

## II. RECENZJE

DOI: 10.17951/et.2017.29.294

Jerzy Bartmiński

## MYŚLENIE METAFORYCZNE CZY MITOLOGICZNE?

Joanna Jurewicz, *Fire and Cognition in the Rigveda*, Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa, 2010, 485 s.; *Fire, Death and Philosophy. A History of Ancient Indian Thinking*, Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa, 2016, 717 s.

Miałem już okazję wyrazić swoją wysoce pozytywną opinię o wcześniejszej książce Joanny Jurewicz *Kosmogonia Rygwedy. Myśl i metafora* (2001), zgłaszając równocześnie pewne uwagi i zapytania („E” 16). Dotyczyły one problemu relacji metafory do mitu i myślenia mitologicznego oraz przydatności kognitywnej teorii metafory do interpretacji starohinduskich mitów kosmogonicznych. Po kilkunastu latach badaczka opublikowała kolejne książki, imponujące rozmiarami i precyzją analiz: *Fire and Cognition in the Rigveda* oraz *Fire, Death and Philosophy. A History of Ancient Indian Thinking*. Są one przedłużeniem jej badań nad tekstami staroindyjskimi z rozszerzeniem pola badawczego na nowe teksty. Zasadnicze zręby metody pozostały te same, co w *Kosmogonii Rygwedy*, a najbardziej interesująca modyfikacja instrumentarium badawczego autorki polega na wzbogaceniu go o teorię amalgamatów.

Zadanie odtworzenia filozoficznego sensu zawartego w starohinduskiej kosmogonii w oparciu o teksty sprzed ponad 3 tysięcy lat jest niezwykle trudne. Z kilku powodów. Pierwszym jest oryginalność starohinduskiej mitologii, drugim jednostronność dostępnych źródeł, trzecim bariera językowa, którą zresztą Jolanta Jurewicz, wytrawna znawczyni sanskrytu, pokonuje najłatwiej. Największe trudności interpretacyjne stwarza natomiast sama starohinduska kosmogonia ze względu na swoją niezwykle oryginalność. Kosmogonia ta kontrastuje zwłaszcza z podstawowym dla naszej (europejskiej) kultury mitem judeochrześcijańskim w kilku zasadniczych punktach: zakłada istnienie świata od zawsze; obca mu jest biblijna idea *creatio ex nihilo*; nie wyłącza sfery sacrum z ogólnej sfery bytu, nie zna idei osobowego Boga transcendentnego wobec świata itd.; jest to obraz monistyczny także w takim sensie, że utożsamia rzeczywistość z jej poznawaniem. Stwarza to bariery mentalne dające o sobie znać przy tłumaczeniu starohinduskich tekstów na język polski. Niektóre starohinduskie idee wydają się wręcz nieprzetłumaczalne na język współczesny. Dodajmy przy okazji, że autorka tym wyzwaniom dzielnie stawia czoła, nie tylko jako interpretator tekstów, ale też jako tłumacz, bo poza uczonymi studiami spod pióra Jurewicz wyszły też poetyckie przekłady fragmentów najstarszej z indyjskich ksiąg wedyjskich, *Rygwedy: Wędrowka za przestrzenią*, Warszawa 2013–2015.

**Pierwsza z książek *Fire and Cognition, in the Rigveda* (2010)** zmierza do odtworzenia założeń metafizycznych leżących u podstaw modelu kreacji świata i roli w nim człowieka. Autorka sięga po metodologię lingwistyki kognitywnej, wykorzystując przede wszystkim teorię metafory Lakoffa, koncepcję ram i domen w ujęciu Tylora, modeli kulturowych według Hollanda/Quinna i Geertza, koncepcje ścieżek metaforycznych i metonimicznych Raddena/Kövecsesa, teorię bodycentryzmu wywodzącą znaczenia słów z doświadczeń zmysłowych, korzysta też – to jest znacząca i bodaj najszczęśliwsza innowacja – z koncepcji amalgamatów Fauconniera. Zastosowane narzędzia pozwalają opanować bardzo różnorodny materiał badawczy. Wywody autorki są przejrzyste i klarowne, analizy przekazów wieloaspektowe, respektujące zasadę interpretacji kontekstowej. Pisze sama: „Application of cognitive linguistics in the interpretation of the *Rigveda* allows us to see the conceptual order lying behind the apparent chaos of its linguistic expressions” (FaC 2010, s. 42).

