

SŁAWOMIR SZTAJER
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Humanistyczny

Idea *homo religiosus* a współczesne przemiany religijności

Idea *homo religiosus* stosowana jest przez badaczy religii na określenie naturalnych skłonności człowieka do bycia religijnym. Określenie *homo religiosus* jest kontrowersyjne, ponieważ sugeruje, że bycie niereligijnym jest czymś nienaturalnym, a człowiek niereligijny naznaczony jest pewnym brakiem. Jednakże idea *homo religiosus* nie musi pociągać za sobą przekonania, że niereligijność jest swoistą aberracją. Wiele spekulatywnych i empirycznych interpretacji tej idei koncentruje się na pewnych skłonnościach umysłu ludzkiego do wiary w istoty nadprzyrodzone. Skłonności te mogą zostać stłumione czy nawet zniesione na płaszczyźnie świadomego życia jednostki, nie sposób ich jednak zupełnie wyeliminować na płaszczyźnie nieświadomych procesów umysłowych. Nie oznacza to, że każdy człowiek jest w ten czy inny sposób religijny, a jeśli określa siebie mianem niereligijnego, nie zdaje sobie sprawy ze swej religijności. Idea *homo religiosus* wyraża raczej myśl, że bycie niereligijnym jest kulturowo tworzonym projektem egzystencjalnym, który wymaga od swoich twórców przezwyciężenia pewnych naturalnych skłonności wynikających z funkcjonowania umysłu ludzkiego. Chociaż tak rozumiana idea *homo religiosus* może być przejawem wartościowania, dalsze rozważania na jej temat unikają zestawiania tego co naturalne z tym co dobre, wartościowe, słuszne *etc.*

Idea człowieka religijnego znajduje szerokie zastosowanie w badaniu religii i religijności dawnej i współczesnej. Współcześnie nieodzowne wydaje się skonfrontowanie tej idei z obserwowanymi przemianami religijności, które niejednokrotnie wymykają się klasycznym teoriom sekularyzacji oraz innym socjologicznym teoriom religii. Taka konfrontacja oznaczałaby przeniesienie akcentu w badaniach przemian religijności z procesów i struktur społecznych na umysł ludzki, który z jednej strony jest zawsze jednostkowy, z drugiej jednak – jak pokazują współczesne badania nad umysłem – konstytuowany jest przez uniwersalne mechanizmy poznawcze.

Jeśli chodzi o współczesne przemiany religijności, na pierwszy plan wysuwa się pytanie o zasadność klasycznej teorii sekularyzacji, a także kwestia istoty procesów sekularyzacji w świecie Zachodu. Rozważania te wbrew pozorom nie dotyczą jedynie teorii empirycznych, lecz obejmują również refleksję filozoficzną nad naturą ludzką oraz istotą religii. To co rozumie się pod pojęciem teorii sekularyzacji stanowi niejednokrotnie określona interpretację filozoficzną danych empirycznych¹. Nie ulega wątpliwości, że dyskusja nad przyszłością religii tocząca się w cieniu klasycznej teorii sekularyzacji nie może ograniczać się do samych tylko danych empirycznych. Z filozoficznego punktu widzenia pierwszorzędną wagę posiada pytanie o to, czy możliwa jest zupełna desakralizacja życia ludzkiego oraz czy istnieją granice marginalizacji religii w życiu społecznym i jednostkowym. Jeśli hipoteza *homo religiosus* jest zasadna, wówczas pełna desakralizacja jest zjawiskiem mało prawdopodobnym.

