

SŁAWOMIR SZTAJER

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Pracownia Religioznawstwa i Badań Porównawczych

e-mail: sztajers@amu.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0001-8975-2994>

DOI: 10.34813/ptr1.2026.7

Od narzędzi do osób: jak umysł czyni z artefaktów religijnych podmioty

From tools to persons:
how the mind turns religious artifacts into agents

Abstract. The main thesis of this article is that the attribution of agency and intentionality to material objects is based on various cognitive factors and cannot be reduced to a single mental mechanism. Perceiving material artefacts as agents involves attributing characteristics typically associated with animate beings to these objects. Different types of attribution rely on different mental mechanisms. This paper attempts to identify the mechanisms involved in attributing agency to objects within a religious context. The aim is to demonstrate how religious people understand and deal with some material artefacts as intentional agents that resemble human beings yet possess supernatural characteristics. The article also highlights the semiotic perspective, as material artefacts in religions function as signs whose referential function is determined by the semiotic ideologies shared by believers. It is argued that these ideologies influence the understanding of the agency of material things.

Keywords: agency, material artefacts, anthropomorphism, religious thought

Stwierdzenie, że materialne artefakty stanowią istotny komponent świata religijnego, jest tak oczywiste, jak obserwacja, że zdecydowana większość tradycji religijnych postuluje istnienie istot nadprzyrodzonych. Przyglądając

się temu, jak w dziejach religioznawstwa konceptualizowano religię, można odnieść wrażenie, że jej materialny wymiar stawał się tak oczywisty, iż zwykle nie znajdował odzwierciedlenia ani w definicjach religii, ani w opisach jej struktury. Dopiero „zwrot materialny”, który w naukach społecznych i humanistycznych dokonał się pod koniec XX wieku, zwrócił uwagę badaczy religii na rozmaite funkcje przedmiotów materialnych. Religia materialna stała się przedmiotem zainteresowania nie tylko archeologów czy historyków sztuki, ale także – w znacznie większym niż dotychczas stopniu – antropologów, psychologów, kognitywistów oraz badaczy religii przeżywanej.

Znacznie wcześniej jednak dostrzeżono i opisano zjawisko przypisywania sprawczości, umysłu, intencjonalności materialnym obiektom w rozmaitych kulturach świata. Sprawczość przypisywano w szczególności materialnym obiektom waloryzowanym religijnie, zarówno naturalnym, jak i stworzonym ręką człowieka. Zjawisko przypisywania sprawczości obiektom opisywali myśliciele oświeceniowi w XVIII wieku. David Hume w *Naturalnej historii religii* (Hume, 1962) wskazywał na ludzką skłonność do rzutowania ludzkich uczuć i sprawczości na świat przyrody. Francuski uczony Charles de Brosses, twórca teorii fetysyzmu, uważał wiarę w nadprzyrodzoną moc przedmiotów za jeden z przejawów fetysyzmu (Skrzypek, 1989, s. 155). W kolejnym stuleciu Edward Burnett Tylor zaproponował teorię animizmu, która wyjaśniała nie tylko wiarę w dusze ludzi i innych istot żywych, ale także zjawisko przypisywania osobowości obiektom nieożywionym, w tym artefaktom (Tylor, 1871, s. 431–432).

Materialne artefakty stanowiące nieodłączną część świata religijnego można potraktować jako narzędzia religijnego myślenia i działania. Za ich pomocą ludzie nie tylko kontaktują się z nieuchwytnym zmysłowo światem istot i mocy nadprzyrodzonych, ale także dokonują – jak sugerują magiczno-religijne przekonania – zmian w świecie. Przykładem niech będzie relikwiarz zawierający szczątki zmarłego świętego. Według wierzeń ludowych święty jest poprzez relikwiarz obecny tu i teraz, widzi zgromadzonych wiernych i słyszy ich modlitwy. Za pośrednictwem relikwiarza możliwa jest komunikacja z nadprzyrodzonym światem. Ale relikwiarz ma ponadto moc uzdrawiania, zapewniania ochrony czy odwracania niekorzystnego biegu rzeczy.

