

ANTROPOLOGIA KULTURY W POLSCE – DZIEDZICTWO, POJĘCIA, INSPIRACJE

MATERIAŁY DO SŁOWNIKA, Cz. II

EDMUND RONALD LEACH

Leach (ur 1908) — profesor antropologii społecznej w Kings College, Cambridge. Jest konwertytą — w Anglii rzecz to niezadka — szczególnego jednak rodzaju: będąc przez długie lata funkcjonalistą nawrócił się mianowicie na strukturalizm. „Nawrócenie” nie wyda się tu określeniem przesadnym, jeśli uzmyslowimy sobie rozmiar przepaści światopoglądowej między obydwojma kierunkami, zakorzenionymi w biegunowo odmiennych tradycjach filozoficznych. Funkcjonalizm tkwi przecież w typowo angielskim empiryzmie i zamykaniu do konkretności, strukturalizm zaś — we francuskim racjonalizmie i predylekcji do porządku logicznego. Pierwszy uważa za właściwy przedmiot badań rzeczywiste zachowania społeczne, „to co zrobione” — artefakty, zaś drugi — idee rządzące tymi działaniami, wyrażające je normy, „to co powiedziane” (albo i „pomyślane” — mental-fakty). Funkcjonalizm lekceważy religię, strukturalizm — ekonomię. W taki biegunowy sposób przedstawia oba kierunki — postulując zarazem ich komplementarność — sam Leach. Wyznaje wprawdzie, że „w głębi serca w dalszym ciągu pozostał funkcjonalistą” jeśli jednak oceniać go nie po intencjach, lecz po publikowanych rezultatach, to okaże się, że przestał nim być przed ponad 20 laty. Inspiratorem przełomu był z pewnością Claude Lévi-Strauss. Słynna książka Leacha z owego okresu, zatytułowana wyzywająco *Antropologia przemysłowa na nowo* — *Rethinking Anthropology*, London 1961 — zawiera szkice na temat systemów pokrewieństwa już w duchu francuskiego strukturalizmu. Jedyny odbiegający od tematyki społecznej krótki esej na temat symbolicznych przedstawień czasu prezentuje kilka istniejących w różnych kulturach sposobów wyrażania tej idei: koncepcja czasu nieodwracalnego (liniowego), koncepcja czasu powracającego (kolistego) i wreszcie wahadłowe widzenie go jako ciągu oscylacji między biegnącymi opozycjami. Taką właśnie wizję nieśmiał ma mitologia grecka; Leach dowodzi tego ujawniając opozycje binarne, zawarte w micie o Kronosie (pierwotna rozrodczość — potem okastrowanie, pożarcie dzieci — zwymiotowanie ich, upadek z Niebios w Podziemia itd.). Zarysowuje teorię święta jako momentu zatrzymania wahadła między jednym interwałem czasowym a następnym, ilustrując ją współczesnymi europejskimi zwyczajami. W schemacie tym święto przebiega — po ustaniu czasu świeckiego — w cyklu zorganizowanym przez dwie pary opozycji binarnych: jako całość jest odwróceniem porządku profanicznego, w jego obrębie zaś faza wstępna (powaga i formalizacja, odpowiadające „śmierci” starego) jest przeciwstawną wobec fazy końcowej (karnawał i maskarada, odpowiadające „odrodzeniu” nowego).

Dalsze prace poświęcone są poszukiwaniom znaczenia. Już artykuł *Magical hair* „Journal of the Royal Anthropological Institute”, v. 88, 1958, stanowi próbę odpowiedzi na pytanie, na jakiej zasadzie etnolog może orzekać, co „znaczy” dany symbol. Analizowanym przykładem są włosy, których wzrost w wielu kulturach ko-

jarzony jest z płodnością, seksem, podczas gdy strzyżenie może symbolizować kastrację, obrezanie, zakaz stosunków seksualnych itd. Choć na główne pytanie autor nie ma odpowiedzi (dziś zapewne odwołałby się do koncepcji „logiki konkretności” (to jednak w toku rozprawia się z wyjaśnieniem psychoanalitycznym, w tamtych latach jeszcze kuszącym. Mimo że akurat w kwestii „seksualnej symboliki włosów” zgadzałoby się ono z interpretacją etnologiczną, to jednak — jak stwierdza — oba tłumaczenia odnoszą się do zupełnie innych rzeczywistości (tam — prywatnych, jednostkowych, z gabinetu psychiatry, tu — publicznych, kulturowych) i tak jak nie wykluczają się nawet gdy są sobie przeciwnostawne, tak też nie wspierają się wzajemnie, nawet jeśli się pokrywają).

Artykuł *Antropologiczne aspekty języka: o rodzajach zwierząt i brzydkich wyrazach* (*Anthropological aspects of language: animal categories and verbal abuse*, 1964, prezentuje prawdziwie strukturalną już analizę kilku splecionych ze sobą problemów: tabu językowych, sposobu kategoryzowania zwierząt, pożywienia i kobiet. Leach pokazuje tu pazur analityka, który pewnie czuje się w egzotycznym birmańskim terenie, zna subtelności miejscowego języka i kultury (w Azji połud.-wschodniej pracował jako oficer badawczy) z drugiej zaś strony potrafi śmiało poruszać się na gruncie angielskich zwyczajów językowych, przy czym — powiedzmy to wprost — z dużą swobodą, by nie rzecz predylekcją sięga do tych obscenicznych, łączących się ze sferami seksu i wydalania. Tę samą łatwość mówienia o rzeczach nie nadających się do druku będzie można zauważyć w bodaj wszystkich jego pracach. Dzięki niej dowiaduje się czytelnik na drodze jakich to skojarzeń językowych patronem „Playboya” jest niewinny króliczek, jakie asocjacje odciskają się na dziejach różnych słów, powodując ich nieużywanie.

Ta właśnie sfera rzeczy zakazanych stanowi główny przedmiot analizy. Logikę tabu bada Leach czysto strukturalnie, wychodząc z założenia, iż element ten jest operatorem binarnych klasyfikacji, które umysł narzuca na jednolitą przecież rzeczywistość. Tabu służyć ma do oddzielenia jego od świata i do ustanowienia dalszych przedziałów między obiektami. Aby móc je jednoznacznie klasyfikować trzeba służyć wszystkim, co znajduje się na granicy klas. Leach daje tu przykład wydzielenia człowieka; substancje te są intrygujące, to zasadniczo dwuznaczne, utrudniające odpowiedź na pytanie „czym jestem w odróżnieniu od reszty świata”, „gdzie są moje granice” — a więc pierwsze wątpliwości dziecka. Takie właśnie obiekty graniczne stają się przedmiotem najsilniejszych tabu. Aby logika dycho- tomicznej klasyfikacji mogła działać skutecznie muszą zostać usunięte — czyli celowo zapomniane, stłumione, pokryte zakazem — wszystkie niewygodne obiekty, które należą do dwóch klas jednocześnie. Formuła iż tabu (oraz wszelkie sakrum) jest „zarówno p jak i ∞ ” powtarzać się będzie odtąd często w pracach Leacha.

Z tej zasady ma wynikać tabuizacja zwierząt domowych — jako dwuznacznych, pośrednich pomiędzy

człowiekiem a otoczeniem zewnętrznym; naruszeniem owego tabu byłoby wyzwanie zwierzęce w rodzaju „ty świnio, sukinsynu” itd. Opierając się na stwierdzonej przez etnologię symbolicznym związku między jedzeniem a seksem Leach stawia tezę, że sposób, w jaki w dawnej kulturze klasyfikuje się zwierzęta ze względu na ich jadalność, odpowiada sposobowi, w jaki klasyfikuje się ludzi ze względu na ich przydatność do związków seksualno-mażeńskich. Za Lévi-Straussem przyjmuje, iż nawet zakaz kazirodztwa nie ma naturalnego uzasadnienia, zaś z własnego pobytu w dżungli wie, że „wszystko jest jadalne”, tak więc jakiegokolwiek restrykcje w obu tych dziedzinach mają charakter arbitralny, kulturowy. Obie grupy obiektów powinny być zatem analogicznie uszeregowane, zaś odpowiadające sobie klasy zwierząt i ludzi powinny być w równym stopniu uznawane za nadające się — lub nie — do małżeństwa (ludzie) i jedzenia (zwierzęta). Kryterium szeregowania stanowi dla Leacha odległość od ego: psy i koty są w Europie uznane za niejadalne, zaś nazwy innych bliskich człowiekowi zwierząt stanowią tabu — co odpowiada zakazowi kazirodztwa i małżeństwa kuzynów pierwszego stopnia. Natomiast na zwierzęta z dalekiego lasu można polować, tak jak można zenić się z kobietami z lasu. Im dalej od domu, tym bardziej kobiety nadają się do żeniactwa, zaś zwierzęta do jedzenia (a nazwy ich przestają być tabu; nie miałyby sensu wyzwanie „ty niedźwiedziu polarny”).

