

Maciej Czeremski*

**BOHATEROWIE OPTYMALNIE NIEMOŻLIWI.
GENEZA, STRUKTURA I FUNKCJE MITYCZNEJ
KONTRINTUICYJNOŚCI**

Wprowadzenie

Zgodnie z interpretacją funkcjonalistyczną, mity dostarczają uzasadnień dla otaczającej człowieka rzeczywistości. Jako takie wychodzą one zawsze od realnych form świata w jego poszczególnych wymiarach: socjologicznym, psychologicznym, egzystencjalnym, geograficznym czy historycznym. U źródeł mitu leżą zatem potoczne koncepcje rzeczywistych systemów społecznej organizacji, zjawisk psychicznych, stanów egzystencjalnych, elementów krajobrazu czy wydarzeń z przeszłości. Sama treść mitu jest już jednak dalece przetworzoną formą tych elementów.

W sposób szczególnie imaginacyjne odkształcenie tego, co uznawane jest za rzeczywistość, dotyka bohaterów mitycznych opowieści. Wydaje się, że z podstawowych domen doświadczenia służących konstruowaniu mitycznych protagonistów, jakimi są introspekcyjna wiedza o własnych stanach mentalnych i interakcyjne doświadczenie innych ludzi, dla mitu podstawową wartością jest samo intencjonalne sprawstwo. Cały kontekst intencjonalności – psychofizyczna charakterystyka, integralność postaci, potoczna wiedza na temat człowieka – pozostają polem potencjalnych modyfikacji. W efekcie bohaterowie mitów są zawsze w mniejszym lub większym stopniu „ludźmi przetworzonymi”, pozostającymi w kontrze do intuicyjnej koncepcji człowieka. Niniejszy artykuł stanowi próbę przyczynowego wyjaśnienia tego zjawiska, z odwołaniem do koncepcji kognitywnie rozumianej kontrintuicyjności. W przekonaniu autora koncepcja ta stanowi interesującą propozycję zintegrowanego podejścia zarówno do kwestii mechanizmów generujących spe-

***Maciej Czeremski** – doktor nauk humanistycznych w zakresie religioznawstwa, Uniwersytet Jagielloński; zainteresowania naukowe: specyfika myślenia społeczności tradycyjnych i wynikających z nich form aktywności symbolicznej (mit, magia, rytuał), teoria mitu, ewolucyjne uwarunkowania zachowań religijnych, e-mail: maciej.czeremski@uj.edu.pl

cyfikę mitycznych bohaterów, jak i do struktury odnoszących się do nich wyobrażeń i ich funkcji.

Kontrintuicyjność w ujęciu religioznawstwa kognitywnego

Słownikowo rzecz biorąc, termin „kontrintuicyjność” oznacza sprzeczność z intuicyjnymi oczekiwaniami. Wyrażana przy jego użyciu niezgodność zachodzi zatem nie pomiędzy danym sądem a rzeczywistością, lecz pomiędzy danym sądem a naszymi oczekiwaniami, dotyczącymi rzeczywistości. Nie jest to więc problem obiektywnej nietrafności (kontrfaktyczności), lecz wewnętrznej sprzeczności w świadomości subiektywnego podmiotu. W niniejszym artykule termin „kontrintuicyjność” używany będzie jednak w węższym znaczeniu niż wynika to z definicji słownikowej. Takim mianowicie, które zostało wypracowane w ramach tak zwanego religioznawstwa kognitywnego, w szczególności przez takich badaczy, jak Pascal Boyer, Dan Sperber i Scott Atran.

Dla religioznawstwa kognitywnego termin kontrintuicyjność jest absolutnie kluczowy, stanowi bowiem jeden z głównych elementów redukcji pozwalającej przejść od wielości kulturowych form religii do generujących kulturę umysłowych uniwersaliów (Pyysiäinen 2003). Rzecz jest przy tym o tyle istotna, że dotyczy problemu adekwatnej szerokości definicji religii, która z jednej strony powinna obejmować wszelkie znane systemy religijne, a z drugiej, obejmować tylko systemy religijne, a nie dowolne systemy kulturowe. Z pierwszego z wymienionych tu powodów nie da się na przykład definiować religii jako relacji z osobowym bogiem, zmierzającej do zbawienia duszy, bo taki opis pasuje w zasadzie tylko do trzech wielkich monoteizmów. Można oczywiście poszerzyć stosowaną definicję i spróbować mówić o religii jako relacji z bogiem lub bogami. Wtedy jednak wyłoni się problem religijnego statusu niektórych odłamów buddyzmu i innych systemów, w których nie uznaje się osobowych bytów sakralnych. Ostatecznie w definicjach tego rodzaju pojawiają się więc ogólne kategorie, takie jak *sacrum*, *numinosum* czy *nadprzyrodzoność*. Problem w tym, że w ten sposób w definicji religii obecne są terminy niedookreślone, nie bardzo bowiem wiadomo, co w zasadzie łączy mieszczące się w ich zakresach desygnaty. W ślad za Mirceą Eliadem (2009) zauważyć przy tym trzeba, że w historii ludzkości nie było chyba takiego obiektu lub zjawiska, które w pewnym momencie nie byłoby uznawane za przejaw *sacrum*. W ten sposób można więc, co najwyżej, dojść do wniosku, że sakralne są te zjawiska, które stanowią obiekt religijnej czci. Skoro jednak religia to relacja z *sacrum*, to mamy tu do czynienia z klasycznym błędnym kołem pośrednim.

Żeby uciec przed tym niebezpieczeństwem, można próbować zastosować funkcjonalne definicje religii. Skoro bowiem zniknie element substancjalny, zniknąć powinien także kłopot z jego kulturowym zróżnicowaniem. W obrębie antropologii klasycznym przykładem takiej definicji jest definicja Clifforda Geertza (2005), w której to, co religijne specyfikowane jest za pomocą określonego wpływu symboli na ludzkie zachowanie i właściwości czy warunków, dzięki którym to, co symboliczne może oddziaływać na rzeczywistość. Nie ma tu natomiast mowy o jakichś określonych rodzajach treści. Pomijając jednak już nawet to, że według niektórych także i ta definicja jest uwarunkowana kulturowo, a przez to daleka od uniwersalności (Asad 1993), zasadniczym jej problemem jest niemożność wyodrębnienia religii sensu stricto od wszelkich innych systemów ideologicznych. Jeśli jej zaletą jest więc to, że pasuje zarówno do chrześcijaństwa, jak i do buddyzmu, to jednocześnie nie da się przy jej zastosowaniu odróżnić chrześcijaństwa czy buddyzmu od komunizmu czy faszyzmu. Żeby to uczynić, ponownie trzeba by wprowadzić specyficzny dla religii element substancjalny, tyle tylko, że w ten sposób wraca także problemu numer jeden, czyli wielości kulturowych form tego, co ludzie uznają za sacrum.