Autorka książki rekonstruuje wizję świata *Rygwedy* – hymnów powstałych około XIII wieku p.n.e., ułożonych w dziesięć „kregów” zwanych *mandalami* – i przedstawia wyniki w dwóch zasadniczych częściach książki. W pierwszej (s. 63–197) prezentuje zdarzenia doświadczane przez poetów *Rygwedy* jako tzw. „defining events” (pojawienie się światła porannego i ognia; tłoczenie *somy* – „pressing of Soma” – jako proces wylaniania się światła z ciemności, pojawienie się słońca, w kolejności deszczu, somicznego ożywienia człowieka – „exultation”. W myśl głównej tezy rzeczywistość jest pojmowana w kategoriach ognia, który z kolei jest traktowany jako wewnętrznie sprzeczny, bo łączący cechy „ognistości” i „płynności”. Taką dwoistą naturę miała mieć także mityczna (Jurewicz woli używać formy męskiej: mityczny) *soma*. Czym jest *soma*, do końca nie wiadomo dokładnie. Według staroindyjskich wyobrażeń porannym świtem *soma* napełnia rytualnie ogień, który połączony z *somą* staje się wschodzącym słońcem. Kiedy słońce sięga zenitu, *soma* opada na ziemię w postaci deszczu, a w tym czasie człowiek spija opadające resztki i napełnia się radością, osiąga stan ponadnaturalny, czuje się wolny i nieśmiertelny. Kiedy człowiek umiera, powtarza tę rytualną podróż w kierunku odwrotnym, wraca do ziemi z deszczem i łączy się ze swoimi bliskimi. Ten kosmiczny i ludzki cykl jest ujmowany jako transformacje dwóch różnych aspektów rzeczywistości, ognistego i „somicznego”. Ten model nie jest komunikowany eksplikywnie, jest rekonstruowany na podstawie hymnów *Rygwedy*.

W drugiej części książki FaC 2010 (s. 201–335) autorka przechodzi do modeli filozoficznych – „philosophical models” – bardziej abstrakcyjnych i uogólnionych koncepcji rzeczywistości. Omawia skonwencjonalizowane modele określane jako „Child of The Waters”, „The Boiled In The Raw”, „The Wave Of Honey and of Streamss Of Clarified Butter”, „The Angirasas Freeing Cows”. Na poziomie lingwistycznym i konceptualnym badaczka dostrzega tendencje do uogólniania i myślenia abstrakcyjnego, przechodzenia od przedstawiania zdarzeń do metafizycznych twierdzeń o jedności świata. Modele filozoficzne integrują bogate obrazy zdarzeń, pozwalają widzieć podobieństwa, równoczesność lub tożsamość. „Ogólny model transformacji rzeczywistości redukuje złożone procesy kreatywne, kosmiczne i ludzkie do jednego wzorca podstawowego alternatywnych manifestacji kontrastowych aspektów ognia – *Agniego*” (s. 442). Autorka podkreśla, że w procesie poznania rekonstruowanego

na podstawie tekstu *Rygwedy* nie rozróżnia się podmiotu i przedmiotu, przeciwnie, utożsamia się je; a najważniejszym czynnikiem sprawczym jest ogień, *Agni*, działające bóstwo. Kreacja jest ujmowana jako samopoznanie, a samopoznanie jest prawomocną metodą zrozumienia tego, co na zewnątrz człowieka, bo człowiek nie tylko ontycznie, lecz także strukturalnie odpowiada wszechrzeczy.

Druga książka, *Fire, Death and Philosophy. A History of Ancient Indian Thinking* (2016), jest kontynuacją wcześniejszej książki FaC 2010, zarówno co do przedmiotu badań, jednak poszerzonego o inne teksty, jak też co do stosowanych metod badawczych, zaczerpniętych z instrumentarium pojęciowego lingwistyki kognitywnej.

