

Jakub Bohuszewicz
Uniwersytet Jagielloński

KONFLIKT I WSPÓŁPRACA. STOSOWALNOŚĆ ZASADY UPOŚLEDZENIA W ANALIZIE LUDZKICH RYTUAŁÓW

1. Kosztowne, a więc wiarygodne — teoria Amotza Zahaviego

Celem tekstu jest zbadanie potencjału sformułowanej przez etologa, Amotza Zahaviego, teorii upośledzenia [*handicap theory*] w zakresie modelowania przez nią rytuałów rozpowszechnianych drogą kulturową i badanych przez antropologów¹. U podstaw teorii Zahaviego leży trudność, którą zauważył Karol Darwin:

Takie wyraziste różnice między płciami muszą być w jakiś sposób ogromnie ważne. Wiemy też, że w pewnych przypadkach rozwinęły się kosztem nie tylko niewygód, ale i wystawienia na prawdziwe niebezpieczeństwo².

Dobrym przykładem jest wyrastający na głowie samca dudka (*Upupa epops*) pęk brązowo-czarnych piór podobnych do

¹ Aby ułatwić dyskusję, przyjmuję — wzorem Rebekki Bliege-Bird i Erika Aldena Smitha — że terminy „zasada upośledzenia” i „teoria kosztownej sygnalizacji” to synonimy, aczkolwiek zdaję sobie sprawę, że ich zakresy nie są zamienne, lecz tylko się krzyżują. Cf. na ten temat: BLIEGE-BIRD, SMITH 2005, 236.

² DARWIN 1889, 615.

zapalek odwróconych łebkami do góry. Jest on nie tylko niewygodny, ale wręcz szkodliwy, zawęży bowiem (w porównaniu z samcami o mniej okazałych czubach) pole obserwacji i ogranicza swobodę ruchów przy potencjalnym zagrożeniu. Biorąc pod uwagę fundamentalne założenia teorii ewolucji³, taka cecha fizyczna powinna zostać dawno wyeliminowana. Dlaczego tak się nie stało?

Aby rozwiązać ten problem, Darwin założył, że samce najatrakcyjniejsze są również najsilniejsze⁴. Ale jaki mechanizm koreluje atrakcyjność samca z jakością (cechami takimi, jak siła fizyczna lub sprawność w poszukiwaniu pożywienia)? Darwin tego nie wiedział. Co więcej, jego następcy uznali za pewnik tezę o braku korelacji między tymi cechami. Opracowany przez Ronalda Fishera, słynny model selekcji płciowej opisuje sekwencję wydarzeń, które wytworzyły u samic pawia indyjskiego (*Pavo cristatus*) preferencję wobec długiego, ozdobnego ogona u samców swojego gatunku. Najpierw — na „etapie preferencji” — długi, imponujący ogon u samca był niezawodnym wskaźnikiem siły fizycznej potrzebnej do jego dźwigania. W konsekwencji samice preferujące samców z dłuższym ogonem preferowały również osobniki silniejsze, czemu towarzyszyło upowszechnianie się w populacji tych pierwszych preferencji wobec tych drugich. Ale w chwili upowszechnienia tej preferencji samce odnosiły korzyści z większych i dłuższych ogonów nawet kosztem nadmiernego obciążenia i zmniejszonej zdolności do przeżycia⁵. By użyć wyrażenia Stephena Jaya Goulda, ogony zaczęły wówczas funkcjonować jako „samodziel-

³ Ich zwięzły opis zawiera praca Bernarda Korzeniewskiego. Cf. KORZENIEWSKI 1996, 40: „Teoria Darwina opiera się na pojęciach walki o byt rozmaitych organizmów oraz doboru naturalnego w wyniku przeżycia najlepiej przystosowanego. Darwin wyszedł z założenia, że na skutek rozmnażania się organizmów rodzi się ich więcej, niż może przeżyć, oraz że osobniki tego samego gatunku wykazują pewien zakres zmienności pod względem rozmaitych cech dziedzicznych”.

⁴ Cf. DARWIN 1889, 616.

⁵ Cf. ZAHAVI 2007, 145.

ne struktury przystosowawcze⁶ – samodzielne w sensie niezależności od środowiska innego niż seksualne preferencje samiec⁷.

Wskazując na oczywisty fakt, że „samiec lepszej jakości uniesie większy ciężar niż mniej wartościowy samiec”⁸, Zahavi odrzuca Fisherowski schemat rozwoju wydarzeń i wraca do tezy Darwina korelującej siłę z atrakcyjnością samca. Świadczy o tym – chyba najważniejsze dla izraelskiego autora – pojęcie wiarygodności [*reliability*] przypisywanej kosztownym sygnałom. To prawda, że, jak sądził Fisher, sygnały ewoluują, ponieważ istnieją jednostki zdolne do ich odbioru i ponieważ nadawcy wykorzystują ową istniejącą wcześniej zdolność. Ale preferencja wobec określonego typu sygnałów – twierdzi Zahavi – może trwale upowszechnić się tylko w przypadku znaków, które są wiarygodne:

Zasada upośledzenia sugeruje istnienie mechanizmu, poprzez który nadawca sygnału gwarantuje wiarygodność przekazu kodowanego w sygnale: sam sygnał upośledza w nadawcy coś, co wiąże się z informacją dostarczaną przez sygnał⁹.

Fundamentalną różnicę między Fisherem a Zahavim ukazuje przykład wykorzystywany przez antropologa rytuału, Richarda Sosisa¹⁰. Dostrzegając czającego się nieopodal drapieżnika, afrykańska antylopa skoczek (*Antidorcas marsupialis*), zamiast rzucić się do ucieczki, zaczyna wykonywać – ciągle nie

⁶ GOULD 1991, 65.

