

Jurij M. Lotman

Dwa teksty semiologiczne : o pojęciu przestrzeni geograficznej w średniowiecznych tekstach staroruskich

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 3 (15), 93-113

1974

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.

Jurij M. Lotman

Dwa teksty semiologiczne

O pojęciu przestrzeni geograficznej w średniowiecznych tekstach staroruskich

Pojęcie przestrzeni geograficznej stanowi jedną z form przestrzennego konstruowania świata w świadomości człowieka. Zrodzone w określonych warunkach historycznych — uzyskuje coraz to inne kontury zależnie od charakteru ogólnych modeli świata, będąc zarazem ich częścią. Komunikat niniejszy nie bierze sobie za cel pełnej charakterystyki średniowiecznego poczucia przestrzeni geograficznej. Dążymy do wskazania na niektóre tylko jego rysy: różne od poczucia współczesnego.

W średniowiecznym systemie myślenia sama kategoria życia ziemskiego podlega wartościowaniu — przeciwstawia się żywotowi niebiańskiemu. Z tego też względu Ziemia, pojęcie geograficzne, jest pojmowana jako miejsce egzystencji doczesnej (w opozycji „Ziemia — Niebo”) i jednocześnie uzyskuje znaczenie religijno-moralne, nie będące już właściwością współczesnych pojęć geograficznych. Otóż wyobrażenia te są rzutowane na rozumienie geografii w ogóle: te czy inne lądy odczuwa się jako lądy sprawiedliwe lub grzeszne. Ruch w przestrzeni geograficznej staje się przemieszczeniem na pionowej

Ziemia
— Niebo

skali wartości religijno-moralnych; najwyższy stopień skali znajduje się w niebie, a najniższy — w piekle.

Niebo poza-
przestrzenne?

Zarazem należy pamiętać, iż w staroruskiej świadomości średniowiecznej opozycja „Ziemia — Niebo”, („życie ziemskie — życie pozagrobowe”) nie zakładała domyślnej obecności nacechowania przestrzennego dla drugiego członu tejże przeciwstawni. Myśl, charakterystyczną dla mistycznych nurtów średniowiecza, że życie ziemskie przeciwstawia się niebiańskiemu jako przestrzeń — nie-przestrzeni, ortodoksyjne prawosławie (rozumujące bardziej „realistycznie”) zdecydowanie odrzucało. Arcybiskup nowogrodzki Wasilij z dezaprobatą pisał do Fiodora, władcyki twerskiego, który głosił tezę o pozaprzestrzennym, czysto ideowym sposobie istnienia świata pośmiertnego:

„A teraz, bracie, mędrkującemu tobie się zdaje, iż wszystko pomyślane jest abstrakcją: a jeżeli Chrystus w Ewangelii o objawieniu drugim rzeczy, zaliż i to jak abstrakcję wykładasz?”¹

Świat
pośmiertny
jest bardziej
realny

Więcej jeszcze, skoro świat ziemski to jest proch znikomy — potok szybkorwący, a pozaziemski trwa niezniszczalnie i wiecznie, przeto „materialność” świata pozagrobowego jest znacznie bardziej „realną”: jego przestrzeń wypełniają przedmioty święte, które nie podlegają zepsuciu, gniciu i unicestwieniu — nie są niesubstancjalne, są wieczyście-substancjalne:

¹ *Полюже собраніе русских летописей*. Spb., 1853, t. IV, s. 88. (Pewną orientację w literaturze staroruskiej dają czytelnikowi polskiemu antologie dwujęzyczne: J. Litwinow, E. Siekierzyński, Z. Zbyrowski: *Literatura rosyjska*. Wybór tekstów z folkloru rosyjskiego i literatury staroruskiej pod redakcją A. Karpienki. Poznań 1968, oraz *Literatura staroruska. Wiek XI—XVII. Antologia*. Opracowali W. Jakubowski i R. Łużny. Warszawa 1971. W pracy nad przekładem cytowanych przez Lotmana tekstów staroruskich korzystałem z tłumaczeń filologicznych Jerzego Litwinowa, któremu bardzo serdecznie dziękuję za pomoc — przyp. tłum.)

