



Władysław Panas

Semiotyka kultury

Wszelka nauka dotyczy rzeczy lub znaków,
jednak rzeczy poznaje się przez znaki.

Św. Augustyn: *O nauce chrześcijańskiej* (I, II. 2)

1

Wielka gorączka współczesnej humanistyki - semiotyka. Słowo wywołujące wypieki z uwielbienia lub gniewu. Po śmierci strukturalizmu - który według niektórych nigdy się nie narodził, a według innych oby się nigdy był nie narodził - ona stała się systemem modelującym badania nad kulturą. Trzeba by tu podać indeks nazwisk badaczy szczególnie zasłużonych dla wypracowania tej metody: Propp, Lévi-Strauss, Barthes, Łotman, Uspienski; albo z innego punktu widzenia: Peirce, Morris, a może w ogóle rozpocząć od wielkiego prekursora nauki o znakach: św. Augustyna? Będzie to lista zawsze uboga, gdyż „imię ich legion”. Wypadałoby również wspomnieć o różnych wektorach semiotyki, i o tym, że istnieją jakby dwa jej główne skrzydła: francuskie i rosyjskie. Ale semiotyka posiada nie tylko wymiar naukowy, lecz i mityczny. Chodzi o przestrzeń utworzoną wokół nazwy „semiotyka” przez niewiedzę o jej metodzie, zastosowaniu, możliwościach i ograniczeniach. W przestrzeni tej semiotyka jest traktowana zbyt absolutystycznie, jako klucz otwierający wszystkie - dotychczas zamknięte - drzwi w humanistyce. Można tu zaryzykować opis tej sytuacji w terminach eliadowskich: byłby to obraz scjencyjnego „sacrum”, swoistego „Obszaru realnego”, „punktu stałego”, „osi wszelkiej przyszłej orientacji”, „środka”, „kosmosu”; to, co znajduje się poza nim, to „chaos”, „fikcja”, słowem - „profanum”. Albo też taka interpretacja: semiotyka stanowi wyrafinowany system (nie pierwszy i nie ostatni) odwracający uwagę od innych systemów. Przeciwny biegun tej mitycznej sfery - to opinie negujące jakkolwiek wartość metody semiotycznej. Opis pewnego aspektu funkcjonowania semiotyki - powyżej trochę przejawiony - takiego funkcjonowania, w którym mniej istotna jest wiarygodność systemu, a bardziej (jak powiada Borges) jego „przyjemna budowa albo sensoryjny charakter” byłby ciekawym obiektem dla analizy... semiotycznej.

Oto jeden z możliwych akapitów wstępnych, jaki musi otwierać tekst poświęcony omówieniu

*Semiotyki kultury**. Jeszcze można tylko dodać, jak długo humanistyka polska czekała na tę książkę skracając czas lekturą omówień lub nielicznych tłumaczeń, bo teksty oryginalne dostępne były skąpemu gronu, bardzo skąpemu.

Chodzi o książkę ważną. Może obok *Egzystencji i hermeneutyki* P. Ricoeura najważniejszą z wydanych w 1975 roku. Ważną dlatego, że posiada wielką wartość poznawczą i że pozwoli zlikwidować - wspomniany wyżej - obszar mityczny. Szeregowy humanista na własne oczy, uszy i rozum będzie mógł zobaczyć i przemyśleć metodę semiotyczną. Cechą szczególną tej książki jest niezwykle szeroki adres czytelnicy: filozofowie, metodolodzy i religioznawcy, teoretycy i historycy kultury, antropolodzy i historycy, historycy sztuki i teatrologi, literaturoznawcy i folklorysty - wymieniam tylko te dziedziny, których problematyka została bezpośrednio poruszona w zamieszczonych studiach. W tomie zawarty jest wybór prac przedstawicieli tzw. szkoły tartusko-moskiewskiej. Wśród autorów mamy całą „pierwszą piątkę” semiotyki rosyjskiej (Iwanow, Łotman, Piatigorski, Toporow, Uspieński). Do zdumiewających cech charakterystycznych tego zespołu uczonych należy olbrzymia erudycja i swobodne poruszanie się po terenach różnych dyscyplin. Zdumiewa tym bardziej, że są to ludzie bądź o wykształceniu literaturoznawczym (Łotman), bądź językoznawczym (Iwanow, Toporow, Uspieński). Dla nas, przyzwyczajonych do wąskich specjalizacji, do tego, że uczeni pracujący w swojej dyscyplinie nie mają pojęcia o sąsiednich, jest to fakt pouczający i pocieszający.

Jako przykład mogą tu służyć dwie znakomite rozprawy Toporowa. Jedna o rekonstrukcji zagubionego mitu słowiańskiego, druga o wpływie wątków kosmologicznych na wczesnohistoryczne opisy. W pierwszej autor ujawnia świetną znajomość materiału mitograficznego Europy i Azji; na tle tych wielkich kontekstów kulturowych śledzimy jego pasjonującą analizę, wydobywającą zaginione ogniwo w wielkim łańcuchu mitów, jakie stworzył człowiek. Drugie studium, oprócz cennych propozycji metodologicznych dla historii jest właściwie fajerwerkiem erudycji z zakresu kosmologii, teologii filozofii, historiografii, mitografii i antropologii. Jest to ten już rzadki typ erudycji, który spotykamy w pracach wielkiego Erwina Panofsky'ego.

Prace zostały zgrupowane w trzech działach: rozprawy teoretyczne, rozprawy z semiotyki kultury i rozprawy z semiotyki sztuki. Całość uzupełniona jest cenną bibliografią rosyjskich prac semiotycznych nie tłumaczonych (565 pozycji), za którą chwała Jerzemu Farynie. Jest również zestaw prac tłumaczonych na język polski (ta niewielka lista jest niekompletna: brak 3 tekstów Łotmana i 1 Toporowa). Wszystkie studia zawierają tak bogaty ładunek intelektualny i dotyczą tak różnorodnych terytoriów humanistyki, że wszechstronne omówienie całości przekroczyłoby „przestrzeń” tej noty. Stąd też chciałbym pójść tropem jedynie pewnych wątków, może nie zawsze centralnych dla tego tomu, ale zawsze fascynujących.