⁷ Ściśle rzecz biorąc, definiując adaptację należałoby zatem mówić nie tyle o selekcji, jak to robią Tadeusz Bielicki i Konrad Fiałkowski (cf. BIELICKI, FIAŁKOWSKI 2009, 55, gdzie pada określenie adaptacji jako zmiany, „którą selekcja wymusza w kolejnych pokoleniach na morfologicznej, fizjologicznej, biochemicznej i behawioralnej postaci organizmów”), co o selekcjach. Adaptacja organizmu do życia w danym środowisku byłaby tutaj wypadkową różnych rodzajów nacisków selekcyjnych.

⁸ ZAHAVI 2007, s. 145. Powodów odrzucenia modelu Fishera jest więcej. Cf. *Ibidem*, s. 145–146.

⁹ *Ibidem*, s. 146.

¹⁰ Sam przykład pochodzi od Zahaviego. Cf. ZAHAVI, ZAHAVI 1997, 6–8.

ruszając się z miejsca — dziwny rodzaj ruchu wyrażany przez angielski rzeczownik „stotting”. Zwierzę biegnie wówczas powoli, podskakując wysoko i rytmicznie na sztywnych nogach¹¹. Obserwujący to likaon, zamiast wykorzystać okazję, rezygnuje i odchodzi. Zaistniałą sytuację Sosis komentuje następująco:

Dlaczego antylopa marnuje energię, która mogłaby być użyta do ucieczki przed drapieżnikiem? I dlaczego czyni siebie jeszcze bardziej widoczną wobec zwierzęcia, które chce je zjeść? Skoczek pokazuje drapieżnikowi swoją jakość, swoją zdolność do uciekania, efektownie dając do zrozumienia: „Nawet nie próbuj mnie gonić. Zobacz jak silne są moje nogi, nie uda ci się mnie złapać”. Drapieżnik wierzy antylopie tylko dlatego, że sygnał jest zbyt kosztowny, aby go udawać. Antylopa, która nie jest wystarczająco szybka, aby uciec, nie może imitować sygnału, ponieważ nie jest dosyć silna, aby wielokrotnie podskakiwać na taką wysokość. Pokaz dostarcza prawdziwej informacji, skoro nadanie sygnałów jest na tyle kosztowne, że organizmy gorszej jakości nie mogą odnieść korzyści z imitowania sygnału¹².

Pokazy dudka i antylopy wiele od siebie różni: pierwszy dotyczy wymiany sygnałów wewnątrz grupy, a w drugim odbiorca sygnałów reprezentuje inny gatunek. Inny jest też cel działań: dudek, eksponując swój czub, anonsuje swój prestiż wobec samicy, natomiast antylopa komunikuje posiadanie energii potrzebnej do ucieczki. Ale zdaniem Zahaviego sposoby osiągania obu celów są identyczne i to go skłoniło do rozszerzenia postulowanego zakresu obowiązywania swojej teorii z doboru płciowego na komunikację międzygatunkową, a stąd było już łatwo tłumaczyć nią także i ludzkie zachowania. Zachętą było formalne podobieństwo koncepcji upośledzenia i rozwijanej przez socjologa Thorsteina Veblena teorii ostentacyjnej konsumpcji oraz informacje na temat wykorzystania zasady upośledzenia

¹¹ Cf. DIAMOND 1996, 271.

¹² SOSIS 2004, 169.

w wyjaśnianiu takich ludzkich zwyczajów, jak zażywanie truczyn¹³.

W chwili jej ogłoszenia teoria dotyczyła wąskiego i specjalistycznego kręgu zagadnień związanych z doborem płciowym¹⁴. Ale później autor stwierdził, że wiele wiarygodnych i niezawodnych komunikatów — nie tylko pokazy samczej jurności — zawiera ekspozycję upośledzenia¹⁵. Uogólnienie wynika ze skuteczności tak skonstruowanych sygnałów, blokujących manipulację i odpornych na inflację, do której doszłoby wskutek nadmiaru podaży. A ten ostatni jest niemożliwy, ponieważ kosztowne sygnały zawdzięczają swoją wiarygodność właśnie temu, że na dłuższą metę nie mogą się tak rozprzestrzenić¹⁶. Zahavi wykorzystuje tu podobieństwo do spadku wartości nabywczej pieniądza wywołanego wzrostem podaży: jeżeli koszty emisji sygnału zmaleją do tego stopnia, że każdego będzie na niego stać — sygnalizacja przestanie różnicować osobniki danego gatunku i zaniknie¹⁷. Analogicznie, gdy podaż pieniądza wzrośnie, dojdzie do jego zużycia i nastąpi zmiana waluty¹⁸.

¹³ ZAHAVI, ZAHAVI 1997, 160.

¹⁴ Cf. ZAHAVI 1975.

¹⁵ Cf. ZAHAVI, ZAHAVI 1997, 60.

¹⁶ Argument o podobnej strukturze pojawia się w dyskusji Roya Rappaporta z Richardem Dawkinsem i Johnem Krebsem, zdaniem których komunikacja zachodzi wtedy, gdy jedno zwierzę oddziałuje na organy zmysłowe drugiego zwierzęcia w ten sposób, aby zmienić jego zachowanie na swoją korzyść (Cf. DAWKINS, KREBS 1978, 283). Antropolog wytyka im dwa błędy logiczne. Po pierwsze, nadawca nie mógłby manipulować, gdyby odbiorca choćby w minimalnym stopniu nie ufał emitowanemu sygnałowi. A takie zaufanie może być ustanowione tylko w sytuacji przewagi wiarygodnych sygnałów. Po drugie, Dawkins i Krebs twierdzą, że ewolucja sygnałów manipulujących będzie zmierzać ku uczynieniu ich coraz bardziej wyraźnymi i powtarzalnymi. Ale skoro odbiorca i nadawca należą do jednego gatunku, to wiedza nadawcy o technikach manipulacji będzie z biegiem czasu identyczna u odbiorcy. W tej sytuacji postulowane przez Dawkinsa i Krebsa ewolucyjne zwiększanie widoczności i powtarzalności podmyje fundamenty komunikacji do tego stopnia, że zaufanie odbiorcy spadnie do zera. Cf. RAPPAPORT 1994, 333.