Dla religioznawców kognitywnych kluczowym zadaniem, podobnie jak dla Geertza, jest zatem usunięcie metodologicznie kłopotliwych komponentów substancjalnych religii, te bowiem są kulturowo zróżnicowane. Zamiast jednak, tak jak Geertz, zająć się wyłącznie funkcjonalną charakterystyką interesującego ich zjawiska, podtrzymują konieczność rozpoznawania systemów religijnych po występujących w nich elementach nadprzyrodzonych (Pyysiäinen 2003). Nadprzyrodzoność traktują jednak jako epifenomen pewnych efektów działania ludzkiego umysłu. Znajdują w ten sposób międzykulturowy (bo odwołujący się do uniwersalnej dla człowieka architektury procesów poznawczych) komponent wspólny religii. Bez względu na zróżnicowanie obiektów stających się w nich przedmiotem kultu, dotyczące ich wyobrażenia, posiadają zatem pewien wspólny rys, a jednym z najważniejszych efektów działania ludzkiego umysłu, który sprawia, że wyobrażenia skądinąd zróżnicowanych obiektów nabierają cech nadprzyrodzonych, jest właśnie kontrintuicyjność. Co prawda, sama kategoria wyobrażeń kontrintuicyjnych jest jeszcze zbyt szeroka, by można ją było utożsamić z wyobrażeniami nadprzyrodzonymi, stanowi jednak wstępny warunek takiego ich zakwalifikowania. Nie każde wyobrażenie kontrintuicyjne jest więc wyobrażeniem nadprzyrodzonym, oprócz kontrintuicyjności muszą one bowiem posiadać kilka innych cech (o czym będzie jeszcze mowa w dalszej części artykułu). Każde wyobrażenie nadprzyrodzone jest za to jednocześnie kontrintuicyjne. Kontrintuicyjność to zatem według religioznawców kognity-

wnych klucz do zrozumienia religii.

Korzenie idei kontrintuicyjności

Koncepcja kontrintuicyjności wyrasta z dwóch źródeł: badań nad dystrybucją idei oraz badań nad koncepcjami potocznymi. W pierwszym przypadku chodzi zwłaszcza o teorię epidemiologii reprezentacji Dana Sperbera (2002), która stanowi opozycję w stosunku do klasycznych semiotycznych modeli komunikacyjnych. W modelach tych zakłada się bowiem, że komunikacja to przekazywanie sobie znaków złożonych zgodnie z ustaleniami de Sussure'a z tego, co znaczone i z tego, co znaczące. Ma się to przy tym odbywać trochę tak, jakbyśmy podawali sobie z rąk do rąk sznurek (signifiant), do którego przywiązany jest balonik (signifié). Ludzki umysł traktowany jest w tym procesie jako zbiornik takich znaków w przypadku nadawcy i bierny receptor znaków w przypadku odbiorcy. Tymczasem, nawet po dosyć pobieżnym namyśle trudno nie zauważyć, że tak naprawdę nie ma żadnego balonika. Pojęcia istnieją bowiem wyłącznie w naszych umysłach. To, co sobie przekazujemy to zatem sznurki, do których nic nie jest przywiązane. Są one jednak sygnałami dla naszych umysłów, informującymi je, że powinny wytworzyć takie bądź inne pojęcia. Signifiant – żeby już trzymać się tego terminu – nie jest zatem nośnikiem, jak zwykle się to ujmować, pojęcia, które dostarczane jest biernemu umysłowi. Jest ono natomiast sygnałem, który uruchamia określone procedury umysłu w celu wytworzenia pojęcia.

Sam Sperber nie posługuje się jednak terminami signifiant czy signifié, zamiast tego mówi o reprezentacjach publicznych i reprezentacjach mentalnych. Generalnie w obu przypadkach – co stanowi cechę definicyjną reprezentacji jako takiej – chodzi o sytuację, w której jakiś obiekt reprezentuje coś dla pewnego systemu przetwarzania informacji. Różnica dotyczy statusów ontologicznych elementu reprezentującego. W przypadku reprezentacji publicznej obiekt jest zewnętrznym w stosunku do systemu przetwarzania informacji sygnałem wejściowym. Reprezentacja mentalna jest natomiast wewnętrznym produktem systemu przetwarzania informacji. Przy czym reprezentacje publiczne należy traktować jako instrukcje odczytywane przez systemy przetwarzania informacji i w efekcie wytwarzające dzięki nim reprezentacje mentalne. Reprezentacje mentalne są z kolei instrukcjami wytwarzania między innymi reprezentacji publicznych.

Reprezentacją publiczną jest na przykład zamieszczony w książce kucharskiej przepis na sos beszamelowy, który pod względem ontycznym jest fizycznym obiektem – kartką papieru pokrytą tuszem. Jej cechą jest jednak także możliwość uruchomienia ludzkiego systemu przetwarzania informacji.

Pod wpływem lektury wytwarza on wewnętrzne wyobrażenie przepisu na sos, które z kolei może organizować działanie zmierzające do wytworzenia sosu realnego. Reprezentacja mentalna sosu beszamelowego może jednak ulec także modyfikacji. Jeśli ktoś wpadnie na pomysł, by dodać do niego tarty ser oraz śmietaną, to właśnie wymyślił sos mornay. Pomysł ten ma wyjściowo status reprezentacji mentalnej. Jeżeli jednak zostanie zapisany i wydany w postaci kolejnej książki kucharskiej, to będzie to oznaczało, że na podstawie reprezentacji mentalnej wytworzona została nowa reprezentacja publiczna. Reprezentacje mentalne i publiczne nie są więc, jak widać, swoimi prostymi odwzorowaniami. Nie ma absolutnie żadnych bezpośrednich analogii pomiędzy fizyczną strukturą zapisanej kartki papieru a ideą sosu beszamelowego. Są to zjawiska o całkowicie niewspółmiernych parametrach.

Reprezentacje mentalne mają charakter czysto psychologiczny i właśnie psychologicznymi metodami można opisywać procesy ich zapamiętywania, przetwarzania itd. Reprezentacje publiczne, chociaż także oddziałują między umysłami, to jednak wymagają zapośredniczenia w środowisku zewnętrznym w stosunku do owych umysłów. Nie są więc w pełni redukowalne do tego, co psychiczne. Niemniej, istotną konsekwencją przyjęcia założeń Sperbera jest całkowita, w stosunku do modeli klasycznych, zmiana sposobu modelowania przepływu reprezentacji (tytułowa epidemiologia). Na skuteczność rozprzestrzeniania się reprezentacji wpływa zgodnie z tymi założeniami wiele czynników (Norenzayan, Atran 2004). Niektóre z nich mają charakter ekologiczny. Są to między innymi: intensywność ekspozycji danej idei w populacji, obecność fizycznych czy społecznych barier komunikacyjnych, skuteczność instytucjonalnego aparatu propagującego lub zwalczającego poszczególne reprezentacje itp. Inne czynniki mają charakter psychologiczny. Skuteczność rozprzestrzeniania danej idei zależy bowiem także od łatwości, z jaką jest ona reprezentowana w umyśle i zapamiętywana, od sposobu jej przetwarzania przez ludzki aparat poznawczy oraz od motywacji do jej komunikowania innym ludziom. Według samego Sperbera najbardziej istotnym z czynników psychologicznych jest przy tym zapamiętywalność. Możliwość zapamiętywania jest bowiem, po pierwsze, warunkiem sine qua non uczestnictwa danej reprezentacji w procesie kulturowej transmisji. Po drugie, wyższa skuteczność zapamiętywania danej idei daje jej przewagę nad ideami trudniej zapamiętywanymi, która to przewaga, nawet jeśli niewielka, stopniowo kumuluje się, dając wraz upływem czasu coraz większe efekty. Jednym z najistotniejszych pytań, jakie wynikają z koncepcji epidemiologii reprezentacji, jest więc pytanie o warunki ułatwiające zapamiętywanie danej idei i tu właśnie rozważania nad kulturową dystrybucją reprezentacji

krzyżują się z badaniami nad koncepcjami potocznymi.

