

Jezilar M. Mieletyński

Claude Lévi-Strauss : czy tylko etnologia?

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 64/1, 325-345

1973

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.

JELIZAR M. MIELETYNSKI

CLAUDE LÉVI-STRAUSS. CZY TYLKO ETNOLOGIA?

Strukturalizm w ciągu ostatnich lat stał się niezwykle popularnym kierunkiem myśli naukowej, szczególnie we Francji. Wielkie zainteresowanie problematyką analizy strukturalnej widoczne jest i u nas, o czym świadczą liczne próby jej zastosowania, a także dyskusje na łamach pism „Вопросы литературы” i „Вопросы философии”. Strukturalizm, wychodząc poza granice lingwistyki, z którą wiąże się jego powstanie, zajął określoną pozycję również w innych naukach humanistycznych, szczególnie zaś w literaturoznawstwie.

We Francji pojawiła się cała plejada literaturoznawców i krytyków literackich — Barthes, Todorov, Bremond, Gurvitch, Lacroix, Revel, Botigelli — proponujących wzorce strukturalnego ujęcia utworów literackich (podobnie jak Foucault z pozycji strukturalnych podchodzi do historii kultury, a Lacan do psychologii itd.). Z chwilą jednak gdy rodzi się problem fundamentalnego przedstawienia teorii, wszyscy powołują się na prace Claude Lévi-Straussa, profesora Collège de France. Ostatni rozkwit strukturalizmu we Francji opiera się na autorytecie Lévi-Straussa i w pewnej mierze przezeń jest spowodowany.

To naturalne, że zainteresowanie strukturalizmem kieruje uwagę na jego „mistrza” — Lévi-Straussa. Jednakże jeśli czytając Lévi-Straussa spodziewa się ktoś znaleźć autentyczne wzorce analizy literaturoznawczej, z pewnością, przynajmniej na początku, rozczaruje się. Pamiętajmy, iż Lévi-Strauss jest autorem, a ściślej współautorem (współ

[Jelizar Moisiejewicz Mieletyński (ur. w 1918 r. w Charkowie) — folklorysta radziecki, autor m. in. następujących prac: *Герой волшебной сказки. Происхождение образа* (1958), *Происхождение героического эпоса* (1963); „Эдда” и ранние формы эпоса (1968)

Przekład według wyd.: E. Мелетинский, *Клод Левн-Строос. Только этнология „Вопросы литературы” XV, 1971, nr 4, s. 115—134.]*

z Romanem Jakobsonem) zaledwie jednego niewielkiego szkicu literaturoznawczego. Szkic ten poświęcony jest sonetowi Baudelaire'a *Koty*¹.

Pozostałe, liczne i obszernie prace Lévi-Straussa wszystkie poświęcone są rozmaitym aspektom etnografii (na Zachodzie częściej nazywanej antropologią społeczną albo etnologią), obyczajom, a szczególnie mitologii Indian amerykańskich. Aby zgłębić metodologię Lévi-Straussa, choćby tylko po to, by ocenić możliwości jej zastosowania do analizy sztuki słowa, niezbędne więc jest uwzględnienie nie tylko (i dodajmy — nie tyle) szkicu o Baudelaire, ale też i tych odległych tematycznie od literaturoznawstwa prac etnologicznych, nawiasem mówiąc napisanych po mistrzowsku, z subtelnym zrozumieniem „estetyki” archaicznych kultur egzotycznych, z oryginalnymi „dygresjami” w stronę estetyki i filozofii.

W *Smutku tropików* (1955), swego rodzaju „podróży sentymentalnej” XX wieku, Lévi-Strauss pisze o swych ekspedycjach i terenowej pracy etnograficznej w Brazylii; specjalną monografię poświęca „rodzinnemu” i społecznemu życiu Indian Nambikwara; w *Les Structures élémentaires de la parenté* (1949) poszukuje linii demarkacyjnej między naturą a kulturą, bada powstanie pierwszych reguł (zakazu mieszania krwi itp.), przejście od wymiany matrymonialnej do komunikacji społecznych, dostępnych rozumowo za pośrednictwem systemów znakowych. W *Totemizmie* (1962) Lévi-Strauss przeprowadza krytykę starych teorii i interpretuje totemizm jako swoisty znakowy system modelujący, jako narzędzie klasyfikacji logicznych. Nomenklaturę pokrewieństwa i znaki totemiczne rozpatruje jako systemy znakowe, analogicznie do języków naturalnych w interpretacji lingwistów-strukturalistów. *Myśl nieoswojona* jest wykładem poglądów Lévi-Straussa nie tylko na totemizm, ale w ogóle na myślenie pierwotne. Uznając swoistość tego myślenia (skierowanego ku płaszczyźnie zmysłowo-konkretnej, jego metaforyczność itp.), Lévi-Strauss broni jego intelektualnego charakteru i szerokich możliwości poznawczych. W licznych artykułach, których część złożyła się na *Antropologię strukturalną* (1958), bada uczony najróżniejsze strony kultury pierwotnej, w tym i mitologię (zwłaszcza *Struktura mitów*, 1955; *La Geste d'Asdiwal*, 1959; *Four Winnebago Myths*, 1960). Strukturalne badania nad mitologią Indian amerykańskich przedstawia w ogromnym czterotomowym kompendium o wyrazistym tytule *Mythologiques* (1964—1968; czwarty, ostatni tom, jeszcze się nie ukazał). Wymiar *Mythologiques* pozwala na porównanie ich bodajże tylko ze wspaniałą *Złotą gałęzią* Frazera.

¹ R. Jakobson, C. Lévi-Strauss, „*Les Chats*” de Charles Baudelaire. „L'Homme” II, 1962, nr 1. [Zob. przekład polski M. Żmigrodzkiej w zbiorze: *Sztuka interpretacji*. Wybór i opracowanie H. Markiewicz. T. 1. Wrocław 1971, s. 563—581.]

Lévi-Strauss stworzył antropologię strukturalną dokonując przeszczerpienia metod lingwistyki strukturalnej na grunt francuskiej szkoły socjologicznej (Durkheim, Lévi-Brühl, Mauss), z której sam wyszedł.

Już Mauss analizował wymianę i jej „symboliczne” znaczenie w życiu społecznym małych wspólnot archaicznych, ale dopiero Lévi-Strauss dał jej strukturalno-semiotyczną interpretację: komunikacja jest niemożliwa bez systemów znakowych, w których fakty społeczne występują jednocześnie i jako rzeczy, i jako pojęcia. Zarówno Durkheim, jak i Mauss rozumeli, że znaki totemiczne są środkiem uniwersalnej klasyfikacji, ale dopiero Lévi-Strauss przedstawił je jako metaforyczne operatory logiczne. Dokonanie opisu produktywnego funkcjonowania logicznych mechanizmów „pierwotnego” myślenia — które według interpretacji Lévi-Brühla miało być nieużyteczne w działaniu praktycznym człowieka — okazało się możliwe tylko ze strukturalnego punktu widzenia. Wszystko to pozwoliło na metodyczne rozwinięcie analizy mitologii jako dziecięcia „prymitywnej” kultury duchowej. W koncepcjach symbolicznych, szczególnie u neokantysty Ernsta Cassirera (a częściowo też u Junga i Susanne Langer), ujęcie struktury mitu było jeszcze nader ograniczone i tylko dzięki wykorzystaniu operatywnych metod teorii informacji i lingwistyki strukturalnej Lévi-Strauss potrafił dokonać przejścia od „symbolicznej” do ściśle strukturalnej teorii mitu oraz wykryć konkretne mechanizmy funkcjonowania modelujących systemów znakowych, zademonstrować w działaniu mechanizm kolektywnego tworzenia mitów. Zatem Lévi-Strauss to uczonej-etnograf, który ograniczył swoją działalność do tej dziedziny nauki i który stworzył podstawy strukturalnego ujęcia problemów etnologicznych.

