

Algirdas Julien Greimas

Porównawcza nauka o micie

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 78/4, 297-310

1987

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.

ALGIRDAS J. GREIMAS

PORÓWNAWCZA NAUKA O MICIE¹

W pełnym szacunku hołdzie Georges'owi Dumézilowi

System językowy jest tylko uprzywilejowaną strukturą między licznymi innymi strukturami semiotycznymi, wobec czego językoznawca czy semiotyk może w dwojaki sposób interesować się nauką o micie.

Nauka o micie jest dla niego „naturalnym” metajęzykiem, tzn. językiem, którego różne znaczenia wtórne układają się w struktury istniejące już w mowie ludzkiej jako język—przedmiot. Bada on więc, jakie są „formy” tego nowego złożonego *signifiant* i jak funkcjonują, aby urzeczywistniać mityczne znaczenia. Poza tym badania nad mitem pociągają go przez sposób, oczywisty i niezbity, w jaki narzuca się w nich opis znaczenia form metajęzykowych. Mniej nierozzerwalnie związane ze swoim *signifiant* niż w mowie potocznej, *signifié* mitologiczne [*signifié mythologique*] daje się odkryć, wydobyć z procesów objaśniania powolnego i często bardzo subtelnego, wymagającego metodologii niezawodnej, w całości zasadzającej się na obiektywnych kryteriach analizy. Lingwistyka strukturalna, jak wiadomo, długo wyrzekała się, z przyczyn zasadniczych, wszelkich badań dotyczących znaczenia. Dopiero od niedawna bierze ona pod uwagę mniej bojaźliwie analizę substancji fonicznej lub semantycznej.

Historyk może obserwować, w jaki sposób filozofia przedsokratejska wynurzała się z mitologii. Pasjonujące jest śledzenie, jak dzisiejszy badacz mitu spełnia zadania równoległe, wiedzieć, jak interpretacja mitów rodzi nowy język „ideologiczny”, bo o to przecież chodzi: analiza znaczenia powinna koniecznie ukonstytuować się w nowej „terminologii”, w nowym metajęzyku. Inaczej mówiąc, badacz mitu dokonuje tłumaczenia

[Algirdas J. Greimas — zob. notkę o nim w: „Pamiętnik Literacki” 1978, z. 4, s. 309.

Przekład według: A. J. Greimas, *Du Sens. Essais sémiotiques*. Paris 1970, rozdz. *La Mythologie comparée*, s. 117—134.]

¹ Praca ukazała się pod tytułem *Description de la signification et la Mythologie comparée*. „L'Homme”, wrzesień—październik 1963, s. 51—66.

języka mitologicznego na język ideologiczny. Postęp jest niezaprzeczalny: „semiotyka konotacyjna” jest tu przekształcana, aby użyć terminologii Hjelmsleva, w „semiotykę denotacyjną”. Kto może najwięcej, może najmniej: w ten sposób badanie mitu mogłoby służyć jako model dla studium nadbudowy [*superstructure*], dla opisu ideologii społecznych.

Różnorodność poziomów², na których sytuują się *signifiants* mitologii, i liczne formy, jakie one przybierają, powodują, że całkiem naturalnie uwagę przyciągają mity, opowiadania o nierównej długości, w których w mniej lub bardziej koherentnym łańcuchu syntagmatycznym odnajdujemy, zaznaczone przez redundancje i repetycje, teologemy [*théologèmes*], mitemy i inne jednostki *signifié*, połączone ze sobą, mimo pozorów opowiadania, przez związki paradygmatyczne. Znakomite studium strukturalne mitu dokonane jakiś czas temu przez Claude’a Lévi-Straussa³ nie pozostawia żadnej wątpliwości, że lektura mitu nie powinna być syntagmatyczna i przybierać linii opowiadania; chodzi o ujmowanie, często nie uświadamiane przez nadawcę i odbiorcę, związków między jednostkami mitycznego *signifié*, rozmieszczonymi w ciągu całego opowiadania. Te jednostki *signifié*, mimo bogactwa *signifiants*, pojawiają się w opowiadaniu w liczbie bardzo ograniczonej, a plan wyrażania mitu może w ten sposób być zredukowany do proporcji matematycznej. Wybrany przez Lévi-Straussa przykład mitu Edypa został ujęty w sposób następujący:

$$\frac{\text{/przecenione stosunki pokrewieństwa/}}{\text{/niedocenione stosunki pokrewieństwa/}} \simeq \frac{\text{/autochtonia człowieka/}}{\text{/negacja autochtonii człowieka/}}^4$$

Taka formuła mitu nakłada dwa warunki:

1. Kiedy uzna się analizę *signifiant* mitycznego za ukończoną, wówczas informacja, którą można tą drogą odkryć, powinna sprowadzać się do małej liczby jednostek *signifié*.
2. Jednostki znaczeniowe powinny zorganizować się w podwójną sieć relacyjną:

² Opowiadania lub fragmenty opowiadania dające się wykorzystać przez naukę o micie mogą się znaleźć — trafnie na to wskazuje G. Dumézil — wszędzie i na wszystkich poziomach: w tekstach sakralnych, w poematach epickich, w podręcznikach rytuałów i ceremoniałów, w dziełach historycznych, w legendach folklorystycznych, itd. Studia nad znaczeniem [*signification*] są obojętne wobec przedstawiania *signifiants*.

