

Claude Lévi-Strauss

Struktura mitów

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 59/4, 243-266

1968

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

STRUKTURA MITÓW

Można by powiedzieć, że światy mitologiczne, za-
ledwie ukształtowane, skazane są na unicestwienie, aby
na ich szczątkach mogły narodzić się nowe*.

Wydaje się, że od około dwudziestu lat, mimo kilku rozproszonych prób, antropologia odrywa się stopniowo od badania faktów religijnych. Różni dyletanci skorzystali z tego, aby opanować dziedzinę etnologii religii. Ich naiwne zabawy odbywają się na terenie, który pozostawiliśmy odłogiem, a ich nadużycia połączone z naszą bezczynnością zagrażają przyszłości prac, którym się oddajemy.

Jaka jest geneza tej sytuacji? Twórcy etnologii religii — Tylor, Frazer i Durkheim — zawsze zwracali uwagę na zagadnienia psychologiczne; ponieważ jednak sami nie byli psychologami zawodowymi, nie mogli dokładnie śledzić szybkiej ewolucji koncepcji psychologicznych, a tym bardziej jej przewidzieć. Ich interpretacje zestarzały się równie

[Claude Lévi-Strauss (ur. 1908 w Brukseli) — wykładał etnologię w Mont-le-Marsan i Laon (1932—1934), Sao-Paulo (1935—1939) i Nowym Jorku (1942—1945), prowadził badania etnologiczne wśród Indian brazylijskich. Od 1950 r. — kierownik studiów religioznawstwa porównawczego w École Pratique des Hautes Études w Paryżu, od 1959 r. — profesor tytularny antropologii społecznej w Collège de France. Główne prace: *Les Structures élémentaires de parenté* (1949), *Tristes tropiques* (1955), *Anthropologie structurale* (1958), *La Pensée sauvage* (1962), *Le Crue et le cuit* (1964), *Du miel aux cendres* (1966), *L'Origine des manières de table* (1968).

Przekład według wyd.: C. Lévi-Strauss, *La Structure des mythes*. W: *Anthropologie structurale*. Paris 1958.] Pierwodruk: *The Structural Study of Myth*. W zbiorze: *Myth. A Symposium*. "Journal of American Folklore" Vol 78, 1955, nr 270, s. 428—444. Przekład [francuski] z kilkoma uzupełnieniami i modyfikacjami.

* F. Boas, wstęp do: J. Teit, *Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia*. „Memoirs of the American Folklore Society” VI (1898), s. 18.

szybko jak zawarte w nich postulaty psychologiczne. Zrozumieli oni jednak — trzeba przyznać im tę zasługę — że problemy etnologii religii związane są z psychologią intelektu. Śladem Hocarta — zwraca on na to uwagę na początku swej pośmiertnie, niedawno wydanej pracy — trzeba wyrazić żal, że współczesna psychologia zbyt często zaniedbywała zjawiska intelektualne, a bardziej interesowała się badaniem życia uczuciowego: „Do błędów właściwych szkole psychologicznej (...) dołączał się mylny pogląd, że jasne idee mogą zrodzić się z nieokreślonych emocji”¹. Należałoby rozszerzyć ramy naszej logiki, aby włączyć do niej operacje umysłowe na pierwszy rzut oka odmienne od naszych, które jednak tak samo są operacjami intelektualnymi. Zamiast tego próbowano je sprowadzić do bezkształtnych i niewyraźnych uczuć. Metoda ta, znana pod nazwą fenomenologii religii, zbyt często okazywała się jawłowa i nudna.

Ze wszystkich dziedzin etnologii religii mitologia ponosi największą szkodę z powodu tej sytuacji. Można niewątpliwie wymienić godne uwagi znakomite prace G. Dumézila i H. Grégoire'a, ale ściśle mówiąc nie należą one do etnologii. Podobnie jak pięćdziesiąt lat temu tkwi ona nadal z upodobaniem w chaosie. Odświeża się stare interpretacje: wyobrażenia świadomości zbiorowej, ubóstwianie postaci historycznych lub odwrotnie. Niezależnie od tego, w jaki sposób rozpatruje się mity, wszystkie sprowadzają się — zdawać by się mogło — do bezcelowej gry wyobraźni lub do prymitywnej formy spekulacji filozoficznej.

Czy zatem chcąc zrozumieć, co to jest mit, zmuszeni jesteśmy wybierać jedynie między banalnością a sofizmatem? Utrzymują niektórzy, że każda społeczność wyraża w swych mitach podstawowe, wspólne całej ludzkości uczucia, takie jak miłość, nienawiść lub zemsta. Dla innych mity stanowią próbę wyjaśnienia trudno zrozumiałych zjawisk: astronomicznych, meteorologicznych itd. Ale społeczności nie odgradzają się z zasady od „wyjaśnień” pozytywnych, nawet wówczas gdy przyjmują fałszywe; dlaczego nagle miałyby one wybierać zamiast tych wyjaśnień tak niejasny i skomplikowany sposób myślenia? Psychoanalitycy zresztą — podobnie jak niektórzy etnologowie — chcą zastąpić interpretacje kosmologiczne i naturalistyczne przez inne interpretacje, zapożyczone z socjologii i psychologii. Ale wówczas sprawa staje się zbyt łatwa. Jeśli jakiś system mitologiczny przyznaje ważne miejsce pewnej postaci, powiedzmy — niezycziwej babci, będzie się nam wyjaśniać, że babcie w tej społeczności zachowują się wrogo wobec swych wnuczków; uważać się będzie mitologię za odbicie struktury społecznej i stosunków społecz-

¹ A. M. Hocart, *Social Origins*. London 1954, s. 7.

nych. Jeśli jednak obserwacja zaprzeczy tej hipotezie, będzie się natychmiast sugerować, że właściwym celem mitów jest dać ujście uczuciom rzeczywistym, ale stłumionym. Jakakolwiek by była rzeczywista sytuacja, dialektyka, która wygrywa za każdym razem, znajdzie sposób, aby dojść do znaczenia.

Przynajmy raczej, że badanie mitów prowadzi nas do sprzecznych stwierdzeń. Wszystko może się zdarzyć w micie; wydaje się, że kolejność zdarzeń nie jest w nim podporządkowana żadnej regule logiki czy ciągłości. Każdy podmiot może mieć jakiegokolwiek orzeczenie; każda wyobrażalna relacja jest możliwa. Jednak mity te, pozornie dowolne, powtarzają się z tymi samymi cechami, często z tymi samymi szczegółami w różnych stronach świata. Stąd problem: jeżeli treść mitu jest całkowicie przypadkowa, w jaki sposób wytłumaczyć fakt, że we wszystkich zakątkach Ziemi mity tak bardzo są do siebie podobne? Jedynie pod warunkiem uświadomienia sobie tej podstawowej antynomii, tkwiącej w samej naturze mitu, można mieć nadzieję, że się ją rozwiąże. Rzeczywiście, ta sprzeczność podobna jest do tej, którą odkryli pierwsi filozofowie interesujący się mową, i aby językoznawstwo mogło ukonstytuować się jako nauka, trzeba było najpierw pokonać tę trudność. Dawni filozofowie rozumowali na temat mowy tak, jak my nadal rozumiemy na temat mitologii. Stwierdzali oni, że w każdym języku pewnym zespołem dźwięków odpowiadają określone znaczenia, i rozpaczliwie starali się zrozumieć, jaka wewnętrzna konieczność łączy te znaczenia i dźwięki. Przedsięwzięcie to było daremne, ponieważ w innych językach można odnaleźć te same dźwięki, ale związane z odmiennymi znaczeniami. Dlatego też sprzeczność tę rozwiązano dopiero wówczas, gdy spostrzeżono, że funkcja znaczeniowa języka nie wiąże się bezpośrednio z samymi dźwiękami, ale ze sposobem, w jaki łączą się one między sobą.

Wiele najnowszych teorii mitologii wywodzi się z analogicznego pomieszczenia. Według Junga ściśle określone znaczenia byłyby związane z pewnymi tematami mitologicznymi, które nazywa archetypami. Jest to rozumowanie na sposób filozofów mowy, którzy długo byli przekonani², że różne dźwięki są w sposób naturalny spokrewnione z takim czy innym znaczeniem: tak więc zadaniem półsamogłosek „płynnych” byłoby przedstawienie odpowiedniego stanu materii, podczas gdy samogłoski otwarte byłyby raczej wybierane do tworzenia nazw przedmiotów dużych, grubych, ciężkich lub dźwięcznych itd. Saussure'owska zasada arbitralności znaków językowych winna z pew-

² Hipoteza ta ma jeszcze swoich obrońców; por. np. R. A. Paget, *The Origin of Language...* "Journal of World History" I, 1953, nr 2.

nością być zrewidowana i poprawiona³; wszyscy językoznawcy zgodzą się jednak co do tego, że z punktu widzenia historycznego oznaczała ona nieodzowny etap językoznawczej refleksji.