Dla badań nad owymi koncepcjami podstawowym założeniem jest to, że ludzie posiadają intuicyjną wiedzę na temat psychologii, biologii i fizyki (Pyysiäinen, Lindeman, Honkela 2003). Do pewnego stopnia mają ją nawet niepotrafiące jej jeszcze zwerbalizować małe dzieci (można eksperymentalnie udowodnić, że ją posiadają na podstawie ich działań). Ludzie intuicyjnie dzielą zatem elementy otaczającej ich rzeczywistości na posiadających samoświadomość ludzi, świadome zwierzęta i żywe, lecz nieświadome rośliny oraz fizyczne obiekty. Ludzie posiadają też pewien zestaw przekonań, dotyczących każdej z tych kategorii. Wiedzą na przykład, że ludzie i zwierzęta kierują się нефизycznymi motywacjami, a fizyczne obiekty nie mogą choćby być w dwóch miejscach w tym samym czasie. W oparciu o te założenia ludzie zmieniają swoje sposoby postępowania tak, by były bardziej adekwatne. Nie próbują na przykład przechodzić przez skałę, popychać lwa czy zabierać przedmiotów należących do innej osoby, gdy ta na nie patrzy.

Takie dotyczące poszczególnych rodzajów bytów intuicje to efekt działania wyspecjalizowanych modułów tworzących ludzkie umysły (Tooby, Cosmides 1992). Skanują one napływający strumień informacji i jeśli napotkają odpowiedni schemat, to dokonują błyskawicznej klasyfikacji obiektu będącego jego źródłem. W ten sposób, zamiast tracić czas na zastanawianie się lub przeprowadzać niebezpieczne eksperymenty, od razu zakładamy pewne najogólniejsze właściwości postrzeganego obiektu i na tej podstawie dopuszczamy lub wykluczamy pewne rodzaje działań. Żeby docenić korzyści wynikające z takiej nawet bardzo przybliżonej, ale za to szybkiej charakterystyki źródła potrzeb, wystarczy wyobrazić sobie, jak istotne w wielu sytuacjach musiało być zadecydowanie, czy postrzegany kształt jest rośliną czy zwierzęciem. Nie ma przy tym większego znaczenia, czy, jeśli jest to roślina, to jest to sykomora czy wierzba. Przynależność gatunkową można spokojnie sprawdzić wtedy, gdy będzie nam ona potrzebna. Dlatego też w naszych umysłach nie ma modułów skanujących napływające dane pod kątem obecności sykomor lub wierzb. Są za to moduły wykrywające ludzi, zwierzęta, rośliny i artefakty: z tymi czterema typami bytów wiążą się bowiem największe różnice w potencjalnych reakcjach na ich pojawienie się.

Takie najbardziej ogólne kategorie odnoszące się do rodzajów bytów Pascal Boyer (2005) nazywa kategoriami ontologicznymi i widzi w nich podstawę tak zwanej dedukcji zaocznej. Dzięki kategoriom ontologicznym uzupełniamy bowiem bezpośrednio dane na temat obiektów informacjami ogólnymi dotyczącymi całej kategorii zjawisk, do których zaklasyfikowaliśmy dany obiekt. Możemy nie wiedzieć czym jest ZYGON, ale jeśli otrzymamy o nim nawet szczątkową informację w postaci „Zygony są jedynymi

drapieżnikami groźnymi dla hien”, to choć bezpośrednio w tej informacji nic na to nie wskazuje założymy, że ZYGONY potrzebują wody, czasami śpią, starzeją się, umierają, rozmnażają się itd. Dzieje się tak, gdyż na podstawie otrzymanej informacji zdecydowaliśmy o zakwalifikowaniu ZYGONA do kategorii ZWIERZĘ i w konsekwencji zaczęliśmy myśleć o nim przydając mu atrybuty typowego zwierzęcia. Nasze dalsze działania związane z ZYGONEM bazowałyby zatem nie tylko na informacji dotyczącej jego stosunku do hien, ale także na tych wszystkich założeniach dotyczących zwierząt w ogóle.

W stosunku do ZYGONA żywimy zatem pewne intuicyjne oczekiwania, które podpowiada nam moduł wytwarzający kategorii ontologiczną ZWIERZĘ. Charakterystyczną cechą ludzkich procesów poznawczych jest jednak nie tylko modularna specjalizacja, ale także umiejętność łączenia efektów pracy poszczególnych modułów (Mithen 1998). W ramach swoistego myślowego eksperymentu możemy więc na przykład wytworzyć wyobrażenie, w którym ZYGON, owszem, posiada wszystkie intuicyjnie zakładane dla zwierzęcia cechy (potrzebuje pożywienia, rośnie, umiera itp.), jednocześnie jednak zostaje mu przydana pojedyncza cecha z kategorii ontologicznej OSOBA. Powiedzmy zatem, że ZYGON będąc zwierzęciem, będzie także potrafił mówić. Takie wyobrażenie ZYGONA nie będzie już wyobrażeniem intuicyjnym, łamie bowiem nasze oczekiwania stawiane obiektom zakwalifikowanym do kategorii ZWIERZĘ. W ten sposób powstało zatem wyobrażenie kontrintuicyjne.

Czy kontrintuicyjne wyobrażenie mówiącego ZYGONA ma sens? Pytanie to nie ma w tym przypadku żadnego znaczenia. Ważne jest, że dzięki architekturze naszych umysłów takie wyobrażenie mogło zaistnieć. Wyobrażenia kontrintuicyjne posiadają przy tym pewną cechę szczególną. Otóż ze względu na niezgodność z oczekiwaniami, wyobrażenia te wyróżniają się na tle wyobrażeń intuicyjnych, dzięki czemu są dobrze zapamiętywane. Spełniają zatem najważniejszy warunek stawiany według Sperbera reprezentacjom podlegającym skutecznej transmisji kulturowej. Wyobrażenia kontrintuicyjne mogą zatem wydawać się dziwaczne. Ze względu na sposób budowy ludzkich umysłów są one dla nich jednak także atrakcyjne, a w konsekwencji skutecznie się rozprzestrzeniają.

Struktura wyobrażeń kontrintuicyjnych

Jak już teraz widać, kontrintuicyjność w rozumieniu Boyera (2005) oznacza w zasadzie coś, co jest kontrontologiczne. Nadaje to kontrintuicyjności sens techniczny, warto bowiem zwrócić uwagę, że taka kontrintuicyjność nieko-

niecznie musi oznaczać coś zaskakującego, niewyjaśnionego, zabawnego czy wyjątkowego. Intuicyjne oczekiwania dotyczące kategorii OSOBA każą nam na przykład przypuszczać, że zarówno jej dolności postrzegania, jak i wiedza będą ograniczone. Tymczasem, dla wielu ludzi na świecie nie ma absolutnie niczego zaskakującego czy zabawnego w przekonaniu, że każdy ich krok śledzony jest przez wszechwidzącą i wszechwiedzącą istotę. Co więcej, jest to dla nich zupełnie oczywiste i naturalne. Dla lepszego zrozumienia istoty kontrintuicyjności niezbędne jest więc bardziej szczegółowe przyjrzenie się, w jaki sposób może ona naruszać oczekiwania związane z kategoriami ontologicznymi.

Każde wyobrażenie kontrintuicyjne składa się z: a) wskaźnika danej kategorii ontologicznej, b) opisu sposobu naruszenia intuicyjnych oczekiwań wysuwanych w stosunku do tej kategorii, w postaci b1) braku istotnej dla tej kategorii cechy lub b2) obecności cechy intuicyjnie związanej z inną kategorią ontologiczną, c) cech typowych dla wskazanej kategorii ontologicznej (Boyer, Ramble 2001). Przykładowo, wyobrażenie ducha składa się z a) wskaźnika kategorii OSOBA, b) informacji o bezcielesnym charakterze tej konkretnej osoby (b1 – brak zakładanej dla osób cielesności) oraz c) z innych cech dla osoby typowych, na przykład z intencjonalności, zdolności do komunikowania itd. W przypadku wyobrażenia mówiącego psa składa się ono natomiast z: a) wskaźnika kategorii ZWIERZĘ, b) informacji o zdolności owego konkretnego zwierzęcia do posługiwania się językiem (b2 – obecności cechy podlegającej transferowi z kategorii ontologicznej OSOBA) oraz c) z cech typowych dla psa.