Narzędziowość artefaktu nie jest obojętna dla postulowania jego sprawczości i umysłowości. Rozpoznanie obiektu jako artefaktu skłania do przyjęcia specyficznego nastawienia, które za Danielem Dennettem można określić mianem nastawienia projektowego (Dennett, 1987, s. 16–17). Od naturalnego obiektu artefakt różni się tym, że został zaprojektowany przez osobę z określoną intencją oraz posiada określoną funkcję lub cel. Zdaniem Pascala Boyera (1998) system intuicyjnych wyobrażeń o świecie opiera się na kategoryjnej różnicy między naturalnymi obiektami, takimi jak kamień czy góra, a arte-

faktami takimi jak posąg czy relikwiarz. O ile kategoria naturalnego obiektu aktywuje oczekiwania z domeny intuicyjnej fizyki, o tyle artefakt, oprócz tego, że jest rozumiany w kategoriach intuicyjnej fizyki, jest ponadto widziany przez pryzmat intencji swego twórcy, tj. jako obiekt, który został zaprojektowany przez kogoś w jakimś celu. Oczywiście kategoryzacja obiektu jako artefaktu nie implikuje automatycznego przypisywania mu sprawczości – do tego potrzebny jest jeszcze transfer oczekiwań z domeny intuicyjnej psychologii. Jednak kategoryzacja taka aktywuje rozumowanie teleologiczne, myślenie w kategoriach projektu, które zbliża go pod względem poznawczym do podmiotu będącego źródłem projektu. Z badań Boyera wynika, że artefakty są w większym stopniu podatne na transfer właściwości psychologicznych właściwych osobom, ponieważ – w odróżnieniu od obiektów naturalnych – są już domyślnie osadzone w kontekście intencjonalnym swojego twórcy.

Przez podmiot rozumiem istotę żywą, wyposażoną w zdolność doświadczania, przeżywania, a przede wszystkim działania i wchodzenia w interakcje społeczne. Takie rozumienie podmiotu zgodne jest nie tylko z wyobrażeniem potocznym, w którym podmiot zwykle pojmowany jest jako osoba i przeciwstawiany przedmiotowi, ale także z różnymi filozoficznymi koncepcjami podmiotu, zwłaszcza tymi, w które obfitowała nowożytna twórczość filozoficzna. Podmiot jest zatem nie tylko istotą ożywioną, ale także wyposażoną we właściwe osobom zdolności umysłowe i potrafiącą działać intencjonalnie. W wyjaśnianiu zjawiska atrybucji podmiotowości nieożywionym przedmiotom materialnym tradycyjnie posługiwano się dwoma terminami: animizacji i antropomorfizacji. Są to terminy o różnych, choć częściowo pokrywających się zakresach znaczeniowych. Oba terminy były też rozmaicie definiowane przez badaczy.

Główną tezę niniejszego artykułu jest twierdzenie, że zjawisko przypisywania sprawczości oraz intencjonalności przedmiotom materialnym opiera się na różnego rodzaju uwarunkowaniach poznawczych i nie da się sprowadzić do jednego mechanizmu umysłowego. W istocie postrzeganie artefaktów materialnych jako podmiotów polega na przypisywaniu tym przedmiotów rozmaitych cech istot ożywionych i wyposażonych w umysł, zaś różne typy atrybucji opierają się na różnych mechanizmach umysłowych. W dalszej części tekstu wskazuję mechanizmy, które zaangażowane są w przypisywanie obiektom podmiotowości w kontekście religijnym. Dotychczasowe badania nad tymi mechanizmami skłaniają do przypuszczenia, że atrybucja cech związanych z podmiotowością nie jest specyficzna dla myślenia i zachowania religijnego.

Ludzie przypisują przedmiotom nieożywionym wiele różnych cech typowo ludzkich. Przedmioty te mogą być ożywiane lub/i antropomorfizowane. Można im przypisywać zdolność do działania, intencjonalność, świadomość itp.

Ponieważ przedmiotom nieożywionym przypisuje się różne cechy, pojawia się pytanie, czy przypisywanie tych cech wynika z różnych mechanizmów umysłowych. Obecnie istnieje kilka hipotez sformułowanych przez badaczy, które wyjaśniają przynajmniej niektóre z tych procesów atrybucji. Nie wszystkie hipotezy są dobrze ugruntowane w badaniach empirycznych, niektóre mają charakter spekulatywny. Głównym problemem jest jednak to, jaką rolę zidentyfikowane mechanizmy poznawcze odgrywają w determinowaniu tak różnych zjawisk, jak animizm, antropomorfizm oraz przypisywanie sprawczości i intencjonalności.