³ C. Lévi-Strauss, *The Structural Study of Myth*. „Journal of American Folklore” 8 (1955). [W wersji francuskiej studium to stanowi rozdział XI *Anthropologie structurale*. Paris 1958; opieramy się tutaj na przekładzie polskim, *Antropologia strukturalna*. Wstępem poprzedził B. Suchodolski. Przełożył oraz Słownik Pojęć Antropologii Strukturalnej opracował K. Pomian. Indeks opracowała J. Zakrzewska. Warszawa 1970, s. 295—296. — Przypis red.]

⁴ W nawiasach ukośnych /.../ umieszczamy każde słowo lub każde wyrażenie odnoszące się do *signifié*, aby lepiej zaznaczyć, że nie należą one do samego opowiadania mitycznego, ale do „terminologii” opisu mitologicznego. Porównaj na ten temat nasze uściślenia w zakończeniu niniejszego szkicu.

a) Każda dwójka jednostek związku arytmetycznego tworzy parę opozycyjną, charakterystyczną przez obecność i nieobecność cechy (lub cech) dystynktywnej typu:

A vs nie A.

b) Obydwie te pary wiążą się całkowicie przez korelację. Bardzo uproszczoną formułę mitu⁵ wyrażać będzie następująca proporcja:

$$\frac{A}{\text{nie A}} \simeq \frac{B}{\text{nie B}}.$$

Proponujemy wziąć dla przykładu pewną liczbę opowiadań mitycznych analizowanych przez Dumézila, aby sprawdzić, czy opowiadania te mieszczą się w formule zaproponowanej przez Lévi-Straussa. Mimo pewnej rozwlekłości jego dzieł spowodowanej ich charakterem polemicznym oraz koniecznością ripostowania — raczej, które nie są już dziś ważne — analiza Dumézila odznacza się takim bogactwem i taką finezją, że nasza próba nie będzie stanowić innowacji, lecz jedynie dostarczy czasem innych sformułowań oraz nieco różnej terminologii.

Z drugiej strony zamierzamy zobaczyć, czy jest możliwa zaawansowana analiza jednostek znaczących, które Lévi-Strauss określał ze względu na c e c h y d y s t y n k t y w n e (analiza praktykowana zwłaszcza w fonologii); zastosowanie jej w opisie strukturalnym substancji semantycznej mogłoby ewentualnie być uogólnione.

Rozpatrzmy wreszcie trudności tej podwójnej analizy — jednostek *signifié*, cech dystynktywnych — kiedy przyjdzie zastosować ją w studium porównawczym.

„Mit” umowy społecznej

Ci, którym dzieło Dumézila jest choć trochę bliskie, znają opowiadanie indyjskie o wstąpieniu na tron króla Prthu, opowiadanie, do którego badacz następnie dorzucił, dzięki żmudnej rekonstrukcji, paralelne schematy o elekcji króla-cenzora Serviusa i o obaleniu irlandzkiego króla Bressa. Mimo że wybrany przykład wydaje się dyskusyjny z wielu względów, do których powrócimy później, to jednak ma tę zaletę, że jest prosty: identyczność jednostek *signifié* i cech dystynktywnych w obydwu opowiadaniach, indyjskim i rzymskim, pozwala odsłonić stopniowo, jedną po drugiej, trudności metody porównawczej.

Georges Dumézil pokazuje dobrze sposób, w jaki to pierwsze opowia-

⁵ Chcąc doprowadzić możliwie daleko opis cech dystynktywnych, zadowolamy się sformułowaniem mitu, które pochodzi z analizy poświęconej Edypowi, bez odnoszenia się do ogólnej formuły proponowanej dalej, w tym samym studium, przez Lévi-Straussa.

danie oznacza metaforycznie podwójną umowę, obowiązującą między królem od czasu wstąpienia na tron a jego ludem. Opowiadanie, dające się podzielić na dwie prawie symetryczne części, relacjonuje najpierw określenie [*qualification*] króla przez lud, aby następnie przedstawić określenie ludu przez króla. Samo określanie interpretuje się jako wzajemność w planie językowej komunikacji: określanie króla dokonuje się przez pochwały; w zamian rozdziela on dary (określające) lub *vice versa*. Należy jednak wyróżnić dwa wypadki: jeżeli dary (i/lub inne dobra) poprzedzają określanie, wówczas powiemy o nim, że jest proste; jeżeli zaś przeciwnie, pochwała określająca jest wcześniejsza niż rozdawanie darów, wtedy określenie jest waloryzujące (*çams-*) i nabiera nowej siły, transformując słowo antycypujące w „rzeczywistość”. W następstwie ta nowa siła zostaje ponownie symbolicznie podkreślona przez wejście w posiadanie Krowy Obfitości.

Umowa, którą król indyjski zawiera ze swoim ludem, może więc być ujęta w postaci następującej formuły:

$$\frac{\text{król}}{\text{lud}} \simeq \frac{qdV}{dq},$$

gdzie *q* — określenie, *d* — dary, *V* — waloryzacja lub nadwaloryzacja [*sur-valorisation*].