¹⁷ Cf. ZAHAVI 2007, 156.

¹⁸ Cf. *ibidem*, 155–156.

2. Rytuały pogrzebowe u Meriam¹⁹

Śmierć członka Meriam — zamieszkujących jedną z wysp w Cieśninie Torresa — wymaga długotrwałych i kosztownych rytuałów. Nazajutrz spośród członków klanu zmarłego wybierany jest mistrz ceremonii, którego zadaniem będzie odbiór darów i troska o uczty poprzedzające odsłonięcie nagrobka. Drugiego dnia zaczyna się żałoba *bood* polegająca na grupowym siedzeniu przed domem nieboszczyka. Najbliższa rodzina zapewnia wtedy jedzenie przybyłym gościom, krewnym i znajomym. W zamian otrzymuje produkty żywniowe, co rekompensuje ponoszone koszty i pozwala zorganizować żałobne uczty *bood lewer*. Na koniec, na miejscu pochówku stawia się prowizoryczny grób i krzyż oraz następuje święto pogrzebowe *izurwur lewer* kończące okres formalnej żałoby.

Kilka lat później rodzina buduje grób, granitową strukturę ozdobioną licznymi płaskorzeźbami i fotografiami. Aby nagrodzić uczestników przedsięwzięcia jego budowy, ustawia się kamień nagrobny (*kirim akos*) — natychmiast go zasłaniając — i wyprawia końcową, publiczną ucztę (*kirim akos lewer*), po której ogłasza się termin „ceremonii otwarcia”, czyli odsłonięcia kamienia (*kirim auskir lewer*). Ceremonię inicjuje dwumiesięczna seria pomniejszych festynów mających wyżywić mieszkańców wyspy, którzy wzięli udział w przygotowaniu otwarcia (w grę może wchodzić do 400 osób).

Podczas *kirim auskir lewer* stoły wypełniają misy z gotowaną rybą, żółtami, małżami i wszelkim rodzajem dostępnego pożywienia. Odbywa się publiczny pokaz darów dla przybyłych gości: sarongów, ubrań i paciorków przywiązywanych do pionowych konstrukcji w kształcie abażurów (*mood*) lub umieszczanych w wielkich pojemnikach. Ogrodnicy, którzy wyhodowali szczególnie duże — łukowate i niejadalne — jamy, eksponują je na bambusowych wieszakach. Rodzina zmarłego robi specjalne listy, aby upewnić się, czy każdy sojusznik otrzy-

¹⁹ Opis rytuału przytaczam za: BLIEGE-BIRD, SMITH 2005, 226.

mał dar i miejsce przy wyróżnionym stole. Uczty to również okazja do współzawodnictwa i pokazów umiejętności obejmujących grę w lotki, zabawy bakiem i całonocny taniec.

Wszystkie festyny i uczty, a dokładniej ilość i jakość wystawianych dóbr, są dokładnym wskaźnikiem liczby ofiarodawców – umiejętności produkcyjnych potrzebnych do zdobycia ryb, żółwi i jamów oraz czasu i energii zainwestowanych dla dobra gospodarzy. Z drugiej strony status gospodarzy polepsza się, gdy sojusznicy dostarczają im cenionych dóbr (makrele, przydacznę i żółwie morskie) i wyszukanych potraw (pudding z manioku gotowany na parze, ślimaki gotowane w mleku kokosowym). Przy tym antropolodzy podkreślają bezwarunkowy charakter wymiany, ponieważ gospodarze nie oczekują wzajemności, uznając uczty za realizację zasady hojności czy, jak powiedzieliby Meriam, „słusznej drogi” (*debe tonar*). Przy czym należy dodać, iż jedzenie dostępne na uczcie ma status „dobra publicznego” (*kies*) przeznaczonego do swobodnej, darmowej konsumpcji. Dochodzi więc do paradoksu, w którym gospodarz żręka się wszelkich zasług z tytułu bycia ofiarodawcą i dlatego zyskuje coś, co Meriam cenią najbardziej: prestiż i opinię „dobrego człowieka” krocącego „słuszną drogą”²⁰. Podkreśla to przysłowie Meriam: „Oczekując zapłaty, nie zrobisz dobrego wrażenia”²¹.

Zdaniem Bliege-Bird i Smitha uczty są pretekstem do kolektywnej sygnalizacji, podczas której członkowie klanu kooperują w celu wytworzenia pokazu wskazującego na jakąś ważną cechę grupy społecznej²². Autorzy wyróżniają dwa rodzaje odbiorców sygnałów, tudzież obserwatorów pokazów. Pierwszy to wewnętrzny krąg osób związanych z gospodarzami przez

²⁰ *Per analogiam* można tu przywołać braministyczną formułę *tyāga* oznaczającą żręczenie się efektów rytuału, który wykonuje się ze względu na niego samego, a nie na potencjalne, dobre skutki dla wykonującego. Cf. STAAL 1990, 121–122.

²¹ BLIEGE-BIRD, SMITH 2005, 227.

²² Cf. *ibidem*.

małżeństwo lub sojusz (otrzymują dobra materialne). Członkowie tej kategorii zobowiązują się do pomocy w organizacji i dostarczaniu pożywienia. Drugi rodzaj to zewnętrzny krąg złożony z pozostałych uczestników (otrzymują dar w formie potraw serwowanych na ucztę).

Według samych Meriam krążenie darów w wewnętrznym kręgu ma potwierdzać bliską więź łączącą jego uczestników po śmierci ważnej osoby. Kosztowne pokazy sygnalizują więc „siłę” lineażu, którą można definiować w kategoriach indywidualnej jakości jego członków oraz spójności łączącej ich więzi²³:

[...] miarą owej spójności jest siła sojuszy łączących członków — wskazywana przez pracę, którą gotowi są włożyć w przygotowanie miejsca uczy — koszty, które są gotowi ponieść, aby zakupić i ofiarować tkaniny i inne towary oraz czas i energia, które gotowi są zainwestować w przygotowanie potraw na ucztę²⁴.

