

Бојан Жикић
bzikić@f.bg.ac.yu

КАКО СЛОЖИТИ БАБЕ, ЖАБЕ И ЕЛЕКТРИЧНЕ ГИТАРЕ: УВОД У КОГНИТИВНУ АНТРОПОЛОГИЈУ¹

Апстракт: Овај рад представља мали компендијум за разумевање проблематике којом се бави когнитивна антропологија, у нашој академској средини, у којој је та антрополошка субдисциплина непозната, или барем истраживачки неразрађена. Когнитивна антропологија остала је предметно, теоријски и методолошки релативно недотакнута код нас и поред антрополошке субдисциплинарне пролиферације у последњих две до три деценије, са спорадичним истраживачким подухватима у свом домену, одакле сматрам упутним њено представљање у школском маниру, мање-више.

Кључне речи: когнитивна антропологија; предмет, историја, теорија, метод; култура и мисао, учење културе; симболизам; језик; етнотаксономије; менталне представе; културни модели; шеме; контекст.

Увод

Когнитивна антрополошка истраживања представљају сразмерно скорашњу појаву у овдашњој средини, тако да неком посматрачу са стране може изгледати као да су се појавила ниоткуда, како у предметном, тако и у теоријском и методолошком смислу. То није сасвим тако, наравно, при чему не говорим искључиво о коришћењу америчких истраживања као узора овдашњим случајевима. Когнитивна антропологија у Србији баштини, на изванредан начин, ону линију развоја, која је преокренула судбину тзв. класичне српске етнологије, из науке чији предмет умире у стварности, нестајући с оним што се сматрало његовим социокултурним оквиром – српским селом, у савремену науку о друштву и култури, као производама људског контекстуализованог мишљења, понашања, интераговања итд. која прати промене у сопственом социокултурном оквиру, али и оне у светској антропологији, анализирајући их, интерпретирајући и реинтерпретирајући их, коментаришући их, па и оцењујући их понекад.

¹ Резултат рада на пројекту 147035 МНЗЖС РС.

Као што ће се то видети из даљег текста, по томе се не разликује драстично од америчке етнологије, рецимо, односно постоји извесна подударност између таквог стања и чињенице да је америчку верзију "баболошких" проучавања локалних "погача и прегача", обесмишљену додатно и тиме да је сваки Индијанац добио свог антрополога, смислено редефинисао управо другачији поглед на "Човека и његов свет", који је задржао "Човека" на нивоу биолошке парадигме, а посветио се "његовом свету" из перспективе, коју је наметао, просто, дотадашњи развој антрополошке теорије и методологије, обзнањујући то, да психолошка основа "бабе" може бити јединствена, али да не постоји ниједна "Баба", парадигматска за људски род, као и да зато постоји небројено начина испољавања поимања "бабе", културно условљених, разуме се.

У сваком случају, да би било које истраживање могло да буде оцењено на одговарајући начин, неопходно је имати барем основне информације о његовом теоријско-методолошком оквиру. Како у нашој науци није било текстова на ту тему, нити постоје преводи најважнијих когнитивних антрополошких дела, представићу, у најбитнијим цртама, развој, предмет, теорију и метод когнитивне антропологије. Нагласак сам ставио на теоријска исходишта њене аналитичко-интерпретативне основе, као и на основне проблемске поставке. У намери да представим жељено на што је то могуће општији начин, изоставио сам исцрпно набрајање аутора, на пример, или детаљан приказ најважнијих истраживања, а нисам се упуштао ни у разматрања попут тога, кога све треба убројати у когнитивно-антрополошке претече². Одатле је овај текст организован око тога, у најкраћим цртама, како доћи до начина "на које се култура мисли", те како их анализирати и тумачити.

Когнитивност и антропологија

Највишим функцијама људског организма сматрају се мисаоне активности мозга. Једна од најважнијих тзв. виших менталних активности јесте функција когниције, односно сазнавања, стицања знања. Човек, као друштвено и културно биће, зависи од образаца понашања које усваја од

² Због тога у овом тексту нема дискусије о томе да ли су и на који начин Боас и Мид допринели настанку когнитивне антропологије, на пример, или хвалоспева Хауарду Конклину, као једном од "утемељивача" субдисциплине. Док се у прво не бих упуштао, за друго бих напоменуо само то, да Конклинов рад јесте био пионирски, можда, у предметном смислу, али у начину на који га је обављао на терену, те како је ту грађу анализирао и тумачио, није било много разлике са српским етнологима тог времена (мислим на рани Конклинов рад и 50-е године прошлог века).

других људи у свом онтогенетском развоју и у свом друштвеном животу, односно томе дугује свој физички опстанак на овом свету, практично.

Учење – у смислу праћења, уочавање, понављања и, напokon, стварања – не би било могуће без когнитивне функције људског мозга. То значи да можемо рећи, да за процесе стицања знања и спознаје важи оно, што стоји за способност произвођења говора – да се ради о људској био-физичкој датости, али да се манифестације реализација тих способности одвијају у социокултурном окружењу. Когнитивне науке баве се проблемима ума и интелигенције у њиховим испољавањима у различитим контекстима, а свака са свог аспекта. У том смислу, за когнитивну антропологију може се рећи, најопштеније, да се бави питањима везаним за то, које класе феномена јесу значајне за припаднике одређене културе и на који начин се ове категорије формирају и организују на нивоу културне концептуализације.

Средишња хипотеза сваке когнитивне науке, у суштини, јесте та, да мишљење можемо разумети на најбољи начин у терминима репрезентационих структура у уму и компутационих процеса којима њима оперишемо. Аналогија са информатиком и вештачком интелигенцијом намеће се одмах по читању таквог исказа, међутим, таква поставка није туђа друштвеним и хуманистичким наукама и може се рећи то, заправо, да експериментална истраживања у оним когнитивистичким дисциплинама која их имају, јесу заснована на филозофској теорији знања и сазнања, која сматра да ум перципира само менталне представе објеката изван себе, а не саме те објекте.

Већи део рада у експерименталним доменима когнитивних наука устројен је, уосталом, око идеје да су менталне представе нашег ума аналогне структурама компјутерских података, а да су рачунске процедуре нашег ума сличне компутационим алгоритмима рачунара, а што су структурални антрополози тврдили још половином прошлог века. Когнитивистички оријентисани теоретичари сматрају да у менталне представе нашег ума треба убројати оно што описујемо као логичке тврдње, правила, концепте, слике и аналогије, а у менталне процедуре, којима се служи – дедукцију, тражење (у смислу претраге базе података), поклапање, ређање, проналажење (информације).

Амерички аутори воле да кажу да когнитивна антропологија представља идеалистички приступ проучавању оних ствари којима се антропологија бави иначе. То значи да се истраживачко поље когнитивне антропологије усредсређује на проучавање односа између људске културе и људске мисли, а оваква поставка захтева и нешто другачије схватање културе у односу на некакво "традиционално" одређење тог појма у ранијој антропологији. У том смислу, културе се не сматрају материјалним феноменима, већ когнитивним организацијама материјалних феномена.

Одређење културе које је присутно у когнитивној антропологији каже да култура представља идеацијски когнитивни систем – тј. систем знања, веровања и вредности – који постоји у умовима њених припадника, односно чланова неког друштва. Следи да се на овај начин култура схвата као ментално средство, које чланови друштва користе у оријентацији, трансакцији, дискутовању, дефинисању, категорисању и интерпретирању актуелног социокултурног понашања у њиховом друштву.

