

sztuce. Poza tym, w załączonych na końcu rozprawy analizach czterech filmów, nie ma w zasadzie mowy o symbolach. Mówi się tam o mitach i toposach (należą do grona nieufnie nstawionych do psychologii i nauk oraz metod do niej zbliżonych, dlatego nie używam słowa „archetyp”). A mity i *tópoi*, to zupełnie co innego niż symbole – co chyba jest stwierdzeniem banalnym. Mit zarazem odnosi nas do tradycji, pozwala na odnalezienie korzeni, i wydobywa nas z kleszczy historii i historyzmu. Mit, a nie symbole, trwa jako prawdziwy ślad „wielkiego czasu” i jako *residuum* „ontologii archaicznej”. Oczywiście mit traktowny z odpowiednią powagą i bez spłyceń. W naszym stuleciu jednym z przykładów takiego odradzania mitów w sztuce najwyższej (podaję właśnie ten przykład dlatego, że jest mi szczególnie bliski) to teatr Eliota. Teatr ten nie jest symboliczny: mówi o rzeczywistości wprost, jako o sferze totalnej tajemnicy (tak jak poezja Eliota czy poezja Rilkego). I po to (z pewnością po to) by tak o niej mówić należy, bo tak się o niej mówiło u początków europejskiej sztuki (a sztuka jest czymś niezmiennym) – sięga Eliot po starą „technikę” dramatu greckiego, gdzie fabuła była czymś danym niejako odwiecznie, bo czymś zawartym w mitach. A czyniąc to, te same mity Eliot wykorzystuje, choć atakując sztuk umieszcza we współczesnych realiach. *Sweeney Agonistes* nawiązuje do komedii Arystofanesa (i równocześnie tytułem do tragedii Miliona *Samson Agonistes*), *Zjazd rodzinny* (1939) jest

– jak to mówimy – „trawestacją” *Oresteji*, *Cocktail Party* ma swój wzór w tragedii Eurypidesa *Alkestis*, *The Confidential Clerk* (1953) to znowu powtórzenie tragedii Eurypidesa *Ion*, a największe arcydzieło dramatyczne poety, *Elderly Statesman* (1959), to po prostu nawiązanie do „wcielenia” *Edypa w Kolonos* Sofoklesa. Mamy tu wszędzie to, o czym mówią deklaratorywnie a bez pokrycia rzeczniczy i zawodowi teoretycy symbolizmu: mamy pełnię totalnej, jednej a niezgłębionej rzeczywistości – i nie mamy cienia symbolizmu. Wszystko jest jawne, nic nie jest schowane, jak korzenie drzewa, którego samą koroną i równie widzialnym pniem zajmując się mówimy, że są tam – prócz tego, o czym, i tylko o czym mówimy – jeszcze „symboliczne treści ukryte”. Cała gadanina o symbolizmie, której tyle we współczesnej humanistyce, sprowadza się właśnie do tego: powiedzieć, że prócz tego, co prosto opisać i wyjaśnić mniej więcej do końca się daje, istnieją jeszcze inne, głębokie warstwy rzeczy czy dzieła opisywanego, i poprzestać na tym stwierdzeniu. Poprzestać dlatego, by nie wypaść z konwencji i akademickich, uznanych rygorów naukowości.

Praca Dariusza Czai jest w jakimś stopniu rozdarta przez poczucie tego naukowego zakłamania. Ale obecność tego poczucia tak wyraźnie dochodzi tu do głosu, że rozprawa ta jest niebywale inspirująca, niepokojąca, pełna – rzec by się chciało – twórczego rozdrażnienia.

Warszawa, grudzień 1994

O antropologii i symbolu

Rozmowa z prof. Wiesławem Juszcziakiem

z udziałem Zbigniewa Benedyktowicza, Dariusza Czai, Wojciecha Michery, Teresy Rutkowskiej, Sławomira Sikory i Joanny Tokarskiej-Bakir

Z. Benedyktowicz. Zaprosiliśmy Państwa do redakcji „Kontekstów”, by porozmawiać o refleksjach i tezach przedstawionych w tekście pana profesora Wiesława Juszcza *O antropologii i symbolu*. I taki też tytuł damy tej rozmowie. Myślę, że zwłaszcza dla nas – w większości tu – antropologów znajdują się tu bardzo ciekawe tezy, które budzić mogą kontrowersje i ożywioną dyskusję. Jeśli można, na wstępie, coś zasugerować, to trzy takie punkty chciałbym tutaj zaproponować, wokół których mogłaby potoczyć się ta rozmowa. Pierwszy, to bardzo ogólny plan: /1/ problem interpretacji i wyobraźni antropologicznej, czym ona jest? Dwa następne zaś, bardziej szczegółowe, wyznaczają tezy, które pojawiły się w tym tekście, to jest kwestia /2/ rozróżnienia pomiędzy etnografią (etnologią) a antropologią i kwestia /3/ obecności (nieobecności?) symbolu w kulturze pierwotnej, archaicznej i współczesnej. (Oczywiście, to tylko taki zarys ogólny planu tej rozmowy i w niczym nie chciałbym narzucać porządku, czy ograniczać swobody wypowiedzi, w których z pewnością wszystkie te trzy wątki w taki, czy inny sposób się tu pojawią i dojdą do głosu). Można by dodać tu jeszcze jeden punkt i zacząć od niego: Dlaczego ten tekst wydał się nam tak ważny (bądź, co w nim upatrujemy za ważne), że wywołało to w nas chęć i potrzebę tego spotkania i rozmowy?

Dla mnie na przykład ważne w nim jest echo wcześniejszego tekstu pana profesora, nota-bene zatytułowanego *Treść pierwszych rzeczy*. To była wypowiedź zamieszczona w „Res Publice”, w cyklu prowadzonym przez to pismo, zatytułowanym *Atelier*¹, gdzie rozmaici autorzy i uczeni opowiadali o tym czym się zajmują, co mają na warsztacie. Myślę, że ten wcześniejszy tekst dobrze charakteryzuje, oddaje charakter tego, który ma być teraz przedmiotem do dyskusji i punktem wyjścia dla naszej rozmowy. Znajduję bowiem tu w nim odzwierciedlenie pewnej postawy, zarysowanej i sformułowanej w tamtym wcześniejszym tekście, postawy, którą pan profesor, z właściwym sobie wdziękiem, ironią i przekorą, określił jako „dyletantyzm oświecony”. Na czym on polega? Niech mi będzie wolno przywołać fragment tamtego pańskiego opisu:

„Choć zawsze podziwiam fachowość, zawsze też obawiam się i nie znoszę rutyny. Co pozostaje w takiej sytuacji? Pozostaje ryzyko dyletantyzmu, który – jeśli wybierany jest przy pewnej znajomości rygorów akademickich – powinien być kontrolowany i w miarę możliwości „oświecony”. Dyletantyzm taki zdaje się zapewniać dostęp do tego, co rutyna zabija: do uczucia zaskoczenia, do stawiania pytań naiwnych, które

mogą się okazać głębokie i na które odpowiedź nie musi być do końca i bezwzględnie udzielana. (...) Tu znowu wraca, innymi drzwiami, problem specjalizacji, problem „naukowości” humanistyki. Bo mimo wszystkie „antypozytywistyczne” hasta i przełomy, obiektywizm i ścisłość ścisłych nauk po dzień dzisiejszy straszy w dziedzinie nauk „o duchu”. Dlatego ryzyko dyletantyzmu, jakkolwiek ograniczane i oswajane, pozostawia nas w niesmaku i zmurze kompleksów wobec tych, którzy kroczą po utartych i jasno wytyczonych drogach. Takie drogi wyznacza w każdej dyscyplinie jej własna „literatura przedmiotu”. Na skutek tego każdy z owych szlaków jawi się jako równocześnie ograniczony, osobny i nieskończony, nie do przebycia, nie do wyczerpania w osobniczej skali. To, co nazwałem dyletantyzmem, polega na szukaniu własnej ścieżki obok, a częściej jeszcze w poprzek tych z pozoru pewnych i jedynek arterii naukowego ruchu.”²

Tekst, o którym mamy mówić – tak zresztą, jak i wiele innych pana autorstwa – idzie właśnie taką ścieżką obok. I dlatego jest tak frapujący dla nas antropologów, że możemy się czegoś o sobie dowiedzieć, o naszej dyscyplinie widzianej oczami historyka sztuki, filozofa sztuki, który wkracza na „nasz” teren i swobodnie porusza się w obszarze zagadnień, którymi się zajmujemy. Ten tekst rozwija się nie tylko „obok”, ale idzie czasem także naprzeciw, na przekór naszej rutynie, w poprzek naszej drogi. Tak samo pod tym względem może być frapujący zwłaszcza dla tych, którzy zajmują się symbolem.

Dla mnie należy on – tak jak i inne pańskie prace – do tego nurtu tekstów i prac autorów, którzy uprawiają i rozwijają – jak to sobie nazywam – antropologię poza antropologią. W pana przypadku, jak i w przypadku innych, nielicznych autorów ten nurt jest o tyle ciekawszy, że w odróżnieniu od wielu, pan uprawiając ją, nie używa ani nie nadużywa nazwy antropologia. Podczas gdy wielu tak czyni, pan nie udaje, ani nie musi udawać, że jest antropologiem. Ta postawa „dyletantyzmu oświeconego” zaowocowała, czego świadkami możemy być tu w Instytucie, m.in. tym, że podejmuje pan najróżnorodniejsze tematy i wątki, że obok zajmowania się ornamentem, „ontologią ornamentu”, paleolitycznym eposem u Australijczyków, poświęca pan uwagę filmowi (mam tu na myśli pańskie seminarium filmowe o twórczości Bergmana, w którym mogliśmy uczestniczyć), a teraz dowiaduję się, że jest pan w przededniu przygotowań wyprawy do Nepalu. Poprzestanę na tym, bo nie sposób wymieniać tu innych tematów i zajęć, którymi pan się jeszcze na tej własnej ścieżce: „obok”, obok tego wszystkiego, o czym wspominałem, zajmuje. Z wszystkiego tego powstają prace i eseje, z których kilka udało się nam w naszym piśmie opublikować³, i jak w przypadku tamtych tekstów, tak i teraz cieszymy się z tego, że udało nam się go pozyskać, i niech mi będzie wolno już w tym miejscu podziękować panu za to spotkanie i za podjęcie z nami tej rozmowy.

Na początku chciałbym się skupić na tym bardzo interesującym rozróżnieniu pomiędzy etnografią a antropologią, jakiego Pan dokonał. Uważam to za rzecz bardzo istotną. Chciałbym się do tego odnieść. A ponieważ będzie to zawierało pewną polemiczną nutę, to zacytuję jeszcze raz ten fragment, żebyśmy mogli sobie go dobrze przypomnieć. Píše pan: „Antropologia tak jak 'humanistyka' jest nauką o człowieku i jego wytworach. Greckie *éthnos* oznacza najpierw pewną zbiorowość, 'lud', u Homera pewną 'gromadę' lub 'zastęp', zatem coś, co przeciwstawić można czemuś innemu, a przynajmniej wyodrębnić z generalnej kategorii *ánthropoi*. I stąd, później, *éthnos* zabarwić się może znamieniem odrębności lub zdecydowanej obcości.” (...) – i potem następuje przytoczenie tej etymologii, jak słowo to pojawia się u Arystotelesa – „...w

liczbie mnogiej (*tá éthna*) jest postawione już w jawnej opozycji wobec *Héllenes*, czyli my, i daje się tłumaczyć przez barbarzyńcy.” Dalej mówi pan, że ta etymologia jest nie do wykorzenienia w dzisiejszym sensie słowa „etnologia”, „choćby przez samo zawężenie oznaczanego nim pola obserwacji” i przez to z antropologią utożsamiać się nie daje. W konkluzji, zatem, radzi pan z wymiennego stosowania tych terminów w ogóle zrezygnować.

Jednakże broniłbym możliwości wymiennego, bądź jednocześnie, równoczesnego stosowania tych terminów. – Dlaczego? Pomijając już powszechną praktykę, że tak się po prostu dzieje mimo różnic językowych, kulturowych, w obrębie rozmaitych tradycji naukowych: francuskiej, niemieckiej, angielskiej, amerykańskiej, polskiej, terminy te: **etnografia-etnologia-antropologia**, one się na siebie nakładają. Ale i niezależnie od tego faktu, broniłbym możliwości wymiennego, stosowania tych terminów, bo kryje się za tym, coś ważniejszego. Pewna specyficzna dwoistość, dwubiegunowość etnografii, etnologii i antropologii, na którą zwracał uwagę Lévi-Strauss. Pokazując i pisząc, że etnologia (konstatując przy tym jedynie, bez zająknięcia, bez żadnego słowa komentarza, że dziś „coraz częściej nazywana antropologią”), – bada i śledzi wszelkie partykularyzmy kulturowe, (i to jest jeden biegun), a w ten sposób dążąc do uchwycenia człowieka w jego najróżnorodniejszych przejawach – z drugiej strony ma zawsze w swoim planie, na swoim horyzoncie (i to jest drugi biegun) kondycję ludzką. To jest, dla mnie szczególnie ważne. A także i to: że z chwilą pojawienia się etnografii- etnologii, wylaniania się jej jako nauki, ta „pierwsza” antropologia, jaką była antropologia filozoficzna, antropologia in abstracto, zaczęła widzieć – dzięki doświadczeniu etnografii i etnologii – człowieka in concreto. Co więcej, te dwa plany, o których pan profesor wspomina „zewnętrzność” (w etnologii), „bliskość” (w antropologii) nie muszą klócić się ze sobą, i stanowić o rozłączeniu. Dlatego, że etnologia i etnografia zapewnia nas, że przez poznanie innych poznajemy siebie. W ten sposób jakby ta głęboka europejska tradycja filozoficzna zostaje poszerzona. Bo tu już nie tylko idzie o to: „poznaj samego siebie”, ale o to, że dzięki doświadczeniu zetknięcia się z innymi kulturami, kształtowaniem się opisów, ta wiedza o innych, o barbarzyńcach, o tych poza nami, jakby wzbogacała, wchodziła w krąg antropologii (tracąc po drodze jej „egocentryzm”). Nie jest to więc wcale kwestia naszej nieuwagi. Myślę, że za tym wymiennym stosowaniem terminów *etnografia – etnologia – antropologia* może przemawiać także troska o zachowanie tej *podwójnej perspektywy*, która nie traci nigdy z pola widzenia: pewnych uniwersaliów, gdy bada lokalność, a badając partykularność kulturową, partykularność etniczną, ma zawsze w planie tę jedność jaką daje kondycja ludzka. Tu chodzi o to, że to „spojrzenie z oddali” – że już użyję tytułów ostatnich esejów Lévi-Straussa – jest w gruncie rzeczy jednocześnie spojrzeniem „z bliska i z oddali”. Zapraszam państwa do dyskusji.

