

SŁAWOMIR SZTAJER

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Pracownia Religioznawstwa i Badań Porównawczych

e-mail: sztajers@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0001-8975-2994

Materialne artefakty jako narzędzia religijnego myślenia

Material artefacts as tools of religious thought

Abstract. The cultural spread of religious representations is determined by both cognitive and non-cognitive determinants. While the cognitive determinants have been studied by the cognitive science of religious, much less attention is given to such determinants of religious thought as language, especially written language, and material artefacts. This article focuses on the role of material artefacts in the creation, cultural transmission, cognitive processing and stabilizing of religious representations. It points out to such functions of material artefacts as the extension of memory, externalization of mental representations, anchoring conceptual structures and strengthening the sense of reality of culturally postulated supernatural beings and phenomena.

Keywords: religion, artefacts, religious thought, religious cognition, material religion

Znielicznymi wyjątkami, podstawowe przekonania religijne niewątpliwie dotyczą istot i zjawisk nadprzyrodzonych, trudnych do uchwycenia bądź zupełnie nieuchwytnych w codziennym doświadczeniu. Jako takie zdają się mieć za przedmiot kulturowo postulowany niematerialny świat istot i mocy, o którym możemy myśleć za pomocą kontrintuicyjnych pojęć. W badaniu różnych tradycji religijnych zasadne wydaje się zatem zwrócenie szczególnej uwagi na religijne pojęcia czy idee, które składają się na wierzenia. Nie może dziwić zatem fakt, że zarówno historia religii, jak i wiele innych dyscyplin

religioznawczych koncentruje się w znacznej mierze na ideach i wierzeniach, odsuwając na dalszy plan religijną kulturę materialną. Nawet pobieżny przegląd opracowań poświęconych dziejom religii potwierdza dominację orientacji ukierunkowanych na idee i przekonania.

Podejście ideocentryczne w badaniach nad religiami ma jednak wiele ograniczeń. Materialny wymiar religii stanowi nie tylko konstytutywny wymiar świata religijnego, ale ponadto myślenie i doświadczenie religijne nie może być wyjaśnione bez uwzględnienia materialnych artefaktów. Materialne wytwory odgrywają istotną rolę w tworzeniu, przetwarzaniu, utrwalaniu oraz komunikowaniu pojęć i przekonań religijnych. Samo więc religijne myślenie i doświadczenie świata zależą od przedmiotów materialnych, jakkolwiek odległe wydawałyby się one być od abstrakcyjnych pojęć właściwych wielu systemom religijnym. Odwołując się do koncepcji poznania rozszerzonego, zamierzam pokazać, w jaki sposób artefakty materialne wykorzystywane są w przetwarzaniu pojęć i przekonań religijnych przez system poznawczy.

Przynajmniej od lat 80. XX wieku w humanistyce i naukach społecznych następuje stopniowe podważanie ideocentrycznej orientacji w badaniach nad kulturą. Przedsięwzięcia te składają się na „zwrot materialny”, który dowartościowuje kulturę materialną kosztem abstrakcyjnych pojęć, idei, przekonań etc. (Houtman i Meyer, 2012, s. 5). Podobny zwrot zaobserwować można w badaniach nad religią (Arweck i Keenan, 2006; Keane, 2008). Badania te jednak w niewielkim stopniu uwzględniały ściśle powiązanie między pojęciami, przekonaniami i myśleniem religijnym z jednej strony, a materialnymi wytworami z drugiej. Wpisywały się one w trend zmierzający ku rewaloryzacji kultury materialnej występującej w różnych tradycjach religijnych, ale nie odpowiadały na pytanie, w jaki sposób umysłowy świat religii opiera się materialnych artefaktach.

Przez materialny wymiar religii rozumiem tutaj artefakty materialne, tj. wytworzone ręką człowieka przedmioty posiadające religijne znaczenie, ale także rzeczy występujące w naturze, którym wtórnie nadano religijne znaczenie. Do artefaktów należą takie przedmioty, jak ikona, krzyż, szaty liturgiczne, świątynia, natomiast wśród przedmiotów naturalnych znaleźć można niezliczoną liczbę rzeczy takich jak ciała niebieskie, góry, kamienie, rośliny. Ponieważ przedmioty naturalne podlegają sakralizacji, w pewnym sensie stają się również artefaktami. Ich materialna forma nie jest wprawdzie wytworzona ludzką ręką, jednak religijne znaczenie przypisane im przez wspólnotę niejako wyjmuje je z natury. Szczególną rolę materialne artefakty odgrywają w rytuale religijnym, gdzie traktowane są bądź jako przedmioty kultu, bądź jako narzędzia czy elementy scenarii, w której dokonuje się rytuał.