Pierwsza faza umowy nie uświęca jednakże króla, ona „napęnia go siłą”, podczas gdy druga faza jest tylko wymianą symboliczną, uświęcającą prawa i obowiązki ludu. Widzimy więc, że to, co odróżnia proste określenie (*dq*) od określenia waloryzującego (*qd*), to najpierw porządek syntagmatyczny wymiany symbolicznej:

$$(q \rightarrow d) \quad \text{vs} \quad (d \rightarrow q),$$

a następnie sekwencja opowiadania odnosząca się do Krowy Obfitości (którą król odzyskuje w następstwie swojego określenia), dodatkowy sposób podkreślania jego nowej mocy. Jeżeli abstrahujemy od faktu nadwaloryzacji, od tej dyspozycji syntagmatycznej, związek między określeniem króla i określeniem jego ludu pojawia się jako relacja między dwoma terminami, z których pierwszy charakteryzuje się przez obecność cechy dystynktywnej *V*, podczas gdy drugi jest jej pozbawiony. W ten sposób wyodrębniona kategoria *signifié* daje się ująć w formułę:

$$V(\text{nacechowany}) \quad \text{vs} \quad \text{nie } V(\text{nie nacechowany}).$$

Rekonstrukcja przeprowadzona przez Dumézila za pomocą elementów i sekwencji pseudohistorycznych odnoszących się do życia króla Serwiusa pozwala z kolei tak oto ująć symboliczny wątek rzymski:

$$\frac{\text{król}}{\text{lud}} \simeq \frac{dq}{qdV}.$$

To lud, a nie król, jest w Rzymie określany w sposób waloryzujący: Servius wybrany na króla dzięki swej hojności (dq) ustanawia *c e n z u s* (q) określający obywatele według ich rangi i bogactw, co w zamian przyniesie przyływ podatków (d); Krowie Obfitości odpowiada tutaj Krowa Cesarstwa, a opowiadanie o jej nabyciu i złożeniu w ofierze sytuje się chronologicznie po określeniu ludu (a nie króla), potwierdzając pochwały króla adresowane do ludu rzymskiego⁶. Ta sama kategoria waloryzacji ustanawia tutaj, jak widzimy, relację między dwoma wymianami symbolicznymi i konstytuuje w ten sposób umowę społeczną podwójnie przypieczętowaną.

Można by zapytać, czy taka formuła, pozwalająca nadać porównaniu między opowiadaniem indyjskim i rzymskim formę proporcji:

$$\text{Indie vs Rzym} \simeq \frac{V}{\text{nie } V} \quad \text{vs} \quad \frac{\text{nie } V}{V},$$

rzuca jakieś nowe światło na analizę Dumézila, według której pochwała określająca (*çams-*) uświęca i waloryzuje króla w Indiach, podczas gdy te same walory przechodzą w Rzymie poprzez proces *c e n z u s u* na lud, a nie na króla.

Na pewno nie zmienia się nic, co dotyczy sedna analizy: daleka od wzbogacania, może ona raczej wydawać się zubożona w następstwie tej redukcji. Rzecz ma się inaczej w odniesieniu do uściśleń metodologicznych, jakie ta redukcja wnosi: dzięki wprowadzeniu jednolitego symbolizmu do analizy obydwu opowiadań warunki porównania, które byłyby, być może, tylko domniemane, okazują się oczywiste; dalekie od tego, aby być jedynie — jak nas długo uczono — rejestrem podobieństw i różnic, porównanie jest przede wszystkim zestawieniem identyczności, wspólną bazą, w której kontekście uwidoczniają się też wymierne i porównywalne różnice.

Mit dobra i zła

Nasz drugi przykład jest mniej znany: to słynny skandynawski mit *Götterdämmerung* rozwijany równolegle z zespołem tematów indyjskich w *Mahabharacie* i reinterpretowany jako funkcja tego paralelizmu. W obu opowiadaniach, po dwóch rodzajach walki — z jednej strony niełojalnej, oszukańczej, z drugiej przeciwnie — lojalnej, którą prowadzą bogowie lub bohaterowie, nastają dla istot ludzkich dwa rodzaje epok: gorsza lub lepsza. W obydwu wypadkach mit może być ujęty w ten sam sposób w postaci formuły:

⁶ Można zastanawiać się, czy datowanie, bardzo przybliżone, mitów, jeśli chodzi o społeczeństwa historyczne, byłoby możliwe nie z punktu widzenia *signifiant*, którego elementy są niezaprzeczalnie bardzo stare, lecz ze względu na ich znaczenie globalne: jakaś „ideologia” polityczna np. daje się połączyć z takimi, a nie innymi, kontekstami historycznymi.

$$\frac{\text{/Walka oszukańcza/}}{\text{/Walka lojalna/}} \simeq \frac{\text{/Świat gorszy/}}{\text{/Świat lepszy/}}$$

Jednakowa formuła obu mitów może być osiągnięta tylko przez uwi docznienie zawartej w nich identyczności: taka sama koncepcja życia jako walki, taka sama ocena moralna świata ludzkiego, przy czym objaśnienie identyczności musi towarzyszyć prowizorycznemu wzięciu w nawias kategorii znaczenia, zawierającego cechy je różnicujące.

