

SYMBOLE W HISTORII A HISTORIA SYMBOLI O ANTROPOLOGICZNEJ INTERPRETACJI FAKTÓW HISTORYCZNYCH

ANDRZEJ P. KOWALSKI

ANTROPOLOGICZNO-HISTORYCZNY DYSTANS W LEKTURZE SENSÓW SYMBOLICZNYCH

Antropolog i historyk znajdują się w porównywalnym położeniu w stosunku do odnotowywanych sensów kulturowych, w tym symbolicznych, które zamierzają poddać interpretacji. W przypadku historyka w grę wchodzi dystans chronologiczny, odmienność badanej epoki historycznej. W przypadku antropologa jest to dystans kulturowy związany z odmiennością badanej tradycji. Na tym jednak nie kończą się analogie i subtelne różnice we wskazanej relacji epistemologicznej. Badacz, który dąży do konstruowania interpretacji zarówno antropologicznej, jak i historycznej, ma świadomość niejako spotęgowanej trudności w dostępie do badanych sensów kulturowych. Oprócz dystansu czasowego musi zmierzyć się z rozdźwiękiem kulturowym. Historyk, zwłaszcza ten specjalizujący się w epokach dawnych, musi uwzględniać specyfikę minionych uwarunkowań kulturowych decydujących o zabarwieniu znaczeń zawartych w analizowanych krytycznie tekstach, przekazach tzw. źródłowych. W tym momencie staje się po trosze antropologiem. W odniesieniu do epok protohistorycznych i przedhistorycznych antropologia bywa jedyną dostarczycielką modeli typologicznie oddających odległe realia kulturowe. Antropolog zgłębiający znaczenia określonych działań czy obiektów kulturowych zazwyczaj kieruje swoją uwagę na ich specyfikę, na swoistą osobliwość i pewien idiografizm. W tym momencie staje się po trosze historykiem.

W badaniach nad znaczeniami symbolicznymi zaznacza się dodatkowa trudność. Wynika ona z niejasno nakreślonych supozycji ontologicznych w kwestii oczekiwanej zawartości lektury tego, co nazywamy poszukiwanym sensem, treścią symbolu i symboliki. W nastawieniu skrajnie konstruktywistycznym, wynikającym z trywializacji ujmowania zasady historyzmu i hermeneutyki, znaczenia badanych zasobów symbolicznych uchodzą za dobro interpretacyjne

negocjowane. Są one uważane za wynik swoistej fuzji horyzontu minionych epok i czasów obecnych, za efekt nieuniknionego nałożenia przedsądzeń badacza na dane uzyskane w terenie lub w archiwum. Wskazana tu trywializacja polega na przekonaniu, że każda wykładnia jest ostatecznie dziełem interpretatora, jest wyłącznie jego opisem i jego rozumiejącym ujęciem. Otwiera to pole uzasadnień dla nadzwyczaj „kreatywnych” interpretacji. Na płaszczyźnie filozofii dziejów pogląd radykalnie konstruktywistyczny wydaje się dopuszczalny, zwłaszcza przy powierzchownej akceptacji postulatów, np. hermeneutyki H.G. Gadamera lub analityki ontologicznej M. Heideggera. Jest tak szczególnie wtedy, gdy historyczność interpretacji nie jest celem specjalnych zabiegów, respektowania zasad określonej metodologii, ponieważ – jak się sądzi – stanowi o niej egzystencjalny rys wszelkiej podmiotowości. Bycie-w-świecie jest wszak byciem zarówno historycznym, jak i rozumiejącym. Tymczasem z punktu widzenia zadań antropologii i historii nieodzowne jest uwzględnienie pewnego minimum oporu, jaki stawia badaczowi sens analizowanego przekazu, tekstu, wypowiedzi. Chodzi o opór wyczuwany w intuicji pewnej egzotyki badanych znaczeń. Inaczej mówiąc, nawet ledwie uświadamiane poczucie obcości, odmienności realiów epoki i kultury chroni interpretatora przed narzucającym mu się hermeneutycznym alibi legitymizującym realizowanie „kreatywnych” interpretacji. Tak oto aplikacja współczynnika humanistycznego, albo prościej zasady „pytania o zdanie uczestników badanych kultur” – w wymiarze pewnego domniemania, a nie pozytywistycznie osiąganego celu – stanowi nadal o specyficie wysiłku egzegetycznego antropologa historii. W przeciwnym razie interpretacyjne przy-swojenie znaczeń historycznej lub obcej kultury można potraktować jako przejaw badawczej arogancji i daleko idącej uzurpacji.

Docieramy w tym miejscu do kolejnego problemu metodologicznego ukazującego się tym razem na osi kategorii kultury jawnej i ukrytej. Przypomnijmy, że na kulturę jawną składa się wiedza uczestnika danej tradycji wyrażona przez niego *expressis verbis*; jest to kompetencja uświadomiona przez podmiot kulturowy. Kultura ukryta są to sensy dedukowane przez obserwatora, antropologa lub historyka, sensy wyprowadzone spoza oficjalnie prezentowanego stanu wiedzy i dyskursu osób partycypujących w danej kulturze. Niezależnie od rodzaju i trybu prowadzonej w tym kontekście interpretacji w nastawieniu antropologicznym liczy się wykładnia honorująca zasadę „pytania o zdanie”. Bez względu na to, czy interpretacja odwołuje się do danych uzyskiwanych wprost, czy opracowanych niejako pośrednio, zawsze przyświeca jej zasadnicze przekonanie. Otóż zmierza ona do sensów i znaczeń należących do badanych, a nie do badacza. Pomijamy w tym momencie wszystkie wspomniane konstruktywistyczne dylematy nieuchronnego „współautorstwa” (badacza i badanego) owych interpretacji. Wskazany problem komplikuje się w sytuacji, gdy inter-

pretowane są sensy niejako z definicji niejawne, a więc wartości symboliczne, dostępne pośrednio, sugerowane w postaci znaków mających odsyłać do treści nieukazywanych wprost. Zarysowuje się tu kilka wariantów praktyki interpretacyjnej w odniesieniu do historii symboli:

- a) interpretacje spontaniczne – gdy interpretator wychodzi z założenia o uniwersalnym charakterze natury ludzkiej lub z przesłanek naiwnie psychologicznych pozwalających mu ignorować historyczno-kulturową specyfikę treści badanych przekazów. Instancją odwoławczą jego wykładni jest przeświadczenie o istnieniu transkulturowych i ponadhistorycznych powszechników. Dlatego treści symboliczne nie stanowią tu szczególnego problemu. Są wypadkową powszechnie rozpoznawalnych kodów semiotycznych z uwagi na ich zasadniczo psychobiologiczne zakorzenienie¹;
- b) interpretacje pozytywistyczne, w terminologii P. Ricoeura zwane „gnostycznymi” – gdy interpretator ustala fakty w ramach obiektywizowanego przez siebie schematu chronologicznego lub podziału kulturowego. Co ważne, czyni to zwykle w nadziei ustalenia domkniętego sensu symboli i z zamiarem przeprowadzenia interpretacji jednoznacznej oraz „adekwatnej” – często bez potrzeby zachowania zasady „pytania o zdanie uczestników badanych kultur”;
- c) interpretacje inspirowane hermeneutyką – gdy sugerowane są otwartość i niefinalność rozumienia osiąganego w obiegu kręgu hermeneutycznego. Podobną inspirację można znaleźć w przypadku Ch.S. Peirce’a tezy o braku ostatecznego interpretantu w procesie semiozy. Kryje się tu argument uzasadniający interpretacje „kreatywne”. Należy jednak pamiętać, że towarzysząca badaniu symboliki świadomość hermeneutyczna ma przede wszystkim wymiar filozoficzny i konstytutywny dla interpretatora, a nie dla dawnego użytkownika symboli. Historyczność hermeneutycznej interpretacji (gdy współczesność rozumiejąco oświeśla swoimi pytaniami przeszłość) nie jest tym samym, co historyczność obiektów klasycznie rozumianych badań naukowych. Nie można zatem tej filozoficznej prawdy odnosić mechanicznie do każdej empirycznie odnotowanej tradycji stosującej symbole. Kryje się tu teza, w myśl której wspólnoty historyczne celowo kreowały symbolikę jako systemy treści niedomkniętych, czekających cierpliwie na kolejne dookreślenia. Widoczne staje się napięcie między pozytywistycznym postulatem odzyskania sensów symbolicznych w ich historycznie ustalonych formach, w ich macierzystej postaci nada-

¹ T.W. Deacon, *The Symbolic Species. The Co-Evolution of Language and the Brain*, New York–London 1997, s. 340–349.

nej przez konkretną tradycję, a namysłem egzegetycznym, będącym przecież fragmentem historycznej zmienności;

- d) interpretacje anagogeniczne – które są odmianą pewnej wersji uniwersalizmu, gdy interpretowany sens najbardziej przyziemnego przekazu zostaje wzbogacony o sensory odczytywane na najwyższym poziomie filozoficznie określonych doświadczeń danej wspólnoty albo w ogóle ludzkości. Dobrym przykładem są beztrasko eksploatowane pomysły M. Eliadego – mistrza takich interpretacji. Przykładowo sens znaku, jakim jest zielone światło oznaczające wolną drogę dla pieszych, można dowartościować do rangi kluczowego symbolu, twierdząc, że w perspektywie *homo religiosus* chodzi o respektowanie rytualnych zasad poruszania się na drogach > zasad wynikających z odpowiednio waloryzowanego układu przestrzeni (miejsca czasowego zakazu ruchu dla pojazdów) i z poszanowania prawa > prawa, które jest dobrem rozwiniętych cywilizacji > cywilizacji, w których kodeksy życia zbiorowego mają szczególną społeczną, niemal religijną sankcję > sankcje owe waloryzują prawo jako wyrazisty Logos tej cywilizacji etc.;
- e) interpretacje filologiczne – gdy interpretator stara się ograniczać historyczne sensory analizowanych wypowiedzi lub tekstów do środowiska ich autorów. Fakt, że znaczenia restaurowane są w języku badanych tekstów, nie zawsze oznacza, że są one interpretowane według kulturowych kategorii rządzących strategiami komunikacyjnymi i mentalnością pierwotnych użytkowników tego języka;
- f) interpretacje strukturalistyczne i intertekstualne – gdy sensory symboliczne ujawniane są w ramach implicytnych sieci i pól znaczeniowych z wykorzystaniem komparatystyki i analizy morfologicznej przekazów światopoglądowych, będących tezaurem dedukowanych znaczeń. Jak we wszystkich interpretacjach należących do tzw. „strategii podglądu”, tak i tutaj racją badawczą jest teza, że tubylcze lub historycznie rekonstruowane kategorie kulturowe (sensy respektowane przez aktorów badanych praktyk symbolicznych) są odzyskane jako autentyczne; jedynie sposób ich naukowego wyrażania jest dziełem badacza.

