Czasopismo Psychologiczne
Psychological Journal

DOI: 10.14691/CPPJ.24.1.000

O psychologicznych uwarunkowaniach wierzeń religijnych

Maciej Dymkowski*

Uniwersytet Humanistycznospołeczny SWPS, Wrocław

ON PSYCHOLOGICAL DETERMINANTS OF RELIGIOUS BELIEFS

Even in the secularized West one perceives distinct request for religion and faith in God. The aim of this paper is to show that religious beliefs fulfill the various functions and have the different psychological and psychosocial genesis. Particularly, their basis are some thinking peculiarities and biases, especially the exaggeration of free will role in people's choices and acts, the perception of regularities and senses even there where they are not present, and the exit beyond empirically cognizable reality. The knowledge on psychological determinants of religious beliefs is not incompatible with faith in God although sometimes it can make this faith difficult.

Key words: thinking bias, faith in God, free will, religiosity, seeking of sense

W ŚWIECIE SACRUM, ALE POZA ROZWAŻANIAMI TEOLOGÓW

Nawet wśród niektórych współczesnych konserwatystów obserwuje się akceptację Marksowskiej kwalifikacji religii jako opium dla ludu, co jednak bynajmniej nie oznacza – jak zauważa Steven Pinker (2012) – jej dyskwalifikacji. Bywa ona w tych kręgach powszechnie uznawana za fenomen wielce użyteczny, a nawet niezbędny. O przydatności religii i religijności zarówno dla jednostki, jak i dla wspólnoty, od dawna i wcale nierzadko wypowiadali się też psychologowie.

Tak na przykład Zygmunt Freud uważał istnienie teistycznego Boga za złudzenie – osobliwy przejaw neurotycznej obrony przed lękiem, jednak nie był skory do rugowania religii tak ze sfery życia jednostkowego, jak i społecznego. Nawiązujący do jego myśli Carl Gustav Jung i Erich Fromm koncentrowali się raczej na funkcjach niż na dysfunkcjach religii (Krzyżaniak, 2004). Fromm (1966) pozytywnie oceniał wierzenia przynależne do idealizowanych przez siebie religii „humanistycznych", dla których człowiek jest (inaczej niż w znacznie surowiej ocenianych religiach „autorytarnych") miarą wszechrzeczy. Sprzyjają one jego rozwojowi wewnętrznemu oraz twórczej partycypacji w społeczeństwie, a zaspokojenie potrzeby transcendencji ma chronić go przed skłonnościami destrukcyjnymi. Dla Junga (1970) religie odzwierciedlają treści pochodzące z nieświadomości zbiorowej, są ważnymi składowymi kultury przydatnymi w integrowaniu życia psychicznego jednostki. Z tej perspektywy Bóg jest faktem psychicznym, wyraża wszechobecność wierzeń religijnych.

Znaczenie religii w funkcjonowaniu i rozwoju człowieka akcentowali też niektórzy najbardziej znani psychologowie lokujący się w głównym nurcie ich nauki, poza jej tradycjami psychodynamicznymi. I tak Wiliam James (2001; zob. też Krawcowicz, 2017) akcentował doniosłą rolę woli wiary w teistycznie pojmowanego Boga; religia miała być psychologicznie przydatną hipotezą, odpowiedzią na bardzo osobiste i zarazem powszechnie się ujawniające pragnienia. W jego ujęciu akceptacja przypuszczenia o istnieniu teistycznego Boga dostarcza jednostce zarówno pociechy, jak i poczucia mocy, sensu życia i bezpieczeństwa. Przy tym indywidualistycznie nastawiony i zdystansowany wobec wszelkich zinstytucjonalizowanych form religii James ignorował jej aspekt społeczno-kulturowy, zakotwiczenie w tradycji i w życiu wspólnoty.

Z kolei Gordon W. Allport (1988) akcentował przydatność wierzeń religijnych w przeciwstawianiu się trudnościom życia, podkreślał, iż chronią one człowieka przed lękiem, zwątpieniem i rozpaczą, ułatwiają rozwój osobowy i pozwalają na uchwycenie związku z Bytem. Według niego dojrzałe poczucia religijne są przydatne w łączenia ogółu doświadczeń człowieka w jednym zintegrowanym systemie.

W te tradycje wpisują się też poglądy Józefa Kozieleckiego (1991), który rozpatrywał fenomen religii jako ważny składnik kultury, akcentując, że zaangażowania religijne umożliwiają przekraczanie barier biologicznych i społecznych. Zaspakajają potrzebę sensu życia, zmniejszają lęk przed śmiercią i trudem istnienia, pobudzają do działań transgresyjnych i uodparniają na naciski sytuacji granicznych. Czasem chronią też przed działaniami autodestrukcyjnymi.

* Korespondencję dotyczącą artykułu można kierować na adres: Maciej Dymkowski, Uniwersytet Humanistycznospołeczny SWPS, II Wydział Psychologii we Wrocławiu, ul. Ostrowskiego 30b, 53-238 Wrocław. mdymkowski@swps.edu.pl

Bez względu na stosunek do religii trudno zaprzeczyć, że istota interpretacji teologicznych zasadniczo odróżnia je (psychologowie nie zawsze dostatecznie wyraźnie to zauważali) od ich odpowiedników w szeroko rozumianej nauce; za beznadziejne zadanie należy uznać poszukiwanie jej wspólnego języka z teologią. Nie trzeba być pozytywistą by uważać, że na gruncie tej pierwszej brane pod uwagę twierdzenia muszą mieć sens empiryczny, co wyklucza poszukiwanie odpowiedzi na pytania metafizyczne. Z tej perspektywy wiara ateisty ma podobne umocowania poznawcze, co wiara teisty w osobowego Boga, ingerującego w bieg zdarzeń, a „dowody" na jego istnienie są równie mało wiarygodne, jak ich odpowiedniki rzekomo wykazujące jego nieistnienie (Woleński, 2004). Nie oznacza to, że na przykład próby pogodzenia teorii ewolucji z wierzeniami religijnymi są skazane na niepowodzenie, jednak zwykle wymagają pewnych przeformułowań tych wierzeń (zresztą do dziś kościół katolicki nie wypracował w pełni spójnego poglądu na proces ewolucji: por. Stewart-Williams, 2014).

Przekonanie o rozdzielności religii i nauki ma długą tradycję, choć oczywiście nie znajduje wsparcia we wciąż bardzo wpływowej w katolicyzmie filozofii tomistycznej. W szczególności ujawniło się w rozmowach prowadzonych parę lat temu przez Magdalenę Bajer (2010) z wybitnymi polskimi uczonymi, wśród których wyraźnie nadreprezentowane były osoby deklarujące silną wiarę w Boga. Według większości z nich nauka i wierzenia religijne odnoszą się do różnych rzeczywistości, stawiają inne pytania i operują odmiennymi kategoriami opisu. Ich drogi biegną równolegle i nigdy się nie przecinają.

