

Maciej Czeremski  
Uniwersytet Jagielloński

## STABILNOŚĆ „LITERATURY ORALNEJ” A KOGNITYWNE UWARUNKOWANIA GENEZY ŚWIATOPOGLĄDU SPOŁECZNOŚCI TRADYCYJNYCH

### **Semiotyczny kalejdoskop**

Przyglądając się sposobowi funkcjonowania społeczności tradycyjnych dostrzec można pewien paradoks. Zgodnie ze swoim zachowawczym charakterem, kultury te jedynie w niewielkim stopniu modyfikują własne konstrukcje semiotyczne. Dzieje się tak pomimo wyrażania owych konstrukcji semiotycznych przy użyciu przede wszystkim form oralnych, które powinny sprzyjać raczej zmienności przekazywanych przy ich użyciu treści<sup>1</sup>. Zdziwienie budzi zatem to, że choć w społecznościach tradycyjnych nośnikiem mitów, rytualnych formuł, czy zaklęć jest słowo mówione, formy te wykazują relatywną stabilność. Omawiana tu niezmiennosc „literatury oralnej” ma jednak asymetryczny charakter. W większym stopniu dotyczy planu treści. W mniejszym planu wyrażenia. Mamy zatem do czynienia z sytuacją, w której na różne i zmienne (co nie oznacza, że dowolne) sposoby mówi się o wciąż tej samej grupie

---

<sup>1</sup> Vide CZEREMSKI 2015, 7–24.

tematów. Pieśniarz czy osoba opowiadająca do pewnego stopnia może improwizować podczas wykonywania danego utworu, na przykład mitu. Na konkretne wykonanie rzutują zatem okoliczności, które powinny być przez wykonawcę uwzględniane (reaguje on choćby na nastrój słuchaczy), jego własny styl, konieczność odniesienia do rzeczywistego kontekstu i wcześniej przedstawionych utworów, itp. Z oczywistych względów trudno byłoby zresztą oczekiwać powtarzania danej opowieści z pamięci słowo w słowo. Wykonawca nie zapamiętuje bowiem słów, lecz układ motywów, lub szerzej – pewne treści, które ma przedstawić słuchaczom. To właśnie one pozostają niezmiennie. Słowa, którymi są wyrażane, można natomiast do pewnego przynajmniej stopnia modyfikować. Być może semiotyczny paradygmat społeczności tradycyjnych najłatwiej będzie więc przybliżyć korzystając z metafory kalejdoskopu, w którym ograniczony zbiór tych samych elementów przybiera postać zmiennych i różnych figur optycznych.

Dzięki eksperymentalno-folklorystycznemu podejściu do „kwestii Homerowej” zjawisko to jest dobrze rozpoznane w wymiarze kompozycji i performatyki<sup>2</sup>. Asymetria labilności planów wyrażenia i treści przejawia się jednak w całym szeregu innych zjawisk charakterystycznych dla społeczności tradycyjnych. W skali mikro (widocznej już na poziomie pojedynczej narracji) decyduje choćby o równoległym stosowaniu wielu różnych kodów wykorzystywanych dla wyrażania tych samych treści. Abstrakcyjne kategorie, takie jak życie i śmierć, mogą być w mitach symbolizowane na przykład przez stany żywności. Życiu może wtedy odpowiadać żywność gotowana, śmierci natomiast żywność zgniła<sup>3</sup>. Te same abstrakcyjne idee mogą być jednak w tej samej kulturze wyrażane w kodzie astrologicznym przy pomocy symboliki Gwiazdy Zarannej (życie) i Gwiazdy Wieczornej (śmierć). Jeżeli założymy, że mamy do

---

<sup>2</sup> LORD 2010; NAGY 1996.

<sup>3</sup> GREIMAS 1989, 133–167.

czynienia z mitem opowiadającym o przejściu od stanu śmierci do stanu życia, to może ono zostać wyrażone albo przez zastąpienie zgniłej żywności żywnością gotowaną, albo zastąpienie Gwiazdy Wieczornej Gwiazdą Zaranną. W świecie mitu możliwa jest jednak i taka sytuacja, w której jednocześnie wykorzystywane są elementy obu kodów, a w efekcie opowieść o przejściu od śmierci do życia wyrażać się będzie zastąpieniem Gwiazdy Wieczornej gotowaną żywnością lub zgniłej żywności Gwiazdą Zaranną. W ten sposób omawiana asymetria przekłada się na specyfikę mitopoetyki, generując charakterystyczne dla niej zjawiska, takie jak powtórzenia (wyrażanie tej samej treści z użyciem różnych kodów), rozszczepienia (równoległe korzystanie z elementów różnych kodów w tym samym czasie), czy geometryczności (rozproszenie elementów figur tropicznych pomiędzy oddalonymi częściami opowiadania, ze względu na zmiany kodów pomiędzy jego poszczególnymi sekwencjami)<sup>4</sup>.

W skali makro (widocznej powyżej poziomu pojedynczych narracji) relatywna stabilność zbioru elementów planu treści połączona ze względną swobodą doboru elementów planu wyrażania odpowiada z kolei za logikę mitologicznych transformacji. Mit, zgodnie z opisaną przez C. Lévi-Straussa zasadą *bricolage'u*, czerpie wykorzystywane przez siebie symbole z otaczającej człowieka rzeczywistości<sup>5</sup>. Wraz ze zmianą otoczenia i zmianą sposobów interakcji człowiek-środowisko (związanymi na przykład z odmiennymi typami gospodarki), zmieniać się będą także nośniki mitycznych znaczeń. Same te znaczenia znów jednak wykazują zadziwiającą stabilność. W efekcie, w sytuacjach, w których następuje transfer mitycznego wątku pomiędzy różnymi społecznościami, pod warstwą zmienionych układów symbolicznych, często wręcz interkulturowo sprzecznych, odkryjemy raz jeszcze te same treści. Jednym z naj-

---

<sup>4</sup> BIERHORST 1984, 12–17.

<sup>5</sup> LÉVI-STRAUSS 2001, 31–39.

bardziej znanych przykładów występowania tego zjawiska jest opisana przez Lévi-Straussa transformacja zachodząca w tsimshiańskim micie o Asdiwalu<sup>6</sup>. Porównując wersje tej opowieści zebrane w dolinie rzeki Skeeny z wersjami zebranymi nad rzeką Nass widać, że część występujących w nich symboli uległa nie tylko swoistemu osłabieniu, ale też dosłownemu odwróceniu. W wersji znad Skeeny mit rozpoczyna się od spotkania matki i córki, przy czym córka w miejscu spotkania pojawia się nadchodząc od strony źródeł rzeki, a matka od strony jej ujścia. W wersji znad Nass miejsce matki i córki zajmują siostry. Matkę reprezentuje siostra starsza, która sama ma już dziecko. Córkę, niezamężną i bezdzietną siostrą młodszą. W wersji znad Nass to jednak starsza siostra, czyli odpowiednik matki, nadchodzi od strony źródeł, a siostra młodszą, odpowiednik córki, od strony ujścia. W konsekwencji obie wersje bohaterek są także odwrotnie skorelowane z kategoriami żywnościowymi. W wersji znad Skeeny to matka reprezentuje ryby, a córka mięso zwierząt lądowych. Natomiast w wersji znad Nass to starsza siostra, nadchodząca od strony źródeł rzeki reprezentuje „słabą” wersję żywności wodnej w postaci rybiej ikry, a młodszą siostrą „słabą” żywność lądową w postaci jagód. Wszystkie te, chwilami bardzo radykalne, zmiany zastosowanych symboli, związane z odmiennymi trybami funkcjonowania obu grup Tsimshian, nie zmieniają jednak zasadniczej treści mitu o Asdiwalu. W obu przypadkach pozostaje on opowieścią o pułapkach tsimshiańskiego systemu małżeństw i dziedziczenia.