W praktyce badawczej historyków i antropologów mamy zazwyczaj do czynienia z syntezą wielu aspektów wyszczególnionych tu rodzajów interpretacji. Badania nad symbolami dostarczają licznych przykładów kreowania interpretacji znaczeń, które w założeniu mają odzwierciedlać sensory danej wspólnoty lub typu kultury, ale na gruncie antropologii historii są w istocie niczyje. W przykłady tego typu interpretacji obfitują popularne leksykony symboli. Dla zdefiniowania znaczeń podstawowych symboli z rozmachem wykorzystywane bywają fakty czerpane z rozmaitych tradycji kulturowych. Najczęściej wszystko

to jest spinane terminologią religioznawczą (głównie z prac M. Eliadego) łatwo unifikującą perspektywę średniowiecznych Arabów, Chińczyków, nowożytnych alchemików, syberyjskich szamanów i dziewiętnastowiecznych wschodnioeuropejskich chłopów. Rodzi się jednak pytanie, czyim rozumieniem znaczenia danego symbolu jest to, które znajdujemy na kartach takich opracowań. Nie są to definicje naukowe; nie są to też określenia typowe dla dzisiejszego „człowieka z ulicy”; nie są to definicje *stricte* filozoficzne, choć widać w nich pewne inspiracje etnoreligioznawcze; z pewnością nie są to definicje autorstwa człowieka magicznego, który nie operował zwrotami, tudzież pojęciami takimi jak: *materia prima*, Kosmos albo *imago mundi*. Opracowania takie egzemplifikują przedstawione wyżej warianty interpretacji, lecz ewentualny podmiot, nosiciel wskazanych sensów symbolicznych, jest trudny do ustalenia zarówno dla historyka, jak i antropologa.

SYMBOLIKA W UJĘCIU SEMIOLOGICZNYM I FILOZOFICZNYM

W większości znanych koncepcji interpretacyjnych symbol jest definiowany zgodnie z utrwaloną tradycją semiotyczną. Zazwyczaj jest on uważany za rodzaj znaku, w którym związek między elementem symbolizowanym a symbolizującym wykazuje najwyższy poziom konwencjonalizacji. Na osi struktur semiotycznych zakres udziału zdarzenia lub obecności materiału zmysłowego w konstytuowaniu relacji znaczących zmniejsza się, poczynając od oznak naturalnych, symptomów, indeksów czy wskaźników, niemal zanika w odniesieniu do symboli, a całkowicie ginie w przypadku tzw. przedstawień sygnitywnych. Przykładowo, jeśli oznaką naturalną ognia jest dym, to w dokonującym się tu rozpoznaniu tych fenomenów każdorazowo współobecność ognia i dymu jest niezbędną. O obecności danego ognia wnioskujemy z obecności danego dymu. Również symptom jako znak ukazujący chorobę nie jest ujawnieniem jakiegokolwiek choroby, ale jest zmysłowo-metonimicznym składnikiem konkretnie danego schorzenia. Dopiero gdy z konkretnych empirycznych rozeznań, dokonywanych w ramach oznak naturalnych, wyprowadzimy uogólnienia typu „obecność dymu zawsze jest oznaką obecności ognia”, wtedy mówimy o konwencjonalnej regule, ale nie tylko o rozpoznaniu w akcie spostrzeżenia. Tak więc ani konkretny dym nie jest symbolem konkretnego ognia, ani poszczególne symptomy nie są symbolami konkretnej choroby. Symbol konstytuuje znaczenie wynikające z istnienia ogólnej reguły konwencjonalizującej współzależność fenomenu i odnośnego sensu.

Podkreślana tu asymetria i nieprzystawalność znaku wobec jego odniesienia przedmiotowego są w przypadku symbolu równoznaczne z zanikaniem meto-

nimicznie zaznaczającej się więzi między zmysłowo dostępną postacią symbolu a ideą, którą on wyraża. Taki sposób rozumienia symbolu znajdujemy już u Hegla. W *Wykładach o estetyce* zwraca on uwagę na tzw. niezgodności postaci zewnętrznej ze znaczeniem symbolu². Rzeczywiście, jak wiemy, istnieją przecież idee i sensory, dla których nie sposób odszukać najbardziej „trafnego” odzwierciedlenia w rzeczywistości zmysłowej. Przykładami mogą być idea bytu absolutnego, sprawiedliwości, udręki itp., których uprzystępnienie w obrazie, słowie, geście nie opiera się na żadnym podobieństwie, na analogii czy na innym naocznie danym związku. Idee takie są sensami symbolicznymi z tego powodu, że ich treść nie narzuca perceptorowi żadnego obiektywnie adekwatnego i naocznego skojarzenia. Nie wykazują one w sobie (mówiąc w języku pojęć heglowskich) żadnej *zmysłowej egzystencji*, która w swym własnym istnieniu zawierałaby znaczenia podatne na przedstawienie i wyrażenie. Cóż bowiem w idei bytu absolutnego nakazywałoby nam uobecnić ją zmysłowo w taki a nie inny sposób? Idea ta ma charakter symboliczny właśnie dlatego, że odczuwamy brak naocznie danej ciągłości między jej sensem a ewentualnym wyglądem.

Ekspozowana tu zasada konstytucji symbolu była dostrzegana jako istotny problem interpretacyjny w pracach klasyków antropologii kulturowej. F. Boas w pracy *Primitive Art* stwierdza, że symbolizm w sztuce indiańskiej jest powszechny. Występuje wtedy, gdy wzór, styl graficzny, nie wykazuje zmysłowo narzucającego się skojarzenia z obiektem. Do takich realizacji należą np. figury geometryczne lub ich zestawienia funkcjonujące jako graficzne wyobrażenie konkretnych zwierząt³. Ale rodzi się pytanie, czy rysunki te rzeczywiście były symbolami? Wprawdzie wstępnie zasada konwencjonalności jest spełniona, jednak w dalszej części pracy Boas podaje przykłady świadczące o tym, że dany wzór graficzny był odczytywany rozmaicie przez różne osoby, a nawet przez tę samą osobę w zależności od jej nastroju, czasu i miejsca dokonywanej przez nią percepcji i interpretacji. Co więcej, ze słów Boasa zdaje się wynikać, że jest to powszechne wśród ludów pierwotnych zjawisko interpretacyjnej niekoherencji, gdy konstytuowany związek między znakiem a ideą jest tymczasowy, ulotny⁴. Z tego powodu nie można uznać warunku braku więzi między zmysłowym przejawem a oznaczaną treścią za wystarczający, by mówić o symbolu. Konieczne są stałe, nie tylko doraźne, ale silnie konwencjonalizowane, reguły przypisujące danej treści naocznej niezmienny sens.

² G.W.F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, t. 1, przeł. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1964, s. 488 i n.

³ F. Boas, *Primitive Art*, New York 1955, s. 88.

⁴ *Ibid.*, s. 104–106.

Problem omawianej asymetrii został podjęty w pracach znakomitego polskiego fenomenologa L. Blausteina na temat przedstawień symbolicznych. Dokładnie z tych samych powodów, o których pisał Hegel, Blaustein uznawał symbole za znaki pozostające poza zbiorem czystych przedstawień naocznych. Według jego opinii w wyglądzie samego symbolu nie są spełnione naocznie fundamenty reprezentacji przedmiotu symbolizowanego przez symbol. Nie oznacza to, że symbole zawsze wolne są od tendencji do unaocznienia tzw. przedmiotów nienaocznych, a zatem dostrzec można w symbolach tzw. artefakt naoczności⁵.

W badaniach nad symbolami dorobek fenomenologii jest ważny i wskazuje kilka kierunków interpretacji. Niebagatelną kwestią jest bowiem przedstawienie jako akt ujmujący znaczenia. W logice przedhusserlowskiej, a więc w pracach F. Brentany, B. Bolzano, K. Twardowskiego, dokonywano analizy scholastycznych kategorii aktów intencjonalnych, treści, materii i formy przedstawień. Nie wdając się tu we wnikliwsze rozważania, można stwierdzić, że znaki mają odniesienia do rzeczy, obiektów istniejących fizycznie, zaś symbole do pojęć tych obiektów. Do rzędu znaczeń symbolicznych zaliczymy tzw. intencjonalne przedmioty nieistniejące (tzn. niewystępujące w modelu empirycznych doświadczeń naszej kultury) – którym, według Brentany, przysługuje tzw. *intentionale inexistentz*, np. okrągły wielokąt etc. Zgodnie z interpretacjami Twardowskiego mamy tu do czynienia z różnicą między przedmiotem a treścią przedstawienia. W ukazanym przykładzie okrągły wielokąt nie istnieje jako przedmiot i nie ma swojego znaku, natomiast dany jest nam intencjonalnie jako treść wyrażona w zdaniach intencjonalnych, tzn. takich, w których składowe nie decydują o prawdzie w sensie logicznym⁶.

Wiadomo, że w kulturach badanych antropologicznie i w określonych kontekstach historycznych wiele takich treści może – z naszego punktu widzenia – ulegać swoistej reifikacji. Wówczas to, co dla nas stanowi jedynie specyficznie „odrealnioną” treść symboliczną, w innym kulturowym modelu empirycznym jest nie tyle znakiem, ile wręcz przedmiotem. Przykładów w postaci pegazów, sfinksów etc. mogą dostarczyć wyobrażenia rozmaitych istot znanych z folkloru i mitologii⁷.

⁵ L. Blaustein, *Przedstawienia schematyczne i symboliczne. Badania z pogranicza psychologii i estetyki*, Lwów 1931, s. 16–17; 34.

⁶ Id., *Husserlowska nauka o akcie, treści i przedmiocie przedstawienia*, Lwów 1928, s. 13; J.R. Searle, *Intentionality*, [w:] *New Dictionary of the History of Ideas*, t. 3, ed. M.C. Horowitz, Th. Gale, Detroit 2005, s. 1121–1125.

⁷ E. Husserl, *Przedmioty intencjonalne (1894)*, przeł. D. Łukasiewicz, [w:] D. Łukasiewicz, *Sąd i poznanie w fenomenologii Edmunda Husserla*, Bydgoszcz 2008, s. 170.

