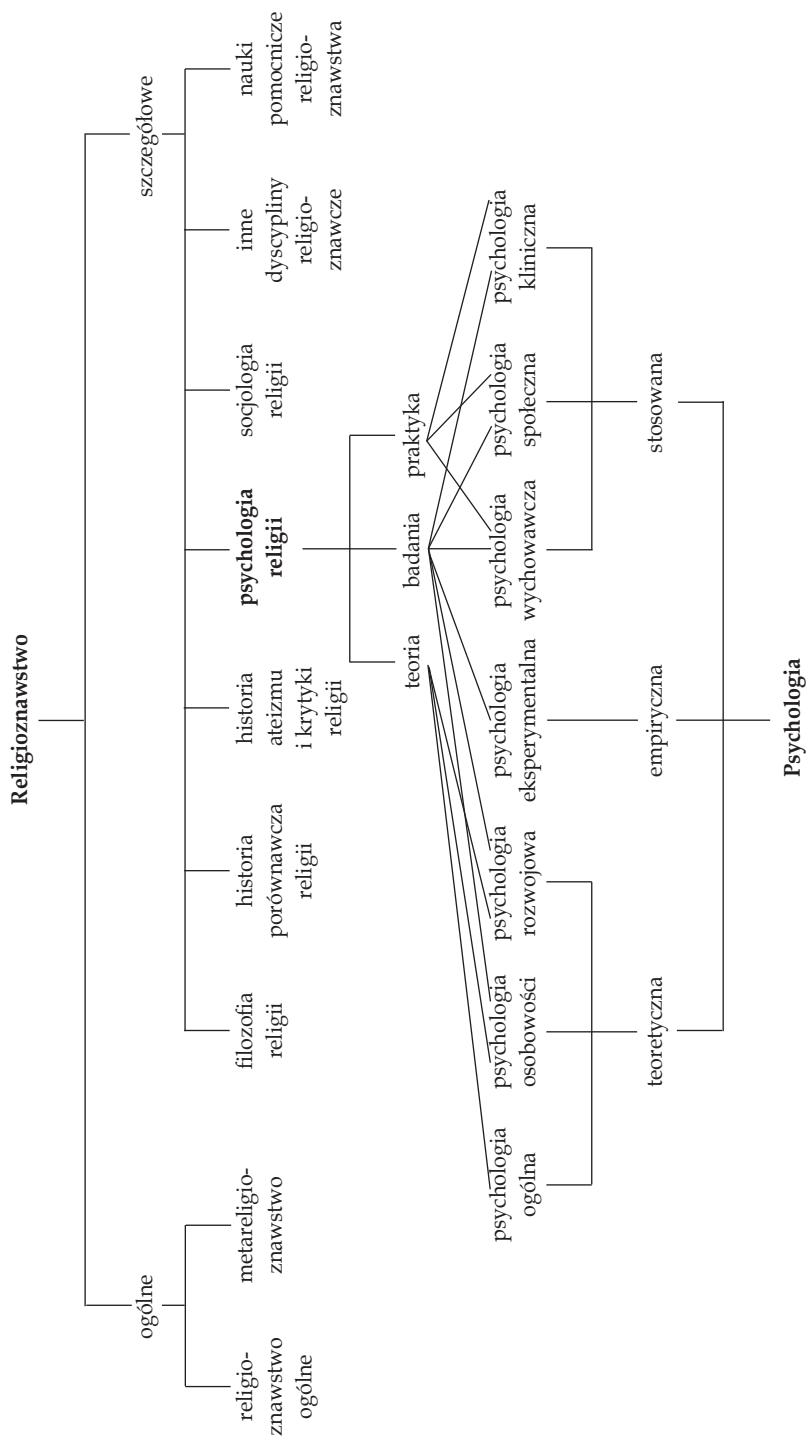
Psychologiczne badania religijności prowadzone w sposób systematyczny zapoczątkował pod koniec XIX stulecia amerykański filozof i psycholog religii Edwin Diller Starbuck (1866–1947), autor fundamentalnej pracy *Psychologia religii. Empiryczne studium świadomości religijnej* (1899), któremu omawiana dyscyplina religioznawczo-psychologiczna zawdzięcza swą nazwę. Dodać należy, że nurt empirycznych badań religijności człowieka, prowadzonych pod koniec XIX wieku w Stanach Zjednoczonych, zainspirowała wspomniana rozprawa F.M. Müllera *Wprowadzenie do nauki o religii*.

F.M. Müller zapoczątkował też naukowe religioznawstwo, które – we współczesnym ujęciu – prowadzi badania zarówno poszczególnych religii, jak i religii w ogóle (jej narodzin i rozwoju oraz procesów **laicyzacji**), uwzględniając w nich tło historyczne, kulturowe i społeczne, a więc więzi łączące religię z życiem ekonomicznym, społecznym, politycznym i aktywnością kulturową człowieka oraz innymi formami **świadomości społecznej**, takimi jak: nauka, filozofia i **moralność**, kultura lub sztuka. Celem tych badań jest odkrywanie zarówno praw historycznych (**diachronicznych**), jak i systemowych (**synchronicznych**) powstawania, rozwoju oraz zamierania religii i wierzeń religijnych (zob. Nowaczyk, Poniatowski, 1986).

Przy tak szerokim, a zarazem ogólnym ujęciu przedmiotu religioznawstwa (religie rozpatrywane z różnych pozycji, w rozmaitych aspektach, a przy tym w powiązaniu z wieloma dziedzinami życia i działalności człowieka oraz z różnorodnymi formami świadomości społecznej) nie może dziwić konieczność wyodrębnienia szczegółowych dziedzin bądź też dyscyplin religioznawstwa. Podobną zresztą ewolucję w swoim rozwoju przeszła psychologia jako nauka, wyodrębniając się najpierw z filozofii, zyskując następnie status samodzielnej, akademickiej gałęzi wiedzy oraz przyjmując pod koniec XIX wieku charakter eksperymentalny i dzieląc się na coraz bardziej wyspecjalizowane dyscypliny.

W tym miejscu należy określić miejsce psychologii religii wśród głównych dziedzin religioznawstwa i na tle podstawowych działów psychologii. Schemat 1 ukazuje podział religioznawstwa na ważniejsze dyscypliny, a zarazem obrazuje relacje zachodzące pomiędzy psychologią religii a jej naukami macierzystymi – religioznawstwem i psychologią.

Schemat 1. Relacje zachodzące pomiędzy psychologią religii a jej naukami macierzystymi – religioznawstwem i psychologią



Źródło: A.A. Zych, 1989, s. 172.

Do głównych dziedzin religioznawstwa zaliczyć należy (zob. Poniatowski, 1962; Nowaczyk, Poniatowski, 1986):