Wywody te wydają się mocno sztuczne, są natomiast dobrym przykładem typowego dla strukturalizmu zainteresowania różnymi klasyfikacjami i szukania odpowiedniości pomiędzy nimi. Jest to więc pokazowa prezentacja metody, z pomocą której autor chciał jednak chyba zbyt wiele wyjaśnić i sam znalazł się w tym samym miejscu, w którym później ułokuje z ironią Lévi-Straussa: „w świecie gdzie wszystko jest możliwe, ale nic nie jest pewne”.

Przejdźmy jednak do omówienia znaczenia konkretniejszych analiz, które uznać chyba należy za najciekawsze w dorobku Edmunda Leacha — na temat mitologii biblijnej. Jak wiadomo, zarzucano strukturalizmowi (Paul Ricoeur), iż nie nadaje się do analizy przekazów o charakterze bardziej historycznym niż totemiczno-klasyfikacyjnym, takich jak Biblia czy mity indoeuropejskie. W odpowiedzi Leach proponuje śmiało traktować Biblię jako mit. Mówi to wbrew całej tradycji ortodoksyjnej biblistyki i samemu Lévi-Straussowi (który tym motywował swoje desinteressement dla tematu), traktującym Pismo św. jako amalgamat tekstów fałszywych i prawdziwych, relacjonujących chronologicznie — choć w zniekształceniu — historię, a więc jako zbiór przekazów, których krytyczna analiza pozwoli wywnioskować, co zdarzyło się naprawdę przed paroma tysiącami lat. „Zlepienie jajek z jajeczniczy jest zajęciem pracochłonnym i nie poprawia jej smaku” — ironizuje na temat takich zabiegów (*The legitimacy of Solomon. Some structural aspects of Old Testament history*, „Archives Europeennes de Sociologie”, VII, 1, 1966). Partie historyczne i fikcyjne Starego Testamentu złoży się bowiem w jednolitą masę mity-historyczną, która funkcjonowała jako sankcja dla stanu społeczeństwa żydowskiego w czasie gdy dana część tekstu biblijnego osiągała — dzięki pracy redaktorów — stabilność kanoniczną. Działo się to i tak dużo później niż mogły rozgrywać się opisywane wydarzenia, a więc historyczność przekazu jest znikoma. Skoro tak, to nie warto dociekać, co zdarzyło się naprawdę a co jest mitem, ale należy spytać dlaczego właśnie pewne fakty, prawdziwe i fałszywe były zapamiętane, inne zaś — mimo że prawdziwe — zostały zapomniane.

Odpowiedź brzmi: bo taki właśnie zespół faktów układał się w strukturalny schemat, stały dla różnych biblijnych opowieści. Zdaniem strukturalisty znaczenia poszczególnych informacji w każdej opowieści szukać należy w ich układzie; najważniejsza jest więc nie zawartość treściowa tekstu, ale różnice schematu między różnymi opowieściami. Tak właśnie analizuje Leach Księgę Rodzaju; odsłoniwszy binarne kategorie w micie o stworzeniu świata ukazuje historię Kaina i Abla, Noego i synów, Lota i córek, Abrahama i Sary etc. jako przekształcenie mitu o Adamie i Ewie, jako „*wasis as myth*”, „Discovery”, v. 23 n°. 5, 1962). W tym samym materiale mitologicznym, tyle że wyrażonym w języku obrazów, odkrywa zasadnicze tożsamości przedstawionych postaci, przejścia pomiędzy którymi tworzą serię równań transformacyjnych (*Genesis Michala Aniola. Strukturalistyczne uwagi o freskach zdobiących sklepienie Kaplicy Sykstyńskiej*, tłum. pol. „Literatura na świecie”, 5/1978).

Analizę nowotestamentowej odwróconej analogii żywotów Jezusa i św. Jana Chrzciciela wykorzystuje jako przykład wprowadzający w metodę strukturalnego rozumienia tekstów. Oto fragment: „poczęcie obu bohaterów jest nadnaturalne, ale gdy Maria jest dziewczą, to Elżbieta jest już zbyt stara na macierzyństwo. Obie one są kuzynkami, ale Jan należy do linii kapłańskiej, zaś Jezus do królewskiej. Jan jest prorokiem żyjącym na puszczy, nosi skóry zwierząt, żywi się szarańczą i dzikim miodem — jest człowiekiem Natury. Jezus jest ogłaszany królem, żyje w mieście, jest synem cieśli — jest więc człowiekiem kultury. Poddaje się chrztowi z rąk Jana a wówczas tamten podporządkowuje mu się. W końcu Jan ginie przez ścięcie, co w Starym Testamencie jest rodzajem śmierci zastrzeżonym dla królów, podczas gdy Jezus zostaje uśmiercony jak przestępca. Śmierć Jana jest spowodowana przez spisek seksualny nieczestnych kobiet, natomiast kobiety z otoczenia Jezusa są cnotliwe, choć jedna z nich to była jawno grzesznica”. Dalsza analiza prowadzi do wniosku, że obaj bohaterowie zamieniają się rolami, zaś ogólnie biorąc mit chrześcijański okazuje się nową wersją znacznie wcześniejszej opowieści żydowskiej o Mesjaszu: „Zauważmy, że w procesie dramatyzacji kontekst historyczny opowieści staje się całkowicie nieistotny; nie ma to w końcu znaczenia, czy cokolwiek z tego wydarzyło się „naprawdę” w historii. Przekaz mityczny jest prawdziwy w swych własnych kategoriach” (*Structuralism in Social anthropology*, w: *Structuralism. An Introduction*, Oxford 1972).

Szkice Leacha nie są może niczym więcej niż inteligentnym i pomysłowym „ćwiczeniem z Lévi-Straussa” prowadzonym dalej niż chciałby to robić sam mistrz, w sposób nadzwyczaj jasny, na materiale dobrze nam znanym, bez uciekania w dżunglę indiańskich mitów. Lekturę urozmaica zabawny, kolokwialny język i częste efekty pirotechniczne. Powtarzające się złośliwości pod adresem „Żabojada” mają chyba zatuszować intelektualną zależność od mistrza. Zresztą Leach nie jest wyrozumiały dla swych angielskich kolegów, wśród których miał niegdyś zasłużoną opinię enfant terrible.

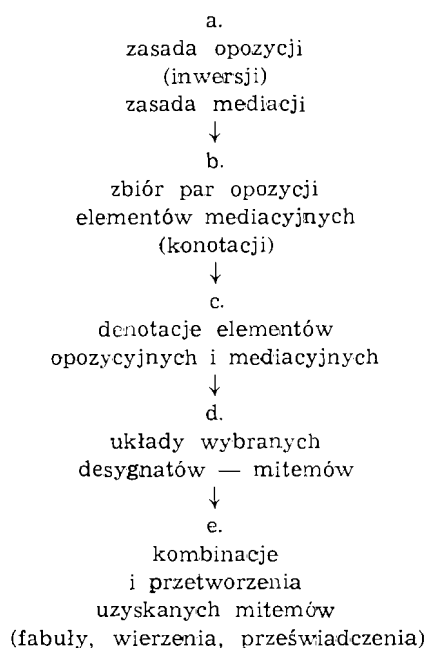
Jest on zatem świetnym nauczycielem na wstępnym kursie strukturalizmu; jako podręcznik dla kursorów można polecić jego *Culture and Communication. The logic by which symbols are connected*, 1976. Nic zastąpił do wprowadzenia w metodę — sam ją dokładnie wytestował — świadom jest jej uroków a zarazem ograniczeń. Albowiem „może jednak paść pytanie: jaki jest cel takiego strukturalnego porównania? Jeśli nawet dowiedzione zostanie podobieństwo schematów — co to nam daje? Na to pytanie nie mam od-

powiedzi wprost. Przyjemność jaką daje analiza strukturalna ma do pewnego stopnia charakter estetyczny. Tak jak matematyk czuje, że rozwiązanie eleganckie jest „lepsze” niż niezgrabne rozwiązanie tego samego problemu, tak i strukturalizm nie można oceniać wąsko, podług kryteriów praktycznych, w rodzaju: „czy ten kierunek prowadzi do jakichś użytecznych rezultatów”. Pokazanie elegancji „nieświadomych operacji umysłu ludzkiego” samo w sobie jest wartością, nawet jeśli niezbyt dobrze wiemy, co to za czynnik działa jako ów „umysł ludzki”.

J.S.W.