W latach 90. XX wieku jeden z pionierów kognitywnych badań nad religią, Stewart Guthrie (1993), przedstawił hipotezę, zgodnie z którą przypisywanie sprawczości oraz specyficznie ludzkich cech przedmiotom nieożywionym jest wynikiem głęboko zakorzenionej skłonności percepcyjnej, polegającej na interpretowaniu niejednoznacznych informacji płynących ze środowiska jako oznak obecności istot wyposażonych w sprawczość. Skłonność do dostrzegania twarzy w chmurach, głosów w podmuchach wiatru czy doszukiwania się intencji w zbiegach okoliczności jest efektywnym mechanizmem poznawczym, powstałym w wyniku selekcji naturalnej. Z ewolucyjnego punktu widzenia koszt niewykrycia istoty działającej w otoczeniu organizmu znacznie przewyższa koszt błędnego wykrycia sprawcy działania. Mechanizm poznawczy szybko i nierefleksyjnie wykrywający sprawczość można potraktować jako adaptację, której kosztem jest błędne wykrywanie agentów, tj. dostrzeganie ich tam, gdzie ich w rzeczywistości nie ma. W ujęciu Guthriego omawiana skłonność percepcyjna leży u podstaw zarówno animizmu rozumianego jako przypisywanie życia przedmiotom nieożywionym, jak i antropomorfizmu, polegającego na przypisywaniu ludzkich cech pozaludzkim przedmiotom i zdarzeniom.

Koncepcja Guthriego rozwinięta została przez psychologa Justina Barretta (Barrett, 2000; 2004; Barrett, Lanman, 2008), który skłonność poznawczą do nadmiernego wykrywania sprawczości określił mianem nadaktywnego modułu detekcji sprawczości (*hyperactive agency detection device*). Zdaniem Barretta mechanizm ten stanowi adaptację, której efektem ubocznym jest wytwarzanie przez ludzki umysł idei istot nadprzyrodzonych. Model Barretta jest wprawdzie bardziej złożony, ponieważ oprócz wspomnianego modułu obejmuje właściwą człowiekowi teorię umysłu – zdolność przypisywania stanów umysłowych, jednak wykrywanie sprawczości odgrywa w tym modelu kluczową rolę. Poważnym ograniczeniem koncepcji Barretta jest brak jednoznacznego potwierdzenia działania takiego modułu umysłowego w badaniach eksperymentalnych (Van Leeuwen, van Elk, 2019; Andersen, 2019; Gervais, 2024, s. 96). Pomimo to koncepcja Barretta jest stosowana przez badaczy kognitywnych w wyjaśnianiu powstawania wyobrażeń religijnych. Wątpliwości budzi nie to, że wykrywanie

sprawczości oraz błędy atrybucji sprawczości występują w ludzkim działaniu, ale raczej twierdzenie, że mechanizm ten odgrywa kluczową rolę w powstawaniu idei istot nadprzyrodzonych.

Hipoteza nadaktywnego modułu wykrywania sprawczości daje pewne wskazówki odnośnie do tego, jak można wyjaśniać zjawisko przypisywania sprawczości przedmiotom materialnym. Przede wszystkim wskazuje ona na występowanie uniwersalnej skłonności poznawczej mającej zapewne podłoże neurofizjologiczne i będącej być może ewolucyjną adaptacją. Działając poza swoją domeną ewolucyjną, mechanizm atrybucji sprawczości przypisuje sprawczość materialnym przedmiotom na podstawie określonych cech przedmiotów. Działanie mechanizmu nie może być przypadkowe, ponieważ materiał kulturowy – zbiór nieożywionych przedmiotów materialnych, którym ludzie przypisują sprawczość – nie jest zupełnie przypadkowy. W szczególności sprawczość bywa przypisywana przedmiotom niejednoznacznym lub pojawiającym się w sytuacji niejednoznacznej. Ponadto różnego rodzaju znaki ikoniczne, wykazujące podobieństwo do ludzkiej postaci, a zwłaszcza podobieństwo do ludzkiej twarzy, stają się przedmiotem atrybucji sprawczości.

Istnieją podstawy, by sądzić, że postulowany przez Barretta mechanizm nie wyjaśnia w pełni powstawania przekonań religijnych, a tym samym przypisywania nadprzyrodzonej sprawczości materialnym artefaktom. Barrett dostrzega to ograniczenie i w nowszej wersji modelu uwzględnia ponadto teorię umysłu jako odrębny mechanizm, współdziałający z mechanizmem wykrywania sprawczości (Barrett, Lanman, 2008). Teoria umysłu jest tutaj rozumiana jako zdolność do przypisywania stanów umysłowych – nie tylko ludziom, ale także innym istotom ożywionym i nieożywionym. Badania nad teorią umysłu prowadzone są od dziesięcioleci i mają znaczący wkład w rozumienie funkcjonowania ludzkiego umysłu. Psychologowie rozwojowi wykazali, że dzieci już w bardzo młodym wieku potrafią odróżniać osoby od przedmiotów, choć w pełni rozwinięta teoria umysłu pojawia się około 4.–5. roku życia (Gopnik, Meltzoff, Kuhl, 2001; Meltzoff, Gopnik, 1993; Wellman, 2014). Prowadzono również wiele obiecujących badań w zakresie neuronauki i neuropatologii dotyczących neuronalnych korelatów zdolności do reprezentowania stanów umysłowych innych osób (Baron-Cohen i in., 1994). Niektórzy badacze sugerują nawet, że zaburzenia autystyczne mogą wynikać z deficytów w zakresie zdolności do mentalizacji (Baron-Cohen, 1997).