*

Kończąc podrozdział artykułu na temat Meriam, Bliege-Bird i Smith twierdzą, że w badanej kulturze i w każdym innym społeczeństwie manifestacje spójności grupy zyskują na znaczeniu po śmierci ważnych członków grupy. Inaczej mówiąc, koszt i rozrzutność ich pogrzebów będzie wyższa niż po śmierci mniej ważnych osób. Współorganizując ucztę, uczestnicy sygnalizują możliwość poświęcenia czasu potrzebnego na przygotowanie rzadkich lub kosztownych rodzajów pożywienia. Pokazuje to przykład dwóch rodzajów jamów obecnych na uczcie. W pierwszym mamy bulwy kobiece hodowane w 20-centymetrowych zagłębieniach w okresie od czterech do sześciu miesięcy. Ofiarowane na ucztę jamy są zjadane, a nie eksponowane. Z drugiej strony mamy bulwy hodowane przez mężczyzn w dziurach o głębokości jednego metra, a czasem więcej. Wykopanie ich w twardej glebie wymaga kilku godzin pracy.

²³ Cf. *ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

Do tego trzeba dodać czas potrzebny na dogłębne oglądanie rośliny podczas długiego procesu wzrastania, który trwa minimum dziewięć miesięcy.

Mężczyzna hoduje swój jam wyłącznie w celu wystawienia na pokaz — nie ma zresztą wyboru, ponieważ z racji rozmiaru i twardości bulwa nie nadaje się do konsumpcji. Ta ostatnia właściwość — zgodnie z klasycznym rozróżnieniem na działania funkcjonalno-techniczne i formalno-symboliczne²⁵ — predysponuje roślinę do pełnienia funkcji rytualnych. Jak piszą badacze: „Wysilek wkładany przez mężczyzn w produkcję żywności i ogrodnictwo nie jest dobrą strategią dostarczania jedzenia na stół. Jest to raczej strategia obejmująca pokaz umiejętności i opanowanie ezoterycznej wiedzy”²⁶.

Niejadalność męskich bulw wyklucza je z obszaru funkcji techniczno-użytkowych. W chwili wystawienia na pokaz rośliny stają się znakiem, ponieważ wszyscy wiedzą, jakich nakładów pracy wymagało ich wytworzenie. Przy tym warto podkreślić charakter związku zachodzącego między elementem znaczącym i znaczonego takiego znaku. Podobnie jak w komunikacji stosowanej przez zwierzęta, sygnał ma tu charakter wskaźnikowy, denotując przedmiot na mocy realnego oddziaływania nań przez ten przedmiot, tak jak dym denotuje ogień, wysypka odrę, rozpostarcie ogona przez pawia pobudzenie seksualne, a Marsz na Waszyngton w 1970 wielkość sprzeciwu wobec wojny w Wietnamie²⁷.

²⁵ Cf. LEACH 1954, 12. Cyt. za: RAPPAPORT 2007, 81: „U ludu Kachin procedura przeprowadzania tak rutynowych działań, jak karczowanie lasu, sianie, ogradzanie pola i pielienie rosnących upraw opiera się na formalnych konwencjach i urozmaicana jest wszelkiego rodzaju ozdobami i dekoracjami, z bębniem i z technicznego punktu widzenia, które z ich wykonania — miast prostego aktu funkcjonalnego — czynią wykonanie *sensu stricto* Kachin. I podobnie jest z każdym innym rodzajem technicznego działania; występuje w nim zawsze element funkcjonalnie istotny oraz inny element, będący po prostu miejscowym zwyczajem, estetycznym dodatkiem [podkr. — J.B.]”.

²⁶ Cf. BLIEGE-BIRD, SMITH 2005, 229.

²⁷ Cf. RAPPAPORT 2007, 94.

Sygnały używane przez Meriam są jednak nie tylko indeksalne, ale i kosztowne w ścisłym znaczeniu tego słowa, o czym napiszę za chwilę. Połączenie obu cech jakby z definicji powoduje, że komunikat nie przekazuje rzeczy błahych. Samo użycie wskaźników jeszcze tego nie gwarantuje, możemy bowiem wyobrazić sobie nastolatka idącego z rodzicami do kościoła i uczestniczącego z nimi we mszy. Używając znaków indeksalnych (obecność w świątyni i udział w liturgii), wyraża on — jakby powiedział Edmund Leach — swój status w systemie strukturalnym, w którym aktualnie się znajduje²⁸. Kłopot w tym, że możliwe jest nieszczerze uczestnictwo. Innymi słowy, wspomniana osoba bierze czynny udział: recytuje modlitwy, reaguje na wezwania kapłana, śpiewa, ale nie robi tak dlatego, że chce, ale dlatego, że musi (patrzą na niego rodzice, z którymi chce zachować dobre relacje). Wspomniane słowa Leacha każą sądzić, że mimo nieszczerości nadal mamy tu do czynienia ze wskaźnikami. Warto też zwrócić uwagę, że chłopak wyraża nie tylko swój status, ale i akceptację (porządku liturgicznego) — w sensie nadanym temu pojęciu przez Rappaporta²⁹ — co jest niemożliwe bez poniesienia pewnych kosztów, do których należy choćby rozdziwien między stanem prywatnym a aktem publicznym³⁰. Mówiąc inaczej, nastolatek — zakładając, że robi to niechętnie — z pewnością wolałby robić inne rzeczy, niż uczestniczyć w rytuale (na przykład grać w gry komputerowe lub iść z kolegami do miasta). Formalnie zarysowana sytuacja podpada więc pod pojęcie kosztownej sygnalizacji — rzecz natomiast w tym, że zakłada oszustwo, które konotowany przez nie rodzaj komunikacji wyklucza.

²⁸ Cf. *ibidem*, s. 90.

²⁹ Cf. *ibidem*, s. 176–181.