Istotna rola artefaktów materialnych w przetwarzaniu pojęć i przekonań religijnych staje się widoczna wówczas, gdy zmianie ulega perspektywa teo-

retyczna, w której ujmowane jest myślenie religijne. Zmiana ta polega, po pierwsze, na porzuceniu przekonania, że procesy umysłowe, zwłaszcza zaś procesy poznawcze, ograniczają się do tego, co dzieje się w głowie lub szerzej – w granicach biologicznego organizmu, oraz po drugie, na przyjęciu hipotezy, że środowisko, w jakim znajduje się organizm, odgrywa istotną rolę w kierowaniu procesami umysłowymi. Do twórców takiej hipotezy zalicza się Andy'ego Clarka i Davida Chalmersa. W opublikowanym w latach 90. artykule Clark i Chalmers argumentują, że system poznawczy nie ogranicza się do biologicznego organizmu, lecz obejmuje ponadto fragmenty środowiska (Clark i Chalmers, 1998, s. 9). W systemie takim cechy czy fragmenty środowiska mają nie mniejsze znaczenie przyczynowe niż cechy mózgu, traktowanego zwykle jako podstawowy substrat procesów umysłowych. Hipoteza umysłu rozszerzonego obejmuje nowe rozumienie umysłu i procesów umysłowych, ale przede wszystkim jest koncepcją dotyczącą natury umysłu i poszerzającą umysł o fragmenty zewnętrznego środowiska. Nie trzeba jednak odwoływać się do nowej ontologii umysłu, aby wykazać, że procesy poznawcze realizowane są w oparciu o materialne przedmioty w środowisku zewnętrznym, tj. poza organizmem. Edwin Hutchins wskazał wiele przykładów przetwarzania poznawczego, które dokonuje się w interakcji podmiotu ze światem materialnym i społecznym. Jednym z nich jest proces pilotowania nowoczesnego samolotu (Hutchins, 1995b). Nie jest to działanie podejmowane przez jednego pilota wyposażonego w odpowiednią wiedzę, lecz złożona interakcja między pilotami i zaawansowaną technicznie aparaturą. Oprócz interakcji społecznej występuje tutaj sprzężenie ludzkich systemów poznawczych z zaawansowaną technologią. Podobna sytuacja ma miejsce w przypadku nawigacji okrętu (Hutchins, 1995a).

W przykładach ilustrujących poznanie rozszerzone chodzi nie tylko o ukazanie, że podmiot używa różnych narzędzi zewnętrznych, ułatwiających i wspierających działanie systemu poznawczego, ale że narzędzia te determinują wytwory działania tego systemu. Narzędzia te są konstytutywne w tym sensie, że bez nich pewne zadania poznawcze nie mogłyby zostać rozwiązane lub wymagałyby znacznie więcej czasu. Nie trzeba odwoływać się do nowoczesnych technologii, aby ukazać, że przetwarzanie informacji przez umysł w wielu przypadkach zależy od materialnych artefaktów znajdujących się w środowisku zewnętrznym. Znaną od dawna technologią zmieniającą sposób działania oraz wytwory systemu poznawczego jest pismo. Innym przykładem jest rozwiązywanie zadań matematycznych przy użyciu liczydła lub przy użyciu kartki i ołówka. Zadania, których nie sposób rozwiązać „w głowie”, z łatwością mogą zostać rozwiązane przy użyciu prostych artefaktów.

Niektóre zdolności poznawcze ulegają istotnym przekształceniom w wyniku użycia materialnych artefaktów. Dobrym przykładem takiej zdolności jest pamięć, której możliwości były nieustannie poszerzane dzięki nowym tech-

