

Maciej Czeremski  
Uniwersytet Jagielloński

## FAJDROS W AMAZONII. STABILNOŚĆ MOWY, SWOBODA PISMA

### **Wstęp – czy słowo mówione daje swobodę?**

Rozważając kwestię związków zachodzących pomiędzy mową i pismem a stabilnością przekazywanych z ich użyciem komunikatów, posługujemy się zazwyczaj odruchowo uproszczonym, czteroelementowym modelem. Jego centralnymi kategoriami są z jednej strony charakteryzujące formę komunikacji określenia „oralność” i „piśmienność”, z drugiej odnoszące się do trwałości samego komunikatu określenia „labilność” i „stabilność”. Same nazwy wymienionych kategorii są tu rzecz jasna kwestią dyskusyjną. Zamiast „labilności” można by równie dobrze użyć określenia „zmiennosc”, „dynamika”, „niestalosc” etc., zamiast „oralności” zastosować natomiast „formy mówione” czy „literature oralną”. Zakresy tych określeń nie są identyczne i w dalszej części tekstu wprowadzone zostaną pewne niezbędne doprecyzowania, na razie jednak istotne są centralne dla tych czterech kategorii znaczenia mieszczące się w skądinąd płynnych polach semantycznych. Bez względu na zastosowane nazwy chodzi zatem o opisanie sytuacji, w której mamy do czynienia z dwoma możliwymi sposobami wyrażania myśli i dwoma stopniami trwałości wyrażanego przy ich użyciu komunikatu. Zastosowane nazwy nie są istotne także z tego po-

wodu, że najważniejsza dla rekonstruowanego tu modelu pozostaje kwestia relacji pomiędzy tworzącymi go kategoriami. Ważne jest zatem to, że labilność (żeby pozostać przy zaproponowanej na wstępie nomenklaturze) rozumiana jest w jego ramach jako funkcja oralności, a stabilność jako funkcja piśmienności. W efekcie posługiwania się niniejszym modelem zakładamy zatem, że formy mówione wiążą się z relatywnie dużą zmiennością treści, która ulega utrwaleniu dopiero wraz z zastosowaniem pisma.

Przywołany model wydaje się intuicyjnie właściwy. Ulotny charakter słowa mówionego powinien przekładać się na płynność przekazywanego przy jego użyciu komunikatu. Osadzenie komunikatu w formie pisanej powinno z kolei przekładać się na jego trwałość. Oczywiste cechy wywołujące oczywiste konsekwencje. Co więcej, model ten wydaje się całkiem dobrze sprawdzać, gdy stosuje się go do opisu synchronicznych relacji pomiędzy mową a pismem. W sytuacji równoległego funkcjonowania form mówionych i pisanych stabilność treści przekazywanych z użyciem tych pierwszych wydaje się być znacznie mniejsza. Wystarczy jednak spróbować zastosować opisywany tu model do analizy relacji diachronicznych, by napotkać pierwsze problemy. Problemy, z których zresztą doskonale zdawali sobie sprawę klasycy badań nad stosunkami mowy i pisma<sup>1</sup>.

Szczególnie wyraźnym przypadkiem niewydolności zrekonstruowanego wcześniej modelu jest próba zastosowania go w środowisku społeczności tradycyjnych, którą to zbiorową nazwą określa się społeczności archaiczne, plemienne i tak zwaną warstwę chłopską społeczności historycznych<sup>2</sup>. Wszyst-

---

<sup>1</sup> J. Goody, *Mit, rytuał i oralność*, tłum. O. Kaczmarek, Warszawa 2012; *idem*, *Poskromienie myśli nieoswojonej*, tłum. M. Szuster, Warszawa 2011; A.R. Luria, *Cognitive Development. Its Cultural and Social Foundations*, M. Lopez-Morillas, L. Solotaroff (trans.), M. Cole (ed.), Cambridge, Mass. 1976; W.J. Ong, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, tłum. J. Japola, Warszawa 2011.

<sup>2</sup> A. Szyjewski, *Etnologia religii*, Kraków 2001, s. 47–54.

kie te podtypy charakteryzuje szereg specyficznych cech dotyczących rozmaitych aspektów ich funkcjonowania. Można wskazywać na przykład na element światopoglądowy w postaci podmiotowego stosunku do rzeczywistości lub na typ więzi społecznych zbudowanych w oparciu o indywidualne relacje „twarzą w twarz”. Wszystkie te cechy mają jednak charakter niespecyficzny, to jest występują one także poza obszarem społeczności tradycyjnych (specyficzna byłaby dopiero ich konfiguracja). Dystyngtywną cechą społeczności tradycyjnych jest natomiast ich oralny charakter. Są to zatem kultury, które nie znają, bądź nie korzystają z pisma i konstruuja wszelkie swoje językowe przekazy w formie oralnej. Związek społeczności tradycyjnych z oralnością jest na tyle silny, że określenie „kultury oralne” używać można zamiennie zamiast samego określenia „społeczności tradycyjne”.