Realne efekty naukowe osiągnięte przezeń w etnologii za pomocą metod strukturalnych są bardzo doniosłe i doczekały się szerokiego uznania w świecie naukowym. Wziąwszy pod uwagę te sukcesy strukturalizmu w dziedzinie etnologii, byłoby rzeczą zupełnie naturalną dalsze wgłębienie się w prace Lévi-Straussa w celu wydobywania z nich pewnych wskazań i przepisów dotyczących analizy innych przedmiotów, na przykład utworów literackich, podobnie jak sam Lévi-Strauss próbował zastosować w etnologii osiągnięcia językoznawstwa. Na Zachodzie takie przejście od badań mitologii do badań literatury jest ułatwione wskutek dużej popularności prac przedstawiających bliskość, a nawet tożsamość mitologii archaicznej i literatury współczesnej. Z punktu widzenia Frye’a — jednego z liderów wywodzącej się z kręgu Junga „szkoły mitologicznej” — nawet wspomniana przez nas *Złota gałąź* Frazera, zawierająca przegląd obyczajów, obrzędów i mitów rozmaitych ludów świata, mitów o umiarkujących i odradzających się bogach, królach-czarnoksiężnikach itp., może być w zasadzie potraktowana jako dzieło literaturoznawcze. W obozie

strukturalistycznym skrajnie jednostronna tendencja do przedstawiania kultury współczesnej jako uprzywilejowanej sfery mitologizacji widoczna jest u Rolanda Barthes'a². Krytyk ten, wrażliwy na efektowne stereotypy i tanią demagogię polityczną, pravicową i „lewicową”, zupełnie nie dostrzega procesów „desemiotyzacji” podstaw współczesnego społeczeństwa. Nie można tego powiedzieć o Lévi-Straussie — skłonny do przeciwstawiania różnych typów kultury (poruszamy ten problem niżej), a także wybitnie intelektualnego traktowania samych mitów, w przeciwieństwie do szkół Bergsona czy Junga, które upatrują bliskość literatury i mitu we wspólnym dla nich obu intuitywno-irracjonalnym charakterze. Niektórzy zwolennicy Lévi-Straussa znajdują inne jeszcze istotne racje (różnice są tu bardzo wyraźne) pozwalające wysunąć etnologiczne prace Lévi-Straussa jako model dla innych badań humanistycznych, w tym i literackich. Uważają oni, że etnologia wzniosła się obecnie ponad filozofię, bądź też, że Lévi-Strauss stworzył nową wszechogarniającą filozofię strukturalną³. Zauważmy, iż dążność do przedstawiania strukturalizmu jako odrębnej filozofii, a nie tylko jako metody naukowej, cechuje raczej wielbicieli Lévi-Straussa działających poza etnologią, w dziedzinach, w których pozytywne osiągnięcia strukturalizmu są właśnie mniej dostrzegalne (ta sama tendencja występuje czasem też u przeciwników strukturalizmu).

Sam Lévi-Strauss nigdy nie pretendował do tego, by etnologia zajęła miejsce filozofii; przeciwnie, z całkowitą słuszością podkreślał, że strukturalizm nie jest właściwie nową filozofią oraz przestrzegał przed traktowaniem strukturalizmu jako objawienia i klucza do wszystkich zamków.

Jednocześnie Lévi-Strauss dał jednak pewne podstawy do wspomnianych przejawów w swoich wypowiedziach dotyczących swoistości etnologii i jej stosunku do historii, którą dotychczas zwykle się traktować jako „matkę” nauk humanistycznych.

Ta oczywista apologia etnologii podsycana jest niewątpliwie również właściwą Lévi-Straussowi russoistyczną idealizacją „dzikusów” i „stanu naturalnego” (Rousseau to jeden z jego idoli), idealizacją, która z kolei była wynikiem idealistycznego „protestu” zwróconego przeciw cywilizacji europejskiej, opartej na sprzecznościach społecznych i wyzysku. Lévi-Strauss jest zachwycony duchem „umowy społecznej”, która jego zdaniem charakteryzuje małe, zacofane społeczeństwa; podziwia ich gotowość do obrony swej prymitywnej demokracji i rezygnację z egoistycznych interesów w imię wspólnych celów. Te kulturalne zdobycze epoki neolitu, a częściowo i późniejszych czasów, które stworzyły podstawy cywilizacji

² R. Barthes, *Les Mythologies*. Paris 1967.

³ J.-M. Auzias, *Les Clefs pour le structuralisme*. Paris 1967, s. 98.

światowej i dokonały się w obszarze dominacji „naturalnej”, lecz bynajmniej nie nieudolnej „logiki doznań” — uważa uczony za wspaniałe. Pewne odrodzone właściwości tej logiki dostrzega Lévi-Strauss w ostatnim etapie rozwoju nauk ścisłych, które potrafiły docenić znaczenie metod ilościowych, cech wtórnych itp.

Ale te czysto „ideologiczne” sympatie do egzotycznych wspólnot plemiennych i nauki o nich to nie wszystko: Lévi-Strauss stawia tezę o uprzywilejowaniu etnologii i jej przedmiotu także z metodologicznego punktu widzenia. To uprzywilejowanie małych „prymitywnych” społeczeństw jako przedmiotu badań naukowych motywuje po pierwsze: szczególną ich pozycją wobec badacza („astronomiczne” oddalenie, inny rytm czasu), po drugie: ich większym zbliżeniem do przyrody i naturalnością form myślenia, zgodnych z jego powszechną nieświadomie strukturalną podstawą, a po trzecie: namacalnością i całościowym charakterem struktur społecznych oraz ich stabilnością (sprzeciw wobec jakiegokolwiek zmiany struktury), z czego wynika zasadnicza semiotyczność etnologii.

Sam Lévi-Strauss niejednokrotnie wyrażał swój szacunek dla nauk historycznych, podkreślał wszakże nieunikniony (w obecnym stanie wiedzy) subiektywizm i pozorną „ciągłość” każdej chronologii, ponieważ chronologia zawsze wiąże się z wyborem dat, fragmentów, aspektów. Szczególnie niebezpieczne wydaje się mu eklektyczne pomieszanie oparte na „zdarzeniach” ujęcia historycznego i opisu ściśle strukturalnego. Uważa on, że oba te sposoby opisu pozostają w stosunku komplementarności; przy czym jednemu z nich („przestrzennemu”, etnologicznemu, strukturalnemu, synchronicznemu), jako bardziej obiektywnemu, przyznaje pierwszeństwo nad drugim („czasowym”, historycznym, zdarzeniowym, diachronicznym).

Ten zasadniczy „etnologizm” Lévi-Straussa to (także dla literaturoznawców) wyraźny problem teoretyczny, który wywołał burzliwe dyskusje. Jednym z aktywnych oponentów Lévi-Straussa jest Sartre, który uważa, iż człowiek potwierdza się przede wszystkim w przewycięzaniu utrwalonych struktur, a procesu tego nie można zrozumieć z pozycji strukturalizmu.

Bez względu jednak na subtelność poszczególnych wypowiedzi Lévi-Straussa, na przykład o stosunku ciągłości i dyskretności w poznaniu historycznym, jego hiperkrytyczny stosunek do nauki historycznej w całości na pewno nie jest usprawiedliwiony; natomiast znacznie bardziej uzasadniona jest teza o komplementarności „etnologii” i „historii”. Otóż z tej właśnie tezy wynika problem przedmiotów naukowych bardziej jakoby dostępnych metodzie strukturalnej. Jest zupełnie jasne, że pominięcie aspektu historycznego w analizie zamkniętej, niewielkiej wspólnoty archaicznej odczuwa się mniej dotkliwie niż w badaniu burzliwych pro-

