

Jack Goody

Mit, rytuał i oralność



Mit, rytuał i oralność

communicare

historia i kultura

seria pod redakcją naukową **Andrzeja Mencwela**

ostatnio ukazały się:

Natalia Jakowenko, *Druga strona lustra. Z historii wyobrażeń i idei na Ukrainie XVI-XVII wieku*

David R. Olson, *Papierowy świat. Pojęciowe i poznawcze implikacje pisania i czytania*

Nicole Dołowy-Rybińska, *Języki i kultury mniejszościowe w Europie: Bretończycy, Łużyczanie, Kaszubi*

Jerzy Szacki, *Tradycja* - wydanie II rozszerzone

Paweł Rodak, *Między zapisem a literaturą. Dziennik polskiego pisarza w XX wieku (Żeromski, Nałkowska, Dąbrowska, Gombrowicz, Herling-Grudziński)*

Walter Jackson Ong, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*
- wydanie II przejrane i poprawione

Igor Piotrowski, *Pieśń i moc. Pieśni codzienne Franciszka Karpińskiego w kulturze polskiej XIX i XX wieku*

Marta Rakoczy, *Słowo – działanie – kontekst. O etnograficznej koncepcji języka Bronisława Malinowskiego*

Agnieszka Karpowicz, *Proza życia. Mowa, pismo, literatura (Białoszewski, Stachura, Nowakowski, Anderman, Redliński, Schubert)*

Jack Goody, *Człowiek, pismo, śmierć. Rozmowy z Pierrem-Emmanuelem Dauzat*

Paul Connerton, *Jak społeczeństwa pamiętają*

Rigels Halili, *Naród i jego pieśni. Rzecz o oralności, piśmienności i epice ludowej wśród Albańczyków i Serbów*

Jack Goody

Mit, rytuał i oralność

przekład
Olga Kaczmarek

wstęp
Paweł Majewski



Dane oryginału:

Translation from the English language edition entitled: *Myth, Ritual, and the Oral* by Jack Goody, Cambridge University Press 2010.

Copyright © 2010 by Jack Goody.

Redaktor naukowy

Paweł Majewski

Recenzenci

Grzegorz Godlewski

Stanisław Obirek

Redaktor prowadząca

Anna Kędziorek

Redakcja

Kaja Kojder-Demska

Korekta

Joanna Egert-Romanowska

Projekt okładki i stron tytułowych

Jakub Rakusa-Suszczewski

Ilustracja na okładce

Fot. N. Krapcheva, 1980, przedruk za: „Etnografia na Bulgaria: Volume 3”, 1985, Bulgarian Academy of Sciences. Za zgodą A Spell In Time Tales from Bulgarian Myth & Folklore

Skład i łamanie

Ryszard Obrębski

Podręcznik akademicki dofinansowany przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego

© Copyright for the Polish edition by Wydawnictwa Uniwersytetu

Warszawskiego, Warszawa 2012

ISBN 978-83-235-0807-6

ISBN 978-83-235-2193-8 PDF

Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego

00-497 Warszawa, ul. Nowy Świat 4

www.wuw.pl; e-mail: wuw@uw.edu.pl

Dział Handlowy: tel. (0 48 22) 55-31-333

e-mail: dz.handlowy@uw.edu.pl

Księgarnia internetowa: www.wuw.pl/księgarnia

Nakład: 1000 egz.

Ark. wyd. 12; ark. druk. 16,75

Spis treści

Podziękowania	7
Paweł Majewski, Teoria doprowadzana do praktyki	9
Wprowadzenie	21
Rozdział I. Religia i rytuał od Tylora do Parsonsa: problem definicji.....	37
Rozdział II. „Literatura” oralna	74
Rozdział III. Antropolog i magnetofon.....	96
Rozdział IV. Kreatywność w przekazach oralnych.....	104
Rozdział V. Bajka a historia kulturowa.....	112
Rozdział VI. Zwierzęta, ludzie i bogowie w północnej Ghanie ...	132
Rozdział VII. Różnorodność Bagre	147
Rozdział VIII. Od ustnego do piśmiennego: antropologiczny przełom w przekazie opowieści	177
Rozdział IX. Pismo a pamięć ustna. Znaczenie „lektooralności”	227
Aneks. Bajki w północnej Ghanie	239
Bibliografia	245
Indeks	257

Podziękowania

Jestem wdzięczny Juliet Mitchell za wsparcie i zachętę, Markowi Offordowi, Melowi Hale'owi i Sue Mansfield za pomoc w pracy nad rękopisem, a także Gilbertowi Lewisowi i Stephenowi Hugh-Jonesowi za nasze seminarium oraz temu ostatniemu za uwagi. Pracę tę poświęcam pamięci Kuma Gandaha, Iana Pierre'a Watta i Meyera Fortesa. Wszystkim tym osobom (oraz innym) jestem zobowiązany, podobnie jak tym, którzy przepisując i opracowując materiał źródłowy, pomagali mi w pracy nad kolejnymi wersjami Bagre. Jestem również zobowiązany czytelnikom i redaktorom z Cambridge University Press.