Z perspektywy zrekonstruowanego modelu związek tego, co oralne, z tym, co tradycyjne, jest jednak paradoksalny. Kultury tradycyjne nie są oczywiście niezmiennie. Zgodnie z nazwą są to społeczności podlegające zmianom w relatywnie powolny sposób. W przeciwieństwie do kultur wszelkiego innego typu, nastawione są one przede wszystkim na odtwarzanie własnej struktury, a nie na odtwarzanie połączone z rozwojem. Co istotne, ów tytułowy tradycjonalizm dotyczy, rzecz jasna, także oralnych form wyrażania – z zastrzeżeniem, że mowa tu o przykładach tak zwanej literatury oralnej, a nie każdym dowolnym akcie oralnej ekspresji (dobrymi egzemplifikacjami są mity, zaklęcia czy formuły rytualne). Okazują się one zatem niezwykle stabilne pomimo tego, że formą ich przekazu jest słowo mówione. Stawia to pod znakiem zapytania trafność omawianego modelu. Wbrew jego założeniom okazuje się bowiem, że przynajmniej w warunkach funkcjonowania społeczności tradycyjnych oralna forma wypowiedzi może prowadzić w kierunku względnie dużego stopnia stabilności znaczeń. Co więcej, autorska swoboda w doborze wyrażanych treści pojawia się do-

piero wraz z pismem. Tak zwany styl indywidualny w społecznościach tradycyjnych ogranicza się bowiem w znacznym stopniu do autorskiego komponowania bardzo ograniczonego zestawu konwencjonalnych obrazów i motywów. Nigdzie indziej autor czy wykonawca nie jest poddany takiemu terrorowi kulturowej konwencji, która pozostawia zaledwie niewielki margines twórczej swobody.

Bez dodatkowych czynników oralna forma wypowiedzi powinna jednak ze względu na cechy własne wiązać się z niskim poziomem stabilności znaczeń. Wydaje się więc, że najwłaściwszą formą modyfikacji omawianego modelu będzie jego poszerzenie, tak by jego struktura uwzględniała obecność owego domniemanego czynnika dodatkowego, przysłowiowego czynnika X, który modyfikuje powiązania istniejące pomiędzy jego czterema podstawowymi kategoriami. Ów X musi przy tym posiadać taką właściwość, że nie tylko równoważy cechy własne oralnej formy wypowiedzi, które powinny oznaczać labilność treści, ale też pozwala je przeważać tak, że to, co oralne, może w konsekwencji prowadzić do stabilności tego, co wyrażane. Właściwy kształt modelu musi zatem uwzględniać nie cztery, a pięć kategorii. W pewnym uproszczeniu można bowiem powiedzieć, że *casus* społeczności tradycyjnych domaga się odpowiedzi na pytanie, co sprawia, że naturalna dla formy mówionej swoboda w modyfikowaniu przekazywanych dzięki niej treści ulega zablokowaniu.

Dalszą część artykułu stanowi omówienie trzech klasycznych antropologicznych propozycji rozumienia tego, czym może być czynnik X. Ich wybór jest w pewnym stopniu przypadkowy, został bowiem podporządkowany jedynie chęci pokazania wewnętrznego zróżnicowania tychże propozycji. W tym sensie równie dobrze można by posłużyć się trzema innymi teoriami, gdyż celem finalnym jest postawienie pewnych ogólnych uwag dotyczących pochodnych względem zagadki czynnika X problemów badawczych, takich jak kwestia jego statusu,

jego związku z oralnością i antytetycznego charakteru relacji piśmienności oraz czynnika X. Dla poczynienia tych uwag nie są niezbędne takie bądź inne rozstrzygnięcia teoretyczne, a jedynie wskazanie istniejących pomiędzy nimi rozbieżności.

### **Mistyczna partycypacja**

Zaproponowana przez Luciena Lévy-Bruhla teoria prelogiczności stanowi jedną z pierwszych antropologicznych prób opisanie specyfiki myślenia charakteryzującego członków społeczności tradycyjnych, która wychodziła poza naiwne zrównanie jej z umysłowością dziecięcą. Zamiast przeceniać analogię pomiędzy onto- i filogenezą, która jest nie do utrzymania chociażby ze względu na mozaikowy charakter „infantylnizmu” umysłowości tradycyjnej (teorie tego rodzaju nie wyjaśniają, dlaczego członkowie kultur pierwotnych jedynie czasami zachowują się na sposób zbliżony do dzieci), Lévy-Bruhl proponował, by spojrzeć na nią jako na alternatywną formę logiki. Perspektywa ta wyłoniła się z twórczego rozwinięcia tradycji francuskiej szkoły socjologicznej wraz z charakterystycznym dla niej założeniem o społecznym konstruowaniu kategorii porządkujących dane zmysłowe. Zgodnie z tymi założeniami, skoro to społeczeństwo wyposażało poznające podmioty w schematy, dzięki którym budowały one obrazy otaczającej je rzeczywistości, to przynajmniej hipotetycznie należało dopuścić możliwość, że różne społeczeństwa dostarczają swoim członkom różne zestawy takich schematów. W efekcie możliwa byłaby sytuacja, w której te same surowe dane zmysłowe, porządkowane z użyciem dwóch różnych zestawów kategorii, dawałyby wyjściowo dwie różne koncepcje rzeczywistości wraz z odmiennym układem relacji zachodzących pomiędzy postrzeganymi elementami. W ten sposób różnice pomiędzy myśleniem charakteryzującym członków społeczności tradycyjnych a hi-