Ponieważ nie sposób mówić o współczesnych przemianach religijności w ogóle, skoncentruję się przede wszystkim na przemianach dokonujących się na zachodzie Europy w XX i na początku XXI wieku. Przemiany te określane są zwykle mianem procesu sekularyzacji oraz wyjaśniane w ramach zarówno tzw. paradygmatu sekularyzacyjnego, jak i podejścia antysekularyzacyjnego. Nie będę tutaj rekonstruował całego sporu dotyczącego sekularyzacji, który toczy się od wielu dziesięcioleci w obrębie socjologii religii. Wystarczy podkreślić, że jest to spór wielowymiarowy, że nie brakuje w nim nieporozumień (np. same pojęcia religii i religijności są na różne sposoby definiowane). W tym miejscu jednakże nie interesuje mnie jedynie kwestia interpretacji wyników badań socjologicznych oraz problem definicji, lecz przede wszystkim filozoficzny wymiar sporu o przyszłość religii. W sporze tym kwestia natury ludzkiej odgrywa istotną rolę, chociaż zarówno dzisiejsza filozofia, jak i nauki społeczne niechętnie posługują się pojęciem natury ludzkiej². Wynika to przede wszystkim z rozpowszechnienia pewnej ideologii, zgodnie z którą jednostka ludzka jest przede wszystkim wynikiem oddziaływania „zewnątrznej” rzeczywistości społeczno-kulturowej, i w zależności od charakteru procesów socjalizacji i akulturacji staje się tak, a nie inaczej ukształtowaną jednostką.

Współcześnie przeważająca część badaczy religii unika kategorycznych wypowiedzi na temat przyszłości religii, odchodząc od skrajnych filozoficznych interpretacji procesu sekularyzacji. Chociaż współcześnie większość badaczy dystansuje się od rozumienia sekularyzacji jako nieuchronnego rozkładu religii wobec procesów modernizacyjnych, opowiadając się za łagodniejszą wersją tej tezy, faktem pozostaje, że w latach 60. takie rozumienie sekularyzacji było dość rozpowszechnione.

Pojęcie *homo religiosus*, którym się tutaj posługuję, nie jest jednoznaczne. Uzasadnieniem dla stosowania łacińskiej wersji tego wyrażenia jest założenie, że odnosi się ono nie do człowieka jako jednostki, chociaż i takie rozumienia tego terminu można znaleźć w li-

¹ L. Kołakowski, *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, w: tenże, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazai*, Londyn 1984, s. 167.

² Zob. S. Pinker, *Tabula rasa: spory o naturę ludzką*, Gdańsk 2005.

teraturze, lecz do człowieka w sensie gatunkowym. Innymi słowy, używa się tego wyrażenia na podobieństwo określeń takich, jak: *homo faber*, *homo viator* czy *homo sapiens*³. W tym sensie wyrażenie *homo religiosus* nie znaczy po prostu „człowiek religijny”, lecz raczej „człowiek z natury religijny”. Pojęciem *homo religiosus* zaczęto się posługiwać w XIX wieku⁴.

Współcześnie funkcjonuje kilka odrębnych znaczeń tego pojęcia: (1) *homo religiosus* jako pewien typ osobowości (M. Scheler) – to znaczenie nie będzie mnie interesować; (2) określenie *homo religiosus* oznacza, że religia stanowi konstytutywny wymiar człowieczeństwa; człowiek jest z natury istotą religijną; (3) *homo religiosus* jako przeciwstawienie *homo modernus* (M. Eliade)⁵. Dalej będę się posługiwał wyrażeniem *homo religiosus* w znaczeniu (2). Co to znaczy, że człowiek jest z natury religijny? Oznacza to, że skłonność religijna jest nieeliminowanym wymiarem człowieczeństwa. Wyrażenie *homo religiosus* zawiera w sobie pewną tezę, która powinna – jeśli pojęcie to ma mieć sens i wartość poznawczą – zostać sformułowana i uzasadniona. W badaniach nad religiami można wyodrębnić dwa zasadniczo różne sformułowania tej tezy: naturalistyczne (reprezentowane przez podejście kognitywne w badaniach nad religiami) i nienaturalistyczne (reprezentowane głównie przez szeroko rozumianą fenomenologię religii). Zacznę od drugiego sformułowania, które jest wcześniejsze chronologicznie.