Jestem wdzięczny wydawcom za zgodę na przedrukowanie poniższych artykułów w nieco zmienionym kształcie. Wcześniej ukazały się one jako:

Religion and ritual: the definitive problem, „British Journal of Sociology” 1961, nr 12;

Oral literature, w: *Encyclopaedia Britannica* (w druku);

The coming of the tape recorder, „Médium. Transmettre pour innover” 2005, nr 4;

Oral creativity (w druku);

The folktale and cultural history. Oralité et Littérature: échos, écarts, resurgences, „Cahiers de Littérature Orale” 2005, nr 5;

Animals, Men and Gods in Northern Ghana, „Cambridge Anthropology” 1992/3, nr 16;

„The Bagre in All Its Variety”, wstęp do: *A Myth Revisited. The Third Bagre*, red. Jack Goody, Durham (NC), 2003;

From oral to written: an anthropological breakthrough in storytelling, w: *Il Romanzo*, t. 1: *La cultura del romanzo*, red. Franco Moretti, Turin 2001; wydanie angielskie: *The Novel*, t. 1: *History, Geography and Culture*, Princeton 2006;

„Writing and oral memory”, wykład wygłoszony w Bernie w Szwajcarii w czerwcu 2007.

Teoria doprowadzana do praktyki

Trobriandczycy, Nuerowie, Azande, Zuni, Kwakiutlowie, Bororo, Nambikwara... Wszystkie te nazwy, znane każdemu, kto miał styczność z dziełami należącymi do kanonu klasycznej antropologii kulturowej, powinniśmy może pisać w ten sposób: „Trobriandczycy”, „Nuerowie”, „Azande”, „Zuni”, „Kwakiutlowie”, „Bororo”, „Nambikwara”... Ludzie, którzy przekazali nam wiedzę o tych społecznościach i ich kulturach, mimo rzetelnych usiłowań mających na celu ominięcie klisz i schematów własnej kultury – w okresie ich życia i działalności mającej się za najlepszą i największą na świecie – nie zdołali ominąć wszystkich. Nie byłoby to zresztą możliwe w żadnych warunkach, podobnie jak nie jest możliwe spojrzenie na świat oczami Innego tak, aby jednocześnie nie przestać być Sobą. Twórcy nowoczesnej antropologii kulturowej musieli więc prowadzić szeroko zakrojone eksperymenty na słowach, pojęciach, którymi starali się opisać doświadczenie obcej kultury i doświadczenie jej doświadczania; posługiwali się „swoimi” słowami do opisania „nieswoich” światów. Tacy autorzy, jak Bronisław Malinowski czy Lucien Lévy-Bruhl, sporą część prowadzonych przez siebie dociekań poświęcili metajęzykowej warstwie opowieści antropologicznej. Lecz żadnemu i żadnej z nich (a politycznoprprawnościowe rozróżnienie jest w tej dziedzinie szczególnie przydatne, ponieważ odsetek kobiet wśród autorów kanonu antropologii jest nadzwyczaj wysoki) nie udało się nie wpisać w swoje relacje i teorie dotyczące egzystencji Innych, Obcych, cudzych świa-

tów przeświadczeń, kategorii i konstruktów należących z istoty swej do kręgu kultury Zachodu. Epigoni długo i szczegółowo wytykali Ojcom Założycielom i Matkom Założycielkom błędy, zafałszowania i nieporozumienia w ich interpretacjach obcych kultur. Obrazy przedstawione w ich dziełach okazały się jakoby sztucznymi kreacjami, widokami w fotoplastykonie zbudowanym według arbitralnych zasad. A kiedy fala krytyki i oskarżeń o europocentryzm, kolonializm, paternalizm i tym podobne grzechy opadła, wiele nurtów antropologii kulturowej skierowało się albo w stronę epistemologicznych podstaw samej tej dyscypliny intelektualnej, albo w stronę kultury, która ją stworzyła. Clifford Geertz i James Clifford uporządkowali niejasne przedtem intuicje dotyczące wewnętrznych sprzeczności, jakie tkwią w myśleniu antropologicznym, a tacy autorzy, jak Michel de Certeau, skutecznie zastosowali je do badania instytucji kultury Zachodu. Obecnie, o ile tylko przerobiliśmy zadane przez nich lekcje, nie traktujemy już Zuni i „Zuni” albo Trobriandczyków i „Trobriandczyków” jako wykluczające się alternatywy, z których jedynie ta druga jest nam dostępna, pierwsza zaś tkwi lub tkwiła za barierą nieprzekraczalnej, niepojętej obcości mentalnej. Wiemy, jak przerzucać mosty nad przepaściami.

Historia antropologii kulturowej może być więc rozumiana jako historia pewnego szczególnego typu praktyk językowych, których istotą jest skrajne niekiedy nagięcie uzusu w stronę granicy jego stosowalności wewnątrz jednego z układów „wiedzy lokalnej”. Antropologia jest pod tym względem bliska psychoanalizie, z tą znaczącą różnicą, że celem psychoanalitycznej odysei narracyjnej od samego jej zarania było odkrycie Innego w samym sobie, a nie na odległych ziemiach.

Pozycja Jacka Rankine’a Goody’ego w układzie intelektualnym współczesnej humanistyki jest o tyle szczególna, że jako jedyny spośród prawodawców antropologii kulturowej wszedł w ścisły kontakt z naukami, których przedstawiciele koncentrują się nie na zjawiskach kultury, lecz na jej nośnikach, środkach przekazu, mediach. Chodzi rzecz jasna

o Szkołę z Toronto wywodzącą się z dokonań Marshalla McLuhana. Powiązania te oraz pozostałe rudymenty kariery intelektualnej tego uczonego zostały omówione we wstępach do książek Goody’ego przetłumaczonych już na język polski (zwłaszcza we wstępie Grzegorza Godlewskiego do sporządzonego przezeń przekładu książki *Logika pisma a organizacja społeczeństwa*, Warszawa 2006). Zamiast powtarzać znane już fakty, skupimy się więc na objaśnieniu wewnętrznej logiki zbioru tekstów prezentowanego polskiemu czytelnikowi w tym tomie, a jest to zbiór nowy, wydany przez Oxford University Press w roku 2010, krótko po dziewięćdziesiątych urodzinach autora, obejmujący teksty powstałe w ciągu niemal półwiecza.