1. **Religioznawstwo ogólne.** Dział ten bada religię jako całość i zajmuje się istotą oraz strukturą religii i religijności człowieka, interesuje się także wzajemnymi zależnościami zachodzącymi pomiędzy religią a innymi formami świadomości i sferami życia społecznego oraz dziedzinami kultury, takimi jak: nauka, sztuka, polityka czy **ideologia**. Ponadto ustala przyczyny oraz najogólniejsze prawidłowości powstania, rozwoju i zaniku religii jako systemu, analizuje również związki między rozwojem społecznym a rozwojem religii. Podstawowym problemem religioznawstwa ogólnego jest zatem poszukiwanie odpowiedzi na pytania: czym jest religia?; jaka jest istota religii i jej wewnętrzna budowa?; jak przebiega rozwój zjawisk religijnych i czym jest uwarunkowany? – czyli jakie są najogólniejsze prawidłowości rozwoju tej formy świadomości, jaką jest religia?
2. **Metareligioznawstwo.** Można je uznać za część religioznawstwa ogólnego, choć w ostatnich latach dziedzina ta wyraźnie zmierza do osiągnięcia statusu samodzielnej dyscypliny religioznawczo-metodologicznej. Przedmiotem badań metareligioznawczych nie są zjawiska religijne, lecz procesy zachodzące w samej nauce o religii, warunki jej powstania i rozwoju, prawidłowości rządzące rozwojem religioznawstwa, metodologia badań religioznawczych, struktura religioznawstwa i jego podstawowe kategorie, takie jak: religia, **doktryna religijna, mit, kult, przeżycie religijne** lub też **doświadczenie religijne** i wiele innych. Metareligioznawstwo zajmuje się również badaniem wzajemnych relacji zachodzących pomiędzy poszczególnymi dyscyplinami religioznawstwa, analizą ich zakresu bądź kompetencji badawczej oraz prowadzeniem badań naukometrycznych (w obrębie **naukometrii i naukometrii religioznawczej**), w obszar których wchodzi ilościowa (statystyczna) analiza ciągów informacyjnych w wiedzy o religiach. Dyscyplina ta stawia sobie zatem wiele pytań natury metodologicznej dotyczących w głównej mierze statusu i charakteru religioznawstwa jako nauki.
3. **Filozofia religii.** Ujmowana bywa co najmniej w pięciu różnych znaczeniach: 1) jako filozofia zawarta w religii i wówczas jej zadaniem jest wydobywanie prawd ukrytych w religii oraz wyrażenie ich językiem filozoficznym; 2) jako filozofia służąca religii, a więc dyscyplina podporządkowana teologii, realizująca zlecane przez nią zadania, podlegająca jej kontroli oraz poruszająca się w określonych przez nią granicach; tak rozumiana filozofia religii powinna się zajmować objaśnianiem prawd objawionych przez Boga, umacnianiem racjami rozumowymi oraz obroną religii przed krytyką; 3) jako część systemu filozoficznego dotycząca religii; 4) jako filozoficzna krytyka religii oraz 5) jako ogólna teoria religii, czyli

[...] część religioznawstwa, która zajmuje się problematyką definicji religii, struktury religii, ogólnymi prawami rozwoju religii i relacjami zachodzącymi pomiędzy religią a innymi dziedzinami kultury i życia społecznego (Nowicki, 1988, s. 79).

4. **Historia porównawcza religii.** Jest to najstarsza dyscyplina religioznawstwa. Zajmuje się opisem, badaniem i klasyfikacją faktów z dziejów religii, jak również ustalaniem prawidłowości rozwoju religii jako zjawiska historyczno-społecznego. Stosując metody porównań i uogólnień, dziedzina ta opisuje źródła i rozwój pierwotnych form wierzeń religijnych, czyli **religii pierwotnej**, religii politeistycznych, religii światowych o tendencjach uniwersalistycznych oraz bada nowe religie, kultury i ruchy religijne pojawiające się we współczesnym świecie. Zatem dyscyplina ta opisuje, bada, porządkuje, porównuje, analizuje, interpretuje i uogólnia konkretne, zarówno historyczne, jak i współczesne, formy przejawiania się zjawisk religijnych u różnych ludów i narodów oraz w rozmaitych okresach dziejów społeczeństwa.
5. **Historia i teoria ateizmu** oraz **krytyki religii.** Zajmuje się badaniem dziejów **postaw** ateistycznych oraz analizuje ich podłoże, a także metody i argumenty krytyki religii z pozycji nauki i racjonalizmu. W zakres tej dziedziny religioznawstwa wchodzi również ateometria.
6. **Psychologia religii.** Należy, obok historii porównawczej religii, do najważniejszych gałęzi religioznawstwa. W obrębie tej dziedziny bada się psychologiczne źródła religii oraz przejawy religijności człowieka (takie jak: **wiara**, „uczucia religijne” lub „myślenie religijne”), miejsce religii w życiu jednostki i społeczeństwa, wzajemne związki zachodzące pomiędzy religią a **życiem psychicznym** człowieka. Przedmiotem psychologii religii są również problemy ewolucji religijności w poszczególnych fazach rozwoju indywidualnego oraz procesy **nawrócenia**, ale i odchodzenia od religii, laicyzacji, **indyferentyzmu religijnego**, kryzysu współczesnej religijności w wielu krajach świata, typy religijności oraz miejsce i rola religijności w strukturze **osobowości**. W zakres zainteresowań psychologii religii wchodzi też zagadnienia z pogranicza **psychologii klinicznej, psychopatologii** (np. analiza powiązań **mistycyzmu** religijnego bądź **ekstaz** ze stanami neurotycznymi) oraz problemy psychospołeczne (takie jak: badanie **stereotypów** i **przesądów** religijnych, zbiorowych przeżyć religijnych, przejawów nietolerancji i **fanatyzmu religijnego** etc.).
7. **Socjologia religii.** Należy do najmłodszych, a przy tym najbardziej dynamicznych dziedzin religioznawstwa współczesnego. Zajmuje się badaniem społecznych źródeł religii, miejsca religii i religijności człowieka w strukturze społeczeństwa globalnego, analizą podstawowych funkcji religii w życiu społeczeństwa oraz analizą czynników zaniku religii i rozwoju laicyzacji. Socjologię religii interesują więc wzajemne wpływy religii i społeczeństwa, przy czym religia rozpatrywana jest trójstronnie: jako element **więzi społecznej**, jako element zbiorowości społecznych i jako specyficzna forma ideologii. W obrębie tej dziedziny bada się również stan religijności **grup społecznych**, środowisk lokalnych i społeczeństwa, określa – na podstawie wyników tych badań – główne tendencje rozwojowe w zakresie religijności lub laicyzacji, jak również analizuje i określa stopień wpływów instytucji wyznaniowych

i laickich na życie społeczne oraz na proces kształtowania się świadomości społecznej.

8. **Inne dyscypliny religioznawcze.** Obejmują m.in. geografę, statystykę i językoznawstwo religioznawcze. Wymienione działy religioznawstwa początkowo zaliczono do nauk pomocniczych, a obecnie zdobywają one status samodzielnych gałęzi religioznawstwa szczegółowego.

9. **Nauki pomocnicze religioznawstwa.** Podobnie jak w każdej nauce, w religioznawstwie również korzysta się z wielu dyscyplin dodatkowych, „usługowych” lub też pomocniczych, które wspomagają główną dziedzinę badań religioznawczych (np. socjologię bądź psychologię religii). Niemiecki religioznawstwo Alfred Rupp (1930–1993) do dyscyplin wspomagających religioznawstwo zaliczył m.in.: filologię, etnologię, socjologię ogólną, **antropologię**, prehistorię i archeologię, historię sztuki, muzykologię i nauki przyrodnicze. Z kolei Zygmunt Poniatowski (1923–1994) uznał za najważniejsze w studiach i badaniach religioznawczych takie nauki pomocnicze, jak: nauki historyczne (historię powszechną, historię kultury, filozofii i sztuki) oraz nauki pomocnicze historii (m.in. paleografię, dyplomatykę, chronologię, archiwistykę, geografę historyczną), nauki prawne, ekonomię, nauki humanistyczne i przyrodnicze (a wśród nich fizykę, chemię, antropologię, biologię i medycynę).

Określając miejsce psychologii religii wśród dyscyplin psychologicznych, Władysław Dawid (1859–1914) uznał ją za część psychologii ogólnej, a zarazem za naukę empiryczną (1933). Współcześni psychologowie, m.in. Leslie Spencer Hearnshaw (1907–1991) i Henryk Olearnik (ur. 1948), potraktowali psychologię religii jako dział psychologii stosowanej integrujący religioznawstwo i psychologię społeczną. Wspomniany A. Rupp uważał, że psychologia religii jest częścią medycyny będącej pomocniczą dyscypliną religioznawczą, a Michael Pye (ur. 1939) uznał ją za element antropologii religii traktowanej jako subdyscyplina religioznawcza. Wreszcie rosyjscy znawcy religii: Dmitrij M. Ugrinowicz (1923–1990) i Konstantin K. Płatonow (1906–1984) zaliczyli psychologię religii do psychologii społecznej.