Niektóre wyobrażenia kontrintuicyjne posiadają także kolejne elementy w postaci d) miejsca, w którym umieszczane są dodatkowe informacje oraz e) etykiety leksykalnej. Można na przykład być przekonanym, że duchy to nie tylko bezcielesne osoby, ale też, że chętnie nawiedzają one miejsca swojej śmierci. Etykietą leksykalną w przypadku ducha byłby natomiast sam termin „duch”. Elementy d) i e) są kulturowo specyficzne i mogą się zmieniać niezależnie od elementów a), b) i c). W różnych kulturach wyobrażenia duchów będą się zatem od siebie różnić. Różne będą też używane do ich nazywania terminy. Jednocześnie jednak sama idea ducha, na którą składają się elementy a), b) i c) będzie podlegała szerokiej ponadkulturowej propagacji, opiera się bowiem na uniwersalnych cechach ludzkiego systemu poznawczego.

Punkty a) i b), a także d) i e) nie wymagają komentarza. Warto może natomiast zwrócić uwagę na mniej oczywistą konieczność występowania w wyobrażeniu kontrintuicyjnym także typowych cech danej kategorii ontologicznej c). Recz w tym, że nie da się zrealizować punktu a) (wskazać

daną kategorię) bez przywołania typowych dla niej cech, a więc punktu c). Naruszając kategorię OSOBA możemy na przykład usunąć z niej jej fizyczność. Musimy wtedy jednak zachować typową dla OSOBY intencjonalność, co w efekcie wytworzy wspomniane wcześniej wyobrażenie ducha. Możemy także postąpić odwrotnie i usunąć z wyobrażenia OSOBY charakterystyczną dla niej intencjonalność. Wtedy jednak musimy zachować jej aspekt fizyczny, co przyczyni się do powstania wyobrażenia zombie. Nie da się jednak zabrać i jednego, i drugiego. Bez ciała i psychiki OSOBA nie byłaby już osobą. Dlatego też nie ma wyobrażenia duchów zombie.

Zasada umiaru jeszcze wyraźniej działa w przypadku budowania wyobrażeń kontrintuicyjnych przez dokonywanie transferu cech pomiędzy kategoriami ontologicznymi. Mogłoby się wydawać, że skoro wyobrażenia kontrintuicyjne są lepiej zapamiętywane, a w konsekwencji zgodnie z modelem Sperbera, podlegające skuteczniejszej transmisji kulturowej, to im wyższy stopień kontrintuicyjności, tym lepsza zapamiętywalność i propagacja. Tak się jednak nie dzieje. Istnieje bowiem różnica pomiędzy wyobrażeniem nietypowym, które wyróżnia się na tle wyobrażeń zgodnych z intuicją, ale jest jeszcze zrozumiałe, a wyobrażeniem bezsensownym, w którym pojawia się konglomerat rozmaitych odkształceń niepowiązanych żadną oczywistą ramą kategorii ontologicznej. Te drugie do zapamiętania wymagają wysiłku znacznie większego nie tylko od wyobrażeń umiarkowanie kontrintuicyjnych, ale też od intuicyjnych. W przypadku propagacji wyobrażeń działa więc zasada minimum kontrintuicyjności to optimum.

Przykłady wyobrażeń kontrintuicyjnych

Omówmy teraz wszystkie powyższe założenia z użyciem przykładów, zaczynając od prostych zdań, w oczywisty sposób powiązanych z wyobrażeniami różnego typu:

1. Ten człowiek ma ciało i uczucia.
2. Ciało tego człowieka waży ponad 500 kilogramów.
3. Ten człowiek nie ma ciała.
4. Ten człowiek nie ma ciała, lecz kwitnie na wiosnę.

Pierwsze z tych zdań jest całkowicie intuicyjne. Od przynależącego do kategorii ontologicznej OSOBY człowieka oczekujemy właśnie tego, że posiada on fizyczne ciało i psychiczne stany emocjonalne, w tym uczucia. Tak podpowiada nam moduł wytwarzający ową kategorię, takie bowiem cechy

OSOBY w sposób istotny powinny wpływać na nasze działania względem tych spośród postrzeganych elementów rzeczywistości, które zakwalifikowane zostały jako OSOBA.

Zdanie drugie opisuje sytuację nietypową. Ludzie zazwyczaj nie osiągną tak gargantuicznej wagi. Pomimo swojej dziwaczności, zdanie to nie ma jednak charakteru kontrintuicyjnego. W wyobrażeniu grubego człowieka nie nastąpiło bowiem ani usunięcie żadnej istotnej cechy kategorii ontologicznej OSOBY, do której grupy człowiek przynależy, ani też nie przydano mu cechy pochodzącej z innej kategorii ontologicznej. Gruby człowiek jest zatem, co prawda nietypowym, ale jednak zdecydowanie jednoznacznym reprezentantem tej właśnie kategorii.

Zdanie trzecie ma z kolei w oczywisty sposób charakter kontrintuicyjny. Mamy w nim wskaźnik kategorii ontologicznej OSOBY, jednocześnie jednak jesteśmy wyraźnie informowani, że osoba ta wyjątkowo pozbawiona jest standardowej dla tejże kategorii cielesności. Ponieważ nie otrzymujemy przy tym żadnych dalszych wskazówek, zakładamy, że pozostałe cechy tej postaci są jednak zgodne z tym, czego od osoby oczekujemy. Będziemy zatem najprawdopodobniej przyjmować, że choć ta konkretna osoba pozbawiona jest ciała, to będzie ona posiadać uczucia, podobnie jak człowiek ze zdania pierwszego. Wyobrażenie to jest zatem wyobrażeniem minimalnie kontrintuicyjnym.

Czwarte zdanie również jest zdaniem kontrintuicyjnym. W tym jednak przypadku jest ono zdaniem kontrintuicyjnym w stopniu przekraczającym minimalne optimum kontrintuicyjnych odkształceń. Mamy tu, co prawda, wskaźnik kategorii ontologicznej OSOBA. Umocowanie opisywanego w ten sposób człowieka w owej kategorii robi się jednak problematyczne. Nie tylko dowiadujemy się bowiem, że jest on pozbawiony jednej z typowych dla osób cech, ale na dokładkę posiada także cechę pochodzącą z kategorii ontologicznej ROŚLINA. Nasz umysł zaczyna w związku z tym mieć problem z dopasowaniem owej postaci do zakładanego przez siebie ontologicznego porządku rzeczywistości. W konsekwencji operowanie takim wyobrażeniem wymagać będzie znacznie większego obciążenia naszego aparatu poznawczego niż ma to miejsce we wcześniejszych przypadkach.

Nawiązując z kolei do potencjalnie nadprzyrodzonego charakteru wyobrażeń kontrintuicyjnych trudno też nie zauważyć, że właśnie w przypadku zdania umiarkowanie kontrintuicyjnego ten potencjał jest największy. Z dużą dozą prawdopodobieństwa z całego zaprezentowanego tu zestawu, właśnie ono zostałoby wybrane do korpusu wierzeń przez hipotetycznego założyciela nowego wyznania. Występuje ono zresztą powszechnie w doktrynach większości znanych nam prawdziwych religii.

