

RELIGIJNOŚĆ A DUCHOWOŚĆ – RÓŻNICE I PODOBIENSTWA Z PERSPEKTYWY PSYCHOLOGII RELIGII

Dariusz Krok

Katedra Psychologii Religii
Uniwersytet Opolski

RELIGIOUSNESS AND SPIRITUALITY – DIFFERENCES AND SIMILARITIES FROM THE PERSPECTIVE OF PSYCHOLOGY OF RELIGION

Summary. Research currently done in psychology of religion implies existence of a new term “spirituality” which is both related to the concept of religiousness and different from it. The aim of this article is to examine differences and similarities between religiousness and spirituality, and to answer the question whether it is possible to integrate both concepts within methodological issues of psychology of religion. Conducted analyses pointed at differences between religiousness and spirituality e.g. in the scope of the concepts, in their relations with personality, and among references to other spheres of human functioning. At the same time many similarities were discovered that occur on structural and functional levels. Therefore, the optimal solution is to consider religiousness and spirituality as not covering, but overlapping constructs. It implies a postulate of conducting further common research on both concepts which can give us a more precise understanding of connections between psychological functioning of individuals and their relations to the transcendent sphere.

Wprowadzenie

W ostatnich latach można zaobserwować w psychologii religii pojawienie się nowego nurtu badań nad duchowością i jej relacjami do szeregu zagadnień psychologicznych, takich jak: osobowość, zdrowie psychiczne, stres, choroba i inne. Pojęcie to, chociaż częściowo związane jest z innym, pokrewnym pojęciem religijności, nabrało jednak specyficznego, odrębnego charakteru. Jak trafnie zauważają I. Hesen-Niejodek i E. Gruszczynska (2004), jednym z głównych merytorycznych argumentów przemawiających za prowadzeniem w psychologii badań nad duchowością jest jej związek z podstawowymi kierunkami badań psychologicznych i zasadniczymi dziedzinami zastosowania wiedzy psychologicznej. Duchowość wiąże się ściśle z religijnością, przede wszystkim ze względu na częste, chociaż nie zawsze, odniesienie do sfery pozaempirycznej i uwzględnianie rzeczywistości transcendentnej. Jednocześnie obejmuje ona cechy, które nie występują w religijności, na przykład relacja do świata

Adres do korespondencji: dkrok@post.pl

przyrody lub wrażliwość etyczna. Celem niniejszego artykułu jest zbadanie różnic oraz podobieństw występujących pomiędzy religijnością i duchowością, a także odpowiedź na pytanie, czy możliwa jest potencjalna integracja obydwóch pojęć w ramach metodologii psychologii religii.

Obecność pojęć religijności i duchowości w psychologii

Wymownym znakiem obecności pojęcia religijności i duchowości w literaturze psychologicznej jest zatytułowanie wydanego w ostatnich latach, pod auspicjami Amerykańskiego Towarzystwa Psychologicznego (Oddział 36), przypuszczalnie najbardziej obszernego i znaczącego kompendium wiedzy z psychologii religii *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (Paloutzian, Park, 2005). Umieszczenie w tytule, obok słowa religia, także i pojęcia duchowości, wskazuje na rosnące znaczenie tego terminu oraz jego ściśle powiązania z problematyką psychologii religii. Kolejnym potwierdzeniem zainteresowania jest wzrastająca liczba prac prezentujących różnorodne znaczenie i funkcje duchowości w psychologii osobowości, zdrowia i społecznej.

Rozumienie religijności w psychologii różni się od ujęć religioznawczych lub teologicznych. W psychologii religijność jest definiowana jako „zaangażowanie się w przekonania i praktyki charakterystyczne dla danej tradycji religijnej” (Pettet, 1994, s. 237). Widzimy tutaj dwa punkty odniesienia: po pierwsze do ustalonego systemu wierzeń i praktyk wykonywanych przez osoby wierzące, po drugie wyakcentowanie związku z konkretną tradycją posiadającą swą historię i ciągłość. Węższe rozumienie religijności zakłada, że jest to „podmiotowe, indywidualne ustosunkowanie się człowieka wobec Boga, i nadprzyrodzoności wyrażające się w sferze pojęć i przekonań, uczuć oraz zachowań jednostki” (Golan, 2006, s. 71). Religijność dotyczy zatem wewnętrznych procesów psychicznych związanych z przeżywaniem określonej relacji do Boga, traktowanego jako rzeczywistość istniejąca poza światem widzialnym. O religijności wnioskujemy na podstawie takich elementów, jak: świadomość i uczucia religijne, podejmowane decyzje o charakterze religijnym, więzi ze wspólnotą, praktyki religijne, moralność, doświadczenia religijne i formy życia religijnego (Walesa, 2003). Dzięki temu jesteśmy w stanie opisać strukturę religijności i prowadzić badania empiryczne.

W tym miejscu nieodzownym jest podkreślenie, że na gruncie psychologii jako nauki empirycznej nie możemy ani stwierdzić, ani zaprzeczyć istnienia Boga jako rzeczywistości transcendentnej. Na ten temat wypowiadają się nauki teologiczne i religioznawcze. W psychologii, na podstawie obserwacji i wypowiedzi jednostek, mówimy o ich reakcjach poznawczych, emocjonalnych i behawioralnych występujących w odniesieniu do Boga. Jak trafnie zauważają W. R. Miller i C. E. Thoresen (2003), religijność jest konstruktem latentnym mierzonym na podstawie czynników składowych, podobnie jak i osobowość czy zdrowie.

Ciekawe podejście do religijności spotykamy w wymienionym wcześniej podręczniku z psychologii religii, w którym definiuje się ją jako „osobiste lub grupowe poszukiwanie świętości, które rozwija się w ramach tradycyjnego, sakralnego kontekstu” (Zinnbauer, Pargament, 2005, s. 35). W ramach tej definicji religijność oznacza in-

dywidualne lub zespołowe poszukiwanie przejawów świętości w ramach zorganizowanych i zinstytucjonalizowanych tradycji religijnych. Kontekst ten zawiera systemy przekonań, praktyk i wartości koncentrujących się wokół treści sakralnych i wyraźnie zakorzenionych w instytucjach, tradycjach i kulturach lub też zeń wynikających.

Badania nad poznawczymi aspektami religijności pokazały, że ujmowanie osobistego myślenia i działania w kategoriach świętości wywiera pozytywny wpływ na psychiczne funkcjonowanie. Ludzie na przykład są w stanie inwestować więcej czasu i energii w działania spostrzegane jako święte, dążą do ochrony i zabezpieczenia rzeczy uważanych za obiekty sakralne, ofiarowują innym swoją pomoc, skuteczniej rozwiązują konflikty małżeńskie i rodzinne (Mahoney, Pargament, Murray-Swank, Murray-Swank, 2003; Pargament, Mahoney, 2005). Szukając uzasadnienia takiego stanu możemy odwołać się do poglądu, że dla osób wierzących sfera sacrum stanowi wartość wzbudzającą silną motywację i stymulującą procesy psychiczne. Skojarzenie danej rzeczy lub osoby z wymiarem świętości motywuje jednostkę do podejmowania działań i inwestowania zasobów psychicznych w czynności, do których normalnie nie przywiązywano by tak dużo wagi.

