

W hołdzie pamięci Profesora Ludwika Stommy (1950–2020)

METODA STRUKTURALNA W ETNOLOGII*

LUDWIK STOMMA

OD JĘZYKA DO KULTURY

Kierunek strukturalny w etnologii, za prekursora którego uważa się Claude’a Lévi-Straussa, a który rozwinęli i wzbogacili (nadając mu niekiedy nazwę kierunku semiotycznego) tacy między innymi uczeni, jak: J. Cazaneuve, G. Condominas, M. Godelier, K.G. Izikovitz, L. de Heusch, E. Ortiques, L. Sebag (Francja), P. Bogatyriew, W. Iwanow, J. Łotman, W. Toporow, A. Turowski (Rosja), G.S. Hommans, G.A. Reichard, E. Werth (USA), U. Eco, R. Matta (Włochy), G. Schiwy (Niemcy), C. Nimuendaju, M. Queiroz (Brazylia) czy Ling-Shun-Sheng (Chiny)¹, czerpie przede wszystkim z językoznawstwa, a ściślej tej jego gałęzi – zapoczątkowanej przez F. de Saussure’a (de Saussure 1916), N.S. Trubeckiego, L. Bloomfielda, Yuen Ren Chao, Praskie Koło Lingwistyczne (centralnymi jego postaciami byli: R. Jakobson, S. Karcewski, V. Mathesius) – która za podstawowe aksjomaty przyjęła, iż:

LUDWIK STOMMA – antropolog kultury, etnolog, był profesorem École Pratique des Hautes Études w Paryżu. Od 2011 roku pełnił funkcję członka Rady Naukowej *Rocznika Antropologii Historii*.

* Pierwodruk: Stomma, Ludwik. 1981. „Metoda strukturalna w etnologii.” W *Metody etnologii (część I)*, 119–135. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego. Redakcja dziękuje Pani Barbarze Stommie oraz Wydawnictwom Uniwersytetu Warszawskiego za zgodę na przedruk niniejszego tekstu.

¹ Niektóre strukturalne prace etnologiczne wydane w języku polskim: Bogatyriew (1975), Eco (1972), Lévi-Strauss (1960; 1968; 1969a; 1969b; 1970), *Semiotyka kultury* (1975) [artykuły: W. Iwanowa, J. Łotmana i W. Toporowa], Stomma (1975; 1976). Ważniejsze prace o strukturalizmie w etnologii wydane w języku polskim: Barthes (1970), Krąpiec (1971), Leach (1973), Łotman i Uspienski (1975), Piaget (1972), Pomian (1971), *Strukturalizm a marksizm* (1970), Żaliziński, Iwanow i Toporow (1975), Żółkiewski (1975).

1. „Język jest systemem i jako taki trzeba go badać: nie opisywać pojedynczych faktów w izolacji, ale zawsze w całości, tj. biorąc pod uwagę to, że każda jednostka określana jest również swoim miejscem w ramach całości (systemu)” (Ivic 1975, 112).
2. „Język jest przede wszystkim zjawiskiem społecznym (służy porozumiewaniu się) i tak też należy go badać: nie opisywać oddzielnie dźwiękowej lub znaczeniowej strony języka, ale uwzględniać zawsze ich wzajemny stosunek, ponieważ stosunek ten jest istotny w procesie porozumiewania się” (Ivic 1975, 113).
3. „Ewolucja języka i jego stan aktualny – to dwa istotnie różne zjawiska; posługiwanie się kryteriami historycznymi w interpretacji aktualnego stanu językowego jest metodologicznie niedopuszczalne” (Ivic 1975, 113).

Trzy wymienione aksjomaty przyjmowane były i są przez wszystkich strukturalistów – językoznawców. Poza tym istnieją już między nimi nieraz bardzo daleko idące rozbieżności, przy czym etnologia strukturalna zbliżać się będzie najczęściej – w swych założeniach teoretycznych – do tez wybranych spośród bardzo skądinąd zróżnicowanych ustaleń F. de Saussure’a, R. Jakobsona, N. Chomsky’ego i przedstawicieli tzw. szkoły genewskiej z Ch. Bally i H. Freiera na czele. Chodzi nam tu przede wszystkim o będące rozwinięciem podstawowym aksjomatów następujące tezy:

„Konkretne powiązanie strony dźwiękowej znaku (*signifiant*) ze znaczeniową (*signifié*) zmienia się od języka do języka, co wskazuje, że powstało dowolnie (ewentualnie podług mniej dla nas istotnej, pierwotnej pra-zasady). Ale raz konwencjonalnie ustalony – związek taki nie może być dowolnie zmieniany. W tym sensie więc wszelki znak językowy jest z jednej strony dowolny, z drugiej – obowiązujący” (Ivic 1975, 126).

„Język jest systemem znaków, powiązanych wzajemnie tak, że wartość jednego znaku zależy od obecności pozostałych. System językowy polega w istocie na opozycjach, to jest na przeciwstawianiu się wzajemnym znaków językowych; przy czym ta zasada binarności przejawia się w ustawieniu jednostek językowych w pary, po dwa człony, między którymi zachodzi opozycja pod względem obecności/nieobecności cechy charakterystycznej (dystynktywnej) – jeden człon ma tę cechę, drugi jej nie ma” (Ivic 1975, 127, 141).