D. Czaja. Słusznie zwraca uwagę pan profesor, że w swojej pracy dość niefrasobliwie, nie dość konsekwentnie, przywołuję różne terminy: raz mówię o antropologii, innym razem o etnografii. Ja bym tutaj nie mieszał tego trzeciego terminu etnologia. Z jednej strony rzeczywiście jest takie rozróżnienie, o którym p. Benedyktowicz mówił, i o którym pan profesor wspominał, które gdzieś odwołuje się do źródłosłowu, do tego pierwszego członu obydwu nazw, czyli *éthnos* i *ánthropos*, ale jest i ta różnica, o której wspominam w pracy, która odnosi się też do drugiej części obydwu nazw: *logos* i *graphos*. Proszę mianowicie zauważyć, że w tych książkach, które od jakiegoś czasu hołubimy, na które się powołujemy, do których się zwracamy

– myślę tutaj o pracach Clifforda czy Geertza – nie przypadkiem pojawia się termin etnografia, termin który już troszkę zarzuciliśmy, bo jak słusznie a złośliwie powiada się, że etnologia a zwłaszcza antropologia to brzmi ładniej i dumniej. A ci panowie, jak na złość mówią właśnie o etnografii, zwracając uwagę na to, że robota badacza zawsze zastyga w słowie, że produkt finalny jest tekstem. Etnografia jest zawsze pisana, stąd też oni nie przypadkiem mówią o etno – grafii. Ja powiedziałbym tak, że oczywiście wolę termin antropologia, bo *ánthropos* jest rzeczywiście szerszą kategorią niż *éthnos*, ale gdybym rzeczywiście chciał być konsekwentny i uwzględniać obydwie te tradycje, o których mówiłem to powinienem raczej, pół żartem, powiedzieć o antropografii, zachowując tym samym jeden i drugi człon obydwu nazw, bo to by oddawało istotę tej nauki, którą ja bym chciał uprawiać: z jednej strony zwraca się tu uwagę na pewną wspólnotę doświadczeń, szukanie obok oczywistych odrębności, inności, również tego, co stałe i wspólne, zarówno w przekroju historycznym jak i geograficznym. Z drugiej, kładzie się nacisk na to, że obojętnie czy to jest robota w terenie, czy też pisanie o innych „tekstach”: sztuce, fotografii czy filmie, zawsze ten końcowy efekt naszej pracy jest „pisany”, jest pracą pisarską, a jeśli tak, to wynikają z tego określone konsekwencje. Nie przeceniałbym, jak się to czasem dzieje, roli języka w „robieniu” etnografii czy antropologii, ale udawanie, że problem nie istnieje też najmańdrzejszym pomysłem nie jest. Język, to nie jest niewinne medium. Niestety.

J. Tokarska. Ja jestem zdania, że raczej stojące za wymienianym traktowaniem nazw etnologia i antropologia to są raczej natury historycznej. W Polsce jest tradycja wymiennego stosowania tych nazw. Natomiast jak jest z pytaniem o istotę rzeczy przez te nazwy nazywanych? Pan profesor tę istotę podejmuje, starając się do tej istoty dotrzeć przez język. Nie wiem, jak się opowiedzieć wobec tego ostatecznie, bo ciekawy jest ten pana wywód etymologiczny, wiążący z etnologią zainteresowania barbarzyńcami i obcością. Wszystko jednak zależy od tego, czy o tej obcości pomyśli się ontycznie czy ontologicznie, czy pojmie się ją jako atrybut, czy jako relację, bo jeśli jako relację, to wtedy z powodzeniem można tropić taką obcość u swoich. Jest pytanie, oczywiście, co wtedy zrobić z pojęciem barbarzyńca. To jest stary pomysł w etnologii zajmować się obcością u swoich, nie tylko jeździć daleko, podglądać barbarzyńców, ale też stawiać te pytania samemu sobie, w poszukiwaniu tej ontologicznej tożsamości, a zatem również w poszukiwaniu tej obcości w nas samych. Chodzi tu o trop Heideggerowskiej myśli, że nasza wiedza jest większa od samowiedzy. Tym, co wydaje mi się bardzo interesujące w etnologii jest owa obcość w nieredukowalnej różnicy między wiedzą a samowiedzą. Obcość nas samych wobec samych siebie, domagająca się rozpoznania.

W. Michera. To etymologiczne rozróżnienie *etnografii* i *antropologii* wydaje mi się niezwykle ciekawe. Oto dwie na co dzień funkcjonujące nazwy ukazują konsekwentnie dwa zasadnicze aspekty dyscypliny – szukanie obcości u swoich i swojskości u obcych – choć z tej zależności nie zdawaliśmy sobie sprawy. Jest to dodatkowy argument, by posługiwać się obiema nazwami, choć też wskazówka, by określić nie mnożyć ponad potrzebę. Z jeszcze jednej strony owa równorzędność *etnografii* i *antropologii* sprawia, że przydałoby się jednak jakieś określenie nadrzędne, scalające. Coś w rodzaju proponowanej przez Dariusza Czaję *antropografii* albo *nowej etnografii*, ale oczywiście podobne nowinkarstwo jest bardzo ryzykowne.

Z. Benedyktowicz. Co do tego wątku *graphein*, to warto pamiętać i o tym, że to pisanie wynika z naszego widzenia świata, postrzegania świata, porządkowania go itd. Dla mnie

etnografia to pole napięć pomiędzy tym, co lokalne a uniwersalne; co partykularne, a co wspólne; co swojskie, co obce. Ta robota pisarska odbywa się zawsze między tymi dwoma biegunami. Dystans i uczestnictwo, „obserwacja uczestnicząca”. I dlatego bym, powtórzę, nie rezygnował z wielości i przemienności tych terminów (bo nie czynię tego z lenistwa czy przeciw puryzmowi terminologicznemu), tylko, że wszystkie trzy etnografia – etnologia – antropologia, one oddają tę dwubiegunowość, pełniej na różnych poziomach.

J. Tokarska. Ta „etnografia” w nowym rozumieniu może być pomyślana (i chyba u Clifforda w różnych miejscach też tak można przeczytać) nie tylko jako pisarstwo, ale jako *opis*, *graphein*, rzecz ujęta językowo. Akcentując ów opis, w etnografii opowiadamy się za hermeneutycznym zwrotem ku językowi, za tezą, że poza język wyjść nie można. Chodzi o ów język w najszybszym rozumieniu, ale jednak zawsze język, nie zaś myśl czystą, przez fenomenologię uważaną za miejsce zjawiania się bytu. Etnografia tak pojęta, uznająca i wyznająca fakt swego zapośredniczenia przez język, nie jest więc żadną „dyscypliną pomocniczą” etnologii, ale tę „etnologię” inkorporuje, a przynajmniej pozbawia uprzywilejowania. Ta propozycja terminologiczna jest absolutnie niekonkluzywna, bo przecież w końcu my teraz zastanawiamy się, co znaczą słowa, których używamy, nie traktując ich jak gotowych, ale właśnie jako inteligentne tworzywo, które kształtujemy, zarazem w nim będąc, co także ono nas wypowiada.

W. Juszcak. Chciałbym zwrócić uwagę na taką rzecz, że dwa czasowniki – *legein* i *graphein* oraz dwa rzeczowniki od nich urobione – *graphos* i *logos*, w gruncie rzeczy mają w europejskiej nauce tradycję taką, że tam gdzie się mówi o pisaniu, mówi się o badaniach szczegółowych, tam zaś gdzie się przechodzi do „logosu”, mówi się o generalizacji, i dla mnie różnica między etnologią a etnografią jest różnicą nie słowa tylko doświadczenia i interpretacji. Tak bym to najogólniej ujął. To znaczy zetknięcia się z fenomenem i ewentualnym opisaniem, to *graphein* w etnografii, niekoniecznie musi być opisem po prostu. Może być doświadczeniem czegoś i zobaczeniem, oglądem. Natomiast etnologia wyznacza piętro interpretacji bezwzględnie, i tu już nie możemy poprzestać na opisie. Tak widzę tę różnicę. W związku z tym gdybyśmy chcieli, wracając do przykładu pana Czai, pójść za tym pomysłem antropografii, to w gruncie rzeczy nie wiem czy antropografia nie byłaby w stosunku do antropologii tym, czym wedle starego rozróżnienia, którego dokonał Croce, było rozróżnienie między kroniką a historią. Między zapisem faktu a rekonstrukcją. Dla mnie, intuicyjnie etnografia zawsze była nauką, która zatrzymuje się na poziomie inwentaryzacji, mówiąc językiem historyka sztuki, natomiast etnologia jest nauką, która nie może zejść poniżej pewnych generalistów. Jedna dostarcza drugiej materiałów do interpretacji. To tak, jak z ikonografią i ikonologią. Wyznaczany jest ciąg, w którym jedno nie musi być oddzielone od drugiego. Wyznaczone jest nierozdzielenie etapu budowania czegoś. Ikonologia, wedle definicji Panofskiego, zawiera w sobie opis ikonograficzny, opis preikonologiczny i opis ikonologiczny. Mogą istnieć jeszcze inne pośrednie. Ale w gruncie rzeczy nie ma tu rozróżnienia między zapisem a mową, między doświadczeniem a myśleniem. Ja przynajmniej tak to odczuwam czy rozumiem. Dotyczy to pewnej sprawy, która wynikała w czasie dyskusji. Wracając do uwag p. Benedyktowicza: chodziło mi tylko o etnologię, zresztą w pracy mówi pan, że będzie tych słów używał wymiennie, i to wywołało moją reakcję etymologiczną, reakcję tak żywiołową, bo ja czuję inaczej te słowa. Dla mnie antropologia jest bliższa humanistyce, natomiast etnologia jest, można tutaj dodać jeszcze jedną

rzecz moim zdaniem niebagatelna, etnologia jest wytworem kultury europejskiej, która się ustawia nad innymi. Ślad tego właśnie mamy u Arystotelesa: *Héllenes* to oświeceni, a inni ciemni. Tamci inni są nam obcy, nie są nami, a my stoimy wyżej. Sprzeciw mój stąd pochodzi, że jestem obsesyjnym wyznawcą idei Eliadego o kompleksie eurocentryzmu panującym w nauce europejskiej. W całej nauce, ponieważ cała nauka jest zbudowana w tym kręgu, teraz już nazwanym zresztą euroamerykańskim.

Z. Benedyktowicz. Ale tu jest taka, istotna ambiwalencja, bo wielu badaczy zwraca przecież uwagę na europejskość etnologii czy etnografii, że ta nauka wyrosła na gruncie europejskim, **jako zainteresowanie kimś innym, obcym.** I to coraz bardziej się pogłębiało, przemieniając się w pewnego rodzaju wręcz pokorę poznawczą, tracąc ów pierwotny negatywny sens zawarty w (*tá éthna*.)

W. Juszcak. Pokora nie jest tutaj taka zdrowa.

Z. Benedyktowicz. Nie, nie. Jest coś tu właśnie na rzeczy. Kołakowski poświęcił temu wspaniałemu esej *Szukanie barbarzyńcy*⁴, w którym powiada, że to judeochrześcijaństwo, a jeszcze bardziej doświadczenie chrześcijaństwa, leżące u źródeł Europy, a więc to właśnie, co stanowi jądro duchowego obszaru, który ujmujemy we wcale niejasnym trudnym, złożonym i zawikłanym pojęciu: „Europa”, stworzyło tę specyficzną wartość w kulturze europejskiej. Jest nią, jak powiada Kołakowski, zdolność samozaprzeczenia. Zaprzeczenie, jakie dało w kulturze europejskiej, jakie wniosło w nią chrześcijaństwo, ta wiążąca się z nim gotowość do ofiary, ta gotowość do zobaczenia innego, otwarcia się na świat pogan, sam fakt zainteresowania poganami, zwrócenia się do pogan, zmienia właśnie sytuację. Chrześcijaństwo daje możliwość wyjścia poza ciasny krąg plemienny. Z tej zdolności samozaprzeczenia, zaparcia się samego siebie, jakie tkwią głęboko w chrześcijaństwie, rodzą się i wynikają inne wartości. Tą naczelną wartością kultury europejskiej jest właśnie otwarcie się na innych. Z tych źródeł wywodzi się też europejska etnologia i antropologia. Jest tu miejsce i na autokrytycyzm i na fascynację innym. Myślę nawet, że ta fascynacja kimś innym, obcym prowadzi (czego i dziś możemy być świadkami) czasami wręcz do pewnej idealizacji świata kultury prymitywnej, „dzikiego”, barbarzyńcy. Tu też jest miejsce na fascynację żywioną dla innych wartości spoczywających w innych tradycjach kulturowych. To także zobaczyć można dziś doprawdy gołym okiem. To jest ten dylemat, jeszcze jedna dwoistość, ta ambiwalencja: europejskiego stosunku do obcych.

W. Juszcak. Tylko jeszcze ja dodałbym jedną rzecz w związku z tym, co wspominałeś o Kołakowskim. Nie czytałem tego tekstu, ale jeżeli on tak twierdzi, to niestety widzi chyba chrześcijaństwo właśnie przez listy św. Pawła. A to znaczy: zbyt doktrynalnie, niestety. Ja bym się zatrzymał na logia Chrystusa, i tu byłibyśmy jeszcze – jeśli tak można się wyrazić – w domu. Potem zaczyna się dziać gorzej. Zaczyna się ekspansja nawracania, ekspansja misyjna. Nie mam nic przeciwko misjonarzom, żywię dla nich wielki podziw, ale uważam, że poprzez to, co nazwałem tendencją i tradycją nawracania, kultura europejska (nie religia judeochrześcijańska, tylko kultura europejska wyrosła z tej religii) dokonała rzeczy strasznej przez wspomniane poczucie wyższości, która to wyższość mogła mieć jeszcze taki dodatkowy odcień, jaki niesie judaistyczna idea narodu wybranego. Ten odcień, który wbrew Chrystusowi, wbrew literze Ewangelii, został nałożony na chrześcijaństwo. Idea jedynej drogi, drogi wybranych, którzy mają nie tylko wskazywać, ale narzucać (czasem siłą) drogę innym. Mówiąc brutalnie, jak wiemy przecież z historii ta

„akcja” doprowadzała do przekonania, że cel uświęca wszelkie środki.

Z. Benedyktowicz. To tylko tak pobieżnie, bo nie sposób tu oddać subtelności tego wywodu. Kołakowski wychodzi od krytyki takiego łatwego, powierzchownego walczenia z eurocentryzmem, i gwałtownych napaści na kulturę europejską, obwiniania jej o wszystko, co najgorsze. Świat barbarzyńców ma mocne poczucie własnej wartości, ani siebie nie samobiczuje, ani sobie innymi kulturami nie zawraca głowy. Kołakowski poszukuje takiej mocnej wartości w kulturze europejskiej i odnajduje ją właśnie w tej zdolności do samozakwestionowania się, o czego źródłach już była mowa. Zwraca przy tym uwagę, że przykładem tej wartości, czy samą taką wartością jest właśnie nauka par excellence europejska, jaką jest antropologia kultury. Żaden inny krąg religijny czy kulturowy nie wytworzył ani takiej nauki, ani takiego typu zainteresowania, jakie wytworzyły europejska etnologia i antropologia kultury. Oczywiście, zaraz ktoś powie: ona się interesowała dla kolonializmu, dla podboju, dla ekspansji. Ja nie neguję tego nurtu ekspansji, arogancji, wyższości. Ale trzeba przecież pamiętać, że u samych początków obok podboju był ten nurt antropologiczny obecny: Las Casas i inni, ten antropologiczny wątek istniał, ten typ zainteresowania, zafascynowania, szukania porozumienia i rozumienia innego człowieka w jego innej sytuacji kulturowej, językowej, etnicznej, egzystencjalnej. Że oprócz ekspansji, była ta silna wola spojrzenia na siebie oczami innych. Była gotowość do zakwestionowania własnej kultury

W. Michera. W idei misyjnej obecne jest założenie, że jednak warto do tego obcego się udać. Bez tej idei *obcy* nie wart jest zainteresowania; lub wart, ale podboju. A misja nie jest zwykłym podbojem, jeśli nie w praktyce, to przynajmniej w założeniach, a o nich raczej mówimy. Jest formą zainteresowania, dbałości o drugiego człowieka, choć niewątpliwie przymusem, by go zmieniać. Nawet po to, by dostrzec istnienie eurocentryzmu trzeba najpierw uznać, że poza nami jest ktoś, kim warto się zająć.

S. Sikora. Sama idea nawrócenia kogoś zakłada, że ten ktoś jest już człowiekiem. W wielu kulturach – to choćby w nazwach się objawia – za ludzi uważa się tylko własną grupę czy plemię. Natomiast zainteresowanie inną kulturą jest de facto stwierdzeniem, że ci ludzie też są ludźmi, i to jest pewnie pozytywne. A że przy okazji chce się im zmienić system wartości, czyli uznaje się, że nasz jest lepszy, to oczywiście już inna i gorsza sprawa.