Когнитивну антропологију занима, дакле, на које начине људи разумеју и организују материјалне објекте, догађаје и искуства која сачињавају њихов свет, онако како га у културном смислу опажају. То значи да је у оваквом приступу нагласак на томе, како људи осмишљавају стварност према сопственим когнитивним категоријама, а не према категоријама антрополога који их проучавају. Сматра се да свака култура уређује догађаје, материјални живот и идеје према властитим критеријумима; основни циљ когнитивне антропологије јесте да поуздано представи логичке системе мишљења практиковане у одређеној култури у складу са поменутиим критеријумима. Тако су истраживања ишла, између осталог, за тим да покушају да утврде на који начин припадници одређених култура сврставају боје или биљке у значењске категорије, или на који начин се врши културна концептуализација болести у терминима симптома, узрока и одговарајућег лечења и томе слично.

Ово значи, заправо, да се когнитивна антропологија не бави само откривањем тога на који начин рецимо различити народи организују културу, већ и тога на који начин утилизују културу. То, практично, значи и да когнитивна антропологија представља једну врсту покушаја досезања организацијских принципа који устројавају и мотивишу људско понашање. Ово је утемељено на схватању да се култура састоји од логичких правила која су заснована на идејама људског ума. Одатле, когнитивна антропологија наглашава то, да је занимају правила понашања, а не понашање само по себи, што значи да не тврди да је у стању да предвиди људско понашање, већ да описује шта је то што се сматра културно очекиваним или одговарајућим у датим ситуацијама, околностима, односно контекстима.

Напокон, елемент који заокружује ово уопштено излагање о основним интересовањима и усмерењима когнитивне антропологије представља учење, тачније учење културе; наиме, ако пођемо од неког најопштијег одређења културе које каже да се ради о усвајању образаца понашања и мишљења научених од других (тј. припадника своје заједнице) и њиховом даљем преношењу (томе треба додати уобличавање, преобликовање и слично), постаје основана претпоставка да се појединачне људске културе разликују не само захваљујући томе што им се разликују садржаји, већ и по томе, што су различити начини на које се ти садржаји

преносе до појединачних припадника културе, усвајају од стране њих и, у крајњем случају – обликују даље. Људи су одгојени да науче да уче различито у различитим културама и једна од темељних претпоставки когнитивне антропологије јесте та, да одговори на питање како се учи култура – дакле, не како се учи у психолошком или педагошком смислу – и то полазећи од онога *шта* се учи. Ако је човечанство јединствена врста (а јесте), онда су опште и његове биофизичке датости у смислу мисаоних активности мозга, на пример, односно виших менталних активности уопште, тако да одговоре на мало пре постављена питања треба тражити управо у процесима реализације и утилизације културе.

Едвард Хол је навео два примера, који ма колико да делују тривијално на први поглед, у ствари представљају инструктивне илустрације за проблем који је у питању. Први пример говори о својевремено у Латинској Америци распрострањеном уверењу да мушкарац и жена не могу да се суздрже од ступања у полне односе уколико остану насамо, одакле је америчким путницима/путницама у те крајеве препоручивано да избегавају такве сусрете са особама супротног пола. Оно што, опет, Американцима није било јасно, било је то да су Латинамериканци сматрали да су мушкарци и жене саздани другачије него што су их они видели.

Други пример била је ситуација са полном дистрибуцијом јавног афективног понашања у иранској култури у време пре исламске револуције и америчког несналажења у томе, наравно. Од мушкараца се очекивало да што изразитије покажу своје емоције, с обзиром на то да би их изостајање таквог понашања окарактерисало у њиховој средини као беживотне и непоуздане. Даље, интуитивно размишљање и поетско изражавање, као и шетње руку под руку сматрали су се мушким понашањем, док се од жена очекивала промишљеност, више фактографско размишљање и деловање, суздржаност у јавности у готово сваком погледу. Американци су доживљавали овакву културну ситуацију као слику у огледалу представа о мужевности и женствености из сопствене културе.

У оба случаја, значи, био је у питању различити поглед, тачније различити третман културних елемената и појава које постоје у свим културама које су биле у питању, а та различитост испољила се управо у виду културне навике да се ствари посматрају на одређени начин, тј. онако како је културно научено. Очигледно је то, да се процеси учења културе одвијају негде између оних општељудских датости и симболичког оперисања њима, и претпоставка је да се утврђивањем начина на које се успостављају различите врсте симболичких значењских веза и односа у различитим културама може доћи и до начина на које се врши усвајање, преношење и обликовање које називамо учењем културе. Уједно, то јесте и веза између онога шта се учи и онога на који начин се учи, а која не би била доступна разматрању, да нису установљене основе на којима по-

чива изграђивање културних концептуализација, односно културни симболизам.

Симбол, мисао и језик

Оно што означавамо као културне аспекте когнитивности, представља предмет антрополошког интересовања превасходно. Психологија и лингвистика занимају се, на пример, за неке друге аспекте когнитивности али генерално гледано, деле са антропологијом заинтересованост, у основи, за проучавање не искључиво самих појава, колико процеса који доводе до настанка тих појава, односно до начина на које се формирају феномени иманентни човековим вишим менталним активностима; ово је највише изражено онда, када је у питању проучавање когнитивности, наравно. Често се каже да когнитивна антропологија представља посебан теоријско-методолошки приступ, у ствари, а да није врста дисциплине или поддисциплине³. То значи да се бави истим проблемима, практично, којима се бави антропологија уопште, само на нешто другачији начин.

У том смислу, сама идеја на којој је засновано бављење оним врстама или класама проблема које су раније наведене, баштини идеје које су се развиле у теоријском и методолошком смислу у психологији, лингвистици и антропологији, као својеврсни и својевремени преусмеривачи струковних светоназора тих научних дисциплина. У питању су психоаналитичка теорија, лингвистички релативизам, те антрополошки структурализам.

Психоаналитичка теорија понудила је прва емпиријске доказе о постојању несвесног у човековој мисли, односно о постојању невидљиве стране човековог индивидуалног и културног понашања. Значај овога за истраживање човековог не само психичког, већ и социокултурног живота, био је у томе, што се појавила претпоставка да постоје механизми који управљају нашим мишљењем и понашањем, а до којих не можемо доћи истраживањем формалне стране социокултурне стварности, односно њених појавних облика, већ усредсређивањем на симболизам. Психоанализа је прва пружила доказе у прилог томе да људски симболизам није насумичан – без обзира на то што га није перципирала као културног – већ да постоје одређена правила према којима се симболи формирају и саображавају да би се њима комуницирало, односно како данас знамо и како је антропологија временом показала – да би таква комуникација била могућа, уопште.

Оно што је Фројд сагледавао, међутим, као борбу индивидуе против друштва и културе, односно као покушај испољавања социокултурно сузбијаних нагона, сузбијане природне личности човека, антрополози су формулисали као значењски обрнут процес савладавања природе путем

³ Лично сам склон томе да је сматрам антрополошком субдисциплином, иначе.

културе, говорећи о "очовечењу природе", као о једином начину да се превазиђе специфична људска ситуација у којој је инфериоран, као животиња, у односу на оне врсте које се налазе испод њега у ланцу исхране, али је супериоран захваљујући томе, што је у стању да развија своју културу и тако прилагођава физичку реалност себи. Другим речима, култура наступа само са човеком и одликује се законима и правилима који су му на корист, а нису против њега, како је то сугерисала ортодоксна психоанализа.