Wspomnianą na początku nieuniknioną umowność pojęć, jakimi antropologowie próbowali opisywać odległe doświadczenia kulturowe, Goody pokazuje na przykładzie pojęcia rytuału religijnego w tekście otwierającym ten zbiór – *Religia i rytuał od Tylora do Parsonsa. Problem definicji*. Tekst ów pochodzi z 1961 roku i jest wzorcową rozprawą akademicką, której autor starannie, precyzyjnie i może nawet nieco nużąco analizuje subtelne dystynkcje konceptualne wprowadzone przez kanonicznych twórców antropologii kulturowej oraz nauk społecznych w celu jak najściślejszego uchwycenia istoty rytuałów religijnych uprawianych przez członków „niższych” społeczności. Tekst ten, pochodzący z epoki przedturnerowskiej, sam w sobie ma dziś rangę dokumentu raczej niż aktualnego przyczynku do omawianego w nim problemu, choć nie może umknąć uwagi czytelnika fakt, że w tekstach powstałych znacznie później Goody również nie używa narzędzi rozumienia stworzonych w obrębie „antropologii interpretatywnej”, jak gdyby nie uważał, że mogą się one do czegoś przydać w jego rozważaniach. Myśl przewodnia jest tu jasna – kwalifikacje pojęciowe oparte na durkheimowskich założeniach co do istoty bytu społecznego nie nadają się do opisu doświadczenia religijnego podzielanego przez reprezentantów „społeczeństw pierwotnych”, co oznacza, że za pomocą takie-

go instrumentarium pojęciowego nie da się uchwycić w procesie analizy i interpretacji antropologicznej szeregu ważnych elementów świata przeżywanego przez Innych.

Tekst ten można uznać za pożegnanie Goody'ego z tradycyjną antropologią kulturową wywodzącą się z dziewiętnastowiecznego europocentrycznego humanizmu i z założeń nauki pozytywnej, a przynajmniej z tym jej stadium, które zdeterminowała durkheimowska quasi-obiektywna metoda socjologiczna. Wszystkie pozostałe rozdziały tej książki są oparte na innych przesłankach – przede wszystkim nie dąży się tu do określenia esencjalistycznie pojmowanych jakości obcego doświadczenia kulturowego, lecz do wydobycia różnic między doświadczeniami determinowanymi przez odmienne systemy przekazu treści i symboli kulturowych. Różnicą fundamentalną pozostaje ta, która dzieli kultury piśmienne i niepiśmienne, lecz nie oznacza to, że Goody uznaje „wielki podział” (*Great Divide*), co krytycy często mu zarzucali. Różnica „mowa–piśmo” jest dla niego, jeśli można tak powiedzieć, różnicą nadrzędną, metaróżnicą, czymś w rodzaju najogólniejszej dyrektywy teoretycznej wyznaczającej kierunek szczegółowych rozpoznań na obszarach konkretnych kultur. Jest to więc kryterium nie metafizyczne, nie odwołujące się do jakkolwiek rozumianych powszechników „natury ludzkiej”, lecz oparte na konkretnej, uchwytnej różnicy w środkach komunikacji kulturowej.

Znaczna część pracy intelektualnej, której świadectwa zebrano w tym tomie, nie dotyczy bynajmniej tego, co się dzieje w kulturach „czysto ustnych” i „czysto piśmiennych”. O tych pierwszych wiemy bowiem bardzo mało, gdyż z definicji nie pozostawiły pisanych świadectw, a artefakty kultury materialnej są nadzwyczaj trudne w interpretacji (co zaś do antropologów, którzy badali te kultury, to – jak wspomniano – wprowadzali oni przy tym „swoje”, czyli z ducha piśmienne aparaty pojęciowe). Te drugie z kolei są abstrakcją teoretyczną, ponieważ nie odnotowano w dziejach ludzkości kultury, której członkowie w ogóle nie posługiwaliby się mową, albo,

by uniknąć *reductio ad absurdum*, takiej, w której nie istniałyby żadne elementy zdeterminowane przez ustną formę komunikacji. Przeto w zasadzie wszystkie dostępne dziś naszemu poznaniu sytuacje przekazu kulturowego, użytkowania środków tego przekazu i ich działania rozgrywały się i rozgrywają na obszarze przenikających się nawzajem wpływów, jakie wywierają na siebie te dwa najbardziej podstawowe dla człowieka środki przekazu – mowa i pismo.

Osmoza ta dokonuje się na wszystkich poziomach systemu kultury, od codziennych rozmów, small talku i spisów zakupów przez proces kreowania zasad ładu społecznego w prawodawstwie i praktyce sądowej po wielowiekowe hierarchie i kanony wartości kulturowych. Napięcia między ustnymi i piśmiennymi środkami komunikacji przenikają organizm kultury na każdym poziomie jego konstrukcji, dostarczając sporej części zasilającej go energii. Dla Goody'ego przedmiotem szczególnego zainteresowania pozostają cztery formy tych napięć, najściślej związane z jego własną pracą badawczą i akademicką.