Interesujące, że wśród wielkich filozofów żyjących w bardzo różnych czasach – również wtedy, gdy zaangażowania religijne były jeszcze szerzej niż dziś rozpowszechnione – można znaleźć sporo agnostyków oraz myślicieli tak czy inaczej wątpiących w istnienie teistycznego Boga. Wyraźna jest wśród nich, zwłaszcza w czasach nam bliższych, nadreprezentacja ateistów. Jak zauważa Patricia D. Churchland (2013), tacy giganci ludzkiej myśli a zarazem osoby głęboko moralne, jak Arystoteles, Marek Aureliusz czy David Hume nie byli religijni – i listę tą można bez trudu wydłużać. Albert Einstein demonstrował wielką życzliwość wobec religii, ale przyjmował osobliwą ideę „Boga Spinozy" i deklarował niewiarę w jego osobowy odpowiednik.

Zorganizowana religia i przejawianie religijności, rozumiane jako angażowanie się w społecznie sankcjonowane praktyki religijne, dominują dziś na świecie. Tylko około piętnaście procent żyjących współcześnie ludzi uznaje siebie za agnostyka lub ateistę (por. Sedikides, 2010). Przy tym amerykańscy naukowcy są generalnie mniej religijni niż ogół tamtejszej populacji, a jeszcze mniejszy jest tam odsetek wierzących w Boga wśród najwybitniejszych uczonych. W bardziej zsekularyzowanej Europie jest podobnie. W krajach Zachodu odnotowuje się też ujemną korelację między rozmaicie przejawianą i diagnozowaną religijnością a liberalnymi poglądami politycznymi, wykształceniem, zainteresowaniami naukowymi (Dawkins, 2007; por. też Sedikides, 2010) oraz inteligencją (Zuckerman i in., 2013). Ta ostatnia korelacja bywa zwykle nieco wyższa, gdy w grę wchodzi religijność „wewnętrzna", służąca przybliżaniu ważnych celów religii, niż wówczas, gdy brana jest pod uwagę jej odmiana „zewnętrzna", kiedy to odnośne przekonania i zaangażowania są traktowane instrumentalnie, jako środki służące do osiągania celów poza-religijnych (idem). Tylko w pierwszym przypadku chodzi o rezultat internalizacji wartości fundamentalnych dla religii (Allport i Ross, 1967; Golec de Zavala i in., 2012; Zuckerman i in., 2013).

O PSYCHOLOGICZNEJ GENEZIE I FUNKCJACH RELIGIJNOŚCI

Przy obu tych odmianach religijności (również „wewnętrznej") można mówić o rozmaitych pragmatycznych walorach wiary w Boga. Nie mogą się bez niej obyć nie tylko masy „zwykłych" ludzi, ale też niektórzy naukowcy, w tym psychologowie akademiccy, choć ci ostatni generalnie wyróżniają się wśród ludzi nauki zdystansowaniem wobec religii i religijności. Wiedza, którą zgromadzili i przyswoili, nie stoi w sprzeczności z wiarą w teistycznie pojmowanego Boga, jednak (o czym dalej) wiary tej też nie ułatwia.

Powszechnie ujawnia się zapotrzebowanie na dostarczany przez poszczególne religie spójny wizerunek rzeczywistości, i to zarówno tej empirycznie penetrowalnej, jak i niedostępnej tego rodzaju poznaniu. Jakość życia człowieka, jego psychologiczne przystosowanie, rozwój osobowy i efektywność osiągania strategicznych celów życiowych mogą sporo zyskać dzięki religijnym zaangażowaniom. Znakomita większość ludzi uważa religię za ważny składnik ich codziennego życia, kształtujący i określający istotną jego część (Diener i in., 2011; por. też *Personality*…, 2010).

Jednak profity z niej czerpane zależą od danego miejsca i czasu. W świetle wyników przeprowadzanych ostatnio porównań międzykulturowych (Gebauer i in., 2017) w środowiskach niezsekularyzowanych, w których religia jest powszechnie uznawana za bardzo cenną wartość, ludzie w nią zaangażowani ujawniają symptomy szczególnie dobrego psychologicznego przystosowania. Najpewniej czerpane z tego zaangażowania korzyści ujawniają się w przede wszystkim w takich kontekstach historyczno-kulturowych. Tam, gdzie religijność nie jest tak ceniona, jej rozmaite przejawy współwystępują z mniej pochlebnymi wyobrażeniami o sobie i z gorszym chronicznym samopoczuciem.

Co prawda religijność bywa powiązana z restrykcyjną samokontrolą, z rodzącym cierpienie tłumieniem własnych skłonności i dążeń, jednak zazwyczaj trudno przecenić psychologiczne i psychospołeczne korzyści czerpane z przynależności jednostki do którejś z religii i do realizującej jej cele religijnej wspólnoty (por. *Personality*…, 2010; Haidt, 2014; por. też Dawkins, 2007; Gazzaniga, 2011; Dunbar, 2014). Oferują one wiele pozytywnych wzmocnień; w szczególności dostarczają instrumentów

dla redukowania lęku przed śmiercią i przygotowywania się do życia wiecznego, zapewniają poczucie kontroli i zakotwiczenie tożsamości, ułatwiają obronę poczucia własnej wartości oraz godności. Teistyczny Bóg bywa przez swoich wyznawców uważany za źródło norm społecznych, uznawany za zasadniczy podmiot moralny. Wierzenia religijne sprzyjają poszanowaniu rodzimej tradycji, wspomagają wspólnotę, zwiększają jej spójność i ułatwiają rozmaite sukcesy. Czasem skłaniają do poświęceń, a nawet składania wielkich ofiar w obronie religijnej wspólnoty i jej wartości. Niektóre zaangażowania religijne promują też przedsiębiorczość i sprzyjają efektywności ekonomicznej (Weber, 1994).

Ludzie religijni często bywają (Haidt, 2014; por. też *Personality*…, 2010; Churchland, 2013) bardziej od niereligijnych szczęśliwi i zdrowi, żyją od nich dłużej i są bardziej odporni na zagrożenia. Wiara w Boga bywa też źródłem doznań ekstatycznych i inspiruje przeżycia mistyczne, a religijnie umocowana nadzieja na wyleczenie uodparnia na stres oraz łagodzi ból i przebieg wielu chorób. Nadzieja ta zmienia chemię mózgu, a wydzielane substancje przekazują te zmiany przez system nerwowy do reszty ciała, wywołując uzdrowieńcze skutki. Wiara w siły nadprzyrodzone powoduje, iż również modlitwa może przynosić takie pozytywne efekty.

Ludzie religijni ujawniają też nasiloną skłonność do zachowań prospołecznych, ale często są to przejawy przede wszystkim altruizmu „parafialnego", nastawionego na pomaganie „swoim". Bywają dobrymi sąsiadami i obywatelami, a ich religijność sprzyja wzajemnemu zaufaniu i współpracy, spaja wspólnotę osób wyznających podobne przekonania (Haidt, 2014).