Nawiązując do szeroko rozumianej fenomenologii religii, skoncentruję się na twórczości Rudolfa Otto i Mircei Eliadego. Koncepcja R. Otto opiera się na założeniu, że świętość jest aprioryczną kategorią, która przejawia się w historii. Człowiek jest wyposażony w swoistą dyspozycję duchową, skłonność, która może się przerodzić w instynkt religijny. Mówiąc słowami R. Otto, istnieją „skłonności i predyspozycje do religii, które spontanicznie mogą stać się instynktownym przecuciem i poszukiwaniem czegoś, niespokojnym szukaniem po omacku i pełnym tęsknoty pożądaniem”⁶. Aprioryczność uczucia numinotycznego nie oznacza, że wypływa ono z samego tylko umysłu czy też, posługując się terminologią R. Otto, z głębi duszy. Podobnie jak w filozofii Immanuela Kanta, konieczne jest ponadto zewnętrzne pobudzenie. Religia jest zawsze zjawiskiem historycznym, ale jej rozwój możliwy jest dzięki ahistorycznej (apriorycznej) dyspozycji. Aprioryczność nie oznacza tutaj wrodzoności, dlatego nie można powiedzieć, że religia jest wrodzona. Nie chodzi bowiem o to, że każdy ma jakąś religię, lecz że każdy może ją mieć. Sięgając do epistemologii I. Kanta, można powiedzieć, że aprioryczne wyposażenie jest warunkiem możliwości poznawania i odczuwania religijnego. Koncepcja R. Otto nie odpowiada na pytanie o genezę skłonności religijnej, nie potrafi tej skłonności wyjaśnić. Skłonność religijna jest pewnym

³ G. D. Alles, *Homo Religiosus*, w: *Encyclopedia of Religion*, J. Lindsay (red.), Detroit 2005, s. 4109.

⁴ T. DuBose podaje długą listę myślicieli, którzy posługiwali się tym pojęciem. Należą do nich: G. W. F. Hegel, Soren Kierkegaard, Rudolf Otto, Mircea Eliade, William James, Gerardus van der Leeuw, Karl Jaspers, Paul Tillich, Erich Fromm, Abraham Maslow, Erik Erikson, Langdon Gilkey, David Tracy. T. DuBose, *Homo Religiosus*, w: *Encyclopedia of Psychology and Religion*, D. A. Leeming, K. Madden, S. Marlan (red.), t. 1, New York 2009, s. 407.

⁵ Warto zauważyć, że choć M. Eliade jest znany przede wszystkim z posługiwania się wyrażeniem „*homo religiosus*” w znaczeniu (3), nie jest mu obce znaczenie (2).

⁶ R. Otto, *Świętość*, Warszawa 1999, s. 136.

założeniem, pierwszą zasadą, której pochodzenia nie potrafimy odgadnąć, ale która pozwala wyjaśnić przejawianie się świętości w historii w postaci konkretnych zjawisk religijnych. „W rzeczach duchowych – pisze R. Otto – ową pierwszą zasadą, na podstawie której się coś wyjaśnia, jest sam duch ze swymi dyspozycjami, władzami i prawami, którego trzeba założyć, a którego nie można wyjaśnić. Jak duch jest »zrobiony«, tego powiedzieć się nie da”⁷. Wydaje się, że dyspozycja religijna jest swego rodzaju postulatem, za pomocą którego można zrozumieć religię, ale którego nie sposób już racjonalnie uzasadnić. Można jedynie o jego istnieniu wnioskować na podstawie obserwacji życia religijnego, wskazując na to – jak czyni wielu badaczy – że religia należy do kulturowych uniwersaliów. Wydaje się, że istnienie właściwej człowiekowi dyspozycji religijnej nie wyklucza możliwości istnienia w pełni niereligijnych jednostek, a nawet społeczności. Dyspozycja nie jest bowiem warunkiem wystarczającym religijnego przeżywania. Nawiązując do R. Otta, rumuński badacz religii M. Eliade posługuje się pojęciem *homo religiosus* w odniesieniu do człowieka archaicznego, który stanowi główny przedmiot jego zainteresowania. *Homo religiosus* jest charakteryzowany w opozycji do człowieka społeczeństw nowoczesnych, który wie o egzystencję świecką.