Најексплицитније формулисана идеја да култура утиче у толикој мери на личности појединаца – њених припадника – да је у стању да моделује њихову окружујућу реалност на готово физички начин, била је присутна у лингвистичком релативизму. Тачније и ублажено речено, ово се односи на начине перцепције стварности. Идеја је била заснована на тези да језик – који је својство културе – одређује начин на који се доживљава спољашњи свет: Ворф је сматрао и доказивао да Хопи Индијанац, на пример, који зна само властити језик и познаје једино идеје развијене у оквирима културе свог друштва, не може да има исте појмове простора и времена као говорници индоевропских језика, што би значило да наше поимање простора и времена није ни интуитивно ни универзално.

Хопи Индијанац не може да има општи појам времена или да га интуитивно поима у смислу равномерног текућег континуума којим све ствари у универзуму пролазе од прошлости, преко садашњости, до будућности, с обзиром на то, да хопијски језик не садржи речи, граматичке облике, конструкције или изразе који би се непосредно односили на оно што ми подразумевамо под "временом" – значи, на ентропију, на кретање у кинетичком смислу, пре, неголи у динамичком, тј. на једнолико трансляторно кретање у координатном систему простор–време, пре, неголи на испољавање динамичке снаге у извесном процесу. Истовремено, овај језик јесте у могућности да објасни и опише све појаве у универзуму које су доступне посматрању, на начин који је коректан и у прагматичком и у операционом смислу, баш као што је то у стању и било који индоевропски језик. Хопијски језик поседује, такође, одређену метафизику, попут енглеског или српског језика, рецимо.

Метафизика на којој се заснивају наш језик, мишљење и култура, сагледава универзум кроз две доминантне космичке форме – простор и време. Простор је статички и тродимензионалан, а време је кинетичко, једнодимензионално и вечито текуће, где се ова текућа област времена дели на три сегмента у сукцесивном поретку прошлости, садашњости и будућности. Метафизика Хопија као две доминантне космичке форме универзума сагледава манифестовано и манифестујуће, односно објективно и субјективно. Објективно или манифестовано обухвата све оно што је доступно чулима или што је било доступно чулима, што јесте, у ствари, физички свет посматран историјски, без покушаја да се разлику-

ју садашњост и прошлост, али са искључивањем свега онога што бисмо назвали будућношћу. Субјективно или манифестујуће обухвата будућност, али у себе укључује – без прављења разлике – и све оно што називамо менталним, когнитивним и афективним.

Као што појми и разврстава елементе природе, људски ум саздан је да појми и разврстава и елементе друштва и културе и то почев од самих људи. У својој социокултурној егзистенцији, људски его никада није издвојен: не постоји неко "ја" које није део неког "ми", односно свако "ја" јесте припадник многих "ми". Једноставно, свака људска заједница структурирана је на такав начин да организује своје припаднике у овакве Ми-групе – које могу да се опишу као скупови посебних елемената који припадају именованим класама. Одатле, људи препознају и класификују једни друге управо на тај начин: "ми" чланови *моје* породице, *мог* тотема, *мог* клана, *мог* племена, *мог* насеља, *мог* народа, *моје* вере, *моје* струке, чак *мог* фудбалског клуба итд. наспрам Оних Других који нису чланови ових *мојих* група него, наравно, неких других и који се у односу на Нас оријентишу на исти начин, полазећи од себе, разуме се!

Да би човек постао самосвестан, односно свестан себе као припадника Ми-групе, било је неопходно да развије, као врста, способност коришћења метафоре као оруђа за стварање контраста и поређења. Како је написао Леви-Строс, једино зато што се човек најпре осетио идентичним са свима сличнима себи, међу које треба убројати и животиње, човек је стекао способност да разликује *себе* као што разликује *њих*, односно способност да користи разнородност врста из природе у смислу ослонца за социокултурно диференцирање. Отуда, за бављење когнитивношћу, веома је битна теза антрополошког структурализма да вербалне категорије садрже у себи механизам, помоћу којег се универзалне структуралне карактеристике људског мозга преображавају у универзалне карактеристике људске културе. Уколико овакве универзалије постоје, морају да се сматрају урођеним и у том случају следи то, да је реч о обрасцима који су се током човекове еволуције уградили у људску психу, те да се овај процес одвијао упоредо са специјализованим развојем оних делова људског мозга који су непосредно везани за артикулацију говора. Другим речима, како од наших биофизичких датости зависи то, на који начин опажамо и, следствено, уређујемо свет и у физичком и у метафизичком смислу, а не можемо да реализујемо те датости ван друштва, односно културе, следи да су нам културна концептуализација, симболизација и когнитивност иманентне као врсти, заправо.

Лич је показао то, рецимо, како језик функционише као категоријални апарат који на изврстан начин обликује човекову окружујућу реалност, тако што, на пример, смешта сваког појединца у социокултурни простор који је чврсто и логички уређен. То је учинио, упоредивши три категори-

јална низа који одређују положај појединца у односу на категорије простора, категорије женских особа и категорије животиња, установљавајући везу између социкултурних категорија полне доступности и јестивости. Утврдио је то, да што је однос ближи, у концептуалном и физичком смислу, елемент категорије јесте јаче табуисан.

Другим речима, категорије простора подударају се значењски са категоријама женских особа и са категоријама животиња посредством њиховог претпостављеног физичког растојања у односу на ЕГО, тј. особу из чије перспективе се посматра⁴. Поред тога, између сваке од просторно еквивалентних категорија женских особа и животиња постоји корелат социкултурног понашања по обрасцу који каже да је забрана родоскрнућа еквивалентна нејестивости.

Један пример елабориране концептуализације "егзотичне" културне когниције јесте довођење у симболичку везу, прво, менструације и полних односа са одређеним категоријама хране, а затим и захтевано понашање супружника у складу с таквим светоназором код народа Куива, у источној Колумбији. Између осталог, Куиве кажу то, да када жена има менструацију, она и њен супруг треба да се уздржавају како од једења меда и слатког воћа, тако и од полних односа, пошто непоштовање било које од ових забрана у том периоду може да проузрокује оштећење зуба, односно појаве шупљина у њима. Дакле, Куиве покушавају да установе емпиријску везу између поменутих категорија појава, што значи да треба објаснити на који начин сматрају да су повезани елементи из концептуалног домена хране са елементима из истих таквих домена полности, односно физиологије.

До дела објашњења може се доћи тумачењем симболичког значења меда и слатког воћа у Куива култури: са становишта мушкараца, забрана једења ове врсте хране иде уз забрану полних односа са његовом супругом, што има социкултурну вредност суспензије брачног односа током тог периода, практично. Са друге стране, према систему даривања хране који је заснован на сродничким односима, мед и слатко воће мушкарцу дарују родитељи његове супруге у замену за поврће, лековите супстанце и конструисање кануа и склоништа. Поред тога, мед је у култури Куива уобичајено асоциран са женом и атрактивне младе девојке називају се дословно "медом", док се улази у кошнице (тј. отвори на њима) сматрају тачном репродукцијом женских полних органа; ово уноси мало логике у

⁴ У случају Личове анализе, у питању је хетеросексуални мушкарац, очигледно, што треба посматрати у контексту, како епистеме, у чијем духу је анализа рађена, тако и културе, на коју се односи, заправо. ЕГО представља, иначе, уобичајену ознаку за особу од које се разматра шема структуре сродничких односа у одговарајућој антрополошкој литератури.

