

Maciej Czeremski

Mit – umysł – rzeczywistość. Kognitywne uwarunkowania archaicznych form narracyjnych na przykładzie mitu

1. Wstęp: mentalne uwarunkowania literatury a mit

Parafrazując wypowiedź Johna Tooby'ego i Ledy Cosmides [1992] na temat kultury i zawężając ją wyłącznie do kwestii związanych z literaturą, zauważyć można, że w zasadzie wszyscy zgadzają się ze stwierdzeniem, iż ma ona coś wspólnego z ludzkim umysłem. Jakie konsekwencje wyciągane są z tego spostrzeżenia? Bardzo często żadne. Skutki powszechnej akceptacji dla związku umysł–literatura są równie powszechnie pomijane. Tak jakby ów związek nie miał żadnego znaczenia dla zawartych w nim elementów. Jeśli jednak zgodzimy się z konstatacją, że literatura to jeden z produktów ludzkiego umysłu, trudno wtedy pominąć fakt, iż to właśnie architektura ludzkich procesów poznawczych wpływa na jej kształt. Nie jest bowiem tak, że umysł jedynie pozwala wytwarzać produkty literackie, nie mając żadnego wpływu na ich formę i treść. Przy współczesnym stanie badań nie sposób po prostu podtrzymywać romantycznego, czy wręcz metafizycznego, przekonania o sztuce tworzenia opowieści jako o królestwie niczym nieograniczonej wyobraźni. Jest dokładnie na odwrót. Nawet najwymyślniejsza fikcja zawsze pozostaje jedynie przetworzeniem rzeczywistości, a kwestię kluczową stanowią mechanizmy ludzkiej psychiki, które

filtrują, odkształcają i łączą to, co dane zmysłom, w nową jakość [Park 1982]. Dobrym przykładem mogą być choćby klasyczne badania nad zdeterminowaniem fikcji schematami służącymi do obsługi rzeczywistości związane z eksperymentami Thomasa B. Warda [1994], w których pokazał on, jak bardzo trudne okazuje się dla badanych uwolnienie od cech rzeczywistych zwierząt przy wymyślaniu nieistniejących potworów. Taki stan rzeczy jest zresztą całkowicie zrozumiały w kontekście naturalistycznego ujmowania mentalnej mechaniki, pozwalającej wytwarzać fikcyjne reprezentacje, jako ewolucyjnego nabytku udoskonalającego bardziej bazową zdolność do samego reprezentowania rzeczywistości w umyśle [Gärdenfors 2010: 81-86]. Jak ujmuje to Brian Boyd [2009: 197-198]: „Mentalna architektura, która przetwarza tylko prawdziwe informacje, pozostaje poważnie ograniczona”¹. Niemniej to właśnie reprezentowanie rzeczywistości jest w tym układzie podstawą, a fikcja i fantazja wywodzącymi się z niej zdolnościami pochodnymi.

Nic więc dziwnego, że na przestrzeni kilkudziesięciu ostatnich lat coraz silniejsze stały się nurty, które na różne sposoby (i z różnymi efektami) starały się zaaplikować do badań literackich teorie i metody stworzone do opisu całości ludzkich procesów poznawczych [zob. Stockwell 2006]. Równocześnie podejmowana była także swoista próba przywłaszczenia problemów okołoliteraturoznawczych przez badaczy działających w obszarach, w których prowadzono prace nad wyjaśnieniami naturalistycznych uwarunkowań ludzkiej twórczości. Taki charakter miał już buńczuczny manifest socjobiologii głoszący: „Być może nie jest przesadzone przypuszczenie, że socjologia i inne nauki społeczne, a także pozostałe nauki humanistyczne są ostatnimi gałęziami biologii oczekującymi na włączenie do nowoczesnej syntezy” [Wilson 2000: 15]. Bardziej aktualnym przykładem może być z kolei silny nurt włączania literaturoznawstwa w szersze ramy semantyki kognitywnej [Turner 1999].

W związku z powyższym zadawanie pytania, czy twory literackie, a szerzej: opowieści w ogóle (żeby nie narażać się zwo-

1 Fragmenty prac obcojęzycznych przytaczane są w przekładzie autora artykułu.

lennikom wąskiego definiowania literatury), są uwarunkowane architekturą ludzkiego umysłu, nie ma żadnego sensu. Właściwym pytaniem jest, jak wygląda owo uwarunkowanie, a w szczególności jaki jest jego zakres, jakie konkretne cechy umysłu człowieka wpływają na snute przez niego opowieści i jakie wymiary narracji znajdują w nich swoje przyczynowe wyjaśnienie. Nie bez znaczenia pozostaje również właściwy kontekst tych rozważań, to jest kwestia ewolucyjnego wyłonienia się cech ludzkiego umysłu istotnych z punktu organizacji opowieści, a ze względu na adaptacyjny charakter tego procesu ostatecznie także problem relacji narracji i rzeczywistości. Niniejszy artykuł stanowi próbę pokazania tak właśnie rozumianych mentalnych uwarunkowań specyficznej formy narracyjnej, jaką jest mit. Mit to oczywiście forma szczególna, która z perspektywy *stricte* literaturoznawczej może być traktowana jako zjawisko marginalne. Istnieją jednak też argumenty, by analizę wspomnianych powyżej uwarunkowań literatury zacząć właśnie od niego. Po pierwsze, zarówno archeologia, jak i dane etnologiczne skłaniają do uznania mitu za najstarszą formę fikcyjnych opowieści w ogóle [Witzel 2012]. W tym sensie jest ona prototypowa i wiele z jej cech występuje również w późniejszych, bardziej zaawansowanych oraz bliższych literackiemu centrum formach. Uchwycenie ich w micie jest więc rodzajem oglądu ich wyjściowej i relatywnie czystej postaci. Po drugie, charakterystyczny dla form folklorystycznych autor zbiorowy oraz transkulturowość mitu pozwalają abstrahować od uwarunkowań związanych z tym, co indywidualne i lokalne. Zamiast tego można koncentrować się na tym, co wspólne i dane gatunkowo. Dysponując modelem uwarunkowań kognitywnych wypracowanym w oparciu o formy folklorystyczne, łatwiej jest badać je także w formach, w których obecne są również uwarunkowania społeczne czy biograficzne. Po trzecie, nie bez znaczenia pozostaje fakt, że wśród rozmaitych rodzajów literackich to właśnie stan badań nad kognitywnymi mechanizmami mitu okazuje się relatywnie najbardziej zaawansowany. Ma to swoją przyczynę w wielowymiarowym i interdyscyplinarnym charakterze badań nad mitem [Honko 1972]. W szczególności istotny wkład mają tu badania antropologiczne i religioznawcze. W obu tych dyscyplinach (a właściwie na

ich przecięciu) uformowała się wpływowa formacja kognitywna, która od pewnego już czasu aplikuje narzędzia nauk poznawczych do tradycyjnych obiektów badań antropologiczno-religioznawczych, czyli między innymi właśnie do mitu [Saler 2004]. Czyni to przy tym w sposób względnie niezależny i równoległy w stosunku do zajmujących się mitem badań o charakterze literackim.

