

## Wprowadzenie

W tej krótkiej książeczce nie staram się powiedzieć nic, czego nie powiedziałem już wcześniej. Wracam tu do kilku artykułów, ponieważ z wielokrotnie przeze mnie dokonywanymi nagraniami Bagre wiąże się pewien problem. Sprawia on, że jestem zmuszony zmierzyć się z licznymi definicjami terminów takich, jak „mit” i „literatura” oralna, a także z ich związkami z innymi dziedzinami życia społecznego. Dyskusja tocząca się wokół tych pojęć nabrała aury mistycznej, która kłóci się z moimi obserwacjami. Ponieważ istotną część mojej pracy zawodowej poświęciłem nagrywaniu, spisywaniu i tłumaczeniu różnych wersji „mitu” czy opowieści LoDagaa (towarzyszył mi Kum Gandah, mój przyjaciel stamtąd), uznałem, że warto zebrać część z tych ogólnych obserwacji w jednym miejscu.

Temat mitu i rytuału od samego początku miał fundamentalne znaczenie dla antropologów (i nie tylko). Miały one stanowić wyróżniki „społeczeństw prymitywnych”, podobnie jak animizm (kult natury) i euhemeryzm (kult zmarłych). Jako takie są wyznacznikami „innych” kultur, niemieszczących się w granicach „nowoczesnej” racjonalności, uznających inny system logiczny bądź wręcz „prelogicznych”, czyli dla nas „irracjonalnych”. W pewnej mierze ze względu na zainteresowania komunikacją, zwłaszcza zaś problematyką oralności i piśmienności, zależało mi na przyjęciu postawy zorientowanej nieco bardziej kognitywnie, niż to się czyni w ramach podejść najpopularniejszych, a mianowicie „funk-

cyjnego” i „strukturalnego” (albo poststrukturalnego). Ale istnieją też inne podejścia. Doceniam tu stosowaną przez Evans-Pritcharda w stosunku do Azande logikę przyglądania się społeczeństwom z perspektywy bliskiej uczestnikowi wydarzeń (*the actor's point of view*) i traktowania omawianych tu zjawisk nie jako sztywnych, formularnych wytworów, lecz jako odbicia twórczych zdolności ludzi jako zwierząt posługujących się wobec świata zewnętrznego językiem, obarczonych tradycją, lecz nie w sposób, który by ich zniewalał. Nie twierdzę, że jestem jedynym, który szuka innej perspektywy. Wielu autorów skupiało się na poetyce i lingwistyce, w tym celu biorąc na warsztat liczne warianty opowieści. Nie uważam jednak, by jak dotąd takie podejście uzyskało szeroki odzew, a w każdym razie by wpłynęło na wyobrażenie o tym, czym są „umysłowości prymitywne”. Inni z kolei podkreślali kontekst społeczny opowieści i relacje dialogiczne między opowiadającym a jego słuchaczami – przed nastaniem epoki urządzeń rejestrujących dźwięk niewiele było materiału, który pozwalałby badać te kwestie. A dzięki temu ujawniają się nie tylko warianty pojawiające się wewnątrz „struktury”, ale także te rodzące się na inne, nieprzewidywalne sposoby. W tym sensie każda odmiana w obrębie narracji jest twórcza.

Analiza mitu i rytuału była jednym z najważniejszych tematów podejmowanych przez antropologię, począwszy od Frazera i jego *Złotej gałęzi*<sup>1</sup> przez Malinowskiego i jego teksty o Trobriandach<sup>2</sup>, Radcliffe-Browna<sup>3</sup> i jego studium o Andamanach po przede wszystkim Claude'a Lévi-Straussa i jego

---

<sup>1</sup> James George Frazer, *Złota gałąź*, t. 1–2, przeł. Henryk Krzeczkowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1971.

<sup>2</sup> Bronisław Malinowski, *Argonaucci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*, red. i posł. Andrzej Waligórski, przeł. Barbara Olszewska-Dyoniziak, Sławoj Szynkiewicz, przedm. James George Frazer, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1967, 2005.

<sup>3</sup> Alfred Reginald Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen and West, London 1952.

pracę o totemizmie, *Mysł nieoswojoną* i *Mythologiques*<sup>4</sup>. Dla tych i wielu innych autorów (w mniejszym stopniu dotyczy to Malinowskiego) analiza tego typu form zachowania stanowiła fundament myśli antropologicznej. Zarazem jednak zajmowali się oni charakterystyką „myśli nieoswojonej”, do myśli mitycznej odnosił się także Ernst Cassirer. Ja argumentuję w duchu Malinowskiego, który próbował pokazać, że podczas wypraw na połowy Trobriandczycy widzieli różnicę między techniką i rytuałem, między tymi działaniami, które wymagały udziału sił nadprzyrodzonych, a tymi, które się bez nich odbywały (choć prawdopodobnie zarówno technika, jak i wsparcie sił nadprzyrodzonych zawsze mogły się okazać przydatne). W „społecznościach pierwotnych” – podobnie jak u nas – istniały zarówno działania „racjonalne”, jak i pozaracjonalne.