W wariacie fenomenologii symbolu reprezentowanym przez L. Blausteina mamy do czynienia z próbą typowego podejścia redukcjonistycznego (w znaczeniu stosowania redukcji fenomenologicznej). Na samym szczycie piramidy wyobrażeń znaczących znajdują się wyobrażenia sygnitywne (gdy przykładowo używamy pisma do graficznego odnotowania idei starości). Wyobrażenia te są zwykle supraponowane wyobrażeniom symbolicznym (gdy *ogólnie* starzec symbolizuje starość). Symboliczne wyobrażenia z kolei są niejako redukowalne do wyobrażeń imaginatywnych (gdy przedstawienie starości zespolone jest z przedstawieniem *jakiegoś* starca, np. na obrazie lub fotografii). Wreszcie wyobrażenia imaginatywne są supraponowane przedstawieniom spostrzegawczym (gdy *konkretnie* napotkany starzec stanie się pretekstem do skojarzenia go z ideą starości)⁸.

Według Blausteina w kulturach pierwotnych występują nie symbole, lecz schematy. Wynika to, jego zdaniem, z niedoskonałości reprezentanta imaginatywnego (np. obrazu, rzeźby) oraz typowego dla tych kultur dążenia do naoczności. Egzemplifikacje etnograficzne przywołane przez naukowca pokazują pomijanie przez schematy suprapozycji przedmiotom imaginatywnym oraz odwołanie się wprost do przedstawień spostrzegawczych⁹.

Oczywiście zaprezentowana przez Blausteina ocena sprawności ukazywania przedstawień imaginatywnych w sztuce ludów pierwotnych jest oznaką eurocentryzmu. Niemniej, jak zobaczymy, ogólna teza o sile „artefaktu naoczności” w przedmiotach pretendujących do manifestowania znaczeń pozostaje w zasadzie słuszna. Nie brak w teorii Blausteina aspektów analizy konstytutywnych czynników kształtujących treści symboliczne. Symbol jest swego rodzaju syntezą, agregatem własności i cech, dzięki czemu przedstawienie symboliczne (jako rodzaj aktu, a nie rzeczy) ustanawia przedmiot symbolizowany¹⁰.

Zauważamy zatem, że przedstawienie symboliczne to akt, proces konstytuowania symbolu. W filozofii Husserla akty intencjonalne, przy całej złożoności ich przebiegu i morfologii, nie są wyrazem intendowania do jakiegokolwiek treści danej w polu świadomości, lecz tylko do takiej, która stanowi zapowiedź uchwycenia przedmiotu intencjonalnego. Ważny jest tu syntetyczny moment, gdy np. dłoń z pierścieniem na palcu nie jest myślana osobno jako dłoń / palec / pierścień. Ten rodzaj domniemania określonej „zupełnej” treści w przedmiocie intencjonalnym ma ogromne znaczenie w budowie sensów symbolicznych. Problem ten został dostrzeżony w badaniach nad interakcjami i komunikacją społeczną. Łączą

⁸ L. Blaustein, *Przedstawienie...*, s. 5–9.

⁹ *Ibid.*, s. 51–52.

¹⁰ *Ibid.*, s. 36.

się z tym dwa istotne zagadnienia w fenomenologii Husserla: kwestia aprezentacji i rozpoznawania gestów pretendujących do przedkładania „myśli”¹¹.

Problematyka aprezentacji była fundamentem analizy symbolu w socjologii A. Schütza. Jego zdaniem komunikowanie za pomocą symboli polega na rozumieniu spełnianym w kontekście analogicznej apercepcji lub współprezentacji. Dzieje się tak, np. gdy poprzez odwołanie się do depozytu naszych doświadczeń możemy niejako dopisać brakujące elementy struktury znaczenia, tak jak poprzez analogię do znanych nam przedmiotów możemy zrekonstruować ich wyglądy – zwłaszcza w warunkach ograniczonej percepcji¹². Nie muszą zatem postrzegać wielowymiarowo dowolnego przedmiotu, gdy skądinąd dobrze znam jego budowę; również tylko na podstawie bodźcowej przesłanki mogą, dzięki intuicji lub wnioskowaniu, zinterpretować znaczenie jakiegoś gestu, wytworu, zdarzenia. Koncepcja współprezentacji jest teorią symbolu jako pewnej „struktury dopasowania i uzgodnienia” danego elementu prezentującego i domyślnego współprezentującego. Zostawiając na boku charakterystykę interakcjonistycznych wykładni symbolu, wypada tylko przypomnieć, że w procesie wymiany znaczeń za pomocą symboli ważną rolę odgrywa tzw. idealizacja wymienialności punktów widzenia. Chodzi o to, że aktorzy wymiany symbolicznej działają z założeniem, że jako partnerzy komunikacji tak samo myślą o świecie jako środowisku ich działań i horyzoncie kształtowania znaczeń. Towarzyszy temu przekonanie, że zamiana ich miejsc nie wpłynie na załamanie wspólnie podzielanego obrazu świata. Ale do tego dołączyć należy postulat *zgodności co do istotności* chwytanых sensów i znaczeń, a więc przeświadczenie, „że zarówno on, jak i ja, czyli «my», interpretujemy aktualnie bądź potencjalnie wspólne obiekty, fakty i zdarzenia w «empirycznie identyczny» sposób, wystarczający z punktu widzenia zamierzeń praktycznych”¹³.

Z wyszególnionymi tu zasadami interakcji symbolicznej koresponduje kategoria *typizacji* znaczeń oraz budowy lokalnych schematów referencyjnych i interpretacyjnych, a więc okrojonego katalogu lub ograniczonej dziedziny wspólnie rozpoznawanych znaczeń i treści symbolicznych¹⁴. Zasady powstawania znaczeń typizowanych oraz schematów referencyjnych są w pewnym zakresie podobne do mechanizmu powoływania pozasubiektywnych, lecz

¹¹ E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 2, *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, cz. 1, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2000, s. 41–42.

¹² A. Schütz, *Symbol, rzeczywistość i społeczeństwo*, [w:] id., *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*, przeł. B. Jabłońska, Kraków 2008, s. 63.

¹³ *Ibid.*, s. 79.

¹⁴ *Ibid.*, s. 95; B. Waldenfels, *Rozumienie i porozumienie. Filozofia społeczna Alfreda Schütza*, przeł. Z. Krasnodębski, [w:] *Fenomenologia i socjologia. Wybór tekstów*, red. Z. Krasnodębski, Warszawa 1989, s. 235–254.

spójnych i obligatoryjnych tylko na poziomie wymiany grupowej, depozytów znaczeń symbolicznych (*external symbolic storage*) – kategorii wykorzystywanej w analizach antropologicznych i czasem w archeologicznych¹⁵.

Drugą z sygnalizowanych kwestii, obok aprezentacji, jest problem interpretacji czynności rzekomo nastawionych na „przekazywanie myśli”. Husserl zwrócił uwagę na pewną klasę oznak, np. gdy słuchamy i obserwujemy osoby rozmawiające w obcym, nieznanym nam języku. Naocznie dostrzegamy, jak ktoś przekonuje, błaga, wygraża, lecz nie znamy treści poszczególnych wypowiedzianych słów. Rzecz w tym, że nie wszystkie gesty to zamierzony przekaz myślowo organizowanych znaczeń¹⁶. Antropolog lub historyk staje nierzadko w obliczu tego rodzaju trudności. Nie jest w stanie ocenić, czy obserwowane zdarzenia rzeczywiście mają domniemany ładunek symboliczny, konwencjonalno-komunikacyjny, czy są tylko stonowaną ekspresją emocji, wyrazem uczuć etc. Czego rozumieniem zatem jest interpretacja takich zdarzeń? Jest to dylemat towarzyszący badaniom antropologa i historyka znajdującego się w sytuacji zewnętrznego obserwatora wobec zdarzeń obserwowanych w obcej kulturze lub wobec odległych historycznie faktów. Dochodzimy tu do ograniczenia typowego dla fenomenologicznych analiz prowadzonych wyłącznie w odniesieniu do aktów spełnianych w strumieniu świadomości i w kontekście prawomocności epistemologicznej oznak odczytanych z postrzeżeń i wrażeń.

Zwrotem w badaniu symboliki była psychoanaliza odmawiająca przytomnej pracy umysłu najważniejszych prerogatyw do budowania treści symbolicznych. Co więcej, psychoanalityczna teoria symbolu identyfikuje symbol z treściami wypartymi, a zatem lokuje genezę symbolu poza aktami świadomości¹⁷. Jednak wśród poziomów silnego determinowania symboliki treści nieświadome nie stanowią nieredukowalnego jej podłoża. Jest to zadziwiający nieco mechanizm, który wprawdzie nobilituje pracę marzenia sennego, wizji artystycznych jako wyrazów symbolicznie obudowanych napięć popędowo-energetycznych, niemniej ostateczna i główna rola przypada kulturze. Według P. Ricoeura źródłem języka snów symbolicznych są mity, baśnie etc., co pozwala mu stwierdzić, że „to nie «praca marzenia sennego» tworzy ową więź symboliczną, lecz praca kultury”¹⁸. Tak oto według S. Freuda gorset kulturowych represyjnych norm odpowiedzialnych za tłumienie impulsów popędowych dostarcza materiału

¹⁵ M. Donald, *Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Cambridge 1991.

¹⁶ E. Husserl, *Badania logiczne...*, s. 44–46.

¹⁷ E. Jones, *The Theory of Symbolism*, Papers on Psychoanalysis, London 1916. *Vide*: H. Segal, *Marzenie senne, wyobraźnia i sztuka*, Kraków 2003, s. 48–49.

¹⁸ P. Ricoeur, *O interpretacji. Esej o Freudzie*, przeł. M. Falski, Warszawa 2008, s. 456.

obrazowego i wraca na powierzchnię przeżyć świadomych, ale w przeobrażonej, właśnie symbolicznej szacie.

Jak widzimy, w tradycyjnej fenomenologii obiektywna podstawa związku symbolizowania odwoływała się do percepcji w warunkach realizacji aktów świadomości, bez odwołania się do trybunału kultury. Moment kulturowy ujawnia się dopiero w fenomenologicznej socjologii, gdzie z kulturą mamy prawo utożsamiać intersubiektywnie konstruowane znaczenia symboli¹⁹. W psychoanalizie obiektywność symbolu wynika z usytuowania podmiotu w otoczeniu norm i wartości społecznych i z ich reaktywnych funkcji w związku z kategorią popędu, życia, woli itp.

Konsekwencje wykazanych różnic w podejściu do obiektywności związku symbolizowania okazały się ogromne w badaniach antropologicznych. Dyskretne mechanizmy symbolizacji to nic innego jak matryce i kody znakowe w strukturalnej antropologii łączącej nieświadomie respektowany porządek ponadindywidualnego systemu znaczeń (np. *langue* według F. de Saussure'a, głębokie struktury gramatyki według N. Chomsky'ego etc.). Stąd typowa w antropologii postawa zewnętrznego obserwatora, którego zadaniem jest odkrycie owych ukrytych form symbolizowania, niedostępnych pojedynczym umysłem przedstawicieli badanych kultur.