W niniejszym artykule naszkicowany powyżej program zostanie użyty do omówienia trzech typowych dla mitu wymiarów:

- a) stałego narracyjnego schematu (monomitu);
- b) bricolage'u, czyli specyficznej mitycznej semiozy, kodującej abstrakcje w konkretnych zjawiskach;
- c) kontrintuicyjności mitycznych wyobrażeń nadających im nadprzyrodzony charakter.

2. Monomit

Jeśli założymy, że mit, przy całej swojej niezwykłości, faktycznie odzwierciedla rzeczywistość, dodać trzeba od razu, iż dokładnie rzecz biorąc, odzwierciedla on nie tyle rzeczywistość obiektywną, co rzeczywistość widzianą oczami człowieka (a mniej metaforycznie: mit jest funkcją recepcji rzeczywistości, która zdeterminowana zostaje architekturą ludzkich procesów poznawczych). Co i jak widzi zatem człowiek w otaczającej go rzeczywistości? Dokładna odpowiedź na tak sformułowane pytanie byłaby oczywiście niezwykle złożona, w tym miejscu wystarczy jednak przywołać podstawowe założenie dotyczące funkcji umysłu ujmowanego z perspektywy ewolucyjnej. Umysł jest narzędziem optymalizującym relacje posiadających go istot z otoczeniem i jako taki służy zwiększeniu ich biologicznego dostosowania. Teza ta to niemal aksjomat współczesnych nauk o procesach poznawczych. Dla przykładu można przywołać z jednej strony klasyczne już ujęcie tego zagadnienia sformułowane, w ramach wspomianej wcześniej socjobiologii, przez Edwarda O. Wilsona, a z drugiej zupełnie aktualne jej wyrażenie dokonane przez H. Clarka Barretta. Wilson [1988: 28] stwierdza: „Istota tego wywodu sprowadza się do tego, że mózg istnieje, ponieważ sprzyja przetrwaniu oraz mnożeniu się genów decydujących o jego budowie. Umysł ludzki jest urządzeniem,

które służy przetrwaniu i reprodukcji, a rozum jest jedną z jego wielu technik”. Barrett [2015: 17] natomiast ujmując tę myśl następująco: „Powodem, dla którego te biologiczne maszyny – umysły – istnieją, jest to, że pomogły nam przetrwać i rozmnożyć się w czasie ewolucyjnym”. Dodaje on także, że by spełnić tę funkcję, umysł musi pozwalać przynajmniej na:

- a) identyfikację rzeczy w świecie;
- b) wyznaczanie celów i postaw, jakie powinniśmy przyjąć w stosunku do tych rzeczy;
- c) poruszanie się w sposób pozwalający osiągać owe cele i postawy.

Wbrew pozorom taki ogólny pogląd ma znaczenie dla zrozumienia przynajmniej wybranych aspektów mitów, poczynając od ogólnego układu występujących w nich motywów. Jedną z charakterystycznych cech mitycznej formy jest bowiem względnie stały schemat przedstawianych wydarzeń. Ta kwestia została dokładnie zbadana i szczegółowo opisana już w 1928 roku przez Władimira Proppa [2011]. Najbardziej znany model ukazujący stałość mitycznych motywów przedstawił jednak Joseph Campbell [1997a], który do jego nazwania wykorzystał pożyczone od Jamesa Joyce’a określenie „monomit”. To właśnie ono z jednej strony zdominowało badania nad tradycyjnymi formami narracyjnymi, a z drugiej stało się podstawą praktycznych podręczników scenopisarstwa, takich jak bestsellerowe dzieło Christophera Voglera [2016]. Wszystkie wspomniane modele zakładają, że układ mitycznych wydarzeń nadbudowany zostaje na strukturze typowej dla rytuałów przejścia [Gennep 2006; por. Turner 2010]. Jest więc to trójelementowy schemat, w którym wyróżnić można:

- a) fazę wyłączenia, czyli oddzielenia inicjowanych od reszty społeczeństwa lub wyruszenie bohatera w nieznaną;
- b) fazę przejścia, czyli rytualnej zmiany statusu inicjowanego lub przygód mitycznego bohatera;
- c) fazę włączenia, czyli przywrócenie inicjowanego społeczeństwu zgodnie z jego nowym statusem lub powrót odmieńnianego bohatera i zmiany, jakie ten powrót wywołuje w społeczeństwie.

W przypadku mitu ta elementarna struktura ulega rozwinięciu. Dokonując syntezy modeli wymienionych wcześniej autorów, przyjąć można, że przekłada się ona na następującą sekwencję wydarzeń: Mit ukazuje zwykle życie bohatera, który zostaje wezwany do jego porzucenia i rozpoczęcia wyprawy. Bohater początkowo owo wezwanie odrzuca, decyzję o podjęciu wyprawy podejmuje dopiero za namową mentora, dzięki czemu ostatecznie przekracza granicę znanego sobie świata. W czasie podróży przeżywa kolejne przygody o charakterze sprawdzianów, poznając przy tej okazji licznych pomocników, aż wreszcie trafia do miejsca ostatecznej próby, którym często jest świat podziemny lub brzuch potwora. Próbą zaś może być spotkanie z boginią, pokonanie bestii lub innych wrogów, konfrontacja z zaginionym ojcem, zdobycie skarbu, żony bądź wiedzy. Po pomyślnym przejściu zasadniczej próby bohater początkowo odmawia powrotu do normalnego świata (tak samo jak początkowo odrzucał samo wezwanie do wyprawy), a gdy wreszcie się decyduje, zmuszony jest walczyć z kolejnymi wrogami i przeciwnościami. Pokonawszy je, bohater wraca do punktu wyjścia, lecz napotyka na trudności związane z zaadaptowaniem „nowego siebie” do starego otoczenia, a ludzie, których zostawił, wyruszając na wyprawę, często są mu nieprzychylni. Ostatecznie jednak odmieniony bohater znajduje na nowo swoje miejsce w starym świecie, a ten przy tej okazji zyskuje na przyniesionych przez bohatera dobrach i wiedzy.