Przywołane przed chwilą wyobrażenia mogą być oczywiście reprezentowane na poziomie językowym w mniej bezpośredni sposób:

1. Gdy Czoko się złości, zawsze uderza pięścią w stół.
2. Czoko jest tak ogromny, że nie może chodzić o własnych siła, nigdzie nie można też kupić ubrań w takim rozmiarze.
3. Czoko przechodzi przez ściany, Czoko przechodzi przez zamknięte drzwi, Czoko dopadnie Cię wszędzie.
4. Ty nie widzisz Czoko, ale Czoko widzi Ciebie, a gdy przychodzi wiosną do wsi, jego ciało jest całe w pąkach.

Zmieniona forma prezentacji poszczególnych wyobrażeń nie ma większego wpływu na sposób ich postrzegania. Motoryka rozszoszczonego Czoko jest intuicyjna. Czoko, który z powodu tuszy nie może chodzić, jest na swój sposób kuriozalny, ale wyobrażenie to wciąż zgadza się z naszymi intuicjami dotyczącym osób jako takich. Czoko-niewidzialny prześladowca jest tylko uszczegółowieniem prostego wyobrażenia kontrintuicyjnego osoby pozbawionej ciała, a niedostrzegalny, choć pokryty wiosennymi pąkami Czoko pozostaje przykładem skomplikowanego wyobrażenia kontrintuicyjnego. Także i w tym przypadku bez większego ryzyka można przy tym przyjąć, że to właśnie Czoko ze zdania trzeciego ma największy potencjał do stania się wyobrażeniem nadprzyrodzonym. Jest on zresztą wariacją na popularny temat prześladowających ludzkość niewidzialnych istot demonicznych.

Na dowód, że omówione powyżej typy wyobrażeń są reprezentatywne, kilka innych przykładów: 1. Posąg w wiosce Tipipi przedstawia tamtejszego króla. 2. Statua w centrum Tipipi jest zrobiona z czekolady. 3. Rzeźba Tipipi słucha Twoich życzeń i stara się je spełnić. 4. Pomnik w Tipipi umarł, bo obcięto mu korzenie, potem jednak urodził parę wilcząt.

Pomijając fakt, że w tym przypadku podstawą wszystkich wyobrażeń jest kategoria ontologiczna ARTEFAKT, a nie kategoria ontologiczna OSOBA, przykład ten ma identyczną budowę jak przykład poprzedni. Zdanie pierwsze nie zawiera żadnej informacji o odkształceniu intuicyjnych oczekiwań żywionych wobec ARTEFAKTÓW, podobnie jak zdanie drugie, choć czekolada nie jest rzecz jasna standardowym materiałem, z którego wytwarza się rzeźby. Dwa kolejne zdania są z kolei w oczywisty sposób kontrintuicyjne. W pierwszym przypadku jest to kontrintuicyjność minimalna – rzeźbie przydano w nim cechy ludzkiego interlokutora. W przypadku drugim kontrintuicyjność zaczyna już jednak osiągać poziom, na którym zrozumienie wymaga już znacznych wysiłków poznawczych. Mamy tu zarówno bazę

w postaci kategorii ontologicznej ARTEFAKTU, jak i jednocześnie cechy zaczerpnięte z kategorii ROŚLINA i ZWIERZĘ. Na dokładkę owa roślinno-zwierzęca natura tego wyobrażenia pozbawiona została naturalnej dla obu tych kategorii cechy w postaci śmiertelności. Podobnie jak w przykładzie wcześniejszym wydaje się, że największy potencjał do stania się częścią doktryny religijnej posiada zdanie umiarkowanie kontrintuicyjne. Kolejny przykład: 1. Nasz pies Burek ogląda za dużo telewizji. 2. Nasz pies Burek, chociaż montowaliśmy go w przydomowym warsztacie, to opowiada najzabawniejsze dowcipy pod słońcem. 3. Nasz pies Burek uwielbia długie spacery i ganiecie za wiewiórkami. 4. Nasz pies Burek mistrzowsko inwestuje na giełdzie.

Także i w tym przykładzie, pomimo zmienionej kolejności, nikt raczej nie będzie miał wątpliwości, które z powyższych zdań jest zdaniem intuicyjnym, które dziwacznym, lecz nie kontrintuicyjnym, które minimalnie kontrintuicyjnym, a które kontrintuicyjnym w stopniu przekraczającym minimum. Wątpliwości mogą natomiast dotyczyć religijnego potencjału tego konkretnego wyobrażenia minimalnie kontrintuicyjnego. Nie znamy systemu religijnego, w którym byłaby mowa o psie-inwestorze. Tym razem podczas wskazywania na wyobrażenie potencjalnie przynależące do doktryny religijnej nie mamy zatem żadnego wsparcia w komparatystyce. W sytuacji konieczności wyboru tego, któremu z opisanych psów warto oddawać cześć, z dużą dozą prawdopodobieństwa można jednak założyć, że nie byłby to ani pies ganiający za wiewiórkami, ani taki, który ogląda telewizję, ani też pies wytworzony w taki sam sposób, jak wytwarza się przedmioty i opowiadający dowcipy. Jedynym kandydatem na obiekt wart czci pozostaje pies-inwestor. Pisząc o braku materiału porównawczego dla tego wyobrażenia nieco zresztą mijamy się z prawdą. Nie znamy, co prawda, rzeczywiście żadnego przykładu religii, w której obiektem kultu byłoby wyobrażenie grającego na giełdzie psa, ale już w bardziej ogólnym sensie zwyczaj podejmowanie strategicznych decyzji przy wsparciu domniemanie mądrzejszych bytów nieludzkich występuje powszechnie.

Empiryczne badania nad kontrintuicyjnością

Wyniki badań empirycznych generalnie potwierdzają zarówno tezę o tendencji do uznawania wyobrażeń kontrintuicyjnych za wyobrażenia nadprzyrodzone (Pyysiäinen, Lindeman, Honkela 2003), jak i o wyższym stopniu zapamiętywania i lepszej transmisji wyobrażeń minimalnie kontrintuicyjnych (Barrett, Nyhof 2001, Boyer, Ramble 2001). Eksperymentalne podejście do omawianego problemu wskazało jednak także na konieczność uwzględniania

dodatkowych warunków, których nie ujmowały oryginalne założenia teoretyczne. Jak zauważyli Ara Norenzayan i Scott Atran, problem zapamiętywania i transmisji reprezentacji kulturowych powinien dotyczyć raczej całych ich zestawów niż izolowanych, jednostkowych idei (Norenzayan, Atran 2004, 2006; Atran 2013). Przewaga transmisji wyobrażeń kontrintuicyjnych następuje bowiem jedynie wtedy, gdy mowa jest o transmisji pakietów w formie narracji. W tym przypadku, jak pokazali Norenzayan i Atran, zachodzi wręcz ciekawe zjawisko osłabienia procesu zapominania także wyobrażeń intuicyjnych, o ile towarzyszą im wyobrażenia kontrintuicyjne. Przewaga ta zanika natomiast, gdy zapamiętaniu podlegać miały nie narracje, a jedynie listy wyobrażeń. Oznacza to między innymi, że sprzyjające wysokiemu stopniowi zapamiętywania minimum kontrintuicyjności może ujawniać się dopiero na poziomie relacji pomiędzy grupą reprezentacji, a nie w strukturze jednej z takich reprezentacji. Norenzayan i Atran przyjęli więc, że kwestia minimum kontrintuicyjnego oceniana może być nie tylko ze względu na liczbę naruszających intuicyjne oczekiwania cech pojedynczego wyobrażenia, ale również ze względu na liczbę samych wyobrażeń kontrintuicyjnych mierzonych w stosunku do ogółu wyobrażeń tworzących pewną relatywnie spójną całość. Wyniki ich badań potwierdziły, że materiał zawierający niewielką liczbę wyobrażeń kontrintuicyjnych zapamiętywany jest lepiej nie tylko od materiału nie zawierającego wcale wyobrażeń kontrintuicyjnych, ale też od materiału z dużą liczbą wyobrażeń kontrintuicyjnych. Kwestia oceny stopnia kontrintuicyjności nie musi mieć zatem charakteru jakościowego (poziom odkształcenia pojedynczego wyobrażenia). Równie dobrze może bowiem chodzić o różnice ilościowe (proporcja rodzajów wyobrażeń w pakiecie) (Barrett 2008). W sumie zatem optymalną z punktu widzenia sukcesu kulturowej transmisji formą kolportowania reprezentacji publicznych jest układ złożony z nielicznych wyobrażeń kontrintuicyjnych w towarzystwie wyobrażeń intuicyjnych uporządkowanych narracyjną ramą. I taki właśnie charakter mają realne przypadki tradycyjnych opowieści.