storycznych bądź nowożytnych tłumaczyli na przykład Émile Durkheim czy Marcel Mauss<sup>3</sup>.

Lévy-Bruhl zradycyzował te założenia, postulując, że różnica dotyczy nie tylko zestawu stosowanych w społeczeństwach poszczególnych typów kategorii, ale przede wszystkim wynika z odmiennej struktury budowanych z ich użyciem obrazów rzeczywistości<sup>4</sup>. Te, które funkcjonują w społecznościach współczesnych, zbudowane są wyłącznie z komponentu intelektualnego. W przeciwieństwie do nich obrazy charakterystyczne dla społeczności tradycyjnych zawierają nie tylko komponent intelektualny, ale też emocjonalny i motoryczny (instynktowny zestaw reakcji). Reguły rządzące wytwarzaniem obrazów tego drugiego (a genetycznie rzecz ujmując pierwszego) typu Lévy-Bruhl określił – dosyć nieszczęśliwie zresztą – jako prelogiczne, a cały oparty na nim tryb myślenia jako myślenie prelogiczne. Tryb ten nie miał być ani lepszy, ani gorszy od myślenia logicznego. Budowane z wykorzystaniem obu zestawów reguł obrazy rzeczywistości cechuje jednak daleko posunięta odmienność, wynikająca przede wszystkim ze znacznie gęstszej siatki relacji zachodzących pomiędzy obiektami postrzeganymi jako konglomerat elementów intelektualnych, emocjonalnych i motorycznych. O ile bowiem obiekty postrzegane w sposób logiczny mogą wiązać się ze sobą wyłącznie ze względu na cechy intelektualne, to obiekty-konglomeraty mogą pozostawać ze sobą w relacjach budowanych w oparciu o każdy z trzech wymiarów. Przykładowo, tam gdzie myślenie logiczne nie widzi żadnego związku, bo związek taki nie istnieje na płaszczyźnie intelektualnej, myślenie prelogiczne może taki związek postulować, argumentując jego istnienie w oparciu choćby o podobień-

<sup>3</sup> É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. A. Zadrożyńska, Warszawa 2010; É. Durkheim, M. Mauss, *O niektórych pierwotnych formach klasyfikacji. Fragment planu ogólnej socjologii opisowej*, [w:] M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, tłum. M. Król, K. Poman, J. Szacki, Warszawa 2001, s. 515–614.

<sup>4</sup> L. Lévy-Bruhl, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, tłum. B. Szwarcman-Czarnota, Warszawa 1992.

stwo emocjonalne. Co więcej, Lévy-Bruhl zakładał, że w społecznościach tradycyjnych czynnik emocjonalny dominuje nad intelektualnym (choć go nie likwiduje) oraz że związki tego typu przybierają tam bardzo silną postać, w której dochodzi do wyobrażenia rzeczywistej jedności skojarzonych w ten sposób elementów. Związki tego typu Lévy-Bruhl nazwał mistycznymi partycypacjami. Dobrym przykładem dominacji komponentów emocjonalnych i mistycznej partycypacji mogą stanowić przykłady australijskich *czuring*, którym odmawia się podobieństwa nawet wtedy, gdy obiektywnie rzecz biorąc posiadają one bardzo zbliżony wygląd, a jednocześnie postuluje się istnienie substancjalnej jedności tych przedmiotów z klanowymi przodkami i całym reprezentowanym przez nich gatunkiem. W efekcie dochodzi tu zatem do zanegowania intelektualnie widocznego związku i zastąpieniu go mistyczną partycypacją wiążącą sakralny przedmiot i określony rodzaj zwierząt.

