

Stefan Żółkiewski

Nauka o kulturze i semiotyka

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 3 (9), 68-83

1973

Artykuł został zdigitalizowany i 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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Stefan Żółkiewski

Nauka o kulturze i semiotyka

1

Książka Marcina Czerwińskiego¹ wprowadza nas w samo centrum aktualnej problematyki rozumienia kultury i jej badań. Odznacza się zadziwiającą celnością w wyborze zagadnień. Myślę, że najbardziej pedantyczny erudyta, czytany w grubych dziełach, śledzący aktualne dyskusje antropologii kulturalnej, teoretyków komunikacji społecznej, historyków i socjologów współczesnej kultury odłoży tę zwartą, elegancko napisaną rozprawę stwierdzając: „Tak, to rzeczywiście o to chodzi w dzisiejszych sporach”.

Czerwiński wprowadza nas w kontrowersje między historycznym a strukturalnym myśleniem o kulturze. Ukazuje role uogólnienia modelu zjawisk językowych dla rozumienia kultury. Trafnie krytykuje błędy antropologicznej perspektywy, skierowanej ku „stabilnym”, kulturom archaicznych społeczeństw, oraz błędy socjologizmu, który zmierza do uchwycenia różnych zbieżności statystycznych, a nie potrafi swoich obserwacji faktycznych odnieść

W samym
sednie...

¹ M. Czerwiński: *Kultura i jej badanie*. Instytut Filozofii i Socjologii PAN. Wrocław 1971, ss. 179.

do szerszych konfiguracji wzorów kultury. Socjolog potrafi np. ustalić korelację między poziomem wykształcenia a użytkowaniem książek czy radia. Nie potrafi zaś sensownie zapytać o motywy wyboru takich a nie innych wartości artystycznych, nie potrafi wyjaśnić stylowych, jakościowych cech dominującego wzoru obcowania ze sztuką w danej kulturze.

Czerwiński trafnie wskazuje na znaczenie koncepcji marksistowskich przy naukowym rozwiązywaniu najtrudniejszych pytań o styl kultury, o swoiste, historycznie zmienne konfiguracje wzorów kultury, właściwe społeczeństwom nowożytnym.

Nie chcę streszczać tej niewielkiej, ale bogatej książki. Pragnę podjąć natomiast dyskusję z niektórymi poglądami autora, niezmiernie, jak sądzę, doniosłymi dla rozumienia kultury i jej badań.

Dla Czerwińskiego „kultura” w ogólności jest „systemem (bądź wielością przecinających się systemów) treści ułożonych hierarchicznie w myśl klucza wartości” (s. 11). Jest to, jak dorzuca, „(...) system regulacji zachowań społecznych przez wytwory społeczeństwa” (s. 15).

Autor podkreśla ważną dla regulacji zachowań ludzkich w społeczności rolę sterowniczą wzorów kultury. Spośród możliwych stanowisk badaczy kultury wybiera stanowisko reizujące. Interesują go przedmioty, nie stany świadomości.

Jako centralne dla swego postępowania wyjaśniającego wprowadza pojęcie sensu. Określa ten ostatni przez stosunek jednostkowego wytworu kultury do systemu analogicznych wytworów. Odkrycie sensu pozwala zrozumieć funkcję wytworu (s. 7—8). Jako kryterium wyróżniania przedmiotów kultury przyjmuje „funkcję urzeczywistniającą modyfikację stanu poprzez komunikację”.

„Czy przedmiot jest nosicielem treści kulturowych rozstrzyga nie jego natura, lecz złożony układ, w którym się

Czerwińskiego
definicja
kultury

Co to jest
sens?

znalazł, układ, w którym ludzie ustanawiają wartość symboliczną przedmiotu, ludzie są odbiorcami jego przekazu" (s. 32).

