

SŁAWOMIR SZTAJER

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych

## Uniwersalia religijne a procesy poznawcze

Poszukiwanie uniwersalnych struktur zjawisk religijnych ma długą tradycję, choć jednocześnie jest to przedsięwzięcie często spychane na dalszy plan w badaniach nad religiami. Akceptacji kulturowej uniwersalności religii, tj. występowania religii we wszystkich znanych kulturach, towarzyszy świadomość znacznego kulturowego i historycznego zróżnicowania jej form. Nie oznacza to jednak, że owa świadomość wielości form, wypracowana w znacznej mierze przez współczesną antropologię religii, musi stanowić przeszkodę dla uchwycenia uniwersalnych wymiarów zjawisk religijnych. Nowsze badania nad poznawczymi determinantami idei oraz zachowań religijnych wskazują na możliwość wyjaśnienia powtarzalności i podobieństwa wielu zjawisk religijnych, które już wcześniej były dostrzegane przez badaczy religii.

Poszukiwanie religijnych uniwersaliów jest próbą odpowiedzi na pytanie, czy za przemianami zjawisk religijnych oraz ich znacznym zróżnicowaniem kryją się jakieś inwariantne i konstytutywne dla religii elementy. Odpowiedź taka może brzmieć następująco: pomimo olbrzymiego zróżnicowania zjawisk religijnych oraz ich historycznej zmienności można wyodrębnić pewne aspekty tych zjawisk, które mają charakter uniwersalny. Owe aspekty zjawisk religijnych są rezultatem wspólnej wszystkim istotom ludzkim architektury umysłu i dzięki temu mają charakter uniwersalny, występują we wszystkich znanych religiach. Argumentując za powyższą tezą, odwołam się do kognitywnych badań nad religią, w których wyjaśnia się zjawiska religijne na podstawie leżących u ich podłoża mechanizmów poznawczych. Istnienie tych mechanizmów decyduje również o tym, że samą religię można zaliczyć do uniwersaliów kulturowych. Kognitywne podejście do religii odpowiada na pytanie, dlaczego zjawiska religijne są wszechobecne, tj. występują we wszystkich znanych kulturach. Pozwala także udzielić odpowiedzi na pytanie o losy religii – jej genezę, przemiany oraz przyszłość.

Stosowane tutaj pojęcie uniwersaliów nawiązuje do pojęcia występującego w naukach społecznych i różni się od filozoficznego rozumienia uniwersaliów<sup>1</sup>. Jednak istnieją

---

<sup>1</sup> B. Saler, *Comparison: Some Suggestions for Improving the Inevitable*, „Numen”, 2001, nr 48 (3), s. 271.

też związki między tymi dwoma ujęciami<sup>2</sup>. W filozofii uniwersalia rozumie się jako własności lub relacje, które mogą się konkretyzować w różnych przedmiotach, dzięki czemu przedmioty związane z określonym powszechnikiem są podobne do siebie pod pewnym względem<sup>3</sup>. Filozoficzne spory dotyczące powszechników doprowadziły do powstania różnych stanowisk, wśród których najważniejsze to realizm (skrajny i umiarkowany), konceptualizm i nominalizm. Problem uniwersaliów w naukach społecznych i humanistycznych ujmowany jest inaczej. Zazwyczaj mówi się tutaj o uniwersaliach ludzkich lub uniwersaliach kulturowych. Zdaniem Donalda Browna, uniwersalia kulturowe obejmują te cechy kultury, społeczeństwa, języka, zachowania i psychiki, które bez wyjątku zostały odnotowane we wszystkich znanych etnografom i historykom społeczeństwach<sup>4</sup>. Często spotykane w tych naukach rozumienie uniwersaliów przedstawia je jako takie wszechobecne stałe elementy behawioralne, które nie są uwarunkowane przez historię, co oznacza, że są one aspektami zachowania mającymi własności biologiczne i psychologiczne<sup>5</sup>. Choć w naukach humanistycznych i społecznych nadal można spotkać się z otwartą niechęcią do ujmowania społeczno-kulturowej rzeczywistości człowieka w kategoriach biologii i psychologii, sytuacja ta zaczyna się powoli zmieniać.