Nieco inaczej w psychologii religii rozumiane jest pojęcie duchowości. Systematyczny przegląd koncepcji duchowości uświadamia nam, że termin ten stwarza pewne trudności metodologiczne w precyzyjnym zdefiniowaniu, co wynika z szerokiego spektrum zjawisk, do których się odnosi. Duchowość wydaje się fenomenem zróżnicowanym pojęciowo, w którym wyróżnić można różne formy posiadające odmienny charakter i pozostające w odrębnych relacjach z wymiarami religijności. Tradycyjna definicja duchowości opisywała to pojęcie jako: „transcendentny wymiar wewnątrz ludzkiego doświadczenia ... odkrywany w momentach, w których jednostka kwestionuje znaczenie indywidualnej egzystencji i próbuje umiejscowić siebie samą w ramach szerszego ontologicznego kontekstu (Shafranske, Gorsuch, 1984, s. 231). Perspektywa ta akcentuje indywidualnie doświadczalny charakter duchowości, który związany jest z „wychodzeniem” poza empirycznie mierzalne *ja* i odniesienie do szerszego wymiaru rzeczywistości. Zbliżone rozumienie duchowości prezentuje T. Hart (1994, s. 23), określając ją jako „sposób, w który jednostka przeżywa swoją wiarę w codziennym życiu oraz styl, w jaki jednostka odnosi się do ostatecznych warunków indywidualnej egzystencji”. Analizując niniejszą definicję odnajdujemy elementy doświadczenia i przeżywania osobistej wiary, a także podkreślenie, że duchowość dotyczy ostatecznych granic egzystencji i odkrycia szerszego znaczenia życia.

Nowsze ujęcia definiują duchowość jako zjawisko wielowymiarowe. Zdaniem D. N. Elkinsa (2001), pojęcie duchowości obejmuje sześć zasadniczych cech: (1) duchowość jest uniwersalna, (2) jest ludzkim fenomenem, (3) jej sedno ma charakter fenomenologiczny, (4) jest naszą zdolnością do odpowiedzi na świętość, (5) charakteryzuje się „mistyczną energią”, (6) jej ostatecznym celem jest współczucie. W tym rozumieniu duchowość okazuje się zjawiskiem odnoszącym się do całości życia jednostki i wykazującym powiązania z szeregiem cech psychicznych. W niektórych opracowaniach zauważa się, że termin duchowość wskazuje bardziej na otwartość na problematykę duchową obecną we wszystkich religiach i szkołach filozoficznych niż dogmatyczne odrzucanie wszystkiego, co nie pochodzi z wyznawanej tradycji (Fontana, 2003). Du-

chowość może być rozumiana jako głębokie poczucie przynależności, pełni, zespolenia i otwartości w stosunku do nieskończoności; jako zjawisko psychiczne odnoszące się do najwyższych prawd; jako droga bycia i doświadczania szeroko ujmowanej transcendencji (Emmons, 2006). Duchowość oznacza coś spontanicznego, nieformalnego, a jednocześnie uniwersalnego, określającego autentyczne wewnętrzne doświadczenie i wolność indywidualnej ekspresji i poszukiwania ostatecznego sensu i celu życia.

Charakterystyczną cechą duchowości, podkreślaną przez wielu autorów jest związek z wymiarem określanym jako świętość (*sacred*) (Pargament, 1997; Zinnbauer, Pargament, 2005; Park, 2007). Popularna i często cytowana definicja duchowości zaproponowana przez P. C. Hilla i K. I. Pargamenta (2003, s. 65) rozumie ten fenomen jako „poszukiwanie świętości, proces poprzez który ludzie dążą do odkrywania, bycia w łączności, i kiedy jest to niezbędne, do transformacji w swoim życiu wszystkiego, co uważane jest za święte”. Kluczowym elementem niniejszej definicji jest termin „poszukiwanie świętości” (*search for the sacred*), wprowadzony do literatury przedmiotu przez K. I. Pargamenta (1997) i obecny także u innych autorów, np. rozumienie duchowości jako „osobistego lub grupowego poszukiwania świętości” (Zinnbauer, Pargament, 2005, s. 35). Proces poszukiwania ma miejsce w szerszym religijnym kontekście, który może przybierać albo tradycyjną, albo nietradycyjną formę. Odnosi się on do specyficznych obiektów lub wydarzeń będących poza powszednim, zwyczajnym kontekstem, i z tego względu zasługujących na uznanie i cześć. Świętość zawiera w sobie takie pojęcia, jak: Bóg, boskość, Ostateczna Rzeczywistość, transcendencja¹ oraz inne aspekty życia, mające wyjątkowy i niepowtarzalny status dla danych jednostek lub grup.

Współcześnie wspólnym mianownikiem wielu, chociaż nie wszystkich, koncepcji duchowości jest odniesienie do transcendencji (Cloninger, 2004; Dy-Liacco, Kennedy, Parker, Piedmont, 2005; Emmons, Paloutzian, 2003; Piedmont, 2007; Sinnott, 2005). W niektórych przypadkach można mówić o duchowości bez wyraźnej relacji do wymiaru transcendentnego, polegającej na wewnętrznych przeżyciach estetycznych lub działaniach prospołecznych. Termin transcendencja posiada wiele znaczeń w zależności od dyscypliny wiedzy, w obrębie której jest rozważany, np. inne jest rozumienie transcendencji w filozofii niż w teologii. Z uwagi na psychologiczny charakter artykułu ograniczymy się do rozumienia psychologicznego, postulującego analizę subiektywnego doświadczenia, które jednocześnie nie neguje istnienia rzeczywistości nadprzyrodzonej, tj. Boga czy Absolutu.

Badając wymiar transcendentny w duchowości R. L. Piedmont (1999) proponuje termin „duchowa transcendencja” (*spiritual transcendence*), będąca zdolnością jednostki do wykraczania poza bezpośrednie doświadczenie czasu i przestrzeni oraz widzenie własnego życia w szerszej, bardziej obiektywnej perspektywie. Ta transcendentna perspektywa umożliwia jednostce spostrzeganie konstytutywnej jedności będącej bazą dla różnorodnych zdarzeń, dążeń i celów. Do mierzenia poziomu duchowej transcendencji R. L. Piedmont zbudował Skalę Duchowej Transcendencji (*The Spiritual*

¹ Termin „transcendencja” pisany jest tutaj z małej litery, gdyż odnosi się do wszelkich form rzeczywistości pozadoświadczalnych, które w różnych religiach posiadają odmienny status.

