

**Magdalena Gajewska, Piotr  
Pawliszak**

---

**Socjologiczna analiza symboli  
centralnych w procesach i  
praktykach społecznych -  
wprowadzenie**

---

Miscellanea Anthropologica et Sociologica 13, 28-46

---

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

Magdalena Gajewska  
Piotr Pawliszak

## Socjologiczna analiza symboli centralnych w procesach i praktykach społecznych – wprowadzenie

„Dla tego rodzaju rzeczywistości być symbolem  
to zbierać w jeden węzeł, węzeł obecności, masę intencji znaczeniowych,  
które wpierw, nim dadzą do myślenia, dają do mówienia”.

Paul Ricoeur, *Symbolika zła* (1986: 14)

Symbol należy do elementarnych zjawisk ludzkiej egzystencji i jest obecny we wszystkich jej przejawach, począwszy od praktyk życia codziennego, a skończywszy na działaniach skierowanych ku ideałom dobra, piękna i prawdy oraz ku naturze i rzeczywistości transcendentnej. Obecność i znaczenie symbolizmu w życiu człowieka i w funkcjonowaniu społeczeństwa było uznawane przez wielu myślicieli. Jednakże w socjologii i antropologii społecznej do czasu rozwijającego się od lat 70. „zwrotu kulturowego” symbolizm rzadko był obiektem teoretycznego namysłu i systematycznych badań. Antropolodzy i socjologodzy skupiali się na strukturach i formach prostych zbiorowości i grup składających się na zbiorowości złożone, zakładając, że to one odpowiadają za wspólne działania jednostek i ich świadomość (Cohen 2005: 193). Antropologia symboliczna i socjologia kulturowa zanegowała to założenie, ukazując, że także w ramach prostych zbiorowości toczą się procesy różnicowania i negocjacji znaczeń, a wspólne dla różnych zbiorowości symbole są inaczej rozumiane i wiążą się z innymi praktykami. Struktura przestała być uznawana za czynnik determinujący myślenie i działanie. Nie znaczy to jednak, że determinizm strukturalny należy teraz zastąpić determinizmem symbolicznym czy kulturowym. Analizy kultury wskazują, że symbole nie tyle niosą znaczenia, ile służą do ich wyrażania. Są one używane w praktykach społecznych i do konstrukcji konwencjonalnych, i do innowacyjnych działań zbiorowych, a ich znaczenia są przekształcane, tworząc nowe relacje w ramach społecznego systemu symbolicznego. W takiej perspektywie badania symbolu, jego interpretacji

i zmian społecznego systemu symbolicznego, nabierają podstawowego znaczenia dla wyjaśnienia trwania i dynamiki życia społecznego.

## Wartość i trudności analizy symbolicznej

Wkraczanie w świat symboli jest poznawczym wyzwaniem, a analizowanie i mówienie o symbolu krzyża wyborem ścieżki nieprzewidywalnej i zaskakującej. Można ją porównać do drogi konwertytów, którzy poprzez symbol docierali do ostatecznej rzeczywistości, niewzruszonego źródła sensu, który ich odrywał od zaangażowania w dotychczasowe światy życia i przemieniał (por. Hałas 1992). Naukowa, socjologiczna analiza polega jednak nie na transformacji życia, ale na zmierzaniu do adekwatnego rozumienia rzeczywistości. Ujmuje ona także warstwę aksjologiczną i emocjonalną, ale w kategoriach intelektualnych, właściwych dla nauk społecznych. Tego domaga się dominująca w sferze poznania życia społecznego forma racjonalności naukowej. Realizacja tego postulatu bywa niezmiernie trudna, kiedy uwzględnimy fakt, że jako badacze, żyjący w społeczeństwie, jesteśmy w nie, i w składające się nań wydarzenia, zaangażowani. Gra tocząca się pomiędzy zaangażowaniem a neutralnością (Elias 2003) sama w sobie może stanowić odrębną przestrzeń socjologicznej autorefleksji. Refleksja ta nabiera szczególnego charakteru w odniesieniu do symbolu i działań społecznych, jakie pozostają z nim powiązane. Symbol jest wymagającym obiektem poznawczym. Analizujący go badacz nieraz musi zdecydować się na przekraczanie granic własnej dyscypliny, poszukiwanie sensów poza tym, co zastane i na wchodzenie w dynamiczny charakter rzeczywistości symbolicznej. Innymi słowy, musi być gotowy na metodologiczne redukowanie, ale i na poszerzanie obszaru znaczeń, na ciągle niedookreślenie symbolu jako obiektu poznania. Jest to zatem praca, która nigdy się nie kończy. Krzyż, który w toku ludzkich dziejów wchłaniał coraz to nowe sensy podsuwane przez zmieniające się konteksty i znaczące wydarzenia zachodzące we wszelkiego rodzaju historycznych zbiorowościach, jest ich niewyczerpalnym rezerwuarem. Na dodatek wciąż jest to symbol żywy, poruszający, skłaniający do myślenia, mówienia, działania i używany do aktywizowania innych.

Analiza socjologiczna symbolu jest samoograniczeniem, redukcją epistemologiczną przedmiotu. Oznacza poznawanie i relatywizowanie znaczeń do wydarzeń, procesów społecznych, struktury i architektury semiotycznych układów i struktur społecznych. Badacza kusi pójście krok dalej i przekroczenie relacjonizmu (Mannheim 2008: 321), przyjęcie, że istnieje ostateczne źródło sensu – stosunki ekonomiczno-społeczne, struktury umysłu, efekty ewolucji, swoiste doświadczenie religijne. To jednak zakłada wiarę, nową wiarę w naukę i w rezultacie oznacza quasi-religijną konwersję. Interpretacyjna nauka nie pozwala na oparcie się na twardym gruncie ostatecznej rzeczywistości. Koło hermeneutyczne toczy się nieustannie, łącząc olbrzymie obszary historycznych znaczeń, które pozostają także w złożonych relacjach ze strukturami i procesami społecznymi. Naukowy „zorga-

nizowany sceptycyzm” (Merton 1982: 581 i n.) ma w dyscyplinach społecznych wewnętrzną dynamikę, nakazującą potwierdzać i odrzucać ustalone prawidłowości i związki, poszukiwać najgłębszych relacji, ale w obrębie tego, co zbiorowe. To jest ostateczna rzeczywistość badacza – „*sacrum*” nauk rozumiejących. Socjolog, antropolog, semiotyk kultury dociera do głębokich znaczeń, ale tych, które historyczne zbiorowości połączyły ze znaczącym. Studium symboli to archeologia wiedzy, a także wartości i emocji. Polega ona na odkrywaniu warstw znaczeniowych, począwszy od tych znajdujących się w świadomości różnorodnych, aktualnych użytkowników, jak i tych odziedziczonych po poprzednich użytkownikach znaków, ukrytych głęboko w systemie kulturowym, które znajdują się poniżej poziomu refleksyjności, a jednak kierują działaniami i postawami i ujawniają się poprzez estetyczne i etyczne odczucia i wybory. Analiza symbolu i jego znaczenia, także tego ujawnianego w użyciu, mimo że trudna, to jednak pozwala na wniknięcie w głębię życia społecznego. Dzięki akumulacyjnej funkcji symbolu, która pozwala na przechowywanie historycznych znaczeń, umożliwia ona śledzenie procesów długiego trwania. Włączenie symbolu w systemy kulturowe pozwala na ujęcie jego relacji z szerszymi układami znaczeń leżącymi u podłoża życia społecznego, a przez to na wgląd w ich strukturę i dynamikę. W szczególności symbol jest narzędziem utrwalania i tworzenia nowych tożsamości zbiorowych i indywidualnych, przekształcania starych i konstruowania nowych wspólnot wyobrażonych. Jego analiza pozwala na wniknięcie w procesy tożsamościotwórcze i grupotwórcze.