CLAUDE LEVI-STRAUSS

Strauss (ur. 1908)¹ nie jest oczywiście twórcą strukturalizmu (początek tego nurtu w nauce zwykło się raczej wiązać z pośmiertną edycją wykładów Ferdynanda de Saussure'a — *Cours de linguistique générale*, 1916; oraz z pracami językoznawców ze szkoły genewskiej i koła praskiego); nie jest również prekursorem zastosowania metody typu strukturalnego do badań nad dyskursem mitycznym (tu wyprzedza go choćby Włodzimierz Propp). A jednak przełom strukturalny w etnologii (i szerzej: w naukach społecznych) wiązany jest zawsze i jednoznacznie z nazwiskiem Lévi-Strauss. Bodaj najpełniejszego wyjaśnienia tego pozornego paradoksu dostarcza nam artykuł samego Claude'a Lévi-Straussa *Struktura i forma. Refleksje nad dziełem Włodzimierza Proppa* („International Journal of Slavic Linguistics and Poetics” t. III — 1960). Cóż zarzuca w nim francuski antropolog autorowi *Morfologii bajki*? — Przede wszystkim połowiczność, zastrzymanie się na poziomie zbyt bliskim empirii, brak kropki nad „i”. Przyjmując koncepcję zawartą w *Antropologii strukturalnej* są to bez wątpienia zarzuty zasadne. „Piramida pojęciowo-metodologiczna” strukturalizmu w jego post-saussowskim wydaniu przedstawia się bowiem następująco:



Innymi słowy ostatecznym odniesieniem jest dla Lévi-Straussa umysł ludzki i procesy myślenia (tu wspiera go wydatnie Jean Piaget), z których, a ściślej — z ich odzwierciedlenia w uniwersaliach językowych (Roman Jakobson, Charles F. Hockett) wywodzi on podstawowe prawa rządzące strukturą (a.). Prawa te, czy raczej zasady, mają charakter prawdziwościowy — dopiero więc

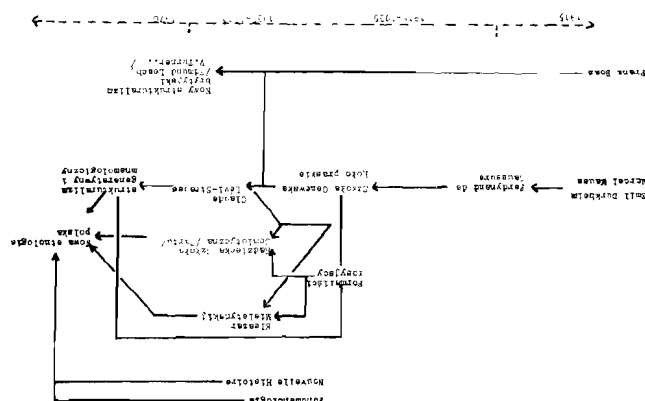
gdy za zmienne zdaniowe podstawione zostaną w ich funkcji zdaniowej konkretne zdania (elementy opozycyjne), funkcja przekształci się w zdanie (konkretną opozycję). Każda kultura operuje przy tym specyficznym (i w pewnym zakresie zmiennym) zestawem opozycji i elementów mediacyjnych (b.), przy czym każdy z członów opozycji i mediacji są denotatami zbioru desygnatów (c.), które z kolei łączą się w mitemy (d.) — budulec wszelkiej fabuły (e.). Tymczasem Włodzimierz Propp ograniczył się w swoich analizach do trzech niższych pięter (c., d., e.), czyli — jak pisze Ann Shukman — „sformalizował on schemat syntagmatyczny bajki, jednakże nie sformalizował poziomu paradygmatycznego”; wskazał drogę, jednak nie ośmielił się lub nie mógł (trzeba pamiętać, że koncepcja opozycji fonologicznej dopracowana została przez Mikołaja Trubeckiego już po powstaniu *Morfologii bajki*) pójść nią do końca.

Istota dokonanej przez Claude Lévi-Straussa przełomu zasadzałaby się więc na konsekwencji uogólnienia i wymiarze ambicji poznawczych? Zapewne. Wszakże równie, jeśli nie bardziej istotnym osiągnięciem autora *Myśli nieoswojonej* wydaje się uczynienie z owych ogólnych zasad użytecznego praktycznie instrumentu analizy. W swojej „najczystszej” metodologicznie, wzorcowej pracy *Głos masek (La voie des masques, Genève 1975)* pisze on: „Jakże iluzoryczne są złudzenia, którym ulega po dziś dzień wielu etnologów i historyków sztuki, iż maska jest czymś na kształt rzeźby, czy obrazu i może być interpretowana sama w sobie, poprzez to co wyobraża lub przez swoje zastosowania dekoracyjne i rytualne. Maska bowiem nie istnieje sama w sobie lecz odwołuje się zawsze do innych masek rzeczywistych lub potencjalnych, które mogłyby ją zastąpić. (...) Sens maski nie tkwi więc w tym, co ona przedstawia, lecz w tym, co przeobraża, czyli w tym właśnie przeciw czemu (w zamian za co) przedstawia. Podobnie jak mit, maska jednocześnie oznajmia i zaprzecza; równie istotne jest w niej to co ukazuje jak i to, co wyklucza”. Na dobrą sprawę jest to właściwie bezpośredni wykład 1. zasady, iż każdy konkretny mitem dany nam w rzeczywistości kulturowej jest tylko jednym z możliwych desygnatów przynależnych do utajonej denotacji; 2. koncepcji opozycji nacechowanego w stosunku do nienacechowanego (M. Trubecki). A jednak dzięki temu wykładowi zjawisko „maska” jawi się nagle w zupełnie nowym świetle. Jak zaś olśniewające i demaskatorskie bywa owe światło wykazał dobitnie Claude Lévi-Strauss w *Le totémisme aujourd'hui* (tłum. polskie: *Totemizm*, Warszawa 1968). Wszystkie argumenty, przy pomocy których rozbija on stare koncepcje totemizmu są tu także w gruncie rzeczy bezpośrednimi pochodnymi najogólniejszych zasad strukturalizmu. I tak tezy Raymonda Firtha, Jamesa Frazera i Williama H. Riversa zostają odrzucone, gdyż uwzględniają tylko pojedyncze człony opozycji — tylko to, co totem „przedstawia i oznajmia”; koncepcje Adolphusa P. Elkina, gdyż implikują przyjęcie klasyfikacji niedychotomicznej; teorie Bronisława Malinowskiego, gdyż zaprzeczają regule dwoistego charakteru znaku („Każdy znak jest z jednej strony — powiązania między formą a stroną znaczeniową — dowolny, z drugiej — po obiektywizacji społecznej — obowiązujący”). Tej ostatniej kontrowersji warto poświęcić chwilę uwagi. Bronisław Malinowski wiążąc zasady doboru form totemów ze statystyką użyteczności gospodarczej odpowiadających im gatunków zwierzęcych i roślinnych zaprzecza — powtórzmy — regule dwoistego charakteru znaku, a ściślej tej jej części, która mówi o dowolności powiązania między formą i stroną znaczeniową znaku. Wykazanie tego winno już właściwie Claude Lévi-Straussowi wystarczyć. Tymczasem

dublując on krytykę tez twórcy funkcjonalizmu ukazując ich bezzasadność również w oparciu o szczegółową analizę danych empirycznych. Jakże jest sens tego zabiegu? — Czyżby poniósł autora *Totemizmu* polemiczny temperament lub chodziło mu o dodatkową, intymną satysfakcję? — Satysfakcję, iż rzeczywistość kulturowa potwierdza rudymentalne założenia strukturalizmu? — A czemuż by nie!

Warto przecież zwrócić uwagę, że tasiełmcowe i przeważnie dość mało jasne (w Polsce m. in.: Jerzy Kmita, Mieczysław A. Krąpiec, Antoni B. Stępień, Bogdan Suchodolski), żeby nie wspominać o kompletnie ignorancjach, polemiki z dziełem Claude Lévi-Straussa pozostawały z reguły na etapie filozoficznych implikacji stosowanej przezeń metody. Konkretne, par excellence empiryczne sukcesy strukturalizmu były i są nadal pomijane wstydlwym milczeniem przez przeciwników. A przecież nie odwołują się nawet do pomnikowych *Mythologiques* (Paris, t. I — 1964, t. II — 1966, t. III — 1958, t. IV — 1971) — przedstawić można szereg przykładów (np. analiza zjawiska awunkulatu) teoretycznego wypracowania przez Claude Lévi-Straussa modeli zjawisk antycypujących prawidłowo rzeczywistość kulturową — osiągnięcie, którym nie może się pochwalić żaden z uprzednich kierunków w etnologii.

Trudno się więc dziwić, że wbrew krytykom i pewnym drobnym niekonsekwencjom wskazań metodologicznych Claude Lévi-Straussa pierwsze pokolenie antropologii strukturalnej (m. in.: Luc de Heusch, Jean-Marie Auzias, Bernadette Bucher) poszło dokładnie śladami mistrza lekając się jakichkolwiek odstępstw, czy korektur. Nurt ten, acz nadal żywy w etnologii francuskiej okazał się jednak stosunkowo mało płodny i twórczy. Szybko natomiast dało się stwierdzić, że dzieło metodologiczne Claude Lévi-Straussa wchodzi z łatwością w związki z koncepcjami pokrewnymi, przez co stanowi doskonałą platformę do doskonalenia narzędzi poznawczych i aparatury pojęciowej. Jak jest to wykorzystywane wskazuje poniższy schemat rozwoju strukturalizmu, oparty na artykule Pierre Marandy *Strukturalizm in Cultural Anthropology* (1979):



Wydaje się, że pobieżny nawet przegląd tego schematu upoważnia do dwóch wniosków: 1. W rozwoju etnologii dzieło Claude Lévi-Straussa zajmuje miejsce centralne i kluczowe; 2. Poszukiwania strukturalistów wyszły już dziś daleko poza jego ustalenia. Nie do przyjęcia jest więc dyskusja ze strukturalizmem ograniczająca się do dorobku autora *Smutku Tropików*; z drugiej jednak strony nie ma bez niego strukturalizmu. I długo

jeszcze dla każdego, kto chciałby pozyskać rudymentalną choć wiedzę o tym kierunku w etnologii *Mythologiques*, *Antropologia strukturalna I i II*, *Myśl nieoswojona*, czy *Totemizm* będą lekturami podstawowymi i niezbędnymi. A skądinąd — jakże scholarskim i mdłym słowem jest „lektura”, gdy mowa o wspanialej intelektualnej przygodzie.