Innym znanym przykładem ukazującym stabilność planu treści i skontrowaną z nią dynamikę planu wyrażenia jest kwestia odwrócenia znaczeń mitologicznych postaci i reprezentujących je masek *swaihwé*<sup>7</sup>. Dla całego kręgu kulturowego Indian północno-zachodniego wybrzeża Pacyfiku (czyli między

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, 161–216.

<sup>7</sup> LÉVI-STRAUSS 1985.

innymi dla wspomnianych powyżej Tsimshian) jedną z naczelných osi symbolicznych tworzy opozycja kategorii dostatek-bieda. W kodzie ichtiologicznym dostatek reprezentowany jest w nich przez łososia, a bieda przez szkaradnicę. Uzupełniającą reprezentacją dostatku jest także miedź. Symbole te stosowane są powszechnie przez wszystkie ludy zamieszkujące omawiany krąg kulturowy. W jego południowej części, u Saliszów, idea dostatku zyskała jednak dodatkową ekspresję w postaci masek *swaihwé*, które obrosły mitologią przynoszących bogactwo i powodzenie istot nadprzyrodzonych. Maski te zostały następnie zapożyczone przez sąsiadujących z Saliszami Kwakiutłów. Ci jednak przypisali im dokładnie przeciwną wartość, to jest uznali je za wyraz idei biedy i w konsekwencji skojarzyli ze szkaradnicą. Wyrazicielem kategorii dostatku Kwakiutlowie uczynili natomiast inny typ masek reprezentujący nadprzyrodzoną istotę znaną jako *dzonokwa*. Maską tą pod względem estetyki stanowi przy tym dokładną opozycję maski *swaihwé*: jest czarna, a nie biała, ozdobiona jest futrem, a nie piórami, ma zaciśnięte, a nie wytrzeszczone oczy, jej usta są otwarte, a nie zamknięte. To odwrócenie znaczenia przypisanego *swaihwé* i przejście jej oryginalnej symboliki przez dodatkowy środek wyrazu w postaci wizualnie opozycyjnej w stosunku do *swaihwé* maski *dzonokwy*, w żadnym stopniu nie wpływa jednak na układ istotnych dla Indian północno-zachodniego wybrzeża Pacyfiku znaczeń. Zmiany, które zaszły na planie wyrażenia, dokonały się zatem w sposób niezależny od stabilnego układu planu treści.

Zachowawczy charakter kultur tradycyjnych przejawia się więc przede wszystkim na poziomie znaczeń. W mniejszym stopniu dotyka natomiast planu wyrażenia, a napięcie pomiędzy nierównomierną dynamiką obu planów generuje cały szereg specyficznych dla społeczności tradycyjnych efektów semiotycznych. Efekty te, a więc także odpowiedzialne za nie mechanizmy, stopniowo zanikają w kulturach historycznych i obecne

są jedynie w bardzo ograniczonym zakresie w kulturach nowożytnych, w których dynamika zmian obu planów ma znacznie mniej asymetryczny charakter. Taki stan rzeczy wywołuje oczywiście pytanie o to, skąd bierze się przywiązanie społeczności tradycyjnych do pewnych treści i sposobów operowania nimi. Przywiązanie to jest przy tym o tyle dziwniejsze, że dokonuje się w warunkach posługiwania się słowem mówionym, co zasadniczo powinno sprzyjać zmianom semantycznych wartości form „literatury oralnej”. Taki stan rzeczy sugeruje, że czynnika odpowiedzialnego za trwałość tych form należy szukać poza ich *stricto* semiotycznym wymiarem, rządzące nim reguły nie wyjaśniają bowiem opisywanej tu sytuacji.

Wychodząc z tych przesłanek, dalsza część niniejszego artykułu poświęcona jest próbie zbudowania modelu, w którym semiotyczna specyfika „literatury oralnej” postrzegana jest w ramach ogółu procesów poznawczych warunkujących genezę światopoglądu społeczności tradycyjnych. Zgodnie z przyjętym tu punktem widzenia uznaje się zatem, że to, co semiotyczne może podlegać kształtowaniu przez inne zjawiska o charakterze kognitywnym. Model ten zakłada, że:

1. Pewne formy myślenia są bardziej naturalne dla ludzkich umysłów niż inne.
2. Bardziej naturalne są te formy, które mniej obciążają ludzki aparat poznawczy.
3. Pismo ułatwia używanie nienaturalnych sposobów myślenia.
4. Kultury oralne ciążą w kierunku naturalnych form myślenia.

Proponowany model zakłada, że kształt „literatury oralnej” w znacznym stopniu wynika z posługiwania się przez członków społeczności tradycyjnych podstawowymi dla ludzkiego umysłu algorytmami myślenia. Wraz z pojawieniem się pisma, algorytmy te zostają stopniowo uzupełnione przez operacje myślowe o wyższym poziomie złożoności. Pismo pełni bowiem

rolę narzędzia wspomagającego transcendowanie bazowych sposobów funkcjonowania ludzkiego umysłu. W efekcie zmianie ulega nie tylko sposób przekazu, w którym mowa zastąpiona zostaje pismem. Modyfikacji ulega także sposób organizowania wyrażanych w nowy sposób treści, a także zakres i dynamika samego procesu zmian.

### **Ludzki umysł i naturalne sposoby jego działania a kultura**

Dla właściwego zrozumienia wpływu mentalnej architektury na „literaturę oralną” należy odrzucić model umysłu, który L. Cosmides oraz J. Tooby nazywają Standardowym Modelem Nauk Społecznych<sup>8</sup>. Ta faktycznie rozpowszechniona w rozmaitych naukach o człowieku koncepcja zakłada, że powstały na drodze ewolucji biologicznej ludzki umysł jest wyłącznie warunkiem umożliwiającym zachowania kulturowe. Te jednak są rzeczywistością *sui generis*. Z tej perspektywy ludzki umysł pozwala zatem — co pozostaje poza dyskusją — na wytwarzanie kultury, ale nie wpływa na jej kształt. Odwołując się do założeń psychologii ewolucyjnej Cosmides i Tooby pokazali jednak, że traktowanie umysłu jako przysłowiowej czystej karty, na której dopiero zapisywana ma być kultura, jest całkowicie nieprawdziwe. Skoro umysł człowieka powstał na drodze adaptacji optymalizującej ludzkie zachowania, to znaczy, że jest on zbiorem programów postępowania. Nie tylko zatem umożliwia zaistnienie kultury, ale też w znaczącym stopniu wpływa na jej kształt, kultura bowiem nadbudowuje się na dyktowanych przez umysł schematach postępowania. Ryzykując zawsze uproszczoną metaforę komputerową można by powiedzieć, że schematy te pełnią funkcję BIOSu, pośredniczącego pomiędzy człowiekiem (sprzętem) a kulturą (systemem operacyjnym). Ta zadziała zatem jedynie wtedy, gdy pozostanie kompatybilna właśnie z BIOSem. Zasada podporządkowania dotyczy rzecz

---

<sup>8</sup> TOOBY, COSMIDES 1992, 19–136.

jasna także sposobów wytwarzania i posługiwania się narracjami.