Uogólniając, proponuję uznać psychologię religii za szczegółową dyscyplinę religioznawstwa, która w swoich studiach teoretycznych, badaniach empirycznych i zastosowaniach praktycznych korzysta z psychologii teoretycznej (tj. psychologii ogólnej, osobowości i rozwojowej), psychologii empirycznej (eksperymentalnej) oraz podstawowych działów psychologii stosowanej, takich jak: psychologia wychowawcza, społeczna i kliniczna (zob. schemat 1, s. 16).

## 1.2. Przedmiot i zadania współczesnej psychologii religii

### 1.2.1. Religia jako zjawisko społeczne

Pierwszą próbę naukowej systematyzacji różnych ujęć, koncepcji, teorii i definicji religii podjął w 1912 roku amerykański psycholog religii James H. Leuba (1867–1946), który w znanej pracy zatytułowanej *Psychologiczne studium religii* zestawił 48 propozycji zdefiniowania tego ogromnie złożonego, a zarazem powszechnego w dziejach ludzkości zjawiska, jakim jest religia. Kolejną, znacznie szerszą propozycję uporządkowania terminologicznego w tym zakresie przedstawił w 1947 roku niemiecki psycholog Richard Pauli (1886–1951), który w książce *Istota religii* zestawił aż 150 określeń i definicji religii.

W historii myśli filozoficznej, społecznej oraz religioznawczej pojawiały się i pojawiają różnego rodzaju interpretacje religii. Można odnotować wyjaśnienia etymologiczne, formalno-opisowe, a także popularne, obiegowe określenia. Tworzone są wreszcie interpretacje biologiczne, psychologiczne i społeczne tego powszechnie znanego **fenomenu**.

Najwcześniej podjęto etymologiczne próby zdefiniowania religii, wywodząc jej znaczenie teoretyczne i/lub sens empiryczny z określonego źródłosłowu. Znamy co najmniej cztery propozycje poszukiwania słownego rodowodu terminu „religia”:

1. Podstawowy pierwiastek (źródłosłów) w postaci łacińskiego słowa *religio*, oznaczającego „troskę, pobożność, rzecz świętą, świętość” lub też „przedmiot kultu”, wyprowadzono od innego łacińskiego terminu – *religo*, który znaczy tyle, co „związywać, przywiązywać do siebie”. Przepuszczalnie religia ma wiązać człowieka z Bogiem i/lub siłami nadprzyrodzonymi bądź przywiązywać go do Boga i/lub sił nadprzyrodzonych. Tak też zdefiniował religię chrześcijański pisarz Firmianus (ok. 250–ok. 330), zwany także Laktancjuszem, w dziele *Boskie pouczenia*, w którym czytamy: „Tym to węzłem pobożności związani jesteśmy z Bogiem, skąd sama religia wzięła nazwę”. Autor ten uważał, że słowo „religia” pochodzi od czasownika *religare*, oznaczającego „odnowienie lub odtworzenie więzi między człowiekiem a Bogiem, więzi zerwanej przez **grzech**” (za: Dzidek, 1998).
2. Źródłosłów *religio* – odnoszący się do więzi z tym, co **transcendentne** – wywodzono również od łacińskiego słowa *relego*, które oznacza „na nowo odczytywać, na powrót zbierać, zastanawiać się raz jeszcze, rozważnie wybierać”. W tym znaczeniu religia jest więc „ponownym odczytaniem treści danych od Boga”. Tak też ujął ją Cynceron (1960), który w dziele *O naturze bogów* pisał:

Ci, którzy wszystko to, co się odnosi do bogów, pilnie obserwują, niejako odczytują kilkakrotnie, zwą się religijnymi od kilkakrotnego odczytywania z uwagą,

przy czym czasownik *relegere* rozumiał jako „drobiazgowo oddawanie czci bogom”.

3. Z kolei św. Augustyn w traktacie *Państwo Boże* wyprowadził etymologię nazwy „religia” od łacińskiego słowa *reeligo*, które oznacza „obierać sobie ponownie coś za przedmiot czci”. Tym przedmiotem w jego ujęciu jest oczywiście Bóg.
4. Wreszcie Massurius Sabinus (I w. n.e.) jako źródłosłów określenia „religia” przyjął łaciński termin *relinquo*, który oznacza „opuszczenie, pozostawienie na boku, odejście od czegoś, zaniechanie”, a więc „odłączenie tego, co święte, od tego, co świeckie”, odejście od **profanum** na rzecz **sacrum**.

Inaczej podszedł do zdefiniowania religii amerykański psycholog Walter Houston Clark (1902–1994), który poprosił 68 członków amerykańskiego towarzystwa religioznawczego (teologów, filozofów, psychologów, psychiatrów oraz przedstawicieli nauk przyrodniczych) o określenie tego zjawiska. Charakterystyki te uporządkował następnie w sześć grup. Zdaniem badanych osób, religia oznacza (zob. Clark, 1958): coś nadprzyrodzonego, odpowiedź na najważniejsze problemy bytu, a zwłaszcza na pytanie o sens życia, system poglądów grupowych zawierający podstawowe **wartości** ludzkie, wyraz idei (instytucjonalnych i doktrynalnych), system prawd dotyczących Boga i stosunku człowieka do Boga, formę **samoświadomości** i duchowej integracji osobowości. Większość respondentów zredukowała zatem religię do religijności, a więc do stanów psychicznych lub do przekonań świątopoglądowych.

Przejdźmy teraz do biologicznych bądź też biologizujących ujęć religii. Przykładem mogą być poglądy przedstawiciela francuskiej psychologii ogólnej i eksperymentalnej, a przy tym psychologa i psychopatologa religii, Théodule’a-Armanda Ribota (1839–1916), który uznawał religię za zjawisko biologiczne, pokrewne **instynktowi zachowania życia**. W *Psychologii uczuć* (1896) pisał on:

Uczucie religijne bardziej niż wszelkie inne związane jest z warunkami fizjologicznymi, ponieważ występuje ono w ścisłej więzi z **instynktem samozachowawczym**, ze swoistym dobrem, jak by to rozumiał wierzący (Ribot, 1901).

Również francuski filozof, historyk i religioznawca Ernest Renan (1823–1892) ujmował religię biologicznie, sądząc, że jej podstawą jest „instynkt religijny”, podobny do **instynktu** budowania gniazd przez ptaki.

Z oryginalną propozycją biologizacji religii wystąpiła ortodoksyjna psychoanaliza, wedle której element psychiczny jest ze swej natury biologiczny i niezależny od społeczeństwa i jego kultury. Fundament psychiki stanowią niezmiennie, wrodzone instynkty i **popędy**, kształtujące zamkniętą, pozbawioną

indywidualności sferę określoną jako **id**. Obejmuje ona **nieświadomość**, która determinuje całą życiową działalność człowieka. Jednakże człowiek żyje wśród innych ludzi i otoczenie społeczne nakłada na niego system **tabu**, który działa regulatywnie na organizm ludzki, „wypierając” w **podświadomość** instynktowne **impulsy** jednostki. W zależności od sposobów i właściwości tłumienia i/lub wypierania tych impulsów i popędów kształtują się aksjologiczne systemy w postaci moralności, sztuki i religii (szerzej poglądy twórcy psychoanalizy Z. Freuda na religię i religijność człowieka omawiam w rozdziale 2).