³⁰ Cf. *ibidem*, s. 177: „Tak czy inaczej, pomiędzy aktem akceptacji a powiązanym z nim stanem wewnętrznym mogą wystąpić, i często występują, rozbieżności. Publicznie można bowiem zaakceptować nie tylko to, w co się powątpiewa, lecz także to, czym się prywatnie gardzi lub czemu się potajemnie zaprzecza”. Zresztą emisja każdego sygnału, a mówiąc ściślej, pewność, że dotarł on do odbiorcy, niesie ze sobą koszty, przez badaczy nazywane „kosztami skuteczności [efficacy costs]”. Cf. CRONK 2005, 610–611.

Aby rozwiązać tę trudność, trzeba wprowadzić obostrzenie polegające na włączeniu do definicji cechy negatywnej korelacji krańcowego kosztu sygnału z jakością nadawcy. Innymi słowy, cecha kosztowna dla organizmu gorszej jakości, dla bardziej wartościowego samca może być tania. A zatem kosztowny sygnał w ścisłym znaczeniu tego słowa to taki, którego emisja oznacza duży wydatek energetyczny lepiej, a nie gorzej wyposażonego osobnika³¹. Dobrym przykładem jest połów żółwi morskich u Meriam zestawiony z ich zbieraniem w porze węłgu (październik-kwiecień), kiedy zwierzęta składają jaja na plaży³². Łowiectwo jest praktykowane w kontekście publicznych festynów typu *kirim auskir lewer*, a poprzedza je apel gospodarzy o dostarczenie gadów na planowaną ucztę. Zdobywanie ich tą drogą wymaga nie tylko energii, ale też konkretnych umiejętności koordynacji działań grupy, która pod kierunkiem łowcy rusza na polowanie: „skoczaków” – młodych, silnych mężczyzn, którzy łapią zwierzęta i przenoszą je z wody do łodzi – oraz sternika kierującego łodzią, który podporządkowuje się łowcy. Jak piszą antropolodzy:

W porównaniu ze zbieractwem łowiectwo wymaga większych wydatków w zakresie czasu, energii i ryzyka, dostarcza mięsa w mniej wydajny sposób (z uwagi na wyższe koszty podróży, poszukiwań i pogoni) i wiąże się z szerszą dystrybucją mięsa. [...] łowcy podejmują szereg kosztów, za które nie otrzymują materialnej rekompensaty, włączając w to czas i energię potrzebne do polowania (średnio 40 roboczogodzin), pieniądze na paliwo i czas potrzebny na organizację i przygotowanie członków załogi i wyposażenia przed polowaniem³³.

Zdolność do poniesienia takich kosztów wiarygodnie komunikuje coś o wewnętrznych walorach łowcy, jego doświadcze-

³¹ Osobniki silne i słabe ponoszą ten sam koszt krańcowy emisji sygnału, ale te pierwsze zyskują na niej więcej niż te drugie. Cf. GINTIS *et al.* 2001, 108. Cf. także: BLIEGE-BIRD, SMITH 2005, 224.

³² Cf. BLIEGE-BIRD, SMITH 2005, 229.

³³ Cf. *ibidem*, s. 229–230.

niu i posiadanych umiejętnościach. Odbiorcami komunikatu są członkowie społeczności, w której odegrają rolę sojuszników, mężów i współzawodników³⁴.

3. Rytuały w naturze i kulturze – dwa poziomy, jedna teoria?

W pierwszym rozdziale przyjrzałem się teorii kosztownej sygnalizacji tworzącej o tyle ważny dla antropologa nurt współczesnej etologii, że – w przeciwieństwie do teorii Konrada Lorenza, Juliana Huxleya czy Nikolaasa Tinbergena (którego Zahavi był uczniem) – dopiero zaczyna być stosowany w badaniach ludzkich rytuałów.

W drugim rozdziale spróbowałem pokazać możliwości tej teorii, analizując za jej pomocą konkretny rytuał, natomiast w trzecim zamierzam przyjrzeć się kwestii sensowności takiej analizy, biorąc pod uwagę głoszony przez niektórych ewolucjonistów pogląd o drastycznym zmniejszeniu się naturalnej presji selekcyjnej na ludzki gatunek i zastąpieniu jej doborem kulturowym. W efekcie – jak pisał R. Rappaport – dochodzi do odwrócenia relacji między aparatem adaptacyjnym a dostosowującym się gatunkiem, co z kolei umożliwia „zrodzenie pojęć, które przejmują kontrolę nad tymi, którzy je wytworzyli – pojęć takich jak Bóg, niebo, czy piekło”³⁵. Wyrazem odwrócenia jest rozpowszechnianie praktyk kulturowych niemających żadnego wpływu na dostosowanie (na przykład używanie długopisów) oraz praktyk jawnie zmniejszających jego maksymalizację, spośród których L. Stone i P. Lurquin wymieniają klitoridektomię (obrzezanie kobiet) w Afryce i przyjmowanie niebezpiecznych narkotyków³⁶, a można tu jeszcze dodać ofiarę z palca i okaleczenia rytualne u Indian Prerii, celibat głoszony przez św. Pawła i terrorystyczne zamachy samobójcze. Takie

³⁴ Cf. *ibidem*, s. 230.

³⁵ RAPPAPORT 2007, 29.

³⁶ Cf. STONE, LURQUIN 2009, 169.

zachowania, niepojęte z perspektywy neodarwinowskiej teorii ewolucji³⁷, stają się zrozumiałe w świetle modeli przypisujących kulturze właściwość gruntownego zmieniania biologicznych maszyn, które ją wytworzyły³⁸.

A zatem wiele — zdaniem części badaczy: większość — ludzkich zachowań jest obojętnych lub wręcz szkodliwych z punktu widzenia doboru naturalnego. Do takich zachowań nie należy kosztowna sygnalizacja będąca — jeśli wierzyć Alanowi Grafenowi³⁹ — przykładem strategii ewolucyjnie stabilnej, czyli takiej, w której wypłata jest interpretowana jako darwinowskie dostosowanie osobnika, który ową strategię przejawia⁴⁰. Jak wytłumaczyć to odstępstwo?