„Natura” jednak decyduje o zdolności przedmiotu do noszenia danego komunikatu. Trzeba przeto odróżniać funkcje symboliczne, znakowe, semiotyczne i funkcje rzeczowe przedmiotów kultury. Kostium ludowy dzięki swym formom, kształtom, barwom może wiele znaczyć i spełniać wiele funkcji semiotycznych, określając wiek, płeć, status społeczny nosiciela. Może spełniać przez to funkcje magiczne, erotyczne i wiele innych możliwych. Ale kostium z racji swej natury, swego materiału zawsze spełnia także funkcję rzeczową — chroni przed zimnem, okrywa. Czerwiński przyjmuje semiotyczną perspektywę w oglądzie badawczym kultury i jej składników, przedmiotów kultury. O tyle tylko są przedmiotami kultury, składają się na nią, o ile coś znaczą dla człowieka, mają sens w powyżej przytoczonym rozumieniu.

Jeśli cytowany kostium ludowy jest w tym znaczeniu przedmiotem kultury, to nie będzie nim jednak np. guzik urwany od tego kostiumu. Owszem, będzie należał do kultury, ale wtórnie, gdy rozpoznamy go jako oderwany fragment (lub potencjalny fragment) owego kostiumu. Podstawową daną jest bowiem dla Czerwińskiego realizacja określonego wzoru kultury, w naszym przykładzie — wzoru wykonania pełnego, właściwego kostiumu ludowego. Wzór taki możemy zwerbalizować, wyrazić eksplicytnie w języku naturalnym w postaci odpowiednich reguł i wskazówek, określających także poszczególne znaczenia realizacji takich a nie innych reguł wykonania owego kostiumu. Możemy jednak zrealizować nasz wzór implicytnie po prostu wykonując gotowy, właściwy kostium. To on

Funkcja
semiotyczna
i rzeczowa

Wzory kultury

wyraża sam przez się ów wzór kultury. Każdy analogiczny egzemplarz naszego kostiumu jest impli-

cytną obiektywizacją owego wzoru kultury, tego właśnie a nie innego.

Taką implicytną realizacją trwałego wzoru danej kultury będzie każdorazowe spełnienie — w postaci odpowiednich zachowań — jakiegoś np. rytuału, właściwego tej kulturze. Po zakończeniu rytualnych, rozwijających się w czasie poprzez odpowiednio, następujące po sobie zachowania uczestników obrzędu, z tak zrealizowanego wzoru nie zostanie żaden trwały ślad. Rytuał uprzedmiatawia się niejako w czasie, w systemie zachowań, realizujących jego wzór, istniejący trwale tylko w pamięci kulturowej danej społeczności. Kostium, rytuał, dzieło literackie, sposób łowienia ryb, sposób wytapiania żelaza, technika orki, techniki masowej komunikacji itp. — to wszystko są realizacje wzorów kultury. W danej kulturze bowiem łowi się ryby w taki, a nie inny sposób, nawet taką, a nie inną uprawia się literaturę (epicką lub dramatyczną, religijną lub upolitycznioną), choć twórcza innowacja odgrywa tu inną rolę aniżeli przy łowieniu ryb. Również sposoby mówienia, właściwe danej kulturze, są realizacjami wzorów danego języka naturalnego. Toteż Czerwiński proponuje, by wszelkie posiadające sens w danej kulturze zjawiska, jej różnorodne i materialnie, technicznie nieporównywalne realizacje wzorów nazwać wypowiedziami. Analizować je w perspektywie semiotycznej. Odczytywać ich znaczenie. Wypowiadamy się w słowach. Wypowiadamy się w zamkniętym układzie zachowań spełniania danego rytuału. Wypowiadamy się w gestach sygnalizującego marynarza. Wypowiadamy się w czynnościach rybackich, składających się w danej kulturze na połów ryb od jego początku do końca. Te wszystkie uporządkowane jakoś zjawiska-wypowiedzi coś dla nas znaczą i jako uczestników, i jako badaczy danej kultury. Możemy to znaczenie odczytać, sens zrozumieć, jeśli

Wypowiadamy się i wypowiadamy

znamy reguły kodu, potrzebnego do odczytania danej wypowiedzi.