Warto zwrócić uwagę, że świat mistycznych partycypacji jest światem nieprzewidywalnym i właśnie ta nieprzewidywalność stanowi podstawę tradycjonalizmu społeczności pierwotnych. W świecie tym istnieje bowiem zbyt dużo możliwych powiązań i nie sposób przewidzieć konsekwencji zmian nawet wtedy, gdy dotyczą one cech nieistotnych z intelektualnego punktu widzenia. Patrząc na włócznię z perspektywy logicznej, można wyodrębnić w niej cechy pierwszorzędne (te które stanowią o istocie włóczni) oraz cechy drugorzędne, będące czymś zasadniczo nieistotnym dla samej idei włóczni. Jasne jest, że zastąpienie grotu, powiedzmy, piórkiem zamieni włócznię w nie-włócznię. Zmiana jednego typu zdobień na inny ich typ nie powinna jednak mieć żadnego wpływu na efekty posługiwania się włócznią. Z perspektywy myślenia prelogicznego zmiana pozornie nieistotnej konwencji zdobniczej nie jest jednak zmianą neutralną. Ozdoby uwikłane są bowiem w całą sieć mistycznych partycypacji i ich usunięcie lub modyfikacja musi odbić się w bliżej nieprzewidywalny sposób na wszystkich po-

wiązanych z nimi w ten sposób obiektach. Społeczności tradycyjne są zatem z punktu widzenia Lévy-Bruhla tradycyjne, bo kurczowo trzymają się obowiązującej konwencji w obawie przed nieodwracalnymi konsekwencjami nawet najmniejszych modyfikacji istniejącego stanu rzeczy.

Zasada ta dotyczy oczywiście także tego, co opowiadane. Pomimo swobody w zmianie treści, jaką w neutralnych okolicznościach daje posługiwanie się formami oralnymi, społeczności tradycyjne nie pozwalają sobie na skorzystanie z niej. Wręcz przeciwnie, wszelkimi sposobami przeciwstawiają się temu domniemanemu niebezpieczeństwu, słowo bowiem wzięła się w mistyczne partycypacje tak jak każdy inny aspekt świata („nie wywołuj wilka z lasu”). Lévy-Bruhl podkreśla na przykład rolę, jaką z uwagi na brak możliwych do odkrycia reguł rządzących powiązaniem pomiędzy elementami rzeczywistości w społecznościach tych odgrywa pamięć i rozmaite mnemotechniki. Poszukiwanym dla poszerzonego modelu czynnikiem X byłaby zatem w tym przypadku prelogiczność i zbudowane na niej przekonanie o istnieniu mistycznych partycypacji. To one bowiem nie tylko blokują naturalną dla słowa labilność treści, ale wręcz wiążą je ze względnie wysokimi stopniami jej trwałości.

### **Bricolage**

Drugim przykładem antropologicznych poszukiwań czynnika X może być teoria *bricolage'u*, którą zaproponował Claude Lévi-Strauss. Koncepcja ta — co warto odnotować — powstała jako świadomie konstruowana opozycja dla propozycji Lévy-Bruhla, z którego tezami Lévi-Strauss całkowicie się nie zgadzał. Szczególniej krytyce poddawał przy tym samą możliwość funkcjonowania dwóch alternatywnych trybów myślenia. Hipoteza ta była dla Lévi-Straussa absolutnie nie do przyjęcia. Zakładał on bowiem, że psychofizyczna jedność gatunku ludzkiego musi przekładać się na zasadniczą jedność bazowych



operacji mentalnych, które w związku z tym nie mogą podlegać kulturowemu zróżnicowaniu. Postulując istnienie umysłowych uniwersaliów, Lévi-Strauss stanął jednak przed koniecznością wyjaśnienia, w jaki sposób ta wyjściowa jedność ulega rozbiciu, wielość form kulturowych nie podlega bowiem dyskusji. Co więcej, konkretne kultury rzeczywiście wydają się tworzyć pewne typy, różnicując się na przykład na osi społeczności tradycyjne i nowożytne. Sam Lévi-Strauss stosował do ich charakterystyki określenia „społeczności zimne” i „społeczności gorące”, sygnalizując w ten metaforyczny sposób radykalnie odmienną dynamikę zachodzących w nich zmian<sup>5</sup>.

Koncepcję reguł rządzących ludzkimi operacjami umysłowymi Lévi-Strauss zapożyczył z językoznawstwa strukturalnego. Były to przede wszystkim założenia dotyczące dyskretnego charakteru jednostek, które na płaszczyźnie semiotycznej odzwierciedlają właśnie w taki sposób rzeczywistą ciągłość świata otaczającego człowieka oraz relacyjny, oparty na opozycjach sposób konstruowania tych jednostek<sup>6</sup>. Lévi-Strauss przejął zastosowaną przez Ferdinanda de Saussure’a dwuelementową strukturę znaku, a także jego przekonanie o istnieniu dwóch podstawowych rodzajów relacji łączących znaki w układy syntagmatyczne i paradygmatyczne. Oznacza to, że każdy dowolny znak należy rozpatrywać jako relację elementu znaczącego (nośnika, ekspresji) i elementu znaczonego (sensu, pojęcia). Każdy z tych elementów może być z kolei częścią większego układu wytwarzanego albo ze względu na przystawanie (w ujęciu Romana Jakobsona byłaby to metonimia), albo pozwalającego na substytucję podobieństwa (według Jakobsona byłaby to z kolei metafora)<sup>7</sup>. Lévi-Strauss zakładał, podobnie zresztą jak sam

---

<sup>5</sup> G. Charbonnier, *Rozmowy z Claude Lévi-Straussem*, tłum. J. Trznadel, Warszawa 2000, s. 27–35.