Nie wystarczy proponować badaczowi mitów, żeby porównał własną niepewną sytuację z sytuacją językoznawcy w okresie przednaukowym. Gdybyśmy poprzestali na tym, narazilibyśmy się bowiem na poważne ryzyko popadnięcia z jednej trudności w drugą. Zestawienie mitu z mową niczego nie rozwiązuje: mit stanowi integralną część języka [*langue*]; poznaje się go poprzez mówienie [*parole*], związany jest z wypowiedzią [*discours*].

Jeśli chcemy przedstawić specyficzne cechy myśli mitycznej, musimy więc założyć, że mit jest równocześnie i w *langage*, i poza nim. Ta nowa trudność nie jest również obca językoznawcy: czyż sam *langage* nie obejmuje różnych płaszczyzn? Saussure, wprowadzając rozróżnienie między *langue* a *parole*, pokazał, że *langage* przedstawia dwa komplementarne aspekty: strukturalny i statystyczny; *langue* należy do dziedziny czasu odwracalnego, a *parole* — do dziedziny czasu nieodwracalnego. Jeśli możliwe już jest wyodrębnienie tych dwu płaszczyzn w *langage*, nic nie wyklucza, że będziemy mogli tu określić trzecią.

Wprowadzono rozróżnienie między *langue* a *parole* w oparciu o systemy czasowe, do których się one odnoszą. Otóż mit także określany jest przez system czasowy, który łączy właściwości dwu pozostałych. Mit odnosi się zawsze do wydarzeń przeszłych: „przed stworzeniem świata” lub „w pierwszych wiekach”, w każdym wypadku „dawno temu”. Ale istotna wartość, którą przypisuje się mitowi, wynika stąd, że te wydarzenia, traktowane jako dziejące się w pewnym okresie czasu, tworzą również trwałą strukturę. Odnosi się ona równocześnie do przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Porównanie pomoże określić dokładniej tę zasadniczą niejasność. Nic nie jest bardziej podobne do myśli mitycznej jak ideologia polityczna, która, być może, zastąpiła tylko myśl mityczną w naszych współczesnych społeczeństwach. Otóż, co robi historyk, gdy przypomina rewolucję francuską? Odwołuje się on do pewnego ciągu minionych wydarzeń, których odległe konsekwencje dają się niewątpliwie jeszcze odczuć poprzez cały nieodwracalny łańcuch pośrednich wydarzeń. Ale dla polityka i dla jego słuchaczy rewolucja francuska jest rzeczywistością innego rzędu: ciągiem wydarzeń minionych, ale również schematem obdarzonym stałą zdolnością działania, pozwalającym interpretować społeczną strukturę dzisiejszej

³ Por. E. Benveniste, *Nature du signe linguistique*. „Acta Linguistica” I, 1939, 1, oraz C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*. Paris 1956, rozdział V.

Francji, antagonizmy, które się w niej ujawniają, i przewidywać rysy przyszłej ewolucji. Michelet, myśliciel polityczny i historyk zarazem, wyraża się w ten sposób: „W dniu tym wszystko było możliwe (...) Przyszłość była obecna (...) to znaczy nie było już czasu, tylko błysk wieczności”⁴. Ta podwójna struktura, zarazem historyczna i ahistoryczna, wyjaśnia, że mit może równocześnie należeć do dziedziny *parole* (i być analizowany jako taki) i do dziedziny *langue* (w której jest on sformułowany), okazując przy tym — na trzeciej płaszczyźnie — tę samą właściwość przedmiotu absolutnego. Ta trzecia płaszczyzna jest również natury językowej, różni się jednak od dwu pozostałych.

Niech mi wolno będzie zrobić tutaj krótką dygresję, aby przy pomocy pewnego spostrzeżenia ukazać oryginalność, jaką odznacza się mit w porównaniu z wszystkimi innymi faktami językowymi. Można by określić mit jako taki sposób wypowiedzi, w którym wartość formuły *traduttore, traditore* równa się praktycznie zeru. Pod tym względem miejsce mitu w skali sposobów językowej ekspresji znajduje się na antypodach poezji, wbrew wszelkim próbom ich zbliżenia. Poezja jest formą mowy niezmiernie trudną do przełożenia na obcy język, wszelki bowiem przekład pociąga za sobą liczne zniekształcenia. Natomiast wartość mitu jako mitu istnieje nadal mimo najgorszego przekładu. Nawet zupełna nieznajomość języka i kultury środowiska, z którego pochodzi, nie przeszkadza żadnemu czytelnikowi na świecie w odbiorze mitu jako mitu. Istota mitu nie tkwi ani w sposobie narracji, ani w składni, ale w historii, która jest w nim opowiedziana. Mit jest mową [*langage*], lecz mową, która pracuje na bardzo wysokim poziomie, tam gdzie znaczeniu udaje się jakby odkleić, jeśli można tak się wyrazić, od podstawy językowej, po której ono początkowo się toczyło.

Zreasumujemy zatem trzy prowizoryczne wnioski, do których doszliśmy: 1) jeżeli mity mają pewne znaczenie, nie może ono być uzależnione od wyizolowanych elementów wchodzących w ich skład, ale od sposobu połączenia tych elementów; 2) mit należy do porządku mowy [*langage*], stanowi jej integralną część, ale mowa, którą się mit posługuje, przejawia specyficzne właściwości; 3) właściwości tych można szukać tylko powyżej zwykłej płaszczyzny ekspresji językowej; inaczej mówiąc, mają one naturę bardziej złożoną niż te, które spotyka się w ekspresji językowej jakiegokolwiek typu.

Przyjęcie tych trzech punktów, nawet jako hipotez roboczych, pociąga dwie bardzo ważne konsekwencje: 1° mit, jak każdy byt językowy, utworzony jest z konstytutywnych jednostek; 2° owe jednostki

⁴ J. Michelet, *Histoire de la Révolution française*, IV, 1; cyt. za: M. Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*. Paris 1955, s. 273.

konstytutywne implikują obecność elementów, działających normalnie w strukturze języka, mianowicie fonemów, morfemów i semantemów. Ale jednostki te w stosunku do semantemów mają się tak, jak semantemy w stosunku do morfemów, a morfemy w stosunku do fonemów. Każda forma różni się od poprzedniej wyższym stopniem złożoności. Dlatego elementy należące jedynie do mitu (spośród wszystkich są one najbardziej złożone) będziemy nazywać wielkimi jednostkami konstytutywnymi.

W jaki sposób rozpoznać i wyodrębnić te wielkie jednostki konstytutywne, czyli mitemy? Wiemy, że nie można ich sprowadzić ani do fonemów, ani do morfemów, ani do semantemów, ponieważ znajdują się na wyższym poziomie: mit nie różniłby się w przeciwnym wypadku od jakiegokolwiek innej formy wypowiedzi. Trzeba więc ich szukać na poziomie zdania. We wstępnym etapie badań będziemy postępować naprzód drogą przybliżeń, prób, błędów, kierując się zasadami służącymi za podstawę każdej analizy strukturalnej: ekonomią wyjaśnień, jednością rozwiązania, możliwością odtworzenia całości na podstawie fragmentu oraz przewidywania dalszego rozwoju w oparciu o dane obecne.

Stosowaliśmy dotąd następującą technikę: każdy mit analizujemy niezależnie, starając się tłumaczyć następstwo zdarzeń za pomocą możliwie najkrótszych zdań. Każde zdanie jest zapisane na fiszce noszącej numer odpowiadający jego miejscu w opowiadaniu. Można wówczas zauważyć, że zasadą każdej kartki jest wyznaczanie podmiotowi orzeczenia. Inaczej mówiąc, każda wielka jednostka konstytutywna ma naturę relacji.

Powyzsza definicja nie jest zadowolająca, a to z dwu powodów. Po pierwsze: językoznawcy strukturaliści wiedzą dobrze, że wszystkie jednostki konstytutywne, obojętnie na jakiej płaszczyźnie będą wyodrębnione, składają się z relacyj. Jaka jest zatem różnica między wielkimi jednostkami a innymi? Po drugie: przedstawiona właśnie metoda zawiera się stale wewnątrz czasu nieodwracalnego, ponieważ kartki ponumerowane są w porządku opowiadania. Uznana przez nas specyficzna właściwość czasu mitycznego — jego podwójna natura, odwracalna i zarazem nieodwracalna, synchroniczna i diachroniczna — pozostaje więc niewyjaśniona.