Odpowiedź zacznę od analizy drugiego z przykładów użytych przez Stone i Lurquina. Jest on o tyle niefortunny, że podaje go również biolog Jared Diamond, pisząc: „Inaczej niż w przypadku rolnictwa, zjawiska tego [konsumpcji niebezpiecznych substancji — J.B.] nie można nawet oceniać jako wątpliwego dobrodziejstwa, lecz jako czyste zło zagrażające przeżyciu osobników, chociaż nie zagrażające całemu naszemu gatunkowi”⁴¹. Jednocześnie ten sam autor uznaje zażywanie trucizn za przykład kosztownej sygnalizacji na równi z podskokami

³⁷ Jak pisze Jared Diamond o zjawisku sygnalizowanym przez drugi przykład: „Ciągłe na wpółzanurzony w dżungli przewróciłem stronicę. A tam zobaczyłem fotografię butelki whisky stojącej na stole, męczyznę sączącego ze szklanki — prawdopodobnie zawartość tej butelki — i kobietę, młodą i w sposób oczywisty płodną, wpatrzoną w niego z zachwytem, jak gdyby gotowa była mu się oddać. Jak to może być? - zapytałem sam siebie. Wszyscy wiedzą, że alkohol koliduje ze sprawnością seksualną, zdarza się, że czyni męczyznę impotentem, powoduje zataczanie się, utrudnia osąd sytuacji, grozi marskością wątroby i innymi zgubnymi przypadłościami. Jak w nieśmiertelnych słowach Odźwiernego z Makbeta Szekspira: »w miarę picia ochota rośnie, ale poziom wykonania spada«. Człowiek o tak upośledzonym poziomie zdolności wykonania powinien za wszelką cenę ukryć ten fakt przed kobietą, którą zamierza uwieść. Dlaczego mężczyzna na fotografii z własnej woli ujawnia to upośledzenie?” DIAMOND 1996, 267–268.

³⁸ Cf. CLARK BARRETT 2015, 242.

³⁹ Cf. DAWKINS 2012, 341–346.

⁴⁰ Cf. ARGASIŃSKI 2009, 446.

⁴¹ DIAMOND 1996, 194.

antylopy i potłaczem Kwakiutłów. Taka kwalifikacja konsumpcji prowadzi jednak do wniosku przeciwnego do tego, do którego doszli Stone i Lurquin, uznający powyższe zachowanie za zmniejszające, a nie zwiększające dostosowanie.

Wydaje się, że rację ma Diamond — postulujący istnienie nie tylko zwierzęcej, ale i ludzkiej kosztownej sygnalizacji — i aby to uzasadnić, wyjaśnijmy, jak może ona zachodzić w ewolucji kulturowej. Głównym problemem jest to, że zwierzęca ekspozycja cech upośledzających zależy od mechanizmów genetycznych. Podskakując, antylopa realizuje nakaz zawarty w kodzie genetycznym — analogicznie postępuje likaon, rezygnując z ucieczki. Tymczasem u ludzi, odwrotnie, ryzykowne zachowania wynikają z realizacji programów kulturowych. Przeszkodę tę można ominąć, jeśli uświadomimy sobie, że — o czym więcej za chwilę — kosztowna sygnalizacja rozwiązuje bardziej ogólny problem konstrukcji uczciwego sygnału w sytuacji konfliktu interesów między nadawcą a odbiorcą. Ogólność tak sformułowanego problemu polega na tym, że jest on rozwiązywany na różnych poziomach rzeczywistości: nie tylko biologicznym, ale i społeczno-kulturowym. Przykładem dla tych ostatnich był rytuał Meriam, a dokładnie jego aspekty (wystawne uczty dla gości, ekspozycja jamów, połów żółwi), które omawiałem w rozdziale 2, powtarzając za Bliege-Bird i Smithem, że w ich przypadku mamy do czynienia z kosztownymi sygnałami — że zatem można je analizować za pomocą narzędzi wypracowanych w naukach abstrahujących od kulturowego poziomu rzeczywistości.

Jak pisałem wyżej, kosztowna sygnalizacja rozwiązuje ogólny problem konstrukcji uczciwego sygnału w sytuacji konfliktu interesów. Według Lee Cronka stwierdzenie to nie jest jednak do końca ścisłe: „Mówiąc dokładniej, teoria kosztownej sygnalizacji nadaje się do analizy sytuacji, w których występuje konflikt interesów między kategoriami nadawców i odbiorców przy jednoczesnym założeniu istnienia z b i e ż n o ś c i i n t e -

re s u [...] między konkretnym nadawcą a konkretnym odbiorcą [podkr. — J.B.]⁴². Wracając do przykładu Bliege-Bird i Smitha, u Meriam występuje zbieżność interesów między poławiaczem żółwi a wyprawiającą ucztę rodziną kobiety, o której rękę się stara. Obie strony to autonomiczni aktorzy grający na określone cele, przy czym w ich grze nie ma wygranych ani przegranych: koszty są równo rozłożone (poławiacze wkładają wysiłek w organizację wyprawy po żółwie, a gospodarze ponoszą tracą jedną ze swoich kobiet i niosą pomoc w ramach tworzonych sojuszy), obie strony również zyskują. Identyczna symetria zachodzi w przypadku antylopy i śledzącego ją dra pieznika: ta pierwsza oszczędza czas i energię potrzebne do skutecznej ucieczki przed likaonem, a ten drugi oszczędza czas i energię, które zmarnowałby na bezcelową pogoń za szybszym zwierzęciem⁴³.

Bliege-Bird i Smith wskazują przy tym na aspekt rywalizacji o ograniczone zasoby toczonej między sobą przez mężczyzn polujących na żółwie⁴⁴. Zwierzęta także rywalizują, ale robią to w sposób uczciwy, a nie — jak można by sądzić na podstawie koncepcji Dawkinsa i Krebsa⁴⁵ — stosując sygnały manipulujące. Na ten aspekt rywalizacji zwraca uwagę Cronk, pisząc, że prawdziwa gra nie toczy się między skoczkiem a likaonem, lecz między gazelą, która ma dość sił, aby uciec, a gazelą, która nie potrafił tego zrobić, ewentualnie taką, która przeoczyła zbliżające się zagrożenie⁴⁶. Konflikt interesów zachodzi między wspomnianymi dwiema gazelami — para gazela-likaon składa się z sojuszników, komunikujących się poprzez szczerze sygnały.