Transcendence Scale, STS), składającą się z trzech podskal: satysfakcji modlitewnej (*prayer fulfillment*) – która określa uczucie radości i zadowolenia będące wynikiem osobistego zetknięcia się z rzeczywistością transcendentną, uniwersalności (*universality*) – czyli przekonania o jednolitej i spójnej naturze życia oraz łączności (*connectedness*) – przekonania, że jest się częścią większej, wspólnej rodziny ludzkiej. Badania przeprowadzone z wykorzystaniem skali wykazały, że jest ona rzetelnym i trafnym narzędziem do badania duchowości rozumianej w kategoriach jednego, globalnego konstruktu psychologicznego, mogącego posiadać różne wymiary (Piedmont, Leach, 2002; Piedmont, 2007).

Pokrewne rozumienie transcendencji w duchowości reprezentują I. Heszen-Niejodek i E. Gruszczyńska (2004), według których psychologiczne rozumienie transcendencji odnosi się do aktywności jednostki wykraczającej poza aktualnie doświadczane *ja* lub jego obraz. „Wykraczanie” jest tutaj konceptualizowane jako wzrost, rozwój. Transcendencja może odbywać się w dwóch zasadniczych kierunkach: wewnętrznym i zewnętrznym. Pierwszy z nich odbywa się w obrębie osoby i obejmuje takie procesy, jak samorealizacja, samodoskonalenie lub rozwój osobisty. Drugi zwrócony jest na Istotę Wyższą (Bóg, Absolut, Energia), której przypisuje się wyjątkową wartość i której dobro stawia się wyżej niż własne. Transcendencja zewnętrzna posiada charakter relacyjny i polega na dynamicznej relacji aktualnego *ja* z obiektem, na który jest ukierunkowana. Zaletą dwukierunkowego rozumienia transcendencji jest możliwość badania fenomenu duchowości w ramach metodologii nauk empirycznych, do jakich należy psychologia, a jednocześnie nie podważa perspektyw teologicznych lub filozoficznych.

Różnice między religijnością i duchowością

W przeszłości pojęcie duchowości rozwijało się w kontekście tradycji religijnych, promujących i aktywizujących różnego rodzaju zachowania i działania o charakterze duchowym. Wystarczy tu przypomnieć wskazania rozwoju duchowego bazujące na modlitwie, czytaniu Biblii czy kontemplacji obecne w chrześcijaństwie, techniki medytacyjne i koncentrację umysłu na określonych bodźcach umożliwiające osiągnięcie „oświecenia” w buddyzmie oraz modlitwy i post nakazane przez islam (Socha, 2000; Fontana, 2003). Tego typu działania były rozwijane i uwspółcześniane na przestrzeni wieków, prowadząc do powstania wielu szkół duchowości i dając ludziom szansę indywidualnego pogłębiania życia duchowego w celu zjednoczenia się z Bogiem. W tradycyjnym ujęciu religioznawczym, obejmującym różne religie i wyznania, pojęcia religijności i duchowości „zachodziły” na siebie, odnosząc się do bardzo podobnych sfer aktywności. W psychologii, jak zaznaczono powyżej, termin duchowość został wyrażony w kategoriach nauk społecznych i tym samym nabrał nieco odmiennego znaczenia. Pojawia się zatem istotne pytanie, w czym tkwią różnice pomiędzy religijnością i duchowością.

Zdaniem W. R. Millera i C. E. Thoresena (2003), różnice pomiędzy obydwoma konstruktami wynikają z rozumienia religii, będącej źródłem zarówno religijności i duchowości, jako instytucjonalnego, a zatem materialnego fenomenu. Chociaż każda z wielkich tradycji religijnych akcentuje wymiar niewidzialny, pozazmysłowy, to

jednak często wymiar fizyczny, materialny wpływa na myślenie, emocje i zachowania wyznawców. Religie przyjmują formy instytucji i organizacji zdefiniowanych przez ich granice, są zróżnicowane przez charakterystyczne wierzenia i praktyki, wymagają przestrzegania określonych nakazów i zakazów oraz zakładają istnienie relacji społecznych.

Elementy duchowe i transcendentne mogą i rzeczywiście są centralnymi aspektami wielkich religii świata, lecz jednocześnie tradycje religijne charakteryzują się innymi, nieduchowymi celami i zadaniami. Wydaje się, że dotykamy tutaj relacji typu: teoria – praktyka. Na płaszczyźnie założeń teoretycznych systemów religijnych mówimy o sferze duchowej i niematerialnej, np. o istnieniu Boga, przykazań Bożych, rytuałów religijnych, natomiast w codziennej praktyce wszystkie te czynniki są dodatkowo umiejscowione w konkretnym kontekście widzialnym i materialnym. Konsekwencją jest, jak podkreśla C. E. Thoresen (1998), przekonanie, że religia widziana jest głównie jako fenomen społeczny, podczas gdy duchowość – traktowana na poziomie jednostki wewnątrz specyficznego kontekstu. Autor ten proponuje następującą analogię: sfera religii ma się do duchowości tak jak sfera medycyny do zdrowia.

Uwzględniając konceptualizację religii w kategoriach fenomenu społecznego można także zaproponować rozumienie religijności na poziomie indywidualnym, co posiada wieloletnią tradycję w psychologii religii (Wulff, 1999; Emmons, Paloutzian, 2003; Spilka, Hood, Hunsberger, Gorsuch, 2003). Osoba może zostać określona jako religijna wtedy, gdy charakteryzuje się określonymi formami wierzeń, praktyk i norm odnoszących się do wyznawanej religii. Z tej perspektywy wyróżnić można zarówno prywatne, jak i publiczne formy religijności, co pozwala na dokonanie porównań z duchowością. Religijność pozostaje w określonej relacji do religii, podczas gdy duchowość – przynajmniej na poziomie jednostki – może, lecz nie musi być zakorzeniona w religii. Bazując na tym rozróżnieniu możemy mieć do czynienia z pojęciami, które w przeszłości mogłyby wydawać się dziwne: religijność bez duchowości (*unspiritual religiousness*), np. wykonywanie praktyk religijnych wyłącznie ze względu na aprobatę społeczną i duchowość bez religijności (*unreligious spirituality*), np. doświadczenia mistyczne u osób niewyznających żadnej określonej religii. Religijność może u niektórych osób ząbieć się z duchowością, natomiast u innych – pozostawać bez żadnych wspólnych związków. Ponadto, praktyki religijne są w stanie albo wzmacniać, albo osłabiać rozwój duchowy jednostki (Thoresen, Oman, Harris, 2005). Konkludując, można stwierdzić, że religijność i duchowość wydają się być konstruktami pokrewnymi i posiadającymi wspólne charakterystyki, lecz jednocześnie różniącymi się pod pewnymi względami.