Jednak wyniki badań nad religijnością jako wyznacznikiem wewnątrzgrupowych postaw i zachowań ukierunkowanych na pomaganie innym ludziom nierzadko bywają podatne na konkurencyjne interpretacje. W badaniach tych uwzględnia się różne przejawy religijności i diagnozuje rozmaite jej natężenia, przy tym deklarowane i, zwłaszcza, rzeczywiste działania prospołeczne niekiedy bywają efektem nie tyle religijności jako takiej, co raczej skorelowanych z nią zmiennych (Galen, 2012). Co jeszcze ważniejsze, dokonywane porównania sygnalizują spore różnice międzykulturowe w występowaniu tych zależności (Stavrova i Siegers, 2014). Wskazują, że ludzie religijni bardziej od niereligijnych skłonni są podejmować działania moralnie aprobowane, w tym prospołeczne, ale głównie w bardziej zsekularyzowanych środowiskach kulturowych. Częściej cechuje ich tam religijność „wewnętrzna", osłabiona jest społeczna presja na religijne zaangażowania, które bywają raczej efektem indywidualnych wyborów niż przejawami rozpowszechnionego konformizmu. W otoczeniu mniej zsekularyzowanym zależności te słabną lub nawet zupełnie zanikają.

Jednocześnie niektóre dane wskazują, że czasem to ludzie niereligijni bywają bardziej od religijnych uwrażliwieni na krzywdę innych, przy tym ich ujawniany wówczas altruizm bazuje raczej na współczuciu, podczas gdy prospołeczne zachowania tych ostatnich częściej umocowane są na religijnie określonym poczuciu obowiązku (De Waal, 2014). Niekiedy bywa i tak, że ludzie nie wierzący w Boga nie tylko żywią mniej od wierzących uprzedzeń wobec innych/odmiennych i postępują bardziej moralnie, ale też rzadziej łamią normy prawne (Stewart-Williams, 2014).

Wierzenia religijne ułatwiają orientację w świecie i redukują niepewność, bywają też mediatorem między jej unikaniem a wrogością i uprzedzeniami wobec tych, którzy są spostrzegani jako źródło zagrożenia dla wyznawanych wartości religijnych (Kossowska i Sekerdej, 2015). Często sprzyjają społecznemu wykluczaniu innych/obcych, jak też uprzedzeniom, nietolerancji, wrogości i agresji wobec nich (Pinker, 2015, 2012; por. też Allport i Ross, 1967). Wbrew przyjmowanym uniwersalistycznym odniesieniom w praktyce religie często promują własną wspólnotę i wrogość wobec świata zewnętrznego. Silnie sprzyja takim postawom fundamentalizm religijny, choć wyniki badań psychologicznych wskazują, że ekstremizm wszelkich bardzo ważnych przekonań (nie tylko religijnych) owocuje nasileniem uprzedzeń i wrogości wobec tych, którzy ich nie podzielają (Brandt i Van Tongeren, 2017).

Generalnie religijność w rozmaitych historycznych kontekstach sprzyjała (i wciąż zdaje się sprzyjać) przejawianej na różne sposoby przemocy wobec bluźnierców, heretyków i apostatów (Pinker, 2015), zaangażowania religijne bywają niezłym predyktorem wrogości międzygrupowej (Stefaniak i Górska, 2015). Jak sugestywnie argumentuje Steven Pinker (2015, s. 182): „Podważając czyjeś przekonania, podważasz jego godność, pozycję i władzę. Jeśli przekonania te opierają się wyłącznie na wierze, w każdej chwili mogą się rozsypać (…) Kiedy ludzie organizują swoje życie wokół takich przekonań, a potem dowiadują się o istnieniu innych ludzi, którzy doskonale obchodzą się bez tych przekonań – albo jeszcze gorzej, którzy wiarygodnie je obalają – grozi im, że wyjdą na idiotów(…)wierni mogą zareagować na niedowiarstwo wściekłością i próbować usunąć ten afront wobec wszystkiego, co nadaje ich życiu sens".

Jednak nie każda religijność i nie zawsze jest powiązana z wrogością międzygrupową, jej rola jako wyznacznika negatywnych ustosunkowań wobec innych/obcych zależy od miejsca i czasu. Ale też od jej rodzaju i od znaczenia, jakie ma ona w życiu człowieka; lepiej można przewidywać nastawienie do ludzi na różne sposoby odmiennych na podstawie wiedzy o roli wiary w Boga i religijności w życiu danej jednostki, niż w oparciu o informację, czy jest ona osobą religijną, czy też nie. Ludzie religijni „bezmyślnie" ujawniają najsilniejsze uprzedzenia, natomiast gdy religijność jest „wewnętrzna", obserwuje się ich spadek i zmniejszenie wrogości międzygrupowej (Allport i Ross, 1967; por. też *Personality*…, 2010). „Wewnętrzność" religijności sprzyja też jej redukcji w sytuacji eksperymentalnie wywołanego uwypuklenia ludzkiej śmiertelności (zależność ta znalazła potwierdzenie, gdy badano ludzi pochodzących z różnych kultur i deklarujących przynależność do rozmaitych religii: Golec de Zavala i in., 2012).

Sformułowano wiele hipotez o pochodzeniu religii (por. np. De Waal, 2014; też Dawkins, 2007), w większości z nich jest ona odpowiedzią na uniwersalnie występujące zapotrzebowanie. We wszystkich znanych społeczeństwach ujawnia się jakaś forma wiary w świat duchowy, a w znakomitej większości z nich ludzie przejawiają wiarę w życie po śmierci (Dunbar, 2014; zob. też Gazzaniga, 2011). Wszechobecność wierzeń i zaangażowań religijnych zasadnymi czyni przypuszczenie, że odpowiadają one na uniwersalne ludzkie pragnienia: „(…)religia jest w nas zbyt głęboko zakorzeniona, by można ją kiedykolwiek wyeliminować(…)znane z historii próby dokonania tego siłą nie przyniosły nic prócz nieszczęść(…)" (de Waal, 2014, s. 329).

U podstaw wierzeń religijnych leżą też uwarunkowania psychologiczne nie zawsze dostatecznie doceniane przez samych psychologów. Chodzi o niektóre osobliwości i deformacje myślenia, takie jak wyolbrzymianie roli wolnej woli w regulacji ludzkich działań, poszukiwania prawidłowości i sensu nawet tam, gdzie nie można ich znaleźć, jak też skłonności do wychodzenia poza rzeczywistość dostępną doświadczeniu. Jest wielce prawdopodobne, że te szczególnego rodzaju psychologiczne uwarunkowania wiary w Boga odgrywają znaczącą rolę w akcesie do którejś z wielkich religii monoteistycznych. Zwłaszcza do chrześcijaństwa, które z oczywistych powodów jawi się tu jako religia szczególnie ważna.

Co nie znaczy, że przywoływane dalej osobliwości myślenia człowieka i cechujące go skrzywienia i deformacje poznawcze należy kwalifikować jako zasadnicze psychologiczne powody jego wiary w Boga i religijności. Już dotychczasowe wywody wskazują, że powodów tych jest wiele i są one zróżnicowane. W próbach ich hierarchizacji ze względu na ważność trzeba też – jeśli chce się uniknąć oskarżeń o psychologizm – odwoływać się do efektów poszukiwań przedstawicieli innych nauk, zwłaszcza socjologów i antropologów. W szczególności trafne wydaje się przypuszczenie, że religie są uniwersalnymi adaptacjami przydatnymi lub wręcz niezbędnymi dla funkcjonowania i rozwoju poszczególnych kultur. Jednak uznanie ich za jedynie pozbawiony samoistnej wartości adaptacyjnej uboczny produkt jakiejś własności człowieka czy społeczności przydatnej w procesie ewolucyjnym (Dawkins, 2007) nie wydaje się poglądem dostatecznie uzasadnionym.