* *Semiotyka kultury*. Wybór i opracowanie E. Janus i M. R. Mayenowa. Przedmowa S. Żółkiewski, Warszawa 1975, ss. 499.

Umberto Eco nazwał semiotykę „systemem w toku systematyzacji”, a Tzvetan Todorov powiedział kiedyś: semiotyka jest nauką postulowaną przed swym powstaniem; dlatego jej pojęcia nie wynikły z empirycznych potrzeb, lecz zostały założone a priori”; dodajmy: od dawna postulowaną (Locke, Peirce, de Saussure) i ciągle jeszcze tworzącą się. Dlatego też o semiotyce nie można powiedzieć zbyt wiele pewnych rzeczy. Już z samą nazwą są kłopoty: semiotyka czy semiologia? Termin „semiotyka” pochodzi od Locke'a i Peirce'a, „semiologia” - od de Saussure'a. Anglosasi i Słowianie używają tej pierwszej nazwy, Francuzi są wierni nazwie zaproponowanej przez ich wybitnego lingwistę. Część badaczy używa tych terminów zamiennie, ale są i tacy (Eco), którzy przyporządkowują im odmienne dziedziny badań w sferze znaków (Jako fakt humorystyczny można dodać, że z pisownią nazwiska „wodza” semiotyków rosyjskich też są kłopoty, przynajmniej w Polsce. Łotman czy Lotman? Nawet najlepsi znawcy jego teorii stosują obydwie formy.). I wreszcie kwestia centralna: nauka czy metoda? I tu odpowiedzi są różne. Wydaje się, że przeważa (ilościowo) stanowisko mówiące o nauce (posiada własny teren badawczy i własny język). S. Żółkiewski natomiast (w przedmowie do omawianego tomu) zdecydowanie twierdzi, iż chodzi raczej o metodę, pomocniczą technikę analizy, którą mogą się posługiwać badacze różnych dziedzin. Możliwe, że da się przeprowadzić mediację między tymi stanowiskami. Semiotyka jako ogólna teoria znaku i znaczenia jest odrębną dyscypliną naukową lub częścią np. ogólnej teorii komunikacji (od dawna semiotyka jako ogólna teoria języka jest działem logiki), a wykorzystywanie jej ustaleń do badań nad kulturą - podobnie jak wykorzystywanie osiągnięć lingwistyki czy teorii informacji - jest tylko określonym postępowaniem metodologicznym.

Dawno zauważono, że człowiek uwikłany jest w znaki. Uwikłany wielorako, czy to w relacji jednostka - społeczeństwo, czy człowiek - jego wytwory (kultura), czy człowiek - natura, a nawet (a może przede wszystkim) człowiek - Absolut. Tworzymy, wysyłamy, odbieramy i przechowujemy znaki. Świat ludzi składa się z całych kompleksów systemów znakowych i towarzyszących im sensów. Wielkie systemy znakowe to np. języki, religia, nauka, sztuka i literatura, filozofia, obyczaje, ideologie, organizacje społeczne i polityczne. Obok nich działają mniejsze (mniej uniwersalne) systemy: moda, etykieta (towarzyska i dyplomatyczna), folklor, zwyczaje różnych grup społecznych (masoneria, kasty, studenci, przestępcy, partie, wojsko) itp. Słowem przestrzeń ludzka wypełniona jest znakami i znaczeniem. I z tego uświadomienia znakowego charakteru kultury (w szerokim sensie) wyrosła semiotyka.

Semiotyka ma i inne źródło. Człowiek mówi różnymi językami o otaczających go znakach, systemach znakowych i znaczeniach. W miarę rozwoju kultury ludzkiej ilość tych języków zwiększa się, tak że współcześnie mówi się o zgiełku języków. Wpływają na nas takie języki, jak np. marksizm, egzystencjalizm, psychoanaliza, fenomenologia - to tylko niektóre. Konsekwencją tego jest osłabienie funkcji komunikacyjnej systemów znakowych. Wiąże się z tym ogólny kryzys kultury. Otóż powołaniem semiotyki jest likwidacja skutków wieży Babel. Pragnie ona scalenia

rozlicznych języków, rozmaitych sposobów mówienia o kulturze. Jej marzeniem jest wypracowanie jednego języka do opisu wszystkich zjawisk kultury. Podstawę scalającą widzi w znakowym charakterze tych zjawisk. Mówiący dotychczas różnymi (wzajemnie nieprzekładalnymi) językami, np. literaturoznawca, historyk sztuki, etnograf i religioznawca, w semiotyce znajdują wspólny język, który pozwoli im mówić o tak różnych zjawiskach łącznie. Semiotyka chce wykrywać, opisywać, klasyfikować i badać funkcję systemów znakowych wypełniających daną kulturę; chce również zająć się typologią kultur.

W pracach semiotyków radzieckich trzy pojęcia (obok terminów ogólnosemiotycznych takich, jak: znak, znaczenie, kod, system, struktura) są naczelne. Są to pojęcia tekstu, funkcji i modelowania. Niestety, terminy te nie są dostatecznie wyeksplikowane, wiele tu formuł nieprecyzyjnych lub po prostu mętnych. Stąd też ich znaczenie trzeba wydobywać za pomocą dodatkowej interpretacji.

