

SYMBOL W ETNOGRAFII

„Zbędną jest rzeczą tłumaczyć, dlaczego porozumienie co do sensu słowa 'symbol' może być cenne dla wszelkich badań nad sztuką czy literaturą” — pisał niedawno Marcin Czerwiński w swoich rozważaniach, zatytułowanych *Symbol dzisiaj*.¹ Jakiegokolwiek odpowiedzi nie udzielilibyśmy na pytanie: „czy porozumienie takie jest w ogóle możliwe?”, nie mniej cenną wydaje się nam dzisiaj każda próba prezentacji różnych stanowisk w rozumieniu tego, czym jest symbol.

Wiele studiów powstałych i podejmujących wciąż na nowo rozważania nad symbolem odzwierciedla i potwierdza w pełni tę potrzebę precyzacji zarówno samego terminu „symbol”, jak i potrzebę ustawicznego drażenia sensu symbolu. I chociaż studia te podejmowane są na różnych polach badawczych, formułowane w różnych językach, to znaleźć można w nich wiele punktów styecznych, wiele podobnych intuicji, zbiegających się linii rozumowań, wiele występujących w nich wspólnych motywów i podobnych problemów. Jeszcze więc bardziej zbędną rzeczą byłoby tłumaczenie pożytków, jakie z obezwania z tymi studiami, mogą wynieść przedstawiciele etnografii, etnologii, antropologii kultury — dziedzin, które tyle wniosły i wnoszą nadal do badań nad symbolem. Dlatego też w tym numerze „Polskiej Sztuki Ludowej”, poświęconym symbolowi, a tym samym pomyślanym jako *hommage* dla uczczenia twórczości naukowej wielkiego badacza myśli i wyobraźni symbolicznej, wielkiego znawcy mitu i symbolu, jakim był rumuński uczony Mircea Eliade, który zmarł w 1986 roku, nie powinno, moim zdaniem — obok innych wypowiedzi i tekstów zgromadzonych przez redakcję, tekstów czy to filozofa, czy to teologa, czy semiotyka — zabraknąć pytań o miejsce, o rozumienie symbolu w etnografii.

W przywołanym tu artykule Marcin Czerwiński wielokrotnie zwraca uwagę na niechęć żywioną wobec symbolu przez naukę, na dystans, a nawet antagonizm pomiędzy nimi: „O ile wobec języka prymarnego nauka zachowuje się tylko po części jak przeciwnik, w stosunku do symbolu jest w opozycji całkowitej (...)”². Píše też dalej: „Rzeczywiście w ciągu wieków wzrastała nieustannie rola wypowiadania dyskursywnego w bardzo wielu, jeśli nie wszystkich dziedzinach życia społecznego. Nauka taka, jaką ją dziś widzimy (czy jak ją widziano jeszcze wczoraj), jaką ją dziś widzimy (czy jak ją widziano jeszcze wczoraj), zakwestionowała powagę wypowiadania symbolicznego”³.

Gdy idzie o etnografię i jej stosunek do symbolu, to chociaż sytuacja od początku była tu bardziej skomplikowana, nie odbiegała w zasadzie od tego ogólnego wzorca nauki. Najbardziej dobitnym dziś tego dowodem jest brak hasła „symbol” we współczesnym *Słowniku etnologicznym*⁴. W odpowiednim dlań miejscu autorzy odsyłają nas do terminu: „znak”. I chociaż samo słowo symbol pojawia się wole razy na kartach tej książki w najrozmaitszych miejscach, złączeniach, odmianach i kontekstach (np. w hasłach „kultura symboliczna”, „mit”, „sacrum—profanum”), i chociaż autorzy w tych różnych miejscach podkreślają rolę jaką pełni symbol w kulturze, tak jak choćby to czyni Zofia Sokolewicz w hasle „antropologia komunikacji”: — „(...) Dowodzi się (S.K. Langer), że termin znaczenie we wszystkich jego odmianach, jest dominującym terminem naszych czasów, a → znak, symbol, oznaczanie, komunikowanie się należą do naszego obiegowego zasobu intelektualnego. Terminy te co najmniej od lat sześćdziesiątych XX w. są wprowadzane do nauk etnologicznych.” — to na próżno szukalibyśmy odsyłacza do „symbolu” czy „symbolizmu”, jako jednego z licznych wymienionych przez autorkę kierunków, które zajmują się

badaniem symboli.⁵ Obrazowo powiedziawszy, w tym najświeższym kompendium wiedzy na temat terminów etnologicznych „symbol” rozsypał się i ukrył pośród wielu haseł stopiony ze „znakiem”. Gdy zaś spojrzysz pod hasło „znak”, to właściwie trzeba by powiedzieć, że został on tam wepchnięty, czy łagodniej: „włożony”. Bo mimo, że pisze się tam: „Za specjalną grupę znaków symbolicznych można uznać także symbole” i wspomina także o tym (poprzedzając na przywołaniu jedynie E. Cassirera i S. K. Langer), że „Pojęcie symbolu występuje często w ramach szerszej koncepcji człowieka pojmowanego jako *animal symbolicum*”, to z 9 szpalt hasła poświęconego znakowi, miejsce jakie przeznaczono na symbol zajmuje zaledwie pół szpalty.⁶ W ten sposób, można powiedzieć, symbol pochłonięty został przez znak.