Problemy będące przedmiotem niniejszego studium bynajmniej nie są jednoznaczne – dotyczy to tyleż mitu, co rytuału (a nawet „oralności”), a poglądy na ich temat są bardzo różnorodne. Niektórzy uważają, że „mit” to tyle, co konkretne wykonanie, jak to jest w wypadku Bagre u LoDagaa. W takim rozumieniu termin ten odnosi się do konkretnej, długiej opowieści o początku (mit w pierwszym znaczeniu). Nasze badania pokazują, że możliwe są zaskakujące warianty, zależne od czasu i od opowiadającego, a różnice między wykonaniami mogą dotyczyć spraw tak podstawowych, jak wygląd, który ma wszak ogromne znaczenie w studiach nad mitologiami. Schematy opowieści nigdy nie są tak sztywne, jak można sądzić na podstawie znajomości jednego z wariantów. Bardzo wyraźnie tu widać, jak ogromną rolę odgrywają przenośne urządzenia do rejestrowania dźwięku, umożliwiając bowiem zarejestrowanie (a następnie spisanie i porównanie) niezliczonych wykonań oraz analizowanie wariantów.

---

<sup>4</sup> Claude Lévi-Strauss, *Totemizm*, przeł. Aniela Steinsberg, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1968; tenże, *Mysł nieoswojona*, przeł. Andrzej Zajączkowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969; tenże, *Mythologiques*, t. 1–4, Plon, Paris 1964–1971.

Problem jest złożony. Owszem, wszelkie warianty mieszczą się w „ramach” jednej opowieści. Ale co to znaczy? Gdy po raz pierwszy nagrywałem Bagre, byłem przekonany (bo tak mi powiedzieli LoDagaa), że różne wykonania są „jednym” (*boyen*), są takie same. Za każdym razem były wykonywane w tej samej sytuacji rytualnej. A jednak nawet początkowa inwokacja, wyuczona „na pamięć”, za każdym razem przebiegała nieco inaczej, a same wykonania różniły się nie tylko w szczegółach, ale w ogólnym charakterze i pod względem światopoglądu, jaki przedstawiały. Czy dalej więc mieściły się w „jednej ramie”? Twierdzę, że nie. Inni mogą się ze mną nie zgodzić. Zmiany w wykonaniach mogą być bardzo radykalne i generatywne – mogą prowadzić do czegoś „innego”. Nie ma możliwości odwołania się do dyscyplinującego tekstu pisanego. Zmiany zachodzą łańcuchowo – ostatnia wersja jest zawsze punktem wyjścia do kolejnej. Postrzeganie tego procesu w kategoriach transformacji mieszczących się wewnątrz ustalonych ram wydaje mi się przejawem niedoceniaenia ich znaczenia, redukcji całego zjawiska do schematu „chłopak spotyka dziewczynę”, jak to według mnie zrobił Propp w odniesieniu do bajek magicznych<sup>5</sup>. W ten sposób pomija się twórczy charakter kultur oralnych. Wariantywność wykonania ustnych bywa dostrzegana przez antropologów, niemniej dominujące modele zwykle sprowadzają tę kwestię do „odmian mieszczących się w ogólnych ramach”. Tymczasem ja twierdzę, że nie sposób przewidzieć, gdzie takie odmiany zaprowadzą, dopóki się ich nie zarejestruje i nie zanalizuje – nawet jeżeli wykonuje je specjalista rytualny, szaman czy wykwalifikowany opowiadacz. Przede wszystkim zawsze należy zadać sobie pytanie: czemu miałyby służyć precyzyjne zapamiętywanie i porzucanie kreatywności, która jest wszak „naturalną” umiejętnością towarzyszącą posługiwaniu się słowami i w ogóle umysłem istot posługujących się językiem?

---

<sup>5</sup> Władimir Propp, *Morfologia bajki*, przeł. Wiesława Wojtyga-Zagórska, Książka i Wiedza, Warszawa 1976.

