

Mityczność

Janusz Barański

Mityzacja, proces tworzenia wtórnych sensów i jeden z mechanizmów partycypacji kulturowej, pozostaje w centrum zainteresowania etnografii rozumianej jako ogólna refleksja nad kulturą. Ta natomiast, jeśli pojmować jej pojęcie w kategoriach wszelkich ludzkich wytworów, obejmuje swym zakresem również język w rozmaitych jego przejawach, tych codziennych i tych odświętnych, pospolitych i niezwykłych. Podążając tropem znanej definicji mitu, że ten jest niczym innym jak tylko słowem, chcemy wskazać pewną konstytutywną cechę tegoż słowa, tytułową mityczność, od której nie ma zaiste ucieczki. Notabene, świadomość tego faktu uspokoi może tych, którzy gorączkowo poszukują dla etnografii jakiegoś „nowego paradygmatu” w miejsce znikających chałup i orki w zagony. Trzeba jednak zaznaczyć, że kwestia ta nie sprowadza się wyłącznie do rzeczowego słowa, bo li tylko w nim cała kultura wyzerpać się może. Pozostajemy przy języku: on jest głównym fundatorem reguł nadawania sensu, a antypody mythos-logos rozstrzygają o tym ile w nim uczucia, a ile rozumu.

Bodaj najbardziej na rodzaju klasyfikacji języka ze względu na jego użycie zaciążyła propozycja Ogdena i Richardsa, w której głosili oni istnienie z jednej strony języka nauki, gdzie słowa oznaczają związki sprawdzalne w stosunku do rzeczywistości zewnętrznej, z drugiej strony natomiast emotywnie i ewokujące użycie języka, gdzie słowa stają się znakami emocji i nastawień; język taki jest typowy np. dla poezji (1956). Roman Jakobson poszerzył później ten podział na sześć funkcji języka (poznawcza, emotywna, konatywna, fatyczna, poetycka, meta-językowa) jednak pośród nich najważniejsza to funkcja poznawcza, nastawiona na oznaczanie, i funkcja emotywna, nastawiona na adresata i zawierająca komponent emocjonalny wypowiedzi (1989, s. 82–88). Samuel Ichijé Hayakawa, przedstawiciel szkoły General Semantics, wskazywał na istnienie z jednej strony języka sprawozdawczego, informacyjnego, który ma charakter instrumentalny, z drugiej natomiast języka afektywnego, którego cechy to głośność wypowiedzi, intonacja, rytm (1965, s. 82–83). By nie mnożyć bytów ponad konieczną potrzebę poprzestaśmy zatem na dodaniu jeszcze Saussure’a, Barthes’a, Todorova, Sperbera, którzy dostrzegli w języku podobne dychotomiczne funkcje.

Dystynkcje takie pojawiły się także w pracach politologów. Murray Edelman, czołowy przedstawiciel orientacji symbolistycznej, rozwijał te koncepcje w swoich pracach o symbolu w polityce i w politycznym języku.

W pracy *Politics as Symbolic Action* z 1971 roku odwołał się do jednej z koncepcji w teorii informacji, w której dokonano podobnego – jak w przypadku funkcji języka – podziału na „informację semantyczną” i „informację estetyczną”. Ta pierwsza ma charakter logiczny w sensie statystycznej akceptowalności i zyskuje wskutek tego obowiązującą uniwersalność; jest równocześnie związana z działaniem i ma charakter utylitarny. Drugi typ informacji jest emocjonalnie nacechowany, bywa przypadowy i wyrwykowy, osadzony w symbolice i normach danej grupy czy kultury (s. 35). Edelman zwrócił równocześnie uwagę na fakt, że oba typy informacji są zwykle obecne w każdym komunikacie, z zachowaniem odpowiednich proporcji, czy jest to twierdzenie logiki, czy wyborczy slogan. Wyodrębnienie ich jest natomiast dziełem procedury analitycznej (s. 41).

W innej pracy rozważania jego biegną jakby po linii Malinowskiego stwierdził bowiem, że język jest zawsze częścią sytuacji społecznej, nie jest niezależnym instrumentem, narzędziem tylko opisu; język, myśl, działanie określają się wzajemnie (1977, s. 58). Wprowadził tutaj rozróżnienie – za językoznawcą Bazylem Bernsteinem – na „język formalny” z jednej strony i „język publiczny” z drugiej, dodając jednak, że żaden z nich nie jest wolny od tejsze sytuacji społecznej i są to tylko znów pewne skrajności. W pierwszym przypadku mamy do czynienia ze stwierdzaniem faktów lub ich możliwości, z relacjami logicznymi, czasowymi i przestrzennymi, z postulatem alternatywnych konceptualizacji doświadczenia, testowaniem logicznych i fakualnych tez, słowem – z eksperymentowaniem na strukturach poznawczych; skrajnym przykładem jest tu sformalizowany język matematyki (s. 104). Język publiczny spełnia czasem tak rozumiane formalne rygory, gdy mowa o politycznych procesach w terminach pojęć abstrahujących konkretne przypadki, częściej jednak uwikłany jest w najbliższy kontekst sytuacyjny (kampanie wyborcze, debaty parlamentarne etc.) i wtedy dominują w nim krótkie zdania o nietypowej składni, częste powtórzenia, niewiele kwalifikacji. Wypowiedzi cechują się „eksplicytną niekompletnością” – manifestowaniem zrozumienia pomiędzy mówcą a słuchaczami („implicitne zrozumienie”). Język wykazuje wówczas walor konstytuowania i jego użycie sprzyja tym samym utrwalaniu pewnego publicznego status quo – czy to w skali pewnej grupy nim się posługującej, czy też w skali państwa (s. 105–110). Samo używanie języka w takiej funkcji uznać więc można za formę politycznej akcji – stwierdził Edelman w innej pracy (1985, s. 197).

Chcielibyśmy w tym miejscu poświęcić nieco więcej uwagi poglądom badacza, wywodzącego się ze szkoły New Criticism – Philipa Wheelwrighta, który zaproponował jeszcze inne rozróżnienie, reinterpretując równocześnie klasyczny podział, zastosowany również w referowanych powyżej pracach Edelmana, na funkcję referencyjną (poznawczą) i funkcję emotywną. Przede wszystkim Wheelwright odrzucił ten podział w dotychczasowym jego kształcie nadany mu przez – jak to określił – „semantyczny pozytywizm”, głoszący dominację funkcji emotywniej w języku, którym posługuje się intuicja filozoficzna, poezja, wreszcie wiara religijna i który można – jak utrzymywano – postrzegać tylko w kategoriach afektywności i konatywności (1964, s. 45). Nowy kształt zyskał ów podział poprzez połączenie go z innym – wprowadzonym przez badacza – mianowicie z podziałem na „expressive language” („depth-language”) i „steno-language” (s. 3–4). Przytaczamy oryginalne określenia, choć można zapewne przełożyć je – odpowiednio – np. na język ekspresji i język logiki. Wiadomo natomiast, że domeną depth-language jest religia, mit, poezja, natomiast nauka posługuje się tym drugim rodzajem – steno-language. Rozróżnienie to ma jednak, jak to bywa zwykle w takich przypadkach, charakter modelowy, w rzeczywistości bowiem oba języki (funkcje) przenikają się wzajemnie – z zachowaniem wszakże odpowiednich proporcji. A zatem i z użyciem steno-language nie sposób ująć bytu ab initio: zawsze obecny jest komponent stylu i zwyczaju językowego, których korzeni szukać należy w depth-language (s. 6). Steno-language to język honorujący prawa logiki klasycznej – identyczności.

nieprzeczności, wyłączonego środka, racji dostatecznej, a postulat tej logiki można – według Wheelwrighta – oddać słowami „musi – nie może”; to również język podejmowania decyzji. Depth-language wymienionym logicznym procedurom się nie poddaje, jest translogiczny, mogą być w nim elementy paradoksalne i jest językiem symboli, których treści nigdy do końca nie wyczerpuje, w przeciwieństwie do języka nauki, którego uniwersum semantycznych możliwości jest ograniczone; postulat logiki tego języka określił autor formułą „może – nie musi” (s. 53–54).

Autor dotknął tutaj kwestii tzw. modalności – logicznej charakterystyki wypowiedzi pod względem sposobu, w jaki stwierdzają to, co stwierdzają. Użycie bowiem słów „musi” „może” nawiązuje do znanego w logice tradycyjnej rozróżnienia na modalność de re, gdy orzeka się jednoznacznie konieczność przysługiwania lub nieprzysługiwania cechy przedmiotowi, i modalność de dicto, gdzie orzeka się zarówno konieczność, jak i możliwość.

Wheelwright dokonał następnie zestawienia swojego podziału z podziałem referencyjność-emotywność i ustanowił dla tych dystynkcji pewien wspólny mianownik nazwany przez niego „typami mowy” (Modes of Discourse). Stało się to możliwe po stwierdzeniu, iż przeciwstawienie referencyjność-emotywność jest błędne, zauważyć można natomiast dwa inne: referencyjność (R) – niereferencyjność (non-R) i emotywność (E) – nieemotywność (non-E). Wheelwright przedstawił ten konstrukt w postaci następującego schematu:

Typy Mowy

R

ekspresyjna poetycka	dosłowna logiczna
-------------------------	----------------------

E non-E

wykrzyknikowa	fatyczna
---------------	----------

non-R

Wskutek tej szczególnej fuzji dwóch ujęć funkcji języka otrzymujemy takie oto typy mowy:

- R, non-E:** język przedmiotowy używany w funkcji referencyjnej oraz język naukowy w tym sformalizowany język logiki.
- Non-R, non-E:** mowa fatyczna – „Dzień dobry” etc.
- Non-R, E:** mowa wykrzyknikowa – „Cholera!” etc., gdzie w odróżnieniu od mowy fatycznej zwroty odnoszą się do zaistniałych zdarzeń.
- R, E:** mowa ekspresyjna, język, który jest zarówno referencyjny jak i emotywny, ale nie poprzez przypadkowy związek – np. „Pali się!”, tylko ze względu na sens bardziej fundamentalny, gdzie funkcja referencyjna, właściwe znaczenie, bierze przynajmniej część swej zasadniczej postaci z emotywności języka i zmienia się wraz ze zmianami tegoż (s. 56); jest to język religii, mitu, metafizyki, poezji.

Wheelwright wskazał zatem dwa typy referencyjności – nieemotywną i emotywną – o tożsamym walorze prawomocności. Pewną analogią do wyróżnionych tu dwóch typów referencyjności jest pogląd tzw. niemieckiej filozofii życia, w szczególności Georga Mischa, który rozróżnił dwa typy mowy: „mowę dyskursywną” i „mowę ewokującą”. Podobnie jak Wheelwright przypisał obu formę referencyjności, przy czym ta druga nie rządzi się prawami logiki klasycznej, natomiast ja

poprzedza: tam gdzie kończy się logika ewokacji zaczyna się kanon logiki arystotelesowskiej, choć odbywa się to w sposób stopniowy. Staje się tak wskutek procesu odrywania się znaczenia od słowa, konstytuowania pojęć, wreszcie symboli logiki i nauk szczegółowych, np. symboli chemicznych. Nauka wyabstrahowuje znaczenia z języka naturalnego, który jest wieloznaczny i uwikłany w kontekst ludzkich spraw. Woda w mowie dyskursywnej, w nauce, to wzór chemiczny, w mowie ewokującej natomiast może być wodą rytualnych oczyszczeń, wodą – praelementem, wodą wciągającą w otchłań etc. U podstaw pierwszej stoi tradycja logiki arystotelesowskiej, tradycja orzekania wartości logicznej zdań oznajmujących, druga natomiast uwzględni również swoistą logikę życzenia czy rozkazowania. Pierwsza umieszcza w pełni to, co domniemane, w tym, co wypowiedziane, w drugiej – np. wiara religijna – domniemane nie mieści się w tym, co wypowiedziane. W mowie ewokującej sens rozwija się w trakcie wypowiedzania, znaczenie jest właśnie ewokowane, wywoływane niejako, co łatwo zauważyć choćby w dziełach literatury wymagających przeciętnej interpretacji, gdzie również to, co domniemane, jest nie do końca wypowiedziane. Konstytuujące się w tej mowie znaczenie bywa w swej pierwotności związane z mimiką, gestem, ujawnia się wtedy zależność duszy i ciała, znika ich rozdział, np. gdy ktoś daje wyraz swego gniewu, żalu, prośbie etc.