L. S.

ELEAZAR MOJSIEJEWICZ MIELETYŃSKI

Mieletyński wybitny współczesny radziecki folklorysta i literaturoznawca o etnologicznej, strukturalistycznej orientacji, profesor moskiewskiego Instytutu Literatury Światowej im. M. Gorkiego Akademii Nauk ZSRR.

Ewolucja metodologiczna Mieletyńskiego układa się jakby w następny odcinek spirali, której poprzedni fragment zakreśliły, omawiane w oddzielnym haśle, prace W. Proppa. Uczony ten startuje w końcu lat 50-tych z podobnych pozycji, na jakich tamten kończy wówczas swe najważniejsze prace, by później — aż po dzień dzisiejszy — we własny oryginalny sposób, w duchu strukturalnym nawiązywać do pierwszego prekursorskiego dzieła Proppa. Skądinąd już w swych wczesnych publikacjach folklorystycznych (*Gieroj wolszebnój skazki Proischożdenie obraza*, Moskwa 1958) zwraca Mieletyński uwagę na motywy i postacie, które później przeanalizuje ze strukturalnego punktu widzenia (np. bajkowa „socjologia rodziny” albo postać mitologicznego oszusta — „trickstera”). Dominuje jednak w jego pracach myślenie historyczne z tym samym co u Proppa akcentowaniem momentu przełomu epok jako chwili narodzin bajkowych motywów: „bajka została zrodzona nie przez społeczeństwo rodowe, ale przez jego rozpad” (tamże, s. 256). Jej postaci — macocha, pasierbica, sierota — są typowymi postaciami okresu rozpadu wspólnoty pierwotnej, naruszenia demokratycznej równości jej członków; w epoce poprzedniej postać np. macochy byłaby przecież niemożliwa, ze względu na istnienie zbiorowości klasyfikacyjnych matek (Mieletyński przyjmuje tu oczywiście koncepcję „stadijalności”) W tym też duchu koryguje rytualistyczne uproszczenia poprzedników: „Bajka nie wyrasta z obrzędu, jak to przyjmują Saintyves i Raglan (...) bohater bajki nie jest nowym wcieleniem boga, szamana, świętego itp. Bohaterem bajki zostaje ten, kto był pierwszą ofiarą rozkładu rodu, kto historycznie został pokrzywdzony w rezultacie przejścia od rodu do rodziny...” (tamże, s. 11—14). Jakaż to różnica wobec formalistycznej tezy Proppa z *Morfologii bajki*, który sierotowo bajkowego bohatera wyjaśniał tym, że śmierć rodziców jest po prostu spotęgowaną formą, zapoczątkowującą akcję funkcję ich odejścia.

Już wkrótce jednak podejmuje analizę strukturalno-formalną; jej rezultatem jest nowy model syntagmatyki bajki magicznej, lapidarniejszy, operujący bardziej abstrakcyjnymi kategoriami aniżeli model Proppa. Przedstawiany jest on w licznych publikacjach, z których część powstaje we współpracy z przedstawicielami nowej fali semiotyków kultury, co zapewne przyczynia się do większej formalizacji wyników (patrz np. G. Mieletyński, S. Niekludow, E. Nowik, D. Segal, *Problemy strukturalnego opisanja wolszebnój skazki* (w:) *Trudy po znakovym sistiemam*, t. IV, Tartu 1969). Wedle tego schematu na strukturę bajki na poziomie tematu składają się trzy sprawdziany jakim poddawany jest kolejno bohater, zdobywający po przejściu każdego takiego testu bajkową wartość, umożliwiającą mu pokonanie następnego; sprawdziany ułożone są hierarchicznie a ostatni prowadzi do uzyskania wartości końcowej

(małżeństwo z księżniczką). Traktując jako punkt wyjścia „sprawdzian” z towarzyszącym mu zdobyciem lub utratą „wartości” Mieletyński nawiązuje do Proppowskiego ustalenia binarnego charakteru funkcji, wychodząc natomiast poza tamten schemat stwierdzając hierarchiczność obydwóch testów.

W oparciu o ustalenia formalne wnosi coraz to precyzyjniejsze korektury do tezy o prostym, inicjacyjno-mitologicznym rodowodzie baśni. Podkreśla fakt, że o ile w niezróżnicowanym folklorze archaicznym (z jedynym znanym tam podziałem: na mity jako opowieści prawdziwe i na prymitywne bajki mitologiczne) struktury obu typów utworów są jednakowe, to już na drodze do rozwiniętej „klasycznej postaci baśni magicznej, dokonać się musiało radykalne przesunięcie struktury, „przegrupowanie” zarówno w obrębie systemu wartości jak i w układzie syntagmatycznym tekstu. Podstawowe przeciwieństwo między baśnią a mitem identyfikuje Mieletyński jako opozycję indywidualny / zbiorowy. O ile mit dotyczy losu „ludzkości” (tak jak widział ją członek grupy plemiennej) to bajkę interesuje jedynie los jednostki. Mit operuje podstawowymi jednostkami klasyfikacji na poziomie makrokosmicznym, tworząc swą szczególną „fizykę” całościowego obrazu świata, gdzie poszczególne kody są wzajemnie przekładalne (tożsamość elementów znaczeniowych dostarczanych m. in. przez poszczególne zmysły: góra/dół = męski/żeński = surowy/gotowany itd.). Natomiast celem baśni nie jest wcale wyjaśnianie mechaniki świata a jedynie przedstawienie losu bohatera jako ciągu kolejno pokonywanych przeszkód. W porównaniu z mitem jest więc bajka uproszczona do mikrokosmosu społecznego, w którym zamiast opozycji ten świat/zaświaty pojawia się kontrast dom/las a zamiast pary mitologicznej swój/obcy — podział na własne i cudze królestwo albo też konflikt w obrębie rodziny, bohatera i braci. Binarne klasyfikacje, jakie oczywiście występują również w bajce są tu w zupełności podporządkowane zasadniczemu podziałowi na świat dobra i zła, sprzymierzeńców i przeciwników. Postępowanie bajkowych postaci nie jest organizowane według zasad magiczno-wierzeniowych, ale w zgodzie ze specjalnymi „regułami gry”, obowiązującymi w bajce, a mającymi zasadniczo charakter moralno-etyczny, które to względy nie odgrywają w micie żadnej roli, podobnie jak i charakterystyczne dla bajki współczucie dla pokrzywdzonego bohatera, zainteresowanie kompensacją. Mit jest, w odróżnieniu od bajki, antypsychologiczny.

Z etnograficznego punktu widzenia szczególnie interesujące są ustalenia Mieletyńskiego na temat roli obrzędu weselnego w baśni. W micie, jeśli nawet wystąpi zawarcie małżeństwa, to tylko jako środek do zdobycia ostatecznych celów albo osiągnięcia pożądanego stanu równowagi na innych poziomach (wyrażanych w różnych kodach, np. klimatycznym albo żywnościowym: małżeństwo bohatera powoduje zmianę pogody albo obfitość pożywienia); w baśni jest odwrotnie: zdobywane kolejno środki magiczne nie mają wartości absolutnej, służą jedynie zbliżeniu bohatera i jego wybranki. Stąd biorą się różnice w schemacie syntagmatycznym tekstów; mit umieszcza wesele w środku, bajka — na końcu, brak też w micie charakterystycznego dla bajki zestawienia sprawdzianu wstępnego i zasadniczego. Mieletyński sugeruje, że w społeczeństwach archaicznych obrzędy weselne ustępują pod względem znaczenia i rozwoju formy obrzędom plemiennej inicjacji, która dominuje w pierwotnym folklorze. Wraz z przechodzeniem — jak to miało miejsce w najpełniejszej postaci w Europie — od układu rodowo-plemiennego do bardziej zindywidualizowanych form życia społecznego zanika ogół-

noplemienna inicjacja, zaś znaczenia nabiera jednostkowe z natury rzeczy wesele. Tak więc „rytualnym ekwiwalentem klasycznej formy bajki jest raczej wesele — rytuał młodszy i bardziej zindywidualizowany w porównaniu z inicjacją, z którą częściowo jest związany genetycznie, tak iż jest częścią prawdy w twierdzeniu, że inicjacja stanowi rytualny ekwiwalent mitu i archaicznych form bajki, wesele zaś — rozwiniętej baśni magicznej” (*Poetika mifa*, Moskwa 1976, s. 267). Inicjacja tworzy jądro, wesele — obramowanie bajki magicznej.