Książka składa się z obszernego wprowadzenia (*Introduction*, s. 11–56), pięciu rozdziałów, w których zostały metodycznie przedstawione analizy wybranych pojęć w wielkich tekstach staroindyjskich, kolejno: *Rygweda* (s. 57–189), *Atharvaveda* (s. 190–305), *Śatapatha Brahmana* (s. 306–402), *Upaniszady* (s. 403–576), *Jaiminiya Brahmana* i in. (s. 577–644); całość zakończona konkluzjami ogólnymi (s. 645–660) i zamknięta bibliografią i indeksem. Jednostkami opisywanymi są pojęcia (koncepty), każdorazowo wprowadzane w kontekście zdaniowym zapisywanym w sanskrycie i w przekładzie na angielski, po czym objaśniane w formie rozwiniętej definicji kontekstowej i opatrywane komentarzem.

Autorka akcentuje specyfikę języka *Wed*, polegającą na operowaniu obrazami dla wyrażenia filozoficznych treści. Filozoficzne systemy są przez bramińskich myślicieli wykładane za pomocą obrazów niekiedy bardzo konkretnych, ale zarazem wieloznacznych. Na przykład wywodzący się z doświadczeń ekspansji Arjów obraz wygnania krów z zamknięcia – może oznaczać procesy zarówno zewnętrzne wobec człowieka (wschód słońca, wpływ rzek z gór, wpływ deszczu z chmury, dojenie krowy, tłoczenie upajającego napoju z *somy*, krzesanie ognia), jak i zachodzące w jego wnętrzu (spełniające się pod wpływem upojenia somicznym trunkiem transformacje człowieka, pozwalające na poznanie rzeczywistości i jej wyrażanie w słowie). Tematem tych tekstów jest powstanie świata i tworzenie warunków do życia: blasku, ciepła, wody, jada. Poznanie jest uwikłane w odprawianie rytuału. Autorka podkreśla, że „w odbiorze tekstu nie chodzi o wybranie jednego znaczenia danego obrazu (metafory), ale o współbrzmienie wszystkich znaczeń naraz, bo „w ten sposób ogarnięte zostają wszystkie procesy rzeczywistości”. W tym podejściu do danych tekstowych najlepiej sprawdza się kognitywistyczna teoria amalgamatów („conceptual blending”) Fauconniera.

Te klarownie przedstawione koncepcje prowokują do postawienia trzech pytań.

**Po pierwsze: metafora czy mit?** Pojęciem kluczowym dla przyjętej przez Joannę Jurewicz metodologii jest metafora w ujęciu kognitywnym. Autorka, powołując się na książkę Lakoffa (1980), znaną w polskim przekładzie prof. T. Krzeszowskiego *Metafory w naszym życiu* (1988) oraz nieco późniejszą Lakoffa i Turnera *More than Cool Reason. A Field Guide to Poetic Metaphor* (1989), przyjęła od amerykańskich autorów fundamentalną tezę, wedle której metafory stanowią sposób nie tylko wyrażania świata, ale także myślenia o nim, są więc zjawiskiem z płaszczyzny poznawczej, a nie tylko językowej, powierzchniowej. W kognitywnej koncepcji metafory przedstawionej przez Lakoffa i Johnsona ważną rolę odgrywa modelowanie pojęciowe