повезивање уздржавања жена од ултимативног испољавања сопствене сексуалности и уздржавања од коришћења одређене врсте хране током менструације.

Ова интерпретација, ипак, не даје одговор на питање зашто постоји симболичка асоцијација између жене и меда, односно каква је природа значењске везе између тих појмова. Зато ћемо се обратити категорисању хране код Куива. Ова култура прави разлику између врста намирница у њиховом сировом стању према опозицији влажно/суво, којој у једном делу на тај начин формираног континуума коинцидира и опозиција слатко/горко, у смислу да су "највлажније" ствари и "најслађе". Концептуализација каже то, даље, да ће све намирнице чијој преради се не приступи, а које остану у њиховом природном стању, почети да пропадају и постаће "труле", пре или касније, што је екстреман стадијум "влажности". Супротан процес овоме јесте кување и његов културно когнитивни ефекат зависи од тога, која врста хране се припрема: кување трансформише месо из "влажног" (сирово месо) у "суво" (кувано месо), на пример. То значи да ефекат ватре која је употребљена за кување јесте да обрне природну прогресију сировог меса ка "влажности", тј. труљењу.

Насупрот овоме, кувању воћа приступа се само онда, када је исувише зелено да би се јело сирово и овај процес представља убрзавање природне прогресије воћа од горког ка слатком, тј. од зеленог ка зрелом. Кување не мења, међутим, природну "влажност" воћа. Воће и мед налазе се, заправо, на једном крају континуума, као "веома влажни" и истовремено "веома слатки". У највећем броју случајева, конзумирају се у њиховом природном стању, дакле сирови, без кувања, тј. без употребе ватре. Исти овакав концептуални континуум, заснован на опозицији између влажног и сувог, Куиве примењују и на људска бића. Припадници овог народа сматрају да људско тело треба да буде у стању равнотеже између влажног и сувог, односно да је то стање здраве особе. Међутим, иако се мушкарци и жене сматрају људским бићима у стању овакве унутрашње равнотеже, Куиве ипак сматрају да су жене "влажне" у односу на мушкарце, који се сматрају "сувим".

Жене се сматрају посебно "влажним" у пубертету, за време док имају менструацију и непосредно након порођаја. Тада се контакт са њима сматра изузетно опасним за мушкарце, пошто – према веровању – може да узрокује болест која нагони на повраћање сваке хране која се унесе у организам. Иако суштински "влажне" у односу на мушкарце, жене се периодично такође померају дуж континуума одређеног опозицијом влажно/суво, од стања "веома влажних", у поменутих периодима, преко стања "мање влажних", у данима између менструација, до стања "сувих" током детињства, трудноће и након менопаузе.

Када се доведу у везу, сада, категоријални нивои хране, физиологије и секса, који настају на основу значењског континуума влажно/суво, ви-

ди се то, да "веома влажни" мед и слатко воће одговарају жени за време менструације, у пубертету или након порођаја, те да "влажно" месо одговара жени у трудноћи или између менструалних периода, а да "суво" поврће одговара жени пре пубертета, након менопаузе и у трудноћи, као и мушкарцима и деци. Дакле, забрана конзумирања одређене врсте хране у одређеним временским периодима односи се, за жене, на оне категорије, које се подударају са њеним физиолошким стањем, док мушкарци следе ове забране у том смислу, у којем степен "влажности" и одређене врсте хране и стања њихових супруга може да их концептуално-здравствено угрози, с обзиром на то, да су они увек у стању "сувог".

Дата реинтерпретација Арканове⁵ анализе, иницијално негде између позног структурализма и когнитивне антропологије, указује на две основне компоненте главнотокковске антропологије, уграђене у методологију те субдисциплине, на значај лингвистичких категорија, као аналитичког средства, те на релациону природу симболизма, као на својеврсни идеацијски оквир методологије, која изграђује средства за откривање и тумачење правилности, тачније узрочно-последичних веза између нечега, што сматра менталним представницима стварности, односно елементима менталне организације физичке реалности, а који своју значењску вредност црпе, како из тога на који начин их одређена култура енкодира, тако и из онога, како устројава структурне везе између тих енкодираних значења, да би њима могла да се послужи у оријентацији сопствених припадника у свакодневном животу.

Модели, класификације, представе, (прото)типови и контекст

Неки еволуциони антрополози сматрају то, чак, да људска еколошка ниша јесте когнитивна ниша, у ствари. Такав став произлази из одређења интелигенције као "коришћења знања о томе, како ствари функционишу, да би се остварили циљеви, упркос препрекама". И када занемаримо усредсређеност еволуционих антрополога по питању когнитивности на њену сврховитост у превазилажењу еволутивних, генетских, филогенетских одбрамбених карактеристика других живих врста у потрази за храном, на пример, остаје нам чињеница да људи осмишљавају своје понашање, користећи когнитивне моделе узрочне структуре света. Ти модели уче се током живота, комуницирају се језиком, који омогућава акумулирање знања у оквиру групе и током генерација, одакле и потиче изузетно занимање когнитивних антрополога за језик, у смислу категоријалног апарата

⁵ Канадски антрополог, а не бивши председник ФК "Обилић"; чему служе акценти, уосталом.

културне комуникације, како би то рекли њихови претходници, структурални антрополози.

Културни модели, који се називају шемама, често, мада међу њима треба правити разлику у строгом смислу, јесу апстракције, које представљају наше концептуално знање. То су когнитивне структуре у нашој меморији, које представљају стереотипне концепте о нечему. Разлика између модела и шема јесте следећа: шеме служе као једноставни модели, у том смислу, што представљају одређени објект или догађај, док се модели састоје од међусобно повезаних низова елемената, који су склопљени значењски тако да представљају нешто.

Шеме структуришу наше знање о објектима и ситуацијама, догађајима и радњама, као и о секвенцама, односно деловима догађаја и радњи. Општи аспекти концепата представљени су шематским структурама, док су њихове варијабле асоциране са специфичним елементима, који сачињавају модел, односно шему у категоријалном смислу. Јединице у речнику – речи – као и граматичке категорије и правила, асоцирају се у меморији са културним моделима. Лингвистички облици и когнитивне шеме активирају једни друге: лингвистичке облике памтимо у шемама, а шеме изражавамо лингвистичким облицима. Све истраживачке стратегије когнитивне антропологије, у суштини, усмерене су на тај однос између језика и мисли, у проучавању концептуалног знања и когнитивних система.

Касон наводи пример когнитивног модела, који устројава трговање у савременој култури: варијабле шеме (комерцијалног догађаја) јесу (купац), (продавац), (новац), (добро, тј. роба) и (размена). У заграде су стављене концептуалне јединице, да бисмо их разликовали од обичних речи. (Купац) је особа која има (новац), посредника у размени, а (продавац) јесте особа која поседује (робу), тј. добро које се продаје. (Размена) представља интеракцију, у којој (купац) даје (новац) и добија (робу), а (продавац) даје (робу) и добија (новац). Догађај се схвата као комерцијална трансакција онда када су особе, објекти и догађаји, који су у то укључени, асоцирани с одговарајућим варијаблама шеме.

Одређене речи – *купити, продати, платити, трошак, вредност, потрошити, добит, цена* – активирају шему когнитивног догађаја. Свака од тих речи одабира одређене аспекте шеме за наглашавање или истицање, док остале аспекте оставља у позадини, неизражене. *Купити* се усредсређује на размену из перспективе купца, а *продати* из перспективе продавца. *Трошак* се усредсређује на улогу новца у односу новац–роба, а *добит* и *вредност* на улогу робе у том истом односу. *Платити* и *потрошити* усредсређују се на купца и новац у односу новац–роба, а *цена* на продавца и робу, у том истом односу.