Inni „mit” utożsamiają z „mitologią” (mit w drugim znaczeniu), która obejmuje idee dotyczące człowieka oraz sił nadprzyrodzonych emanujących z różnych źródeł i jest zasadniczo kompilowana przez jedną osobę, zazwyczaj przez kogoś z zewnątrz. Dla strukturalisty, takiego jak Lévi-Strauss, przedmiot analizy stanowi cały korpus mitologiczny, złożony z różnorodnych źródeł. Określam to mianem mitologii, mówię na przykład o mitologii Nambikwara lub mitologii LoDagaa. Jak wspomniałem, taka mitologia może się okazać dużo bardziej złożona i zmienna, niż z tego zdaje sprawę „etnograficzny czas teraźniejszy”. Zasadza się ona bowiem na założeniu, że w przeszłości było zawsze tak samo.

Sam Lévi-Strauss idzie poniekąd dalej, podając w wątpliwość status mitu (w drugim znaczeniu) społeczności odizolowanych, jednak jego zastrzeżenia dotyczą nie tyle wykonania, co transcendentalnego poglądu na świat. Mitologia Indian Nambikwara stanowi część mitologii społeczności sąsiedzkich i *vice versa* w niekończącym się łańcuchu transformacji, które według niego „nie mają początku”. Pojęcie „transformacja” zakłada jakąś wspólną „formę”, która jednak musi być przede wszystkim w oku obserwatora, niekoniecznie zaś musi stanowić ramę odniesienia dla „aktora” sytuacji. „Mitologia Indian Nambikwara” byłaby zatem „bytem iluzorycznym”. A jednak stanowiła ona jakiś byt, ponieważ składała się z opowieści zebranych od określonej grupy. Jest przy tym, jak wspomniałem, czymś zupełnie innym niż mit (w pierwszym znaczeniu)<sup>6</sup>, a więc konkretna całościowa opowieść, taka jak *Iliada*. Z czasem Lévi-Strauss zmienił nieco zakres swoich analiz i przeszedł od skupienia na konkretnym micie wraz z jego kontekstem społecznym i transcendentnym do zainteresowania przemianami międzykontynentalnymi<sup>7</sup>. W tym ujęciu warianty oczywiście występują, ale zawsze mieszczą się

---

<sup>6</sup> Z prywatnej korespondencji ze Stephenem Hugh-Jonesem.

<sup>7</sup> Za tę uwagę jestem wdzięczny Stephenowi Hugh-Jonesowi.

w jakiejś wspólnej ramie, z której istnieniem ja tu polemizuję, ponieważ tego rodzaju „struktury” są bytami pozornymi.

Zwrócono mi uwagę, że pojęcie „mit” może mieć różne znaczenie w zależności od kontynentu – Afryka różniłaby się tu od Ameryki Południowej, którą zajmuje się Lévi-Strauss. Niewątpliwie istnieje taka możliwość, ale ja się upieram, że jest różnica między mitem a mitologią, i zwracam uwagę, że bajki i „mity” bywały przekazywane z kontynentu na kontynent: w pierwszym wypadku przykładem są opowieści o Anansim, w drugim – opowieści muzułmańskie i chrześcijańskie. Istnieją więc punkty łączące te dwa kontynenty, tak jak istnieją quasi-universalne (wywiedzione z Europy) kategorie i wyjaśnienia, które sam Lévi-Strauss próbował doprecyzować – dotyczy to na przykład totemów. Z omawianiem pojęcia totemizmu z perspektywy afrykańskiej wiążą się oczywiście pewne niebezpieczeństwa, ale płynąc z tego mogą również niejaki korzyści intelektualne. W każdym razie jest to zadanie konieczne, jeśli traktować antropologię jako dziedzinę o ogólnych aspiracjach, jak to robili ojcowie dyscypliny. Choć oczywiście nie można tracić z oczu „wiedzy lokalnej”.

Inni jeszcze mianem mitu określają konkretną historię w jednej z jej możliwych wersji bądź we wszystkich (mit w trzecim znaczeniu). Przykładem takiego użycia terminu jest historia Edypa, do której istnieje więcej niż jedno podejście. Pierwsze z nich polega na analizie spisanej wersji opowieści o danym bohaterze w kształcie, w jakim występuje, dajmy na to, w jakimś greckim tekście (albo w wielu tekstach, jak to robi Robert Graves). Drugie podejście reprezentuje Amber Jacobs, przyglądając się, jak dana historia rozwijała się przez wieki – stanowi to podstawę jej studium *On Matricide*<sup>8</sup>. Następnie mamy bardziej kulturowe (w innym sensie) podejście Dumézila do mitu indoeuropejskiego<sup>9</sup> – w takie rejony zapuszcza

---

<sup>8</sup> Amber Jacobs, *On Matricide. Myth, Psychoanalysis, and the Law of the Mother*, Columbia University Press, New York 2007.