J. Tokarska. Z badań Ani Engelking znam białoruskie opowieści o tym, jak chrzczono Żyda: „...i wtedy – mówią – z Żyda zrobił się człowiek”. Co do kwestii człowieka, którą tak optymistycznie oceniłeś, Sławku, ja myślę że człowieka rozpoznaje się w drugim pod warunkiem, że jest taki sam, jak ja. Jeśli nie jest do mnie podobny, to on nie całkiem jest człowiekiem. Tu jest ta cienkość, która jednak w nawracaniu się kryje. Natomiast jeśli chodzi o Kołakowskiego, ten tekst był krytykowany ze względu na różne rzeczy, na przykład chodzi o pytanie, czy rzeczywiście tylko Europejczyk interesował się drugimi. To w końcu Arabowie – (Ibrahim Ibn Jakub) – nas pierwsi odkryli, a nie my Arabów.

Z. Benedyktowicz. Ależ oczywiście nie mam tu wątpliwości, bo wątek arabski ma swoje kapitalne znaczenie w kulturze europejskiej (filozofia, matematyka), wszedł na trwałe do dziedzictwa kultury europejskiej, i trudno by to negować. Dla mnie to kultura europejska. A Ibrahim Ibn Jakub to Europejczyk par excellence...

J. Tokarska. Tak to pod tym warunkiem, ale co wobec tego z innymi.

Z. Benedyktowicz. Otóż tu są różne kwestie. Wróć na chwilę do Kołakowskiego. On właśnie dobrze zdaje sobie (i nam) sprawę z niejasności pojęcia „Europa” (zresztą ta część książki, w której umieścił ten esej ma tytuł *Kłopoty z kulturą*). Europa to tygiel w którym mieszają się różne wątki: z Azji Mniejszej, z Azji Środkowej, ze Wschodu, i wątek arabski, to nie jest „czysta” kultura. Zresztą nie wiem czy w ogóle takie pojęcie „czystej kultury”, „czystości kultury” byłoby nam do szczęścia potrzebne. I właśnie dlatego Kołakowski, nie przez historię (pytania: gdzie i kiedy się zaczyna Europa), nie przez geografę (gdzie przebiegają jej granice), bo o tym można byłoby długo dyskutować, ale przez pytanie o konstytutywną wartość tej kultury, wartość, którą moglibyśmy afirmować, stara się tę Europę uchwycić. I tą wartością jest właśnie wysiłek łamania własnego „etnocentrycznego” zamknięcia. Ta zdolność określiła naszą kulturę, zdefiniowała jej niepowtarzalną wartość. On powiada nawet więcej, że europejska identyczność kulturalna polega na tym, że utwierdza się w odmowie przyjęcia jakiegokolwiek identyfikacji zakończonej. Pozostawia nas w niepewności i niepokoju. (Tu znów można by szukać echa z tych głębszych źródeł: „Nie masz Greka, ani Żyda”).

Natomiast druga sprawa dotyczy europejskości antropologii, kiedy powtarzam za Kołakowskim, że antropologia to nauka par excellence europejska, to oczywiście, jak i u niego chodzi tu o naukową formę etnologii, antropologii kulturowej. Nie wiem, jak z innymi. Oczywiście, że w tych pierwocinach, przednaukowej formie, jak i w innych kręgach kulturowych istnieli różni, historycy, geografowie, opisywacze świata. Ale ja mam na myśli tę antropologię – naukę, jaka przyszła do innych krajów, jako nauka, jako sposób, patrzenia na człowieka i na świat, no właśnie, z tych europejskich źródeł. [Zostawmy już zupełnie na boku i tę kwestię, czy antropologia jest nauką, czy też sztuką – jak uważam – sztuką interpretacji i widzenia (przy nie zacieraniu różnic) jedności człowieka, człowieczeństwa w całej jego różnorodności.]

Może już byśmy zwrócili się i w stronę innych zagadnień, ku problemom symbolu.

Chciałem zapytać w związku z tym pana profesora. Pojawił się już tu wątek o ikonografii, ikonologii. Czy istnieje taka tradycja sporządzania obiektywnego, rudymენტarnego, na najniższym poziomie opisu, nie skażonego pewną ikonologią, właśnie pewną interpretacją. Czyli opis taki, z którego różny ikonolog może skorzystać. Bo w etnografii był podnoszony ten problem, że każdy nasz opis świata, nawet ten najbardziej rudymენტarny jest czy może być już jakąś interpretacją. Że lepiej jest znać te związki pomiędzy opisem a projektem interpretacyjnym. Kiedyś przed laty zwracałem na to uwagę w ankiecie przeprowadzonej na tych łamach: *Etnografia – etnologia – antropologia kultury... – Czy są? dokąd zmierzają?*⁵ Czy istnieją takie czyste opisy ikonograficzne?

W. Juszcak. Można powiedzieć, że zawsze oczywiście istnieją, ponieważ dotykamy tutaj związku pomiędzy obrazem a słowem, a każdy przykład obrazu na słowo to już jakaś interpretacja. Ale też idzie o poziom. Opis czysto ikonograficzny jest opisem, który w gruncie rzeczy zatrzymuje się na poziomie tematu wyłącznie i nie sięga dalej. Taki chociażby przykład, jak *Pokłon Trzech Króli*, odsyła nas do pewnego tekstu czyli do Ewangelii św. Mateusza. Ogólnie wiemy, o co chodzi. Śledzimy tylko różnicę w „rozegraniu” tego tematu w poszczególnych obrazach. Natomiast ikonologia próbuje pójść dalej. Ponieważ nie jestem wyznawcą czy zwolennikiem tego podejścia, moim zdaniem tutaj się zaczynają schody. Mianowicie idziemy w ikonologii za tym, co bym określił ostro jako przeczytane i ukryte. To znaczy istnieje pewna świadomość

pozatematyczna, która zostaje przetransponowana za pomocą różnych środków. Tutaj uprawiamy czasami taki rodzaj *overinterpretation*, że wpisujemy znaczenia coraz to szersze, coraz to głębsze, i poprzez obraz wchodzimy do biblioteki, a obraz znika z pola widzenia tak, że nie wiemy w końcu, czy on jest dobry, czy zły. Ikonologia nie ma środków na to, żeby powiedzieć, czy mamy do czynienia z dziełem wielkim, czy mamy do czynienia z dziełem przeciętnym. Powołałbym się tu na ładne rozróżnienie, którego dokonał kiedyś prof. Tatar-kiewicz. Gdy jedna z moich koleżanek powiedziała mu o pewnym panu, że to taki wielki erudyta, profesor odparł: „Wie pani, ja bym powiedział może: o c z y t a n y”. Otóż na tym polega błąd ikonologii. Zmusza ona do przejścia od obrazu do tekstu (-ów), i każe w istocie zapomnieć o obrazie. Rzecz w tym, że idzie o funkcjonowanie pewnych treści (nazwijmy je niemodnym słowem: światopoglądowych), którymi dana epoka była obciążona. Jak one właśnie wnikają do danego obrazu. Ja sam tłumaczyłem jeden z tekstów Panofskiego o neoplatonizmie Michała Anioła, gdzie, jak wiadomo, cała interpretacja mająca, w gruncie rzeczy, mieć za przedmiot obrazu Bandinello i Tycjana, zaczyna się i kończy na interpretacji myśli Ficini i jego szkoły. Obrazy właściwie stają się zbędne, nie mówiąc o tym, że czasami obraz kiepski niesie więcej treści, w związku z tym daje więcej możliwości interpretacyjnych temu, który interpretuje, niż obraz wielki. Nie przeczę, że jest to kierunek naukowy, który bardzo wiele nam dał, pozwolił nam zobaczyć coś nowego, zwłaszcza jeśli brać pod uwagę prace Panofskiego dotyczące niderlandzkiego malarstwa, ale po Panofskim u jego uczniów czy epigonów zaczęły się kłopoty. No a oczywiście podejście to, w wersji „popularnej” dało rezultaty karykaturalne.

D. Czaja. Wydaje mi się, że to spostrzeżenie ma pewne odniesienia do antropologii. Mam na myśli złudzenie ikonologii – przy wszystkich jej zasługach – takiego obiektywistycznego opisu, iluzji obiektywizmu, skądinąd w intencjach szlachetnego, ale myślę, że gdzieś zakłamującego dzieło. Z drugiej strony, wyraźne jest tu inne niebezpieczeństwo, które stało się faktem w przypadku ikonologii: reifikacji dzieła. Dzieło zostało uprzedmiotowione, badacz z odległości trzech, czterech stuleci, z dystansu, na zimno opisuje i interpretuje dzieło, a ściślej horyzont mentalny epoki, dzieło jest środkiem jedynie, który służy do opisania szerszej struktury. Natomiast nie ma tutaj mowy o tym, co w hermeneutyce nazywa się egzystencjalnym przyswojeniem dzieła, a jeśli tego nie ma to znika taki drobniak jak cała tajemnica dzieła, bo to przecież taka nieobiektywna kategoria. Rembrandt jest tylko „przykładem” w malarstwie swojego czasu, jest tylko elementem kultury swojego czasu i niczym więcej. Nie wiemy i nie dowiemy się, dlaczego Rembrandt wielkim malarzem był, ale nauczymy się sporo o Holandii XVII wieku. To, rzecz jasna, złośliwe uproszczenie, ale chyba jakoś uprawnione. Podobne do ikonologicznych pokusy, podobne pragnienia, by „dotknąć” rzeczywistości obiektywnie, by opisać poprawnie, prawdziwie czyli Naukowo jaką ona „naprawdę” jest, przystawiając doń scjencyficzne szkiełko i oko, istniały i, nie bójmy się słowa, istnieją wciąż w antropologii. Jeśli już padło słowo „tajemnica”, to może jest to sygnał, abyśmy kierowali uwagę w stronę problemów związanych z symbolem.

Chciałbym nawiązać do tezy, bodaj czy nie głównej, tekstu pana profesora. Nie owijajmy w bawełnę: pan profesor postawił sprawę na głowie! Chodzi o to, że ta cała wiedza, którą wkładamy studentom do głów, mianowicie, że jeśli gdzieś symbol istniał „naprawdę” to właśnie w kulturach archaicznych, „dzikich”, plemiennych, czyli w tym całym świecie

opisanym przez Eliadego jako ontologia archaiczna, otóż cała ta wiedza została poddana poważnej próbie, jeśli nie wręcz zakwestionowana. W pana tekście, o którym mówimy, jest dokładnie odwrotnie: powiada pan profesor, że o symbolu możemy dopiero mówić od pewnego momentu, od tego czasu, kiedy rozszczepia się ten spójny świat ontologii archaicznej, kiedy, krótko mówiąc, jest co łączyć. Symbol, to jest to, co spina te dwie rzeczywistości. Natomiast, powtarzając tezę tego tekstu, w rzeczywistości myślanej religijnie nie ma czego spajać. Tutaj jest moja wątpliwość, pytanie. W tego rodzaju rozumowaniu dostrzegam nawrót do jakiejś postaci myślenia dychotomicznego. Oczywiście, byłoby niedorzeczne podejrzewać pana profesora o jakieś pokusy Rousseau'idealne, że oto powracamy tutaj do jakichś dobrych dzikusów. Moje pytanie jest takie: gdyby pan profesor zechciał to rozjaśnić, czy rzeczywiście empirycznie, nie wiem jak to sprawdzić w ogóle, istniał w historii czas jakiejś pełni, bo niewątpliwie w tej koncepcji, to jest wyraźne: kiedyś (kiedy?), istniała jakaś pełnia, jakiś, nazwijmy to, stan zero, później w historii zaczęły się pewne działania odśrodkowe. Wydzieliła się z jednego universum praca, sztuka, religia, muzyka, taniec, jak u van der Leuwa w pięknym eseju *Czy w niebie tańczą* wyraźnie się o tym mówi. Dla mnie pytanie jest takie: czy tak rozumując nie konstruujemy jakiejś kolejnej kukły, którą podstawiamy w miejsce rzeczywistości. Czy ta Wielka Całość nie jest funkcją naszych pragnień? Czy naprawdę istniał kiedyś taki świat, o którym tutaj mowa. Mnie się wydaje że jeśli mówić o wymiarze mitologicznym rzeczywistości, w mocnym sensie słowa „mit”, to powołując na świadka opisy wielkich mitologii jak i opisy z Genesis, świat którego doświadczamy empirycznie jest zawsze miejscem wygnania, i zawsze jest czas marny tak w roku 1250, 1995 jak i w rzeczywistości neolitycznej, czy gdzieś tam później u ludów, które opisuje Eliade. Mam więc wątpliwości, co do tego, rozumiem, że modelowego, przeciwstawienia tych dwóch rzeczywistości. Kwestia druga, to pytanie o moment, kiedy to rozszczepienie nastąpiło. Można by w tym miejscu legion uczonych powołać, którzy te daty wyznaczają: mówi się o oświeceniu, o renesansie, o XII wieku jako przejściu do racjonalizmu, pojawieniu się myśli scholastycznej itd. Z kolei Heidegger mówi o zapomnieniu o byciu już w Grecji i rzeczywistości niepodzielonej u presokratyków.

Dla mnie jest to pytanie, jak ta rzeczywistość istnieje? Może powinienem to powiedzieć na początku: główny cel mojej pracy dotyczył z jednej strony symbolu, a z drugiej pytania o kulturę współczesną. Ten symbol miał być instrumentem służącym do rozpoznania rysów kultury współczesnej. Myślę, że pytanie o symbol jest trochę pytaniem jak w ogóle rzeczywistość istnieje. Zresztą jest, tu dokładnie wyłożone za Heideggerem, pytanie o to, jak jest to, co jest.

J. Tokarska. Właśnie, bo w tekście pana profesora to pytanie odczytuję wcześniej, zanim pan zaczyna mówić o ontologii archaicznej. Wciąż pytamy jak coś poznawać, a nie jak istnieje to, co istnieje. Pytanie to rzadko się pojawia, bo nie ma języka, trudno zapytać, co znaczy „jest”. Rozmowa o symbolu jest czymś, co wyświeśla w jakiś sposób nas samych i nasz sposób rozumienia świata, nasz sposób rozumienia owego „jest”. I teraz, idąc za tym, o czym mówił Darek, też jestem zdania, że czas marny był zawsze. Zastanawiam się czy szukanie miejsca, w którym przechowuje się istota świata, ta wygnana z innych miejsc, i nadzieja na to, że jest ona gdzieś obecna w pełni, w pełni czasu, w pełni miejsca, czy więc to szukanie i ta nadzieja nie są nam konieczne do życia potrzebne. Myślę, że są niezbędne. W podobny sposób, jak konieczna jest wiara w prawdę, choćby ta prawda była tylko wartością graniczną,

nigdy nie osiągalną, ale zrelatywizowana do końca daje w efekcie straszny świat, czas nieodwracalnie zmariały. Więc chodzi mi o kreatywność takiego fundamentu. O „światotwórczą” wartość wiary w to, że istota świata jest gdzieś, naprawdę obecna. Niezależnie od tego, ja jako antropolog czuję protest, kiedy słyszę, że to tylko my rozszczepiamy ten symbol, wymyślamy go i nazywamy, a tam w tej ontologii archaicznej tego symbolu jak gdyby nie ma.

Myślę, że nie jest dobrze tylko nas uznawać za specjalistów od wyobcowania. Myślę, że warto i tzw. dzikim pozwolić, by czasem w wyobcowanie popadli. Słowem – chodzi o to, by rozróżnienie ontologia archaiczna – niearchaiczna rozumieć typologicznie i abstrakcyjnie, nie zaś realistycznie, przypisując je określonym grupom ludzkim. Inaczej zagrozi nam „Rousseau'wskie odchylenie”.

To wyobcowanie, o którym wspomniałam, rozumiem (za Heglem) nie jako stygnącą wrażliwość religijną, ale jako powszechny ludzki kłopot, polegający na tym, że nie możemy być ciągle „u siebie”. Hegel mówi: „duch jest ciągle w powrocie”. W powrocie z wygnania, z upadku, z zapomnienia – do siebie, do przytomności, do pamięci. Na tym polega historyczność i wszelka zmiana, że duch niepostrzeżenie odchodzi i znużenie powraca, a po powrocie okazuje się, że dom mu się zmienił nie do poznania. A więc nie mityzujmy dzikich, oni są też „w powrocie”, tylko może „cokolwiek dalej”...