Opis jednostek *signifié*, które analizowane są następnie w terminach dystynktywnych przez sukcesywne rozpatrywanie każdego związku proporcji, ujawnia w rezultacie znaczne różnice strukturalne, jakie — trudne czasem do wyodrębnienia w każdej strukturze mitycznej ujmowanej oddzielnie — pojawiają się w sposób oczywisty podczas porównania. Tak więc biorąc pod uwagę tylko opozycje:

$$\text{/Świat gorszy/ vs /Świat lepszy/},$$

spostrzega się:

1. Że osąd moralny świata związany jest z kategorią czasu, która zawiera nie dwa, lecz trzy terminy:

$$\text{/Przeszłość/ vs /Teraźniejszość/ vs /Przyszłość/}$$

2. Że ma się do czynienia nie z kategorią dychotomiczną /Dobro/ vs /Zło/, ale faktycznie z kategorią względną /Lepszy/ vs /Gorszy/, która zawiera również trzeci termin złożony:

$$\begin{array}{c} \text{/Lepszy/} - - - - - \rightarrow \text{/Gorszy/} \\ \text{/Pozytywny/ vs /Złożony/ vs /Negatywny/} \end{array}$$

Jeżeli przybliży się teraz obie kategorie, to widać, że termin złożony jest w gruncie rzeczy tylko czasem teraźniejszym ludzi, uważanym bądź za lepszy, bądź za gorszy, zależnie od tego, czy jest funkcją przeszłości, czy przyszłości. Szerszy schemat zawierający obie rozpatrywane kategorie, schemat, wewnątrz którego opozycje indyjska i skandynawska znajdują swoją interpretację, może być naszkicowany w ten sposób:

Świat	negatywny	przeszłość	}	koncepcja indyjska
	złożony	teraźniejszość		
	pozytywny	przyszłość	}	koncepcja skandynawska

Widać więc dobrze, że żadna z dwóch kategorii (z których każda zawiera trzy terminy) nie jest w pełni realizowana w mitach indyjskim i skandynawskim, ujętych oddzielnie. Należy więc postulować szerszą jednostkę znaczenia, należącą do nowego metajęzyka „terminologicznego”, którą to jednostkę wypracowuje się w trakcie analizy i którą obydwa mity prezentują tylko w postaci niekompletnych realizacji: tylko ona dostarcza opisowi ram strukturalnych.

Pierwsza część stosunku, /Walka oszukańcza/ vs /Walka lojalna/, podkreślając kategorię /lojalny/ vs /nielojalny/, wydaje się na pierwszy rzut

oka elementem stałym proporcji. Tymczasem analiza odsłania w *signifié* cechę uzupełniającą, która pozostałaby niedostrzegalna bez porównania: podczas gdy *signifié* /walka/, zróżnicowane na /lojalna/ vs /nielojalna/ znajduje się w obu mitach, to kategoria /Dobro/ vs /Zło/, determinująca czynnik inicjujący walkę, nie jest rozplanowana w ten sam sposób:

Indie		
	nielojalna	inicjator: Zło
Walka	lojalna	inicjator: Dobro
Skandynawia		
	nielojalna	inicjator: Zło
Walka	lojalna	inicjator: Zło

W przypadku indyjskim symetria dwóch kategorii korelatywnych określających walkę doprowadza po części do zakamuflowania rozróżnienia między dwoma sądami wartościującymi, jeden dotyczy pochodzenia walki, drugi jej przebiegu: walka może być w swych źródłach, w swych przyczynach, dobra lub zła, jej przebieg jest lojalny lub nielojalny⁷. W przypadku skandynawskim, przeciwnie, symetria jest zerwana, a walka — lojalna czy nielojalna — zawsze jest prowokowana przez czynnik Zła. Kategoria Dobra i Zła realizowana w micie indyjskim jest zneutralizowana w micie skandynawskim na korzyść terminu nie nacechowanego /Zło/. Tenże termin, jak powiedziałyby Hjelmslev, jest zdominowany przez /Walkę/, która — jak zobaczymy później — tworzy negatywny termin skandynawskiej kategorii *signifié* /Wojna/ vs /Pokój/ w ścisłej korelacji z kategorią /Zło/ vs /Dobro/. Wojna, walka są dla Skandynawów zawsze powodowane przez Zło, co zresztą w sposób redundantny podkreśla historia Baldra.

Mit braku umiaru

Trzeci przykład, nieco bardziej złożony niż poprzednie, ukazuje paralelizm między skandynawskim mitem Kvasira a epizodem wyjętym z *Mahabharaty*, relacjonującym krótkie pojawienie się Mady, indyjskiego odpowiednika Kvasira.