<sup>9</sup> Georges Dumézil, *Mithra-Varuna – Essai sur deux représentations indo-européennes de la Souveraineté*, Leroux, Paris 1940.

się też Lévi-Strauss w swoich *Mythologiques*, traktując wersje pochodzące z jednego „obszaru kulturowego” jako wzajemne warianty. Takie badania są jednak oparte również na „strukturalnym podejściu” do mitu (mit w drugim znaczeniu), jak je pojmował Lévi-Strauss. Jacobs przejmując od niego przekonanie, że mity ujawniają „ukryte «uniwersalne» struktury nieświadomości”, a więc „ukryte «reguły», bądź «prawa»”<sup>10</sup>. Badanie korpusu mitów ma pozwolić wydobyć te uniwersalne struktury. Uznanie matkobójstwa za jakieś zjawisko quasi-universalne wydaje się jednak wątpliwe, w sferze tyleż mitu, co „rzeczywistości”. Traktowane dosłownie, to zjawisko jawi się jako wydarzenie szczególne, związane z międzypokoleniowymi napięciami w rodzinie. Jako takie zdarzyć się może zarówno w społeczeństwach patrylinearnych, jak i matrylinearnych – w istocie przypominają one siebie nawzajem w dość kluczowych aspektach. „Męskie” dobra i „męskie” urzędy mogą być dziedziczone za pośrednictwem kobiet, ale w obu wypadkach przypadają ostatecznie mężczyznom. Większość badań nad społecznościami matrylinearnymi, prowadzonych na przykład w latach trzydziestych dwudziestego wieku przez uczniów Malinowskiego (Richardsa i Fortesa), wykazała, że charakterystyczna dla nich była władza sprawowana przez mężczyzn. Niemniej, jak w sposób bezpośredni pokazuje mit Bagre, w większości społeczeństw (w tym, oczywiście, w społecznościach o bilateralnym systemie pokrewieństwa) władza i odpowiedzialność w sferze domowej jest zwykle dzielona między mężczyznę i kobietę. Obydwoje rodzice doświadczają gniewu dzieci – w jednej z wersji dziecko strzela do matki z łuku. Binarna metoda Lévi-Straussa, w obrębie której opisane wyżej stosunki traktuje się jako alternatywę, jest niesłuszna – „rodzinne” więzi dzieci z matką i ojcem istnieją we wszystkich typach społeczeństw, choć różnić się mogą stopniem intensywności.

---

<sup>10</sup> Amber Jacobs, *On Matricide...*, s. 17.

Jacobs jednak woli takie podejście strukturalistyczne, które kładzie nacisk na „hierarchiczny dualizm” i element „nieświadomości” kryjący się w micie. W związku z tym szczególną uwagę zwraca na wymowną nieobecność Metydy w opowieści o Orestesie. Mimo że dość wcześnie w *Eumenidach* Atena deklaruje, że „nie zrodziła jej żadna kobieta”, Jacobs czyni matką Ateny Metydę, kobietę zgwałconą (i poślknietą) przez Zeusa. Nasuwa się pytanie, jakie są w ogóle granice analizy mitu, skoro wprowadzenie nieświadomości usprawiedliwia tak twórcze podejście do jego interpretacji.

Drugi typ analizy wymaga zajmowania się kompletną „mitologią”, jak się tego domagał Lévi-Strauss. W tym wypadku, jeśli przyjąć wyniki naszych badań dotyczących Bagre, pojawia się oczywisty problem, albowiem poszczególne wersje różnią się fundamentalnie. Jak spośród nich wybierać? Analiza strukturalna spod znaku Lévi-Straussa jest trudna, ponieważ nie sposób poznać całego uniwersum dyskursu – przyszłości i przeszłości mitu. Z drugiej strony łatwiej jest przeprowadzić badanie mitów przynależnych do przeszłości (spisanych, stekstualizowanych), ponieważ pismo ogranicza to, co badamy. Bagre jako opowieść ustna nie jest w żaden taki sposób ograniczone, za każdym razem jest wykonywane inaczej, a więc gdy przybiera formę zapisaną, zawsze mamy do czynienia z arbitralnie wybraną próbką. Jeśli tak jest w wypadku Bagre, tak samo musiało być w wypadku Greków – to, co mamy, to tylko przypadkowy wybór, który w pewnym momencie spisano, wykluczając cały repertuar innych wersji, które wykonywano, ale których nie zarejestrowano. Słuchanie nagrania również może zaowocować różnymi zapisami, co wiemy na podstawie nagrań dokonanych przez Josepha Adama Braimaha i co ja sam wiem aż za dobrze, mając za sobą wiele dni ślęczenia wraz z moim przyjacielem Kumem nad nagraniami Bagre (ich oryginały znajdują się w bibliotece St. John’s College w Cambridge). Świadomość kontekstu, w jakim powstawały piśmienne wersje „oralnych” mitów, ma podstawowe znaczenie.