Cosmides i Tooby lubią także porównywać budowę ludzkiego umysłu do szwajcarskiego scyzoryka, co wyrażać ma ich przekonanie o jego modularnej budowie<sup>9</sup>. Nawiązują w ten sposób do J. Fodora, który jako pierwszy założył, że działanie umysłów polega na równoległym funkcjonowaniu relatywnie autonomicznych podsystemów<sup>10</sup>. Podsystemy te są autonomiczne, bo cechuje je specjalizacja dziedzinowa (przetwarzają one tylko informacje określonego rodzaju) oraz izolacja informacyjna (moduły mają dostęp wyłącznie do informacji wyjściowych innych modułów, lecz nie do samego procesu wytwarzania tych informacji). W przeciwieństwie do Fodora, Cosmides i Tooby reprezentują jednak skrajną wersję podejścia modularnego (*massive modularity*), która zakłada, że nie istnieje żadna jednostka centralna koordynująca działania pozostałych podsystemów. W efekcie umysł traktowany jest przez nich jako samokoordynujący się zbiór wąsko wyspecjalizowanych mechanizmów dedykowanych rozwiązywaniu konkretnych problemów i w tym właśnie sensie faktycznie przypomina szwajcarski scyzoryk, który w zasadzie jest jedynie wspólną obudową dla szeregu narzędzi o odmiennym przeznaczeniu.

O ile jednak scyzoryk to dzieło projektanta, który zakładał dla niego pewne możliwe zastosowania, o tyle ludzki umysł (jak i zresztą każdy inny umysł) to efekt doboru premiującego korzystne z adaptacyjnego punktu widzenia zachowania. Jeśli podsuwane przez dany moduł interpretacje danych zmysłowych i wynikające z nich zachowania okazywały się korzystne, to odpowiadające za funkcjonowanie owego modułu podłoże genetyczne rozprzestrzeniało się w populacji. Interpretacje i ich konsekwencje w postaci zachowań, które z adaptacyjnego punktu widzenia były szkodliwe, dzięki temu sa-

---

<sup>9</sup> COSMIDES, TOOBY 1994, 41–77.

<sup>10</sup> FODOR 1983.



memu procesowi ulegały eliminacji – często bezpośrednio i natychmiastowej, to jest znikają razem z osobnikiem wyposażonym w umysł źle radzący sobie z rzeczywistością. Architektura współczesnych ludzkich umysłów jest zatem wynikiem pozytywnej weryfikacji sposobów radzenia sobie z typowymi problemami pojawiającymi się w życiu naszych przodków. Przy czym pod uwagę trzeba brać to, że mowa tu dosłownie o problemach naszych przodków, a nie naszych własnych. Ewolucyjne kształtowanie wszelkich cech organizmów żywych charakteryzuje bowiem swoiste opóźnienie w czasie. Są one zoptimalizowane pod kątem przeszłych a nie obecnych stanów świata. W przypadku człowieka, oznacza to, że owych typowych problemów należałoby się doszukiwać w zbieracko-łowieckim trybie życia, dominującym przez 2/3 historii naszego gatunku (a sięgającym znacznie głębiej w przeszłość, jeśli uwzględnić sposób funkcjonowania naszych przedludzkich przodków).

W sumie zatem, jak lapidarnie stwierdza S. Pinker, odpowiadając na cztery fundamentalne pytania dotyczące ludzkiego umysłu (jak działa, jak jest zbudowany, jak powstał i kiedy powstał):

Umysł jest układem organów komputacyjnych (obliczeniowych), stworzonych przez dobór naturalny do rozwiązywania problemów, jakie napotykali nasi przodkowie w swym łowiecko-zbierackim życiu, służącym w szczególności do rozumienia i manewrowania obiektami, zwierzętami, roślinami i innymi ludźmi<sup>11</sup>.

Ze względu na wysoki stopień elastyczności ludzkiej inteligencji, bazowe schematy myślenia wykorzystywane przez nasze umysły mogą być stosowane poza dedykowanymi im obszarami oraz podlegają modyfikacjom i rozwojowi<sup>12</sup>. Nie zmienia to jednak tego, że operacje, do których ewolucja przygotowała nasze umysły, przychodzą nam łatwiej niż inne. Te drugie wymagają bowiem dodatkowego wysiłku. Powstające w ten

---

<sup>11</sup> PINKER, 2002, 30–31.

<sup>12</sup> SPERBER, 2002, 39–67.

sposób koncepcje często są bardziej wydajnym ujęciem świata niż koncepcje bazowe. Ze względu na większe obciążenie ludzkiej architektury procesów poznawczych ich sformułowanie wymaga też jednak więcej czasu i w sytuacjach, w których to nie adekwatność czy dokładność, a czas odgrywa decydującą rolę, są one pomijane. W efekcie ludzie często posiadają różne koncepcje tego samego zjawiska, które plasują się w przedziale od teorii potocznych bazujących na odruchowych dla umysłów schematach myślowych (*folk theories*), po zaawansowane i sprzeczne z tymi schematami konstrukcje, będące wynikiem złożonych refleksji.

Ciekawym przykładem, pokazującym równoległe funkcjonowanie teorii z obu poziomów, jest opisane przez J. Barretta zjawisko teologicznej poprawności<sup>13</sup>. Polega ono na istnieniu zasadniczych rozbieżności pomiędzy treścią deklarowanych przekonań religijnych, a ich realną, ujawnianą w trakcie badań eksperymentalnych, zawartością. Dysponując odpowiednio długim czasem do namysłu i możliwością podjęcia świadomej decyzji, zdecydowana większość wyznawców religii monoteistycznych zgodzi się na przykład z teologiczną koncepcją wszechmocy Boga. Ci sami ludzie, zmuszeni w ramach eksperymentu do szybkiego skorzystania ze swoich potocznych teorii istot nadprzyrodzonych, wcale nie będą jednak myśleć o Bogu jak o istocie wszechmocnej. Na poziomie bazowych schematów poznawczych nie istnieje zatem na przykład problem teodycei<sup>14</sup>. Omówione zjawisko nie jest jednak czymś specyficznym dla domeny religii. Barrett wskazuje, że ten sam mechanizm odpowiada choćby za powszechny zwyczaj złorzeżenia komputerom. Przy bodaj minimalnym poziomie refleksji natychmiast odrzucamy ideę dysponowania świadomością przez nasze komputery. Nie przeszkadza nam to jednak w ich bezrefleksyjnym werbalnym atakowaniu, intuicyjnie traktuje-

---

<sup>13</sup> BARRETT 1999, 325–339.

<sup>14</sup> SŁONE 2004, 85–93.

my bowiem pozór zdolności komunikacyjnych jako przejaw intencjonalności. Ten sam mechanizm będzie zresztą sprawiał, że w pierwszej chwili każdy niespodziewany odgłos czy ruch będziemy interpretować jako efekt działania hipotetycznego agensa. Ludzki umysł (jak i wiele innych umysłów) zaprojektowany został bowiem między innymi w taki sposób, by odnajdywać ukryte wśród obiektów istoty żywe i na wszelki wypadek zakłada on ich obecność nawet przy minimalnych ku temu przesłankach<sup>15</sup>. W efekcie — wracając do kwestii stopnia trudności, z jakim człowiek wytwarza różne koncepcje — ludziom o wiele łatwiej jest budować łańcuchy wyjaśnień przyczynowych z udziałem intencjonalnych agensów, niż takie, które są intencjonalności pozbawione. Te pierwsze były bowiem istotniejsze z adaptacyjnego punktu widzenia i wciąż stanowią podstawę „oprogramowania” naszych umysłów, a to z kolei znajduje odzwierciedlenie w strukturze ludzkich kultur.