Niezależnie od tego M. Eliade posługuje się także pojęciem *homo religiosus* w interesującym mnie znaczeniu i wydaje się, że pojęcie takie odgrywa istotną rolę w jego twórczości, chociaż nie jest *explicite* formułowane. Opozycja „człowiek religijny” – „człowiek współczesny” okazuje się być pewnym uproszczeniem, ponieważ także w czasach współczesnych trudno znaleźć społeczności, a nawet jednostki, które byłyby całkowicie zdesakralizowane. Dzieje się tak, ponieważ „*sacrum* jest elementem struktury świadomości”, nieodzownym składnikiem ludzkiego bycia w świecie, a nie tylko pewnym etapem w historii człowieka⁸. Oznacza to, że „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”⁹. Religia jest poszukiwaniem znaczenia, które znajduje się w umyśle, chociaż nie jest tworzone przez umysł¹⁰. Mireia Eliade często zwraca uwagę na osobliwe powroty *sacrum* w społeczeństwach zachodnich, w których można jednocześnie zaobserwować przemiany religijności wskazujące na zmierzchu religii. Powroty te dostrzegalne są w literaturze i sztuce, w kontrkulturze (np. ruch hippisowski), w mitologizacji rzeczywistości oraz w wielu rozmaitych dziedzinach ludzkiego życia. Chociaż z punktu widzenia tradycji judeochrześcijańskiej powroty te budzą wiele wątpliwości, jeśli chodzi o ich autentyczność, zawierają w sobie religijne wartości i struktury¹¹. Ze względu na religijne struktury ludzkiej świadomości sekularyzacja nie oznacza

⁷ Tamże, s. 135.

⁸ M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, Warszawa 1997, s. 6.

⁹ M. Eliade, *The Sacred in the Secular World*, „Cultural Hermeneutics”, 1973, vol. 1, s. 101.

¹⁰ B. Rennie, *Eliade and the Perception of the Sacred in the Profane: Intention, Reduction, and Cognitive Theory*, „*Temenos*”, 2007, vol. 43, nr 1, s. 193.

¹¹ M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, cyt. wyd., s. 8.

zaniku religii, lecz uderza tylko w pewne formy życia religijnego¹². „Sekularyzacja – jak pisze rumuński historyk religii – w najwyższym stopniu zostaje uwieczniona powodzeniem na poziomie świadomego życia: dawne idee teologiczne, dogmaty, wierzenia, rytuały, instytucje i tak dalej stopniowo zostają odarte ze znaczenia, ale żadnego żyjącego, normalnego człowieka nie da się zredukować li tylko do jego świadomych, racjonalnych czynności, bo przecież człowiek współczesny wciąż miewa sny, zakochuje się, słucha muzyki, chodzi do teatru, czyta książki – krótko mówiąc, żyje nie tylko w świecie historycznym i naturalnym, ale również w świecie egzystencjalnym, prywatnym, w Uniwersum wyobraźni”¹³. W koncepcji M. Eliadego zostają ze sobą powiązane dwa pojęcia: pojęcie sekularyzacji oraz pojęcie *sacrum* jako elementu struktury świadomości ludzkiej. Sekularyzacja prawdopodobnie dlatego nie oznacza zaniku religii, że człowiek ma naturalną potrzebę poszukiwania znaczenia.

Podobne myślenie o człowieku w kategoriach istoty posiadającej głęboko zakorzenioną „skłonność” religijną występuje w kręgu wielu przedstawicieli kognitywnej nauki o religii (religioznawstwa kognitywnego). Należy podkreślić zasadnicze różnice między fenomenologicznym a kognitywnym podejściem do religii. O ile pierwsze ma charakter antynaturalistyczny, drugie mieści się w ramach naturalizmu. Ujęcie kognitywne tym różni się od fenomenologicznego, że jest wielodyscyplinarne, empiryczne, w szczególności przypisujące istotną rolę badaniom eksperymentalnym. Chociaż również na gruncie kognitywistyki hipoteza *homo religiosus* bywa swoistą – filozoficzną lub teologiczną – interpretacją danych eksperymentalnych, to jednak na tym gruncie można zadać sensowne pytanie o naturę i genezę samej skłonności religijnej. Innymi słowy, podejście kognitywne próbuje wyjaśnić, a nie tylko zinterpretować religijną skłonność, która leży u podłoża wszechobecności religii. Kognitywni badacze religii nie posługują się terminem „*homo religiosus*”, ale część z nich formułuje hipotezę, którą określiłem mianem hipotezy *homo religiosus*. Według kognitywistów charakterystyczna dla religii wiara w istoty nadprzyrodzone jest skutkiem ubocznym działania naturalnych mechanizmów poznawczych, które mają długą historię ewolucyjną i są stosowane w różnych dziedzinach ludzkich działań. Pośród tych mechanizmów wymienia się takie narzędzia umysłu, jak teoria umysłu, mechanizm wykrywania podmiotów działających, interakcje różnych narzędzi umysłu (np. narzędzia służącego do opisywania istot żywych i teorii umysłu). Działanie takich narzędzi umysłu jest automatyczne i nieświadome. Nie sposób w tym miejscu opisać wszystkich istotnych mechanizmów poznawczych leżących u podłoża przedstawień religijnych. Ograniczę się do kilku przytoczonych przez Justina Barretta przykładów funkcjonowania narzędzi mentalnych. Otóż według badaczy kognitywnych pojęcia istot nadprzyrodzonych określane mianem pojęć minimalnie kontrintuicyjnych z jednej strony są łatwo zapamiętywane, z drugiej przyciągają uwagę, ponieważ pasują do intuicyjnych oczekiwań, są zgodne z intuicyjną onto-