W KRĘGU SPORÓW O WOLNĄ WOLĘ I JEJ ROLĘ W FUNKCJONOWANIU CZŁOWIEKA

Charakterystyczna dla wielu religii koncentracja na duszy i duchowości przeciwstawianych deprecjonowanemu ciału wymaga uznania, że zjawiska mózgowe nie mają wyłącznie fizykalnych uwarunkowań, oraz że umysł i powiązana z nimi wolna wola przynajmniej po części funkcjonują poza fizyczną przyczynowością. O ile w poszczególnych wielkich religiach monoteistycznych zagadnienie wolnej woli rozmaicie bywa stawiane i rozwiązywane, w tradycjach chrześcijaństwa wyraźnie przebija się wizerunek człowieka w pełni nią dysponującego i dlatego władnego przyjmować odpowiedzialność za swoje wybory i czyny oraz za ich rozmaite konsekwencje[1].

Wiodąca we współczesnej psychologii akademickiej orientacja naturalistyczna i wymuszane przez podejście eksperymentalne zdystansowanie wobec perspektywy holistycznej powodują, że zagadnienie wolnej woli i podmiotowości człowieka jest tu niechętnie podejmowane; dominacja opcji monistycznej (por. np. Madsen, 1980) i przyjmowanie „mocnych" założeń deterministycznych dość skutecznie do tego zniechęcają. Dużo bardziej skłonni są podejmować je psychologowie humanistyczni, ale również na gruncie głównego nurtu psychologii nie sposób całkiem uchylić pytań o funkcjonowanie człowieka, pojmowanego jako obdarzony wolną wolą podmiot[2], który cechują spore możliwości sprawcze oraz skłonności do samorealizacji i twórczości.

Czy jednak taki jego wizerunek w jakimś przynajmniej stopniu nie jest, w świetle wiedzy zgromadzonej przez psychologów, jedynie iluzją przydatną wyznawcom niektórych religii (zwłaszcza chrześcijaństwa)? Co prawda badania nad konsekwencjami atrybucji przyczyn ludzkiego działania (ich kontrolowalności, ale też umiejscowienia i stabilności) od dawna są prowadzone przez psychologów społecznych (por. Weiner, 2012), jednak raczej nie uważa się, iż dostarczają one danych rozstrzygających spory o znaczenie wolnej woli w regulacji ludzkich zachowań. Przewidywania teorii atrybucji odwołujące się do przekonań naiwnych obserwatorów wymagają przyjęcia przynajmniej „słabych" założeń deterministycznych. Obserwatorzy ci często ujawniają niespójne sądy i oceny, ich deterministyczny wizerunek świata towarzyszy wierze w wolną wolę i przypisywaniu moralnej odpowiedzialności obserwowanym aktorom za podejmowane przez nich działania.

Ale czy wiara ta znajduje wsparcie w wynikach badań psychologicznych? Wiemy dziś, że większa część pracy ludzkiego mózgu odbywa się poza świadomą kontrolą, a przeświadczenie o własnym sprawstwie i towarzyszące mu poczucie podmiotowej unikalności nierzadko bywają tylko złudzeniami. Bodźce często oddziałują na człowieka bez udziału świadomości, a nawet bez wpływu wiedzy „utajonej", bez uprzedniej poznawczej ich „obróbki". Przejawiane reakcje nie tylko nie bywają wówczas poprzedzone analizą decyzyjną, ale choćby krótkotrwałym

[1] Ale wolna wola bywała rozmaicie pojmowana w tych tradycjach. Tak na przykład wytworzyły się spore różnice między etyką katolicką a protestancką; według Maxa Webera (1994) tylko ta ostatnia dała podstawy (zwłaszcza na gruncie kalwinizmu) etosowi nasyconemu wiarą w predestynację. Wsparte na niej przekonanie o tym, że bogactwo uzyskane poprzez zaangażowanie w pracę wskazuje na Bożą łaskę, walnie przyczyniło się na zachodzie i północy Europy do powstania i rozwoju kapitalizmu.

[2] Joanna Trzópek (2013) przekonująco wywodzi, że nie można mówić o zupełnym bankructwie w psychologii głównego nurtu tradycyjnie pojmowanego pojęcia podmiotowości. Naturalistycznie zorientowane badania nad nim bywają trudne w realizacji, ale przynoszą obiecujące rezultaty

namysłem. Regulacja świadoma, zwłaszcza refleksyjna, bywa aktywizowana raczej rzadko, ważną rolę w procesach samoregulacji odgrywają procesy nieświadome związane z intuicją (por. np. LeDoux, 2000; Jarymowicz, 2008; Trzópek, 2013).

Świadomej kontroli podlegają przede wszystkim końcowe etapy przetwarzania informacji, uświadamiana decyzja bywa wówczas jedynie uzasadnieniem wyboru bezwiednie dokonanego wcześniej na przed-świadomym poziomie (Herzyk, 2004; por. też Trzópek, 2013). Skoro tak, wolna wola rzekomo leżąca u jego podstaw jawi się jako jedynie złudzenie decydenta, nietrafne jest jego przeświadczenie o świadomej kontroli własnego zachowania. Ale ludzie chętnie wierzą w wolicjonalne podstawy swoich działań, w to zwłaszcza, że są one rezultatem wcześniejszych interpretacji własnych myśli etykietowanych jako ich przyczyny. Mogą błędnie upatrywać ich źródeł w swoich uprzednio zaktywizowanych intencjach nawet wówczas, gdy te ostatnie w ogóle tych działań nie spowodowały (Wegner i Wheatley, 1999).

Bywa, że świadoma intencja pojawia się dopiero po sub-świadomie dokonanym wyborze ale zostaje zrekonstruowana jako jego przyczyna, a informacje o prawdziwych powodach tego wcześniej dokonanego wyboru zostają w pamięci bezwiednie zignorowane, zamazane lub odpowiednio dopasowane do treści uświadomionych (zasymilowane do nich). Jeśli podjęta decyzja jest wówczas uznana za uwarunkowaną podmiotowo, to jest to złudzenie, wkomponowane w system przekonań jednostki i zakwalifikowane przez nią jako z nimi spójne.

Już dawno temu niektórzy filozofowie zauważali, że niekoniecznie trafnie dostrzega ona rzeczywiste uwarunkowania swoich działań. Tak na przykład David Hume (2015) akcentował, że już po podjęciu działań może człowiek dostrzec, iż były one konieczne i zewnętrznie zdeterminowane, a jego przeświadczenie, że dokonał wolnego wyboru, było ułudą. Przekonanie, iż jest się władnym dokonywać wyborów niezależnych od presji czynników zewnętrznych i przez siebie niekontrolowanych rodzi ważne skutki psychologiczne. Wyniki współcześnie prowadzonych badań wskazują, że zarówno eksperymentalnie wywołana utrata wiary w regulacyjne znaczenie wolnej woli, jak i utrwalone przeświadczenie o jej nieistnieniu powodują, iż maleje skłonność ludzi do podejmowania działań prospołecznych. Niewiara w wolną wolę może też skutkować nasileniem agresywności (Baumeister, Masicampo i De Wall, 2009).