Obaj pojawiają się w sytuacji wojny: Kvasir, wcielenie mądrości, został stworzony przez bogów, aby przypieczętować zawarcie pokoju; Mada, symbol nadludzkich namiętności, zobowiązuje bogów poprzez swoje pojawienie się do zawarcia pokoju. Jeden i drugi, zbyt wielcy dla sytuacji pokoju, zostają unicestwieni: Kvasir przekształca się w Poezję,

⁷ Ograniczając się do najważniejszego, powstrzymujemy się od głębszej analizy, która ukazałaby nowe opozycje, np. /powodujący/ vs /powodowany/, ponieważ pierwsza cecha odpowiada inicjatorowi walki, druga samej walce.

a Mada — w cztery ludzkie namiętności: pijaństwo, kobiety, polowanie i grę.

Mit skandynawski można więc ująć w formułę:

$$\frac{\text{/Brak umiaru/}}{\text{/Umiar/}} \simeq \frac{\text{/Świat lepszy/}}{\text{/Świat gorszy/}}.$$

Mityczny epizod indyjski jest dosyć podobny do mitu skandynawskiego:

$$\frac{\text{/Brak umiaru/}}{\text{/Umiar/}} \simeq \frac{\text{/Świat gorszy/}}{\text{/Świat lepszy/}}.$$

Przechodząc od jednej wersji do drugiej, stwierdzimy, jak w „micie” Umowy społecznej, inwersję związku w drugiej części proporcji. Założwszy, że rozważane tu w obu przypadkach jednostki *signifié* są takie same, inwersję można uważać za jedną z modalności struktury mitu. Przechodząc teraz do analizy drugiego stopnia, widzimy, że związek:

$$\text{/Brak umiaru/ vs /Umiar/}$$

interpretuje się najpierw jako relację

$$\text{/Całość/ vs /Część/}$$

Przypominamy sobie bowiem, że Mada, tak jak wszystko to, co pozostało z Kvasira, jest symbolicznie podzielony na części. Jednakże o ile Mada jest „realnie” podzielony na cztery części-namiętności, Kvasir pojawia się ponownie w formie Poezji jako proporcjonalne zmniejszenie swojego pierwotnego stanu, a nie jako jego fragment. W konsekwencji mamy do czynienia z dwiema różnymi koncepcjami całości [*totalité*] i wskutek tego — z dwiema różnymi relacjami całości do części. Używając terminologii Vigo Brøndala, całość nieumiarkowania skandynawskiego jest integralna (por. *totus*), podczas gdy całość nieumiarkowania indyjskiego jest uniwersalna (por. *omnis*); stosunek Kvasira do Poezji jest taki sam jak stosunek francuskiego rodzajnika określonego do rodzajnika częściowego, natomiast nieumiarkowanie Mady reprezentuje całość policzalną, podzieloną na części.

Zanim podejmiemy dalsze rozważania, można już powiedzieć, że skoro kategoria całości jest wspólna dla obydwu mitów, zatem obie koncepcje nieumiarkowania są dwiema różnymi artykulacjami całości: całość pierwotna, harmonijna, odnajduje swój odpowiednik w koncepcji sumy arytmetycznej elementów, które ją tworzą. Opozycja ta może być sformułowana, jak następuje:

Skandynawia

Indie

$$\text{/Integralny/ vs /Częstkowy/} \simeq \text{/Uniwersalny/ vs /Kardynalny/ [Cardinal]}$$

Do tej fundamentalnej opozycji dwóch koncepcji całości dołączają się inne cechy dystynktywne, aby dać dwie koncepcje diametralnie opo-

cyjne Braku Umiaru. Do inwentarza cech dystynktywnych sporządzonego przez Dumézila nie można nic dorzucić; zadowolimy się więc uschematyzowanym odtworzeniem tego inwentarza:

Skandynawia		Indie
/Integralny/	vs	/Uniwersalny/
/Czyniący Dobro/	vs	/Czyniący Zło/
/Duch/	vs	/Materia/
/Pokój/	vs	/Wojna/

Trzy ostatnie cechy odróżniające Kvasira i Madę artykułują — jak to wyraźnie widać — kategorie dychotomiczne wewnątrz tego, co zdefiniujemy dalej jako archileksem⁸. A oto godny uwagi dowód pełności analizy: dokładnie te same kategorie odnajdujemy w drugim członie stosunku:

Skandynawia (Poezja)		Indie (Podzielone namiętności)
/Cząstkowy/	vs	/Zbiór kardynalny/
/Czyniący Dobro/	vs	/Czyniący Zło/
/Duch/	vs	/Materia/ (pijaństwo + kobiety)
/Pokój/	vs	/Wojna/ (polowanie + gra)

Jeżeli idzie o drugi człon proporcji, znamy już obie kategorie, które ją określają. Jeżeli kategoria /Lepszy/ vs /Gorszy/ jest tutaj realizowana w taki sam sposób jak w micie poprzednim, to skorelowana z nią kategoria czasu wystąpi tylko w dwóch symetrycznie używanych terminach, przeszłości i terażniejszości.