Do porównywania folkloru europejskiego i plemiennego uprawnia Mieletyńskiego głęboka, filologiczna znajomość archaicznych tekstów. Jest zarówno edytorem bajek australijskich jak i badaczem staroskandynawskiej poezji eddycznej. Analizując mitologiczną systemowość Eddy ustala w niej cztery podsystemy: dwa przestrzenne (model pionowy i poziomy) i dwa czasowe (etiologiczny i eschatologiczny). Ci sami bogowie i istoty mityczne przejawiają się różnie w każdym z podsystemów: w wertykalnym przeciwstawieniu są potworem chłonicznym, w horyzontalnym — wielkoludem, przy czym w pierwszym z nich medycyną „szamańską” rolę gra Odyn, w drugim zaś takim pośrednikiem — tricksterem jest Loki.

Strukturalna analiza postaci „mitologicznego szalbieza”, trickstera, zajmuje w pracach Mieletyńskiego widoczne miejsce. Szczególnie obfite pole badań stanowi archaiczny folklor ludów paleoazjatyckich (Czukczów, Kamczedałów i in.) gdzie cały cykl epicki, złożony z mitów i bajek mitologicznych, zbudowany jest wokół postaci Kruka. Ta charakterystyczna postać, analizowana również przez Levi-Straussa na materiale północno-amerykańskim — także jako Kojot i in. — z racji swej logicznej pośredniości (padlinożerca, a więc mediuje między roślinożerczami a drapieżcami, ptak nieprzelotny, całoroczny, a więc pośredniczy między zimą a wiosną) okazuje się być uniwersalnym mediatorem między członami najróżniejszych opozycji binarnych: męskim i żeńskim, głodem i sytością, wodą słoną i słodką itd., co w micie wyrażone jest w różnych kodach — żywnościowym, erotycznym, meteorologicznym itd. Stanowiące jądro bajkowo-mitologicznych przekazów oszukawcze tricki kruka (mające na celu uśmierzenie głodu np. przez zmianę płci i nowe małżeństwo albo przez stworzenie żywności z antymateriałów, odpadów itd. — są parodią jego własnych działań jako herosa kulturowego i szamana.

Mieletyński analizuje mity cyklu Kruka we właściwy sobie dwójaki sposób — syntagmatycznie i paradygmatycznie. Pod względem syntagmatycznym stwierdza dwuczęściową strukturę kompozycji (np. dwa kolejne małżeństwa Kruka) przy czym tej dwoistości układu odpowiadają paradygmy semantyczne: małżeństwo egzoi i endogamiczne, niebo i ziemia, istoty szkodzące i istoty dostarczające żywność. Podsumowanie tych prac przynosi najświeższa książka, dedykowana Levi-Straussowi: *Paleoziatskij mifologičeskij epos. Cikl Worona*, Moskwa 1979.

Referuję tu tylko mniej znane prace Mieletyńskiego, albowiem jego dzieło życia, *Poetika mifa* Moskwa 1976, będzie niebawem dostępne po polsku. Dostępność niech oznacza tu zarazem przystępność; skoro Mieletyński zestawiany był dotąd tylekroć z Levi-Straussem, należy wreszcie powiedzieć, że tym co ich zdecydowanie różni — poza krytycyzmem Mieletyńskiego wobec przeciwstawiania historii strukturze — jest właśnie umiejętność jasnego pisania. *Poetika mifa* to książka syntetyzująca współczesną wiedzę o micie porządkująca podstawowe pojęcia jego analizy. W oparciu o mitologię całego świata autor przedstawia zasadnicze rodzaje mi-

tów, ich strukturę, relację mitu do rytuału i obu tych elementów do folkloru. A przy tym Mieletyński jest tu nie tylko i nie tyle etnologiem czy folklorystą, ile literaturoznawcą, który wskazuje, że dawna mitologia zawarła w sobie początki zarówno wyobrażeń religijno-filozoficznych jak też — stąd tytuł książki — nowożytnej literatury pięknej. Śledzi ten związek od zarania gatunku powieściowego — „powieść wychowania” przedstawia perypetie dojrzewającego bohatera na podobieństwo inicjacji. Mieletyński daleki jest od swych poprzedników z rytualno-mitologicznej szkoły krytyki literaturoznawczej: „zbieżne elementy w powieści XIX wieku i w tradycjach archaicznych stanowią niekoniecznie „przeżytki”, nawet w rozumieniu Jungowskim, ale raczej pewne wspólne formy myśli, przeżycia, wyobrażenia, w stosunku do których obrazy mityczne są takim samym wariantem szczegółowym jak i realistyczne” (tamże s. 283).

Szczególnie wnikliwie analizuje Mieletyński twórczość dwóch świadomie nawiązujących do formy mitu pisarzy XX wieku: T. Manna i J. Joyce’a, czerpiących zresztą świadomie z „mitotwórczego” nurtu w ówczesnej nauce. Fascynująco przeprowadzone jest zwłaszcza odszukiwanie symboliki inicjacji w *Czarodziejskiej górze*. Mieletyński zwraca naszą uwagę na takie detale jak schody, którymi bohater powieści zstępuje do rengenowskiej prześwietlarni i wiąże to z motywem inicjacyjnych wizji rozkawałkowania ciała w dolnym świecie. Analiza ta jest wspaniałym przykładem jak uważne, etnologiczne odczytywanie wnieść może do dzieła niedostrzegalne dla laika treści, a więc ogólniej, że wiedza etnologiczna — na którą złożyły się wszystkie wymienione analizy motywów — może pogłębić nasze rozumienie największych dzieł kultury współczesnej, bynajmniej nie ludowej.

Prace Mieletyńskiego, podobnie jak Proppa, przetrzucające pomost między etnografią a folklorystyką czy literaturoznawstwem rozszerzają niezmiernie pole badawcze etnologii, choć zarazem wyraźnie ostrzegają, w jakim zakresie i pod jakimi tylko warunkami można w tę nową materię wkroczyć.

J.S.W.

LA NOUVELLE HISTOIRE

„Nie ma historii materialnej i historii ducha, nie ma historii gospodarczej i historii społecznej, nie ma historii politycznej i historii kultury. Jest tylko po prostu historia, historia w swojej jedności”. — To wezwanie do historii totalnej pochodzące z wygłoszonego w 1941 r. wykładu Marka Blocha jest może najlapidarniejszym streszczeniem programu przodującego dziś na świecie nurtu rozumienia i uprawiania historii — tzw. Nouvelle Histoire, czyli Nowej Historii. Wynikają bowiem z tego wezwania — programu dwa co najmniej generalne postulaty: 1. historyk dążący do ukazania integralnego obrazu dziejów nie może się ograniczać do odnotowywania zmienności, opisywania biegu zdarzeń, lecz zauważać musi także przeszkody i granice owej zmienności — zauważać musi trwanie; 2. spostrzegać i analizować winien nie tylko to co było (jest) przez ludzką realizowaną świadomość ale również, czy raczej przede wszystkim, dzieje nieświadomych form rzeczywistości społecznej.

Przykładem niezwykle precyzyjnej i jednocześnie spektakularnej realizacji tych postulatów jest arcydzieło Fernanda Braudela *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II* (t. I — Gdańsk 1976, t. II — Gdańsk 1977). Już samo sformułowanie tytułu wskazuje na nowatorski, a nawet rewolucyjny

charakter tej pracy; z dwóch wymienionych w nim bohaterów — morza i króla, właśnie morze łączące ludy żyjące na jego brzegach uzyskuje pierwszeństwo. W pierwszym rzędzie analizuje bowiem Fernand Braudel owe trwałe struktury, które w sposób nieświadomiany przez społeczeństwa i jednostki tworzą im określone warunki i wyznaczają zakres możliwości rozwoju. Do takich zaś struktur należy między innymi kształt środowiska geograficznego śródziemnomorskiego świata. Później dopiero odwołuje się do koniunktury a więc tendencji zmian społecznych; tendencji, których zakres chronologiczny jest już w dziele Fernanda Braudela datowany, które wykazują jednak stabilność wystarczającą by „wypełnić” czas i europejską (po 1579) przestrzeń władztwa Filipa II. Na tym wreszcie tle rozpatruje francuski historyk zdarzenia — ową barwną i migotliwą mozaikę poszczególnych faktów, gdzie przypadek najbardziej zaskakujące prowokuje niespodzianki, gdzie jednostki kochają się i umierają, wykazują podłość i odwagę, piszą kroniki i planują polityczne woły nieświadome zgoła istotności wpływu jaki struktury i koniunktury wywierają na ich postępowanie, uczucia, rozumienie świata... I to na tym właśnie piętrze zdarzeń sytuuje się sam pracowity i nieufny, drobiazgowy i ascetyczny Filip II. Filip II dalece mniej interesujący historyka niż morze. Filip II — jednostka.