Посебно место у когнитивистички истраживањима представљају класификациони системи. То су комплексни културни модели, који су

структурирани хијерархијски. Ентитети – објекти, чиновни и догађаји – који су различити, у ствари, групишу се заједно у концептуалне категорије и посматрају се тако, као да су еквивалентни. Семантички односи између таквих категорија одређују когнитивне системе. Таксономске хијерархије, или једноставно – таксономије, јесу класификације, које су структуриране на основу односа укључивања, или уочавања "неке врсте" односа, који постоји између чланова њихових категорија. На пример, категорије укључене у категорију дрвета могу да буду храст, бор, брест, топола, орах и смрека. Са своје стране, категорија храста укључује бели храст, лужњак, китњак и друге врсте храста, а слично важи и за друге субкатегије категорије дрвета.

Таксономије јесу привлачиле највећу пажњу когнитивних антрополога, због тога што су сматране народним знањем о одређеној проблематици, тачније истраживачи су на њих гледали, као на скуп логичких правила локалне културе, добијених искуственим путем, а коришћених у практичне сврхе свакодневног живота. Њихово хијерархијско устројство сугерисало је, такође, могуће постојање такве универзалије, која би била културног типа, односно такву помисао, да структурно устројство одређене етнотаксономије неког народа с Нове Гвинеје, на пример, одговара таквом устројству сличне етнотаксономије америчког сељака.

Питање универзалија враћено је у биолошку парадигму људскости, међутим, пошто је утврђено да су нетаксономске класификације различитог типа структуриране хијерархијски, такође. Две врсте таквих класификација, које се срећу, како у традицијским, тако и у савременим културама, јесу партономске и функционалне класификације. Партономске класификације организоване су у терминима односа део–целина. Категорија породица, на пример, међу својим члановима (или деловима), има мајку, сина и сестру. Треба уочити то, међутим, да значењски аспекти међусобног односа елемената такве класификације, односно когнитивни модел породице, на пример, зависи од типа сродничког система, односно да не могу бити културно универзални, пошто је различит међусобни положај и однос чланова наше нуклеарне породице, рецимо, и ирокешке, а што значи да не можемо говорити о постојању културно универзалног когнитивног модела породице, на основу постојања одређене класификације, већ само о појединачним културним моделима.

Функционалне класификације конструисане су на основу постојања инструменталног односа, или уочавања дељења функције "користи се за" између различитих објеката. Тако, рецимо, *возило* представља било који објекат, који можемо користити за транспорт, као што су на пример, аутомобил, аутобус, мотоцикл, бицикл итд. Не треба помислити, међутим, да су функционалне класификације својствене савременим културама, искључиво. Било која култура каменог доба могла је имати категори-

ју оружја, на пример, укључивши у њу камену секиру, камени нож или обичан камен.

Метафорички културни модели структурирани су концептуалним метафорама. Апстрактни концепти, који нису тачно оцртани у искуству, попут времена, љубави или идеја, метафорички су структурирани, метафорички се разумеју и разматрају у терминима других концепата, који су искуствено конкретнији, попут новца, путовања или хране. Холанд и Кипнис представили су пример метафоричког концепта "голотиња је срамота": шема срамоћења структурирана је у терминима шеме голотиње. Систематичност метафоре одражава се у свакодневним говорним изразима, који представљају извор за увид у метафору и доказ њене природе. Фиксирана форма израза "голотиња је срамота" уочљива је у следећим реченицама: "стварно си се показао", "не могу да издржим кад ме сви гледају", "осећам се као да сам го", "ухваћен је с спуштеним панталонама", "хтео сам да се повучем у најдубљи мрак".

Треба обратити пажњу на то, да ниједан од наведених израза не експлицира повезаност голотиње и срамоте, односно у некима од њих, није експлициран ниједан од тих концепата. За то сазнајемо посредством наше културне компетенције, а природа те везе таква је да зависи од нашег избора, у потпуности. Наравно, то није избор нас, као било којих појединаца, већ оно што нам је избор у културном смислу. Структурални антрополози рекли би то, да се ради о културним конвенцијама, а когнитивни – да је наш избор вођен наученим моделом понашања у одређеним ситуацијама, који изражавамо онако, како нас је култура обучила за то.

То се види, на неки начин, онда када су у питању таксономске класификације, управо, односно тзв. народне или фолк- или етно- таксономије. Народне таксономије, које се односе на живи свет – тзв. етноботанике или етнзоологије, широм света функционишу као линеовско стабло, а то значи, на основу следеће хијерархије: свако живо биће припада једној врсти, свака врста једном роду и тако редом, кроз породице, класе, редове, како у биљном, тако и у животињском царству. Људи групишу локалне биљке и животиње у врсте које одговарају биолошким родовима. Како се дешава често да у локалности постоји само једна врста по роду, такве категорије поклапају се, такође често, са биолошким врстама. Сваки народни род припада јединственом "облику живота", попут сисара, птица, гљива, трава, инсеката или рептила. Даље, ти облици живота јесу или животиње или биљке. Људи прецењују спољашњи изглед онда, када класификују жива бића; на пример, жабе и пуноглавци јесу им једно те исто, најчешће.

Тачно је то, да људи користе овакве класификације да би промишљали како функционишу животиње, на пример, која се може спаривати с којом, или која чему може да послужи, на било који начин, али сва та знања јесу културно контекстуализована и зависе од когнитивне концептуализације

онога, на шта се односе, а што се изражава кроз језичко категорисање. У нашем језику, као и у неким другим индоевропским језицима, на пример, свака етнозоолошка класификација јесте двострука, заправо. Један њен вид одговара малопре поменутом класификовању облика живота, али други говори о њиховом практичном значају за локалну културу. Тај други вид уметнут је, заправо, у линеовско стабло, као нека врста међуреда, између нултог реда, који означава зачетника класификације (*unique beginner* код Д'Андратеа) и облик живота, одакле се не налази, често, у приказима етнокласификација индоевропских језика, код различитих аутора.

У питању је подела животиња (што би био нулти ред, тзв. зачетник класификације) на *домаће*, *дивље* и *дивљач*. У неким другим језицима, па самим тим и етнозоолошким класификацијама, та подела није битна, можда, али у нашем језику има одређени значај: даља класификација животињских врста и родова кроз таксономске редове зависи од тога, управо, да ли је облик живота, први класификаторни ред, сврстан у домаће, или у дивље животиње. За домаће животиње имамо категорије *стоке*, *живине* (*перади*), *коња*, *свиња*, *паса* и *мачака*. За живину, следећи класификаторни ред, други, назван генеричким, састојао би се, између осталог, од *кокошака*, *гусака*, *патки* итд. За мачке и псе, међутим, дискутабилно би било то, да ли би елементи њихове генеричке категоризације могли да буду, на пример, *рис*, *лав* и *тигар*, односно *вук*, *динго* и *којот*, како је то сугерисао Д'Андратеа, отприлике, за енглески језик, с обзиром на то да постоји очигледно непоклапање између зоотаксономије савременог српског језика и хипотетичке етнотаксономије из традицијске културе Срба.