Badacz społeczny, który chce nie tylko opisywać działania i praktyki współczesnych społeczeństw, lecz także rozumieć je i wyjaśniać, musi odwołać się nie tylko do głębokiego porządku instytucjonalnego i struktur władzy, ale również do analiz układów symbolicznych, w których zakorzeniona jest świadomość i strategię oraz praktyki społecznego świata (por. np. Alexander 2010; Geertz 2005; Hałas 2001). Użycie symboli odsyła zawsze do zbiorowych zasobów i struktur kulturowych. W światach społecznych nie ma zaś działań i praktyk niesymbolicznych. Nie tylko religia i sztuka są symboliczne, ale polityka i gospodarka również, tak jak i wszelkie obszary życia społecznego i cały społeczny system działań. Władza, wymiana, nawet natura, ta która włączona jest w obieg życia społecznego, są zawsze symbolicznie konstytuowane. „Symboliczny”, wbrew potocznym konotacjom, nie znaczy: „nie przedstawiający realnej wartości” (Szymczak 1981: 381). Symbole nie tylko mogą „mówić” o rzeczywistości, ale też ją modelują, oddziałują, chociażby w aspekcie jej relacji do użytkowników i uczestników (Austin 1993)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Mają nie tylko funkcję lokucyjną (referencyjną i predykatywną), ale także illokucyjną i performatywną.

## Symbol w procesach integracji i transformacji kultury

Do tej pory używaliśmy słowa „symbol” jako pojęcia potocznego, którego znaczenie ma charakter kontekstowy i w znacznym stopniu odwołuje się do sytuacyjnych konotacji. Wieloznaczność pojęcia symbolu nie jest według Łotmana (2008: 182-185) podobna do polisemiczności właściwej dla innych pojęć. Wywodzi się ona stąd, że w każdym systemie lingwo-semiotycznym, czyli w historycznych kulturach i powstających w ich ramach systemach znakowych, takich jak nauka czy sztuka, pojawiają się swoiste określenia symbolu. Określenia te usiłują zdać sprawę z zachodzących w każdym systemie kulturowym zjawisk. Nie chodzi o zestaw analogicznych obiektów, lecz o konieczne dla istnienia systemu funkcje. Są to kluczowe czy kardynalne funkcje – integrowania, a także transformacji układu znaczeń. Bez nich żaden system nie może trwać, a system kulturowy rozpadłby się i nie mógłby służyć do konstruowania coraz to nowych form działań i praktyk społecznych oraz wyłaniających się z nich społecznych struktur. Symbolami są zatem mechanizmy, czy też ustrukturuwane procesy, które obsługują te funkcje. Ze względów analitycznych można je nazwać symbolami w sensie szerokim. W sensie ścisłym symbolami są obiekty znaczące, które pełnią kluczową rolę w procesach konstytuujących systemowe mechanizmy. W ten sposób każdy system kulturowy „wie”, czym jest jego symbol (w sensie szerokim), nawet jeśli uczestnicy tego nie wiedzą. Z reguły mają o tym tylko mgliste pojęcie, bo zaangażowani są w lokalne praktyki, a w procesach ogólnych biorą udział tylko poprzez nie (por. Latour 2011: 166-170).

Zasłonięcie polisemiczności symbolu i jego samego, jakie ma miejsce w praktykach społecznych, skłania do badawczego dążenia do jego oglądu. Wyłoniony w ten sposób z praktyki i kontekstu systemowego symbol poddaje się redukcyjnemu oglądowi, którego kosztem jest nieraz przesunięcie na dalszy plan interpretacyjny znaczenia samej praktyki, która mu towarzyszy. Dzieje się tak chociażby w naukach semiotycznych, w których słowo „symbol” należy do najbardziej wieloznacznych terminów (Pelc 1980). Jedyнным wspólnym znaczeniem, do którego odwołują się jego różnorodne ujęcia, jest to, które wprost odnosi się do etymologii terminu „symbol” (gr. *syn-ballein* – rzucać razem, łączyć, zbierać, tworzyć jedno). Starożytni Grecy terminem „*symbolon*” określali przełamany przedmiot, który po złożeniu umożliwiał stronom identyfikację. W tym znaczeniu symbol to obiekt, który łączy odrębne elementy i który powstaje na skutek połączenia, *de facto* będąc nim samym – wyraża związek ustanowiony pomiędzy *znaczącym* a *znaczonym*, a także więź wśród swoich użytkowników rozdzielonych przez czas i przestrzeń.

Niektórzy badacze, jak np. Charles Sanders Peirce, nie wprowadzają rozróżnienia pomiędzy symbolem a znakiem konwencjonalnym, mówiąc o funkcji symbolicznej i symbolach tam, gdzie podkreśla się konwencjonalny charakter treści i wyrażenia. Jednakże wielu innych postępuje odwrotnie. Podobnie jak Ferdinand de Saussure, przeciwstawiają oni symbole znakom konwencjonalnym, uznając, że

symbol ma charakter ikoniczny. Tak np. waga jest symbolem sprawiedliwości, ponieważ odzwierciedla ideę równowagi. Różnice te mają istotne konsekwencje, bo w pierwszym przypadku znaczenie symboliczne nabiera racjonalnego charakteru i jest rozumiane jako środek adekwatnego odniesienia *znaczącego* do *znaczonego*. W drugim przypadku *znaczone* „prześwieca” poprzez *znaczące* i pełni rolę pomostu pomiędzy światem racjonalnym a mistycznym (Łotman 2008: 181; por. Hałas 2007: 28). Kolejnym możliwym rozwiązaniem, pojawiającym się w teoretycznych analizach rzeczywistości symbolicznej, jest perspektywa hermeneutyczna, w której symbol, funkcjonujący w ramach obrzędów i mitów, odnosi się nie tylko do sensu dosłownego i jawnego, ale także wprowadza w inny, ukryty niejako w jego obrębie sens o intencjonalności prowadzącej poza symbol, ku rzeczywistości transcendentnej (Podsiad, Więckowski 1983: 377).

Analiza przestrzeni symbolicznej w sposób nieunikniony wprowadza więc badaczy w oscylowanie pomiędzy rzeczywistością kulturowego *sacrum* a analitycznego *profanum*. Istotne dla rozumienia działań i praktyk symbolicznych są przede wszystkim immanentne cechy symbolu, wskazane przez Paula Ricoeura (1986: 18-20):

- 1) „Symbole są niewątpliwie znakami; są to formy wyrazu udostępniające sens. Sens ten oznajmia unoszona w słowie intencja znacząca”.
- 2) „Każdy znak wskazuje coś poza sobą i zastępuje to sobą; nie każdy znak jest jednak symbolem”.
- 3) „W symbolu nie jestem w stanie obiektywnie ustalić stosunku analogicznego wiążącego sens drugi z pierwotnym; dopiero gdy się żyję z pierwotnym sensem, przynosi mnie poza siebie. Sens symboliczny jest konstytuowany przez sens dosłowny i w jego obrębie [...]”.
- 4) „Symbol jest ruchem sensu pierwotnego pozwalającego nam uczestniczyć w sensie ukrytym, a tym samym przyswoić sobie rzecz symbolizowaną [...]”.
- 5) „Symbol jest przeciwieństwem znaku charakterystycznego [...]”.