Ponadto terminy obu kategorii, kategorii czasu i kategorii /Lepszy/ vs /Gorszy/ nie są ze sobą związane w taki sam sposób w obu mitach: przeszłość uważana za gorszą przez Hindusów, a za lepszą przez Skandynawów, i odwrotnie, w stosunku do tej przeszłości terażniejszość jest lepsza dla Hindusów i gorsza dla Skandynawów. To, co wyrażało się przez inwersję związku w czasie formułowania dwóch jednostek *signifié*, integruje się teraz w ramach archileksemu w schemacie, który jakkolwiek nieco różni się od schematu poprzedniego opowiadania, może ukazać dystrybucję cech dystynktywnych w obu mitach:

Świat	negatywny	przeszłość	}	koncepcja indyjska
	złożony	teraźniejszość		
	pozytywny	przeszłość	}	koncepcja skandynawska

Oba mity, mit Dobra i Zła oraz mit Braku Umiaru prezentują korelatywne serie, w których implikowane są te same kategorie znaczenia, stąd ich porównanie może okazać się pouczające choćby dla wydoby-

⁸ W sprawie definicji terminu zob. zakończenie niniejszego eseju.

cia początkowych elementów typologii nauki o micie, z tych „ideologii” porównywalnych, do których zmierzają w końcu badania nad mitami indoeuropejskimi.

To, co uderza na pierwszy rzut oka, to identyczność oceny świata w obu mitach indyjskich. W jednym i drugim znajdujemy opozycje:

/Świat negatywny przeszły/ vs /Świat złożony teraźniejszy/

Zło z punktu widzenia mitologii indyjskiej — jeśli ekstrapolacja nie jest zbyt śmiała — sytuuje się w przeszłości, teraźniejszość pojawia się jako polepszenie losu społeczności ludzkiej. Filozofia historii Hindusów jest — o ile można tak powiedzieć — filozofią historii *M n i e j s z e g o* *Z ł a T e r a ź n i e j s z o ś c i*.

Mity skandynawskie — przeciwnie — stosują trzy wymiary czasu i sytuują panowanie Dobra w stosunku do złożonej teraźniejszości bądź w przeszłości, bądź w przyszłości. Porównując z tego ich punktu widzenia obydwa mity, odnajdujemy:

	/Świat pozytywny przeszły/
w micie Braku Umiaru	/Świat złożony teraźniejszy/
	/Świat złożony teraźniejszy/
w micie Dobra i Zła	/Świat pozytywny przyszły/

Uogólniając aż do przesady, można powiedzieć, że pierwszy mit jest to mit Upadku Świata, a drugi to mit Ocalenia Świata; że mitologia skandynawska z tego punktu widzenia jest uderzająco zbieżna z historiozofią chrześcijaństwa.

Opowiadanie mityczne czy opowiadanie rytualne?

Czas powrócić do pierwszego naszego przykładu, opowiadania opisującego zawarcie Umowy społecznej. Arbitralnie uprościliśmy je, biorąc początkowo pod uwagę tylko warianty indyjski i rzymski, a pozostawiając tymczasowo na boku opowiadania irlandzkie o obaleniu króla Bressa.

Analizę tych irlandzkich opowiadań można uzupełnić teraz na dwa sposoby, opierając się wciąż na Dumézilu. Obalenie króla jest oczywiście odpowiednikiem jego wstąpienia na tron i można by zastanawiać się, czy wariant irlandzki nie pozwala zrekonstruować indyjskiego czy rzymskiego schematu obalenia króla. Jeden i drugi przetrwały do naszych czasów w formie okaleczonej i niekompletnej, pozostając w związku z obaleniem poprzedników Prthu i Serviusa. Z drugiej strony można także sprawdzić, czy opowiadanie o obaleniu króla irlandzkiego nie dostarcza schematu wstąpienia na tron króla w kontekście irlandzkim, inaczej mówiąc, czy seria porównawcza

Vena	Tarquin	Bress
Prthu	Servius	X

nie ma ważnych wartości heurystycznych.

Roman Jakobson, jeden z promotorów analizy lingwistycznej eksponującej cechy dystynktywne, rozróżnia wyraźnie dwa typy opozycji pozwalającej uważać za dystynktywne terminy jednej relacji. Możemy mieć do czynienia z jednej strony z relacją

$$a \text{ vs nie-}a,$$

gdzie a należy uważać za *n a c e c h o w a n e*, ponieważ ma jedną cechę dystynktywną więcej, której *nie-a*, termin *n i e n a c e c h o w a n y*, jest pozbawiony. Całkiem inna relacja zachodzi między

$$a \text{ vs } \neg a,$$

gdzie $\neg a$ jest negacją a .

Analizując Umowę społeczną zawieraną w chwili wstąpienia na tron króla, odróżniliśmy uprzednio określenie waloryzujące (V) od określenia prostego (nie V). Wariant irlandzki — negacja Umowy społecznej w analizie archisemicznej, do której się zbliżyliśmy — powinien przybrać postać opozycji:

$$\begin{array}{l} V \text{ vs } \neg V \\ \text{nie } V \text{ vs } \neg \text{nie } V, \end{array}$$

pozwalając sformułować zniesienie Umowy społecznej jako

$$\frac{\text{lud}}{\text{król}} \simeq \frac{\neg \text{nie } V}{\neg V},$$

co znaczy po prostu, że ponieważ lud nie został określony w sposób właściwy, król z kolei jest określony negatywnie i traci swoją początkową moc.