Jako kluczowy przykład mitu w znaczeniu trzecim można, jak to robi Jacobs, wybrać Edypa zamiast Prometeusza, ale jest to wyłącznie kwestia osobistego wyboru, określonego przez warunki społeczne, jakie panują trzy tysiące lat później, gdy starożytność ustąpiła feudalizmowi, a ten „kapitalizmowi”. Nie analizuje się wówczas już czysto greckiego mitu, lecz mit ogołocony, wycyuty z elementów właściwych jego czasowi i przedstawiony w tym okrojonym stanie jako quasi-universalny. Jacobs podejmuje się badania greckich mitów (rzekomo oralnych) w kształcie, w jakim przechowuje je tradycja piśmienna, i komentuje „współczesną recepcję kulturową mitu”. Nie zajmuje się tym, co pierwotnie mógł on znaczyć dla słuchaczy. Mit wykorzystuje się tu do budowy teorii na temat rzekomo skrywanego prawa kulturowego związanego z postłacanowskim rozumieniem symbolicznego, a celem jest klasyfikowanie „ukrytych «uniwersalnych» struktur nieświadomości”. „Symboliczne” oznacza tu „porządek znaczeń, któremu podlegają wszystkie istoty ludzkie o tyle, o ile przynależą do świata społecznego”<sup>11</sup>. Symboliczne układa się w „dualizm hierarchiczny”. O jakie ukryte struktury chodzi? Jacobs pragnie zrobić więcej niż tylko zanalizować – chce zmienić porządek rzeczy; dostrzeżenie matkobójstwa jest tu próbą odkrycia nowego (feministycznego) porządku. Innymi słowy mit rejestruje w tym wypadku pragnienia, to, czego się chce, a nie to, co po prostu jest.

Uważam, że tego rodzaju kryptologiczna analiza jest błędna. Nie mogę się zgodzić z poglądem, że mity pozostają tajemnicą dla ich wykonawcy, który pojmuje je jedynie nieświadomie, że oddają one pewien „kod” i uykają „całkowicie myślącemu podmiotowi”<sup>12</sup>, ukazując przy tym „uniwersalne formuły mentalne”<sup>13</sup>. Takie podejście sprawia, że autorka mówi o micie jako o „swego rodzaju delirium”<sup>14</sup>, „delirium

---

<sup>11</sup> Tamże, s. 18.

<sup>12</sup> Tamże, s. 16.

<sup>13</sup> Tamże, s. 17.

<sup>14</sup> Tamże, s. 19.

kulturowym”, równoważnym ze snem, „snem kulturowym”. Oralne źródła mitu nie czynią go pod tym względem wyjątkowym. Nie rzuca on światła na nieświadomość, tak jak to się dzieje w przypadku indywidualnych snów – należy go raczej porównać do innych form „literatury”, do świadomych aktów twórczych i wysiłków wyobraźni – choć stosunkowo „tradycyjnych”. Wierzący w mit nie tkwią w „delirium” bardziej niż ci, którzy uważają, że upadek człowieka i utrata łaski są wynikiem ugryzienia jabłka, a świat został stworzony „magicznie” w siedem dni.

Po trzecie zatem wracamy do studium konkretnej opowieści (mit w znaczeniu pierwszym), w wypadku której musimy po raz kolejny zmierzyć się z kwestią wielości wersji. Można to nazwać badaniem „mitu współczesnego”, ponieważ chodzi tu o to, co jest opowiadane teraz, w odniesieniu do bieżącej sytuacji, a nie o próby wskrzeszania dawniejszych historii, na przykład Edypa, czy jakiejś rwącej się całości. „Współczesny mit” należy oczywiście interpretować w odniesieniu do społeczeństwa, z którego się wywodzi. Nie sposób wyobrazić sobie innego rozwiązania dla analizy Bagre. Jednak zajmowanie się spisany „mitem” rodzi inne problemy, zwłaszcza jeżeli uważa się, że pewne elementy są stałe, jak to się dzieje w przypadku Edypa (to jest konkretnej historii, a nie opowieści). Takie trwałe elementy można znaleźć i w Bagre, choćby konflikt między rodzicem a dzieckiem, który zawiera w sobie szersze kwestie związane z relacjami międzypokoleniowymi i który przedstawia powszechne właściwości ludzkiej kondycji. Tak pewnie jest w przypadku historii o Edypie – jak niewątpliwie uważał Freud, ale wcale nie musi ona w tej formie być uniwersalna, jak to próbował wykazać Malinowski. Sytuacja Edypa ma charakter międzypokoleniowy, ale relacje hierarchiczne i relacje między rodzeństwem mogą wyglądać bardzo odmiennie na przykład w społeczeństwach matrylinearnych. W każdym razie nie mamy tu do czynienia z zastosowaniem metody „strukturalnej” do badania mitu, ponieważ w istocie bierzemy na warsztat tylko jedną wersję jednego z elementów