Kluczowa, ze względu na integrację i transformację systemu kultury społeczeństwa, właściwość symbolu polega na tym, że będąc szczególnego rodzaju autonomicznym tekstem, może funkcjonować samodzielnie poza syntagmatycznymi układami znaczeniowymi, a jeśli nawet jest doń włączany, to wewnątrz nich zachowuje znaczeniową i strukturalną samodzielność. Dzięki temu symbole, funkcjonując w życiu społecznym, łączą różne synchroniczne warstwy kultury, przechodząc od przeszłości do przyszłości. Symbole „przenoszą teksty, schematy fabularne i inne twory semiotyczne z jednej warstwy kultury do innej” (Łotman 2008: 183), dzięki czemu kultura nie rozpada się na izolowane warstwy. Jednocześnie symbol „aktywnie koreluje z kontekstem kulturowym, transformuje się pod jego wpływem i sam go transformuje” (Łotman 2008: 183).

Jak zachodzi proces transformacji kulturowej przy użyciu symbolu? Jakie są jego warunki? Jak zauważa Łotman (2008: 184), symbole, które w historii wykazywały się największą aktywnością transformacyjną, cechuje pewna nieokreśloność między tekstem-wyrażeniem (*znaczące*) a tekstem-treścią (*znaczone*). Ostatni



należy do wielowymiarowej i bardzo bogatej przestrzeni znaczeniowej. Symbol, wchodząc w jakiegokolwiek układy znaczeniowe, nie aktualizuje nigdy pełni treści. Zawiera nadwyżkę znaczeniową, która może być ujawniona, transformując sam symbol i teksty, w obrębie których funkcjonuje. O „nadwyżce znaczeniowej symbolu” mówi także Paul Ricoeur (1989: 123-147). Ujmuje on symbol jako strukturę o podwójnym znaczeniu: semantycznym i niesemantycznym. Te dwa wymiary znaczenia odsłaniają się stopniowo w toku interpretacji. Znaczenie semantyczne, czy językowe, można nazwać dosłownym. Poddaje się ono analizie lingwistycznej czy logicznej. Na drugim poziomie znaczenie ma charakter prewerbalny i odwołuje się do głębi ludzkiego doświadczenia. Ricoeur mówi o doświadczeniu estetycznym w sensie Kantowskim (Ricoeur 1989: 144). Doświadczenie to ma charakter sakralny i łączy symbol z świętym uniwersum oraz z całym kosmosem (Ricoeur 1989: 145). Dzięki temu symbole posiadają „przenoszącą” (*evocative*) moc, czyli skłaniają podmiot interpretujący do wyjścia poza uwarunkowania tu i teraz (Buck 1998: 21).

## Symbole centralne

W antropologii istnieje dość szeroki konsensus co do tego, że w każdej kulturze istnieją pewne podstawowe elementy, które w decydujący, choć złożony i trudny do określenia sposób, wpływają na jej organizację (Ortner 1973; 2005). Wielu antropologów analizowało ten fenomen, używając na jego oznaczenie różnych etykiet, np. „tematy” (Opler 1945; Cohen 1948), „wartości ześrodkowujące” (Albert 1956), „pojęcia integrujące” (DuBois 1955), „światopoglądy dominujące” (Kluckhohn 1950). W nurcie antropologii symbolicznej, który postrzega kulturę obiektywistycznie jako system symboli, zapewniających trwałość i integrację społecznych wzorów interakcji, pojawiła się specyficzna dziedzina badań nad, jak to nazywa Ortner (1973; 2005), „symbolami kardynalnymi” (*key symbols*). Badacze tego nurtu stosują także inne terminy. David M. Schneider (1968; 1976) i Mary J. Collier (1997) mówią o „symbolach rdzennych” (*core symbols*), Victor Turner (2006) o „symbolach dominujących”, a Geertz (2005), choć nie stosuje odrębnego terminu, to wyróżnia i analizuje symbole, poprzez które wyraża się etos i światopogląd danej społeczności. Poszukiwanie symboli rdzennych odbywa się albo na drodze całościowej analizy systemu kulturowego, albo poprzez obserwację i analizę znaczeń wybranego obiektu kulturowego. W pierwszym przypadku, który stosowany był np. przez Ruth Benedict (1999) w książce *Chryzantema i miecz*, badacz analizuje podstawowe tendencje poznawcze lub aksjologiczne kultury, a potem poszukuje pojęć czy wyobrażeń używanych w tej kulturze, które w stosunkowo klarowny sposób je oddają. W drugim przypadku badacz za pomocą szeregu racjonalnych kryteriów może wyselekcjonować te obiekty znaczące, które są szczególnie istotne nie tylko dla uczestników kultury, ale także dla integracji

i funkcjonowanie systemu kulturowego i społecznego. Ortner (2005: 107) wskazuje na następujące użyteczne kryteria:

- 1) „Tubylcy mówią, że X jest ważny kulturowo.
- 2) W odniesieniu do X tubylcy nie pozostają obojętni, lecz wyrażają pozytywne lub negatywne uczucia.
- 3) X pojawia się w wielu różnych kontekstach, które mogą być natury behawioralnej lub systemowej; X pojawia się często w rozmaitych działaniach, sytuacjach i rozmowach; albo X występuje w wielu różnych dziedzinach symbolicznych, takich jak mit, obrzęd, sztuka, retoryka itd.
- 4) Z punktu widzenia kulturowego wyrafinowania X przewyższa podobne mu zjawiska tej samej kultury: wiąże się z nim bardziej precyzyjnie określone słownictwo, cechy X są bardziej starannie i szczegółowo określone itp.
- 5) X dotyczą większe restrykcje kulturowe, czy to jeżeli chodzi o spełnianie przezeń role, czy też o wagę sankcji grożących za jego niewłaściwe użycie”.

Ze względu na to, że w danej kulturze może istnieć wiele symboli kardynalnych i mogą przyjmować one różną formę: przedmiotów materialnych, pojęć abstrakcyjnych, czynności, wydarzeń, gestów znaczących, konieczne jest wprowadzenie typologii, która pozwala na ich adekwatną analizę. Użyteczna typologia nie może jednak odnosić się do formy symbolu, lecz do sposobu funkcjonowania w systemie społecznym i kulturowym. Odwołując się do Victora Turnera (1975), symbole można podzielić na proste i złożone. Nie ma to jednak związku z bogactwem wyrażanej przez nie treści, gdyż symbole złożone cechuje to, że posiadają one ograniczoną pojemność znaczeniową, symbole proste – przeciwnie – mają wielką pojemność znaczeniową. „Wielkie symbole religijne (krzyż, półksiężyc, lotos i in.) są stosunkowo proste na płaszczyźnie *signifiant*, choć ich *significata* stanowią całe systemy teologiczne”<sup>2</sup>. Ortner (2005: 108) w sposób analitycznie użyteczny interpretuje ten podział jako kontinuum o dwóch krańcach: „ujęcie w skrócie” i „ujęcie szczegółowe”. Krańcami kontinuum są typy idealne: „symbol skrótowy” – odpowiednik „symbolu prostego” oraz „symbol rozbudowujący” (nazywany także „szczełogowym”), odpowiednik Turnerowskiego „symbolu złożonego”. Symbole skrótowe to te, które „z perspektywy uczestników kultury wyrażają i przedstawiają znaczenie systemu w sposób silnie nacechowany emocjonalnie i stosunkowo nieodróżnicowany” (Ortner 2005: 108). Sapir (1934) nazywa je „symbolami kondensującymi”. Są to przede wszystkim szeroko rozumiane symbole sakralne, a więc takie, które generują całe spektrum emocji usytuowanych wokół czci i respektu oraz zbiorowe wyobrażenia. Do tego typu można zaliczyć podstawowe symbole religijne i rytualne, takie jak: krzyż, klanowy totem, mlecze drzewo u Ndembu, flagę, a także symbole kultury popularnej, np. motocykl czy samochód osobowy. Na przykład amerykańska flaga odnosi się do bardzo złożonego układu sensów nazywanym często „amerykańskim stylem życia”, który obejmuje zróżnicowany i szeroki zbiór pojęć, uczuć i wartości, takich jak: demokracja, wol-

<sup>2</sup> Na ten podział zwrócił naszą uwagę prof. Bolesław Żyłko.



ny rynek, wolność osobista i polityczna, praca, konkurencja, wyższość Stanów Zjednoczonych i ich odpowiedzialność za porządek światowy itd. Flaga odwołuje się do tych wszystkich znaczeń naraz. Nie skłania do analitycznego odróżniania znaczeń cząstkowych i rozpatrywania relacji między nimi, lecz łączy znaczenia intelektualne, emocjonalne i moralne w swoistą syntezę<sup>3</sup>.