POEMA NAIWNE (PRZED PROLEGOMENA)

Nie wnikając w filozoficzno-logistyczne podstawy i implikacje tego kroku, nie rozważając też, czy był on wyrazem ustosunkowania się do istniejących w naukach humanistycznych prądów, ograniczmy się do stwierdzenia, że

C. Lévi-Strauss dostosował niejako tezy strukturalizmu językoznawczego do potrzeb badań nad kulturą. Założył więc, że:

- A) Kultura służy porozumiewaniu się i jako taka:
 - Aa – ma charakter konwencjonalny,
 - Ab – jest zjawiskiem społecznym (por. pkt 2).
- B) Kultura jest systemem i jako taką należy ją badać: nie opisywać pojedynczych faktów w izolacji, ale zawsze w ich kontekście (por. pkt 1).
- C) Kultura jest systemem znaków opartym na opozycjach (por. pkt B).
- D) Zasady rządzące kulturą /systemem/ nie muszą być i przeważnie nie są uświadamiane przez partycypujące w tej kulturze jednostki i grupy (podobnie jak mówiąc, nie uświadamiamy sobie reguł gramatycznych, którymi się posługujemy).
- E) Ewolucja kultury i jej stan aktualny – to dwa istotnie różne zjawiska; posługiwanie się kryteriami historycznymi w badaniu aktualnego stanu kultury stanowi metodologiczny błąd.

Wyłączone tu założenia mają dla badań strukturalnych nad zjawiskami kulturowymi znaczenie tak zasadnicze i podstawowe, iż warto przyjrzeć im się bliżej:

Ad Aa. Komunikat „jestem swój”, „jesteśmy razem” przekazać możemy przy pomocy nader różnorodnych środków. I tak znakiem przynależności, jedności z grupą może być mundur, poszczególna część garderoby (np. czerwone koszule garibaldczyków, brunatne nazistów, czarne – faszystów włoskich), pojedyncza ozdoba (np. zielone kokardki antysemitów), tatuaż (np. gitowcy, kryminaliści), szczególnie gest (np. masoni), uczesanie (np. szlacheckie czuby, długie włosy hippisów, krótkie – gitowców), hasło, dystynkcja etc. Są to sygnały dobrane dowolnie, konwencjonalnie. Mogłyby mieć też inną formę. Swoje zadanie spełniać mogą wtedy dopiero, gdy zostaną społecznie zaakceptowane, zobiektywizowane.

Ad Ab. Wyobraźmy sobie, że chcąc wyrazić pogardę dla istniejącej etykiety, wybieramy się do opery w dżinsach i rozchełstanej koszuli. Możemy liczyć, iż komunikat nasz zostanie właściwie odebrany. Jednych nasza postawa będzie irytować, drugich satysfakcjonować – nie jest to w tej chwili istotne. Założmy jednak, że w tejże operze zasiądziemy w szarych spodniach z zerówki i starannie pozapinanej, choć pocerowanej, koszuli. Mimo braku marynarki i krawata, nasz komunikat nie będzie już jasny. Jedni być może pomyślą, że kontestujemy, inni jednak – liczniejsi, zlitują się po prostu nad naszym ubóstwem. Wreszcie możliwość trzecia – pojawiajemy się pod krawatem, w czarnej marynarce – i cóż: choćbyśmy się udławili z żądzы zademonstrowania strojem przepełniającej nas dezynwoltury, najstraszniejsi mieszczanie pomyślą – „cóż za kulturalny, porządny młodzian”. Krótko mówiąc – nasz komunikat może być zrozumiały o tyle i tylko

o tyle, o ile redagowany jest w ramach istniejącej, zrozumiałej dla grupy konwencji. Możemy sobie oczywiście założyć, że od dziś naszą pogardę dla oficjalnych kanonów zaznaczać będziemy noszeniem marynarki, ale zdawać sobie musimy sprawę, że komunikatu naszego nikt właściwie nie odczyta. Nie zrealizuje on naszych zamierzeń, będzie bełkotem, zaburzeniem.

Ad B. Zastanówmy się raz jeszcze nad wybranym przykładem. Ta sama czarna marynarka, której użycie przyniosło naszym celom pełne niepowodzenie w operze, może dla identycznej demonstracji okazać się przydatna np.: na plaży, w dyskotecce, podczas spływu kajakowego itp. Nie ma więc bezwzględnej wartości sygnału. Podniesiona w górę ręka oznaczać może wolny przejazd (milicjant na skrzyżowaniu), początek biegu (starter na zawodach), radość, głosowanie tak lub nie, pozdrowienie, ułaskawienie (cesarz rzymski podczas igrzysk), wezwanie do modlitwy etc. Zależy w jakim miejscu, czasie, środowisku, stanie emocjonalnym – słowem: w jakim kontekście sygnał będzie nadany. Na ów kontekst składać się może multum elementów materialnych, społecznych, psychicznych czy pozostających w zakresie wiedzy i wierzeń ludzkich. Już jednak brak jednego z tych elementów zdecydować może o niekomunikatywności (bełkotliwości) naszego przekazu. Każdy znak jest bowiem częścią składową większej całości, nabiera sensu w odniesieniu do szerszego zbioru, jest elementem systemu.

Ad C. System ten opiera się – takie jest epistemologiczne założenie strukturalistów – na opozycjach pod względem (vide B) obecności – nieobecności cechy dystynktywnej. Weźmy znów przykład najprostszy. Na pogrzeb ubieramy się w ciemne (najlepiej czarne) ubrania, przywdziewamy stosowne insygnia. Czerń stroju, welonu, opaski itp. jest tu komunikatem naszego smutku, żałoby. Sygnał przekazywany przez czarną wstążkę na rękawie jest w naszym kraju powszechnie i łatwo czytelny. Dzieje się tak, gdyż ludzie nie w żałobie z reguły emblematu takiego nie stosują. Cecha dystynktywna, jaką jest w tym wypadku czarna wstążeczka, występuje więc w zbiorze strojów żałobników, nie występuje natomiast w zbiorze ubrań pozostałych członków grupy. Inaczej wygląda już przypadek czarnego welonu, który zwykły zakładają stare kobiety np. podczas niektórych ceremonii kościelnych; lub czarnego garnituru noszonego nieraz przez dyplomatów, weselników etc. Spełnią one swoją rolę komunikatywną tylko w takich, konkretnych sytuacjach, w których występować będą w opozycji do zbiorów strojów takim się welonem czy garniturem w danym momencie nie oznaczających. Innymi słowy – by komunikat był czytelny, występować musi „na skontrastowanym tle” – w przeciwstawieniu do innego komunikatu.