procesów metaforycznych wedle schematu: ŻYCIE TO PODRÓŻ, MIŁOŚĆ TO GRA, CZAS TO PIENIĄDZ itp., z wyraźnym odróżnieniem i skontrastowaniem domeny docelowej i źródłowej, z których pierwsza jest bardziej abstrakcyjna, druga – bardziej konkretna. Dyskusyjna jest kwestia zakresu stosowalności tej teorii. Wyłania się pytanie, czy teza o „doświadczeniowym podłożu metafor” i rozróżnienie domen – wyjściowej i docelowej – da się zastosować do badania tekstów par excellence sakralnych, jakimi są teksty *Rygwedy* i czy jest w ogóle weryfikowalna w sytuacji niemożliwości rekonstruowania „ramy doświadczeniowej” dla odległego w czasie plemienia Arjów. Czy obrazy takich wydarzeń, jak: zdobycie przestrzeni, wód i bogactw, zdobycie krów, wpływy rzek z gór, wschód zorzy i słońca, krzesanie *Agniego* (ognia), tłoczenie napoju *Somy*, somiczna ekstaza, deszcz itd. to tylko metafory, czy nie są one przejawem myślenia mitologicznego, opartego na wierzeniu, że jest tak, jak się mówi dosłownie? Czy fraza *Słońce raduje się* jest metaforą, czy wyrazem myślenia mitologicznego, animistycznego? Joanna Jurewicz zdaje sobie wyraźnie sprawę z hipotetyczności koncepcji metaforycznej, pisała bowiem np., podsumowując wywody na temat poranka, że „nie sposób ostatecznie rozstrzygnąć, czy zbieżność w opisach ekspansji i poranka oraz przedstawienie ich jako pozostających we wzajemnej zależności jest wyłącznie wynikiem tworzenia ogólnego języka metafor, czy także przejawem przekonania rygwedyjskich poetów o identyczności czy wręcz tożsamości obu tych procesów. Jeżeli przyjęłoby się ostatnią możliwość, wówczas ekspansja i poranek stanowiłyby dwa aspekty – człowieczy i kosmiczny – jednego życiodajnego procesu” (*Kosmogonia Rigwedy*, s. 110). Ale w książkach FaC 2010 oraz FaD 2014 nie uwzględnia już możliwości ujęcia mitologicznego. Wręcz podkreśla, że „the Rigvedic thinking is not a kind of mythological thought” (FaC 2010, s. 443). Niedawno Enrique Bernárdez zakwestionował stosowanie koncepcji metafory pojęciowej Lakoffa-Johnsona do interpretacji tekstów starogreckich przez Eve Sweetser (*Metaphor, mythology, and everyday language*, „Journal of Pragmatics” 4, 1995), bo autorka jego zdaniem „nie uwzględnia [...] żadnych językowych, kulturowych czy historycznych różnic w myśleniu mitologicznym, lecz przyjmuje całkowicie amerykański i współczesny ogląd świata” i „próbuje zastosować swój własny kulturowy ogląd świata do badania rzeczywistości sprzed trzech tysięcy lat” („Review of Cognitive Linguistics” 8.2, 2010, s. 378; tłum. z ang. Adam Głaz). Bernárdez opowiada się za mitologiczną interpretacją archaicznych tekstów.

**Po drugie, problem bodycentryzmu:** Czy wszystkie pojęcia dają się wyprowadzić z doświadczeń zmysłowych, somatycznych? Autorka przyjmuje bezdyskusyjnie tezę kognitywistów, że „meaning is embodied” (FaC 2010, s. 32; FDaP 2016, s. 19) i podkreśla rolę doświadczenia codziennego („everyday experience”), somatycznego. Wcześniej – w książce z roku 2001 – była ostrożniejsza, bardziej doceniała także drugie, kulturowe źródło metafor *Rygwedy*, pisała: „[...] nie tylko doświadczenie stanowi pożywkę dla procesu tworzenia metafor. Są nią również inne metafory wyrażające językowy światobraz kulturowej społeczności poetów. *Rygweda* to przede wszystkim wyraz jego świadomego przetwarzania i tworzenia nowych, bazujących na nim metafor. Powstają tutaj zręby kulturowego kodu późniejszej indyjskiej cywilizacji, nieustannie sięgającej do metafor uformowanych w *Rygwedzie*. W obu późniejszych książkach o kulturowych źródłach metafor prawie się nie mówi. Ekspozowany jest bodycentryzm. Tymczasem sami kognitywiści –

jak konstatują Mateusz Hohol i Kinga Wołoszyn w artykule *Umysł ucieleśniony. Czyli jaki?* w „Tygodniku Powszechnym” nr 7, 2017) – mają w ostatnich latach skłonność do kwestionowania bodycentryzmu. W tym duchu utrzymany jest artykuł Guy Dove, *Three symbol ungrounding problems: Abstract concepts and the future of embodied cognition* (Psychonomic Bulletin & Review August 2016, Volume 23, Issue 4), podobną opinię wypowiedział cytowany prof. Bernándeź: „Z kulturowo zorientowanego punktu widzenia, absolutna wartość ucieleśnienia jako podstawy nieomal wszystkiego musi być ograniczona i zrelatywizowana”.