„Symbole rozbudowujące” działają zupełnie inaczej. Są narzędziami służącymi do porządkowania skomplikowanych i trudno uchwytnych dążeń, przeżyć i idei. Mogą działać na płaszczyźnie kognitywnej i pragmatycznej. Kognitywnie funkcjonują one jako „metafory źródłowe”, które umożliwiają konceptualizację różnych aspektów doświadczenia i odniesienie ich do wspólnego stylu życia. Na płaszczyźnie pragmatycznej używane są jako „scenariusze kardynalne” dostarczające swego rodzaju kulturowych scenariuszy działań społecznych zmierzających do osiągnięcia kulturowo określonych celów. „Metaforą źródłową” jest np. walka kogutów na Bali (Geertz 2005: 461-510), bydło u ludu Dinka (Lienhardt 1961) lub też zbawcza męka Chrystusa w kulturach chrześcijańskich. Przykładem „scenariusza kardynalnego” jest amerykański nowoczesny mit „od pucybuta do milionera”, a w Polsce takie wyobrażenia-modele jak: „Polak-katolik” czy „matka-Polka”. Mogą one także funkcjonować jako mikrorytuły czy ceremonie w codziennym życiu. Rozróżnienie „symboli rozbudowujących” na „metafory źródłowe” i „scenariusze kardynalne” ma jedynie charakter analityczny. Konceptualizacja rzeczywistości implikuje bowiem odpowiednie działania, a scenariusz działania zakłada jakąś charakterystykę rzeczywistości.

Należy także zauważyć, że w strukturze „symbolu rozbudowującego” obecne są symbole proste. Jest on więc symbolem złożonym. Symbole proste nadają mu potencjał generowania silnych emocji i przeżyć. Jednocześnie zestawienie symboli prostych sprawia, że ograniczają się one wzajemnie. Złożony symbol traci „wielogłosowość”. Ma mniejszą zdolność transformacyjnego ujawniania i przyjmowania różnorodnych znaczeń w kontekstach. Zmniejszają się także jego możliwości włączania się w różnorodne teksty czy struktury kulturowe i konteksty społeczne. Mówiąc językiem Łotmana, symbol złożony traci część swego potencjału symbolicznego. Ortner podkreśla jednak, że jest to tylko ogólna tendencja i istnieją przypadki, gdy symbole o dość jednoznacznej treści przyjmują sakralny charakter i zaczynają funkcjonować tak jak symbole proste, które wyzwalały złożone doświadczenia. Za istotne dla symbolu uznaje więc, podobnie jak Łotman, realizację funkcji symbolicznych. W odniesieniu do systemu kulturowego kardynalność (centralność) symbolu polega na tworzeniu w jego obrębie „związków o szerokim zasięgu i zróżnicowanym charakterze – paralelne, izomorficzne, komplementarne itd. – łączące różne elementy kultury” (Ortner 2005: 114).

Z bogactwem znaczeniowym symboli wiąże się jeszcze inna istotna właściwość, która umożliwia symbolom realizację funkcji transformacyjnej w syste-

<sup>3</sup> W terminologii V. Turnera (2006: 37) ta właściwość symbolu określana jest także jako „kondensacja”.

mach semiotycznych. Ich znaczenie nie jest czymś raz na zawsze danym i określonym. W „wielkim czasie” kultury wchłaniają one coraz to nowe sensory, podsuwane przez zmieniający się kontekst historyczny. Symbol jest „kondensatorem” pamięci kulturowej (Żyłko 2008: 37).

Sens symbolu jest zmienny nie tylko w perspektywie diachronicznej, ale także synchronicznej. Victor Turner w przeciwieństwie do statycznych ujęć strukturalistycznych w rodzaju Clauuda Lévi-Straussa (1970) podkreśla, że w zbiorowości symbol nie funkcjonuje jako obiekt o trwałym, ustalonym znaczeniu (Bell 1997: 41). Zmienność ta występuje na trzech względnie autonomicznych polach znaczeniowych: egzegetycznym, operacyjnym i pozycyjnym (Turner 2006: 64-65). W polu egzegetycznym symbol interpretowany jest przez uczestników kultury, którzy mogą czynić to na różne sposoby w zależności od swej kompetencji kulturowej, a także nadawać mu sensory indywidualne. W polu operacyjnym symbol ujawnia różne znaczenia w różnych obrzędach, a także kolejnych fazach obrzędu. Znaczenie pozycyjne symbolu wynika z jego relacji z całokształtem innych symboli. Jest ono ściśle związane z polisemicznością, która polega na tym, że symbol dominujący jest połączeniem rozłącznych elementów znaczonych. „Rozłączne znaczenia łączą się ze sobą dzięki posiadanym analogicznym właściwościom albo realnym bądź wymyślonym powiązaniom ich z sobą” (Turner 2006: 37). Turner daje przykład mlecznego drzewa, które oznacza kobiece piersi, macierzyństwo, uczestniczki obrzędu, zasadę matrylinearyzmu, określony matrylineaż, naukę oraz jedność i trwałość społeczeństwa Ndembu. Analogicznie, w polskim społeczeństwie krzyż oznacza tak bardzo różne rzeczywistości jak: śmierć, cierpienie, mękę Jezusa, zbawienie, Kościół, zniewoloną Polskę i jej mesjańskie posłannictwo, a także antysemityzm (por. Brzezińska, Leszczyńska, Zubrzycki w tym tomie). Dzięki dużemu stopniowi ogólności znaczeń można poprzez symbol łatwo połączyć (i dołączać) najbardziej różnorodne idee i zjawiska.

Kolejną cechą symboli dominujących związaną ze zmiennością znaczeń jest polaryzacja znaczenia. Turner zauważa, że symbole dominujące mają dwa bieguny znaczeń: normatywny i sensoryczny. Biegun normatywny odnosi się do moralnego i społecznego porządku, biegun sensoryczny odsyła do najbardziej pierwotnych i uniwersalnych doświadczeń, często cielesnych, związanych z życiem i śmiercią. Turner w analizie symboli abstrahował od ich zmienności w czasie społecznym. Można jednak rozwinąć jego koncepcję, uznając, że poprzez użycie w społecznych znaczących wydarzeniach oba bieguny mogą być łączone z różnymi układami doświadczeń i zestawami norm i wartości (Zubrzycki 2006: 143). Efektem znaczących wydarzeń może być więc transformacja kulturowa i społeczna.

## Symboliczne centrum społeczeństwa

Układ symboli (w sensie ścisłym i szerokim) stanowi nie tylko centrum systemu kultury zapewniające jej integrację i dynamikę, ale można go nazwać również

symbolicznym centrum społeczeństwa, które umożliwia mu wytworzenie silnych więzi społecznych i wspólnych działań zbiorowych (por. Durkheim 2010). Neodurkheimowska socjologia kulturowa rozwija ideę Shilsa (1961; 1975), który podkreślał, że nowoczesne społeczeństwa posiadają nie tylko centrum strukturalne, na które składają się kluczowe instytucje społeczne, ale także centrum symboliczne, które umożliwia jego integrację i legitymizację:

Centrum, lub też centralna sfera, jest zjawiskiem w obszarze wartości i wierzeń. Jest to centrum uporządkowanego układu symboli, wartości i wierzeń, które kierują społeczeństwem. Jego centralność wyraża się w ostatecznym i nieredukowalnym charakterze [...]. Centralna sfera uczestniczy w naturze *sacrum*. W tym sensie każde społeczeństwo ma „oficjalną” religię, nawet jeśli ono i jego przedstawiciele czy badacze uznają je mniej lub bardziej trafnie za świeckie, pluralistyczne i tolerancyjne (Shils 1961: 117).