Uwagi te wiodą do nowej hipotezy, która wprowadza nas w sedno problemu. Zakładamy bowiem, że prawdziwe jednostki konstytutywne mitu nie są wyizolowanymi relacjami, ale wiązkami relacji, i dopiero jako kombinacje takich wiązek jednostki konstytutywne zyskują funkcję znaczącą. Relacje, które wywodzą się z tej samej wiązki,

mogą pojawiać się w oddalonych odstępach, gdy przyjmiemy diachroniczny punkt widzenia, ale jeśli zdołamy znowu je ugrupować w sposób dla nich „naturalny”, będziemy mogli tym samym zorganizować mit w sposób odpowiadający czasowemu systemowi odniesienia nowego typu i spełniający wymogi hipotezy wyjściowej. Jest to istotnie system dwuwymiarowy: zarazem diachroniczny i synchroniczny, łączący dzięki temu charakterystyczne właściwości „*langue*” i właściwości „*parole*”. Zrozumienie naszej myśli ułatwią dwa porównania. Wyobraźmy sobie przyszłych archeologów, którzy spadli z innej planety i którzy prowadzą poszukiwania na miejscu jakiejś naszej biblioteki, wówczas gdy z powierzchni Ziemi znikło już wszelkie życie ludzkie. Archeolodzy ci nic nie wiedzą o naszym piśmie, ale starają się je rozszyfrować, co zakłada odkrycie, że alfabet, którym posługujemy się w druku, czyta się od lewej do prawej strony i z góry na dół. Jednak w ten sposób nie będzie można rozszyfrować pewnej kategorii woluminów — partytur orkiestrowych przechowywanych w dziale muzykologicznym. Nasi uczeni niewątpliwie będą starać się z uporem odczytać pięciolinie jedną po drugiej, zaczynając od góry strony i postępując tak kolejno z wszystkimi liniami; zauważą potem, że od czasu do czasu powtarzają się pewne grupy nut, identyczne całkiem lub częściowo, i że pewne kontury melodyczne, na oko oddalone od siebie, wykazują między sobą analogie. Wówczas może postawią sobie pytanie, czy — zamiast badać te kontury po kolei — nie powinni potraktować ich jako elementów całości, którą należy ujmować globalnie. Odkryją wtedy zasadę tego, co nazywamy *h a r m o n i ą*: partytura orkiestrowa ma sens tylko wtedy, gdy się ją czyta diachronicznie według jednej osi (strona za stroną, od lewej do prawej), ale równocześnie i synchronicznie według drugiej osi, od góry do dołu. Inaczej mówiąc, wszystkie nuty umieszczone na tej samej pionowej linii tworzą wielką jednostkę konstytutywną, wiązkę relacji.

Drugie porównanie różni się od pierwszego mniej, niż się wydaje. Przypuśćmy, że istnieje obserwator, który nic nie wie o naszych kartach do gry i słucha wróżki przez dłuższy czas. Patrzy i dzieli jej klientów na kategorie, domyśla się w przybliżeniu ich wieku, ustala płeć, wygląd, sytuację społeczną itd.; trochę podobnie jak etnograf wiedzący coś o społecznościach, których mity poddaje badaniu. Nasz obserwator będzie słuchał porad, zarejestruje je nawet na magnetofonie, aby móc je badać i porównywać swobodnie, tak jak czynimy to również z naszymi informatorami tubylcami. Jeśli obserwator jest dostatecznie zdolny i jeśli zgromadzi dostatecznie bogatą dokumentację, będzie mógł — jak się wydaje — odtworzyć strukturę i układ danej gry, to znaczy liczbę kart — 32 lub 52 — rozłożonych na cztery równorzędne serie, utworzo-

ne z tych samych jednostek konstytutywnych (kart) z jedyną różnicującą cechą, kolorem.

Czas już wyjaśnić metodę w sposób bardziej bezpośredni. Weźmy jako przykład mit Edypa, ponieważ wszyscy go znają, co pozwala go nie opowiadać. Przykład ten nie jest z pewnością najlepszy dla przeprowadzenia pokazu metody. Mit Edypa dotarł do nas w redakcjach fragmentarycznych i późnych. Są one wszystkie transpozycjami literackimi, które bardziej kierowały się względami estetycznymi lub moralnymi niż tradycją religijną czy zwyczajem rytualnym, jeśli przyjąć, że był on kiedykolwiek przedmiotem takich zainteresowań. Nie chodzi nam jednak o taką interpretację mitu Edypa, która byłaby prawdopodobna, a tym bardziej o jego wyjaśnienie możliwe do przyjęcia dla specjalisty. Chcemy po prostu zilustrować przy jego pomocy — bez wysnuwania jakichkolwiek związanych z nim wniosków — pewną technikę, której zastosowanie nie jest prawdopodobnie uprawnione w tym konkretnym wypadku z powodu niejasnych okoliczności, o których była mowa. Należy więc rozumieć pokaz metody w znaczeniu, jakie temu terminowi nadaje nie uczone, ale najwyżej uliczny sprzedawca: nie chodzi mu o wynik, lecz o możliwie najszybsze wyjaśnienie funkcjonowania przedmiotu, który stara się on sprzedać gapiom.

Mit będzie traktowany podobnie jak partytura orkiestrowa, którą przepisałby przewrotny dyletant, pięciolinie za pięciolinia w formie nieprzerwanej serii melodycznej, i którą starano by się sprowadzić do pierwotnego układu. Jest w pewnej mierze tak, jak gdyby przedstawiono ciąg liczb całkowitych typu: 1, 2, 4, 7, 8, 2, 3, 4, 6, 8, 1, 4, 5, 7, 8, 1, 2, 5, 7, 3, 4, 5, 6, 8, wyznaczając nam zadanie przegrupowania wszystkich 1, wszystkich 2, wszystkich 3 itd. w postaci tabeli:

1	2	4	7	8		
	2	3	4	6	8	
1		4	5	7	8	
1	2		5	7		
		3	4	5	6	8

Tak samo postąpimy z mitem Edypa, wypróbując kolejno różne układy mitemów, dopóki nie znajdzie się takiego, który spełni warunki wymienione na s. 247—248. Przyjmijmy dowolnie, że taki układ będzie przedstawiać następująca tabela (zakładając jeszcze raz, że nie chodzi o narzucenie, ani nawet o sugerowanie go specjalistom w zakresie mitologii klasycznej, którzy z pewnością chcieliby zmodyfikować, jeśli nie w ogóle odrzucić ten układ):

Kadmos szuka
swej siostry
Europy, porwa-
nej przez Zeusa

Kadmos zabija
smoka

Spartiaci wy-
tępiają się
wzajemnie

Labdakos (ojciec
Lajosa) = „kulawy” (?)

Edyp zabija
swego ojca
Lajosa

Edyp zabija
Sfinksa

Lajos (ojciec Edy-
pa) = „niezgrabny” (?)

Edyp = „opuchło-
nogi” (?)

Edyp żeni się
z Jokastą swoją matką

Eteokles zabi-
ja swego brata
Polinejkesa

Antyгона wbrew
zakazowi grzebie
zwłoki swego bra-
ta Polinejkesa

Mamy w ten sposób cztery pionowe kolumny, z których każda skupia wiele relacji należących do tej samej „wiązki”. Gdybyśmy mieli opowiedzieć mit, nie wzięlibyśmy pod uwagę tego kolumnowego układu i czytlibyśmy szeregi od lewej strony do prawej oraz od góry do dołu. Jeśli jednak chodzi o zrozumienie mitu, połowa porządku diachronicznego (od góry do dołu) traci swą funkcjonalną wartość i „czytanie” odbywa się od lewej strony do prawej, kolumna za kolumną, przy czym każda z nich traktowana jest jako całość.

Wszystkie relacje zgrupowane w tej samej kolumnie hipotetycznie mają wspólną cechę, którą należy wydobyć. I tak, wszystkie wypadki zebrane w pierwszej kolumnie po lewej stronie odnoszą się do osób, których związki bliskiego pokrewieństwa zostały, można by powiedzieć, przejawione: postacie połączone więzami krwi stają się tutaj przedmiotem bardziej intymnego traktowania, niż zezwalają na to społeczne reguły. Załóżmy więc, że wspólna cecha dla pierwszej kolumny polega na wyolbrzymieniu więzów pokrewieństwa. Okazuje się zaraz, że druga kolumna wyraża tę samą relację, lecz oznaczoną znakiem odwrotnym: pomniejszenie lub zdewaluowanie więzów pokrewieństwa. Trzecia kolumna odnosi się do potworów i ich unicestwienia. Jeśli chodzi o czwartą, wymaga ona kilku uściśleń. Nieraz zwracano uwagę na hipotetyczne znaczenie imion włas-

nych w linii ojcowskiej Edypa. Ale językoznawcy nie przywiązują do tego wagi, ponieważ — zgodnie z przyjętymi zasadami — znaczenie wyrazu można określić tylko w oparciu o wszystkie konteksty, które go poświadczają. Otóż imiona własne są *ex definitione* poza kontekstem. Trudność mogłaby się okazać mniejsza przy naszej metodzie, ponieważ mit jest w niej zreorganizowany w taki sposób, że on sam kształtuje się jako kontekst. Wartość znaczeniową daje nie ewentualne znaczenie każdego imienia rozpatrywanego w izolacji, ale fakt, że trzy imiona mają wspólną cechę: zawierają w sobie hipotetyczne znaczenia, wszystkie sugerujące trudność chodzenia prosto.