cesów historycznych czasów nowożytnych. Jednocześnie w pełni celowa jest analiza synchronicznych „przekrojów” w badaniach późniejszych etapów historii kultury, ponieważ kultury nie tylko „ulegają przemianom”, ale także cechują się względną stabilnością w określonym odcinku czasowym. Analogicznie do relacji etnologia—historia możemy mówić o pewnej komplementarności folkloru i literatury. Ponieważ folklor jest polistadialny (doświadczenie historyczne sumuje się tutaj) i rola indywidualności twórczej jest w nim mniejsza niż w literaturze (szczególnie nowych czasów), a gatunki, style i układy fabularne są wybitnie tradycyjne i dominuje w nich (zarówno świadomie, jak i nieświadomie) estetyka reprodukcji tradycyjnych struktur — znacznie łatwiej poddaje się on metodom strukturalnym i z punktu widzenia metody strukturalizmu można go uważać za przedmiot „uprzywilejowany”. Natomiast w odniesieniu do historii literatury zachowują moc te wszystkie zastrzeżenia, które sformułowano wobec historii kultury w całości. Do tego, co już powiedzieliśmy, trzeba dodać, że „antyhistoryzm” strukturalizmu i „antystrukturalizm” historyzmu obie strony często wyolbrzymiają. Do tych przejawów szczególnie przyczynił się Sartre i sam Lévi-Strauss. Opisy synchroniczne i diachroniczne oczywiście pozostają w stosunku komplementarności — nie ma wszakże nieusuwalnej antynomii między strukturą a historią. Strukturalista francuski A.-J. Greimas w artykule *Structure et histoire*⁴ zajął pozycję w pewnym sensie biegunową wobec pozycji Sartre’a, lecz różną też od poglądu Lévi-Straussa: Greimas uważa strukturę za achroniczną, natomiast właśnie w historii dostrzega zdolność do utrwalania struktur. Uważa on za najzupełniej możliwe połączenie metod strukturalnych z punktem widzenia diachronicznym. Rzeczywiście — analiza porównawcza dwóch stanów strukturalnych, stadialnie bądź chronologicznie następujących po sobie, może być celowa w badaniu historii, ewolucji form poetyckich itd. W perspektywie rodzi się tu jednak problem wypracowania metateorii, która metodycznie połączyłaby porządek synchroniczny i diachroniczny. Jest zupełnie oczywiste, że nowe poważne perspektywy w nauce otwierają się przez uświadomienie sobie „rezultatów” synchronicznych „przekrojów” z pozycji typologii historycznej (charakterystyczne, że sam Lévi-Strauss w praktyce zmuszony jest wprowadzać dygresje historyczne).

Obecnie możemy przejść do badań Lévi-Straussa nad mitologią, pamiętając o tym, co już powiedzieliśmy o specyficznym stosunku metody strukturalnej do synchronii i diachronii, etnologii i historii.

Lévi-Strauss w swoich analizach nie dąży do rozgraniczenia mitu i bajki i faktycznie poddaje badaniu cały folklor narracyjny Indian amerykań-

⁴ A.-J. Greimas, *Du sens*. Paris 1970, s. 103—116.

kańskich. Poza tym nie można zapomnieć, że chociaż literatury pięknej nie wolno utożsamiać z mitologią (punkt widzenia „szkoły mitologicznej” w literaturoznawstwie), to mity niewątpliwie odegrały istotną rolę w kształtowaniu sztuki słowa, a częściowo i innych jej postaci, że mity pierwotne są w pewnym sensie nie rozwiniętą synkretyczną jednością pierwiastków poezji, religii, filozofii, aż do naukowych wyobrażeń o otaczającym człowieka świecie. Dlatego dla literaturoznawców i folklorystów badania Lévi-Straussa nad mitologią mają wielkie znaczenie.

Pierwsza próba strukturalnego ujęcia mitu była początkowo ukierunkowana przez wzorce lingwistyczne. W artykule *Struktura mitów*⁵ Lévi-Strauss rozpatruje mit jako fenomen języka, przejawiający się na wyższym poziomie niż fonemy, morfemy i semantemy. Jego zdaniem mitemy kształtują się na poziomie zdania i mają charakter relacyjny. Gdyby rozbić mit na krótkie zdania i rozpisać go odpowiednio na fiszki, wyodrębnią się określone funkcje i jednocześnie uwidoczni się relacyjny charakter mitemów: każda funkcja przypisywana jest określonemu podmiotowi. Do tego punktu metoda Lévi-Straussa jest dość bliska metodzie W. Proppa, który już w 1928 roku zaproponował niezawodny sposób opisu struktury narracji bajkowej⁶. Dalej jednak zarysowują się ogromne różnice, częściowo tylko związane z tym, że Propp zajmuje się bajką magiczną, zaś Lévi-Strauss — mitami (przy czym obaj uznają zasadnicze podobieństwo mitu i bajki magicznej).

Propp analizuje strukturę narracji jako linearne rozwijanie fabuły (сюжета) w czasie w postaci następującego po sobie łączenia epizodów. Otóż to właśnie lingwiści i semiotycy nazywają syntagmatyką. Lévi-Strauss wychodzi z założenia, że mit, w odróżnieniu od innych „fenomenów języka”, wchodzi w relacje i z „językiem”, i z „mową”, fundamentalnymi kategoriami wprowadzonymi przez F. de Saussure’a. Dlatego, twierdzi Lévi-Strauss, mit jest zarazem diachroniczny, jako historyczna narracja o przeszłości, i synchroniczny — jako instrument wyjaśniania teraźniejszości, a nawet przyszłości. Mit posiada nie tylko właściwą mu syntagmatykę, ale także i paradygmatykę, to znaczy system relacji modalno-logicznych, związków semantycznych, niezależnych od rozwoju opowieści w czasie, oraz zespół cech dystynktywnych, na których system ten jest budowany. Dlatego zdaniem Lévi-Straussa znaczący charakter mitów przejawia się nie w postaci wyizolowanych relacji, lecz tylko jako dwuwy-

⁵ [Zob. dwa polskie przekłady tego artykułu — W. Kwiatkowskiego w „Pamiętniku Literackim” 1968, z. 4, s. 243—266, oraz K. Pomiana w: C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*. Warszawa 1970, s. 285—315.]

⁶ [Zob. W. Propp, *Morfologia bajki*. Przełożył i opracował S. Balbus. „Pamiętnik Literacki” 1968, z. 4, s. 203—242.]

miarowe wiązki relacji. Jeśli fiszki z zapisem fragmentów mitu ułożymy w określony sposób, układając zbieżne motywy jeden po drugim, to zwykły „horyzontalny” wymiar (od lewej do prawej, linijka za linijką) da „szeregowy” [последовательное] przedstawienie mitu, jego syntagmatyczny rozwój, a więc stworzy podstawę do odczytania mitu. Natomiast wymiar „wertykalny” (wiązki relacji niezależnych od syntagmatyki, wywodzących się z ogólnej semantyki mitu) ukaże sens mitu. Wynika stąd, że Lévi-Strauss całkowicie utożsamia rozumienie mitu z paradygmatyką. Dlatego nie jest czymś zaskakującym, że w praktyce plan horyzontalny (syntagmatyczny) został przezeń naświetlony słabo i że jego metoda, skierowana nieomal wyłącznie na paradygmaty semantyczne, okazała się w tym sensie przeciwstawieniem metody Proppa, który widzi swoistość bajki magicznej w inwariantnym zestawie „funkcji”, ściśle uzależnionym od następujących po sobie w czasie ogniów narracji. Jednakże analiza Proppa jest analizą prawdziwie strukturalną (Lévi-Strauss próbował oskarżyć go o formalizm, co jest z gruntu niesłuszne ⁷), lekceważenie syntagmatyki na rzecz paradygmatyki nie jest więc nieodłączną cechą metody strukturalnej ⁸.

Uwidacznia się tu specyficzne podejście Lévi-Straussa do mitu jako do logicznego instrumentu przewycięzania sprzeczności (ściślej, „wymykania się” im) za pomocą postępującego pośredniczenia, to znaczy mediacji. Na przykład w miejsce podstawowego przeciwstawienia życia i śmierci w mitach Zuni zostaje podstawiona mniej ostra opozycja świata roślinnego i zwierzęcego, a z kolei w miejsce tej — przeciwstawienie roślinożernych i mięsożernych; to ostatnie zaś niweluje się, ponieważ mityczny bohater jest przedstawiony w postaci Kojota, a u Indian północno-zachodnich — w postaci Kruka, czyli zwierząt żywiących się padliną i dlatego zdolnych do odegrania roli mediatorów między roślinożernymi a mięsożernymi, a w końcu między życiem a śmiercią. Za pomocą takiego samego węzła logicznego łączy Lévi-Strauss również mityczny proces przewycięzania sprzeczności między wyobrażeniami o autochtonicznej ciągłości rodzaju ludzkiego (na podobieństwo wzrostu roślin) a rzeczywistym następowaniem po sobie pokoleń jako cyklem śmierci-narodzin. Ten właśnie węzeł logiczny uważa Lévi-Strauss za jądro mitu o Edypie, w którym ściiera się autochtoniczność i jej negacja (walka z potworami chtonicznymi), hipertrofia związków rodzinnych (kazirodztwo) i ich lekceważenie (zabójstwo członków rodu). Freudowską interpretację kompleksu Edypa Lévi-Strauss trak-

⁷ [C. Lévi-Strauss, *Analiza morfologiczna bajki rosyjskiej*. Przełożył W. Kwiątkowski. Jw., s. 267—284.]