„Wszystko Bogiem stworzone niezniszczalne jest. Jam tego, bracie, jest świadek naoczny, kiedy Chrystus na wybraną mękę szedł do Jerozolimy, i rękoma własnymi bramy grodu zatworzył, i po dziś dzień nie otworzone są, (...) sto palm daktylowych Chrystus Pan zasadził, oneż są i do dzisiaj nie naruszone, nie wyginęły, nie pogniły”².

Tym sposobem żywot ziemski przeciwstawia się niebiańskiemu jako tymczasowość — wieczności, i nie przeciwstawia się z punktu widzenia ciągłości przestrzennej. Nie dość na tym, lokalizacja wartości moralnych stapia się z lokalizacją regionalną: pojęcia z zakresu etyki uzyskują nacechowanie lokalne, a lokalne — etyczne. Geografia występuje w roli odmiany wiedzy o moralności.

Geografia
jako etyka

Wszelkie przemieszczenia w przestrzeni geograficznej odznaczają się tu określonym sensem etyczno-religijnym. To nie przypadek, że człowiek, który — w literaturze średniowiecznej — przedostaje się do raju czy piekła, zawsze odbywa *wędrówkę*: pokonuje przestrzeń geograficzną. Fakt ten wyznacza zarówno kompozycję *Boskiej Komedii*, jak i konstrukcję *Wędrówki Bogurodzicy po miejscach męki*:

„Dąkad chcesz, Błogosławiona, byśmy poszli — na południe czy na północ?” I dalej: „Dokąd chcesz, Błogosławiona (...), na wschód czy na zachód czy do raju, lub na prawo, lub na lewo, gdzie wielkie są męki?”³.

Wyobrażenia te najwyraziściej dają o sobie znać w sławetnej *Epistole Wasilija, arcybiskupa nowogrodzkiego*; twierdzi się tu, że „raj na wschodzie jest w Edenie”. Z raju wypływają cztery rzeki — Tygrys, Nil, Eufrat, Pizson. Piekło zaś mieści się na

² Por. sugestywny dialog w utworze apokryficznym: „Co jest wysokość niebiańska, ziemi szerokość, głębina morska? *Odrzekł Ioann: Ojciec, Syn i Duch Święty*”. (*Pamiętniki starinnoy russkoj litieratury*, Spb., 1862, wyp. III, s. 169).

³ *Ibidem*, s. 119 i 122. Por. tamże (s. 139) w *Słowie o trzech mnichach*, o raju jako o krainie odrębnej: trzeba przebyć grody, „jeden żelazny, a drugi miedziany, i za grodami tymi jest Raj Boży”.

Można
trafić
do raju

zachodzie, na „wiatrami ziejącym morzu” (Ocean Lodowaty), „siła poddanych moich, nowogrodzian, była świadkami tegoż”. Peregrynacja w przestrzeni geograficznej może doprowadzić aż do raju — przytrafiało się to żeglarzom z Nowogrodu.

„A to raju świętego miejsce odwiedził Moisiej, nowogrodzianin, i syn jego Jakow, i wszystkich ich było trzy łodzie, i jedna z nich, wiele błądząc, przepadła, a dwie z nich potem długo przez morskie nosiło rozruchy, i doniosło ku górrom wysokim (...), a na górach tych radość wielką słyszeli, i głosy wesele zwiastujące”⁴.

Podróż jako
pielgrzymka

Odpowiednio do tych wyobrażeń człowiek średnio-wieczna rozpatrywał także i podróże „geograficzne” jako przemieszczenie na „mapie” systemów religijno-moralnych: te czy inne kraje objawiały mu się w postaci heretyckich, pogańskich bądź świętych. Ideały społeczne, jak i wszelkie systemy społeczne, które świadomość tych czasów potrafiła uruchomić w wyobraźni, uobecniały się jako urzeczywistnione w pewnym ściśle ustalonym punkcie. Geografia i literatura geograficzna były w swej istocie utopijne, a każda podróż miała charakter pielgrzymki.