Zanim przejdziemy dalej, zbadajmy relacje między dwiema kolumnami po prawej stronie. Trzecia kolumna odnosi się do potworów: najpierw smok, potwór chthoniczny, którego trzeba zniszczyć, aby mogli narodzić się z Ziemi ludzie; następnie Sfinks, który stara się — przy pomocy zagadek dotyczących natury człowieka — odebrać życie ludzkim ofiarom. Drugi termin reprodukuje więc pierwszy, który odnosi się do autochtonii człowieka. Ludzie pokonują w końcu oba potwory, można zatem powiedzieć, że cechą wspólną trzeciej kolumny jest negacja autochtonii człowieka⁵.

⁵ Nie mamy zamiaru wdawać się w dyskusję ze specjalistami — świadczyłoby to o zarozumiałości z naszej strony, a nawet było bezprzedmiotowe, ponieważ mit Edypa służy tutaj za przykład traktowany arbitralnie — że jednak chthoniczny charakter przypisywany Sfinksowi mógłby zaskoczyć, odwołamy się do opinii Marie Delcourt: „W legendach archaicznych rodziły się one z pewnością z samej Ziemi” (*Oedipe ou la légende du conquérant*. Liège 1944, s. 108). Chociaż metoda nasza jest bardzo odległa od metody M. Delcourt (podobnie byłoby bez wątpienia również z naszymi wnioskami, gdyby kompetencja pozwoliła nam poruszyć to zagadnienie w sposób pogłębiony), ustaliła ona przekonywająco — jak się nam wydaje — charakter Sfinksa w tradycji archaicznej: potwór kobiecej atakujący i gwałcący młodzieńców, innymi słowy — personifikacja istoty kobiecej z inwersją znaku, co wyjaśnia fakt, że mężczyzna i kobieta — w pięknej ikonografii dołączonej do pracy przez M. Delcourt — są zawsze w pozycji odwróconej „niebo/ziemia”.

Wybraliśmy — mówimy o tym dalej — mit Edypa jako pierwszy przykład, z powodu uderzających analogii, jakie zdają się istnieć między pewnymi aspektami starożytnej myśli greckiej a myślą Indian Pueblo, od których zapożyczamy dalsze przykłady. W związku z tym należy zwrócić uwagę, że postać Sfinksa — taka, jaką odtworzyła M. Delcourt — zbieżna jest z dwiema postaciami mitologii północnoamerykańskiej (które tworzą bez wątpienia jedną). Z jednej strony chodzi o „old hag”, starą wiedźmę o odpychającym wyglądzie, której postać fizyczna stanowi zagadkę dla młodego bohatera: jeśli rozwiąże on zagadkę — to znaczy odpowie przyzwalająco na zabiegi tego ohydneho stworu — znajdzie w swym łożu po przebudzeniu promienną młodą kobietę, która doprowadzi go do osiągnięcia najwyższej władzy (w tej formie jest to również motyw celtycki). Sfinks przypomina jeszcze bardziej „childprotruding woman” Indian Hopi, można by powiedzieć

Hipotezy te ułatwiają zrozumienie znaczenia czwartej kolumny. W mitologii przedstawia się często ludzi urodzonych z Ziemi, jak w chwili wylania niezdolni są jeszcze do chodzenia lub chodzą niezgrabnie. I tak u Pueblo istoty chtoniczne — na przykład Szumaikoli lub wynurzający się Musingwú — są kulawe („Nogi-Zakrwawione”, „Nogi-Zranione”, „Nogi-Słabe”, jak ich się nazywa w tekstach). Ta sama uwaga odnosi się do Koskimo z mitologii Kwakiutłów: po pochłonięciu ich przez potwora chtonicznego Tsiakisa wydobywają się na powierzchnię Ziemi, „utykając naprzód lub w bok”. Wspólną cechą czwartej kolumny mogłaby więc być trwałość autochtonii człowieka. Wynikałoby więc z tego, że czwarta kolumna pozostaje w takim samym stosunku do trzeciej, jak pierwsza kolumna do drugiej. Niemożliwość powiązania grup relacyjnych przewyższona jest (lub ściślej: zastąpiona) przez stwierdzenie, że dwie przeciwstawne sobie relacje są identyczne w tej samej mierze, w jakiej każda z nich jest sprzeczna sama w sobie. Ten sposób przedstawiania struktury myśli mitycznej ma jeszcze tylko wartość przybliżoną. Jest ona na razie wystarczająca.

Co oznaczałby więc mit Edypa zinterpretowany tak „po amerykańsku”? Wyrażałby on, że dla społeczeństwa, które wierzy w autochtonię człowieka (Pauzaniusz, VIII, 29, 4: roślina jest modelem człowieka), niemożliwe jest przejście od tej teorii do uznania faktu, że każdy z nas w rzeczywistości zrodził się ze związku mężczyzny i kobiety. Trudność jest nie do przewyżczenia. Ale mit Edypa daje pewnego rodzaju instrument logiczny, który umożliwia przerzucenie pomostu między problemem początkowym — człowiek rodzi się z jednego czy z dwojga? — a problemem pochodnym, który można sformułować w sposób przybliżony: czy to samo rodzi się z tego samego, czy z innego? Wynika stąd następująca korelacja: wyolbrzymienie pokrewieństwa krwi tak się ma do jego pomniejszenia, jak wysiłek, żeby uniknąć autochtonii, do bezskuteczności takiego wysiłku. Doświadczenie może obalić teorię, ale życie społeczne potwierdza kosmologię w tej mierze, w jakiej ujawnia się w nich ta sama sprzeczna w sobie struktura. Kosmologia jest zatem prawdziwa. Zróbmy tutaj nawias dla dwu spostrzeżeń.

W powyższej próbie interpretacji można było pominąć zagadnienie, które w przeszłości bardzo niepokoiło specjalistów: brak pewnych moty-

matkę falliczną — młodą kobietę porzuconą przez swoich podczas trudnej wędrówki w chwili porodu i błądzącą odtąd po pustyni, Matkę Zwierząt, które broni przed myśliwymi. Mężczyzna, który ją spotyka w pokrwawionym okryciu, „jest tak przerażony, że doznaje erekcji”, z której korzysta ona, aby go zgwałcić, i wynagradza go następnie niezawodnymi sukcesami w polowaniu (por. H. R. Voth, *The Oraibi Summer Snake Ceremony*. „Field Columbian Museum”, publ. nr 83, Anthropol. Series, vol. III, nr 4 (Chicago 1903), s. 352—353, i 353, przyp. 1).

wów w najdawniejszych (homeryckich) wersjach mitu Edypa, na przykład samobójstwa Jokasty i rozmyślnego oślepienia się Edypa. Ale te motywy nie zniekształcają struktury mitu, w której zresztą mogą łatwo znaleźć miejsce: pierwszy — jako nowy przykład autodestrukcji (kolumna 3), drugi natomiast — jako inny przykład kalectwa (kolumna 4). Te dodatki jeszcze wyraźniej wyjaśniają mit, ponieważ przejście od nóg do głowy pojawia się w znamiennej korelacji z innym przejściem: od negacji autochtonii do samozniszczenia.

Metoda ta uwalnia nas więc od trudności, która stanowiła dotąd jedną z głównych przeszkód w postępie badań mitologicznych, mianowicie poszukiwania autentycznej bądź pierwotnej wersji. Przeciwnie, proponujemy, żeby każdy mit określać jako zespół wszystkich jego wersji. Inaczej mówiąc: mit pozostaje mitem tak długo, dopóki jest odczuwany jako taki. Zasadę tę dobrze ilustruje nasza interpretacja mitu Edypa, która może oprzeć się na jego freudowskim sformułowaniu i da się z pewnością do niego zastosować. Zagadnienie, które stawia Freud w terminach „edypowych”, nie jest już zapewne problemem alternatywy między autochtonią a rozmnażaniem dwupłciowym. Chodzi jednak nadal o zrozumienie, jak jedno może zrodzić się z dwójga: jak to się dzieje, że nie mamy tylko jednego rodziciela, ale matkę, a ponadto także ojca? Bez wahania więc włączymy Freuda — po Sofoklesie — do szeregu źródeł mitu Edypa. Ich wersje zasługują na równie poważne traktowanie jak i inne, starsze i pozornie bardziej „autentyczne”.