Opisany wyżej schemat faktycznie wydaje się być fundamentem mitycznej formy, nadając jej spójność ponad geograficznymi oraz historycznymi granicami. W konkretnych realizacjach mitu dostrzec można oczywiście rozmaite odstępstwa, pominięcia czy ogólnie nietypowe „mutacje” fabuły. Generalnie jednak to właśnie schemat monomitu porządkuje syntaktyczny wymiar mitu. Wychodząc poza opis tego stanu rzeczy i przechodząc do próby jego przyczynowego wyjaśnienia, należy jeszcze wskazać, dlaczego tworzące go wydarzenia układają się właśnie w taki, a nie inny, sposób i dlaczego właśnie ten układ uległ tak szerokiej dystrybucji, że może on aspirować do miana uniwersalnego.

Zgodnie z sugestią poczynioną przez Waltera Burkerta [1982: 15] przyczyną popularności monomitu jest jego zgodność

z podstawowym schematem biologicznych działań niezbędnych do przetrwania i przekazania genów, czego przykładem może być zachowanie szczura. W przypadku tego zwierzęcia sekwencja zaczyna się od względnie bezpiecznej fazy pobytu w gnieździe. Szczur jednak prędzej czy później będzie musiał je opuścić. Gniazdo nie umożliwi bowiem zaspokojenia wszelkich potrzeb – gryzoń musi na przykład zdobywać pożywienie czy szukać seksualnego partnera. Pomimo niechęci do podjęcia ryzyka w pewnym momencie zwierzę jest zatem zmuszone wyruszyć w nieznaną, gdzie narażone będzie na rozmaite niebezpieczeństwa, w szczególności zaś na konfrontację z drapieżnikami i konkurentami dążącymi do uzyskania tych samych zasobów w warunkach ich mniej lub bardziej ograniczonej dostępności. W sytuacji powodzenia, czyli zaspokojenia popędów, które zmusiły szczura do opuszczenia gniazda, będzie on jeszcze musiał ponownie narażać się na niebezpieczeństwo w trakcie drogi powrotnej i dopiero dotarcie do gniazda uznać można za prawdziwy sukces kończący opisywany tu cykl [Burkert 2006: 71]. W ujęciu Burkerta mit to stylizowana opowieść o tej właśnie – najbardziej podstawowej z adaptacyjnego punktu widzenia – sekwencji zdarzeń. Za popularność mitu opartego na takiej syntaksie odpowiada więc ewolucyjne sproflowanie umysłów, których architektura dopasowana została do zajmowania się dokładnie tym układem wydarzeń. Można także powiedzieć, że przyczyną tej popularności jest współdzielone przez człowieka z wieloma innymi zwierzętami takie postrzeganie rzeczywistości, by na jej pierwszym planie pozostawały wszelkie kwestie związane z działaniami zapewniającymi adaptacyjny sukces.

3. Bricolage

Mit niechętnie posługuje się abstrakcją, co przez długi czas było powodem jego deprecjonowania, uznawano to bowiem za wyraz umysłowości prymitywnej. Faktycznie jest tak, że na pierwszy rzut oka mity wydają się błahymi opowieściami o konkretnych i zwyczajnych obiektach, takich jak zwierzęta, ciała niebieskie czy pokarmy. Jednak, jak zwracał uwagę Claude Lévi-Strauss [2001: 31-39], należy odróżniać treść od środków, którymi zostaje

ona wyrażona. Francuski badacz wykorzystując klasyczny strukturalistyczny podział znaku na znaczone (*signifié*) i znaczące (*signifiant*), uznał, że występujące w mitach konkretne obiekty to jedynie nośniki dla o wiele bardziej abstrakcyjnych znaczeń. Taki stan rzeczy jest efektem funkcjonowania w trybie bricolage'u, czyli swoistego semiotycznego majsterkowania, polegającego na realizowaniu projektów przy pomocy łatwo dostępnych – choć nie zawsze do końca adekwatnych – elementów. W praktyce koncepcja Lévi-Straussa zakłada, że umysłowość mityczna zamiast wytwarzać abstrakjom specjalne nośniki, wykorzystuje obiekty czy zjawiska, które w jakiś sposób z daną abstrakcją się kojarzą. W ten sposób zarówno zgniła żywność, jak i zjadający ją żółw mogą na przykład, tak jak u Indian Bororo, oznaczać kategorię śmierci [Greimas 1989]. W przeciwieństwie do typowej sytuacji semiotycznej, w której znaczone oraz znaczące połączone są w całkowicie arbitralny sposób, w przypadku bricolage'u istnieje pewna motywacja stojąca za wyborem konkretnego *signifiant* dla konkretnego *signifié*. Jest ona jednak wysoce subiektywna i w zasadzie ma nieprzewidywalny charakter. Oznacza to, że kody, którymi posługują się mity – w przeciwieństwie do uniwersalnego charakteru schematu monomitu – są kulturowo zróżnicowane. Zgniła żywność czy żółw nie zawsze muszą więc oznaczać śmierć. Sama zasada kodowania abstrakcji w konkretnie wydaje się już jednak inwariantem mitycznej formy, a w konsekwencji mity nigdy nie opowiadają po prostu o zwierzętach czy gwiazdach, lecz wykorzystują je, by mówić o czymś zupełnie innym. W efekcie pod płaszczykiem naiwnej opowieści mogą one wyrażać przekonania dotyczące egzystencjalnych, kosmologicznych, społecznych czy psychologicznych aspektów rzeczywistości [Campbell 1997b: 139-144]. Tłumaczy to niezrozumiałość w innych okolicznościach sprzeczność między błahością treści a istotnością funkcji światopoglądowych, często przybierającą postać przekonania o sakralnej naturze mitu.

Związek terminu bricolage z tradycją strukturalistyczną okazuje się kłopotliwy z punktu widzenia nauk kognitywnych [Boyer 2013]. Pozostając jednak przy tej utrwalonej już nomenklaturze, można dążyć do takiego przeformułowania tego pojęcia, by było

ono kompatybilne z aktualną wiedzą na temat sposobów działania ludzkich umysłów. Dlaczego więc akurat mit korzysta z bricolage'u? Żeby to wyjaśnić, warto zacząć od przypomnienia archaicznego charakteru tego, co mityczne. Z dużą dozą prawdopodobieństwa przyjąć można, że mit to najstarsza forma opowieści w ogóle, a jednocześnie najbardziej naturalny dla człowieka sposób myślenia o świecie [Donald 1991; d'Aquili, Newberg 1999: 46-93; Newberg i in. 2001: 65-66]. Nic więc dziwnego, że – podobnie jak w przypadku zdeterminowania jego układu syntagmatycznego – dają tu o sobie znać najbardziej podstawowe sposoby, w jakie ludzki umysł opracowuje treści abstrakcyjne, co przekłada się właśnie na ich silne powiązania z konkretem.