Ad D. Analizując stroje ludowe na obszarze morawsko-słowackim, stwierdza Piotr Bogatyriew (1975, 26–96), iż za ich pośrednictwem przekazuje użytkownik otoczeniu m.in. komunikaty o: swojej przynależności narodowej, regionalnej,

parafialnej, klasowej (np. różnice elementów stroju u drobnej szlachty i chłopów), zawodowej, wyznaniowej, swoim wieku, stanie cywilnym i majątkowym. Ponadto dowiedzieć się możemy ze stroju o cechach charakteru jego właściciela, przedsięwziętych przez niego akcjach magicznych, sytuacji życiowej, w jakiej się znajduje (dzień powszedni, święto – jego rodzaj, obrzęd, funkcja w nim pełniona), że nie wspomniemy o sygnałach estetycznych i erotycznych. Poszczególni członkowie grupy odbierają, odczytują te lub inne (z reguły nie wszystkie) komunikaty nadawane im przez użytkownika stroju jako coś oczywistego, samo przez się zrozumiałego, niekoniecznie zastanawiając się nad ich jednostkowym znaczeniem. Jeżeli dodamy do tego, iż w małej społeczności lokalnej treść nadawanych komunikatów jest często (inaczej niż np. w wielkim mieście) znana odbiorcy z codziennych relacji międzyludzkich, skądinąd na pytanie „dlaczego strój osoby X zawiera element Y?” uzyskamy odpowiedzi oboczne – „bo tak się nosi”, „bo tak wszyscy robią”, „bo tak powinno być”, „bo tak jest ładnie” lub zgoła fałszywe – „bo to jest osoba zła, głupia etc.” Ta ostatnia odpowiedź może być wynikiem zarówno niezależnych od treści komunikatu emocji odbiorcy względem osoby X, jak i swoistego „skrótów myślowego”, czyli przeskoczenia przez respondenta kolejnych członów rozumowania. (Np. osobnik X sygnalizuje za pomocą Y, że jest Cyganem. Jeżeli jest Cyganem, to znaczy – jak sądzić może odbiorca – że para się wróżbiarstwem. Te wróżby uważa z kolei odbiorca za nabieranie naiwnych. Jego subiektywna odpowiedź brzmi więc: „Y oznacza, że to jest oszust”.) Zdarzają się też sytuacje – szczególnie często w okresie zachodzących w środowisku grupy dynamicznych przemian (np. współczesna wieś polska) – że właściwy sens nadawanego wciąż jeszcze komunikatu zostaje po prostu zapomniany. Wówczas odbiorca zadowala się często wtórną, wyrwaną z kontekstu kulturowego jego interpretacją. Weźmy choćby częstowanie chlebem i solą, będące pierwotnie znakiem magiczno-religijnym, a rozumiane współcześnie najczęściej jako sygnał gościnności albo – wersja najnowsza, wyrosła na kanwie dożynek centralnych – zakończenia żniw. Interpretacje takie są oczywiście również faktem kulturowym, jednakże z punktu widzenia tradycyjnej kultury ludowej, jej systemu, mają charakter bełkotliwy. Symbolika chleba, soli, oraz sposobu ich podawania zachowała bowiem w systemie kultury tradycyjnej swój charakter pierwotny. Zmieniona może stać się elementem nowego systemu, ale w takim razie nie można jej już wiązać ze starymi zwyczajami ludowymi ani rozpatrywać na ich tle (co ma sól do żniw?). Tymczasem między praktyką działań kulturowych a komentarzem do niej ich uczestników wystąpić może zasadniczy rozdzźwięk. Nową werbalizację podają bardzo często ludzie operujący starym aparatem kulturowym. Krótko mówiąc – elementy systemu komunikacyjnego funkcjonują w społeczeństwie w sposób zrutynizowany (nieuświadamiany lub na wpół uświadamiany), przy czym dotyczy to zarówno odbiorców, jak i nadawców.

OGRANICZENIA STRUKTURALIZMU

Już ta garść (do punktu E wrócimy później) najprostszych komentarzy uzmysławia nam, że strukturaliści koncentrują swoją uwagę na swoistym i jednym z wielu aspekcie zjawisk kulturowych. Strukturalizm nie może więc rościć i nie rości ambicji obejmowania, wyjaśniania całokształtu rzeczywistości kulturowej, lecz tylko pewnego jej – niesłychanie zresztą istotnego – wymiaru. Wróćmy znów do zagadnienia stroju ludowego. Waga problematyki jego licznych funkcji komunikacyjnych nie może być zakwestionowana. Moglibyśmy jednak zainteresować się również jego funkcjami higienicznymi (na ile np. użyte doń materiały umożliwiają oddychanie skóry, zapobiegają poceniu, gwarantują utrzymanie odpowiedniej ciepłoty ciała), ekonomicznymi (może dobór użytych w nim materiałów, ozdób i barwników jest np. prostą funkcją zaopatrzenia lokalnego rynku), socjologicznymi etc. Tymczasem przy próbie odpowiedzi na tego typu pytania metoda strukturalna okaże się niemal całkowicie bezużyteczna. Nie zawsze też przydatne okażą się jej wskazówki przy rozwiązywaniu zagadnień typu historyczno-genetycznego czy antropogeograficznego. Powtórzmy – strukturalizm ujmuje kulturę jako system komunikacji między ludźmi, w obrębie którego poszczególne przedmioty stają się znakami i jako takie są wymieniane. Jego narzędziami posługiwać się więc będziemy przy rozwikływaniu tych problemów, które moglibyśmy niejako podporządkować dwóm fundamentalnym pytaniom: co oznacza? (co wyobraża?) i dlaczego oznacza? (dlaczego wyobraża?). Innymi słowy – pytaniom dotyczącym wewnętrznej konstrukcji znaku oraz zasad jego funkcjonowania w systemie. To ostatnie podkreślić trzeba z całym naciskiem: pytanie „dlaczego?” nie ma tu charakteru genetycznego czy psychologicznego, lecz odnosi się do usytuowania znaku w systemie. Umownie można by je więc zastąpić sformułowaniem: „dzięki jakim związkom z innymi znakami (brakiem innych znaków) oznacza?”.