Wynika stąd ważny wniosek. Skoro mit składa się z zespołu jego wariantów, wszystkie powinny być równouprawnione w analizie strukturalnej. Po zbadaniu wariantów znanych z wersji tebańskiej należy więc wziąć pod uwagę również i inne: opowiadania odnoszące się do bocznej linii Labdakosa, która obejmuje Agauę, Penteusa i samą Jokastę; warianty tebańskie o Lykosie, w których Amfion i Dzetos odgrywają rolę założycieli miasta; inne, odleglejsze, odnoszące się do Dionizosa (kuzyna Edypa z linii matki), oraz legendy ateńskie, w których rola przyznawana przez Teby Kadmosowi przypada Kekropsowi itd. Dla każdego z tych wariantów zostanie sporządzona tabela, w której każdy element będzie tak umiejscowiony, aby można było dokonać porównania z odpowiednim elementem innych tabel: zniszczenie węża przez Kekropsa z paralelnym epizodem z historii Kadmosa; porzucenie Dionizosa i porzucenie Edypa; „Opuchłonogi” i Dionizos *loxias*, to znaczy chodzący krzywo; poszukiwanie Europy i poszukiwanie Antiopy; założenie Teb raz przez Spartiatów, raz przez Dioskurów — Amfiona i Dzetosa; Zeus porywający Europę czy Antiopę oraz pokrewny epizod, w którym ofiarą jest Semele; Edyp tebański i Perseusz argolidzki itd. Uzyska się w ten sposób wiele dwuwymiarowych tabel, z których każda

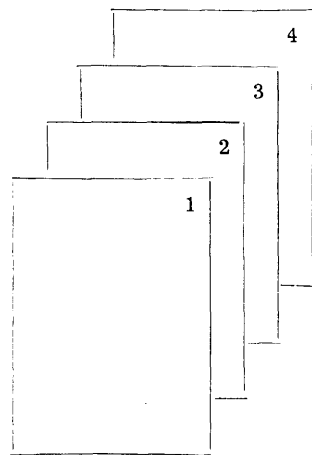
poświęcona będzie jednemu wariantowi. Zestawi się je obok siebie jako płaszczyzny równoległe, celem uzyskania trójwymiarowego zespołu, który można „czytać” na trzy różne sposoby: od lewej do prawej, od góry do dołu, od przodu do tyłu (lub odwrotnie). Tabele te nie będą nigdy całkowicie identyczne. Ale doświadczenie dowodzi, że te odchylenia różnicujące — których nie sposób nie zauważyć — ujawniają wymowne wzajemne korelacje. Dzięki nim właśnie zespół tych odchyżeń może być poddany analizie logicznej, polegającej na kolejnych uproszczeniach, by w końcu dojść do sformułowania strukturalnego prawa danego mitu.

Spotkamy się, być może, z zarzutem, że taka operacja nie może być doprowadzona do końca, ponieważ rozporządzamy obecnie tylko tymi wersjami mitu, które obecnie są znane. Co by się stało, gdyby jakaś nowa wersja zburzyła uzyskane wyniki? Jest to trudność rzeczywista wówczas, gdy rozporządzamy bardzo nielicznymi wersjami, ale staje się czysto teoretyczna, w miarę jak ich liczba rośnie.

Doświadczenie pouczy nas o przybliżonej liczbie wymaganych wersji. Nie może ona być bardzo wysoka. Gdybyśmy znali umebłowanie pokoju jedynie za pośrednictwem obrazów odbitych w dwu lustrach zawieszonych na przeciwległych ścianach, mogłyby zaistnieć dwie sytuacje. Albo lustro są całkowicie równoległe — wtedy liczba obrazów jest teoretycznie nieskończona. Albo też jedno lustro jest umieszczone ukośnie w stosunku do drugiego — wówczas liczba ta zmniejsza się gwałtownie, proporcjonalnie do kąta ich nachylenia. Ale nawet w tym wypadku cztery lub pięć obrazów wystarczy, by dać nam jeśli nie pełną informację, to przynajmniej upewnić nas, że żaden ważny mebel nie mógł pozostać nie zauważony.

Odwrotnie: ciągle należy podkreślać absolutną konieczność uwzględniania wszystkich zebranych wariantów. Jeżeli komentarze Freuda na temat kompleksu Edypa stanowią — jak sądzimy — integralną część mitu Edypa, nie ma sensu pytanie, czy transkrypcja mitu o pochodzeniu Zuni, dokonana przez Cushinga, jest dostatecznie wierna, aby została wzięta pod uwagę. Nie istnieje „prawdziwa” wersja, której wszystkie inne byłyby kopiami lub zniekształconymi echemi. Wszystkie wersje należą do mitu.

Możemy więc zrozumieć, dlaczego wiele studiów z zakresu mitologii ogólnej przyniosło zniechęcające wyniki. Przede wszystkim komparatyści



próbowali wyselekcjonować uprzywilejowane wersje mitu, zamiast uwzględniać je wszystkie. Następnie — zauważono, że strukturalna analiza jednego wariantu jednego mitu, pochodzącego od jednego plemienia (niekiedy nawet z jednej wioski) doprowadza do dwuwymiarowego schematu. Natomiast gdy tylko przystąpi się do badania wielu wariantów tego samego mitu, tej samej wioski lub tego samego plemienia, schemat staje się trójwymiarowy, a jeżeli chce się rozszerzyć skalę porównawczą — liczba koniecznych wymiarów rośnie tak szybko, że już nie można ich uchwycić metodami intuicyjnymi. Błędne i banalne wnioski, do których zbyt często dochodzi mitologia ogólna, wynikają więc z nieuwzględniania wielowymiarowych, rzeczywiście koniecznych systemów odniesienia. Sądzi się naiwnie, że można je zastąpić systemami dwu- lub trójwymiarowymi. Prawdę mówiąc, mała jest nadzieja, aby mitologia porównawcza mogła się rozwijać bez odwołania się do symboliki inspirowanej przez matematykę, która może być zastosowana do tych wielowymiarowych systemów, zbyt skomplikowanych dla naszych tradycyjnych metod empirycznych.

W latach 1952 — 1954⁶ dokonaliśmy próby weryfikacji teorii, przedstawionej szkieletowo na poprzednich stronicach, za pomocą wyczerpującej analizy wszystkich znanych wersji mitów Zuni o pochodzeniu i wyłanianiu się: Cushing, 1883 i 1896; Stevenson, 1904; Parsons, 1923; Bunzel, 1932; Benedict, 1934. Analizę tę uzupełniono porównaniem wyników uzyskanych na podstawie podobnych mitów innych grup plemienia Pueblo, zarówno zachodnich jak i wschodnich; dokonano wreszcie wstępnych badań mitologii Indian z Równin. Za każdym razem wyniki potwierdziły hipotezy. Mitologia północnoamerykańska nie tylko wyszła z doświadczenia jak gdyby w nowym świetle, ale ponadto udało się przewidzieć, a niekiedy określić takie operacje logiczne, które zbyt często zaniedbywano bądź stosowano w dziedzinach bardzo odległych od naszej. Nie sposób wchodzić tutaj w szczegóły, ograniczymy się więc do przedstawienia tylko kilku wyników.

Niżej przedstawiona tabela mitu Zuni o wyłanianiu się przedstawi — niewątpliwie w sposób przesadnie uproszczony — jego ogólne ujęcie.

Pobieżne zbadanie tej tabeli wystarczy, aby zrozumieć jej charakter. Jest to pewnego rodzaju narzędzie logiczne, którego zadaniem jest dokonanie mediacji między życiem a śmiercią. W myśli Pueblo przejście jest trudne, ponieważ koncepcja życia ludzkiego oparta jest tu na modelu świata roślinnego (wyłanianie się z ziemi). Koncepcję tę dzieli ona ze starożytną Grecją. Wybór mitu Edypa jako pierwszego przy-

⁶ Por. „Annuaire de l'École pratique des Hautes Études”, Section des Sciences religieuses, 1952—1953, s. 19—21, i 1953—1954, s. 27—29.

kładu nie był więc całkowicie dowolny. W rozpatrywanym tutaj przypadku amerykańskim życie roślinne analizowane jest stopniowo w wielu aspektach, uporządkowanych od najprostszego do najbardziej złożonego. Rolnictwo zajmuje naczelne miejsce, a jednak ma ono charakter okresowy, to znaczy przechodzi kolejno od życia do śmierci, co jest zaprzeczeniem początkowego postulatu.