Teza ta szczegółowo opracowana została w ramach semantyki kognitywnej, zwłaszcza w teorii metafory pojęciowej. Podążając tym tropem, warto zatem zauważyć, w ślad za Georgem Lakoffem i Markiem Johnsonem [1999: 17], że ludzki umysł to umysł ucieleśniony. W konsekwencji sposoby, w jakie manipuluje on abstrakcją, porządkowane są zgodnie z wzorcami konkretnych doświadczeń kinestetycznych oraz percepcyjnych [Johnson 1987: XIV]. Punktem wyjścia dla umysłu jest więc sam sposób posadowienia ludzkiego ciała w przestrzeni fizycznej, a także elementarna wiedza o rzeczywistych obiektach i podstawowe sposoby wchodzenia z nimi w interakcje (na przykład przemieszczenie). Za tą ideą raz jeszcze kryje się naczelną tezę ewolucyjnego podejścia do umysłu, głosząca, że sposoby jego działania są pochodną właściwej mu funkcji adaptacyjnej. Zgodnie z jej założeniami umysł działa na schematach potrzebnych do optymalizowania relacji pomiędzy wyposażonymi w niego osobnikami a ich fizycznym otoczeniem. Wszelkie późniejsze kompetencje, jak choćby myślenie abstrakcyjne, są nadbudowane na owych funkcjach prymarnych, co przywoływały już H. Clark Barrett [2015: 17-49] określa terminem „addytywizm”.

Podstawowy efekt ucieleśnionego charakteru umysłu to oparcie ludzkiego rozumowania na metaforze, czyli „rozumieniu jednej rzeczy w terminach innej rzeczy” [Lakoff, Johnson 2010: 31]. Sztampowe przykłady tej operacji to myślenie o miłości jako podróży, o czasie jako pieniądzu czy o teoriach jako budynkach –

jego ślady widać powszechnie w języku: „Razem wędrowali przez życie”, „Jego czas jest cenny”, „Teoria bez solidnych fundamentów”. Charakterystyczne jest przy tym ukierunkowanie procesu metaforycznego rozumowania, które standardowo przebiega od domeny konkretnej i zrozumiałej do domeny abstrakcyjnej i wymagającej konceptualnego opracowania [Jäkel 2003: 71-94]. Zgodnie z takim punktem widzenia praktycznie wszystko, co wykracza poza poziom prostej i bezpośredniej percepcji rzeczywistości fizycznej, to w znacznym stopniu złożone systemy metafor, które Lakoff [2011: 66-67, 111] nazywa „metaforycznymi wyidealizowanymi modelami poznawczymi”.

Warto dodać, że opisane tu procesy metaforyzacji mają także wymiar diachroniczny [Jäkel 2003: 54-61]. Początkowo ludzkie umysły dysponują jedynie relatywnie wąską grupą pojęć, które są reprezentacją bezpośrednio doświadczanej rzeczywistości i prostymi uogólnieniami takich wrażeń. W terminologii Lakoffa [2011: 111] są to modele propozycjonalne i obrazowo-schematyczne. Potem ich elementy zostają wykorzystane w metaforycznym opracowaniu coraz bardziej abstrakcyjnych zagadnień, a proces ten odbywa się stopniowo. Domeny, które same zostały ustrukturyzowane przy pomocy elementów modeli propozycjonalnych i obrazowo-schematycznych, same stają się podstawą dla kolejnych metaforyzacji. Wspomniane wcześniej rozumienie czasu jako pieniądza za punkt wyjścia przyjmuje pieniądź. Kategoria ta ma, rzecz jasna, swoje fizyczne desygnaty, jednak jako koncepcja sama jest już pewną abstrakcją, w której umowny środek płatniczy musiał zostać wcześniej uznany za metaforyczny odpowiednik konkretnych dóbr funkcjonujących w ramach systemu barterowego. Takie rozumienie pieniądza traktujemy jako całkowicie naturalne, na dobra sprawę jest to jednak konstrukcja oparta na tak samo umownym łączeniu pojęć jak te, które stanowią podstawę działań magicznych [Sørensen 2007: 31-62]. Historyczny rozwój ludzkich struktur pojęciowych odbywa się więc przez powiększanie dystansu od pojęć bezpośrednio odzwierciedlających doświadczanie rzeczywistości i oddzielanie się od nich coraz dłuższym łańcuchem pojęć pośrednich. W tym sensie nie ma więc nic dziwnego w tym, że archaiczna forma, jaką jest mit,

pomimo mówienia o abstrakcji, pozostaje wciąż bardzo blisko konkretności, co można uznać za podstawę zjawiska bricolage'u.

4. Kontrintuicyjność

Względnie stały schemat opisywanych w mitach wydarzeń i związane z bricolage'em sposoby nakładania na ten schemat treści światopoglądowych nie wyczerpują specyfiki mitycznej formy. Jednym z jej podstawowych wyznaczników (przynajmniej dla prototypowej postaci mitu, czyli mitu religijnego) pozostaje nadprzyrodzony charakter przedstawianych w nim wyobrażeń, co – przynajmniej pozornie – wydaje się najtrudniejsze do wyjaśnienia przy użyciu naturalistycznego paradygmatu opartego na koncepcji umysłu ewoluującego zgodnie z zasadą optymalizujących adaptacji. Powstaje bowiem pytanie, jakie dostosowawcze korzyści odnoszą osobniki, których umysły dokonują tak daleko idącej parafrazy rzeczywistości, że pojawiają się w nich wyobrażenia całkowicie niezgodne z rządzącymi nimi zasadami.

Tradycyjna odpowiedź udzielana w takich przypadkach zakłada, że adaptacyjnej ocenie podlegają nie treści przekonań, ale wynikające z tych przekonań działania. Takie rozumowanie dopuszcza możliwość występowania działań korzystnych z adaptacyjnego punktu widzenia, pomimo tego, że stojące u ich podłoża motywacje czy przekonania pozostają fałszywe (w sensie takiej czy innej niezgodności z obiektywną rzeczywistością). Mity, a szerzej: dowolna forma przekonań religijnych, byłyby właśnie zbiorem instrukcji opartych na fałszywych założeniach, lecz prowadzących do zachowań pożądanych [Wilson 2003: 98-105].