Warto postawić pytanie, skąd bierze się owa niechęć do poszukiwania religijnych uniwersaliów. Otóż ma ona różne przyczyny, wśród których wyróżnić można relatywizm kulturowy, w tym religijny, tzn. przekonanie, że religie są wzajemnie nieporównywalne, że każda z nich ma pewne ważne cechy swoiste, tj. takie, których nie dzieli z innymi religiami; trudno natomiast znaleźć zjawiska wspólne wszystkim religiom. Z tego punktu widzenia każda religia powinna być rozumiana w kontekście kultury (kultur), w jakiej występuje, a poszczególne zjawiska religijne można zrozumieć jedynie w kontekście religii, której są przejawami. Drugą przyczyną jest kulturowe, rzecz można „kulturalistyczne”, nastawienie w badaniach nad religiami i towarzysząca mu „biofobia” – niechęć do poszukiwania biologicznych (a zatem uniwersalnych) podstaw religii i religijności. Trzecia przyczyna tkwi w radykalnej krytyce pojęcia religii, prowadzącej niejednokrotnie do wniosku, że pojęcie religii jest jedynie naukowym konstruktem, któremu nic w rzeczywistości nie odpowiada, w dodatku konstruktem mało użytecznym, dającym się zastąpić innymi pojęciami. Kolejną przyczyną jest „historyzacja” badań nad religiami, która polegała między innymi na antynomicznym potraktowaniu opozycji historia religii – fenomenologia religii i zaakcentowaniu tej pierwszej. Historia religii postrzegana jest jako dyscyplina religioznawcza ważniejsza niż rozważania nad formami czy strukturami życia religijnego. Niechęć do poszukiwania uniwersaliów wynika ponadto z istotnej roli, jeśli nie dominacji

---

<sup>2</sup> Przykładowo w rozważaniach nad ludzkimi i kulturowymi uniwersaliami niektórzy badacze odwołują się do klasycznych sporów filozoficznych o uniwersalia.

<sup>3</sup> Zob. S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, Warszawa 2004, s. 304.

<sup>4</sup> D. Brown, *Human Universals*, New York 1991, s. 382. Brown zalicza do takich uniwersaliów „narzędzia, mity, legendy, role płciowe, grupy społeczne, agresję, gesty, gramatykę, fonemy, emocje oraz psychologiczne mechanizmy obronne” (tamże).

<sup>5</sup> J. Jensen, *Universals, General Terms and the Comparative Study of Religion*, „Numen”, 2001, nr 48 (3), s. 243.

funkcjonalnego wyjaśniania religii w społecznych naukach o religii (socjologia, antropologia i psychologia religii). Funkcjonalizm daje prostą odpowiedź na pytanie o trwanie określonych form życia religijnego – trwają, ponieważ pełnią one pozytywne funkcje.

Z kolei traktowanie religii jako jednego z uniwersaliów kulturowych stało się problematyczne również z tego względu, że niejednokrotnie było wiązane z przekonaniem o istnieniu religijnej natury człowieka (*homo religiosus*), które to przekonanie było przedmiotem wielu krytycznych rozważań. Marginalizacja problemu kulturowej uniwersalności religii jest pokłosiem egzorcyzmowania pojęcia natury ludzkiej z filozofii, innych nauk humanistycznych oraz nauk społecznych. Wielu badaczy, zwłaszcza reprezentantów nurtu postmodernistycznego, powiada wprost: człowiek nie ma natury. Możemy mówić co najwyżej o kondycji ludzkiej. Podobny sposób myślenia znaleźć można u wielu współczesnych przedstawicieli nauk społecznych.