⁸ Zob. próby połączenia syntagmatyki i paradygmatyki u innych autorów, na przykład u A.-J. Greimasa (*Sémantique structurale*. Paris 1966; *Du sens*).

tuje jako jeden z wariantów logicznych tego właśnie tematu mitycznego. Lévi-Strauss proponuje, by strukturę mitu wyrazić za pomocą modelu procesu mediacyjnego o określonej formule (nie będziemy jej tutaj przytaczać), której sens polega na tym, że na skutek pewnego typu pośredniczenia (między pozytywnymi a negatywnymi sferami mitologicznymi), zazwyczaj urzeczywistniającego się w działaniu bohatera, nie tylko zacierają się stan początkowy, ale w rezultacie swoistego rozwoju spiralnego powstaje dodatkowa zdobycz. Zauważmy na marginesie, że na użytek bajki formułę tę można interpretować czysto syntagmatycznie, według Proppa: bohater staje w obronie „swoich” (działając „negatywnie” w stosunku do zła) i w ten sposób nie tylko likwiduje brak, ale otrzymuje w nagrodę pewne dodatkowe wartości (kobietę, przedmioty magiczne). Amerykańscy uczeni, małżeństwo Maranda, poddali tę formułę drobiazgowej analizie krytycznej⁹ i wykazali, że można ją odnosić do rozmaitych gatunków folklorystycznych, natomiast do samego mitu daje się stosować jedynie z pewnymi ograniczeniami, ponieważ w niektórych wypadkach mediator może w ogóle się nie pojawić bądź ponieść klęskę, może nie nastąpić „odwrócenie” członów.

W tym pierwszym artykule o teorii mitu wyraźnie zarysowują się właściwości ujęcia przez Lévi-Straussa problemu, ujęcia dążącego nie tyle do ukazania struktur narracyjnych ile do analizy logicznej mitycznego myślenia.

Chodziło tutaj zatem o specyficzny dla logiki sposób „rozwiązania” sprzeczności drogą mediacji, natomiast w wykładzie inauguracyjnym w katedrze antropologii społecznej Collège de France (1960) Lévi-Strauss na przykładzie tego samego „edypowego” tematu demonstruje z kolei mityczną logikę budowy schematu fabularnego [сюжетосложения]. I w micie greckim, i w analogicznych mitach Irokezów i Algonkinów istnieje głęboki związek wewnętrzny, przy tym nie emocjonalny, lecz w pełni racjonalny, między „kazirodztwem” a „zagadkami”: kazirodztwo zbliża jednostki skazane na rozłąkę (mowa o krewnych, których obowiązuje zakaz intymnego zbliżenia), zaś prawidłowa odpowiedź wbrew wszelkim oczekiwaniom odpowiada na pytanie postawione w zagadce na przekór jego zasadniczej nierozstrzygalności. Tak to logicznie i zarazem metaforycznie zbliżają się do siebie dwa rodzaje komunikacji — wymiana kobiet w małżeństwie i wymiana słów w rozmowie. Temat „Edypa” jest przy tym dopełnieniem tematu „Graala”, stworzonego przez średniowieczny romans rycerski, razem z nim wchodzi w skład jednego systemu. Naruszeniu normy w kierunku rozwiązłości (aż do kazirodztwa) przeciwstawiona jest

⁹ Zob. E. K. Köngas, P. Maranda, *Structural Models in Folklore*. „Midwest Folklore” XII, 1962, s. 133—192.

skrajna czystość i nieśmiałość Percewala (i jego amerykańsko-indiańskich analogonów), zaś nierozwiązalnej zagadce (pytanie bez odpowiedzi) przeciwstawia się brak istotnego i niezbędnego pytania o przyczyny choroby gospodarza zamku ze strony zbyt delikatnego bohatera (odpowiedź bez pytania). Te dwie skrajności z kolei powiązane są z mitycznym tematem wiecznego lata i wiecznej zimy, równie destrukcyjnych i naruszających rytm pór roku. W tym wystąpieniu Lévi-Strauss antycypuje podstawowe zasady swych później napisanych *Mythologiques*. Szkicami do *Mythologiques* są też dwa szkice o folklorze Indian północnoamerykańskich: *La Geste d'Asdiwal* i *Four Winnebago Myths*. W *La Geste d'Asdiwal* po raz pierwszy poruszony zostaje problem współzależności rozmaitych „kodów”, za pomocą których wyrażane są ukryte zarysy fabuł, opozycyjnych względem czasowego następstwa zdarzeń. To ostatnie uważa Lévi-Strauss (co jest bardzo charakterystyczne) za „treść pozorną”. Wspomniane dwa szkice dzielią jednakże od *Mythologiques* dwie inne prace (*Totemizm* i *Myśl nieoswojona*). Ta druga może być uważana za swego rodzaju wstęp teoretyczny do *Mythologiques*, bezpośrednio poświęcony pogłębionemu rozpatrzeniu logiki mitycznej.

Lévi-Strauss — inaczej niż Durkheim — uznaje jakościową odrębność myśli mitycznej. Jednakże przeciwstawiając się Lévi-Brühlowi, który akcentował jej niepraktyczność i niedowład logiczny (prelogizm) wskutek ignorowania prawa sprzeczności i skłonność do mistycyzmu, Lévi-Strauss wysoko ceni możliwości intelektualne myślenia „prymitywnego”, uważa, że na swój sposób jest ono w pełni logiczne, a nawet „naukowe”. Zdaniem Lévi-Straussa jego logika, mimo całej swej konkretności i bazowaniu na bezpośrednich odczuciach, zdolna jest do uogólnień, klasyfikacji i analizy. Logikę mityczną opisuje Lévi-Strauss jako logikę konkretną — logikę doznań, logikę totemiczną, logikę *bricolage*'u, logikę opozycji binarnych, logikę kalejdoskopu, logikę metaforyczną.

Dla Lévi-Straussa najważniejszą właściwością myślenia mitycznego jest swoisty intelektualny *bricolage*, korzystanie z dróg okrężnych (czasownik *bricoler* oznacza grę odskokami, stosuje się do bilardu, jazdy wierzchem, polowania itp.¹⁰). Myślenie mityczne, na swój sposób zamknięte, rozporządza ograniczonym i skończonym inwentarzem „podręcznych” środków. Elementy te mogą wypełniać rolę na przemian materiału i instrumentu — tego, co oznaczane, i tego, co oznaczające. Są one konkretne i wiążą się zazwyczaj z naturalnymi obrazami zmysłowymi (odczuciami),

¹⁰ [*Bricoler* po polsku tłumaczymy też jako „majsterkować” (wykonywać coś „własnym przemysłem”, „domowymi środkami”); polski tłumacz *Myśli nieoswojonej*, A. Zajączkowski, pozostawiał ten wyraz i jego pochodne w wersji oryginalnej.]

ale są też jednocześnie pośrednikami między obrazem a pojęciem, mogą przybierać funkcję znaku i w znaku koegzystować z ideą, przewyższając opozycje zmysłowe i spekulatywne. Znaczenie symboliczne tych elementów nie jest odwieczne i organiczne (jak twierdził na przykład Jung) — system żyje w planie synchronicznym, a zmiany zachodzące w procesie ewolucji przystosowują się do wymogów struktury. Znak nie tworzy czegoś zupełnie nowego. Może być on wydobyty z reliktywów jednego systemu dla utworzenia innego: elementy mające już znaczenie symboliczne znowu uruchamiane są przez myśl mityczną. Znak działa jako operator reorganizacji, „kalejdoskopowej” zmiany układu. Rozległe operując opozycjami binarnymi typu: wysoki—niski, niebo—ziemia, prawy—lewy, męski—żeński, sakralny—świecki itp., logika mityczna zdolna jest do budowania rozmaitych klasyfikacji. Naturalny model klasyfikacji i polaryzacji konstytuują różnice pośród świata zwierzęcego w zakresie totemizmu. Jako pewien naturalny ciąg — są one wykorzystywane do analizy świata społecznego. Konkretne klasyfikatory dublują się przy tym na różnych poziomach i wchodzą w relacje z klasyfikatorami bardziej abstrakcyjnymi.