ZMIANA			ŚMIERĆ
mechaniczne zastosowanie roślin (jako stopni służących do wyjścia ze światów niższych)	wylanianie się kierowane przez Ukochanych Bliźniaków	kazirodztwo brata i siostry (pochodzenie wody)	wytopienie potomstwa ludzkiego przez bogów (przez utopienie)
spożywcze zastosowanie dzikich roślin	migracja kierowana przez dwóch Newekwe (obrzędowych czarowników)	ofiara brata i siostry (celem uzyskania zwycięstwa)	magiczny turniej urządzony dla Ludu Rosy (zbieracze przeciwko ogrodnikom)
spożywcze zastosowanie roślin uprawnych		adoptowanie brata i siostry (w zamian za kukurydzę)	
okresowy charakter działalności rolniczej			wojna przeciw Kyanakwe (ogrodnicy przeciwko myśliwym)
spożywcze zastosowanie zwierzyny (polowanie)	wojna prowadzona przez dwu Bogów Wojny		
nieunikniony charakter wojny		ofiara brata i siostry (aby przetrwać Potop)	ocalenie plemienia (odkrycie środka Świata)
ŚMIERĆ			TRWANIE

Można zlekceważyć tę sprzeczność, i tak ujawnia się ona u dołu tabeli: rolnictwo jest źródłem wyżywienia, a więc życia; ale polowanie dostarcza także wyżywienia, mimo że wykazuje podobieństwo do wojny, która jest śmiercią. Są więc różne sposoby traktowania zagadnienia. Wersja Cushinga opiera się na opozycji między działalnością alimentacyjną, której wynik jest natychmiastowy (zbieranie dzikich roślin), a działalnością, której wynik może być wyzyskany dopiero w określonym czasie. Inaczej mówiąc, śmierć musi zostać włączona w życie, aby rolnictwo było możliwe.

W wersji Parsons przechodzi się od polowania do rolnictwa, podczas gdy porządek wersji Stevenson jest odwrotny. Wszystkie inne różnice między trzema wersjami mogą być rozpatrywane w korelacji z tymi strukturami podstawowymi. Trzy wersje przedstawiają zatem wielką wojnę toczoną przez przodków Zuni z mitycznym ludem Kyanakwe, wprowadzając do opowiadania charakterystyczne zmiany, które polegają na: 1° przymierzu lub wrogości bogów; 2° przyznaniu końcowego zwycięstwa takiemu lub innemu obozowi; 3° symbolicznej funkcji przypisywanej Kyanakwe, którzy są przedstawiani bądź jako myśliwi (mają wówczas łuk z cięciwą wykonaną ze zwierzęcych ścięgien), bądź jako rolnicy (ich łuki są wówczas napięte włóknami roślinnymi):

CUSHING	STEVENSON	PARSONS
Bogowie, Kyanakwe { sprzymierzeni, posługujący się cięciwami roślinnymi	Kyanakwe, sami; cięciwy roślinne	Bogowie, Ludzie { sprzymierzeni, posługujący się cięciwami roślinnymi
<i>zwycięzcy nad:</i>	<i>zwycięzcy nad:</i>	<i>zwycięzcy nad:</i>
Ludźmi, samymi, posługującymi się cięciwami ze ścięgien (przed zastąpieniem ich przez włókna)	Ludźmi, Bogami { sprzymierzonymi, posługującymi się cięciwami ze ścięgien	Kyanakwe, samymi, posługującymi się cięciwami ze ścięgien

Ponieważ włókno roślinne (rolnictwo) jest w każdym wypadku lepsze od cięciwy ze ścięgien (polowanie) i ponieważ (w mniejszym stopniu) przymierze z bogami jest cenniejsze od ich wrogości, zatem w wersji Cushinga człowiek jest w podwójnie niekorzystnej sytuacji (wrogość bogów, cięciwa ze ścięgien); w wersji Stevenson w sytuacji podwójnie korzystnej (bogowie przychylni, cięciwa z włókien); natomiast wersja Parsons ilustruje sytuację pośrednią (bogowie przychylni, ale cięciwy ze ścięgien, ponieważ ludzie pierwotni żyją z polowania).

Opozycje	Cushing	Parsons	Stevenson
bogowie/ludzie	—	+	+
włókno/ścięgno	—	—	+

Wersja Bunzel przedstawia tę samą strukturę co wersja Cushinga. Ale różni się od niej (tak jak i od wersji Stevenson) w tym sensie, że tamte dwie ukazują wyłanianie się jako rezultat wysiłków ludzi zmierzających do ucieczki od nędznej doli w łonie Ziemi, podczas gdy wersja Bunzel traktuje wyłanianie się jako konsekwencję wezwania rzuconego ludziom przez moce wyższych rejonów. Dlatego też między Bunzel z jednej strony a Stevenson i Cushingiem z drugiej — metody zastosowane do wyłaniania się następują po sobie w porządku symetrycznym i odwrotnym. U Stevenson i Cushinga — od roślin do zwierząt; u Bunzel — od ssaków do owadów i od owadów do roślin.

Logiczne ukształtowanie zagadnienia pozostaje takie samo we wszystkich mitach Pueblo zachodnich: punkt wyjścia i punkt dojścia rozumowania jest jednoznaczny, a dwuznaczność pojawia się w stadium pośrednim:

ŻYCIE (= WZROST)

Zastosowanie (mechaniczne) świata roślinnego, uwzględniające jedynie wzrost

POCZĄTKI

Zastosowanie alimentacyjne świata roślinnego, ograniczonego do dzikich roślin

ZBIERANIE

Zastosowanie alimentacyjne świata roślinnego obejmującego rośliny dzikie i uprawne

ROLNICTWO

(ale tutaj sprzeczność,

Zastosowanie alimentacyjne świata zwierzęcego ograniczonego do zwierząt

ponieważ negacja życia

= unicestwienie, stąd:)

POŁOWANIE

Unicestwienie świata zwierzęcego rozciągniętego na ludzi

WOJNA

ŚMIERĆ (= UBYTEK)

Pojawienie się terminu sprzecznego w samym środku dialektycznego procesu związane jest z wyłonieniem się podwójnej serii par dioskuryjskich, których funkcją jest mediacja między obydwoma biegunami:

- | | | |
|--|-----------------------------|-----------------------------------|
| 1. 2 wysłanników boskich | 2 czarowników obrzędowych | 2 bogów wojny |
| 2. para jednorodna: dioskurowie (2 bracia) | rodzeństwo (brat i siostra) | para (mąż i żona) |
| | | para heterogeniczna (babka, wnuk) |

— czyli serii kombinacyjnych wariantów, spełniających tę samą funkcję w różnych kontekstach. Rozumiemy zatem, dlaczego czarownicy

mogą mieć przyznane — w rytuale Pueblo — funkcje wojenne. Zagadnienie, które często uważano za niemożliwe do rozwiązania, przestaje istnieć, jeśli uznamy, że czarownicy (są to żarłocy, którzy mogą bezkarnie nadużywać ziemiopłodów) spełniają w stosunku do produkcji spożywczej tę samą funkcję co bogowie wojny (w procesie dialektycznym wojna pojawia się jako nadużycie polowania: polowanie na człowieka zamiast na zwierzęta nadające się do spożycia przez ludzi).

Pewne mity centralnych i wschodnich Pueblo rozwijają się w inny sposób. Zakładają one najpierw zasadniczą identyczność polowania i rolnictwa. Ta identyfikacja wynika na przykład z mitu o pochodzeniu kukurydzy, uzyskanej przez Ojca Zwierząt zasiewającego — niby ziarna — ratki z nóg jelenia. Podejmuje się wówczas próbę wyprowadzenia równocześnie i życia, i śmierci z jednego terminu ogólnego. Zamiast sytuacji, w której terminy krańcowe byłyby pojedyncze, a terminy pośrednie — rozdwojone (jak u zachodnich Pueblo), rozdwojone są terminy krańcowe (2 siostry u wschodnich Pueblo), podczas gdy pojedynczy termin pośredniczący, wyposażony jednak w wieloznaczne atrybuty, wysuwa się na pierwszy plan (Poshaiyenne u Zia). Dzięki temu schematowi można nawet wnioskować o atrybutach, które będzie posiadał ów „mesjasz” w różnych wersjach, zależnie od czasu, w którym się pojawia na przestrzeni mitu: dobroczynny, kiedy ukazuje się na początku (Zuni, Cushing); dwuznaczny w środku (Pueblo centralni); szkodliwy na końcu (Zia), z wyjątkiem wersji Bunzel mitu Zuni, w którym — jak już zaznaczono — sekwencja jest odwrócona.

Systematyczne stosowanie tej metody analizy strukturalnej pozwala uporządkować wszystkie znane warianty mitu w serię tworzącą pewnego rodzaju grupę przekształceń, w której warianty umieszczone na dwu końcach serii dają, jeden w stosunku do drugiego, symetryczną, ale odwróconą strukturę. Wprowadza się więc wstępny porządek tam, gdzie panował tylko chaos; zyskuje się również dodatkową korzyść przez wydobycie pewnych operacji logicznych, które leżą u podstaw myśli mitycznej⁷. Już teraz można wyodrębnić trzy typy tych operacji.