O ile teoria umysłu wyewoluowała jako adaptacja pozwalająca reprezentować przekonania, pragnienia, intencje czy emocje w obrębie świata ludzkiego, o tyle jej rzeczywiste zastosowanie znacznie przekracza tę domenę ewolucyjną. W szczególności intencje, emocje, przekonania itp. bywają przypisywane dość powszechnie zwierzętom, znacznie rzadziej roślinom, czasami przedmiotom

nieożywionym. Na tym jednak zakres działania teorii umysłu się nie kończy. Przypadkiem szczególnym, choć wcale nie marginalnym, jest mentalizacja przedmiotów tylko wyobrażonych, jak ma to miejsce w fikcji artystycznej czy w myśleniu religijnym.

Powracając do mechanizmu wykrywania sprawczości i mechanizmu przypisywania podmiotowi działania cech ludzkich, należy zaznaczyć, że w przypadku myślenia religijnego obserwuje się łączne działanie tych mechanizmów. Powstawanie przekonań religijnych dotyczących istot nadprzyrodzonych przebiega w rozbudowanym modelu Barretta dwuetapowo: pierwszy etap obejmuje wykrywanie sprawstwa, drugi – przypisywanie stanów umysłowych (Barrett, Lanman, 2008). Innymi słowy, najpierw obiekt zostaje zidentyfikowany jako podmiot działania, a następnie teoria umysłu przypisuje mu stany umysłowe. Taki model pozwala wyjaśnić, w jaki sposób w oparciu o dwa odmienne mechanizmy poznawcze materialny artefakt zostaje w kontekście religijnym przekształcony nie tylko w podmiot działania, ale także w istotę, która posiada cechy umysłowe zwykle przypisywane osobom. W wielu ludowych wierzeniach relikwiarz zawierający szczątki świętego zatem działa, ponieważ przypisano mu sprawczość rozumianą jako zdolność zmiany stanów rzeczy w świecie (uzdrowienie), ale działa ponadto w oparciu o czynności umysłowe (wysłuchuje modlitw i pragnie uzdrowić modlącą się osobę).

Inaczej do zjawiska przypisywania sprawczości i antropomorfizacji materialnych artefaktów podchodzi Pascal Boyer. Nie zgadza się z tezą Barretta, że antropomorfizm jest wynikiem domyślnego działania mechanizmów poznawczych. Powszechność antropomorfizmu nie wynika z jego intuicyjności, lecz przeciwnie – z tego, że jest niezgodny z intuicyjnymi oczekiwaniami (Boyer, 1996). Przypisywanie sprawczości i cech umysłowych materialnym artefaktom w myśleniu religijnym jest naruszeniem intuicyjnych oczekiwań dotyczących wszystkich obiektów mieszczących się w kategorii artefakt. Intuicyjna ontologia artefaktów – domyślne i automatyczne rozumowanie o artefaktach – traktuje je jako obiekty podlegające zasadom intuicyjnej fizyki, niezdolne do samodzielnego działania, postrzegania czy myślenia. Naruszenie intuicyjnej ontologii artefaktów dokonuje się poprzez transfer oczekiwań z kategorii osoby, w wyniku czego artefakt uzyskuje cechy intuicyjnie przypisywane osobom. Pojęcie posągu, który słyszy ludzkie modlitwy, tworzone jest w oparciu o intuicyjne oczekiwania względem przedmiotów fizycznych oraz nieliczne cechy kontrintuicyjne, których kontrintuicyjność wynika z tego, że zostały przeniesione z odrębnej kategorii ontologicznej, w tym przypadku kategorii osoby. Rozpowszechnienie antropomorfizmu, w tym traktowania materialnych artefaktów jako przedmiotów wyposażonych w cechy umysłowe, Boyer wyjaśnia, odwołując się do kulturowej dynamiki reprezentacji, w szczególności

przekazu kulturowego, który jego zdaniem premiuje pewne typy reprezentacji naruszających intuicyjne oczekiwania. Innymi słowy, kontrintuicyjne reprezentacje, takie jak posąg słyszący ludzkie modlitwy, przyciągają uwagę, są łatwo zapamiętywane, a w konsekwencji zyskują przewagę w kulturowym przekazie wiedzy (Boyer, 1994). Podobnie wyjaśniane jest przypisywanie sprawczości materialnym artefaktom. Reprezentacje materialnych artefaktów zdolnych do intencjonalnego działania powstają w wyniku przeniesienia cech z zakresu intuicyjnej psychologii z kategorii osoba do kategorii artefakt. W rezultacie tego przeniesienia cech wspomniany posąg wysłuchujący ludzkich modlitw jest rozumiany jako podmiot zdolny do działania i dokonywania zmian w ludzkim świecie.