Z kolei naszą europejską specyfiką, o której mówił Zbyszek, jest owa umiejętność abstrahowania od siebie, wychodzenia poza swoje. W całym pięknie i grozie Europa tę zdolność rozwinęła najbardziej. W pięknie – bo z niej powstała etnologia. W grozie – bo ta umiejętność uskrajniona oznacza wyobcowanie w potocznym, niehegrowskim sensie tego słowa, poczucie życia w obcym świecie, w czasie marnym. Ci, których ta autorefleksja tak mocno nie naznaczyła, którzy nie muszą tak kompulsywnie wychodzić poza siebie, poza swoje, żyją w świecie może bardziej sklejonym. Ale oni trafiają się też w Europie, może nawet wśród nas.

S. Sikora. Pan profesor sformułował pogląd, że w społeczeństwach, nazwijmy to pierwotnych czy archaicznych, nie ma rozróżnienia, czy też jest ono trudno dostrzegalne, na sacrum i profanum. Po raz pierwszy teza ta pojawiła się w *Paleolitycznym eposie*, tekście bardzo pięknym, przy okazji opisu „dream time” u Aborygenów australijskich. Ale wydaje mi się, że jest to tylko jedna strona rzeczywistości i że oni nigdy nie żyli stale w tym okresie śnienia. Czas wędrówki można by traktować jako taki rozciągnięty okres świata. Wędrując powtarzają oni pieśni o stworzeniu, tym samym reaktywując rzeczywistość, tworzą ją na nowo. Ale te wędrówki podejmowane były tylko co pewien czas, pomiędzy nimi rozciągał się czas zwykły, czas profanum. Świat dzikich też był światem niejednorodnym. A symbol jest przecież również czymś, co pozwala na przejście z rzeczywistości profanum do rzeczywistości sakralnej.

A propos tego pęknięcia warto tu przytoczyć przykład, który podaje Lévi-Strauss w jednym z esejów w *Antropologii strukturalnej*. Opowiada on o pewnym Indianinie z Ameryki Północnej, który był bardzo sceptycznie nastawiony do władzy czarowników i ich leczniczych umiejętności. Został wtajemniczony, nauczył się wszystkich tych umiejętności, ale tylko po to, by zdemaskować fałsz i zdyskredytować czarowników. I rzeczywiście udało mu się, stał się mistrzem, lepszym od innych. Ale jednocześnie zmienił zdanie: przestał się interesować tym, żeby zdemaskować innych i zaczął po prostu „zbijać kasę”. Stał się hipokrytą, który z zimną krwią stosuje wyuczony proceder, by „wykończyć” konkurencję, co mu się zresztą udało.

Jest chyba w myśleniu o społeczeństwach archaicznych tendencja do ujednolicania myślenia, które tam panuje czy panowało. To znaczy, że wszyscy ci ludzie myślą czy myśleli bardzo do siebie podobnie, że każda jednostka jest jakoś bardzo blisko innej jednostki, jeśli idzie o sposób myślenia, a przecież oni, jeśli byli ludźmi, również musieli być różni i mieć dystans wobec siebie. Poza tym Eliade pisze, że dżicy też mieli swoje raje.

W. Michera. Zastanawiam się, czy my myśląc o symbolu próbujemy zrekonstruować pewną praktykę symboliczną, jakiś konkretny, historyczny, symbol człowieka Średniowiecza lub Murzynów Bantu, czy też staramy się zrozumieć pewną, ogólną, zasadniczą sytuację egzystencjalną, która określa i nas, i wszystkich innych ludzi. Te dwa ujęcia łączą się oczywiście, ale niezbędne jest też ich odróżnienie, bo zdarza się, że na pytania z jednego poziomu dajemy odpowiedzi z drugiego. Rekonstruujemy jakąś konkretną sytuację symboliczną (w Średniowieczu albo w Neolicie) i twierdzimy, że to jest właśnie laboratoryjnie czysty symbol, który może posłużyć jako doskonały wzorzec dla innych, już tylko przybliżonych sytuacji. Ja wolę myśleć, że istnieje pewien symboliczny aspekt naszego istnienia, naszego stosunku do świata, który w rozmaitych wcieleniach odnaleźć można na całym świecie.

W. Juszcak. Nie będzie to odpowiedź wprost. Są same pytania. Wszystko się zaczęło u mnie (przepraszam, że mówię tutaj o osobistych doświadczeniach czego zwłaszcza w dyskusjach naukowych nie uważam za taktowne) od najpierw fascynacji, a potem gwałtownej repulsji względem Cassirera. W 1987 roku napisałem referat na pewną sesję w Szwajcarii (materiały z niej nie były publikowane) i ten referat zamieściłem w „Festschriftcie” Jacka Woźniakowskiego *Fermentum massae mundi* pod tytułem *Uwagi o kulturze symbolicznej*. Był to gwałtowny atak na „teorię form symbolicznych”, na co niektórzy, może i słusznie, ostro reagowali, bo chyba nie dość zdecydowanie się tam wyrażałem. Ale intencjami rządził tu bardzo zdecydowany sprzeciw. Sprzeciw wobec sprowadzania wszystkiego, całej – tutaj mogę odpowiedzialnie użyć słowa: antropologii – całej nauki o człowieku, do problematyki symbolicznej, do problematyki symbolu. Nie potrafiłbym, teraz już (bo jak wiadomo własnych tekstów się nie czytuje, co jest poniekąd słuszne), nie potrafiłbym dokładniej zrekonstruować tego wywodu, ale szło mi głównie o to, że za teorią tą kryje się, jakaś wzbogacona, rozbudowana czy zmodyfikowana postać filozofii Kanta. Czyli: mimo że dzieło Cassirera ukazuje się po tzw. przełomie pozytywistycznym, przełom ten nie jest zauważalny w tym dziele ponieważ nie ma sposobu dojścia do ontologii. Jesteśmy wciąż na poziomie epistemologii i symbol jest wyłącznie instrumentem epistemologicznym. Samo słowo „symbol” jest wypisane na naszym sztandarze epistemologicznym. W związku z tym to słowo, które p. Czaja wymienił na początku, mianowicie, słowo „tajemnica” znika. Wystarczy powiedzieć „symbol”, żeby uchylić się od kwestii sięgania, dotykania, zbliżania się do jakiegokolwiek tajemnicy. W symbolu tajemnica ma być jakby już zawarta. Jak pisał o tym np. Miriam we wstępie do *Wyboru dzieł* Maeterlincka w roku 1888, symbol jest „alegorią żywą”, wewnętrzną itd. To słowo załatwia nam jakby sprawę ontologii, czyli pytania o sposób istnienia rzeczy. Zajmujemy się „formami symbolicznymi”, ale właśnie formami tzn. zewnętrzną powłoką pewnych zjawisk, wyłącznie badając to w jaki sposób możemy je poznawać, rozumieć, doświadczać ich, a uchylamy wciąż pytanie o to w jaki sposób one są. I to jest jeden z przyczynków do historii omawianej tu recenzji. Natomiast drugi, „genetyczny” jej moment łączy się z oślnieniem, jakie mi dało przeczytanie zdania z dzienników

Claudela gdzie pisze on (raczej nie zacytuje tego, ile to zinterpretuję), że po to żeby tworzyć sztukę musimy stanąć twarzą w twarz z rzeczywistością, ale nie z rzeczywistością doznawaną zmysłowo, tylko z rzeczywistością – i tu następuje cytat z *Credo* – rzeczy widzialnych i niewidzialnych. Otóż to mi ukazało newralgiczny punkt współczesnej kultury i dlatego, znacznie później napisałem tekst, drukowany w „Znaku” *O rozdźwięku między sztuką a kulturą europejską*⁶. Bo kultura w moim przekonaniu, jest właśnie symboliczna, a sztuka nie. Taka sztuka jaka urzeczywistniałaby hasło Claudela, to hasło, jak je on nazywa, rozwijając tę myśl, sztuki „katolickiej” (nie w sensie religijnym, tylko w sensie jej „powszechności”). To domaganie się sztuki, która się konfrontuje z rzeczywistością totalną, albo próbuje dotrzeć do rzeczywistości myślanej totalnie – tworzy z dziedziny sztuki enklawę w obrębie kultury, tej, którą za Cassirerem zgodziłbym się nazwać symboliczną, wyłączając z niej sztukę. Tak samo, jak religię, lub doświadczenie religijne raczej, (bo jeśli mówię „religia”, to ktoś mógłby pomyśleć „teologia”, na przykład, a teologia, jak powiedział nasz przyjaciel Heidegger, jest nauką, która obraża Boga, ponieważ z tajemnicy robi rachunek).

T. Rutkowska. Jakiego rodzaju sztukę uznałby pan za godną tego typu podejścia? Co jest według pana sztuką w świecie zupełnie współczesnym?

W. Juszcak. Co uważam za sztukę? Trudno mi wymienić bardzo nieliczne zjawiska ponieważ, i to powtarzam obsesyjnie, zawsze sztuki jest i będzie bardzo mało, mimo że produkcja artystyczna jest bardzo duża. I stąd bardzo trudno wymienić przykłady.

D. Czaja. Przepraszam, że wpadam w słowo, ale chyba nie o nazwiska chodzi czy konkretne dzieła. Problem jest szerszy. Oczywiście, do sztuki jeszcze wrócimy, do sztuki współczesnej, i do sztuki w ogóle, do tego podstawowego pytania, o którym mówiliśmy. Jedną rzecz niewątpliwie trzeba tutaj powiedzieć: teoria Cassirera jest takim negatywnym punktem wyjścia, ale myślę – bo przewijało się to w całej wypowiedzi pana profesora – że symbolizm jako zjawisko w sztuce, jako prąd myślowy w poezji i w sztukach pięknych też jest tutaj na cenzurowanym. Dlaczego? Z jakiego powodu tak w wypadku Cassirera jak i w wypadku symbolistów? Myślę, że z takiego oto powodu, że w obu przypadkach symbol rozumiany jest jako coś, co jest stworzone, wymyślone, mówiąc już prymitywnie: wyprodukowane. W przypadku symbolistów był to program. Program intelektualnie opracowany i przemyślany. Powiada się tam: będziemy tworzyć symbole, będziemy nie tylko pisać manifesty symbolistyczne, będziemy pisać poezję gęstą od symboli, będziemy robić sztukę symbolistyczną. Jako komentarz do tego zjawiska wystarczy tylko przypomnieć polemikę Mandelsztama z symbolizmem rosyjskim. Rozniósł on na strzępy cały ten pomysł, mówiąc, że słowa zostały przez symbolistów zapieczetowane, że zostały oddane do użytku liturgicznego, że już nie ma stołu zwykłego, przy którym siedzimy, tylko jest stół, przy którym trzeba uklęknąć na sam dźwięk słowa, nie ma ognia, przy którym się ogrzewamy, ale jest ten ogień przy którym trzeba ręce rozkładać i wpadać w pseudomistyczny stupor. A przecież sama rzeczywistość jest już tajemnicą i nie trzeba odświeżnych, sztucznych protez dorabiać. W tym sensie ja się całkowicie zgadzam, że tutaj symbol, symbolizm byłby taką rzeczywistością negatywną. I stąd, myślę, ta repulsja pana profesora na słowo „symbol”, gdzie symbol wiele obiecuje, a tak niewiele daje.

W. Juszcak. Jedna kwestia. To, co pan powiedział o symbolizmie jako kierunku historycznym, w tej chwili (i nareszcie, po latach) skojarzyło mi się z tym, dlaczego próbuje się

zazwyczaj (pozornie może) „pożenić” symbolizm z secesją? W pana uwadze jest ładunek, który pozwala na takie złączenia. Bo o tyle, o ile secesja jest stylem produkowanym sztucznie, z rozmysłu, inne style „produkowały się” naturalnie (tzn. powstawały „naturalnie”). Tu mamy prostą reakcję na style historyczne: wyprodukować styl nowy, czyli sztuczny, i w tym odkrywamy związek z symbolizmem. To tylko taka reakcja na stwierdzenie, że secesja i symbolizm to są dwie strony tego samego medalu. Świadomość pewnego tworu kulturowego, który powstaje naturalnie w rozwoju historycznym, zostaje teraz wykorzystana po to, aby instrumentalnie działać jako środek do sztucznego p r o d u k o w a n i a czegoś, co przedtem powstawało niejako samo przez się. Przepraszam za tę uwagę na marginesie.

D. Czaja. Tak, rzeczywiście, chciałbym jeszcze raz podkreślić, że symbol „symbolistyczno-cassirerowski” jak i symbol w takim potocznym rozumieniu, więcej obiecuje niż w istocie daje. Jest raczej pozoracją tajemnicy, taką protezą poznawczą, niż rzeczywiście środkiem dotarcia do czegoś istotnego, i jak powiadamy, niepoznawalnego. Zauważmy, na marginesie, że książki z „symbolem” w tytule, rozmaite słowniki symboliczne wciąż sprzedają się świetnie. Sugerują one, że za parę złotych, bez wysiłku można otrzeć się o „niewidzialne”, o misterium. Chętnych nie brakuje.

Ja nawiązałbym jeszcze do tego wcześniejszego pytania, do tej wspomnianej dychotomii: czy to rzeczywiście jest tak, jak my dzisiaj mówimy, czy to pęknięcie, stawiając sprawę na ostrzu noża, istniało zawsze, tylko trochę inaczej, czy rzeczywiście podtrzymywalby pan profesor tezę, że istniała niegdyś jakaś pełnia sensu, pełnia tej rzeczywistości, gdzie widzialne i niewidzialne stopione byłoby w jedno? Ja w ten sposób czytałbym ten tekst. Kiedy powiada pan o rzeczywistości myślanej religijnie, to czy jest to typ idealny, czy jest to postulat, czy jest to rzeczywistość empirycznie uchwytana, a jeśli tak, to jak, i czy taka rzeczywistość kiedykolwiek istniała? Czy w związku z tym cała ta konstrukcja jest zasadna?

W. Juszcak. To jest pytanie podstawowe, i moja odpowiedź byłaby, jakby ktoś mógł powiedzieć „idealistyczna”. W moim przekonaniu istniał i istnieje taki sposób doświadczania świata, który jest sposobem doświadczania świata jako rzeczy jednej. Istnieje to, w moim przekonaniu, w kulturach, które nazwiemy pierwotnymi. Nienaruszonych jeszcze przez zgiełk cywilizacyjny, tkwiących w jakichś enklawach, w których one się kryją i tworzą, i w kulturach archaicznych. Oczywiście za cały ten pomysł w moim przypadku odpowiedzialny jest Heidegger z tym swoim pomysłem na temat presokratycznej filozofii, w której już widać ślady załamania w momencie, kiedy się jawi filozofowanie jako myślenie w jakimś sensie naukowe. W tym momencie zaczyna się to, co Heidegger nazywa myśleniem metafizycznym, oczywiście tutaj trzeba całkowicie po heideggerowsku traktować to słowo, bo inaczej jest mylące. Natomiast w moim przekonaniu istnieje coś takiego, jak świat doświadczany mistycznie. Doświadczenie mistyczne jest takim doświadczeniem, które przekonuje nas (mimo że żaden opis nie oddaje pełni tego doświadczenia) o odkrywaniu jedności, o jedności absolutnej świata, której nic nie zdoła nigdy rozdzielić. Chciałbym zwrócić uwagę na, może mało znaną jeszcze w naszym kręgu, sesję na KULu poświęconą tak zwanej nowej interpretacji Platona. Ta „nowa interpretacja” wcale nie jest nowa, ale jest nawrotem do pewnej intuicji już bardzo dawnej. Jest to interpretacja oparta na tezie, że dialogi Platona miały charakter „popularyzatorski”, były przeznaczone dla niewtajemniczonych, natomiast jądro swej nauki przeznaczył on wyłącznie dla wąskiego grona uczniów „wtajemniczonych”

albo mu najbliższych. Ślady tego możemy r e k o n s t r u o - w a ć tylko z pism filozofa, bo są tam tylko ślady. To co jest istotą tej nie zapisanej „osi” myślenia Platona, to nauka o „Jednym” przez duże „J”. W ten sposób można jak gdyby wyminąć tę interpretację Platona, którą nam daje Heidegger, na przykład. To znaczy: Platon myślał „archaiczniej” niż Arystoteles. Dla Heideggera bowiem to Arystoteles jest tym, który nawiązuje, jako historyk myśli greckiej do myśli archaicznej, do myśli „przedmetafizycznej” a Platon stwarza już zdecydowany fundament pod „metafizykę” europejskiej filozofii. Otóż według tej nowej interpretacji Arystoteles jest zależny od Platona, i tylko jakby „zdradza” tajemnicę jego ezoterycznej doktryny (doktryny „spoza” dialogów). Spojrzenie, które by potwierdzało właśnie tę tezę, wokół której krążymy, że takie poczucie, takie doświadczenie rzeczywistości, i taki sposób myślenia o rzeczywistości istniał w europejskiej kulturze tylko w okresie przedpiśmiennym, bo gdy pojawiają się pierwsze pisane teksty śledzimy już cechy rozpadu tej pierwotnej wizji świata (może z wyjątkiem Anaksymandra, u którego wedle interpretacji Heideggerowskiej ślad takiej wizji jeszcze istnieje), wizji świata jako Jedni, jako niepodzielnej całości, o czym już była mowa.