NATURA ZNAKU

Przypomnieć w tym miejscu należy, iż natura **znaku** jest złożona. Stanowi on związek między znaczącym (*signifiant*) i znaczoneym (*signifié*). „Związek ten odnosi się do przedmiotów najróżniejszego rzędu i dlatego nie stanowi równości, lecz równoważność. Trzeba tutaj pamiętać, że odwrotnie niż w zwykłym języku, który mówi nam po prostu, że znaczące wyraża znaczone, w każdym systemie semiologicznym mamy do czynienia nie z dwoma, lecz z trzema różnymi terminami; ponieważ to, co ogarniam, nie jest bynajmniej najpierw jednym, następnie drugim terminem, lecz wzajemnym stosunkiem, który je łączy: istnieje zatem element, znaczone i **znak**, będący skojarzeniową całością dwóch pierw-

szych terminów. Weźmy dla przykładu bukiet róż – każmy mu oznaczać namiętność. Czyż nie ma tu znaczącego i znaczonego, róż i naszego uczucia? Właściwie nie, prawdę mówiąc, są tu jedynie »nasycone uczuciem« róże. Na płaszczyźnie analizy istnieją jednak trzy terminy, gdyż nasycone uczuciem róże łatwo i prawidłowo rozłożyć można na róże i na uczucie: jedno i drugie istniało, nim się zetknęło i stworzyło trzeci przedmiot, który jest znakiem. O ile na płaszczyźnie przeżycia nie możemy oddzielić róż od przekazu, jaki niosą, o tyle na płaszczyźnie analizy nie wolno nam pomylić róż – elementu znaczącego – z różami – znakiem. Znaczące jest puste, znak pełny posiada sens/treść” (Barthes 1975, 29–30). Niech to rozumowanie nie wyda się nam czczym dzieleniem włosa na czworo. Właśnie bowiem na tym etapie – wyodrębnienia znaków, rozróżnienia ich od znaczącego – popełniane są liczne i brzemienne w skutkach błędy. Weźmy przykładowo pięć prostych sytuacji życiowych: a) w celu magicznego ułatwienia porodu mąż położnicy rozsypuje węzeł na grzywie końskiej; b) w celu magicznego ułatwienia porodu babka położna otwiera skrzynię; c) pan X rozwiązuje sznurowadła u buta; d) pan X, poszukując świeżego obrusa, otwiera skrzynię z bielizną; e) lekarz w celu ułatwienia porodu wstrzykuje położnicy zastrzyk rozkurczowy. W przypadku a) znaczącym będzie rozwiązywany węzeł, znaczone – chęć ułatwienia (przyspieszenia) porodu. Identyczne będzie znaczone w b), choć znaczącym będzie tu otwierana skrzynia. W przypadkach c) i d) trudno się nam doszukać jakiegokolwiek znaczonego (może nim być ewentualnie chęć włożenia pantofli [c]) i znalezienia obrusa [d]), choć mamy te same, co w przypadkach a) i b) znaczące). Wreszcie w e) za znaczone moglibyśmy uznać chęć ułatwienia porodu, lecz cóż z kolei mianować znaczącym? Jak widać zarówno grupowanie zjawisk podług ich znaczących, jak i znaczonych doprowadza nas do absurdu. W pierwszym bowiem wypadku rozpatrywać musielibyśmy na jednej płaszczyźnie węzeł magiczny i zwykłą kokardkę sznurowadeł, w drugim – magiczne rozwiązywanie i otwieranie oraz racjonalne, oparte na wiedzy anatomicznej i farmakologicznej działanie lekarza. Nie jest to bynajmniej szukanie dziury w całym. Czyż bowiem nie spotykamy się w praktyce z takimi błędnymi pojęciami, jak: „magia węzłów”, „magia kolorów” (grupowanie zjawisk na podstawie znaczącego) albo z badaniem razem racjonalnych i magicznych działań medycyny ludowej w wyjściu od rodzaju schodzenia, któremu usiłują przeciwdziałać? Tymczasem wszelka klasyfikacja zjawisk możliwa jest tylko na poziomie związku znaczącego ze znaczone – na poziomie **znaku**, co bynajmniej nie zaprzecza faktowi, iż w trakcie analizy będziemy niejednokrotnie zmuszeni rozkładać znak na jego składowe.

Zastanówmy się jeszcze nad naturą znaku. Mówić o znaku możemy w trojaki sposób. Z jednej strony mogą nas więc interesować jego relacje wewnętrzne, czyli stosunek między znaczącym i znaczone, z drugiej związki zewnętrzne