Tezę tę jednak modyfikuje, podkreślając dynamikę i konfliktowy charakter nowoczesnego, a szczególnie późnonowoczesnego życia społecznego. Rozwijając ideę Parsonsa (2009) o wzajemnej interpenetracji złożonych systemów: społecznego i kulturowego, socjologia kulturowa uznaje, że w tych warunkach systemy nie osiągają stanu homeostatycznej integracji, lecz dynamicznie zmieniają się. Centralne symbole, które są względnie autonomiczne wobec społecznej struktury, „wchodząc” w system społeczny, podlegają opracowaniu, w wyniku którego powstają znaczenia społeczne kierujące działaniami jednostek i grup. Różnorodne opracowywanie symboli<sup>4</sup> prowadzi często do napięć w systemie społecznym, które objawiać się może konfliktami międzygrupowymi i intensywnymi polemikami w sferze publicznej.

W warunkach silnej pluralizacji kulturowej spowodowanej m.in. globalizacją i kontrkulturową aktywnością w sferze obywatelskiej często istnieje więcej niż jedno symboliczne centrum (Alexander 1984; 1988; Edgell 2010). Kultura „posiada centra, które podtrzymują znaczący porządek społeczny” (Alexander 1988: 321-322). Określają one podstawy egzystencjalnego porządku, a raczej konkurencyjnych czy równoległych porządków. W takich przypadkach może dochodzić do przemocy prowadzącej do dezintegracji systemu społecznego lub też względnie stabilnej sytuacji rozejmu, albo wyłonienia się nowego, negocjowanego porządku, w którym może ukształtować się wspólne dominujące centrum dostarczające wspólnych „reguł gry” i celów. Oczywiście ten stan również może zostać zakwestionowany.

Socjologiczną koncepcję procesu prowadzącego do transformacji centrum symbolicznego, którego konsekwencją może być zmiana społeczna i polityczna, przedstawiła w rozwinięty sposób Ann Kane (1997). Jest to koncepcja godna uwagi przede wszystkim dlatego, że uznaje semiotyczny i systemowy charakter

<sup>4</sup> Alexander nazywa ten proces „refrakcją”, odwołując się do analogii załamania fal świetlnych, które prowadzi do rozszczepienia światła białego na barwy składowe (Alexander 1984).

kultury, który jest przyjmowany także w ramach teorii symbolu omawianych wyżej. Założenie to zapobiega redukcjonizmowi, który uznaje kulturę jedynie za efekt procesów psychologicznych, ekonomicznych czy politycznych. Pozwala też uznać współprzyczynowość kultury w wyjaśnianiu działania współ z czynnikami strukturalnymi i sprawczością jednostek. Transformacja analizowana przez Kane polega na zmianie relacji między symbolami centralnymi, czego efektem jest przesunięcie w obrębie znaczeń symboli. Ponieważ symbole te używane są przez uczestników zbiorowości do tworzenia definicji sytuacji i interpretacji wydarzeń, w konsekwencji powstaje nowa wspólna interpretacja rzeczywistości społecznej i dostosowane do niej działanie zbiorowe.

Kluczowym procesem przyczyniającym się do transformacji znaczeń symboli i wewnętrznych relacji w ramach centrum symbolicznego jest interpretacja. Przekształcenie znaczenia jest możliwe, ponieważ symbole są polisemiczne, a ich znaczenie ma charakter metaforyczny (Ricoeur 1989: 137), tj. sens symbolu nie odnosi się w sposób jednoznaczny do określonego obiektu, lecz do układu luźno związanych ze sobą na zasadzie analogii sensów, które należą do różnych porządków. Istotne jest także to, że znaczenie wydarzenia, sytuacji czy obiektu ujmowane jest poprzez odniesienie do symbolu, który znajduje się w relacji do innych symboli. Znaczenie zależne jest więc od „wewnętrznego strukturalnego zestawu sensów w złożonych układach podobieństw, różnic i opozycji” (Kane 1997: 256). Interpretacja jest dynamicznym, dialogicznym procesem, który przebiega na poziomie indywidualnym i w sferze publicznej na poziomie zbiorowym. Na obu tych poziomach ludzie angażują się w podwójną interpretację. Interpretują przeżycia i spostrzeżenia za pomocą kulturowych modeli, a w tym procesie zwrótnie interpretują także symboliczne elementy, które składają się na te modele. Interpretacja oznacza metaforyczne przechodzenie do różnych porządków znaczenia. Wydarzenie uzyskuje więc jednocześnie sens moralny, polityczny, praktyczny itd. Stosowane w tym procesie symbole są dyskursywnie „rozwijane”. Stają się one obiektem refleksji i emocjonalnych przeżyć, których znaczenia włączane są do złożonego układu treści symbolu. Także głębokie warstwy znaczeń symbolu są aktualizowane i zestawiane w nowy sposób z przywoływanymi głębokimi znaczeniami innych symboli. Odtwarza to i/lub w różnym stopniu przetwarza relacje między symbolami, w których ostatecznie zakotwiczone są ich znaczenia.

W stabilnych warunkach, charakterystycznych dla życia codziennego doświadczenia, interpretowane są w odniesieniu do typowych, „oczywistych” modeli zaczerpniętych z wiedzy potocznej, lub też interpretacja dokonuje się poprzez nawykowe działanie (praktyki oparte na wiedzy operacyjnej). Struktura kulturowa jest w takich warunkach odtwarzana. Centrum symboliczne reprodukuje się. O takiej sytuacji mówią Pierre Bourdieu (2007) i Anthony Giddens (2003). Jednak w warunkach niepokoju społecznego czy konfliktu związanego z działaniami ruchów społecznych jednostki i grupy konfrontowane są w sferze publicznej z różnorodnymi i sprzecznymi interpretacjami. Nie są w stanie „znormalizować” sytuacji za pomocą konwencjonalnych modeli symbolicznych, a to skłania je do

kreatywności. Nowe, nietypowe interpretacje artykułowane są za pomocą narracji, które łączą w różnorodny, często nowatorski sposób kluczowe dla społeczności symbole. Wywoływane przez nie uczucia i przeżycia stają się elementem interpretowanej sytuacji i zmieniają oraz eksponują jej znaczenie. Poszczególne narracje mogą być łączone z określonymi układami stosunków społecznych i środowiskami. Za ich pomocą jednostki i zbiorowości mogą kontynuować interpretację w pewnych kierunkach. Jest to jednak bardzo dynamiczny proces i kierunki mogą być zmieniane, a poszczególne narracje mogą zyskiwać lub tracić zwolenników. Jeśli konfliktowe narracje nie rozproszą się, lecz dokonana zostanie ich fuzja, dokona się proces transformacji.