Претпоставка је да ће се данас свако оријентисати према зоотаксономији која је слична биолошкој класификацији, самим тим што смо научили да се оријентишемо на такав начин у свету животиња, док би у нашој традицијској култури у обзир узимали само оне категорије које су им биле познате, а што би из генеричког реда *пас* искључило, сасвим сигурно, већину пасмина, чији називи представљају опште место у данашњем језику, поред врста које не живе у овим крајевима. Питање остаје, међутим, у погледу тога, да ли би домаћи шаров и вук могли да буду класификовани заједно. Напомена да заједно не могу ићи бабе и жабе – изузев онда, када се римују – упућује на то, да би таква класификација била могућа, пошто један од њених основних критеријума јесте сличност, а о чему сазнајемо посредно, на основу израза о бабама и жабама, који говори о томе, заправо, како реализовати оно што се сматрало концептуалним знањем.

Да бисмо дошли до тога, међутим, морамо *појмити* ствари. Начин на који то чинимо изгледа као да још увек збуњује когнитивне и неуро-научнике. Говорим о начину, на који се наша искуства из физичке реалности претварају у оно што сматрамо исходиштем концептуалног нивоа наше мисли, о тзв. менталним представама, менталним сликама, или ка-

ко је то још Лич назвао, чулним сликама, односно сликама у мислима, које формирамо, како за реално, тј. физички опажљиве објекте и догађаје, попут живих бића или звука, тако и за апстрактне концепте. Личовом одређењу чулне слике, као нечега што успоставља, прво, симболичку везу између објекта или појаве у спољном свету, па онда посредује формирању појма у мислима, ма колико било спекулативно, одговарају резултати когнитивистичких истраживања из области визуомоторике и аудиомоторике, који тврде да је наше ментално доживљавање одређених утисака из спољашњег света организовано у тзв. перцептивне групе.

Код вида, на пример, то груписање односи се на начин, на који се елементи комбинују или остају одвојени једни од других у нашој менталној слици света, што добрим делом одговара Личовој идеји о перцептивној вези између објекта у спољашњем свету и појма у мислима. Груписање јесте аутоматски процес, што значи да се већи део тога одиграва несвесно у нашем визуелном пољу. Оно што је битније за когнитивну антропологију, међутим, а што произлази из резултата тих истраживања, јесте доказивање тога, да је погрешно интуитивно убеђење да у мозгу постоји стриктно изоморфна представа окружујуће стварности – типа, да ако гледамо у дрво, негде у мозгу мора постојати представа дрвета, тако да поглед на дрво активира низ неурона у облику дрвета, с кореном на једном крају и лишћем на другом.

Ментална представа, одатле, за потребе дисциплине која нема у својој агенди експериментално утврђивање начина успостављања перцептивних веза, може да се опише тако, најједноставније, да се каже то, да ако *представом* сматрамо, на пример, неки објекат са његовим семантичким својствима, онда ментална представа јесте ментални објекат са семантичким својствима. Другим речима, нагласак је на ономе, што проучаваоце културе занима највише, на значења, која се придају стварима и догађајима контекстуално. Оно што су Келти видели као свети гај, рецимо, савремени бизнисмени виде као обичну шикару, док зелени комад папира, на којем пише "У Бога верујемо", на енглеском језику, не би представљао ништа више до занимљиве шкработине било којој култури која је новцем сматрала ковине одговарајућег облика и тежине од драгоцених метала.

Тиме стижемо до можда кључног питања за разумевање когнитивности, а на које немамо и даље другачијих одговора до посредних, такође, а то је – како памтимо. Да би било која од менталних операција имала смисла – било дељеног и културног, било индивидуалног и идиосинкретичког – морамо бити у стању да извршимо интерну меморијску контекстуализацију података сваке врсте, тако да будемо у стању да поново оперишемо њима. Постоје две основе когнитивистичке теоријске идеје о томе. Тзв. релационисти тврде да наш меморијски систем складишти податке о односима између објеката и идеја, али не нужно и детаље о самим објектима. То

је конструкционистички приступ, који имплицира да конструишемо меморијске представе стварности на основу таквих односа. Конструкционисти сматрају да је функција сећања да игнорише ирелевантне детаље, а да чува суштину. Супротстављена теорија зове се теорија задржавања података, која сугерише то, да је сећање попут дигиталне видео-камере те да чува сва наша искуства, или већи део њих, прецизно, готово до савршенства.

Како постоје производи људског ума који организују окружујућу реалност, баш као и њену перцепцију, на такав који превазилази појединачно обе теорије, јасно је да се одговор налази на другој страни. Пример претходно изнетог могу да буду музичке мелодије. Оне су дефинисане односом између висине тонова – што одговара конструкционистичким поставкама, али су састављене од тачно одређених висина тонова – што одговара, опет, идеји о задржавању података, пошто је претпоставка да су те висине тонова садржане у људском меморијском систему, барем у смислу могућности. Последња реч претходне реченице јесте кључна за разумевање наредног покушаја објашњења функционисања нашег меморијског, менталног и когнитивног система уопште, а који је имао одређени утицај и на помињању идеју о културним универзалијама. Објашњење јесте посредно, такође, мада је засновано на теренском истраживању, а проблеми менталног представљања и памћења повезани су, а истовремено и премошћени, идејом о усредсређивању на начине одабира информације, која служи као основ за категоријално размишљање.

Берлин и Кеј су формулисали, својевремено, основне принципе когнитивног разврставања категорија боја, засноване на одређеним језичким параметрима, попут таквих, на пример, да у свих двадесет језика, из којих су црпи експланаторни материјал, генерички ред класификације мора бити монолексичан, дати термин не сме бити укључен у садржину неког другог термина, не сме бити резервисан за уско одређену класу објеката итд. Утврдили су то, да број основних термина за боје варира, од два до једанаест у зависности од језика, али оно што су сматрали открићем већег значаја, била је тврдња да се основни термини за боје појављују по тачно утврђеном распореду.

Тако, на пример, ако језик има само два основна назива за боје, ти називи ће бити увек *црно* и *бело*. Уколико језик има три основна назива за боје, они ће бити *црно*, *бело* и *црвено*, а ако има четири назива, они ће бити *црно*, *бело*, *црвено* и *зелено* или *црно*, *бело*, *црвено* и *жуто*. То значи, да сваки пут када се нови назив за боју додаје језику, тај назив се појављује по устаљеном редоследу, све до једанаест термина за енглески језик, на пример. Такав редослед назван је еволуционом секвенцом, пошто предвиђе редослед, практично, по којем ће се у одређеним језицима јављати нови основни назив, али и говори о корелацији између броја основних термина за боје и нивоа технолошког развоја друштва и культу-

ре оних, који користе тај језик: језици који се говоре у високо индустријализованим земљама били су лоцирани у последњи, седми степен еволуционе секвенце, дакле са по једанаест основних назива за боје, док су сви језици на трећем степену или на нижим степенима потицали из малобројних заједница, са ограниченим технолошким развојем.

Истраживање Берлина и Кеја отворило је питање о томе, на који начин се врши одабирање термина за одређену боју, а даља компаративна истраживања когнитивног категорисања боја, показала су да су основне категорије боја организоване око нечега, што је названо најбољим примерима или *прототиповима*. Другим речима, изнета је тврдња да одређени стимуланти имају привилегован положај у нашем перцептивном систему или у нашем концептуалном систему: они постају прототипови за категорије.