sytuujące go /decydujące o jego funkcjonowaniu/ w systemie: I – ogólnego, stanowiącego swoistą rezerwę kodu kulturowego, zbioru znaków; II – znaków bezpośrednio z nim „sąsiadujących”, współkonstituujących poszczególne komunikaty. Weźmy za przykład znak węża z dość popularnego w twórczości odpustowej wizerunku Madonny (okręcony dookoła sierpa księżycy wąż umieszczony jest na nim u stóp Maryi). Relacja wewnętrzna znaku jest tu dość oczywista. Znaczącym jest wąż, znaczonim – szatan. Innymi słowy – wąż symbolizuje szatana. „Widzimy tu znak w jego wymiarze głębokościowym niemal geologicznym, rzec by można, bowiem symbol konstituowany jest przez warstwowe rozmieszczenie znaczącego i znaczonego” (Barthes 1975, 268). Diabeł – jako pewna suma wyobrażeń, emocji, wartości – jest niejako pod węzem. „Wertykalność tego powiązania pociąga za sobą dwie konsekwencje. Po pierwsze, relacja wertykalna ma tendencję do przedstawiania się jako odosobniona: symbol wydaje się wznosić pionowo w świecie; jeśli nawet mówi się o mnożeniu się symboli, to pod postacią »lasu« niejako, czyli bezładnego zestawienia pionowych relacji, które jakby komunikują między sobą tylko przez swoje korzenie (znaczone) – jeśli wolno się tak wyrazić. Po drugie, ta pionowa relacja z konieczności jawi się jako relacja analogiczna: forma przypomina (mniej lub bardziej, ale zawsze trochę) treść, jak gdyby była niejako wytworzona przez treść, tak że w świadomości symbolicznej kryje się jakiś nie całkiem wyeliminowany determinizm” (Barthes 1975, 269), co tak drastycznie widać np. w teorii symboli sennej Freuda czy całej socjologii symboli. Niebezpieczeństwa takich konsekwencji pozwala nam uniknąć poszerzająca i pogłębiająca widzenie znaku świadomość jego realizacji zewnętrznych. Relacja I nakazuje nam zwrócić uwagę, iż np. znak beznogiego, pełzającego po ziemi węża przeciwstawia się/pozostaje w opozycji do znaków ptaka, człowieka-ptaka, skrzydlatego anioła; co z kolei odsyła nas do kosmologicznej relacji góra–dół etc. Przestaje więc widzieć znak jako wyizolowany, wertykalny symbol, staje się on natomiast elementem szerokiego systemu znaków, z którymi pozostaje w relacjach – jak to nazywa C. Lévi-Strauss – **homologicznych**. Wreszcie relacja II, osadzając znak (porównaj B) w konkretnym kontekście współelementów komunikatu, uprecyzynia jego rozumienie, niejako go usystematyzowuje. Zauważamy więc, że nasz wąż znajduje się pod stopą Madonny. Nie jest to zatem zwykły szatan, szatan Fausta czy zamku łęczyckiego, ale szatan pokonany przez Maryję, zgodnie z zawartą w Genesis zapowiedzią. Odwołanie do sytuacji rajskiej podkreśla również połączenie węża z kobieco-płodnościowym symbolem księżycy. Pokonanym szatanem okazuje się rajski kusiciel, Maryja – nową Ewą itd. Jak widać od „geologicznej” relacji wewnętrznej, którą dalej nazywać będziemy **symboliczną**, oddaliliśmy się w dwóch różnych kierunkach – uogólnienia, niejako rozumienia znaku przez analizę jego relacji homologicznych (I)

i jego konkretyzacji w ramach relacji systematycznych (II). Praca strukturalisty polega na ciągłym łączeniu tych trzech ujęć. Dążąc do sprecyzowania roli znaku w każdym komunikacie, nie traci on sprzed oczu jego funkcji w rozumianym całościowo kodzie kulturowym.

W STRONĘ *HOMO SIGNIFICANS*, CZYLI ZASTOSOWANIE METODY

Rozumiejąc już nieco naturę znaku oraz zasady jego funkcjonowania w systemie, przystąpić możemy do działań badawczych. I tu, od razu na wstępie, napotykamy na poważne przeszkody. Otóż rzeczywistość kultury jest po prostu szalenie bogata i zróżnicowana. Nie ma nigdy dwóch sytuacji całkowicie identycznych. Niech przedmiotem naszych badań będą np. obrzędy weselne na Mazowszu. Otóż w pierwszym obserwowanym weselu uczestnicy pobili się, zbierając pieniądze na czepec, potem panna młoda płakała, gdy czepec jej zakładano, pijany drużba wyrzucił stół, a szwagier starosty weselnego chwycił garnek i strzaskał go na środku izby. W innym przypadku całemu obrzędowi towarzyszyła kordialna atmosfera czułości i wzajemnej sympatii. Panna młoda od początku do końca imprezy rżała ze śmiechu, stół został na miejscu, lecz garnek jednak rozbito. I cóż w tym zamęcie różnorodnych działań (a było ich dużo, dużo więcej) stanowi (vide Ab) interesujący nas, zobiektywizowany społecznie rytuał, co zaś indywidualny, niepowtarzalny eksces uczestników? Inaczej mówiąc – co jest w systemie obrzędu weselnego **inwariantem** (elementem istotnym, relewantnym, wchodzącym w zakres będącego właściwością zbiorowości języka – *langue*), a co zaburzeniem (elementem nieistotnym, naddanym, irrelevantnym, **redundantnym**, stanowiącym cechę mowy jednostkowej – *parole*)? C. Lévi-Strauss proponuje nam do rozróżnienia inwariantów i redundantów metodę ilościową (Lévi-Strauss 1970, 293–294). Zbieramy więc możliwie dużą liczbę wariantów badanego zjawiska i rozkładamy je do poziomu zbioru wiązek (grup) znaków. Następnie porównujemy te serie wiązek w poszczególnych wariantach. Niech wariant pierwszy zawiera elementy, które oznaczmy jako A, C, D, E, F, H, L, N, O; wariant drugi: B, C, E, G, H, I, K, M, S; wariant trzeci: B, C, D, H, I, K, L, M, N, O, S; etc. Uzyskujemy zestawienie:

wariant 1.	A	–	C	D	E	F	–	H	–	–	L	–	N	O	–	–	–	–	–	–
wariant 2.	–	B	C	–	E	–	G	H	I	K	–	M	–	–	–	–	S	–	–	–
wariant 3.	–	B	C	D	–	–	–	H	I	K	L	M	N	O	–	–	S	–	–	–
wariant 4.	–	B	C	–	–	–	–	H	I	K	–	M	N	O	P	R	S	–	–	Z
...			...																	
wariant n.	–	B	C	D	E	–	–	H	I	K	L	M	N	O	–	–	S	–	–	W

