

Heda Jason

Analiza treści literatury ustnej : omówienie krytyczne

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce
literatury polskiej 81/1, 255-280

1990

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.

HEDA JASON

ANALIZA TREŚCI LITERATURY USTNEJ:
OMÓWIENIE KRYTYCZNE

[...] ¹

2. Założenia

Przypuśćmy, że rozwiązaliśmy już problemy techniczne i te związane z krytyką tekstu: nasze teksty są reprezentatywne i miarodajne oraz właściwie przygotowane do wprowadzenia do komputera. Możemy teraz pozwolić, by dane te zostały zanalizowane pod odpowiednim kątem. Jakie pytania zada komputerowi analityk treści? Co ma na celu jego analiza? Jakie zadał pytania, jakie odpowiedzi otrzymał i jakie wyciągnął wnioski? Analiza treści to tylko narzędzie; to my musimy ustalić pytania, na które odpowie, oraz ramy teoretyczne, w których mieszczą się pytania i odpowiedzi.

Rozpatrzymy więc stronę teoretyczną pracy analityka treści. Zaczniemy od omówienia założeń kryjących się u jej podstaw, a następnie przejdziemy do omówienia jej celów i rezultatów (zob. rozdz. 3). Założenia analizy treści bajek i opowieści ludowych nie zawsze są przedstawiane *explicitie* przez omawianych tu autorów. Spróbujmy zatem zrekonstruo-

[Heda Jason — izraelska folklorystka, profesor uniwersytetu w Tel-Awiiwie, autorka m.in.: *Studies in Jewish Ethnopoetry* (1975), *Types of Oral Tales in Israel* (1975), *Ethnopoetry, Form, Content, Fiction* (1972) oraz licznych prac teoretycznych.

Przekład według: H. Jason, *Content Analysis of Oral Literature: A Discussion*. W zbiorze: *Patterns of Oral Literature*. Eds H. Jason, D. Segal. The Hague — Paris, s. 272—298.]

¹ [W pominiętym tu rozdz. 1, zatytułowanym *Technical Problems*, autorka omawia pokrótce takie zagadnienia, jak źródła badanych tekstów, rozmiary analizowanych próbek i ich reprezentatywność, posługiwanie się tekstami w przekładzie na język badacza, zapis i redakcja tekstów oraz przygotowanie ich do analizy. Rozdział ten kończy się przykładem czterech wersji tego samego popularnego epizodu walki ze smokiem; przykład ma ilustrować poruszane przez autorkę problemy. — Przepisy tłum.]

wać owe założenia na podstawie stwierdzeń, jakie u nich znajdujemy, mając nadzieję, że odtworzyliśmy je trafnie.

2.1. Charakter literatury ustnej

Założenie pierwsze dotyczy charakteru literatury ustnej. Okazuje się, że literaturę ustną uważa się za pewien „tekst”, nie różniący się w zasadzie od wszelkich innych materiałów werbalnych pochodzących z danej kultury. Jedyne różnice biorą się z faktu, że literatura ustna jest naturalnym, nieświadomym wytworem danej społeczności, inne teksty natomiast to wypowiedzi sprowokowane przez badacza w przeprowadzanych przezeń wywiadach (Colby 1966b, s. 381). Różnica ta sprawia, że w badaniach antropologicznych często korzystniejsze jest posłużenie się literaturą ustną niż tekstami innego rodzaju, można ją zaś traktować w taki sam sposób jak inne typy materiałów słownych.

Jak się już poprzednio stwierdziło (podrozdz. 1.7), opowiadający bajki ludowe jest artystą. Dzieło literatury ustnej jest więc dziełem sztuki. Przy takim założeniu nie możemy się zgodzić z tymi analitykami treści, którzy nie przeprowadzają żadnego rozróżnienia między literaturą ustną a innymi typami materiałów werbalnych. Naszym zdaniem literatura ustna, będąc sztuką, nie może być ujmowana tak samo jak wypowiedź sprowokowana wywiadem. Literatura ustna ma bardzo złożoną, wielopoziomową strukturę i sama w sobie jest pewnym wytworem danej kultury, funkcjonującym w niej w określony sposób (zob. Jason 1975); tych dwu właściwości niepodobna przypisać jakiegokolwiek typu wypowiedziom uzyskanym w ramach wywiadu. Testy psychiatryczne i np. przemówienia polityczne mają taką czy inną strukturę, lecz struktura ta będzie różna od struktury literatury ustnej.

Zacytujmy w tym kontekście autorów metody analizy komputerowej nazwanej przez nich „analizatorem ogólnym [*General Inquirer*]” (Stone et al. 1966, s. 13):

jeśli porównamy mowy publiczne jednego człowieka z rozmową przy obiedzie rodzinnym innego człowieka, prawdopodobnie więcej dowiemy się o różnicach między mowami publicznymi a rozmowami przy obiadach rodzinnych niż o różnicach między owymi dwoma ludźmi.

2.2. Dostępność informacji

Drugim założeniem analizy treści jest to, że informację, jaką niesie literatura ustna, można odnaleźć, rozumiejąc po prostu ogólny sens jej warstwy słownej. Ten sens ogólny z kolei zawarty jest w polach semantycznych, które zdaniem badaczy zostały także zachowane w przekładzie. Przy takim założeniu przyjmuje się więc, że w literaturze ustnej nie ma żadnej głębszej warstwy organizacji. Przeciwstawia się temu pogląd, podzielany przez autorkę, że literaturę ustną należy uznać za wielopoziomą.

mową, a zatem że znaczenia, jakie ona niesie, wcale nie dają się bez trudu odnaleźć bezpośrednio na poziomie powierzchniowym, czyli w warstwie słownej.

Każde psychoanalityczne ujęcie bajek czy opowieści ludowych usiłuje wykazać, że w literaturze ustnej są także głębsze warstwy znaczenia. Lévi-Strauss (1968) próbuje nawet wykryć strukturę owych głębszych warstw znaczenia. Ostatnio zaś podjęto próbę podejścia do tego zagadnienia z punktu widzenia funkcji literatury ustnej w systemie społecznym. Stwierdzono np., że głębsza warstwa jakiejś legendy o świętym może mieć nie tylko inne, ale nawet odwrotne znaczenie niż to, które odsłania warstwa powierzchniowa (Jason 1975).

2.3. Równość elementów w bajce ludowej

Trzecie założenie to to, że wszystkie elementy w warstwie jawnej — warstwie słownej — są sobie równe. Swego rodzaju hierarchie ważności ustala się, biorąc pod uwagę jedynie częstotliwość występowania tych elementów (Maranda 1967b, s. 17—18, 20), lecz nie ich możliwą pozycję w danej bajce (która może mieć własną strukturę). Naszym zaś zdaniem elementy występujące w bajce nie są sobie równe. Pozycja jakiegoś elementu wynika z określonej organizacji na co najmniej dwu poziomach literackich: (a) struktury powierzchniowej warstwy językowej [*texture*], która organizuje cechy prozodyczne i stylistyczne danej bajki, oraz (b) narracyjnej struktury fabuły. Cechy prozodyczne badali m.in. Lotz (1954) i Sebeok (1957, 1959, 1962). Strukturę narracji analizowali m.in. Wołkow (1924), Nikiforow (1927), Propp (1976), Dundes (1964), Horner (1970) i Jason (1967). Badania dowiodły, że każdy element ma swą określoną pozycję i funkcję w strukturze literackiej, każda zaś pozycja ma swoje znaczenie w układzie całej bajki.

Wyjaśnijmy to na przykładzie ukazującym funkcję pewnego elementu w narracyjnej strukturze bajki. Wcześniej (podrozdz. 1.9) przytoczono kilka fragmentów bajek opisujących walkę ze smokiem. W tekście 1 smok walczy z Bohaterem swoim mieczem. Według Proppa (1976) smok gra w bajce rolę Przeciwnika, miecz zaś stanowi przedłużenie Przeciwnika. Wkrótce jednak Bohater prosi smoka o miecz. Dowiadujemy się, że miecz ten jest bronią magiczną (w terminologii Proppa jest to więc Magiczny Pomocnik), bez której Bohater nie zdoła pokonać Przeciwnika (tekst 1: „Sheda² można było zabić tylko jego własnym mieczem”). Dając Bohaterowi miecz, smok przestaje na chwilę grać rolę Przeciwnika, przyjmując rolę Donatora. Następnie znowu powraca do roli Przeciwnika i jako taki zostaje pokonany i zabity. W toku bajki miecz

² [Shed to istota nadprzyrodzona, przypominająca smoka, w hebrajskiej bajce zanotowanej przez autorkę w Izraelu; fragment dotyczący walki z nim przedstawia autorka w rozdz. 1. — Przypis tłum.]

zmienia się więc z przedłużenia Przeciwnika w Magicznego Pomocnika. Po spełnieniu przezeń roli, jaką miał odegrać w bajce, czyli po pokonaniu Przeciwnika, o mieczu — podobnie jak w wypadku każdego Magicznego Pomocnika — nie ma już wzmianki. Analiza tekstu, w której ustala się, ile razy wspomniany jest miecz, a ile razy smok, całkowicie zaciemni znaczenie, jakie te dwa elementy mogły mieć w bajce, i relację, w jakiej mogły do siebie pozostawać.

2.4. Znaczenie poszczególnego elementu w bajce ludowej

Czwartym założeniem przyjmowanym w analizie treści jest to, że słowo pojawiające się w bajce ma tam dokładnie to samo znaczenie i tę samą konotację co w mowie potocznej, którą znamionuje przecież zorganizowanie nieartystyczne, a także że każdy element wspomniany w bajce odpowiada dokładnie temu, co występuje we współczesnej jej rzeczywistości (w przytoczonym wyżej przykładzie miecz jest w sposób oczywisty bronią czarodziejską, skoro tylko nim właśnie można zabić smoka. Jednakże słowo „czarodziejski” w ogóle w tekście nie pada). Uważa się również, że poszczególne pola semantyczne występujące w bajce podobne są do odpowiednich pól w mowie zorganizowanej nieartystycznie.

I w tym wypadku nasze zastrzeżenia wiążą się z pojmowaniem literatury ustnej jako dzieła sztuki. Będąc dziełem sztuki, literatura ta ma m.in. pewną intencję artystyczną oraz pewną strukturę literacką. Jak widzieliśmy w poprzednim podrozdziale, każdy element w bajce, przedmiot czy działanie, nabiera określonego znaczenia dopiero w ramach struktury i intencji bajki. Ponadto jeden i ten sam element może mieć różne znaczenia w zależności od pozycji, jaką zajmuje w różnych tekstach.