Naczelną kategorią w semiotycznym opisie kultury jest tekst. Badacze rosyjscy (głównie Piatigorski i Łotman) stworzyli kulturowe pojęcie tekstu. Dotychczas termin ten obejmował zapisane wypowiedzi językowe. W sensie kulturowym tekst nie musi być zbudowany ze znaków językowych. Jest to konkretny fakt, konkretne zjawisko kulturowe, które w danej kulturze lub na określonym jej poziomie odbierane jest jako pewna całość, mająca swój początek i koniec (a więc musi być wyraźnie odgraniczona od innych faktów kulturowych). Tekst musi być w danej kulturze utrwalony, musi być również komunikatem (bycie komunikatem zakłada posiadanie znaczenia). Z tego punktu widzenia teksty służą do przekazywania informacji, pełnią funkcję komunikacyjną. Trzeba tu podkreślić, że nie jest to jedyna funkcja tekstu. Wyjaśnię to na słynnym - wielokrotnie cytowanym przykładzie. C. Lévi-Strauss w pierwszej swojej książce (*Les structures elementaires de la parente*, 1949) badał system reguł kierujących wymianą kobiet (małżeństwo) w społeczeństwie „prymitywnym” (jak wiadomo w społeczeństwach tego typu kobieta nie jest partnerem, lecz przedmiotem wymiany między mężczyznami). Okazuje się, że kobieta ma w tych społecznościach podwójną wartość: jako rzecz i jako znak. Funkcja rzeczowa kobiety, inaczej mówiąc to, do czego służy kobieta, jest oczywista. Co natomiast znaczy kobieta, jaką funkcję komunikacyjną spełnia? Lévi-Strauss odpowiada, że wymiana kobiet jest wymianą informacji, że przekazuje (członkom danej społeczności) wiedzę o określonej stratyfikacji społecznej. Wymiana, ujęta w skomplikowany system, reglamentuje całość na grupy pokrewieństw, mówi, kto do jakiej grupy będzie należał, w jakich relacjach będzie wobec innych grup. Tak więc wymiana kobiet ujęta jako tekst kultury będzie wtórnie pełniła funkcję komunikacyjną, prymarną funkcją będzie funkcja rzeczowa. Podobnie jest z wieloma tekstami kultury.

Wokół człowieka grupuje się wielka ilość różnego rodzaju sygnałów, znaków, przekazów, ale tylko niektóre z nich układają się w pewne wiązki, nabierają dodatkowego znaczenia, zostają utrwalone i wchodzi do kultury, stając się jej istotnymi elementami. Piatigorski i Łotman powiadają, że tekstem jest przekaz formułujący pewien system prawd i wartości; w tej sferze,

w której dana wypowiedź występuje jako tekst (np. wiersz jest tekstem w sferze sztuki, ale nie w sferze nauki) przypisuje się jej cechę prawdziwości. Nie może występować w danej kulturze tekst nieprawdziwy. Stracić walor tekstowości (prawdziwości) to stać się nie-tekstem, przestać być faktem kultury, stać się elementem nie-kultury. Dla badacza kultury zorientowanego semiotycznie istnieją tylko teksty - sekwencje znaków zorganizowane w komunikat. Tekstem kultury może być określony mit lub rytuał, etykieta lub powieść, nabożeństwo religijne i kampania wyborcza, a nawet... befsztyk z frytkami i wino - jak mówi Barthes - „gastronomiczny znak francuskości”. Słowem, wszystko to, co jest zbudowane ze znaków, wyodrębnione z innych zjawisk kultury, społecznie utrwalone i co posiada szczególne znaczenie w danej kulturze. Nie będą tekstami kultury nasze potoczne wypowiedzi, przypadkowe gesty, prywatna korespondencja, niewydane wiersze - zabraknie im społecznego obciążenia znaczeniem, społecznej sankcji znaczeniowej.

Z pojęciem tekstu nierozzerwalnie wiąże się pojęcie funkcji jaką tekst pełni w danej kulturze. W pracach omawianej grupy uczonych, termin ten oznacza społeczną rolę tekstu, zdolność zaspokajania określonych potrzeb tworzącego tekst społeczeństwa. Można się tu zastanawiać czy najpierw są potrzeby, a później tekst, czy też odwrotnie. Wydaje mi się, że jest to problem niezwykle złożony. W pewnych przypadkach jest tak, że określone potrzeby społeczne doprowadzają do utworzenia tekstu, tekst narasta w procesie stopniowego organizowania się znaków (np. pismo); czasami tekst jest z góry (w sensie administracyjnym) narzucony (np. przyjęcie chrześcijaństwa przez Mieszka I wprowadziło do ówczesnej kultury grupę tekstów nieoczekiwanych przez pogański ogół, podobnie administracyjne wprowadzenie określonej mody w Rosji Piotra I). W tym ostatnim przypadku potrzeby, a więc i funkcje, powstają wtórnie.

Porządek analizy semiotycznej jest taki: badacz ma do czynienia z konkretnymi, z bezpośrednio obserwowanymi faktami, a tymi - jak to wyjaśniałem - są teksty. Na podstawie realnie istniejących tekstów konstruuje on system semiotyczny - abstrakcyjny model opisujący budowę i działanie określonej grupy tekstów. Jest to metoda zaczerpnięta z lingwistyki (nauki przyrodnicze również przechodzą od realiów do abstrakcji), gdzie model języka tworzy się na podstawie obserwacji konkretnej praktyki językowej, konkretnych tekstów. Uczni rosyjscy z ośrodka tartusko-moskiewskiego starają się odpowiedzieć jaką - generalnie - funkcję pełnią systemy semiotyczne kultury. I tu dochodzimy do trzeciego - niezwykle ważnego w omawianej koncepcji - pojęcia.