Ów szczególny sposób podejścia do geografii, której nie przypisywano jeszcze uprawnień odrębnej dziedziny badań naukowo-przyrodniczych — przypominała ona raczej odmianę klasyfikacji religijno-utopijnej — jest nader znamienny dla średniowiecza. Wiąże się z tym specyficzny stosunek do podróznika i podróży: im bardziej długotrwała podróż, tym większe uświęcenie człowieka. Dążenie zaś do świętości zakłada zarazem konieczność rezygnacji z życia osiadłego i wyruszenia w drogę. Rozbrat z grzechem to zawsze *odejście*, zmiana miejsca w przestrzeni. Tak więc odejście do klasztoru było zawsze *translokacją* z *miejsca* grzesznego na *miejsce* święte, i w

⁴ *Поноже собрание русских летописей, op. cit. T. VI, s. 87—88.*

tym sensie upodobniało się do pielgrzymki i śmierci, którą także wyobrażano sobie jako przenosiny w przestrzeni geograficznej.

Znamienne, że mistycy, dajmy na to Starcy Zawołzańscy — głoszący ideę czysto „myślowego” charakteru raj, nie odczuwali potrzeby peregrynacji, zmiany miejsca w obszarach geografii. Modły zwrócone w głąb duszy, ekstaza oczekiwania na światło łaski — nie wiązały się z translokacją w przestrzeni. Symptomatyczne, że w literaturze masonskiej XVIII wieku pole znaczeń geograficznych zostało całkowicie zastąpione przez pole sensów moralnych i fabuła przemieszczenia w przestrzeni geograficznej była interpretowana jako alegoria odrodzenia moralnego. Zagadnienie współdniesień motywu podróży i etycznego formowania się osobowości w literaturze XVIII stulecia wykracza poza ramy niniejszego szkicu. Drugi szlak ku zburzeniu analizowanych tutaj powiązań (geografii i etyki) wiódł przez nowozrodzoną, naukowo-przyrodniczą koncepcję geografii.

Interesujące — w tym aspekcie — wyniki dałoby porównanie *Opowieści o Cesarstwie Indyjskim* z *Wyprawami za trzy morza* Afanasija (Atanazego) Nikitina. W tych dwóch tekstach Indie objawiają się nam w całkowicie odmiennym wizerunku. Pierwszy tekst opowiada o krainie-utopii, która jest powiązana z ziemią ruską w relacji antytetycznej — w kontekście tego samego systemu wartości moralnych i religijnych. Przy tym Indie, arcywspaniałe na utopijną modłę, nie są krajem, w którym li tylko stosunki międzyludzkie uporządkowano wedle norm szczególnych, znacznie fortunniej niż na Rusi. Średniowieczna utopia staroruska kazała się bowiem nadto domyślać istnienia osobliwej geografii, osobliwego klimatu, innego świata roślin i zwierząt. Ruch w przestrzeni geograficznej przenosi podróżnika na inny

Kraina-Utopia

szczebel szczęśliwości. A nadzwyczajny szczebel szczęśliwości oznacza także nadzwyczajną geografię. Tak o swej ziemi rzecze Ioann, „car i pop” Imperium Indyjskiego:

„Mam ja ludzi pół-ptaki, a pół-człowieka, a inni ludzie moi są psiogłowcy, i wywodzi się z cesarstwa mego zwierzę słoń, dromader i krokodyl i zwierzyna różna ogoniasta. Krokodyl to srogi zwierz jest. Na co się zagniewa, i wypróżni się na drzewo lub na co innego, w tejże chwili spłonie ono niby w ogniu (...). Mam ja ziemię, na niej trawę, po niej zwierz rozmaity biega, ale nie zna ziemia moja ni kradzieżcy, ani rozbójnika, ani człowieka zawistnego, jako że obfituje we wszystkie bogactwa. I nie uświadczysz w ziemi mojej węża, ani żaby, ani żmii, a gdyby i weszła, wnet pomrze”⁵.

Klimaty Raju
i Piekła

W związku z tym tworzy się w literaturze średnio-wiecznej trwałe przeświadczenie, że każdy szczebel szczęśliwości ma odpowiedni — sobie tylko właściwy — klimat: raj to miejsce o szczególnie dobroczynnym klimacie, przystosowanym do egzystencji ludzkiej — pojmowanej na sposób ziemski, podczas gdy piekło, w sensie ekologicznym, stanowi jego przeciwieństwo. Gleba w raju jest urodzajna, wszystko rośnie tu nader obficie — w klimacie piekła życie jest niemożliwością: lód i ogień.