¹² Z tym przekonaniem M. Eliadego zgodziłoby się wielu teoretyków sekularyzacji badających religię z perspektywy socjologicznej. Twórczy wkład M. Eliadego polega na tym, iż próbuje on wyjaśnić, dlaczego sekularyzacja nie oznacza zaniku religii.

¹³ M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, cyt. wyd., s. 9.

logią, którą posiadamy niezależnie od refleksyjnie zdobywanej wiedzy. Pojęcia te mają duży potencjał inferencyjny, co oznacza, że można z nich wygenerować dużą liczbę innych przekonań. Idee istot nadprzyrodzonych, wyposażonych w takie cechy jak wszechwiedza czy bycie niewidzialnym, nie tylko bazują na intuicyjnych oczekiwaniach, ale również z łatwością mogą być włączone w myślenie o interakcjach społecznych i kwestiach moralnych.

Do innych mechanizmów poznawczych leżących u podłoża religii należą tzw. teoria umysłu oraz superczuły mechanizm wykrywania podmiotów działających. Ten drugi mechanizm traktowany jest jako adaptacja biologiczna, pozwalająca szybko wykrywać w otoczeniu działające istoty. Superczułość tego mechanizmu powoduje, że jesteśmy skłonni wykrywać działanie nawet tam, gdzie nie ma żadnych podmiotów działających. Łatwo zaobserwować działanie tego mechanizmu, spacerując samotnie w lesie o zmroku, kiedy to poruszenia gałęzi często wydają się przez krótką chwilę przejawami działania. Mechanizm ten powoduje, że „chętnie poszukujemy i często znajdujemy dowody na istnienie podmiotów działających w naszym otoczeniu. Skłonność taka (...) sprawia, że wiara w bogów jest bardzo naturalna”¹⁴. Niektóre idee religijne mogą pojawiać się w wyniku wzajemnego oddziaływania różnych narzędzi umysłu. Wskazuje się, że wiara w życie po śmierci oraz naturalny charakter myślenia o bezcielesnych umysłach wynika z interakcji dwóch różnych systemów narzędzi mentalnych: systemu służącego do opisywania istot żywych, który identyfikuje cechy biologiczne przedmiotów, oraz systemu zwanego teorią umysłu, który identyfikuje cechy psychologiczne. Z przeprowadzonych badań eksperymentalnych wynika, że o ile biologiczna śmierć jest zjawiskiem intuicyjnym, o tyle śmierć psychologiczna nie jest intuicyjna lub nawet jest sprzeczna z intuicją¹⁵.

Oprócz samych narzędzi umysłu, istotny dla kształtowania się przekonań religijnych jest sposób rozwoju tych narzędzi. Wiele nowego światła rzucają na koncepcję *homo religiosus* badania przekonań religijnych u dzieci. Wiele badań eksperymentalnych wskazuje na to, że dzieci w wieku przedszkolnym są „naturalnymi teistami”¹⁶. Jak powiada Roger Trigg, podsumowując osiągnięcia kognitywnego podejścia do religii, „z badań tych wynika, że religia stanowi »opcję domyślną« ludzkiego życia (...). Oczywiście wyjaśniałoby to niewątpliwą wszechobecność religii we wszystkich jej różnych formach we wszystkich ludzkich społeczeństwach na przestrzeni dziejów”¹⁷. W podobnym duchu wypowiada się Justin Barrett, twierdząc, że wiara w bogów nie jest niczym szczególnie osobliwym, ponieważ może być postrzegana jako konsekwencja tego, że rodzimy się z takimi, a nie innymi umysłami, czy innym świecie. Oznacza to, że wiara w bogów jest czymś naturalnym, niejako domyślnym. Bazując na powyższych badaniach, kwestią problematyczną staje się nie wiara w bogów, lecz jej brak w życiu niektórych ludzi i grup.