Dla badań kultury jest to propozycja niezmiernie ważna. Łowienie ryb bowiem, zachowanie rytualne, teksty językowe, obrazy są to zjawiska tak heterogeniczne, że nie potrafimy mówić o nich jako o jednorodnych przedmiotach kultury. Łączy je natomiast znaczeniowość, mają dla nas sens. Możemy zapytać co znaczą, jak pytamy co znaczy ta a ta wypowiedź w nieznanym nam języku. Odpowiedź odczytujemy poznawszy słownik, gramatykę, reguły składniowe i całym system obcego nam dotąd języka. Jest jakaś analogia między takim odczytywaniem znaczenia wypowiedzi językowej a odczytywaniem porządku gestów rytualnych czy znaczenia tradycyjnych form kostiumu ludowego. Badając zatem kultury zaczynamy od badań różnorodnych wypowiedzi. Propozycja Czerwińskiego jest rezultatem krytyki wielu stanowisk kulturologicznych, którą przeprowadza w swej książce, a zarazem interpretacją innych stanowisk, które akceptuje. Nazywa je strukturalnymi. Wiąże je z propozycjami Lévi-Straussa i tych, którzy tworzą dziś to, co moglibyśmy nazwać językopodobnym modelem kultury. Autor zdaje sobie sprawę z ogromnych korzyści metodologicznych, które daje takie stanowisko. Zapewnia ono przewyżczenie heterogeniczności zjawisk kultury, wydobyć na jaw ich homologicznego aspektu. Pozwala na stworzenie jednego języka opisu tak różnych ogładowo przedmiotów. Pozwala zatem na rzeczywistą porównywalność wyników opisów i analiz, dokonywanych w jednym i tym samym języku teorii znaków w stosunku do przedmiotów najbardziej materialnie niepodobnych.

Językopodobny
model kultury

Ale Czerwiński nie chce tylko popularyzować cudzych pomysłów. Ocenia trafnie i tłumaczy ich zalety, po to jednak, by przejść do niezaprzeczenia

celnej krytyki, która znów trafia w sedno współczesnych dyskusji.

Autor atakuje to, co dobrze nazywa utopią strukturalizmu. Adeptci tej szkoły, zwłaszcza w jej wydaniu francuskim, zakładają istotnie odpowiedniość wzorów kultury i faktycznych ludzkich zachowań. Chyba zaważyło tu skupienie uwagi strukturalistów na badaniu kultur archaicznych, przedliterackich, „zimnych”, jak mawia Lévi-Strauss. Wprawdzie i te kultury zmieniają się historycznie. Lévi-Strauss wiele pisze o tym. Ale rola pamięci społecznej w tych kulturach jest większa aniżeli twórczości, innowacji, mutacji kulturowych. Analiza struktury wzoru zachowań rytualnych na ogół nie prowadzi do pytania: a czy ten wzór często bywa realizowany? Kiedy i dlaczego nie bywa? W kulturach archaicznych rytuały nie bywają na ogół naruszone, ich wzory są najczęściej realizowane w faktycznych zachowaniach. Podobnie bywa z innymi wzorami „stabilnych” kultur.

Językopodobny model kultury budzi więc wśród badaczy kultur prymitywnych mniejszy niepokój. Inaczej w kulturach „gorących” (w języku Lévi-Straussa), w których wiele znaczy pamięć, ale więcej może twórczość, innowacja, mutacja. Tak bywa w kulturach mających pismo i literaturę, zwłaszcza w kulturach tak szybko zmieniających się społeczeństwach przemysłowych. Inaczej wygląda cały problem językopodobnego modelu dla badaczy archaicznych rytuałów, inaczej dla badaczy indywidualnej twórczości literackiej.

Moc sterownicza języka, moc sterownicza wzorów języka naturalnego jest olbrzymia. Na ogół poddajemy się jej. W naszych faktycznych wypowiedziach na ogół realizujemy odpowiednie wzory językowe w granicach swobód indywidualnego stylu. Ale moc sterownicza innych wzorów kultury bynajmniej nie jest taka. Odpowiedniość między zachowaniami i wzorami należy do sfery fantazji.

Utopia
strukturalis-
tyczna

Kultury
„zimne”
i „gorące”

Granice
modelu
językowego

Najciekawszym problemem badań kultury jest: kto, kiedy, dlaczego, po co realizuje wzory, a kto przeciwnie — zmienia je lub zastępuje innymi, tworzy własne.

Trzeba widzieć wyraźnie, mówi Czerwiński, granice językowego modelu kultury: kiedy wzory prefigurują zachowania, a kiedy nie.