Pierwszą z nich jest relacja między żywiołem ustnym a medium piśmiennym, jaka wytwarza się w sytuacjach związanych z pracą terenową antropologa wkraczającego w obcy system społeczny i kulturowy. Z taką „klasyczną” sytuacją antropologiczną sam Goody miał do czynienia, kiedy w latach pięćdziesiątych ubiegłego wieku studiował ludy LoDagaa i Gondza zamieszkujące północną część Ghany. Komentowana edycja Bagre, opowieści o micie kosmo- i antropogonicznym snutej przez LoDagaa, należy do najważniejszych prac tego autora i to ona (a ściślej mówiąc, pierwszy z jej trzech tomów) wprowadziła go do elity współczesnej humanistyki, zanim jeszcze zajął się na dobre teorią oralności. Już w trakcie pracy terenowej Goody zwracał uwagę na wpływ, jaki na praktyki słowne Afrykańczyków miało pojawienie się nowych środków przekazu – nie tylko pisma, które znali od dawna jako narzędzie infiltrujących Afrykę Arabów i kolonizatorów europejskich, lecz również mechanicznych urządzeń nagry-

wających. Goody podkreślał różnicę, jaka dzieli nagrany zapis wypowiedzi (będący w swojej spreparowanej postaci, jaką jest jego zapis tekstowy, podstawą wszelkich zabiegów analitycznych i interpretacyjnych dla ówczesnych badaczy) od rzeczywistego wykonania ustnego, rozgrywającego się w określonych swoistych kontekstach sytuacyjnych i uzależnionego od nich na wiele sposobów w swojej warstwie czysto słownej. Można tę różnicę obrazowo porównać do próby zrozumienia fabuły filmowej na podstawie odsłuchania ścieżki dźwiękowej filmu lub lektury jego listy dialogowej – bez wizji, bez obrazu na ekranie. W tekstach zgromadzonych w zbiorze *Mit, rytuał i oralność* Goody wielokrotnie wykazuje, jak zmienia się nasze rozumienie obcych przekazów kulturowych, kiedy uwzględnimy pozasłowne okoliczności ich powstawania i rozprzestrzeniania się. Dla współczesnego antropologa kultury jest to może oczywistość, lecz nie należy zapominać, komu między innymi ją zawdzięczamy.

Drugi obszar przenikania się ustności i piśmienności pozostający w centrum zainteresowań Goody'ego to „literatura oralna”. Tym w zamierzony sposób wewnętrznie sprzecznym określeniem nazywa on (a stosuje je także wielu innych badaczy) zasób tekstów będących zapisami form narracyjnych występujących pierwotnie jako formy przekazu ustnego, a więc przede wszystkim zapisy mitów, eposów i bajek, oraz same praktyki ich opowiadania. Badanie takich form w ramach teorii mediów kulturowych jest zadaniem nadzwyczaj skomplikowanym, ponieważ z konieczności nie jest w takich przypadkach możliwe precyzyjne określenie „podziału wpływów” – tego, jakie cechy owych form w ich piśmiennej postaci są zdeterminowane przez działanie przekazów ustnych, jakie zaś wynikają z ich przeniesienia czy raczej przenoszenia do medium piśmiennego. „Konieczność” wynika w tym wypadku z faktu, że tylko piśmienna postać przekazu używa przynajmniej względną jednolitość i można ją uznać za zdeterminowaną niezależnie od czasu i miejsca konkretnego wykonania czy pojawienia się którejś z jego form – a skoro

tak, to można taką postać badać i analizować za pomocą wywodzących się również z „myślenia pismem” narzędzi interpretacyjnych. W wypadku przekazów ustnych (niezależnie od tego, czy są one „pierwotnie oralne”, czy też zachodzą w środowisku już upiśmiennionym) taka jednoznaczność nie jest możliwa, ponieważ nie ma tu dwóch identycznych przekazów, podobnie jak nie ma dwóch identycznych wykonań utworu muzycznego. Nawet jeśli forma słowna jest reprodukowana bez zmian, to zmienny jest kontekst wykonawczy, sytuacja przekazu w czasie rzeczywistym, której nie sposób w pełni zawrzeć w piśmie na użytek odbiorców przebywających gdzie indziej i kiedy indziej.

Klasycznym przypadkiem tych trudności są eposy homerowe, wokół których od dziesięcioleci (a jeśli uwzględnić „przedoralistyczne” fazy kwestii homerowej, to od wielu stuleci) toczy się nieprzerwana dyskusja. Już Seneka wyśmiewał spory o ich autorstwo i chronologię prowadzone przez hellenistycznych uczonych aleksandryjskich, a jednak trwały one, podejmowane przez kolejne formacje intelektualne, aż do dwudziestego wieku. Obecnie mniej nas obchodzi osobowa tożsamość autora lub autorów *Iliady* i *Odysei* (większość zainteresowanych przyznaje, że nie ma możliwości sformułowania na ten temat jakichkolwiek zasadnych sądów), bardziej zaś proporcje tego, co ustne, i tego, co piśmienne w strukturach narracyjnych obu eposów i w ich formach słownych.

Goody przyjmuje w tym sporze stanowisko dosyć nietypowe jak na antropologa-oralistę. Twierdzi mianowicie, że sam „epos” jako rozwinięta wielopoziomowa i wewnętrznie spójna forma opowiadania jest wytworem kultur wysoko upiśmiennionych, ponieważ członkowie kultur nieznających pisma nie są zdolni do tworzenia tak skomplikowanych werbalnych struktur symbolicznych. To, co traktujemy jako piśmienne przekazy archaicznych ustnych narracji, samo w sobie jest już wytworem dojrzałej piśmienności. To nie rapsodowie i aoidowie, lecz późniejsi skrybowie, „redaktorzy” i „wydawcy” stworzyli, zdaniem Goody’ego, tę postać eposów homero-

wych, jaką znamy. W środowisku ustnym, powiada on, może dojść co najwyżej do powstania załączków takich struktur, ustne opowieści są bowiem z reguły fragmentaryczne, oderwane i niepowiązane ze sobą nawzajem. Dopiero z nadejściem pisma mogą przybrać zaawansowany kształt.