Wielce interesującą i merytorycznie wartościową dyskusję na temat różnic między religijnością a duchowością zaprezentowali B. J. Zinnbauer i R. I. Pargament (2005), w opinii których można mówić o kilku zasadniczych punktach rozchodzenia się obydwóch pojęć. Rozróżnienia bazują zarówno na strukturalnych, jak i funkcjonalnych podejściach do sfery religii.

Po pierwsze można postawić tezę o materialności religijności vs. funkcjonalności duchowości, która wyraża myśl, iż religijność jest nierozzerwalnie złączona z formalnymi wierzeniami, praktykami grupowymi i instytucjonalnym wymiarem, podczas gdy

duchowość określana jest w kategoriach poszukiwania uniwersalnej prawdy i formy aktywności, umożliwiającej ludziom odkrywanie sensu i znaczenia w otaczającym świecie (Woods, Ironson, 1999). Po drugie religijność w tradycyjnym sensie może być widziana jako rzeczywistość statyczna, posiadająca określoną strukturę i formę, w przeciwieństwie do duchowości spostrzeganej jako rzeczywistość dynamiczna, nastawiona na zmianę i nieustanne odkrywanie czegoś nowego. Trzecie rozróżnienie podkreśla instytucjonalność i obiektywność religijności vs. indywidualność i subiektywność duchowości. W swej precyzyjnej analizie obydwóch pojęć B. J. Zinnbauer i wsp. (1997) akcentują, że definicje religijności często zawierają referencje do zorganizowanych praktyk i aktywności, uczestnictwa w rytuałach, przynależność do kościołów i grup wyznaniowych, przestrzegania zalecanych norm, w przeciwieństwie do określeń duchowości, podkreślających uczucia lub doświadczenia jedności i relacji z nadprzyrodzonymi siłami lub istotami. W czwartym punkcie dotykamy polaryzacji na przekonaniowo zorientowaną religijność vs. emocjonalno doświadczaną duchowość. Z tego punktu widzenia religijność wydaje się bazować na sferze poznawczej, podkreślającej przekonania, dogmaty i normy, natomiast istota duchowości tkwiłaby bardziej w sferze emocjonalnej. Obrazowo kontrast ten można sprowadzić do metafory „rozum – serce”. Ostatnie, piąte rozróżnienie wydaje się najbardziej kontrowersyjne, gdyż postuluje kontrast negatywnej religijności vs. pozytywnej duchowości. Uzasadnieniem tej tezy jest stwierdzenie, że religijność czasami posiada negatywne konotacje związane z nudną wiarą, przestarzałą doktryną i instytucjonalnymi ograniczeniami. Duchowość natomiast jest „wychwalana” jako należąca do sfery ducha, rozwijająca ludzkie potencjalności i wzbudzająca pozytywne, przyjemne stany emocjonalne.

Powyższa polaryzacja budzi kilka zastrzeżeń i obiekcji związanych ze zbyt jednostronnym spojrzeniem na relację religijność – duchowość. Uwzględniając szerokie spektrum religijności można znaleźć takie formy, które są funkcjonalne i dynamiczne, stymulując osoby do poszukiwania sensu życia i odkrywania wartościowych celów. Przedstawianie duchowości wyłącznie w kategoriach funkcjonalnych kreuje niebezpieczeństwo „rozmycia” granic definicyjnych tego pojęcia, tj. tracimy rozróżnienie pomiędzy tym, co określamy mianem „duchowość” a bliżej nieokreślonymi pojęciami typu filozofia życia, poszukiwanie prawdy czy odkrywanie *ja*. Jednym słowem narażamy się na synkretyzm kilku dyscyplin naukowych: filozofii, psychologii, religiologii itp.

Kolejna uwaga dotyczy konceptualizacji religijności w ramach fenomenu społecznego, a duchowości – indywidualnego. Jakkolwiek religijność może i rzeczywiście posiada charakter społeczny, to jednak dotyczy także i konkretnych, jednostkowych przeżyć i doświadczeń osób, tworzących wspólnoty i grupy religijne, np. badania związków religijność – osobowość (Chlewiński, 2000; Saroglou, 2002; Piedmont, 2005; Walesa, 2005; Duriez, Soenens, 2006). Analogicznie i duchowość nie posiada jedynie wymiaru indywidualnego, gdyż można znaleźć wiele przykładów grup promujących rozwój duchowy i jednocześnie mających usystematyzowany i zinstytucjonalizowany charakter.

Postulat poznawczej religijności i emocjonalnej duchowości budzi wiele zastrzeżeń, ponieważ trudno wyobrazić sobie praktykowanie religii bez odczuwania stanów emocjonalnych. Myśli i uczucia występują równolegle i oddziałują na siebie wzajem-

nie, co mocno podkreśla się w teoriach emocji (Clare, Gasper, Garvin, 2001; Isen, 2005). Badania z zakresu religijności i emocji nie pozostawiają żadnych złudzeń co do ich obopólnych związków (Corrigan, 2004; Emmons, 2005). Naznaczenie religijności negatywnymi konotacjami, a duchowości – pozytywnymi wydaje się powierzchowne i zarazem upraszczające obydwa fenomeny, które jak wielokrotnie podkreślano, charakteryzują się złożonością i wielowymiarowością.

W psychologii jest rzeczą zrozumiałą, że pomiędzy dwoma pojęciami zawierającymi nieco inne składniki będą zachodzić różnice. Badania przeprowadzone przez D. Kroka (2007) nad relacjami religijności i duchowości z osobowością, wskazują na różnice w tych powiązaniach. Duchowość okazała się posiadać silniejsze związki z cechami osobowości niż religijność, zarówno na poziomie wyników ogólnych, jak i szczegółowych wymiarów. Podstawowe jednak pytanie brzmi, czy te różnice są na tyle istotne i merytorycznie uzasadnione, że determinują odrębność obydwóch pojęć i nakazują ich traktowanie jako nieporównywalnych konstruktów. Analizując zaprezentowane powyżej treści można zaryzykować stwierdzenie, że pomimo istniejących różnic nie należy mówić o całkowitej odrębności religijności i duchowości, lecz starać się szukać wspólnych płaszczyzn.

Podobieństwa zachodzące między religijnością i duchowością

Pojęcia religijności i duchowości należą do tej samej kategorii konstruktów psychologicznych, związanych z relacyjnym odniesieniem jednostki do szeroko rozumianej sfery świętości. Należy zaznaczyć, że świętość odnosi się tutaj nie tylko do Boga i transcendencji, lecz także i do innych aspektów życia, posiadających związek z tą sferą, np. normy etyczne, wrażliwość estetyczna (Zinnbauer, Pargament, 2005; Emmons, 2006). Muszą zatem istnieć między nimi podobieństwa wynikające z samej struktury, jak i pełnionych funkcji. Stanowisko takie reprezentują m.in. P. C. Hill i K. I. Pargament (2003), którzy po przeanalizowaniu metod konceptualizacji i pomiaru obydwóch pojęć uważają, że są one pokrewnymi, a nie odrębnymi konstruktami.