Tak jak każda literatura, literatura ustna realizuje się w gatunkach literackich. Każdy tekst literatury ustnej należy do jakiegoś jej gatunku. Gatunki te są na razie mało zbadane. Wydaje się zupełnie oczywiste, że gatunek jest zjawiskiem uwarunkowanym kulturowo i że każda kultura, a przynajmniej każdy rozległy obszar kulturowy, będzie mieć swe własne gatunki. Dotychczas pod tym kątem zajmowano się przede wszystkim europejską literaturą ustną — chociaż nawet w tej dziedzinie dużo więcej jest niejasności niż bezspornych ustaleń — i błędem byłoby przenoszenie stosowanych tu pojęć (takich jak baśń, legenda, anegdota, epos, ballada) bezpośrednio na ustną literaturę pozaeuropejską. Niemniej nie każda opowieść, na jaką natrafiamy w jakimś społeczeństwie przedpiśmiennym, jest od razu mitem. Zagadnienie to komplikuje jeszcze fakt, że ta sama treść opowieści może być realizowana w różnych gatunkach. Jako przykład przytoczmy bajkę o „lekkomyślnym opacie”, któremu król nakazuje pod karą śmierci odpowiedzieć na pewne pytania. Opowieść ta w całym świecie zachodnim znana jest jako popularna anegdota (zob. AT 922), w kulturze żydowskiej natomiast jest popularną świętą legendą

(zob. bibliografię w: Jason 1965, numery 922, 922 A, 922* C; także Jason 1975, rozdz. 9C).

Każdy gatunek ma swe własne środki artystyczne. Ma też własny światopogląd czy zbiór moralów, które mogą być wręcz przeciwstawne moralom jakiegoś innego gatunku. Np. w świętych legendach żydowskich pewne grzechy i przewinienia są surowo karane (Jason 1965, numery 705—799; 1975 rozdz. 9B), w gatunku bajki natomiast te same przewinienia zostaje nader szczerze wynagrodzony, otrzymując królestwo i królową (Jason 1965, numery 950, 1525 n.). Oznacza to, że temu samemu czynowi (przestępstwu) przypisuje się różne wartości w różnych gatunkach literatury ustnej.

Analizując jakąś próbkę tekstów różnych gatunków pod kątem określonych występujących w nich słów, a tym bardziej analizując przy użyciu tej samej listy słów teksty pochodzące z różnych kultur — w których słowa te mają różne znaczenia i wartości — wyklucza się jakąkolwiek możliwość nadania sensu uzyskanym wynikiem.

2.5. Relacja między literaturą ustną a społeczeństwem

Założenie piąte dotyczy charakteru relacji między literaturą ustną a społeczeństwem. Powszechnie uważa się, że literatura ustna jest swego rodzaju „odbiciem” (lub „rodzimą etnografią”) społeczeństwa, w którym powstaje. Zakłada się tym samym bezpośrednią zależność między społeczeństwem a jego literaturą ustną, przy czym społeczeństwo jest tu czynnikiem pierwotnym, literatura ustna zaś — wtórnym. Z ustnej literatury danego społeczeństwa można więc w zasadzie uzyskać bezpośrednią informację o nim samym.

Zgodnie z tym poglądem, dla którego pożywkę stanowi myśl szkoły Boasowskiej³, bajka ludowa jest pewnym „tekstem” mogącym „odzwierciedlać modalne lub typowe treści umysłów ludzi w jakimś społeczeństwie”; są to „dane dotyczące (...) bezpośrednio stanów umysłu” (Kalin et al. 1966, s. 570). „Treść tematyczna bajek ludowych” to „system myślenia społeczeństwa” i da się porównać do „kategorii etnograficznych”, będących „opisem systemu działania czy rzeczywistości” (Kalin et al. 1966, s. 586). Oznacza to, że tubylcy opisują w swych bajkach zachowania idealne.

Colby rozpatruje bajkę ludową w dwu aspektach: (a) w ujęciu „modelu zachowania” Roberta i Sutton-Smitha (1962; także Roberts et al. 1963) oraz (b) w ujęciu psychologicznym (psychoanalitycznym). W ujęciu pierwszym, twierdzi Colby, „bajki ludowe mogą opisywać sankcje

³ Zob. np. Boas 1938, s. 622: „możemy oczekiwać, że znajduje w nich (tj. mitach) odzwierciedlenie to, co głównie interesuje tę kulturę. Zdarzenia w opowieści odzwierciedlają życie tego ludu i z opowieści owych można częściowo odtworzyć jego zajęcia i życie społeczne”.

i zachowania zakazane (...) bądź też opisywać różnego typu zachowania i strategie pożyteczne” (1966a, s. 381). W tym ujęciu, które przypomina również przytoczony wyżej pogląd Kalina, bajki ludowe są układane przez członków danej kultury po to, by przedstawić idealny system wzorców. Stanowią one pewien „model zachowań” i jako taki będą bardziej ustrukturowane niż zachowania rzeczywiste (Colby 1966b, s. 798). Tak więc pierwotną myśl Boasa, że opowieści są odbiciem tubylczego społeczeństwa, Colby i Kalin rozbudowali o pojęcie różnicy między zachowaniem rzeczywistym a idealnym. Jednakże takie ujęcie w kategoriach „modelu zachowań” czy „modelu zachowań idealnych”, jak każde uogólnienie, upraszcza zjawisko, wyolbrzymia bowiem pewną cechę, która może być aspektem drugorzędym lub wręcz przypadkowym.

Dla zilustrowania tego, że ogólnie biorąc, opowieści nie są „modelem zachowań”, posłużmy się przykładem opowieści ludowych w żydowskiej kulturze Bliskiego Wschodu. Jedna grupa opowieści, pewne święte legendy, ukazują konflikt człowieka z Bogiem, inna grupa opowiada o cudownych czynach świętych, w trzeciej natomiast, niektórych baśniach tej kultury, popełniający przestępstwo zostają sowicie wynagrodzeni. Opowieści takie z pewnością nie grają w tym społeczeństwie roli dydaktycznego modelu ani dla dzieci, ani dla dorosłych. Od przeciętnego członka tej kultury nie oczekuje się, by zachowywał się jak święty, by czynił cuda, ani tym bardziej, by wadził się z Bogiem; nie jest też wzorcem oczekiwanie nagrody za popełnianie przestępstw. Owe legendy pełnią w tym wypadku określoną funkcję w wiązaniu systemu wartości tej kultury ze strukturą społeczną i w utrwalaniu istniejącego porządku społecznego przez podtrzymywanie oficjalnych wzorców i ich przedstawicieli — świętych (szczegółową analizę zob. w: Jason 1975; roli wspomnianych tu bajek jeszcze nie zbadano).

Bajkę czy opowieść ludową można też, jak wspomniano wyżej, ujmować z psychologicznego punktu widzenia. Zdaniem Colby'ego (1966a, s. 381) może ona „działać jako swego rodzaju *katharsis* (...), może przynosić słuchaczowi wyzwolenie z tego, co go bezpośrednio otacza”. U podstaw ujęcia psychoanalitycznego kryje się ta sama Boasowska idea bezpośredniej zależności między ustną opowieścią a społeczeństwem. Jeśli opowiadane historie mają być psychoanalitycznymi wyznaniem całej społeczności, to opowieści te muszą pozostawać z ową społecznością w bezpośredniej współzależności, zależności między podmiotem a jego własnymi fantazjami, w której oba człony muszą być oczywiście zgodne w czasie. Uznaje się zatem, że społeczeństwo bezpośrednio wytworzyło, lub przynajmniej przetworzyło, tę literaturę ustną, jaka w nim obecnie występuje; w przyszłości społeczeństwo to będzie miało inne opowieści, tak jak inne były jego opowieści w przeszłości.

Zastanówmy się, czy możemy przyjąć takie założenie. Jak już powiedzieliśmy, wiąże ono opowieści ze współczesnym im społeczeństwem.

W wypadku społeczeństw przedpiśmiennych nie wiemy naturalnie, jak wyglądały ich opowieści tysiąc czy nawet pięćset lat temu, nie wiemy również, jak wyglądały wówczas same te społeczeństwa. Istnieją wszakże społeczeństwa, w których można stwierdzić, jak one same i ich historie wyglądały tysiące lat temu i jak wyglądają dzisiaj. Dysponujemy szeregiem historii ze starożytnego Bliskiego Wschodu, starożytności klasycznej oraz z dawnych Indii, i niektóre z nich są nadal opowiadane ustnie na całym obszarze Bliskiego Wschodu, basenu Morza Śródziemnego, większości regionów Europy, Rosji, Indii, a nawet na Dalekim Wschodzie (w tym ostatnim wypadku prawdopodobnie przyniesione z Indii przez buddyzm). Do takich należy opowieść o sprytnym złodzieju, który okradł faraona Rampsynita i dostał w końcu za żonę jego córkę. Historię tę przytacza Herodot (Grecja, V w. p.n.e., Księga 2,121; bibliografię tekstów średniowiecznych oraz współczesnych utrwalonych przekazów ustnych zob. w AT 950, 1525 n., a także regionalne suplementy do tych indeksów). Inną taką niezwykle rozpowszechnioną opowieścią jest opowieść Apulejusza (Rzym, II w.) o Psyche, która musiała przewędrować cały świat, by odnaleźć swego ukochanego Amora (bibliografię tekstów zob. w AT 425).

W ciągu co najmniej dwudziestu pięciu wieków, jakie minęły od czasu, gdy opowieści te zostały zapisane, na rozległym obszarze, na którym są one obecnie ogólnie znane, skład etniczny ludności, języki, struktura społeczna, wyznawane religie, światopoglądy, style sztuki i wiele innych czynników ulegało licznym przemianom; a przecież owe popularne historie przekazywane ustnie nie zmieniły się. Wersja Herodota nie bardziej różni się od którejkolwiek z dzisiejszych ustnych wersji historii o Rampsynicie niż te dzisiejsze wersje między sobą, niezależnie od tego, czy pochodzą z Egiptu, Jemenu czy Indii. Jeśli obecnie weźmiemy np. parę opowieści z jakiejś wioski egipskiej, przetłumaczymy je z potocznej arabszczyzny fellachów na angielski, znormalizujemy je (zgodnie z zaleceniem Marandy 1967b, s. 9—10) i zastosujemy do nich program „analityzatora ogólnego”, czy możemy oczekiwać, że uzyskamy określone wiarygodne informacje na temat współczesnego Egiptu?