Trzeba przyznać, że te poglądy Goody'ego nie należą do łatwo akceptowalnych (choć ortodoksyjnie nastawieni filologowie z pewnością powitali je radośnie). Pomijając już pytanie o to, czy samo zastosowane tu rozumienie „dojrzałości” form narracyjnych nie wynika z „uprzedzeń piśmiennych”, nie jest innisowskim „nachyleniem komunikacyjnym” i jako takie nie jest anachroniczne względem doświadczenia przedpiśmiennego (widmo takiego błędnego koła przetacza się również nad rozważaniami dotyczącymi bajek i powieści), należy zauważyć, że doświadczalną podstawą tych twierdzeń jest praktyka badawcza ich autora. Innymi słowy, Goody uogólnia przypadek plemion subsaharyjskich z połowy dwudziestego wieku na wszelkie możliwe scenariusze przechodzenia od ustności do piśmienności w praktykach kreowania dłuższych form narracyjnych. Tymczasem przekonanie, że ludzie żyjący w Grecji w dziesiątym czy dziewiątym wieku przed naszą erą tworzyli i odbierali przekazy ustne tak samo, jak Afrykańczycy z plemienia LoDagaa po drugiej wojnie światowej, wymaga przyjęcia nadzwyczaj silnych naturalistycznych założeń co do przebiegu procesów poznawczych Homo sapiens. Być może mamy tu do czynienia z próbą przewyciężenia uprzedzeń rasistowskich czy kolonialnych (założenie o nietożsamości tych procesów może z łatwością wywołać skojarzenia z domniemaną wyższością umysłową starożytnych Greków nad mieszkańcami Afryki), lecz unikając tego zagrożenia, Goody naraża się na inne, to mianowicie, że działanie uwarunkowanych kulturowo środków przekazu, takich jak pismo, zostanie podporządkowane fizjologicznym rudymentom działania ludzkiego aparatu poznawczego. Tylko bowiem przy tak mocnym założeniu można zasadnie zrównywać sytuacje kulturowe odległe od siebie o tysiące lat i kilometrów.

Pytanie o to, czy ustne oraz piśmienne środki przekazu są podrzędne, nadrzędne czy równorzędne względem fizjologicznych podstaw funkcjonowania umysłu ludzkiego, jest chyba nierozstrzygalne, a w każdym razie odpowiedź na nie zależy od wcześniejszego przyjęcia mocnych i niesprawdzalnych założeń co do ontologii procesów poznawczych i kulturowych. Problemy te należą już bardziej do sfery filozofii niż antropologii. Goody nie rozważa ich wprost, lecz w jego wywodach dają się, jak to wskazano, zauważyć pewne kontrolerskie punkty mające z nimi związek. Skądinąd na twierdzenie, w myśl którego eposy Homerowe są wytworem kultury piśmiennej, bo wszelkie dłuższe zwarte narracje powstają w piśmie, a w mowie tylko oderwane niezborne epizody, można, bez względu na jego założenia teoretyczne i podstawy empiryczne, odpowiedzieć, że bez wątpienia ta postać eposów, jaką obecnie dysponujemy, powstała na piśmie, bo inaczej nie byłibyśmy nią dysponowali, i że ta ich postać tekstowa prawdopodobnie jest efektem skomplikowanych zabiegów redakcyjno-tekstologicznych prowadzonych na dużej liczbie częściowych wersji, lecz one z kolei biorą się ostatecznie z ustnych recytacji. Nikt dziś nie twierdzi, że niepiśmienni archaiczni rapsodzi recytowali dwadzieścia cztery księgi *Iliady in extenso*, ale również nie sądzimy, że dopóki pismo nie przyszło im w sukurs, recytowali jedynie jakieś oderwane niezborne fragmenty. Dynamika ewolucji archaicznych greckich eposów była odmienna od dynamiki afrykańskiego Bagre, choćby dlatego że narracje te funkcjonowały w nadzwyczaj różnych systemach kulturowych, a poza tym przechodziły przez całkowicie odmiennie etapy kształtowania tekstu zarówno ustnego, jak i piśmiennego. Uwagi te nie umniejszają jednak wagi samego problemu, jaki dostrzega i z jakim boryka się Goody – problemu teoretycznego uchwycenia jak największej liczby szczegółów procesu, w którym przekazy ustne stają się przekazami piśmienymi. Zrozumienie tego zjawiska jest czymś więcej niż akademickim zadaniem badawczym – może nam pomóc w lepszym zrozumieniu zasad, według których

funkcjonuje nasz aktualny świat, nawet jeśli świat ten nie jest już w przeważnej części ani ustny, ani piśmienny, lecz symulakryczno-cyfrowy.