Porównując strukturalne i funkcjonalne właściwości religijności i duchowości można znaleźć kilka płaszczyzn, na podstawie których można mówić o wzajemnych podobieństwach. Poniżej zostaną one krótko scharakteryzowane.

Pierwszą wspólną cechą jest proces poszukiwania świętości. Choć każda definicja religijności i duchowości jest zbudowana na przyjętych założeniach metodologicznych, to tym, co je łączy jest poszukiwanie świętości będące procesem, za pomocą którego ludzie odkrywają, włączają się i przekształcają wszystko to, co stanowi sens i cel ich życia (Zinnbauer, Pargament, 2005). Poszukiwanie oznacza, że ludzie są zorientowani na osiąganie celów i aktywnie dążą do ich zrealizowania. Proces ten dotyczy przede wszystkim prób odkrycia znaczenia, czyli dojścia do takich rzeczy i stanów, które stanowią wartość z indywidualnego lub społecznego punktu widzenia. Zjawisko poszukiwania pociąga za sobą transformację systemu pojęć jednostki i często wymaga przeformowania dotychczasowego rozumienia, co naprawdę uważa się za wartościowe w swoim życiu. Pojęcie świętości jest materialnym rdzeniem zarówno religijności, jak i duchowości odróżniającym obydwa pojęcia od innych. Fenomen świętości jest niepowtarzalnym i inherentnym wyznacznikiem życia religijnego i duchowego, gdyż

reprezentuje najbardziej istotne dążenia osób religijnych, duchowych i „wpisuje się” w ich codzienność (Hill, Pargament, Hood, McCullough, Swyers, Larson, Zinnbauer, 2000).

Drugą ważną cechą wskazującą na podobieństwo religijności i duchowości jest ich obecność w wymiarze życia indywidualnego i grupowego. Obydwie formy aktywności są praktykowane i rozwijane przez indywidualne osoby oraz zinstytucjonalizowane grupy. W obydwóch przypadkach mamy do czynienia ze zbliżonymi trajektoriami i mechanizmami rozwojowymi oddziałującymi na myślenie, uczucia i zachowanie. Należy wyraźnie stwierdzić, że religijność i duchowość są kulturowymi „wydarzeniami”, które nie są redukwalne do innych procesów czy fenomenów (Zinnbauer, Pargament, 2005). Potwierdzają to rezultaty badań nad rozumieniem przez ludzi omawianych pojęć. B. J. Zinnbauer i wsp. (1997) zapytali ludzi, jak spostrzegają siebie w kategoriach religijności i duchowości. Rezultaty pokazały, że 74% respondentów uważało siebie samych zarówno za osoby religijne, jak i duchowe, 19% identyfikowało się jako duchowi, lecz niereligijni, 4% określiło siebie jako religijnych, ale nie duchowych. Podobnie, w badaniach na szeroką skalę wykonanych przez P. Corrigan i wsp. (2003) nad rolą religijności i duchowości w funkcjonowaniu osób z trudnościami psychicznymi, 63% badanych zaklasyfikowało się jako osoby religijne i duchowe, 22% – jako duchowe, lecz niereligijne oraz 4% – jako religijne, ale nie duchowe.

Można postawić pytanie, czy religijność i duchowość są cechą każdego człowieka, czy też mogą być osoby, które są ich całkowicie pozbawione? Obserwacja zachowań związanych ze sferą „ludzkiego ducha” potwierdza indywidualne zróżnicowanie religijności i duchowości w zakresie treści, intensywności i jakości tego typu doświadczeń. Spotykamy osoby niereligijne i bez ukierunkowania duchowego. Uwzględniając rezultaty tych obserwacji można założyć, że zarówno religijność, jak i duchowość, podobnie jak inne konstrukty psychologiczne, mają status dyspozycji. Oznacza to, że mogą się albo rozwijać – w korzystnych warunkach, albo pozostawać nierozwiniętą potencjalną dyspozycją – w sytuacji braku właściwej atmosfery. Rozwój religijności i duchowości może dokonywać się w sposób ciągły i towarzyszyć formowaniu się osobowości, lecz może też być nagły na przykład w przypadku nawrócenia.

Kolejną, trzecią istotną cechą podkreślającą wzajemne relacje omawianych pojęć jest porównywalna aktywność jednostek, która ukierunkowana jest na realizację celów związanych ze świętością i polega na wykonywaniu szeregu działań bezpośrednio lub pośrednio związanych ze sferą *sacrum*, takich jak: modlitwa, medytacja, działania prospołeczne motywowane wartościami religijnymi i duchowymi i inne. Od perspektywy wyznawców zależy czy dany cel jest traktowany jako święty, czy świecki (Emmons, 1999). Rozpoznanie wielu, nieraz heterogenicznych możliwości i różnorodnych poziomów analizy jest kluczowe dla progresywnych zmian dokonujących się w zakresie życia religijnego i duchowego. Ostateczne znaczenie, jak również struktura i funkcja religijności oraz duchowości są analizowane z perspektywy świętości. Oznacza to, że perspektywa *sacrum* przyjmowana przez jednostkę i jej osobisty pogląd jest wspólnym mianownikiem rozwoju religijnego i duchowego.

Na płaszczyźnie psychologii zarówno religijność, jak i duchowość posiada status konstruktu teoretycznego i odpowiada za specyficzny zakres funkcjonowania jed-

nostki, obejmujący zarówno zewnętrzną aktywność, jak i doświadczenie wewnętrzne. Dzięki temu możliwy jest pomiar poziomu religijności i duchowości poszczególnych ludzi i grup. R. A. Emmons (2006) proponuje mierzenie duchowości na trzy sposoby: cech, celów i emocji. W pierwszym przypadku dokonujemy oszacowania duchowości za pomocą względnie trwałych charakterystyk reprezentujących dyspozycje jednostki do doświadczeń o charakterze duchowym. Drugi sposób polega na ocenie hierarchii celów, czyli pożądanych stanów końcowych, ku którym ukierunkowane jest zachowanie. Ostatni sposób wyraża się w pomiarze określonych emocji, związanych ze sferą religijną lub duchową tak zwanych uczuć świętych (*sacred emotions*), np. wdzięczność, respekt, podziw. W podobny sposób możemy mierzyć i religijność (Hill, 2005).