Kontrintuicyjność mitu czy kontrintuicyjność mitycznego agensa

Wnioski z przedstawionych powyżej badań niejako samoistnie przekierowały rozważania związane z wyobrazeniami kontrintuicyjnymi w stronę problematyki mitu. Religioznawcom kognitywnym mit bowiem zaczął jawić się jako podstawowa forma występowania takich wyobrażeń. Patrząc na mit z prezentowanej perspektywy byłby on bowiem idealnym przykładem reprezentacji publicznej o dużej skuteczności kulturowej transmisji, która to

skuteczność oparta jest na minimalnej kontrintuicyjności i sposobach, w jaki kontrintuicyjność łączona jest z wyobrażeniami intuicyjnymi. Do rozwiązania pozostaje jednak jeszcze problem dotyczący tego, dlaczego zaprzeczanie intuicyjnych oczekiwań w stopniu szczególnym dotyka bohaterów mitu, a nie innych jego komponentów.

Paradygmat religioznawstwa kognitywnego dostarcza odpowiedzi także na to pytanie. Preferencja sprzecznego z intuicją zniekształcania akurat mitycznych protagonistów związana jest bowiem z kwestią istotności poszczególnych wyobrażeń kontrintuicyjnych. W początkowej części artykułu była mowa o tym, że kategoria wyobrażeń kontrintuicyjnych jest zbyt szeroka, by można ją było utożsamić z kategorią wyobrażeń nadprzyrodzonych oraz że dopiero interakcja produktów modułów odpowiedzialnych za powstawanie kategorii ontologicznych z efektami działania innych modułów prowadzi do ukonstytuowania wyobrażeń rozpoznawanych jako religijne. Na dołączenie efektów działania tych dodatkowych modułów do wyobrażeń kontrintuicyjnych patrzeć można właśnie w kategoriach zwiększania ich istotności (ogólnie rzecz biorąc wyobrażenia nadprzyrodzone, to istotne wyobrażenia kontrintuicyjne). Wyobrażenia analogiczne pod względem stopnia opisanych wcześniej kontrintuicyjnych odkształceń nie muszą być sobie zatem równe pod względem swoich związków z efektami pracy innych modułów umysłu, a w konsekwencji mogą posiadać różną ważność, co także jest dodatkowym czynnikiem wpływającym na zapamiętywanie i skuteczność kulturowej dystrybucji.

Według Boyera (2002) podstawowa różnica ważności związana jest z tym, czy dane wyobrażenie posiada cechy intencjonalnego agensa czy też nie, przy czym te z nich, które takie cechy posiadają, są ważniejsze od tych, które takich cech nie posiadają. W praktyce oznacza to, że ważniejszymi niż inne są te wyobrażenia, których podstawą są kategorie ontologiczne OSOBY i ZWIERZĘCIA lub takie wyobrażenia, których podstawą są kategorie ROŚLINY lub ARTEFAKTU, ale którym jednocześnie dodano cechy OSOBY lub ZWIERZĘCIA. Spośród cech OSOBY i ZWIERZĘCIA ważniejsze z kolei są te wyobrażenia, w których obecne są cechy OSOBY. I wreszcie wśród wyobrażeń posiadających cechy OSOBY istotniejsze są te, które charakteryzuje duża wiedza i duża możliwość działania.

Także ta hierarchia ważności posiada oczywiście uzasadnienie ewolucyjne. Zgodnie z wcześniej opisaną zasadą, kategorie ontologiczne odnoszą się do typów bytów, pomiędzy którymi istnieje najwyższe zróżnicowanie w adekwatnych w stosunku do nich reakcjach. Zasada ta omówiona została na przykładzie potrzeby szybkiego odróżnienia rośliny od zwierzęcia. W rzeczywistości jest jednak tak, że odróżnienie rośliny od zwierzęcia nie jest tak

bardzo istotne, jak odróżnienie zwierzęcia od rośliny. Przypadkowe potraktowanie krzaka tak, jak gdyby był on lwem, nie jest tragedią. Oczywiście taka pomyłka pociąga za sobą pewne koszty: utratę energii wydaną na niepotrzebną ucieczkę; stratę czasu, który można było przeznaczyć na działania pożyteczne itp. Są to jednak koszty nieporównywalne z błędem odwrotnym, to jest z potraktowaniem lwa tak, jak gdyby był on krzakiem. Ludzki umysł skanuje zatem napływające do niego dane przede wszystkim w poszukiwaniu wzorców świadczących o obecności bytów ożywionych. Boyer mówi wręcz o hipertrofii systemu wykrywania intencjonalnego agensa, mając na myśli swoistą nadwrażliwość modułów odpowiedzialnych za wyszukiwanie świadomego życia, która często prowadzi do zakładania obecności intencjonalnego agensa tam, gdzie w rzeczywistości go nie ma. Owa nadwrażliwość jest jednak ewolucyjnie ukształtowaną adaptacją. Lepiej bowiem trzy razy pomylić gałąź z wężem niż raz węża nie zauważyć.

Wśród kontrintuicyjnych intencjonalnych agensów szczególne miejsce zajmują z kolei te, które rozpoznawane są jako atrakcyjni partnerzy potencjalnych transakcji społecznych. Przyczyną tej istotności jest istotność samego społecznego sposobu bycia człowieka i wykształcenie licznych modułów obsługujących ten wymiar naszej egzystencji. Nie tylko zatem jesteśmy nastawieni na wyszukiwanie w naszym otoczeniu agensów, ale też staramy się ocenić, czy możemy z takim agensem wejść w korzystną interakcję społeczną. Także i w tym przypadku zachodzi przy tym swoista hipertrofia owej tendencji. Przed lwem będziemy więc, co prawda, uciekać, ale już „mądrze” patrzący nam w oczy pies ma sporą szansę nakłonić nas do prób nawiązania werbalnego dialogu. Rozmawiamy zresztą nie tylko z psami i kotami, ale również komputerami, odruchowo bowiem traktujemy pozór komunikacji jako świadectwo społecznej kompetencji domniemanego interlokutora (Barrett 1999). Wśród agensów za szczególnie ważnych uznajemy więc takich, z którymi, po pierwsze, można nawiązać relacje. Muszą więc oni posiadać cechy nie jakiegokolwiek agensa, ale agensa ludzkiego. Po drugie, wśród quasi-ludzkich agensów, posiadających zdolności komunikacyjne istnieć będą takie, które jawić się będą jako szczególnie atrakcyjni partnerzy interakcji społecznych. Będą to takie agensy, od których można oczekiwać znacznych korzyści, związanych na przykład z ich przerastającą człowieka wiedzą lub zasobnością. Nie przypadkiem bytom nadprzyrodzonym przydaje się najczęściej nielimitowany dostęp do informacji społecznie strategicznych i uznaje je za źródła dostatku (Boyer 2005).