Gdy zważy się to wszystko, utrzymanie Boasowskiej hipotezy o swego rodzaju jedno-jednoznacznej relacji między bajkami a społeczeństwem, hipotezy kryjącej się u podstaw większości prowadzonych przez antropologów i psychoanalityków prac nad literaturą ustną, nie wydaje się możliwe. Zwrot używany przez Marandę na określenie bajek ludowych i mitów — „przesłania tradycyjne” (1967a, s. 78) — jest określeniem stosowanym obecnie do tak wielu aspektów kultury, że właściwie traci tym samym jakiegokolwiek znaczenie.

Przy zjawisku tak złożonym jak literatura ustna trzeba zapytać, jaki to element w tej literaturze — jeśli w ogóle jakiś — gra rolę „przesłania”. Przesłania jakiego rodzaju? Przesłania c z e g o, przekazywanego

k o m u i przez k o g o? Jeśli np. wiele bliskowschodnich świętych opowieści żydowskich mówi o skarbach, jakie stają się udziałem cnotliwych, to czy powinniśmy wyprowadzić stąd wniosek, że opowieści te odzwierciedlają wielką troskę o dobrobyt tego społeczeństwa? Albo może, że niosą one „przesłanie dobrobytu” (co zwrot „przesłanie dobrobytu” miałyby znaczyć?)? Kto pragnie przekazać to przesłanie? Do jakiego rodzaju społeczeństwa przesłanie takie miałyby być skierowane? Z jakiego powodu?

Dopóki nie dowiemy się, gdzie szukać odpowiedzi na takie pytania, stwierdzenie, że literatura ustna to przesłanie tradycyjne, nie może się nam wydać zbyt sensowne (zob. Jason 1969, 1975, o możliwych przesłaniach, jakie niesie określony gatunek literatury ustnej. W tym wypadku można znaleźć pewne przesłanie na rzecz istniejącego porządku społecznego. Przesłanie to przekazywane jest w imię owego porządku społecznego i adresowane do wszystkich jego członków. Stanowi ono jedną z cech bajki, nie należy go wszakże utożsamiać z bajką jako całością).

Przypuśćmy jednak, że literatura ustna w ogóle jest pewnym „przesłaniem”, cokolwiek miałyby to znaczyć. Wydawałoby się, że stając się „przesłaniem”, literatura ustna nie może już być zarazem bezpośrednim odbiciem kultury, do której należy, lecz musi funkcjonować jako pewien element tej kultury. W takim zaś wypadku z właściwości pól semantycznych występujących w warstwie słownej bajek nie moglibyśmy uzyskać bezpośredniej informacji o danej kulturze. Pogląd, że literatura ustna funkcjonuje jako część społeczeństwa, jest poglądem dobrze znanym; pierwszy przedstawił go Malinowski (1958), w nieco udoskonalonej postaci został on sformułowany przez Eisenstadta (1965, s. 18—20) i Jason (1975; zob. także podrozdz. 1.4 w niniejszej pracy). Jeśli zaś literatura ustna jest elementem społeczeństwa, to w żaden sposób nie może być jednocześnie opisem jego porządku idealnego.

Zamknijmy te rozważania przykładem rozumowania typu Boasowskiego na temat relacji między literaturą ustną a społecznością i przykładem jego zaprzeczenia. Paul Radin poddał analizie jedną z opublikowanych przez siebie bajek plemienia Winnebago. Szczegóły tej bajki nie odpowiadały dokładnie znanej rzeczywistości współczesnej społeczności Winnebago, Radin założył więc, że kiedyś w przeszłości społeczność ta odpowiadała owemu opisowi. Nie dysponował jednak żadnym dowodem na potwierdzenie swojej hipotezy (Radin 1949, s. 74—77). Nieco później tę samą bajkę zanalizował Lévi-Strauss i te same szczegóły wytłumaczył inaczej — jako niezbędny element złożonego schematu strukturalnego, kryjącego się u podstaw znaczenia tej bajki w ramach całej mitologii Winnebago. Omawiane szczegóły zawarte były w opowieści po to, by ukazać ten schemat strukturalny i niekoniecznie musiały mieć cokolwiek wspólnego z obecnymi czy minionymi realiami tej społeczności (Lévi-Strauss 1960, s. 357—359).

2.6. „Analizator ogólny” jako narzędzie etyczne⁴

Szóste założenie to to, że pewna ogólna lista słów, oparta na polach semantycznych, sporządzona przez członków jakiegoś społeczeństwa zachodniego w jakimś języku zachodnim, stanowi prawomocne narzędzie etyczne, za pomocą którego można mierzyć wszystkie inne kultury. Analiza treści jest metodą wystarczająco dobrze znaną, by nie wymagać bardziej szczegółowego przedstawiania (zob. Berelson 1962, Pool 1959, Stone et al. 1966, Gerbner et al. 1969, Holsti 1969). Niektórzy z analityków treści, którzy zajmowali się literaturą ustną, posługiwali się listami „analizatora ogólnego” Stone’a przy wszystkich badanych kulturach (Colby oraz Kalin et al.); inni (jak np. Maranda i Sebeok) woleli sporządzać swe własne listy haseł na podstawie materiałów, jakie analizowali.

Własności etyczne to fizyczne i psychiczne powszechniki, pola semantyczne natomiast to pojęcia ludzkie, które podobnie jak wszystkie pojęcia są uwarunkowane kulturowo, czyli emiczne. Tego uwarunkowania dowodzi każda praca naukowa w dziedzinie etnologii (zob. np. Metzger i Williams 1966). Wystarczy rzut oka na jakąkolwiek pracę z tej dziedziny, by dostrzec, że poszczególne pole semantyczne, nawet jeśli występuje w kilku kulturach, ma różną treść (tj. należą do niego różne słowa) w każdej społeczności językowej (pole semantyczne da się wyznaczyć jedynie w języku, dla naszych celów musimy więc ustalić dziedzinę jakiegoś języka oraz dziedzinę społeczności, której członkowie mówią tym językiem). Ta emiczność pola semantycznego wyklucza możliwość międzykulturowego porównywania nawet „tych samych” pól semantycznych jako zamkniętych całości. Lista „analizatora ogólnego” jest więc emiczna dla języka angielskiego i jego pól semantycznych, a nie etyczna. „Analizator ogólny” jest emiczny w odniesieniu nie tylko do bajek ludowych, lecz także do danych antropologicznych w ogóle, przynajmniej wtedy, gdy posługuje się nim tak jak dotychczas. Sebeok przeprowadzał swoje badania przed wynalezieniem „analizatora ogólnego”. Badał tylko jedną kulturę i nie wdawał się w analizę porównawczą, sporządzał zatem listy i programy tylko dla tej jednej kultury. Są to listy emiczne i tak też są traktowane przez autora.

Próbą stworzenia pewnego narzędzia etycznego jest również słownik Marandy. Wprawdzie Maranda także układa swój własny słownik, lecz

⁴ [Termin „etyczny” jest tu używany w specyficznym znaczeniu i odwołuje się do wprowadzonego przez K. Pike’a rozróżnienia: *etic* — *emic*. Jak pisze W. Burszta w haśle „*Etic/emic*” (w: *Słownik etnologiczny*. Pod redakcją Z. Staszaka. Warszawa—Poznań 1977, s. 94), „w znaczeniu szerszym podejście *etic* oznacza tyle co badanie systemu kulturowego z pozycji zewnętrznego obserwatora”; podejście typu emicznego (*emic*) zaś to „badanie systemów kulturowych z pozycji wewnętrznego interpretatora”. — Przypis red.]

jest to jeden słownik dla czterech kultur, które niezależnie od tego, jak mogą być do siebie podobne, różnią się nieco od siebie. I to właśnie te różnice Maranda pragnie ustalić. W odniesieniu do owych czterech konkretnych kultur ułożona przez Marandę lista słów powinna być narzędziem etycznym, bo stanowi wtedy coś w rodzaju wypadkowej czterech systemów emicznych, coś, co można porównać do słownika mającego być rzekomo jednocześnie słownikiem czterech języków, które choć pokrewne są przecież odrębne.

W obu jednak wypadkach, czy używa się list „analyzera ogólnego”, czy też list własnych, metoda ta jest indukcyjna i statystyczna, ma zaś na celu szeroką analizę porównawczą (z wyjątkiem pracy Sebeoka, która jest statystyczna, ale nie porównawcza). Statystyczna analiza porównawcza wymaga porównywalnych, dobrze określonych jednostek. Słowniki analityków treści mogłyby być zbudowane z takich jednostek, gdyby były etyczne. Jak wszakże wskazywaliśmy, słowniki te są nie etyczne, lecz emiczne dla języka angielskiego, a tym samym nie są narzędziem, które pozwalałoby na jakąkolwiek analizę międzykulturową.

2.7. Analiza indukcyjna i analiza dedukcyjna

Założenie siódme to założenie, że obliczenia częstotliwości występowania elementów mogą odsłonić takie czy inne wzory, łącznie ze związkami strukturalnymi. Wykazy częstotliwości występowania używane są w analizach statystycznych. Mają one ukazać relacje między liczonymi elementami, przy czym relacje te należą do określonego układu odniesienia. W rezultacie można otrzymać jakiś „model statystyczny” będący modelem indukcyjnym (zob. Lévi-Strauss 1970, s. 367—379; budowanie z powodzeniem przez analityków treści modeli statystycznych omawiam niżej w podrozdz. 3.3.4). Sama w sobie procedura ta jest prawomocna, wątpliwa jest jednak prawomocność stosowania metody statystycznej do analiz Proppa (1976) i Lévi-Straussa (1968) (zob. Colby 1966b, s. 793, Maranda 1967a, s. 83).