### **Myślenie, mówienie, pisanie**

Myśląc o kulturach opartych na piśmie jako o pochodnych kultur oralnych, łatwo zapomnieć, że oba te typy ufundowane są na tej samej mentalnej architekturze, oraz że ta architektura także jest efektem pewnych przekształceń. Charakterystyczny dla *Homo sapiens sapiens* umysł jest bowiem rzecz jasna pochodną kompetencji mentalnych występujących u naszych przodków reprezentujących wcześniejsze etapy antropogenezy. Przyjęcie takiej poszerzonej perspektywy daje tymczasem możliwość zastanowienia się nie tylko nad tym, jak to, co mówione ma się do tego, co pisane, ale też jak to, co mówione oraz to, co pisane ma się do kompetencji jeszcze nie językowych, ale jednak w znacznym stopniu warunkujących język. Według M. Donalda pierwszym krokiem w kierunku nowożytnego ludzkiego umysłu jest już na przykład sama zdolność do budowania mentalnych reprezentacji zachodzących w świecie

---

<sup>15</sup> BARRETT 2011, 99–103.

wydarzeń (epizodów)<sup>16</sup>. Zdolność taką posiada prawdopodobnie wiele ssaków i ptaków. Szczególnie istotną rolę odgrywa ona jednak u małp, a w ludzkiej linii rozwojowej pojawiła się ona przypuszczalnie u australopiteków. Kompetencji tej nie należy przy tym mylić z obecną już u znacznie prostszych organizmów pamięcią proceduralną, która odpowiada za posługiwanie się zgeneralizowanymi schematami poszczególnych działań. W przeciwieństwie do takich ogólnych schematów, mentalne reprezentacje epizodów odzwierciedlają nie tylko to, co typowe dla pewnej grupy zdarzeń, ale też ich indywidualną specyfikę. W efekcie zamiast stereotypowych i automatycznych reakcji charakteryzujących zachowania gatunków wyposażonych w umysły bazujące na ogólnych schematach proceduralnych, zachowania istot obdarzonych zdolnością wytwarzania reprezentacji epizodycznych w znacznym stopniu zależą od wyuczonej wiedzy zdobywanej przy okazji zindywidualizowanych doświadczeń.

W umyśle *Homo habilis* lub najpóźniej *Homo erectus* do zdolności reprezentowania epizodów dołączyła zdolność do mimetycznej eksternalizacji wewnętrznych stanów mentalnych. Te oparte na gestach i mimice zachowania komunikacyjne stanowią pierwszą fazę typowej dla człowieka kompetencji do operowania symbolami i chociaż wciąż nie jest to poziom języka werbalnego, to umiejętność ta w sposób znaczący przekształca sposób działania archaicznych form ludzkich. Przede wszystkim taka oparta na niewerbalnych sygnałach intersubiektywność skokowo intensyfikuje siłę relacji społecznych. Umożliwia ona także akty intencjonalnego nauczania umiejętności praktycznych i przyczynia się do kumulowania i rozwoju wiedzy, która przestaje być tożsama ze zbiorem indywidualnych doświadczeń, stając się swoistym dobrem wspólnym. Co najważniejsze zarówno te, jak i wiele pomniejszych efektów zastosowania zdolności mimetycznych wymagają umiejętności

---

<sup>16</sup> DONALD 1991, 148–268.

analizy i modelowania istniejących w umyśle reprezentacji epizodów. Zdolności mimetyczne muszą się zatem nadbudowywać nad kompetencjami umożliwiającymi wytwarzanie mentalnej parafrazy rzeczywistości i w tym sensie są od tej kompetencji zależne.

Taka sama relacja zachodzi pomiędzy zdolnościami mimetycznymi a sposobami posługiwania się językiem, które pojawiły się u *Homo sapiens*. Pod pewnymi względami język jest bowiem zaawansowaną pochodną zdolności mimetycznych, w której epizody zyskują zewnętrzne reprezentacje werbalne. W zasadzie, oprócz różnego stopnia komplikacji, obie formy eksternalizacji mentalnych modeli epizodów wydają się więc sobie funkcjonalnie odpowiadać. W rzeczywistości jednak język staje się nie tylko alternatywnym względem gestu sposobem wyrażania koncepcji zdarzeń, ale też nieznanym wcześniej narzędziem służącym do ich syntezy. Jak bowiem zwraca uwagę Donald, początkowo największa wartość słowa mówionego nie polegała na przetwarzaniu interakcji społecznych, organizowaniu działań o charakterze technologicznym, czy nauczania (tam bowiem nadal wystarczały gesty), a na wytwarzaniu integrujących izolowane wcześniej epizody ramy w postaci ogólnej koncepcji rzeczywistości przybierającej postać mitu. Pisząc o funkcji mitu u Buszmenów, Donald stwierdza więc na przykład:

Ujmując rzecz w naszych własnych terminach ich mityczna myśl może być postrzegana, jako zunifikowany, kolektywnie podtrzymywany system wyjaśniających i regulacyjnych metafor. Umysł wykracza tu daleko poza epizodyczną percepcję zdarzeń i mimetyczną rekonstrukcję epizodów, w kierunku kompleksowego modelowania całego ludzkiego wszechświata<sup>17</sup>.

Oparty na słowie mówionym mit staje się tu więc narzędziem wszechogarniającej syntezy, która jedne wydarzenia pozwala odnosić do innych wydarzeń, lub do tożsamego z ich

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, 214.

ogółem wszechświata jako pewnej całości. W takiej sytuacji stosunek człowieka do konkretnego wydarzenia kształtować będzie już nie tylko wiedza o nim samym, ale też o owych łączących go z innymi wydarzeniami relacjach. Zachowanie to będzie zatem w znacznym stopniu determinowane przez światopogląd<sup>18</sup>.

Warto zwrócić uwagę, że w zaprezentowanym tu ujęciu kognitywnym słowo mówione jest pochodną długiego procesu ewolucyjnego. Najpierw muszą pojawić się umysły potrafiące wytwarzać wewnętrzne reprezentacje wydarzeń. Potem dzięki nowej architekturze mentalnej archaicznych form ludzkich ulegają one eksterioryzacji mimetycznej. Dopiero w kolejnym kroku te wczesne ekspresje niewerbalne zastępowane są słowem, które dodatkowo umożliwia syntetyczne połączenie izolowanych do tej pory doświadczeń. Te syntetyzujące właściwości nie funkcjonują jednak w izolacji od wcześniejszych struktur poznawczych i do pewnego stopnia na kształt narracji oralnych wpływ mają bazowe dla posługiwania się językiem kompetencje związane z reprezentowaniem epizodów i ich mimetycznymi ekspresjami:

W takich przypadkach jest tak, jakby na głębszym poziomie mityczny motyw był sterowany nie ściśle przez reguły i idee werbalne, ale raczej przez fundamentalną formę mimetyczną, w której osadzony jest język<sup>19</sup>.

Na czym jednak właściwie polega zdolność budowania ekspresji i skąd bierze się względna swoboda dzięki której przy użyciu języka można integrować heterogeniczne doświadczenia rzeczywistości? W ujęciu zaproponowanym przez S. Mithena przyczyną jest tak zwana „kognitywna płynność”, będąca kolejnym ewolucyjnym nabytkiem charakteryzującym ludzkie umysły<sup>20</sup>. Płynność ta jest w pewnym sensie opozycją modu-

<sup>18</sup> Cf. GEERTZ 2005, 109–150; WIERCIŃSKI 2010, 88–104 i 119–134.

<sup>19</sup> DONALD 1991, 170.

<sup>20</sup> MITHEN 1998, 65–78, 171–210.

larności. O ile bowiem modularność zmierza w kierunku specjalizacji, której rozwój do pewnego momentu stanowi główną linię rozwojową w dziejach myślenia, o tyle płynność pozwala na coraz skuteczniejsze łączenie efektów działania poszczególnych modułów i stanowi nadbudowę usprawniającą działanie modularnych umysłów. Kognitywna płynność uelastycznia bowiem interakcje pomiędzy człowiekiem a światem i jako mechanizm odpowiedzialny generalnie rzecz biorąc za kreatywność, pozwala radzić sobie z niestandardowymi problemami. Ta ostatnia kwestia — niestandardowe problemy — staje się istotną presją po zakończeniu fazy wytwarzania relatywnie skutecznej architektury modularnej służącej do radzenia sobie z problemami standardowymi.