W staroruskim przekładzie *Wojny żydowskiej* Józefa Flawiusza pośmiertne przebywanie dusz błogosławionych umiejscowiono gdzieś „za oceanem, gdzie jest miejsce ani przez deszcz, ani śnieg, ani promienie słoneczne nie gnębione, lecz powietrze ciche z oceanu i aromatyczne z południa wieje nań”. Zupełnie odmienny klimat jest w piekle:

⁵ A. N. Wiesiołowski: *Jużnorusskije byliny*. Spb., 1881, s. 345. [W oryginale: *wierbudi kierno* — opracowania określają to wyrażenie jako niejasne, może być zniekształceniem słowa *wierblud* (wielbłąd) lub *wielbudi* (gruby sznur — w gwarach rosyjskich), z kolei *kierno*, z greckiego, to zapewne „ogon” — przyp. tłum.].

„Jeśli kto złoczyńcą jest, prowadzą go do miejsca mrocznego i zimnego”⁶.

Indie Afanasija Nikitina prezentują się całkowicie inaczej niż Indie „cara i popa” Ioanna. Jest to kraj o swoistym klimacie i obyczajowości, ale nie ma dla niego wyznaczonego miejsca na „drabinie” szczęśliwości i potępienia. W tym sensie nie można powiedzieć, że w przestrzeni geograficznej właśnie Indie są ucieleśnieniem szczególnego „stopnia” błogostanu, a ziemia ruska zajmuje inny jakiś „szczebel” w tym samym systemie. Tutaj związki tego typu po prostu nie istnieją. Na baczniejszą uwagę zasługuje fakt, że jednocześnie w tekście Nikitina odbywa się wyburzanie średniowiecznego pojęcia przestrzeni, które ustępuje miejsca wizji rozciągłości geograficznej — zgodnej z duchem czasów nowożytnych. Przeżywanie przestrzeni geograficznej w *Wyprawach za trzy morza* było bliższe epoce odrodzenia niż wiekom średnim.

Mówiąc o średniowiecznym pojęciu przestrzeni geograficznej trzeba koniecznie zatrzymać się przy idei predestynacji — organicznie wynikającej z podziału lądów na sprawiedliwe i grzeszne. Idea ta, zrodzona w narastającym — na niektórych etapach — dążeniu społeczności średniowiecznych do zamknięcia się w sobie, wyciskała także piętno na wyobraźni przestrzennej. Opozycja „własne — cudze” okazuje się tu wariantem antynomii „sprawiedliwe — grzeszne”, „dobre — złe”. System ten nie dopuszcza już do konfrontowania ziemi własnej z błogostanem utopii terytoriów cudzych: wszystko, co nie jest nasze, wydaje się siedliskiem grzechu. Tego rodzaju uczucie zobrazował dobitnie A. N. Ostrowski w słowach Fiekluszy z *Burzy*:

„Powiadają, takie są krainy, dziewczyno najmilsza, gdzie i carów nie ma prawosławnych, a sułtanowie krajem rządzą.

⁶ N. A. Mieszczerski: *Istorijska Iudiejskoj wojny Iosifa Fławija w diewnierzusskom pieriewodzie*. Moskwa-Leningrad 1958, s. 256.

Indie
Afanasija
Nikitina

Cudze =
grzeszne

W jednym kraju zasiada na tronie sułtan Machnut turecki, a w drugim — sułtan Machnut perski; sąd sprawują oni, dziewczyno najmilsza, nad wszystkimi ludźmi, a cokolwiek rozsądzą, to wszystko niesłusznie. I nie mogą oni, najmilsza, ani jednej sprawy rozsądzić po sprawiedliwości, taki to już przydzielono im zakres. Nasze prawo sprawiedliwe, najmilsza, a ich niesprawiedliwe. (...) Znowuż jest jeszcze kraina, gdzie za wiarołomność wszyscy ludzie są z głowami psimi”⁷.

Zastanawiające, że w *Opowieści o Cesarstwie Indyjskim* ludzie „pół psa i pół człowieka” żyją akurat w sprawiedliwej (= cudzej, przedziwnej) ziemi.

Oryginalne odzwierciedlenie splotu średniowiecznych wyobrażeń przestrzenno-geograficznych z pojmowaniem ziemi własnej jako wybranej znajdujemy w pismach protopopa Awwakuma. Ziemie obce, wedle niego, to ziemie „grzeszne”.