Modele zarówno Proppa, jak i Lévi-Straussa, są bowiem tworamii dedukcyjnymi⁵. Lévi-Strauss świadomie posługuje się teoretycznymi konstruktami dedukcyjnymi nakładanymi na rzeczywistość (zob. omówienie w: Nutini 1970), Propp natomiast uważa swój model za produkt pewnego procesu indukcyjnego. W istocie jednak model Proppa należy do pewnej „gramatyki generatywnej” struktury narracji bajek ludowych i obejmuje jej strukturę powierzchniową (zob. Lakoff 1972, według Chom-

⁵ Nutini (1968, s. 11—14, 1970, s. 1185—1186) nazywa modele, do których dochodzi się na drodze dedukcji, „strukturami modelowymi” lub „modelami gramatycznymi” (b.d., rozdz. 3), indukcyjna analiza statystyczna natomiast przynosi „modele statystyczne” (zob. Lévi-Strauss 1970, s. 367—379) bądź „strukturę paradygmatyczną” (Nutini 1968, s. 11—14, 1970, s. 1185—1186). „Modele mechaniczne” Lévi-Straussa mogą być, jak się zdaje, zarówno indukcyjne, jak i dedukcyjne.

sky'ego 1957, oraz Jason 1967, 1971b), Wzięty z osobna sam opis struktury powierzchniowej stwarza złudzenie opisu indukcyjnego i empirycznego. Nie ulega wszakże wątpliwości, że Propp zapożyczył swoje narzędzia — jednostki i relacje — z dedukcyjnego modelu jednego z poprzedników, nie przejmując całego modelu (zob. Nikiforow 1927, Jason 1971b).

Nie wydaje się, by za pomocą wielu nawet obliczeń częstotliwości występowania elementów, analiz statystycznych lub modeli statystycznych można było przejść od analizy indukcyjnej do jakiegoś konstruktu dedukcyjnego (zob. Lévi-Strauss 1970, s. 367—379; inne zastrzeżenia wobec sprawdzania modeli Proppa i Lévi-Straussa za pomocą analizy treści omówione są niżej, w podrozdz. 3.3.4).

3. Cele i wyniki

Zbadajmy teraz cele analizy treści, takie, jakie przedstawiają rzecznicy tej metody, i zobaczymy, w jakiej mierze rezultaty ich prac spełniły ich oczekiwania.

3.1. Ujęcie retoryczne

Sebeok, który jako jeden z pierwszych posłużył się metodą komputerową i analizą treści w badaniach nad literaturą ustną, w artykule programowym sformułował następujący problem dla badań komputerowych w tej dziedzinie: „Zagadnienie pierwsze to ustalenie reguł liczbowych rządzących dystrybucją dźwięków w odpowiednich ramach syntaktycznych” (Sebeok 1965, s. 257, a także s. 265—270 o dalszych podobnych problemach). Tak sformułowany problem należy do domeny poetyki i językoznawstwa. Czysto językowe aspekty tego zagadnienia leżą zapewne w sferze zainteresowań dyscypliny językoznawstwa, w aspekcie poetyckim zaś stanowi ono część badań literackich, a ponieważ literaturę ustną uznaje się za literaturę, zagadnienie to przedstawia bardzo ważną dziedzinę badań. Sebeok uważa je za pierwszy krok we wszelkich badaniach literatury ustnej (Sebeok i Ingemann 1956, s. 261—268). Badania takie dotyczą wszakże tylko powierzchniowej warstwy językowej, a nie treści literatury ustnej. Powierzchniowa warstwa językowa może być oczywiście analizowana jedynie w tekstach w języku tubylczym, i tak właśnie postępował Sebeok. Niestety jednak ten kierunek badań powierzchniowej warstwy językowej nie znalazł wielu naśladowców.

3.2. Ujęcie kulturologiczne

Opisane wyżej podejście jest podejściem językowym i literackim. Kalin, Davis i McClelland natomiast skupiają swą uwagę na całej kulturze. Pytanie, jakie stawiają ci autorzy, brzmi: „Dlaczego ludzie piją napoje alkoholowe w umiarkowanych i nadmiernych ilościach?” (1966, s. 569—570). Teksty literatury ustnej traktowane są tu nie jako litera-

tura, lecz raczej jako pewien typ danych — jeden spośród wielu ich typów — i rozpatrywane na tym samym poziomie co wszystkie inne dane. Aczkolwiek samo w sobie pytanie to jest oczywiście uzasadnione, to przecież w takim ujęciu niewiele dowiadujemy się o samej literaturze ustnej i praca ta nie ma żadnego istotnego znaczenia dla teorii tej literatury. Kwestię zaś, czy takie wykorzystanie literatury ustnej wytrzymuje krytykę i może pomóc odpowiedzieć na pytanie zadane przez Kalina, Davisa i McClellanda, rozważaliśmy wyżej (podrozdz. 2.1 i 2.5). Wykazaliśmy tam, że posługując się literaturą ustną w ten sposób, nie otrzymuje się odpowiedzi na pytanie, które interesuje autorów.

3.3. Ujęcie semantyczne

Analiza, jaką przeprowadzają Colby i Maranda, dotyczy zagadnień dwojakiego rodzaju. Pierwsza grupa problemów (zob. niżej, podrozdz. 3.3.1—3.3.3) pokrewna jest temu, co głównie zajmuje Kalina, Davisa i McClellanda (1966): Czego mogę się dowiedzieć o interesującej mnie społeczności z jej literatury ustnej? Grupa druga (zob. niżej, podrozdz. 3.3.4) to kwestie związane bezpośrednio z samą tą literaturą. Obie grupy zagadnień bada się, analizując pola semantyczne. (Nawiasem mówiąc, warto zauważyć, że zarówno Colby (1966a, s. 386), jak i Maranda (1967a, s. 83), wyliczają cele dokonywanych analiz nie na początku swych prac, lecz dopiero w konkluzjach. Nie jest to bez znaczenia, okazuje się bowiem, że główne ich zainteresowanie skupia się na metodzie analizy treści; sam problem, jaki metoda ta powinna pomóc rozwiązać, zostaje niejako zepchnięty na drugi plan).

3.3.1. *Truizmy*. Colby (1966a, s. 386, 1966c) próbuje dowiedzieć się czegoś o społeczności, badając pola semantyczne. Pola semantyczne określane jako „tematy” oraz relacje statystyczne, w jakich pozostają one do siebie, analizuje się po to, by odkryć „wartości, motywację i to, co znajduje się w centrum uwagi danej kultury (aby zrozumieć), w jaki sposób kultury organizują pojęciowo otaczający je świat” (Colby et al. 1963, s. 318), celem zaś jest „zbadanie bardziej abstrakcyjnych aspektów kultury metodami mniej subiektywnymi niż te, które przyjęło się stosować” (Colby 1966b, s. 794). Także Sebeok uważa, że „analiza matrycy przyniesie pewne zrozumienie wzoru powiązań występujących w badanym źródle, przypuszczalnie odzwierciedlających wzory danej kultury” (Sebeok i Ingemann 1956, s. 267).

Jak już powiedzieliśmy, omawiając podejście kulturologiczne (zob. podrozdz. 3.2), wydaje się wątpliwe, czy problemy takie dadzą się rozwiązać za pomocą analizy treści bajek ludowych. Wyniki uzyskane przez Colby’ego to po części właściwie truizmy, po części zaś wnioski mylne. Rozpatrzmy kilka przykładów zarówno jednego, jak i drugiego. Zaczniemy od truizmów. Colby przebadał bajki eskimoskie, stosując do nich listę „analizatora ogólnego”. W bajkach tych fabuła często sprowadza

się do poszukiwania ludzi lub zwierzyny; analizując je, Colby stwierdził, że słowa należące do pola semantycznego „poszukiwanie” rzeczywiście występują tam z dużą częstotliwością aż do chwili, gdy przedmiot poszukiwań zostaje odnaleziony, po czym słowa te przestają się pojawiać (1966b, s. 794). Czyż jednak normalnie oczekiwaliby się, że słowa odnoszące się do „poszukiwania” będą występować po epizodzie, w którym to, czego poszukiwano, zostało odnalezione?

W innym wypadku Colby stwierdził, że bajki japońskie zajmują się bardziej „sytuacjami zewnętrznymi, zazwyczaj społecznymi, eskimoskie (bajki) natomiast są bardziej nastawione na (...) zdolności i możliwości (głównie fizyczne) jednostki” (1966b, s. 794). Czyż nie byłoby niedorzecznością oczekiwać od Eskimosów, by opowiadali o złożonych sytuacjach społecznych, takich np. jak życie dworzanina? Colby odkrywa ponadto, że „w bajkach eskimoskich słowa należące do kategorii »zmęczony« (...) używane są w powiązaniu ze »snem« lub »odpoczynkiem« mającymi przywracać siłę fizyczną” (1966b, s. 796). Czy podobna oczekiwać od jakiejś kultury, by charakterystyczne były w niej takie połączenia jak „zmęczony” i „dorastające bawoły” lub „spać” i „zielone stoliki”?

3.3.2. *Wnioski mylne.* Wynik będący truizmem jest po prostu niezbyt użyteczny. Mniej nieszkodliwe wydaje się natomiast ustalanie wątpliwych związków. Jako przykład takiego postępowania przytoczmy wniosek, że w kulturze japońskiej rodzice odczuwają „wielką dumę ze swych dzieci i miłość do nich, nawet wtedy, gdy nie są one normalne lub są fizycznie niezdolne pomagać rodzicom” (Colby 1966b, s. 796). Konkluzja ta oparta jest na świadectwie „pewnej (japońskiej) historii (w której) chłopiec ma tylko cal wzrostu. W innej dziecko jest ślimakiem” (1966b, s. 796), a mimo to oboje dzieci są przez swych rodziców kochane i otaczane troską. Czy wyciąganie takiego wniosku jest uzasadnione? Gdyby te dwie bajki były swoistym wytworem kultury japońskiej, cieszyły się dużą popularnością w Japonii i tylko w Japonii, wypadek ten zasługiwałby na zbadanie. Tak jednak nie jest. Obie bajki znane są na całym świecie (informacje o ich dystrybucji można znaleźć nawet w: Seki 1963, źródło, na którym opierał się Colby). Pierwsza to opowieść o Tomciu Paluchu, mającym cal wzrostu; w wielu wersjach tej bajki okazuje się on dość pomocny dla swoich rodziców, jako że przynosi do domu skarby (zob. AT 700). Druga z wymienionych bajek to pewna odmiana opowieści o Amorze i Psyche, znanej nam już ze starożytności klasycznej (Purser 1910) i należącej do najpopularniejszych bajek na świecie (zob. AT 425 n., wspomniane wyżej w podrozdz. 2.5). Także i w tym wypadku bohater — syn mający postać ślimaka lub innego zwierzęcia — przynosi rodzicom fortunę. Dzięki swym zdolnościom czarodziejskim dostaje za żonę królową, okazuje się zaczarowanym przystojnym młodzieńcem i z czasem dziedziczy tron swego teścia. W obu bajkach synowie o takich nienormalnych postaciach rodzą się swym rodzicom w sposób cudowny

po długotrwałej bezpłodności i są swego rodzaju istotami nadprzyrodzonymi. (W bajkach występują również takie nadprzyrodzone córki).