Cały ten proces Mithen opisuje z zastosowaniem metafory porównującej umysł z katedrą. Początkowo składa się on wyłącznie z nawy głównej tożsamej z inteligencją ogólną, a następnie obrasta kolejnymi kaplicami reprezentującymi jej wyspecjalizowane rodzaje, takie jak inteligencja techniczna, czy inteligencja społeczna. W pierwszej fazie funkcjonowania takiej rozbudowanej katedry poszczególne kaplice funkcjonują jednak w izolacji od siebie, komunikując się wyłącznie z centralną nawą inteligencji ogólnej. Oznacza to, że umysł tego rodzaju stosunkowo dobrze radzi już sobie z wieloma zróżnicowanymi obszarami rzeczywistości, ale nie potrafi ich jeszcze integrować. Neandertalczyk, dysponujący mentalnością właśnie tego rodzaju, musiał całkiem sprawnie obsługiwać kwestie związane z relacjami społecznymi (żył przecież w grupach), a także, co wiadomo dzięki archeologicznym pozostałościom, z wytwarzaniem narzędzi. Wiedza dotycząca ludzi i umiejętności techniczne nie były jednak w umyśle neandertalczyka wystarczająco intensywnie skomunikowane. W efekcie nie potrafił on na przykład wytwarzać figuratywnych przedstawień ludzkich, wymaga to bowiem syntezy wiedzy o człowieku i wiedzy technicznej. Takie umiejętności pojawiają się dopiero wraz z za-

istnieniem bezpośredniej komunikacji pomiędzy wyspecjalizowanymi mentalnymi modułami, co w pełni następuje dopiero u *Homo sapiens sapiens*. Dzięki tej modyfikacji w architekturze umysłu, archaiczny przodek człowieka współczesnego nie tylko od samego początku wytwarzał przedstawienia figuratywne zarówno ludzi, jak i zwierząt (a także ich hybrydy), ale też w przeciwieństwie do kulturowo niemal niezmiennego neandertalczyka rozwijał i różnicował swoje zasoby kulturowe. Dzieje się tak, gdyż zdolność do syntezy rozmaitych porządków rzeczywistości jest podstawą kreatywności opowiadającej nie tylko za funkcjonowanie sztuki, ale także za całą wynalazczość.

Zagadnienie to omawia dokładniej M. Turner, który w nawiązaniu do Mithena widzi w zdolności do syntezy elementów pochodzących z różnych porządków rzeczywistości rdzeń specyficznego dla człowieka sposobu bycia<sup>21</sup>. Taką syntezą – czy też żeby trzymać się już terminologii Turnera – amalgamatem (*blend*) jest sam język, następuje w nim bowiem połączenie elementów o całkowicie odmiennych statusach ontologicznych, to jest mentalnych idei (reprezentacji) z wyrażającymi je dźwiękami (ekspresjami). Na podobnej zasadzie amalgamatem jest także zapis nutowy, czy matematyczny wzór. Amalgamatami są również zegarki, w których idea wpływającego czasu odwzorowywana jest w pewnej przestrzeni fizycznej w postaci układu wskazówek a także, co oczywiste, wyobrażenia centaury, syreny czy Kaczora Donalda, w których to wyobrażeniach następuje amalgamatyzacja koncepcji człowieka i zwierzęcia. Zaawansowanymi amalgamatami są jednak według Turnera także mniej oczywiste w tym względzie koncepcje samego siebie (synteza rozmaitych okresowych stanów subiektywnych) i innego (synteza wiedzy o samym sobie i zmysłowo dostępnych markerów intencjonalności). *De facto* amalgamatem jest zatem każde wyobrażenie, w którym dochodzi do

---

<sup>21</sup> TURNER 2014.



połączenia reprezentacji z inną reprezentacją, bądź ogólnym wzorcem:

Amalgamaty są wszędzie dookoła nas. Wytwarzamy je i przetwarzamy przez cały czas. Bardzo małe dzieci są mistrzami amalgamatyzacji, a ich ulubione opowieści *The Runaway Buny*, *Kot Prot*, *Harold and the Purple Crayon* – zawierają jeden amalgamat na drugim, a dzieci nie mają żadnych trudności z ich zrozumieniem, ani nawet z rozszerzeniem ich zastosowania. To samo odnosi się do *Władcy Pierścieni*, greckiej i nordyckiej mitologii, Supermana i Spidermana. Te historie nie zawierają po prostu jednego, czy dwóch amalgamatów, a raczej w ogóle by nie istniały, gdyby nie amalgamatyzacja. Nasze idee w przeważającej części są amalgamatami. Jest to prawdą w stosunku do nauki, matematyki, i naszego wzajemnego rozumienia się. Jest prawdą dla bycia rodzicem i dzieckiem, dla prawa i ekonomii, i dla niemal wszystkiego innego o czym myślimy<sup>22</sup>.

### **Metafory, amalgamaty i ewolucja kultury semiotycznej**

Dla mentalnych konstrukcji opartych na amalgamatach normą jest ich wielopiętrowość, to znaczy traktowanie jako punktu wyjścia dla nowej syntezy przestrzeni, które ustrukturyzowane zostały wcześniej w wyniku amalgamatyzacji. Powstaje jednak pytanie, co jest ich ostateczną podstawą, czyli jakie struktury stanowią bazę dla późniejszych przekształceń. Teoria amalgamatu i skoligacona z nią teoria metafory pojęciowej odpowiedzi na tak postawione pytania szukają w koncepcji umysłu ucieleśnionego. Głosi ona, że podstawą poznania są bezpośrednie sposoby doświadczania rzeczywistości związane ze strukturą zmysłowego kontaktu ze światem, doznania własnego ciała oraz proste operacje dokonywane w przestrzeni fizycznej, takie jak manipulowanie obiektami<sup>23</sup>. W ten sposób wytwarzane są tak zwane modele propozycjonalne, bę-

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, 3.

<sup>23</sup> LAKOFF, JOHNSON 1999, 17.

dące bezpośrednią reprezentacją doznań i modele obrazowo-schematyczne stanowiące z kolei uogólniony zarys szeregu wspólnych pod pewnymi względami doznań<sup>24</sup>. Jest to zatem relatywnie wąska grupa pojęć i szablonów stanowiących „powtarzający się dynamiczny wzorzec naszych interakcji percepcyjnych i programów motorycznych, który nadaje spójność naszemu doświadczeniu”<sup>25</sup>.

Ten wyjściowy zbiór modeli reprezentujących koncepcje rzeczywistości fizycznej oraz ich proste uogólnienia zostaje następnie wykorzystany w sposób rozszerzony do opisu bytów abstrakcyjnych. Proces ten dokonuje się za sprawą metaforycznego rzutowania, w którym domeną źródłową są prototypowe modele tego, co konkretne, a domeną docelową kategorie wirtualne<sup>26</sup>. W dalszej kolejności rolę domen źródłowych przejmować mogą domeny abstrakcyjne, które w wyniku zastosowania metafory uzyskały już własną strukturę i teraz same mogą z kolei służyć jako punkt wyjścia dla kolejnych rzutowań. Przykładowym efektem wykorzystania metafory do nadawania struktury kategoriom abstrakcyjnym z odwołaniem do modeli tego, co konkretne może być myślenie i mówienie o miłości w taki sposób, jak gdyby była ona podróżą<sup>27</sup>. W metaforze MIŁOŚĆ TO PODRÓŻ ma miejsce systematyczne przeniesienie wiedzy o elementach i relacjach z domeny podróży na domenę miłości. Ustanawia ono zatem relacje pomiędzy na przykład takimi elementami, jak podróżnicy-kochankowie, wędrownka-związek, zbłądzenie-problemy. Reprezentacją zbudowanego w ten sposób metaforycznego modelu mentalnego są takie wypowiedzi, jak:

1. Ten związek zmierza donikąd.
2. Wiele razem przeszli.
3. Chyba całkiem się w tych swoich relacjach pogubili.

---

<sup>24</sup> LAKOFF 2011, 111.