Już w pierwszym zdaniu pierwszej z drukowanych w tomie rozpraw mówi się, że zasadniczą funkcją systemów semiotycznych jest modelowanie świata. Jest to kategoria jeszcze bardziej tajemnicza niż pojęcie tekstu. Wydaje się (bo nie ma w tym zbiorze ewidentnego świadectwa), że badacze ze szkoły tartusko-moskiewskiej w rozumieniu tego pojęcia przeszli być może ewolucję. W *Wykładach z poetyki strukturalnej* (1964) pisał Łotman, że sztuka modeluje rzeczywistość, że jest środkiem poznania życia przez odtworzenie. Oczywiście, nie jest to zasada „zwierciadła”, lecz zasada „modelu”, a ten, powiada Łotman, „nie odtwarza nigdy całego przedmiotu, lecz tylko określone jego aspekty, funkcje i stany, przy czym istotne ogniwo poznania stanowi sam akt

wyboru”. W powyższych formułach widoczny jest ślad tradycyjnej tezy teoretyków realizmu o odbiciu w sztuce. Podkreślamy: z tego punktu widzenia pojęcie modelowania określa charakter relacji sztuka (a więc pewien system semiotyczny) - rzeczywistość. W pracach zamieszczonych w tym tomie teza ta została przewartościowana na korzyść innego ujęcia. Modelowanie odnosi się do relacji system semiotyczny - człowiek (lub społeczeństwo). Przy pomocy tego pojęcia próbuje się powiedzieć, czym dla człowieka są systemy znaków. Myślę, że u podstaw tego nowego ujęcia leżą dwie tradycje. Pierwsza, to słynna hipoteza Sapira i Whorfa (przedstawiciele amerykańskiej tzw. lingwistyki antropologicznej). Przypomnę krótko dwa podstawowe człony tej hipotezy:

1. każdy język jest zbudowany według swoistego modelu i według niego rozczłonkuje rzeczywistość, narzuca ten sposób rozczłonkowania wszystkim mówiącym nim ludziom. Język formuje myśl, a tym samym sposób widzenia i opisywania świata. Tak możemy mówić o świecie, jak pozwala nam język. 2. modele językowe wiążą się z kulturowo-społecznymi, między budową języka a budową kultury zachodzi odpowiedniość. W eseju *Lingwistyka i antropologia* Edward Sapir tak pisze o modelującej roli języka: „Język staje się coraz bardziej wzrastającym w znaczenie przewodnikiem w naukowym badaniu danej kultury. W pewnym sensie siatka schematów kulturowych danej cywilizacji odcisnięta jest w języku, który tę cywilizację wyraża”. Język jest matrycą, na jego podobieństwo obudowane są wszystkie systemy semiotyczne kultury. Tę myśl powtarza Łotman.

Druga tradycja to twierdzenie Wygotskiego (zmarły w 1934 r. młody psycholog rosyjski, którego teorie przeżywają obecnie renesans), że znaki są narzędziem służącym do kierowania zachowaniem się człowieka. Rozwijając ten nurt myślenia, semiotycy z Tartu powiadają, że każdy system semiotyczny pełni funkcję wyznaczania pewnego programu zachowania się jednostki lub społeczeństwa. Ustanawia sobą pewną modelową wizję świata, tworzy hierarchię prawd i wartości, jest określoną koncepcją świata. Model świata, budowany na podstawie danego systemu znakowego, jest na ogół wspólny członkom określonej zbiorowości i przekazywany jest poszczególnym jednostkom, które w ten sposób włączane są do owej zbiorowości. Ponadto modele świata, będące funkcjami systemów semiotycznych, działają w sposób zautomatyzowany i nieuświadomiany. Wyjaśnijmy na przykładzie. Wszelkie obrzędy inicjacji polegają na zapoznaniu się z określonym rytuałem (ujętym w tekst - zbiór reguł) i spełnieniu określonych wymagań. Tekst inicjacji modeluje świat danej jednostki, włącza ją do społeczności np. dorosłych czy mężczyzn (myśliwych, wojowników, kapłanów).

Jak podkreślają semiotycy z Tartu, nie wszystkie systemy znakowe mają jednakową moc modelowania świata, nie wszystkie są w stanie narzucić pewną wizję świata dla swych użytkowników; niektóre z nich są pozbawione tej cechy prawie całkowicie. Im system znakowy jest bardziej abstrakcyjny (np. systemy matematyczne), tym jego zdolność modelowania świata jest mniejsza. Odwrotnie: systemy o niewielkim stopniu abstrakcji cechuje wielka siła modelująca. Najsilniejszym - według Zalizniaka, Iwanowa i Toporowa - systemem modelującym jest religia. Ta funkcja religii - jako systemu o wielkiej mocy sterowniczej - jest oczywista, gdyż stanowi ona

totalny model świata i zarazem wyznacza określony program zachowania się człowieka. Nie ma w tym stwierdzeniu jakiejś nowej prawdy, oprócz tego, że została wyrażona w języku semiotyki; to, co jest warte podkreślenia to fakt, że badacze z Tartu i Moskwy starają się opisać wszystkie zjawiska kultury, z jednakową - powiedziałbym - rzetelnością.

W różnych kulturach różne systemy obdarzone są ową „siłą” modelowania. Podam przykład systemu egzotycznego i dosyć ekstrawaganckiego. Lévi-Strauss w *Smutku tropików* opisuje m.in. swój pobyt u brazylijskich Indian Bororo, których wsie budowane są na planie koła, z umieszczonym pośrodku domem mężczyzn. Średnica wsi dzieli ludność na dwie grupy, reguluje to system zawierania małżeństw; zawsze z członkiem przeciwnej grupy. Okazało się, że kolistą strukturą wsi, ze wszystkimi wewnętrznymi podziałami, ma wielkie znaczenie dla życia społecznego i religijnego Bororo. Kiedy zabraniano im budować według tego schematu, wtedy w ich życie wkroczył chaos. Pisze autor: „zdezorientowani co do stron świata, pozbawieni planu, który dostarcza wprowadzenia do ich wiedzy! tubylcy tracą szybko zrozumienie tradycji, tak jak gdyby ich system społeczny i religijny były zbyt skomplikowane na to, żeby obejść się bez schematu uwidocznionego w planie wsi i przypominanego bezustannie przez codzienne gesty mieszkańców”. W plan wsi jest wpisany schemat ich systemu społecznego i religijnego (podział na połowy odpowiada podziałowi: ziemia - niebo, żywi - umarli, kobiety - mężczyźni, słabi - silni, natura - kultura itd.), pełni on funkcję „urządzenia” do modelowania świata tej małej społeczności. Pozbawienie planu wsi było dla nich równoznaczne z upadkiem modelu świata, runął program, który musieli realizować. Oczywiście, tym, co modelowało ich świat były reguły społeczne i religijne, ale zostały one utrwalone czy też „zapisane” w postaci planu wsi, stąd też myśl tubylcza łatwo utożsamiała obydwie sfery.