Jeśli w ogóle stawiają dziś psychologowie pytanie o podmiotowość człowieka, to jest ona traktowana jako specyficzny stan świadomości. W dużym stopniu wymyka się on introspekcji, niekiedy obejmuje też komponenty nieświadome i automatyczne. Jak to akcentuje Maria Jarymowicz (2008), co prawda w sprzyjających warunkach bywa człowiek podmiotem zdolnym do autorefleksji, ale często jest nastawiony obronnie i pozbawiony poważniejszego wglądu w siebie. Tylko incydentalnie wykorzystywana przezeń introspekcja jest zapośredniczona przez filtry potocznych koncepcji rzeczywistości i choćby dlatego owocuje silnymi skrzywieniami autowizerunku (Nisbett i Wilson, 1977). Wspierając się złudnym przekonaniem o wysokiej diagnostyczności czerpanych z niej – sobie tylko dostępnych – informacji, często nie potrafi skutecznie ich wykorzystywać (Dymkowski, 1995; por. też Pronin, 2009).

Z badań psychologów wyłania się wizerunek człowieka uzależnionego od zmiennych sytuacji, dopiero ich interakcja z postawami i dyspozycjami wyznacza wiele jego zachowań (por. np. Ross i Nisbett, 1991). Jednak samoświadomość będąca efektem koncentracji uwagi na własnej osobie wyraźnie zwiększa spójność jego działań z pojmowaniem siebie (Carver i Scheier, 1981; por. też Dymkowski, 1995).

Co prawda „podmiot psychologów" dysponuje sporymi możliwościami uczenia się i samodoskonalenia, jednak przysługujące mu kompetencje wolicjonalne są wielce ograniczone. I nie chodzi o powrót do behawiorystycznego wizerunku człowieka zasadniczo pozbawionego możliwości podejmowania jakichkolwiek upodmiotowionych decyzji. O ile w behawioryzmie w ogóle nie było miejsca na jednostkę posługującą się wolną wolą, względnie autonomiczną wobec presji zmiennych sytuacji, to w tradycjach chrześcijaństwa ta jej właściwość bywa wyolbrzymiana.

Problematyka zachowań dowolnych i samokntroli (jak i w ogóle samoregulacji) oczywiście bywa współcześnie przez psychologów podejmowana (por. np. Carver i Scheier, 198; też Marszal-Wiśniewska, 1999), bada się też czasem powiązania temperamentu i dopasowywanej doń osobowości z siłą woli i jej behawioralnymi konsekwencjami. Jednak to „stare wino w nowych beczkach" (Marszal-Wiśniewska, 1999) nie daje obrazu człowieka jako w pełni autonomicznego dysponenta wolnej woli. Taki jego wizerunek jawi się jako historycznie/kulturowo uwarunkowane złudzenie. Oznacza myślenie o nim jako o osobie, która funkcjonując w niepodlegającej regułom determinizmu „sferze ducha" efektywnie kontroluje swoje wybory i dlatego w pełni odpowiada za ich konsekwencje.

W świetle wyników badań przypisywanie innym ludziom istotnego wpływu na ich moralnie naganne zachowania rzeczywiście rodzi ważne konsekwencje (Clark i in., 2014), jednak raczej nie uzasadnia rehabilitacji uprzywilejowanego statusu wolnej woli. Do jeszcze ważniejszych skutków prowadzą przekonania obserwatora o kontroli aktora nad ukształtowaniem samego siebie; przypisywanie mu winy za moralnie naganne działania silnie zależy od przeświadczenia, że miał on wpływ na powstawanie swoich dyspozycji do tych działań, mniejszą rolę odgrywają tu przekonania o jego bezpośredniej nad nimi kontroli oraz o ich intencjonalności (Gill i Cerce, 2017). Być może więc funkcjonalnym odpowiednikiem „klasycznie" pojmowanej wolnej woli jest (w jakimś przynajmniej stopniu) przypisywanie człowiekowi personalnej odpowiedzialności za to, kim jest i traktowanie go jako sprawcy-architekta własnych dyspozycji.

Tak czy inaczej, pojęcie wolnej woli wyłaniające się dziś z wyników badań psychologów dość wyraźnie róż-

ni się od prezentowanego w tradycjach chrześcijaństwa. Zarówno tam, jak i w odbiorze religijnie zorientowanych mas naiwnych psychologów nobilituje ona wizerunek upodmiotowionego Człowieka stworzonego na obraz i podobieństwa Boga. Wizerunek ten może atrakcyjnym czynić akces do religii, która go promuje, ale raczej nie przystaje do rzeczywistości ukazywanej przez naturalistycznie zorientowanych psychologów. W świetle ich ustaleń duże (przesadnie duże!) znaczenie przypisywane wolnej woli w regulacji ludzkich zachowań jawi się jako iluzja. Najpewniej ułatwia ona uznawanie teistycznego Boga za zasadniczy podmiot moralny, wspiera wiarę w nadprzyrodzoną genezę moralności.

SKUTKI UPATRYWANIA PRAWIDŁOWOŚCI I SENSU RÓWNIEŻ TAM, GDZIE ICH NIE MA

Na przekonania religijne w szczególności składają się twierdzenia, które z założenia są empirycznie nietestowalne. Podstawą metafizyki, do której one przynależą, jest wiara w istnienie ukrytego sensu tego, co niepoznawalne, oraz przeświadczenie o tajemnicy jego istnienia i niepoznawalności jego istoty.

Obdarzony celowością „świat ducha" bywa opisywany w języku wielkich religii zorganizowanych wokół idei teistycznego Boga. Odwołują się one do najpewniej uniwersalnego dążenia człowieka do transcendencji, do wychodzenia poza empirycznie poznawalną rzeczywistość. Przejawia on pragnienie wieczności i chce ufać, że kruche, przemijalne i często przytłaczające życie ma sens, za którym stoi owiana tajemnicą Istota Najwyższa. Wiara w nią czyni wizerunek rzeczywistości – zarówno tej podatnej na empiryczne penetracje, jak i niedostępnej tego rodzaju poznaniu – klarownym i sensownym, wzmacnia też siły witalne jednostki.

Chyba wszystkie wielkie religie monoteistyczne zakładają negację skończoności, oferują taką czy inną wersję Absolutu oraz dostarczają drogowskazów przybliżania się doń, a nawet jednoczenia się z nim. Natomiast uznanie, że jest on tylko iluzją i że miarą wszechrzeczy jest naturalistycznie pojmowana rzeczywistość, a umysł ludzki władny jest podważać zasady, dzięki którym ją poznaje, czyni założenia i dociekania metafizyki zbędnymi (zdaniem niektórych wręcz niedorzecznymi: por. Przełęcki, 2007).