Autor uważa, że można i warto szukać analogii między kulturą a językiem, byle pamiętać o niebezpieczeństwie wyżej zarysowanej utopii. Wykorzystanie rzeczywistych analogii polega na stosowaniu w badaniach kultury technik analizy semiotycznej, analizy znaków oraz ich systemów. Czerwiński ostro krytykuje naiwne metody stosowania tych technik, próby ustalania zbyt daleko posuniętych i rzekomych analogii między systemem znaków języka naturalnego, w którym potrafimy wydzielić części dyskretne — fonemy, a innymi systemami znaków, funkcjonującymi w różnych kulturach. W „systemach kuchni” narodowych próbowano np. „na siłę” wykrywać jako najmniejsze części dyskretne „gustemy”. Do niczego to nie mogło doprowadzić. Może jednak w mitach rzeczywiście można wydzielić poszczególne „mitotematy”? Tyle, że nie będzie tu żadnych analogii z fonemami, których Lévi-Strauss zdawał się ongiś szukać. Autor upomina się, żeby nie zapominać o różnicy funkcji rzeczowych i semiotycznych przedmiotów kultury. Kobiety nie tylko służą do wymiany informacji między mężczyznami, jak mawiał Lévi-Strauss, ale również do celów erotycznych i prokreacyjnych. Dania odpowiednio dobrane i kolejno uporządkowane — nie tylko do zakomunikowania, że oto mamy ucztę wigilijną, ale także do jedzenia.

Do czego
służą kobiety?

Z tego wyciąga autor wnioski na temat zasadniczej ograniczoności technik analiz semiotycznych w badaniach kultury. Wobec ambiwalentnej postawy autora nie bardzo wiemy jak postępować. Jak jed-

nocześnie zaczynać badania kultury od analizy wypowiedzi a zarazem nie mieć zaufania do specyficznej techniki analizy wypowiedzi, do analizy semiotycznej?

Tu się zaczyna mój spór z Czerwińskim.

2

Czerwiński bezzasadnie i niepotrzebnie wiąże strukturalizm i badania semiotyczne. Przede wszystkim nikt nie wie, co to jest strukturalizm. Tym, którzy sądzą inaczej, gorąco polecam monografię J. Viata *Les méthodes structuralistes des les sciences sociales* (Paris 1965). Z tej książki najłatwiej dowiedzieć się, jak różne metody nazywają się strukturalnymi. Oczywiście, jeśli komuś jakaś teoria strukturalnego postępowania badawczego jest potrzebna, może sobie wybrać odpowiednią: Lévi-Straussa, Piageta lub wielu, wielu innych. Ale do uprawiania analiz semiotycznych żaden strukturalizm nie jest potrzebny. Wszelkie przeto słuszne krytyki myślenia strukturalnego nie dotyczą semiotyki. Nie można technik analizy semiotycznej pomawiać, że posługują się językopodobnym modelem kultury, bo tak nie jest. Nie można także tychże technik oskarżać, iż zakładają „strukturalistyczną utopię” odpowiedniości wszelkich wzorów i zachowań, bo technika analizy semiotycznej nie potrzebuje takiego założenia.

Mówiąc o semiotyce chciałbym odwoływać się do wyników radzieckich: Iwanowa, Lotmana, Toporowa, Uspieńskiego i innych autorów, najczęściej drukujących w wydawnictwie „Semeiotike” z Tartu. Również inaczej, aniżeli Czerwiński, rozumiem analizę semiotyczną. Pojęciem wyjściowym, podstawowym analizy przedmiotów kultury nie może być wypowiedź.