Sczytując teraz pionowe rzędy zestawienia, przekonać się możemy, które z elementów powtarzają się w większości wariantów, są typowe i charakterystyczne dla zjawiska, które natomiast występują sporadycznie i wyjątkowo. Te pierwsze są prawdopodobnie inwariantami, drugie – redundantami. Dalszej analizie poddamy tylko inwarianty. Jeżeli jednak okaże się, że w systemie brakuje któregoś elementu (a dalsze etapy analizy muszą nam taki brak wykazać), badamy powtórnie wszystkie przypadki odrzucone, sprawdzając, czy nie zostały zbyt pochopnie uznane za redundanty. Pomyłki takie zdarzają się najczęściej w wyniku: a) niedostatecznej liczby porównywanych wariantów; b) występowania powtarzalnych błędów w technice opisu zjawiska (np. typowe dla zbieraczy XIX-wiecznych uwzględnianie tylko najbarwniejszych, najbardziej rzucających się w oczy akcji obrzędowych). Toteż zastosowanie do odrzucania redundantów tak typowej dla strukturalistów metody ilościowej stawia przed nami – jest to warunek *sine qua non* powodzenia analizy – niezwykle wysokie wymagania w dziedzinie gromadzenia, weryfikacji i selekcji materiału źródłowego. Trudno tu formułować jakiegokolwiek sformalizowane kanony, ale przyjąć możemy roboczo, iż podejmując analizę strukturalną zjawiska, dysponować musimy co najmniej kilkudziesięcioma dokładnie zweryfikowanymi opisami jego wariantów lub możliwością wieloletniej jego obserwacji.

Poszukiwanie inwariantów (relewantów) doprowadziło nas do uzyskania pewnej luźnej, rozłożonej na elementy pierwsze (Lévi-Strauss nazywać je będzie **mitemami**, Butor – wersetami, Mondrian – kwadratami, Barthes – wątkami) serii wiązek znaków. Obecnie celem naszym staje się powtórne „złożenie”, uporządkowanie, odtworzenie pociętego przedmiotu (komunikatu), tak aby w tym odtworzeniu przejawiała się zasada działania – **struktura** – tego przedmiotu. Jeśli bowiem przedmioty mają znaczenie, „to nie bierze się ono z odosobnionych składników, które są ich częściami, lecz ze sposobu, w jaki one się łączą” (Lévi-Strauss 1970, 290), który jednak (vide O) nie jest i nie musi być uświadamiany przez członków posługującej się tymi przedmiotami grupy. Innymi słowy – przystępując do „odtworzenia” przedmiotu (co staramy się osiągnąć drogą budowy jego modelu), nie kierujemy się ani dotychczasowym porządkiem następstwa jego elementów (Lévi-Strauss 1970, 292), ani interpretacjami, motywacjami czy normami posługującej się nim grupy. Nie znaczy to oczywiście, by te „tubylcze modele” (Lévi-Strauss 1970, 370–371) nie mogły być dla nas ważnymi środkami pomocniczymi. Wręcz odwrotnie – „nawet gdy są nieadekwatne, otwierają one drogę dojścia do (nieuświadamianych) kategorii myślenia tubylczego” (Lévi-Strauss 1970, 371); w żadnym jednakże przypadku nie powinny stanowić dla nas decydującego argumentu, jako że (vide ad D) – mogą one obiektywnie pozostawać równie odległe od nieuświadamianej rzeczywistości, co wszelkie inne przedstawienia uświadamiane” (Lévi-Strauss 1970,

371). Budując model, posługujemy się więc przede wszystkim naszą wiedzą o naturze znaku. Konkretnie dokonujemy czterech kolejnych czynności:

1. Badamy w oparciu o możliwie pełny zasób informacji etnologicznych, historycznych, religioznawczych, socjologicznych, językoznawczych etc. (zależnie od konkretnego przypadku) symboliczne, homologiczne i systematyczne relacje każdego ze znaków.
2. Na tej podstawie wnioskujemy o znaczeniu (istotnej treści) mitemów, czyli wiązki znaków.
3. Ustalamy relacje między wszystkimi poszczególnymi mitemami (np. w wypadku badań nad strukturą systemu pokrewieństwa mogą to być relacje: „wspólnoty, wzajemności, prawa i zobowiązania”) (Lévi-Strauss 1970, 110).
4. Grupujemy te relacje (porządkujemy je), odtwarzając pełny system wzajemnych powiązań mitemów, i kodujemy ten system w postaci modelu.