Czwartą cechą łączącą obydwie pojęcia jest obserwacja potwierdzana przez wyniki badań empirycznych, że nieuprawnionym poglądem jest mówienie o wewnętrznym korzystnym (pozytywnym) lub niekorzystnym (negatywnym) wpływie religijności i duchowości. Ich różnicowanie w kategoriach wartościujących okazuje się być nadużyciem i nadinterpretacją. Patologiczne formy obu konstruktów występują na różnych poziomach analizy zachowań indywidualnych i społecznych. Jak podkreślają B. J. Zinnbauer i K. I. Pargament (2005), ekstremalny duchowy ascetyzm lub samoza-przeczenie mogą prowadzić do uszczerbków na zdrowiu, przeakcentowane praktyki duchowe są w stanie stymulować niezdrowy narcyzm, a uświęcone duchowo poglądy na tematy kulturowo-społeczne – do przypadków agresji i czystek etnicznych. Jednocześnie religijnie usprawiedliwione wychowanie oparte na karze może powodować deformację osobowości, a dosłownie interpretowane normy i wzorce Biblii czy Koranu są w stanie prowadzić do samobójczych aktów terroryzmu i nietolerancji.

Rezultaty wielu badań potwierdzają tezę, że prawidłowo ukształtowana religijność lub duchowość powoduje pozytywne konsekwencje dla zdrowia psychicznego i fizycznego, np. redukcję stresu, poprawę zachowań prozdrowotnych, niższą zachorowalność. Natomiast przy niedojrzałych lub fundamentalistycznych formach religijności spotykamy się z zaburzeniami osobowości, postawami antyspołecznymi i negatywnym wpływem na zdrowie fizyczne i psychiczne (Curlin, Roach, Gorawara-Bhat, Lantos, Chin, 2005; Oman, Thoresen, 2005; Koenig, 2008). Tym, co decyduje o korzyściach lub szkodach uzyskiwanych z praktyk religijnych lub duchowych jest ich określona struktura i forma, a nie aprioryczne założenia.

Ostatnia, piąta cecha proponuje rozumienie religijności i duchowości w kategoriach zarówno fenomenów o wyjątkowym, jak i uniwersalnym charakterze. Mogą one zawierać specyficzne systemy prawd i nakazów, np. określone aspekty przekonań i praktyk religijnych, charakterystyczne przeżycia świętości w otaczającym świecie lub kulturowe elementy doświadczeń religijnych i duchowych. Oznacza to, że obydwie fenomeny obejmują elementy wspólne, np. doświadczenie świętości, ale i jednocześnie elementy specyficzne dla poszczególnych form, np. uwarunkowania kulturowe i społeczne. W celu zrozumienia i zintegrowania szerokiego zakresu zagadnień odnoszących się do religijności i duchowości, nieodzowna jest szeroka płaszczyzna analizy uwzględniająca czynniki biologiczne, poznawcze, emocjonalne, moralne, społeczne i kulturowe. Ich obecność i zachodzące interakcje określać będą charakter poszczególnych form życia religijnego i duchowego.

Zaprezentowane cechy wspólne religijności i duchowości uprawniają do stwierdzenia, że na płaszczyźnie psychologii obydwa konstrukty są bardzo zbliżone do siebie i stanowią pokrewne formy aktywności ukierunkowane na poszukiwanie świętości. Oczywiście, powyższe podobieństwa nie stanowią definitywnej odpowiedzi na wszystkie pytania i wątpliwości dotyczące natury religijności i duchowości, tym niemniej wskazują na ich strukturalne i funkcjonalne zbieżności, dające podstawę do mówienia o nich w pokrewnych i analogicznych terminach.

W kierunku przyszłej integracji

Po omówieniu różnic i podobieństw zachodzących między religijnością i duchowością można zapytać, czy integracja obydwóch pojęć jest możliwa na płaszczyźnie psychologii religii. Wielu autorów prowadzących badania, szczególnie w zakresie psychologii zdrowia i osobowości, decyduje się łączyć obydwie pojęcia i używa terminu „religijność/duchowość” (*religiosity/spirituality* lub *religiousness/spirituality* – w skrócie R/S), który coraz częściej pojawia się w literaturze (Tartano, Luecken, Gunn, 2005; Stewart, Koeske, 2006; Park, 2007). Czy oznacza to, że nadszedł czas, aby traktować zamiennie lub łącznie niniejsze pojęcia?

Z pewnością odpowiedź na tak sformułowane pytanie jest niezwykle trudna, gdyż dotyka wielu zagadnień teoretycznych i metodologicznych. W psychologii od kilkunastu lat religijność i duchowość były i wciąż są badane w różny sposób i z odmiennych perspektyw. Wiele współczesnych podejść polaryzuje obydwa pojęcia, czyniąc je trudnymi dla dokonania porównań. Jednocześnie należy zdecydowanie zaznaczyć, iż religijność i duchowość są fundamentalnymi ludzkimi procesami i fenomenami ukierunkowanymi na poszukiwanie świętości. Odgrywają istotną rolę w życiu ludzi od setek i tysięcy lat. Jako takie powinny być wyjaśniane na mikro- i makropoziomach, w odniesieniu do jednostki i grup społecznych, z subiektywnego i obiektywnego punktu widzenia. Chociaż rzeczą dyskusyjną pozostaje pytanie, który z nich jest pojęciem szerszym konstruktem, to mówienie o relacjach podobieństwa wydaje się bardziej uprawomocnione niż o relacjach sprzeczności.

W niniejszej pracy nie jesteśmy w stanie rozwiązać wszystkich wątpliwości i pytań, tym niemniej, jeśli praca ma stanowić inspirację i przyczynek dla dalszych penetracji badawczych, należy zastanowić się nad wypracowaniem potencjalnych związków religijności i duchowości. Umożliwi to głębsze zrozumienie relacji jednostki do sfery *sacrum* oraz wynikających z tego konsekwencji natury psychologicznej.

Myśląc o przyszłych badaniach można zaproponować kilka postulatów stwarzających szansę na konstruktywne budowanie podstaw teoretycznych oraz umożliwiających prowadzenia eksploracji naukowych (Zinnbauer, Pargament, 2005). Wydają się niezbędne, jeśli badania nad religijnością i duchowością chcą odpowiadać standardom stawianym w dziedzinie psychologii.

(1) Fundamentalną rzeczą wydaje się precyzyjne ustalenie kontekstu, w którym badamy religijność i duchowość. Jak wiadomo z metodologii badań psychologicznych, kontekst w znacznym stopniu może modyfikować uzyskiwane rezultaty. Jest to szczególnie ważne, gdyż poszukiwanie świętości może odbywać się albo wewnątrz, albo na zewnątrz oficjalnych religii czy zorganizowanych grup wyznaniowych (Hill,

2005). Każda z tych społeczności posiada ustrukturyzowany system norm i zasad religijnych i moralnych, własne tradycje i zakorzeniona jest w specyficznej kulturze. Obiektywne i rzetelne badanie religijności i duchowości powinno uwzględniać wszystkie czynniki tworzące kontekst i w sposób kontrolowany traktować je jako zmienne pośredniczące.