„Palestyńczycy i Serbowie, i Albańczycy, i Rzymianie, i Lechici (...), wszyscy znak krzyża trojgiem palców czynią”⁸.

Lecz ponieważ i na Rusi doszło do upadku prawosławia („wybłągał szatan od Boga Ruś jasną”), więc i ziemia własna — w sensie geograficzno-przestrzennym — staje się „zagranicą”.

I w domu
Babilon

„Kto chce być ukoronowanym (wieńcem cierniowym — J.L.), nie ma po co wędrować do Persji, bo ma ją w domu Babilon”⁹.

Użycie terminu geograficznego („Babilon”) jako synonimu pojęcia, które — w naszej interpretacji — nie jest pojęciem geograficznym *sensu stricto*, odsłania swoistość średniowiecznego pojmowania lokalności.

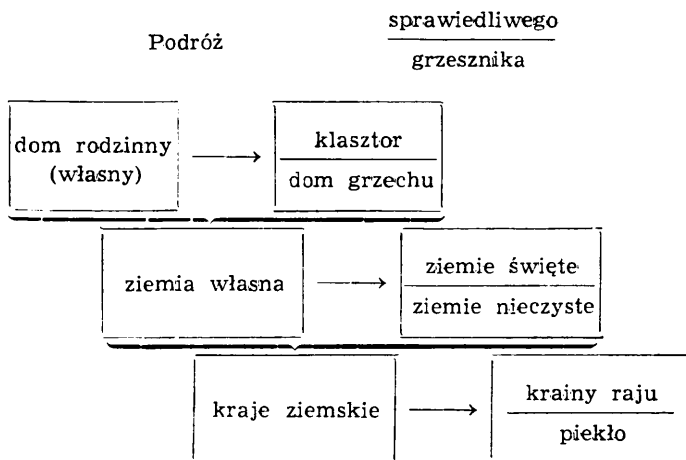
W ujęciu schematycznym widać jasno, że w świadomości Starej Rusi zmiana statusu etycznego ozna-

⁷ A. N. Ostrowski: *Połnoje sobranije soczinienij*. T. II. Moskwa 1950, s. 227.

⁸ *Żytije protopopa Awwakuma, im samim napisannoje, i drugije jego soczinienija*. Redakcija, wstupilitelnaja statja i komentarij N. K. Gudzija. Moskwa 1934, s. 129.

⁹ *Ibidem*, s. 123 i 138.

czała przemieszczenie w przestrzeni — *przejście* z jednej sytuacji lokalnej w inną.



Stopienie pierwiastka geograficznego (lokalnego) z etycznym prowadziło do szeregu interesujących konsekwencji. Po pierwsze, przyczyną sprawczą podróży było często nie osobiste życzenie lecz konieczność nagrodzenia cnoty lub ukarania występku. Św. Agapij rozpoczyna wędrówkę — wezwany przez głos Boga; bratobójca Swiatopołk, gdy nie potrafi znieść udreki — na jednym miejscu, przemierza wielki ład, ścigany gniewem bożym, i chroni się w pustyni. Finał podróży (punkt dojścia) determinują okoliczności wcale nie geograficzne (w dzisiejszym sensie) i nie zamiary podróżującego lecz jego godność moralna. Oryginalny charakter wędrówki uzewnętrznia się nie tylko poprzez współobecność pierwszego (mnich) i ostatniego (zmarły) jej etapu, lecz również wskutek wyobrażenia, że człowiek żyjący ma wszelkie dane po temu, aby *ciałem* swoim odwiedzać (odwiedzanie — wędrówka) raj czy piekło. Mało tego: z idei współodpowiedniości kondycji moralnej człowieka i jego umiejscowienia w przestrzeni geograficznej wykryształizował się nagminny w piśmiennictwie średniowiecznym topos: osobnik cnot-