Po pierwsze, trudno jest jednak wskazać jakiegokolwiek jednoznacznie korzyści wynikające z funkcjonowania w trybie mityczno-religijnym, a dodatkowo dla każdej z takich proponowanych korzyści odnajdziemy kontrprzykład ukazujący ich dezadaptacyjny charakter [Dawkins 2013: 225-286]. Można choćby wskazywać na korzyści wynikające ze społecznych efektów integracji wytwarzanych przez wyrażane w mitach przekonania religijne [Wilson 2003: 1-46; Palmer i in. 2008], lecz trudno nie zauważyć, że istnieje dodatnia korelacja między wewnętrzną integracją grupy wyzna-

niowej a napięciem pomiędzy tą grupą i innymi grupami, często prowadzącym do konfliktów niemających uzasadnienia z adaptacyjnego punktu widzenia [Stark, Bainbridge 2007: 152-191].

Po drugie, wyjaśnienia tego typu mają jedynie częściowy charakter, nie tłumaczą bowiem, dlaczego zachowania dostosowawcze wytwarzane są przy pomocy nadprzyrodzonych wyobrażeń, a nie na inne sposoby, na przykład przez racjonalne wyłożenie korzyści wynikających z danej formy aktywności. Ostatecznie poprzestają one na sformułowaniu wniosku, że mityczne opisanie rzeczywistości jest z pewnych względów korzystniejsze w generowaniu zachowań adaptacyjnych [Wilson 2003: 99]. Nie uzasadniają jednak, z jakiego powodu architektura ludzkich umysłów skonstruowana została w taki sposób, że (przynajmniej w pewnych warunkach) najkorzystniej oddziałują na nią wyobrażenia nadprzyrodzone [Atran 2013: 246-316].

Znacznie ciekawszą propozycję teoretyczną wydają się więc oferować te nurty, które z jednej strony w centrum swoich rozważań umieszczają analizę ludzkich procesów poznawczych, a z drugiej zdają sobie sprawę z wątpliwości związanych z adaptacyjnym charakterem wyobrażeń nadprzyrodzonych. Nie jest bowiem tak, że każdy wytworzony przez procesy ewolucyjne konstrukt ludzkich umysłów musi mieć charakter adaptacyjny. Istnieje wszak prawdopodobieństwo, że są to produkty uboczne, będące pochodną działań o charakterze adaptacyjnym.

Sformułowana w tym obszarze koncepcja mitycznych wyobrażeń zwraca uwagę przede wszystkim na fakt, że pomimo całej swej dziwaczności powstają one zgodnie z pewnymi zasadami. Reguły te są zresztą uniwersalne dla człowieka, pozostają zatem niezależne od kulturowego zróżnicowania, co rzeczywiście każe się ich doszukiwać na poziomie gatunkowo wykształconej mechaniki ludzkiego umysłu. Przede wszystkim w ślad za Pascalem Boyerem [2005: 55-138] zauważyć trzeba, iż każde wyobrażenie rozpoznawane jako nadprzyrodzone jest jednocześnie wyobrażeniem kontrintuicyjnym, czyli sprzecznym z oczekiwaniami, które ludzie posiadają odnośnie otaczającej ich rzeczywistości. Przykładami takich wyobrażeń są mówiące drzewa, nieśmiertelni ludzie czy lewitujące skały. W terminologii używanej przez Boyera pozostają one

sprzeczne z wiedzą na temat tak zwanych kategorii ontologicznych, czyli klas wyodrębniających podstawowe typy obiektów, takich jak osoba, zwierzę, roślina, przedmiot, artefakt. Człowiek intuicyjnie wie na przykład, że obiekt przyporządkowany do kategorii „roślina” potrzebuje słońca i wody, ma takie bądź inne korzenie, może wytwarzać owoce, jest stacjonarny i tak dalej. Co istotne, wiedza na temat kategorii ontologicznych jest według Boyera wrodzona i stanowi ewolucyjny nabytek. Dzieje się tak, gdyż podział bytów dokonany w ramach klasyfikacji opartej na kategoriach ontologicznych wiąże się z adaptacyjnie pożądanymi różnicami w podejmowanych wobec tych bytów zachowań. Przykładowo: adekwatna reakcja na zwierzę musi być inna od adekwatnej reakcji na roślinę czy artefakt. Umysły, które od razu doprowadzają do uznania tej różnicy, posiadają przewagę nad tymi, które jej nie uznają lub które będą ją wyprowadzały dopiero na podstawie uogólniania indywidualnych doświadczeń (jak ma to miejsce w budowaniu wiedzy na temat bardziej szczegółowych kategorii niższego rzędu).

Specjalizacja reakcji oparta na wytworzeniu wrodzonych kategorii ontologicznych sprawdza się bardzo dobrze, ale tylko w przypadku powtarzalnych i stereotypowych sytuacji. W pewnym momencie ewolucji gatunku ludzkiego nasze umysły wyposażone zostały dodatkowo w kompetencję, którą Steven Mithen [1998: 76-78] nazywa „kognitywną płynnością”. Pozwala ona na nowatorskie łączenie produktów sztywnych modułów umysłu, takich jak te, które wytwarzają kategorie ontologiczne. W konsekwencji kognitywna płynność odpowiada za specyficzną ludzką kreatywność oraz umiejętność radzenia sobie z niestandardowymi problemami, które nie mogłyby zostać rozwiązane przy pomocy adaptacji biologicznej (chodzi o problemy występujące zbyt rzadko, by stały się one istotnym czynnikiem nacisku środowiskowego, ukierunkowującym procesy zmian zachodzących w obrębie genotypu danego gatunku). Owa kreatywność pozwala między innymi na przelamywanie intuicyjnych oczekiwań żywionych odnośnie poszczególnych kategorii ontologicznych, a więc wytwarzanie właśnie wyobrażeń kontrintuicyjnych. Dodać przy tym trzeba, że dzięki pojawieniu się kognitywnej płynności wyobrażenia tego typu stają się dla ludzkich umysłów

nie tylko możliwe do wytworzenia, ale też okazują się dla nich na tyle interesujące, iż często są one chętniej zapamiętywane i rozpowszechniane niż wyobrażenia intuicyjne [Barrett, Nyhof 2001; Boyer, Ramble 2001]. Dzieje się tak, gdyż wyobrażenia kontrintuicyjne – ze względu na wciąż istniejący związek z kategoriami ontologicznymi – są łatwe do zrozumienia, a jednocześnie okazują się znacznie bardziej interesujące niż standardowe, czyli zgodne z intuicją, reprezentacje rzeczywistości. Wyobrażenia tego typu zawsze wytwarzane są bowiem na zasadzie „To jest osoba, ale... (w tym miejscu pojawia się opis sposobu naruszenia intuicyjnych założeń dotyczących osoby)” czy „To jest roślina, ale... (w tym miejscu pojawia się opis sposobu naruszenia intuicyjnych założeń dotyczących rośliny)” – przykładowo: „To jest osoba, ale ta osoba jest nieśmiertelna” czy „To jest roślina, ale ta roślina potrafi mówić”. Uszczegóławiając tę ogólną formułę, Boyer stwierdza, że każde wyobrażenie kontrintuicyjne zawsze składa się z:

- a) wskaźnika kategorii ontologicznej, czyli wyraźnego przywołania kategorii ontologicznej stanowiącej bazę danego wyobrażenia;
 - b) opisu sposobu naruszenia intuicyjnych oczekiwań wysuwanych w stosunku do wskazanej kategorii, w jednej z dwóch postaci:
 - b₁) usunięcia istotnej dla tej kategorii cechy;
 - b₂) dodania cechy intuicyjnie powiązanej z inną kategorią ontologiczną;
 - c) cech typowych dla wskazanej kategorii ontologicznej;
 - d) miejsca, w którym umieszczane są dodatkowe informacje;
 - e) etykiety leksykalnej
- [zob. Boyer, Ramble 2001: 537].

Przykładem wytworzenia wyobrażenia kontrintuicyjnego przez usunięcie intuicyjnie zakładanej cechy (b₁) może być wyobrażenie niewidzialnego psa, które powstaje poprzez zanegowanie typowej dla kategorii ontologicznej zwierzęcia koncepcji fizycznego ciała. Taki pies pod każdym innym względem (skoro nie zostało to zanegowane wprost) jest przez nasze umysły traktowany jak każdy inny pies (a), a więc zakładamy, że (c) ma ogon (choć

niewidzialny), lubi sikać pod drzewami, gonić za patykami czy wiewiórkami i tak dalej. Przykładem wyobrażenia kontrintuicyjnego powstającego przez przeniesienie cech (b_2) może być natomiast mówiący pies, przydana mu została bowiem cecha typowa dla kategorii ontologicznej osoby. Także i w tym przypadku wskaźnik kategorii ontologicznej (a) oraz typowe dla niej cechy (c) pozostają nienaruszone i intuicyjne. Dwa ostatnie wymienione przez Boyera punkty, to jest miejsce na dodatkowe informacje (d) i etykieta leksykalna (e), mają odmienny charakter. Są one niezbędnym elementem każdego wyobrażenia kontrintuicyjnego, ale w przeciwieństwie do jego trzech pierwszych składników podlegają kulturowej zmienności. Wszystkie kultury mają na przykład bardzo podobne wyobrażenie duchów, ponieważ powstają one dzięki modyfikacji uniwersalnych dla gatunku ludzkiego kategorii ontologicznych, ale już nadbudowane na nich przekonania dotyczące ich szczegółowych cech, genezy czy funkcji są bardzo różne. Różna jest oczywiście także etykieta leksykalna, czyli nazwa, którą określa się zbudowane w ten sposób wyobrażenia.

Wyobrażenia kontrintuicyjne tworzą jednak kategorię zbyt szeroką, by dało się ją utożsamić z tym, co nadprzyrodzone. Kontrintuicyjność jest bowiem powszechnie obecna w rozmaitych formach ludzkiej aktywności, a jedynie nieliczne z tych wyobrażeń rozpoznawane są jako nadprzyrodzone. Niezbędne staje się więc wskazanie dodatkowych czynników, które sprawiają, że pewna grupa wyobrażeń kontrintuicyjnych nabiera cech nadprzyrodzoności. Za sprawą Scotta Atrana problem określenia takich czynników znany jest pod nazwą „problemu Myszki Miki” (od pytania „Czym Myszka Miki różni się od bogów, przodków i demonów?”) [Atran 2013: 8, 22-24; Kirkpatrick 2015: 74-75]. Ogólnie rzecz ujmując, rozwiązanie tego zagadnienia związane jest z istotnością wyobrażeń nadprzyrodzonych. W skrócie można uznać, że nadprzyrodzony charakter mają te wyobrażenia kontrintuicyjne, które uznawane są przez ludzi za ważne. Prowadzi to jednak oczywiście do pytania o czynniki odpowiedzialne za samo wrażenie istotności. Według Boyera czynnikiem decydującym jest tu kwestia obecności bądź nieobecności domniemanej intencjonalności danego wyobrażenia [Boyer 2002]. Ludzkie umysły

za szczególnie ważne uznają bowiem wszelkie przejawy życia, co jest efektem działania adaptacyjnie korzystnego systemu wykrywania intencjonalnych agensów (a nawet swoistej hipertrofii tego systemu, każącej na wszelki wypadek dopatrywać się życia nawet tam, gdzie go nie ma). Wśród kontrintuicyjnych intencjonalnych agensów za szczególnie istotnych ludzie uznają z kolei te wyobrażenia, które mogą uchodzić za atrakcyjnych partnerów społecznych interakcji, to jest takich, którzy dysponują ważnymi zasobami (przede wszystkim informacjami) i mają ochotę się nimi dzielić, pod warunkiem pozytywnej oceny sposobu zachowania danego człowieka. Wszystkie te przypisywane kontrintuicyjnym intencjonalnym agansom cechy są efektami funkcjonowania rozlicznych systemów ludzkiego umysłu, których zadaniem jest adaptacja do życia w grupie. Przede wszystkim chodzi tu o operator informacji społecznie strategicznych i moduł moralności, a także o bardziej ogólnie sprofilowany, choć działający również w obrębie domeny społecznej, system wykrywania korelacji [Boyer 2005: 138-202]. Wszystko to razem buduje hierarchę ważności, w której wyobrażenia kontrintuicyjne są ważniejsze niż intuicyjne, wyobrażenia kontrintuicyjne o cechach intencjonalne agensa niż wyobrażenia kontrintuicyjne pozbawione cech agensa, a wyobrażenia kontrintuicyjne agensa, który może i chce wchodzić w korzystną dla człowieka relację, ważniejsze niż takie wyobrażenia kontrintuicyjnych agensów, które tego nie potrafią lub nie chcą [Pyysiäinen i in. 2003]. W praktyce oznacza to, że kontrintuicyjne odkształcenia w szczególności dotyczyć będą protagonistów mitycznej opowieści [Czeremski 2016].