nologiom. We współczesnym świecie międzypokoleniowa transmisja wiedzy, a tym samym trwanie i rozwój cywilizacji, byłyby prawdopodobnie niemożliwe bez technologii pamięci zewnętrznej. Na znaczenie tych technologii zwrócił uwagę m.in. Merlin Donald (1991), według którego powstanie nowoczesnego umysłu było możliwe głównie dzięki stworzeniu i zastosowaniu różnych metod przechowywania informacji poza ludzkim organizmem. Donald wyróżnił dwa rodzaje pamięci: biologiczną i zewnętrzną. Podczas gdy podstawą pamięci biologicznej jest mózg, pamięć zewnętrzna opiera się na artefaktach takich jak pismo i inne systemy znaków służące do kodowania i przechowywania informacji. Pamięć zewnętrzną cechuje zwykle znacznie większa trwałość niż pamięć biologiczną. Rozpowszechnienie takiej pamięci wpłynęło również na sposób korzystania z pamięci biologicznej. Ponadto rozpowszechnienie pamięci zewnętrznej zasadniczo zmienia kanały przekazu kulturowego oraz wpływa na treść tego przekazu. Oczywistym przykładem wpływu środków przekazu na tradycje religijne było rozpowszechnienie pisma i druku w Europie. Pismo umożliwia przekazywanie, druk zaś szerokie rozpowszechnienie przekazów rozbudowanych pod względem intelektualnym, abstrakcyjnych, opartych na myśli racjonalnej.

W myśli religijnej materialne artefakty traktowane są zwykle jako przedmioty, poprzez które przejawia się nieuchwytna w doświadczeniu rzeczywistość nadprzyrodzona. Uchwytne przedmioty są reprezentacjami nieuchwytniej rzeczywistości. Nie tylko teologia, ale również leżąca u podłoża myśli religijnej ideologia semiotyczna określa, jakie relacje zachodzą między rzeczywistością nadprzyrodzoną i jej materialnymi reprezentacjami. Artefakt może być traktowany jako wizualna reprezentacja przypominająca pod jakimś względem nadprzyrodzoną rzeczywistość bądź też jako uobecnienie tej rzeczywistości. Inną postawę zajmują wierzący wobec obrazu świętej postaci, który ma jedynie przedstawiać tę postać, inną zaś w przypadku ikony będącej przejawem świętości. Wierzenia religijne dotyczą nie tylko nadprzyrodzonej rzeczywistości, ale także tego, w jakim stosunku wybrane przedmioty należące do świata życia codziennego pozostają wobec tej rzeczywistości.

Nie ulega wątpliwości, że materialny wymiar religii jest ważnym wymiarem życia religijnego, co od dawna podkreślają badacze religii. Nie jest jednak oczywiste, jak ten wymiar świata religijnego ma się do idei, przekonań i praktyk religijnych. Jaką rolę odgrywają materialne artefakty w myśleniu religijnym? Jak umysłowy świat religii powiązany jest z materialnymi artefaktami występującymi niemal we wszystkich tradycjach religijnych? Odpowiedź na te pytania wymaga podejścia wielodyscyplinarnego, wykorzystującego osiągnięcia nie tylko religioznawstwa, ale także nauk o poznaniu, semiotyki, archeologii, historii sztuki, geografii czy medioznawstwa.

Pojęcia i wierzenia religijne mają często charakter abstrakcyjny, oderwany od codziennego doświadczenia. Ponadto bywają nie w pełni zrozumiałe bądź nawet zupełnie niezrozumiałe dla dzielących je osób religijnych. Kluczowe pojęcia religijne mają charakter kontrintuicyjny, co oznacza, że są pod pewnymi względami niezgodne z intuicyjnymi wyobrażeniami o tym, jaki jest świat. W przeciwieństwie do nich materialne artefakty należą do świata życia codziennego, są nie tylko zrozumiałe i zgodne z intuicyjną wiedzą, ale również namacalne, dotykalne. Jako takie materialne przedmioty mogą pełnić funkcję kondensatorów abstrakcyjnych znaczeń. Kondensacja polega na nadawaniu konkretnej formy abstrakcyjnym ideom religijnym (Leach, 1976, s. 37), przez co te ostatnie uzyskują intersubiektywny charakter. Bliżej nieokreślone *sacrum* przejawia się na różne sposoby w konkretnych przedmiotach materialnych, przez co interakcja człowieka z *sacrum* może być modelowana na wzór interakcji społecznych zachodzących w życiu codziennym. Weźmy przykład modlitwy, która w wielu tradycjach religijnych określana jest jako rozmowa z osobowym bogiem. W wielu przypadkach sytuacja modlitwy obejmuje nie tylko wyobrażenia modlących się osób dotyczące nadprzyrodzonego „interlokutora”, ale ponadto konstruowana jest w oparciu o uchwytnie zmysłowo reprezentacje nadprzyrodzonej rzeczywistości. Reprezentacją taką może być obraz, ikona, przedmiot obdarzony mocą. To, czy obraz jest rozumiany przez wierzącego jako przedstawienie pozwalające skupić uwagę na nieobecnym adresacie modlitwy, czy też jako przedmiot, przez który przejawia się nadprzyrodzona rzeczywistość, zależy od przyjmowanych w ramach danej tradycji wierzeń.