Również w kontrowersyjnej dotąd kwestii sztuki pojęcie modelowania ma analogiczny sens do wyłożonego wyżej. Dzieło sztuki jest modelem świata, właściwie trzeba powiedzieć: jest światem, którego granice wyznacza początek i koniec dzieła. Chociaż Rosjanie o tym nie piszą, sądzę, że ich myśl da się kontynuować w sposób następujący: nie ma potrzeby zajmować się charakterem więzi między realnym światem, a modelem świata zawartym w dziele artystycznym. Można uznać, że odniesieniem dla świata dzieła jest samo dzieło. Z tego punktu widzenia, tradycyjne pojęcie realizmu, które opierało się na relacji sztuka-rzeczywistość, zostaje przeformułowane. Każdy model świata zawarty w dziele jest realistyczny, prawdziwy, tak jak prawdziwy jest tekst; nie może istnieć nieprawdziwy model świata, tak jak nie może funkcjonować w danej kulturze nieprawdziwy tekst.

Łotman i Uspieński w artykule *O semiotycznym mechanizmie kultury* przedstawiają znakową wizję kultury. Wychodzą od prostej obserwacji: było i jest wiele różnych definicji kultury, łączy je przekonanie, że kultura posiada jakieś cechy. Skoro tak - powiadają nasi autorzy - to „kultura nigdy

nie stanowi zbioru uniwersalnego, lecz pewien w określony sposób zorganizowany podzbiór. Kultura nigdy nie obejmuje wszystkiego i tworzy w sposób szczególny odgraniczony obszar. Kultura rozumiana jest zaledwie jako wycinek, jako obszar zamknięty na tle nie-kultury”. W tym pierwszym przybliżeniu kultura jawi się w postaci przestrzeni posiadającej swoisty porządek. Jest to kosmos przeciwstawiony obszarom nie mieszczącym się w nim, nieuporządkowanym, czyli temu, co - z aspektu danej kultury - nie jest kulturą, co jest chaosem. Aby mogła istnieć kultura musi istnieć nie-kultura, wszak kultura musi się z czegoś wyodrębnić i musi mieć kontekst, na którego tle będzie widoczna. Porządek implikuje nieuporządkowanie, kosmos - chaos. Kultura na tle nie-kultury występuje jako system znakowy.

Po wprowadzeniu tego wstępnego określenia kultury (niezwykle logicznego i tak trafnego, że aż bliskiego banałowi) rozwijają Łotman i Uspieński zagadnienia szczegółowe. Trudno w niewielu zdaniach przedstawić całe bogactwo tych wywodów, więc ograniczę się tylko do zasygnalizowania głównego nurtu tej koncepcji. Dla semiotycznego opisu kultury ważne jest ustalenie stosunku kultury do języka. Idąc za hipotezą Sapira-Whorfa, badacze rosyjscy uznają wpływ języka za kulturę. „Język pełni wobec kultury funkcję „urządzenia do matrycowania”. „Dostarcza on członkom społeczeństwa intuicyjnego poczucia strukturalności, a z racji swej systemowości (przynajmniej na poziomach najniższych) i przekształcania «otwartego» świata realiów w «Zamknięty» świat imion, zmusza ludzi do traktowania jako struktur takich zjawisk, których strukturalność nie jest oczywista”. Język dostarcza wzoru strukturalności, ale nie wszystkie zjawiska kultury są tak silnie jak on ustrukturuwane. Stąd też kultura ma kształt systemu koncentrycznego, którego centrum wypełniają całości najbardziej strukturalne, a im dalej od centrum, tym strukturalność się zmniejsza.

W tym miejscu uczynimy pewną dygresję i odwróćmy trochę porządek wywodów (przynaję - robię to z „niskich” dydaktycznych i publicystycznych pobudek). Autorzy omawianej rozprawy przywołują dwa teksty kultury. Jeden - to poglądy manichejczyków na istotę diabła. Jak wiadomo manichejczycy uznawali dwie zasady rządzące światem: dobro i zło. Obydwie wobec siebie równorzędne. Stąd też diabeł w ich rozumieniu jest istotą świadomie skierowaną przeciw człowiekowi. Diabeł jawi się jako pewien system zła skierowany przeciw systemowi dobra, dlatego też świat jest podzielony na dwie wrogie przestrzenie przynależne określonej zasadzie. Drugi tekst mówi o rozumieniu diabła przez św. Augustyna. Diabeł w jego interpretacji jest siłą bezwładną, działającą przeciw człowiekowi na skutek ludzkich słabości. W tym rozumieniu diabeł nie ma cechy systemu, kosmosu, lecz jest chaosem. Nie ma też własne przestrzeni w świecie. Ten „diabelski” przykład posłuży do wyjaśnienia pewnych właściwości kultury.

Badania semiotyczne kultury zmierzają do sporządzenia typologii kultur wg kryterium znakowego. Jedną z cech, która może posłużyć typologii jest to, że kultura, będąc jako całość systemem znakowym, zawiera również określony stosunek do znaku czy znakowości w ogóle. Chodzi tu o to, jak w danej kulturze widzi się relację między formą a treścią znaku (planem

wyrażenia a planem treści - jak mówią semiotycy za Hjelmslevem). Wiadomo, że ten związek może być albo umowny (określona treść może być wyrażona w dowolnej formie), albo konieczny (określona treść wymaga odpowiedniej formy). Z tego punktu widzenia można rozróżnić kultury nastawione na treść (umowny charakter znaku) i kultury nastawione na wyrażenie (konieczny charakter znaku).