Tymczasem wielu autorów — jak np. P. Ricoeur, M. Bachtin, S. Awierincew i in. — w charakterystykach symbolu akcentuje właśnie różnice pomiędzy znakiem i symbolem. Ricoeur w swej analizie eidetycznej rozważającej specyfikę symbolu w zestawieniu ze znakiem, alegorią, mitem: „Symbole są niewątpliwie znakami (...) lecz nie każdy znak jest symbolem”⁷. Podobnie i Awierincew pisząc o symbolu jako uniwersalnej kategorii estetyki, powiada, iż najlepiej daje się on odsłonić przez przeciwstawienie z przyległymi doń kategoriami: z jednej strony — z obrazem, z drugiej zaś — ze znakiem.⁸

Ale czy w ogóle słownik współczesnej (czy wczorajszej) nauki, o której pisał Marcin Czerwiński, nastawionej wyłącznie na „usuwanie niejasności”, znającej tylko jeden sposób wypowiadania: „dyskurs spełniający wyostrome kryteria eksplicywności”, nauki „broniącej się przed inogotaniem sensu”, jest w stanie przyjąć i pomieścić w sobie tak nieprecyzyjne, niejasne i niedomknięte zdania i sentencje jak te, które znaleźć możemy u niestrudzonych badaczy symbolu, a które, według mnie, najlepiej mogą nas przybliżyć do tego, co jest istotą jego:

„Słowo i obraz — (lub przedmiot — mógłby dodać w tym miejscu etnograf, wtr. Z. B.) — są symboliczne wtedy, kiedy zawiera się w nich coś więcej niż to, co da się w nich rozpoznać na pierwszy rzut oka” (C. G. Jung).⁹

„Nie tylko my żyjemy w świecie symboli, ale i świat symboli żyje w nas” (J. Chevalier).¹⁰

Czy wreszcie, słownik współczesnej nauki mógłby pomieścić zdania, których prawdę w swoim doświadczeniu egzystencjalnym potwierdzić mogłoby wielu, a których to zdań sens szczególnie zdaje się być czytelny i doniosły, gdy idzie o badanie niejasnych wciąż procesów twórczości artystycznej (bez względu na to, czy z twórczością tą spotykamy się w kręgu sztuki prymitywnej, ludowej czy wysokiej):

„Wcale nie jest tak, że ozdabiamy swoje doświadczenia symbolami, ale o wiele bardziej tak, że to one współpracują z naszym doświadczeniem poprzez procesy pokrewieństwa, które tylko częściowo rozumiemy. Symbolizować to znaczy składać z przepływającego strumienia doświadczeń te cząstki i elementy, które — gdy zjednoczą się — tworzą luminiscencję, czasowe lub trwałe promienie, w których część Kosmosu, kąt naszego zamieszkiwania lub jakiś ciemny, podziemny labirynt rozjaśni się. (...) W każdym bądź razie pierwszą syntaksą określonego, wcielonego ducha jest syntaksa symboli.”¹¹

Jak już powiedziałem, stosunek etnografii do symbolu był od początku skomplikowany. Z jednej strony etnografia jako nauka naśladowała i realizowała ów ogólny wzorzec nauki nastawionej opozycyjnie wobec symbolu, z drugiej zaś strony, ze

względem na przedmiot i obszar swych zainteresowań nie tylko dokumentowała, ale i przyswajała jednostronnie zorientowanej „cywilizacji europejskiej” świat myśli i wyobraźni mitycznej, „tworzy pierwotnego umysłu”, język mitu i symbolu. Odkrywała je na nowo, z biegiem czasu coraz bardziej wnikliwie i świadomie, rozpoznając ich wartość poznawczą, bogactwo i głębię. By pokazać wyraźniej ową złożoność stosunku etnografii do symbolu chciałbym posłużyć się zestawieniem dwu obszerniejszych cytatów. Pierwszy zaczerpnięty jest z klasycznego dzieła etnograficznego. Drugi zaś pochodzi z *Traktatu o historii religii* Mircea Eliadego. Przez zestawienie to chcę pokazać, jak w klasycznym tekście etnograficznym jego autor bliski jest Eliadowskiemu opisowi i rozumieniu symbolu, jak na wiele lat przed Eliadem opisuje to, co autor *Traktatu* nazywa „hierofanią”. Potem powrócę do pierwszego cytatu ujawniając autora-etnografa i dalszy ciąg jego wywodów, by pokazać jak zgodnie z przyjętą konwencją naukową obracają się te wywody przeciw symbolowi. Jak konwencja ta, przyjęta przez tegoż etnografa, prowadzi go do głębokiej sprzeczności pomiędzy prawdą zawartą w materiale a jego interpretacją.

Etnograf:

„Jak już po części wiemy, nie tylko cechy (np. twardość, ostrość (...), ale nawet i funkcje (...) pewnych przedmiotów (...) bywają pojmowane przez prymitywów, nieoświecony umysł w ten sposób, jak gdyby stanowiły — mówiąc naszym językiem — coś w rodzaju skondensowanej materii czy energii, tkwiącej w owych przedmiotach lub nawet z nimi tożsamej. Dzięki temu każdy taki przedmiot może być i bywa ujmowany przez niecywilizowany umysł z dwu lub nawet kilku stron. Kamień, powiedzmy, albo kawałek żelaza są m. in. zwykłym kamieniem czy kawałkiem żelaza, ale oprócz tego mogą być tym, co my nazwalibyśmy skondensowaną mocą, twardością, odpornością; cieniem jest cieniem, lecz poza tym może być streszczoną ostrością czy też funkcją klucza; zamek niewątpliwie jest zamkiem, ale jest też streszczoną funkcją zamykania; jajko — to m.in. skondensowane życie in statu nascendi, a podwójny kłos lub orzech itp. to m.in. skondensowany spór, czyli możność, plenność (a przez to i szczęście). Itd.”