Na płaszczyźnie pojęciowej kondensacja współgra z metaforą, która umożliwia ujmowanie abstrakcyjnych pojęć religijnych za pomocą konkretnych wyobrażeń. Metafora kształtuje przede wszystkim umysłowy świat religii, ponieważ opiera się na umysłowych reprezentacjach, wiążąc je ze sobą w taki sposób, aby abstrakcyjne idee religijne uzyskiwały bardziej zbliżoną do doświadczenia codziennego postać (Sztajer, 2009). Metafora działa wszędzie tam, gdzie do głosu dochodzi religijna antropomorfizacja – nadprzyrodzone istoty przedstawiane są jako osoby posiadające szereg ludzkich cech. Występowanie metafor i antropomorfizacji w myśleniu religijnym wynika z ograniczeń poznawczych. Złożone i w wysokim stopniu kontrintuicyjne struktury pojęciowe są trudniej zapamiętywane oraz mniej stabilne niż oparte na intuicyjnej wiedzy i dobrze osadzone w codziennym doświadczeniu idee.

Stabilizacja złożonych struktur pojęciowych dokonuje się poprzez zakotwiczenie ich w strukturach materialnych, które są znacznie trwalsze od pojęciowych reprezentacji. Złożona struktura pojęciowa, określana czasami mianem amalgamatu pojęciowego, jest tworem podatnym na zmiany, niestabilnym. Nadanie jej trwałej postaci możliwe jest poprzez włączenie do niej

reprezentacji materialnego artefaktu. Tego rodzaju konstrukcje pojęciowe często wykorzystywane są w praktykach religijnych. Z perspektywy człowieka wierzącego materialne zakotwiczenie wyobrażeń religijnych pozwala na bezpośredni kontakt z *sacrum*, a przynajmniej przedmiotem, w którym *sacrum* się przejawia. Jednak zakotwiczenie takie pełni również inną funkcję – sprawia, że konstrukcje pojęciowe uzyskują trwałość i mogą stanowić przedmiot zbiorowych praktyk religijnych. Na istotną rolę materialnych kotwic złożonych struktur pojęciowych w religii zwrócili uwagę Gilles Fauconnier i Mark Turner, którzy rozwinęli teorię amalgamatów pojęciowych (Fauconnier i Turner, 2002). Argumentowali oni, że na przykład konceptualizacja świętych miejsc opiera się na wiązaniu struktur pojęciowych ze strukturami materialnymi. Dotyczy to zarówno miejsc pochówku, jak i świątyń – w przypadku miejsc pochówku w tradycjach religijnych, w których występuje kult zmarłych. Dwie przestrzenie umysłowe, które wykorzystywane są w tworzeniu pojęcia zmarłego, to szczątki nieżyjącej osoby oraz ciało osoby żywej. Szczątki zmarłej osoby znajdujące się w określonym miejscu stanowią materialną podstawę pojęcia zmarłego. Ale w tradycjach religijnych opartych na kulcie przodków lub na wierze w życie pozagrobowe zmarły nie może być utożsamiony ze szczątkami, ponieważ przysługuje mu status nadprzyrodzonej istoty, wyposażonej w intencjonalność i podmiotowość, a także – w niektórych tradycjach – zdolnej do kontaktów z żywymi osobami. Miejsce, w którym spoczywają szczątki zmarłego (grób, grobowiec) stanowi materialną kotwicę wyobrażeń o zmarłym. Świątynie są znacznie bardziej złożonymi materialnymi strukturami, zakotwiczącymi całe zbiory pojęć, na których bazuje doktryna religijna.