Z punktu widzenia aspektu mito-magicznego kultury na podobne dychotomiczne funkcje języka wskazywali etnolodowie. Mocą tradycji badawczej skupiali się na tymże aspekcie podkreślając specjalny status języka towarzyszącego zabiegom magicznym, rytuałom, całej sferze sakralnej i nadnaturalnej. Cassirer pisał o istnieniu „funkcji semantycznej” i „funkcji magicznej” języka, deskryptownej i kreatywnej, wzajemnie się przenikających (por. 1946a, s. 282–83; 1953, s. 165–66). Ponadto ta „mowa magiczna” jest swego rodzaju wspólną częścią, którą dzieli język z mitem, jest pozostałością niegdysiejszej jedności mitu, języka i sztuki (Cassirer 1946b, s. 97–98). Filozof twierdził bowiem, że te trzy formy symboliczne wyodrębniły się z pierwotnej „mentalnej jedności” w wyniku wewnętrznego napięcia pomiędzy przedstawieniami subiektywnych wrażeń, a potrzebą skończonych obiektywnych form i obrazów (por. kantowskie kategorie) (tamże, s. 88). „Słowo i magiczna mowa, podobnie jak magiczne wyobrażenia, są integralną częścią magicznego światopoglądu” – twierdził Cassirer (1953, s. 40), a echa tego poglądu pojawiają się we współczesnej refleksji na podobne tematy.

Bronisław Malinowski w *Suplemencie* do wspomnianej już pracy Ogdena i Richardsa o języku zauważył:

„Sposób, w jaki pisząc te słowa stosuję go teraz, sposób, w jaki musi go stosować autor książki, tekstu na papirusie lub napisu wyciosanego w kamieniu, jest bardzo wyszukaną, pochodną funkcją języka. Przy tym sposobie użycia język staje się skondensowanym odzwierciedleniem, rejestracją faktu lub myśli. W swoich pierwotnych zastosowaniach funkcjonuje on natomiast jako ogniwo łączące zgodną ludzką działalność, jako część ludzkiego zachowania. Jest sposobem działania, a nie narzędziem myśli” (1981, s. 262).

Losy tej ważnej wypowiedzi, a zwłaszcza jej interpretacji, bywały różne, również z powodu jej nieprecyzyjności, ogólności. Malinowski wyodrębnił także dychotomiczne: „mowę w działaniu” (speech in action) i „mowę narracyjną” (narrative speech). Pierwsza obecna jest w rytualnych aktach magicznych, także w zabiegach magicznych towarzyszących niektórym czynnościom praktycznym i produkcyjnym, ale bywa również, że przenika ten drugi rodzaj mowy np. podczas opowiadania, rozważania zdarzeń w grupie, gdzie korelatem narracyjności są poszczególne społeczne, umysłowe i emocjonalne nastawienia (1956, s. 312). W takiej sytuacji narracja, opowiadanie stwarza nowe więzi i uczucia poprzez emocjonalne oddziaływanie słów.

W klasycznym przypadku „kontekstu sytuacji” mowa towarzysząca działaniu zrozumiała jest tylko w połączeniu z tym działaniem, we wskazanym natomiast przypadku u mowy narracyjnej odwołanie do działania ma charakter tylko pośredni, jednak referencyjna funkcja opowiadania jest tutaj wtórna wobec funkcji społecznej i emotywniej (s. 313).

Do tych myśli, jak również ich interpretacji przyjdzie się jeszcze odwoływać. Zwróćmy tylko uwagę, że te intencje poprzedzały późniejsze wystąpienie Austina i jego teorię aktów mowy. Można by nawet mówić o terminologicznych paralelach, gdy Malinowski wskazywał na pewne językowe zjawiska, europejskie i jemu współczesne, np. przysięga, w której zauważył zróżnicowanie jej „mocy” w zależności od tegoż kontekstu sytuacji (s. 322). Austin mawiał o podobnych aktach mowy używając określenia „mocy illokucyjnej” wypowiedzi. Malinowski tych cennych pomysłów nie rozwinął – chciałoby się powiedzieć – w pożądanym kierunku, który pozwoliłby na rozwój tak zapoczątkowanej etnologicznej teorii języka (mowy), choć w pewnym ograniczonym stopniu podjęła te pomysły późniejsza tzw. etnografia mówienia. Przejął się natomiast zanadto domniemaną stwórczą mocą słowa w magii, gdy w rzeczywistości metaforyczna substytucyjność w magii Trobriandczyków, którą się zajmował, nie była przez nich postrzegana w kategoriach – z europejskiego punktu widzenia – substancjalnej identyczności (por. Tambiah 1968, s. 198). Ponadto, podobnie jak w rytuale, emotywnie słowa mają jednak zawsze swą strukturalną i referencyjną podstawę (por. tamże).

Czy zatem przeciwstawienie Wheelwrighta emotywność-niemotywność języka implikuje dwa skrajne modelowo typy referencyjności logicznie równorzędne, choć dotyczące bytów o różnym statusie ontycznym? Podobnie jak w przypadku przeciwstawienia partycypacja-przyczynowość dotyczącego typów kosmologii i w tej kwestii nie sposób wyjść poza intelektualne i językowe upoświadczenie wpisane w te referencyjności i nastawienia. Innymi słowy, nie można przeprowadzić np. postulatu Gödla i stworzyć stosownych środków wykraczających poza teorię, by z ich pomocą o niej orzekać. Leszek Kołakowski przy okazji rozważania interesujących nas tutaj funkcji języka również doszedł do takiego wniosku:

„Uznanie, że język przeznaczony specjalnie do wyrażenia sfery sacrum nie może być przełożony bez zniekształceń na język profanum nie sugeruje wcale, że ten ostatni (w przeciwieństwie do pierwszego) jest naturalny, autentyczny, obiektywny, opisowy, bezzakończony, nadający się do komunikowania prawdy. Po pierwsze, codzienna mowa świecka obfituje w słowa, które są obciążone wartościowaniem lub odnoszą się do nieweryfikowalnych faktów, w szczególności do naszych stanów 'wewnętrznych'. Dokładnie 'empiryczny' czy behawiorystyczny język nigdy nie istniał, jest on sztucznym wymysłem filozofów i psychologów” (1986a, s. 94).

Lakoniczne określenie Frederica Jamesona „the prison-house of language” nie jest czymś nowym w historii refleksji nad językiem. Zjawisko tzw. terroru słów dostrzegali już Bacon, Rousseau, Vico, współcześnie natomiast – by wymienić tylko niektórych – Lévi-Strauss, Starobinski, Derrida, wspomniane już szkoły General Semantics i New Criticism. Jeśli chodzi o tzw. zasadę relatywizmu językowego (hipoteza Sapira-Whorfa), której nie sposób pominąć w tych rozważaniach, chcielibyśmy przytoczyć tylko wypowiedź jednego z polskich jej interpretatorów. Anna Wierzbicka we wstępie do książki Sapira *Kultura, język, osobowość* napisała:

„Teżę Sapira o 'względności językowej' i o wpływie języka na myślenie i działanie jego użytkowników interpretuje się niekiedy w duchu skrajnego determinizmu. Jest to zupełne nieporozumienie. Ani Sapir, ani nawet Whorf (mimo radykalności niektórych jego sformułowań) nie twierdzili nigdy, że język określa świadomość. Przeciwnie,

Sapir uważał taki pogląd za naiwność. Potencjalnie, w każdym języku można wyrazić wszelkie treści; nie ma takiej interpretacji doświadczenia, która byłaby nie do pogodzenia z jakimkolwiek językiem. Ale jest istotna różnica między tym, czego dany język 'nie uniemożliwia', a tym, co dany język podsuwa, ułatwia i sugeruje. Jest różnica między myślą potencjalną a myślą 'habitualną'” (1987, s. 22).

Stąd więc w języku Hopi, wskutek braku podmiotowo-orzeczeniowej struktury zdań, łatwiej jest mówić o borsuku kąpiącym jamę czy goniącym za myszą, niż o „borsuku jako takim”, ponieważ tenże borsuk – z powodu językowego habitus – istnieje dla Hopi przede wszystkim sytuacyjnie. Natomiast Trobriandczykom, wskutek braku rozróżnienia na obiekt i jego atrybut, trudno jest oddzielić „ogrodnika” i „dobroć”: nie mają takich oddzielnych słów, mają natomiast jedno na określenie ogrodnika, który nie może być ogrodnikiem złym (por. Burszta 1986, s. 54). „Ogrodnik” i „dobroć” stanowią zatem jedną istotę, nie ma tu substancjalno-akcydentalnych rozróżnień – jak by powiedział Cassirer. To jest również sprawa arystotelesowskiego kanonu, którego próżno szukać na Trobriandach w takiej formie, do jakiej przywykł europejski badacz, posługujący się językiem ukształtowanym w ciągłym wyzwaniu wobec pytań w rodzaju: „co to jest rzecz?”, „co to jest cecha?”, „co to jest poznanie?”, „jakie są warunki poznania?” etc. Kulturowy dystans ufatwiał dostrzeganie tych różnic pomiędzy językiem „naszym” a „ich”, trudniej natomiast zastosować taką miarę właśnie wobec tego naszego, indoeuropejskiego języka (czy to będzie polski, angielski czy francuski), chcielibyśmy w tym miejscu odwołać się do wspomnianych dwóch szkół, które ten problem podjęły.

Czołowy przedstawiciel szkoły New Criticism, Kenneth Burke, kwestię językowego determinizmu podjął w sposób, który z jednej strony strukturujący wpływ języka rozciąga na wszelką językową działalność: od języka wiedzy do języka poezji. Z drugiej natomiast wskazał na pewne cechy tej działalności, które – wydaje się – łączą wszystkie języki.

Rozważmy – za Burke’em – takie oto zdanie: „Człowiek idzie ulicą”. Jest to zaiste zdarzenie nadzwyczaj typowe dla kogoś, kto siedzi przy biurku i spogląda przez okno szukając czegoś, co mogłoby zostać przedstawione w postaci czysto opisowego zdania. Burke stwierdził natomiast, że to zdanie opisowe nie jest. Nie opisuje ono bowiem, czy człowiek jest wysoki, czy niski, jak jest ubrany, czy jest stary, czy młody; nie wiemy czy idzie powoli, czy szybko, czy może nawet kuleje albo podpięta się laską; czy ulica jest szeroka, czy wąska, jaki ma rodzaj chodnika, czy rosną wzdłuż niej drzewa, jakie są domy, wreszcie jaka to pora roku, dnia, jaka pogoda etc. Jest to więc „zdanie-tytuł”, które w sposób arbitralny opisuje różne sytuacje: „sytuację człowieka”, „sytuację chodzenia”, „sytuację ulicy”. Prócz tej cechy języka, mianowicie „tytułowania” (entitling) niewerbalnych sytuacji bynajmniej nie w kategoriach słowo-rzecz, czyli denotacji (Burke 1966, s. 361), drugą cechą jest jego „skrótość”: używanie słów-abstraktów w rodzaju „człowiek” zamiast „stary (młody) etc. człowiek” itd. Dialektyczne środki pozostające do dyspozycji tych językowych mechanizmów to:

- różnej długości werbalne wyrażenie sytuacji niewerbalnej, sumujące lub tytułujące tę sytuację;
- to wyrażenie może zostać skrócone, tak że jego część może oddawać całość, a więc krótsza część jest wówczas tytułem tytułu;
- podobnie rzeczywisty obiekt może pełnić tę samą skracającą funkcję, np. przedmiot związany z jakąś osobą staje się czymś więcej niż nim samym, staje się aspektem tej osoby, czy związany z sytuacją np. dom – może być skrótem jakiejś sytuacji, która miała w nim miejsce – dobrej lub złej, z udziałem takich a takich osób itd.