M. Eliade:

„Tam na przykład, gdzie mówi się o 'kule kamieni', nie wszystkie kamienie uważa się za święte. Zawsze spotykamy tylko pewne kamienie, które czci się z racji ich kształtu, wielkości lub powiązań obrzędowych. Zobaczymy zresztą, że nie chodzi tu o kult kamieni i że owe kamienie są czczone o tyle tylko, o ile nie są już zwykłymi kamieniami, lecz hierofaniami, a więc czymś innym niż zwykłymi 'przedmiotami'. (...) Jakiś przedmiot staje się przedmiotem sakralnym o tyle o ile wciela on (tzn. objawia) coś innego, coś różnego od siebie. Na razie obojętne jest, czy tę 'inność' należy przypisać oryginalnemu kształtowi, czy też skuteczności lub po prostu 'mocy', czy też wywodzi się ona z uczestnictwa (partycypacji) tego przedmiotu w jakimś symbolizmie, czy też wynika z obrzędu konsekracji, czy też dobrowolnego lub niedobrowolnego umieszczenia przedmiotu w obszarze przepojonym sakralnością (strefa święta, czas święty, jakiś 'przypadek': piorun... itp.)”¹²

Wróćmy zatem do pierwszego cytatu zaczerpniętego (jak można było od razu się domyśleć) z Kazimierza Moszyńskiego *Kultury ludowej Słowian*, bo on to bowiem jest autorem tego fragmentu, tak bliskiego i pokrewnego w duchu z tekstem M. Eliadego... i zobaczmy do jakich zaskakujących i kontradyktorycznych wniosków może prowadzić. Świadomie powtarzam urywki tego znanego już nam fragmentu, by oddać wiernie owo spoiwo z następnym akapitem mieszczącym wnioski. By oddać wiernie cały dramat zawarty w nich kontradykcji.

„... Kamień, powiedzmy, albo kawałek żelaza są m.in. zwykłym kamieniem czy kawałkiem żelaza, ale oprócz tego mogą być tym, co my nazwalibyśmy skondensowaną mocą, twardością, odpornością (...) jajko — to m.in. skondensowane życie in statu nascendi, a podwójny kłos lub orzech itp. to m. in. skondensowany spór, czyli możność, plenność (a przez to i szczęście). Itd.

Absolutnie bezsporne i przy tym niezliczone przykłady podobnych pojęć zachowały się u wszystkich nieoświeconych ludów zamieszkujących ziemię. Jednym z najjaśniejszych błędów w etnologii jest zbywanie omówionych tu twórców prymitywnego umysłu przez posługiwanie się terminem: s y m b o l; nie znam w etnologii naiwniejszego poglądu nad ten, który głosi, że powiedzmy, podwójny kłos gra w ludowej magii rolę symbolu płodności czy plenności, jajko — symbol życia itd.”¹³

Nie wystarczy poprzestać na przytoczeniu tego jeszcze jednego przykładu opozycji nauki wobec symbolu, przybierającej wręcz kształt antysymbolicznego manifestu. Staram się wniknąć w intencje tych tak zaskakująco sprzecznych wniosków. Co się za nimi kryje? Co nie pozwala Moszyńskiemu opisanym przez niego przed chwilą twórców symbolicznych uznać za symbole?

Przede wszystkim mamy tu do czynienia z pewnym anachronicznym już dzisiaj rozumieniem symbolu. Broniąc etnografii przed symbolem — można domyślać się — Moszyński broni ją przed zagrażającym jej niebezpieczeństwem zbytnej poetyzacji, przed inwazją nadmiernej literackości i zalewni pięknouchtwa. Moszyński przestrzega przed pokusą traktowania tych wierzeń czy, jak powiada, tych „twórców prymitywnego umysłu” jako metafor, przestrzega przed stosowaniem do nich jakichś alegorycznych interpretacji i wykładni. Musimy pamiętać, że autor *Kultury ludowej Słowian* pisze ją, a zwłaszcza te partie dotyczące kultury duchowej w czasie niesłabnących i coraz to ożywających sporów, co do symbolicznego czy „imaginacyjnego” charakteru konstrukcji *Wesela* Stanisława Wyspiańskiego, gdy wciąż mnożą się najrozmaitsze „symboliczne” interpretacje tego dramatu, i gdy do ogłoszenia, nie mającego sobie równych, studium Stanisława Pigonia *Goście z zaświata na Weselu*, w którym pojawi się odsyłacz do etnografii i do świata kultury ludowej, wciąż jeszcze daleko.¹⁴ Autorowi *Kultury ludowej Słowian* wreszcie, jako praktykującemu poeci¹⁵, znane musiały być najrozmaitsze losy i przygody symbolizmu na gruncie poezji, nie wyłączając owego skrajnego wynaturzenia jakie osiągnął symbolizm w poezji rosyjskiej (choćby w twórczości A. Biełego, teoretyka tego ruchu, autora pracy *Symbolizm*, 1910).