Nie wydaje się, by postacie z tych bajek i stosunki między nimi, których znaczenie jest do dzisiaj dość niejasne, miały wiele wspólnego z rzeczywistymi rodzicami i dziećmi oraz ich wzajemnymi stosunkami. Popularność owych bajek w różnych kulturach nie ułatwia zadania, i nie chcielibyśmy się wdawać w bezpodstawne spekulacje. Jeśli zaś chodzi o stosunek uczuciowy japońskich rodziców do ich dzieci, to nasuwa się uwaga, że tylko skrajnie złe warunki surowego środowiska naturalnego bądź społecznego mogą sprawić, by normalni rodzice nie dbali o te spośród dzieci, które mają nieszczęście być w jakiś sposób upośledzone. Dlaczego więc miałyby nas dziwić, że dbają o nie Japończycy, nawet w swych bajkach?

Zastrzeżenia budzi też wysnuty przez Colby'ego wniosek, że bajki Indii i Chin wykazują wielkie podobieństwa, natomiast bajki Indii i Egiptu są zupełnie różne (Colby et al. 1963, s. 322). Konkluzja ta wydaje się nieco zaskakująca. Egipt i Indie należą ogólnie do tego samego obszaru kulturowego, obejmującego Europę, świat islamski oraz Indie; nawet pobieżna znajomość literatury ustnej tych krajów pozwala stwierdzić, że egipska literatura ustna (będąca częścią literatury ustnej islamu) i (nieplemienna) literatura ustna Indii są dość zbliżone do siebie w tematach, działających postaciach, realiach, środkach literackich, podstawowych wartościach i innych elementach. Chińska literatura ustna natomiast różni się od ustnej literatury zarówno indyjskiej, jak islamskiej. (Wprawdzie buddyzm wprowadził do Chin indyjskie materiały literackie, nie wrosły one jednak w literaturę ustną do tego stopnia, by ją przekształcić, pozostając jedynie nurtem drugorzędny). Jeśli Colby odkrył inny kierunek podobieństw, to gdyby nawet nic więcej nie dało się powiedzieć o jego metodach, już sam ten przykład świadczyłby o ich zawodności (zob. indeksy bajek Thompsona i Roberta (1960) dla Indii, oraz Eberharda (1937) dla Chin; nie ma jak dotąd żadnych indeksów dla materiałów egipskich czy islamskich. Przedstawione wyżej rozumowanie opiera się na osobistej znajomości tego materiału przez autorkę i na analizie materiałów żydowskich z islamskiego obszaru kulturowego; zob. Jason 1965).

Colby twierdzi, że przed podjęciem komputerowej analizy ilościowej dokonał „jakościowych badań wartości i tematów (...) tych samych próbek bajki ludowej” i że „rezultaty analizy komputerowej właściwie (...) potwierdzają” wyniki owych badań jakościowych (Colby et al. 1963, s. 320). Nie powiedziano niestety, na czym badania te polegały, nie znamy więc metod, jakimi się posłużono, i dlatego też nie możemy ich omawiać. W każdym razie nie wydaje się, by wyniki odpowiadały faktom.

Jedną z cech literatury ustnej, którą w swym mniemaniu odkrył Colby (1966b, s. 797), jest to, że „należy oczekiwać, iż (...) częstotliwość,

z jaką jej (bajki) elementy powtarzają się w bajce, oraz stopień ustrukturywania tych elementów wskazuje na znaczenie, jakie określone tematy (pola semantyczne) występujące w bajce mają dla ludzi danej kultury". Jak wiadomo od dawna, bo od czasu Olrika (1909), powtarzanie się elementów w utworze narracyjnym („stopień ustrukturywania”) występuje na wszystkich poziomach: (a) na poziomie powierzchniowej warstwy językowej używa się pewnej liczby synonimów i paralelizmów; (b) do pospolicie spotykanych cech struktury narracji należy występowanie pewnej liczby bohaterów, którzy mogą być wobec siebie opozycyjni bądź równolegli (np. trzech synowie króla, z których tylko najmłodszemu udaje się pokonać smoka); (c) całe epizody powtarzają się pewną ilość razy w różnych połączeniach. Liczbę powtórzeń określać będzie liczba będąca w danej kulturze liczbą świętą lub symboliczną. W kulturze indoeuropejskiej taką liczbą jest liczba trzy; w kulturze semickiej są to trzy i siedem, u pewnych zaś plemion arabskich są nimi dwa i cztery. W kulturach tych pewne elementy bajki będą się niezmiennie powtarzać określoną ilość razy, a pewien zakres słów i pól semantycznych będzie używany częściej niż inne. Szkłowski (1919) wykazał, że takie powtórzenia służą jako środki literacko-artystyczne w całościowej strukturze danej bajki. Na innym poziomie funkcję powtarzania wyjaśnił Lévi-Strauss (1968, s. 265): „Powtórzenie ma pewną charakterystyczną funkcję: ujawnianie struktury mitu”. Tak więc w powtórzeniu wyraża się literacka lub logiczna struktura mityczna bajki, a nie zainteresowanie określonymi tematami (polami semantycznymi), np. walką ze smokiem, małżeństwem czy stosunkami między braćmi, jeśli w jednej bajce mowa o trzech.

3.3.3. Poszukiwanie tego, co istotne. W jakiej mierze Marandzie (1967b) w szczegółowo przezeń opisanych badaniach, których podstawę nakreślił we wcześniejszym studium (1967a), udało się uzyskać wyniki o istotnym znaczeniu? Wprawdzie znacznie skrupulatniej niż Colby zdaje on sprawę z przygotowania danych do analizy i jej przebiegu, a rezultaty przedstawia w postaci precyzyjnych i złożonych statystyk, jednakże również i te wyniki nie wydają się zbyt doniosłe. Wykażemy to na paru przykładach.

Maranda (1967b, s. 16, 18) przytacza dwa teksty (4106 i 5106 według jego kodu), w których jego zdaniem główna postać działająca należy do kategorii istot nadprzyrodzonych lub niebiańskich. W obu tekstach do tej kategorii należą jednak dwie postacie: Słońce i Księżyc. Która z nich jest więc postacią główną? Analiza owych tekstów wykorzystująca metody analizy struktury narracji wypracowane przez Proppa (1976) i Jason (1967) wykaże, że przynajmniej w górnej warstwie tej struktury postacią główną wydaje się Księżyc. Nieco poniżej górnej warstwy będzie nią Słońce, gdzieś jeszcze niżej zaś będziemy musieli główną rolę w bajce przypisać istocie, której nie jest obojętne, czy step jest

wypalany, czy nie, mimo że istota ta w warstwie powierzchniowej wcale się nie pojawia — jest ona elementem „usuniętym”, jeśli wolno nam posłużyć się taką analogią. Do tego odkrycia nie mogłaby doprowadzić komputerowa analiza treści.

Innym przykładem wyniku, którego wartość poznawcza budzi wątpliwości, jest wniosek dotyczący roli, jaką w analizowanych opowieściach grają jaguar i tapir. Dowiadujemy się, że jaguar pojawia się w 0,0324% zdań w całym materiale obejmującym wszystkie cztery badane plemiona; ponadto, że „Apinajowie (...) zajmują się jego (tapira) potwornym wyglądem w jednej jednostce zdaniowej, jego siłą zaś w siedmiu zdaniach” (Maranda 1967b, s. 15). Podane jest zestawienie ukazujące, że jaguar pojawia się w tylu to a tylu setnych procenta jednostek zdaniowych w opowieściach jednego plemienia i w tylu to a tylu setnych procenta w opowieściach innego. Pamiętając o tym, co powiedziano wyżej o trudnościach zapisywania, tłumaczenia i publikowania materiałów (rozdz. 1), czytelnik może sam ocenić wartość owych liczb.

Przypuśćmy jednak, że opowieść została zarejestrowana zgodnie z wszystkimi regułami i zanalizowana w języku oryginalnym. Jakie wówczas znaczenie miałyby fakt, że jaguar wspomniany jest w tylu zdaniach? Czy częstotliwość, z jaką występują w opowieściach jaguary, mówi coś o znaczeniu przypisywanym im w tej kulturze? Albo czy mówi ona coś o strukturze opowieści (strukturze na którym poziomie opowieści)? Opowieść jest zawsze wyrażona w indywidualnym stylu narratora, częstotliwość występowania słów mówi zatem co nieco o stylu konkretnego narratora, choć też niezbyt wiele. Stylu nie tworzy wszak częstotliwość występowania poszczególnych słów, lecz raczej relacje między słowami.

Przypuśćmy jednak, że zdołaliśmy usunąć tę trudność indywidualnego stylu i mamy teraz tekst neutralny. Jakie wtedy miałyby znaczenie fakt, że tapir jest w korpusie bajek wspomniany tyle to a tyle razy? Aby lepiej naświetlić tę sprawę, porównajmy wypadek tapira, zwierzęcia rzeczywistości występującego w środowisku naturalnym społeczności, której bajki analizowano, z wypadkiem istoty fikcyjnej z kręgu kultury europejskiej, smokiem. Smok przedstawiany jest jako pewnego rodzaju zwierzę — skrzydlaty gad o kilku głowach. Stosuje się doń wszystko to, co Maranda odnajduje we wzmiankach o tapirze: opisuje się jego potworny wygląd, ma kilka głów, zięje ogniem, wydziela odrażającą woń i zjada ludzi, jest niezmiernie duży i silny, uważa się go za zdolnego do wzięcia za żonę kobiety (porwanej królowny). W ujęciu Marandy (1967b, s. 15) można to sformułować następująco: ludzie „zajmują się” potwornym wyglądem smoka w X jednostek zdaniowych, jego związkami z kobietami zaś w Y jednostek zdaniowych.