Oczywistą funkcją materialnych artefaktów w religii jest eksternalizacja i obiektywizacja treści umysłowych. Jest ona warunkiem koniecznym kulturowego przekazu pojęć i przekonań religijnych. Podstawowym narzędziem eksternalizacji jest język. Szczególną rolę odgrywa materialna forma języka, zwłaszcza w przypadku języka pisanego. Nawet tradycje religijne radykalnie eliminujące materialne przejawy *sacrum* nie są w stanie zupełnie wyzwolić się od pewnych form materializacji (Sztajer, 2018, s. 139). Przykładem mogą być wyznania religijne, które zakazują używania jakichkolwiek wizualnych reprezentacji bóstwa, ale posługują się świętą księgą, która znajduje się w centrum działań kultowych. Księga może w pewnym stopniu kompensować brak wizualnych reprezentacji bóstwa, wokół niej rozwija się rozbudowany zbiór reguł określających, jak należy obchodzić się z księgą.

Oprócz pisma zwykle przedmioty materialne – naturalne i wytworzone przez człowieka – stanowią narzędzia eksternalizacji pojęć i przekonań religijnych. Jedną z podstawowych funkcji eksternalizacji jest nadawanie intersubiektywnej postaci reprezentacjom umysłowym. W wyniku eksternalizacji reprezentacje religijne nie mają już charakteru wyłącznie jednostkowego, lecz

włączone zostają do wyobrażeń zbiorowych, tzn. są podzielane przez wspólnotę religijną i mogą się stać przedmiotem kultu. Materialne reprezentacje pełnią funkcję symboliczną i opierają się na właściwej człowiekowi zdolności do posługiwania się symbolami. Zdaniem Terrence'a Deacona i Tyrone'a Cashmana (2010) kompetencja symboliczna wykorzystywana jest w myśleniu religijnym nie tylko do posługiwania się symbolami, ale także do symbolicznego postrzegania świata i doszukiwania się w tym, co istnieje, drugiego, ukrytego wymiaru. Podobnie jak symbol zbudowany jest z materialnego nośnika i nieuchwytnego zmysłowo znaczenia kryjącego się za tym nośnikiem, tak i świat może być – i w istocie bywa w bardzo wielu tradycjach religijnych – postrzegany jako wielowarstwowy, złożony z tego, co widoczne, i tego, co kryje się poza horyzontem widzenia.

Niezwykle istotna jest rola materialnych artefaktów w indukowaniu, wzmacnianiu i podtrzymywaniu poczucia rzeczywistości nadprzyrodzonych istot i zjawisk. Pojęcia istot nadprzyrodzonych tym różnią się od innych typów pojęć kontrintuicyjnych, że przynajmniej sporadycznie towarzyszy im poczucie rzeczywistości nadprzyrodzonych istot i zjawisk. Bogowie tym różnią się od nadprzyrodzonych postaci znanych np. z fikcji literackiej, że w ramach danej tradycji religijnej traktuje się je poważnie i przypisuje się im rzeczywiste istnienie. Czym innym jest jednak przypisywanie istotom nadprzyrodzonym rzeczywistego istnienia, czym innym zaś poczucie rzeczywistości tych istot. Obcowanie z materialnymi artefaktami, które postrzegane są jako reprezentacje lub przejawy nadprzyrodzonego świata, sprawia, że pojawia się poczucie rzeczywistości nadprzyrodzonych istot i zjawisk. Niekiedy materialne reprezentacje nadprzyrodzonych istot są wręcz utożsamiane z tymi istotami i same stają się przedmiotem wiary oraz najwyższej czci. W takich sytuacjach istota nadprzyrodzona staje się obecna tu i teraz, przez co zostaje włączona do codziennego doświadczenia wierzących. Materialny artefakt jest ponadto dostępny intersubiektywnie, w przeciwieństwie do subiektywnych wyobrażeń, które mogą występować w bardzo różnych wariantach.

Jak pokazano wyżej, za pośrednictwem materialnych artefaktów dokonuje się eksternalizacja i obiektywizacja pojęć i przekonań religijnych. Takie ujęcie wskazuje na pierwszeństwo reprezentacji umysłowych wobec opartych na nich reprezentacji kolektywnych, intersubiektywnych, w tym przypadku materialnych. Taki sposób myślenia o wspólnym świecie religii jest intuicyjny, jednak nie bierze pod uwagę możliwości, na którą zwracali uwagę m.in. badacze mediów oraz archeolodzy. Badacze pisma i jego roli w kulturze podkreślali na przykład, że wynalazek pisma przyczynił się do powstania nowych form myślenia. Powstanie druku i kultury typograficznej dało początek nie tylko nowym systemom myślenia, ale także miało olbrzymi wpływ na rozwój wielu dziedzin kultury, a także na powstawanie nowych form życia społecznego. Przykład ten wyraźnie