Propozycja Boyera istotnie różni się od koncepcji Guthrie i Barretta, choć reprezentuje ten sam typ teorii wyjaśniających antropomorfizację i sprawczość artefaktów w oparciu o uniwersalne mechanizmy poznawcze. W wyjaśnianiu przypisywania sprawczości artefaktom religijnym, podejścia te poruszają się na różnych poziomach analizy. Guthrie i Barrett wychodzą od jednostkowych procesów percepcji i pytają, co sprawia, że w określonej sytuacji, pod wpływem określonych bodźców, jednostka ludzka skłonna jest przypisać sprawczość materialnemu przedmiotowi. Barrett ponadto usiłuje zidentyfikować mechanizmy poznawcze, które pozwalają przypisywać cechy umysłowe materialnym artefaktom. Natomiast Boyer wychodzi poza analizę jednostkowych procesów umysłowych i wyjaśnia powszechne występowanie wierzeń w podmiotowość artefaktów na poziomie kulturowej dystrybucji tego typu przedstawień. Mechanizmy poznawcze takie jak uwaga i pamięć odgrywają wprawdzie fundamentalną rolę w tej dystrybucji, ale analiza dystrybucji przeprowadzana jest na płaszczyźnie ponadindywidualnej. Pomimo różnic między powyższymi podejściami możliwa jest integracja procesów badanych przez Barretta w skali mikro z procesami zachodzącymi w skali makro analizowanymi przez Boyera i dotyczącymi kulturowego przekazu reprezentacji religijnych.

Przypisywanie sprawczości i ludzkich zdolności umysłowych materialnym artefaktom w kontekście religijnym jest zjawiskiem bardziej złożonym, aniżeli mogłyby sugerować modele kognitywistyczne, które wyjaśniają zjawisko atrybucji sprawczości odwołując się do uniwersalnych mechanizmów poznawczych. Skądinąd bowiem wiadomo, że atrybucje te warunkowane są przez czynniki motywacyjne, społeczne i kulturowe, a także inne czynniki poznawcze (Epley, Waytz, Cacioppo, 2007). Mają one istotny wpływ na to, kiedy, w jakich sytuacjach i do jakich obiektów atrybucja sprawczości i antropomorfizacja zostaną zastosowane. Dokonując przeglądu tych uwarunkowań w dotychczasowych badaniach psychologicznych, Nicholas Epley, Adam Waytz i John T. Cacioppo (2007) wskazują, że w przypadku antropomorfizacji, a więc

drugiego etapu w modelu Barretta, kluczową rolę odgrywają ogólna wiedza o ludziach i o sobie samym, niepewność połączona z motywacją do zrozumienia pozaludzkich agentów, z którymi spodziewamy się wejść w interakcję, a także potrzeba nawiązywania relacji społecznych z innymi ludźmi. Antropomorfizacja w tym ujęciu jest rozumiana jako proces oparty na mechanizmach indukcyjnych i polegający na uogólnieniu cech ludzkich na byty pozaludzkie. Opiera się na takim samym rozumowaniu indukcyjnym, jak inne procesy atrybucji występujące w poznaniu społecznym.

Wśród czynników poznawczych podstawową rolę w przypisywaniu cech ludzkich bytom pozaludzkim odgrywa dostępność wiedzy o sobie i innych ludziach. Ludzie mają bezpośredni i natychmiastowy dostęp do własnego doświadczenia i od wczesnych etapów życia gromadzą wiedzę o tym, co to znaczy być człowiekiem. Kiedy napotykają agenta niebędącego człowiekiem i nie mają dobrze rozwiniętej wiedzy alternatywnej o nim, aktywowana zostaje wiedza o człowieku, która następnie rzutowana jest na pozaludzkiego agenta. Po stronie percepcyjnej wyzwalaczami antropomorfizacji są najczęściej podobieństwo w ruchu i podobieństwo w budowie (Epley i in., 2007, s. 869). W przypadku materialnych artefaktów stanowiących instrumentarium religii najistotniejszą rolę odgrywa podobieństwo. Przykładowo święty obraz przedstawiający postać ludzką z wyraźnie widoczną twarzą będzie miał wysoki potencjał aktywowania antropomorfizacji.