S. Sikora. To, co pan profesor powiedział o Platonie może odnosić się także do tekstu *Paleolityczny epos*, gdzie przytacza pan przykład zamkniętych zakonów kontemplacyjnych jako enklaw, w których istnieje tylko sacrum, ale to są tylko obszary wydzielone i sądzę, że taka rzeczywistość nie podzielona jest do pomyślenia tylko w obrębie zamkniętych enklaw, które istnieją w ramach jakiegoś większego społeczeństwa czy społeczności. Jednym słowem, że sacrum nie może się obyć bez profanum.

W. Michera. Fascynujące jest to, że ten „nowy” Platon na nowo zinterpretowany, określany jest wobec Platona „starego”, który przecież nadal istnieje. Sam fakt obecności tego rozdziału na stronę egzoteryczną i ezoteryczną (tę wewnętrzną) jest niezwykle: owo głębokie wtajemniczenie jest możliwe tylko wobec tego, co jest na zewnątrz. Mam duże wątpliwości, czy da się tak prosto ekstrahować to ukryte jądro, bo gdzie byłoby ono mianowicie zawieszone?

Od dawna mam zresztą duży kłopot ze zdefiniowaniem mistyki, będącej zjawiskiem fascynującym, niezwykłym i – przeciwnie – wiele mogącym powiedzieć o doświadczeniu symbolu. Problem tkwi w tym, że mistyka bywa najczęściej przeciwstawiana takim sytuacjom symbolicznym jak liturgia, obrzęd. Z jednej strony więc życie religijne funkcjonuje w formie liturgicznej (czyli symbolicznej), z drugiej zaś – sugeruje się – niektórzy ludzie dochodzą do takiego punktu, w którym pojawia się uczucie niedostatku takiego dotykania świętości. Mistycy pragną odrzucić te rusztowania, te kule, i pójść dalej, by oddać się uczuciu jedności z Bogiem. W czym symbole mają być już zbędne.

Zauważmy jednak, że z podejścia takiego wynika pewna określona definicja symbolu, jako narzędzia poznania, w pewnych sytuacjach niezbędnego, ale jednak fałszującego rzeczywistość, zamykającego ją w złudnych conceptach, w istocie więc zamykającego do niej dostęp. Podobny idealizm pojawia się czasem w wyznaniach artystów, np. Andrieja Tarkowskiego lub Jerzego Nowosielskiego, który deklaruje, że nie maluje nigdy obrazów symbolicznych, lecz realność bytów duchowych. Zastanawiam się jednak czym jest owa duchowa realność? Czym różni się od zwykłej realności? Czy nie jest złudzeniem przekonanie, że w owych niezwykłych sferach istotnie pozbywamy się balastu pośrednictwa naszej pamięci i wyobrażeń?

Możliwa jest bowiem wizja symbolu, w której nie tyle zamykałby on ów doskonały stan *Jedności* w jakimś ułomnym

znaczącym, ile włączał w tę sytuację człowieka, angażował go, stając się nie tylko poznaniem, ale i d o ś w i a d c z e n i e m. Lepiej wtedy mówić o *sytuacji symbolicznej* niż o *symbolu*, bo unikamy pokusy redukcji go do symbolicznej formy. Jeżeli zaś włączymy w obręb symbolu, jako jego integralny składnik, ów moment *doświadczenia*, to nic nie stoi na przeszkodzie, by za symboliczne uznać także doświadczenie mistyczne lub artystyczne.

Może będzie truizmem to, co powiem, ale owa poszukiwana i rezygnująca z wszelkiego, nawet symbolicznego pośrednictwa jedność, totalność, to cel, którego nie da się trwale *zrealizować*, bo zrealizowany przestaje być źródłem mocy. Mocy, którą utożsamiałbym z symbolem.

D. Czaja. Krótco już, chciałbym pójść za tą myślą Wojciecha Michery, bo nie powiedzieliśmy o tym, co jasno wynikało z tekstu pana profesora. Otóż wyraźne jest w nim napięcie między symbolicznym a rzeczywistym. Tymczasem w tym znaczeniu o jakim p. Michera mówił, mamy uratowanie jednego i drugiego, czyli, przy pewnym przeformułowaniu, pewnym rozumieniu słowa „symbol” można mówić o nim tak samo jak o „rzeczywistości”. Można by nawet mówić o „rzeczywistości symbolicznej”, gdyby nie to, że przy tym przeformułowaniu wyrażenie to stało się pleonazmem właściwie: i „symbol” i „rzeczywistość” pojmowane są dokładnie tak samo. Ja bym jeszcze inaczej ujmował to, co Wojciech Michera powiedział: nie tylko chodziłoby o doświadczenie symboliczne, nie tylko o egzystencjalne przyswojenie rzeczy, ale też inna byłaby relacja w samym symbolu. Joanna Tokarska wspomniała ważny z wielu względów, konflikt u progu nowożytności między Lutrem i Zwinglim, który dotyczył Eucharystii, symbolicznego i realnego jej rozumienia. Może trzeba by zwiększać tę rozmowę o symbolu z relacji semiotycznej, odnoszenia „do”, wskazywania „na”, rozdziału na znaczące – znaczone, symbolizujące – symbolizowane na relację ontologiczną. Zrozumiałe jest, że Nowosielski irytuje się, kiedy mu mówią, że maluje symboliczne ikony, i ma rację. Bo zwraca się on przeciw symbolicznemu prostactwu, które polega na tym, że tam w ikonie kwiatki symbolizują coś tam, górkę coś tam, i jak sobie to zdeszyfrujemy, to będziemy wiedzieli co to jest ikona. Nie, ja maluję realność, mówi Nowosielski, ale tę realność pojmowaną właśnie symbolicznie, ale na sposób ontologiczny: poprzez deskę, poprzez malowidło prześwieca rzeczywistość przez wielkie „R”. I ta namalowana rzeczywistość istnieje mocno. Ona j e s t. Może być miejscem epifanii i wtajemniczenia. O podobnym rozumieniu symboliczności obrazu mówi francuski filozof i teolog Chauvet, kiedy w swej książce *Symbol et sacrament* pisze o butach van Gogha, idąc w tym miejscu tropem Heideggerowskim. Powiada on, że te wiejskie buty zobaczone i namalowane przez van Gogha istnieją symbolicznie, a to oznacza, że istnieją mocniej, bardziej realnie niż – paradoksalnie mówiąc – realne, „prawdziwe” buty. Symboliczne równa się tu: rzeczywiste.

J. Tokarska. W *Źródle dzieła sztuki* Heidegger pisze, że dzieło sztuki istnieje wtedy, kiedy jest zachowywane. Czytając, spodziewamy się, że on dzieło sztuki do końca zrelatywizuje, a on robi wolte. Pomyślmy o ikonie, która wisi gdzieś w bocznej sali galerii, muzeum, jest już zupełnie zapomniana, zupełnie zaprzeczona, nie zachowywana. I wtedy Heidegger zaskakuje, bo powiada, że ona nawet wtedy nie przestaje być dziełem, ponieważ źródłem prawdziwego dzieła jest samo dzieło. I to jest piękne zdanie, bliskie temu jak rozumiem pana profesora tęzę o ontologii archaicznej. Pana koncepcja jest niezwykle atrakcyjna, ponieważ pozwala wyjść poza ten dualizm, symbol, niesymbol, dualizm tworzony mocą naszych subiektywnych roz-

strzygnięć. Mam tu jednak pytanie. Czy pan by się zgodził na to, żeby tę ontologię archaiczną uczynić bardziej „rozproszoną”, żeby nie rezerwować jej tylko do tej dalekiej wyspy skarbów na ciepłych morzach, tylko poszukać jej między nami. Byłaby to zatem taka „rozproszona ontologia archaiczna”, w obrębie której możliwy jest ten niesamowity paradoks, że wszystko jest symboliczne. Zdarza się to w tych rzadkich momentach nietematycznego – przeszłabym na terminologię Heideggera – kontaktu ze światem. Ta rozproszona ontologia archaiczna zjawia się nie w rezultacie planowania, czy też metodycznego wysiłku, ale po prostu chyba jest *łaską*, tak to należałoby nazwać. Są to te bardzo rzadkie momenty, ale dostępne każdemu, nie tylko „gdzieś, gdzie nigdy ludzie nie bywali”.

W. Juszcak. W tym dla mnie tkwi kwestia wyobcowania czy też wyrwania sztuki ze współczesnego europejskiego kulturowego kontekstu. Dlatego właśnie, że to nie może przestać istnieć, to nie jest zarezerwowane dla pewnych epok, pewnych kręgów, pewnych ludów. To istnieje równorzędnie, z nawet na nowo budowaną kulturą, tylko że w kulturach archaicznych, takich jak te, które analizuje Eliade (stosując też to słowo „symbol”, które mi u niego przeszkadza), w tych kulturach jest to powszechne, a u nas zaczyna być to spychane na margines i staje wobec tendencji rozproszenia. Sztuka jest jedną z takich enklaw w obrębie kultury, podobnie jak religia, (lub może raczej należałoby powiedzieć: doświadczenie wiary). Powtarzam to za Heideggerem: są trzy takie dziedziny: sztuka, ontologia fundamentalna i religia. Trzy dziedziny, w których przechowuje się doświadczenie wiodące nas ku antropologicznemu ujmowaniu rzeczywistości. Lub to, co jest u Jaspersa nazwane „Wszeghogarniającym”. To nie może przestać istnieć, ulega jedynie redukcji, że tak powiem „ilościowej”. Dla porządku jeszcze jedna kwestia. Ponieważ można by powiedzieć, że w pewnych religiach, właściwie we wszystkich religiach, mamy do czynienia z czymś podobnym do tego, co próbują odkryć lub też wmówić nam nowe badania nad mistycyzmem, mianowicie dotyczy to np. św. Franciszka, tzn. istnieje pewien zespół pism które są – i to jest bardzo istotne – skutkiem doznania mistycznego i pozwalają je nam tylko przybliżyć, ale to, że zawsze ta sama przyczyna wywołuje ten sam skutek świadczy w takim sumowaniu się różnych źródeł, z których czerpiemy, o tym, że ten proces jest zawsze taki sam. Bo to samo dotyczy pism św. Jana o Krzyżu które, są w gruncie rzeczy nieczytelne, na dobrą sprawę (są, dla mnie przynajmniej, przegadane). Ale za tym się kryje pewna siła doświadczenia, która w jakimś sensie jest rozrzedzona później w słowach. Prowadzę jednak do czegoś innego, do pewnej analogii, która mi się ostatnio zarysowała na skutek moich okropnych pomysłów tzw. „naukowych” (w trzech, co najmniej, cudzysłowach), mianowicie w związku z moim nieszczęsnym wykładem o ornamencie, który prowadzę przez trzy lata, a który sprowadził mnie w tym roku na zupełne manowce, czyli do badań nad mandalą. Otóż to, co Europejczycy, z Jungiem włącznie lub na czele, wypisują na temat mandali, jest po prostu trudne do uwierzenia przeważnie. Natomiast, ponieważ do mandali trzeba przejść przez buddyzm, przynajmniej go jakoś dotykając, więc sięgnąłem do źródeł, w paru miejscach ich dotykając. I poczułem przy jednym takim dotknięciu, że coś mnie bardzo parzy. Mianowicie istnieje pewna sutra (ponieważ za każdą mandalą stoi zawsze jakaś sutra, tak zresztą jak wedle mojego pewnego nauczyciela, Tadeusza Dobrzeńckiego, za każdym obrazem średniowiecznym stoi jakiś tekst; nie ma obrazu bez tekstu) – otóż istnieje sutra, którą jakiś japoński, o ile pamiętam, uczony nazwał tekstem pełniącym taką funkcję, jaką pełni Biblia już nawet nie w katolicyzmie, a i protestantyzmie.

Mianowicie tzw. *Sutra Lotosowa*, która pochodzi mniej więcej z przełomu I na II wiek, w której jest zdumiewający, przerażający drugi rozdział, który nosi w sanskrycie dziwny tytuł *Upayakusālia*, czyli (w jednym z paru możliwych przekładów): *Skuteczne środki*. Cała ta sutra, stanowi kolosalne apokryficzne kazanie Buddy, rzekomo jedno z ostatnich jego kazań, które buduje fundament mahajany, czyli fundament takiego pojmowania przesłania Gautamy, wedle którego to przesłania, (w przeciwieństwie do hinajany) każdy może dostąpić zbawienia. Otóż we wspomnianym rozdziale drugim mówi się, że oświecenie można i trzeba przekazywać środkami stosownymi do stopnia możliwości i pojmowania, i doświadczenia tych, do których się mistrz zwraca. Istnieje jak gdyby właśnie ezoteryczne przeżycie, które przybierać ma różne postaci egzoteryzmu, w zależności od tego komu jest komunikowane. I to jest podstawowa teza tego rozdziału, w którym znajduje się nadto porażający fragment, dotyczący kultu obrazu. Fragment, wobec którego dla jakiegoś ikonoklasty nawet teologia ikony byłaby czymś umiarkowanym. Jest tam mowa o tym, że jeżeli zbrodniarz przyjdzie nawet bezmyślnie z kwiatem w rękę przed obraz Buddy, to będzie zbawiony. Że, jeżeli ktoś nawet bezmyślnie wejdzie do wnętrza 'stupy' i powie: „Niech będzie pochwalony Budda” – będzie zbawiony, itd. Każdy obraz jest przekazem, który jest naznaczony taką siłą świętości, że złożenie hołdu widzialnemu, poprzez to widzialne, temu, co niewidzialne, uświęca i zbawia każdego. To, co mówię, dotyczy wypowiedzi p. Michery. Mianowicie, że przeżycie mistyczne jest niekomunikowalne, ale siła jego skutku i porównywalność sposobu „transmisji” wskazuje jak gdyby na identyczność tego nieprzekazywanego przeżycia, które jest zawsze przeżyciem jedności. To pokazuje, jak z różnych stron można zbierać podobne materiały, zawsze dochodząc do tego, że wszystko stanowi Jedno. Stąd to nagle zdumienie, które mnie ogarnęło, jak po przeczytaniu tego rozdziału, powiedziałem sobie, że to niemal dokładnie to samo, co teraz próbuje się wydobyć z Platona. Budda musiał mieć przeżycia, lub chociażby jedno przeżycie mistyczne, bo cała jego religia jest oparta na przeżyciu jawnie mistycznego rodzaju. Inaczej się tego pojąć, a więc i zaklasyfikować nie da. I potem istnieje szukanie tych „stosownych środków” do tego, żeby to „coś” przekazać. Tak można by traktować dialogi Platona względem owej jakiejś nauki przeznaczanej tylko dla wybranych, czyli dla takich, którzy są już na granicy przeżycia mistycznego, lub też takich, którzy doznali innego jakiegoś rodzaju objawienia. Mówię o tym dlatego m.in., że nieustanna relatywizacja i rozdrabnianie obrazu rzeczywistości (czy naszego doświadczania rzeczywistości, albo komunikowania o naszym doświadczaniu rzeczywistości), ta nieustanna relatywizacja prowadzi do tego, że pewna sfera przeżyć i pewna sfera doświadczeń, do których m.in. należy doświadczenie mistyczne, czy autentyczne doświadczenie twórcze, jest w naszej kulturze „otorbione”, lub gdzieś ukryte na marginesie. Stąd ta moja odwrócona interpretacja roli symbolu w kulturze. Jestem głęboko przekonany o prawdziwości tego, co np. pisze Eliade o szamanizmie, czy o tym, czego się sam dowiedziałem przeczytawszy dziewięć tomów „reportaży” Gillena i Spencera z jeszcze nie tkniętych przez cywilizację kontaktów z australijskimi plemionami na przełomie stuleci. Tam widać, że nie ma codziennej czynności ludzkiej, która by nie była naznaczona świętością, która by nie była nakierunkowana na tę „drugą” stronę rzeczywistości, nie inną rzeczywistość, tylko drugą stronę rzeczywistości, na sięganie poza zmysłowe. Bo cały czas, gdy mówimy o symbolu, chcąc mówić zarazem o pierwiastku duchowym, to go przeciwstawiamy zmysłowemu. Tam w archaicznych kulturach jest ciągłość: droga, która

prowadzi przez to samo, tylko prowadzi coraz głębiej lub wyżej.