⁴² CRONK, 2005, 612.

⁴³ Cf. *ibidem*, s. 613.

⁴⁴ Cf. BLIEGE-BIRD, SMITH 2005, 229: „Polowanie na żółwie jest zajęciem opartym na rywalizacji [*competitive pursuit*] [...]”.

⁴⁵ Cf. przypis 16 w niniejszym artykule.

⁴⁶ CRONK 2005, 613: „Conflict of interest in this scenario is not between an individual alert, physically fit gazelle and a specific pack of wild dogs but rather between an alert, fit gazelle and relatively inattentive, unfit gazelles in its vicinity”.

Stosując podejście Cronka do analizy procesów społecznych — on sam zresztą to czyni⁴⁷ — należy rozłożyć akcenty zupełnie inaczej, niż oczekiwaby tego É. Durkheim ujmujący relację między jednostką a grupą w kategoriach gry o sumie zerowej, w której jedna strona — jednostka — traci, a druga — zbiorowość — zawsze zyskuje. Ujęcie, o które mi tutaj chodzi, jest chyba najlepiej widoczne w Durkheimowskich opisach zniewalającej siły, z jaką zbiorowość oddziałuje na pojedynczego człowieka:

[...] społeczeństwo utrzymuje nas w nieustannym poczuciu zależności. Jego własna natura, odmienna niż natura jednostki, każe mu zmierzać do także wyłącznie dla niego specyficznych celów. Mogąc jednak osiągnąć je tylko za naszym pośrednictwem, kategorycznie wymaga naszego współuczestnictwa⁴⁸.

Z perspektywy Cronkowskiej interpretacji teorii kosztowej sygnalizacji relacja jednostka — grupa jawi się jako gra oparta na współpracy (a więc zgoła inaczej niż z perspektywy teorii Durkheima). Podobnie (relacja jednostka — społeczeństwo jako gra o sumie niezerowej) tę kwestię ujmuje Victor Turner, którego koncepcję Ted Lewellen omawia w ramach wprowadzenia do teoriogrowych modeli społeczeństwa⁴⁹. Chodzi o to, że u Turnera zysk społeczeństwa nie implikuje straty jednostki. Na pierwszy plan — inaczej niż u Durkheima — wysuwa się u niego działanie jednostki w obrębie układu społecznego, a nie sam ten układ⁵⁰. Turner bada strategie manipulacyjne realizowane przez konkretnych ludzi w konkretnym czasie w celu zdobycia i utrzymania władzy, obserwuje metody tworzenia sojuszy i konkurencji z innymi jednostkami, które dominują lub podporządkowują się⁵¹.

⁴⁷ Cf. *ibidem*, s. 614–615.

⁴⁸ DURKHEIM 2010, 199–200.

⁴⁹ Cf. LEWELLEN 2010, 119–135.

⁵⁰ Cf. *ibidem*, s. 119.

⁵¹ Cf. *ibidem*, s. 121.

A więc teoria kosztownej sygnalizacji — tak jak postrzega ją Cronk — mogłaby służyć za wsparcie dla Turnerowskiej wizji społeczeństwa — wsparcie o tyle godne uwagi, że wywodzące się spoza dyscypliny, którą reprezentował autor *Lasu symboli* (antropologia kulturowa). Jednocześnie teoria Turnera — odczytywana w sposób sugerowany przez Lewellena — pokazywałaby, jak konkretnie wprowadzić pojęcie kosztownej sygnalizacji do zbioru narzędzi stosowanych przez antropologów rytuału.

Proponowana przez Lewellena interpretacja ma natomiast jedną, istotną wadę: w ogóle nie pokazuje, jak połączyć nacisk na jednostkę w twórczości Turnera z fundamentalną dla tego autora kwestią rytuału. Proponowałbym następujące — dostarczane przez zasadę upośledzenia — wypełnienie tej luki. W życiu badanych przez Turnera Ndembu rytuał zajmuje poczesne miejsce. Od każdego uczestnika obrzęd wymaga poświęcenia czasu i energii potrzebnych na przyjskie, jest więc z definicji kosztowny, przy czym, dzięki rozróżnieniu badaczy cytowanych przez Cronka, wiemy, że nie o taką kosztowność tu chodzi⁵². Wspomniany przeze mnie wcześniej, nastoletni uczestnik mszy chcący zadowolić swoich rodziców, również ponosił koszty, ale trudno emitowane przez niego sygnały nazwać uczciwymi. Rzecz w tym, iż rytuały Ndembu, między innymi poprzez użycie trójdzielnej klasyfikacji kolorów, dostarczają silnych bodźców emocjonalnych, z których dwa — czerwień i czerń — symbolizują rozlew krwi, zło, cierpienie, śmierć, czyli treści będące zwykle obiektem wyparcia⁵³. Po co narażać się na takie przykre doświadczenia, skoro można ich uniknąć? W rytuale istnieje zawsze element decyzji, świadomego wy-

⁵² Cf. przypis 30 w niniejszym artykule. Na podanej w nim stronie artykułu Cronka pada rozróżnienie między kosztami skuteczności sygnału [*efficacy signals*] a kosztami strategicznymi [*strategic costs*], czyli tymi, o które chodzi teoretykom upośledzenia.

⁵³ Cf. TURNER 2006.

boru⁵⁴. Decydując się na udział w bolesnym obrzędzie, członek Ndembu komunikuje członkom grupy, do której wstępuje, swoje oddanie. Emituje w ten sposób sygnały, które — by użyć sformułowania Sosisa — są zbyt kosztowne, aby oszukiwać [*too costly to fake*]⁵⁵. Członkowie grupy korzystają natomiast z przyjęcia nowego — uczciwego, a zatem wartościowego — członka, jednocześnie ponosząc znaczne koszty związane z organizacją obrzędu.