Tak więc można podejrzewać i domyślać się, że gdy Moszyński używa słowa „symbol”, to symbol jest tu dla niego synonimem poetyckiej przenośni, metafory, może nawet alegorii. W każdym bądź razie symbol w tej perspektywie jawi się jako coś nie osadzonego w etnograficznym konkrezie, jako coś abstrakcyjnego, arbitralnego, zależnego wyłącznie od człowieka, od twórcy bądź interpretatora symbolu i dowolnie przez tegoż twórcę bądź interpretatora powoływano. Jawi się w tym ujęciu symbol przede wszystkim jako coś od świata kultury ludowej nieskończenie odległego, jako coś literackiego i wymyślonego, wyłącznie jakby zarezerwowanego dla wyrafinowanej czy przerafinowanej twórczości umysłowej. Niechęć więc Moszyńskiego do terminu „symbol”, postulowany zwrot ku badaniom empirycznym i opisowi tych pojęć i „twórców psychicznych”, tak charakterystycznych dla wszystkich nieoświeconych ludów i dla świata kultury ludowej, których przykłady przed chwilą przytaczał, może przypominać tę samą niechęć i być odwzorowaniem krytycznej postawy wobec symbolizmu jaka pojawiła się na gruncie poezji i w estetyce nurtu „nowej przedmiotowości” (Die neue Sachlichkeit), pośród przedstawicieli akmeizmu, czy z jaką spotykamy się u powracającego do antycznych źródeł pojmowania symbolu Osipa Mandelsztama, który ów literacki i poetycki symbolizm opatrywał wręcz mianem „łzesymbolizmu”.¹⁶ Być może więc ową niechęć do symbolu u Moszyńskiego, przy jednoczesnym postulacie rzeczowego opisu tworzywa tych pierwotnych pojęć, ma to samo źródło i w praktyce nie tyle jest powodowana niechęcią wobec symbolu w ogóle, ile niechęcią wobec możliwości „łze-symbolistycznych” interpretacji zagrażających etnografii. Jakkolwiek daleko nie wnikalibyśmy w intencje autora *Kultury ludowej Słowian*, jakkolwiek nie tłumaczylibyśmy sobie jego niechęci wobec terminu „symbol”, fakty pozostają faktami. — Mimo, że we wstępnych rozważaniach do tomów kultury duchowej

wej¹⁷ Moszyński z wielką ostrożnością i z wieloma zastrzeżeniami przyjmuje założenie, iż niemożliwe jest mówić o postępie w religii i sztuce (przynajmniej w takim znaczeniu postępu, o jakim była mowa w poprzedzającym tomie, w odniesieniu do kultury materialnej), to zza przytoczonego fragmentu, gdy mowa o symbolu, jak i z całego opus wyraźnie rysuje się ostry podział na świat człowieka pierwotnego, nieoświeconego, prymitywnego umysłu i świat człowieka kultury pisma, rozwiniętej cywilizacji, świat, do którego należy też i współczesny badacz. Pomiędzy obu światami istnieje przepaść. Oczywiście zbędnym byłoby przypominać, że w tej koncepcji ów pierwszy świat pozbawiony jest myślenia symbolicznego i symbolu w takim sensie, w jakim może on występować i pojawiać się w świecie drugim. Wyodrębiając jeszcze bardziej tę kwestię i stawiając karykaturalnie może brzmiące pytanie: „czy chłop (człowiek zamieszkujący ów świat pierwotny) może myśleć symbolicznie?” — Moszyński udziela niejako w tym fragmencie i w wielu innych miejscach jednoznacznej odpowiedzi — „nie może”. „Nie takiego jak symbol w pierwotnym umyśle nie istnieje”.

Parę wierszy dalej od cytowanego fragmentu, odrzucającego możliwość symbolicznych interpretacji w etnografii, Moszyński odsłania ową przepaść dzielącą świat prymitywnego, pierwotnego człowieka od świata człowieka cywilizowanego, człowieka współczesnego, pisząc dosłownie:

„Nie sposób całkiem dokładnie oddać istotę twórców psychicznych, z jakimi zapoznaliśmy się w tej chwili. Ich zupełnie elementarna, żywiołowa prostota nie daje się ująć w nasze ścisłe pojęcia. W każdym razie nie należą one do świata, gdzie władają jasne sądy i trzeźwe myśli, lecz do całkiem odmiennego, którego korzenie, pnie i rozgałęzienia tkwią w podświadomości, a oczom naszym ukazują same tylko wierchołki”.¹⁸

Tym razem znów, w świetle tych słów, odrzucony przed chwilą, nie mający prawa istnieć w świecie pierwotnego człowieka, a możliwy jedynie w świecie wysokiej kultury i wyrafinowanej działalności umysłu, „symbol” jawi się jako synonim, jeśli nie precyzyjnego, jasnego i jednoznacznego to z pewnością zwartego treściowo, myślowego pojęcia. Moszyński, wielokrotnie opisując dalej te tak odmiennie i odległe od świata badacza twory prymitywnego umysłu, zwraca uwagę na cechujący je brak wyrazistości pojęciowej, na zmienność i przelewność zawartych w nich treści, na liczne niekonsekwencje w przypisywaniu tym twórcom prymitywnego umysłu najrozmaitszych, często sprzecznych ze sobą znaczeń, w towarzyszących im ludowych interpretacjach.

Reasumując: symbol w rozumieniu Moszyńskiego jawi się z jednej strony jako coś abstrakcyjnego, nierealnego, dalekiego i oderwanego od konkretnego, z drugiej zaś strony jako coś zbliżającego się do jednoznaczności jaka cechuje myślowe pojęcia. W obu przypadkach symbol ma charakter raczej intelektualny. Symbol nie występuje w rzeczywistości kultury człowieka pierwotnego, a przynajmniej nie w takiej roli i nie w ten sam sposób jak w kulturze człowieka należącego do rozwiniętej cywilizacji. W innych miejscach dzieła Moszyńskiego symbol występuje jako synonim znaku bądź pojawia się w rozważaniach dotyczących zdołnictwa.