Myślenie mityczne jest zasadniczo metaforyczne i dlatego ujawnienie sensu przybiera charakter nieskończonych transformacji. To wszakże zdaniem Lévi-Straussa nie przeszkadza temu, że myśl mityczna jest w stanie doprowadzić metaforę do konkretyzacji myślowej i ujawniać nieuświadomiane struktury myślowe.

Zgadza się on, że mitologia posługuje się „zdarzeniami” (ponieważ mit zawsze opowiada jakoś historię) dla zmiany układu struktur, jednakże koncentrując się bez reszty na analizie samych struktur Lévi-Strauss poświęca zbyt mało uwagi tej szczególnej swoistości mitu, która wynika z obowiązującego w nim opisu modeli globalnych za pomocą „języka” zdarzeń. Charakteryzując myślenie mityczne jako coś bliskiego z jednej strony ćwiczeniom myśli logicznej, a z drugiej percepcji estetycznej, Lévi-Strauss zestawia mit z nauką i sztuką. Podstawowe tematy *Myśli nieoswojonej* rozwijają też *Mythologiques*, które dają teorię mitu w działaniu i zawierają skrupulatną analizę porównawczą setek mitów (bajek) Indian amerykańskich. Typowy dla Lévi-Straussa logizujący intelektualizm panuje niepodzielnie i tutaj, jednak wzorcem dla analizy mitów jest tu nie tyle język — uniwersalny środek informacji (jak w pierwszym artykule o micie) — co, dzięki jej namacalnej „strukturalności”, „nieprzekładalna” muzyka. Zdaniem Lévi-Straussa mit sytuje się między językiem a muzyką, zaś sama muzyka określana jest przezeń jako „metafora mowy”. Wszakże zbliżenie z muzyką nieprzypadkowo przewija się przez całą pracę niczym czerwona nić. Nawet kompozycję książki Lévi-Strauss zbudował jakby na zasadzie „kontrapunktu”, zaś wiele tytułów w książce oparł na terminach muzycznych: „aria niszczyciela gniazd”, „sonata dobrych manier”, „fuga pięciu

zmysłów”, „kantata oposów” itp. Lévi-Strauss powołuje się na Wagnera, który w swych dziełach środkami muzycznymi przedstawił analizę struktury mitów.

Lévi-Strauss sądzi, że mit podobnie jak muzyka jest „maszyną likwidującą czas”, przewyciężającą antynomię nieodwracalności ciągłego stanu i nieciągłej struktury przez organizowanie czasu psychologicznego słuchacza za pomocą zmiennej długości narracji, powtórzeń, paralelizmów itp. W micie również zachodzi odwracalność relacji „nadawca”—„odbiorca” i słuchacz sam występuje w roli „oznaczanego”, wskutek czego okazuje się, że to nie ludzie myślą mitami, lecz „mity — ludźmi”, a nawet, że „mity myślą siebie między sobą”.

W myśl poglądu Lévi-Straussa i mit, i muzyka dokładniej niż cokolwiek innego odzwierciedlają nieuświadomiane struktury myślowe i ich poznanie uważa Lévi-Strauss za najważniejsze zadanie filozofii. Analiza porównawcza mitu i muzyki w ujęciu Lévi-Straussa jest bardzo głęboka i frapująca, jednakże wspomniane przesunięcie z „języka” na „muzykę” grozi w perspektywie niedocenieniem treści informacji mitycznej oraz tym, że analiza struktury może stać się celem sama w sobie, mimo wyjątkowo drobiazgowego badania kontekstu kulturowo-historycznego (odzwierciedlonego w rozmaitych „kodach”) i poglądu na świat Indian.

Mythologiques wyznaczają zupełny przewrót w sposobach badania folkloru narracyjnego i mitologii. Polemizując z jednym z nestorów szkoły historyczno-geograficznej (odmiana migracjonizmu) — S. Thompsonem, Lévi-Strauss dowodzi, że tam gdzie do tej pory znajdowano zaledwie ślady ewolucji diachronicznej, przypadkowe związki i izolowane człony podlegające inwentaryzacji, można odkryć synchroniczny system mityczny oparty na kontrastach znaczących.

W *Mythologiques* Lévi-Strauss kładzie nacisk na względną autonomię i niezależność wyobraźni mitycznej od innych form plemiennej aktywności życiowej i od „infrastruktur”, to znaczy od bezpośredniego uwarunkowania społeczno-ekonomicznego w obszarze danej kultury plemiennej. Chodzi tu przede wszystkim o powszechnie znaną swobodę operacji i kombinacji logicznych, ponieważ Lévi-Strauss nie przestaje upatrywać w micie instrumentu „logicznego” rozwiązania problemów nie rozwiązanych.

„Kompletna” analiza porównawcza rozmaitych mitów Indian winna przede wszystkim potwierdzić właściwości logiki mitycznej, o których już mówiliśmy. Analiza ujawnia rozległy zestaw opozycji binarnych, które wyodrębniają się w swej nieciągłości dzięki ukonstytuowaniu się wielu poziomów i kodów korespondujących ze sobą. Materiałem wyjściowym do tych opozycji binarnych są dane zmysłowe, ponieważ logika jakości zmysłowych nie rozróżnia stanu subiektywnego od właściwości kosmosu. Na przykład mityczny temat pochodzenia śmierci (krótkości życia) wyrażany

jest za pośrednictwem opozycji odpowiadających pięciu organom zmysłów — tak więc śmierć przychodzi wskutek naruszenia nakazu widzenia, dotykania itp. bądź zakazu niewidzenia, niedotykania itp. Kontrasty suchości i wilgotności wyjaśniają wiele z mitologii tytoniu i miodu, odgrywającej ważną rolę u Indian północnoamerykańskich, zaś z rozróżnienia: świeże—gnijące—surowe—gotowane — wyrastają najważniejsze mity o pochodzeniu ognia i gotowanego pożywienia. Stopień następny (w planie czysto logicznym) tworzą opozycje wyrażające logikę form (pusty—pełny, wewnętrzny—zewewnętrzny, zawierający—zawarty itp.). Opozycje te leżą u podstaw mitów o kryjówkach i pułapkach, o drzewie świata z niewyczerpanym zapasem pożywienia, o rozmaitych instrumentach muzycznych i rytualnych, odmianach pożywienia i in.

Kategorie empiryczne okazują się konceptualnymi narzędziami wyodrębniającymi pojęcia abstrakcyjne i łączącymi je w zdania; obok relacji członów myśl mityczna ujmuje też „relacje relacji”.

Wymiar czysto „logiczny” poszerza Lévi-Strauss o wymiar — jak on to nazywa — „semantyczny” i „etnograficzny”, jednocześnie zaś paradygmatyka niezmiennie dominuje nad syntagmatyką. W obrębie pojedynczej fabuły między poszczególnymi tematami mitycznymi ustanawia się związki logiczne w ten sam sposób, co we wspomnianym wykładzie inauguracyjnym z antropologii społecznej, a przy tym Lévi-Strauss świadomie podkreśla priorytet logicznej jedności mitu nad poszczególnymi ogniwami ciągu paradygmatycznego, co poniekąd motywuje właściwy temu uczonemu nacisk na paradygmatykę na niekorzyść syntagmatyki. Lévi-Strauss ukazuje całkowite zorganizowanie mitu, które ma służyć zarówno za przykład wewnętrznej jednorodności logicznej poszczególnej fabuły (w jednym z epizodów ludożerczyni w czasie połowu ryb zjada jedną rybę, drugą zaś zostawia na zapas; w innym epizodzie zabija ona jednego ze swych braci, darując życie drugiemu), jak i za przykład łączenia przez myśl mityczną tematów zazwyczaj rozdzielonych (małżeństwa gwiazdy z istotą śmiertelną — z pochodzeniem roślin kulturowych; drzewa życia — z przyczynami śmiertelności człowieka). Zniszczenie mitu jako jedności strukturalnej wiąże Lévi-Strauss z przejściem od struktury opozycji logicznych do prostego nanizywania tożsamyh motywów przygodowych. Sama obecność powtórzeń jest dla Lévi-Straussa manifestacją struktur, zaś analiza tych powtórzeń — środkiem do wydobycia odpowiednich konfiguracji strukturalnych. Właśnie na tle powtórzeń (w jakiś sposób podlegających przemianom, chociażby dzięki swemu otoczeniu) wyodrębniają się rozmaite opozycje znaczące. Jeśli zaś powtórzenia tracą tę swoją funkcję, mit staje się „seryjny”, to znaczy: składa się z serii pokrewnych, lecz słabo wewnętrznie powiązanych z sobą epizodów. W oczach Lévi-Straussa taki mit „seryjny” jest przejściem do