– gdy wyrażenie zostaje zredukowane do fragmentu siebie (słowa), a niewerbalną sytuację reprezentuje jej fragment, pojawiają się wtedy warunki, w których taki „podsumowujący obiekt” kojarzy się z „podsumowującym słowem” (tamże, s. 371).

O ile więc w przypadku rozważanego przez Burke'a języka angielskiego można wskazać cechę generalizacji (tytułowanie, skrótowość), to w przypadku Hopi należałoby mówić o paratykacji (nie ma oddzielnego, niesytuacyjnego terminu „borsuk”). W każdym jednak przypadku znaczenie słów uzależnione jest albo od sposobu postawienia problemu, albo od kontekstu. Nie przypadkiem Burke dzieło, w którym powyżej przedstawione kwestie referuje, nadał tytuł *Language as Symbolic Action*. Bliski jest tutaj Malinowskiemu; obaj podzielali pogląd o języku jako formie działania, Burke poszedł jednak dalej i uzależnił tę cechę od mniej lub bardziej dosłownie rozumianych działań, a jakich mówił Malinowski. U Burke'a samo bowiem projektowanie i strukturywanie obrazu rzeczywistości nie wymaga koniecznie stosownych czynności, gestów, technik, jak to jest w przypadku np. rytuału czy niektórych działań wytwórczych. O ile język opisu nie składa się wyłącznie z terminów fizycznej miary, matematycznej funkcji, formalno-logicznego związku etc., o tyle zawsze jest wypadkową kontekstu sytuacji, miejsca, jakie zajmuje w polu semantycznym, będącym tego kontekstu znaczeniową realizacją (por. Tokarski 1993, s. 355). Nie musi to być sytuacja rytualnego tańca przy wtórze bębnow, może to być choćby sytuacja spoglądania przez okno. Ponadto Burke stwierdzeniami na temat natury owego językowego tytułowania i skracania, ufundowanych na odniesieniach typu część-całość, które mogą nawet symbolicznie wcielać się w konkretne obiekty, wskazywał na źródłową mito-magiczność i emotywność k a z d e g o języka i ludzkich (kulturowych) nastawień. Bez względu na między-kulturowe podziały, a ze względu na podziały wewnątrz-kulturowe, nasycenie tą magicznością jest odwrotnie proporcjonalne do nasycenia pytaniami o własną prawomocność.

Polski badacz – Walery Pisarek – wypowiadał się w podobnym duchu na temat perswazyjnego charakteru języka. Zauważył, że taki rodzaj oddziaływania na odbiorcę nie musi być podejmowany przy pomocy explicite sformułowanych zwrotów perswazyjnych, często wystarczy bowiem tylko odpowiednia selekcja informacji. Oto doniesienie o wypadku samochodowym może być sformułowane np. „Samochód przejechał przechodnia” albo „Przechodzień wpadł pod samochód”, albo „Przechodzień padł ofiarą wypadku samochodowego” itp. „Możliwość jest znacznie więcej – napisał Pisarek – ale i te trzy wystarczą by wykazać, że pozornie neutralne relacje za każdym razem co innego implikują. Pierwsza sugeruje raczej winę kierowcy, druga – winę przechodnia, trzecia składa odpowiednio na nieosobowe fatum. Rzeczywiście w oczach przechodniów samochody na nich najeżdżają, w oczach kierowców zaś przechodnie włączają pod koła” (1976, s. 20–21). Ukonystruowane zostały więc, w każdej z tych wypowiedzi, różne obrazy jednego i tego samego czasoprzestrzennego wycinka rzeczywistości, obrazy, które można by odnieść zarówno do miejsc, z których zdarzenie było widziane, jak i owych nastawień, w tym wypadku jednostkowych. Wiemy już, że takie nastawienia bywają również zbiorowe i to one właśnie poddają się najlepiej zewnętrznym procedurom wychwytywania i interpretacji, co należy wszakże do zadań etnografii. Istotną jest tu konstytuująca funkcja języka, owa pierwotna mito-magiczność, która językoznawcy określają mianem emotywności czy perswazyjności.

W zbliżonym duchu utrzymana jest argumentacja szkoły General Semantics. Jej założyciel Alfred Korzybski (1948) zwykł mawiać, że podobnie jak „mapa nie jest terytorium”, choć przy pomocy umownych znaków to terytorium przed-

stawia, również język, jako zbiór skończonej ilości słów, jest tylko taką mapą rzeczywistości. Podobnie jak mamy mapy przedstawiające połączenia komunikacyjne, mapy synoptyczne, stratygraficzne, surowców mineralnych etc., mamy także językowe mapy przedstawiające procesy ekonomiczne, ruchy czas-tek elementarnych, miłosne uniesienia czy obrazy za oknem. Nie możemy bowiem ująć jednoznacznie w słowa nieskończonej ilości zjawisk zachodzących na poziomie mikroskopowym niedostrzegalnym przez zmysły czy nieskończonej liczby porużeń naszego ducha, wymykających się naszej introspekcji...

Jeden z kontynuatorów tej teorii, wspomniany wcześniej Samuel Ichiję Hayakawa, twierdził, że posługujemy się wyłącznie takimi właśnie etykietkami wziętymi z różnych poziomów abstrakcji i wszystko o czym mówimy to abstrakcje (1965). Wyobraźmy więc sobie taką drabinę abstrakcji w formie pytań i odpowiedzi:

- „Co to jest wąż?”
(1) „Zwierzę z rodziny gadów”.
„Co to jest zwierzę?”
(2) „Organizm żywy”.
„Co to jest 'organizm'?”
(3) „Pewien układ biologiczny”.
„Czy zatem człowiek to organizm żywy, zwierzę?” itd.

To tylko trzy ogólnikowo przyjęte szczeble, a już pojawia się zagrożenie pomieszczenia pojęć, np. że człowiek jest zwierzęciem. Jest nim oczywiście, ale pod pewnymi warunkami, które często są pomijane, ponieważ uwzględnienie ich pociąga konieczność żmudnego budowania sąsiadujących pięt abstrakcji, które następnie należy porównywać, selekcjonować, uwzględniać różne metafizyczne przesłanki etc.

Rozważając rzeczy jakby „od dołu” abstrakcji mielibyśmy:

- (1) węża poznawanego przez naukę (procesy fizyczne, biochemiczne, motoryczne etc.), z użyciem stosownej aparatury badawczej i z uwzględnieniem aktualnego stanu wiedzy;
(2) węża jako obiekt potocznego doświadczenia, który nasz system nerwowy wyselekcjonowuje z węża — procesu (por. wyżej);
(3) słowo „wąż”, które jest nazwą nadawaną obiektowi z poprzedniego poziomu, które tym obiektem nie jest i pomija szereg jego charakterystycznych cech;
(4) słowo „wąż”, które wskazuje szereg cech charakterystycznych pewnego zbioru obiektów: „wąż₁”, „wąż₂”, ... „wąż_n”, pomija jednak typowe cechy poszczególnych obiektów;
(5) słowo „wąż”, które umieszcza powyższy zbiór w zbiorze szerszym nazwanym słowem „gad” itd.

Już mając wiedzę z (4) łatwo o pomieszczenie poziomów abstrakcji: zwykle jadownego i niebezpiecznego węża „z głowy” łączymy z innym zobaczonym na leśnej ścieżce: nazwa i pełzające stworzenie stają się tym samym. Czasem po chwili zauważamy, że to tylko np. niegroźny padalec, który zresztą nie jest wężem. Tak ustanowiona „negatywna analogia” może się jednakowoż utrwalić. Został tutaj pominięty ów wymiar głębokości, zróżnicowanie na plan pierwszy i tło, o którym mówił Cassirer, wymiar, który ujawnia się dopiero wtedy, gdy przeprowadzimy – jak wyżej – proces ustanawiania kolejnych abstrakcji.

Mechanizm powyższy związany jest ze strukturą znaczenia jednostek językowych. By pozostać przy przykładzie z „wężem” zauważmy, że o denotacji tej nazwy (znaczeniu ekstensjonalnym, relacji nazwa-desygnat) można mówić wówczas, gdy wskazujemy obiekt nazwany „wąż₁” lub „wąż₂” lub ... lub „wąż_n”. Ma to jednak miejsce stosunkowo rzadko, zwykle bowiem wypowiedzi mają równocześnie charakter zarówno ekstensjonalny, jak i intensjonalny (konotacja). Zdarza się również i tak, że mamy do czynienia wyłącznie ze znaczeniem intensjonalnym, np. w zdaniu: „Anioły patrzą w nocy na moje

łóżko". Nie znaczy to jednak, że anioły nie patrzą; o wyłącznej intencjonalności znaczenia decyduje jednak to, że nie możemy tego zmierzyć, sfotografować, dotknąć, zobaczyć itd. Słowem, nie istnieje empiryczne procedury weryfikacji-falsyfikacji tej wypowiedzi, które pogodziłyby potencjalnych dyskutantów, np. mistyków i agnostyków. Takie procedury można natomiast z całą pewnością zastosować wobec wypowiedzi o znaczeniu wyłącznie ekstensjonalnym, np. „Ten pokój ma 5 m długości”. Porozumienie jest tu pewne, choćby nie wiadomo jak wielkie było pomieszanie dyskutantów w tymże pokoju zgromadzonych (por. Hayakawa 1965, s. 59).

Z denotacją mamy zatem do czynienia wtedy, gdy nazwa odnosi się do konkretnego obiektu lub klasy obiektów, konotacja natomiast to treść charakterystyczna nazwy, zbiór cech wyróżniających obiektu, lub klasy obiektów. W przedstawionej drabinie abstrakcji węza przynajmniej od poziomu (3) zaczyna się proces konotowania, nadawania znaczenia intencjonalnego nazwie i wraz z kolejnymi szczeblami tak rozumianego „oddalania” się od obiektu, znaczenie ekstensjonalne ustępuje pod naporem znaczenia intencjonalnego. Hayakawa zwrócił uwagę na to, że istnieją dwa rodzaje konotacji: informacyjna i afektywna. Ta pierwsza to społecznie podzielane, nieosobiste znaczenia: „wąż” – zwierzę z rodziny gadów, bywa jadowity itd. (por. tamże, s. 83). Druga to aura osobistych odczuć, które otaczają nazwę: „wąż” – np. jadowity, oślizgły, ale mogą to być odczucia zupełnie przeciwnostawne. Afektywne konotacje mogą wszakże służyć przydawaniu etykietek ludziom: „wąż”, a jeszcze lepiej – „źmija” czy np. „kociak”, „suka”, „młotek” etc. (por. tamże, s. 84–85). Słowo jest wówczas składnikiem przynajmniej dwóch pól semantycznych, np. „źmija” – należy zarówno do pola nazw zwierząt, jak i do pola ocenianych negatywnie postaw. Hayakawa nie wspominał tutaj o konotacjach kulturowych: nazwa „wąż” bywa czasem zupełnie pozbawiona znaczenia ekstensjonalnego – wąż z Raju, egipski wąż Apophis, aztecki wąż Quetzalcoatl etc. – i bliska jest takim obiektom jak np. jednorożec, którego nazwa denotacji w ogóle nie ma.