Poświęciłem tyle uwagi i miejsca rozważaniom Moszyńskiego nie tylko by wskazać na źródła głębokiej sprzeczności pomiędzy tym co uzyskal on w materiałowym opisie ludowych magiczno-religijnych wierzeń a wnioskami, do których w swym dziele dochodzi, i nie tylko dlatego by pokazać jak pewne, z góry przyjęte, historycznie uwarunkowane i ograniczone rozumienie symbolu, a także z góry powzięte założenie, nie pozwalają mu użyć terminu „symbol” w odniesieniu do owych wierzeń i zjawisk należących do duchowego dziedzictwa kultury ludowej. Przywołałem tu rozważania Moszyńskiego także dlatego, że prezentowane przezeń rozumienie symbolu, pomimo że nazwałem je już dziś anachronicznym, odeisnęło swoje wyraźne piętno na stosunku etnografii do symbolu i nadal w rozmaitych wypo-

wiedziach po dziś dzień znajduje swe kontynuacje. Nadal, pomimo wielostronnego rozwoju współczesnych badań nad mitem i symbolem, daje się obserwować w etnografii niechęć i rezerwa wobec symbolu i symbolicznych interpretacji. Nadal symbol i symbolizm traktuje się jako coś nierealnego, abstrakcyjnego, dowolnego i odległego od świata „autentycznej” kultury ludowej. Podstawowe zaś założenie przyjęte przez Moszyńskiego i wyzierające zza jego rozumienia symbolu, mówiące o zasadniczej odmienności pomiędzy światem pierwotnego „prymitywnego” człowieka a światem człowieka współczesnego (światem badacza), w nieco zmodyfikowanej formie wciąż się utrzymuje. Modyfikacja ta polega na pewnym przesunięciu. U Moszyńskiego symbol istnieje jedynie i wyłącznie w świecie kultury wysokiej bądź w obrębie skomplikowanej kultury współczesnej, a nie istnieje w kulturze ludowej. (Można w tym podziale widzieć odbicie koncepcji Lévy-Bruhla z jego podziałem na świat człowieka prymitywnego, infantylnego, znajdującego się w stadium myślenia prelogicznego i świat człowieka cywilizacji). Dla współczesnego badacza, szczególnie zaś dla empirycznie nastawionego etnografa, dla którego etnografia zaczyna się i kończy na własnych badaniach terenowych (opatrzonych — w zależności od wioski, regionu czy tematu — stosownym co najwyżej przypisem do „Ludu”, Kolberga, Fischera itd.), a także często i dla badacza, reprezentanta innych dyscyplin zajmującego się kulturą współczesnego człowieka, odwrotnie: symbol w swym wymiarze etnologicznym, jeśli kiedykolwiek w ogóle istniał, to miało to miejsce jedynie w dawnej kulturze ludowej (właśnie tej z Moszyńskiego czy Kolberga) bądź w kulturze człowieka przeszłości, człowieka archaicznego, a obecnie już tak nie występuje. U Moszyńskiego symbol w kulturze ludowej jeszcze się nie narodził, jeszcze nie ukształtował i nie występuje; u wielu badaczy współczesności symbolu już nie ma. Nadal — za Moszyńskim — rozwiązań, rozstrzygnięć i odpowiedzi na pytanie czy chłop (resp. człowiek współczesny) może myśleć symbolicznie poszukuje się na gruncie empirycznych badań terenowych z wiadomym skutkiem, no bo jeśli nie padnie w „autentycznej” wypowiedzi i interpretacji słowo symbol (a raczej nie pada) to znaczy, że go tam nie ma. W ten sposób utrzymuje się ową przepaść pomiędzy człowiekiem archaicznym a człowiekiem współczesnym, chłopem dawnym a chłopem współczesnym. Cała strategia takich współczesnych, empirycznych badań, opartych jedynie na uzyskanych w wywiadzie eksplicite wyrażonych przekonaniach (wierzeniach, sądach), gubi częstokroć ów wymiar symbolicznego dziedzictwa, każe traktować je często z góry jako martwy skansen, nastawiona jedynie na uchwycenie tego co odcień różne, indywidualne, oryginalne i jednostkowe. Nic więc dziwnego, że z tej perspektywy symbol i symbolistyczne interpretacje — jak dawniej u Moszyńskiego — jawią się nadal jako coś nadanego, abstrakcyjnego, nierealnego, literackiego. Co więcej, ów martwy skansen traktuje się jako skończenie poznany. Symbol nadal — jak dla Moszyńskiego — (z perspektywy takiej „empirycznej”, anegdotycznej, nie wychodzącej poza świat wioski N. i informatora X., etnografii) jest czymś przyniesionym „z góry” przez interpretatora.

Dlatego największą zasługą prac Mircea Eliadego jest, w moim przekonaniu to, iż znoszą one ów sztucznie pogłębiany przez naukę podział na człowieka prymitywnego i cywilizowanego, nie zacierając pomiędzy nimi różnic, wskazując, że myślenie symboliczne jest zarówno udziałem „człowieka pierwotnego”, psychopaty, dziecka i poety, członka społeczności wioskowej i przedstawiciela cywilizacji miasta, człowieka archaicznego i najbardziej współczesnego: — „jest ono konsubstancjalne z ludzkim bytem — wyprzedza mowę i rozum dyskursywny. Symbol odsłania pewne strony rzeczywistości — najgłębsze — które opierają się wszelkim innym środkom poznania. Obrazy, symbole, mity nie są nieodpowiedzialnymi wytworami psychiki; spełniają pewną funkcję — obnażania najskrytszych modalności bytu. Dlatego właśnie zbadanie ich pozwala nam lepiej poznać człowieka 'po prostu człowieka'...”¹⁹