Model taki, jeśli zdaje sprawę ze wszystkich dostrzeżonych faktów (jeśli je niejako w sobie zawiera), staje się odzwierciedleniem struktury, a więc owej utajonej, wewnętrznej zasady działania (znaczenia) przedmiotu. W tym sensie jest zatem struktura „wizerunkiem przedmiotu, ale wizerunkiem ukierunkowanym, nie bezinteresownym, gdyż naśladowany przedmiot ujawnia to, co było niewidoczne, albo, jeśli kto woli, niezrozumiałe w przedmiocie” (Barthes 1970, 275). Inaczej mówiąc, jest strukturą swoistą, idealizacją przedmiotu, nie zaś bezpośrednią kopią rzeczywistości kulturowej, jaką poznajemy w drodze obserwacji. Dlatego właśnie struktura „pojawia się nam jako organiczna całość, specjalny system, w którym zanik albo zmiana intensywności jednego z elementów, a także przejście do struktury nowego elementu, powoduje zmianę całej struktury” (Bogatyriew 1975, 91), przy czym proces tej zmiany powinien być – w oparciu o prawidłowo skonstruowany model – możliwy do przewidzenia (Lévi-Strauss 1970, 368). Zbudowanie modelu, poznanie struktury przedmiotu, poszczególnego przedmiotu, nie wieńczy oczywiście dzieła strukturalisty, lecz jest dopiero pierwszym krokiem jego działania zmierzającego, przez porównywanie modeli (struktur) i badanie ich z kolei wzajemnych związków, do odtworzenia, odnalezienia, poznania metastruktury, zasad działania całego systemu komunikacji między ludźmi. Ostatecznie można by powiedzieć, że przedmiotem strukturalizmu jest człowiek, z tym że „nie jest to człowiek pełen znaczeń, ale człowiek twórca znaczeń, całkiem tak, jak gdyby cele semantyczne ludzkości wyrażały się nie w treści znaczeń, ale w samym akcie, poprzez który wytwarza się owe historycznie zmienne znaczenia. **Homo significans**: takim jest nowy człowiek badań strukturalnych” (Barthes 1970, 279).

NIEPOROZUMIENIE „AHISTORYCZNOŚCI”

Na zakończenie parę słów o podstawowym założeniu strukturalizmu, które oznaczyliśmy na wstępie literą E), a więc o twierdzeniu, iż ewolucja kultury i jej stan aktualny to dwa istotnie różne zjawiska, że posługiwanie się kryteriami historycznymi w badaniu aktualnego stanu kultury jest metodologicznie niedopuszczalne. To strukturalistyczne, ostre rozgraniczenie synchronii (stan aktualny widziany statycznie) i diachronii (historia widziana dynamicznie) spowodowało bowiem bardzo wiele nieporozumień. Co właściwie znaczy założenie E? Wydaje się, iż zawarte są w nim dwie podstawowe dyrektywy:

1. (vide B) znak odczytywać możemy tylko w towarzyszącym mu układzie (kontekście), a więc nie odrywając go od *homo significans* i jego epoki. W tym sensie nieporozumieniem jest np. pisanie o tchórzostwie załogi „Pinty” (jeden ze statków wyprawy Kolumba), która zbuntowała się 10 X 1492. Myśląc bowiem „mało co, a przez tych pięćaków Kolumb nie odkryłby Ameryki”, antycypujemy bowiem nieznanie uczestnikom tamtych epizodów zdarzenia. Analizując natomiast ich postawę w jej realnym kontekście kulturowym, uwzględnić musieliśmy, że licząca ok. 40 osób załogi „Pintera” miała 17,8 m długości (tyle mniej więcej co jacht Teligi), ta podróż trwała już 69 dni (a miała trwać dużo, dużo krócej), że zewsząd czyhały na żeglarzy wielogłowe potwory, kolosalne ośmiornice itp. (oni w to wierzyli!) etc.... Może w tym kontekście raczej Kolumb zacząłby się nam ukazywać jako bezwzględny uparciuch niż jego podwładni jako zajęczą skórą podszyści... W dyrektywie tej mieści się również istotne ostrzeżenie. Jedno znaczące może mieć – jak wiemy – szereg znaczonych i odwrotnie. Nie można więc automatycznie zestawiać relacji symbolicznych znaku z dwóch, czy więcej różnych epok. Jeśli np. kiel drapieżnego ssaka ma magiczno-religijne znaczenie X u współczesnych Czuwaszów, to nie może nas to w żadnym przypadku – jak to błyskotliwie wykazał Leroi-Gourhan – prowadzić do wniosku, że miało takie samo znaczenie w kulturze magdaleńskiej.

2. Dzieje rozwoju przedmiotu, acz bardzo istotne, mogą nas przeważnie zmylić przy analizie jego kształtu aktualnego. I tak jeżeli interesuje nas zasada działania współczesnej Dieslowskiej lokomotywy, to będziemy starali się ją uchwycić przez badanie systemu jej mechanizmu, zazębiania się trybów, pracy tłoków itp. Informacja, że w XVIII wieku funkcję nowej lokomotywy przyjmował na siebie koń, nie ma tu nic do rzeczy. Zasada trawienia siana przez najwspanialszego nawet ogiera ma bowiem niewiele wspólnego ze spalaniem benzyny przez silnik. Podobnie badając strukturę wierzeń o wielkanocnych palmach, nie musi być dla nas bynajmniej istotne, że („Z gałązką lauru Grek ulicą bieżył / I padł, wołając: „Zwy-cięstwo!” – Już nie żył” [Ujejski 1923, 19]) była ona kiedyś symbolem militarnego powodzenia. Badając bowiem znak, nie