greckiej mitologii, a nie czytamy go w szerszym kontekście<sup>15</sup>, jak się tego domagał Lévi-Strauss. Jest to nieuniknione, jeżeli ze spisane go korpusu tekstów wybieramy jedną z historii i uznajemy ją za najważniejszą. Być może ukazuje ona jakiś trwały aspekt pewnej części ludzkiego życia, jak w wypadku Edypa, ale może się to potwierdzić jedynie wraz z upływem czasu, gdy już wiadomo, co tę próbę przetrwało. Jeśli idzie o Edypa, właściwie możemy równie dobrze potraktować tę historię nie jako mit, a jedynie jako pewien element całej historii (częściowo ustnej), poniekąd porównywalnej z, powiedzmy, sytuacją przejścia korony od umierającego ojca przez księcia Harry'ego. Taka historia też wymagałaby kilku nadprzyrodzonych interwencji, a zarazem odzwierciedlałaby ogólną kondycję człowieka.

Dla przebiegu tej dyskusji istotny jest jeszcze jeden czynnik, którym zajmowałem się szerzej gdzie indziej, a do którego teraz wracam w ograniczonym zakresie, a mianowicie wpływ rozwoju piśmienności na tego rodzaju formy komunikacyjne. Te kwestie omawiam w rozdziałach ósmym i dziewiątym, gdzie przyglądam się problemowi narracji, o której jedni sądzą, że przynależy do wcześniejszych (oralnych) kultur, inni zaś, że stanowi ogólną cechę ludzkiego dyskursu. Mnie osobście kultury oralne nie wydały się szczególnie zorientowane na ten aspekt narracyjny, czy to w wersji osobistej, czy twórczej, przynajmniej nie w rozumieniu linearnej opowieści o własnym lub cudzym doświadczeniu życiowym. Wydaje mi się, że takie podejście do narracji jest raczej promowane przez pismo. W kulturach oralnych niewiele jest okazji do takich opowieści. Snuje się je głównie dla dzieci jako formę rozrywki, a nie jako coś, co ma związek z „prawdziwym życiem” (choć oczywiście mogą one kryć pewną „prawdę”). Mit jest czymś zupełnie innym, ponieważ pełni istotną funkcję religijną, a nawet wyjaśniającą – nie opowiada się go tak po prostu,

---

<sup>15</sup> Tamże, s. 16.

wokół ogniska, lecz dla dorosłej publiczności i w specjalnym kontekście rytualnym.

Jak zwraca uwagę jeden z moich rozmówców, w wypadku bajek należy wziąć pod uwagę różne typy interpretacji, jakie stosują dorośli i dzieci. Niewątpliwie dosłowne (a więc dziecięce) rozumienie historii o utracie przez ludzi nieśmiertelności na rzecz księżycy różni się od rozumienia jej przez dorosłych, ale uważam, że możemy z przekonaniem przyjąć, iż w Europie, Afryce i wielu innych częściach świata takie opowieści są przeznaczone przede wszystkim dla dzieci. Hugh-Jones uważa także, że problematyczne jest stosowanie rozróżnienia na bajkę i mit w odniesieniu do Ameryki Południowej, albowiem ta sama historia może się pojawiać w różnych kontekstach. Taką możliwość trzeba brać pod uwagę wszędzie indziej<sup>16</sup>.

Jeśli nie przyglądamy się konkretnemu „mitowi” ani nawet jakiemuś zbiorowi, stajemy w obliczu wielu trudności. Szereg historii o bogach i o działaniu sił nadprzyrodzonych funkcjonuje w wielu odmianach (powstających w procesie wymyślania, zapominania i układania wariantów, którego istnienie pokazałem na przykładzie LoDagaa). Składanie tych różnych wersji w jedno może być bardzo skomplikowane. W różnych wersjach Bagre historie dotyczące początku mogą odzwierciedlać nie jedną wizję świata, lecz różne, wzajemnie sprzeczne perspektywy, w zależności od tego, kto panuje nad ich przebiegiem. Każdą z wersji należy rozpatrywać oddzielnie, nawet w obrębie jednej kultury, ponieważ tak zwany światopogląd jest o wiele bardziej zróżnicowany niż większość antropologów, kurczowo trzymających się koncepcji jednolitego „etnograficznego czasu teraźniejszego”, jest w stanie sobie wyobrazić.