Pytanie o religijne uniwersalia może dotyczyć różnych rzeczy. Przede wszystkim może to być pytanie o to, czy istnieją inwariantne struktury religii lub życia religijnego. Pozytywna odpowiedź na to pytanie oznacza, że niezależnie od różnic występujących między religiami wszystkie istniejące religie mają coś wspólnego. Struktury te nie muszą być widoczne na pierwszy rzut oka, zazwyczaj są one odkrywane w badaniach porównawczych bądź fenomenologicznych (np. struktura mitu, paralelizm struktur symbolicznych). W innym znaczeniu uniwersaliami określa się czasami zjawiska, o których się sądzi, że występują we wszystkich religiach. Brakuje jednak konsensusu co do tego, jak powinien wyglądać katalog owych uniwersalnych zjawisk. Przykładowo, zdaniem Stevena Mithena, do takich zjawisk zaliczyć można wiarę w niefizyczne istoty; przekonanie, że niefizyczny komponent osoby może przetrwać po śmierci; wiarę, że pewni ludzie w społeczeństwie mogą otrzymać natchnienie od istot nadprzyrodzonych, takich jak bogowie i duchy; oraz wiarę, że dokładne wykonanie określonych rytuałów może zmienić świat przyrody. Kolejnym uniwersalnym elementem religii, według S. Mithena, są obrazy istot nadprzyrodzonych lub ich symbole<sup>6</sup>. Jednakże, już na pierwszy rzut oka, powyższa lista rzekomo uniwersalnych zjawisk religijnych budzi wątpliwości.

Wreszcie, mianem uniwersaliów religijnych można również określić uniwersalne zjawiska leżące u podłoża religii. Zazwyczaj chodzi tutaj o biologiczne i psychologiczne podłoże religii. Są to zjawiska, które sprawiają, że pewne zachowania wykazują podobieństwo niezależnie od tego, że występują w różnych tradycjach religijnych. Mówiąc o uniwersaliach religijnych, będę posługiwał się tym ostatnim znaczeniem, wprowadzając do niego pewne modyfikacje. Te ostatnie można sprowadzić do konstatacji, że uniwersalność zjawisk religijnych polega nie tylko na tym, że mają one u swojego podłoża warunkujące je zjawiska o charakterze uniwersalnym, ale ponadto na tym, że owe warunkujące zjawiska stanowią konstytutywne aspekty religii.

---

<sup>6</sup> S. Mithen, *Symbolism and the Supernatural*, w: *The Evolution of Culture: An Interdisciplinary View*, R. Dunbar, C. Knight, C. Power (red.), Edinburgh 1999, s. 149.

Stwierdzenie, że religia lub pewne zjawiska religijne należą do ludzkich uniwersaliów samo z siebie nie mówi wiele, ponieważ istnieją różne sposoby rozumienia religii, podobnie jak istnieją różne sposoby rozumienia uniwersaliów. Jeśli chodzi o pojęcie religii, badacze zachodni mają tendencję do posługiwania się pojęciem religii, które zostało skonstruowane na bazie doświadczeń związanych z tradycją judeochrześcijańską. Często takie konstrukcje pojęciowe miały charakter wyznaniowy i związane były z określeniem „religia prawdziwa”. Nie jest to rozumienie religii, przy użyciu którego dałoby się uzasadnić uniwersalność religii lub pewnych zjawisk religijnych. Jeśli natomiast w badaniach nad religiami skoncentrujemy się nie tyle na treści przekonań religijnych, ile na ich strukturze poznawczej, kulturowa uniwersalność tych przekonań staje się znacznie bardziej prawdopodobna. Tak rozumiane przekonania należą do uniwersaliów ludzkich nie w tym sensie, że każda jednostka ludzka posiada je w sposób jawny lub ukryty, lecz dlatego, że są one obecne we wszystkich znanych kulturach. O wiele bardziej problematyczne jest twierdzenie, że człowiek z natury jest istotą religijną. Gdyby przyjąć istnienie religijnej natury człowieka – *homo religiosus* – wówczas problemem stałoby się istnienie ludzi niewierzących<sup>7</sup>.