Ostatecznie zatem w hipotetycznej sytuacji istnienia dwóch wyobrażeń kontrintuicyjnych, z których jedno posiada cechy intencjonalnego agensa, a drugie nie, lub w takiej, w której jeden intencjonalny agens wydaje się

być atrakcyjnym partnerem społecznych transakcji, a drugi nie, przewagę w kulturowej transmisji zdobywać będzie pierwszy z nich. Dzieje się tak już nie ze względu na stopień kontrintuicyjności, ale z uwagi na sugerowaną przez inne moduły umysłu ważność poszczególnych typów wyobrażeń. Prostą konsekwencją działania tej reguły jest nacisk na selekcję takich opowieści, które nie tylko są kontrintuicyjne, ale też w których kontrintuicyjność dotyka akurat agensów, a w szczególności takich, w których ów agens jawi się jako atrakcyjny partner społecznych interakcji. Nawiasem rzecz biorąc, w tym ostatnim przypadku bohater takich opowieści posiada już wszelkie cechy bytu nadprzyrodzonego. Ze względu na swoją kontrintuicyjność opowieść o kwitnącym stoliku może zatem odnieść pewien sukces w kulturowej transmisji. Nie będzie ona jednak tak popularna jak horrory o duchach, a wszystkie te historie będą przegrywać w rankingach popularności ze świętymi opowieściami o bytach nadprzyrodzonych.

Empiryczne badania nad kontrintuicyjnymi agensami

Także i ta kwestia testowana była eksperymentalnie. W przywoływanych już badaniach zespołu Pyysiäinen, oprócz sprawdzenia ogólnej tendencji do uznawania twierdzeń kontrintuicyjnych za religijne, testowano także stopień, w jakim na takie ich potraktowanie wpływa obecność intencjonalnego agensa (Pyysiäinen, Lindeman, Honkela 2003). W badaniu wykorzystano zestaw dwudziestu pięciu twierdzeń, z których dziewięć było intuicyjnych, a piętnaście kontrintuicyjnych. W czterech wyrażeniach kontrintuicyjnych nie pojawiał się intencjonalny agens, w sześciu był to agens zainteresowany ludzkimi działaniami i posiadający wiedzę na ich temat, w czterech kolejnych agens był takiej wiedzy pozbawiony. Przykłady wykorzystanych twierdzeń to:

- Podczas wielkiego święta, król zawsze rozdawał żywność ubogim (twierdzenie intuicyjne).
- Mówiono, że mieszkańcy wielkiej wioski Almol mieli grubą owcę, która potrafiła latać (twierdzenie kontrintuicyjne bez agensa).
- Chłopiec usłyszał głos z nieba mówiący „Nie lękaj się” (kontrintuicyjny, zainteresowany agens z wiedzą).
- Diggi wierzą w istnienie istoty zachowującej się jak normalni ludzie, ale nieposiadającej żadnych myśli ani pamięci (kontrintuicyjny agens pozbawiony wiedzy i zainteresowania).

Generalnie, także i tym razem częściej wybierane były twierdzenia kontrintuicyjne. Wśród twierdzeń kontrintuicyjnych chętniej wybierano jednak te, w których występował agens niż te, w których był on nieobecny. Agens zainteresowany ludzkimi sprawami i posiadający na ich temat wiedzę był przy tym wybierany częściej niż ten, który takiej wiedzy lub zainteresowania był pozbawiony.

Inne badania, dotyczące już wprost preferowania kontrintuicyjności agensa w narracjach tradycyjnych przeprowadził zespół w składzie Justin Barrett, Emily Burdett i Tenelle Porter (2009). Używając opracowanego przez Barretta (2008) schematu kodowania i kwantyfikacji wyobrażeń kontrintuicyjnych, dwóch sędziów dokonało oceny 73 tradycyjnych opowieści pochodzących z rozmaitych części całego świata (Rosja, Finlandia, Chile, Północna Ameryka, Chiny, Afryka Południowa, rejon Południowego Pacyfiku, Afryka Północna). Sędziowie oceniali zarówno ilość wyobrażeń kontrintuicyjnych, jak i stopień kontrintuicyjności każdego z tych wyobrażeń, czyli ilość nieobecnych lub przetransferowanych cech danego wyobrażenia. Co do ilości wyobrażeń kontrintuicyjnych, w przeanalizowanym materiale istniała bardzo duża zgodność pomiędzy oboma sędziami (na poziomie 92.6%). Obaj wskazali 101 tych samych wyobrażeń kontrintuicyjnych, 15 następnym wskazanych było tylko przez jednego bądź drugiego. W trakcie dyskusji sędziowie zgodzili się co do ich kontrintuicyjnego charakteru. W sumie w przeanalizowanym materiale wskazano zatem 116 wyobrażeń kontrintuicyjnych.

W 20 opowieściach (27.4%) nie występowało żadne wyobrażenie kontrintuicyjne. W 23 opowieściach (31.5%) było po jednym takim wyobrażeniu, a w 19 (24.7%) dwa wyobrażenia kontrintuicyjne, co stanowi przytłaczającą większość wszystkich opowieści, w których takie wyobrażenia w ogóle wystąpiły (79.2%). W 99% te wyobrażenia miały współczynnik kontrintuicyjności na poziomie 1 (108 wyobrażeń) lub 2 (7 wyobrażeń). Tylko jedno wyobrażenie posiadało 3 różne naruszenia intuicyjnych oczekiwań. Większej liczby takich naruszeń nie odnotowano. Co najistotniejsze, 98.2% tych wyobrażeń (114) było wyobrażeniami dotyczącymi agensa; 61% (69) było zwierzętami, którym dodano ludzkie kompetencje mentalne. Pozostałe były kontrintuicyjnymi wyobrażeniami ludzi (32) lub obdarzonymi wolą i możliwością działania artefaktami (8).

Ewolucja mitycznego bohatera

Mityczny bohater jest zatem w punkcie wyjścia wyobrażeniem kontrintuicyjnym, tożsamym lub zbliżonym do nadprzyrodzonych agensów. Jego kon-

trintuicyjna postać działa jednak w zasadniczo intuicyjnym świecie, co czyni mity opowieściami kontrintuicyjnymi w stopniu minimalnym. Owa minimalna kontrintuicyjność sprawia z kolei, że mity są optymalnymi jednostkami kulturowej transmisji, co – do pewnego przynajmniej stopnia – wyjaśnia ich popularność (Czeremski 2013).

Taka forma mitu zdecydowanie dominować będzie jednak wyłącznie w kulturowej rzeczywistości, w której nie ma technik ani narzędzi, które mogłyby zastąpić lub przewyższyć metodę propagacji reprezentacji publicznych, opartą na minimalnej kontrintuicyjności tych reprezentacji. Mówiąc wprost oznacza to, że mit największe sukcesy odnosić będzie w oralnych społecznościach tradycyjnych. Materiał etnograficzny taką tezę wydaje się wspierać. Jeśli to założenie jest słuszne, to w momencie pojawienia się pisma rozpoczną się dwa procesy. Po pierwsze, mit będzie wypierany przez reprezentacje, których skuteczność transmisji kulturowej oparta jest na technikach innych niż kontrintuicyjność. Po drugie, sam mit może ulec wtórnemu intuicyjnieniu. W momencie, w którym propagacja mitu będzie mogła skorzystać z pomocy niezwiązanych z kontrintuicyjnością technik, czyli na przykład wtedy, gdy mity zaczną być zapisywane, kontrintuicyjne elementy mitu utracą swoje funkcjonalne znaczenie i mogą zacząć podlegać racjonalizacji, która przekształci je w wyobrażenia intuicyjne.