Przejdźmy do trzeciej kwestii. Jest nią wpływ zmiany środków przekazu na kształt i rozumienie „opowiadania” (jako formy sztuki słowa oraz jako praktyki kulturowej) oraz na przemiany kulturowego rozumienia takich pojęć, jak „narracja”, „narracyjność”, „fikcja”, „fikcjonalność” i tym podobne. Goody zajmuje się tymi problemami przede wszystkim w rozdziale ósmym tej książki. Przywołuje wiele konkretnych przykładów i zjawisk związanych z przemianami wspomnianych pojęć pod wpływem pisma i druku. Nawiązuje tu zarówno do klasycznych tez Iana Watta z *Narodzin powieści*, jak i do rozpoznań Waltera Onga z *Oralności i piśmienności*, choć żaden z nich nie zostaje wymieniony wprost. Goody’ego interesują w tym wypadku nie tyle czysto strukturalne zmiany form narracyjnych uprawianych w społecznościach, które pozostają na różnych poziomach (nie)piśmienności, ile raczej wpływ coraz bardziej rozwiniętych form piśmienności na pojmowanie i wytyczanie granic między „prawdą” a „fikcją” w odniesieniu do praktyk narracyjnych. Nie chodzi tu o wartości logiczne związane z „prawdziwością” czy „fałszywością” sądów i zdań, lecz o przeświadczenia odbiorców przekazów narracyjnych co do realności i fikcyjności zawartych w nich treści, a w dalszej perspektywie o samo uznawanie czegoś za „prawdę” lub „fałsz”, „fakt” lub „fikcję”. Główna trudność, z jaką zmagają się Goody w tych rozważaniach (prowadzonych w zamierzonym oddaleniu od analogicznych dyskusji literaturoznawczych), znów wynika z antropologicznego dystansu względem ich przedmiotu. Próbuje on bowiem określić, na czym mogą polegać przeświadczenia ludów przedpiśmiennych na temat „prawdy” i „fałszu” opowiadań i jak zmieniają się te kryteria wraz z rozwojem przekazów piśmiennych aż do okresu rozkwitu powieści nowoczesnej. Problem jednak w tym, że same pojęcia „prawdziwości” i „fałszywości” w dostępnym nam dziś sformułowaniu wywodzą się z zasad

uznawanych przez „umysły piśmienne”. Dlatego prowadzenie dociekań na tym obszarze jest trudne – znów brakuje narzędzi pojęciowych.

Czwarty poziom relacji „ustne–piśmienne” badany przez Goody’ego w zebranych tutaj tekstach to poziom, na którym w kulturach w pełni upiśmiennionych odkładają się w obie-gach piśmiennych czynne residua ustności. Aby ująć ów proces, Goody wprowadza pojęcie „lektooralność”, którym określa praktyki kulturowe polegające na podtrzymywaniu obecności przekazów ustnych w warunkach dominującego medium pisma. Przykładami lektooralności są więc wykłady uniwersyteckie, referaty konferencyjne czy recytowanie wierszy z pamięci. Goody zadaje pytanie o sensowność tego rodzaju działań w sytuacji, kiedy są one, racjonalnie rzecz biorąc, zbędne. Dlaczego dzieci w szkole muszą uczyć się na pamięć wierszy, skoro wiersze te są zapisane w licznych książkach? Tropiąc ślady lektooralności w nowoczesnej kul-turze Zachodu, Goody znów wskazuje jej istotne cechy, które łatwo przeoczyć w codziennych działaniach.

A zatem, gdyby ktoś wciąż sądził, że Jack Goody uzna-je za prostą oczywistość kulturowy wielki podział, znajdzie w tym tomie zamiast totalizujących uogólnień metodyczne, drobiazgowe zwiady na pograniczu teorii mediów i doświad-czenia badawczego. Zbiór *Mit, rytuał i oralność* jest rodzajem podsumowania drogi badawczej i intelektualnej autora, które-go wkład w nowoczesną humanistykę jest niepodważalny.

Wprowadzenie

W tej krótkiej książeczce nie staram się powiedzieć nic, czego nie powiedziałem już wcześniej. Wracam tu do kilku artykułów, ponieważ z wielokrotnie przeze mnie dokonywanymi nagraniami Bagre wiąże się pewien problem. Sprawia on, że jestem zmuszony zmierzyć się z licznymi definicjami terminów takich, jak „mit” i „literatura” oralna, a także z ich związkami z innymi dziedzinami życia społecznego. Dyskusja tocząca się wokół tych pojęć nabrała aury mistycznej, która kłóci się z moimi obserwacjami. Ponieważ istotną część mojej pracy zawodowej poświęciłem nagrywaniu, spisywaniu i tłumaczeniu różnych wersji „mitu” czy opowieści LoDagaa (towarzyszył mi Kum Gandah, mój przyjaciel stamtąd), uznałem, że warto zebrać część z tych ogólnych obserwacji w jednym miejscu.

Temat mitu i rytuału od samego początku miał fundamentalne znaczenie dla antropologów (i nie tylko). Miały one stanowić wyróżniki „społeczeństw prymitywnych”, podobnie jak animizm (kult natury) i euhemeryzm (kult zmarłych). Jako takie są wyznacznikami „innych” kultur, niemieszczących się w granicach „nowoczesnej” racjonalności, uznających inny system logiczny bądź wręcz „prelogicznych”, czyli dla nas „irracjonalnych”. W pewnej mierze ze względu na zainteresowania komunikacją, zwłaszcza zaś problematyką oralności i piśmienności, zależało mi na przyjęciu postawy zorientowanej nieco bardziej kognitywnie, niż to się czyni w ramach podejść najpopularniejszych, a mianowicie „funk-

cjonalnego” i „strukturalnego” (albo poststrukturalnego). Ale istnieją też inne podejścia. Doceniam tu stosowaną przez Evans-Pritcharda w stosunku do Azande logikę przyglądania się społeczeństwom z perspektywy bliskiej uczestnikowi wydarzeń (*the actor's point of view*) i traktowania omawianych tu zjawisk nie jako sztywnych, formularnych wytworów, lecz jako odbicia twórczych zdolności ludzi jako zwierząt posługujących się wobec świata zewnętrznego językiem, obarczonych tradycją, lecz nie w sposób, który by ich zniewalał. Nie twierdzę, że jestem jedynym, który szuka innej perspektywy. Wielu autorów skupiało się na poetyce i lingwistyce, w tym celu biorąc na warsztat liczne warianty opowieści. Nie uważam jednak, by jak dotąd takie podejście uzyskało szeroki oddźwięk, a w każdym razie by wpłynęło na wyobrażenie o tym, czym są „umysłowości prymitywne”. Inni z kolei podkreślali kontekst społeczny opowieści i relacje dialogiczne między opowiadającym a jego słuchaczami – przed nastaniem epoki urządzeń rejestrujących dźwięk niewiele było materiału, który pozwalałby badać te kwestie. A dzięki temu ujawniają się nie tylko warianty pojawiające się wewnątrz „struktury”, ale także te rodzące się na inne, nieprzewidywalne sposoby. W tym sensie każda odmiana w obrębie narracji jest twórcza.