Rekonstrukcję schematu wstąpienia na tron w ramach ideologii irlandzkiej można odtąd ująć w formie podwójnej operacji: zniesienie znaków negacji i inwersja stosunku *lud vs król*. Można więc powiedzieć, że

$$\text{Indie vs Rzym vs Irlandia} \simeq \frac{V}{\text{nie } V} \text{ vs } \frac{\text{nie } V}{V} \text{ vs } \frac{V}{\text{nie } V},$$

co pozwala stwierdzić, że irlandzki schemat wstąpienia na tron jest taki sam jak schemat indyjski.

Jeżeli przejście od negacji do afirmacji jest naturalne, to inwersja związku niezbędna do włączenia Irlandii w proporcję subsumującą schematy indyjski i rzymski może wydawać się, — z pewnego punktu widzenia — trochę niepokojąca. Widać bowiem, że nie tylko

$$\frac{\text{Obalenie}}{\text{Wstąpienie}} \simeq \frac{\text{Negacja}}{\text{Afirmacja}},$$

ale że istnieje w dodatku relacja syntagmatyczna (król jest określany najpierw, lud potem; lud jest określany negatywnie przez króla wcześniej, król jest określany negatywnie i obalony później) między oboma terminami związku. Głębsza analiza pokazuje, że inwersja relacji syn-

tagmatycznej odnajduje się również na poziomie niższym. Zgodnie z użytymi już symbolami irlandzki schemat opisujący szczegółowo obalenie przedstawia się następująco:

$$\frac{\text{lud}}{\text{król}} \sim \frac{d(-q)}{(-d)(-q)(-V)}.$$

Król odmówił określenia swoich ludzi, każdego według jego rangi, następny epizod relacjonuje potem, po kolei, niewystarczającą gościnność zaoferowaną przez króla poecie, satyryczne określenie negatywne króla przez poetę i w końcu upadek króla, który wypija fałszywe mleko fałszywej Krowy Obfitości (odznaczającej się cechami, które odróżniają ją od prawdziwej Krowy, takie jak /Natura/ vs /Sztuczność/, /Siła/ vs /Choroba/, itd.). Negacja gościnności poprzedza negatywne określenie króla: oba *signifiants* zawiązują raz jeszcze relację syntagmatyczną przeciwną tej, jaką odnajduje się w opowiadaniach o wstąpieniu na tron.

To wtroczenie syntagmatyzmu jest niepokojące, ponieważ zaprzecza definicji mitu, którą przedstawiliśmy za Lévi-Straussem jako skorelowanie dwóch par jednostek *signifié* we właściwą opozycję między nimi; jest to definicja w istocie paradygmatyczna, wykluczająca wszelką relację syntagmatyczną i wyjaśniająca jednocześnie, co ma kapitalne znaczenie, pozaczasowy charakter mitu.

Jedno z dwojga więc, albo dana definicja mitu nie jest wystarczająco szeroka, albo opowiadanie zawierające symboliczne wyrażenie Umowy społecznej nie jest mitem. Wiele racji skłania nas ku drugiemu rozwiązaniu.

Opis opowiadania o wstąpieniu na tron sporządzony przez Dumézila został przez nas uproszczony — ciągle w celu zademonstrowania albo inaczej: dla uwidocznienia w opowiadaniu indyjskim opozycyjnej pary:

/Określenie króla/ vs /Określenie ludu/

celowo zignorowaliśmy epizod, który je poprzedza. Epizod ten, dla którego Dumézil odnalazł równoległe elementy w historii Serviusa, pojawia się między bogami a ludźmi:

<u>/wysłanie/ przez bogów</u>		<u>/rozpoznanie/ przez ludzi</u>
<u>/znaków predestynacji/</u>	vs	<u>/tych znaków/</u>
<u>/emisja/</u>		<u>/recepja/</u>

Jeżeli przypomnimy sobie, że reszta opowiadania tworzy suwerenność w planie ludzkim, idea jej możliwego skorelowania z koncepcją suwerenności boskiego pochodzenia narzuca się całkiem naturalnie. Między dwoma typami suwerenności Varuny („inny świat”) i suwerennością Mithry („ten tu świat”), w naszym opowiadaniu pojawia się opozycja, która manifestuje suwerenność bądź nadaną na mocy prawa boskiego, bądź umowną, nadaną na mocy prawa ludzkiego. W konsekwencji

$$\frac{\text{Varuna}}{\text{Mithra}} \simeq \frac{\text{/suwerenność nadana/}}{\text{/suwerenność umowna/}}.$$

Czy zbyt śmiało byłoby kontynuowanie porównania i dopatrywanie się w dwóch synach Mithry, Aryamanie (królu i protektorze populacji Arya) i Bhaga (części, która przypada każdemu), dwóch pozostałych terminów korelacji

$$\frac{\text{Aryaman}}{\text{Bhaga}} \simeq \frac{\text{/określenie króla/}}{\text{/określenie ludu/}}?$$

Bez względu na to, jak przyjdzie osądzić tę ostatnią sugestię, paralelizm dwóch planów — teologicznego i „mitycznego” — jest dostatecznie przekonujący⁹. Badane opowiadanie [*récit*] scharakteryzowane z jednej strony przez obecność relacji syntagmatycznych, z drugiej przez korelację jednostek *signifié* z serią jednostek teologicznych; nie odpowiada już definicji mitu, wręcz przeciwnie: czyż dwa kryteria, które wyodrębniliśmy, nie wystarczają, aby zobaczyć w nim opowiadanie rytualne, różne przez swój typ strukturalny, od opowiadania mitycznego¹⁰?