Znacznie częściej jednak mamy do czynienia z rozbiciem i rozprasaniem znaczeń. W sugestywny i często przerysowany sposób ukazują ten proces analizy postmodernistyczne. W *Czytaniu świata* Umberto Eco opisuje czasy obecne jako realizujące tryb symboliczny. Ten sposób myślenia i działania wyraża się przez dopuszczalność różnorodnych narracji. One natomiast konstytuują relację pomiędzy *symbolonem* a *mythosem* współczesności (Ricoeur 1980; Grzegorzczak 2001:205-209). „Uwolniony” w narracjach *symbolon* to swoista obrona przed przymusem i władzą, wyrażająca prymarną wartość postmodernistycznego świata, jaką jest wolność. Wszechobecne *symulacrum* postmodernistycznego świata zawiera załączek swego przekroczenia, jakim jest tryb symboliczny. Eco pisze: „tak więc w obliczu danej formy każdy może zasugerować, wypełniając ją własnościami, które odpowiadają mu najbardziej i żadna reguła nie jest w stanie narzucić sposobów prawidłowej interpretacji” (Eco 1999: 170). Tym, co umożliwia ową różnorodność, jest z jednej strony natura samego symbolu, którą Eco określił jako: zagadkową, posiadającą dużą potencjalność, pragmatyczną, zawierającą jakąś „teologię” i wiarę w istnienie obiektywnej rzeczywistości, a z drugiej nieposiadanie przez niego immanentnych reguł interpretacji. Pojawienie się kodu interpretacyjnego lub próba jego narzucenia jest równoznaczna ze zdyskredytowaniem różnorodności narracji i „zniewoleniem” symbolu.

### Centryczność i eks-centryczność krzyża

Symbole udostępniają swoje sensy w praktykach, które toczą się wokół nich i z ich udziałem. W nich sensy symbolu, znaczenia rzeczywistości i samych praktyk ulegają modyfikacji. Zgodnie z tym podstawowym założeniem metodologicznym można „czytać” krzyż jako meta-artefakt, pośredniczący w interakcjach społecznych i nadający im sens. Prawda symbolu poszukiwana jest wszędzie tam, gdzie odczuwalne i rejestrowalne, a zatem znaczące, były i są jego oddziaływania.

Krzyż jako symbol z porządku religijnego posiada zdolność do przechowywania treści archaicznych i historycznych. „Pamięć symbolu” krzyża jest zatem starsza niż pamięć otoczenia, w którym wybrzmiewają aktualizacje jego znaczenia. Jest to jedna z przyczyn tego, że polisemiczna treść krzyża staje się przedmio-

tem konfliktu społecznego, w którym protagoniści zmieniającej się rzeczywistości selektywnie „rozpoznają” lub „zapominają” pewne treści symbolu, będącego przedmiotem prowadzonego dyskursu. „Koła różnych mechanizmów kultury poruszają się z różną prędkością [...]. Dzięki temu powiększa się ta wewnętrzna różnorodność, która jest regułą istnienia kultury” (Łotman, 2008: 183). Sugeruje to, że każda polemika i wypowiedź (religijna, artystyczna, polityczna) na temat krzyża sprawia, że staje się on coraz bogatszy w swej treści, ponieważ im bardziej podstawowy jest symbol, do którego się odnosimy, tym bardziej złożone mogą stać się jego znaczenia. Według Łotmana złożoność nie grozi rozpadem, właśnie dzięki symbolom. Przeszywają one kulturę w sposób pionowy, przybывая do niej z przeszłości i odchodząc w przyszłość, pełniąc rolę mostów pomiędzy tymi dwoma wymiarami, które w nim się właśnie aktualizują:

Będąc ważnym mechanizmem pamięci kultury, symbole przenoszą teksty, schematy fabularne i inne twory semiotyczne z jednej warstwy kultury do innej. Przenikając diachronię stałe zestawy symboli w znacznej mierze przyjmują na siebie funkcję mechanizmów jedności: realizując pamięć kultury o sobie, nie pozwalają się one rozpaść jej na izolowane chronologiczne warstwy. Jedność podstawowego zestawu dominujących symboli oraz długotrwałość ich kulturowego życia w znacznej mierze jest określana przez narodowe i przestrzenne granice kultury (Łotman, 2008: 183).

Łotman, dla którego kultura była osobistym i narodowym azylem chroniącym przed zakusami totalitarnego państwa (Żyłko 2009), nie analizował, na ile kultura jest przeniknięta władzą społeczną. Jednak symbole są również obiektami zabiegów zmierzających do utemperowania ich znaczenia, tak aby legitymizowały lub podważały relacje dominacji i podporządkowania. W grę wchodzi nie tylko siły państwa, ale i rynku, a także innych pól społecznych. Jeśli znaczenia symbolu zostaną ograniczone do tych zgodnych z interesami dominujących zbiorowości, to straci on funkcje symboliczne. Jeśli dotyczyć to będzie wielu symboli centralnych, jedność kultury zostanie zagrożona. Czy konflikty symboliczne mogą doprowadzić do ograniczenia symbolicznych cech krzyża? Czy jest to możliwe? Czy można zawłaszczyć ten symbol lub narzucić społeczeństwu jedną, dominującą interpretację? Niniejszy tom pokazuje, że zbiorowe interpretacje ścierają się. Nie ma hegemonii, ale nie jest to też stan otwartej, racjonalnej komunikacji opartej na dyskursywnej etyce (por. Habermas 1999: 29-89). Obcowanie ze świętym symbolem jest bowiem często podłożem ukonstytuowania się wokół niego szczególnych grup, spajanych wyjątkowo silną partykularną solidarnością wytwarzaną przez wspólne mistyczne doświadczenia. Jest to doświadczenie **prawdy**, które rodzi wyjątkowe zaangażowanie. To z kolei implikuje zamknięcie grupy na interpretatywne własności symbolu. Fakt ten rzuca szczególne światło na rozumienie konfliktów wokół krzyża, a im samym nadaje szczególnego społecznego dramatyzmu.

Spory różnych grup o znaczenie krzyża mogą być traktowane przez badaczy życia społecznego jako symptomy i czynniki wytwarzające jego swoistą semio-



tyczną eks-centriczność. W każdym z pól społecznych symbol krzyża może być rozpatrywany jako odrębny obiekt poznawczy, a one mogą być traktowane jako odmienne kultury, czyli swoiste i autonomiczne semiosfery. Symbol jest jednak tym, co przenika przez granicę semiosfery, która charakteryzuje się strukturalną nierównością i niejednorodnością wewnętrzną. Przenikanie symbolu jest możliwe dzięki uniwersalnemu prawu kultury, które określa sposób istnienia każdej semiosfery jako dialogiczny (Żyłko 1999: 31). Pomimo uwikłania w konflikt symbol spełnia funkcję spajającą owe odrębne mikroświaty, ale jednocześnie jest swoistą stawką w społecznej grze o dominację; grze toczącej się zarówno w obszarze pola, jak i pomiędzy poszczególnymi polami, które kolejno próbują zawłaszczyć wartość tegoż symbolu i zmienić jego sens, dostosowując go do wybranego kontekstu. Jak to podkreśla Łotman (2008: 182), symbole takie jak krzyż służą bowiem wyrażaniu treści, które przedstawiają szczególną wartość kulturową oraz służą do legitymizowania społecznych porządków (Berger, Luckman 2010: 144-153).

## Podsumowanie

Symbolizm społeczny ujmowany w interdyscyplinarnej perspektywie antropologii symbolicznej, neodurkheimowskiej socjologii kulturowej oraz semiologii Łotmana i Ricoeura przedstawia się jako kluczowe zjawisko, od którego zależy trwanie oraz zmiana tożsamości społeczeństw i grup społecznych, a także *modus* ich działania. Dzięki istnieniu symboli, które kumulują w sobie niezwykle bogate historyczne znaczenia powstające w wyniku kolejnych zbiorowych interpretacji, możliwa jest dynamiczna integracja rozwijających się obszarów kultury. Powtarzalne praktyki społeczne, które swój sens czerpią z bezpośredniego lub pośredniego odniesienia do symboli, odtwarzają i utrwalają ich dominujące znaczenia. Kreatywne działania zbiorowe i indywidualne wytwarzają oryginalne teksty kulturowe, generując nowe relacje między symbolami i aktualizują znaczenia drugoplanowe i zapomniane. Działania naśladowcze prowadzą z kolei do utrwalania nowych znaczeń.