Taki właśnie proces można, jak się wydaje, zaobserwować w kulturze greckiej. Odchodzi ona od modelu herosa kontrintuicyjnego, co najlepiej widać na przykładzie *Iliady* czy *Odysei*. Jej bohaterowie nie są już kontrintuicyjni, a co najwyżej dziwaczeni. Są szybsi czy silniejsi niż inni ludzie, w większości przypadków ich postacie nie naruszają jednak intuicyjnych oczekiwań dotyczących kategorii ontologicznej OSOBA. Co ciekawe, zdaje się, że elementem tego procesu jest przy okazji tendencja do przenoszenia tej dziwaczności z OSÓB na ARTEFAKTY (Zieliński 2014). W *Iliadzie* na przykład magiczna moc nie jest własnością bohaterów, ale ich broni, w szczególności zbroi, którą otrzymują od bogów. Przy okazji ten kierunek rozwoju mitologicznego bohatera będzie wiązać się z desakralizacją mitu.

Proces ewolucji mitycznego protagonisty nie będzie jednak prawdopodobnie tak jednokierunkowy, jak mogłoby się wydawać. W przestrzeni mitologii rozumianej jako ideologia należy się spodziewać utrzymania tendencji do kształtowania jej bohaterów jako postaci dziwacznych, lecz niekontrintuicyjnych. Bohaterowie mitologii faszystowskich czy komunistycznych na przykład są nadludźmi nie dlatego, że potrafią przechodzić przez ściany, ale dlatego, że są najlepszymi reprezentantami kategorii ontologicznej OSOBA. Natomiast w przypadku takich obszarów, które – tak jak literatura czy film – poddawane są czasami wręcz intencjonalnej mitologizacji, spodziewać się

z kolei należy sięgania właśnie do bohaterów kontrintuicyjnych. Ich atrakcyjność bazuje bowiem na tych samych mechanizmach, które wytwarzają wyobrażenia nadprzyrodzone. Nie zawsze tylko sięga się po wszystkie kognitywne efekty składające się na nadprzyrodzoność.

Literatura

- ASAD T. (1993), *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- ATRAN S. (2013), *Ewolucyjny krajobraz religii*, Nomos, Kraków.
- BARRETT J. L., BURDETT E. R., PORTER T. J. (2009), Counterintuitiveness in Folktales: Finding the Cognitive Optimum, „*Journal of Cognition and Culture*”, 2009/9.
- BARRETT J. L. (2008), Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections, „*Method & Theory in the Study of Religion*”, 2008/20.
- BARRETT J. L. (1999), Theological Correctness: Cognitive Constraint and the Study of Religion, „*Method and Theory in the Study of Religion*”, 1999/4.
- BARRETT J., NYHOF M. (2001), Spreading Non-natural Concepts: The Role of Intuitive Conceptual Structures in Memory and Transmission of Cultural Materials, „*Journal of Cognition and Culture*”, 2001/1.
- BOYER P. (2005), *I człowiek stworzył Bogów... Jak powstała religia?*, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- BOYER P., RAMBLE CH. (2001), Cognitive Templates for Religious Concepts: Cross-cultural Evidence for Recall of Counter-intuitive Representations, „*Cognitive Science*”, 25.
- BOYER P. (2002), Why Do Gods and Spirits Matter at All?, [w:] *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*, ed. I. Pyysiäinen, V. Anttonen, Continuum, London and New York.
- CZEREMSKI M. (2013), *Spontaniczne mity. Naturalne podstawy powszechności występowania mitu*, [w:] *Mit pod lupą II*, M. Czeremski, K. Dominas, M. Napiórkowski, Libron, Kraków.
- ELIADE M. (2009), *Traktat o historii religii*, Aletheia, Warszawa.
- GEERTZ C. (2005), *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

- MITHEN S. (1998), *The Prehistory of the Mind. A Search for the Origins of Art, Religion, and Science*, Orion, London and Phoenix.
- NORENZAYAN A., ATRAN S. (2004), *Cognitive and Emotional Processes in the Cultural Transmission of Natural and Nonnatural Beliefs*, [w:] *The Psychological Foundations of Culture*, ed. M. Schaller, C. Crandall, Lawrence Erlbaum Associates, Mahwah.
- NORENZAYAN A., ATRAN S., FAULKNER J., SCHALLER M. (2006), *Memory and Mystery: The Cultural Selection of Minimally Counterintuitive Narratives*, „Cognitive Science”, 30.
- PYYSIÄINEN I. (2003), *How Religion Works. Towards a New Cognitive Science of Religion*, Brill, Leiden and Boston.
- PYYSIÄINEN I., LINDEMAN M., HONKELA T. (2003), *Counterintuitiveness as the Hallmark of Religiosity*, „Religion”, 33.
- SPERBER D. (2002), *The Modularity of Thought and the Epidemiology of Representations*, [w:] *Mapping the Mind. Domain Specificity in Cognition and Culture*, ed. L. A. Hirschfeld, S. A. Gelman, Cambridge University Press, Cambridge.
- TOOBY J., COSMIDES L. (1992), *The Psychological Foundations of Culture*, [w:] *The Adapted Mind. Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, ed. J. H. Barkow, L. Cosmides, J. Tooby, Oxford University Press, New York.
- ZIELIŃSKI K. (2014), *Iliada i jej tradycja epicka. Studium z zakresu greckiej tradycji oralnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.

Maciej Czeremski

**OPTIMALLY IMPOSSIBLE HEROES. GENESIS, STRUCTURE AND
FUNCTIONS OF THE MYTHICAL CONTRINTUITIVENESS**

Keywords: myth, cognitive science, cognitive study of religion, contrintuitiveness, intentional agent

Mythical heroes always cross the borders of what we think as the everyday condition of the real human being. The object of this research is the explanation of this phenomena by referring to some of the definitions from the cognitivist religious studies and particularly to the idea of contrintuitiveness crucial for this attempt. According to the assumed perspective, the mythical deformation of the concept of human being does not have the accidental character and is limited solely to the infringement of the intuitive expectation connected with ontological categories. If these kinds of infringements have moderate character and appear in the form of the destabilisation of the given image, or are presented in the form of proportional relations of contrintuitive representation to intuitive one, then, the narrations that embrace them are remembered better than the narrations composed exclusively of intuitive images. This is the explanation of the consolidation of such a form as a myth. The destabilisation of the intuitive expectations concerns particularly the mythical hero, but results from higher degree of the essentiality of the contrintuitive agents' images over the contrintuitive images of other types.

The research objective of this article was to present the theories of contrintuitiveness adapted to cognitive religious studies and the genesis of this conception. In the next part of the article the structure of the contrintuitive images was presented, together with the examples of these kinds of images. Further the relations between contrintuitiveness and supernaturality were discussed. The author tried also to deal with the empirical verification of the theoretical assumptions, particularly these ones which explain the structure of the mythical narration. In the end of the article we are provided with the analyses concerning the evolution of the contrintuitive mythical hero, who, together with the rationalisation of this traditional narrative form, can be transformed into more intuitive variants.