Jak widzieliśmy, na poziomie empirycznego, materialowego opisu myśl Eliadego zbiega się z myślą Moszyńskiego. Jednakże rozumienie symbolu jest u Eliadego całkiem odmienne. W przeciwieństwie do Moszyńskiego symbol nie jest czymś nierzeczywistym, abstrakcyjnym, zakotwiczony jest zawsze w konkretności. O pracach Eliadego i jego rozumieniu symbolu można by powiedzieć słowami bohatera powieści Borysa Pasternaka: „U podstaw tego leży myśl, że obcowanie śmiertelnych jest nieśmiertelne, i że życie jest symboliczne ponieważ jest znaczące”.²⁰ Rzeczywistość symboliczna, hierofaniczna jest rzeczywistością „par excellence istniejącą” (mocną, skuteczną), jak w przypadku hierofanii kamienia (tak jak pojawia się on w wierzeniach ludowych). Symbol nie jest synonimem jednoznaczności. Eliade posługuje się pojęciem symbolu w sposób luźny, nieskrępowany i używa go częstokroć obocznie z pojęciem obrazu i mitu. „Etimologicznie rzecz biorąc wyobrażenia imaginatio wiąże się ze słowem imago (obraz), wyobrażenie, naśladowanie, oraz ze słowem imitare — naśladować, odtwarzać. Wyobrażenia, imaginatio — naśladuje, imituje wzorce — obrazy — odtwarza je, reaktualizuje, powtarza bez końca. Mieć wyobrażenie to znaczy widzieć świat w jego pełni, gdyż moc i zadanie obrazów polega na tym, aby ukazywać to wszystko, co wymyka się konceptualizacji”.²¹ To, co zasługuje tu przede wszystkim na podkreślenie, to polisemantyczność i wielowarstwowość symbolu — „Prawdziwy jest więc obraz jako taki, jako zespół znaczeń, nie zaś jedno z jego licznych planów odniesienia”.²²

To podejście do symbolu rozwija dalej Paul Ricoeur, gdy w jednym z rozdziałów swej hermeneutyki rozważającej tę istotną cechę symbolu — „Symbol daje do myślenia”, tak pisze: „Będę wszakże ujmował symbol w najbardziej radykalnym sensie, jak Eliade, dla którego symbolami są znaczenia analogiczne, samorzutnie ukształtowane i dane; tak się ma rzecz ze znaczeniem wody jako zagrożenia, kiedy mowa o potopie, oraz jako oczyszczenia, gdy mowa o chrzcie”.²³

Tę myśl o wielowarstwowości symbolu rozwija Ricoeur także na innym miejscu, gdy mówi o swoistej „niejednoznacznej strukturze symbolu (w ścisłym znaczeniu wyrazu „niejednoznaczny”), która nie ma jednego sensu, która przedstawia w zbitce wiele sensów”.²⁴

„Ten splot sensów, to odsyłanie jednego sensu do drugiego domaga się aktu interpretacji (...) i zadanie to bez względu na to jakiego słowa użyjemy by je wyrazić, narzuca nam sama natura symbolu, który jest jakby kłębkami sensu składającym się z sensów zamkniętych jedno w drugim...”.²⁵

W *Egzystencji i hermeneutyce* Ricoeur opisuje cztery podstawowe figury „rozumienia symbolu przez symbol”²⁶. Pierwsza polega na wydobywaniu i zestawianiu wielu wartości tego samego symbolu. Druga figura rozumienia będzie polegała na rozumieniu danego symbolu przez jakiś inny symbol, będzie ogarniała tym samym coraz większy krąg pozostałych symboli, które wykazują pokrewieństwo z danym symbolem (wody, kamienia). W trzeciej dany symbol rozumieć się będzie przez jakiś obrzęd i mity, a więc przez inne przejawy sacrum. Można pokazać ponadto — i to jest czwarta figura rozumienia — jak w tym samym symbolu ulegają scaleniu liczne sfery doświadczenia. Perspektywa taka pokazuje jak symbol integruje różne płaszczyzny — kosmiczną, teologiczną, antropologiczną, egzystencjalną, scalając wszystkie te poziomy, ale nie stapiając ich w jedno. Takie rozumienie symbolu, jak i taka lektura znaczeń symbolicznych, nawiązuje do tego typu hermeneutyki, która różnie jest nazywana: — „Hermeneutyką amplifikującą” (od łac. *amplificare*: rozszerzać, powiększać, wzmacniać), która poszerza symbol, „pozwalając unosić się sile jego integracji”.²⁷ Hermeneutyką „powrotu do źródeł” (Eliade), „powrotu do rzeczy”, „hermeneutyką słuchania”²⁸ (Heidegger), „hermeneutyką rekonstrukcji” (G. van der Leeuw). — A który to nurt, włączając obok wspomnianych autorów prace Bachelarda, francuski badacz wyobraźni symbolicznej Gilbert Durand obejmuje wspólnym mianem, nazywając ją „hermeneutyką remityzacji” — „Remityzacji, to znaczy skupieniu znaczenia zbieranego jak grona podczas winobrania (...)”.²⁹ Durand nawiązuje tu bezpośrednio do jeszcze jednego określenia tej hermeneutyki, jakie znajdujemy u Ricoeura, który nazywa ten typ podejścia — „hermeneutyką rekolekcji” — „(...) w najmocniejszym sensie wyrazu „rekolekcja”; znaczy to zarówno „to recollect oneself” przypomnienie sobie, reminiscencję, wspomnienie, jak skupienie, zbiórka w tym znaczeniu, w jakim Heidegger mówi nam, że *legein* — mówić to także *legein* — skupienie i zbiórka, jak to sam dostrzega w lese w niemieckim *Weinlese*, czyli winobranii”.³⁰

Prace Mircea Eliadego stanowią wciąż wyzwanie dla etnografii i wezwanie do podjęcia takich rekolekcji. Dziś w obliczu rozwoju licznych badań nad mitem i symbolem, prowadzonych z różnych punktów widzenia — strukturalistycznego, semiotycznego, fenomenologicznego³¹, i w różnych dziedzinach, jak choćby w humanistycznej folklorystyce, po studiach podejmujących wysiłki reinterpretacji materiałów, nie ochroni etnografii chowanie głowy w empiryczny piasek. „Empiryczna” etnografia musi uznać, że istnieje również empiria symbolu.