Takim pojęciem podstawowym, całkowicie empi-

Nikt nie wie,
co to jest
strukturalizm

Tekst
ważniejszy od
wypowiedzi

rycznym i istotnie opisywalnym w języku teorii znaków, jest pojęcie tekstu. Nie tylko tekstu językowego, jak się mówi potocznie, ale wszelkich tekstów kultury, tzn. uporządkowanych sekwencji znaków podporządkowanych określonym regułom kodowania. Znaki funkcjonujące zgodnie z takimi regułami stanowią porządek systemowy. Jeśli rozważamy genezę tekstu, możemy uzasadniać, że realizuje się on w procesie wypowiedzi. Ale, jak mówi Lotman, to zawsze tekst jest nam dany, choć logicznie pojęcie tekstu jest wtórne w stosunku do pojęcia wypowiedzi. Jednak wypowiedź jest w istocie tylko konstruktem naukowym. Natomiast zrealizowany tekst, porządek znaków, ich takich czy innych nośników jest nam właściwie dany. Wszelki tekst posiada koniec, początek i wewnętrzną organizację. Tekst, jak mówią Piatigorski i Lotman, wyrażany jest w określonym systemie znaków. Posiada właściwość występowania jako pojęcie pierwotne przez odniesienie do systemu funkcjonujących w danej zbiorowości sygnałów.

Funkcje tekstu

„Funkcję tekstu określamy jako jego rolę społeczną, możliwość zaspokajania określonych potrzeb stwarzających ów tekst zbiorowości. W ten sposób funkcją tekstu jest wzajemny stosunek systemu znaków, jego realizacji i odbiorcy — nadawcy tekstu” (Lotman)².

Semiotyka zajmująca się analizą tekstów nie zaczyna od analizy języków lub modeli tworców językopodobnych ani od wypowiedzi, które często bywają złożonymi układami wielu różnorodnych tekstów, wyrażonych przy pomocy różnych systemów znaków.

Czerwiński zajmując się głównie antropologią kulturalną opisuje swoje pojęcie podstawowej wypowiedzi według przyjętych cech wzoru kultury,

² Lotman mówi właściwie „adresat i adresujący”. Niżej wyjaśniam, dlaczego nie godzę się na takie „wewnątrztekstowe” określenia. Nadawca i odbiorca są poza tekstem i dlatego pozostają w jakimś do niego stosunku.

wzoru wyrażonego implicytnie. Dla niego wypowiedź to np. jakiś rytuał, zrealizowany we właściwych mu uporządkowanych, znaczących zachowaniach, który odczytuje z owej realizacji. Nie opisuje go słowami przy pomocy języka naturalnego, co jest zawsze możliwe. Samą zachowaniem realizację owego rytuału traktuje jako znaczącą wypowiedź — realizację. Oczywiście, w kulturze taka realizacja wzoru może nastąpić lub nie nastąpić. Nasze zachowania w toku rytuału zawierania ślubu kościelnego są realizacją wzoru zaślubin kościelnych. Zawarcie takiego ślubu jest znaczącą wypowiedzią wyrażającą implicytnie ów wzór kulturowy. Ale wielu z nas z określonych przyczyn nie zechce zawrzeć ślubu kościelnego. Posłuży się wzorem zawarcia cywilnego związku. Inni będą żyli razem bez wszelkiego ślubu. Analiza (dla Czerwińskiego to samo co analiza semiotyczna) wzoru nie wystarczy, bo nie wiemy, kiedy i w jakich warunkach faktyczne zachowania będą odpowiadać wzorowi. Moc sterownicza wzoru, moc sterownicza wszelkiej wypowiedzi kulturowej jest daleka od prawie zawsze zwycięskiej mocy sterowniczej wzorów języka naturalnego. Model kultury językopodobny jest zawodny, zawodne myślenie strukturalne, zawodna analiza semiotyczna. Tyle Czerwiński, powtarzamy go jeszcze raz.

Ale analiza semiotyczna nie jest analizą wypowiedzi rozumianych według cech wzoru kultury. Analiza semiotyczna jest analizą tekstów. To nie kultura realizuje model językopodobny. Dla semiotyków wszelki tekst tylko realizuje model tekstu podobnego do tekstu językowego, a to jest całkiem co innego i o wiele mniej. Tekstem kultury jest uporządkowane następstwo dowolnych znaków, byle tylko należały do jednego systemu znakowego, którym rządzą określone reguły łączenia i zastępowania poszczególnych znaków, określone reguły kodowania.