Bronisław Geremek i Witold Kula we wstępie do polskiego wydania *Morza Śródziemnego...* zwracają słuszną uwagę, by braudelowskiej triady: struktury — koniunktury — zdarzenia: nie rozumieć jako deterministycznego układu przyczynowo-skutkowego. Ich zdaniem znaczenie tej triady zasadza się przede wszystkim na ukazaniu jak „różne są wymiary czasowe, różne tempa dziania się w historii”. Konfrontacja zaś tych różnych wymiarów czasowych pozwala zasadnie wykazać, „że sprzeczność między synchronią a diachronią, między badaniem relacji utrwalonych i statycznych niejako układów, oraz badaniem zmian w rozwojowym ciągu chronologicznym, okazuje się pozorna i niemal bezprzedmiotowa”. Innymi słowy zasługą Fernanda Braudela byłaby tu w pierwszym rzędzie realizacja postulatu, który oznaczyliśmy na wstępie cyfrą 1. — „wykazaniu z siłą, że historyk zmagający się z dialektyką różnorodnych czasów, bada nie tylko zmiany w toku dziejów, lecz także trwałość ich”.

Pozwólmy sobie jednak rozszerzyć nieco przesłanie autora *Morza Śródziemnego...* Struktury w jego rozumieniu rzeczywiście nie determinują koniunktur, te zaś z kolei zdarzeń. Nie determinują w tym sensie, iż struktury mają niejako charakter prawdziwościowy — nie określają więc i określać nie mogą konieczności wystąpienia jakiegokolwiek konkretnej, poszczególniej koniunktury. Podobnie z układu koniunktur nie wyłaniają się same przez się przewidywalne zdarzenia. Z drugiej jednak strony wyznaczają struktury zakres koniunktur. (a koniunktury — zdarzeń) które wystąpić mogą, tworzą sui generis denotacje, których koniunktury (i odpowiednio — zdarzenia) są desygnatami. Oczywiście — jest to paralela o tyle nieścisła, iż poszczególne zdarzenie okazać się może na tyle ważne, że jego konsekwencją okażą się narodziny nowej koniunktury. Nie zmienia to jednak faktu, iż w chwili zaistnienia zdarzenie to zawierać się musiało całkowicie w jednej z istniejących koniunktur lub ich układzie. Te zaś z kolei rozpatrywać się da jako jedną z możliwości realizowania się struktury. Relacje wewnętrzne triady: struktury — koniunktury — zdarzenia odpowiadają więc w ogromnej mierze związkowi, które Roland Barthes określa mianem „relacji homologicznych”. Oczywiście relacje te są z reguły nieświadomiane.

„Ludzie zawsze mieli wrażenie — pisze Fernand Braudel w szkicu *Historia i nauki społeczne: długie trwanie* (tłum. polskie w: *Historia i trwanie*, Warszawa 1971), — że żyjąc w swoim czasie pojmują także z dnia na dzień jego przebieg. Ta historia świadoma, jasna, wydaje się już od dawna wielu historykom tylko częściowym ujęciem, jednym z pasm dziejów. Lingwistyka niedawno jeszcze uważała, że wszystko można wyprowadzić ze słów. Historia zaś żywiła iluzję, że wszystko można wyprowadzić z wydarzeń. Niejeden z naszych współczesnych skłonny będzie uwierzyć, że o wszystkim zdecydowały porozumienia w Jalcie czy Poczdamie (...) Tymczasem historia nieświadoma dzieje się poza terenem oświetlonym, poza tymi błyskami fleszów. (...) Przewrót — gdyż jest to przewrót umysłowy — polega na frontalnym ataku na ten obszar zaciemniony, na przyznaniu mu coraz szerszego miejsca obok — czy nawet kosztem — warstwy wydarzeniowej.”

Jak widać wyodrębnione przez nas na wstępie postulaty 1. i 2. — zauważania *longue durée*, czyli struktur długiego trwania i uwzględniania „historii nieświadomej” są właściwie dwojakim sformułowaniem jednej i tej samej dyrektywy. Człowiek ma bowiem skłonność do nadwartościowania spektakularnej warstwy zdarzeniowej przy jednoczesnym zapoznawaniu, czy niepostrzeganiu struktur trwałych. Ujawniając więc nieświadome, nawet jeżeli wychodzimy od pojedynczego zdarzenia, zmierzamy, chcąc niechcąc wprost do odsłonięcia mechanizmów koniunktur i struktur długiego trwania; wypreparowując te struktury i koniunktury wdrzeć się zaś musimy przebojem na tereny „historii nieświadomej” niezbędnej do pojęcia sensu zdarzeń. Takie postawienie sprawy rewolucjonizuje już jednak rozumienie pojęć tak nawet podstawowych, jak np. „fakt historyczny”. „Bo czyż obchodzić nas w tej sytuacji może fakt sam w sobie, ten rzekomy atom materii historycznej? — zapytuje Lucien Febvre w *Sporach o historię* (*Combats pour l'histoire*, Paris 1953) — Weźmy choćby zabójstwo Henryka IV przez Ravaillac. Jest li to fakt — atom? — Ależ zechciejmy go rozłożyć na elementy materialne i duchowe, złożone rezultaty praw ogólnych, szczegółowszych okoliczności charakterystycznych dla miejsca i czasu, czy wreszcie cech indywidualnych jednostek, które dzisiaj sławne jeszcze lub całkiem zapomniane, odegrały wszelako rolę w tamtej tragedii... Jakże szybko staniemy wobec mnogości cząsteczek i elementów zagmatwanego, wieloaspektowego systemu...”

Oczywiście — wiele elementów tego systemu nie jest i nie może być opisanych w diariuszach, kronikach, dyplomatycznych elaboratach... Takie nowe rozumienie istoty faktu historycznego pociągać więc za sobą musi rewolucyjne rozszerzenie repertuaru wykorzystywanych przez historyków źródeł (i zmianę metod ich krytyki — toż sam dokument też musi zostać „zdestrukturyzowany” aby ujawnić warunki w których powstał). Z jednej strony Nouvelle Histoire rozszerza więc prace nad historią umysłowości, wyobrażeń, religijności, kultury materialnej, marginesów społecznych, struktur społecznych i gospodarczych...; z drugiej — w jakościowo nowym zakresie odwołuje się do badań interdyscyplinarnych — do zdobyczy takich nauk, jak antropologia kultury (przede wszystkim!), statystyka, socjologia, historia sztuki, ekonomia etc. etc.

Przyszłość tak uprawianej historii może być dwójaka: „Albo — przewiduje Jacques Le Goff w encyklopedii *La Nouvelle Histoire* (Paris 1978) — inwestując coraz więcej na terenach innych nauk społecznych wchłonie je wreszcie tworząc panhistorię — globalną naukę o człowieku, o ludziach i czasie; albo dokona

się fuzja pomiędzy trzema najbliższymi naukami społecznymi — historią, antropologią kultury i socjologią. W tym ostatnim przypadku proponowałbym ochrzczanie nowej dyscypliny mianem antropologii historycznej...”

Czy przewidywania Jacquesa Le Goffa mają realne szanse spełnienia się? — Chyba tak. Można bowiem śmiało powiedzieć, iż czołowi adherenci Nouvelle Histoire posunęli się już w swoich dziełach na same przedpola krainy antropologii historycznej i to — co więcej — z wielu stron jednocześnie. By nie być gołosłownym wymienimy garść chociaż najważniejszych nazwisk i tytułów:

Philippe Ariès (ur. 1914) — historyk wyobrażeń człowieka na temat jego egzystencji i miejsca w społeczeństwie. Wsławiony przede wszystkim *Historią populacji francuskich i ich stosunku do życia* (od XVII w.), Paris 1948, oraz arcydziełem *Człowiek wobec śmierci*, Paris 1977, w którym przy wykorzystaniu niezwykle wszechstronnej bazy źródłowej dokonuje przeglądu postaw wobec śmierci społeczeństw europejskich od średniowiecza po dzień dzisiejszy.

Marc Bloch (ur. 1886, zamordowany przez hitlerowców w 1944) — Czołowy, obok Fernanda Braudela i Luciena Febvre’a, prekursor Nouvelle Histoire. Gros swoich dzieł poświęcił historii społeczeństw wiejskich, już w pierwszym z nich — zapoznanym niestety przez etnologów — *Królowie Cudotwórcy* (Paris 1924) ukazał fascynującą perspektywę możliwości historycznego ujmowania zjawisk ludowej kultury tzw. „duchowej”. Zamknął swój bogaty dorobek pozycją symboliczną — wydaną pośmiertnie *Apologią historii i zawodu historyka* (Paris 1976), gdzie raz jeszcze ukazał jedność celów antropologii i historii porównawczej.

Fernand Braudel (ur. 1902) — Prócz wymienionych prac tłumaczonych na język polski, również m.in.: *Kultura materialna a kapitalizm* (XV—XVIII w.), Paris 1967; *Morze Śródziemne — przestrzeń i czas*, Paris 1977.

André Burguière (ur. 1938) — Historyk struktur pokrewieństwa i rodziny, organizator interdyscyplinarnych badań socjo-historycznych, metodolog antropologii historycznej.