By jednak pozostać przy zjawiskach bardziej współczesnych niż starożytne mitologie posłużmy się przykładem, który podał Hayakawa, znamiennym dla kraju, w którym przyszło mu tworzyć – kulturowego i narodowościowego tygla. A zatem takie np. zdanie jak „Pan Miller jest Żydem” posiada niemal nieograniczoną gamę afektywnych konotacji. Nieważne, że panu Millerowi można przypisać tysiące abstrakcji np. „leworęczny”, „ojciec”, „amator golfa”, „handlowiec”, „Bostończyk” itd. Ważne jest, że wiele z nich można odczytać z natychmiastową afektywną konotacją, że ekstensjonalny pan Miller „zrasta się” natychmiast z intencjonalnym Żydem, który jest w głowie i który bywa też w niepisanych zasadach kulturowej identyfikacji. A więc jeśli pan Miller jest ortodoksem, to znaczy, że „nie chce się asymilować”; jeśli rezygnuje z ortodoksyjności to znaczy, że „wszędzie się wpycha”. Jeśli odnosi sukcesy w biznesie, to znaczy, że „jest sprytny”, gdy jest natomiast skromnym sklepikarzem, to znaczy, że „nie ujawnia swych ciemnych interesów” etc. (s. 204).

Doszliśmy więc do momentu kiedy konotacja utrwała się w postaci stereotypu (np. „wąż – jadowity”, „Żyd – fałszywy”) lub mitu (węże w rozlicznych religijno-mitycznych panteonach, „Żydzimordercy Chrystusa”, „żydo-masoneria” itp.). Jednak próba ustalenia zasad wzajemnego wpływu w relacji: konotacje afektywne-konotacje kulturowe byłaby przedsięwzięciem podobnym do przystawowego sporu o pierwszeństwo jajka i kury. Chcemy natomiast wykazać, że cechy takiej oto emotywno-konotatywno-ewokującej referencyjności języka związane są właśnie z owym mito-magicznym nastawieniem, partycypacją, w odróżnieniu od przyczynowości i w odróżnieniu od referencyjności nieemotywno-denotatywno-dyskursywnej. Takie bowiem „skakanie” po szczeblach tej drabiny abstrakcji, miesza-

nie porządków denotacji i konotacji, signifié i signifiant, gdzie każdy ze szczebli jest odrębnym systemem znaczeniowym, niesprowadzalnym do systemów sąsiednich bez uwzględnienia różnic zakresów pojęciowych, taki proces zrastania się nazw i rzeczy, istot i przypadłości, własności i przedmiotu, z dodatkowym aksjologicznym korelatem, jest działalnością mitologiczną, swoistą językową magią. W taki oto sposób powstają wtórne systemy modelujące, zaprojektowane w granicach określonych kosmologii, dające różne modele świata, obrazy, które są symboliczne, ponieważ są konotowane (por. Barthes 1985, s. 293).

Philip Wheelwright określił język emotywniej referencyjności, język mitu, religii, literatury, mianem języka diaforycznego (1974, s. 158). Diafora to tautologiczny zwrot zbudowany na powtórzeniu słowa, skojarzonym ze zmianą jego znaczenia, np. „Żyd jest Żydem”, „Biznes to biznes” itp. Każdy z nich wygląda jak zwykłe zdanie, ale żaden zdaniem nie jest. Zwrot ten rzuca bowiem swoisty językowy most pomiędzy dwoma poziomami abstrakcji. Pierwsze słowo aktualizuje inne składniki znaczeniowe niż drugie. Pierwszy „biznes” skutkuje rozważaną transakcją, drugi „biznes” wprowadza konotację słowa: może to być np. „brudny biznes”. Nie jest to zdanie informacyjne a projektujący zwrot, który rozmowę kieruje w kierunku zgodnym z konotacjami słowa (por. Hayakawa 1965, s. 220). W myśl zatem mito-logiki oba „biznesy” zrastają się wchodząc następnie w ogół nastawień wobec świata, w kosmologię jednostki czy grupy.

Hayakawa potwierdził pośrednio poczynione powyżej stwierdzenia o fundamentalnej mito-magiczności języka gdy mówił o „intencjonalnej orientacji, n a s t a w i e n i u” (podkr. JB), które ignoruje kontekst, ma skłonność do automatycznych reakcji, miesza poziomy abstrakcji, przecenia podobieństwa w przeciwieństwie do różnic (s. 279). Sam Korzybski nazwał zresztą swoją teorię systemem niearystotelesowskim („non-Aristotelian system”), przez co chciał wskazać na nadużycia dwuwartościowej logiki w życiu codziennym; na przykład w zdaniach „Miller jest albo sprytny, albo ukrywa swoje interesy”, „jeśli ja mam rację to wszyscy inni nie”, „Żyd jest Żydem”. Znany już nam ostatni zwrot wydaje się kalką prawa tożsamości, a nim przecież nie jest i – co więcej – wymyka się regułom formalno-logicznej oceny (por. tamże, s. 242). Jeśli pamiętamy uwagi Cassirera na temat skłonności myśli mitycznej do jednoznacznych, bezwarunkowych rozstrzygnięć i porównamy je ze spostrzeżeniami Korzybskiego, to przyjdzie stwierdzić, że dla mitu nie ma zaiste granic, potrafi nawet wręcz do swojego dzieła oręż, którego zadaniem jest tego mitu unicestwienie. Prawo logiki formalnej może być bowiem stosowane tylko w związku z innymi prawami tejże logiki, w innym wypadku pada ono łupem mitu, podobnie jak wielu spopularyzowanych teorii naukowych czy systemów filozoficznych. Eric Gould uznał mit raczej za „ekspandującą kontekstową strukturę” aniżeli coś w rodzaju powracającego motyw. Nawet zdemaskowany odradza się on wciąż w innym miejscu i w innym przebraniu (Gould 1981, s. 177).

Konkluzja Hayakawy jest pesymistyczna:

„Obraz rzeczywistości, który tworzymy w naszych umysłach bez świadomości ciągłego abstrahowania nie jest 'mapą' jakiegokolwiek istniejącego 'terytorium'. Jest to świat iluzji. W tym świecie nigdy-nigdy wszyscy Żydzi to oszuści; wszyscy 'kapitaliści' to spasieni tyranie, pałacy drogie cygara i zgrzytający zębami na związku zawodowe. W tym świecie także wszystkie węże są jadowite, wszystkie wdowy i sieroty godne ubolewania, zawadzające samochody należy pouczać kopaniem w dekiel, a każdy mówiący z obcym akcentem jest komunistycznym szpiegiem” (s. 208).

Ernst Cassirer określał mowę mianem „odwiecznego źródła mitu” (1946b, s. 84). Gould, którego uznajemy za kontynuatora

myśli Cassirera, stwierdził, że „mityczność” to nieprzewycięzalna własność języka. Ta natomiast związana jest z niemożnością wypełnienia semiologicznej przerwy pomiędzy słowem a rzeczą, tym, co wewnętrzne, a tym, co zewnętrzne (1981, s. 44), na co wskazywał również Cassirer gdy mówił o napięciu pomiędzy przedstawieniami subiektywnych wrażeń a potrzebą skończonych obiektywnych form i obrazów. Centralne z punktu widzenia etnografii kulturowe zjawisko – mityzacja, proces swoistej wewnątrz kulturowej konotatywnej dialektyki, ma swój językowy fundament.

Aspektem wskazanej konotatywności języka jest jego figuratywność. Kenneth Burke zauważył, że ukazany przez niego proces skrótowości języka, gdzie jeden element kontekstu używany bywa jako reprezentacja całości, nie jest rzadkością. Uzyskaną wskutek tego figurę retoryka nazywa synekdochą; dzięki niej część ma zastępować całość (1966, s. 371).

Burke określany przez niektórych z racji typu refleksji nad językiem i literaturą mianem „logologa” (logologist) (Sapir, Crocker 1977) słusznie zauważył, że tematyka zainteresowań folklorystyki zderza się z problemami poetyki i retoryki. Stwierdził dalej, że kwestią pojawienia się mitów w dziejach powinna zajmować się folklorystyka i antropologia, studiowaniem natomiast motywów i struktury mitów jako form narracyjnych mających swój początek, środek i koniec – poetyka (Burke 1966, s. 382). Nie jest to pomysł zupełnie nowy, nie wywodzi się również z uznania immanentnej konotatywności języka, jako *genus proximum* wobec zarówno jego mito-magiczności, jak i figuratywności. Te dwie cechy języka wydają się natomiast dwiema stronami tego samego medalu. A zatem nie formalne podobieństwo pomiędzy mitem i literaturą, magią i poezją jest głównym wyróżnikiem ich analogiczności. Ta jest tylko wypadkową „natury języka”, w tej bowiem „naturze”, w tym mito-logicznym współczynniku zakorzenione są wspomniane formy użycia słowa i formy symbolizacji, w tym figuratywności myślenia.

Pragniemy wykazać że istnieje pewien wspólny fundament dla wszelkiej sztuki słowa, że konotatywność myślenia jest wypadkową konotatywności języka i vice versa. W szczególności interesują nas afektywne i kulturowe odmiany konotatywności, czy będzie to słowo w rytuale inicjacji lub ludowym eposie, czy słowo liryki lub – dajmy na to – XIX-wiecznej prozy. Zgodni jesteśmy tutaj z poglądem czołowego przedstawiciela nurtu mitograficznego w literaturoznawstwie, Richarda Chase’a, który stwierdził, że „magia i literatura spotykają się w micie” (1966, s. 73). Badacz ten nie usiłował rozstrzygać o domniemanej pierwotności jednego z dwojga – mitu lub mowy. Na prymat pierwszego wskazywali np. romantycy (Herder, Schelling), drugiego natomiast – szkoła tzw. mitologii porównawczej (Max Müller, Adalbert Kuhn) (por. Cassirer 1946b, s. 85). Tego typu „genealogiczne” spory należą już w tym typie literaturoznawstwa do przeszłości, podobnie jak spór o pierwszeństwo rytuału lub mitu prowadzony swego czasu przez etnograficzne szkoły rytualizmu i funkcjonalizmu (por. Mielecynski 1981, s. 45–53).

Nie podążamy jednak tropem krytyki, którą Haskell M. Block określił mianem „literackiej antropologii” (1966, s. 135). Ta zaczęła się, z inspiracji klasycznej antropologii brytyjskiej, od koncepcji tzw. rytualistów (Harrison, Cook, Murray), którzy właśnie w rytuale i w micie szukali podstaw poetyckiej wyobraźni (tamże, s. 130), szczytowym natomiast jej momentem była tzw. krytyka archetypowa i wystąpienie jej głównego przedstawiciela Northropa Frye’a. Badacz ten nie wyszedł jednak poza formułę postrzegania literatury jako pewnego artefaktu – zbioru kulturowych zachowań (tamże, s. 135). Frye nie zarzucił nigdy poglądu, że *Złotą Gałąź* Frazera należy uważać przede wszystkim za studium z dziedziny krytyki literackiej, co zaciążyło na postrzeganiu literatury głównie ze względu na obecność w niej archetypicznych obrazów, analogi-

cznych od tych obecnych w micie i rytuale. Pośród antropologów miał wszakże sojusznika w Malinowskim, który również uważał, że mit jest pierwowzorem literatury (por. 1958, s. 517–18).