W kulturze uwypuklającej wyrażenie ważne jest prawidłowe nazywanie (niewłaściwe nazywanie może być identyfikowane z inną treścią). Ten typ kultury panował w średniowieczu. W takiej kulturze świat może być traktowany jako tekst, gdzie treść jest z góry ustalona i potrzebna jest tylko znajomość języka, znalezienie odpowiedniej formy dla jej oznaczenia. Kultury tego typu są mocno zrytualizowane, w odróżnieniu od kultur nastawionych na treść, w których dominuje symbol.

Piszą Łotman i Uspieński: „Kulturę w ogóle można potraktować jako zbiór tekstów; jednak z punktu widzenia badacza ściślej będzie określenie kultury jako mechanizmu wytwarzającego Zbiór tekstów, teksty zaś traktowane będą jako realizacja kultury”. Również i z tej pozycji może kultura „spojrzeć” na siebie. Istnieją kultury „widzące” siebie jako zbiory tekstów prawidłowych i takie kultury, które są zbiorem reguł generujących teksty. Ta ostatnia typologia mieści się w poprzedniej: kultury nastawione na wyrażenie modelują siebie jako zbiór tekstów prawdziwych (stąd ich rytualizacja), kultury nastawione na treść rozumieją siebie jako system reguł. Każdemu z tych typów kultur odpowiada określony typ opozycji. Rozpatrzmy kultury nastawione na treść. Ponieważ występuje w nich preferencja reguł, podstawową opozycją będzie „uporządkowany (zbudowany według reguł) - nieuporządkowany (pozbawiony reguł)”. W tej kulturze wszystko to, co się w niej nie mieści, pojmuję się jako brak kultury, jako nie-kulturę. Jest to kultura dynamiczna, panuje w niej przekonanie, że powinno się zagarniać terytoria nie-kultury, przekształcać je w kulturę. Modelowi tej kultury odpowiada rozumienie diabła przez św. Augustyna. Diabeł jest nieuporządkowaniem, a więc nie-kulturą; eliminacja słabości człowieka, jego doskonalenie się, osłabia diabła, zmniejsza jego obszar oddziaływania. To, co było słabością, nie-kulturą, powinno przekształcić się w kulturę.

Diabłowi manichejczyków odpowiada kultura nastawiona na wyrażenie. W kulturze tej podstawową opozycją jest „prawidłowy (prawdziwy) - nieprawidłowy (fałszywy)”. Kultura przeciwstawia się tu nie chaosowi, lecz systemowi o znaku ujemnym. Szczególna waga prawidłowości nazwy wiąże się z tym, że nazwa nieprawidłowa może być utożsamiana z innym (nie z żadnym) znaczeniem. Przeciwnikiem takiej kultury jest nie brak kultury (nie-kultura), lecz antykultura, czyli system posiadający inne wyrażenie. Cechą tego typu kultury jest zamknięcie, odgrodzenie się od antykultury, która nie jest pojmowana jako potencjalny obszar ekspansji. Diabeł manichejczyków jest nie do zwalczania, to, co można zrobić to tylko się szczelnie od niego odgrodzić. Jako przykłady podają tu również autorzy kulturę Chin i ideę „Moskwa trzecim Rzymem”.

Pełny opis kultury wymaga inwentaryzacji i opisu wszystkich tekstów, rekonstrukcję systemów znakowych realizowanych przez teksty i na końcu dopiero typologię. Oczywiście, Łotman i Uspieński nie dysponowali takim zapleczem, bo go jeszcze nie ma. Stąd też ich rozważania są na pewno dyskusyjne, ale fascynują śmiałością hipotez i uogólnień. Warto też podkreślić - widoczną w wielu rozprawach - znakomitą znajomość problematyki teologicznej (głównie prawosławnej) i odpowiednie jej wykorzystanie. Daj, Panie Boże naszym uczonym taką wiedzę!

Chciałbym się jeszcze zatrzymać na innym tekście z tego działu Są to tezy Łotmana „O semiotyce pojęć »wstyd« i »strach« w mechanizmie kultury”. W ośmiu krótkich punktach autor ukazuje w mistrzowski sposób niezwykle obszar badawczy. Za podstawę bierze tezę Levi-Straussa, że kultura może być rozpatrywana jako system dodatkowych ograniczeń nałożonych na naturalne zachowanie człowieka. Łotman dzieli tę sferę ograniczeń na dwie części: sterowane przez „wstyd” i sterowane przez „strach”. Wokół tych kategorii mogą się organizować grupy społeczne. Wewnątrz danej grupy panują normy „wstydu” (np. zwyczaj pojedynkowania się, sądy honorowe i koleżeńskie, opinia środowiska). „Strach” określa stosunek do innych grup (szlachcic wewnątrz swojej grupy kieruje się normami „wstydu”, wobec chłopą stosuje normy „strachu”). Hipotetyczną historię tych norm przedstawia autor w 3 etapach: 1. wstyd leży u podstaw kultury ludzkiej (strach dominuje w świecie zwierzęcym); początkowo w formie reguł zaspokajania potrzeb fizjologicznych; 2. powstanie państwa spowodowało, że wstyd regulował to, co ludzkie, a strach odnosił się do państwa. 3. wytworzenie się mniejszych grup społecznych (klasy, kasty, rody, grupy rodzinne i sąsiedzkie, zawodowe itp.) wiąże się z przeświadczeniem o wyższości członków poszczególnych grup; regulowanie przez wstyd zaczyna być rozumiane jako synonim owej wyższości.