<sup>6</sup> F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, tłum. K. Kasprzyk, Warszawa 2002.

<sup>7</sup> R. Jakobson, *Dwa aspekty języka i dwa typy zakłóceń afatycznych*, [w:] R. Jakobson, M. Halle, *Podstawy języka*, Wrocław 1964, s. 150–175.

de Saussure, że reguły te rządzą nie tylko językiem, ale także każdym dowolnym uniwersum znakowym, oraz że jako część mentalnego wyposażenia gatunku ludzkiego mają charakter uniwersalny.

Stałość opisanych tu zasad nie stoi jednak w sprzeczności z możliwością istnienia różnych typów semiozy i właśnie w nich Lévi-Strauss dopatrywał się czynnika różnicującego społeczności gorące i zimne. W przypadku społeczności gorących duża dynamika zmian wynika z tego, że dla każdego nowego znaczonego wytwarzane jest nowe znaczące. Uniwersa semiotyczne takich kultur ulegają zatem szybkiemu poszerzaniu, które dotyczy zarówno planu wyrażenia, jak i planu treści. Semiozę charakteryzującą społeczności zimne Lévi-Strauss opisał natomiast jako *bricolage*, czyli rodzaj semiotycznego majsterkowania<sup>8</sup>. Działają w niej dokładnie te same, bo uniwersalne, zasady. Identyczna jest na przykład struktura znaku czy syntagmatyczne i paradygmatyczne zasady asocjacji pomiędzy znakami. W przeciwieństwie do specjalisty („inżyniera”) semiotyczny majsterkowicz nie wytwarza jednak nowych ekspresji dla nowych sensów. Zamiast tego korzysta z elementów otaczającego go świata. Wyszukuje wśród nich taki, który w jakiś sposób kojarzy mu się z danym znaczeniem, i jego właśnie traktuje jak nośnik owego sensu. Lévi-Strauss takie użycie obiektów materialnych, które zaczynają pełnić funkcje reprezentacji dla abstrakcyjnych idei, nazywa logiką konkretną. Jej ilustracją może być chęć wyrażenia abstrakcyjnej idei śmierci. W ramach *bricolage'u* osoba pragnąca przywołać to pojęcie rozejrzy się wokół siebie i znajdzie materialny element kojarzony ze śmiercią. Przykładowo może być to czaszka, będąca standardową metonimiczną konsekwencją samego aktu śmierci. W ten sposób czaszka znaczy już nie tylko samą siebie, ale też nadrzędną kategorię, do której została przypisana.

---

<sup>8</sup> C. Lévi-Strauss, *Mysł nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski, Warszawa 2001, s. 31–39.

Zauważyć trzeba, że w przeciwieństwie do standardowej sytuacji semiotycznej, w której połączenie znaczącego i znaczonego ma charakter arbitralny (słowo „pies” nie wyraża idei psa ani lepiej, ani gorzej niż słowo „dog”), użycie takiego, a nie innego znaczącego w ramach *bricolage’u* wymaga pewnego umotywowania. Może ono, co prawda, mieć bardzo subiektywny charakter, tak czy inaczej jednak musi być obecne. Przykładowa idea śmierci nie musi być oczywiście wyrażana przy użyciu czaszki. Zamiast tej metonimicznej reprezentacji równie dobrze może to być metafora w postaci wybranej w ramach kodu astralnego Gwiazdy Wieczornej czy „martwej” soli, wybranej jako element kodu żywieniowego. Możliwości asocjacji tego rodzaju są praktycznie niewyczerpane, a o swoistej przewrotności skojarzeń tego rodzaju świadczyć może symbolika orła, który według Osagów jest reprezentantem nie sfery uranicznej, lecz chtonicznej. W kulturze tej orzeł bowiem kojarzony jest z błyskawicą, błyskawica z ogniem, ogień z węglem, a węgiel z ziemią<sup>9</sup>. Nawet w tak nieoczywistym przypadku, jak i we wszystkich pozostałych, logika *bricolage’u* zawsze umożliwia jednak przynajmniej wsteczne wyjaśnienia związków pomiędzy sensem a reprezentacją. Są to przy tym skojarzenia trwałe. I właśnie obecność motywacji stojącej za strukturą tych znaków może być kolejnym kandydatem na poszukiwany czynnik X. Naturalna dla słowa mówionego swoboda jest bowiem, według teorii Lévi-Straussa, ograniczana przez konieczność takiego konstruowania wypowiedzi, by jej elementy semiotyczne pozostawały zgodne z kulturowymi konwencjami ustanawiania związków pomiędzy znaczącym i znaczone. Dopóki więc pozostajemy w obrębie logiki konkretności, dopóty formy oralne podlegać będą silnej konwencjonalizacji stabilizującej przekaz.