Z kolei ewolucjonizm kulturológiczny, określanymi również mianem **darwinizmu społecznego**, przyjął kategorie ewolucjonistycznego sposobu **myślenia**, zarazem skłaniając się w kierunku idealistycznych i metafizycznych interpretacji zjawisk społecznych. Tym samym rozszerzył zakres zastosowań darwinowskich kategorii, które dotychczas miały rację bytu jedynie na gruncie biologii. Z tego punktu widzenia społeczeństwo i jego instytucje, w tym również religia (jako forma świadomości społecznej), podlegają prawom **dziedziczności**, zmienności, doboru, **walki o byt** i przystosowania. To daleko idące uproszczenie procesów i zjawisk społecznych oraz brak rozróżnienia między tym, co biologiczne, a tym, co społeczne, nie dawało szansy rzetelnego ujęcia i wyjaśnienia istoty religii. W rzeczywistości darwinizm społeczny w takim wydaniu był jeszcze jedną propozycją biologizującego spojrzenia na religię.

W religioznawstwie zachodnim od początku XX stulecia wyraźnie zaznacza się tendencja do psychologizacji religii. Występuje ona zarówno w anglosaskiej psychologii religii, jak i w obrębie psychologicznych nurtów w socjologii. Do jej głównych założeń należy rozpatrywanie życia społecznego jako fenomenu psychospołecznego oraz wydzielanie z różnorodnych więzi społecznych **interakcji** indywidualnych, międzyindywidualnych i międzyosobowościowych, a także tworzenie na ich podstawie pełnego systemu stosunków społecznych i kategorii wspólnoty. Nurt psychologizujący traktuje religię jako zjawisko indywidualne, właściwe psychice jednostki, bądź też jako swoisty wyróżnik człowieczeństwa. Tak pojmował religię W. James (1902, s. 31–32), sprowadzając ją do **uczuć**, czynów i doświadczeń człowieka oraz do jego przekonania, że te **emocje, zachowania** i doświadczenia odnoszą się do czegoś, co on sam uznaje za boskie. Inaczej mówiąc: definiował on religię poprzez charakterystykę życia religijnego jednostki, które, jego zdaniem (James, 1902, s. 368–369),

[...] polega na wierze w porządek wyższy, niewidzialny i w to, że najwyższe nasze dobro zależne jest od naszego dostrojenia się do tego porządku (wszystkie cytaty obcojęzyczne w tłumaczeniu autora tej książki)

(szerzej poglądy W. Jamesa na religię i religijność człowieka omawiam w rozdziale 2).

Najbardziej powszechną postacią psychologizacji religii jest wyprowadzanie jej z emocjonalnej sfery psychiki jednostki. W takim ujęciu religia, a ściślej

mówiąc: religijność, sprowadza się do całej gamy emocji i uczuć, takich jak: uczucie zależności, poczucie „bojaźni i drżenia”, lęku, smutku i żalu, fascynacji i przerażenia, odczuwanie życia kosmicznego, uczucie nabożności, uwielbienia, pietyzmu, czci i nadziei, poczucie nieskończoności, **transcendencji** i wiele innych.

Religia jako zjawisko społeczne pojmowana była w dziejach myśli społecznej różnorodnie. Jedno z pierwszych socjologicznych podejść do niej przedstawił francuski socjolog Émile Durkheim (1858–1917), który zdefiniował religię w kategoriach jej funkcji społecznych jako czynnik integracyjny grup społecznych. É. Durkheim (1990) uznał, że religia jest systemem wierzeń i **rytuałów** odnoszących się do rzeczy świętych, przy czym świętość jest zredukowana do tego, co społeczne. System ten łączy ludzi w grupy społeczne, zatem religia w jego ujęciu to fakt społeczny, będący podstawowym czynnikiem integrującym społeczeństwo. Nie należy więc poszukiwać źródeł i/lub istoty religii w cechach jednostek, lecz w istocie bytu społecznego (zob. Pawluczuk, 2000, s. 288).

Podzielając stanowisko w kwestii integracyjnej funkcji religii, pionier psychologii człowieka pierwotnego, francuski filozof, socjolog i antropolog społeczny Lucien Lévy-Bruhl (1857–1939) wyprowadził religię z kolektywnych wyobrażeń, a wierzenia religijne – na równi z obyczajem i językiem – potraktował jako przejaw kolektywnych **wyobrażeń**. Początkowo wystąpił on z tezą, że myślenie pierwotne polegało na przypisywaniu równym co do swej natury przedmiotom tych samych właściwości i sił nadprzyrodzonych, a w konsekwencji ten rodzaj myślenia stanowił podstawę wierzeń pierwotnych, przesądów i praktyk magicznych. Analizując funkcje umysłowe u ludów pierwotnych, doszedł do wniosku, że

**Świadomość** człowieka pierwotnego okryta jest elementami mistycznymi, których nie można od niej oddzielać i które z pewnością mają naturę kolektywną.

Zdaniem L. Lévy-Bruhla, elementy mistycyzmu występują też u współczesnego człowieka, a nawet w naszym społeczeństwie „elementy prelogiczne i mistyczne współlistnieją [...] z elementami logicznymi” (Lévy-Bruhl, 1992, s. 450). W genezie religii kolektywne wyobrażenia spełniają funkcję wzmacniania wierzeń religijnych, dzięki temu, że mają imperatywny charakter, są przekazywane z pokolenia na pokolenie, z ojca na syna, nie zależą w swym istnieniu od indywidualnych właściwości osobowościowych, są niezróżnicowane, a zarazem powiązane ze sferą emocjonalno-motoryczną i tym samym nie podlegają intelektualizacji, przetworzeniu myślowemu.

Niemieccy znawcy religii – socjolog Max Weber (1864–1920) i teolog Paul Tillich (1886–1965) – ujęli religię jako rodzaj konsekwencji, zwartych odpowiedzi na dylematy egzystencji człowieka: traumę narodzin, dramat choroby i nieuchronność śmierci. One dopiero nadają światu pełnego znaczenia. W tym sensie religia jest ludzką odpowiedzią na najbardziej osobiste pytania dotyczą-

ce człowieka, jego esencji i egzystencji, w tym także spraw ostatecznych. Następstwem takiego jej definiowania jest uznanie, że całe ludzkie istnienie jest religijne, doznajemy religii, stając twarzą w twarz z naszymi egzystencjalnymi problemami: chorobami, starzeniem się, cierpieniem i śmiercią.

Warto na zakończenie przytoczyć współczesne rozumienia kategorii „religia”. Włoski socjolog religii Gianni Ambrosio (ur. 1943) uważa nie bez racji, że

Jest to pojęcie bardzo bogate, którym określa się zespół odniesień człowieka do „tego, co niewidzialne”, a więc zespół wierzeń i praktyk rytualnych oraz etycznych, które wyrażają i ukazują związek z tym, co „boskie” albo inaczej „święte” (Ambrosio, 2000, s. 633).

W istocie jest to próba zdefiniowania religijności, którą można określić jako światopoglądową orientację jednostki i/lub grupy społecznej. Z kolei w ujęciu psychologicznym

Religia tworzy więzi międzyludzkie i duchowe; jej funkcja polega na łączeniu ludzi w jednej wierze poprzez wspólnotę świętych przedmiotów i rytuałów. Ta głęboko zakorzeniona w ludziach odwieczna i uniwersalna **potrzeba** wynika prawdopodobnie z poczucia znikomości istoty ludzkiej wobec kosmosu oraz jej pragnienia bezpieczeństwa (Sillamy, 2002, s. 250).

Natomiast Abraham Joshua Heschel (1907–1972), wybitny filozof religii i klasyk żydowskiej refleksji o Bogu, sądził, że

**Religia jest odpowiedzią na ostateczne pytania człowieka.** Kiedy rodzi się w nas brak świadomości pytań ostatecznych, religia staje się nieistotna i nastaje jej kryzys. Podstawowe zadanie filozofii religii to odnalezienie pytań, na które religia jest odpowiedzią. Owo poszukiwanie musi opierać się na odwołaniu zarówno do świadomości człowieka, jak i do nauczania oraz zwyczajów religijnej tradycji (Heschel, 2007, s. 9).