Analiza mitu i rytuału była jednym z najważniejszych tematów podejmowanych przez antropologię, począwszy od Frazera i jego *Złotej gałęzi*¹ przez Malinowskiego i jego teksty o Trobriandach², Radcliffe-Browna³ i jego studium o Andamanach po przede wszystkim Claude’a Lévi-Straussa i jego

¹ James George Frazer, *Złota gałąź*, t. 1–2, przeł. Henryk Krzeczkowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1971.

² Bronisław Malinowski, *Argonauci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*, red. i posł. Andrzej Waligórski, przeł. Barbara Olszewska-Dyoniziak, Sławoj Szynkiewicz, przedm. James George Frazer, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1967, 2005.

³ Alfred Reginald Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen and West, London 1952.

pracę o totemizmie, *Myśl nieoswojoną* i *Mythologiques*⁴. Dla tych i wielu innych autorów (w mniejszym stopniu dotyczy to Malinowskiego) analiza tego typu form zachowania stanowiła fundament myśli antropologicznej. Zarazem jednak zajmowali się oni charakterystyką „myśli nieoswojonej”, do myśli mitycznej odnosił się także Ernst Cassirer. Ja argumentuję w duchu Malinowskiego, który próbował pokazać, że podczas wypraw na połowy Trobriandczycy widzieli różnicę między techniką i rytuałem, między tymi działaniami, które wymagały udziału sił nadprzyrodzonych, a tymi, które się bez nich odbywały (choć prawdopodobnie zarówno technika, jak i wsparcie sił nadprzyrodzonych zawsze mogły się okazać przydatne). W „społecznościach pierwotnych” – podobnie jak u nas – istniały zarówno działania „racjonalne”, jak i pozaracjonalne.

Problemy będące przedmiotem niniejszego studium bynajmniej nie są jednoznaczne – dotyczy to tyleż mitu, co rytuału (a nawet „oralności”), a poglądy na ich temat są bardzo różnorodne. Niektórzy uważają, że „mit” to tyle, co konkretne wykonanie, jak to jest w wypadku Bagre u LoDagaa. W takim rozumieniu termin ten odnosi się do konkretnej, długiej opowieści o początku (mit w pierwszym znaczeniu). Nasze badania pokazują, że możliwe są zaskakujące warianty, zależne od czasu i od opowiadającego, a różnice między wykonaniami mogą dotyczyć spraw tak podstawowych, jak wygląd, który ma jednak ogromne znaczenie w studiach nad mitologiami. Schematy opowieści nigdy nie są tak sztywne, jak można sądzić na podstawie znajomości jednego z wariantów. Bardzo wyraźnie tu widać, jak ogromną rolę odgrywają przenośne urządzenia do rejestrowania dźwięku, umożliwiające bowiem zarejestrowanie (a następnie spisanie i porównanie) niezliczonych wykonań oraz analizowanie wariantów.

⁴ Claude Lévi-Strauss, *Totemizm*, przeł. Aniela Steinsberg, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1968; tenże, *Myśl nieoswojona*, przeł. Andrzej Zajączkowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969; tenże, *Mythologiques*, t. 1–4, Plon, Paris 1964–1971.

Problem jest złożony. Owszem, wszelkie warianty mieszczą się w „ramach” jednej opowieści. Ale co to znaczy? Gdy po raz pierwszy nagrywałem Bagre, byłem przekonany (bo tak mi powiedzieli LoDagaa), że różne wykonania są „jednym” (*boyen*), są takie same. Za każdym razem były wykonywane w tej samej sytuacji rytualnej. A jednak nawet początkowa inwokacja, wyuczona „na pamięć”, za każdym razem przebiegała nieco inaczej, a same wykonania różniły się nie tylko w szczegółach, ale w ogólnym charakterze i pod względem światopoglądu, jaki przedstawiały. Czy dalej więc mieściły się w „jednej ramie”? Twierdzę, że nie. Inni mogą się ze mną nie zgodzić. Zmiany w wykonaniach mogą być bardzo radykalne i generatywne – mogą prowadzić do czegoś „innego”. Nie ma możliwości odwołania się do dyscyplinującego tekstu pisanego. Zmiany zachodzą łańcuchowo – ostatnia wersja jest zawsze punktem wyjścia do kolejnej. Postrzeganie tego procesu w kategoriach transformacji mieszczących się wewnątrz ustalonych ram wydaje mi się przejawem niedoceniania ich znaczenia, redukcji całego zjawiska do schematu „chłopak spotyka dziewczynę”, jak to według mnie zrobił Propp w odniesieniu do bajek magicznych⁵. W ten sposób pomija się twórczy charakter kultur oralnych. Wariantowość wykonania ustnych bywa dostrzegana przez antropologów, niemniej dominujące modele zwykle sprowadzają tę kwestię do „odmian mieszczących się w ogólnych ramach”. Tymczasem ja twierdzę, że nie sposób przewidzieć, gdzie takie odmiany zaprowadzą, dopóki się ich nie zarejestruje i nie zanalizuje – nawet jeżeli wykonuje je specjalista rytualny, szaman czy wykwalifikowany opowiadacz. Przede wszystkim zawsze należy zadać sobie pytanie: czemu miałyby służyć precyzyjne zapamiętywanie i porzucanie kreatywności, która jest wszak „naturalną” umiejętnością towarzyszącą posługiwaniu się słowami i w ogóle umysłem istot posługujących się językiem?