¹⁴ J. Barrett, *Why Would Anyone Believe in God?*, Walnut Creek 2004, s. 90.

¹⁵ Tamże, s. 57.

¹⁶ Zob. D. Kelemen, *Are Children „Intuitive Theists”? Reasoning about Purpose and Design in Nature*, „Psychological Science”, 2004, vol. 15, s. 295-301.

¹⁷ R. Trigg, *Freedom of Religion* (referat z konferencji „Religion in the Public Sphere” w Oxfordzie 24 VII 2010).

Koncepcja kognitywna nie ogranicza się do wyjaśnienia religii w kategoriach narzędzi umysłu czy mechanizmów poznawczych, lecz próbuje wyjaśnić same te mechanizmy, a przez to zbadać ich ewolucyjną przeszłość. Niezależnie od tego, czy religia lub pewne jej aspekty zostanie uznana za adaptację czy też za jej produkt uboczny, w obu przypadkach może być ona wyjaśniana w kategoriach teorii ewolucji, a ściślej rzecz ujmując – w kategoriach psychologii ewolucyjnej opartej na teorii ewolucji.

Koncepcja *homo religiosus* może być i jest stosowana do obrony racji religii i wolności religijnej. Bywa także używana jako racja za odrzuceniem przekonań i praktyk religijnych. Konieczne jest jednak podkreślenie faktu, że w wielu swoich odmianach, a należy do nich np. koncepcja rozwijana przez nauki kognitywne, ma ona charakter opisowy i jako taka nie zawiera wartościowań dotyczących poszczególnych religii lub religii jako takiej. Hipoteza *homo religiosus* w jej wersji kognitywnej może być traktowana jako hipoteza empiryczna, ponieważ można ją testować eksperymentalnie. Należy jednak dodać, że nawet kognitywna wersja tej hipotezy posiada różne konsekwencje filozoficzne, między którymi nie sposób rozstrzygać empirycznie.

Podjęcie kognitywne oraz fenomenologiczne prowadzą do podobnych wniosków, odwołując się do różnych zjawisk i posługując się odmienną argumentacją. Można by jednak pokusić się o wskazanie wspólnego źródła obu podejść, jakim jest rewolucja kopernikańska I. Kanta. Dla I. Kanta to właśnie ludzki umysł i jego aprioryczne wyposażenie odgrywa konstytutywną rolę w poznaniu świata. Podobnie w podejściach fenomenologicznym i kognitywnym umysł odgrywa istotną rolę w konstytuowaniu przedmiotów świata religijnego. Z drugiej strony istnieją zasadnicze różnice między podejściem kognitywnym i fenomenologicznym. Koncepcja kognitywna wydaje się bardziej wartościowa poznawczo od koncepcji fenomenologicznej. Pierwszą jej zaletą jest nieograniczanie się do podejścia interpretacyjnego i zwrócenie uwagi na konieczność wyjaśnienia „naturalności religii”. Fenomenologowie religii zazwyczaj ograniczają się do spekulatywnych wypowiedzi na temat człowieka religijnego i nie potrafią wyjaśnić, dlaczego człowiek miałby być z natury religijny. W perspektywie fenomenologicznej koncepcja *homo religiosus* stanowi pewnego rodzaju założenie, które ułatwia interpretację zjawisk religijnych, oraz pozwala zinterpretować i wyjaśnić obserwowane przemiany religijności, sama jednak nie podlega procedurom eksplanacyjnym. Inaczej rzeczy się mają w podejściu kognitywnym, które zazwyczaj unika enigmatycznych sformułowań i nie poprzestaje na samym wyjaśnieniu naturalności religii, lecz bada także architekturę ludzkiego umysłu, w szczególności zaś mechanizmów poznawczych leżących u podłoża religii, oraz jego historię ewolucyjną. Drugą zaletą koncepcji kognitywnej jest fakt, że odwołuje się ona do eksperymentów, nie ogranicza się jedynie do obserwacji zjawisk. Wreszcie, kognitywna koncepcja *homo religiosus* może zostać sformułowana w postaci hipotezy empirycznej, a nie tylko w postaci filozoficznego założenia, spekulatywnego rozstrzygnięcia. Dodać trzeba, że do zasadniczych różnic między zarysowanymi podejściami należy opozycja redukcjonistycznego charakteru kognitywnych teorii religii i antyredukcjonistycznym ujęciem szeroko rozumianej fenomenologii.