(2) Zbadać należy rozwój obydwóch pojęć zarówno w kulturze masowej, jak i psychologii. Rozumienia terminów religijności i duchowości zmieniły się w ostatnich dziesięcioleciach w kierunku przejścia od szerokiego, uniwersalnego znaczenia do wąskiego, bardziej szczegółowego. Konsekwentnie, kwestionariusze i skale psychologiczne mierzące fenomen poszukiwania świętości muszą zawierać twierdzenia lub pytania odnoszące się zarówno do sfery religijnej, jak i duchowej. Ponadto, muszą one uwzględniać zachodzące zmiany rozwojowe związane z pojawianiem się nowych prądów społecznych, wzorców kulturowych i standardów zachowania. Sfera *sacrum* jest nierozdzielnie połączona ze sferą kultury i nieustannie przenikana przez systematycznie zmieniające się trendy społeczne. Brak w tej dziedzinie szerokiego, a jednocześnie wyraźnie sprecyzowanego spojrzenia naraża badania na nieściśłość i nietrafność.

(3) Istotną rzeczą jest precyzyjne określenie znaczenia, które jest przypisywane terminom religijność i duchowość. Należy uświadomić sobie, że poszczególne osoby i grupy rozumieją omawiane fenomeny w niejednakowy sposób, np. to, co dla jednej osoby będzie wiązało się z duchowością na poziomie wrażliwości etycznej motywowanej wartościami duchowymi, dla drugiej – może okazać się szeroko rozumianym humanizmem i ogólnoludzkim współczuciem (Hill, Pargament, Hood, McCullough, Swyers, Larson, Zinnbauer, 2000). Wynika z tego wniosek, że ustalenie właściwego zakresu pojęciowego i przypisanie odpowiedniego znaczenia terminom religijność i duchowość jest warunkiem *sine qua non* rzetelności badań i uniknięcia potencjalnych pułapek metodologicznych. Jakkolwiek teoretyczna baza dla badań z zakresu życia religijnego i duchowego jest niezbędna, to jednak nie można apriorycznie ustalać niezmienności tych pojęć na przestrzeni długiego okresu czasu.

(4) Ostatni, czwarty punkt postuluje stosowanie wielowymiarowych modeli opisujących fenomeny religijności i duchowości, co w praktyce jest mocno rozwijane. Obecne badania nad aktywnością religijną i duchową a czynnikami psychologicznymi zdają się uświadamiać potrzebę wielopłaszczyznowego podejścia do badań (Belzen, Hood, 2006; Krok, 2008). Jak wcześniej podkreślono w niniejszej pracy, sfera *sacrum* wymyka się uproszczonym interpretacjom i wymaga szerokiego spojrzenia, uwzględniającego różne wymiary i płaszczyzny analiz. Zastosowanie modelu wielowymiarowego daje szansę z jednej strony rzetelnego i precyzyjnego zdefiniowania religijności i duchowości, a z drugiej – określenia, które wymiary są pokrewne, a które okazują się różnić. Dzięki temu będziemy w stanie rozszerzyć naszą wiedzę o różnicach i podobieństwach między obydwoma pojęciami i poznać ich strukturę.

W podsumowaniu powyższych treści należy zauważyć występowanie różnic i podobieństw pomiędzy religijnością i duchowością. Pomimo wspólnych korzeni związanych ze sferą transcendencji obydwie pojęcia nie mogą być traktowane zamiennie, gdyż zawierają nieco inne elementy. Jednocześnie przeprowadzone analizy uprawniają do stwierdzenia, że religijność i duchowość są pokrewnymi konstruktami, pomiędzy

którymi istnieje znacznie więcej podobieństw niż różnic. Jak wykazano w artykule podobieństwa zachodzą zarówno na poziomie strukturalnym, jak i funkcjonalnym. Najwłaściwszą rzeczą wydaje się traktowanie religijności i duchowości jako obszarów niepokrywających się, lecz zachodzących na siebie. W przyszłych badaniach empirycznych warto zastanowić się nad tym, w jakich sferach ludzkiego funkcjonowania zauważalne są różnice, a w jakich podobieństwa. Problematyka religijności i duchowości wciąż oferuje wiele interesujących i wartościowych obszarów, których eksploracja może przynieść głębsze zrozumienie podstawowych procesów psychicznych zachodzących przy relacjach jednostki z wymiarem transcendentnym.

Literatura cytowana

- Belzen, J. A., Hood, R. W. (2006). Methodological issues in the psychology of religion: Toward another paradigm? *The Journal of Psychology, 140*, 1, 5-28.
- Chlewiński, Z. (2000). Religia a osobowość człowieka. W: H. Zimoń (red.) *Religia w świecie współczesnym* (s. 89-128). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Cloninger, C. R. (2004). *Feeling good: The science of well-being*. New York: Oxford University Press.
- Clore, G. L., Gasper, K., Garvin, E. (2001). Affect as information. W: J. P. Forgas (red.) *Handbook of affect and social cognition* (s. 121-145). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Corrigan, J. (2004). *Religion and emotion: Approaches and interpretations*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Corrigan, P., McCorkle, B., Schell, B., Kidder, K. (2003). Religion and spirituality in the lives of people with serious mental illness. *Community Mental Health Journal, 39*, 6, 487-499.
- Curlin, F. A., Roach, C. J., Gorawara-Bhat, R., Lantos, J. D., Chin, M. H. (2005). How are religion and spirituality related to health? A study of physicians' perspectives. *Southern Medical Journal, 98*, 8, 761-766.
- Duriez, B., Soenens, B. (2006). Religiosity, moral attitudes and moral competence: A critical investigation of the religiosity-morality relation. *International Journal of Behavioral Development, 30*, 1, 76-83.
- Dy-Liacco, G. S., Kennedy, M. C., Parker, D. J., Piedmont, R. L. (2005). Spiritual Transcendence as an unmediated causal predictor of psychological growth and worldview among Filipinos. *Research in the Social Scientific Study of Religion, 16*, 261-286.
- Elkins, D. N. (2001). Beyond religion: toward a humanistic spirituality. W: K. J. Schneider, J. T. Bugental, J. F. Pierson (red.) *The handbook of humanistic psychology: Leading edges in theory, research, and practice* (s. 201-212). Thousand Oaks: Sage.
- Emmons, R. (1999). *The psychology of ultimate concerns*. New York: Guilford Press.
- Emmons, R. (2005). Striving for the sacred: Personal goals, life meaning, and religion. *Journal of Social Issues, 61*, 731-745.