<sup>25</sup> JOHNSON 1987, XIV.

<sup>26</sup> LAKOFF, JOHNSON 2010.

<sup>27</sup> LAKOFF 1993, 202–251.

4. Każde z nich już dawno poszło swoją drogą.
5. Razem idą przez życie.
6. Jeszcze do siebie wrócą.

Na tej samej zasadzie o czasie myślimy, jak o pieniądzu („Zaoszczędził mi mnóstwo czasu”; „Czas prezesa jest cenny”), o teoriach, jak o budynkach („Zbudował mocną argumentację”; „Jego koncepcja ma solidne fundamenty”), a o gniewie, jak o podgrzewaniu płynu w zamkniętym pojemniku („Facet zaraz wybuchnie”; „Zagotowałem się z wściekłości”). W każdym z tych przypadków – i jest to generalna zasada rządząca zastosowaniem metafor pojęciowych – model pewnej względnie prostej czynności czy obiektu wykorzystany został do opisanie pewnej abstrakcyjnej koncepcji. Można także powiedzieć, że metaforą jest zastosowanie prostych i podstawowych dla ludzkich umysłów schematów konceptualizacji poza ich właściwym kontekstem.

Takie wyjaśnienie charakteru bazowych struktur mentalnych podtrzymane zostaje także w obrębie teorii amalgamatu. Także w tym przypadku pod warstwami coraz bardziej złożonych modeli, które powstały w wyniku integracji struktur wyjściowych, odnaleźć można elementarne schematy reprezentujące bezpośrednie sposoby doświadczania rzeczywistości fizycznej. Różnica polega jedynie na większej ogólności teorii amalgamatu, w obrębie której metafory pojęciowe są zaledwie powierzchniowym efektem integracji pojęciowej opartej na tzw. siatkach jednozakresowych (*single-scope networks*)<sup>28</sup>. W amalgamatach tego rodzaju przestrzenie wyjściowe zorganizowane są przy użyciu różnych ram, ale tylko jedna z nich zostaje wykorzystana w procesie amalgamatyzacji. Przykładem może być postrzeganie wyborów jako wyścigów. Wymaga ono integracji mentalnego modelu sportów z modelem polityki. Ostateczne uporządkowanie elementów nowopowstałego modelu dokonuje się w nim jednak wyłącznie dzięki ramie funk-

---

<sup>28</sup> FAUCONNIER, TURNER 2002, 119–135.

cjonującej w pierwszym z nich. O sytuacjach politycznych myśli się więc jak o sytuacjach sportowych („Demokraci doganiają republikanów”; Zjednoczona Lewica znalazła się poza podium”; „Półmetek kampanii”). Nie pojawiają się natomiast konstrukty, w których o sytuacjach sportowych myślelibyśmy, jak o sytuacjach politycznych.

Oprócz takiej metaforotwórczej integracji opartej na siatkach jednozakresowych, teoria amalgamatu dopuszcza istnienie jeszcze trzech innych wariantów amalgamatyzacji. Pierwszym jest integracja oparta na siatkach prostych (*simplex networks*), łącząca układy czysto strukturalne z ich potencjalnymi wartościami, czyli na przykład układ ról w drużynie (napastnik, obrońca itp.), z konkretnymi realizującymi te role osobami. Innym rodzajem amalgamatu będą efekty integracji opartej na siatkach lustrzanych (*mirror networks*), czyli takie sytuacje, w których przestrzenie wyjściowe posiadają ten sam schemat integracyjny. Ich przykładem są wszelkiego rodzaju zestawienia tych samych wydarzeń z różnych okresów czasowych, na przykład porównania statystyk medalowych z poszczególnych olimpiad. Ostatnim wariantem amalgamatu jest wreszcie integracja oparta na siatkach dwuzakresowych (*double-scope networks*), w której dochodzi nie tylko do zintegrowania elementów różnych przestrzeni wyjściowych, ale też do zintegrowania porządkujących je odmiennych ram (na przykład „zawody” w recytowaniu wierszy, łączące schemat koncepcji sportu ze schematem organizacyjnym wieczorka poetyckiego).

Niezależnie od różnic w używanych teoriach procesów mentalnych stojących za operacjami semiotycznymi — prostszego wariantu opartego na koncepcji metafory pojęciowej, czy bardziej złożonego wariantu odwołującego się do integracji pojęciowej — należy zauważyć, że ujmują one rozwój mentalnych modeli na podobieństwo lejka. Jego wąskim dołem są modele bezpośrednich sposobów doświadczania rzeczywistości. Przy ich użyciu wytwarzane są następnie modele pochodne, przy

czym wraz z oddalaniem się od piętra modeli bazowych następuje zwiększenie średnicy „lejka”. O ile bowiem na najniższym poziomie zestaw mentalnych modeli ciężać będzie w kierunku uniwersalizmu, reprezentują one bowiem gatunkowo zdeterminowane sposoby postrzegania rzeczywistości fizycznej oraz samego siebie, o tyle wraz z ich wtórnym wykorzystaniem zwiększa się swoboda i kulturowe zróżnicowanie tego, w jaki sposób są one przywoływane. Różnice te będą się przy tym stopniowo zwiększać. Przyjmijmy na przykład, że model drugiego rzędu może zostać ustrukturyzowany przez modele bazowe na dwa różne sposoby. Jeśli on sam także mógłby pełnić podstawę dla dwóch różnych modeli metaforycznych czy amalgamatów, to na poziomie modeli trzeciego rzędu istniałyby już cztery różne modele tego samego zjawiska. W rzeczywistości sytuacja ta jest oczywiście znacznie bardziej złożona. Nie ma jednak wątpliwości, że wraz z oddalaniem się od konkretności, dla zajmowania się którym wytworzone zostały nasze umysły, zwiększa się także kulturowe zróżnicowanie mentalnych modeli. W efekcie istnieje stosunkowo duża międzykulturowa zgodność, co do tego czym jest zwierzę, czy roślina i stosunkowo duża rozbieżność w zestawie stosowanych w poszczególnych kulturach kategoriach abstrakcyjnych oraz sposobach ich postrzegania.

Wraz z oddalaniem się od poziomu modeli bazowych wzrasta także wysiłek, jaki ludzki umysł musi włożyć w wytworzenie i podtrzymywanie poszczególnych koncepcji, są one bowiem coraz bardziej zaawansowanym przetworzeniem naturalnych dla niego teorii potocznych. Od pewnego poziomu złożoności — i jest to zasadnicza teza niniejszego artykułu — wytworzenie i podtrzymywanie takich złożonych wyobrażeń jest niemożliwe bez narzędzi wspomagających, takich jak pismo<sup>29</sup>. Trudno na przykład byłoby sobie wyobrazić wygenerowanie tak złożonych i zaawansowanych konstruktów mentalnych, jak teoria względności, czy koncepcja doboru łącznego bez zasto-

---

<sup>29</sup> DONALD 1999, 269–360.

sowania zapisu. O ile bowiem treści zgodne z bazowymi dla ludzkich umysłów modelami konceptualnymi ulegają względnie łatwemu utrwaleniu oraz propagacji, a w związku z tym mogą być wytwarzane i przekazywane wyłącznie z użyciem słowa mówionego, o tyle ich zaawansowane pochodne potrzebować będą w tym zakresie znacznie solidniejszego sposobu ich kodowania, czyli wykorzystania pisma.