Autor ten trafnie dodał, że

Religia ma początek „w tym, co niewysłowione”, w świadomości rzeczywistości, która podważa naszą mądrość, która niweczy nasze pojęcia. Zatem zacząć trzeba od „tego, co niewysłowione”, gdyż w przeciwnym razie problem znika; trzeba spojrzeć go na nowo, gdyż inaczej żadne rozwiązanie nie będzie trafne (Heschel, 2008).

Wreszcie niemiecki socjolog Thomas Luckmann (ur. 1927) uważa, że religia pełni podstawową funkcję stabilizacyjną i organizacyjną, będąc niezbywalnym elementem życia społecznego, i podlega procesom modyfikacji (dostosowania); usunięcie tego elementu oznacza destrukcję społeczności. Współcześnie religia nie tyle została wyparta z życia ludzkiego, ile uległa dość istotnemu przeobrażeniu, polegającemu na tym, że religię zinstytucjonalizowaną zastępuje religia osobista, prywatna, uwewnętrzniona, czyli „niewidzialna religia” – jak głosi ty-

tuł eseju T. Luckmanna (2006), bądź też religię jako zjawisko społeczne zastępuje religia „prywatna”, którą wyróżnia indywidualny charakter czyichś przekonań i zachowań religijnych (zob. Fromm, 2000a, s. 61 i nast.). Pojawiają się w tym miejscu ważne pytania dotyczące określenia, czym współcześnie jest religia, jakie jest jej miejsce w czasach sekularyzacji, na ile aktualna jest jeszcze socjologiczna definicja religii, traktująca ją jako

[...] usystematyzowany zespół przekonań, wierzeń i praktyk dotyczących ponadnaturalnej rzeczywistości oraz jej wpływu na świat, ludzkość, człowieka i jego społeczne zorganizowanie (Olechnicki, Załęcki, 1999, s. 176),

i wreszcie istotne kwestie zmian w religijności człowieka XXI stulecia: czyżby rację miał teoretyk marksizmu Włodzimierz I. Lenin (1870–1924), pisząc: „Religię należy uznać za sprawę prywatną” (Lenin, 1905), skoro sto lat później czytamy:

Religijność stała się „sprawą prywatną”. Wiara, która jest może jeszcze zakorzeniona w wielu **duszach**, stała się „tajemnicą”, której publiczne ujawnienie wywołuje zamieszanie [...] – ale czy jesteśmy zdolni do tego, aby obyc się bez obietnicy zbawienia? Od Kościołów odchodzą ich wyznawcy – czy to znak zanikającej wiary? Ofensywa racjonalizmu uwolniła nas od uciążliwych stosunków z władzą najwyższą – ale czym można zaspokoić pragnienie pewności wobec swojego sumienia? (Brodersen, Dammann, 2002, s. 4, 1).

Różnorodne spojrzenia na religię zestawili Włodzimierz Pawluczuk (ur. 1934), pisząc te oto słowa:

W odróżnieniu od filozofii czy teologii, które badają przekonania religijne w ich odniesieniu do bytu bądź Absolutu, a także w odróżnieniu od psychologii, która bada subiektywną stronę przeżycia czy przekonania religijnego – socjologia koncentruje się na społecznym aspekcie zjawiska religijnego i bada nie tylko przekonania, ale również ich zobiektywizowane formy wyrazu, mianowicie kult i organizację (Pawluczuk, 2000, s. 288),

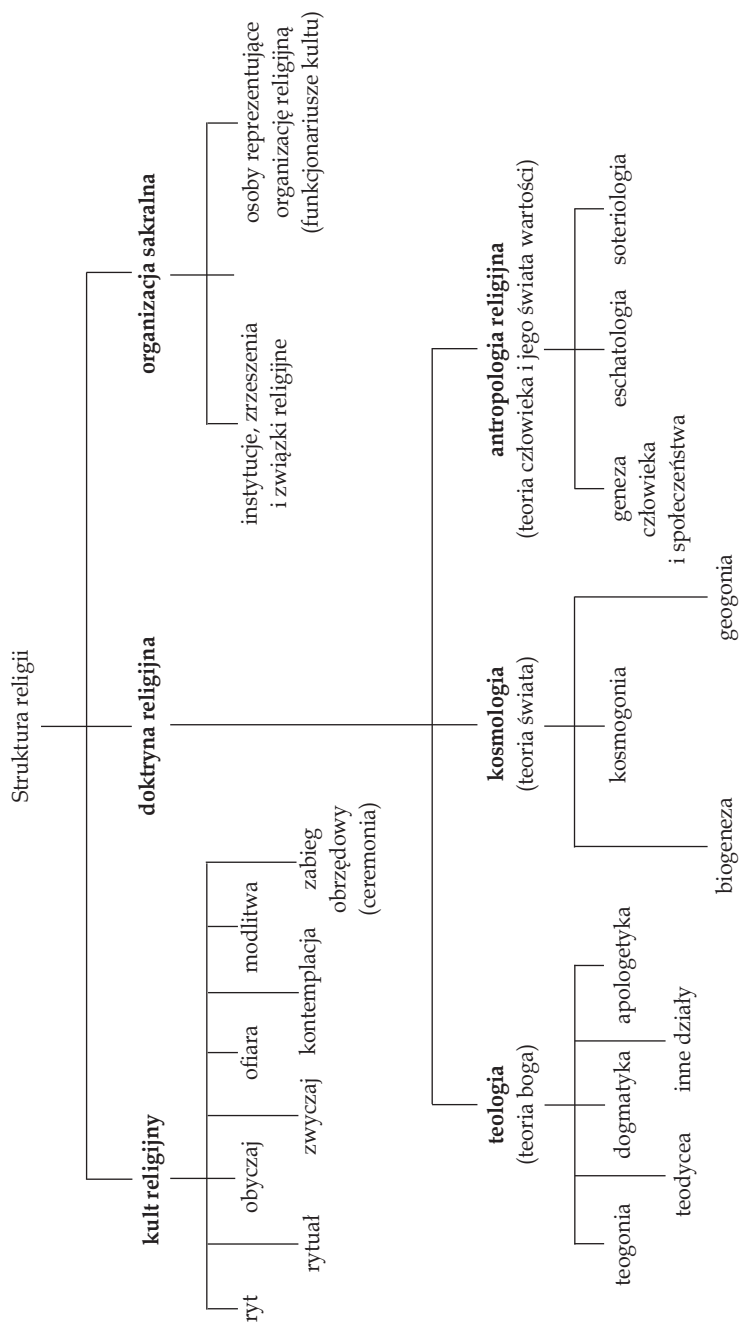
i wskazując zarazem na strukturę religii jako zjawiska społecznego oraz religijności człowieka jako zjawiska wewnętrznego.

### 1.2.2. Struktura religii i wewnętrzna budowa religijności człowieka

Religia jest jedną z form świadomości społecznej, obejmującą zespół tych treści życia duchowego społeczeństwa, idei i postaw psychicznych, które za pośrednictwem określonych instytucji, zrzeszeń i związków religijnych oddziałują na życie społeczne.

Struktura każdej zarówno historycznie znanej, jak i występującej współcześnie religii – jako systemu ideologicznego, a zarazem formy świadomości

Schemat 2. Struktura religii



Źródło: opracowanie własne.

społecznej – składa się z trzech współzależnych części składowych, do których zaliczamy (zob. schemat 2, s. 26):

1. **Kult religijny** (od łac. *cultus* – cześć, hołd, poważanie, uwielbienie), czyli kształt działalności religijnej zarówno indywidualnej jednostki, jak i **grup** bądź środowisk religijnie żywotnych, będący zewnętrznym przejawem wewnętrznych treści religii oraz psychicznych doznań, stanów i przeżyć człowieka, a więc jego życia religijnego. Za pośrednictwem kultu religijnego, na który składają się **czynności** i akty czci oddawane siłom nadprzyrodzonym, poprzez takie formy, jak: **ofiara, modlitwa** i ceremonia, manifestuje się religijność danej osoby, grupy środowiskowej, lokalnej lub kulturowo-historycznej. Kult – mówiąc metaforycznie – pełni w każdej religii taką samą funkcję jak centralny układ nerwowy w organizmie człowieka, a jego odrzucenie automatycznie niszczy wszelką treść religijną i przekształca religię w filozofię bądź etykę (zob. Swienko, 1981).