Lucien Febvre (1878—1956) — Współzałożyciel (wraz z M. Blochem) organu Nouvelle Histoire — słynnego pisma „*Annales*”, w którym w latach 1929—1948 publikuje 924, a od 1948 do 1956 dalsze 371 artykułów i not poruszających zagadnienia niemal wszelkich dyscyplin historycznych i nauk pokrewnych. Głównym wszelako kierunkiem jego zainteresowań, któremu dał wyraz zarówno w pomnikowych dziełach (np.: *Problem niewiary w XVI w. — religia Rabelais’go*, Paris 1942) jak i w wielu szkicach metodologicznych, były owocne próby kreowania historii wyobrażeń zbiorowych, a więc rozwijania na płaszczyźnie diachronicznej osiągnięć Emila Durkheima i Marcela Maussa.

Jacques Le Goff (ur. 1924) — Mediewista, współredaktor „*Annales*” i — jakże to charakterystyczne połączenie dla Nouvelle Histoire — „*Ethnologie Française*”, inspirator i kierownik wydawanych przez Flammarion serii: „*Etnologia Historyczna*” oraz „*Tradycje i Codziennosc*”, czołowy ideolog i metodolog Nouvelle Histoire zainteresowany przede wszystkim analizą struktur długiego trwania i koniunktur, acz liczne jego prace (m.in. tłumaczone na język polski: *Inteligencja w wiekach średnich*, Warszawa 1966 i *Kultura średniowiecznej Europy*, Warszawa 1970) są panoramami koniunktur w pierwszym rzędzie. Struktury pozostają w nich na dalszym planie — ich postrzeżenie pozostawione jest niejako inteligencji czytelnika. Za to przedstawienie

strony zdarzeniowej realizuje wirtuozersko postulat Luciena Febvre'a. Zdarzenia przestają być jedynym tworzywem dziejów — stają się ich ilustracją.

W pośpiechu wyliczmy jeszcze François Fureta, Guy Bois, Emmanuela Le Roy Ladurie, Michela Vovelle... A przecież Nouvelle Histoire nie kończy się we Francji, że wspomniemy tylko najznakomitsze nazwiska: Bronisław Geremek, Aleksander Gieysztor, Witold Kula (Polska), Natalie Zemon Davis (USA), Aron Guriewicz, Michail Bachtin (ZSRR), Carlo Ginzburg (Włochy). Nie brak też Nouvelle Histoire wybitnych młodych kadr: Jacques Revel (ur. 1942), Roger Chartier (ur. 1945), Jean-Claude Schmitt (ur. 1946), Jacek Banaszkiewicz (ur. 1947)... Zaiste, niemały jest potencjał intelektualny niedalekiej antropologii historycznej.

Wobec niej etnologia strukturalna. Struktury długiego trwania, czy struktury niekiedy wrodzone — spór wobec ograniczonego zasięgu źródeł, praktycznie bezprzedmiotowy. Koniunktury — czy denotacje; zdarzenia — czy desygnaty, kłótnia właściwie o słowa. Porażki strukturalnych „uniwersalistów” wykazały zaś i bez pomocy Nouvelle Histoire konieczność precyzyjnego przestrzegania zasady czasoprzestrzennej jedności pochodzenia mitów — desygnatów. Więc? Wydaje się, że przedstawiciele obu dyscyplin stają tu przed pytaniem elementarnym: czy odmienne tradycje środowiskowe, różne frazeologie naukowe i różnorodne upiory nie zdołają zaćmić perspektywy wspólnych punktów dojścia i jednakiej, pasjonującej do nich drogi!

A swoją drogą jest swoistym paradoksem, iż spotkanie historyków i etnologów nastąpić może dopiero na gruncie metody strukturalnej — metody, którą właśnie za rzekomy ahistoryzm odsądzano od czci i wiary.

L.S.

WŁADIMIR JAKOWLEWICZ PROPP

Propp (1895—1970) folklorysta i etnolog radziecki, profesor katedr folkloru i literatury rosyjskiej Uniwersytetu Leningradzkiego.

Chronologia pięciu najważniejszych dzieł Proppa daje wiele do myślenia; przegląd ich zawartości ujawnia, w jak znamienity a nietypowy sposób zmieniała się w przeciągu 40 lat orientacja badawcza autora. Pierwsza, młodzieńcza nieledwie rozprawa, strukturalno-typologiczna *Morfologia skazki*, Leningrad 1928 (*Morfologia bajki*, Warszawa 1976) jest na tyle prekursorska, że skrytykowana za „formalistyczne podejście” — przeżyje swe prawdziwe narodziny dopiero w latach 60-tych, wyniesiona na światło dzienne w Europie przez triumfujący wtedy strukturalizm. I nigdy już potem nie powróci Propp do takiego typu analizy. Skieruje się ku studiom genetyczno-historycznym, gdzie motywy folklorystyczne — bajki i eposu — będzie wyjaśniał w oparciu o archaiczne wyobrażenia mitologiczne i działania rytualne. Ich podsumowanie stanowi nawiązujące jeszcze do Frazera obszerna praca *Istoričeskie korni wołszebnoj skazki*, Leningrad 1946 oraz szereg towarzyszących jej artykułów; najciekawsze z nich zostały ostatnio zebrane w tom *Folklor i dziejstwielnost. Izbrannyje statii*, Moskwa 1976, który potraktujmy jako trzecie opus autora. Bibliografię zamykają m.in. podsumowujące badania autora nad dziejami eposu bohaterskiego *Russkij geroičeskij epos*, Leningrad 1955 oraz najbardziej tradycyjne, najmniej odkrywcze opracowanie rosyjskich świąt dorocznych *Russkije agrarnyje prazdniki. Opyt istoriko-etnograficeskogo issledowania*, Leningrad 1963.

A więc, z punktu widzenia kolejno triumfujących kierunków naukowych, jakby ustawiczny regres. Natomiast sam autor z perspektywy lat oceniał bieg swej drogi naukowej jako przyjęty świadomie i naturalny. Sądzę, że skok jaki dzieli dwie pierwsze książki Proppa stanowi interesujący przykład porzucenia badań nad strukturą formalną tekstów, nad ich syntaktyką na rzecz studiów nad ich pochodzeniem oraz znaczeniem, semantyką, któremu warto przyjrzeć się bliżej.

Morfologia bajki odsłoniła niedostrzeżone dotąd przez folklorystów regularności układu bajki (czy ściślej: tej jej odmiany, którą nazywa się magiczną, czarodziejską lub po prostu baśnią) i stała się pracą fundamentalną dla nowoczesnych badań w zakresie formalnej struktury tekstów folkloru. Autor udowadnia tym samym jedność gatunku, co dotąd, wobec różnorodności konkretnych szczegółów, przyjmowane było raczej intuicyjnie — a czyni to przez wykazanie na próbie stu bajek rosyjskich jednolitości schematu strukturalnego mimo zmienności motywów. Co znaczy tu słowo „struktura” i jak zostaje ona odsłonięta? Pierwsza operacja, prowadząca do ujawnienia stałego schematu, polega na podzieleniu baśni na ciąg kolejnych wydarzeń. Każda z takich kilkudziesięciu sekwencji zostaje następnie zredukowana do jednego krótkiego zdania (1. Rodzice opuszczają dom. 2. Zakazują dzieciom wychodzić. 3. Dzieci idą do lasu itd.). Zdania te dadzą się przeformułować tak, że każda akcja zostaje opisana jednym słowem, rzeczownikiem wyrażającym czynność (1. Odejście. 2. Zakaz. 3. Naruszenie zakazu). I oto okazuje się, że przy całej zmienności osób działających i ich atrybutów, działania powodujące rozwój akcji — nazywane przez Proppa dość myląco funkcjami — nie zmieniają się. W każdej bajce magicznej liczba ich jest stała (31), także ich następstwo — co dla samego autora było największym zaskoczeniem — pozostaje niezmiennie. Okazało się też, że bajka magiczna ma stałą liczbę postaci (w terminologii Proppa ról: przeciwnik, donator, pomocnik itp. razem 7).

A zatem „struktura” — schemat formalny wszystkich baśni magicznych jest ten sam, a składa się nań: 1. Identyczne liniowe następstwo 31 powtarzalnych działań czyli funkcji oraz 2. Stały zestaw 7 realizujących je postaci czyli ról. I chyba właśnie Proppowski pomysł przesunięcia punktu analizy z przyciągających dotąd uwagę badaczy a obciążonych konkretnością „motywów” na abstrakcyjnie sformułowane „funkcje” stanowi o prekursorskostrukturalnym charakterze tej pracy. Z perspektywy strukturalistycznej godny odnotowania jest też fakt sformułowania większości funkcji w języku opozycji binarnych (brak, likwidacja; zakaz, naruszenie itd.).