Przytoczone zdanie Chase’a ważne jest również ze względu na stopień ogólności, z jakim mamy rozważać mito-poetyckie filiacje. Pójdziemy tutaj śladem wyznaczonym przez wystąpienie Giambattisty Vico, którego ustalenia są bliskie koncepcji pierwotnej jedności form konceptualizacji rzeczywistości – Cassirera, homogeniczności umysłu – Hortona czy tożsamości logiki – Lévi-Straussa. Swoją antyosiwieceniową postawą ten oświeceniowy myśliciel poprzedał późniejsze antysejentyzyczne i antyrelatywistyczne poglądy wymienionych badaczy.

Jego pogląd nie różnił się od poglądu oświecenia w dostrzeganiu zmiany ludzkich instytucji, które począwszy od pierwotnego stanu „bestione”, człowieka pierwotnego, osiągają etap zwany cywilizacją. Jednakże zjawisko to – według Vico – nie jest jakimś ruchem ad infinitum, a pewną wymiennością procesów. „Niekiedy świat staje się znów barbarzyński, ponieważ w chwilach takich duch ognia i ożywia cały świat swą niepowstrzymaną siłą” – skomentował tę myśl etnolog i folklorysta Giuseppe Cocchiara (1971, s. 125). Tak rozumiany „bestione” jest wciąż w nas obecny. Vico dodał jednak, że „bestione” – chciałoby się rzec – pierwotny, nie rozróżniał fantazji i rozumu, nie jest pewne czy myślenie w ogóle istniało wówczas jako odrębny rodzaj konceptualizacji. Mit, myślenie, poezja były niewyodrębnionymi częściami postawy wobec świata, co zresztą – według Vico – jest dla człowieka typowe: „Umysł ludzki z natury swej znajduje upodobanie w unifikacji” (1966, s. 104). Ta „metafizyka uczucia i wyobraźni” (tamże, s. 167) jest pokrewna pierwszym systemom filozoficznym, w szczególności niezwykle poetyckim ujęciom w poglądach greckich filozofów przyrody (Tales, Anaksymander, Anaksymenes). To oni, szukając w odwiecznych żywiołach – wodzie czy powietrzu – owej arché, zasady i początku, sięgali jeszcze do wyjaśnień typu mitycznego, które tłumaczyły zjawisko poprzez wskazanie jego genezy.

Na takim etapie rozwoju, tym razem poezji, umieścił Vico mito-poezję Homera, który posługiwał się jeszcze naturalną niejako metaforycznością ówczesnego języka. Pogląd ten potwierdziła Olga Freidenberg:

„Homer mógł powiedzieć ‘żelazne niebo’, ‘żelazne serce’ dlatego, że niebo, człowieka, serce człowieka reprezentowało w micie żelazo. Później jeden synonim, ‘żelazne serce’, uzyskuje w myśleniu pojęciowym przenośny sens ‘nieugiętego’, ‘srogiego’ serca; jednakże ‘żelazne niebo’ nadal pozostaje obrazem mitologicznym w jego sensie dosłownym ‘nieba z żelaza’, i w archaicznym, przedpojęciowym eposie metaforą się nie staje” (1983, s. 331).

Tak rozumiana metafora, „forma obrazu w funkcji pojęcia” – jak ją określiła folklorystka, nie jest jeszcze przenośnią w rozumieniu typowym dla wyodrębnionej później poezji klasycznej. Analogia antyczna „poszukuje całkowitej tożsamości semantycznej obydwu swych członów. A jest to możliwe jedynie na gruncie obrazów mitologicznych” (tamże, s. 333). Ale i krąg takich metafor musiał być zawężony do zjawisk wypełniających mitologię – pogodowych, rolniczych, chthonicznych. „Kiedy Sofokles mówi ‘bezowocna choroba’, trzyma się mitologicznych obrazów ‘bezpłodności’ jako suszy, jako śmierci, i ‘choroby’ jako złowróznej kobiety, niezdolnej do wydania potomstwa” (tamże). Perswazyjność takich mito-poetyckich analogii mogła być rzeczywiście doskonała, mniejsza jest w przypadku poezji klasycznej, zupełnie umowna natomiast jest analogia w nauce.

Automatyzm w podejściu do zjawisk kultury i do innych kultur obcy był już Vico, a spośród myślicieli doby oświecenia podobną postawę wykazywał chyba tylko Jan Jakub Rousseau, którego Lévi-Strauss uznał za pioniera nauk społecznych. Autor

Nauki nowej głosił konieczność traktowania ludzkich instytucji bez uprzedzeń i gotowych schematów, co dotyczy zarówno ludów „cywilizowanych”, jak i „barbarzyńskich”. Wszystkie one mają bowiem jakąś religię, instytucję małżeństwa i wszystkie grzebią zmarłych. Te trzy wyznaczniki są – podkreślał Vico – dowodem na istnienie „wspólnego pierwiastka prawdy”. Ostrzegął równocześnie: „konieczne jest, aby wszystkie narody zrozumiały, że jeśli wszędzie cywilizacja rozpoczęła się od trzech zwyczajów, to należy przestrzegać ich jak najskrupulatniej, aby świat nie popadł w stan zwierzęcy i nie stał się ponownie wielką puszcza” (1966, s. 333). Jest tu zatem i poczucie istnienia pewnych powszechników ducha ludzkiego, i szacunek dla inności. „Taka jest natura rzeczy, że powstają one w określonym czasie i w określonych warunkach! Ilekroć pojawiają się takie określone warunki, powstają rzeczy takie, a nie inne” (tamże, s. 147). Te słowa myśliciela winny być maksymą każdej metodologicznej procedury.

Po znacznym osłabieniu oświeceniowego mechanistycznego materializmu przyszedł czas kontynuatorów Vikiańskiej myśli. Ideolog romantyzmu – Fryderyk Schelling – na sto lat przed Chase’em powiedział, że poezja i filozofia to odgałęzienia ze wspólnego pnia – mitu. Pisał w swojej *Philosophie der Mythologie*:

„W mitologii nie mogła działać filozofia, szukająca postaci dopiero w poezji, natomiast filozofia ta była sama w istocie rzeczy równocześnie poezją; i odwrotnie: poezja, która tworzyła postacie mitologii, nie była w służbie różnej od siebie filozofii, lecz sama w swej istocie była również działalnością tworzącą wiedzę, czyli filozofią. To ostatnie zapewne sprawia, że w wyobrażeniach mitologicznych prawda nie będzie jedynie przypadkiem, lecz pewnego rodzaju k o n i e c z n o ś c i ą (podkr. JB); to pierwsze – że poetyckość mitologii nie jest zewnętrznym dodatkiem, lecz tym, co wewnętrznie istotne i dane przez samą myśl” (cyt. za: Weimann 1969, s. 313).

Teorie mówiące o istnieniu jakiejś mito-poetyckiej epoki, włączając Vikiańską i Schellingiańską, należą już zapewne do przeszłości. Można je uznać za przejaw dążenia, typowego dla każdej filozofii dziejów, do znalezienia w historii pewnej linearnej logiki rozwoju. Współcześni tworzyciele tych koncepcji „dzicy” czy tzw. warstw niższe narodów europejskich byli, w myśl zarówno idei romantycznych, jak i późniejszych – ewolucjonistycznych, „śladem” tej odległej epoki. Znalazły się także dowody w postaci najstarszego piśmiennictwa filozoficznego czy antycznego dramatu i liryki, które, wraz z obecnymi jeszcze „przeżytkami” w folklorze i tzw. kulturze ludowej, doprowadziły do stworzenia obrazu tej mito-poetyckiej epoki. Tymczasem przed Sokratesem świata nie zaludniali wyłącznie proto-filozofowie i proto-poeci, a XIX-wieczni chłopcy nie zajmowali się wyłącznie świętowaniem, odczynianiem uroków i śpiewaniem pieśni w czas żniwa. Świętowali, odczyniali uroki i śpiewali także nie-chłopcy. W najnowszej polskiej myśli etnograficznej tradycje tych XIX-wiecznych idei są wciąż silne, mimo wygłaszanych deklaracji o „zmianie paradygmatu”, mimo raz – podkreślania związków z różnymi -izmami, innym natomiast razem – od tych -izmów się odżegnywania.

Wracając do Vico i wyznaczanych przez niego drogowskazów, zatrzymujemy to, co w jego nauce trafne. To mianowicie, że wciąż trwa proces dyferencjacji, wyodrębniania, mutacji różnych nastawień, kosmologii, dyskursów, form twórczości, mających istotnie wspólne, choć wirtualne źródło. Określamy je jako wirtualne, ponieważ trudno w jego wskazaniu osiągnąć więcej, niż modelowy tylko zarys, i na pewno nie było ono hegemonem jakiejś epoki. Nie wyjdziemy więc dalej, niż powtórzenie za Cassirerem, że mit, język, sztuka i wreszcie nauka zakorzenione są we wspólnym symbolicznym i apriorycznym fundamencie, który jest – tym samym – ich uzasadnieniem. W każdej z tych dziedzin obecne są zatem elementy

pozostałych, w tym zwłaszcza język można uznać za szczególnie medium pomiędzy magicznością i krytycznością, mitem i nauką, konotacją i denotacją. Natomiast ową mito-poetycką epokę „bestione” możemy potraktować jako pewną przenośnię, służącą ukazaniu źródłowej jedności symbolicznych form.

I.G. Frank-Kamieniecki, współczesny Oldze Freidenberg badacz mitu, który również dostrzegał oczywiste jego związki ze sprawami interesującymi poetykę, połączył te dwie sfery wyjaśniając genezę metafory. W pierwszym tomie zbioru *Sowietskoje jazykoznanije* z 1935 roku napisał, że metafora poetycka i obraz mitologiczny są tymi samymi formami poznania – konkretem poprzez konkret. Wniosek ten wywodził z faktu wzajemnej inspiracji, jaką pomiędzy tymi dwiema formami twórczości można dostrzec, zwłaszcza w przypadku poezji starożytnej (por. wcześniejsze uwagi Freidenberg). Nie znaczy to, że przynależność do wspólnej nierozczłonkowanej „ideologii” (my powiedzielibyśmy – kosmologii) przesądza o genetycznym pierwszeństwie mitu wobec twórczości poetyckiej (za Faryno 1983, s. 321). Badacz napisał:

„Początkowo jednak obie dziedziny rozwijały się w ścisłym powiązaniu: poezja czerpie surowy materiał z mitu, mitologia zaś wykazuje pierwiastki twórczości poetyckiej w procesie przeformowywania zapatrywań tradycyjnych. Dualizm fantastycznego i realistycznego poczucia świata znajduje wyraz w micie nie w sprzeczności dwu światopoglądów, lecz w przeciwstawieniu dwu przestrzennie odgraniczonych światów, z których obydwu uznaje się za realne” (podkr. JB) (cyt. za: Faryno, s. 321–22).