### Rytualizacja

Ostatni z wybranych przykładów wyjaśnień czynnika X po-

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 83.

chodzi z odmiennego obszaru antropologicznych rozważań — jest nim bowiem teoria rytualizacji mowy stworzona przez reprezentującego podejście ekologiczne Roya Rappaporta. W ramach owego podejścia antropologia patrzy na ludzkie funkcjonowanie do środowiska lub — co istotne dla dalszych wywodów — do innych elementów samej kultury (jedne narzędzia adaptacyjne mogą wymagać pojawienia się innych narzędzi). Kultura jest tu zatem „właściwością populacji” służącą jej przetrwaniu, a aktualny kształt tak rozumianej kultury jest efektem procesu ewolucji polegającego na stopniowej optymalizacji ludzkich zachowań<sup>10</sup>. Tak rozumiana antropologia jest rodzajem ekologicznego redukcjonizmu, doszukuje się bowiem uzasadnienia każdej kulturowej aktywności jej wartością adaptacyjną, wskazując obecność takich adaptacji nawet w bardzo nieoczywistych przypadkach.

Sam Rappaport zastąpił teoretyczną propozycją wyjaśniającą sens pozornie ekstrawaganckiego zwyczaju nowogwinejskiego ludu Maringów, znanego jako cykl *kaiko*<sup>11</sup>. Cykl ów tworzy pewna sekwencja praktyk związanych z uprawą ogrodów, hodowlą świń, działaniami wojennymi i poprzedzającymi je operacjami pozyskiwania sojuszników. Kluczowym elementem tego systemu jest tak zwana „świńska uczta”, w ramach której złożone w ofierze zwierzęta używane są także do wykupienia usług potencjalnych pomocników i wynagrodzenia ich wcześniejszych aktywności. Lapidarne wyjaśnienie samych Maringów głosi, że świńska uczta organizowana jest dlatego, iż przodkowie lubią ofiary ze świń. Rappaport pytał jednak o ekologiczny sens tego przekonania i wykazał, że cykl *kaiko* pełni istotną rolę w regulowaniu interakcji pomiędzy Ma-

---

<sup>10</sup> A.P. Vayda, R.A. Rappaport, *Ecology, Cultural and Non-Cultural*, [w:] *Introduction to Cultural Anthropology. Essays in the Scope and Methods of the Science of Man*, J.A. Clifton (ed.), Boston 1968, s. 477–497.

<sup>11</sup> R.A. Rappaport, *Pigs for the Ancestors. Ritual in the Ecology of a New Guinea People*, New Haven–London 1984.

ringami i ich niszą ekologiczną, a wielkość pogłowia świń jest w tym systemie rodzajem wskaźnika wydajności środowiska.

Ta wczesna praca Rappaporta nie uwzględniała jeszcze w wystarczającym stopniu specyfiki ludzkiego sposobu bycia, który związany jest z umiejętnością posługiwania się symbolami. W tym sensie jego badania pod względem metody nie różniły się więc znacząco od badań nad ekologicznym uwarunkowaniem schematów zachowań dowolnego innego gatunku zwierząt. Stopniowo jednak Rappaport w coraz większym stopniu podkreślał unikatowy charakter ludzkich sposobów interakcji ze środowiskiem, które w znacznym stopniu zapośredniczone są właśnie w symbolu. Skierowało to jego uwagę w stronę zagadnień związanych z problematyką języka oraz religii, w których widział zresztą elementy pozostające ze sobą w ściślejszej interakcji<sup>12</sup>. Język traktowany był przez Rappaporta jako ewidentna w swej wartości adaptacyjnej zdobycz procesu ewolucyjnego. Żaden inny system komunikacji nie pozwala bowiem na tak elastyczne i skuteczne formy wymiany informacji i organizowania efektywnych działań grupowych. Język przynosi jednak także dwojakiego rodzaju zagrożenia. Po pierwsze, język umożliwia kłamanie (lub, jeśli przyjąć, że można kłamać bez słów, to język czyni kłamstwo przynajmniej znacznie łatwiejszym). Nie chodzi przy tym o prawdziwy bądź fałszywy charakter konkretnych komunikatów, ale o zaufanie do całego systemu opartej na języku komunikacji. Jeśli nigdy nie będzie wiadomo, czy można zaufać temu, o czym mówi inna osoba, to cała adaptacyjna wartość języka znika. Po drugie, język pozwala na budowanie alternatywnych wizji rzeczywistości, czyli takich, w których posługująca się nim jednostka ma się lepiej niż w świecie realnym, co w efekcie sprawia, że trudno nakłonić ją do zbiorowych działań na rzecz realnego społeczeństwa. Także i to sprawia, że wartość adaptacyjna języka zostaje postawiona pod znakiem zapytania.

---

<sup>12</sup> *Idem, Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, tłum. A. Musiał, T. Sikora, A. Szyjewski, Kraków 2007.