Podsumujmy teraz nauki metodologiczne, które mogliśmy wydobyć z tych badań. Rozumie się samo przez się — kładliśmy na to nacisk od początku — że studium niniejsze, przedsięwzięte przez niespecjalistę, usprawiedliwia się tylko przez postulowanie *a priori* tożsamości metodologicznej wszelkiego opisu substancji semantycznej; tylko w tym przypadku można ekstrapolować i uogólniać osiągnięcia w badaniach nad mitem.

Tym, co przemawia na korzyść identyczności metod, to nie tylko fakt, że nauka o micie należy do dziedziny języka, lecz przede wszystkim zbieżność punktów wyjścia badań. Wszelki opis treści powinien bowiem wypracowywać swoją „terminologię”, swój spójny system odniesień. Terminologia ta jest metajęzykiem o charakterze „naukowym”; jeżeli terminy tego systemu są w jakimś sensie arbitralne (tzn. bez koniecznych związków z „rzeczywistością”) i jako takie dają się skorygować za pomocą refleksji na poziomie hierarchicznie wyższym, refleksji od-

⁹ Tak samo w planie porównawczym: jeżeli ważne jest zestawienie etymologiczne sugerowane przez Dumézila, może je potwierdzić korelacja faktów rytualnych i teologicznych:

$$\frac{\text{Çams} - -}{\text{cens-}} \simeq \frac{\text{Prthu}}{\text{Fortuna}}.$$

¹⁰ Tekst ten został zredagowany przed ukazaniem się *La Pensée sauvage*. Niektóre strony Lévi-Straussa (zwłaszcza s. 46 i 47) pozwoliłyby bez wątpienia naświetlić dodatkowo problem opowiadania rytualnego. Zob. też C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*. Przełożył A. Zajączkowski. Warszawa 1969, s. 53—55.

noszącej się do całości terminologii, wówczas choćby z tego tylko powodu posiadają one wartość uniwersalną. Ta właśnie uniwersalność terminologii semiotycznej czyni ją użyteczną poza granicami lingwistyki, we wszystkich badaniach dotyczących znaczenia, a zwłaszcza w badaniach porównawczych nad mitem.

Warunkiem opisu nauki o mitach, rozważanej jako metajęzyk, jest wybranie jednostek miary, których operowaniem — stawianie w relacji i korelacji — można będzie zrekonstruować powoli obszerniejsze zespoły strukturalne i w końcu cały system nauki o micie. Claude Lévi-Strauss w swym kilkakrotnie już wzmiankowanym studium uznaje te jednostki konstytutywne w *signifiés* odpowiadających sekwencjom opowiadania mitycznego, a wchodzących następnie jako terminy w proporcję mityczną:

$$\frac{A}{\text{nie } A} \simeq \frac{B}{\text{nie } B}.$$

Widzieliśmy, że te „wielkie jednostki konstytutywne” można jeszcze analizować dalej ze względu na *cechy dystynktywne*. Gdybyśmy np. zgodzili się na oznaczenie cech dystynktywnych terminem *sem*, wówczas terminy proporcji mitycznych, wiązki *semów* (z których tylko część jest analizowana w każdym konkretnym przypadku) mogłyby być nazwane *leksemami*¹¹.

Cechy dystynktywne wchodzą ze swej strony w grę tylko wówczas, gdy uczestniczą w relacji opozycji utworzonej z dwóch lub więcej terminów. *Semy* tworzą więc *kategorie semiczne*. *Leksemy* z kolei przekształcają się w *archileksemy*; jeżeli uwzględnia się całość kategorii semicznych tworzących *leksemiczne pary opozycyjne*, zamiast uznawać wyłącznie składające się na nie cechy dystynktywne. *Semy* i *leksemy*, *kategorie semiczne* i *archileksemy* — oto, jak się zdaje, cztery zasadnicze „jednostki miary”, którymi posługują się w analizie treści badacz mitu i lingwista.

Ich kombinacje, ich elementarne struktury mogą być dość zróżnicowane. Korelowanie *archileksemów* (lub kategorii semicznych w prostszych przypadkach) konstytuuje mit. Są prawdopodobnie możliwe także inne struktury, mianowicie tam, gdzie syntagmatyczność odzyskiwałaby swoje prawa: osąd tego należy do badaczy mitów.

Przełożyły Anna Grzegorzczuk i Ewa Umińska-Pliszenko

¹¹ W ciągu całego artykułu w różny sposób podkreślaliśmy *semy* i *leksemy*. Używany tutaj termin *leksem* został zastąpiony, począwszy od naszej *Séman-tique structurale* (1966), przez termin *semem*.