Do ważnych należy filozoficzna koncepcja symbolu lansowana przez P. Ricoeura. Jest to koncepcja nawiązująca ogólnie nie do epistemologicznych warunków symbolizowania, lecz do namysłu historyczno-egzystencjalistycznego. W podejściu Ricoeura widoczne jest przyznawanie sensom symbolicznym miana bytów radykalnie transcendentnych. Symbol nigdy nie zostanie w pełni uzmysłowiony, nigdy nie zostanie rozszyfrowany, a jego sensy nie poddadzą się ostatecznej mocy interpretującego umysłu. Chodzi tu głównie o symbolikę *sacrum* w wersji przypisywanej doświadczeniom człowieka pierwotnego. Tak pojmowany symbol jest przedmiotem numinotycznym, dziedziną niedostępną dla intelektu, irracjonalnym momentem doświadczenia świętości – jak powiedziała R. Otto. Ten sposób przeżycia *sacrum*, dziedzina tajemnicy symbolu, objawia się jako *tremor*, drżenie poza umysłem, poruszenie w głębi duszy. W antropologii egzystencjalnej człowiek jest istotą *rzuconą*, mówiąc po heideggerowsku, w świat przeżywany w *zatroskaniu*. W swej filozofii inspirowanej taką wizją człowieka Ricoeur dostrzega symbol tam, gdzie ujawnia się doświadczenie moralnego upadku, gdzie potęguje się poczucie winy, a swoją moc okazuje nieprzejednany majestat świętości. Tę teologiczną wizję Ricoeur rzutuje na mityczną przeszłość: „Człowiek pierwotny jest już człowiekiem

¹⁹ E. Hałas, *Symbole w interakcji*, Warszawa 2001, s. 30–37.

rozpadu. Odtąd mit może być tylko intencjonalnym i w tym sensie symbolicznym odnowieniem czy też odtworzeniem. [...] Jeśli fabularyzacja jest odpowiedzią na strapienie, to dlatego, że człowiek mitu jest już świadomością nieszczęśliwą”²⁰.

Tak mocne założenie antropologiczne nakazuje Ricoeurowi odrzucić przedłożoną przez G. Gusdorfa wizję człowieka pierwotnego jako istoty doświadczającej „pełni” i „pojednania”. Właśnie ciągłe uciekanie się do symbolu, do opowieści mitycznej jest dla Ricoeura potwierdzeniem jego diagnozy w kwestii egzystencjalnej sytuacji ludzi pierwotnych. Symbol ma tu dodatkowe znaczenie. Otóż „pojednanie”, mit arkadyjski, z którym Ricoeur polemizuje, oznaczałoby życie bez potrzeby odwoływania się do symbolu. Byłoby to życie w pełni „adekwatne” względem wszelkiej „transcendencji”. Tak jednak być nie może dlatego, że w myśl podzielanych przez Ricoeura zasad teologii protestanckiej zespolenie tego, co symbolizujące z tym, co symbolizowane, równałoby się swego rodzaju metafizycznemu bałwochwalstwu. *Sacrum*, ku któremu nieodzownie kieruje się człowiek w swym nieszczęściu, napawa go trwogą. Może być ono przeczuwane, jego obecność może być manifestowana w podniosłych gestach rytualnych, ale nigdy nie zostanie ono uchwycone ani opanowane jednym gestem, jednym obrazem, a tym bardziej siłą samego umysłu.

Człowiek zatem zostaje przez los skazany na symbol, ponieważ żyje w permanentnym poczuciu niespełnienia, braku zaspokojenia w obliczu radykalnej transcendencji. W języku psychoanalizy stan taki jest zaklętym hermeneutycznym kręgiem. Kultura bowiem, jako stały moment ludzkiego bycia w świecie, co prawda odsłania i piętnuje człowiecze winy, ale zarazem staje się winowajcą, który poprzez rozpięcie normatywnych demarkacji nie chroni skutecznie człowieka przed ich przekraczaniem²¹.

Z podobnym, lecz bardziej uproszczonym uzasadnieniem powoływania do życia symboli spotykamy się w pracy C. Geertza *Religia jako system kulturowy*. Antropolog ten uważał, że nawet najbardziej prymitywna kultura musi radzić sobie z problemami niespójności ontologicznej prowadzącej do czegoś w rodzaju poznawczego niepokoju. W celu przewyciężenia takich rozterek człowiek religijny poszukuje wytłumaczenia, potrzebuje jakiegoś pojęcia, stwarza zatem symbole oswajające jego dotychczasową niewiedzę. Opisywany przez Geertza przypadek nadzwyczajnego pojawienia się muchomora i próby wyjaśnienia tego faktu przez tubylców są typowym przejawem subsumpcji danych doświadczenia do apriorycznych schematów i kategorii – co od dawna znane jest filozofii

²⁰ P. Ricoeur, *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986, s. 159.

²¹ G. Obeyeskere, *The Work of Culture: Symbolic Transformation in Psychoanalysis and Anthropology*, Chicago 1990.

transcendentalnej. W kwestii konstytuowania symboli wywody Geertza nie posunęły naszej wiedzy nawet o krok. Ugruntowały tylko stereotypowy wizerunek człowieka religijnego jako istoty tragicznej, raczej nieoświeconej, kreującej symboliczne uniwersum w postaci duchowej protezy ułatwiającej życie z bagażem zastanej niewiedzy²².

Podsumowując tę część rozważań nad statusem symbolu, można wskazać kilka sposobów konstytuowania się relacji symbolicznych – od tzw. znaturalizowanej hermeneutyki po rozmaite wersje historycznego lub kulturoznawczego konstruktywizmu. Znaturalizowana hermeneutyka uporczywie identyfikuje psychologiczny poziom symbolizowania działający jako determinanta transcendentna (forma symboliczna w ujęciu neokantystów) z myśleniem symbolicznym ukształtowanym kulturowo. Czym innym jednak jest psychologicznie warunkowana konieczność konstytuowania przedmiotów percepcji przez każdy indywidualny podmiot aktywności zmysłowej, a czym innym konstrukcje i sens tych przedmiotów kształtowanych na gruncie implicite zachodzących „uzgodnień społecznych”. Ukazują się tutaj co najmniej trzy porządki symbolizowania, które w niektórych interpretacjach antropologicznych, a zwłaszcza historycznych i archeologicznych, są notorycznie mieszane.

Pierwszy elementarny rodzaj symbolizacji dokonuje się na planie indywidualnych, nawet idiosynkratycznych, aktów percepcji, gdy tzw. wrażenia (według tradycyjnej epistemologii) są odpowiednio akomodowane przez umysł i dane mu choćby w postaci subiektywnych, okazjonalnych oznak postrzeganych obiektów. Jest to synteza (w rozumieniu transcendentalizmu kantowskiego) dochodząca do skutku w sytuacji postrzegania obiektów danych nam empirycznie. Są to prezentacje obiektów kształtowane przez aprioryczne formy naoczności.

Drugi typ symbolizowania to tzw. przeddyskursywne lub archetypiczne obrazy, rzekomo deponowane na poziomie pod- albo przedświadomości, stanowiące rodzaj gatunkowego dziedzictwa psychicznego ludzi. Jest to natywistyczna teza (psychologia głębi C.G. Junga), będąca próbą uniwersalizacji reguł działania umysłu ludzkiego w kierunku bazowych konwencjonalizacji w zakresie konkretnych struktur postrzeniowych. W tym ujęciu umysł komponuje w akcie postrzegania dane wrażeniowe według owych podświadomie działających matryc, uzyskując w ten sposób symbole stałych treści, lecz uzewnętrznianych w rozmaitych manifestacjach. Jest możliwa tutaj taka subsumpcja danych postrzeniowych do stałych strukturalnie ukształtowanych treści, która nie odbywa się w warunkach kontaktu zmysłowego z określonymi obiektami.

²² C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M.M. Piechaczek, Kraków 2005, s. 109–150.

Obrazami postrzeżeniowymi mogą być ślady pamięciowe, fantazje i inne treści tzw. przeżyć wewnętrznych, w których w pewnym sensie prześwieca struktura archetypu. Teoria archetypów ma charakter platoński. Z tego względu sama jest bardziej wyrazem stanu refleksji nad mechanizmami ludzkiej psychiki niż rozpoznaniem zasad jej funkcjonowania.

Trzeci rodzaj symbolizowania jest związany z normą kulturową. Wtedy zarówno świadomość istnienia odpowiedniego poziomu konwencjonalizacji treści umysłu w wyniku akomodacji danych wrażeńowych, jak i sens tychże treści są traktowane jako wynik uprzedniego „uzgodnienia społecznego”. Nie ma znaczenia, w jaki sposób zachodzi owo „uzgodnienie”. W kulturach pierwotnych, w których namysł transcendentálny nie istnieje, przybiera ono formę implicytnych zasad. Z reguły są one tak silnie zwaloryzowane i połączone ze spontaniczno-praktycznym funkcjonowaniem jednostek w świecie, że zasady te rzadko są uświadamiane. Są one upowszechniane w toku kolejnych etapów socjalizacji. Dopiero taki rodzaj „uzgodnienia”, który pozwala poszczególnym podmiotom w postrzeżeniu konkretnych obiektów rozpoznać znak danej rzeczy a nie innej i stwierdzić przy tym, że rozpoznana treść nie ma żadnego „naturalnego” związku z doświadczaną rzeczą (lecz że jest to więź umowna), jest „uzgodnieniem” poświadczającym obecność myślenia symbolicznego. Ten rodzaj konwencjonalizacji uznać należy za klasyczny miernik i warunek istnienia myślenia symbolicznego. Akcentowany tu typologiczny parametr z pewnością ma także sens historyczny, co starałem się wykazać w innym miejscu²³.

Omówiony tutaj trzeci typ konstruowania symboliki należałoby jeszcze niuansować, dodając dwa ważne aspekty, które zostały wyeksponowane w pracach J. Kmita. Dotyczy to symbolizowania aksjologicznego i semantycznego. Nie miejsce na ponowne i szczegółowe referowanie poglądów Kmita. Niemniej przedstawione przez niego rozróżnienie ma kapitalne znaczenie dla pojmowania konwencjonalnej genezy myślenia symbolicznego²⁴. W skrócie zatem wypada przypomnieć, że symbolizowanie w trybie aksjologicznym jest subsumowaniem treści doświadczeń do pewnych prawd uważanych za niewzruszone. Te nieodzowne zasady fundujące milcząco respektowaną ontologię typologicznie odpowiadają Husserlowskim przedzałożeniom czynnym w ramach *Lebensweltu*. Symbolizowanie aksjologiczne zatem nie jest formą ekspresji ustalonych znaczeń, ale raczej polega na przeświadczeniu obowiązywania i istnienia sensu rozmaitych doświadczeń. Symbol aksjologiczny jest przejawem sankcjonowania i udzielania wartości działaniom, sądom, postawom itp. Dopiero symboli-

²³ A.P. Kowalski, *Symbol w kulturze archaicznej*, Poznań 1999.