Drugą grupą czynników warunkujących proces antropomorfizacji są czynniki motywacyjne. Zauważono, że niepewność związana z motywacją do zrozumienia zwiększa prawdopodobieństwo antropomorfizacji. Przypisywanie ludzkich cech pozaludzkim bytom jest intuicyjnym i łatwo dostępnym sposobem redukcji niepewności, a także przywrócenia poczucia kontroli nad otoczeniem i sprawczości (Epley i in., 2007, s. 871). Szczególną rolę tego typu motywacja odgrywa w sytuacji, gdy stawka zrozumienia jest wysoka, np. agenci stanowią zagrożenie lub są potencjalnym źródłem korzyści. Najistotniejszy w kontekście religijnym jest jednak przypadek, w którym agenci naruszają żywione wobec nich oczekiwania, zaś ich działanie jest nieuchwytnie, nieprzewidywalne i w konsekwencji wzbudza niepewność. Jak wykazał Boyer, agent nadprzyrodzony niejako z definicji narusza intuicyjne oczekiwania dotyczące tego, jak zbudowany jest i jak działa świat (Boyer, 1994). Ma ponadto uprzywilejowany dostęp do informacji strategicznej, tj. wiedzy istotnej dla funkcjonowania społecznego, ale zazwyczaj trudno dostępnej dla ludzkich aktorów.

Drugim czynnikiem motywacyjnym determinującym proces antropomorfizacji jest motywacja do nawiązywania kontaktów społecznych oraz tworzenia więzi. Skłonność do antropomorfizacji wzrasta w sytuacji izolacji społecznej i poczucia samotności, zaś antropomorfizacja pozaludzkich agentów pozwala

skompensować ten brak. Jak pokazują rozmaite badania przytaczane przez Epleya, Waytza i Cacioppo, relacja społeczna jednostki z agentem religijnym posiada takie same cechy jak relacja z osobą ludzką, może funkcjonować jako kompensator utraconej relacji oraz łagodzi negatywne konsekwencje niedostatku kontaktów i więzi społecznych. Nie trzeba w tym miejscu podkreślać, jak istotną rolę odgrywa społeczny wymiar artefaktów materialnych w kontekście religijnym. Wyposażone w podmiotowość artefakty materialne są nie tylko traktowane jako partnerzy interakcji, ale także rozumiane jako osoby, z którymi można nawiązać głęboką więź.

Krytykując model Barretta, Aiyana Willard i Cannair Russell-Wilks proponują odmienny model, mający wyjaśnić, dlaczego ludzie religijni przypisują sprawczość i antropomorfizują istoty nadprzyrodzone. Autorzy inspirowani są znaną z twórczości Hume'a, a później Tylora koncepcją nadprzyrodzonej sprawczości jako wyjaśnienia niezrozumiałych zjawisk świecie. Napotykać ważne dla nich, ale niezrozumiałe zjawiska i nie znajdując dla nich naturalnego wyjaśnienia, ludzie mają skłonność do konstruowania wyjaśnień nadprzyrodzonych poprzez przypisywanie myśli, uczuć i pragnień zjawiskom należącym do pozaludzkiego świata (Willard, Russell-Wilks, 2025, s. 3). Proces wyjaśniania świata poprzez przypisywanie sprawczości i intencji nie jest jednak automatyczny i pozbawiony wysiłku, jak postuluje Barrett, lecz opiera się na bardziej refleksyjnym, wymagającym trudu rozumowaniu. Autorzy twierdzą, że postulowanie nadaktywnego modułu wykrywania sprawczości nie jest konieczna do wyjaśnienia przekonań religijnych, zaś zdolność do myślenia o stanach umysłowych innych osób, a także zdolność przypisywania tych stanów bytom pozaludzkim nie wyjaśniają, dlaczego pojęcia nadprzyrodzonych agentów występują powszechnie w społecznościach ludzkich. Wiele natomiast wskazuje, że postrzeganie obecności istot nadprzyrodzonych oraz rozumowanie o umysłach tych istot – odczytywanie ich intencji i uczuć – wymaga nie tylko wysiłku, ale także wspartej społecznie i kulturowo praktyki, doskonałonej w trakcie religijnej socjalizacji. Jak argumentuje Tanya Luhrmann (2012; 2020), postrzeganie istot nadprzyrodzonych jako rzeczywistych, obecnych i działających tu i teraz, nie jest domyślnym skutkiem działania automatycznych mechanizmów poznawczych, lecz wymaga zaangażowania, a przede wszystkim praktyki ze strony wierzących. Badając amerykańskie wspólnoty ewangelikalne, Luhrmann pokazała, że praktyka ta często obejmuje pracę nad własnym umysłem, np. swego rodzaju trening uwagi, który pozwala interpretować własne myśli jako komunikaty od Boga.