Czy z takiego formalnego schematu następstwa funkcji (Propp nadał mu nawet postać zapisu literowo-graficznego) coś wynika? Nie lekceważmy celowości abstrakcyjnych schematów — dowodem choćby przydatność Van Gennepowskiej strukturyzacji obrzędu przejścia. Jednolitość schematu pozwala na hipotezę o genetycznym wręcz charakterze: „wszystkie bajki (magiczne) można wyprowadzić z bajek o porwaniu królewny przez smoka” (*Morfologia bajki*, s. 202). Zdaniem Proppa ta właśnie bajka — na podobieństwo „pierworodliny” Goethego, którego rozważania o morfologii roślin stanowią motta kolejnych rozdziałów — zawarła w sobie prąformy wszystkich późniejszych odmian, zdeterminowała specyfikę gatunku i stanowi o jednolitej jego strukturze.

Takie podsumowanie oznacza wyjście poza morfologię i poza analizę układu, kompozycji. Według samego autora badanie formy stanowi dopiero pierwszy,

niewdzięczny etap, „czarną robotę” nieodzowną dla dalszych badań, porównawczych i genetycznych. Dopiero bowiem pod odsłonięty model „syntagmatyki metafabularnej” (termin E. Meletyńskiego) można podłożyć odpowiedni materiał etnograficzny, będący bazą genetyczną bajki. I odtąd nie ma już w pracach Proppa awangardowego strukturalizmu, jest jednak wiele interesującej etnologii, współbrzmiejącej z tym co prezentuje ówczesna anglosaska „szkoła mitu i rytuału” (E. O. James, J. Weston i in.). Jak i tamci reprezentuje Propp przekonanie, że na wczesnych etapach rozwoju folkloru decydującą rolę odegrała jego zależność od rzeczywistości etnograficznej i tylko w tym związku może być on wyjaśniony.

W swej pracy o historycznych korzeniach bajki magicznej koncentruje się zasadniczo na jednym obrzędzie jako pierwowzorze bajki: na plemiennym inicjacji. Unika dzięki temu elektyzmu, charakterystycznego dla rytualistów (zwłaszcza dla dyletanckiego Lorda Raglana, który np. w micie o Edypie widzi zapis trzech obrzędów: narodzinowego, weselnego i pogrzebowego). Wedle Proppa — idącego tu za sugestią Frazera i śladem P. Saintyvesa, który podobnie analizował bajki Perraulta — baśniowa wyprawa do innego królestwa odpowiada inicjacyjnemu pobytowi w odizolowanym miejscu, symbolizującym zaświaty, gdzie młodociany adept zostaje poddany torturom i innym zabiegom symbolizującym uśmiercenie go (por. bajkowe męczarnie, trudne zadania itd.); z tego spotkania z duchami przodków wraca w nowej, odrodzonej postaci, otrzymawszy od nich wprowadzenie w tajniki plemiennych magii oraz autentyczne talizmany (stąd baśniowy skarb); jako dojrzały odtąd członek społeczności uprawniony jest do roby; stąd „likwidacja braku” jako zadanie bohatera, np. odnalezienie porwanych przez ptaka jabłek.

Propp odnajduje dziesiątki analogii pomiędzy motywami bajki europejskiej a szczegółami praktyk inicjacyjnych u plemion wszystkich innych kontynentów, nie krępując się przy tym kwestiami odległości geograficznych i różnic kulturowych. Na ogół są one zresztą trafne, choć czasem zdumiewające w swej dosłowności, jak wtedy, gdy opis chatki Baby Jagi — „na jednej nóżce” — z bajki rosyjskiej zostaje zestawiony z identycznym opisem architektury domu inicjacyjnego gdzieś na Malajach, albo gdy okazuje się, że trzy lata jakie bajkowy bohater musi spędzić na służbie w domu rozbójników, paląc tam w piecu, odpowiadają dokładnie trzem latom pobytu adepta w inicjacyjnym domu mężczyzny w ramach wprowadzenia do indiańskich tajnych związków, przy czym jego posługową funkcją jest właśnie przynoszenie drewna na opał.

Propp nie poprzestaje na ukazaniu związków na linii bajka-rytuał; widzi także zależność między bajką a mitem. Warstwa inicjacyjna w baśni jest bowiem uzupełniona o przekształcone wyobrażenia mitologiczne na temat wędrówki duszy w zaświaty, a przede wszystkim o szamanistyczne obrazy lotu na tamten świat w poszukiwaniu duszy chorego, porwanej przez ducha choroby; stąd „likwidacja braku” jako zadanie bajkowego bohatera, np. odnalezienie porwanych przez ptaka jabłek.

We wszystkich przypadkach (inicjacje, szamanizm, wyobrażenia eschatologiczne na temat śmierci) mamy do czynienia z zasadniczą ideą wyprawy na tamten świat, przejścia między życiem a śmiercią. Propp analizuje na materiale folklorystycznym i etnograficznym owe dwa porządki, dwa światy którym przypisane są właściwe zachowania symboliczne, dychotomicznie zestawione „znaki życia” i „znaki śmierci”. W interesującej rozprawie *Ritualny śmiech w folklorie* prezen-

tuje szerzej witalną symbolikę śmiechu na tle innych znaków życia, do których zalicza też mowę, widzenie, zapach ciała i inne objawy fizjologiczne. W tych kategoriach analizuje mitologiczne i bajkowe motywy ślepej strażniczki drogi w zaświaty, która usiłuje rozśmieszyć szamana (a także bajkowego śmiałka), by sprawdzić czy ma prawo przejść do krainy umarłych (*Folklor i dziejstwielnost*, s. 179—204).

Sumując: bajka — mit — rytuał stanowią trzy wierzchołki trójkąta połączone związkami odpowiedności; baśniowa droga przez las odpowiada zarówno realnemu gąszczowi — miejscu plemiennych inicjacji, jak i lasowi oddzielającemu siedziby zmarłych w mitologii plemienną, przy czym także między dwoma ostatnimi elementami istnieje wzajemny związek.

Propp wychodzi jednak daleko poza koncepcję bajki jako odzwierciedlenia etnograficznej rzeczywistości archaiki. Dostrzega poważne przekształcenia sensu wynikłe z dezaktualizacji historycznej, z zapomnienia znaczenia odchodzącego w przeszłość rytuału, co prowadzi do znamienitych odwróceń sensu: w bajce to dzieci torturują Jagę, co w prawdziwej inicjacji byłoby przecież nie do pomyślenia. Na podobnej zasadzie w swych ostatnich pracach analizuje epos jako przekształcony, odwrócony mit, ukazuje kolejne warstwy znaczeniowe obrzędów agrarnych.

Extremalny przejaw podejścia historycystycznego stanowi interpretacja mitu o Edypie: *Edip w świetle folkloru* (w:) *Folklor i dziejstwielnost*, s. 258—299. Ukazuje ona — w zgodzie z obowiązującą wówczas zasadą „stadialności” — przekształcanie treści znaczeniowych wraz z następstwem kolejnych stadiów rozwoju społecznego, zwłaszcza z przejściem od matriarchatu do patriarchatu. Tak jak baśniowe wyobrażenie skrzydatego rumaka unoszącego bohatera miało być rezultatem nałożenia wyobrażeń późniejszych, z okresu przystosowania konia jako zwierzęcia transportowego na wcześniejszą koncepcję ptaków jako nosicieli dusz, tak również najbardziej charakterystyczne elementy mitu o Edypie (ojcobójstwo, kazirodztwo) mają stanowić nie swoiste, elementarne treści znaczeniowe, ale być hybrydami zrodzonymi z przeniesienia „starych konfliktów na nowe stosunki społeczne”. „Motyw Edypa wytworzył się w rezultacie przeniesienia wrogich stosunków panującego — ojca do męża córki, zięcia — następcy na następcę — syna, zaś roli córki władcy, jako przekazującej tron przez małżeństwo — na wdowę po władcy” (tamże, s. 29).

Ogarniając całą linię rozwoju prac Proppa, „a nie tylko każdą z nich oddzielnie”, zauważyć trzeba pewną nieciągłość, zwłaszcza pomiędzy dwiema pierwszymi, najważniejszymi. Wbrew ogólnie wyrażonemu przekonaniu samego autora wydaje się, że punkt wyjścia analizy w drugiej (złożona odpowiedniość: bajka-rytuał) wcale nie pokrywa się i nie wynika z punktu dojścia pierwszej (stwierdzona czy sugerowana odpowiedniość struktury bajki i proto-bajki, mitu). Levi-Strauss oceniając samą *Morfologię bajki* zauważa w niej rozdarcie między „złudą formalizmu” (on także powtarza ten stary zarzut) a „obsesją wyjaśniania historycznego”; porównuje wręcz tę pracę do „gramatyki bez słownika” (tzn. bez realiów etnograficznych). Jeśli pozostać na jego stanowisku, to drugą trzeba by nazwać „słownikiem bez gramatyki”. Suma dzieł Proppa nie jest więc może optymistycznym przykładem możliwości płynnego przejścia od metodologii formalno-strukturalnej do badań historycznych i semantycznych. Natomiast każde z nich z osobna stanowi klasyczny już dziś przykład analizy materiału folklorystyczno-etnograficznego, modelowy w swej konwencji badawczej. J.S.W.