gatunku „powieściowego”. Trudno się całkowicie zgodzić z takim sformułowaniem, ponieważ wiemy, że również i powieść posiada swą strukturę głęboką. To, co Lévi-Strauss nazywa mitem seryjnym, prowadzi raczej do bajki przygodowej, którą uważa się za jedno z dalekich źródeł powieści. Dla Lévi-Straussa wszakże przeciwstawienie „mitu” i „powieści” posiada dodatkowy sens w świetle jego poglądów na podtrzymywaną przez kolektywny nieuświadomiany pierwiastek głębinową „semiotyczność” mitu i całej kultury archaicznej, która z kolei ustąpiła miejsca indywidualizmowi, artyzmowi, dążeniu do zawładnięcia światem przedmiotowym za pomocą naśladowania zamiast oznaczania symbolicznego (por. mające odmienny cel, lecz w jakimś stopniu niewątpliwie zbieżne twierdzenia Hegla o symbolicznym stadium w rozwoju sztuki).

Zasadniczo jednak poszczególne mity analizowane są jako elementy rozległych systemów mitycznych.

Struktura semantyczna mitów opisywana jest za pomocą środków analizy porównawczej (z tego powodu Alan Dundes, nie całkiem słusznie, zarzucał Lévi-Straussowi, że analizuje on nie same mity, lecz relacje między nimi): jedne mity interpretowane są jako rezultat transformacji innych i w ten sposób ujawniają się dystynktywne cechy paradygmatyki semantycznej.

Całość badania rozpoczyna się od analizy mitu Bororo o „niszczycielu gniazd”, wyjaśniającego pochodzenie burzy i deszczu: ojciec usiłuje zamęczyć syna, który dopuścił się zmieszania krwi z matką; daje mu „trudne zadania” (zdobyć rytualne grzechotki z „gniazda” duchów lub po prostu pisklęcia ary i innych), porzuca go na skałach na pożarcie sępom. Bohater wychodzi wszakże cało z opresji i mści się na ojcu — zabija go w czasie polowania. Wielka burza gasi wszystkie ogniska, z wyjątkiem ogniska samego bohatera i jego babki. Mit ten okazuje się transformacją mitów plemion Że, spokrewnionych z Bororo, o pochodzeniu ognia i gotowanego pożywienia. Zdradziecko porzuconemu na wierzchołku drzewa przez męża siostry „niszczycielowi gniazd” (ten sam motyw centralny) niesie pomoc Jaguar. On też usynowionemu bohaterowi przekazuje sekret ognia i gotowanego pożywienia. Także i w pierwszym micie bohater jest jedynym właścicielem niewygasłego ogniska, a ponadto tym, który sprowadza wodę z nieba, którą Lévi-Strauss skłonny jest traktować jako „antyogień” (woda gasi ogniska). Rozszyfrowane imię bohatera pierwszego mitu brzmi: „Jaguar drzewa na opał”, jednakże w funkcji Jaguara występuje wcześniej Sęp, który początkowo prześladowuje bohatera, później zaś niesie mu ratunek.

Według drugiej „osi” mity Że o ogniu kuchennym transformowane są w mity Tupi o pochodzeniu dzikich świń i polowaniu na nie. I tutaj podstawę kształtuje naruszenie obowiązujących stosunków między powinowa-

tymi: ludzie odmawiają pokarmu półboskim bohaterom — braciom swych żon — i za to właśnie zamieniono ich w świnie.

Inne transformacje mitów etiologicznych o pochodzeniu „kuchni” prowadzą do mitologii tytoniu i miodu. Tutaj również występują ludzie, ara, jaguary w różnych postaciach, konflikty między krewnymi i powinowatymi.

Do ogólnego systemu mitycznego włącza się liczne mity Indian południowoamerykańskich, a także północnoamerykańskich: o pochodzeniu roślin kulturowych, trucizny połowowej, ubarwienia ptaków, tęczy, rozmaitych gwiazdozbiorów, o cudownych mężach i żonach przynoszących szczęście na polowaniu, o zalotach ciał niebieskich do dziewcząt ziemskich, o podróży pirogą Słońca i Księżycy itd. itp. W centrum analizy sytuują się niektóre postacie szczególnie bogate semantycznie i z tego względu przykuwające uwagę Lévi-Straussa, na przykład: „niszczyciel gniazd” w licznych upostaciowaniach, lubieżny tapir, oszalała od żądzy miodu żona dzięcioła, natrętna żaba zabierająca matce lub żonie chłopca, oposy, jeżozwierz, jaguar, wędrujący chłopcy-bliźniacy, „wielożenny” Monmanek i wiele innych.

Zamknięta cykliczność transformacji jest ważnym kryterium poprawności analizy. W wielu wypadkach Lévi-Strauss, łącząc rozmaite mity w systemy i przedstawiając je w postaci łańcuchów transformacji, rozpatruje jeden mit jako pełną lub częściową „metaforę” innego. Tak na przykład mit o pochodzeniu święta miodu jest metaforą mitu o pochodzeniu samego miodu. Dosłownemu brudowi kuchni w jednej grupie mitów odpowiada metaforyczny brud „moralny” tapira-uwodziciela kobiet w innej grupie, zaś sam tapir jest „dosłownym” uwodzicielem w odróżnieniu od miodu — uwodziciela metaforycznego.

Obok tego występujące u bohaterki mitów gujańskich pożądanie miodu wiąże Lévi-Strauss nie tylko z seksualnym „pożądaniem” związków nieformalnych u występującej w micie innej postaci, lecz także z czysto „metaforycznym” zaciekawieniem (pożądaniem) niejakiej Sosi tajemnicą związków męskich bądź z metaforyczną pożądlivością [chciwością] starca, który stworzył sobie córkę z pnia palmowego, aby zdobyć zięcia i otrzymać odeń zabezpieczenie zgodne z prawem. Dosłowna drewnianość tej dziewczynki odpowiada symetrycznie metaforycznej drewnianości dzięcioła — męża młodej kobiety z mitów gujańskich, łakomej na miód. Rywal dzięcioła lis również jest łasy na miód — to w dosłownym, to w przenośnym sensie — gdy domaga się miłości od szwagierki, prawdziwej (żona brata) bądź metaforycznej (żona towarzysza podróży).

Podobnie ujmuje Lévi-Strauss przejście od sensu dosłownego do przenośnego, porównując baśniowy obraz żony lgnącej do męża z żabą „narzucającą się” metaforycznie bohaterowi z mitów gujańskich. Metafory-

zacja, jak się przekonamy, nader często prowadzi do zmiany kodu. W niektórych mitach interpretacja dosłowna zamiast figuratywnej (żona naiwnie zrozumiała życzenie męża, by spała na deszczu, i za to została zabita) bądź figuratywna w miejsce dosłownej (żona weszła w związek z tapirem, zamiast go zjeść) staje się źródłem fundamentalnej kolizji fabularnej. „Metaforę” przeciwstawia niekiedy Lévi-Strauss „synekdosze”: w jednym wariantcie mitu Słońce żywi się rybami przypominającymi kajmana (metafora), w innym zaś kajman zjada ryby — część pożywienia Słońca (synekdocha). Mity o pochodzeniu tytoniu jako synekdocha należą do mitów o powstaniu jego poszczególnych odmian.

Znacznie częściej jednak Lévi-Strauss zestawia tematy mityczne w planie opozycji metafory i metonimii. Sosi, której imię znaczy „Plejady”, jest plejadą metaforycznie, natomiast ludożerczyni, która w jednym z mitów stała się przyczyną powstania tego gwiazdozbioru — metonimicznie. Stosunek tytoniu do wody jest bądź metaforyczny (fabularna symetria mitów o tytoniu i mitów o wodzie), bądź metonimiczny (pochodzenie tytoniu z wody) itd. Przejście od metafory do metonimii lub na odwrót uważa Lévi-Strauss za typowe dla metody, w której seria transformacji rozwija się poprzez inwersję, gdy stadia przejściowe są dostatecznie liczne. Przykładem niech będzie zmiana związku między obrazami astralnymi a figurami społecznymi — z „metaforycznego” na „metonimiczny”.