W kolejnych rozdziałach starałem się zebrać obserwacje, które poczyniłem w różnych wcześniejszych artykułach, nieco zmodyfikowane tam, gdzie zaistniała taka potrzeba, a do-

---

<sup>16</sup> Prywatna korespondencja z Hugh-Jonesem.

tyczące mitu, rytuału i oralnych praktyk „literackich” oraz tego, jaki wpływ wywarło na nie upiśmiennienie. Rozpocynam dość wczesnym artykułem na temat definicji tradycyjnych kategorii religii i rytuału. Nie ma on bezpośredniego związku z „literaturą”, ale stanowi próbę przyjrzenia się problematyczności wyodrębnionego pojęcia praktyki rytualnej. Rozpatruję tu niektóre klasyczne ujęcia tej sprawy i staram się wypracować kompromisową definicję. W późniejszych rozdziałach skupiam się na typach „literatury” oralnej (czy raczej jej standardowych form oralnych) i nad ich przeniesieniem do medium pisma, ponieważ to właśnie w tym procesie upatruję źródeł pytania o „mit” i pozycję, jaką zajmował w starożytnej Grecji.

W dużo starszym artykule Watt i ja pisaliśmy o greckiej wersji mitów, które we wczesnopiśmiennym społeczeństwie były traktowane jako opowieści o dawnych ludziach (*mythos*), w odróżnieniu od bardziej współczesnych *historia*, typowych dla kultur piśmiennych, w których na przeszłość patrzy się nieco inaczej<sup>17</sup>. Mitami nazywano więc te historie, w które nie sposób już było wierzyć, które uważano za niezgodne z aktualnymi poglądami, zwłaszcza dotyczącymi nieśmiertelności bóstw. Powracając do nich, opowiada się dawne dzieje, które nie mają żadnego wyraźnego związku ze współczesnością poza tym, że – jak wspomniałem – niektóre z nich dotyczą wymiarów życia społecznego, które pozostają prawdziwe w różnych kontekstach kulturowych. Jednak interpretowanie tego zjawiska w kategoriach trwałej, zbiorowej nieświadomości jest błędne. Mity nie mogą być traktowane tak samo, jak wytwory indywidualnej nieświadomości, ponieważ nie ma tu żadnej szczeliny, przez którą można by dostrzec nieświadomość, żadnej pomyłki przypominającej to, co Freud tak świetnie pokazał w *Psychopatologii życia codziennego*. Nie sposób

---

<sup>17</sup> Jack Rankine Goody, Ian Watt, *Następstwa piśmienności*, przeł. Justyna Jaworska, [w:] *Almanach Antropologiczny 2. Oralność/Piśmiennosc*, red. Grzegorz Godlewski i in., Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007.

mówić o kolektywnej psychopatologii, o masowych przejęzeniach, niewiele też można powiedzieć o ogóle na podstawie indywidualnych snów (choć coś tam, owszem, można). A w ogóle jak miałyby przebiegać wielowiekowa transmisja zbiorowej nieświadomości? Musiałby to być przykład swego rodzaju kulturowej partenogenezy, takiej jaką Lévi-Strauss przewiduje dla innych aspektów ludzkiego ducha. Na takim poziomie ogólności nic nie wydaje się słuszne – albo wszystko jest równie prawdziwe.

Mając wieloletnie doświadczenie badań nad mitem Bagre opowiadanych wśród LoDagaa w północnej Ghanie, które prowadziłem wraz z kolegą przez wiele lat, stwierdzam, że największe wrażenie robiło na mnie nie przekazywanie i zachowywanie długich opowieści o świecie transcendentnym na przestrzeni wielu lat, lecz ich potencjał zmiany, podporządkowany nie tyle przemianom ogólnej struktury społecznej (jakkolwiek zdefiniowanej), co swobodnym aktom twórczej wyobraźni. Takie podejście modyfikuje założenia zarówno „funkcjonalnej”, jak i „strukturalnej” analizy mitu (przynajmniej takiej skupionej na jednej głównej wersji mitu, jak w wypadku *Czynów Asdiwala*). Oczywiście różne warianty powstają w ramach jakiegoś kontekstu, lecz jest on znacznie szerszy, niż te dwie metodologie zdają się dopuszczać, i bliższy procesowi tworzenia literatury piśmiennej niż skostniałemu odtwarzaniu tego samego bytu, w którego istnienie wierzą badacze dysponujący jedną nagraną wersją. Tę jedyną odmianę rozpatruje się potem w kontekście statycznej „umysłowości prymitywnej”. Tymczasem przedstawiciele kultur oralnych zdają się traktować sprawy nadprzyrodzone w sposób całkiem nieodległy od naszego, zestawiając twórczy wkład Boga z tym, co wniosły „stworzenia tego świata”, i rozpatrując problemy „ewolucji” i „kreacjonizmu”. Prościej, mniej refleksyjnie, niż to się czyni w późniejszym, piśmiennym dyskursie filozoficznym, niemniej ujmując te same kwestie w postaci załączkowej. Te różne światopoglądy są względem siebie konkurencyjne, a zarazem mogą być wyznawane jednocześnie, niekoniecznie