- Emmons, R. A. (2006). Spirituality: Recent progress. W: M. Csikszentmihalyi, I. Csikszentmihalyi (red.) *A life worth living: Contributions to positive psychology* (s. 62-84). New York: Oxford University Press.
- Emmons, R. A., Paloutzian, R. F. (2003). The psychology of religion. *Annual Review of Psychology, 54*, 377-402.
- Fontana, D. (2003). *Psychology, religion, and spirituality*, Oxford: BPS Blackwell.
- Golan, Z. (2006). Pojęcie religijności. W: S. Gład (red.) *Podstawowe zagadnienia psychologii religii* (s. 71-79). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Hart, T. (1994). *The hidden spring: The spiritual dimension of therapy*. New York: Paulist Press.
- Heszen-Niejodek, I., Gruszczyńska, E. (2004). Wymiar duchowy człowieka, jego znaczenie w psychologii zdrowia i jego pomiar. *Przegląd Psychologiczny, 47, 1*, 15-31.
- Hill, P. C. (2005). Measurement in the psychology of religion and spirituality: Current status and evaluation. W: R. F. Paloutzian, C. L. Park (red.) *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (s. 43-61). New York: Guilford Press.
- Hill, P. C., Pargament, K. I. (2003). Advances in the conceptualization and measurement of religion and spirituality. *American Psychologist, 58, 1*, 64-74.
- Hill, P. C., Pargament, K. I., Hood, R. W., Jr., McCullough, M. E., Swyers, J. P., Larson, D. B., Zinnbauer, B. J. (2000). Conceptualizing religion and spirituality: Points of commonality, points of departure. *Journal for the Theory of Social Behaviour, 30*, 51-77.
- Isen, A. M. (2005). Pozytywny afekt a podejmowanie decyzji. W: M. Lewis, J. M. Haviland-Jones (red.) *Psychologia emocji* (s. 527-549). Gdańsk: GWP.
- Koenig, H. G. (2008). *Medicine, religion, and health: Where science and spirituality meet*. Pennsylvania: Templeton Foundation Press.
- Krok, D. (2007). Relacje między wymiarem religijnym i duchowym jednostek a ich osobowością. W: S. Rabiej (red.) *Ad Christianorum unitatem fovendam* (s. 217-233). Opole: Redakcja Wydawnictw WT UO.
- Krok, D. (2008). The role of spirituality in coping: Examining the relationships between spiritual dimensions and coping styles. *Mental Health, Religion and Culture, 11, 7*, 643-653.
- Miller, W. R., Thoresen, C. E. (2003). Spirituality, religion, and health. *American Psychologist, 58, 1*, 24-35.
- Oman, D., Thoresen, C. E. (2005). Do religion and spirituality influence health. W: R. F. Paloutzian, C. L. Park (red.) *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (s. 435-459). New York: Guilford Press.
- Paloutzian, R. F., Park, C. L. (red.) (2005). *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. New York: Guilford Press.
- Pargament, K. I. (1997). *The psychology of religion and coping*. New York: Guilford Press.
- Park, C. L. (2007). Religiousness/Spirituality and health: A meaning systems perspective. *Behavioral Science, 30, 4*, 319-328.
- Pettet, J. R. (1994). Approaching spiritual problems in psychotherapy: A conceptual framework. *Journal of Psychotherapy Practice and Research, 3*, 237-245.

- Piedmont, R. L. (1999). Does spirituality represent the sixth factor of personality? Spiritual transcendence and the five-factor model. *Journal of Personality, 67*, 6, 985-1013.
- Piedmont, R. L. (2005). The role of personality in understanding religious and spiritual constructs. W: R. F. Paloutzian, C. L. Park (red.) *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (s. 253-273). New York: Guilford Press.
- Piedmont, R. L. (2007). Cross-cultural generalizability of the Spiritual Transcendence Scale to the Philippines: Spirituality as a human universal. *Mental Health, Religion and Culture, 10*, 2, 89-107.
- Piedmont, R. L., Leach, M. M. (2002). Cross-cultural generalizability of the Spiritual Transcendence Scale in India. *American Behavioral Scientist, 45*, 12, 1888-1901.
- Saroglou, V. (2002). Religion and the five-factor of personality: A meta-analytic review. *Personality and Individual Differences, 32*, 15-25.
- Shafranske, E. P., Gorsuch, R. L. (1984). Factors associated with the perception of spirituality in psychotherapy. *Journal of Transpersonal Psychology, 16*, 231-241.
- Sinnott, J. (2005). Spirituality as feeling connected with the Transcendent: Outline of a transpersonal psychology of adult development of self. *Research in the Social Scientific Study of Religion, 16*, 287-308.
- Socha, P. (2000). Psychologia rozwoju duchowego – zarys zagadnienia. W: P. Socha (red.) *Duchowy rozwój człowieka* (s. 15-44). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Spilka, B., Hood, R. W., Hunsberger, B., Gorsuch, R. (2003). *The psychology of religion. An empirical approach*. New York: The Guilford Press.
- Stewart, C., Koeske, G. F. (2006). A preliminary construct Validation of the multidimensional measurement of religiousness/spirituality instrument: A study of southern USA samples. *The International Journal for the Psychology of Religion, 16*, 3, 181-196.
- Tartaro, J., Luecken, L. J., Gunn, H. E. (2005). Exploring heart and soul: Effects of religiosity/spirituality and gender on blood pressure and cortisol stress responses. *Journal of Health Psychology, 10*, 6, 753-766.
- Thoresen, C. E. (1998). Spirituality, health and science. W: S. Roth-Roemer, S. R. Kurpius, C. Carmin (red.) *The emerging role of counseling psychology in health care* (s. 409-431). New York: Norton.
- Thoresen, C. E., Oman, D., Harris, A. H. S. (2005). The effects of religious practices: A focus on health. W: W. R. Miller, H. D. Delaney (red.) *Human nature, motivation, and change: Judeo-Christian perspective on psychology* (s. 205-226). Washington: American Psychological Association.
- Walesa, Cz. (2005). *Rozwój religijności człowieka* (t. 1.) Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Walesa, Cz. (2003). Wyjaśnianie religijności człowieka (analiza psychologiczna). W: P. Francuz, P. Oleś, W. Otrębski (red.) *Studia z psychologii w KUL* (t. 11, s. 21-38). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Woods, T. E., Ironson, G. H. (1999). Religion and spirituality in the face of illness: How cancer, cardiac, and HIV patients describe their spirituality/religiosity. *Journal of Health Psychology, 4*, 3, 393-412.

- Wulff, D. M. (1999). *Psychologia religii*. Warszawa: WSiP.
- Zinnbauer, B. J., Pargament, K. I. (2005). Religiousness and spirituality. W: R. F. Paloutzian, C. L. Park (red.) *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (s. 21-42). New York: Guilford Press.
- Zinnbauer, B. J., Pargament, K. I., Cole, B., Rye, M. S., Butter, E. M., Belavich, T. G., Hipp, K. M., Scott, A. B., Kadar, J. L. (1997). Religion and spirituality: Unfuzzifying the fuzzy. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36, 4, 549-564.