W sumie w zaproponowanej tu perspektywie, społeczności oralne charakteryzować będzie ciężenie w kierunku teorii potocznych budowanych w oparciu o bazowe modele konceptualne, odzwierciedlające podstawowe sposoby doświadczania rzeczywistości przez człowieka i ich relatywnie mało zaawansowane pochodne. Teorie te będą także miały stosunkowo niski stopień międzykulturowego zróżnicowania. Zarówno tematyka, jak i sposoby jej ujmowania, będą bowiem w społecznościach oralnych bliskie gatunkowym uniwersaliom wdrukowanym w ludzki umysł przez procesy ewolucyjne. Z drugiej natomiast strony, dzięki zastosowaniu pisma, znające je kultury zyskują możliwość nadbudowania kolejnych warstw mentalnych modeli oderwanych od modeli bazowych w stopniu niemożliwym bez zastosowania zapisu. Ze względu na brak bezpośredniego zdeterminowania tych modeli schematami modeli bazowych będą one miały także znacznie wyższy poziom zarówno kulturowego zróżnicowania, jak i samej dynamiki zachodzących w nich zmian. Ostatecznie zatem odpowiedź na pytanie, skąd bierze się semiotyczny konserwatyzm charakteryzujący społeczności tradycyjne brzmi tak, że wynika on z niemożności wyjścia poza relatywnie mały i relatywnie niezmienny zbiór konceptualnych modeli przy wykorzystaniu technik oralnych. Wyjaśnia to także asymetrię opisywanego tu tradycjonalizmu, w ramach którego plan treści okazuje się być bardziej stabilny, niż plan wyrażenia. Jego czynnikiem stabilizującym nie jest bowiem, to jak się mówi, tylko to o czym się mówi.

### **Oralność oraz naturalny charakter wyrażanych przy jej użyciu struktur kognitywnych**

W przedstawionym powyżej ujęciu stabilność „literatury oralnej” wynika z tego, że jest ona środkiem wyrazu dla potocznych koncepcji rzeczywistości wraz z charakterystycznymi dla nich bazowymi sposobami ich strukturyzacji. Dobrymi przykładami takich „naturalnych” sposobów konceptualizacji występujących w społecznościach tradycyjnych i to bez względu na ich choćby geograficzne zróżnicowanie, mogą być wspomniane już w niniejszym tekście tendencje do posługiwania się techniką *bricolage’u* i animistycznym paradygmatem interpretacyjnym.

*Bricolage* to, przypomnijmy, pewien typ semiozy opartej na logice konkretności. W jej ramach idee abstrakcyjne reprezentowane są przy użyciu materialnych obiektów lub zjawisk, które uznane zostały przez daną społeczność za skojarzone z ową abstrakcją. W przeciwieństwie do większości innych sytuacji semiotycznych, w których związek znaczonego i znaczącego ma charakter arbitralny, w przypadku *bricolage’u* pojawia się więc pewna motywacja odpowiadająca za ich połączenie. Ma ona, co prawda, wysoce subiektywny i niesystemowy charakter, nie da się więc na przykład na podstawie cech danego obiektu z góry przewidzieć, jakiego znaczenia nośnikiem będzie on w obrębie danej społeczności. Pomiędzy cechami a znaczeniem pozostaje bowiem miejsce dla interpretacji. U Osagów orzeł symbolizuje na przykład sferę chtoniczną, a nie uraniczną, jak w większości innych kultur. Nie zmienia to jednak tego, że taka wyjątkowa dla struktury znaku motywacja w przypadku *bricolage’u* istnieje i zawsze można odtworzyć łańcuch skojarzeń sprawiających, że dany obiekt stał się nośnikiem pewnego znaczenia. Według Osagów wspomniany orzeł kojarzy się na przykład z błyskawicą, ta z ogniem, ogień z węglem, a węgiel z ziemią i dlatego orzeł jest zwierzęciem ziemnym<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> LÉVI-STRAUSS 2001b, 83.

Dlaczego jednak abstrakcja w ogóle miałaby być wyrażana przy użyciu obiektów materialnych? Lévi-Strauss właściwie nie udziela odpowiedzi na tak postawione pytanie. Jeżeli jednak odwołać się do koncepcji umysłu ucieleśnionego i zasady ukierunkowującej metaforyczne rzutowanie od konkretnego do abstrakcji, to staje się jasnym, że właśnie taki sposób posługiwania się abstrakcją jest najbardziej naturalny dla ludzkich umysłów. Nie może zatem dziwić, że właśnie on dominuje w symbolicznych ekspresjach charakterystycznych dla społeczności tradycyjnych, z mitem na czele. Ludzki umysł został wszak ukształtowany pod kątem manipulowania obiektami w przestrzeni fizycznej i właśnie w ten sposób najłatwiej jest mu zarządzać także wirtualnymi światami znaczeń abstrakcyjnych – z wykorzystaniem materialnych operatorów. Taka tendencja jest zresztą łatwa do zaobserwowania także poza kulturami oralnymi. O ile bowiem definicje ostensywne nie są szczególnie cenione w nauce (w specjalistycznych zestawach modeli o maksymalnym stopniu oddalenia od mentalnych modeli bazowych), o tyle na co dzień stosowane są powszechnie także w kulturze współczesnej. Chętnie używa się ich na przykład zarówno w zinstytucjonalizowanym, jak i spontanicznym nauczaniu.

W ten sam sposób zrozumiała staje się powszechna w kulturach tradycyjnych tendencja do animistycznego ujmowania rzeczywistości. Jak zostało już wcześniej wspomniane, ludziom o wiele łatwiej przychodzi interpretować rzeczywistość zakładając przyczynowość intencjonalną i w efekcie w tradycyjnych formach narracji oralnych wyrażających przekonania światopoglądowe nie ma form bezosobowych<sup>31</sup>. Mówiąc słowami Viveiros de Castro, animizm to „ontologia, która postuluje społeczny charakter stosunków między ludźmi i bytami nieludzkimi: przestrzeń pomiędzy naturą oraz społeczeństwem sama w sobie jest społeczna”<sup>32</sup>. Aby taka relacja mogła zaistnieć nie

---

<sup>31</sup> DOTY 2000, 33, 63–65; SEGAL 2004, 5.

<sup>32</sup> VIVEIROS DE CASTRO 1998, 473.



potrzeba nadawać bytom naturalnym wszelkich cech ludzkich. W rzeczywistości wystarczy założyć, iż będą one posiadały zdolności komunikacyjne wraz z pakietem niezbędnych do ich obsługi kompetencji mentalnych. Mniej istotna jest więc na przykład forma ludzkiego ciała, która niekoniecznie musi być rzutowana z domeny ludzkiej do domeny naturalnej. Ważniejsze jest założenie, że to, co naturalne może wchodzić z człowiekiem w interakcje o cechach opartej na symbolu komunikacji i w tym sensie animizmem będą na przykład wszelkie praktyki wróżebne, nawet wtedy jeśli nie będą w nich występować byty posiadające ludzkie ciała (ornitomancja, geomancja itd.)<sup>33</sup>.

Jak pisał S. Guthrie tendencja do posługiwania się modelami animistycznymi wynika przede wszystkim z tego, że rzeczywistość jawi się człowiekowi w postaci danych wymagających interpretacji, a wybierając integrujące je ramy człowiek odruchowo sięga po schematy najbardziej podstawowe i jednocześnie najbardziej istotne dla jego funkcjonowania<sup>34</sup>. W terminologii charakterystycznej dla teorii metafory pojęciowej następuje tu zatem rzutowanie zdolności do opartego na symbolu komunikowania z domeny ludzkiej (znanej) do domeny natury (nieznanej). Być może właściwsze byłoby jednak mówienie w tym przypadku o amalgamacie opartym na siatce dwuzakresowej. Intencjonalne byty Nieludzkie wydają się bowiem w animizmie raczej łączyć cechy ludzkie z nieludzkimi niż jedynie przejmować, to co ludzkie. Dlaczego jednak to właśnie modele animistyczne są najbardziej istotne? Rzecz jasna także i w tym przypadku odpowiedzią jest specyfika ludzkiej architektury mentalnej, w której znaczącą rolę odgrywają moduły odpowiedzialne za wykrywanie intencjonalnego agensa i czytania innych umysłów. Te pierwsze to adaptacyjna odpowiedź na zagrożenie ze strony drapieżników, stanowiące istotny element potocznej wiedzy biologicznej. Drugi zestaw kompetencji

---

<sup>33</sup> GUTHRIE 1995, 62 n.