Ernst Cassirer upatrywał w metaforze rodzaj łącznika pomiędzy językiem i mitem; na styku tych sfer właśnie powstaje metafora. Zarówno mowa, jak i mit mają więc pierwotnie metaforyczny charakter (1946b, s. 84–85; 1953, s. 141). Marburczyk twierdził, że to, co wyraża poezja, nie jest ani mitycznym słowem-obrazem bogów i demonów, ani nie jest też logiczną prawdą abstrakcyjnych uwarunkowań i związków. Świat poezji stoi z boku obu jako świat fantazji, ale jest takim rodzajem fantazji, że królestwo czystego uczucia może znaleźć w nim swój wyraz i osiągnąć pełne i k o n k r e t n e spełnienie (1946b, s. 99). W tym znaczeniu metafora nie jest tylko określeniem jakiejś kategorii w terminach innej kategorii, ale sama jest przejawem powstania kategorii zupełnie nowej (tamże, s. 88), a prawda poezji, podobnie jak prawda mitologii, jest „pewnego rodzaju koniecznością” – jak by powiedział Schelling. Jest to konieczność z punktu widzenia przyjętych reguł i kontekstu sytuacji, na co wskazywał Malinowski, np. w rytuale czy magii. Nieobce jest to również literaturze, czy to będzie poezja, czy proza, ponieważ chce ona uzyskać ontyczny status mitu poprzez eksploatację samego języka, poprzez stawanie się kulturowym dokumentem uzależnionym wciąż od języka, wreszcie poprzez próbę przemyślenia kwestii społecznego kompromisu w kategoriach interpretacyjnego procesu (Gould 1981, s. 129). Ten proces jest natomiast zawsze koniecznym warunkiem zarówno mitu, jak i literatury (tamże, s. 112). Słowo staje się słowem mitycznym lub poetyckim tylko wtedy, gdy ma miejsce jego interpretacja, konstytuowanie w jakimś konkretnym kształcie.

Rzecz jasna ramy tej konkretności wyznaczane są przez jednostki lub gremia: od samotnie przeżywającego poetyckiego słowa, po zbiorowo celebrujących rytuał – sporządzony według mitycznego scenariusza. W tym znaczeniu nie można mówić o „żywym” odbiorze literatury czy o „żywym” micie, jeśli jest to tylko bierny odbiór czy mechaniczne odtwarzanie. A zatem kronika pewnych wypadków miłosnych pozostanie rejestracją tylko pewnych faktów i nie stanie się – powiedzmy – *Kroniką wypadków miłosnych* Konwickiego, o ile nie zostanie poddana czytelniczkiej interpretacji, pewnemu nastawieniu lub takiemu nastawieniu nie wywoła. Podobnie ceremonia przyjęcia do

grona akademickich czeladników zyskuje swą konkretność. Symboliczno-egzystencjalne doznania obiektu tej inicjacji związane są ze zmianą statusu zawodowego i społecznego. Z drugiej strony prawda tej ceremonii zyskuje wymiar niezbędności z racji pewnej konieczności kulturowej, w tym wypadku aktu podejmowanego w pewnej zawodowej i środowiskowej grupie, będącego jednym z fundamentów tej grupie konstytuujących. Powieść – tylko jako kronika – czy rytuał – tylko jako zbiór przepisanych zachowań – jest wyłącznie pustą formą, metafizycznym odniesieniem dla społecznej rzeczywistości. Literatura i mit tylko wtedy pełnią wobec rzeczywistości sensotwórczą rolę, gdy ma miejsce „zdarzenie czytelnika-w-tekście” lub „zdarzenie tekstu-w-czytelniku”, jak to obrazowo ujął Eric Gould (tamże, s. 130).

„Mitopoetycka wyobraźnia” jest – według Goulda – nie tylko źródłem mitu i literatury. Mit możemy bowiem odnaleźć w każdym miejscu szlaku, którym człowiek podąża w interpretacji swego miejsca na ziemi: w wartościach i ich negowaniu, w alegorii i tautologii, w fantazji i w logice, archetypie i metaforze etc. (tamże, s. 4–5). Przypomnijmy tylko ową „tautologię”, która wciela się w diaforę (Żyd jest Żydem) czy ową „dysjunkcję”, która wciela się w stereotyp („Miller jest albo sprytny, albo ukrywa swoje interesy”). Dodajmy jeszcze, że obecność mitu nawet w epistemologii i w logice dostrzegają również Leszek Kołakowski (1986b).

Uznać zatem wypada mit za jeszcze jeden teoretyczny konstrukt. Bo czyż mitem nazwać można np. obecność sferifikowanych reguł logiki formalnej w tworzeniu stereotypów – konotatywnych przedstawień w ramach procesu identyfikacji kulturowej? Nie można nazwać również tego procesu mitologią, choć zbiór takich i innych przedstawień może się złożyć na pewien wytwór, który nazwalibyśmy – z pewnymi zastrzeżeniami – mitologią narodową. Eric Gould wskazał taką właśnie nadrzędną kategorię – mityczność. Mityczność, która tkwi w języku, w semiologicznej luce pomiędzy zdarzeniem i znaczeniem, którą język usiłuje zapełnić. Jest ona źródłem metafory, symbolu, archetypu, sacrum. Gould nie ukrywał inspiracji ze strony Rolanda Barthes'a, który napisał w 1971 roku: „mit współczesny jest bowiem nieciągły, już nie ujawnia się w wielkich opowieściach, lecz w samym 'dyskursie'; jest raczej frazeologią, zbiorem zdań (stereotypów); mit zniknął, lecz pozostała – bardziej podstępna – mityczność (le mythique)” (Barthes 1971, cyt. za Kuźma 1986, s. 63).

Oto kilka cennych uwag Erazma Kuźmy na temat tejże mityczności:

„(...) uznaje się ją za zjawisko językowe, a nie tylko literackie, a więc staje się raczej pojęciem stylistycznym niż genealogicznym; implikuje odprzedmiotowanie, abstrakcjonizację, współznacza więc raczej strukturę niż temat; nie jest skupieniem organizującym się w mit, ale rozproszeniem podminowującym język i literaturę; nie jest poznaniem czy prawdą, lecz raczej następstwem działania umysłu nastawione na poznanie, które jest jednak nieosiągalne” (1986, s. 63–64).

Z punktu widzenia etnografii należałoby mówić nie o „pojęciu stylistycznym” a o pojęciu mito-logicznym (jako przejawie pewnego nastawienia, kosmologii); nie o „odprzedmiotowaniu, abstrakcjonizacji”, a o mityzacji jako wewnątrz kulturowej konotatywności. Pozostałe wymienione przez Kuźmę określenia dotyczą również zakresu i metod etnografii.

Philip Wheelwright zapożyczając o Maxa Müllera określenie „radikalna metafora” zauważył, że nie sposób jej odróżnić od archetypu czy obrazu religijnego. Konstytuuje się ona wówczas, gdy w grze międzykontekstowych analogii ogarnia całą kulturę, wychodzi daleko poza swą rudymenarną formę – poza zdanie lub wiersz – i może stać się kategorią np. religijnego dyskursu (por. 1964, s. 101 i ns.). Przypomnijmy, że podobna interpreta-

cja skłoniła Maxa Blacka do używania terminów „metafora” i „archetyp” wymiennie – w celu uniknięcia wyłącznych skojarzeń z poezją (1962). Podejście Wheelwrighta jest równie pokrewne pogładowi głoszonemu przez Richardsa, że metafora to operacja dokonywana nie na słowach, a na myślach. Z tego natomiast wynika, że nie ma pozakontekstowego trwałego znaczenia słowa, z wyjątkiem może niektórych terminów naukowych. Paul Ricoeur, idąc tropem takiej semantycznej analizy metafory, również położył nacisk na jej kontekstualny charakter: „choć rezultat semantyczny, który nazywamy metaforą, zamyka się w słowie, to przecież ma on swe źródło w działaniu kontekstu, który doprowadza do wzajemnego oddziaływania pól semantycznych kilku słów” (1989, s. 252). Rzucane w ten sposób „semantyczne mosty” powodują, że w metaforze istnieje napięcie pomiędzy heterogenicznymi elementami, złączonymi w jedno wyobrażenie lub ekspresję. Te elementy nie mogą wszelako stanowić tej samej logicznie klasy, nie mogą być rozważane w kategoriach subsumpcji, ekskluzji i inkluzji (por. Wheelwright 1964, s. 97). Brak owej substancjalno-akcydentalnej głębi typowej dla mitotwórstwa widoczny jest również w procesie tworzenia i w strukturze metafory: jest jednowymiarowa i bezaspektowa. Dlatego to nazwana została przez Jeana Cohena „zuchwalstwem semantycznym” (za: Ricoeur 1989, s. 130), ponieważ łączy różne, czasem bardzo odległe dziedziny. Wheelwright zgodny był z Cassirerem i z własną koncepcją emotywniej referencyjności, gdy uznał „myślenie metaforą” za równoprawną metodę poznania, wychodząc od kantowskiej zasady, że każda wiedza powstaje poprzez unifikujący akt umysłu, który nieważna w tym wypadku wszelkiej heterogeniczności elementów. Tak dokonywane syntezy wyrażają nasze życiowe stosunki ze światem, które są wszakże czymś realnym, światem pełnym paradoksów, dramatycznych napięć i dwuznaczności (Wheelwright 1964, s. 96).

Wskazaliśmy wcześniej na istnienie analogii pomiędzy teorią języka Malinowskiego a logologią Burke'a. Stanley Jeyaraja Tambiah zauważył również podobieństwo ich koncepcji magii i retoryki. Malinowski mógłby zostać zaliczony – według Tambiaha – do tych, którzy antycypowali pewne cechy teorii retoryki Burke'a, ten natomiast do tych, którzy są rzecznikami przesunięcia określenia magii jako „złej nauki” (bad science) na określenie jej jako „sztuki retorycznej” (rhetorical art). Magia jest w tym również znaczeniu retoryką, ponieważ służy kształtowaniu ludzkich postaw i zachowań. Dlatego o ile można uznać ją za błędne działanie techniczne, to jest jednak poprawnym działaniem społecznym: działa raczej na uczestników, niż na naturę (Burke 1969, s. 43; Tambiah 1990, s. 82).

Porównanie poglądów Malinowskiego i Burke'a, tudzież jeszcze kilku innych głosów na temat charakteru języka, pozwoliło dostrzec źródłową konotatywność, sytuacyjność i mityczność języka. Obaj wymienieni badacze „spotykają się” – jak widać – ponownie przy okazji przedstawienia figuratywności języka i w związku z wymienionymi powyżej innymi jego cechami, gdzie każda z nich jest aspektem pozostałych, co dotyczy także tej obecnie rozważanej. Burke bliski był również poglądom Cassirera jeśli chodzi o strukturę metafory, w tym mianowicie sensie, że podkreślał nie tylko jej funkcję wskazywania podobieństwa dwóch różnych dziedzin doświadczenia, lecz raczej tworzenia pewnej nowej perspektywy, zakorzenionej równocześnie w obu tych dziedzinach. W tym zakresie obaj byli zwolennikami raczej „teorii napięcia”, niż „teorii substytucji” w refleksji nad metaforą (por. Ricoeur 1986, s. 66–75). Jest to słuszne podejście jeśli zważymy, że w tym znaczeniu metafora może mieć zarówno „aluzyjny”, jak „iluzyjny” charakter, w zależności od tego gdzie jest usytuowana na skali podobieństwo-kontrast. Może to być np. podobieństwo częściowe, co bywa źródłem retorycznej siły metafory (Paine 1981, s. 188).

Wskazanie takiego aluzyjno-iluzyjnego charakteru metafory, jako formy analogii, pozwala na dalsze ugruntowanie poglądu o jej strukturalnym podobieństwie z zabiegami magicznymi. A zatem podobnie jak metafora nie musi służyć ukazaniu podobieństw, tak i tzw. magia sympatyczna nie jest ufundowana na zasadzie „podobne wywołuje podobne” – w czym mylił się Frazer. Evans-Pritchard w *Witchcraft* dał szereg przykładów zabiegów magicznych, które zbudowane są na zasadzie – jak to określił Tambiah – „analogii negatywnej” (1973, s. 214). Na podobne zróżnicowanie cech zabiegów magicznych opartych na zasadach styczności, podobieństwa i przeciwieństwa wskazywał również Marcel Mauss (1973, s. 82). Zresztą – jak podkreślał Tzvetan Todorov – w skład kanonu tzw. matrycy tropicznej, ustalonego przynajmniej od czasu stoików, wchodzi skojarzenia myślowe oparte nie tylko na stosunkach podobieństwa i styczności, ale i przeciwieństwa (1991, s. 44).