Wraz z rozwojem religii kult – jako jej element strukturalny – przechodził również swoistą ewolucję od form najprostszych, takich jak **ryt** (w postaci indywidualnego gestu bądź ruchu, wyrażającego w mimice i motoryce człowieka jego stan emocjonalny), do coraz bardziej złożonych, takich jak: rytuał (będący już zespołem religijnych czynności obrzędowych), obyczaje, zwyczaje i obrzędy religijne, zabiegi obrzędowe w postaci ceremonii religijnych (np. nabożeństwa) oraz ofiara, modlitwa i kontemplacja.

Nie sposób dokonać ścisłej **delimitacji** nawet podstawowych form kultu religijnego z tego względu, że formy te wiążą się ze sobą – przykładowo: składanie ofiary może być związane z modlitwą i ceremonią religijną, z kolei modlitwa może przechodzić w głębszy stan wewnętrznej refleksji religijnej, jaką jest rozmyślanie lub kontemplacja religijna.

Do najbardziej charakterystycznych, a zarazem uniwersalnych form kultu religijnego należą ofiara i modlitwa, które przejawiają się we wszelkich religiach. Ofiara – jako forma kultu religijnego – przechodziła także ewolucję w kierunku symbolicznego znaczenia. Początkowo wyrażała zasadę „nic bez w zamian”, *do ut des* – „daję, abyś i ty mi dał”, a więc składana była w celu pozyskania przychylności duchów i bogów, oraz miała dość często okrutną postać ofiary z człowieka. Później składano ofiary zastępcze – symboliczne. Przykładem może być ofiara z Izaaka, opisana w Starym Testamencie: oto Bóg, chcąc wypróbować wiarę Abrahama, każe mu ofiarować swego syna na całopalenie. Abraham spełnia rozkaz, ale gdy podnosi miecz, aby zabić Izaaka, powstrzymuje go anioł i podsuwa mu w zamian barana (Rdz 22,1–18; zob. *Pismo święte...*, 2000, s. 37). Z czasem rozszerzono również zakres celów tej formy kultu religijnego. Ofiara stawała się wyrazem oddania i poddania się człowieka woli bóstw, składanego im hołdu bądź też przyjmowała kształt prośby o coś lub – w postaci pokuty – miała na celu przebłaganie bogów.

Z kolei modlitwa, jako kultowa forma kontaktu człowieka z Bogiem, wyrosła prawdopodobnie z zaklęcia i **magii**. Jan Parandowski (1895–1978) pisał:

„Słowo było od początku zarazem narzędziem aktywności ludzkiej i czymś tajemniczym, wymagającym szacunku i ostrożności” (Parandowski, 1998). Istotnie słowo od najstarszych dziejów ludzkości miało ogromną i czarowną moc, w którą człowiek wierzył, pragnąc coś uzyskać od bóstwa za pośrednictwem modlitwy bądź wyrazić swoje całkowite i bezgraniczne oddanie, cześć i hołd, lub też przekonać istotę boską do swoich racji. Wreszcie modlitwa – jako spowiedź – miała przynieść oczyszczenie, czyli **katharsis**, oraz ukojenie i uspokojenie wewnętrzne.

Oto kilka przykładów modlitwy z różnych okresów ludzkości. Na początek fragment modlitwy ekspiacyjnej z XI stulecia (<http://adonai.pl/zrodelko>):

*Nie wiem, nie wiem, co pocznę nieszczęsny!  
A więc krzykiem spowiadam się jawnym:  
idę z prośbą, jak syn marnotrawny,  
z nierządnicą tzy leję – rzesiste!*

A oto niewielki urywek znacznie wcześniejszej modlitwy św. Makaryny Młodszej (ok. 327–379) na łożu śmierci (za: Bober, 1965, s. 135):

*Jeślim przez słabość natury zblądziła,  
jeślim zgrzeszyła myślą, mową, czynem,  
przebacz mi, który masz moc odpuszczania  
grzechów na ziemi [...].*

Kolejny, chronologicznie najstarszy, przykład to fragment hymnu do boga słońca Szamasza. Tekst ten pochodzi najprawdopodobniej z pierwszej połowy II tysiąclecia przed naszą erą (Stępniewska, 1984, s. 3):

*Cała ludzkość kornie kłeka przed tobą.  
Szamaszu, twego światła pragnie świat.  
Poprzez naczynia wróżbiarskie [...]  
oświecasz kapłanów wyjaśniających sny.  
[...] padają na twarz przed tobą.  
Niegodziwy i prawy pada na twarz przed tobą.  
Nie ma nikogo, poza tobą, kto schodzi do dna otchłani.*

Następny przykład to fragment modlitwy człowieka starzejącego się, która pochodzi z początku XX stulecia (Duda, 2012):

*Zostań z nami Panie, bo „dzień się nachyla i ma się ku wieczorowi”.  
O Ty! pokoju i uciezko serc udręczonych, zostań z nami z obawy,  
żeby się miłość nasza nie wyziębiła i aby światło nasze nie zgasło w nocy,  
bo dzień się nachyla i ma się już ku wieczorowi [...].  
Już wieczór życia mojego się robi, już ciało moje  
ulega gwałtowności cierpienia, śmierć mnie otacza,  
sumienie moje się trwoży, drzę na myśl o sądach Twoich, mój Panie!*

I ostatni przykład współczesnej modlitwy, jaką zostawił w swej *Drodze do szczęśliwego życia* francuski pisarz i lotnik Antoine de Saint-Exupéry (1900–1944):

*Nie proszę o cuda ani o wielkie olśnienia, Panie, lecz o siłę na każdy dzień.*

*Naucz mnie sztuki małych kroków.*

*Spraw, bym z ciekawością dziecka w zgiełku, hałasie, i goniłwie odkrywał,  
poznawał i przechowywał to, co spotyka mnie na co dzień.*

*Spraw, bym właściwie dzielił czas.*

*Podaruj subtelne wyczucie i wrażliwość, abym odróżniał najważniejsze  
od tego, co błahe.*

*Pozwól, bym potrafił marzyć, choć nie ma to wpływu na przeszłość czy przyszłość.*

*Dopomóż w tym, co robię najlepiej, właśnie tutaj i teraz.*

2. **Doktryna religijna** (od łac. *doctrina* – nauka, wiedza) stanowi zespół określonych wyobrażeń i poglądów religijnych wyjaśniających pochodzenie świata, człowieka oraz istoty nadprzyrodzonej (bóstwa), a także zagadnienia życia (zarówno sakralnego, jak i świeckiego) i śmierci. Doktryna jest podstawą systemu religijnego. Dzięki niej racjonalizuje się wiara i *sacrum* oraz wyraża stosunek człowieka do nadprzyrodzonego (zob. Swienko, 1988, s. 62).

Podobnie jak kult, również doktryny religijne wraz z rozwojem religii przechodziły różne fazy; najwcześniejszą z nich była faza mitu. Mit (od gr. *μῦθος* – słowo, opowieść, podanie) jest fantastycznym opowiadaniem, w którym zjawiska przyrody lub kultury zostają przedstawione w naiwno-personifikacyjnej formie. W dziejach ludzkości w różnych kręgach kulturowych i w najdawniejszych wierzeniach religijnych odnaleźć możemy kilkanaście wątków mitycznych, takich jak: opowieści o powstaniu świata i człowieka (mity kosmogoniczne i antropogeniczne), o pochodzeniu śmierci, o umieraniu i zmartwychwstaniu Boga lub też mity aksjologiczno-moralne. Pojedyncze, rozproszone mity z czasem łączyły się w cykle tworzące początkowo **mitologię religijną**, a następnie rozbudowany system wierzeń. Kolejną fazą w rozwoju doktryny religijnej jest etap **dogmatu**, kiedy pojawiają się tzw. religie pisane i powstają księgi święte oraz kanony wiary.