Realizacja
rytuału
ślubnego

Przewyciężyć
heterogenicz-
ność

Moc sterownicza takich reguł, w każdym tekście reguł jemu właściwych, jest jednakowo potężna, podobnie jak w tekstach językowych moc sterownicza języka naturalnego, mówiąc ściślej — reguł języka naturalnego. W danej kulturze mogą uczestniczyć wierzący i niewierzący, ale jeśli już z takich czy innych względów zostaje zrealizowany uporządkowany rytuał zaślubin kościelnych, to ten rytuał jako tekst kultury jest podporządkowany bezwzględnie mocy sterowniczej reguł tego rytuału zrealizowanego jako tekst kultury — spełniony rytuał zaślubin. A gdy tekst taki będzie jakoś zdefektowany, to znaczy po prostu, że reguły zostały naruszone, bo np. większość uczestników była pijana. Rozumiemy, że rytuał został naruszony, bo odnosimy go myślowo do nienaruszonego tekstu zachowań rytualnych zaślubin kościelnych.

Historia
kultury nie
była możliwa

Analiza semiotyczna, analiza w jednym języku teorii znaków stosowana w ogóle do tekstów kultury, do wszelkich tekstów kultury pozwala nam przewyciężyć heterogeniczność przedmiotów i zjawisk kultury. Ponieważ istnieją różne typy tekstów kultury, będziemy się musieli posługiwać wieloma szczególnymi aparatami pojęciowymi. Ale zyskiem metodologicznym będzie to, że tym różnorodnym zjawiskom wspólne będą najogólniejsze cechy tekstowości, znakowości. To dużo. Dotąd bowiem o rytuałach i obrazach malarskich, o wierzeniach i strukturach językoliterackich mówiono w tak różny sposób, że jakakolwiek wiedza o kulturze jako całości była niemożliwa. Historia kultury była zlepionymi przez intrologatora rozdziałami o religii, rzemiośle, literaturze i filmie. Każdy mówił swoje, w swoim języku, bez możliwości stworzenia uogólnień na temat rozwoju, upadku, przemian, charakteru, stylu danej kultury w ogóle. Bez możliwości ustalenia wspólnych wskaźników wzrostu, przemian, rozwoju dla całej kultury, wszelkich jej zjawisk, przejawów, dziedzin.

Ale analiza tekstów, zakładająca rozsądnie pełną moc sterowniczą reguł tekstu, nie zwalnia od dalszych badań kultury, od analizy jej wzorów, powszechności lub ograniczeń ich działania, od badań genetycznych, historycznych, od wykrywania mechanizmów przemian, mutacji kulturowych, innowacji, roli źródeł i warunków twórczości.

Analiza semiotyczna jest tylko pomocniczą techniką opisu, umożliwiającą porównanie heterogenicznych procesów i zjawisk tej samej kultury. Jest to technika cenna, stanowi podstawę dalszych badań kultury, ale ich nie zastępuje.

Co więcej, nie wszystkie teksty danej kultury są realizacjami jej wzorów. Typologia tekstów danej kultury w danym czasie to wielkie zadanie badawcze. A Czerwiński zdaje się zakładać, że wszelkie teksty kultury są realizacjami jej wzorów. Nie mogę w to ani uwierzyć, ani nie wolno mi tego założyć. Przecież najpierw trzeba wiedzieć, jaka jest rola pamięci społecznej, a jaka rola twórczości w procesach powstawania tekstów kultury. Już te dwa typy tekstów — o regułach zapamiętanych i o regułach stwarzanych — będą musiały być zupełnie inaczej odnoszone do wzorów danej kultury. Jest wiele typów tekstów kultury, które nie są lub nie tylko są realizacjami jej wzorów.

Typologia tekstów powinna poprzedzić wszelkie dalsze badania kultury — historyczne, socjologiczne, antropologiczne czy teoretyczne.

Otóż Czerwiński twierdzi i zdaje się mieć rację, że analiza semiotyczna nie wystarczy do stworzenia typologii tekstów kultury.

Hašek opisując dzieje dobrego wojaka Szwejka wspomina, jak na zniszczonych wojną, przyfrontowych polach Galicji zjawiał się samochodem, szwendający się tam, nie wiadomo po co, duchowny. Zostawił też żołnierzom niepotrzebne im druczki z pieśnią religijną z Lourdes. Kapral Nachtigal z kolegami, upiwszy się podłą wódką, śpiewali tę pieśń.