На пример, када је у питању наш визуоперцептивни систем, категорије попут *црвено* или *плаво* последице су физиолошких особина наше мрежњаче. Неке нијансе црвене боје сматраћемо јаснијим, непосреднијим "верзијама" те боје, у односу на неке друге нијансе, услед тога што одређене таласне дужине видљиве светлости узрокују максималну реакцију рецептора за црвену боју у нашој мрежњачи. Око таквих непосредних, тј. фокалних боја, формирамо категорије на основу којих и разликујемо боје једне од других.

Рош је тестирала ово међу народом Дани, с Нове Гвинеје, чији језик има само две речи за боје, *mili* и *mola*, које одговарају нашим појмовима *светло* и *тамно*, а што кореспондира у хроматском смислу с Берлин-Кејовом формулацијом језичке категоризације првог степена, која укључује само црну и белу боју. Рош је хтела да покаже да оно што сматрамо црвеном бојом и што бирамо као пример праве, непосредне црвене боје: међу осталим нијансама те боје, није културно детерминисано, нити научно. Изнела је тврдњу да онда, када из палете црвене боје треба да одаберемо неку нијансу, коју ћемо назвати правом, непосредном, типичном црвеном бојом, наш избор вођен је тиме, што наша физиологија привлегује баш ту нијансу. У том смислу, тврдило је да су Данији бирали исту нијансу, као и Американци, а што су чинили и за боје које нису били у стању да именују, попут зелене и плаве.

Евентуални успех теорије прототипова значио би почетак одстрањивања човекове интвенције, практично, не само у оном свету који су структурални антрополози означавали као свет изван људског домена, већ и у оном домену стварности, који сматрамо производом нечег вишег од људске биолошке детерминантности. Теорија прототипова наликује драматично Доукинсовој идеји о човеку, као ауторепликујућој генетској машини, а чинило се и да је у стању да помогне потврђивању тзв. културних универзалија, односно система концептуалног знања, који постоје у свим друштвима, наводно.

Оно што та теорија не узима у обзир, међутим, а што представља *conditio sine qua non* сваког поузданог антрополошког објашњења, јесте контекст. Без обзира на то, како посматрали *значење*, односно семантичка својства нечега, ствари "имају смисла", тј. добијају значење, само у одговарајућем семантичком додиру са другим стварима. Уосталом, сами основни називи за боје представљени су контекстуално пошто иницијална категоризација у језицима почетних степена, одговара основном значењском супротстављању појмова, у смислу *позитивног* наспрам *негативног*. Таква концептуализација одговара неким другим културним когнитивним решењима у културама, чији језици су у питању, пошто је промишљање многих односа решено њиховим опозиционим вредносним диференцирањем, у смислу *доброг* и *лошег*, као делова истих парадигми, којима би припадали изрази *светло* и *тамно* онда, када би се применили на добре и лоше духове, рецимо, а не на делове хроматског спектра.

Контекстуална информација јесте део нашег знања о категоријама и члановима категорија, а теорија прототипа није у стању да то узме у обзир. Тачније, та теорија не функционише у том случају, пошто детерминативна моћ контекста у погледу нашег сазнавања сугерише да разлика између културног и урођеног има велики значај у нашој оријентацији у свакодневном животу, тј. у заједници живота, коју описујемо као друштво или култура, односно да се не можемо поуздати у еволутивне предодређености онда, када тумачимо културне категорије. Контекстуалност информације протеже се и изван тога, на одређени начин: знамо то, рецимо, да у категорији "птице", оне које су певачице, обично јесу мале, а то не представља искључиво последицу човековог избора у обележавању, већ корелацију између категорисања уоченог (културна одлика) и објективних својстава уоченог (природна одлика). На који год начин нека култура изабрала да пренесе ту информацију – песмом крај ватре или лекцијом у уџбенику – пренеће и когнитивну утемељеност потребе за појашњавањем штуре информације, коју сугерише теорија прототипа: видимо да је у питању птица, али смо свесни тога да не постоји птица, која би била прототип за птицу, већ су нам то кљун, перје и крила, а оно што желимо да сазнамо јесте, о *којој* птици се ради, до ђавола.

Свестан сам тога, колико апстрактно све то делује, баш као и расправа о критеријуму сличности између гестовних референци и покрета које доживљавамо као гестове. Узмите у обзир, зато, следеће: шта би био прототип категорије "моји пријатељи"? Нема га, наравно, ако ни због чега другог, онда зато што бисмо могли да контекстуализујемо информацију о природи односа с неким на различите начине. На пример, неким од мојих пријатеља дозволио бих да управљају мојим аутомобилом, а неким не, узевши у обзир и то, да неки немају дозволу уопште, а то последње деизвише могућност постојања прототипа дате категорије додатно.

Левитин даје елабориран, духовит и илустративан пример значаја контекста за когнитивно разврставање чињеница, поставивши питање, шта би била прото-типична песма из категорије "песме групе *Флитвуд Мек*"? Говоримо ли о песмама те групе, неке од њих отпевала је Кристин Мекви, неке Линдзи Бакингом, а неке Стиви Никс. Приде, морамо поседовати знање о три различита периода у раду те групе: блуз период, с Питер Грином на гитари; поп период, с Дени Кирвенем, Кристин Мекви и Бобом Велчом, као ауторима песама; позни период, након што су се групи прикључили Бакингом и Никс. За питање, шта је то прото-типична песма групе *Флитвуд Мек*, важан је контекст, очигледно. Можда можемо говорити о прото-типичним песмама те групе, за сваки од наведених периода, али не и дати одговор на питање о претпостављеној прото-типичној песми дате групе, узевши у обзир њено целокупно постојање.

Ако можемо, још, да спојимо значењски "бабе" (певачице), "жабе" (аутори/ке песама) и "електричне гитаре" (различити периоди) у потрази за некаквом прото-типичном песмом дате групе, све то губи смисао променом контекста, тачније постављањем питања, шта је прото-типичан члан групе *Флитвуд Мек*. То питање, међутим, нема смисла. Мик Флитвуд, бубњар, и Џон Мекви, басиста, једини су чланови групе, који су били у њој све време, али тешко да би се могло тврдити за било којег од њих двојице то, да су прото-типични чланови те групе. Ниједан од њих није отпевао ниједну од песама, коју је снимила група, нити је написао било коју од значајнијих песама те групе, а напослетку, просечан познавалац каријере *Флитвуд Мека*, тешко да би их се сетио, пре било које од певачица или гитариста, у деценијама постојања групе.

На контекст наилазимо и у когнитивистичким разматрањима, дакле, као на основну значењску детерминанту, било у евалуативном, било у хијерархијском, или једноставно у семантичком смислу. Когнитивна антропологија не може да пружи одговор на питање о томе, како заиста мислимо, у смислу биолошке датости, неурохемијског процеса и томе сличног, али може да допре до тога како културно мислимо, те да покаже значај разумевања појединачних културних когнитивних система за схватање јединственог људског положаја у свету и начина на које се суочава с тим. Она не игнорише човекове биолошке датости, штавише, полази од њихове еволутивне условљености, али с намером да објасни њихову културно условљену и културно контекстуализовану употребу. Психичке основе човечанства могу бити јединствене, како је то тврдио још Бастијан, али њихова испољавања варирају културно, као што су то показали Екман и Фризен, век након Бастијана, чак и онда када их смо трамо сасвим природним изражавањем нечега, што доживљавамо као "најдубље" у себи.