W Raju
i Piekło
można być
cieleśnie

Rajski chleb

liwy, który za życia dostał się do raju, albo człek grzeszny, którego żywcem posłano do piekła. Znamienny pod tym względem jest apokryf o żywocie św. Agapija. Ten wzór prawości i cnoty poznał cały cykl wędrówki: „Porzucił dom i majątek ojcowski, i żonę, i poszedł do klasztoru, i został mnichem.” A potem, usłuchawszy głosu, porzucił klasztor i wyruszył w *drogę*. Podróż kończy się spotkaniem ze świętym, który „wprowadza go do raju i w raju szczęście wielkie on znajduje”. Raj w tym wypadku nie ma charakteru abstrakcyjnego, jest wieczyście-materialny. Święty Ilja dał Agapijowi „rację chleba, który i sam spożywał”¹⁰. Ten chleb do złudzenia przypomina ziemski, stanowi bowiem także produkt jadalny, ludzie mogą się nim odżywiać. Od ziemskiego odróżnia się tylko szczególną trwałością: niepokalana kruszyna wystarcza dla nakarmienia wielu ludzi i na długie czasy.

Wróćmy do naszej tabeli, która pozwala dokonać jeszcze paru obserwacji: lewy prostokąt (z którego dokonuje się przejście) stanowi zawsze jedność, prawy — rozdwa się w zależności od tego, jaki zakłada się program podróży: dla cnotliwych czy dla potępionych. Wszelako owa „jednolitość” punktu wyjścia ma charakter umowny. Na przykład „dom rodzinny (własny)” stanowi miejsce życia obfitego i „rzeźwiącego”, pod warunkiem, że rozpocznie się stąd przejście do „klasztoru”. Jeżeli jednak podróż ma odbywać grzesznik, który dąży do „wyzwolenia się” z powinności moralnych, jego dom może zostać oznakowany jako miejsce srogich przewinień.

Wizja przestrzeni a ortodoksja chrześcijańska

Średniowieczne widzenie przestrzeni wkraczało w kolizję z niektórymi innymi wyobrażeniami ortodoksyjnego chrześcijaństwa. Antyteza egzystencji ziemskiej i pozagrobowej zakładała, iż sprawiedliwego oczekuje boleść na ziemi i radość po śmierci. Jednakże idea włączenia raju i piekła w przestrzeń geo-

¹⁰ *Pamiętniki...*, wyp. III, s. 134.

graficzną kazała zamiast tak ostrej antynomii mieć na względzie łagodniejszą gradację jednoczesnego narastania cnoty i radości. Wtargnięcie etyki „geograficznej” deformowało — od rdzenia — pewne twory wyobraźni chrześcijańskiej. W ogniwie „dom — klasztor” słabo jeszcze wyczuwa się działanie czynnika geograficznego; funkcjonuje tutaj zwyczajowa skala ocen chrześcijańskiej etyki: życie bolesciwe uzyskuje znak dodatni, a rozradowane — ujemny. Z tego względu normą postępowania zakonnego będzie żywot „z zaciśniętym pasem”, a miejscem położenia budowli klasztornej — pustynia. Opisy gleby żyznej, plonów obfitości, atrakcji klimatycznych — nie mają racji bytu w schemacie „żywota pustynnego”. Ale już w ogniwie drugim, w miarę wzrastania roli czynnika przestrzenno-geograficznego, sprawy przyjmują zgoła inny obrót. „Ziemie święte” mają klimat dobroczynny i, odpowiednio do tego, radość mieszkańców tych ziem stanowi normę ich bytu; nie jest jej naruszeniem. „Ziemie grzeszne”, odwrotnie, są boleści pełne, ale też przebywanie na nich wcale nie podnosi godności człowieczej. Raj — punkt najbardziej odległy — przeciwstawia się krainom doczesności jako kraina wesela, uciechy, *komfortu życiowego* — w rozumieniu ziemskim.

Kraina
komfortu
życiowego

Biorąc pod uwagę szczególne znaczenie oddalenia geograficznego można wyjaśnić, dlaczego do utopii średniowiecznej wkraczał, jako konieczność, moment „dalekości”. Najwspanialszy łąd — to łąd, do którego wiedzie długa droga.