²⁴ J. Kmita, *Symbolizowanie jako relacja aksjologiczna oraz jako relacja semantyczna*, [w:] *Symbol i poznanie*, red. T. Kostyrko, Warszawa 1987, s. 188–198.

zowanie w trybie semantycznym określa konkretne związki znaczenia, które konstytuują się w ramach wymienionych rodzajów aktywności. Inaczej mówiąc, stabilne konwencje, na mocy których jedni dany budynek określają słowem „dom”, inni słowem „Haus” są wyrazem symbolizowania semantycznego. Natomiast sam fakt istnienia domu jako bytu mającego stałe miejsce w osnowie naszego świata wraz z podbudowującymi ten fakt niewyrażanymi zwykle wartościami świadczy o działaniu symboliki aksjologicznej. Relacja symbolizowania semantycznego kształtuje się na podłożu symbolizowania aksjologicznego. Inną kwestią jest, czy symbolizowanie aksjologiczne stanowi autonomiczną formę aktualizacji i realizacji społecznie uzgodnionych wartości. Nasuwa się tu jedna prosta odpowiedź. Mianowicie rozpoznanie symbolizowania semantycznego dokonuje się w świetle otwarcie pozytywnie wyrażanych sądów. Tymczasem symbolizowanie aksjologiczne łatwiej ujawnia się (albo daje o sobie znać) w warunkach naruszenia jego zasad, a zatem niejako na drodze negatywnego doświadczenia.

Działanie symbolu w charakterze aksjologicznego usensowienia treści, które dopiero mogą pretendować do bycia znakami relacji semantycznych, przybliża nam koncepcja myślenia spontaniczno-praktycznego zgłoszona przez A. Pałubicką. Według jej ujęcia jest to myślenie uwikłane w sferę czynnościową, charakteryzujące się między innymi transcendowaniem wyobrażeń na obszar manipulacji przedmiotowych. Takie translacje albo projekcje są tak efektywne, że wiodą do naiwnych form realizmu, którego odmianą jest historycznie i etnologicznie poświadczony „realizm magiczny”. Zdaniem A. Pałubickiej autowaloryzujący wymiar myślenia spontaniczno-praktycznego decyduje o braku konceptualizacji pojęciowych. Fakt realizacji działania sankcjonuje sens tego działania – bez konieczności angażowania wiedzy pojęciowej, niezbędnej do uchwycenia ewentualnie wchodzącego w grę znaczenia. Spontaniczność – albo przedpojęciowość – zostaje tu wsparta tezą M. Heideggera o poręczności Bycia, jaką gwarantuje (wyrażane już w języku innej filozofii) poczucie obiektywności świata albo ontologicznego bezpieczeństwa. Poręczność jest egzystencjałem, zasadą bezproblemowego uczestniczenia w świecie, do czasu gdy nastąpi jakaś dysfunkcja. Poręczne są więc narzędzia do czasu, gdy się zepsują; poręczne są nasze przekonania do czasu, gdy skonfrontowane z życiem utracą swoją rangę i zasadność itd. Poręczność sprawia, że podstawy istnienia naszego świata ustępują z pola uwagi i nie stanowią przedmiotu osobnego namysłu. Niemniej są one nieusuwalne, stanowiąc trwałe depozyt ontologicznego zabezpieczenia. Stąd przywołane przez A. Pałubicką za Adorno i Horkheimerem słowa, że: „Mit zawsze był niejasny i zarazem przekonywający” zdają się dobrze tłumaczyć istotę symbolizowania aksjologicznego. Zatem projekt myślenia spontaniczno-praktycznego do pewnego stopnia daje się

skorelować z ideą symbolizowania aksjologicznego jako przeddyskursywnego podłoża wszelkich możliwych potem ideacji²⁵.

Jak można zauważyć, myślenie symboliczne pierwszego z wyszczególnionych tu rodzajów utożsamiane zwykle bywa z myśleniem w trybie symbolizowania semantycznego. Jest to anachronizm obecny czasem na kartach opracowań historycznych. Wynika on z psychologicznie argumentowanej tezy o zdolności umysłu do myślenia w kategoriach symboliki semantycznej. W perspektywie kulturowo-antropologicznej nie oznacza to, że jako potencjalność jest ona w każdych warunkach bezwzględnie aktualizowana. O braku myślenia symbolicznego jeszcze na gruncie tradycyjnych kultur typu ludowego tak pisał polski etnolog K. Moszyński: „Jednym z najjaskrawszych błędów w etnologii jest zbywanie omówionych tu tworów prymitywnego umysłu przez posługiwanie się terminem: symbol; nie znam w etnologii naiwniejszego poglądu nad ten, który głosi, że powiedzmy, podwójny kłosa gra w ludowej magii rolę symbolu płodności czy plenności, jajko – symbolu życia itd.”²⁶.

PIERWOTNE ROZUMIENIE SYMBOLU

Genealogia symbolu sytuuje się poza dyskursem psychologicznym; jest przedmiotem kulturoznawczej archeologii. Historycznie i antropologicznie rzecz ujmując, leksykalnie pierwotny „symbol” nie był znakiem wymagającym znajomości konwencji, zgodnie z którą określona treść uprzystępniana była przez odpowiednią postać daną naocznie. Najstarsze dostępne nam poświadczenia lingwistyczne i filologiczne ukazują „symbol” zawsze na poziomie społecznych „uzgodnień”, a dodatkowo jako byt ukonstytuowany specyficznie – według historycznych i kulturowych zasad.

Jak pokazuje prehistoria samego słowa, w archaicznej Grecji σύμβολον nie był strukturą wymagającą intelektualnego rozpoznania czy specjalnej wiedzy niezbędnej do odczytania jakiejś ukrytej treści²⁷. W ogóle nie był on tego typu znakiem. Jeszcze w poematach homeryckich nie występuje jako rzeczownik. Najstarsza forma związana ze słowem „symbol” pojawia się w eposie tylko raz, gdy mowa o zgrupowaniu walczących wojowników – σύμβalon ἄμφι ‘zwarli

²⁵ A. Pałubicka, *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, Bydgoszcz 2006, s. 45–51.

²⁶ K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. II, cz. 1, Warszawa 1967, s. 316.

²⁷ P.T. Struck, *Birth of the Symbol. Ancient Readers at the Limits of Their Texts*, Princeton–Oxford 2004.

się wokół' [*Iliada* 16.565]²⁸. Możemy domyślać się, że tutaj greckie σύβαλειν jest bliskie źródłowego znaczenia 'współbiegnąć'. A zatem element symbolizujący i symbolizowany stanowią harmonijnie splecioną parę i „współbiegnącą” zgodność, formę dynamicznego dopasowania. Początkowo zatem σύβολον byłby odmianą jawnej współobecności, a więc jak najbardziej naocznego związku (potem jakby współbieżenia) znaku i jego treści. Wyrażał przy tym należyte, właściwe dopasowanie znaku i znaczenia. Materialnie przypomina to tessery, gdy przełamane części jednego przedmiotu, poprzez ich ponowne dopasowanie, stawały się znakami rozpoznawczymi. Już w Homeryckim IV Hymnie do Hermesa [30; 527] σύβολον jest tłumaczony jako 'pomyślny traf' lub 'znak rozpoznawczy'²⁹. Wydaje się, że przetrwało tu wyobrażenie upatrujące w pierwotnym symbolu to, co w sposób adekwatny (dzięki odpowiedniej przyległości) i niekwestionowany przywodzi „brakujący” element znaczenia.

Jak widzimy, historycznie grecki σύβολον był raczej formą oznaki naturalnej, a nie konwencjonalnym znakiem. Nie oznacza to, że w archaicznej Grecji w ogóle nie posługiwano się znakami. W eposie często występują rozmaite σήματα 'znaki'³⁰. Często przybierały one formę wróżby. Przykłady traktowania znaku jako swego rodzaju akcesorium w praktykach mantycznych ukazują niektóre zwroty, np. γνῶ δὲ κλήρου σῆμα ἰδῶν 'rozpoznał swój los' (*Iliada* 8.189). Ale sprzężony ze znakami los był nie tylko przedmiotem wróżebnego odgadywania i interpretacji, można było nim manipulować. Wówczas znaki losu stawały się narzędziami magicznymi sprowadzającymi na kogoś nieszczęście, np. σήματα λυγρὰ 'złobne znaki' (*Iliada* 6.168).

W dziełach Homera nie znajdujemy przekonujących przesłanek pozwalających bronić poglądu o wysokiej ocenie umiejętności interpretowania znaków. Występuje nazwa interpretatora-wieszczka losów boskich θεοπρόπος (*Iliada* 12.228), określenie orła jako wieszczego ptaka ὄρνις ἦλθε (*Iliada* 12.200; 12.218), określenie węża jako znaku Dzeusa Διὸς τέρας (*Iliada* 12.209). Wszystkie te znaki, tak jak celtycki *fare-wedyo* (por. irl. *airde*, walij. *arwydd* 'znak' < 'to, co zobaczone, ujrzane') są widzialnymi obiektami, które mogą podlegać ograniczonej alegoryzacji – w tradycyjnym tych słów rozumieniu³¹. Otóż w XII księdze *Iliady* Polidamas stara się objaśnić Hektorowi budzącą niepokój walkę orła z wężem. Trojanie porównani do walecznego orła zostaliby przez Achajów

²⁸ L. Prendergast, *A Complete Concordance to the Iliad of Homer*, London 1875, s. 359.

²⁹ *Hymnoi Homerikoi, czyli Hymny homeryckie*, przeł. W. Appel, Toruń 2001, s. 124, 159.

³⁰ W. Müri, *SYMBOLON. Wort – und sacheschichtliche Studie*, Bern 1931.

³¹ H. Haarmann, *Zeichenkonzeptionen im keltischen Altertum*, [w:] *Semiotics. Semiotik. A Handbook on the Sign-Theoretic Foundations of Nature and Culture. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur*, eds. K. Robering, Th.A. Sebeok, Berlin–New York 1996, s. 782.

zmuszeni do ucieczki tak, jak ów królewski ptak ukąszony przez węża. Hektor jednak ignoruje wykład Polidamasa, twierdząc, że małe znaczenie mają jego słowa i myśli [οἴσθα καὶ ἄλλον μῦθον ἀμείνονα τοῦδε νοῆσαι (Iliada 12.233)]. Hektor nawet poniża Polidamasa, mówiąc, że najpewniej bogowie odebrali mu rozum, ponieważ usłyszane wywody nie mogą być wypowiedziane na poważnie. Ostatecznie Hektor radzi odrzucić wieszczby i zachęca do wiary w postanowienia samego Dzeusa [ἡμεῖς δὲ μέγαλοιο Διὸς πειθόμεθα βουλήϊ (Iliada 12.241)].