Biorąc za kryterium podziału doktryny religijnej jej treść, wyróżnić można trzy główne działy:

- teologię, czyli teorię Boga lub bogów, powstającą na gruncie danej religii, zakładającą prawdziwość jej twierdzeń oraz podejmującą jej wykład (głównie dział teologii dogmatycznej), interpretację (m.in. dział teologii moralnej i praktycznej) i obronę (dział **apologetyki**). W zakresie teologii znajduje się również **teodycea** (dział zajmujący się usprawiedliwieniem sprzeczności pomiędzy istnieniem zła na świecie a wszechmocą i dobrocią Boga) oraz **teogonia** (traktująca o pochodzeniu Boga);
- **kosmologię (religijną)**, czyli teorię pochodzenia i końca wszechświata oraz jego istoty i struktury, a w obrębie tej dziedziny: **kosmogonię (religijną)**; obejmującą zespół wyobrażeń o genezie i początkowym stanie istnienia wszechświata), **geogonię** (traktującą o pochodzeniu i rozwoju Ziemi) oraz **biogenezę** (wyjaśniającą problemy pochodzenia życia);

- antropologię religijną, czyli teorię człowieka i jego świata wartości, w skład której wchodzi **eschatologia** (mówiąca o rzeczach ostatecznych – śmierci, sądzie ostatecznym, końcu świata etc.) i **soteriologia** (ukazująca perspektywę zbawienia). Antropologia religijna podejmuje także kwestie genezy człowieka i społeczeństwa.

3. **Organizacja sakralna** jest elementem wiążącym kult i doktrynę religijną. Obejmuje ona swoim zasięgiem zespół instytucji, zrzeszeń i związków wyznaniowych, jak również osoby, które reprezentują organizację sakralną (funkcjonariuszy kultu religijnego) oraz dbają o „czystość” wyznania, troszczą się o życie religijne wiernych i zachowanie bądź poszanowanie **tradycji** oraz rozpowszechnianie doktryny religijnej i pozyskiwanie nowych wyznawców.

W swym rozwoju organizacja sakralna ewoluowała od tzw. tajnych stowarzyszeń religijnych, poprzez „związki misteryjne”, aż do hierarchicznie zorganizowanych Kościołów. Zmieniały się również osoby reprezentujące organizację religijną: od charyzmatyków i proroków, wróżbitów i czarowników do kapłanów we współczesnym znaczeniu.

Bardziej złożona jest sprawa wewnętrznej budowy religijności człowieka ze względu na to, że „życie psychiczne” – jak pisał belgijski psycholog religii o. André Godin (1915–1997) –

[...] nie jest samo w sobie ani moralne, ani religijne, lecz może być zaabsorbowane przez zaangażowanie, które – przynajmniej subiektywnie – nadaje mu sens religijny (za: Godin, 1957, s. 116),

a poza tym religijność może być rozmaicie pojmowana i definiowana. Psychologiczne określenia religijności zazwyczaj wiążą tę kategorię z podmiotowością, życiem wewnętrznym i ekspresją ludzkiej indywidualności, a także z przeżyciami i zachowaniami człowieka oraz cechami jego osobowości (zob. Szmyd, 1985), natomiast w ujęciu teologicznym religijność jest odpowiedzią człowieka na obecność Boga, a zarazem jest to postawa głębokiej, należytej Bogu czci, która przejawia się w różnego rodzaju aktach kultu (zob. Janiszewska, Lichodziejewska-Niemierko, 2006, s. 197).

Oto parę przykładów takiego właśnie rozumienia religijności, jako kategorii psychologicznej i religioznawczej zarazem:

- religijność oznacza pewien aspekt życia psychologicznego człowieka religijnego, na który składają się: indywidualna świadomość (samoświadomość) religijna, subiektywne przeżycie religijne w postaci doznań, emocji i uczuć zabarwionych religijnie, **motywacje**, **nastawienia** i skłonności religijne jednostki, subiektywna wiara religijna oraz odpowiednie formy ekspresji i **działania** jednostkowe o charakterze kultowym (zob. Szmyd, 1985);
- zdaniem Edwarda G. Spauldinga (1873–1940), religijność to

[...] szczególny rodzaj ludzkiej świadomości lub specyficzna odmiana zachowania człowieka [...], coś potencjalnego w istnieniu, co przygotowuje jednostkę do określonego reagowania (Spaulding, 1924).

W strukturze religijności autor ten wyróżnił religijną świadomość i religijną postawę, które może przejawiać zarówno jednostka, jak i społeczeństwo, tłum czy grupa społeczna bądź wyznaniowa (zob. Spaulding, 1924). Z kolei wspomniany W.H. Clark (1958) utożsamia religijność z wewnętrznym doświadczeniem człowieka w kontakcie z istotą transcendentną, czyli z Bogiem. Doświadczenie to znajduje odzwierciedlenie w zachowaniu jednostki, która stara się uzgodnić swoje życie z Bogiem, tj. nadać swej egzystencji harmonijny kształt;

- wreszcie w ujęciu psychospołecznym religijność bywa rozumiana jako

[...] oddziaływanie religii na świadomość i zachowanie zarówno poszczególnych jednostek, jak i grup społecznych bądź demograficznych (Ugrinowicz, 1977, s. 117).

Zamykając ten pobieżny przegląd psychologicznych ujęć religijności człowieka, na potrzeby tej pracy przyjąłem pogląd Stefana Witolda Opary (ur. 1945) mówiący, że religijność może być ujmowana jako psychologiczna strona religii lub też jako religijna strona psychiki. Analizując religijność jako psychologiczną stronę religii, wyróżnić można trzy jej najważniejsze aspekty: kultowy, doktrynalny i organizacyjny, a w obrębie każdego z nich – dwie strony: obiektywną i subiektywną (zob. Opara, 1975, s. 129 i nast.). Tak rozumianą religijność człowieka można zatem przedstawić w postaci następującego schematu:

Schemat 3. Struktura religijności



Źródło: opracowanie własne.

1. **Aspekt kultowy religijności** – jego strona obiektywna obejmuje m.in. zbiór oficjalnych przepisów obrzędowych, opis i wyjaśnienie obrzędów religijnych, czyli **liturgikę**, treść modlitw i pieśni, strona subiektywna zaś to m.in. indywidualny udział wyznawców danej religii w kulcie, obrzędy i modlitwy własne, a także sądy i emocje uczestnika kultu.
2. **Aspekt doktrynalny religijności** – jego stronę obiektywną współtworzą m.in. podstawowe elementy teorii (doktryny) religijnej, takie jak: oficjalna wykładnia doktryny, system etyczny, treść pism świętych, katechizmu i orzeczeń doktrynalnych, strona subiektywna zaś obejmuje m.in. osobisty **światopogląd** człowieka religijnego, zakres indywidualnej wiedzy i wiary religijnej, uznawany system moralny (normy, wzorce osobowe, wartości), sądy, przeżycia, nastawienia i/lub postawy religijne.
3. **Aspekt organizacyjny religijności** – w swej stronie obiektywnej zawiera m.in. status formalnoprawny społecznej organizacji wyznaniowej, strukturę i system władzy, deontologię, czyli kodeks zawodowy osób reprezentujących organizację sakralną, natomiast w swej stronie subiektywnej mieści m.in. system norm i wartości przyjmowanych przez emisariuszy organizacji religijnej, ich osobowość oraz wyjątkową **rolę społeczną**, a także wpływ, jaki życie i praca w instytucji religijnej oraz szczególne wymagania, nakazy i zakazy z tym związane wywierają na psychikę funkcjonariuszy kultu religijnego.