⁵ Władimir Propp, *Morfologia bajki*, przeł. Wiesława Wojtyga-Zagórska, Książka i Wiedza, Warszawa 1976.

Inni „mit” utożsamiają z „mitologią” (mit w drugim znaczeniu), która obejmuje idee dotyczące człowieka oraz sił nadprzyrodzonych emanujących z różnych źródeł i jest zasadniczo kompilowana przez jedną osobę, zazwyczaj przez kogoś z zewnątrz. Dla strukturalisty, takiego jak Lévi-Strauss, przedmiot analizy stanowi cały korpus mitologiczny, złożony z różnorodnych źródeł. Określam to mianem mitologii, mówię na przykład o mitologii Nambikwara lub mitologii LoDagaa. Jak wspomniałem, taka mitologia może się okazać dużo bardziej złożona i zmienna, niż z tego zdaje sprawę „etnograficzny czas teraźniejszy”. Zasadza się ona bowiem na założeniu, że w przeszłości było zawsze tak samo.

Sam Lévi-Strauss idzie poniekąd dalej, podając w wątpliwość status mitu (w drugim znaczeniu) społeczności odizolowanych, jednak jego zastrzeżenia dotyczą nie tyle wykonania, co transcendentalnego poglądu na świat. Mitologia Indian Nambikwara stanowi część mitologii społeczności sąsiedzkich i *vice versa* w niekończącym się łańcuchu transformacji, które według niego „nie mają początku”. Pojęcie „transformacja” zakłada jakąś wspólną „formę”, która jednak musi być przede wszystkim w oku obserwatora, niekoniecznie zaś musi stanowić ramę odniesienia dla „aktora” sytuacji. „Mitologia Indian Nambikwara” byłaby zatem „bytem iluzorycznym”. A jednak stanowiła ona jakiś byt, ponieważ składała się z opowieści zebranych od określonej grupy. Jest przy tym, jak wspomniałem, czymś zupełnie innym niż mit (w pierwszym znaczeniu)⁶, a więc konkretna całościowa opowieść, taka jak *Iliada*. Z czasem Lévi-Strauss zmienił nieco zakres swoich analiz i przeszedł od skupienia na konkretnym micie wraz z jego kontekstem społecznym i transcendentnym do zainteresowania przemianami międzykontynentalnymi⁷. W tym ujęciu warianty oczywiście występują, ale zawsze mieszczą się

⁶ Z prywatnej korespondencji ze Stephenem Hugh-Jonesem.

⁷ Za tę uwagę jestem wdzięczny Stephenowi Hugh-Jonesowi.

w jakiejś wspólnej ramie, z której istnieniem ja tu polemizuję, ponieważ tego rodzaju „struktury” są bytami pozornymi.

Zwrócono mi uwagę, że pojęcie „mit” może mieć różne znaczenie w zależności od kontynentu – Afryka różniłaby się tu od Ameryki Południowej, którą zajmuje się Lévi-Strauss. Niewątpliwie istnieje taka możliwość, ale ja się upieram, że jest różnica między mitem a mitologią, i zwracam uwagę, że bajki i „mity” bywały przekazywane z kontynentu na kontynent: w pierwszym wypadku przykładem są opowieści o Anansim, w drugim – opowieści muzułmańskie i chrześcijańskie. Istnieją więc punkty łączące te dwa kontynenty, tak jak istnieją quasi-universalne (wywiedzione z Europy) kategorie i wyjaśnienia, które sam Lévi-Strauss próbował doprecyzować – dotyczy to na przykład totemów. Z omawianiem pojęcia totemizmu z perspektywy afrykańskiej wiążą się oczywiście pewne niebezpieczeństwa, ale płynąć z tego mogą również niejaki korzyści intelektualne. W każdym razie jest to zadanie konieczne, jeśli traktować antropologię jako dziedzinę o ogólnych aspiracjach, jak to robili ojcowie dyscypliny. Choć oczywiście nie można tracić z oczu „wiedzy lokalnej”.

Inni jeszcze mianem mitu określają konkretną historię w jednej z jej możliwych wersji bądź we wszystkich (mit w trzecim znaczeniu). Przykładem takiego użycia terminu jest historia Edypa, do której istnieje więcej niż jedno podejście. Pierwsze z nich polega na analizie spisanej wersji opowieści o danym bohaterze w kształcie, w jakim występuje, dajmy na to, w jakimś greckim tekście (albo w wielu tekstach, jak to robi Robert Graves). Drugie podejście reprezentuje Amber Jacobs, przyglądając się, jak dana historia rozwijała się przez wieki – stanowi to podstawę jej studium *On Matricide*⁸. Następnie mamy bardziej kulturowe (w innym sensie) podejście Dumézila do mitu indoeuropejskiego⁹ – w takie rejony zapuszcza

⁸ Amber Jacobs, *On Matricide. Myth, Psychoanalysis, and the Law of the Mother*, Columbia University Press, New York 2007.

⁹ Georges Dumézil, *Mithra-Varuna – Essai sur deux représentations indo-européennes de la Souveraineté*, Leroux, Paris 1940.