Kulturowa uniwersalność religii bywa kwestionowana przez wielu badaczy. Niektóre wersje teorii sekularyzacji wskazują na to, że w wyniku modernizacji religia odgrywa coraz mniejszą rolę zarówno w społeczeństwie, jak też w świadomości indywidualnej. U podstaw wielu teorii sekularyzacji, m.in. u podstaw teorii klasycznej, leży ukryte założenie filozoficzne o przygodności religii. Jest to przekonanie, że religia nie jest nieeliminowalnym składnikiem kultury, i że w przyszłości z dużym prawdopodobieństwem zakres jej oddziaływania zostanie radykalnie ograniczony, przynajmniej w społeczeństwach nowoczesnych. Zdaniem niektórych badaczy przemiany zachodzące w wielu krajach Europy Zachodniej zdają się potwierdzać ową hipotezę.

Z drugiej strony istnieją badacze, którzy krytykują klasyczną teorię sekularyzacji, kwestionując tym samym przekonanie, że zanik religii jest nieuchronną konsekwencją modernizacji i związanych z nią zjawisk. Krytyka ta idzie w dwóch kierunkach. Pierwszy z nich oznacza zasadniczą redefinicję pojęcia sekularyzacji, w wyniku której sekularyzacja nie jest procesem stopniowego osłabiania czy nawet zaniku religijności, lecz zmianą form życia religijnego. Wskazuje się na przykład, że w społeczeństwach nowoczesnych religia ulega deinstytucjonalizacji i staje się w coraz większym stopniu przedsięwzięciem prywatnym, subiektywnym. Drugi kierunek krytyki, dostrzegając przemiany form religijności w społeczeństwach nowoczesnych, wskazuje na to, że przemiany te nie mają wiele wspólnego z przemianami, o których mówili klasycy teorii sekularyzacji. Z tego też powodu powinniśmy zrezygnować z pojęcia sekularyzacji jako kategorii stosowanej do opisu współ-

---

<sup>7</sup> Wydaje się jednak, że ten problem można w pewien sposób rozwiązać. Istnienie ateistów nie musi być falsyfikatorem tezy, że człowiek jest religijny z natury. Jeśli przyjąć istnienie uniwersalnych skłonności religijnych, można argumentować, że zadośćuczynienie tym skłonnościom nie zawsze dochodzi do skutku w określonych środowiskach społecznych i że pewne czynniki środowiskowe mogą przyczynić się do tłumienia owej skłonności. Inne możliwe wyjaśnienie tego zjawiska polegałoby na wskazaniu alternatywnych, niereligijnych sposobów zaspokajania skłonności religijnych, które kompensowałyby niezaspokojenie potrzeb religijnych.

czesnych przemian religijności. To ostatnie stanowisko, głoszone m.in. przez amerykańskiego socjologa religii Rodneya Starka, opiera się na wielu argumentach wskazujących, że nie mamy i nie mieliśmy do czynienia z sekularyzacją nie tylko na kontynentach pozaeuropejskich, ale także w samej Europie Zachodniej, która według wcześniejszych badaczy była wzorcowym potwierdzeniem hipotezy sekularyzacji<sup>8</sup>.

Problem uniwersaliów religijnych powstaje w wyniku interpretacji i porównywania danych faktograficznych zgromadzonych przez historyków religii. Badania porównawcze wskazują na istnienie wielu podobieństw między religiami, a także na istnienie szeroko rozpowszechnionych cech życia religijnego. Historia porównawcza religii często ogranicza się do konstatacji tego rodzaju podobieństw, rzadziej natomiast oferuje wyjaśnienia tego zjawiska<sup>9</sup>. Istnieją jednak podejścia, w ramach których proponuje się wyjaśnienia międzykulturowej powtarzalności zjawisk religijnych. Należą do nich podejścia: teologiczne, fenomenologiczne i kognitywne. Niektóre podejścia teologiczne bronią przekonania o istnieniu transcendentnych wymiarów religii, które leżą u podłoża „jedności w wielości”. Podobieństwa zjawisk religijnych pochodzących z różnych tradycji można wyjaśnić w ten sposób, że odnoszą się one do transcendentnej rzeczywistości. Podejście to w rzeczywistości niczego nie wyjaśnia, ponieważ odwołuje się do czegoś, co przekracza granice poznania, a tym samym jest bardziej tajemnicze niż wyjaśniane podobieństwa. Z kolei podejście fenomenologiczne zakłada istnienie istoty zjawisk religijnych, która przejawia się na różne sposoby w konkretnych religiach. Wykazuje pewne podobieństwa z religioznawstwem porównawczym oraz typologią religii. Przykładem takiego podejścia może być koncepcja M. Eliadego, dla którego „sacrum jest elementem struktury świadomości”, nie zaś tylko pewnym etapem w historii ludzkości<sup>10</sup>. Powiada: „struktura ludzkiego umysłu jest taka, że człowiek nie może żyć bez poszukiwania bytu i znaczenia. Jeśli sacrum oznacza – jak utrzymuję – byt, rzeczywistość i pełnię znaczenia, jest ono częścią ludzkiej świadomości”<sup>11</sup>.