Celem naturalistycznie pojmowanej nauki nie jest ani wyjaśnianie sensu życia, ani pouczanie ludzi, jak mają postępować; wybory ważnych celów są wyznaczane normatywnie, odwołują się do wyznawanych wartości. Wiara w sens bytu, jak też w zdolność do dostrzegania jego „sensu ostatecznego" zazwyczaj oznacza zarazem wiarę w tak czy inaczej pojmowaną opatrzność. Religijna metafizyka określa „opatrznościowy" charakter naszego losu, sens egzystencji na tym świecie i funkcjonowania po śmierci. Jak stwierdza Leszek Kołakowski (1999, s. 311): „Wiara religijna jest wyrazem ludzkiego zaufania do życia i poczuciem sensu świata, sensu istnienia. Dlatego nie zginie, na przekór proroctwom racjonalistów (…) Życie religijne nie może też być przycięte do swoich moralnych pouczeń czy przykazań, jako że sens wszystkich religijnych przykazań jest nierozdzielnie zrośnięty z ich korzeniem w boskich źródłach bytu(…)".

Jednak możemy próbować nadawać sens naszemu (i wszelkiemu innemu) istnieniu nawet wówczas, gdy wierzymy, że Istota Najwyższa nie wie o nim lub jest tylko iluzją (Przełęcki, 2007). Skłonność do refleksji nad rzeczywistością opisywaną w języku metafizyki cechuje też niektórych ludzi nie wyznających światopoglądu religijnego, choć refleksje takie bywają dla nich trudnym wyzwaniem i chyba nieczęsto do nich dochodzi. Ludzie religijni nie mają z tym problemu. Każda religia umożliwia zaspokajanie potrzeby wiary w obiektywny sens świata, określa zasięg i doniosłość sfery sacrum oraz dostarcza odpowiedzi na fundamentalne pytania egzystencjalne. Przy tym wierzenia religijne znajdują wsparcie w niektórych swoistościach i deformacjach ludzkiego spostrzegania i myślenia.

Chyba najlepiej ukazuje je Daniel Kahneman (2012)[3]. Podążając za nim przyjrzyjmy się aktywnym w umyśle dwóm hipotetycznym systemom, na różne sposoby deformującym ludzką wiedzę. Pierwszy działa automatycznie i rutynowo, dostarcza wrażeń kształtujących poglądy oraz bodźców skutkujących określonymi wyborami. Interpretuje wszystko jako zgodne (normalne) lub nie z zaakceptowanym modelem rzeczywistości, generuje błyskawicznie i intuicyjnie oceny, które jednak często są błędne. Drugi system, dysponujący dużo bardziej ograniczonymi zasobami, koryguje negatywne skutki pierwszego. Bywa aktywowany, gdy informacja o zdarzeniu jest nieoczekiwana, sprzeczna z modelem rzeczywistości zbudowanym na gruncie tamtego. Przeszukiwanie pamięci jest wówczas nastawione na nadawanie sensu zdarzeniu zakwalifikowanemu jako zaskakujące, a ponieważ szeroko korzysta z heurystyk, więc i tu nierzadko dochodzi do poznawczych deformacji.

Systemy te są komplementarne, przy czym pierwszy z nich uporczywie (ale często bezzasadnie!) odwołuje się do interpretacji przyczynowo-skutkowych. To tutaj rodzi się rozróżnienie przyczynowości fizycznej i intencjonalnej oraz kształtuje skłonność do nadawania wszystkiemu sensu, znajdująca wyraz w wierzeniach religijnych (jak i we wszelkich poszukiwaniach metafizycznych). Ale w regulowanie tych poznawczych inklinacji wkracza też wykorzystujący świadomość system drugi, bardziej krytyczny, ale też „leniwy" i często „zajęty". O ile przysługuje człowiekowi sprawczość i podmiotowość, należy je wiązać głównie z jego funkcjonowaniem.

Już Hume (2015) uważał, iż przyczynowość jest konstrukcją mentalną nie zawsze zasadnie wykorzystywaną w wyjaśnianiu powtarzających się koincydencji między wydarzeniami, kiedy to jedne z nich poprzedzają w cza-

[3] Ale sam tylko marginalnie wspomina (Kahneman, 2012) o przydatności swoich ustaleń o deformacjach myślenia dla naświetlenia genezy zaangażowań religijnych, próbuje przełożyć je na język praktycznych zaleceń głównie w sferze ekonomii i biznesu.

sie inne. Dziś psychologowie uzbrojeni w wiedzę o skutkach posługiwania się heurystykami (por. o nich Tversky i Kahneman, 1974) dobrze wiedzą, dlaczego przypisywanie powiązań między wydarzeniami (zwłaszcza przyczynowo-skutkowych, ale też rozmaitych innych) ma miejsce nawet wówczas, gdy nie ma ku temu faktycznych podstaw.

Kiedy otrzymujemy informacje o występowaniu związku korelacyjnego, chętnie choć bezzasadnie formułujemy zdroworozsądkowe teorie o zależnościach przyczynowo-skutkowych i znajdujemy zadawalające nas wyjaśnienia zaobserwowanych wydarzeń. Łatwość, z jaką to nam przychodzi, bynajmniej nie przesądza o prawdziwości tych *ad hoc* tworzonych teorii (Nisbett, 2016). Co więcej, nawet zupełnie pozbawione regularności, w pełni losowe wydarzenia intuicyjnie kwalifikujemy jako podlegające prawidłowościom. Próbujemy im przypisać sens, choć dla obiektywnego obserwatora takie zabiegi jawiłyby się jako bezsensowne (Kahneman, 2012; por. też Nisbett, 2016).

Aby być wiarygodne wszelkie opowieści, również o pozbawionym empirycznej wykładni świecie nadprzyrodzonym, muszą być dla ich odbiorców sensowne oraz znajdować wsparcie w (często złudnym!) przeświadczeniu, że opisywana rzeczywistość niezbywalnie podlega takim czy innym prawidłowościom. Jest przy tym spójna i logiczna, a najlepiej, jeśli cechuje ją harmonia opisywana w języku jakiegoś Inteligentnego Projektu, stosownie monitorowanego i korygowanego. Ewentualne wątpliwości i awersyjnie odczuwana niepewność co do przystawalności narracji do rzeczywistości skłaniają do ufnego zawierzenia wyspecjalizowanym ekspertom lub „uświęconym" autorytetom, za którymi może stać (i nierzadko stoi) magia lub religia.

Jak akcentuje Kahneman (2012), ograniczone dane uznają ludzie za wyczerpujące i na ich podstawie budują subiektywnie prawdziwe i spójne narracje, niekoniecznie przystające do rzeczywistości lub nawet z nią rozbieżne. Upatrują prawidłowości nawet tam, gdzie ich nie ma, wszystkiemu przypisują sensowność.

Tylko religie dostarczają wielkich narracji, które jawią się ich wyznawcom nie tylko jako prawdziwe, ale też wyczerpujące i wewnętrznie spójne, a przy tym zawierają ostateczne odpowiedzi na najważniejsze pytania egzystencjalne i ukazują obiektywny sens nie tylko doczesnego świata. Każda z nich prezentuje mniej lub bardziej rozległą sferę sacrum oraz etykietuje i uświęca sensy zdarzeń i fenomenów spostrzeganych jako harmonijnie ze sobą powiązane i podlegające wszechobecnym prawidłowościom. A te jest władny incydentalnie unieważnić czy zakłócić jedynie Bóg-Stwórca.