Закључак

Овај текст не представља исцрпан приказ когнитивне антропологије ни изблиза. У њему су представљене неке од њених предметних, теоријских и методолошких карактеристика и специфичности, из перспективе која комбинује неки општи антрополошки поглед на дату субдисциплину и лични антрополошки угао гледања на стратегије и резултате истраживања. Последица таквог приступа јесте то, да није посвећена једнака пажња свему ономе, можда, што би се могло представити, да је у питању текст знатно већег обима, попут уџбеника на пример. Због тога ћу закључити текст на најоопштенији могући начин, уз препоруку заинтересованима, да знатно шире расправе на теме поменуће у тексту, као и на оне којих нема у њему, могу пронаћи у референтној литератури.

Основна достигнућа когнитивне антропологије могу да се сагледају на следећи начин: пружање детаљних и поузданих описа културних представа, у смислу етнографије идеацијског реда културе; премошћавање јаза у разумевању односа који постоји између културе и функционисања људске психе; проучавање импликација става, да на културне садржаје утичу урођене могућности и ограничења људског когнитивног система. Неки најоопштенији закључак могао би бити тај да културна презентација и људски когнитивни процеси стоје у односу међусобне узајамности у погледу тога, шта утиче на шта. Будући да је друштвена наука, антропологију занимају оне установе, догађаји или поступци који су заједнички, дељени од стране припадника одређене културе. А когнитивна антропологија труди се да покаже на који начин наша друштвеност – или: наша културалност – јесте укоренења у нашој људскости, тј. на какве начине, заиста, наша људскост зависи од наше друштвености и културалности.

Извори:

- Bernard Arcand (1978), Making Love is like Eating Honey or Sweet Fruit, it Causes Cavities: an essay on Cuiva symbolism, in Erik Schwimmer (ed.), *The Yearbook of Symbolic Anthropology I*, C. Hurst/McGill-Queen's University Press, London/Montreal 1-10
- Scott Atran (1990), *The Cognitive Foundations in Natural History*, New York: Cambridge University Press
- Scott Atran (1995), Causal constraints on categories and categorical constraints, in D. Sperber, D. Premack, and A. J. Premack (eds.), *Causal Cognition. Biological Reasoning Across Cultures*, New York: Oxford University Press
- Brent O. Berlin (1976), The Concept of Rank in Ethnobiological Classification: Some Evidence from Aguarana Folk Botany, *American Ethnologist* Vol. 3 No. 3, 381-399

- Brent Berlin, Denis E. Breedlove, Peter H. Raven (1973), General Principles of Classification and Nomenclature in Folk Biology, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 75 No. 1, 214-242
- Brent Berlin, and Paul Kay (1969), *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*, Berkeley, CA: University of California Press.
- James S. Boster (1985), "Requiem for the Omniscient Informant": There's life in the old girl yet, in J. W. D. Dougherty (Ed.), *Directions in Cognitive Anthropology*. Urbana, IL: University of Illinois Press.
- Ronald W. Casson, (1994), Cognitive anthropology, in P. K. Bock (Ed.), *Handbook of Psychological Anthropology*. Westport, CT: Greenwood Press.
- Benjamin Colby (1996) Cognitive Anthropology, in David Levinson and Melvin Ember (eds.) *Encyclopedia of Cultural Anthropology* Vol. 1, Holt & Co, New York, 209-214
- Roy D'Andrade (1995), *The Development of Cognitive Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge
- Daniel C. Denett, *Consciousness Explained*, Boston: Little, Brown and Company 1991
- Carlos Fausto (2002), The Bones Affair: Indigenous Knowledge Practices in Contact Situations seen from an Amazonian case, *Journal of the Royal Anthropological Institute* Vol. 8, No. 4, 669-690
- Fillmore, C. J. (1977). Topics in lexical semantics. In R. W. Cole (Ed.), *Current Issues in Linguistic Theory*. Bloomington: Indiana University Press.
- Sigmund Frojd (1988), *Nelagodnost u kulturi*, Rad, Beograd
- Linda Garro (1988), Explaining High Blood Pressure: variation in Knowledge about Illness, *American Ethnologist* 15, 98-119
- Edvard Hol (1976), *Nemi jezik*, BIGZ, Beograd
- Dorothy Holland, and Andrew Kipnis (1994), Metaphors for embarrassment and stories of exposure: the not-so-egocentric self in American culture, *Ethos* 22: 316-342.
- Eugene Hunn (1976), Toward a Perceptual Model of Folk Biological Classification, *American Ethnologist* Vol. 3 No. 3, 508-542
- Paul Kay, Brent Berlin and William. Merrifield (1991), Biocultural implications of systems of color naming, *Journal of Linguistic Anthropology* 1: 12-25.
- Klod Levi-Stros (1990), *Totemizam danas*, XX vek, Beograd
- Daniel J. Levitin (2006), *This is Your Brain on Music. The Science of a Human Obsession*, New York: Plume
- Edmund Lič (1972), *Klod Levi-Stros*, Duga, Beograd
- Edmund Lič (1983), *Kultura i komunikacija*, Prosveta, Beograd
- Stephen E. Palmer, Organizing objects and scenes, in D. Levitin (ed.), *Foundations of Cognitive Psychology: Core Readings*, Cambridge, Mass.: MIT Press 2002;

- A. Kimball Romney, Susan C. Weller and William H. Batchelder (1986), Culture as consensus: a theory of culture and informant accuracy, *American Anthropologist* 88: 313-338.
- Eleanor Rosch, Human categorization, in N. Warren (ed.), *Advances in Cross-Cultural Psychology*, London: Academic Press 1977
- Eleanor Rosch, Principles of categorization, in E. Rosch and B. B. Lloyd (eds.), *Cognition and Categorization*, Hillsdale, NY: Erlbaum 1978
- Barbara Saunders (2000), Revisiting Basic Color Terms, *Journal of the Royal Anthropological Institute* Vol. 6, No. 1, 81-99
- Dan Sperber (1985), *On Anthropological Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge
- John Tooby and Irvn DeVove (1987), The reconstruction of hominid evolution through strategic modeling, in W. G. Kinzey (ed.), *The Evolution of Human Behaviour: Primate Models*, Albany, NY: SUNY Press
- Bendžamin Li Vorf (1979), *Jezik, misao i stvarnost*, BIGZ, Beograd
- Anna Wierzbicka (1985), *Lexicography and Conceptual Analysis*. Ann Arbor, MI: Karoma Publishers, Inc.
- Бојан Жикић (1997), *Антропологија Едмунда Лича*, ПИ ЕИ САНУ 43, Београд
- Бојан Жикић (2002), *Антропологија геста II: савремена култура*, Српски генеалогски центар, Етнолошка библиотека књ.8, Београд
- Бојан Жикић (2004), Након свега Човек. Значај примена савремених етнолошких и антрополошких теорија и метода у истраживању балканских култура, *Етно-културолошки ЗБОРНИК*, књига IX, Сврљиг, 55-64

Bojan Žikić

**ON GRANDMOTHERS, FROGS AND ELECTRIC GUITARS:
AN INTRODUCTION TO COGNITIVE ANTHROPOLOGY**

This paper is a small compendium intended to further the understanding of research problems in cognitive anthropology, specifically in the Serbian academic community where this subdiscipline is barely known. Despite the proliferation of anthropological subdisciplines in the past decades, cognitive anthropology remained relatively intact in Serbia, regardless of sporadic attempts of research in this direction. Therefore, it appears instructive to present this subdiscipline at an introductory level.

Key words: cognitive anthropology; focus, history, theory, method; culture and thought, learning culture; symbolism; language; ethnotaxonomy; mental representations; cultural models; schemata; context.