W procesie transformacji mitów przekształcanie rozmaitych tematów ukazuje współzależność środków i materiału (mity Źe o ogniu — środku gotowania mięsa, i mity Tupi o dzikich świniami, które stały się materiałem dla kuchni), środków i celu (tytoń jest tylko środkiem w mitach o dzikich świniami, ale celem w mitach o pochodzeniu tytoniu). Albo też współzależność warunku i skutku (w tych wypadkach cykliczność jest mniej rygorystyczna, zob. wyżej), rzeczy i słowa, jednostki i imienia, oznaczonego i oznaczającego (od koloru ptaków do tęczy), poziomu ideologicznego i empirycznego (chromatyzm trucizn — chorób i tęczy), eksplicytności i implicytności bądź utajenia (w micie wyjściowym Bororo temat kuchni jest implicytny, w wielu mitach temat astralny jest obecny w sposób utajony) itd. Oczywiście podstawą nadal jest metafora. Ta typologiczna analiza mitów, oparta na analizie logiki metaforycznej, jest niewątpliwie pożyteczna dla estetyki i poetyki, także poza obrębem mitów.

W każdym micie wyodrębnia Lévi-Strauss *armaturę* [*l'armature*], to znaczy zespół właściwości niezmiennych w dwu lub więcej mitach, *k o d*, tj. system funkcji, za pomocą których właściwości te są oznaczane, i *k o m u n i k a t* (*message*), stanowiący bezpośrednią treść mitu. Zmiana komunikatu to w pierwszym rzędzie zmiana tematu etiologicznego. Na przykład mit (Źe) o pochodzeniu ognia ulega transformacji w mit o pochodzeniu wody i burzy (Bororo), mit o pochodzeniu dzikich świń (Tupi)

w mit o pochodzeniu ozdób (Bororo). Armaturę tworzą tu stosunki między powinowatymi — „dawcami” i „odbiorcami” żon wymienianych na inne dobra. Według *Structures élémentaires de la parenté* Lévi-Straussa, który analizował „bazę” ekonomiczną wyłącznie na poziomie „potrzeb” i ich zaspokojenia, jest to najstarsza forma komunikacji społecznej.

Armaturę mitów często stanowią relacje między typami zachowań społecznych o dosyć abstrakcyjnej formie, prowadzające się do opozycji: komunikacyjny—niekomunikacyjny i umiarkowany—nieumiarkowany (między tymi dwiema skrajnościami sytuuje się zachowanie „niszczyciela gniazd”). W toku „transformacji” przeważnie zmienia się bądź przekaz, bądź kod. Przekazy realizowane są za pomocą kodów posiadających własną gramatykę i leksykę. Lévi-Strauss w mistrzowski sposób przebadał prawidłowość przejścia jednego kodu w drugi oraz naturę ich najbardziej skomplikowanych splotów, z uwzględnieniem kontekstu etnograficznego i subtelnym rozumieniem „filozofii” Indian amerykańskich. Do najświetniejszych stron *Mythologiques* należy analiza mitów o przyczynach krótkotrwałości życia ludzkiego (por. wyżej): ten sam komunikat przekazuje się za pomocą kilku kodów, odpowiadających pięciu organom zmysłów.

Dzięki polifunkcyjności niektórych przedmiotów, których rola znana jest ekonomicznie, rytuałom i mitom Indian, powstaje np. izoformizm między naczyniami z tykwy a odmianami pożywienia (triada kulinarna), sposobami obróbki drzewa (triada wydrążonego drzewa), instrumentami muzycznymi z tykw i innych materiałów (triada akustyczna). Te same tykwy jako materiał wykorzystuje się na różne sposoby, które można nawzajem przeciwstawiać przez opozycję ciszy i szumu. Kod kulinarny wiąże się z kodem akustycznym jeszcze i w wielu innych wypadkach. Głośne bądź — na odwrót — bezgłośne spożycie pokarmu to w mitologiach amerykańskich istotne wymaganie postawione przed gościem Słońca czy gościem Jaguara. Szum rytualny podczas zaćmienia lub w obrzędach typu szariwari podkreśla anomalię zachodzącego połączenia (Słońca z Księżycem, niedobrych wiekiem małżonków) i w pewnym stopniu potwierdza izoformizm kodu akustycznego, kulinarnego, socjologicznego, astronomicznego i innych. Ogień kuchenny zapobiega gniciu, jak też strzeże przed niebezpieczeństwem pożaru świata, gdyby Słońce-mężczyzna zbliżyło się do Ziemi-kobiety. „Gotowanie” kojarzy się z porządkiem społecznym. Wszelkiego rodzaju naruszenie porządku może być zakodowane i akustycznie (szum), i socjologicznie (kazirodstwo, małżeństwa naruszające egzo- i endogamię), i astronomicznie (zaćmienia). Duża grupa mitów w paradoksalny sposób łączy poszukiwanie miodu (kod pokarmowy), gwiazdozbiory plejad (kod astronomiczny) i osobę źle wychowanej indiańskiej dziewczynki (kod socjologiczny); wszystkie trzy kody okazują się odwracalne. Nieumiarkowane spożycie miodu może być przyczyną patologii mał-

żeństwa; pojawienie się gwiazd (występujących w porze suchej) prowadzi do rybołówstwa; poruszanie się po rzece w pirodze (kod geograficzny) powoduje zawarcie zbyt „dalekich” ślubów itp. itd.

Za główne kody mitologiczne uważa Lévi-Strauss kody: kulinarny (techno-ekonomiczny), akustyczny, socjologiczny, kosmologiczny, wyodrębniając szczególnie kod akustyczny ze względu na jego wartości operacyjne — możliwość przekazywania we wspólnym języku komunikatów przekazywanych za pomocą innych kodów. Z tą różnicą wartości operacyjnych wiąże uczony niepełną ekwiwalencję kodów. W rzeczywistości problem jest prawdopodobnie daleko bardziej złożony, jeśli uwzględnimy przybliżony charakter przekładu „metaforycznego”, specyficzny związek konkretnych przekazów z pewnymi typami kodów, szczególną rolę wydarzeń czasu mitycznego w opisie modelu świata. Okaże się wtedy, że nie ma zupełnej przekładalności, pełnej odwracalności, że przekład powoduje częściową utratę informacji oraz istotne zmiany w samej strukturze narracji.

Nasz przegląd badań Lévi-Straussa nad mitologią był z konieczności bardziej niż krótki, ale nawet taki ukazuje, jak bardzo pogłębił Lévi-Strauss metodę analizy w dziedzinie badań nad myśleniem pierwotnym i folklorem, jeśli porównamy ją z prelogizmem Lévi-Brühla, uniwersalizacją archetypów Junga, migracjonizmem folklorystyki historyczno-geograficznej, teorią mitu Cassirera itp. Udało mu się znakomicie twórczo zsyntetyzować ujęcie mitu jako wyjaśniającej myśli pre naukowej („prostolinijny” punkt widzenia angielskiej szkoły antropologicznej, powszechnie panujący w pierwszej połowie XIX w.) i późniejsze, dwudziestowieczne, nowe wyobrażenia o mitach jako tworcach prelogicznego, irracjonalno-intuicyjnego żywiołu, a jednocześnie narzędziach regulacji psychologicznej i rytualno-społecznej kontroli.

Lévi-Strauss głęboko wniknął w rozumienie myślenia mitycznego, które mimo całej swej odrębności od norm nowożytnej europejskiej myśli naukowej, mimo całego swego symboliczno-metaforycznego charakteru jest wystarczająco sprawnym narzędziem poznania i opanowania świata. Takie zaś rozumienie mitu stało się możliwe tylko dzięki oparciu się na teorii informacji i semiotyce, na nowych strukturalnych metodach analizy mechanizmu tworzenia mitów.