Typologia
tekstów

jako biesiadną. Wszelkie zaś semiotyczne sygnały tekstu tej pieśni mówiły, że ma ona religijny, modlitewny charakter. Dlaczego nie został tak odczytany? Czyż zgodny z faktycznymi zachowaniami podział na teksty biesiadne i modlitewne nie jest możliwy na podstawie wyników semiotycznej analizy tekstu?

Ale jakiej właściwie analizy? Czerwiński idzie tu dość wiernie za teoretykami analiz semiotycznych, nawet za szkołą radziecką. Bo i oni sądzą, że istnieją trzy aspekty analizy semiotycznej: syntaktyczny, dotyczący wewnętrznej budowy tekstu, semantyczny, dotyczący rodzaju związków znaków tekstów z ich desygnatami (tą drogą np. rozpoznajemy tzw. deformację, teksty groteskowe itp.) i wreszcie trzeci aspekt — pragmatyczny, dotyczący stosunku nadawcy i odbiorcy do tekstu. Ale Lotman mówi wyraźnie, iż można kulturę traktować albo jako zbiór tekstów, albo jako zbiór ich funkcji. W pierwszym wypadku analiza musi być dwupoziomowa. Musi najpierw dotyczyć budowy tekstu syntaktycznej i semantycznej, na drugim poziomie ma dotyczyć jego funkcji — stać się analizą pragmatyczną. W drugim wypadku analiza może być jednopoziomowa. Może ograniczyć się do analizy syntaktyki i semantyki. Z nich wnioskujemy o funkcjach, o pragmatyce. Bo nowa składnia — to nowa funkcja, nowa semantyka — to nowe funkcje. Nie trzeba ich analizować odrębnie w planie pragmatyki. Wystarczą wnioski z analiz syntaktycznej i semantycznej. Na przykład taka zmiana syntaktyki i semantyki danego tekstu, by stał się własną parodią — w sposób rzeczywisty konsekwentnie zmienia jego funkcję na parodystyczną. Tak postępują też badacze, operujący pojęciem czytelnika wirtualnego, wpisanego w tekst, uprawiając tzw. socjologię lektury. W cytowaną wyżej pieśń religijną mieliśmy wpisanego czytelnika modliwy. Kapral Nachtigal zatem po prostu nie umiał odczytać tej

Zbiór tekstów
albo zbiór
funkcji

pieśni, nie dostrzegł sygnałów, adresujących ją do modlącego się, fałszywie potraktował ją jako pieśń biesiadną. Ejże?

Nie ma racji Lotman. Kulturę trzeba traktować jako zbiór tekstów, nie zaś zbiór funkcji. Konieczna jest dwupoziomowa analiza semiotyczna. Nie można o funkcjach wnioskować. Trzeba obok analiz syntaktycznych i semantycznych — przeprowadzać na innym już poziomie odrębną analizę pragmatyczną każdego tekstu kultury.

Ma rację zatem Czerwiński, gdy mówi, że Lotmanowska jednopoziomowa analiza semiotyczna nie doprowadzi do właściwej typologii tekstów kultury. Ale nie ma racji, gdy odrzuca wszelką analizę semiotyczną jako niewystarczającą. Analiza wszystkich trzech aspektów: syntaktycznego, semantycznego i pragmatycznego wystarcza, by w rezultacie doprowadzić do poprawnej typologii tekstów kultury.

Przy Lotmanowskim bowiem założeniu powtarza się nam krytykowana przez Czerwińskiego, co prawda w szerszej płaszczyźnie — „utopia strukturalistyczna”. Lotman też zakładał doskonałą odpowiedniość syntaktyki i semantyki — a pragmatyki tekstu. Czytelnik modlitwy, jeśli ją „właściwie” czyta, będzie ją czytał jak modlitwę, ustosunkuje się do tego tekstu jako modlitewnego. A kapral Nachtigal tak nie zrobił. Ale nie mam go po prostu za nieuka. O znaczeniu tekstu nie rozstrzygają jego cechy syntaktyczne i semantyczne, ale także jego cechy pragmatyczne. W społecznej sytuacji komunikacyjnej przyfrontowego pasa w Galicji kapral Nachtigal mógł — wobec dobrze przez siebie uchwyconych sygnałów modlitewności pieśni z Lourdes — zająć właśnie dlatego opisaną postawę, dać wyraz takiemu właśnie stosunkowi odbiorcy do tekstu. Nie zmieniła się w cytowanej sytuacji komunikacyjnej ani syntaktyka, ani semantyka tekstu naszej pieśni; zmieniła się funkcja tego tekstu. Powaga

Znaczenie
pragmatyki

Semiofory
Pomiana

modlitwy została naruszona. Kapral Nachtigal to właśnie „odczytał”. Dał zaś swemu spostrzeżeniu i stosunkowi do spostrzeżonego faktu semiotycznego wyraz — zbyt krańcowy.