Do bardzo archaicznych postaci znaku należą swoiste godła rodowe. Wskazują na to dane leksykalne, potwierdzające kontaminację pierwotnego znaczenia rozeznawać i rodić, wyrażanego wariantywnym morfem indoeuropejskim *ĝen-*. Morfem ten tkwi w takich kontynuantach, jak: genetyka, generacja, genealogia oraz *gnosco*, *to know*, *kennen* etc. Zauważalna tu pierwotna semiotyka była powiązana z plemiennymi procedurami rozpoznania kogoś, kto należy do wspólnoty (indoeuropejskie *ĝenos* ‘wspólnota rodowa’), dzięki posiadanemu widocznemu znakowi-znamieniu (indoeuropejskie *ĝ(e)nōmṇ* ‘znak rodowy’, por. grec. γνῶμη ‘znak, myśl, sąd’, łac. *gnōmen*, pol. *znamie*). Znaki takie służyły zarówno identyfikacji, jak i klasyfikacji w sieci socjomorficznych powiązań i kategoryzacji typu totemicznego. Jeszcze w tragedii greckiej wiele ozdób pełniło funkcję znaków rozpoznania, zwłaszcza w roli emblematu rodu, na którym mogła ciążyć klątwa lub nad którym rozpościerał się opiekuńczy patronat bóstw. Takie emblematy to według Arystotelesa np. ‘znaki i naszyjniki’ [σημείων καὶ δεραίων (Poetyka 16.20)]³². Warto zwrócić uwagę, że użyte przez Arystotelesa słowo δεραίων ‘naszyjnik, amulet’ jest spokrewnione z sanskryckim *grīvā* ‘szyja’ i prasłowiańskim *griva* ‘grzywa i grzywna’ (< indoeuropejskie *gwrihueh*₂³³).

O innym trybie posługiwania się znakami informuje fragment ze staroangielskiego Beowulfa. Jeden z bohaterów poematu, trzymając ozdobiony znakami miecz, zaczął rozpamiętywać dzieje rodowych walk. *Hroðgar maðelode hylt sceawode, / ealde lafe, on ðæm wæs or writen / fyrngewinnes* [Rozważał Hroðgar i rękojeść oglądał, pewne pradziadów dziedzictwo, gdzie wyryty waśni prapoczątek (wersety 1687–1689)³⁴]. Było to ostrze (*hildebil*) z wyrytymi/naniesionymi znakami (*brogdenmæl*). Znaki takie pełniły funkcję komemoratywną, pozwalały przenieść się do często mitycznych już wydarzeń. Jednak ów zaprezentowany moment przypomnieniowego rozeznania znaczenia znaków

³² A.P. Kowalski, *Myślenie przedfilozoficzne. Studia z filozofii kultury i historii idei*, Poznań 2001, s. 121–132; S.H. Butcher, *The Poetics of Aristotle*, London 1922.

³³ R. Derksen, *Etymological Dictionary of the Slavic Inherited Lexicon*, Leiden–Boston 2008, s. 189.

³⁴ *Beowulf. Epos walki tyleż średniowiecznej co i współczesnej*, przeł. A. Stiller, Kraków 2010, s. 67–68.

wymagał fizycznej obecności zdobionego nimi miecza. Tego typu znaki nie były więc formą zapisu, ponieważ nie mamy pewności, że każdy wyczytałby z nich taką samą konwencjonalną treść. Raczej stanowiły one wizualnie dany czynnik pobudzenia pamięci albo inicjowania kontemplacji, w trakcie której ujawniało się znaczenie owych rytów, lecz znaczenie prawdopodobnie każdorazowo odmienne, subiektywne i typizowane przez specyficzne doświadczenia konkretnego perceptora.

Nie jest wykluczone, że ukazany tu germański sposób lektury znaczeń zakładał inny jeszcze, typologicznie bardziej „archaiczny”, status znaku. Chodzi tu o znaki pozbawione gotowych struktur semantycznych i na trwałe określonych treści. Z niektórych przekazów etnologicznych wiemy, że znaczenia percypowane przez przedstawicieli kultur pierwotnych wynikają z odmiennych kulturowo przekonań ontologicznych. Znak i jego znaczenia są osadzone w zupełnie zaskakujących dla nas ramach ujmowania procesów konwencjonalizacji. Przykładowo dla Indian Tukano przywołanie znaczenia obrazu, gestu jest rodzajem „echa” odbijanego od przedmiotów lub zdarzeń. Nie ma tu żadnych oczywistych percepcyjnie uchwytnej relacji między fakturą postrzeżenia a treścią. Według tego typu wyobrażeń rzeczy niejako same emitują jakieś „treści”. To nie podmiot decyduje o znaczeniach, lecz wiodą one niemal autonomiczne życie; mogą emanować z przedmiotów. Słowo *keori* mówi o znaczeniu w postaci „echa” odbijanego od przedmiotu, przy czym nie wiemy, czy chodzi o refleks wizualny, audialny, czy inne postrzeżenie powiązane z natychmiastową jego interpretacją³⁵.

Wydaje się, że zbliżone konstytuowanie znaku funkcjonowało w starożytnej Europie. Wiele późniejszych praktyk mantycznych odwołuje się do przekonania, że np. niebo, ofiara czy inne zjawisko lub przedmiot „przemawiają” niezależnie od woli interpretatora. Przykładowo miecze celtyckie były nośnikami pewnych znaczeń nie dlatego, że zdobiono je odpowiednimi znakami, lecz dlatego, że miały samoistną zdolność ujawniania tych znaczeń niejako wprost. „Conaire Mór miał miecz, który potrafił śpiewać. Bóg Ogma, po zabiciu w drugiej bitwie na równinie MaghTuireadh króla Fomorian, Tethry, zabrał jego miecz. Również ten miecz, zwany Orna, miał magiczne właściwości, ponieważ potrafił opowiadać swoje dzieje”³⁶.

Inną odmianą znaków sprawczych, oddziałujących, były apotropaiony. Ich użycie przypomina stosowanie amuletu, służyło odwracaniu lub przywołaniu sił, do których można było za pomocą znaku apelować. Często adresat znaku nie był precyzyjnie określony. Chodziło o wywołanie odpowiedniego skutku

³⁵ G. Reichel-Dolmatoff, *Znak, znaczenie, przekaz*, przeł. R. Nowakowski, [w:] *Estetyka Indian Ameryki Południowej*, red. K. Zajda, Kraków 2007, s. 53.

³⁶ P.B. Ellis, *Druidzi*, przeł. P. Stalmaszczyk, Warszawa 1998, s. 147.

poprzez fakt użycia lub zmanifestowania znaku. Przykładem może być znana z nazwy ludowa kaszubska ozdoba dachu domostwa *odněčk*, o której tak pisał B. Sychta: „‘ozdoba nadszczytowa w postaci wyciętego z deski krzyża, koła, serca, półksiężyca, człowieka, ptaka’. Rzeźby te mają nie tylko znaczenie zdobnicze, lecz także wierzeniowe. Jak sama nazwa wskazuje mają one *odněkac* ‘odpędzić’ złe duchy od chaty lub zabudowań gospodarskich”³⁷. Słowo pochodzi z kaszub. *nocěc* ‘czarować, rzucać uroki’³⁸.

SYMBOLIKA JAKO PRZEDMIOT ANTROPOLOGII RYTUAŁÓW

Jak zauważyliśmy, konstytutywnym momentem wszelkiej symboliki jest konwencjonalne związanie warstwy zmysłowej z odnośną treścią lub ideą. W badaniach antropologicznych rytuały uchodzą za działania kandydujące do roli tego rodzaju konwencjonalizacji. Ich powtarzalność, podniosły charakter, praktyczny paradygmat spajający gest i myślenie sprawiają, że łatwo może dojść do zbudowania w ich ramach relacji czysto symbolicznych. W antropologii V. Turnera problem symboliki był analizowany nadzwyczaj dogłębnie i wieloaspektowo. Warto zwrócić uwagę na kilka zagadnień dotyczących specyfiki symboli rytualnych.

Symbole ujawniane przez badaczy w trakcie rytuałów spełnianych przez wspólnoty pierwotne nie zawsze mają charakter znaków ściśle konwencjonalnych i nie zawsze są nośnikami treści w rozumieniu narzucanym nam przez myślenie opanowane przez kulturę pisma. Symbole rytualne mają przede wszystkim sens sprawczy, niezależnie od tego, czy występują jako symbole *kondensacyjne* w ujęciu E. Sapira (orektyczne według Turnera) lub jako *referencyjne* (instrumentalne według Turnera). Symbole orektyczne oddziałują w sferze emocjonalnej, wyzwalają bądź neutralizują napięcia świadome lub podświadome. Tymczasem symbole referencyjne odsyłają do znaczeń i idei uchwytnych w rozległej sieci kontekstów czynnościowych stanowiących swego rodzaju matryce danej kultury³⁹.

Wydaje się, że symbole referencyjne to przedmiot badań antropologii symbolicznej nastawionej strukturalnie. To rozległa pajęczyna związków i transformacji na osi gest–rzecz–struktura społeczna–zdarzenie–znak ukazująca poszu-

³⁷ B. Sychta, *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej*, t. 3, Wrocław 1969, s. 288.

³⁸ W. Boryś, H. Popowska-Taborska, *Słownik etymologiczny kaszubszczyzny*, t. 3, K–O, Warszawa 1999, s. 354.

³⁹ V. Turner, *Las symboli. Aspekty rytuałów u ludu Ndembu*, przeł. A. Szyjewski, Kraków 2006, s. 38–39.

kiwane znaczenia lub ostatecznie rekonstruowany sens na odpowiednio rozległym tle⁴⁰. Symbole orektyczne budują środowisko odczuwania sensu, stanowią odpowiednik nietzscheańskiego żywiołu dionizyjского, a symbole instrumentalne są bliższe pierwiastkowi apollińskiemu z jego rozpoznaniem reprezentacji i znaczenia.

Z problematyką hermeneutyki symboli rytualnych łączą się obecne także w przypadku metodologii lektury tekstu historycznego następujące ważne zagadnienia: egzegeza tubylcza, epifenomenalność sensów symbolicznych, kwestia symboli kardynalnych, doświadczenie symbolu.