Wiele konkretnych interpretacji określonych mitów dokonanych przez Lévi-Straussa można, oczywiście, poddać dyskusji, wydają się one czasem uproszczone lub — na odwrót — zbyt skomplikowane. Motywując każdy szczegół mitu jako absolutnie konieczny i ściśle określony przez kontekst etniczno-kulturowy, Lévi-Strauss praktycznie dochodzi do hiperdeterminizmu, podczas gdy w teorii skłonny jest raczej wyolbrzymiać niezależność mitologizowania od „infrastruktur” i wierzyć, iż pogłębienie analizy

strukturalnej z wolna samo doprowadzi w końcu do poznania anatomii umysłu ludzkiego. Lévi-Strauss wychodzi przy tym z założenia, że mitologia jest tworem zbiorowej nieświadomej i dlatego „obiektywnej” (w sensie odzwierciedlania ukrytych struktur mentalnych) wyobraźni. W tej kwestii wzoruje się on na francuskiej szkole socjologicznej („wyobrażenia zbiorowe” jako substrat ideologii), a po części zbliża się do teorii Junga operującej kategorią zbiorowej nieświadomości.

Jednocześnie, wychodząc z autopoznania ducha ludzkiego jako ostatecznego celu i nie doceniając zbiorowego społecznego pierwiastka w folklorze, Lévi-Strauss w praktyce niezbyt ściśle rozróżnia, w których kategoriach otaczający świat jest pojmowany przez autochtonów, a w których — być może — jest opisany przez etnologa. Zwłaszcza wątpliwe jest, czy tak bardzo przez Lévi-Straussa ulubiona opozycja natury i kultury ma istotne znaczenie w „filozofii” Indian amerykańskich, którzy w swoich mitach często mieszają elementy kultury i elementy natury (na przykład światło słońca i płomień ogniska); i jedno, i drugie wytwarzają w taki sam sposób bądź znajdują w gotowej postaci ci sami bohaterowie mityczni. Podobnie też myśl mityczna nie przeciwstawia wyraźnie obrazów antropomorficznych i zoomorficznych w fabułach o magicznych (totemicznych) żonach przysparzających sukcesów gospodarskich. Małżeństwo z magicznym „zwierzęciem” jest zwyczajną egzogamią, przedstawioną w terminach totemizmu. W ogóle, jak się nam wydają, Lévi-Strauss niezbyt dokładnie różnicuje zmagające się z sobą przeciwstawne siły (życia i śmierci, dobra i zła, swojego i cudzego itp.) i rozmaite warianty semantyczne (przestrzeń i czas, ląd i morze itd.), aczkolwiek dogłębnie analizuje i jedno, i drugie.

Niejednokrotnie już wskazywaliśmy na fakt, że analiza logiczna samego myślenia mitycznego interesuje Lévi-Straussa przede wszystkim i dlatego w jego badaniach paradygmatyka zawsze góruje nad syntagmatyką, symbolika etnograficzna nad strukturą narracji. Ta jednostronność Lévi-Straussa nie jest jednak przejawem słabości czy też niepokonywalnych sprzeczności tkwiących w metodzie strukturalnej, ponieważ próbę analizy syntagmatyki narracyjnej podejmują Propp, Greimas, Bremond i inni, także posługujący się metodami strukturalnymi; to samo dotyczy opisu mitów w duchu hipotezy Sapira—Whorfa według utrwalonych lokalnych cech etno-lingwistycznych. Bardziej skomplikowany jest problem wyjścia poza granice synchronii. Sam Lévi-Strauss dokonuje niekiedy takich wypadów wbrew swoim ogólnym założeniom, ale te dygresje nie rozwiązują, oczywiście, problemu w sposób zasadniczy. Wykazują one jedynie, że w etnologii nie można pomijać historii. Jeśli zakłada się postulat komplementarności opisu synchronicznego i diachronicznego, na-

leży stworzyć odpowiednią metateorię, aby ich powiązanie nie nabrało eklektycznego charakteru.

Po zaznajomieniu się z pracami Lévi-Straussa poświęconymi mitologii czytelnik-literaturoznawca może lepiej zrozumieć i ocenić niewielki szkic o sonecie Baudelaire'a. Znajduje tu te same chwytły, co w *Mythologiques*. Mamy przed sobą mnóstwo opozycji, między którymi dokonuje się mediacja. Koty okazują się pośrednikami między zakochanymi a uczonymi, między pierwiastkiem męskim a żeńskim, między domem a nie-domem (pustynią, kosmosem), aktywnością a pasywnością (koty w aktywny sposób przyjęły rolę pasywną). Porównanie ludzi do gospodarzy nabiera charakteru identyfikacji mitycznej, bądź to metonimicznej, bądź to metaforycznej. Jedną z ekwiwalentnych transformacji kotów (koty — pogrzebowymi rumakami Erebu) odrzuca się, inną zaś (koty jako sfinksy) przyjmuje.

W ostatniej części sonetu obrazy kotów ulegają przekształceniu: „duma domu”, upodobniają się one teraz do sfinksa, trwającego w samotności wiecznego snu; tym samym neguje się jakby ich usytuowanie przestrzenne, jakie otrzymały w pierwszych wierszach sonetu. Ostatecznie koty podlegają „ukosmicznieniu”, a przekształcenie to zasada się na metaforze. Sonet traktuje się jednocześnie jako system zamkniętych relacji i jako system otwarty (ruch od przedmiotów realnych do nadrealnych). Analizę przeprowadzono mistrzowsko (być może „dokładniej” niż analizy poszczególnych mitów Indian); a jednocześnie, kiedy z *Mythologiques* kierujemy wzrok na tę pracę, mimo woli odczuwamy pewne zawężenie horyzontu, przeskok od czegoś wszechobejmującego do szczegółu i faktu jednostkowego, pewne ważne znaczeniowe aspekty sonetu Baudelaire'a pozostają dalej niejasne. Wynika to z zagubienia wielkiego tła etnograficznego, niczym nie wypełnionego, z braku szerokiej analizy porównawczej; widać niemal, jak wzrastają trudności, gdy pojawia się konieczność uwzględnienia jednostkowej oryginalności i dużej zależności od momentu historycznego. Sam system analizy musi zostać wyważony na podstawie jednolitego obszernego materiału. Dlatego rozważając problem możliwości wykorzystania metody Lévi-Straussa trzeba zwrócić się nie tyle ku owej próbie literaturoznawczej, ile ku jego badaniom nad pierwotnym folklorem i od nich przejść do zjawisk literatury (oczywiście, konkretne sposoby takiego „przejścia” nie są jeszcze całkiem jasne i długo jeszcze będą wywoływać polemiki). Przy tym koniecznie należy opracować metodę porównywania struktur historycznie po sobie następujących, metodę analizy strukturalnej poszczególnych dzieł i artystycznych kompleksów określonych epok, sposoby łączenia ściśle historycznych badań nad literaturą z metodami typowo strukturalnymi.

Wydaje się nam, że w obecnym stanie nauki mitologia strukturalna ma bardziej bezpośrednie znaczenie dla teorii sztuki w całości. O możli-

wości takiego zastosowania metod Lévi-Straussa już pisano¹¹. Wiele z tego co Lévi-Strauss przypisywał mitologii, można zastosować do sztuki (szczególnie, gdy uwzględnia się rozsiiane w jego pracach oryginalne wypowiedzi na temat stosunku sztuki do nauki, postaci sztuki, etapów jej rozwoju).

Teoria „metaforycznej” logiki *bricolage*'u — logiki usytuowanej na pograniczu analizy ściśle naukowej i percepcji estetycznej, a równie szeroko opanowującej świat, i to bez zbędnej dydaktyki i bez mistycznego wczuwania się — może być niewątpliwie wykorzystana do wyjaśnienia niektórych problemów estetycznych¹². Przy właściwym podejściu skorzystanie z pozytywnych rezultatów tej teorii może tylko sprzyjać realizacji szerokich możliwości, które zakłada historyczna typologia sztuki.

Przełożył Tadeusz Zielichowski

¹¹ Zob. na przykład pracę jego ucznia i krytyka I. Simonisa (*Claude Lévi-Strauss ou la „passion d'inceste”. Introduction au structuralisme*. Paris 1968) lub rzeczowy artykuł uczonego włoskiego G. Dorflesa (*Pour ou contre l'esthétique structuraliste*. „Revue internationale de philosophie” XIX, 1965, nr 73—74, z. 3—4, s. 409—441).

¹² Poglądy filozoficzno-estetyczne oraz niektóre szczególne aspekty teorii mitu Lévi-Straussa naświetliliśmy w artykule: *Клод Леви-Стросс и структурная типология мифа*. „Расспросы философии” 1970, nr 7.