Giambattista Vico, którego poglądom poświęciliśmy szczególną uwagę, był bodaj pierwszym, który sprzeciwił się zdecydowanie przekonaniu o wyłącznie literackim rodowodzie metafory (por. Ziomek 1990, s. 1164). Pogląd ten jest wciąż żywy i rozważany, nie ma także wątpliwości, że figuratywność jest – obok cech wskazanych wcześniej – konstytutywną właściwością języka (por. Lakoff, Johnson 1988).

Ustalenia te mają również niebagatelne znaczenie dla teorii etnograficznej. Tak oto formalna relacja jaką wskazał Jakobson pomiędzy wyszczególnionymi przez siebie operacjami językowymi – metaforą i metonimią – a wskazanymi przez Frazera typami magii – sympatyczną i kontagialną, wymaga umocowania na nieco zmodyfikowanych teoretycznych podstawach. Wiele zrobił w tym dziele Lévi-Staruss, aplikując kategorie Jakobsona do swoich analiz mitów. Dzięki holistycznemu ujęciu ukazał pewną umowność tych podziałów, dotyczących z jednej strony dziedziny manipulacji słowami, z drugiej natomiast – manipulacji przedmiotami. Na poziomie konotatywności, czy jest to indywidualna konotatywność afektywna, na co wskazywał Hayakawa, czy kulturowa – w stereotypie, rytuale etc., metaforyczność i sympatyczność, metonimiczność i kontagialność uznać można za synonimiczne określenia reguł nadawania sensu. W tym świetle za teoretyczne fetysze uznać należy z jednej strony pogląd o nieodwołalnej jedności myśli i przedmiotu w myśli mito-magicznej, z drugiej natomiast pogląd, że metafora tworzy ich jedność tylko do odwołania. Że „człowiek pierwotny” nie dostrzegał różnicy pomiędzy zdarzeniami i faktami, a własnymi o nich wyobrażeniami i że poeta metaforyczne związki tworzy w pełni świadomie.

Wskazywaliśmy już na pewne nadinterpretacje dotyczące magicznej mocy słowa – będące udziałem Malinowskiego; nie byli wolni od tego także Cassirer i Lévy-Bruhl. Z drugiej strony zwróciliśmy uwagę na swoistą emotywną i ewokującą realność dzieła literackiego, o ile jego sensy konstytuują się w autorskim i czytelnym przeżyciu, w interpretacji.

Bywa jednak, że tak rozumiana interpretacja nie jest konieczna, by wytwory sztuki słowa zostały zupełnie wchłonięte przez język potoczny. Ma to miejsce choćby w przypadku zjawiska katachrezy, gdy metafora zapełnia leksykalne luki, wnosząc nowe określenia w rodzaju „noga stołowa” czy „grzbiet górski”. Staje się tzw. metaforą martwą, przejętą przez język i zwykle nie dostrzeganą już w codziennym użyciu (por. Black 1962, s. 33). Czy znaczy to, że proces interpretacji uwewnętrznił językowo metaforę tak dalece, że niedysyjsze semantyczne zachwalstwo osiągnęło pełnię nasycenia i pędzi dalej podobny żywot jak „stół” czy „góry”? Czy taki proces można również uznać za przejaw ogólniejszej cechy języka, wskazywanej przez Barthes’a i Goulde’a, mianowicie owej mityczności jako nieustannego wysiłku zasypywania przepaści pomiędzy słowem a rzeczą? We wskazanych przykładach tego wysiłku nie widać, choć kiedyś miał on na pewno miejsce. Nie widać tutaj

semantycznego mostu, widać natomiast „udeptany grunt” w miejscu, gdzie były kiedyś dwa oddzielone brzegi.

Inaczej jest w przypadku omówionych afektywnych metafor w rodzaju „źmija” czy „kociak”. Tutaj to napięcie pomiędzy różnymi poziomami abstrakcji, skrzyżowanie pól semantycznych – chciałoby się powiedzieć – widać i czuć. Realność takich metafor bywa, z mocy społecznych konwencji i kontekstów, przeżywana przez miliony. Co więcej, takie metafory w wizualnej wersji – np. telewizji – mają moc stwórczą. Potrafią zaludnić świat, w zależności od aktualnych społecznych konwencji i kontekstów, zastępami „kociaków”, a może nawet zredukować ilość „źmij”.

„Domena retoryki to domena logomachii, wojny słów” – napisał Gui Boisiepe (1985, s. 303). Istnieje niewątpliwie wielka różnica pomiędzy słowami „kociak” i „suka”, którymi może być określona, przez dwie różne osoby, osoba trzecia. Christopher Croker, idąc tropem wyznaczonym przez Burke’a, ukuł trzeci termin „retoryczne tytułowanie” (rhetorical entitlement) na określenie takiego użycia języka. Wskazał ponadto że ten rodzaj sztuki słowa służy zakorzenianiu się stereotypów, a „prawda” retoryki to swego rodzaju „prawda objawiona”, przedstawiona poprzez semantyczne zabiegi przekształcania znaczeń, prawda serii społecznych kontekstów. W retoryce namawia się do dostrzegania rzeczy w ich wzajemnych związkach i rodzaj tych związków świadczyć ma o „naturze” rzeczy (1977, s. 42). Retoryka angażuje zarówno aktywną intelektualną uwagę, jak i emotywnie nastawienie adresata, metafora i synekdocha mogą być równocześnie rzeczą i myślą, i uczucia (tamże, s. 46).

Zauważmy więc, że tytułowanie jest operatorem nie tylko różnych poziomów językowej abstrakcji, ale także operatorem różnych rodzajów językowej figuratywności, wreszcie – nazwijmy to – figuratywności (konotatywności) kulturowej: mitu, stereotypu, symbolu. Nazwy „źmija” i „kociak” mogą być tytułami dwóch gatunków zwierząt, przy tym ta druga dotyczy prawdopodobnie zwierzęcia młodego; nie mówią nic o maści, wielkości, płci itd. Dalej mogą być tytułami dwóch osobników płci żeńskiej pracujących np. jako sekretarki w naszym biurze. Wreszcie – tytułem nadanym postaci obecnej w określonej mitologii lub tytułem określającym cechy osobnika płci żeńskiej, który może się cieszyć powodzeniem u płci przeciwnej, cechy podawane np. przez wybraną dziedzinę kultury masowej, a dotyczące włosów, oczu, nóg, biustu itd. Seria społecznych kontekstów, wraz z intelektualną uwagą i emotywnym nastawieniem, sprawiają, że obrazy o takich i podobnych tytułach zyskują realność i referencyjność nie mniejszą od pierwszej zasady termodynamiki. Powiedzenie Barthes’a, że „mit jest słowem” należy rozumieć – jak widać – nadzwyczaj dosłownie. Co więcej, prawdziwe wydaje się również stwierdzenie, że słowo jest mitem.

Mamy nadzieję, że tak radykalna parafraza hasła Barthes’a nie jest nadużyciem. Widzieliśmy już, jak niezwykle trudno osiągnąć tę denotatywną „przejrzystość”, ów prymarny poziom znaczenia, jak łatwo natomiast popaść w proces symbolizacji (por. Todorov 1984, s. 25), wyrażając sens wtórny wypowiedzi, gdzie nie ma już relacji znaczący-znaczonej, jest tylko jeden element znaczonej symbolizujący inny element znaczonej. Ten jest komponentem szerszego zjawiska znanego etnografom: mityzacji, która petyfikuje i konstytuuje znaczenia z uwzględnieniem semantycznego pola całej wypowiedzi czy kulturowego tekstu. Odmianą tego zjawiska jest z kolei myślenie typu bricolage, opisane przez Lévi-Straussa, obecne w mitach, systemach totemicznych czy magii. Jak zauważył Tzvetan Todorov, natura wzajemnych związków pomiędzy tymi dwoma typami nadawania znaczenia – prymarnym i wtórnym – jest stosunkowo mało poznana i staje się dopiero przedmiotem badań. „Względnie najlepiej znana jest – napisał Todorov

- abstrakcyjna różnorodność związków, które łączą oba sensory: retoryka klasyczna nadawała im nazwy synekdochy, metafory, metonimii, antyfrazy, hyperboli, litoty." (tamże, s. 25-26).

Przypominając porównanie - metafora : metonimia :: magia sympatyczna: magia kontagialna, zwróciliśmy uwagę na pewną umowność tych podziałów. Nie chcemy przez to powiedzieć, że są one bezużyteczne, że wskazywane przez nie differéncia specifica nie mają odniesienia w symbolicznej materii. Chodzi nam mianowicie o istnienie bardziej ogólnej podstawy, której wskazanie może się okazać istotne dla teorii etnograficznej.

Cassirer mawiał, że myśl mityczna rządzi się zasadą pars pro toto i miał na uwadze - oczywiście - również szereg odmian tej zasady, co zilustrował wieloma przykładami, głównie w tomie trzecim *Filozofii form symbolicznych*. Użycie tej, znanej od czasów sofistów, reguły, miało jeszcze u Cassirera piętno błędu logicznego, choć sam autor nie miał takich intencji.

W dotychczasowych rozważaniach usiłowaliśmy wskazać pewną wspólną - dla języka i sztuki słowa - zasadę nadawania sensu rzeczywistości, bez względu na typ nastawienia wobec niej, na typ kosmologii. Zasada pars pro toto jest wpisana w każdą myśl i w każde użycie słowa. Występuje ona zarówno w zawodnej indukcji enumeracyjnej, jak i w indukcji heurystycznej, znanej pod nazwą epagoge, a przez Arystotelesa uważanej za typ wnioskowania niezawodnego. Wiąże się ona ze wskazanym przez Cassirera stosunkiem do owych substancjalno-akcydentalnych rozróżnień, których obecność decyduje o tym, czy daną spekulację uznać można za myśl naukową, czy za myśl mityczną. Wreszcie używa się jej dla zdefiniowania jednego z tropów poetyckich - synekdochy.

Paul Ricoeur, powołując się na niektóre ustalenia psycholingwistyki, napisał w swojej książce o metaforze, że pojedyncza umysłowa operacja odbywa się w kolejności synekdocha-metonimia-metafora (1986, s. 201). W podobnym duchu wypowiedzieli się retorycy z tzw. Grupy μ z Liege, według których synekdocha jest tropem nadrzędnym zarówno wobec metafory, jak i metonimii (Dubois, Edeline i in., 1970). A zatem - w myśl tej koncepcji - metafora powstaje wskutek kombinacji dwóch synekdoch, zwykle najpierw na drodze partykularyzacji, później generalizacji. I tak, w przypadku naszego „kociaka” mielibyśmy najpierw partykularyzującą synekdochę, w myśl której kot, postrzegany jest - poprzez związek metonimiczny - jako część świata kobiet (część za całość). W ramach taksonomicznej klasyfikacji kotów mały kot jest „kociakiem”, co ustanawia analogię - kot : kociak :: kobieta : wagina, w której dychotomia duże/małe łączy się z generalizującą synekdochą (całość za część). Ta metonimiczna przyległość pozwala zastąpić waginę „kociakiem”, poprzez synekdochicznie podzielane cechy rzeczy małych i puszystych, a przede wszystkim wrażliwych na głaskanie (Crocker 1977, s. 51). W przypadku metonimii ma miejsce proces odwrotny: najpierw generalizacja, później partykularyzacja (por. Sapir 1977, s. 20; Todorov 1986, s. 241).