Zupełnie odmienny charakter ma podejście kognitywne, które wyjaśnia międzykulturową powtarzalność pewnych cech życia religijnego, odwołując się do sposobu działania umysłu ludzkiego. Polega to m.in. na wyodrębnieniu mechanizmów poznawczych, które nakładają strukturalne ograniczenia na myślenie i działania religijne. Podejście kognitywne w wyjaśnianiu międzykulturowej powtarzalności zjawisk religijnych wydaje się najbardziej obiecujące. Dwa wcześniej wspomniane podejścia mają zasadniczą wadę: zazwyczaj w ogóle nie wyjaśniają badanego zjawiska, ponieważ odwołują się do instancji, które są jeszcze bardziej tajemnicze aniżeli samo wyjaśniane zjawisko.

Kognitywne podejście do religii (religioznawstwo kognitywne) powstało w wyniku zastosowania osiągnięć nauk kognitywnych w badaniach nad religiami. Do jego przed-

<sup>8</sup> R. Stark, *Secularization, R.I.P.*, „Sociology of Religion”, 1999, nr 60 (3), s. 249-273.

<sup>9</sup> Badania porównawcze religii czasami jednak odwołują się do teorii ogólnych, wyjaśniających podobieństwa. Niektórzy uważają, że bez takich teorii ogólnych historia porównawcza religii w ogóle nie byłaby możliwa.

<sup>10</sup> M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, Warszawa 1997, s. 6.

<sup>11</sup> M. Eliade, *The Sacred in the Secular World*, „Cultural Hermeneutics”, 1973, nr 1, s. 101.

stawiciele należą: Pascal Boyer, Stewart Guthrie, Thomas Lawson, Robert McCauley, Harvey Whitehouse, Ilkka Pyysiäinen, Justin Barrett. Religioznawcy kognitywni poszukują mechanizmów lub procesów przyczynowych, leżących u podłoża widocznych zjawisk religijnych, posługując się metodami wykorzystywanymi do badania zjawisk niereligijnych. Zajmują się sposobami przedstawiania idei religijnych w umysłach, przekazywania tych idei wewnątrzpokoleniowo i międzypokoleniowo, powiązaniem przedstawień religijnych z rytualnymi formami działania, a także z innymi działaniami religijnymi. Badacze kognitywni pytają ponadto o powtarzalność niektórych zjawisk religijnych oraz o możliwość wyjaśnienia uniwersalności religii, tj. faktu, że religia jest obecna we wszystkich ludzkich kulturach. Zastanawiając się nad uniwersaliami religijnymi, będę odwoływał się do najnowszych osiągnięć religioznawstwa kognitywnego.

Teza, zgodnie z którą istnieją uniwersalne aspekty niektórych zjawisk religijnych, nie mówi o uniwersaliach religijnych rozumianych jako określone zjawiska, zachowania, kompleksy zachowań czy idee religijne. Trudno byłoby wskazać na takie zjawiska. Mówi ona raczej, że uniwersalne są pewne aspekty niektórych zjawisk religijnych, ponieważ u ich podłoża leżą naturalne, uniwersalne procesy poznawcze. A zatem uniwersalia religijne istnieją tylko w ściśle określonym sensie – nie tyle jako zjawiska religijne, ile jako określone aspekty tych zjawisk. Dzięki pewnym uniwersalnym aspektom zjawisk religijnych dostrzec można w różnych religiach powtarzające się cechy. Przyjmując takie stanowisko, trudno mówić o uniwersaliach religijnych w ścisłym tego słowa znaczeniu.