PRZYPISY

¹ M. Czerwiński, *Symbol dzisiaj*, „Polska Sztuka Ludowa” 1987, nr 1—4, s. 100

² Tamże.

³ Tamże, s. 104

⁴ *Słownik etnologiczny, terminy ogólne* pod red. Zofii Staszczak, Warszawa—Poznań 1987

⁵ Tamże, s. 26—27

⁶ Tamże, s. 386

⁷ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, wybór, opracowanie i posłowie Stanisława Cichowicza, Warszawa 1975, s. 11

⁸ S. S. Awierincew, *Simvol*, (w:) *Kratkaja literaturnaja enciklopedija*, Moskwa 1971, t. 7, s. 826; por. tłumaczenie zamieszczone obok.

⁹ Cyt. za: Gerd Heinz Mohr, *Lexikon der Symbole, Bilder und Zeichen der christlichen Kunst*, Düsseldorf, Köln 1972, s. 9

¹⁰ Tamże.

¹¹ R. R. Niebhur, *Harvard Divinity Bulletin*, October—November 1981, s. 3

¹² M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłumaczył Jan Wierusz-Kowalski, Warszawa 1966, s. 19

¹³ K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, Warszawa 1967 t. 2, cz. 1, s. 316

¹⁴ Stanisław Pigoń, *Goście z zaświatów na Wesele*, (w:) tenże, *Poprzedzając stulecia. Studia z dziejów literatury i kultury*, Warszawa 1985, s. 442—478

¹⁵ Obok uprawiania poezji Moszyński studiował również w krakowskiej Akademii Sztuk Pięknych w pracowni Mehoffera; por. W. Stoczkowski, *Uczony — postać faustyczna*, (w:) *Szkice i próby etnologiczne*, „Studenckie Zeszyty Naukowe UJ”, Kraków 1985; por. XY, *Zyciorys II*, Nauka Polska t. 9, 1928

¹⁶ Por. S. S. Awierincew, op. cit., s. 830; por. O. Mandelstam, *Słowo i kultura*, Warszawa 1972

¹⁷ K. Moszyński, op. cit., s. 15

¹⁸ Tamże, s. 317

¹⁹ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1970, s. 33

²⁰ B. Pasternak, *Doktor Żiwago*, Paryż 1976, s. 44

²¹ Tamże, s. 41

²² Tamże, s. 36

²³ P. Ricoeur, *Symbol daje do myślenia* (w:) *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa 1975, s. 14

²⁴ Tamże, s. 78

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże.

²⁷ Chodzi tu o ten typ hermeneutyki, który przeciwstawia się „hermeneutyce destrukcji” jak nazwał ją P. Ricoeur, op. cit., s. 77–94, 80. O tym podstawowym rozgraniczeniu na dwa typy hermeneutyki pisze też G. Durand: „... biorąc z grubsza, istnieją dwa typy hermeneutyki te które redukują symbol do czegoś co jest (...) tylko skutkiem (...) symptomem i te, które przeciwnie poszerzają symbol, pozwalając unosić się sile jego integracji, ażeby uzyskać dostęp do pewnego rodzaju przeżytej „nadświadomości” — G. Durand, *Wyobrażenia symboliczne*, Warszawa 1986, s. 118

²⁸ P. Ricoeur, op. cit., s. 81

²⁹ G. Durand, op. cit., s. 119

³⁰ P. Ricoeur, op. cit., s. 80

³¹ Na temat kierunków strukturalnego, semiotycznego i fenomenologicznego w badaniach nad mitem i symbolem por. *Antropologia kultury w Polsce — dziedzictwo, pojęcia, inspiracje*, „Polska Sztuka Ludowa” R. XXXIV nr 1, 2 1980, R. XXIV, nr 1. 1981, Tamże omówiona obszernie sylwetka M. Eliade i jego prace wraz z bibliografią.

Na gruncie polskiej etnografii mam tu na myśli prace, które podjęły wysiłek takiej reinterpretacji etnograficznych źródeł i materiałów, nawiązując zresztą częstokroć do studiów M. Eliadego, a więc prace takie jak np. J. R. Tomiecy, *Drzewo życia*, Warszawa 1976; L. Stomma, *Słońce rodzi się 13 grudnia*, Warszawa 1981, tegoż, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*; J. S. Wasilewski, *Podróże do piekieł*, Warszawa 1979, tegoż, *Symbolika ruchu obrotowego i rytualnej inwersji*, Warszawa 1978, „Etnografia polska”, t. XXII, z. 1. Trudno w tym miejscu nie wyrazić zdumienia że jedna z przełomowych prac dla polskiej etnografii za jaką uważam L. Stommy *Magia Alkmeny* (ogłaszana w różnych miejscach, por. m.in. *Słońce rodzi się 13 grudnia* s. 24–45), gdy idzie o interpretację nie tylko symboliki węzłów ale o ukazanie integrującej różne płaszczyzny doświadczenia ludzkiego funkcji mitu, a także ze względu na konsekwencje metodologiczne i wagę tej pracy dla interpretacji tradycji ludowej dotyczącej wierzeń n.t. czasu, przestrzeni, demonologii itd. została zupełnie pominięta w cytowanym *Słowniku terminów etnologicznych*, o tych pracach L. Stommy nie wspomina się w bibliografiach ani pod hasłem *Magia*, ani w bibliografii ogólnej.