Postać nazywana powszechnie w mitologii amerykańskiej *tricksterem* długo stanowiła zagadkę. W jaki sposób można wyjaśnić, że prawie w całej Ameryce Północnej ta rola przypadła kujotowi lub krukowi? Uzasadnienie tego wyboru staje się jasne, jeśli uznać, że myśl mityczna wywodzi się z uświadomienia sobie pewnych opozycji i zmierza do ich stopniowej mediatyzacji. Załóżmy więc, że dwa terminy — między

⁷ Jeśli chodzi o inne zastosowanie tej metody zob. nasze studium: *On four Winnebago Myths*, które ma się ukazać w 1958 r. w księdze pamiątkowej ku czci prof. Paula Radina z okazji jego 75 rocznicy urodzin.

którymi przejście wydaje się niemożliwe — są najpierw zastąpione przez dwa równoważne terminy, które dopuszczają inny termin jako pośredniczący. Następnie jeden z terminów biegunowych oraz termin pośredniczący zastąpione są z kolei przez nową triadę i tak dalej. Otrzymujemy wówczas strukturę mediacji następującego typu:

<i>Para początkowa</i>	<i>Pierwsza triada</i>	<i>Druga triada</i>
Życie	Rolnictwo	Roślinożerne Padlinożerne
	Polowanie	Drapieżne
Śmierć	Wojna	

Struktura ta zastępuje zawarte *implicitie* rozumowanie: padlinożerne są podobne do drapieżnych (korzystają z pokarmu zwierzęcego), lecz także do wytwórców pożywienia roślinnego (nie zabijają tego, co jedzą). Pueblo, dla których rolnictwo jest bardziej „znaczące” niż polowanie, wyrażają to samo rozumowanie w sposób nieco odmienny: kruki tak się mają do ogrodów, jak drapieżniki do roślinożernych. Ale można już było traktować roślinożerne jako pośredników: istotnie podobne są one do zbieraczy (jarosze) i dostarczają pokarmu zwierzęcego, same jednak nie polują. Uzyskujemy w ten sposób pośredników pierwszego, drugiego i trzeciego stopnia itd., ponieważ każdy termin daje początek następnemu drogą opozycji i korelacji.

Ten szereg operacji jest bardzo wyraźny w mitologii Indian z Równin i może być ułożony w poniższą serię:

- Pośrednik (bez sukcesu) między Niebem a Ziemią: (żona „*Star-husbanda*”).
- Para heterogeniczna pośredników: (babka/wnuk).
- Para pół-homogeniczna pośredników: („*logde-boy*”/„*thrown-away*”).

Podczas gdy u Pueblo (Zuni) odpowiednia seria przedstawia następujący typ:

- Pośrednik (uwieńczony sukcesem) między Niebem a Ziemią: (Poshaiyanki).
- Para pół-homogeniczna pośredników: (Uyuyewi i Matsaillema).
- Para homogeniczna pośredników: (obaj Ahaiyuta).

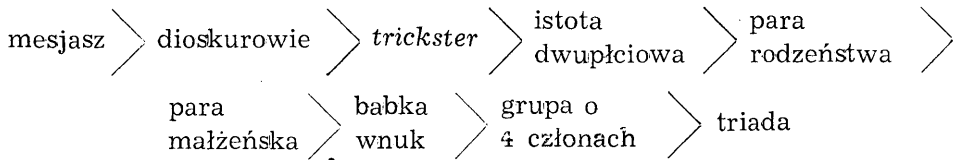
Tego samego typu korelacje mogą również pojawić się na osi poziomej (jest to prawdziwe nawet w płaszczyźnie językowej: tak więc liczne ko-

notacje rdzenia *pose* w Tewa według Parsons: kujot, mgła, skalp itd.). Kujot (który żywi się padliną) jest pośrednikiem między roślinożernymi i mięsożernymi, jak mgła między Niebem a Ziemią; jak skalp między wojną a rolnictwem (skalp jest „żniwem” wojennym); jak śnieć między roślinami dzikimi a roślinami uprawnymi (rozwija się ona zarówno na roślinach uprawnych, jak na dzikich); jak ubranie między „naturą” a „kulturą”; jak odpadki między wioską zamieszkałą a zaroślami; jak popiół (i sadza) między paleniskiem (na ziemi) a dachem (obrazem sklepienia nieba). Ten łańcuch mediatorów — jeśli można tak się wyrazić — ukazuje serię logicznych artykulacji, które umożliwiają rozwiązanie różnych problemów mitologii amerykańskiej: dlaczego bóg rosy jest także panem zwierząt; dlaczego bóg posiadający bogate szaty jest często męskim Kopciuszkiem (*Ash-boy*); dlaczego skalpy wytwarzają rosę; dlaczego Matkę Zwierząt łączy się ze śniecią itd.

Ale można również postawić sobie pytanie, czy nie dochodzimy tą metodą do uniwersalnego sposobu organizowania danych doświadczenia zmysłowego. Porównajmy z powyższymi przykładami francuską *nielle* [śnieć], łać. *nebula*; rolę przynoszącego szczęście amuletu przypisywaną w Europie odpadkom (stare buty), popiołowi i sadzom (por. zwyczaj całowania kominiarza); porównajmy również amerykański cykl *Ash-boya* z indoeuropejskim cyklem Kopciuszka. Obie osoby są postaciami fallicznymi (pośrednikami między płciami); panami rosy i dzikich zwierząt; posiadaczami wspaniałych strojów oraz socjologicznymi pośrednikami (związki małżeńskie między szlachtą a plebsem, między bogatymi a biednymi). Otóż jest rzeczą niemożliwą przedstawić ten paralelizm jako zapożyczenie (jak usiłowano to niekiedy czynić), ponieważ opowiadania odnoszące się do *Ash-boya* i do Kopciuszka są symetryczne i inwersyjne w najmniejszych szczegółach, podczas gdy opowiadanie o Kopciuszku w postaci, którą Ameryka rzeczywiście zapożyczyła (por. bajkę Zuni *O dziewczynie strzegącej indyków*), odpowiada prototypowi. Stąd tabela:

	Europa	Ameryka
pleć	żeńska	męska
rodzina	podwójna rodzina (ojciec powtórnie żonaty)	brak rodziny (sierota)
wygląd	piękna dziewczyna	odrażający chłopiec
sytuacja	nikt jej nie kocha	kocha bez wzajemności
przekształce- nie	okryta wspaniałym strojem, dzie- ki pomocy nadprzyrodzonej	pozbawiony swego ohydneho wy- glądu, dzięki pomocy nadprzy- rodzonej

Trickster, podobnie jak *Ash-boy* i Kopciuszek, jest więc mediatorem, a ta funkcja wyjaśnia, że zachowuje on coś z dwoistości, którą ma przezwyciężyć. Stąd jego niejasny i dwuznaczny charakter. Ale *trickster* nie przedstawia jedynej możliwej formuły mediacji. Wydaje się, że wyłącznym celem pewnych mitów jest wyczerpanie wszystkich możliwych sposobów przejścia od dwoistości do jedności. Kiedy porównujemy wszystkie warianty mitu Zuni o wylanianiu się, dochodzimy do wyprowadzenia pewnej serii, którą można uporządkować według funkcji pośredniczących, przy czym każda z nich wynika z poprzedniej — przez opozycję i korelację:



W wersji Cushinga dialektyce tej towarzyszy przejście od ośrodka przestrzennego (mediacja między Niebem a Ziemią) do ośrodka czasowego (mediacja między latem a zimą, inaczej mówiąc między narodzinami a śmiercią). Jednak — mimo że przejście dokonuje się od przestrzeni do czasu — końcowa formuła (triada) wprowadza ponownie przestrzeń, ponieważ triada utworzona jest tutaj *równocześnie* z pary dioskuryjskiej i z mesjasza; odwrotnie, jeżeli formuła wyjściowa wyrażona jest w terminach przestrzennych (Niebo i Ziemia), to jednak pojęcie czasu mieści się w niej *implicite*: mesjasz zanoszą błagania, wskutek czego dioskurowie schodzą z Nieba. Widać więc, że logiczna konstrukcja mitu z góry zakłada podwójne przekształcenie funkcji. Powrócimy do tej sprawy po rozważeniu innego typu operacji.