Jakie znaczenie ma taka informacja statystyczna? W wypadku tapira, elementu rzeczywistego środowiska naturalnego, stwierdzenie, że „Api-

najowie (...) zajmują się (...)” (Maranda 1967b, s. 15) takimi a takimi aspektami tego zwierzęcia, może stworzyć wrażenie, że wskazuje się na znaczenie, jakie przypisuje się tapirowi w kulturze tego plemienia. Tapir stanowi oczywiście ważną część ich naturalnego środowiska, z którym muszą ustanowić pewne relacje. Ta sama jednak procedura zastosowana do innej kultury, w której spotykamy istotę podobną, lecz fikcyjną, ujawnia, że w powyższym rozumowaniu coś szwankuje. Ludzie mówiący o sile i potworności smoka nie „zajmują się” tym samym smokami. Nie są one elementem ich rzeczywistego środowiska ani świata ich wierzeń. Wiemy, że smoki nie grają żadnej roli ani w oficjalnej religii (chrześcijaństwie), ani w wierzeniach ludowych Europy. (Wydaje się, że natchnienia do przedstawień przeciwnika św. Jerzego na średnio-wiecznych malowidłach dostarczały wyobrażenia istot szatańskich. Bajkowy smok natomiast, a taki jest tu przedmiotem rozważań, nie ma wszakże żadnego związku ze światem religii). W kulturze europejskiej smoki należą do jednego tylko gatunku literatury ustnej, a mianowicie baśni. W obrębie tego gatunku występują zasadniczo w roli przeciwnika głównego bohatera (zob. Propp 1976). Wszystkie ich przerażające właściwości służą jako chwyt literacki mający dobitnie zaznaczyć zwycięstwo, jakie odnosi nad nimi bohater. Smok pojawia się tylko w określonych scenach, w scenach walki ze smokiem (zob. podrozdz. 1.9), toteż częstotliwość jego występowania w baśni jest do pewnego stopnia przewidywalna.

Wracając do opowieści Apinajów, dobrze byłoby wiedzieć, w jakich gatunkach literatury ustnej występuje tam tapir i w jakich rolach. Ta informacja może nam pomóc zrozumieć znaczenie pojawiania się tapira w opowieściach tej kultury; może nam nawet pomóc z góry przewidzieć częstotliwość, z jaką będzie w nich występować.

Jak już wspomniano, Maranda ostrożniej wyciąga wnioski. Przytoczmy jedną z takich proponowanych przezeń jako pewne możliwe wyjaśnienie konkluzji i sprawdźmy, czy przyjmowanie związku tego rodzaju, jaki podsuwa autor, jest celowe. Maranda (1967b, s. 32) zadaje następujące pytanie:

W całym korpusie (opowieści Wschodnich Timbira) podróżowanie i wszystko, co się z nim wiąże, ma najniższą częstotliwość występowania, podobnie jak zainteresowanie innymi plemionami — czy należałoby stąd wnosić, że Wschodni Timbira są plemieniem najbardziej osiadłym z tych czterech?

Rozważmy inny wypadek: analiza próbki ballad szkockich z XVIII w. wykazała, że 50% z nich traktuje o pozamałżeńskich przygodach miłosnych, przy czym wszystkie one kończą się, przynajmniej dla kobiety, tragicznie (Jason 1966b). Czy należałoby stąd wnosić, że w XVIII-wiecznej Szkocji, z jej patriarchalnymi klanami, 50% kobiet nosiło w łonach dzieci z nieprawego łoża lub było przyłapywanych na cudzołóstwie, a rodziny wymierzały im karę? Znaczenie tych ballad można przecież

wyjaśnić inaczej, odwołując się do wprowadzonego przez Gluckmana (1963) pojęcia „rytuałów buntu”: przyjemnie było śpiewać o uczuciach, które nie mogły się urzeczywistnić w prawdziwym życiu. Ballada mogła spełniać funkcję pewnego rytuału buntu, mimo że, aby pozostawała w zgodzie z przyjętymi normami społecznymi, bohatera, który ośmielił się je pogwałcić, spotykał w balladzie tragiczny koniec. Tak więc funkcją ballady było utrzymywanie równowagi emocjonalnej członków społeczności, a nie bezpośrednie odzwierciedlanie warunków społecznych.

Również w wypadku plemienia Wschodnich Timbira ich zainteresowanie lub brak zainteresowania podróżą czy jakimś innym tematem można próbować wyjaśnić jedynie na podstawie gruntownej znajomości ich kultury. Nie zapominajmy, że baśń, której bohaterowie nie ustają w poszukiwaniu przygód, opowiadana jest przez bezspornie najbardziej osiadłych chłopów Eurazji.

3.3.4. W z ó r. Przejdźmy teraz do drugiej grupy zagadnień, kwestii dotyczących struktury treści literatury ustnej. Zarówno Colby (1966b, s. 794, 797), jak i Maranda (1967a, b, s. 16), wyobrażają sobie, że owa treść ma pewien „wzór” czy „strukturę”, i uważają, że celem analizy treści jest zbadanie owych właściwości. Omówmy zatem proponowane przez nich jednostki, relacje i schematy.

Colby zdaje się odróżniać dwie warstwy prawidłowości: warstwę jawną, którą określiliby jako „wzór”, oraz warstwę głęboką, na którą składają się „szablony” i „schematy”. Termin „wzór” uznaje Colby (1966b, s. 797) za odpowiedni na oznaczenie wyraźnie widocznych prawidłowości zarówno bajek ludowych, jak i zachowań. Wzór obejmuje „tematy” (Colby et al. 1963, s. 318), które są chyba tożsame z polami semantycznymi i uważane za jednostki. Nie jest jednak jasne, jak tematy stają się jednostkami w bajce ludowej, Colby nie wskazuje bowiem reguł, według których z prostych jednostek, czyli pól semantycznych, można by układać całość bardziej złożoną, czyli wzór. Przyjmujemy wszak, że za reguły kompozycji Colby (1966b, s. 795) nie uważa wykazów częstotliwości, ani za wzory opracowanych przez siebie diagramów.

Zakłada się, że poniżej poziomu powierzchniowego jest warstwa głębsza, która również stanowi pewien wzór. Na tę warstwę składają się jednostki określane mianem „szablonów” oraz reguły kompozycji określane jako „schematy” (Colby 1966b, s. 794, 797). Owe reguły — schematy — nie są opisane. O szablonie zaś mówi się, że jest „składnikiem wzoru” („wzór” jest tu najwyraźniej określeniem używanym w bardzo ogólnym sensie wszelkiej prawidłowości; 1966b, s. 794); w innym miejscu (s. 797) czytamy, że szablon to „raczej (...) część niż (...) pewna całość”, albo (*ibidem*) że terminu „szablon używa się tutaj w sensie elementu poznawczego przy tworzeniu bajek ludowych i warunkowaniu zachowań w ogóle”. Jako przykład szablonu Colby (*ibidem*) przytacza „rolę rodzicielską”, przy czym rola ta jest częścią omawianej przezeń kultury, a nie

elementem właściwym bajce ludowej. Szablon byłby zatem, jak się zdaje, jednostką bardzo ogólną, leżącą u podłoża danej kultury jako całości, bajki zaś stanowiłyby część tej kultury. Taka definicja szablonu jest nazbyt mglista i nazbyt ogólnikowa, by miała wartość analityczną. Colby nie wskazuje, jaki jego zdaniem miałyby być związek między „tematem” (warstwą powierzchniową) a owym systemem „szablonów” i „schematów” (warstwą głęboką). (Czytelnik zauważył zapewne, że nie posługujemy się terminami znanymi z gramatyki transformacyjnej, „strukturą powierzchniową” i „strukturą głęboką”; podawane przez Colby’ego definicje jego terminów nie są dostatecznie ścisłe, by pozwalały na taką analogię).

Maranda natomiast traktuje składniki różnych porządków jako jednostki tego samego poziomu: pojedyncze elementy, zbiory elementów, kategorie pojęciowe i pola semantyczne (zob. ich listę w: Maranda 1967b, s. 18). Poza jednostkami Maranda rozróżnia także poziomy. Poziomy te mają znaczenie statystyczne i ustalane są arbitralnie. Elementy mieszczące się w określonym zakresie częstotliwości występowania są grupowane razem jako jeden poziom. Na tym samym poziomie pojawiają się zatem różnorodne jednostki wymienione wyżej; tak więc np. na poziomie drugim znajdujemy takie elementy jak „ruch nieprzechodni”, „ptak” i „następowanie po” (Maranda 1967b, s. 17—18, 20). „Ruch nieprzechodni” to proces fizyczny, który przypuszczalnie dokonuje się jako pewnego rodzaju działanie wykonywane w bajce; „ptak” to element, który może być albo postacią w bajce wykonującą jakieś działanie, albo przedmiotem, na który działanie to jest skierowane, bądź też może należeć do scenerii bajki; „następowanie po” zaś to właściwość określająca relacje między dwoma lub więcej elementami i może się ona wyrażać w bajce jako działanie lub nie. Nie wydaje się, by łączenie tych kategorii jedynie na podstawie częstotliwości ich występowania mogło się przyczynić do lepszego zrozumienia czy to danej bajki, czy danej kultury. Każdy z elementów, których częstotliwość występowania obliczono i na tej podstawie zaliczono do takiej kategorii jak „ruch nieprzechodni”, ma inne miejsce czy funkcję w bajce i to właśnie jego pozycja nadaje mu określone znaczenie (zob. wyżej, podrozdz. 2.3). Jeśli wyrzywa się go z tej pozycji i podciąga pod jakąś inną kategorię, element taki zostaje pozbawiony znaczenia.

Odnosimy wrażenie, że Maranda nie próbuje nawet odkryć znaczenia ani wyróżnionych przez siebie elementów, ani kategorii. Z tego podziału na poziomy nie wyłania się żadna struktura czy choćby coś w rodzaju regularnego wzoru. Wykresy (Maranda 1967b, s. 18, 20) służą jedynie jako graficzne przedstawienia częstotliwości występowania elementów, „profile” zaś poszczególnych bajek lub poszczególnego korpusu bajek opracowane przez Marandę (1967b, s. 30—33) wydają się po prostu podsumowaniami częstotliwości występowania słów. Naszym zdaniem

częstotliwości te same w sobie nie mają wielkiego znaczenia, a ich podsumowanie nie zbliża nas do analizy strukturalnej. Nie odsłaniają one ani „układów paradygmatycznych”, ani „syntagm” (Maranda 1967a, s. 82). Pracy Marandy brak jakiegoś układu odniesienia, który pozwoliłby uporządkować elementy w „modele statystyczno-paradygmatyczne” (zob. Nutini 1968; b.d.; zob. także przypis 4 w niniejszej pracy).