Podsumowując, obecne w micie wyobrażenia nadprzyrodzone to produkt uboczny licznych adaptacyjnych systemów umysłu. Wyobrażenia tego typu nie znalazły się w nim jednak przypadkowo, ponieważ ze względu na swoją atrakcyjność i istotność ich obecność w narracji sprzyja jej utrwaleniu oraz propagacji. Oznacza to, że opowieść z udziałem kontrintuicyjnych elementów nadprzyrodzonych ma większe szanse na przetrwanie w przekazie kulturowym niż opowieści takich elementów pozbawione. W konsekwencji tradycyjne korpusy tekstów mitycznych zdominowane są właśnie przez istotnych kontrintuicyjnych agensów, takich jak

bogowie, demony czy istoty magiczne. Choć trzeba także zwrócić uwagę, iż natężenie kontrintuicyjności nie może przekroczyć pewnego poziomu, powyżej którego rosnący stopień atrakcyjności okupiony byłby zbyt daleko idącym obciążeniem ludzkiej aparatury poznawczej, co blokowałoby efekt wyższego poziomu utrwalenia w kulturowym przekazie [Norenzayan, Atran 2004]. Z tego też względu materiał folklorystyczny nie preferuje form złożonych wyłącznie z elementów kontrintuicyjnych. Zamiast tego typowa tradycyjna narracja, taka jak mit czy bajka, zawiera liczne wyobrażenia intuicyjne urozmaicone nielicznymi i nieznacznie odkształconymi wyobrażeniami kontrintuicyjnymi [Norenzayan i in. 2006; Barrett i in. 2009].

5. Podsumowanie

Wiele kluczowych cech mitu, takich jak standardowy układ przedstawianych w nim wydarzeń, oparta na bricolage'u semioza czy kontrintuicyjna nadprzyrodzoność, znajduje swoje wyjaśnienie w architekturze ludzkiego umysłu i kształtujących ją procesach ewolucyjnych (lub mówiąc ostrożniej: dla przynajmniej pewnych cech mitu można zaproponować takie wyjaśnienia). Wytworzony w ten sposób model mitu niejako przy okazji tłumaczy również jego trwałość i interkulturową powtarzalność, a także popularność pozwalającą mu funkcjonować poza macierzystą dla niego przestrzenią społeczności tradycyjnych. Ostatecznie mit okazuje się być ugruntowany w ogólnoludzkich cechach gatunkowych, leżących poniżej poziomu kulturowego zróżnicowania. W pewnym zakresie zaproponowane tu wyjaśnienia odnoszą się również do innych niż mit form narracyjnych, na przykład bazujących na schemacie monomitu filmów czy powieści. Wskazanie przyczynowych wyjaśnień dla trzech omówionych w artykule cech mitu w ramach naturalistycznej koncepcji umysłu skłania wreszcie do dalszych poszukiwań w tym obszarze. Przy czym chodzi tu zarówno o możliwość znalezienia analogicznych wyjaśnień dla innych jego cech, jak i budowanie analogicznych modeli wyjaśniających dla innych, w tym bardziej skomplikowanych oraz niejednoznacznych form narracyjnych, jak choćby nowożytnie formy literackie.

Bibliografia

- Aquili Eugene G. d', Newberg Andrew B. (1999), *The Mystical Mind. Probing the Biology of Religious Experience*, Fortress Press, Minneapolis [USA].
- Atran Scott (2013), *Ewolucyjny krajobraz religii*, przeł. Małgorzata Kolan, Nomos, Kraków.
- Barrett H. Clark (2015), *The Shape of Thought: How Mental Adaptations Evolve*, Oxford University Press, New York [USA].
- Barrett Justin L., Burdett Emily R., Porter Tenelle J. (2009), *Counterintuitiveness in Folktales: Finding the Cognitive Optimum*, „Journal of Cognition and Culture”, z. 3, s. 271-287.
- Barrett Justin L., Nyhof Melanie A. (2001), *Spreading Non-natural Concepts: The Role of Intuitive Conceptual Structures in Memory and Transmission of Cultural Materials*, „Journal of Cognition and Culture”, z. 1, s. 69-100;
- Boyd Brian (2009), *On the Origin of Stories. Evolution, Cognition, and Fiction*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge [USA].
- Boyer Pascal (2002), *Why Do Gods and Spirits Matter at All?*, w: *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*, red. Ilkka Pyysiäinen, Veikko Anttonen, Continuum, London [Wielka Brytania], s. 68-92.
- Boyer Pascal (2005), *I człowiek stworzył Bogów... Jak powstała religia?*, przeł. Krystyna Szerzyńska-Mačkowiak, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Boyer Pascal (2013), *Explaining religious concepts. Lévi-Strauss the brilliant and problematic ancestor*, w: *Mental Culture: Classical Social Theory and the Cognitive Science of Religion*, red. Dimitris Xygalatas, William W. McCorkle Jr., Taylor and Francis, Durham [Wielka Brytania], s. 164-175.
- Boyer Pascal, Ramble Charles (2001), *Cognitive Templates for Religious Concepts: Cross-cultural Evidence for Recall of Counter-intuitive Representations*, „Cognitive Science”, z. 4, s. 535-564.
- Burkert Walter (1982), *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, University of California Press, Berkeley [USA].
- Burkert Walter (2006), *Stwarzanie świętości. Ślady biologii we wczesnych wierzeniach religijnych*, przeł. Lech Trzcionkowski, Wydawnictwo Homini, Kraków.
- Campbell Joseph (1997a), *Bohater o tysiącu twarzy*, przeł. Andrzej Jankowski, Zysk i Sk-a, Poznań.
- Campbell Joseph (1997b), *The Mythic Dimension. Selected Essays 1959-1987*, HarperSanFrancisco, San Francisco [USA].