Aby język mógł pełnić swoją funkcję przystosowawczą, potrzebne jest zatem dodatkowe narzędzie, które usunie tkwiące w strukturze samego języka zagrożenie. Według Rappaporta zadanie to przyjmuje na siebie rytuał i nadbudowana na nim religia. Rytuał jest przy tym zjawiskiem znacznie starszym niż język. Występuje bowiem powszechnie w społecznościach zwierzęcych. Pełni w nich jednak wyłącznie funkcje autoreferencyjne, czyli pozwala na określenie statusu podejmującej go jednostki („jestem samcem alfa”, „jestem w fazie zalotów” etc.). Wraz z nowymi wyzwaniami, które pojawiają się przed człowiekiem wraz z narodzinami języka, rytuał przyjmuje na siebie dodatkową funkcję, co stanowi przykład typowej kooptacji. Funkcją tą jest bycie nośnikiem komunikatu kanonicznego, który blokuje niekorzystną z punktu widzenia adaptatywnych funkcji języka swobodę w jego użyciu. Najprostszym przykładem takich efektów działania rytualnego może być złożenie przysięgi, która znacznie ogranicza skłonność do mówienia nieprawdy. W ujęciu Rappaporta poszukiwanym czynnikiem X jest zatem konieczność utrzymania adaptatywnych funkcji języka, co odbywa się dzięki zastosowaniu zmodyfikowanej struktury rytuału. Ostatecznie więc to rytuał ukazywany jest w ten sposób jako narzędzie stabilizowania treści, co odbywa się wbrew ciągnięciu słowa mówionego w kierunku naturalnej dla niego swobody.

### **Wnioski – jak to co proste robi się skomplikowane?**

Patrząc zbiorczo na wybrane powyżej przykłady antropologicznych teorii wskazujących na czynnik X (a domyślnie także na szereg innych koncepcji), dostrzec można kilka wyłaniających się z nich wniosków natury ogólnej. Wnioski te można uznać również za pochodne problemy badawcze, które pojawiają się w momencie, gdy zamiast czteroelementowego modelu wyjściowego zaczyna się stosować niezbędny w przypadku społeczności tradycyjnych model pięcioelementowy. Pierwszą

kwestią domagającą się wyjaśnienia jest status czynnika X. Doprecyzowując kategorię „statusu”, można by również — przy zachowaniu pewnej swobody w rozumieniu terminu „ontologiczny” — powiedzieć, że chodzi właśnie o jego status ontologiczny, to jest o samą naturę czy rodzaj bytu, którym miałby być ten piąty, poszukiwany element modelu. Nawet na podstawie tylko trzech omówionych powyżej koncepcji widać bowiem, jak różnie jest ów status rozumiany. W przypadku Lévy-Bruhla czynnik X związany jest z regułami działania ludzkiego umysłu. Ma on zatem status mentalny i niezależnie od oczywistych słabości tej propozycji, związanych raczej z psychologizującym niż psychologicznym charakterem, współcześnie najtrafniej byłoby uznać go za zjawisko o cechach kognitywnych. W ujęciu Lévi-Straussa, choć i on odnosi się do struktury działania ludzkiego umysłu, czynnik X umieszczony jest na płaszczyźnie semiotycznej, rozumianej jako coś pochodnego, ale względnie autonomicznego od psychologii *sensu stricto*. W przypadku Rappaporta natomiast określenie statusu poszukiwanego elementu modelu jest szczególnie trudne. Jest nim bowiem pewien schemat zachowań postrzeganych jako ewolucyjna adaptacja.

W sumie nawet ten krótki przegląd uzmysławia, że korekta wykorzystywanego modelu nie daje się sprowadzić do prostego powiększenia liczby tworzących go elementów. Rzeczywistą komplikacją jest bowiem umieszczenie go pomiędzy bliżej nieokreśloną liczbą ontologicznych wymiarów. Jeżeli przyjąć, że cztery wyjściowe kategorie zasadniczo przynależą do płaszczyzny semiotyki, to zauważyć można, że tylko w przypadku Lévi-Straussa czynnik X zachowuje ten sam status. W przypadku Lévy-Bruhla nowy element modelu umieszczony jest już jednak w obszarze nauk kognitywnych, a w przypadku Rappaporta w przestrzeni biologii. Z oczywistych względów nawet samo przypuszczenie, że jeden z elementów tak prostego wyjściowo modelu wymagać będzie sięgnięcia w któryś z tych ob-

szarów (a być może w jakiś jeszcze inny), oznacza ogromne kłopoty dla logistyki badań nad oralnością i piśmiennością. Może się bowiem okazać, że potrzebne w nich będzie angażowanie pozornie całkowicie egzotycznych dla wyjściowego tematu obszarów badawczych.