Maranda (1967b, s. 9) dąży do wykrycia jednostek wykraczających poza powierzchniową warstwę językową, czyli jednostek treści. Te zaś porównuje do „mitemów” Lévi-Straussa (1970). Czy jednostki takie da się jednak ustalić metodami analizy treści, tj. przez obliczanie częstotliwości występowania słów? Oto co o tym zagadnieniu mówi sam Lévi-Strauss (1968, s. 248):

Wiemy, że nie można ich (jednostek struktury mitu) 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.

Wydaje się, że Maranda (1967a, s. 78, 1967b, s. 9) stawia znak równości między swymi „twierdzeniami analitycznymi” a „mitemami” Lévi-Straussa: „atomistyczne jednostki dyskursu mitycznego — mitemy (...) lub twierdzenia analityczne”. Owe „twierdzenia analityczne” to w istocie poddane normalizacji zdania znajdujące się na poziomie powierzchniowej warstwy językowej, będącej „składnikiem fonologicznym” „gramatyki” bajki. Akt przekładania tekstów bajek na „twierdzenia analityczne” niszczy oczywiście pierwotną literacko-artystyczną strukturę warstwy powierzchniowej, pozostawiając tylko semantycznie zubożony materiał językowy. Normalizowanie to nie ma nic wspólnego z jednostkami struktury narracji wyodrębnionymi przez Proppa, które tworzą „składnik syntaktyczny” „gramatyki” bajki (czy tak swobodnie posługiwanie się przez nas frazeologią Chomsky’ego (1964, s. 81—82) można uznać za dopuszczalne?). Toteż badanie „fonemów, morfemów i semantemów” języka nie może doprowadzić do wykrycia „mitemów” danej bajki.

Zarówno Colby, jak i Maranda, starają się powiązać swoje prace z analizami Proppa i Lévi-Straussa traktowanymi jako całość. Maranda mówi nam, że metodami analizy treści sprawdził już *Morfologię bajki* Proppa (1976) oraz zweryfikował krytykę, jakiej poddali ją Lévi-Strauss (1960) i Bremond (1964). Stwierdził też, że model Proppa ma taką moc heurystyczną, iż pozwala wskazać zmiany strukturalne w niektórych utworach narracyjnych. Maranda (1967a, s. 83) zapowiadał, że praca ta zostanie niebawem opublikowana, nie powiedział jednak wyraźnie, jaką metodą sprawdzał analizę Proppa. Czy z kontekstu wolno nam wnioskować, że była to komputerowa metoda wyszukiwania określonych słów?

Nie można oceniać pracy, której się nie zna. W każdym razie użycie wspomnianej wyżej metody — jeśli to nią się posłużono — do takiego

celu wydaje się już w założeniu dość osobliwe. Jak bowiem powiedzieliśmy, analiza treści działa na poziomie powierzchniowej warstwy językowej, tj. warstwy słownej, analiza Proppa natomiast przebiegała na poziomie treści, który do powierzchniowej warstwy językowej pozostaje w takim stosunku, w jakim fonologia pozostaje do gramatyki jakiegoś języka. Morfologia Proppa jest zasadniczo próbą stworzenia pewnej składni; została ona nawet przeformułowana w kategoriach gramatyki transformacyjnej Chomsky'ego z r. 1957 (Lakoff 1972). Jeśli wolno nam posłużyć się taką analogią, to pomysł sprawdzania modelu Proppa metodą analizy treści można porównać do sprawdzania składni jakiejś gramatyki generatywnej za pomocą badań częstotliwości występowania fonemów.

Colby jak dotąd tylko proponował wykorzystanie analizy treści do sprawdzenia zarówno modelu opracowanego przez Proppa dla bajki, jak i strukturalnej analizy myślenia mitycznego uprawianej przez Lévi-Straussa, nie wspominał jednak, by sam podejmował taką próbę (Colby 1966b, s. 793). Wracając zaś do przedstawionej wyżej analogii: sprawdzanie pracy Lévi-Straussa metodą analizy treści da się porównać do stosowania obliczeń częstotliwości występowania fonemów przy sprawdzaniu jakiejś teorii znaczenia.

3.4. Rzekome problemy

Na koniec wspomnijmy o pewnych rzekomych problemach powstałych wskutek takiego, a nie innego sposobu uprawiania analizy treści. Colby (1966a, s. 386) wylicza zagadnienia, którymi należy się zająć w przyszłości, jak np. „analizy efektów wynikających z sytuacji, w jakiej zbiera się dane, i ze zniekształcenia, jakie powoduje przekład”. Takie „problemy” dość łatwo rozwiązać, posługując się właściwymi danymi (zob. rozdz. 1).

4. Podsumowanie

Powtórzmy niektóre punkty poruszone w tym omówieniu.

Analiza treści jest przedsięwzięciem empirycznym, indukcyjnym, które może prowadzić do pewnego powierzchniowego opisu, ale nie doprowadzi ani do indukcyjnych statystycznych modeli paradygmatycznych, ani do dedukcyjnych modeli strukturalnych. Modele paradygmatyczne wymagają jakiegoś istotnego w danym wypadku układu odniesienia. Lista słów oparta na polach semantycznych może mieć istotne znaczenie na poziomie języka. Poziom powierzchniowej warstwy językowej bajki organizuje jednak materiał językowy w pewien artystyczny twór poetycki, przedmiot, do którego analizy treści, takiej, jaką przeprowadzają Colby, Kalin i Maranda, nie da się zastosować. Treść narracyjnej literatury ustnej jest niezależna od określonego języka; da się przełożyć

na inny język, nie tracąc przy tym swej powierzchniowej struktury narracji; da się nawet przełożyć na środki pozawerbalne (takie jak sztuki wizualne) i złożone środki przedstawienia teatralnego. Fakt ten całkowicie wyklucza jakąkolwiek możliwość traktowania treści na podstawie cech językowych. Poziom jeszcze wyższy, tj. struktura znaczenia i logika myślenia mitycznego, to poziom, który nie tylko nie zależy od samego materiału słownego, ale przecina konkretne fabuły bajek, a nawet całe kultury; nie można doń zatem dotrzeć za pomocą badań opartych na języku.

Czegóż więc dokonuje się w analizie treści? Paradoksalnie bada się w niej nie treść, lecz warstwę słowną dzieła literatury ustnej (przyjmujemy tu, że analizowany tekst bajek był rzeczywiście tekstem, który można uznać za miarodajny, choć tak nie było). To samo odnosi się do analizy treści innych rodzajów literatury. Zacytujmy opinię innego autora rozważającego przydatność tej metody (Psathas, 1969):

Badania przy użyciu „analizatora ogólnego” mogą być prowadzone nie tyle po to, by analizować treść, wyciągać wnioski i uzyskiwać „wyniki”, ile po to, by rzucić nieco światła na struktury syntaktyczne, semantyczne i językowe leżące u podłoża naszego rozumienia tego, jak ludzie rozmawiają, czy jak przekazywane są znaczenia.

Niech zatem narzędzie to spełnia takie zadania, do jakich jest przeznaczone.

Przełożyła Maria Bożenna Fedewicz

Bibliografia

- Aarne, A., S. Thompson, 1961, *The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography*. „Folklore Fellows Communications” 184. Helsinki.
- Anderson, W., 1923, *Kaiser und Abt. Die Geschichte eines Schwankes*. „Folklore Fellows Communications” 42. Helsinki.
- Andrejew, N. P., 1927, *K obzoru russkich skazocznych siuzetow*. „Chodożestwiennyj folklor” 2—3, s. 59—70.
- Andrejew, N. P., 1933, *K charakteristiki ukrainskogo skazocznego matieriała*. W: *Fiestszrift S. K. Oldenburgu*. Leningrad, s. 61—72 (przekład angielski: *A Characterization of the Ukrainian Tale Corpus*. „Fabula” 1, 1958, s. 228—238).
- Baharav, Z., 1964, *Shishim sippurey am mi-ppi mesapprim b-Ashkelon*. „Ethnological Museum Series” 5. Haifa.
- Berelson, B. R., 1962, *Content Analysis in Communication Research*. Free Press, Glencoe, Ill.
- Boas, F. (ed.), 1938, *General Anthropology*. D. C. Heath, New York.
- Bosković-Stulli, M., 1963, *Regionalna i internacionalna obilježja narodnih pripovijedaka*. „Filoloski pregled” 1—2, s. 83—93.
- Brauer, E., 1934, *Ethnologie der jemenitischen Juden*. C. Winter, Heidelberg.
- Bremond, C., 1964, *Le Message narratif*. „Communications” 4, s. 4—32.