Egzegetyczny sens symboli rytualnych to wykładnia dana w ramach kultury jawnej, która rzadko jest przedmiotem łatwego, bezpośredniego opisu etnograficznego. Antropolog ucieka się do indagacji, do uzyskania interpretacji z ust tubylców. Jak pokazuje przykład Mushony – informatora udzielającego Turnerowi wyjaśnień na temat plemiennej symboliki – łatwo dochodzi w takich warunkach do wywoływania nieistniejącej wiedzy preparowanej na potrzeby pytającego⁴¹. Rację należy przyznać D. Sperberowi, gdy stwierdza, że egzegeza symboliki przedstawiana etnologom przez miejscową ludność zwykle sama wymaga jeszcze wielu objaśnień. Nie jest zatem finalną interpretacją, lecz ogniwem w dość zawikłanym łańcuchu semiozy⁴².

Antropologia symbolu jest u swych podstaw rodzajem hermeneutyki podglądu. Dotyczy to w szczególności strukturalizmu, dla którego aktywność symboliczna ma charakter epifenomenalny⁴³. Symbole w badaniach etnologicznych, podobnie jak w psychoanalizie, są przedmiotami ujawnienia dysfunkcji w społecznie postulowanych stanach homeostazy. Służą one wtedy np. jako specyficzne formy czynności rytualnych, przywracaniu ładu, odzyskiwaniu kontroli, rekonstruowaniu naruszonych relacji społecznych, łagodzeniu kryzysowych, lub wręcz opresyjnych sytuacji, łagodzeniu napięć emocjonalnych, wyrażaniu niepokojów lub manifestowaniu konfliktów. Wszystkie wymienione tu naruszenia w owym *poręcznie* biegnącym doświadczeniu świata stanowią ostateczne wyjaśnienie badanych symboli. Przykładem może być dokonana przez Turnera analiza roli drzewa mlecznego w obrzędzie Nkonja odprawianego przez kobiety ludu Ndembu. Otóż w jego propozycji interpretacyjnej drzewo to manifestuje jedność kobiet w opozycji do mężczyzn oraz wyraża konflikt

⁴⁰ Vide tego typu analizy np. M. Douglas, *Symbole naturalne. Rozważania o kosmologii*, przeł. E. Dżurak, Kraków 2004.

⁴¹ V. Turner, *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*, London 1975.

⁴² D. Sperber, *Symbolizm na nowo przemyślany*, przeł. B. Baran, Kraków 2008, s. 26.

⁴³ M. Augé, *The Anthropological Circle. Symbol, Funktion, History*, przeł. M. Thom, Cambridge–Paris 1982, s. 39–46.

między młodą dziewczyną a moralnie skostniałą wspólnotą dorosłych kobiet. W efekcie drzewo to jako symbol – „flaga” kobiet z danego plemienia uzyskuje rangę kategorii metafizycznej, w stosunku do której obrzęd posługujący się symbolem jest tylko odzwierciedleniem odkrytego układu relacji społecznych⁴⁴.

Analogiczny sposób uzasadnienia obecności działań symbolicznych w kulturze przedstawia R. Girard. W jego genetycznej antropologii każdy mit jest ilustracją rytualną, w szczególności aluzją do rytu ofiarniczego. Dalej – ofiara jest wyrazem zabójstwa przewyżającego tzw. kryzys mimetyczny. Cały zaś schemat obrzędu wiodącego do odzyskania równowagi ma walor kulturotwórczy *par excellence*, ponieważ stwarza człowieka, nową istotę rozpoznającą dramat założycielskiego mordu (podobnie jak u Freuda w *Totem i tabu*) i od tej pory uciekającą się do symboli jako reprezentacji, substytutów, namiastek ilustrujących pierwotną prawdę przekroczenia rubikonu hominizacji, jakim była sakralizacja lub apoteoza zabitej wspólnie ofiary⁴⁵.

Nie ma wątpliwości, że epifenomenalny status symbolu jest nadany przez interpretatorów. Badane przez etnologów lub opisywane przez historyków społeczności zazwyczaj nie mają kompletnej i wyczerpującej wiedzy na temat symbolicznego zaplecza realizowanych przez nie działań. Jeżeli nawet istnieje świadomość obecności symbolicznego wymiaru określonych zdarzeń, czynności czy przedmiotów, to obejmuje ona mniej lub bardziej wyrazistą „mgławicę sensu”. Chodzi tu o pewne intuicje co do przypisywanego społecznie znaczenia danym obiektom kulturowym, a nie o dyskursywnie konstruowaną wykładnię. Wydaje się, że w niemal każdym nieelitarnym intelektualnie kręgu doświadczeń sens symboliczny jest po prostu bezwiednie konsumowany i rzeczywiście ma charakter wartości chwytej w ramach heideggerowsko rozumianej *poręczności*. Wyrażając to w języku antropologicznym, należy powiedzieć, że chodzi raczej o funkcjonalność, sprawność w zastosowaniu symboli niż o specjalną, lokalną wiedzę na ich temat lub o uprzedmiotowioną treść ich znaczenia.

Rytuály wydają się spełniać wymogi oczekiwanej funkcjonalności używanych symboli. Turner otwarcie postulował takie właśnie podejście do symboliki rytualnej, tzn. odstąpienie od traktowania jej jako epifenomeny metafizycznych założeń plemienia lub wyrazu historycznego mechanizmu przemian społecznych. Antropolog sugerował rozpatrywanie symboli rytualnych w trybie ontologicznym, przez co – jak się zdaje – pragnął włączyć je do metafizycznego uniwersum „świata” danej wspólnoty. Ważne jednak, że symbole nie występują już w roli reprezentantów tego uniwersum, lecz stanowią jego tkankę. W takich okolicznościach nie są rytualnymi środkami wyrazu czy komunikowania, stają się

⁴⁴ V. Turner, *Las symboli...*, s. 29–32.

⁴⁵ R. Girard, *Koziół ofiarny*, przeł. M. Goszczyńska, Łódź 1991.

organicznymi składnikami rytuału, tak jak: czas, miejsce ich sprawowania, uczestnicy biorący w nim udział etc.⁴⁶

Ontologizacja symbolu w proponowanym przez Turnera ujęciu czyni z symbolu rodzaj transcendentalnej kategorii, formę apriorycznego warunku wszelkiego możliwego doświadczenia, zwłaszcza w kulturach pierwotnych. Powstaje tu jednak zasadniczy problem definicyjny. Możemy zgodzić się z tym, idąc tropem tradycji neokantowskiej, że symbole nie muszą być eksponowanymi przedmiotami ujawniania ukrytych sensów, lecz stanowią formę aktywnie kształtującą nasze doświadczenie. Jednak w badaniach nad znaczeniami czynności rytualnych łatwiej mówić o rozmaitych rodzajach znaków. Jak stwierdziłem, w odróżnieniu od symboli, których sensy określane są w pojęciach, znaki odnoszą się do rzeczy i empirycznie doświadczanych zdarzeń. Tym bardziej w sferze działaniowo-praktycznej, w czynnościowej oraz metonimicznej osnowie rytuału, gdzie występują specjalne akcesoria, dogodniej traktować o znakach. Tymczasem symbole można odnosić do uogólnień i idei historycznych poświadczonych przez teksty. Wydaje się, że w każdym przypadku, bez względu na typ i historyczne usytuowanie danej kultury, człowiek działający, praktycznie doświadczający świata, przede wszystkim używa znaków. Dopiero interpretacja tego doświadczenia, czyniona na użytek badaczy, staje się wykładnią w trybie symbolicznym.

Analizy antropologiczne budują również hierarchie symboli. Istnieją symbole marginalne i takie, którym nadawana jest szczególna ranga i doniosłość. Wydaje się, że klasyfikacja taka jest wypadkową założeń strukturalistycznych. Tylko dzięki wyobrażeniu sieci wzajemnych zależności, gdy ogniskujące określoną moc aksjologiczną lub energię sensotwórczą „symbole kardynalne” wykazują osobliwą grawitację w punktach szczególnej ważności, możliwy staje się obraz „niedemokratycznej partycji” sensów kulturowych⁴⁷. Jest to sytuacja odnosząca się do historycznie poświadczonych porządków normatywnych w społeczeństwach o ustabilizowanych konwencjach i tradycjach aksjologicznych. W kulturach pierwotnych każdy rodzaj działania, jak pokazały prace A.R. Radclif-Browna, charakteryzuje się możliwością ogniskowania grupowych sentymentów (szczególnej waloryzacji). Czy jednak istnieje dający się bezdyskusyjnie rozpoznać repertuar zachowań, obiektów, w stosunku do których mamy pewność, że staną się źródłem oczekiwanych, powtarzalnych i w tej samej postaci reprodukowanych sentymentów (uczuć, emocji)? Historyk prawdopo-

⁴⁶ V. Turner, *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków 2005, s. 42–44.

⁴⁷ S.H. Ortner, *O symbolach kardynalnych*, przeł. E. Klekot, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2003, s. 106–116.

dobnie ma większe szanse na identyfikację takich stanów kultury, ponieważ w tradycjach oświetlonych dokumentami pisanymi częściej występują społecznie utrwalone narzędzia konwencjonalizujące znaczenia o szczególnej wartości. Zdaniem Merlina Donalda w wydzielonej przez niego fazie tzw. kultury epizodycznej nie ma symbolu, podobnie w kulturze mimetycznej i mitycznej symbolizm nie zyskuje trwałych podstaw. Tak jak pismo stanowi niezależny wobec myśli sposób „uzewnętrznienia” idei, tak obiekty poprzedzające pojawienie się zapisu w formie alfabetu, hieroglifów i rytów runicznych mogły czasowo spełniać funkcję *external symbolic storage* (uzewnętrznionego depozytu symbolicznego). Być może były to niektóre artefakty sprzyjające typizacji wspólnie komunikowanych (deponowanych) znaczeń. Należą do nich godła, flagi, emblematy itp. Jednak w przedhistorycznej epoce rozwoju dyspozycji kognitywnych uzewnętrznienie treści znaczenia wymagało owego „artefaktu naoczności”, a więc obiektów zmysłowego doświadczenia⁴⁸.