Jak już wyżej wspomniano, w podejściu kognitywnym powtarzalność zjawisk religijnych wyjaśnia się na podstawie uniwersalnych mechanizmów poznawczych, które nie mają specyficznie religijnego charakteru, ponieważ leżą również u podłoża innych zjawisk kulturowych. Działanie takich mechanizmów sprawia, że pewne cechy przedstawień i działań religijnych mają charakter pozakulturowy, tzn. występują niezależnie od kontekstu kulturowego, w którym funkcjonuje określona religia. W celu zobrazowania tego zjawiska skoncentruję się jedynie na myśleniu religijnym. W myśleniu tym dostrzec można znaczne zróżnicowanie przedstawień. Trudno byłoby sporządzić zupełny ich katalog. A jednak każde z tych przedstawień powstaje na bazie kilku kategorii ontologicznych, które aktywizują właściwe każdemu umysłowi ludzkiemu intuicyjne oczekiwania dotyczące świata. Sposób powstawania tych przedstawień nie jest dowolny: powstają one w wyniku naruszenia pewnych oczekiwań właściwych danej kategorii ontologicznej. Naruszenie oczekiwań właściwych danej kategorii ontologicznej sprawia, że powstałe na jej bazie przedstawienie ma charakter sprzeczny z intuicją. Nie wglębiając się w złożoną teorię sprzecznych z intuicją przedstawień religijnych, można powiedzieć, że każde takie przedstawienie ma określoną strukturę, która da się opisać na podstawie prostego zestawu kategorii ontologicznych oraz zestawu cech, które naruszają intuicyjne oczekiwania towarzyszące poszczególnym kategoriom. Za pozorną idiosynkrazją przedstawień religijnych kryją się wspólne elementy tych przedstawień, które można opisać i zestawić. Innymi słowy, przekonania religijne bazują na pewnych mechanizmach poznawczych, które nie mają specyficznie religijnego charakteru. Należą do nich automatycznie działa-

jące narzędzia umysłu, takie jak: teoria umysłu, mechanizm wykrywania podmiotów działających *etc.*<sup>12</sup> Ponieważ owe mechanizmy poznawcze stanowią pewien aspekt myślenia i działania religijnego można sądzić, że stanowią one uniwersalny wymiar wielu zjawisk religijnych. Należy przy tym podkreślić, że chociaż poszukiwanie uniwersaliów religijnych nie jest przedsięwzięciem z góry skazanym na niepowodzenie (kandydatami do takiego tytułu mogłyby być: wiara w istoty nadprzyrodzone, sacrum, wiara, że niefizyczny komponent osoby może przetrwać po śmierci), uniwersalne aspekty zjawisk religijnych to coś innego niż uniwersalne zjawiska religijne. Interesująca wydaje się natomiast hipoteza, że podobieństwa występujące w różnych religiach możliwe są dzięki uniwersalnym procesom umysłowym oraz że procesy te można potraktować jako konstytutywne aspekty określonych zjawisk religijnych.

Dlaczego istnienie uniwersalnych mechanizmów poznawczych nie przekłada się na uniwersalność określonych zjawisk religijnych, można zrozumieć, uświadamiając sobie różnicę między mechanizmami poznawczymi a kulturowymi rezultatami ich działania. Te ostatnie są wprawdzie uwarunkowane przez odpowiednie mechanizmy poznawcze, jednakże ich kształt zależy również od wielu innych czynników, które nie działają w obrębie systemu poznawczego człowieka. „Istnienie uniwersalnego procesu – zdaniem Pascala Boyera – nie implikuje, że rezultat jego działania jest z konieczności taki sam we wszystkich przypadkach. Zadaniem teorii wyjaśniającej jest właśnie zredukowanie różnorodności i pokazanie, w jaki sposób jest ona wynikiem zetknięcia się z jednej strony uniwersalnych mechanizmów, z drugiej zaś wielu różnorodnych okoliczności”<sup>13</sup>. Do okoliczności tych należą m.in. czynniki społeczno-kulturowe.