Drugim problemem, który wyłania się z poszerzonego modelu, jest kwestia relacji zachodzących pomiędzy oralnością a czynnikiem X. Wydaje się, że jak w uproszczonym czteroelementowym modelu poziom stabilności przekazu przyjmuje się za pochodną formy, tak też automatycznie zakłada się, że również czynnik X jest domniemaną pochodną oralności. Tymczasem żadna z omówionych koncepcji jednoznacznie nie potwierdza takiego przekonania, a w przypadku Rappaporta mowa jest o wyraźnie interakcyjnym charakterze relacji mowy i rytuału. Ten ostatni zresztą pokazany został jako zjawisko zdecydowanie starsze, które jedynie nabiera nowej funkcji w kontakcie z komunikacją symboliczną. Nie da się także wykluczyć, że zamiast pięciu elementów poszukiwany model powinien uwzględniać większą liczbę czynników i że zarówno oralność, jak i czynnik X wywoływane są równoległe przez jeszcze inne zjawisko. Ostatecznie także sam X może się okazać rzeczywistością złożoną, redukowalną do wielu komponentów składowych.

Kwestia relacji pomiędzy oralnością a czynnikiem X wywołuje zresztą cały szereg dodatkowych pytań szczegółowych. Czy oralność jest warunkiem koniecznym, czy jedynie wystarczającym do zaistnienia czynnika X? Czy formy zachodzących w tych układach przyczynowości mają charakter dystalny, czy proksymalny? Czy występują tu jakieś sprzężenia zwrotne? Czy związki te na pewno mają charakter funkcji, czy może chodzi o zależności statystyczne? Każda z możliwych odpowiedzi na te i wiele innych pytań wydaje się w sposób znaczący przekształcać tak początkowo prosty model relacji formy i trwałości komunikatów w jego coraz bardziej złożone pochodne.



Trzecim problemem, częściowo wywodzącym się od problemu drugiego, byłaby wreszcie kwestia relacji pomiędzy czynnikiem X a pismem. Oprócz rozlicznych dla tej relacji konsekwencji wynikających z ustaleń dotyczących relacji czynnika X oraz oralności nasuwa się tu również cały szereg kolejnych pytań. Warto na przykład zwrócić uwagę, że piśmienność wcale nie podtrzymuje stabilizacji komunikatu w taki sam sposób, w jaki stabilizuje go nałożony na oralność czynnik X. Czyni to na własny sposób, w którym oczywista trwałość zapisanej treści powiązana jest jednocześnie z rosnącą swobodą autorskiego indywidualizmu, wyzwolonego z gorsetu kulturowej konwencji. Ujmując rzecz nieco metaforycznie, można by powiedzieć, że w kulturach oralnych na różne sposoby wciąż opowiada się o tym samym, natomiast w kulturach pisma trwa ciągle utrwalanie nowych treści. Pismo zatem nie podtrzymuje żywotności czynnika X. Zamiast tego musi albo doprowadzać do jego zaniku, albo do przekształcenia, co otwiera pole do dyskusji nad tym, jakie cechy pisma okazują się antytetyczne w stosunku do piątego elementu wykorzystywanego modelu. Przy tym kwestia opisu tej relacji skazana jest na konieczność uwzględnienia wszelkich wątpliwości wyłaniających się już wcześniej przy próbach zrozumienia relacji pomiędzy czynnikiem X a oralnością, na przykład kwestii obligatoryjności zaniku czynnika X przy pojawieniu się pisma etc.

W sumie można by powiedzieć, że spojrzenie na problem stosunków zachodzących pomiędzy formą a stabilnością treści z perspektywy społeczności tradycyjnych zamiast upraszczać komplikuje sposób rozumienia całego zagadnienia. Jest to jednak komplikacja z naukowego punktu widzenia użyteczna, wymusza bowiem przemodelowanie uproszczonych, a przez to eksplanacyjnie niewystarczających sposobów podejścia do problemu. Jak wiadomo, przywołany przez Sokratesa w dialogu z Fajdrosem Teut i tak żywił liczne wątpliwości dotyczące zdolności pisma do utrwalania treści. Gdyby ta rozmowa toczyła się w Amazonii, wątpliwości te byłyby zapewne jeszcze więk-

sze. Kwestia związków formy i stabilności treści jest bowiem, jak widać, złożona nawet tam, gdzie powinna być najprostsza.

**Phaedrus in Amazonia. The Stability of Speech and the  
Freedom of Writing**

Summary

The aim of this article is to show that a hypothesis of a relationship between orality and the instability of the transmitted content does not correctly describe traditional societies. Despite the fact that these societies use only the spoken word, the transmitted content has a high level of stability. This leads one to seek an additional factor which is responsible for this state of affairs ("factor X"). The article discusses three classic anthropological concepts of that factor (Lucien Lévy-Bruhl, Claude Levi-Strauss, Roy Rappaport), and the research problems associated with it, such as the issue of its ontological status, the problem of the relationship between factor X and orality and the antithetical nature of the relationship of literacy to factor X.