Symbole używane przez aktorów społecznych do tworzenia różnorodnych tekstów kulturowych z racji swego znaczeniowego bogactwa nie tracą autonomii i wciąż zachowują się jak teksty zdolne do samodzielnego funkcjonowania. Żadne działanie społeczne, które pełni rolę pragmatycznej interpretacji, ani też refleksja, czy przeżywanie symbolu i komunikowanie jego znaczenia za pomocą innych znaków i symboli, nie potrafią wyczerpać jego znaczenia. Znaczeniowy naddatek symbolu umożliwia kolejne odczytania. Przez to symbol ma olbrzymi transformacyjny, kulturowy i społeczny potencjał.

Ten potencjał wykorzystywany jest przez aktorów społecznych nie tylko do nadawania sensu swej egzystencji, ale także do utrwalania lub zdobywania władzy nad innymi jednostkami i grupami społecznymi oraz przewag materialnych i prestiżowych. Nieustannie toczy się walka o korzystne interpretacje uznawanych symboli i/lub o przesunięcie dotychczasowych symboli partykularnych lub

drugoplanowych ku centrum kulturowemu zajmowanemu dotychczas przez inne symbole. Proces ten dotyczy w szczególności symbolu krzyża, który w społeczeństwach o chrześcijańskiej kulturze stał się dominującym symbolem centralnym, a obecnie jest obiektem podlegającym konfliktowym interpretacjom i przedmiotem niekonwencjonalnych i społecznie nielegitymizowanych działań. Dzieje krzyża pokazują także, że władza symbolu nie daje się zmonopolizować, bo każde jego użycie odsłania nowe znaczenia.

Symbole, kumulując wiedzę, emocje i oceny, odgrywają kluczową rolę w definiowaniu rzeczywistości społecznej i naturalnej. Dotarcie do nadawanych im przez aktorów społecznych operacyjnych i semiotycznych znaczeń pozwala na poznanie tych rzeczywistości, wobec których społeczeństwo się określa: natury, rzeczywistości nadnaturalnej, innych społeczeństw i relacji wobec nich. Rozumienie tego, „kim nie jesteśmy”, pozwala zbiorowości określić swą tożsamość: „kim jesteśmy”, a dla socjologa i antropologa stanowi podwalinę refleksji nad tym, czym jest lub nie jest analizowane przez niego społeczeństwo. Włączenie znaczeń w porządek instytucjonalny społeczeństwa umożliwi odsłonięcie w badaniach nieciągłości i napięć porządku społecznego, pozwala na wniknięcie w strukturę nadrzędności i podrzędności zbiorowości tworzących społeczeństwo, a także może ujawnić zmagania o przekształcenie tejże struktury i powiązanego z nią ładu społecznego.

#### Literatura:

- Albert Ethel, 1956, *The Classification of Values: A Method and Illustration*, „American Anthropologist”, nr 2, s. 221-248.
- Alexander Jeffrey C., 1984, *Three Models of Culture and Society Relations: Toward an Analysis of Watergate*, „Sociological Theory”, nr 2, s. 290-314.
- Alexander Jeffrey C., 1988, *Action and its Environments: Towards a New Synthesis*, New York: Columbia University Press.
- Alexander Jeffrey C., 2010, *Znaczenia społeczne. Studia z socjologii kulturowej*, przeł. S. Burdziej i J. Gądecki, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Austin John, 1993, *Mówienie i poznawanie: rozprawy i wykłady filozoficzne*, przeł. B. Chwedończuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bell Catherine M., 1997, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, Oxford: Oxford University Press.
- Bell Daniel, 1978, *The Return of The Sacred. The Argument About the Future of Religion*, „Zygon. Journal of Science and Religion”, nr 3, s. 187-208.
- Benedict Ruth, 1999, *Chryzantema i miecz*, przeł. E. Klekot, Warszawa: PIW.
- Berger Peter, Thomas Luckman, 2010, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, przeł. J. Niżnik, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bourdieu Pierre, 2007, *Szkic teorii praktyki: poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabyłów*, przeł. W. Kroker, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Buck Christopher, 1998, *Paradise and Paradigm. Key Symbols in Persian Christianity and the Bahá'í Faith*, New York: State University of New York Press.

- Casanova Jose, 2005 [1992], *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, przeł. T. Kunz, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- CBOS, 1998, *Polacy o krzyżach w Oświęcimiu*, Warszawa: Centrum Badania Opinii Społecznej, [http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/1998/K\\_116\\_98.PDF](http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/1998/K_116_98.PDF) (dostęp: 15.10.2011).
- CBOS, 2010, *Opinie o wydarzeniach przed pałacem Prezydenckim, tzw. obrońcach krzyża i ich przeciwnikach*, <http://badanie.cbos.pl/details.asp?q=a1&id=4367> (dostęp: 15.10.2011).
- Cohen Albert K., 1948, *On the Place of „Themes” and Kindred Concepts in Social Theory*, „American Anthropologist”, nr 3, s. 436-443.
- Cohen Anthony P., 2005, *Wspólnoty znaczeń*, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. Marian Kempny, Ewa Nowicka, Warszawa: PWN, s. 192-215.
- Collier Mary J., 1997, *Cultural identity and intercultural communication*, [w:] *Intercultural Communication: A Reader*, red. Larry A. Samovar, Richard E. Porter, San Francisco: Wadsworth, s. 36-44.
- Du Bois Cora, 1955, *The Dominant Value Profile of American Culture*, „American Anthropologist”, nr 6, s. 1232-1239.
- Durkheim Émile, 2010, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, przeł. A. Zadrożyńska, Warszawa: PWN.
- Eco Umberto, 1999, *Czytanie świata*, przeł. Monika Woźniak, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Edgell Penny, 2010, *Shared Visions? Diversity and Cultural Membership in American Life*, „Social Problems”, nr 2, s. 175-204.
- Elias Norbert, 2003, *Zaangażowanie i neutralność*, przeł. J. Stawiński, Warszawa: PWN.
- Geertz Clifford, 2005, *Interpretacja kultur: wybrane eseje*, przeł. M. Piechaczek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Giddens Anthony, 2003, *Stanowienie społeczeństwa: zarys teorii strukturacji*, przeł. S. Amsterdamski, Poznań: Zysk i S-ka.
- Grzegorzczak Anna, 2001, *Symbolizowanie – kontynuacja jedności magicznej*, [w:] *Czy metamorfoza magiczna rekompensuje brak symbolu?*, red. Jerzy Kmita, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii i Socjologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- Habermas Jurgen, 1999, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, przeł. A. Kaniowski, Warszawa: PWN.
- Hałas Elżbieta, 1992, *Konwersja. Perspektywa socjologiczna*, Lublin: Norbertinum.
- Hałas Elżbieta, 2001, *Symbole w interakcji*, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Hałas Elżbieta, 2004, *Konstruowanie tożsamości państwa-narodu. Konflikt symboliczny o preambułę do Konstytucji*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 3, s. 121-142.
- Hałas Elżbieta, 2007, *Symbole i społeczeństwo. Szkice z socjologii interpretacyjnej*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Kane Ann, 1997, *Theorizing Meaning Construction in Social Movements: Symbolic Structures and Interpretation during the Irish Land War 1879–1882*, „Sociological Theory”, nr 3, s. 249-276.
- Kluckhohn Florence, 1950, *Dominant and Substitute Profiles of Cultural Orientation*, „Social Forces”, nr 4, s. 376-393.
- Levi-Strauss Claude, 1970, *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Warszawa: PIW.