Również „świeckie" ideologie pełnią niektóre podobne funkcje jak religie, jednak te ostatnie często bywają bardziej ludziom przydatne. Tylko one aspirują do orzekania o rzeczywistości nadprzyrodzonej, dostarczają odpowiedzi na fundamentalne pytania metafizyczne. Co prawda również ideologie tak bywają przedstawiane, iż trudno jest wskazać postępowanie, które ich wyznawcy nie uznaliby za ich potwierdzenie (Popper, 1999), jednak przynajmniej niekiedy bywają one prezentowane w języku nie pozbawionym sensu empirycznego. W rezultacie zajście wydarzeń wyraźnie rozbieżnych z oczekiwaniami formułowanymi na ich gruncie może rodzić zwątpienie wyznawców w ich przystawalność do rzeczywistości. Religie nie stwarzają takich problemów, jako że zasadnicze ich przesłanie odnosi się do rzeczywistości opisywanej w języku metafizyki, która w ogóle pozbawiona jest sensu empirycznego.

CZY WIEDZA PSYCHOLOGICZNA UTRUDNIA WIARĘ W BOGA?

Wyżej wspominało się, że wierzenia religijne mają rozmaite, nie tylko psychologiczne uwarunkowania, a znaczącą rolę wśród tych ostatnich zdają się odgrywać niektóre osobliwości ludzkiego myślenia i jego deformacje. Wyrażają się one w historycznie/kulturowo wyznaczonych, przesadnych roszczeniach człowieka do dysponowania wolną wolą, w jego najpewniej uniwersalnie podejmowanych poszukiwaniach sensu i prawidłowości nawet tam, gdzie ich nie można znaleźć, oraz w przemożnym dążeniu do wychodzenia poza empirycznie poznawalną rzeczywistość. W jakimś stopniu przyczyniają się one do tego, iż zapotrzebowanie na religijne identyfikacje wciąż utrzymuje się na wysokim poziomie, a przynajmniej niektóre wielkie religie raczej poszerzają niż zawężają kręgi swoich wyznawców.

Jednak zagadnienie ich ekspansywności wymaga osobnej dyskusji. W każdym razie zasadne wydaje się oczekiwanie, że również w przyszłości popyt na liczne i zróżnicowane profity psychologiczne i psychospołeczne, jakich one dostarczają, nie ulegnie poważniejszej redukcji[4].

Nasuwa się przy tym pytanie, czy zasygnalizowana tu wiedza o uwarunkowaniach wierzeń religijnych, zgromadzona przez psychologów akademickich, nie utrudnia im samym (jak i masom stosownie wyedukowanych psychologów naiwnych) akcesu do takiej czy innej religii? Wierzenia i afiliacje religijne mogą też być poddawane trudnej próbie, gdy uświadamiamy sobie skutki wtapiania się w kolektywistycznie zorientowaną wspólnotę ludzi podzielającymi podobne wartości. Przecież w świetle zasygnalizowanych wyżej ustaleń obok licznych bardzo korzystnych dla jednostki i zbiorowości ujawniają się też negatywne skutki religijnych afiliacji. Przede wszystkim uprzedzenia i wrogość wobec ludzi lokujących się poza własną wspólnotą, czasem nawet ich dehumanizacja i unicestwianie.

Trudno dziś o przekonujące odpowiedzi na te i pokrewne pytania. Również psychologowie praktycy i znacznie

[4] Być może ma rację Agata Bielik-Robson (2017), gdy w ostatnio opublikowanym wywiadzie stwierdza (s. 66): „(…)Nowoczesności wcale nie należy ujmować jak epoki ateizacji. Religie ulegają wprawdzie dekonstrukcji, ale zmieniając postać, nierzadko pokazują swoje lepsze oblicze – wyzwolone z pogańskiego kultu siły otwierają się na to, co kruche i potrzebujące".

od nich liczniejsi ci wszyscy, którzy czerpią informacje z szeroko rozpowszechnianych opracowań psychologicznych, mogą stawać przed podobnymi dylematami. Jednak nie należy tu przesadzać. W świetle tego, co dziś wiemy, znajomość ustaleń psychologii akademickiej, w tym wiedza o osobliwościach i skrzywieniach ludzkiego myślenia oraz o ich rozmaitych konsekwencjach, zazwyczaj raczej słabo oddziałuje na funkcjonowanie psychologiczne tego, kto ją posiadł. W każdym razie nie wpływa na mentalność zarówno jego, jak i mas podobnych mu ludzi na tyle, by wcześniej sformułowane teorie psychologiczne, nie uwzględniające tych mentalnych zmian, stały się bezużyteczne.

Ludzie potrzebują religijnego wsparcia, bardzo wielu wręcz nie może się bez niego obejść. Gromadzona przez psychologów wiedza o uwarunkowaniach wierzeń religijnych raczej nie ułatwia im wiary w Boga, ale też nie jest z nią sprzeczna. I chyba znacząco jej nie utrudnia, chociaż zwłaszcza u ludzi o otwartym umyśle może rodzić lub nasilać wątpliwości co do nadprzyrodzonego umocowania ich religijnego światopoglądu. Niekiedy (choć chyba raczej z rzadka) skłaniać do agnostycyzmu czy wręcz ateizmu.

LITERATURA

Allport, G.W. (1988). *Osobowość i religia*. Warszawa: Instytut Wyd. PAX.

Allport, G.W., Ross, J.M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology, 5*, 432-443.

Bajer, M. (2010). *Jak wierzą uczeni. Rozmowy z profesorami*. Warszawa: Fronda.

Baumeister, R.F., Masicampo, E.J., DeWall, C.N. (2009). Prosocial benefits of feeling free: Disbelief in free will increases aggression and reduces helpfulness. *Personality and Social Psychology Bulletin, 35*, 260-268.

Bielik-Robson, A. (2017). Rozmowa z P. Sawczyńskim: Posunąć się nieco. Teologia według Derridy. *Znak, 748*, 60-66.

Brandt, M.J., Van Tongeren, D.R. (2017). People both high and low on religious fundamentalism are prejudices toward dissimilar groups. *Journal of Personality and Social Psychology, 112*, 76-97.

Carver, C.S., Scheier, M.F. (1981). *Attention and self-regulation: A control theory approach to human behavior*. New York: Springer-Verlag.

Churchland, P.S. (2013). *Moralność mózgu. Co neuronauka mówi o moralności*. Kraków: Wyd. Copernicus.

Clark, C.J., Luguri, J. B., Ditto, P. H., Knobe, J., Shariff, A. F., Baumeister, R. F. (2014). Free to punish: A motivated account of free will beliefs. *Journal of Personality and Social Psychology, 106*, 501-513.

Dawkins, R. (2007). *Bóg urojony*. Warszawa: Wyd. CiS.