Wyjaśnić jeszcze należy, że religijność człowieka analizowana z punktu widzenia psychologii religii nie jest tożsama z religią. Ujmując to zjawisko od strony subiektywnej, spostrzegamy, że religijność indywidualnej jednostki jest ogromnie dynamiczna i zmienna, podlega różnorodnym uwarunkowaniom i zależnościom, stąd też – jak słusznie zauważył S.W. Opara (1975) –

Pogłębioną psychologiczną charakterystykę religijności uzyskać można, stosując drugi ze wspomnianych wyżej sposobów interpretacji, a mianowicie charakteryzując religijną stronę indywidualnej psychiki.

Zagadnienia te szerzej omawiam w dalszych partiach tej książki.

### 1.2.3. Religijność człowieka jako zjawisko psychologiczne

Przechodząc do dokładniejszej charakterystyki przedmiotu i głównych zadań psychologii religii, warto odnotować stanowiska w tej sprawie odległe od siebie w czasie o prawie stulecie.

Prekursor polskiej psychologii religii W. Dawid w 1913 roku pisał:

Czymkolwiek zatem więcej jest religia, jest ona także psychologicznym procesem tych, którzy ją wyznają. Czyniąc religię przedmiotem nauki, badać ją możemy z jednej lub drugiej jej strony, w jej istnieniu obiektywnym, rzeczowym

albo subiektywnym, jako pewną postać lub część życia duchowego jednostek. Z pierwszego punktu widzenia bada ją porównawcza nauka religii albo historia religii, stronę jej subiektywną ma za przedmiot psychologia religii [...]. Zadaniem więc psychologii religii jest dać dokładny opis tego, co się dzieje w duszy człowieka, żyjącego religijnie, pokazać, jakie to są uczucia, wzruszenia, dążności, które charakteryzują stan świadomości religijnej, co stany te powoduje i poprzedza, jaki jest stosunek ich do innych zjawisk psychicznych, jaki związek stanów religijnych ze stanami organizmu i z otoczeniem, czyli jakie są ich warunki fizjologiczne i społeczne, jaki jest rozwój i jakie są odmiany religijnych objawów tak u jednostki, jak w życiu zbiorowym, jakie są skutki i rezultaty stanów religijnych w sferze intelektualnej, w postępowaniu, w ogólnym stosunku człowieka do świata i życia (Dawid, 1913, s. 22–23).

Inaczej mówiąc: przedmiotem psychologii religii jest subiektywna strona religii – obejmująca stany świadomości indywidualnej (samoświadomości religijnej), wyobrażenia i **motywy, procesy psychiczne** oraz przejawy życia duchowego jednostki, w ujęciu obiektywnym zaś religię badają porównawcza nauka o religii i/lub historia religii, analizując doktrynę (wierzenia, pojęcia, sądy), kult religijny (określone czynności, formy i obrzędy, przez które dokonuje się akt religijny) oraz organizację sakralną.

Z kolei jeden z głównych przedstawicieli współczesnej psychologii religii w naszym kraju, Jan Szmyd (ur. 1932), do zakresu tej dyscypliny naukowej włącza psychologiczne uwarunkowania, mechanizmy i funkcje religijności indywidualnej i zbiorowej, psychologiczną strukturę oraz emocjonalne, intelektualne i behawioralne przejawy tego zjawiska, a także miejsce i rolę religii w życiu psychicznym jednostki i zbiorowości oraz psychologiczne procesy i mechanizmy „odchodzenia” ludzi od religii, czyli „wygasania” religijności w życiu człowieka (zob. Szmyd, 1986; 2002). Główne zadanie poznawcze psychologii religii, jego zdaniem, polega na wyjaśnianiu zjawiska religii ujmowanego w aspekcie podmiotowym, czyli od strony przeżyć, doznań i zachowań człowieka, a także na wykrywaniu i badaniu obiektywnych prawidłowości dynamiki religijności jednostki wraz z analizą warunków powstawania i wygasania tej dynamiki w zbiorowościach ludzkich.

Wreszcie o. Stanisław Głaz (ur. 1952) ujął przedmiot współczesnej psychologii religii następująco:

Określenie „psychologia religii” zakłada, że mamy do czynienia z dwoma poniekąd różnymi zagadnieniami. Pierwsze z nich, najogólniej mówiąc, dotyczy zjawisk psychicznych, drugie zaś odnosi się do religii i sposobu przeżywania jej przez danego człowieka, czyli religijności. Przegląd literatury ujawnia, że psychologia religii zajmuje się szeroką gamą zagadnień dotyczących życia religijnego człowieka. Zadaniem psychologii religii jest wyjaśnienie fenomenu religii od strony przeżyć i zachowań człowieka, subiektywnych i osobistych aspektów

wierzeń religijnych. Zajmuje się ona takimi aspektami życia religijnego, jak asceza, pobożność, kryzys i nawrócenie religijne, ukazując funkcje religii w życiu psychicznym człowieka. Określa strukturę aspektów życia religijnego człowieka, ich właściwości i związki z niektórymi elementami osobowości (*Podstawowe zagadnienia...*, 2006).

Autor ten wyraźnie zaznacza, że

Psychologia religii nie zajmuje się wprost problematyką istnienia czy nieistnienia rzeczywistości Transcendentnej. Bada jedynie wyobrażenia, obrazy, jakie poszczególne osoby mają o tej rzeczywistości. Tymi zagadnieniami interesuje się filozofia i teologia. Ale rodzi się pytanie: czy psycholog, zajmując się psychologią religii, jest usprawiedliwiony z pomijania kwestii istnienia Transcendencji? Odpowiedź na to pytanie, jak zauważają niektórzy psychologowie, należy do obszaru tzw. ukrytych założeń w psychologii. Świat przejawów życia religijnego człowieka, który jest przekonany o rzeczywistości Transcendencji i przeświadczony o Jej obecności w jego życiu i otaczającym go świecie, może być przez psychologa negującego istnienie Transcendencji widziany i traktowany jako iluzje, złudzenia, urojenia, jako pewne symptomy patologii. Psycholog zaś przekonany o rzeczywistości Transcendencji nie odważy się interpretować zjawisk życia religijnego człowieka w kategoriach patologii. Będzie on poszukiwał kryteriów pozwalających odróżnić symptomy patologii od autentycznej religijności. Takie podejście do aspektów życia religijnego danego człowieka potwierdza literatura i zaangażowanie psychoterapeutyczne niektórych naukowców. Pytanie człowieka o rzeczy ostateczne, o sens ludzkiego życia, rozumność człowieka znajdują swoje uzasadnienie w istnieniu osobowego Boga. Sacrum, Transcendencja, Nadsens i cała rzeczywistość religijna człowieka jest dla niego na tyle ważna, że niemal żaden z wielkich twórców antropologiczno-psychologicznych koncepcji człowieka – od Freuda do psychologów nam współczesnych – nie przechodzi obojętnie wobec tych zagadnień (*Podstawowe zagadnienia...*, 2006).

Omawianie przedmiotu psychologii religii wymaga zatem bliższej charakterystyki jednego z podstawowych pojęć, jakim jest religijność człowieka, utożsamiana często z religią w znaczeniu podmiotowym lub psychologicznym bądź też z wiarą religijną, sprowadzana również do subiektywnej, przeżyciowej strony religii albo do cechy kulturowej jednostki lub zbiorowości. Jest to sytuacja analogiczna do prób zdefiniowania religii, tzn. panuje duży zamęt terminologiczny i metodologiczny. Dla przykładu warto podać różne określenia oczywistej – jakby się mogło wydawać – kategorii, jaką jest wiara religijna.

Rosyjski psycholog religii K.K. Płatonow (1984) uznał wiarę za podstawową kategorię psychologii religii i określił ją jako

[...] konieczny komponent świadomości religijnej, któremu podlegają takie psychiczne zjawiska i pojęcia, jak: modlitwa, grzech, ofiara, **spowiedź**, rytuały religijne, przesady, zwątpienia.