wzajemnie się wykluczając. Są wytworem elastycznej kreatywności charakteryzującej część, ale nie wszystkie kultury oralne w odróżnieniu od stosunkowo sztywnego charakteru piśmiennego transcendentalizmu, gdzie „słowo Boga” jest tylko jedno, idealnie powtarzalne. Ta różnica daje się wychwytać dopiero dzięki temu, że rejestrator dźwięku i komputer umożliwiają analizowanie wielu opowieści. Styk technologii i analizy jest kluczowy w moich badaniach nad wariacjami zachodzącymi w niektórych kulturach oralnych. I ma implikacje porównywalne do tych, jakie wiązały się z pismem.

Mit w pierwszym omawianym tu znaczeniu jest zakorzeniony lokalnie, powstaje w określonym środowisku intelektualnym. Nie dotyczy to innych typów przekazów ustnych, z którymi mit bywa łączony, na przykład bajki. Są one bowiem skierowane do zupełnie innej publiczności, i to w społecznościach zarówno oralnych, jak i piśmiennych, gdzie również się je opowiada – choć głównie dziecięcej publiczności – dla rozrywki, jako coś, co nie musi być traktowane poważnie. W związku z tym uważam próby wykorzystywania tych opowieści do określenia „umysłowości” dorosłych jako swego rodzaju *disiecta membra* mitów za niesłuszne tyleż w wypadku kultur oralnych, co piśmiennych. Nie jest to jedyny powód. Otóż takie historie są krótkie, łatwe do zapamiętania i przekazywane między różnymi społecznościami bez większych zmian. Innymi słowy, w porównaniu z lokalnym z natury mitem mają charakter międzynarodowy. W związku z tym w mniejszym stopniu podlegają przemianom ze względu na zmiany zachodzące w strukturze społecznej. Dlatego folklorysty natrafiali na te same bajki na rozległych obszarach – i dlatego ja byłem w stanie pokazać, że jedynie w minimalnym stopniu „reagują one” na różnice w strukturach społecznych LoDagaa i Gondza (por. Aneks). To umiędzynarodowienie jest związane z przekazywaniem bajek poza granice danej społeczności przez jej członków, a także nawet nie przez wędrownych minstrelów, lecz przez niezliczonych specjalistów, którzy przemieszczają się od wioski do wioski. Niekiedy opowia-

dają tylko dla piwa i owsianki, ale zdarza się, że liczą również na jakieś zyski – dotyczy to na przykład zawodowego bębniarza na dworach wodzów, gdzie publiczność bywa przede wszystkim lokalna, ale znamy też przykłady osób przemierzających się z jednego obozowiska do drugiego.

Stosowane przeze mnie rozróżnienie na mit, legendę i bajkę opiera się na różnych przesłankach, przede wszystkim jednak na kontekście wykonania. Gilbert Lewis twierdzi, że na Nowej Gwinei stare kobiety mają prawo opowiadać każdy z tych trzech gatunków dzieciom (i innym także)<sup>18</sup>, ale ze względu na tę właśnie okoliczność byłbym skłonny nazywać wszystkie te trzy odmiany bajkami ludowymi. Terminy te mogą zlewać się w określonych kontekstach.

A zatem tym, co proponuję jako mój wkład w studia nad „literaturą” oralną, jest takie badanie mitu, które podkreśla rolę wyobraźni, indywidualnej „twórczości”, zmienności, a w rezultacie wydobywa fundamentalne trudności związane z analizą przebiegającą podług założeń Malinowskiego i Lévi-Straussa, analizą psychologiczną czy socjologiczną – każdą, która zasadza się na koncepcji jednej trwałej formy, co najwyżej podlegającej pewnym wariacjom w obrębie wąskich ram. O stosunkowo sztywnej formie i stałym kontekście można mówić w odniesieniu do bajek (i innych krótkich przekazów ustnych), które łatwo zapamiętać i przekazać nie tylko wewnątrz społeczności, ale również poza nią. Są one jednak przeznaczone dla zupełnie innej, głównie dziecięcej publiczności i służą przede wszystkim rozrywce, nawet jeżeli niosą jakąś wiedzę. Jako takie są przekazywane przez opowiadaczy, a nie specjalistów rytualnych.

---

<sup>18</sup> Gilbert Lewis, *A Failure of Treatment*, Oxford University Press, Oxford 2000.