Umberto Eco stwierdził, że jeśli klasyczna retoryka uważała się za sztukę przekonywania, to było to przekonywanie oparte na społecznie zorientowanym wynikaniu. Nie miało ono wspólnego z pierwszymi zasadami (formalno-logiczne reguły: identyczności, niesprzeczności, wyłączonego środka), nie uwzględniało zatem apodyktycznych sylogizmów. Podobnie jak dialektyka (w rozumieniu arystotelesowskim), retoryka dotyczy tylko przysłanek prawdopodobnych. Dialektyka stosuje jednak zasady logicznego wynikania, gdy retoryka posługuje się entymematami, sylogizmami, które nie tylko ograniczają się do przysłanek prawdopodobnych, ale używają ich w celu emocjonalnego i pragmatycznego wpłynięcia na adresata (1977a, s. 277). Retoryka w tym rozumieniu jest jedną z najbardziej złożonych form produkcji znaków - stwierdził Eco. Jest

rodzajem argumentacji, w którym używa się przesłanek prawdopodobnych i rozważa tylko część zakresu rozważanej semantycznej dziedziny, argumentacji, która staje się „prawdziwa” poprzez ukazanie swojego punktu widzenia jako jedynego możliwego.

Autor *Pejzażu semiotycznego* stwierdził, że retoryka to problem semiotyczny, że retoryka i semantyka to dwie zależne od siebie strony tego samego problemu (tamże, s. 311). W innym miejscu napisał o „świecie retorycznym” jako o świecie denotacyjnych kodów i konotacyjnych słowników, poza którymi stoi nadrzędna jednostka - ideologia, która ten „semilogiczny świat” organizuje (Eco 1972, s. 139). Przyjęcie semiotycznej perspektywy retoryki jako denotatywno-konotatywnej gry w ramach określonych uzusów językowych pozwala włączyć ją w wykładnię formułowanej tutaj koncepcji konotatywności kultury, jako przejawu różnych nastawień człowieka wobec świata. Natomiast tak szeroko rozumiany termin „ideologia” zawierałby się w zakresie terminu „kosmologia”.

Wnioskowanie entymematyczne odwołuje się do tzw. logiki potocznej i do obiegowej wiedzy (por. Ziomek 1990, s. 31-32), w tym do szerokiej gamy stereotypów i klisz. Do logiki potocznej zalicza się również zasadę pars pro toto i wiele innych jej pokrewnych, obecnych w micie i magii, jak „skutek jest podobny do przyczyny”, „podobieństwa są bardziej konstytutywne niż różnice”, „każda rzecz ma jakąś swoją istotę” itd. (por. Hołówka, 1986, s. 146-49). Te i inne typ nastawienia z rodzaju partycypacji, tworzone na mocy zasad tej „logiki rozmytej” konstrukcje skojarzeń potocznych nie są czymś absolutnie trwałym, każdorazowo wymagają procesu interpretacji. Wojciech Tomasiak zauważył, że takiego procesu wymaga użycie kliszy. „Zakłada bowiem pewną hierarchię w obrębie składników nazywanej sytuacji. Odrzucenie jednych jako nieistotnych, i wyeksponowanie innych, tych, które uznaje się za relewantne, decydujące o swoistości danego stanu” (1984, s. 146). A zatem wskazana już wcześniej interpretacja jako przejaw konkretności przeżycia podmiotu (osoby, grupy, narodu) w tej konotatywnej grze sensów i interpretacja jako przejaw konkretności przedmiotu - aktualnych znaczeń przypisywanych np. idei ojczyzny, macierzyństwa, jest konstytutywnym elementem kliszy, tej specyficznej słownej czy obrazowej skamieliny.

Przedstawiony powyżej mechanizm entymematycznej argumentacji i perswazji znany jest pod nazwą toposu (łac. locus communis - miejsce wspólne). Tomasiak potraktował go jako ponadjęzykowe zjawisko fundujące z jednej strony klisze, z drugiej natomiast - stereotypy (1984, s. 135). Uważamy, że w świetle poczynionych dotychczas ustaleń uznać możemy topoi za jeszcze jeden korelat owej kulturowej konotatywności. We wspólnym polu topicznym „macierzyństwa” znaleźć się mogą różne z tym związane idee, obrazy i wartości, w polu „ojczyzny” - podobnie. Mogą one być ponadto zmienne historycznie, politycznie, obyczajowo etc. Bez przesady można stwierdzić, że stanowienie owych miejsc wspólnych jest również odmianą zasady łączenia rzeczy w myśli magicznej:

„we wszystkich przypadkach, w których występuje abstrakcyjne pojęcie magicznej styczności, skojarzeniom idei towarzyszą przeniesienia uczuć, zjawiska abstrakcji i wyłączenia uwagi, zjawiska ukierunkowania intencji. Zaczodzą one w świadomości ale ulegają obiektywizacji na tej samej zasadzie, co skojarzenia samych idei” - napisał znawca magii Marcel Mauss (1973, s. 87).

Powiedzmy więc na koniec, że wskazane dotychczas kategorie, za pomocą których można opisać typ pewnej kosmologii, uznajemy za wzajemnie przekładalne, że arbitralność, magiczność, bezaspektowość, mityczność, bezaspektowość, mityczność, konotatywność, stereotypowość, figuratywność, entymematyczność, topiczność i być może kilka jeszcze innych określić, są odmianą tego samego zjawiska nadawania sensu.

BIBLIOGRAFIA

- Barthes, R.
1971 *Changer l'objet lui meme*, „Esprit”, nr 4
1985 *Retoryka obrazu*, „Pamiętnik Literacki”, z. 3, s. 289–302
- Black, M.
1962 *Models and Metaphors. Studies in Language and Philosophy*, Ithaca-New York.
- Block, H.M.
1966 *Cultural Anthropology and Contemporary Literary Criticism*, in: J.B. Vickery (ed.), *Myth and Literature Contemporary Theory and Practice*, Lincoln.
- Bousiepe, G.
1985 *Retoryka wizualno-werbalna*, „Pamiętnik Literacki”, z. 3, s. 303–309
- Burke, K.
1966 *Language as Symbolic Action*, Berkeley.
1969 *A Rhetoric of Motives*, Berkeley and Los Angeles.
- Burszta, W.J.
1986 *Język a kultura w myśli etnologicznej*, Wrocław.
- Cassirer, E.
1946a *The Myth of the State*, New Haven.
1946b *Language and Myth*, New York and London.
1953 *The Philosophy of Symbolic Forms*, vol. 3, New Haven.
- Chase, R.
1966 *Notes on the Study of Myth*, in: J.B. Vickery (ed.), *Myth and Literature. Contemporary Theory and Practice*, Lincoln.
- Cocchiara, G.
1971 *Dzieje folklorystyki w Europie*, Warszawa.
- Crocker, J.C.
1977 *The Social Functions of Rhetorical Forms*, in: J.D. Sapir, J.C. Crocker (eds.), *The Social Use of Metaphor. Essays on the Anthropology of Rhetoric*, University of Pennsylvania Press.
- Dubois, J. – Edeline, F. – Klinkenberg, J.M. ...
1970 *Rhétorique générale par le Groupe µ*, Paris.
- Eco, U.
1972 *Pejzaż semiotyczny*, Warszawa.
1977 *A Theory of Semiotics*, London.
- Edelman, M.
1971 *Politics as Symbolic Action. Mass Arousal and Quiescence*, Chicago.
1977 *Political Language. Word That Succeed and Policies That Fail*, New York.
1985 *The Symbolic Uses of Politics*, Urbana and Chicago
- Faryno, J.
1983 *Wprowadzenie*, w: O. Freidenberg, *Metafora*, „Pamiętnik Literacki”, z. 2
- Frank-Kamieniecki, I.G.
1935 *K woprosu o rozwitii poeticeskoj mietafori*, w: *Sowietskoje jazykoznanije*, t. 1, Leningrad.
- Freidenberg, O.
1983 *Metafora*, „Pamiętnik Literacki”, z. 2, s. 321–48
- Gould, E.
1981 *Mythical Intentions in Modern Literature*, Princeton University Press.
- Hayakawa, S.I.
1965 *Language in Thought and Action*, London.
- Hołówka, T.
1986 *Myślenie potoczne*, Warszawa.
- Jakobson, R.
1989 *W poszukiwaniu istoty języka. Wybór pism*, t. 2, Warszawa.
- Kołakowski, L.
1986a *Religia*, Warszawa.
1986b *Obecność mitu*, Warszawa.
1988 *Iluzje demitologizacji*, „Res Publica”, nr 9
- Korzybski, A.
1948 *Science and Sanity. An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*, Lakeville.
- Kuźma, E.
1986 *Kategoria mitu w badaniach literackich*, „Pamiętnik Literacki”, z. 4, s. 53–73
- Lakoff, G. – Johnson, M.
1988 *Metafory w naszym życiu*, Warszawa.
- Malinowski, B.
1956 *The Problem of Meaning in Primitive Languages, Supplement*, in: C.K. Ogden, L.A. Richards, *The Meaning of Meaning*, London.
1958 *Szkice z teorii kultury*, Warszawa.
1981 *Problemy znaczenia w języku pierwotnym*, w: A.K. Paluch, Malinowski, Warszawa.
- Mauss, M.
1973 *Socjologia i antropologia*, Warszawa.
- Mieletinski, E.
1981 *Poetyka mitu*, Warszawa.
- Ogden, C.K. – Richards, L.A.
1956 *The Meaning of Meaning*, London.
- Paine, R.
1981 *When Saying is Doing*, in: R. Paine (ed.), *Politically Speaking. Cross-cultural Studies of Rhetoric*, Philadelphia.
- Pisarek, W.
1976 *Język służy propagandzie*, Kraków.
- Ricoeur, P.
1986 *The Rule of Metaphor. Multi-disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, London.
1989 *Język, tekst, interpretacja*, Warszawa.
- Sapir, J.D.
1977 *The Anatomy of Metaphor*, in: J.D. Sapir, J.C. Crocker, (eds.), *The Social Use of Metaphor. Essays on the Anthropology of Rhetoric*, University of Pennsylvania Press.
- Tambiah, S.J.
1968 *The Magical Power of Words*, „Man”, vol. 3, s. 175–208
1973 *Form and Meaning of Magical Acts: A Point of View*, in: R. Horton, R. Finnegan (eds.), *Modes of Thought. Essays on Thinking in Western and Non-Western Societies*, London.
1990 *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*, Cambridge.
- Todorov, T.
1984 *Poetyka*, Warszawa.
1986 *Synekdochy*, „Pamiętnik Literacki”, z. 4, s. 235–47
1991 *Wstęp do symboliki*, w: M. Głowiński (red.), *Symbol i symbolika*, Warszawa.
- Tokarski, R.
1993 *Słownictwo jako interpretacja świata*, w: J. Bartmiński (red.), *Encyklopedia Kultury Polskiej*, t. 2, Wrocław.
- Tomasik, W.
1984 *Socrealistyczne „miejsca wspólne”*, „Pamiętnik Literacki”, z. 4, s. 129–49
- Vico, G.
1966 *Nauka nowa*, Warszawa.
- Weimann, R.
1969 *Literaturoznawstwo a mitologia. Wstępne problemy krytyki metodologicznej*, „Pamiętnik Literacki”, z. 2, s. 303–36
- Wheelwright, P.
1964 *The Burning Fountain. A Study in the Language of Symbology*, Bloomington.
1974 *The Semantic Approach to Myth*, in: T.A. Sebeok, D. Bidney (eds.), *Myth. A Symposium*, Bloomington and London.
- Wierzbicka, A.
1978 *Sapir a współczesne językoznawstwo*, w: E. Sapir, *Kultura język, osobowość*, Warszawa.
- Ziomek, J.
1990 *Retoryka opisowa*, Wrocław.