Koncepcja *homo religiosus* jest hipotezą przydatną w badaniach przemian religijności. Pomimo znacznego zróżnicowania religijności, u jej podłoża leży uniwersalna architektura ludzkiego umysłu, która sprawia, że sposoby tworzenia i rozpowszechniania przedstawień religijnych mają charakter inwariantny i która warunkuje naturalną skłonność człowieka do myślenia religijnego. Oznacza to, że przemiany religijności nie są jedynie wynikiem zmian makrostrukturalnych (np. modernizacji i jej komponentów) i konsekwencji tych zmian na niższych poziomach organizacji społecznej, lecz ograniczane są naturalnymi predyspozycjami umysłu do takiego, a nie innego tworzenia obrazu świata. Predyspozycje te są przejawem procesów poznawczych poza kontrolą świadomości.

Koncepcja *homo religiosus* w wersji kognitywnej zakłada, że skłonność religijna manifestuje się na płaszczyźnie przedrefleksyjnej, składa się na nią nierefleksyjne myślenie oraz nierefleksyjne przedstawienia religijne. Oznacza to, że w badaniach religijności konieczne jest branie pod uwagę świadomej postawy religijnej jednostki, ale również tzw. intuicyjnych przekonań religijnych, tzn. tych przekonań, które wynikają z intuicyjnej ontologii podzielanej przez wszystkie jednostki. Nieuzasadnione ograniczanie przekonań religijnych jedynie do przekonań deklarowanych (wiedza deklaratywna) – a tak się często czyni w nieeksperymentalnych badaniach religijności (np. w socjologii religii) – prowadzi często do pomijania podstawowego aspektu religii, jakim jest religijne myślenie intuicyjne. Wychodząc od koncepcji *homo religiosus*, można sformułować przewidywanie, że tłumienie religijności w sferze publicznej prowadzić będzie do kompensacji religijności w sferze zarówno publicznej, jak i prywatnej. Kompensacja religijności oznacza jej odradzanie się w zmienionych formach. Są to zazwyczaj formy początkowo trudne do zidentyfikowania, ponieważ wymagają zastosowania innych niż dotychczas narzędzi badawczych. W świetle zdefiniowanej powyżej koncepcji *homo religiosus*, kompensacja może być postrzegana jako swoista konieczność antropologiczna, polegająca zazwyczaj na nieświadomym dążeniu do realizacji skłonności religijnej, która z kolei ma korzenie w ludzkim umyśle. W wielu społeczeństwach i grupach społecznych dążenie to jest na różne sposoby ograniczane, np. poprzez pomniejszanie społecznego znaczenia działań i instytucji religijnych. Wobec tego sekularyzacja może być rozumiana jako nakładanie zewnętrznych ograniczeń na realizację naturalnej skłonności do wiary w istoty nadprzyrodzone. Kompensacja natomiast jest procesem ściśle powiązanim z sekularyzacją i sprawiającym, że sekularyzacja nie prowadzi do zaniku, lecz raczej do transformacji religijności. Zjawisko kompensacji tłumaczy uniwersalność religii i pozwala na formułowanie przewidywań dotyczących przyszłości religii. Hipoteza *homo religiosus* odpowiada na pytanie, dlaczego sekularyzacja nie oznacza całkowitego zaniku religijności i całkowitej desakralizacji, lecz raczej towarzyszą jej przemiany form życia religijnego. Wynika z niej, że pełna desakralizacja ludzkiego życia jest mało prawdopodobna, choć z pewnością nie jest niemożliwa¹⁸.