W. Michera. Czy nie jest to cecha świata człowieka – cecha właściwa i naszemu światu choć może w nim nieco mniej zgęszczona – którą można by nazwać właśnie symbolicznością? Postawa łącząca człowieka z tym światem? Postawa jednocząca dwie strony, nie likwidująca jednak pewnej odrębności, pewnego dystansu – warunku twórczości.

J. Tokarska. Chodzi o to, że nie może być tu elementu wybierania, czegoś, co robisz świadomie, żeby coś skleić. To musi być ontologiczne, nie epistemologiczne. Wobec tego to musi być wcześniejsze niż czyn, to musi być zastane, sklejone w głębi, albo po prostu rozdarte. Nie postawa, którą dowolnie przybierasz, jak maskę albo minę, ale ontologia, sposób bycia. W koncepcji pana profesora to, co nazwać można „symbolem” jest rzeczywistością samą, a nie epistemologią, nie sposobem na poznanie czy też naprawę rzeczywistości. To jest prawda rzeczy, a nie prawda o rzeczy.

W. Michera. Ja to doskonale rozumiem, tyle, że ta rzeczywistość jest rzeczywistością *dotykaną* przez człowieka. Trudno doprawdy powiedzieć, co w tym układzie jest wcześniejsze: świat czy dotykający go człowiek.

J. Tokarska. Trudno jest mi sobie wyobrazić sytuację, kiedy wybierałibymy sposób istnienia. Boleję nad tym, ale nie umiem tego zmienić.

W. Juszcak. Tak już ostatecznie – „dosuwając szafę do ściany” – powiedziałbym tak, na to, co pan powiedział. – W sytuacji, którą nazwałbym asymboliczną człowiek nie rozróżnia między sobą a rzeczywistością, i tu jest pies pogrzebany. Nie ma mnie i czegoś, jest jedność, ja nie doświadczam czegoś, tylko ja jestem tym samym, co wedle naszej terminologii jest „przedmiotem doświadczenia”. Chodzi tu o to, o co chodziło Marcelowi, kiedy pisał o niemożności mówienia o „problemie” zła, że: siedzę w fotelu i oglądam wszechświat, w którym się wydarzył jakiś nieszczęśliwy wypadek, który mnie nie dotyczy, ja jestem poza, to jest sytuacja bycia „na zewnątrz”. Oglądam coś, co się dzieje i jednocześnie jestem na zewnątrz tego. Otóż tam nie ma tego „na zewnątrz”. Bo w tamtych kulturach człowiek jest drzewem, jest kangurem, jest kamieniem, jest wodą, jest tym samym.

J. Tokarska. Ale czy każdy człowiek i czy zawsze?

S. Sikora. Powstaje takie pytanie, czy jeśli taki człowiek, powtarza jakieś boskie gesty, to czy rzeczywiście odczuwa taką totalną jedność z rzeczywistością, którą tworzy naśladować. Czy nie jest to poważna gra, by użyć terminu van der Leeuwa czy też Gadamera. Czy to nie jest tak, że oni mają też akty refleksji, świadomości i dystansu wobec rzeczywistości, wobec innego, wobec zwierzęcia czy kamienia.

W. Michera. Czym jest doświadczenie mistyczne albo doświadczenie pierwotnych Australijczyków? Odpowiedź zakłada przyjęcie już pewnej filozofii, i pewnej definicji symbolu. Heidegger (jeśli tylko go dobrze rozumiem) przestrzega przed zbyt łatwym rozumieniem tego, co prawdziwe i rzeczywiste (nawet jeśli mówią o tym sami zainteresowani).

Myślę, że ogromnie ważne jest tu słowo „dystans”. Wątpię, czy można w bardzo prosty sposób utożsamiać pojęcia i kategorie znane z Heideggera ze sformułowaniami mistyków. Nie będę mówił o samym doświadczeniu mistycznym, bo jest nieprzekazywalne. Tymczasem teksty napisane przez mistyków, jedyne, co mamy do dyspozycji, pozostają już w pewnej relacji do tego doświadczenia. Są już swoistą interpretacją, która tym jest precyzyjniejsza, im bardziej symboliczna (bez względu na to, jak bardzo jej autor będzie się od symbolicznego obrazowania odżegnywał); a jako taka wymaga jeszcze od nas

wysiłku zrozumienia. Podążając zaś w drugą stronę, niejako do źródła – czy dojdziemy do sytuacji, gdy symbol zniknie, a na jego miejsce pojawi się owo wszystko-w-sobie-zawierające „Nic”? A może to upragnione „wszystko” istnieje i jest dotykalne wyłącznie w sytuacji zakładającej pewien, choćby najbardziej intymny dystans? (Czyż w samym „dotknięciu”, „zbliżeniu” nie zawiera się już uprzednie „oddalenie”?). Dla mnie to jest właśnie sytuacja symboliczna. Boję się nieco, gdy owo doświadczenie Jedności traktowane jest zbyt prosto, idealistycznie, niemal technicznie, gdy usuwa się z niego ów symboliczny moment opisu (opisu!). Gdy Jedność istnieć może wyłącznie „po prostu”, i gdy w najmniejszym stopniu nie widzi się w jej doświadczeniu relacji „jak-gdyby” (według określenia Paula Ricoeura). Myślę, że błąd ten może być źródłem idealizacji kultur dalekich i egzotycznych. Symboliczność doświadczenia świata (panująca marność czasu) jest zaś, w moim przekonaniu, wspólną cechą ludzkości, choć może cechą przejawiającą się w różnym natężeniu.

Z. Benedyktowicz. W tej recenzji uderzył mnie pewien styl myślenia związany (jak mogę przypuszczać) z pańskim pojmowaniem sztuki. Postawa historyka sztuki, związana bardzo mocno z pojęciem kryterium, ważnym na tym gruncie: „coś jest sztuką, coś nie jest sztuką”. Zrazu z radością przyjąłem tę wypowiedź, że symbol istnieje w rzeczywistości kulturowej czy kulturze, a w sztuce nie, to znaczy było tam powiedziane, że jeśli w sztuce, to już tylko w postaci różnych historycznych symbolizmów, czy produkowanych, sztucznych, wtórnych itd.. Cały czas dominuje nad tym wywodem myślenie właśnie mocno shierarchizowane i z kryteriami, którego celem i horyzontem jest absolutna wartość sztuki.

I tu już bardzo zmartwił mnie ten fragment, ta teza, że „symbol, symboliczność nie są zjawiskami archaicznymi, które by należało odradzać, do których można by nawracać: są wytworem nowożytności i laicyzacji kultury, zaniku owej rzeczywistości, którą nazywamy do dziś w *Credo* 'rzeczywistością rzeczy widzialnych i niewidzialnych' (...).” A najbardziej uderzyły mnie i zaskoczyły słowa tego fragmentu, gdzie powiada pan profesor, że: „Nie należy zatem, gdy się tęskni za powrotem do korzeni mówić o powrocie do symboli, lecz o powrocie do takiej ontologii jaką usiłował wskazać Heidegger, 'ontologii fundamentalnej', która myślenie symboliczne wyklucza.” – Jest tu kilka spraw. Ten fragment przypomni mi i bardzo się skojarzył z tekstem Stanisława Cichowicza, *Cóż po hermeneucie w czasie biedy...*⁷, w którym pisał on o sytuacji hermeneutycznej współcześnie, i gdzie zwracał uwagę że hermeneutyka – tłumaczenie znaków, znaków symbolicznych, świętych tekstów – pojawia się wtedy kiedy ten „język” jest już bardzo zapomniany, albo niezrozumiały, kiedy już go trzeba odrodzić, kiedy trzeba go wytłumaczyć, kiedy on nie jest już jasny. Czyli to jakby pracowało na tę tezę pana profesora i z nią się zgadzało: „że coś utraciliśmy”. I ja tę intencję rozumiem. Ale to nie znaczy przecież, że ten „język” przestał istnieć, czy nie istnieje. Że nie istnieją symbole. Zanim przyszliśmy na świat one już były. Co więcej jak mówi Jean Chevalier: „Nie tylko my żyjemy w świecie symboli, ale i świat symboli żyje w nas”. One nie narodziły się, ani nie pojawiły na świecie w związku z pojawieniem się takiego, czy innego kierunku „symbolizmu” w sztuce. W symbolach przechowywane jest pewne archaiczne doświadczenie.

– To wszystko, takie postawienie sprawy, jak w pańskich tezach przypomina mi, podobną, niemal tę samą sytuację w etnografii, o jakiej pisałem w teście *Symbol w etnografii*, w numerze naszego pisma, który był poświęcony specjalnie symbolowi.⁸ Z jednej strony są badacze, którzy umieszczają ten

symbol tylko w przeszłości, w społeczeństwach pierwotnych, archaicznych, z drugiej zaś badacze, jak omawiany tam Mo-szyński, (a za nim i inni), który twierdził, że symbol to jest coś wyrafinowanego, intelektualnego, przyniesionego „z góry”, wymyślnego i wymyślonego przez rozwiniętą kulturę (właśnie przez „symbolistów”). On bronił tego świata kultury pierwotnej, prymitywnej, ludowej przed stosowaniem, jak powiadał, do tych specyficznych dla niej „tworów psychicznych” tego rodzaju „pojęć” jak symbol. W ten sposób symbol z obu stron zostaje poddany wygnaniu. Jedni przyznają mu tylko miejsce w przeszłości, archaice, dla drugich to tylko wytwór nowożytności, i to dość nieodległej. Usuwany jest on już to z jednej, już to z drugiej strony. W ten sposób budowana jest przepaść pomiędzy człowiekiem kultur archaicznych, pierwotnych a człowiekiem współczesnym. I dlatego jestem zwolennikiem najbardziej radykalnej postawy Eliadego, który tę sztucznie przez naukę pogłębianą przepaść i podział na człowieka archaicznego, pierwotnego i współczesnego, nie zacierając pomiędzy nimi różnic, usiłuje pokonać, wskazując, że myślenie symboliczne jest zarówno udziałem „człowieka pierwotnego”, psychopaty, dziecka, poety, członka społeczności wioskowej i przedstawiciela cywilizacji miasta, człowieka najbardziej współczesnego, bo jest ono, jak powiada: „konsubstancjonalne z ludzkim bytem”. Staraliśmy się zebrać w tamtym numerze symbolicznym różne rozumienia symbolu, idące zgodnie z tym duchem (mnie symbol wcale nie przeszkadza u Eliadego), teksty Awieriencewa, Łotmana i innych. Nie będę tego tu przypominał. Ale z jednym niezgodą: symbol (symbolon) to nie tylko przykład myślenia podzielonego rozdartego, przełamane-go. Symbol to coś, co dzieli ale i łączy zarazem! – Taka była funkcja znaku rozpoznawczego (gr. symbolon), przedmiotu przełamane-go na dwie części po którym rozpoznawali się sobie nieznajomi bliscy. (Na zajęciach ze studentami, w których brał też udział p. Dariusz Czaja, lubiłem dawać taki przykład funkcjonowania symbolu z *Księgi Tobiasza*, bo tak się on właśnie tam pojawia.) Symbol łączy w sobie to, co konkretne i zmysłowe, z duchowym. Umożliwia rozpoznanie się we wspólnotcie i tożsamości. Dlatego przywołam tu tylko jedną z tych „definicji”, czy też raczej świadectw rozumienia symbolu w całej jego pełni, spośród tych, które staraliśmy się zebrać w tamtym numerze. Może to rozumienie byłoby jakoś najbliższe temu uderzającemu zdaniu Claudela, i podobnie zdaje sprawę z łączenia w symbolu tajemnicy „rzeczywistości widzialnej i niewidzialnej.” W rzeczywistości symbolu tkwi bowiem możliwość doświadczenia „nieśmiertelnej wspólnoty śmiertelnych”. Żywych i zmarłych. U jego podstaw leży myśl, – jak pisał Borys Pasternak – „że obcowanie śmiertelnych jest nieśmiertelne, i że życie jest symboliczne ponieważ jest znaczące.” Przecież dzięki takiemu rozumieniu symbolu, jeśli w ogóle nie powiedzieć: możliwy, to przynajmniej: wart jest podejmowania wysiłku interpretowania i odczytywania, kontaktowania się ze świadectwami tego rodzaju doświadczenia z innych epok, kultur. Bez takiego, jak to rozumienia niemożliwa byłaby myśl o porozumieniu się z innymi kulturami, epokami, czasami; niemożliwe byłoby studiowanie choćby ornamentu, mandali. Z drugiej zaś strony uważam, że tego rodzaju świadectw obecności symbolu nie pozbawiona jest współczesność. Ta obecność dokonywać się może zupełnie spontanicznie. Ile przecież jest takich jak ten kwiat – przywołany, przez pana przed obrazem Buddy – tego typu gestów symbolicznych, nieświadomych, dziejących się w codzienności, we współczesnej kulturze, nie mówię już o pierścieniu, obrączce, wymianie podarków, ale nawet na tym „najniższym” poziomie, w literaturze brukowej, sensacyjnej, w kryminałach odnajdziemy ten sam symbol niemal jak z *Księgi*

Tobiasza: w przerywaniu banknotów przez szpiegów, żeby się rozpoznali itd., itd. Przecież tym naładowana jest rzeczywistość kulturowa i wydaje mi się, że takie przyznawanie, że ona teraz występuje tylko w enklawach, że jest dostępna tylko gdzieś tam, albo tylko dla wtajemniczonych wprowadza znów ten drastyczny podział, i ruguje obcość symbolu z zupełnie jego spontanicznego, pierwotnego sposobu funkcjonowania.

Być może jest to tylko moja wielka nadzieja, o której tu była mowa: możliwości porozumienia się z innymi światami, z innymi epokami. Ale szedłbym tu ślepo za Eliadem i za takim jak jego rozumieniem symbolu. Bo jeśli nawet coś przeinterpretujemy (a to i temu się często zarzuca), to przecież jeszcze, jak mamy takie znakomite narzędzia poszczególnych dyscyplin naukowych, które dadzą nam zaraz po głowie, abyśmy za szybko nie byli tymi „Australijczykami”, wpadając łatwo w daną epokę i nie utożsamiali się jak oni z kangurami, drzewami, żebyśmy się nie czuli tam bardzo dobrze. To taką nadinterpretację zawsze można skorygować.