Wszelki tekst coś znaczy, ale nie występuje bez nośników znaczeń, bez nośników znaków, semioforów, jak mówi Pomian. Teksty (nieraz różnorodne a powiązane), znaki wraz z ich nośnikami stanowią przedmioty semiotyczne. Przedmiot semiotyczny zaś — jak np. kostium ludowy — coś mówi o swoim nosicielu, jego zamierzeniach magicznych czy erotycznych, ale także chroni go przed zimnem. Jak wyżej mówiliśmy, ma funkcje semiotyczne i rzeczowe. Czasem pierwsze, czasem drugie są bogatsze. Dla pragmatyki tekstu, dla określenia stosunku doń nadawcy i odbiorcy te funkcje rzeczowe przedmiotu semiotycznego, abstrakcyjnie tylko rozdzielane od jego funkcji semiotycznych (jako tekstu), są bardzo ważne. Analiza aspektu pragmatycznego danego tekstu musi uwzględniać wszystkie funkcje przedmiotu semiotycznego, w którego całkowity układ jest dany tekst włączony. Musi uwzględniać sytuacje komunikacyjne, w których taki przedmiot uczestniczy, musi liczyć się z przemianami takich sytuacji i przemianami funkcji danego przedmiotu semiotycznego w te sytuacje uwikłanego. W konsytuacji przyfrontowego pasa Galicji funkcja rzeczowa druczku z pieśnią z Lourdes, funkcja przekaźnika treści modlitwy została, jak pisaliśmy, naruszona dla każdego normalnego uczestnika naszej kultury. Nie mogło to nie zaważyć na jego stosunku do tego tekstu, a więc na pragmatycznym aspekcie znaczeniowym tego tekstu.

Spółeczna
sytuacja
komunikacyjna

Bez uwzględnienia tych wszystkich momentów nie można mówić o analizie tego i tylko tego właśnie tekstu. Przyznaję, że — formalnie rzecz biorąc — wybiegają one daleko poza ramy tekstu tej np. pieśni. Ale nie ma znaczących tekstów kultury poza

społeczną sytuacją komunikacyjną. Funkcje rzeczowe, „natura”, jak mówi Czerwiński, przedmiotów semiotycznych wiążą je bardziej lub nawet wyłącznie z takimi a nie innymi sytuacjami komunikacyjnymi.

Powiedzieliśmy sobie wyżej, że na podstawie analizy syntaktycznej i semantycznej tekstu parodii możemy stwierdzić jego parodystyczną funkcję. Ależ to jest tautologia, „masło maślane”, a nie stwierdzenie funkcji. Na ogół w określonej kulturze, dla określonej publiczności, w określonej społecznej sytuacji komunikacyjnej tekst parodii bawi, śmieszy, spełnia funkcję ludyczną. Ale by to stwierdzić, trzeba analizy pragmatycznej, ustalenia, co bawi w danej kulturze, jaką publiczność, w jakich sytuacjach. Trzeba także wiedzieć, że parodia ma bawić w tej kulturze.

Sądzę, że należyce pojmowana i przeprowadzona analiza semiotyczna tekstów kultury jest poprawnym punktem wyjścia badań. Sądzę, że podstawową wyjściową daną wszelkich badań kultury są teksty — tak jak je tu rozumieliśmy.

Ambiwalentny stosunek Czerwińskiego do analizy semiotycznej, jego nieufność w stosunku do takiego postępowania badawczego jest nieuzasadniona. Dalsze opracowywanie i doskonalenie technik analizy semiotycznej jest potrzebne dla rozwoju wiedzy o kulturze w ogóle.

Nieufność
nieuzasadniona