Niewątpliwie przypisywanie artefaktom cech umysłowych może w znacznym stopniu zależeć od wiedzy i kompetencji kulturowych oraz wiedzy i kompetencji kształtowanych w ramach poszczególnych tradycji religijnych.

Taka wiedza i kompetencje zwykle nie mają charakteru intuicyjnego, lecz są przekazywane w trakcie religijnej socjalizacji i rozwijane poprzez praktykowanie religii. Nie można jednak na tej podstawie wnioskować, że intuicyjne rozumowanie nie odgrywa istotnej roli w atrybucji sprawczości. Zasadne wydaje się natomiast twierdzenie, że w myśleniu religijnym, również w myśleniu o sprawczości materialnych artefaktów, mamy do czynienia z podwójnym przetwarzaniem, w związku z czym zarówno myślenie intuicyjne, jak i refleksyjne odgrywa istotną rolę (Barrett, Keil, 1996).

Wyjaśnianie procesów przypisywania sprawczości i cech umysłowych religijnym artefaktom materialnym w oparciu o model zaproponowany przez Barretta, tj. w oparciu o dwa współdziałające mechanizmy poznawcze – wykrywania sprawczości i teorii umysłu – napotyka również inne ograniczenia, związane z tym, że artefakty funkcjonują w złożonym środowisku semiotycznym i społecznym. Przykładowo materialne artefakty występujące w religiach są różnie rozumiane z perspektywy semiotycznej, a rozumienie to ma istotne znaczenie dla rozumienia sprawczości oraz mentalizacji. Przede wszystkim funkcjonują one jako znaki – są wyposażone w znaczenie i zwykle pozostają w określonej relacji semiotycznej do innych przedmiotów, zarówno tych uchwytnych w doświadczeniu zmysłowym, jak i tych tylko wyobrażonych. W ujęciu semiotycznym relacja ta może przybierać kilka postaci. Może mieć charakter symboliczny, wówczas artefakt jako materialna forma znaku oznacza przedmiot w sposób arbitralny; ikoniczny, kiedy jego forma wykazuje podobieństwo do oznaczanego przedmiotu; wreszcie indeksalny, gdy jest fizycznie lub przyczynowo powiązany z oznaczanym przedmiotem. Wzięcie pod uwagę procesów semiozy, w których uczestniczą materialne artefakty, znacznie komplikuje badanie atrybucji sprawczości oraz antropomorfizacji w kontekście religijnym, gdyż nie zawsze jest oczywiste, czemu tak naprawdę przypisywana jest sprawczość – materialnemu obiektowi czy temu, z czym jest on powiązany relacją oznaczania. Dodatkowo rozumienie przedmiotów materialnych komplikuje fakt, że w ramach danej tradycji czy nawet w obrębie jednej wspólnoty religijnej mogą być one rozumiane w oparciu o różne ideologie semiotyczne, które preferują różne typy relacji oznaczania.

Na przykładzie relikwiarza zawierającego szczątki świętego w tradycji rzymskokatolickiej łatwo ukazać zderzenie różnych ideologii semiotycznych. Nie tylko różne ideologie współistnieją w tym samym okresie, ale także podlegają zmianie w czasie, zarówno w oficjalnym dyskursie teologicznym, jak i w katolicyzmie ludowym. Ten sam relikwiarz może być postrzegany jako pozbawiony sprawczości pojemnik, symboliczne przypomnienie, narzędzie (medium), które ułatwia komunikację z nadprzyrodzonym światem, zwłaszcza z osobami należącymi do tego świata (Bóg, święty), przekaźnik łaski bożej, czy

wreszcie przedmiot wyposażony w sprawczość. W myśleniu religijnym artefakt materialny, któremu przypisuje się sprawczość i cechy umysłowe, może jednocześnie reprezentować inny przedmiot, zwykle osobę lub moc nadprzyrodzoną, również posiadającą sprawczość i wyposażoną w cechy umysłowe. W podanym przykładzie trudno jednoznacznie określić, kiedy i w jakim stopniu sprawczość jest przypisywana relikwiarzowi jako konkretnemu przedmiotowi fizycznemu, kiedy jest jedynie delegowana, a kiedy agentem jest tylko nadprzyrodzona istota (Bóg lub święty), którą relikwiarz jedynie symbolizuje. W znacznym stopniu zależy to bowiem od ideologii semiotycznej, która w danym kontekście jest przywoływana, przy czym różne takie ideologie mogą współistnieć oraz konkurować w ramach tej samej tradycji.