W przykładach podanych przez Turnera pojawia się znaczący przypadek traktowania symboli rytualnych jako rekwizytów sprawczych. Wśród Ndembu do akcesoriów służących zapłodnieniu kobiety zaliczane są drzewa, których korzenie i owoce są rzekomo przedstawieniami dzieci. Sądono zatem, że drzewa owocowe o licznych odrostach mogą przysporzyć kobietom potomków. W analizie prowadzonej przez Turnera można dostrzec granicę interpretacji symbolicznej. Jakiego bowiem typu symbolem są owe drzewa? Czy rzeczywiście są symbolem, skoro działają, zdradzają niemal podmiotową zasadę aktywności? Mamy tu raczej do czynienia ze znakiem – bodźcem, z rodzajem sygnału adaptowanego przez wyobrażenia metamorfozy magicznej. Roślina to nie symbol dziecka czy uwidoczniona abstrakcyjna idea płodności, lecz stadium metamorficzne potomka, to jakby „dziecko w roślinie”. Tego rodzaju identyfikacje metamorficzne i ich przedsymboliczny wymiar były przedmiotem odrębnych analiz. Jaka konstatacja wydaje się w tym miejscu istotna? Otóż w omawianych przypadkach symbol nie jest kategorią podstawową, metafizyczną, nie jest interpretacyjnym pojęciem pierwotnym w aparaturze opisu antropologicznego, ale może nim być magiczna metamorfoza⁴⁹.

⁴⁸ M. Donald, *Origins of the Modern Mind...*, s. 269–296.

⁴⁹ Na temat metamorfoz *vide*: A.P. Kowalski, *Metamorfozy jako przejaw najstarszej magicznie praktykowanej formy myślenia*, [w:] *Szkice z filozofii kultury*, red. A. Pałubicka, Poznań 1994, s. 11–21; A. Dobosz, *Tożsamość metamorficzna a komunikacja językowa*, Poznań 2002.

INTERPRETACJA STRUKTURALISTYCZNA SYMBOLI W *WIELKIEJ MASAKRZE KOTÓW*

Problem definiowania symbolu i pytania o historyczne przekroje znaczeń symbolicznych przewija się w dyskusjach nad pracą R. Darntona zatytułowaną *Wielka masakra kotów*. Autor postanowił wykorzystać metody analityczne i interpretacyjne antropologii strukturalnej w celu odsłonięcia repertuaru znaczeń osadzonych na zdawałoby się błahym fakcie historycznym. Otóż pretekstem etnograficznym stał się przekaz Contata opisujący zorganizowane mordowanie kotów dokonane około 1730 roku przez paryskich robotników pewnego warsztatu drukarskiego⁵⁰.

Czy wybór zdarzenia/faktu historycznego poddane egezezie symbolicznej był przypadkowy? Biorąc pod uwagę doskonałą orientację Darntona w tradycji badań w zakresie antropologii strukturalnej, trudno ustrzec się wrażenia, że doszło tu do niemal bezpośredniej inspiracji dziełami C. Lévi-Straussa. Słynne stwierdzenie (niemal motto) francuskiego etnologa mówiące, że zwierzęta są dobre nie tylko do jedzenia, ale też do myślenia (*Les animaux ne sont pas seulement bons à manger – ils sont aussi bons à penser*), prafrazowane potem przez S.J. Tambiaha w tytule jego artykułu *Animals are good to think and good to prohibit*, publikowanego na łamach „Ethnology” w 1969 roku, stało się drogowskazem do podejmowania tematyki „zwierzęcej” przez wielu strukturalistów.

Ten zadziwiający fakt ujęty przez Darntona w postaci historyczno-etnograficznego tekstu został potraktowany jak scenariusz osiemnastowiecznego rytuału masowej ofiary z kotów. Uwzględnia on ówczesną paremiologię dotyczącą tych zwierząt, sposoby odgrywania parateatralnych widowisk, zestawy charakterystycznych gestów ludzi z ulicy, dawne formy ekspresji bliskie jarmarcznej karnawalizacji. Wszystkie elementy składające się na gest eksterminacji ulicznych kotów oraz okoliczności towarzyszące temu wydarzeniu zostały potraktowane jak sekwencje sprzężonych kontekstowo symbolicznych epizodów. Praca ta spotkała się z ożywioną dyskusją, zwłaszcza w odniesieniu do stosowanej przez Darntona terminologii semiotycznej i samej zasady analizy strukturalnej.

Nie miejsce tu na szczegółowe odnoszenie się do poszczególnych aspektów tej dysputy. Wystarczy wskazać parę zagadnień nasuwających się po przeczytaniu tekstu Darntona i jego dyskutantów. Chodzi w szczególności o dwie sprawy: co zostało w antropologicznym spojrzeniu ukazane i jakim sposobem. Bez wątplenia analiza antropologiczna realizowana przez Darntona ma charakter epifenomenalny. Klucz symbolicznej lektury wydarzenia ma otworzyć drzwi

⁵⁰ R. Darnton, *The Great Cat Massacre and the Other Episodes in French Cultural History*, New York 1984 [wyd. polskie R. Darnton, *Wielka masakra kotów i inne epizody francuskiej historii kulturowej*, przeł. D. Guzowska, Warszawa 2012].

do tego, co się wydarzyło – lecz nie do tego, co zaistniało „faktycznie”, ale do tego, co zaszło „w istocie”. Zabijanie kotów było reakcją na postępującą frustrację w gronie pracowników drukarni (*miséres*) wskutek ich wykluczenia, odseparowania od wspólnoty stołu z *bourgeois*. Koty jako maskotki domowe burżujów zyskały przeciwwagę w kotach trzymanyh masowo przez poniżanych robotników. Kot stał się nieokreślonym medium oznaczającym zarazem udomowionych i ulicznych współbraci. Zyskał rolę zwierzęcia *bons à penser*, w zasadzie stał się kategorialnym emblematem stanowych różnic, niespełnionych aspiracji i resentymentów⁵¹.

Apogeum rytualnej gry to masowe zabijanie kotów, bez względu na ich status. Giną te uliczne i ukochana kotka żony mistrza drukarzy – osoby znienawidzonej przez robotników. Prawdopodobnie w terminach antropologii R. Girarda można by powiedzieć, że kryzys społeczny zagrał symbolami i gestami pozwalającymi rozładować złe napiętności i przywrócić na chwilę poczucie równowagi. Z kolei odwołując się do aparatu analitycznego Turnera, można by powiedzieć o wytworzeniu się specyficznej *communitas*. Zniesione zostały bowiem dotychczasowe podziały, struktura uległa destrukcji. Koty i ludzie na chwilę tworzą rytualną wspólnotę. Co więcej, w terminach psychoanalizy można by powiedzieć, że doszło do projekcji identyfikującej zabójców z ofiarami. To przecież zabójcy-robotnicy miauczą i wykrzykują niczym kopulujące lub zarzynane koty⁵². Wyłuszczone przez Darntona seksualne aspekty kociego wigoru nie zostały przez niego wpisane w narzucającą się tu interpretację wejścia pod panowanie Erosa i Tanatosa. Ale nie dość tego. Mamy w tej grze aktywność magicznej metamorfozy, o której Darnton nie mógł wiedzieć. Na wpół martwe koty są wieszane, eksponowane⁵³. Czyż zabójcy bawiący się swymi ofiarami sami nie przeobrażają się w koty? Właściciele tych drapieżników znają ich zwyczaje polegające na znoszeniu i układaniu odłowionych, czasem jeszcze dogorywających, gryzoni lub ptaków. To drukarze jako koty okrutnie bawią się z kotami w „kotka i myszkę”.

Ważną zaletą analizy symbolicznej Darntona jest pragmatyczne potraktowanie zdarzeń, ludzi, zwierząt, akcesoriów. Nie wystarczy aprioryczne założenie, że ludzie wykorzystują symbole do konstytuowania społecznego uniwersum znaczeń, do zaplatania sieci obejmującej ich wizję świata, do wyrażania sposobów odczuwania i klasyfikowania różnych form bytu. Strukturalizm ahistoryczny, skupiający się na ludach bez historii, rzeczywiście miał tendencję do formalnej

⁵¹ Id., *Pierwiastek symboliczny w historii*, „Rocznik Antropologii Historii”, 2012, R. II, nr 2 (3), s. 51–53.

⁵² Ibid., s. 53.

⁵³ Ibid., s. 53–54.

hipertrofii, do tego, co K. Twardowski nazywał symbolomanią sąsiadującą z pragmatofobią. Symbolomania to kolejne dedukcje w nieskończoność poszerzające konteksty coraz to nowych znaczeń i symbolicznych odniesień. To często przykłady anagogenicznych interpretacji. Pragmatofobia to unikanie wglądu w znaczenia konkretne, znaczenia bliskich odniesień i relacji, czyli w znaczenia znaków, a nie wyprowadzanych z nich struktur symbolicznych⁵⁴. Ale jak słusznie stwierdza J. Kowalewski, tkanka kultury nie daje się sprowadzić do abstrakcyjnie uporządkowanego systemu. Darntonowi przyświeca historyczna świadomość tego, że nie wszyscy uczestnicy wydarzenia mają jednakową świadomość jego znaczeń⁵⁵.

Jeśli tekst historyczny jest palimpsestem sklejonych aspektów symbolicznej gry czekającej na rozwarstwienie, to jedynie pragmatyka posługiwania się znakami, czyli konkretna historia wyczulona na sposoby konstytucji znaku, nadaje procedurze idiograficzny wymiar. W tej perspektywie widać, jak znaczenia przeświecają przez „znak umieszczony wprost na oznaczonym przezeń przedmiocie”⁵⁶. Komputer jako palimpsest funkcji wskazuje nieobecność tych rozwiązań, których użytkownik nawet się nie domyśla. Ale czy to oznacza, że ich rzeczywiście nie ma? Dopiero wykorzystywanie ich w konkretnych działaniach udziela im bytu. Tak samo w analizie symbolicznej. Potencjalność jest nieistniejącym byciem możliwych symbolicznych znaczeń do czasu, gdy nie zostaną one ukazane w postaci historycznie potwierdzonych, spełnionych realizacji. Wtedy jednak jako narzędzia oznaczania lub ekspresji są znakami. Z obecności pudełka z pionkami nie wynika, jaką ktoś poprowadzi grę. Wszystkie możliwe warianty są logicznie obecne jako projektowana, zakładana struktura symboliczna i zarazem historycznie ich nie ma. Dlatego tylko historia wsparta analizą antropologiczną ma prawo pretendować do analizy historycznej zdarzeń symbolicznych. Historyzm musi tu być rozumiany nie chronologicznie, ale kulturowo. Osobliwość epoki to wszak specyfika pielęgnowanej w niej kultury, niepowtarzalność zastosowań znaków, które dla nas – interpretatorów – są symbolami.

⁵⁴ K. Twardowski, *Symbolomania i pragmatofobia*, [w:] *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Lwów 1927, s. 394–406.

⁵⁵ J. Kowalewski, *Antropologizowanie historiografii zachodniej. Przypadek twórczości Roberta Darntona*, „Echa Przeszłości”, 2006, t. 7, s. 337, 342.

⁵⁶ L. Wittgensten, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 15.