Siergiej Awierincew

SYMBOL

S Y M B O L artystyczny (grec. 'symbolon' — znak, cecha rozpoznawcza) — uniwersalna kategoria estetyki najlepiej dająca się odsonić w przeciwstawieniu do przyległych doń kategorii o b r a z u z jednej strony, i z n a k u z drugiej. Biorąc słowa szerzej można powiedzieć, że symbol jest obrazem wziętym w aspekcie swojej znakowości, i że jest on znakiem obdarzonym całą organicznością mitu i niewyczerpaną wieloznacznością obrazu. Wszelki symbol jest obrazem (i wszelki obraz jest, chociażby w jakiejś mierze, symbolem); lecz jeśli kategoria obrazu wymaga przedmiotowej tożsamości z samym sobą, to kategoria symbolu stawia akcent na drugiej stronie jego istoty — na wychodzeniu obrazu poza własne ramy, na obecności jakiegoś sensu intymnie złączonego z obrazem, lecz nie będącego z nim tożsamym. Przedmiotowy obraz i głęboki sens występują w strukturze symbolu jako dwa bieguny nie dające się pomyśleć jeden bez drugiego (albo sens traci bez obrazu swoją możliwość i moc objawiania się, albo obraz bez sensu rozsypuje się na swoje składniki), ale są to bieguny jednocześnie rozdzielone jeden od drugiego, tworzące między sobą napięcie, w którym znajduje się istota symbolu.

Przechodząc w symbol obraz staje się „przeźroczysty”; sens „przeziera, prześwieca” przezeń będąc dany dokładnie jako sensowna głębia, sensowna perspektywa wymagająca całonietatwego wchodzenia w nią. Sens symbolu nie może być deszyfrowany wysiłkiem samego umysłu, trzeba w niego „wżyć się”. Dokładnie na tym polega zasadnicza różnica pomiędzy symbolem a alegorią: sens symbolu nie istnieje w jakości jakiejś racjonalnej formuły, którą można „włożyć” w obraz bądź którą można by z obrazu wyjąć. Stosunek między znaczącym i oznaczonym jest w symbolu dialektycznym stosunkiem tożsamości w nietożsamości: „... każdy obraz powinien być pojęty jako to, czym on jest, i dzięki temu brany jest jako tylko to, co on oznacza”. (Schelling, *Filozofia sztuki*). W tym miejscu teraz należy szukać także specyfiki symbolu w odniesieniu do kategorii znaku. Jeśli dla czysto utylitarnej systemu znaków polisemia jest tylko beztreściowym pomieszaniem, które szkodzi funkcjonowaniu znaku, to symbol tym bardziej jest treściwy, im bardziej jest wieloznaczny: w końcowym rachunku treść jakiegoś symbolu, poprzez pośrednie sensowne złączenia, za każ-

dym razem odnosi się do tego, co najbardziej istotne i ważne — do idei całości świata, do pełni kosmicznego i ludzkiego uniwersum. Już to samo, że jakiś symbol w ogóle ma sens symbolizuje gotową obecność sensu w świecie. „Obrazie świata, w słowie objawiony” — te słowa Borysa Pasternaka można by odnieść do symboliki każdego wielkiego poety. Sama struktura symbolu ukierunkowana jest na to, żeby pograżyć każde cząstkowe objawienie (zjawisko) w żywiole początków istnienia i dać w tym objawieniu całościowy obraz świata. Na tym zasadza się pokrewieństwo symbolu z mitem. Symbol jest także i mitem „zniesionym” (w heglowskim sensie) przez kulturowy rozwój, wywieziony z tożsamości z samym sobą i uświadomienia sobie swojej nieodpowiedności (niesprostania) względem własnego sensu. Od mitu symbol odziedziczył jego społeczne i komunikacyjne funkcje, na które wskazuje etymologia terminu: „symbola”, tak nazywały się u starożytnych Greków pasujące do siebie, według linii przełamania, kawałki jednej płytki, które składając, ludzie powiązani związkiem dziedzicznej przyjaźni rozpoznawali się jako przyjaciele. Po symbolu poznają się i rozumieją jeden drugiego „swoi”. W odróżnieniu od alegorii, która może być deszyfrowana i przez „obcego”, w symbolu jest ciepło zespalającej tajemnicy. W epokach podobnych klasycznemu antykowi i średniowieczu w roli poświęconych (wtajemniczonych) występują całe narody i szerzej — kulturowo-wyznaniowe społeczności; przeciwnie, w burżuazyjnej epoce symbol funkcjonuje w ramach elitarnych, środowiskowych kręgów dając możliwość swoim adeptom rozpoznawać się pośród „jednolitego i zrównanego duchowo tłumu” („równodusznej tołpy”). Ale i w tym przypadku symbol zachowuje jednoczącą i zespalającą naturę: „łącząc” przedmiot i sens, jednocześnie „łączy” ze sobą ludzi, którzy pokochali i zrozumieli ów sens. Artystyczna wola przezwyciężenia przepaści między istotą a widzialnością, między „całościowym” i „szczególnym” zgodnie ze swą naturą symbolicznie przeciwstawia się społecznemu wyobcowaniu, chociaż nie przezwycięża go realnie.

Sensowna struktura symbolu jest wielowarstwowa i obliczona na aktywną wewnętrzną pracę tego, który go przyjmuje. (...)

Sens symbolu obiektywnie urzeczywistnia się nie jako gotowa obecność, ale jako dynamiczna tendencja: on nie jest