<sup>34</sup> *Ibidem*, 181–203.

umożliwia z kolei organizowanie interakcji z innymi osobami i stanowi adaptację do życia w grupie. W efekcie nacisków ze strony tych dwóch charakterystycznych dla ludzkiego sposobu bycia problemów, nasze umysły nauczyły się sprawnie wyłączać kierujące się niefizykalnymi motywami zwierzęta z przedmiotowego tła. Wśród tych zwierząt z kolei najważniejsi okazali się przedstawiciele naszego własnego gatunku, dla zrozumienia których musieliśmy osiąść umiejętność ekstrapolowania naszych własnych stanów mentalnych. Niezbędne w tym celu schematy to kolejne elementy startowego pakietu, w jaki wyposażona została nasza psychika i jednocześnie bazowy rezerwuar modeli dla późniejszych konstruktów semiotycznych.

Sposób wyjaśnienia tych przykładowych cech charakterystycznych dla narracji tradycyjnych można bez większego ryzyka uogólnić i zastosować do innych niezmienników „literatury oralnej”. Ostatecznie zatem wykazuje ona tendencje do znacznej niezmienności na poziomie planu treści. Ze względu na brak pisma plan ten pozostaje bowiem relatywnie silnie zderminowany przez bazowe dla ludzkiego umysłu modele myślenia związane z jego ewolucyjną historią.

#### BIBLIOGRAFIA

BARRETT 1999: J.L. Barrett, *Theological Correctness: Cognitive Constraint and the Study of Religion*, „Method and Theory in the Study of Religion” 4 (1999), ss. 325–339.

BARRETT 2011: J.L. Barrett, *Cognitive Science, Religion, and Theology. From Human Minds to Divine Minds*, West Conshohocken 2011.

BIERHORST 1984: J. Bierhorst, *Czerwony łabędź. Mity i opowiadania Indian amerykańskich*, tłum. L. Marjańska, Warszawa 1984.

COSMIDES, TOOBY 1994: L. Cosmides, J. Tooby, *Beyond Intuition and Instinct Blindness: Toward an Evolutionarily Rigorous Cognitive Science*, „Cognition” 50 (1994), ss. 41–77.

CZEREMSKI 2015: M. Czeremski, *Fajdros w Amazonii. Stabilność mowy, swoboda pisma, „Quaestiones Oralitatis” 1/2* (2015), ss. 7–24.

DONALD 1991: M. Donald, *Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Cambridge 1991.

DOTY 2002: W.G. Doty, *Mythography. The Study of Myths and Rituals*, Tuscaloosa 2000.

FAUCONNIER, TURNER 2002: G. Fauconnier, M. Turner, *The Way We Think. Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*, New York 2002.

FODOR 1983: J. Fodor, *The Modularity of Mind. An Essay on Faculty Psychology*, Cambridge 1983.

GEERTZ 2005: C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M. Piechaczek, Kraków 2005.

GREIMAS 1989: A.J. Greimas, *Ku teorii interpretacji opowiadania mitycznego*, [w:] E. Leach, A.J. Greimas, *Rytuał i Narzeczona*, tłum. M. Buchowski, A. Grzegorzczak, E. Umińska-Plislenko, Warszawa 1989, ss. 133–167.

GUTHRIE 1980: S.E. Guthrie, *A Cognitive Theory of Religion*, „Current Anthropology” 2 (1980), ss. 181–203.

GUTHRIE 1995: S.E. Guthrie, *Faces in the Clouds. A New Theory of Religion*, New York, Oxford 1995.

JOHNSON 1987: M. Johnson, *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning Imagination, and Reason*, Chicago 1987.

LAKOFF 1993: G. Lakoff, *Contemporary Theory of Metaphor*, [w:] A. Ortony (ed.), *Metaphor and Thought*, Cambridge 1993, ss. 202–251.

LAKOFF 2011: G. Lakoff, *Kobiety, ogień i rzeczy niebezpieczne. Co kategorie mówią nam o umyśle*, tłum. M. Buchta, A. Kotarba, A. Skucińska, Kraków 2011.

LAKOFF, JOHNSON 1999: G. Lakoff, M. Johnson, *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, New York 1999.

LAKOFF, JOHNSON 2010: G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, tłum. T. P. Krzeszowski, Warszawa 2010.

LÉVI-STRAUSS 1985: C. Lévi-Strauss, *Drogi masek*, tłum. M. Dobrowolska, Łódź 1985.

LÉVI-STRAUSS 2001a: C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna II*, tłum. M. Falski, Warszawa 2001.

LÉVI-STRAUSS 2001b: C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski, Warszawa 2001.

LORD 2010: A. Lord, *Pieśniarz i jego opowieść*, tłum. P. Majewski, Warszawa 2010.

MITHEN 1998: S. Mithen, *The Prehistory of the Mind. A Search for the Origins of Art, Religion, and Science*, London-Phoenix 1998.

NAGY 1996: G. Nagy, *Poetry as Performance. Homer and Beyond*, Cambridge 1996.

PINKER 2002: S. Pinker, *Jak działa umysł?*, tłum. M. Koraszewska, Warszawa 2002.

SEGAL 2004: R.A. Segal, *Myth. A Very Short Introduction*, New York 2004.

SLONE 2004: D.J. Slone, *Theological Incorrectness. Why Religious People Believe What They Shouldn't*, Oxford 2004.

SPERBER 2002: D. Sperber, *The Modularity of Thought and the Epidemiology of Representations*, [w:] L.A. Hirschfeld, S.A. Gelman (ed.), *Mapping the Mind. Domain Specificity in Cognition and Culture*, Cambridge 2002, ss. 39–67.

TOOBY, COSMIDES 1992: J. Tooby, L. Cosmides, *The Psychological Foundations of Culture*, [w:] J.H. Barkow, L. Cosmides, J. Tooby (eds.), *The Adapted Mind. Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, New York 1992, ss. 19–136.

TURNER 2014: M. Turner, *The Origin of Ideas. Blending, Creativity, and the Human Spark*, Oxford 2014.

VIVEIROS DE CASTRO 1998: E. Viveiros de Castro, *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 4 (1998), ss. 469–488.

WIERCIŃSKI 2010: A. Wierciński, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 2010.

THE STABILITY OF “ORAL LITERATURE” AND THE COGNITIVE  
DETERMINANTS OF THE GENESIS OF TRADITIONAL  
SOCIETIES’ WORLDVIEW

**Summary**

The aim of this article is to build a model that binds together forms of “oral literature” and the evolutionary history of the human mind. The model explains the relatively fixed nature of semiotic constructs functioning in traditional societies, indicating that a stabilizing factor in this case is the inability to go beyond basic mental schemas. This restriction disappears with the advent of writing, which allows for the building of mental models of reality that are highly processed forms of base models. Therefore, the proposed model assumes that: 1) Certain forms of thinking are more natural for the human mind than others; 2) Those forms which charge the human cognitive machinery less are more natural; 3) Writing facilitates the use of unnatural ways of thinking; 4) Oral culture gravitates toward natural ways of thinking.

**Keywords:** Orality, traditional communities, mind modules, cognitive science, evolution, conceptual metaphor, conceptual blending.

**Słowa kluczowe:** Oralność, społeczności tradycyjne, moduły umysłu, kognitywistyka, ewolucja, metafora pojęciowa, amalgamat pojęciowy.