¹⁸ Z powyższym sformułowaniem wiąże się problem definicji religijności. Operowanie szeroką definicją religijności umożliwia przypisanie religijności osobie, która nie postrzega siebie jako religijnej. Problem ten dotyczy między innymi kwestii, czy religijność jednostki zależy od jej religijnej autoidentyfikacji.

Sekularyzację, kompensację religijności oraz ideę *homo religiosus* można potraktować jako pojęcia wzajemnie powiązane, pozwalające na wyjaśnienie niektórych współczesnych przemian religijności. Zaletą takiego ujęcia jest powiązanie uwarunkowań makrostrukturalnych z uwarunkowaniami poznawczymi, które z jednej strony mają charakter jednostkowy, z drugiej zaś, przynajmniej w pewnym wymiarze, uniwersalny. Wydaje się, że szeroko dyskutowana prywatyzacja religii wiąże się z działaniem mechanizmu kompensacyjnego, w wyniku którego dochodzi do transformacji religijności, przesuwania akcentów ze sfery publicznej do sfery prywatnej. Podejście kompensacyjne pozwala także wyjaśnić zmiany odwrotne, tzn. deprywatyzację religii. Posługując się pojęciem *homo religiosus*, można udzielić odpowiedzi na pytanie, dlaczego sekularyzacji nie sposób opisywać jako procesu stopniowej eliminacji religii z życia jednostek i społeczeństw. Otóż jest tak dlatego, że istnieją naturalne ograniczenia zeświecczenia, które sprawiają, że zanik religii wydaje się mało prawdopodobny. Teza ta nie dotyczy konkretnych religii, lecz raczej odnosi się do pewnej dyspozycji poznawczej, która leży u ich podstaw.

Podsumowując powyższe rozważania, można powiedzieć, że współczesne badania eksperymentalne prowadzone przez badaczy kognitywnych sugerują, iż religia oparta jest na wrodzonych mechanizmach poznawczych, które mają głębokie korzenie ewolucyjne. Oznacza to, że istnieją naturalne, wynikające z architektury ludzkiego umysłu, ograniczenia przemian religijności. Polegają one m.in. na tym, że zmierzch religii przewidywany przez niektóre wcześniejsze koncepcje ewolucyjne i sekularyzacyjne jest mało prawdopodobny. Ograniczenia (poznawcze uwarunkowania) przemian religijności nie zawsze mogą być przedstawione w postaci powiązań przyczynowo-skutkowych, w których przyczynami są określone poznawcze uwarunkowania, skutkami zaś określone formy religijności. Niemniej jednak można powiedzieć, że: (1) niezależnie od innych czynników przemiany religijności są uwarunkowane intuicyjną ontologią, która ma charakter uniwersalny, ponieważ wynika z architektury i sposobu funkcjonowania umysłu ludzkiego; (2) tłumienie religijności powoduje reakcje kompensacyjne; (3) intuicyjne przekonania religijne, które wiążą się z intuicyjną ontologią, pozostają niezależne od zmian w deklaracjach religijnych.

Sławomir Sztajer – THE IDEA OF HOMO RELIGIOSUS AND THE CONTEMPORARY TRANSFORMATIONS OF RELIGIOSITY

This article refers to the idea of *homo religiosus* which contains the hypothesis that religiosity is a manifestation of the way in which human mind operates. From the philosophical point of view, it means that man is religious in its very nature. There are two fundamental interpretations of this hypothesis: a phenomenological and cognitive one. Seen from the broadly understood phenomenological perspective, represented by such thinkers as Rudolf Otto and Mircea Eliade, the religious tendency is a kind of assumption which itself does not have to be explained. On the other hand, from the cognitive point of view, the naturalness of religion is the consequence of the sorts of minds humans have and the sort of world they live in. The architecture of human mind is a product of a long evolutionary process and religious thinking is usually perceived as a side-effect of particular cognitive mechanisms. The main thesis of this article is that the idea of *homo religiosus* may play an important role in the ex-

planation of the changes in religiosity. Especially the widely discussed issue of secularization presents itself in the new light when we take into consideration cognitive mechanism that underlies religiosity.