Niezależnie od kultury, ludzie mają zdolność do przypisywania sprawczości i rozmaitych cech umysłowych materialnym artefaktom – przedmiotom wykonanym ręką człowieka i używanym jako narzędzia w szerokim znaczeniu tego terminu. Tego rodzaju artefakty rozpowszechnione są w praktykach religijnych, gdzie bywają traktowane z jednej strony jako podmioty przypominające osoby ludzkie – są zdolne do działania, a nierzadko wyposażone w pewne zdolności umysłowe, a z drugiej jako przedmioty posiadające cechy nadprzyrodzone. Wyjaśnienie zjawiska przypisywania sprawczości i cech ludzkich materialnym artefaktom w kontekście religijnym nie jest możliwe bez uwzględnienia procesów poznawczych, w wyniku których wytwarzane są reprezentacje religijne, a także motywacji, które skłaniają jednostki do przypisywania sprawczości i antropomorfizowania w określonych sytuacjach.

Przywołane wyżej koncepcje dotyczące mechanizmów poznawczych i ich roli w transformacji religijnych artefaktów w podmioty należy traktować jako hipotezy, które wymagają uzasadnienia w oparciu o badania eksperymentalne. Jednak z dotychczasowych badań już teraz można wyprowadzić wniosek, że transformacji tej nie da się sprowadzić do jednego mechanizmu poznawczego, który wyjaśniałby, dlaczego w pewnych okolicznościach materialne artefakty postrzegane są jako myślące, czujące i działające podmioty.

Literatura

- Andersen, M. (2019). Predictive coding in agency detection. *Religion, Brain & Behavior*, 9(1), 65–84.
- Baron-Cohen, S., Ring, H.A., Moriarty, J., Schmitz, P., Costa, D., Ell, P. (1994). Recognition of mental state terms: Clinical findings in children with autism and a functional neuroimaging study of normal adults. *The British Journal of Psychiatry*, 165(5), 640–649.

- Baron-Cohen, S. (1997). *Mindblindness: An essay on autism and theory of mind*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Barrett, J.L. (2000). Exploring the natural foundations of religion. *Trends in Cognitive Sciences*, 4 (1), 29–34.
- Barrett, J.L. (2004). *Why would anyone believe in God?* Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Barrett, J.L., Keil, F.C. (1996). Conceptualizing a nonnatural entity: Anthropomorphism in God concepts. *Cognitive Psychology*, 31 (3), 219–247.
- Barrett, J.L., Lanman, J.A. (2008). The science of religious beliefs. *Religion*, 38 (2), 109–124.
- Boyer, P. (1994). *The naturalness of religious ideas: A cognitive theory of religion*. Berkeley: University of California Press.
- Boyer, P. (1996). What makes anthropomorphism natural: Intuitive ontology and cultural representations. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2 (1), 83–97.
- Boyer, P. (1998). Cognitive tracks of cultural inheritance: How evolved intuitive ontology governs cultural transmission. *American Anthropologist*, 100 (4), 876–889.
- Dennett, D.C. (1987). *The intentional stance*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Epley, N., Waytz, A., Cacioppo, J.T. (2007). On seeing human: A three-factor theory of anthropomorphism. *Psychological Review*, 114 (4), 864–886.
- Gervais, W.M. (2024). *Disbelief: The origins of atheism in a religious species*. Essex: Prometheus Books.
- Gopnik, A.M., Meltzoff, A.N., Kuhl, P.K. (2001). *The scientist in the crib: How children learn and what they teach us about the mind*. New York: HarperCollins.
- Guthrie, S.E. (1993). *Faces in the clouds: A new theory of religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Hume, D. (1962). *Dialogi o religii naturalnej; Naturalna historia religii*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Luhmann, T.M. (2012). *When God talks back: Understanding the American evangelical relationship with God*. New York: Knopf.
- Luhmann, T.M. (2020). *How God becomes real: Kindling the presence of invisible others*. Princeton: Princeton University Press.
- Meltzoff, A.N., Gopnik, A.M. (1993). The role of imitation in understanding persons and developing a theory of mind. W: S. Baron-Cohen, H. Tager-Flusberg, D. Cohen (red.), *Understanding other minds: Perspectives from autism* (s. 335–366). Oxford: Oxford University Press.
- Skrzypek, M. (1989). *Oświecenie francuskie a początki religioznawstwa*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Tylor, E.B. (1871). *Primitive culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*. T. 1. London: John Murray.
- Van Leeuwen, N., van Elk, M. (2019). Seeking the supernatural. *Religion, Brain & Behavior*, 9 (2), 106–122.
- Wellman, H.M. (2014). *Making minds: How theory of mind develops*. Oxford: Oxford University Press.
- Willard, A.K., Russell-Wilks, C. (2025). Belief as explanation: a motivation-based theory of agency and anthropomorphism in religious belief. *Religion, Brain & Behavior*, 15 (1), 1–15.