A więc wydaje mi się trochę, że ten styl myślenia historyka sztuki zostaje jakby przeniesiony i nakłada się jednak na mówienie o kulturze pierwotnej, a w następstwie tego i o kulturze w ogóle. Tak, jak w dziedzinie sztuki, w oparciu o takie zhierarchizowane myślenie i mocne kryteria poszukuje się tego „dzieła prawdziwego”, „Wielkiego Dzieła”, tak i tutaj niejako jego miejsce zajmuje, i okazuje się nim być ta „kultura pierwotna”. To jest trochę taka „świętość świętości”, bliska ontologii fundamentalnej. A mnie się wydaje, że to, co mówił Eliade że, na poziomie obrazów, na poziomie symbolu, na poziomie tych zdegradowanych, i tych wielkich nie zdegradowanych „obrazów” jest możliwe poczucie jedności człowieka. Rozumiem, że takie hierarchizowanie, taka dbałość o kryteria, może ona jest potrzebna w sztuce, (może: na pewno jest potrzebna w sztuce), to jednak widziałbym w tym ślad myślenia europejskiego. – Pan zarzucał to etnologii, że musi być coś „wyższego” i coś „niższego”, że ustawia coś „wyżej” a coś innego „poniżej”. A w spojrzeniu na sztukę wydaje się to być naturalne i uprawnione: sztuka wysoka, wielka, prawdziwa; sztuka „wysoka” i „niska”. Kłopot zaczyna się jednak wtedy, gdy znajdzie się ktoś taki, który nie ma takiej wrażliwości na sztukę, takiego mocnego poczucia by wypowiadać się i głosić co jest, a co nie tym „Wielkim”, „Prawdziwym Dziełem Sztuki”, i może mieć w tym względzie więcej wątpliwości. W takim przypadku jednak ta „Biblioteka” i ta ikonologia może być dla niego pociągającą (i może ostrożniejszą) drogą. Do tego dochodzą i inne pytania i wątpliwości: czyż ta podstawowa „sytuacja hermenutyczna”, tak jak rozwój pewnych idei religijnych nie jest ciągiem przybliżeń i oddaleń, czy to trwanie kontaktu nie jest jakąś immanentną cechą rozwojową sublimowania się, czy też i gubienia, trawienia dostępu do pewnej rzeczywistości, które charakteryzuje w ogóle to, co nazywamy doświadczeniem i przeżyciem religijnym. Taki proces odtworzał i rekonstruował w *Historiach Jakubowych* Tomasz Mann, gdzie jednak ta rzeczywistość symboliczna istnieje i nie potrzebne jest to „specjalne” wtajemniczenie, ta hierarchia, bo rzecz się toczy przy studni, pomiędzy prostymi pasterzami, którzy odczytują i interpretują swoją tradycję. I dlatego – wracając do tych też wydaje mi się, że – dość niesprawiedliwie została tu potraktowana „ontologia symbolu”, by użyć bliskiej tym tezom terminologii. Istnieje przecież cała biblioteka na temat tej ontologii i nie jest to czcza „gadanina” teoretyków symbolu (z której próbowaliśmy jakieś fragmenty pozbierać i złożyć w tamtym numerze), mam tu na myśli rozważania Awierienewa, że to nie jest znak, obraz, że rzeczywistość symbolu rozciąga się pomiędzy nimi, że symbol organicznie związany

jest z mitem, te wszystkie analizy eidetyczne Ricoeura, czym jest znak, czym symbol, mit. Cały czas ucieka się w nich od jakiejś sztancy, i schematu, i stara się dowiedzieć, że symbol to nie jest prosty liczman, i pomimo tego, że my mniej więcej ten „słownik” znamy, to nadal symbol traktuje się jako coś „wtórnego”, sygnał rozdwojenia, rozbicia i efekt rozpadu.

Ale ta myśl o sile symbolu jest w jakiś sposób przekazywana, i moim zdaniem, ona jest obecna w sposób „pierwotny” (to znaczy nie jako stadium rozwoju, ale jako struktura) w doświadczeniu również i współczesnego człowieka. I dlatego uważam, że ta mocna hierarchizacja, wprowadzanie symbolu (tak jak chcą ci badacze, którzy umieszczają go w niedostępnej, utraconej dla nas przeszłości, czy adekwatnie: prawdziwego przeżycia religijnego, pełnego tajemnicy) tylko dla wybranych i „wtajemniczonych” jest jakimś, dla mnie, niebezpieczeństwem. Myślę, że tu też powinniśmy być ostrożni. Łącznie z oceną faktu, że książki z symbolem w tytule się dobrze sprzedają. To też o czymś świadczy, o jakiejś żywej potrzebie współczesnego człowieka, uczestniczenia w tej wspólnotce, choćby te książki miałyby być nie czytane i tylko zdobić półkę, to i tak w takim magicznym geście kryje się wiele prawdy o tęsknotach i potrzebach współczesnego człowieka. O żywej potrzebie łączności z tamtym „utraconym” doświadczeniem. Myślę, że w ogóle powinniśmy w sprawie symbolu być bardzo ostrożni i nieufni wobec naszych przyzwyczajęń, klisz i uprzedzeń. Nigdy nie przepadałem za semiotyką, właśnie chyba ze względu na jej większe wyczulenie na znak, znakowość, aniżeli na symbol. I taką lekcją (zupełnym zaskoczeniem) dla mnie stała się ta wspaniała „definicja”, czy też próba opisanie rzeczywistości i ontologii symbolu jaką dał Łotman. Kiedy powiada on, że: „W symbolu zawsze jest coś archaicznego. Każda kultura potrzebuje warstwy tekstów, realizujących funkcje archaiki, że symbole zachowały zdolność do przechowywania w zwiniętej postaci wyjątkowo obszernych i ważnych tekstów, że symbol nigdy nie należy do jakiegoś jednego synchronicznego przekroju kultury – zawsze przesuwa on ten przekrój pionowo, przybysując z przeszłości i odchodząc w przyszłość, symbole przenoszą teksty, schematy fabularne i twory semiotyczne z jednej warstwy kultury do innej, symbol jest posłańcem z innych epok, jako przypomnienie o prastarych podstawach kultury, z drugiej zaś strony aktywnie koreluje z kontekstem kulturowym, transformuje się pod jego wpływem i sam go transformuje.” A największą zasługą jest myśl o naszym przeżywaniu i dostępie do symbolu, oddanie jego tajemniczego, niejasnego, aluzyjnego charakteru, gdy powiada on, że w symbolu: „Treść jedynie migoce poprzez wyrażenia, a wyrażenie jedynie aluzyjnie wskazuje na treść.”

Dobrym przykładem doświadczenia takiej aluzyjności, niejasności, tajemnicy symbolu jest zdarzenie w Emaus, kiedy to „dopiero po łamaniu chleba poznali Go”. Myślę, że tego rodzaju sytuacji niejasnych, aluzyjnych, podobnego doświadczenia symbolu, w którym treść „migoce przez wyrażenie”, a wyrażenie czyni aluzję do treści moglibyśmy odnaleźć wiele we współczesnej literaturze, sztuce, kulturze, w doświadczeniu potocznym człowieka. Istnieje cały taki nurt, jak śledzi go i interpretuje, na przykład, Anna Sobolewska w *Mistyce dnia powszedniego*, gdzie tropi u Białoszewskiego w poezji, w literaturze, w dziełach innych współczesnych pisarzy, jakby przebijanie się takich sytuacji symbolicznych, bliskich w swym znaczeniu doświadczenia pełni rzeczywistości: „rzeczy widzialnych i niewidzialnych”.

Moim zdaniem jest niezwykle niebezpieczne to hierarchizowanie, poszukiwanie takiego kryterium mocnego i ostrego w dziedzinie ostatecznego i „prawdziwego” przeżycia religij-

nego. Czyż nie jest tak, powtórzę, że język religijny stale traci jakiś dostęp do tej rzeczywistości „rzeczy widzialnych i niewidzialnych”. A my wciąż potrzebujemy hermeneutyki i nadziei, którą nieustannie zaprzęta ta myśl o możliwości powrotu? Bez tego nie moglibyśmy się zajmować kulturą, gdyby nie było możliwości przerzucenia jakiegoś pomostu rozumienia. Być może, jest to tak, jak fenomenologowie mówią, że przy tych wnioskach, analizach, i rekonstrukcjach, być może nigdy nie możemy być pewni czy nasze rozumienie jest właściwe, nigdy nie wiemy, czy nasze rozumienie jest odpowiednie, przy świadomości, że sens należy częściowo do samej rzeczywistości, a częściowo do „kogoś”, kto stara się ją zrozumieć, i że sens jest zawsze zrozumiałością, jak rozumieniem, i to w niepodzielnym przeżywanym związku. Nigdy zatem nie da się powiedzieć z całą pewnością, co jest moim rozumieniem, a co zrozumiałością tego, co rozumiane), to przecież pomimo to możemy i powinniśmy wysilek ten czynić.

I tutaj ograniczanie tego pola, że gdzieś, kiedyś to przeżycie Jedności (bądź symbolu) istniało, a potem się rozpadło – myślę: ta sytuacja jest stale, tak jak stale jest poczucie pewnego rodzenia się tak, jak tutaj zostało powiedziane, symbolu wtedy, kiedy myśmy stracili już ten kontakt. Ta „sytuacja hermeneutyczna”, utracenia czegoś, była, podejrzewam i w Średniowieczu i w XII wieku, i wcześniej i przed Platonem, i była także obecna w doświadczeniu religijnym człowieka pierwotnego czy archaicznego. To jest taki sam mój domysł, jak domysłem jest to, że tylko tam była ta jedność świata i jedność przeżycia. Uważam, że i my tej jedności możemy doświadczać i tylko nie wiadomo kiedy ona może nas zaskoczyć. Bardzo często spotykamy się z tym, że z taką niechęcią mówi się, że ten czas jest marny, i że nie mamy dostępu do tego typu doświadczenia. Wydaje mi się, że gdzieś za taką interpretacją i za takim podziałem może kryć się i spoczywać bardzo europejskie myślenie według kryteriów postępu i hierarchizacji *à rebours*. A mianowicie, że odsuwa się to, co „wielkie”, „prawdziwe”, „rzeczywiste”, albo w niedostępną przeszłość, lokując to wśród społeczeństw pierwotnych, albo pośród egzotycznych, odległych innych tradycji religijnych.

J. Tokarska. O wartości nadziei ktoś napisał: „O wszystkim rozstrzyga, co myślimy o możliwości powrotu, jakie szanse widzimy przed sobą.” Wcześniej mówiłam o podobieństwach pomiędzy nami i dzikimi, teraz chcę powiedzieć o różnicach. Kiedy jakiś człowiek w Nowej Gwinei wydaje jakiś dźwięk warkotką i jednocześnie mówi „to duchy ten dźwięk wydają”, że to jest „głos ducha”, a wtedy przychodzi do niego etnograf i mówi „no przecież sam powodujesz ten dźwięk, sam go wydajesz; tu natrafiam na różnicę pomiędzy nami a nimi. Chodzi o tę podwójność: jestem sobą i jestem tym, czymś jednocześnie. Inny przykład: sposób traktowania obrazu. Chodzi o sytuację, w której obraz nie jest symbolem czegoś, czy znakiem, tylko jest tym, co przedstawia. – Jest to sytuacja „pełnej ontologii”, o której Gadamer mówi w pierwszej części *Prawdy i metody*. Ta sakralna ontologia w Europie jest też na wygnaniu, o czym się mało pamięta. Słyszałam, kiedyś, że w Maroku ludzie spalili kino po tym, jak wyświetlono tam *Drogę do Saliny*, film o kazyrodstwie. Ludzie po prostu spalili to kino, bo takich rzeczy nie powinno być na świecie. To jest gest barbarzyński, a jednocześnie wielki, bo to była rzeczywistość, im pokazano rzeczywistość, nie obraz. Nie było żadnej szczeliny pomiędzy tym, co przedstawiane, a tym, co przedstawiające. Myślę, że my dziwimy się takim rzeczom i do nich za bardzo dostępu nie mamy. Są jednak wśród nas tacy, co mają. Czytałam w „Gazecie Wyborczej” o Madonnie Będkowskiej, o konserwacji obrazu, który ludziom zabrano do muzeum. Jeden

człowiek mówił: „jakże oni nie bali się wbijać w obraz gwoździ, przecież mogła trysnąć krew”. I znowu ta pełna ontologia obrazu w zupełnie zaskakującym miejscu, świadectwo tego, że ona tutaj też się trafia.

Kiedy pan powiedział o sutrze, bardzo byłam poruszona. Ja się zajmowałam nią w doktoracie, który pisałam o wyzwoleniach przez zmysły, o tybetańskiej nadziei uzyskania wyzwolenia przez słuchanie, przez widzenie, przez dotyk, przez noszenie, przez powtarzanie modlitwy, przez potarzenie mantry, albo przez kontakt ze świętym obrazem.

Ja szukałam tego doświadczenia, które stoi za tymi praktykami na podmiot i przedmiot. W poszukiwaniach tych ważne było dla mnie zdanie Carla von Weizsäckera, który pisał gdzieś o tych niepisanych tekstach platońskich, o agrafach. Powiada tam, że problemy związane z naszym rozumieniem platonizmu nie mają związku z tym, że jakichś tekstów nie znamy, tylko z przyjęciem przez nas fałszywych założeń filozoficznych co do sensu tekstów w ogóle. I cieszę się ogromnie słysząc o tych nowych badaniach i tych nowych koncepcjach, bo one dla mnie stały się wielką inspiracją. Moja praca zaczynała się od rzeczy zupełnie skandalicznej (w którą p. Wojciech Michera nie wierzy), mianowicie od posłuszenia się tekstami, które pochodzą z „wysokiego rejonu” kultury europejskiej, to jest od posłuszenia się hermeneutyką Gadamerowską i Heideggerowską, i zastosowania ich do rzeczywistości obcej, tybetańskiej kultury, i to jeszcze do rzeczywistości dolnych piętér tamtej kultury. W pracy zajmowałam się bowiem tym, co u nas się nazywa „klepaniem pacierzy”, czyli taką sytuacją, kiedy przychodzi chłop i gada do obrazu, a obraz do niego. To przecież zupełny „dół kultury”. Inteligent pogardza klepiącym pacierze. Nie pyta, co on robi, kiedy mechanicznie klepie pacierz, na co ma nadzieję, co się tam dzieje, o czym są te wszystkie opowieści o oświeceniu, którego doznaje się podczas klepania pacierzy, podczas gadania z obrazem. Ja starałam się o to zapytać, analizując metaforę „ożywającego obrazu” pytając o doświadczenie, które jest pod tym. W Tybecie takie metafory są, co nie znaczy, by nie było ich tutaj w Europie. Tu jest i tzw. „modlitwa Chrystusowa”, i powszechne klepanie pacierzy, obchodzenie świętych miejsc, pielgrzymki i te wszystkie czynności mimowiednego powtarzania – różaniec itd. One w Europie są, choć „niszczą w pogardzie”, ale są. Trzeba je tylko rozpoznać. To jest moja wersja „rozproszonej ontologii archaicznej”.

D. Czaja. Jedna uwaga jeszcze o tej dziwnej pozycji symbolu we współczesności. Często spotykam się z takim zarzutem: dlaczego mówię o symbolu w filmie, w sztuce itd., podczas, gdy podczas gadania o symbolu nie mówi, to znaczy, nie wspominał, że to, co robi – całe dzieło czy jego fragment – tak właśnie zostało pomyślane, tak zostało zaprojektowane. W związku z tym jeśli nie pada, jeśli nie pojawia się w wypowiedzi odautorskiej słowo „symbol”, to znaczy, że dzieło nie jest symboliczne i nie ma sensu poszukiwanie symbolu na siłę. A właśnie fascynujące jest to, co nazwałbym nieświadomym działaniem się symbolu we współczesności, tym mimowiednym, jak Joanna Tokarska wspominała, istnieniem rzeczywistości głębszej. Wydaje mi się, że rola nasza polega na odpoznawaniu tej rzeczywistości. W tym sensie ratowalibyśmy i ten symbol, i tę rzeczywistość, ponieważ takie postawienie sprawy kieruje mówienie o symbolu i myślenie o nim na zupełnie inne tory: to znaczy mówimy o tym, że symbol *j e s t*, nie my go tworzymy, nie tworzy go ktoś, on *j e s t*. Natomiast my próbujemy go odpoznać, ujawnić, pokazać, że taka rzeczywistość istnieje.