Ciekawa jest dialektyka tych dwóch sfer: podporządkowanie regułom wstydu wyklucza strach i odwrotnie (formuła: „odczuwać strach to wstyd”). Tu gdzieś rodzi się szczególna wartość odwagi: „Strach przed wstydem jest zatem najwyższą formą zaprzeczenia strachowi”. W zależności od dominowania danej kategorii można mówić o kulturach opartych na strachu lub wstydzie. Trzeba tu podkreślić, że obydwa pojęcia są systemowe, wydobyte z obserwacji konkretnych tekstów kulturowych (np. tekst pojedynku, czy tekst sądów honorowych). Widzimy jak określony system znakowy pełni funkcję modelowania świata, świata skupionego wokół reguł wstydu i strachu. Wykrycie wszystkich systemów danej kultury pozwoli opisać dokładniej całościowy model świata owej kultury, pozwoli dostrzec wokół jakich znaczeń organizuje się ta kultura.

Trzecia część antologii (*Semiotyka sztuki*) poświęcona jest badaniu jednego - niezwykle złożonego - systemu znakowego: sztuki. Łotman, Uspieński i inni semiotycy badają konkretne teksty, aby przez ich opis zrekonstruować ogólny system semiotyczny sztuki. Ujęcie wszystkich

tekstów sztuki w jeden system jest możliwe dzięki temu, że każdy tekst jest zbudowany ze znaków (niezależnie od sposobu ich materialnego utrwalenia np: język w literaturze, plamy barwne w malarstwie, dźwięki w muzyce), a ponadto - jak pokazał to Uspieński - łączy je wspólna zasada strukturalnej organizacji tekstu.

Przedstawię tu opis analizy dwóch tekstów. O tekście ikony staroruskiej pisze Uspieński w artykule *O systemie przekazu obrazu w rosyjskim malarstwie ikon*. Nawet pobieżne oględziny malarstwa ikonicznego pozwalają zauważyć jedną cechę wspólną: charakterystyczne „zniekształcenia”. Skręcone nienaturalnie postacie (twarze zwrócone w jedną stronę, reszta ciała w inną), przedmioty (część budynku przedstawiona frontalnie, a część obrócona). Uspieński wprowadza pojęcie „rzeczywistości” obrazu, które ma oznaczać faktyczne ułożenie postaci, przedmiotów, linii. Np. ikona „Matka Boska ze stojącymi przed nią Grzegorzem Teologiem i męczennikiem Nikitą Wojnem i klęczącymi męczennicami Marią i Martą” jest namalowana w ten sposób, że wszystkie postacie są zwrócone twarzami do widza; w rzeczywistości twarze postaci „stojących i klęczących przed” powinny być skierowane do Matki Boskiej, nie do widza. Otóż, powiada Uspieński, dzieje się tak dlatego, gdyż w tekście ikony działają dwa systemy przekazu: geometryczny i semantyczny. W każdym obrazie istnieją postacie i linie mniej lub bardziej semantycznie ważne. Ważniejsze występują na pierwszym planie, mniej ważne - w tle. Semantycznie ważne są figury ludzi, świętych, aniołów, mniej ważne są przedmioty, które je otaczają. Analiza ikony doprowadza do wykrycia kompozycji dwudzielnej, złożonej z dwóch porządków. Podstawą podziału jest przypisanie jednemu z porządków większego znaczenia. Sygnałem tego wybranego porządku jest odmienna kompozycja, kompozycja „zniekształcona”. Przestrzeń ikony jest wypełniona elementami o różnej wartości znaczeniowej; które elementy są nacechowane semantycznie wskazuje szczególny sposób ich przedstawienia. I dlatego poszczególne miejsca tej przestrzeni są organizowane według odmiennych zasad.

W ikonach wszystkie postacie zwrócone są twarzami do widza, bez względu na faktyczne położenie ich ciała w przestrzeni obrazu. Czasami dotyczy to również przedmiotów, np. miniatura przedstawiająca piszącego księgę: nie tylko twarz zwrócona jest do widza, ale i księga. Uspieński wyprowadza konkluzję: „semantycznie ważna część przedmiotu zwrócona jest ku widzowi (znajduje się mianowicie w tym samym planie ogólnym co i twarze postaci), a semantycznie nieważna - podporządkowana jest perspektywicznym odchyleniom, ukazując rzeczywiste położenie przedmiotu w przestrzeni i stanowiąc tym samym klucz do prawidłowego rozmieszczenia przedmiotów w trzech wymiarach”. Można powiedzieć, że świat jest modelowany - z tego punktu widzenia - przez wskazywanie szczególnie znaczących elementów, mówienie co jest ważne a co nie.

O przestrzeni w tekście literackim pisze Łotman (*Zagadnienia przestrzeni artystycznej w prozie Gogola*). Kategoria „przestrzeni” (podobnie jak „czasu”) zrobiła w ostatnich latach wielką karierę w humanistyce i to zarówno w badaniach nad sztuką, jak i w psychologii, socjologii i historii.

Chodzi tu oczywiście o inne pojmowanie przestrzeni niż w naukach przyrodniczych. Humanieści interesują się przestrzenią z aspektu semiotycznego. Badają jak człowiek w różnych epokach i kulturach wyobrażał sobie przestrzeń, jak ją dzielił pod względem znaczeniowym, społecznym, religijnym itp. Badają wreszcie jak w świecie ludzkich wytworów (sztuka, mitologia jest organizowana przestrzeń. Zainteresowanie przestrzenią jako kategorią badawczą nastąpiło - sędzę - głównie pod wpływem antropologii kulturowej i religioznawstwa. Eliade, Caillois i inni pokazali przestrzeń jako system znakowy. W badaniach literackich, jako jeden z pierwszych, zastosował to pojęcie Bachtin w słynnej pracy o twórczości Rabelais'go. Poetyką przestrzeni zajmował się również Gaston Bachelard (*La Poétique de l'espace*, 1957), znakomite studium o przestrzeni w dziele Prousta ogłosił Georges Poule (*L'Espace proustien*, 1963) - żeby ograniczyć się tylko do samych znakomitości. Zatem nie oryginalność problematyki jest zaletą pracy Łotmana. A jednak do jej określenia trzeba użyć przymiotników o wielkiej mocy. Postaram się uzasadnić tę opinię.