- Lienhardt Godfrey, 1961, *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka*, Oxford: Clarendon Press.
- Luckmann Thomas, 2006 [1967], *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, przeł. L. Bluszcz, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Łotman Jurij, 2008, *Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury*, przeł. B. Żyłko, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Mach Zdzisław, 1992, *National Symbols in Politics. The Polish Case*, „Etnologia Europea”, nr 22, s. 89-107.
- Mannheim Karl, 2008, *Ideologia i utopia*, przeł. Jan Miziński, Warszawa: Aletheia.
- Matuchniak-Krasuska Anna, 1991, *Kategorie i reguły polskiego dyskursu o aborcji*, [w:] *Cudze problemy. O ważności tego, co nieważne. Analiza dyskursu publicznego w Polsce*, red. Marek Czyżewski, Kinga Dunin, Andrzej Piotrowski, Warszawa: Ośrodek Badań Społecznych, s. 100-122.
- Merton Robert K., 1982, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, Warszawa: PWN.
- Opler Morris E., 1945, *Themes as Dynamic Forces in Culture*, „American Journal of Sociology”, nr 3, s. 198-206.
- Ortner Sherry B., 1973, *On Key Symbols*, „American Anthropologist”, nr 5, s. 1338-1346.
- Ortner Sherry B., 2005, *O symbolach kardynalnych*, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. Marian Kempny, Ewa Nowicka, Warszawa: PWN, s. 106-116.
- Oświadczenie Prezydium Konferencji Episkopatu Polski i Arcybiskupa Metropolity Warszawskiego, 2010, „Rzeczpospolita” 11.08.2010, <http://www.rp.pl/artypol/521463.html> (dostęp: 12.10.2011).
- Parsons Talcott, 2009, *System społeczny*, przeł. M. Kaczmarczyk, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Pawlik Wojciech, 1991, *Spór o aborcję, czyli sztuka parlamentarnej erystyki*, [w:] *Cudze problemy. O ważności tego, co nieważne. Analiza dyskursu publicznego w Polsce*, red. Marek Czyżewski, Kinga Dunin, Andrzej Piotrowski, Warszawa: Ośrodek Badań Społecznych, s. 123-151.
- Pelc Jerzy, 1971, *O użyciu wyrażeń*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Podsiad Antoni, Więckowski Zbigniew (red.), 1983, *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa: PAX.
- Ricouer Paul, 1980, *Meta-foryczne i meta-fizyczne*, przeł. T. Komendant, „Teksty”, nr 6.
- Ricoeur Paul, 1986, *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa: PAX.
- Ricoeur Paul, 1989, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, przeł. P. Graff, K. Rosner, Warszawa: PIW.
- Sapir Edward, 1934, *Symbolism*, [w:] *Encyclopaedia of the Social Sciences*, t. 14, New York: Macmillan, s. 492-495, [http://www.brocku.ca/MeadProject/Sapir/Sapir\\_1934\\_a.html](http://www.brocku.ca/MeadProject/Sapir/Sapir_1934_a.html) (dostęp: 12.04.2012).
- Schneider David M., 1968, *American Kinship*, Englewood Cliffs, New York: Prentice Hall.
- Schneider David M., 1976, *Notes Toward a Theory of Culture*, [w:] *Meaning in Anthropology*, red. Keith Basso, Henry Selby, Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Sewell William H. Jr., 1996a, *Historical Events as Transformations of Structures. Inventing Revolution at the Bastille*, „Theory and Society”, nr 6, s. 841-81.
- Sewell William H. Jr., 1996b, *Three Temporalities. Toward an Eventful Sociology*, [w:] *The Historic Turn in the Social Sciences*, red. Terrence J. McDonald, Ann Arbor: University of Michigan Press.

- Shils Edward, 1961, *Centre and Periphery*, [w:] *The Logic of Personal Knowledge: Essays Presented to Michael Polanyi*, London: Routledge & Kegan Paul, s. 117-130.
- Shils Edward, 1975, *Center and Periphery: Essays in Macrosociology*, Chicago: University of Chicago Press.
- Szymczak Mieczysław (red.), 1981, *Słownik języka polskiego*, t. 3, Warszawa: PWN.
- TNS OBOP, 1997, Treść przyszłej Konstytucji w opinii Polaków, <http://www.obop.pl/archive-report/id/63> (dostęp: 15.10.2011).
- Turner Victor, 1975, *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*, Ithaca: Cornell University Press.
- Turner Victor, 2005, *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Turner Victor, 2006, *Las symboli: aspekty rytuałów u ludu Ndembu*, przeł. A. Szyjewski, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Zubrzycki Geneviève, 2001, 'We, the Polish Nation'. *Ethnic and Civic Visions of Nationhood in Post-communist Constitutional Debates*, „Theory and Society”, nr 5, s. 629-668.
- Zubrzycki Geneviève, 2006, *The Crosses of Auschwitz. Nationalism and Religion in Post-Communist Poland*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Żyłko Bogusław, 1999, *Przedmowa*, [w:] B. Uspienski, *Historia i semiotyka*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Żyłko Bogusław, 2008, *Przedmowa*, [w:] Jurij Łotman, *Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, s. 9-58.
- Żyłko Bogusław, 2009, *Semiotyka kultury. Szkoła tartusko-moskiewska*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.

### Streszczenie

W dwóch ostatnich dekadach w Polsce obserwujemy liczne kontrowersje i konflikty dotyczące obecności wartości i symboli religijnych w sferze publicznej. Stały się one dla nas inspiracją do podjęcia teoretycznych rozważań dotyczących udziału symboli w procesach podtrzymywania i zmiany porządku społecznego oraz warunków adekwatnej socjologicznej analizy symboli i konfliktów symbolicznych. W artykule przedstawiamy użyteczną analityczną koncepcję symbolu (Ricoeur, Turner, Łotman), który pełni aktywną funkcję w procesach integracji i transformacji kultury. Szczególną uwagę poświęcamy symbolom kluczowym (Ortner, Turner, Łotman), ich typologii oraz umiejscowieniu i udziałowi w dynamice symbolicznych centrów współczesnych społeczeństw (Shils, Alexander), a także zasadom badania ich użycia w procesach tworzenia tożsamości i strategicznych działaniach performatywnych o charakterze rytualnym. Przedstawioną metodologiczno-teoretyczną koncepcję stosujemy do wstępnej analizy konfliktów dotyczących krzyża jako symbolu centralnego w pluralistycznych, postchrześcijańskich społeczeństwach.

Artykuł przedstawia zastosowanie pojęcia „symbol kardynalny” (*key symbol*) w antropologii. Analizuje zjawiska, którym nadaje się lub można nadać status symbolu kardynalnego w analizach kulturowych, kategoryzując je zgodnie z ich podstawowym sposobem funkcjonowania w sferze myślenia i działania.

A Sociological Analysis of Key Symbols  
in Social Processes and Practices – An Introduction

In Poland, the last two decades can be viewed as a period in which there has been a great deal of controversy and conflict, and which have coincided with the presence and use in the public sphere of religious symbols and values. Since the revolution of solidarity changed Polish society, those conflicts have been observed in different fields of social life: in politics, art, religion and even in science. In this article we decided to consider them, not only as a simple expression of a new culture of liberty in Poland, but we are also following an evolution of sociological knowledge about symbols and the conflicts which they involve. The main perspective in this text is concentrated around a theoretical point of view. We describe independent nature (Ricouer, Eco, Łotman) and the different kinds of symbols which take active roles in public discourse and in many social performances. We give special attention to the key symbols (Ortner, Turner, Łotman) which have a strong influence on present social situations and which are used in contemporary performative cultures to construct or dissolve conflicts. We do not forget about the power of a social context. For example, we consider how key symbols play dominating roles in the expression of social identity, within the dynamic of postmodern culture (Eco). We also describe how sociologists and anthropologists select and observe those central symbols when they are in social use. Using the example of Polish society we present the changeable nature of symbols and we do this with reference to the ritual and “quasi-ritual process”, which has been observed by many sociologists.