T. Rutkowska. Ale w tej sytuacji istnieje jeszcze jedna prawda, i to jest jakby inne piętro, gdy mowa o kulturze współczesnej. Jeżeli zajmujemy się kulturą współczesną, to

musimy się ustosunkować i do takiego twierdzenia, że współcześnie działalność artystyczna jest rodzajem gry prowadzonej pomiędzy nadawcami a odbiorcami, konsumentami tej kultury artystycznej, która m.in. polega na świadomym manipulowaniu symbolami. Współczesne wytwory artystyczne, jeżeli już będziemy unikać słowa sztuka, opierają się właśnie na takiej manipulacji świadomej, bardzo wysoko uświadamianej, manipulacji symbolami, motywami, archetypami. Do tego dochodzi kategoria ironii czy parodii, zjawisko niezmiernie istotne dla kultury współczesnej, które oczywiście warunkuje dystans do symboli czy motywów. I co w tym wypadku począć? Trzeba zdać sobie sprawę z takiej podwójności, z tych rozmaitych pięter, i jeżeli jest to wyłożone, to wszystko w porządku, ale trzeba to zawsze wyłożyć. A niekiedy jest to po prostu niemożliwe. Na tym polega, uważam, cała trudność z opisem tego, co się aktualnie dzieje.

D. Czaja. To, jest taki trochę symbolizm redivivus. Ten symbol jest zazwyczaj, powraca w drodze świadomej decyzji. Korzysta się z niego, gra się nim i manipuluje. Tymczasem wydaje mi się, że najmocniejsze przykłady symbolizacji, najmocniejsze działanie się symbolu, jego promieniowanie jest wtedy, kiedy to jest na wpół świadoma kreacja, kiedy myśli się o rzeczywistości, kiedy mówi się o rzeczy. Nie ma tego, że po długim namyśle, z piątku na niedzielę facet wymyśla symbol dla jakichś doraźnych celów.

T. Rutkowska. Nie, on nie wymyśla, mnie chodzi o taką sytuację że...

W. Michera. ...że korzysta z pewnego zestawu funkcjonujących symboli...

T. Rutkowska. Tak, bo jest to wręcz istotna forma komunikacji współczesnej, jest to sposób przekraczania ograniczeń kulturowych. To, co się mówi o globalnej wiosce, wiąże się oczywiście z zamulaniem mózgów, ale to jest rzeczywistość i to istnieje. Można w tym dostrzec i pewne pozytywne aspekty. Współcześni badacze kultury różnie sobie z tym radzą, np. u Baudrillarda można dostrzec taki klerkowski dystans do kultury masowej, i bardzo pięknie mówi on o wszystkich niebezpieczeństwach wynikających z tej sytuacji, pewnym dramacie kultury współczesnej. Z drugiej strony mamy Umberto Eco, który ma świadomość, że on również temu zamulaniu jest poddawany. Jakby nie ma możliwości dla współczesnego człowieka zdystansowania się do tego, jesteśmy wszyscy indoktrynowani w ten sposób, i on potrafi bawić się tą sytuacją i wyciągać z tego diagnozy, bardzo interesujące dla nas wszystkich. To nie jest tylko tak, że żyjemy w pewnym mule, z którego nie ma wyjścia i tęsknimy do przeszłości, do tych wyraźnych kryteriów. Wydaje mi się, że sytuacja ta ma też swoje pozytywne aspekty, tylko to wymaga pewnego dystansu. I ironia, nawet taka ironia badawcza, jak u Eco, wydaje mi się postawą godną uwagi w diagnozach dotyczących kultury współczesnej i funkcjonowania w niej symbolu dzisiaj.

S. Sikora. Pewnie trzy lata temu była w tej sali dyskusja o filmie *Batman*. Padło wówczas sformułowanie – chyba z twoich ust Wojtku – że *Batman*, to taka historia, która coś daje antropologowi, może on do niej podchodzić, badać warstwy symboliczne, odnosić to do dawniejszych schematów kultury czy struktur symbolicznych. A propos Lyncha powiedziałeś wówczas, że jest to historia wymyślona przez antropologów i że właściwie czymś takim my się już nie możemy zajmować. Jest chyba prawdą, że antropologia ma zawsze do pewnego stopnia nastawienie konserwatywne, nie daje się unieść wszystkim nowościom do końca, że zawsze poszukuje głębszego wymiaru, czegoś archaicznego, próbuje sięgać pod powierzchnię. Ale wracając do Lyncha, wydaje mi się, że on mimo wszystko jest

ciekawszy niż *Batman*, przynajmniej w niektórych swoich filmach. Te propozycje można odrzucać, można się śmiać z wysokich obcasów, ale być może jest to większe wyzwanie, jakie obecna kultura zgotowała dla myśli niż *Batman*.

W. Michera. Niewątpliwie, tylko, że to, co jest u Lyncha ciekawe, istnieje na innym poziomie niż analiza konkretnych symboli. W przypadku *Batmana* (jak bajkach, lub literaturze brukowej) jest pole do działania, jeśli chodzi nam o poszukiwanie pewnych struktur symbolicznych, schematy inicjacyjne itp., znane rzeczy. U Lyncha natomiast zaczyna się zabawa tymi elementami. Żeby ją zrozumieć nie ma sensu stosować do niego, ani takich poważnych narzędzi interpretacyjnych, ani tych prostych wziętych z etnograficznego elementarza, tylko trzeba dostrzec rzeczywistość piętro wyżej. Tam jakby nie ma sensu analizować tych elementów tylko zobaczyć co z nich się składa, jaka nowa rzeczywistość się z nich składa. Elementy są bowiem doskonale znane, ale niejako wycięte z kontekstu i na nowo powklejane.

W. Juszcak. Mówił p. Benedyktowicz, że w tym, co ja tam próbowałem powiedzieć widać skłonność do hierarchizacji, szukania kryteriów. Oczywiście widać to, bo to jest moim celem. Wcale tego nie ukrywam, że stawiam taką tezę po to, żeby sobie, i może innym, dać jakieś narzędzie do rozróżnienia, co czym jest, a co czym nie jest, co coś tylko udaje. Przede wszystkim jest to skierowane na pewne ekscesy tzw. życia artystycznego współczesności, gdzie istnieją zjawiska paraartystyczne, które posługują się pewnymi technikami tradycyjnej sztuki, posługują się pewnymi przywołaniami tradycyjnych treści przez sztukę przywoływanych, a wszystko to zarazem stanowi „towa”. Dlatego chęć szukania kryteriów jest w tym, co mówię zawarta, a kryteria oczywiście łączą się z hierarchizacją zjawisk. Wszystko to nie jest sprzeczne, przynajmniej w moim przekonaniu, z założeniem, na którym się te kryteria buduje, a które to założenie czy punkt wyjścia jest właśnie taki, że została rozbita jedność i nie możemy dostrzec tej jedności np. w dziele sztuki, to znaczy tam gdzie ona naprawdę jest. W związku z tym mylimy dzieło sztuki z czymś, co je udaje. Do obrony przed takimi pomyłkami nam te kryteria są potrzebne. I to jest *casus* współczesnej kultury, wywołany przez massmedia, przez nieustające, to, co ja sobie nazywam, patenty na nowość. Romańszczyzna trwała parę stuleci, była jednolitym stylem, kierunkiem, a teraz mamy co pięć minut nowy, inny kierunek, który chce być tym samym co styl romański. Chce być w dodatku „przewrotem” artystycznym. Chodzi tu jakby tylko o ciągle zrywanie ciągłości, z równocześnie ukrytym i stale skrywanym trzymaniem się tej ciągłości, ponieważ ten który robi instalacje i twierdzi, że obraz już umarł, jako zjawisko, próbuje coś zrobić z tym, coś takiego, by to było, jak obraz utrwalone. Dlatego zgadzam się całkowicie, że kryteria są konieczne. Kiedyś, kiedy Wyka wołał o kryteria ja byłem dzieckiem. Wołanie trwa nadal i jest coraz pilniejsze, bo inaczej się gubimy, no może nie my, jak tu jesteśmy, ale ci, którzy są w większości, dają się na to nabierać, a o tym czasem trzeba głośno mówić. Mówić, że coś nie jest tym, za co jest podawane. To jest kwestia oczywiście zupełnie inna, dotycząca kultury współczesnej, odkrytych obrazu jej symboliczności czy niesymboliczności. To jest jedna kwestia. Druga jest taka, która nie jest może mniej ważna. Kiedyś zajmowałem się Blake’iem, znalazłem u niego taki pomysł, zaczerpnięty z Biblii, a streszczony w mottcie do poematu *Milton*, które brzmi: „Boże spraw, żeby wszystek lud pański prorokował”. Blake interpretuje to w taki sposób, że każdy człowiek ma w sobie talent artysty, i że do istoty ludzkiej osoby, do fenomenu człowieczeństwa, należy artystyczne tworzenie. I tutaj „wracam do swoich baranów”:

w społeczeństwach pierwotnych nie ma podziału na artystów i nie-artystów. Każdy może być artystą, każdy jest nim w tym sensie, że każdy może tworzyć obraz, który będzie czczony. I tu jeszcze raz można wrócić do *Sutry Lotosu*. Tam się mówi także, że jeśli dzieci podczas zabawy patykami na piasku narysują obraz Buddy, będą oświecone. Tam każdy gest, który jest gestem typu „artystycznego” daje dzieło święte. Jest to zdumiewające, ale tak właśnie jest w społeczeństwach pierwotnych. Bo np. pewna współczesna badaczka plemion australijskich, która oczywiście badała to, co było kiedyś w pełni żywe, a w stanie teraz już szczątkowym, odkryła plemię, zwane Walbiry, żyjące w pfn-zach. Australii, gdzie opowiadaniu tego, co my nazywamy mitami, a co dla tubylców jest historią świętą, towarzyszy rysowanie na piasku. I to rysowanie ma całą skalę hierarchiczną. Są opowieści, które są przeznaczone dla kobiet. Są opowieści przeznaczone dla dzieci, które kobiety im opowiadają, są opowieści przeznaczone dla chłopców, które opowiadają mężczyźni. Są opowieści dla mężczyzn po inicjacji, które opowiadają im starsi. Istnieje zastrzeżony repertuar tych rysunków i tych znaków graficznych, i to zastrzeżony z niezwykłą dokładnością. A wszystko to ma życie i wagę taką, jaką u nas ma twórczość człowieka wychodzącego z Akademii (tylko z takim zastrzeżeniem, że ów absolwent Akademii ma talent). Ale ta powszechność, jakby powiedział Kant, geniuszu twórczego, jest jednym z tych zjawisk, które odróżniają kulturę archaiczną od naszej kultury.

T. Rutkowska. Czy chodzi tu o kryterium technologiczne? Bo z pewnością technologiczne kryterium wydaje się być czymś ważnym i w kulturze współczesnej, jest pewien przymus sprawności technologicznej, po to by dzieło mogło być uznane za dzieło prawdziwe.

W. Juszcak. To w gruncie rzeczy kwestia intencji i celu. Tam jest wszystko ukierunkowane religijnie i wszystko jest akceptowane jako dzieło oczywiście. Są tam, mówiąc w naszym języku, specjaliści, których się dopuszcza do konserwacji malowideł, świętych malowideł z niewyobrażalnej przeszłości. Tam nie ma podziału na człowieka, który jest twórczy, i który jest nietwórczy. Dlatego dla mnie nie istnieje w obiegu autentycznej sztuki problem odbioru, istnieje wyłącznie problem interpretacji. I to w sensie muzycznym. Jeżeli staję przed obrazem, to mam być malarzem. Tu nie ma mowy o żadnych kompetencjach, to może zrobić każdy, idzie tylko o siłę doświadczenia. Bo stojąc wobec dzieła sztuki mam się zachowywać tak jak pianista, który ma zagrać sonatę. Mogę to zrobić lepiej lub gorzej, ale intencja jest taka: mam w y k o n a ć ten utwór idąc za wskazaniem tego, co przede mną

wykonywał twórca.

S. Sikora. Barthes powiedział kiedyś, że trzeba czytać tak jak się pisze, ale przecież istnieje pewien podział kompetencji, istnieje różnica pomiędzy pianistą a kompozytorem.

Prof. Juszcak. Jedyna dziedzina, o której mogę mówić do pewnego stopnia jako fachowiec, bo przez to przeszedłem, czy o to się otarłem raczej, jest praktyka muzyczna. Miałem pewnego nauczyciela w szkole muzycznej, z którym siedziałem kiedyś na koncercie wielkiej śpiewaczki. Ów nauczyciel powiedział mi w pewnym momencie: „Niech pan zwróci uwagę na jedną rzecz: jej wielkość polega na tym, że ona śpiewa utwór tak jakby go komponowała”. Ta uwaga odkryła nagle przede mną istotę kontaktu ze sztuką. Dzieło musi być o ż y w i a n e. Albo po prostu m a ż y ć. Ma się rodzić i na moich oczach i we mnie wciąż od nowa.

J. Tokarska. Mówi się w Tybecie: „prawdziwy jest ten obraz, który ożywa.” Nieważny jest ten, który narysował, on się w ogóle ukrywa, bo malarze są anonimowi. W Tybecie nie ma pojęcia „twórcy”, w sensie naszego „artysty”. A mówiąc przekornie prawdziwym twórcą obrazu jest ten, przy kim ów obraz ożył, przy kim ów obraz stał się sobą, obrazem „prawdziwym” o pełnej ontologii, czyli samą rzeczywistością sacrum.

W. Michera. Tutaj te dwa elementy tworzą całość: jest dzieło, i jest śpiewaczka, która śpiewa i śpiewem swym niejako przemalowuje ten utwór, tak jak Australijczycy, lub ruscy ikonografowie przemalowывали święte obrazy. I to jest interpretacja w najszlachetniejszym znaczeniu słowa. Ale do tego jest jeszcze pan profesor, który słuchając tego śpiewu również „komponuje”, przyczyniając się w ten sposób do „ożywienia” dzieła. W żyjącym dziele nie sposób pominąć tej, która śpiewa, i tego, który słucha. Ich interpretacja, uczestnictwo, nadaje sytuacji artystycznej walor symboliczności.

W. Juszcak. Dodałbym do tego jedną poprawkę: jeżeli ktoś czyta nuty i bierze partyturę, to nie potrzebuje interpretatora, tylko „słyszysz nuty”, ten łącznik może być więc wyeliminowany.

W. Michera. Ale to nie zmienia istoty, że jest ktoś kto bierze te nuty i je czyta lepiej lub gorzej. Dzieło żyje dlatego, że jest ożywiane.

Z. Benedyktowicz. Czyż nie jest tak właśnie i z symbolami? – chciałoby się dopowiedzieć. – (Pora kończyć, bo „czas ucieka”) – Czyż nie jest podobnie, gdy przystępujemy do naszych antropologicznych interpretacji?

Dziękuję Panu Profesorowi i Państwu za tę rozmowę.

opracowała Danuta Benedyktowicz

PRZYPISY

¹ Tekst ten powstał z zapisu wywiadu przeprowadzonego z W. Juszcakiem przez Piotra Gruszczyńskiego i Jacka Królaka, por. „Res Publica” nr 6, 1991, ss. 104–109; tekst ten ukaże się także w książce: W. Juszcak, *Fragmenty. Studia z teorii i filozofii sztuki*, Warszawa 1995, ss. 144–149

² Tamże.

³ M.in. *Paleolityczny epos*, „Konteksty” nr 2, 1991, *Dzieło a „grаница sensu”*, „Konteksty” nr 3/4, 1992., Eseje te ukażą się w: W. Juszcak, *Fragmenty...*, Warszawa 1995

⁴ L. Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy w: Czy diabeł może być zbawiony*, „Aneks”, Londyn 1983

⁵ *Etnografia – etnologia – antropologia kultury – ludoznawstwo. Czytamy dokąd zmierzają w „Polska Sztuka Ludowa”*, nr 2, 1981

⁶ Tekst ten ukaże się także w: W. Juszcak, *Fragmenty*, op. cit.

⁷ S. Cichowicz, *Cóż po hermeneucie w czasie biedy...*, „Polska Sztuka Ludowa” nr 3, 1988 ss. 171–175

⁸ Por. „Polska Sztuka Ludowa” nr 3, 1988