Religia jest zatem przede wszystkim uwarunkowana przez dwa typy czynników: uniwersalne własności umysłu ludzkiego oraz czynniki środowiskowe, wśród których zjawiska społeczno-kulturowe zasługują na podkreślenie. Niezwykle trudnym zadaniem jest skonstruowanie modelu teoretycznego, w którym precyzyjnie zostałaby określona relacja między tymi typami czynników. Model taki musiałby pokazać, w jaki sposób historyczne przejawy życia religijnego, czyli konkretne myśli i działania religijne, które są silnie zróżnicowane w skali świata, powstają w wyniku przetwarzania informacji przez umysł ludzki. Musiałby ponadto uwzględnić wiele innych czynników, takich na przykład, jak emocje, czynniki społeczne, uniwersalne zachowania *etc.*

Podsumowując powyższe rozważania, można stwierdzić, że powtarzalność i podobieństwo zjawisk religijnych ma u swoich podstaw poznawcze determinanty. Owe determinanty, które należą do biopsychicznej konstytucji człowieka, leżą u podstaw wszelkiej

---

<sup>12</sup> Zob. S. Sztajer, *Idea „homo religiosus” a współczesne przemiany religijności*, „Przegląd Religioznawczy”, 2010, nr 236 (2), s. 21. Zob. S. Sztajer, *Racjonalność religii wobec niektórych współczesnych prób jej naturalizacji*, w: *O racjonalności w nauce i w życiu społecznym*, Z. Drozdowicz, Z. Melosik, S. Sztajer (red.), Poznań 2009, s. 277-278.

<sup>13</sup> P. Boyer, *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*, Berkeley 1994, s. 7. Zdaniem Boyera, z pewnością istnieją uniwersalne mechanizmy poznawcze, psychiczne. Nie można jednak sądzić, że uniwersalia kulturowe są wyłącznie wynikiem owych mechanizmów poznawczych. Jest to pomylenie procesu z rezultatem (tamże).

kultury, jako że twórcami kultury są jednostki ludzkie. Dzięki temu można zidentyfikować w religii pewne uniwersalne aspekty zjawisk religijnych, pozakulturowe aspekty religijnego myślenia i działania. U podstaw pozornej idiosynkrazji zjawisk religijnych znajduje się wspólne biopsychiczne podłoże. Dzięki temu nauka o religiach nie musi ograniczać się do interpretacji religijnych ekspresji (aczkolwiek interpretacja taka jest procedurą niezbędną i umożliwia rozumienie religijnych fenomenów), ale może również wyjaśniać te ekspresje. Innymi słowy, obecne w podejściu kognitywnym poszukiwanie uniwersalnych wymiarów religii daje nadzieję na uzyskanie naukowej odpowiedzi na dwa trapiące pytania: (1) Dlaczego człowiek posiada religię? oraz (2) Dlaczego pośród olbrzymiej różnorodności zjawisk religijnych znajdujemy uderzające podobieństwa i powtórzenia?

*Sławomir Sztajer* – RELIGIOUS UNIVERSALS AND COGNITIVE PROCESSES

The aim of this article is to answer the question whether there are any invariant and essential elements in religion. In spite of the fact that religious phenomena are highly differentiated and liable to historical change, it is possible to distinguish non-cultural, universal aspects of these phenomena. I point out that these aspects are a result of the evolved architecture of the human mind which is common to all human beings. In arguing for this thesis, I refer to the cognitive science of religion which attempts to explain religious phenomena on the basis of underlying cognitive mechanisms. At the same time, the fact that religion is determined by particular cognitive mechanisms places religion among cultural universals. The cognitive approach to religion explains why religious phenomena are ubiquitous, i.e. why they are found in all known cultures. It also enables to answer the question concerning the fate of religion, its origin and its future.