BIBLIOGRAFIA

ARGASIŃSKI 2009: K. Argasiński, *Metody teorii gier ewolucyjnych*, „Kosmos. Problemy nauk biologicznych” 58 (2009), ss. 443–458.

BIELICKI, FIAŁKOWSKI 2009: T. Bielicki, K. Fiałkowski, *Homo przypadkiem sapiens*, Warszawa 2009.

BLIEGE-BIRD, SMITH 2005: R. Bliege-Bird, E.A. Smith, *Signaling Theory, Strategic Interaction and Symbolic Capital*, „Current Anthropology” 2 (2005), ss. 221–248.

CLARK BARRETT 2015: H. Clark Barrett, *The Shape of Thought. How Mental Adaptations Evolve*, Oxford 2015.

CRONK 2005: L. Cronk, *The application of animal signaling theory to human phenomena. Some thoughts and clarifications*, „Social Science Information” 44 (2005), ss. 603–620.

DARWIN 1981: C. Darwin, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, Princeton 1889.

DAWKINS 2012: R. Dawkins, *Samolubny gen*, tłum. M. Skonieczny, Warszawa 2012.

DAWKINS, KREBS 1978: R. Dawkins, J.R. Krebs, *Are Animals Signals Information or Manipulation?* [w:] J.R. & N.B. Davies (eds.), *Behavioral Ecology. An Evolutionary Approach*, Oxford 1978, ss. 282–309.

⁵⁴ Cf. ROTHENBUHLER 2003, 26–27.

⁵⁵ Cf. SOSIS 2004.

DIAMOND 1996: J. Diamond, *Trzeci szympan. Ewolucja i przyszłość zwierzęcia zwanego człowiekiem*, tłum. J. Weiner, Warszawa 1996.

DURKHEIM 2010: É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. A. Zadrożyńska, Warszawa 2010.

GINTIS, SMITH, BOWLES 2001: H. Gintis, E.A. Smith, S. Bowles, *Costly Signaling and Cooperation*, „Journal of Theoretical Biology” 213 (2001), ss. 103–119.

GOULD 1991: S.J. Gould, *Błędnie nazwany, niewłaściwie traktowany i niezrozumiany łódź irlandzki* [w:] *Idem, Niewczesny pogrzeb Darwina*, tłum. N. Kancewicz-Hoffman, Warszawa 1991, ss. 54–66.

KORZENIEWSKI 1996: B. Korzeniewski, *Powstanie i ewolucja życia*, Kraków, Rzeszów 1996.

LEACH 1954: E. Leach, *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*, Boston 1954.

LEWELLEN 2010: T.C. Lewellen, *Antropologia polityczna. Wprowadzenie*, tłum. A. Dąbrowska, T. Sieczkowski, Kraków 2010.

RAPPAPORT 1994: R.A. Rappaport, *On the Evolution of Morality and Religion. A Response to Lee Cronk*, „Zygon” 29 (1994), ss. 331–349.

RAPPAPORT 2007: R.A. Rappaport, *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, tłum. A. Musiał, T. Sikora, A. Szyjewski, Kraków 2007.

ROTHENBUHLER 2003: E.W. Rothenbuhler, *Komunikacja rytualna. Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej*, tłum. J. Barański, Kraków 2003.

SOSIS 2004: R. Sosis, *The Adaptive Value of Religious Ritual*, „American Scientist” 92 (2004), ss. 166–172.

STAAL 1990: F. Staal, *Rules without Meaning. Ritual, Mantras and the Human Sciences*, New York 1990.

STONE, LURQUIN 2009: L. Stone, P.F. Lurquin, *Geny, kultura i ewolucja człowieka. Synteza*, tłum. W. Branicki, W. Więkowski, Warszawa 2009.

TURNER 2006: V. Turner, *Klasyfikacja kolorów w rytuałach Ndembu. Problem prymitywnej klasyfikacji* [w:] Idem, *Las symboli. Aspekty rytuałów u ludu Ndembu*, tłum. A. Szyjewski, ss. 73–109.

ZAHAVI 1975: A. Zahavi, *Mate selection – a selection for a handicap*, „Journal of Theoretical Biology” 53 (1975), ss. 205–214.

ZAHAVI, ZAHAVI 1997: A. & A. Zahavi, *The Handicap Principle. A Missing Piece of Darwin’s Puzzle*, Oxford 1997.

ZAHAVI 2007: A. Zahavi, *Sexual Selection, Signal Selection and the Handicap Principle* [w:] B.G.M. Jamieson (ed.), *Reproductive Biology and Phylogeny of Birds. Sexual Selection, Behavior, Conservation Embryology, Genetics*, Vol. 6 B, Enfield 2007, ss. 143–159.

CONFLICT AND COOPERATION. APPLICABILITY OF THE HANDICAP PRINCIPLE IN THE ANALYSIS OF HUMAN RITUALS

Abstract

The aim of this paper is to determine the explanatory power of Amotz Zahavi’s ‘handicap theory’ in describing culturally distributed rituals. Zahavi’s starting point is the difficulty noticed by Charles Darwin: the differences between two sexes have been acquired in some instances at the cost not only of convenience but of exposure to actual danger. The costly features of males, which are responsible for these differences, should have been eliminated a long time ago by the process of evolution. But it has not happened – why? In seeking an answer to this question, Zahavi posited that these features function as signals which, in handicapping the sender, are too costly to dissimulate, and that the similar principle directs the development of human ritualistic behaviours. How far is this assumption sound, when taking into consideration the argument of some evolutionists and anthropo-

logists, that human culture makes profound changes in the nature of evolving systems?

Keywords: theory of ritual, the handicap principle, cultural evolution, costly signals, social communication

Słowa kluczowe: teoria rytuału, zasada upośledzenia, ewolucja kulturowa, kosztowne sygnały, komunikacja społeczna