**Po trzecie, teksty poetyckie nie wyczerpują uniwersum mowy.** Badania Joanny Jurewicz skupiają się na dostępnym materiale tekstów poetyckich, opartych na przekazach ustnych. Teksty te mają podwójną specyfikę, po pierwsze – w relacji do tekstów pisanych, po drugie – w relacji do tekstów nie-poetyckich. Autorka, rekonstruując obraz świata na podstawie analizy tylko tekstów poetyckich, ujawniając ich semantykę za pomocą definicji „kontekstowych”, nie wykracza poza ramy tekstów artystycznych w stronę pełnego uniwersum językowego. Oczywiście konfrontacja tekstów poetyckich z niepoetyckimi jest niemożliwa, odpowiednich źródeł po prostu nie ma. Jednak istnieje możliwość odwoływania się do szerszego tła językowo-kulturowego praindoeuropejskiego, które zostało w znacznym stopniu rozpoznane przez językoznawców i pozwala na wgląd w starszy niż indyjskie *Wedy* i pod pewnymi względami pełniejszy, archaiczny obraz świata Indoeuropejczyków. Bo zanim wyłonił się język wedyjski i sanskryt, istniała wcześniej, w okresie neolitu, wspólnota praindoeuropejska, która – jak się sądzi – rozpadła się około XX w. p.n.e. Wiemy o niej dzięki pracom lingwistów, by wymienić takie dzieła, jak Juliusa Pokornego *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch* (1959), Emile’a Benveniste’a *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes* (1969), Tamaza Gamkrelidzego i Wiaczesława Iwanowa *Indoeuropejskij jazyk i indoeuropejcy. Rekonstrukcija i istoriko-tipologičeskij analiz prajazyka i protokol’туры* (1984), których to prac – o dziwo – nie ma w bibliografii obu książek Joanny Jurewicz. W ramach tej wielkiej wspólnoty praindoeuropejskiej istniała zgodność zarówno pewnych cech fonetycznych, jak gramatycznych, a przede wszystkim słownictwa i stojących za słowami pojęć. Leksyka wspólna etnosom należącym do rodziny języków indoeuropejskich obejmuje wiele słów i pojęć odnoszących się do działalności gospodarczej, rzemiosła i transportu; organizacji socjalnej i systemu relacji rodzinnych; do związków i instytucji społecznych i duchowych, do mitologii; do prawa i medycyny, do wyobrażeń życia pozagrobowego i rytuałów pogrzebowych; do systemu liczbowego i symboliki liczb. W opracowaniu Gamkrelidzego i Iwanowa lista takich praindoeuropejskich semantemów obejmuje 954 jednostki. Pozwalają one zrekonstruować nie tylko pejzaż przyrodniczy, ale też społeczny i kulturowy, w jakim ta językowa wspólnota żyła. Mogą stworzyć tło dla poetyckich tekstów staroindyjskich.

Podsumowując, trzeba podkreślić, że badania Joanny Jurewicz są niezwykle cenne nie tylko dla indologii (w której warszawska uczona ma pozycję ugruntowaną od lat), ale też dla językoznawstwa ogólnego, dla metodologii badań kognitywnych, oraz – *last but not least* – dla filologii polskiej i słowiańskiej. Analizując teksty staroindyjskie, docieramy do historycznie najwcześniejszych, udokumentowanych tekstowo początków myślenia człowieka w kategoriach uogólnień, przechodzenia od

---

myślenia konkretnego do abstrakcyjnego, co służy odtworzeniu dziejów kształtowania się myśli ludzkiej w skali ogólnokulturowej. A dla badaczy języka polskiego interesujące jest to, że badania tego typu pozwalają rekonstruować „tradycję uśpioną” w języku narodowym, tradycję nieświadomianą, choć współtworzącą naszą tożsamość kulturową, opartą przecież także na dziedzictwie indoeuropejskim<sup>1</sup>. Dlatego w moim przekonaniu studia indologiczne powinny stanowić integralną część wszelkich badań historyczno-porównawczych.

---

<sup>1</sup> Próbowałem to pokazać niedawno w specjalnym artykule pt. *Tradycja uśpiona w języku. Pytania o źródła polskiej tożsamości kulturowej*, [w:] *Wartości w języku i kulturze*, red. Jan Adamowski, Marta Wójcicka, t. 8, Lublin 2015, s. 11–33.