możemy nigdy zapominać o jego relacjach systematycznych, które od przypadku do przypadku całkowicie zmieniać mogą jego rolę w systemie. Cały proces rozwojowy stosowania symbolu gwiazdy może nam sugerować jego coraz ściślejsze wiązanie się z ideami religijno-magicznymi, aż nagle umieszczony na czerwonym sztandarze żałopoczce przekornie znaczeniem innym. Wydaje się, że z tak rozumianymi konsekwencjami strukturalistycznego rozdzielania diachronii i synchronii zgodzić się może każdy historyk. Bo też „strukturalizm nie pozbawia świata historii: stara się związać z historią nie tylko treści (to robiono już tysiąc razy), ale także formy, nie tylko tworzywo” (Barthes 1970, 281), ale także struktury. Strukturalizm nie sprzeciwia się historii, a tylko przemieszaniu czasów oraz tym jej przegięciom, które prowadzą do zestawienia nie modeli, nie struktur, ale pojedynczych, wyrwanych z kontekstu przedmiotów. Stwierdził zresztą Lévi-Strauss: „Etnologia nie może pozostać obojętna wobec procesów historycznych oraz najbardziej świadomych przejawów zjawisk społecznych. Jeśli jednak okazuje im ona tę samą namiętną uwagę, co historia, to aby doprowadzić, przez swego rodzaju ruch regresji, do wyeliminowania wszystkiego, co zawdzięczają one zdarzeniom i refleksji. Jej celem jest osiągnięcie poza uświadamianym i stale zmienianym wyobrażeniem, jakie ludzie wytwarzają sobie o swym stawianiu się, inwentarza nieuświadamianych możliwości, które istnieją w liczbie ograniczonej; repertuar tych możliwości, oraz stosunki zgodności i niezgodności, jakie zachodzą między każdą z nich a pozostałymi, stanowią logiczną architekturę procesów historycznych, które mogą być przewidywalne, choć nigdy nie są dowolne. W tym sensie słynna formuła Marksa »ludzie sami tworzą swoją historię, ale nie tworzą jej dowolnie« – w pierwszym swym członie usprawiedliwia historię, w drugim zaś – etnologię. Wraz z tym pokazuje ona, że **oba podejścia są nierozłączne**” (Lévi-Strauss 1970, 79–80). A że sam Lévi-Strauss w praktyce badawczej do tych się własnych dyrektyw nie zastosował? Nie jest to ważne. Strukturalizm nie kończy się na Lévi-Straussie. Rozwija się i będzie się rozwijał. Natomiast już niedługo rozwoju jego dzieje wskazują, iż nie pomylił się autor „Antropologii strukturalnej” w swojej diagnozie. Oba podejścia rzeczywiście są nierozłączne. Niezbędny jest więc strukturalizm historyczny, podobnie zresztą jak strukturalistyczna historia.

Jedno jeszcze. Roland Barthes napisał pięknie, iż strukturalizm jest właściwie nie tyle spełniającą wszelkie najściślejsze warunki budowy logicznej interpretacji humanistycznej metodą, ile sposobem działania (Barthes 1970, 273–280). W pewnym ogólnym, refleksyjnym ujęciu powiedzieć można by również, iż jest strukturalizm po prostu sposobem patrzenia na przedmiot. Znaczy to, iż strukturalista, dążąc do odpowiedzi na pytania zakreślone mu już niejako przez przyjęte założenia, starając się poznać swojego *homo significans*, często i chętnie posługiwać się będzie metodami i technikami bynajmniej wąsko rozumia-

nemu strukturalizmowi nie przypisywanymi. Strukturalizm bowiem – powtórzmy to raz jeszcze – „dzięki właściwej mu płodności może wejść w związki z wszystkimi pozostałymi metodami, dopuszcza do głosu metody inne i nie przeczy w niczym badaniom funkcjonalnym i genetycznym. Na odwrót – wspiera je swoimi potężnymi narzędziami w strefach przygranicznych, gdzie ta styczność zachodzi” (Piaget 1972, 174).

BIBLIOGRAFIA

- Barthes, Roland. 1970. *Mit i znak*. Przeł. Wanda Błońska *et al.* Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Bogatyriew, Piotr. 1975. *Semiotyka kultury ludowej*. Oprac. Maria Mayenowa. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Eco, Umberto. 1972. *Pejzaż semiotyczny*. Przeł. Adam Weinsberg. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Ivić, Milka. 1975. *Kierunki w lingwistyce*. Przeł. Kazimierz Feleszko i Anna Wierzbicka. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Krapiec, Mieczysław A. 1971. „Strukturalizm w antropologii.” *Znak* 203: 561–570.
- Leach, Edmund. 1973. *Lévi-Strauss*. Przeł. Piotr Niklewicz. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Wiedza Powszechna.
- Lévi-Strauss, Claude. 1960. *Smutek tropików*. Przeł. Aniela Steinsbergowa. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Lévi-Strauss, Claude. 1968. *Totemizm*. Przeł. Aniela Steinsbergowa. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Lévi-Strauss, Claude. 1969a. *Myśl nieoswojona*. Przeł. Andrzej Zajączkowski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Lévi-Strauss, Claude. 1969b. „Sonata dobrych manier.” W *Etnologia: wybór tekstów*, red. Z. Sokolewicz, 232–264. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Lévi-Strauss, Claude. 1970. *Antropologia strukturalna*. Przeł. Krzysztof Pomian. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Łotman, Jurij, i Boris Uspienski. 1975. „O semiotycznym mechanizmie kultury.” W *Semiotyka kultury*, 177–201. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Piaget, Jean. 1972. *Strukturalizm*. Przeł. Stanisław Cichowicz. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Wiedza Powszechna.
- Pomian, Krzysztof. 1971. „Strukturalizm, humanistyka, filozofia.” *Znak* 203: 576–601.
- Saussure, Ferdinand de. 1916. *Cours de la linguistique générale*. Paris: Payot.
- Semiotyka kultury*. 1975. Oprac. Elżbieta Janus i Maria Mayenowa. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Stomma, Ludwik. 1976. „Mit Alkmeny.” *Etnografia Polska* 20 (1): 99–110.
- Stomma, Ludwik. 1975. „Rytuał pokładzin w Polsce. Analiza strukturalna.” *Etnografia Polska* 19 (1): 83–93.

- Strukturalizm a marksizm*. 1969. Przeł. Alina Brodzka i Adam Weinsberg-Wajda. Warszawa: „Książka i Wiedza”.
- Ujejski, Kornel. 1923. *Maraton*. Poznań: Spółka Pedagogiczna T.A.
- Zalizniak, Andriej, Iwanow, Wiaczesław, i Władimir Toporow. 1975. „O możliwościach strukturalno-typologicznych badań semiotycznych.” W *Semiotyka kultury*, 67–83. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Żółkiewski, Stefan. 1975. „Przedmowa.” W *Semiotyka kultury*, 5–66. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.