- Chomsky, N. A., 1957, *Syntactic structure*. Mouton, The Hague.
- Chomsky, N. A., 1964, *Current Issue in Linguistic Theory*. W: *The Structure of Language*. Edited by J. A. Fodor, J. J. Katz. Prentice Hall, Englewood Cliffs, N. J., s. 50—118.
- Christiansen, R. T., 1958, *The Migratory Legends: A Proposed List of Types with a Systematic Catalogue of the Norwegian Variants*. „Folklore Fellows Communications” 175. Helsinki.
- Colby, B. N., 1966a, *The Analysis of Culture Content and the Patterning of Narrative Concerns in Texts*. „American Anthropologist” 68, s. 374—388.
- Colby, B. N., 1966b, *Cultural Patterns in Narrative*. „Science” 151, s. 793—798.
- Colby, B. N., 1966c, *Development and Application of an Anthropological Dictionary*. W: *The General Inquirer: A Computer Approach to Content Analysis*. Edited by P. J. Stone et al. MIT Press, Cambridge, Mass., s. 603—615.
- Colby, B. N., G. A. Collier, S. K. Postal, 1963, *Comparison of Themes in Folktales by the General Inquirer System*. „Journal of American Folklore” 76, s. 318—323.
- Dundes, A., 1964, *The Morphology of North American Indian Folktales*. „Folklore Fellows Communications” 195. Helsinki.
- Dundes, A., 1965, *On Computers and Folktales*. „Western Folklore” 24, s. 185—189.
- Eberhard, W., 1937, *Typen chinesischer Volksmärchen*. „Folklore Fellows Communications” 120. Helsinki.
- Eisenstadt, S. N., 1965, *Essays in Comparative Institutions*. John Wiley, New York.
- Erdész, S., 1961, *The World Conception of Lajos Ami, Storyteller*. „Acta Ethnographica” 10, s. 327—344.
- Erdész, S., 1968, *Ami Lajos meséi*. Akadémiai Kiado, Budapest. T. 1—3.
- Gerbner, G., O. R. Holsti, K. Krippendorf et al. (eds), 1969, *The Analysis of Communication Content: Developments in Scientific Theories and Computer Techniques*. John Wiley, New York.
- Gluckman, M., 1963, *Order and Rebellion in Tribal Africa*. Cohen and West, London.
- Holsti, O. R., 1970, *Content Analysis for the Social Sciences and Humanities*. Addison-Wesley, New York.
- Horner, G. R., 1970, *A Structural Analysis of Bulu (Africa) Folktales*. „The Conch” 2(2), s. 18—28.
- Hymes, D. H. (ed.), 1965, *The Use of Computers in Anthropology*. Mouton, The Hague.
- Jason, H., 1965, *Types of Jewish-Oriental Oral Tales*. „Fabula” 7, s. 115—224.
- Jason, H., 1966a, *Jewish Narrating Art in Yemen and in Israel*. „Fabula” 8, s. 93—106.
- Jason, H., 1966b, *The „Meaning” of Some Scottish Ballads to the Singing Society*. Maszynopis nie publikowany.
- Jason, H., 1967, *Oral Literature and the Structure of Language*. Referat przedstawiony na dorocznym zebraniu American Anthropological Association. Rand Paper P-3733, Washington, D.C. Maszynopis powielony.
- Jason, H., 1968, *The Jew and the Barber: The Problem of the Universal and the Particular*. Rand Paper P-3819. Maszynopis powielony.
- Jason, H., 1969, *A Multidimensional Approach to Oral Literature*. „Current Anthropology” 10, s. 413—426.
- Jason, H., 1971a, *Proverbs in Society: The Problem of Meaning and Function*. „Proverbium” (17), s. 617—623.

- Jason, H., 1971b, *Ha-askola ha-formalist be-mehqar ha-sifrut' ha-amamit: seqira historit*. „Hasifrut” 3, s. 53—84.
- Jason, H., 1975, *Conflict and Resolution in the Sacred Legend*. W: *Studies in Jewish Ethnopoetry*. Edited by H. Jason. The Oriental Cultural Service, Taipei, s. 63—176.
- Jennes, D., 1926, *Eskimo Myths and Traditions from Northern Alaska, the Mackenzie Delta, and Coronation Gulf*. Report of the Canadian Arctic Expedition 1913—1918. T. 13: *Eskimo Folklore*. F. A. Ackland, Ottawa.
- Kalin, R., W. N. Davis, D. C. McClelland, 1966, *The Relationship Between Use of Alcohol and Thematic Content of Folktales in Primitive Societies*. W: *The General Inquirer: A Computer Approach to Content Analysis*. Edited by P. J. Stone et al. MIT Press, Cambridge, Mass., s. 569—588.
- Lakoff, G. P., 1972, *Structural Complexity in Fairy Tales*. „The Study of Man” 1, s. 128—150.
- Lévi-Strauss, C., 1960, *Four Winnebago Myths: A Structural Sketch*. W: *Culture in History*. Edited by S. Diamond. Columbia University Press, New York, s. 351—362.
- Lévi-Strauss, C., 1968, *Struktura mitów*. Przetłóżył W. Kwiatkowski. „Pamiętnik Literacki”, z. 4, s. 243—266 (inny przekład polski: rozdział w *Antropologii strukturalnej*. Przetłóżył K. Pomian).
- Lévi-Strauss, C., 1970, *Antropologia strukturalna*. Przetłóżył oraz *Słownik antropologii strukturalnej* opracował K. Pomian. Wstępem poprzedził B. Suchodolski. PIW, Warszawa.
- Lord, A. B., 1960, *The Singer of Tales*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Lotz, J., 1954, *Komassian Verse*. „Journal of American Folklore” 67, s. 369—377.
- Malinowski, B., 1958, *Mit w psychologii ludów pierwotnych*. Przetłóżyła T. Święcka. W: *Szkice z teorii kultury*. Wstęp K. Judenkó. Warszawa, s. 367—522.
- Maranda, P., 1967a, *Computers in the Bush: Tools for the Automatic Analysis of Myth*. W: *Essays on the Verbal and Visual Arts*. Edited by J. Helm. Proceedings of the 1966 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society. University of Washington Press, Seattle and London.
- Maranda, P., 1967b, *Formal Analysis and Intercultural Studies*. „Social Sciences Information” 6 (4), s. 7—36.
- Metzger, D. G., G. E. Williams, 1966, *Some Procedures and Results in the Study of Native Categories: Tzetlal „Firewood”*. „American Anthropologist” 68, s. 389—407.
- Newton, D., 1967, *Oral Tradition and Art History in the Sepic District, New Guinea*. W: *Essays on the Verbal and Visual Arts*. Edited by J. Helm. Proceedings of the 1966 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society. University of Washington Press, Seattle and London, s. 200—213.
- Nikiforow, A. I., 1927, *K woprosu o morfologiczeskom izuczenii narodnoj skazki*. Sbornik otdielenija russkogo jazyka i slowiesnosti AN SSSR 101, s. 173—178. Przekład angielski H. Jason w „Linguistica Biblica” 27/28, s. 25—35.
- Nikiforow, A. I., 1930, *Teperisznyj zaoneżkyj kazkar-opowidacz*. „Etnograficznyj wisnyk” 9, s. 143—186.
- Noy, D., 1963, *Jefet Schwili erzählt*. Walter de Gruyter, Berlin.
- Noy, D., 1965, *The Universe Concept of Yefet Shvili, a Jewish-Yemenite Story-teller*. „Acta Ethnographica” 14, s. 259—275.

- Nutini, H. G., 1968, *On the Concepts of Epistemological Order and Co-ordinative Definitions*. „Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde” 124 (1), s. 1—21.
- Nutini, H. G., 1970, *Lévi-Strauss' Conception of Science*. W: *Echanges et communications: mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60ème anniversaire*. Ed. J. Pouillon, P. Maranda. Mouton, The Hague, s. 1163—1190.
- Nutini, H. G., b.d., *A Comparison of Lévi-Strauss' Structuralism and Chomsky's Transformational Generative Grammar*. W: *Volume in Honor of Claude Lévi-Strauss*. Edited by H. G. Nutini, I. R. Buchler, B. Bell. Appleton Century-Crofts, New York.
- Olrik, A., 1909, *Epische Gesetze der Volksdichtung*. „Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur” 51, s. 1—12 (przekład angielski: *Epic Laws of Folk Narrative*. W: *Study of Folklore*. Edited by A. Dundes. Prentice-Hall, Englewood Cliffs s. 129—141.
- Pomierancewa, E. W., 1963, *K woprosu o nacyonalnom i internacyonalnom naczale w narodnych skazkach*. W: *Istorija, folklor, iskusstwo slawianskich narodow*. Red. B. A. Rybakow. Moskwa, s. 386—412.
- Pool, I. de Sola, 1959, *Trends in Content Analysis*. University of Illinois Press, Urbana.
- Pop, M., 1965, *Caractere nationale si stratificari istorice in stilul basmelor populare*. „Revista de etnografie si folclor” 10, s. 3—11.
- Propp, W., 1976, *Morfologia bajki*. Przełożyła W. Wojtyga-Zagórska. Książka i Wiedza, Warszawa.
- Psathas, G., 1969, *The General Inquirer: Useful or not?* „Computers and Humanities” 3, s. 163—174.
- Purser, L. C. (ed.), 1910, *The Story of Cupid and Psyche as Related by Apuleius*. G. Bell and Sons, London.
- Radin, P., 1949, *The Culture of the Winnebago: As Described by Themselves*. „International Journal of American Linguistics Memoir” 2, Bloomington.
- Roberts, J. M., B. Sutton-Smith, 1962, *Child Training and Game Involvement*. „Ethnology” 1, s. 166—185.
- Roberts, J. M., B. Sutton-Smith, A. Kendon, 1963, *Strategy in Games and Folktales*. „Journal of Social Psychology” 61, s. 185—199.
- Sebeok, T. A., 1957, *Toward a Statistical Contingency Method in Folklore Research*. W: *Studies in Folklore*. Edited by W. E. Richmond. Indiana University Press, Bloomington, s. 130—140.
- Sebeok, T. A., 1959, *Approaches to the Analysis of Folksong Texts*. „Ural-altaische Jahrbücher” 31, s. 392—399.
- Sebeok, T. A., 1962, *The Texture of a Cheremis Incantation*. „Mémoires de la Société Finno-Ugrienne” 125, s. 523—527.
- Sebeok, T. A., 1965, *The Computer as a Tool in Folklore Research*. W: *The Use of Computers in Anthropology*. Edited by D. Hymes. Mouton, The Hague, s. 255—272.
- Sebeok, T. A., F. J. Ingemann, 1956, *Studies in Cheremis: The Supernatural*. „Viking Fund Publication” 22. New York.
- Seki, K., 1963, *Folktales of Japan*. Transl. by R. J. Adams. Univeristy of Chicago Press, Chicago.
- Sirovatka, O., 1965, *Zur Erforschung der nationalen Eigenarten des Märchens*. W: *Fourth International Congress for Folk-Narrative Research in Athens*. Edited by G. A. Megalos, s. 517—526.
- Stone, P. J., D. C. Dunphy, M. S. Smith, D. M. Ogilvie (eds), 1966,

- The General Inquirer: A Computer Approach to Content Analysis.* MIT Press, Cambridge, Mass.
- Szkłowski, W., 1919, *Swiaz prijomow siuzetoslozenia s obszczimi prijomami stila.* „Poetika” 2, s. 115—150.
- Thompson, S., 1955—1958, *Motif-index of Folk Literature.* Indiana University Press, Bloomington.
- Thompson, S., W. E. Roberts, 1960, *Types of Indic Oral Tales. India, Pakistan, Ceylon.* „Folklore Fellows Communications” 180. Helsinki.
- Wołkow, R. M., 1924, *Skazka: rozyskanija po siuzetoslozeniju narodnoj skazki.* T. 1. Odessa.