Przeźren artystyczną w utworze literackim Określa Łotman jak: „continuum, w którym rozmieszczone są postacie i toczy się akcja” Mniej wyrobiony czytelnik skłonny jest utożsamiać ją z przestrzenią rzeczywistą. Postępowanie takie jest niewłaściwe, gdyż przeźren literacka odznacza się specyficznymi właściwościami. Może ona wyrażać relacje nieprzeźrenne, może być zorganizowana w taki sposób, że będzie metaforą stosunków czasowych, społecznych, etycznych (np. jako „droga życia”). W ten sposób przeźren staje się modelem świata. U różnych autorów i w różnych utworach ten modelujący charakter przeźreni jest rozmaicie wykorzystywany. Łotman śledzi ten proces w twórczości Gogola, od wczesnych utworów aż po *Martwe dusze*. W błyskotliwej i subtelnej analizie pokazuje rozmaite typy przeźreni (początkowo współistnieją dwie przeźrenie: baśniowa i zwykła), charakter ich granic (jedne przeźrenie mają wyraźnie zaznaczone granice, inne są otwarte, a jeszcze inne są koncentryczne). Wreszcie ten system przekształca się w inny, w opozycję: przeźren wewnętrzną - przeźren zewnętrzną. Zawiera ona kilka przeciwstawień: blisko - daleko, swoje - cudze, niezmiennosc - zmienność, Dom - nie-dom.

Wydobycie na „powierzchnię” tych przeźreni (tu przedstawione abstrakcyjne, gdyż trudno przytaczać analizowany w rozprawie materiał) służy Łotmanowi do ujawnienia funkcji, jakie pełnią w prozie Gogola. Przeźrenie te opisują kondycję człowieka. Są one zawsze miejscem człowieka, miejscem swoiście nacechowanym. Przysługuje im cecha negatywna: człowiek jest osaczany przez wrogię przeźrenie, wrogię chociażby z tego względu, że chcą go zamknąć, przypisać jakiemuś miejscu. Jak to pokazuje Łotman, w wizji Gogola, przedstawiającego ponury obraz społeczeństwa zamkniętego w system urzędniczych stopni-rang, granice poszczególnych przeźreni stają się nieprzekraczalne, powstaje szereg małych przeźreni (np. przeźreni wyznaczonych przez określone rangi) własności pojedynczych ludzi, w konsekwencji prowadzi to do rozpadu całości przeźreni, komunikacja między „mieszkańcami” tych miejsc staje się niemożliwa. Mamy tu do czynienia z pesymistycznym (a raczej realistycznym) nurtem w twórczości Gogola, z wyrażeniem idei rozłączenia i niekomunikatywności ludzi w zamkniętych światach. Przekonanie powyższe jest modelowane artystycznie przez kategorię przeźreni.

Ale Gogol daje i pozytywną wizję człowieka. Łotman powiada, że człowieka ocalić może jedynie istnienie jego własnej przestrzeni moralnej, i dodaje: „Tak powstaje artystyczne wymaganie, by człowiek miał własny przestrzenny świat, który natychmiast przybiera postać przestrzennie rozciągniętego obrazu drogi”. Człowiek Gogolewski więziony przez różnego rodzaju przestrzenie (tu znakomita analiza przestrzeni biurokratycznej!) jest tragiczny, nawet niefortunny posiadacz nosa, major Kowalew. Wyzwolenie człowieka może zapewnić jedynie droga przez przestrzenie. Pojęcie „drogi” w analizie Łotmana jest kluczowe. Droga - to przestrzeń indywidualna postaci. Droga nie należy do żadnej przestrzeni, wiedzie przez wszystkie. „Z chwilą, gdy się pojawia Obraz drogi jako formy przestrzeni, kształtuje się również idea »drogi życiowej« jako normy życia pojedynczego człowieka, narodów i całej ludzkości. Bohaterowie zdecydowanie dzielą się na ruchomych (»bohaterowie drogi«) i nieruchomych. Bohater ruchomy ma cel”. Człowiek tragiczny - to człowiek nieruchomy, zamknięty, bez celu w życiu, człowiek statyczny. Cel wprowadzenia człowieka w ruch pozwala mu się doskonalić, przekraczać przestrzenie. Autor przytacza znamienne słowa Gogola z *Martwych dusz*: „Nie, czas wreszcie zaprząć i łajdaka. A więc zaprzęgniemy łajdaka!” Dodaje od siebie, że jest to akcent optymistyczny, nadzieja na moralne odrodzenie Cziczikowa.

Kategoria przestrzeni w analizie Łotmana nabiera charakteru pojęcia antropologicznego. Z prozy Gogola, z funkcjonujących w jej obrębie różnych systemów wyrażania przestrzeni, wydobywa wpisana w te systemy wizję, model człowieka. Tym samym Łotman rozprasza inne wątpliwości - często się pojawiające - że opis systemów znakowych może przysłonić człowieka - okazuje się, że może być odwrotnie. Analiza znaków powinna pokazywać człowieka, człowieka wzbogaconego o wymiar semiotyczny. Myślę, że głęboko humanistyczna praca uczonego z Tartu upoważnia do takiego stwierdzenia. Jest to praca godna wielkiej literatury rosyjskiej XIX wieku.

*

Ten akapit powinien nosić tytuł: *1000 walecznych...* Mówi on o nakładzie tej cennej książki i sposobie jej zdobywania. Daruję tu sobie szereg pytań retorycznych a zacytuję za Łotmanem fragment wiersza Twardowskiego:

Oboznaczeno w mieniu,
A w naturie nietu.

Cała ta sprawa jest również kwestią semiotyczną.

Pierwodruk: „Znak”, 1976, nr 260, s. 235-250.