De Waal, F. (2014). *Bonobo i ateista. W poszukiwaniu humanizmu wśród naczelnych*. Kraków: Copernicus Center Press.

Diener, E., Tay, L., Myers, D.G. (2011). The religion paradox: If religion makes people happy, why are so many dropping out? *Journal of Personality and Social Psychology, 101*, 1278-1290.

Dunbar, R. (2014). *Nowa historia ewolucji człowieka*. Kraków: Copernicus Center Press.

Dymkowski, M. (1995). Przeświadczenie o unikatowości samopoznawania jako iluzja. W: M. Dymkowski (red.), *O poznawaniu ludzi i deformacjach wiedzy społecznej* (s. 47-62). Wrocław: Wyd. U. Wr.

Fromm, E. (1966). *Szkice z psychologii religii*. Warszawa: KiW.

Galen, L.W. (2012). Does religious beliefs promote prosociality? A critical examination. *Psychological Bulletin, 138*, 876-906.

Gazzaniga, M.S. (2011). *Istota człowieczeństwa. Co sprawia, że jesteśmy wyjątkowi*. Sopot: smak słowa.

Gebauer, J.E., Sedikides, C., Schonbrodt, F.D., Bleidorn, W., Rentfrow, P.J., Potter, J., Gosling, S.D. (2017). The religiosity as social value hypothesis: A multi-method replication and extension across 65 countries and three levels of spatial aggregation. *Journal of Personality and Social Psychology, 113*, 18-39.

Gill, M.J., Cerce, S.C. (2017). He never willed to have the will he has: Historicist narratives, "civilized" blame, and the need to distinguish two notions of free will. *Journal of Personality and Social Psychology, 112*, 361-382.

De Zavala, A.G., Cichocka, A, Orehek, E., Abdollahi, A. (2012). Intrinsic religiosity reduces intergroup hostility under mortality salience. *European Journal of Social Psychology, 42*, 451-461.

Haidt, J. (2014). *Prawy umysł. Dlaczego dobrych ludzi dzieli religia i polityka?* Sopot: Smak słowa.

Herzyk, A. (2004). Procesy świadome i nieświadome w negocjacjach mózgu z rzeczywistością. Integracje i dysocjacje. W: Z. Chlewiński, A. Sękowski (red.), *Psychologia w perspektywie XXI wieku* (s. 97-113). Lublin: Tow. Naukowe KUL.

Hume, D. (2015). *Traktat o naturze ludzkiej*. Warszawa: Alatheia.

James, W. (2001). *Doświadczenia religijne*. Kraków: Nomos.

Jarymowicz, M. (2008). *Psychologiczne podstawy podmiotowości. Szkice teoretyczne, studia empiryczne*. Warszawa: Wyd. Naukowe PWN.

Jung, C.G. (1970). *Psychologia a religia. Wybór pism*. Warszawa: KiW.

Kahneman, D. (2012). *Pułapki myślenia. O myśleniu szybkim i wolnym*. Poznań: Media Rodzina.

Kołakowski, L. (1999). Moje wróżby w sprawie przyszłości religii i filozofii. W: J. Kozielecki (red.), *Humanistyka przełomu wieków* (s. 309-316). Warszawa: Wyd. Akademickie „Żak".

Kossowska, M., Sekerdej, M. (2015). Searching for certainty: Religious beliefs and intolerance toward value-violating groups. *Personality and Individual Differences, 83*, 72-76.

Kozielecki, J. (1991). *Z Bogiem albo bez Boga*. Warszawa: Wyd. Naukowe PWN.

Krawcowicz, B. (2017). *William James. Pragmatyzm i religia*. Toruń: Wyd. Nauk. UMK.

Krzyżaniak, B. (2004). *Biblia i antropologia. Spotkania niedokończone*. Poznań: Wyd. Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.

LeDoux, J. (2000). *Mózg emocjonalny. Tajemnicze podstawy życia emocjonalnego*. Poznań: Media Rodzina.

Madsen, K.B. (1980). *Współczesne teorie motywacji. Naukoznawcza analiza porównawcza*. Warszawa: PWN.

Marszal-Wiśniewska, M. (1999). *Siła woli a temperament*. Warszawa: Wyd. Instytutu Psychologii PAN.
Nisbett, R.E. (2016). *Mindware. Narzędzia skutecznego myślenia*. Sopot: smak słowa.
Nisbett, R.E., Wilson, T.D. (1977). Telling more than we can know: Verbal reports on mental processes. *Psychological Review, 84*, 231-259.
Personality and Social Psychology Review (2010), cały t. 14, 1.
Pinker, S. (2012). *Tabula rasa. Spory o naturę ludzką*. Sopot: GWP.
Pinker, S (2015). *Zmierzch przemocy. Lepsza strona naszej natury*. Poznań: Zysk i S-ka Wyd.
Popper, K.R. (1999). *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*. Warszawa: Wyd. Naukowe PWN.
Pronin, E. (2009). The introspection illusion. W: M.P. Zanna (red.). *Advances in experimental social psychology* (s. 1-67), 41. Academic Press.
Przełęcki, M. (2007). *Horyzonty metafizyki*. Warszawa: Wyd. Naukowe Semper.
Ross, L., Nisbett, R.E. (1991). *The person and the situation*. New York: McGraw-Hill.
Sedikides, C. (2010). Why does religiosity persist? *Personality and Social Psychology Review, 14*, 3-6.
Stavrova, O., Siegers, P. (2014). Religious prosociality and morality across cultures: How social enforcement of religion shapes the effects of personal religiosity on prosocial and moral attitudes and behavior. *Personality and Social Psychology Bulletin, 40*, 315-333
Stefaniak, A., Górska, P. (2015). Syndrom międzygrupowej wrogości w Polskim Sondażu Uprzedzeń 2. W: A. Stefaniak, M. Bilewicz, M. Winiewski (red.), *Uprzedzenia w Polsce* (s. 131-155). Warszawa: Wyd. Liberi Libri.
Stewart-Williams, S. (2014). *Darwin, Bóg i sens życia. Dlaczego teoria ewolucji zmienia wszystko, co (myślimy, że) wiemy*. Stare Groszki: Wyd. CiS.
Trzópek, J. (2013). *Na tropach podmiotu. Między filozoficznym a empirycznym ujęciem podmiotowości*. Kraków: Wyd. UJ.
Tversky, A., Kahneman, D. (1974). Judgments under uncertainty: Heuristics and biases. *Science, 185*, 1124-1131.
Weber, M. (1994). *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*. Lublin: Wyd. Test.
Wegner, D. M., Wheatley, T. (1999). Apparent mental causation. Sources of the experience of will. *American Psychologist, 54*, 480-492.
Weiner, B. (2012). *Emocje moralne, sprawiedliwość i motywacje społeczne. Psychologiczna teoria atrybucji*. Sopot: smak słowa.
Woleński, J. (2004). *Granice niewiary*. Kraków: Wyd. Literackie.
Zuckerman, M., Silberman, J., Hall, J.A. (2013). The relation between intelligence and religiosity: A meta-analysis and some proposed explanations. Personality and Social Psychology Review, 17, 325-354.

UWAGA

Golec de Zawala i in., 2012. str. 2 i 3