Rozpatrzenie dwuznacznego charakteru *trickstera* umożliwia wyjaśnienie innej cechy istot mitologicznych. Mamy tutaj na myśli dwoistość natury przynależnej wyłącznie temu samemu bóstwu: raz jest ono przychylne, raz nieprzychylne — w zależności od przypadku. Gdy porównujemy warianty mitu hopi, który jest podstawą rytuału Szalako, dochodzimy do wniosku, że można je uporządkować według następującej struktury:

$$(\text{Masauwû: } x) \cong (\text{Muyingwû : Masauwû}) \cong (\text{Szalako : Muyingwû}) \cong (\text{y : Masauwû}),$$

gdzie *x* i *y* reprezentują wartości dowolne, które jednak trzeba postulować dla obu wersji „skrajnych”. Istotnie, w tych wersjach bóg Masauwû, pojawiający się sam, a nie w związku z innym bogiem (wersja 2), albo nawet nieobecny (wersja 3), ma wyznaczone funkcje, które są jed-

nak względne. W pierwszej wersji Masauwû (sam) jest pomocny ludziom, lecz jednak nie bezwarunkowo; w wersji 4 jest on wrogi, ale mógłby być wrogi w jeszcze większym stopniu. Wskutek tego jego rola jest określona — przynajmniej *implicite* — w porównaniu z inną możliwą rolą, nie wyszczególnioną, reprezentowaną tutaj przez wartości x i y . Przeciwnie, w wersji 2 Musingwû jest stosunkowo bardziej pomocny niż Masauwû, podobnie jak w wersji 3 Szalako jest stosunkowo bardziej pomocny niż Musingwû.

Można odtworzyć serię formalnie podobną do keresańskich wersji mitu pokrewnego:

$$(\text{Poshaiyanki} : x) \cong (\text{Lea} : \text{Poshaiyanki}) \cong (\text{Poshaiyanki} : \text{Tiamoni}) \cong (y : \text{Poshaiyanki})$$

Ten typ struktury zasługuje w sposób szczególny na uwagę, ponieważ socjologowie natknęli się na niego już w dwu innych dziedzinach: w dziedzinie stosunku podporządkowania u kurałów i innych zwierząt (*pecking-order*) oraz w dziedzinie systemów pokrewieństwa, którą nazwaliśmy w y m i a n ą u o g ó l n i ą [*échange généralisé*]. Wyodrębniając teraz ten typ struktury w trzeciej płaszczyźnie — płaszczyźnie myśli mitycznej — możemy mieć nadzieję, że łatwiej nam będzie zrozumieć jego prawdziwą rolę w zjawiskach społecznych oraz dać jego teoretyczną interpretację o ogólniejszym znaczeniu.

Słowem, jeśli uda się nam ułożyć pełną serię wariantów jako pewną grupę przekształceń, można spodziewać się, że odkryjemy prawo tej grupy. W obecnym stanie badań trzeba będzie zadowolić się tutaj bardzo przybliżonymi wskazówkami. Bez względu na uściślenia i modyfikacje, którymi trzeba będzie uzupełnić poniższą formułę, wydaje się już teraz pewne, że każdy mit (rozumiany jako zespół jego wariantów) da się sprowadzić do relacji kanonicznej typu:

$$F_x(a) : F_y(b) \simeq F_x(b) : F_{a-1}(y)$$

w której — zakładając równoczesne występowanie dwu zmiennych a i b , podobnie jak i dwu funkcji x i y tych zmiennych — twierdzimy, że istnieje stosunek równoważności między dwiema sytuacjami określonymi odpowiednio przez inwersję zmiennych i relacji pod dwoma warunkami: 1° jedna ze zmiennych będzie zastąpiona przez swe przeciwieństwo (w wyrażeniu powyższym: a i $a-1$); 2° nastąpi inwersja korelatywna między wartością funkcji a a wartością zmiennej dwu elementów (y i a).

Powyższa formuła nabierze pełnego sensu, jeśli przypomnimy sobie, że dla Freuda konieczne są dwa urazy (a nie jeden, jak często ma się skłonność sądzić), aby zrodził się mit indywidualny, z którego tworzy

się nerwica. Starając się zastosować formułę do analizy tych urazów (które powinny spełnić odpowiednio wymienione wyżej warunki 1 i 2), można by niewątpliwie dać bardziej precyzyjne i ścisłe określenie genetycznego prawa mitu. Przede wszystkim bylibyśmy w stanie rozwijać równoległe socjologiczne i psychologiczne badania myśli mitycznej, może nawet traktować ją jak gdyby laboratoryjnie, poddając hipotezy robocze eksperymentalnej kontroli.

Szkoda, że brak ustabilizowanych warunków badań naukowych we Francji nie pozwala na razie posunąć dalej pracy. Mityczne teksty są niezmiernie obfite. Ich rozłożenie na jednostki konstytutywne wymaga pracy zespołowej oraz personelu technicznego. Jeden wariant średnich rozmiarów dostarcza wieluset kart. Aby odkryć najlepszy rozkład tych kart na kolumny i szeregi, należałoby posiadać pionowe segregatory o wymiarach około 2 m \times 1,50 m, zaopatrzone w przegródki, w których można by dowolnie rozdzielać i przestawiać karty. Skoro zaś zamierzamy wypracować trójwymiarowe modele, aby porównać wiele wariantów — potrzeba tylu segregatorów, ile jest wariantów, jak również dostatecznej przestrzeni, aby je swobodnie przemieszczać i układać. Wreszcie, jeżeli układ odniesienia wymaga więcej niż trzech wymiarów (co szybko może nastąpić, jak wykazano to na s. 256), trzeba uciec się do kart perforowanych i do mechanicznego sposobu zapisu. Nie spodziewając się chwilowo uzyskać nawet lokali nieodzownych do utworzenia jednego zespołu, zadowolimy się przedstawieniem trzech spostrzeżeń, które będą konkluzją tego studium.

Po pierwsze: stawiano sobie niejednokrotnie pytanie, dlaczego mity — a ogólniej literatura ustna — stosują tak często podwojenie, potrójnie lub czterokrotnienie tej samej sekwencji. Jeśli przyjmie się nasze hipotezy, odpowiedź jest łatwa. Powtórzenie ma pewną charakterystyczną funkcję: ujawnianie struktury mitu. Istotnie, wykazaliśmy, że struktura synchroniczno-diachroniczna, charakteryzująca mit, pozwala uporządkować jego elementy w diachroniczne sekwencje (szeregi w naszych tabelach), które muszą być czytane synchronicznie (kolumnami). Każdy mit posiada więc strukturę warstwową, która występuje na powierzchni, jeśli można tak powiedzieć, w metodzie powtórzeń i poprzez tę metodę.

Kartki jednak (i jest to druga uwaga) nigdy nie są całkowicie identyczne. Jeżeli prawdą jest, że mit ma dostarczać logicznego modelu w rozwiązywaniu sprzeczności (zadanie niemożliwe do zrealizowania, gdy sprzeczność jest realna), stworzona zostanie teoretycznie nieskończona liczba kartek, z których każda będzie nieco odmienna od poprzedniej. Mit będzie się rozwijał jak gdyby spiralnie aż do wyczerpania intelektualnego bodźca, który go zrodził. W z r a s t a n i e mitu jest więc ciągle,

w przeciwieństwie do jego struktury, która jest nieciąga. Jeśli wolno nam będzie posłużyć się ryzykownym obrazem, mit jest bytem słownym, zajmującym w dziedzinie *parole* miejsce, które można porównać z miejscem przysługującym kryształowi w świecie materii fizycznej. W stosunku do *langue* z jednej strony, do *parole* z drugiej, jego pozycja byłaby rzeczywiście podobna do pozycji kryształu: przedmiot pośredni między statystycznym skupiskiem molekuł a samą molekularną strukturą.

Wreszcie, socjologowie, którzy zastanawiali się nad zagadnieniem stosunków między tzw. „prymitywną” umysłowością a myślą naukową, na ogół rozwiązywali je odwołując się do jakościowych różnic w pracy umysłu ludzkiego w jednym i w drugim wypadku. Ale nie kwestionowali oni faktu, że w obu wypadkach umysł zajmuje się ciągle tymi samymi przedmiotami.

Wszystko to prowadzi do jeszcze innej koncepcji. Logika myślenia mitycznego wydaje się równie wymagająca jak logika, na której opiera się myśl pozytywna, i w gruncie rzeczy mało od niej różna. Różnica bowiem tkwi nie tyle w jakości intelektualnych operacji, ile w naturze rzeczy, do których odnoszą się te operacje. Już od dawna zauważyli to technolodzy w swojej dziedzinie: żelazna siekiera nie jest lepsza od siekiery kamiennej z tego powodu, że jedna byłaby „lepiej zrobiona” niż druga. Obie są wykonane równie dobrze, ale żelazo nie jest tym samym co kamień.

Odkryjemy może kiedyś, że ta sama logika rządzi myślą mityczną i myślą naukową i że człowiek zawsze myślał równie dobrze. Sceną postępu — jeśli ten termin może tutaj mieć zastosowanie — nie byłaby świadomość, ale świat, w którym ludzkość obdarzona niezmiennymi zdolnościami mierzyłaby się ciągle, na przestrzeni swej długiej historii, z nowymi przedmiotami.

Przełożył Władysław Kwiatkowski