- Czeremski Maciej (2016), *Bohaterowie optymalnie niemożliwi. Geneza, struktura i funkcje mitycznej kontrintuicyjności*, „Rocznik Lubuski”, z. 2, s. 29-49.
- Dawkins Richard (2013), *Bóg urojony*, przeł. Piotr Sz wajcer, Wydawnictwo CiS, Warszawa.
- Donald Merlin (1991), *Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Harvard University Press, Cambridge [USA].
- Gärdenfors Peter (2010), *Jak Homo stał się sapiens. O ewolucji myślenia*, przeł. Tomasz Pańkowski, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa.
- Gennep Arnold van (2006), *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, przeł. Beata Biał y, PIW, Warszawa.
- Greimas Algirdas J. (1989), *Ku teorii interpretacji opowiadania mitycznego*, w: Edmund Leach, Algirdas J. Greimas, *Rytuał i narracja*, przeł. Michał Buchowski, Anna Grzegorzczuk, Ewa Umińska-Plisenko, PWN, Warszawa 1989, s. 133-167.
- Honko Lauri (1972), *The Problem of Defining Myth*, w: *The Myth of the State*, red. Haralds Biezais, Almqvist & Wiksell, Stockholm [Szwecja], s. 7-19.
- Jäkel Olaf (2003), *Metafory w abstrakcyjnych domenach dyskursu. Kognitywno-lingwistyczna analiza metaforycznych modeli aktywności umysłowej, gospodarki i nauki*, przeł. Monika Banaś, Bronisław Drąg, TAIWPN Universitas, Kraków.
- Johnson Mark (1987), *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, University of Chicago Press, Chicago [USA].
- Kirkpatrick Lee A. (2015), *Religiosity*, w: *Evolutionary Perspectives on Social Psychology*, red. Virgil Zeigler-Hill, Lisa L.M. Welling, Todd K. Shackelford, Springer International Publishing, Cham [Szwajcaria], s. 69-79.
- Lakoff George (2011), *Kobiety, ogień i rzeczy niebezpieczne. Co kategorie mówią nam o umyśle*, przeł. Magdalena Buchta, Agnieszka Kotarba, Anna Skucińska, TAIWPN Universitas, Kraków.
- Lakoff George, Johnson Mark (1999), *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, Basic Books, New York [USA].
- Lakoff George, Johnson Mark (2010), *Metafory w naszym życiu*, przeł. Tomasz Krzeszowski, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Lévi-Strauss Claude (2001), *Myśl nieoswojona*, przeł. Andrzej Zajączkowski, Wydawnictwo KR, Warszawa.

- Mithen Steven (1998), *The Prehistory of the Mind. A Search for the Origins of Art, Religion, and Science*, Phoenix, London [Wielka Brytania].
- Newberg Andrew B., Aquili Eugene G. d', Rause Vincent (2001), *Why God Won't Go Away. Brain Science and the Biology of Belief*, Ballantine Books, New York [USA].
- Norenzayan Ara, Atran Scott (2004), *Cognitive and Emotional Processes in the Cultural Transmission of Natural and Nonnatural Beliefs*, w: *The Psychological Foundations of Culture*, red. Mark Schaller, Christian S. Crandal, Mahwah, Lawrence Erlbaum, New Jersey [USA] 2004, s. 149-170.
- Norenzayan Ara, Atran Scott, Faulkner Jason, Schaller Mark (2006), *Memory and Mystery: The Cultural Selection of Minimally Counterintuitive Narratives*, „Cognitive Science”, z. 3, s. 531-553.
- Palmer Craig T., Steadman Lyle B., Cassidy Chris, Coe Cathryn (2008), *Totemism, Metaphor and Tradition: Incorporating Cultural Traditions into Evolutionary Psychology Explanations of Religion*, „Zygon”, z. 3, s. 719-735.
- Park Ynhui (1982), *The Function of Fiction*, „Philosophy and Phenomenological Research”, z. 3, s. 416-424.
- Propp Władimir (2011), *Morfologia bajki magicznej*, przeł. Paweł Rojek, Nomos, Kraków.
- Pyysiäinen Ilkka, Lindeman Marjaana, Honkela Timo (2003), *Counterintuitiveness as the Hallmark of Religiosity*, „Religion”, z. 4, s. 341-355.
- Saler Benson (2004), *Towards realistic and relevant "science of religion"*, „Method and Theory in the Study of Religion”, z. 3, s. 205-233.
- Sørensen Jesper (2007), *A Cognitive Theory of Magic*, AltaMira Press, Lanham [USA].
- Stark Rodney, Bainbridge William S. (2007), *Teoria religii*, przeł. Tomasz Kunz, Nomos, Kraków.
- Stockwell Peter (2006), *Poetyka kognitywna. Wprowadzenie*, przeł. Anna Skucińska, TAIWPN Universitas, Kraków.
- Tooby John, Cosmides Leda (1992), *The Psychological Foundations of Culture*, w: *The Adapted Mind. Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, red. Jerome H. Barkow, Leda Cosmides, John Tooby, Oxford University Press, New York [USA], s. 19-136.
- Turner Mark (1999), *The Literary Mind: The Origins of Thought and Language*, Oxford University Press, New York [USA].
- Turner Victor (2010), *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*, przeł. Ewa Dżurak, PIW, Warszawa.

- Vogler Christopher (2016), *Podróż autora. Struktury mityczne dla scenarzystów i pisarzy*, przeł. Karolina Kosińska, Wydawnictwo Wojciech Marzec, Warszawa.
- Ward Thomas B. (1994), *Structured Imagination. The Role of Category structure in Exemplar Generation*, „Cognitive Psychology”, z. 1, s. 1-40.
- Wilson David S. (2003), *Darwin's Cathedral. Evolution, Religion, and the Nature of Society*, University of Chicago Press, Chicago [USA].
- Wilson Edward O. (1988), *O naturze ludzkiej*, przeł. Barbara Szacka, Zysk i Sk-a, Poznań.
- Wilson Edward O. (2000), *Socjobiologia. Wydanie popularnonaukowe*, przeł. Mariusz Siemiński, Zysk i Sk-a, Poznań.
- Witzel Michael (2012), *The Origins of World's Mythologies*, Oxford University Press, New York [USA].

Maciej Czeremski

Myth – mind – reality. Cognitive conditioning of archaic narrative forms on the example of myth

The article discusses the cognitive conditions of mythical narratives, especially their relationship with the architecture of the human mind and the processes of its evolutionary formation. The analyzed features are: a) a permanent arrangement of events (monomyth); b) a semiosis based on bricolage, and c) a counter-intuitive supernaturalism. The stability of the system of mythical events is related to the subjective significance of the elements of the chain of basic biological activities. The proposed explanation for bricolage is the embodied nature of the human mind. In combination with the archaic character of the myth, it translates tendency to code abstraction in specific objects. The presence of counter-intuitiveness in the myth is explained by the interaction between innate knowledge about ontological categories and cognitive fluidity, which allows to deformed them and the influence of what is counter-intuitiveness on the effectiveness of the cultural transmission of narrative containing it.

Keywords: myth; narrative; evolution; adaptation; cognitive science; mind.

Maciej Czeremski – doktor nauk humanistycznych, pracownik Instytutu Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego. Specjalizuje się w antropologii religii, a w szczególności w semiotycznych i kognitywnych mechanizmach

charakterystycznych dla myślenia mitycznego. Autor trzech poświęconych tym zagadnieniom monografii: *Struktura mitów. W stronę metonimii*; *Mit i utopia* (wspólnie z Jakubem Sadowskim) oraz *Strategia mitu w marketingu. Jak wiedza o tradycyjnych opowieściach i ewolucji ludzkiego umysłu pomaga zarządzać marką*. Prowadzi także bloga poświęconego aplikacji mechanizmów mitycznych do komunikacji marketingowej: <http://markaimit.blogspot.com/>.