pokazuje, że medium nie jest jedynie narzędziem eksternalizacji i przekazu treści umysłowych, ale określa również warunki kształtowania tych treści. Z kolei niektórzy archeolodzy zwracają uwagę na konstytutywną rolę materialnych artefaktów w tworzeniu przynajmniej niektórych konstrukcji pojęciowych. Lambros Malafouris (2007) podkreśla, że nie zawsze zewnętrzne reprezentacje pojęć są wtórne wobec tych pojęć. Niektóre konstrukcje pojęciowe, zwłaszcza takie, które cechują się znaczną złożonością i wysokim stopniem kontrintuicyjności, nie mogłyby powstać niezależnie od materialnych artefaktów. Bardziej prawdopodobna wydaje się hipoteza, że pojęcia i materialne artefakty tworzą w tych przypadkach składowe rozszerzonego systemu poznawczego. Na przykład paleolityczne figurki byłyby nie tylko eksternalizacjami konstrukcji, ale artefaktami, dzięki którym odpowiadające im konstrukcje pojęciowe uzyskują zakotwiczenie w czymś znacznie trwalszym niż ulotne jednostkowe wyobrażenia. Artefakt w tym przypadku nie jest wtórnym, lecz konstytutywnym składnikiem rozszerzonych konstrukcji pojęciowych.

Podsumowując, należy podkreślić, że w badaniu idei i wierzeń religijnych konieczne jest wyjście poza psychologiczne, w szczególności zaś poznawcze determinanty myślenia religijnego. W kulturowym funkcjonowaniu reprezentacji religijnych istotną rolę odgrywają uwarunkowania zarówno poznawcze, jak i pozapoznawcze. O ile uwarunkowania poznawcze były przedmiotem zainteresowania badaczy w ramach kognitywistyki religii, znacznie mniej uwagi poświęcano takim determinantom myślenia religijnego, jak język, w szczególności pismo, oraz materialne artefakty. Powszechne użycie artefaktów materialnych w religiach wiąże się nie tylko z tworzeniem, przekazywaniem i utrwalaniem kulturowych reprezentacji religijnych. Artefakty materialne są również istotnym determinantem myślenia religijnego. Dzięki nim możliwe jest nie tylko poszerzenie pamięci oraz eksternalizacja reprezentacji umysłowych, ale także zakorzenienie struktur pojęciowych oraz wzmacnianie poczucia rzeczywistości postulowanych przez religie nadprzyrodzonych istot i zjawisk.

Literatura

- Arweck E., Keenan W. (red.). (2006). *Materializing Religion: Expression, Performance and Ritual*. Aldershot: Ashgate.
- Clark A., Chalmers D. (1998). The Extended Mind. *Analysis*, 58(1), 7–11.
- Deacon T., Cashman T. (2009). The Role of Symbolic Capacity in the Origins of Religion. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, 3(4), 490–517.
- Donald M. (1991). *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- Fauconnier G. (1997). *Mappings in Thought and Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fauconnier G., Turner M. (2002). *The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*. New York: Basic Books.
- Houtman D., Meyer B. (red.) (2012). *Things: Religion and the Question of Materiality*. New York: Fordham University Press.
- Hutchins E. (1995a). *Cognition in the Wild*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Hutchins E. (1995b). How a Cockpit Remembers Its Speeds, *Cognitive Science*, 19, 265–288.
- Hutchins E. (2010). Imagining the Cognitive Life of Things. W: L. Malafouris, C. Renfrew (red.), *The Cognitive Life of Things: Recasting the Boundaries of the Mind*. Cambridge: McDonald Institute.
- Keane W. (2008). On the materiality of religion. *Material Religion*, 4(2), 230–231.
- Leach E. (1976). *Culture and Communication: The Logic by which Symbols are Connected*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Malafouris L. (2007). The Sacred Engagement: Outline of a Hypothesis about the Origin of Human 'Religious Intelligence'. W: D.A. Barrowclough, C. Malone (red.), *Cult in Context: Reconsidering Ritual in Archeology* (198–205). Oxford: Oxbow Books.
- Mithen S. (1996). *The Prehistory of the Mind: A Search for the Origins of Art, Religion and Science*. London: Phoenix.
- Sztajer S. (2009). *Język a konstituowanie świata religijnego*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe WNS UAM.
- Sztajer S. (2018). *Pojęciowa konstrukcja świata religijnego. Przekonania religijne a procesy poznawcze*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe WNS UAM.