Przestrzeń geograficzna stanowi część przestrzeni w ogóle; rozważania powyższe mogą dać pewną korzyść w analizie swoistości odczuwania przestrzeni w średniowiecznej literaturze staroruskiej. Zagadnienie to wymaga jednak bardziej obszernego materiału, łącznie z tym, jaki oferują staroruskie malowidła.

tłumaczył Edward Balcerzan

**O redukcji i rozwijaniu systemów znakowych
(W sprawie „Freudyzm i kulturologia semiotyczna”)**

1. Freudowski psychoanalityczny model jest zbudowany jak łańcuch, na którego jednym końcu znajdują się podświadome wyobrażenia wywołane przez libido, a na drugim końcu słowne wypowiedzi pacjenta. Między takimi krańcowymi punktami mieści się następstwo symbolicznych wymian, transformacji, znakowych substytutów. Niejednokrotnie pojawiała się zarówno krytyka tego modelu jak i analiza, podkreślająca najciekawsze jego aspekty z punktu widzenia teorii semiotycznej¹. Nie dotykając całego kompleksu wielorakich problemów, które powstają w związku z tym tematem, postaram się skupić tylko na jednym twierdzeniu: idzie o to, czy tkwiący u podstawy całej teorii kompleks wyjściowych seksualnych motywów jest rzeczywiście punktem wyjścia, tkwiącym w głębi dziecięcej psychofizjologii, czy też powstaje jako fakt wtórny, rezultat *przekładu* skomplikowanych tekstów, które dziecko otrzymuje ze świata dorosłych, na znacznie prostszy język właściwych dziecięcych wyobrażeń.

Jaka jest
podstawa?

¹ Zob. W. N. Wołoszynow: *Freudyzm*. Moskwa—Leningrad 1927; o tej książce W. W. Iwanow: *Znaczenie idei M. M. Bachtina o znaku, wypowiedzi i dialogu dla współczesnej semiotyki*. „Trudy po znakovym sistiemam”. Tartu 1973 nr 6; E. Benveniste: *Problèmes de linguistique générale*, ed. Gallimard, 1966, chap. VII; J. Lacan: *Écrits*. Seuil, Paris 1966; J. Lacan; *Réponses*. „Scilicet” Seuil 1970 nr 2/3, A. Green: *La psychoanalyse devant l'opposition de l'histoire et de la structure*. „Critique” 1963 nr 194; J. Kristeva: *Idéologie du discours sur la littérature*. „La Nouvelle Critique” 1971 nr 39 bis (Cluny II, Littérature et idéologie); „Littérature” octobre 1971 nr 3, (littérature et psychoanalyse).

1.1. Świat dziecka w najwcześniejszym wieku charakteryzuje minimalna liczba osób (właściwie jest ich trzy: „ja”, matka i ojciec) i przedmiotów. Właśnie ów najmłodszy wiek miał na myśli Freud, gdy pisał:

„Lekarz, który dokonuje psychoanalizy dorosłego neurotyka, ujawnia, warstwa po warstwie, psychiczne twory i wreszcie dochodzi do pewnych przypuszczeń o dziecięcej seksualności, w której składnikach widzi siłę, stwarzającą wszystkie neurotyczne symptomy dalszego życia”².

Ten świat dziecka jest opisywany w języku imion własnych³. Ale nawet w najwcześniejszym okresie „świat dziecięcy” i „język dziecięcy” nie stanowią zamkniętych, wyizolowanych systemów. Obok nich istnieje świat i język dorosłych, który wdziera się bez przerwy w świat i język dziecka.

Języki:
dzieci i
dorosłych

1.2. Kontakt ze światem dorosłych jest dziecku narzucony, ponieważ jego świat w ogólnej hierarchii kultury dorosłych jest światem podporządkowanym. Ale ów kontakt jest możliwy tylko jako akt *przekładu*. Jak się realizuje taki przekład? Na podstawie pewnych ekwiwalencji, kontekstów i sytuacji (sytuacje: „dobre”, „przyjemne”, „nie dobre”, „niebezpieczne” itd.) dziecko ustala odpowiedniość między niektórymi znanymi mu i zrozumiałymi tekstami w „jego” języku i w języku „dorosłych” (zgodnie z zasadą: „niezrozumiałe, ale przyjemne” lub „niezrozumiałe, ale straszne”). Przekładając w ten sposób całość tekstu na cały tekst własny, dziecko ujawnia w tekście dorosłych szczególną obfitość

² Z. Freud; *Psychoanaliza neuroz dziecięcych*. Moskwa—Leningrad 1925, s. 1; por. dalej: „pierwsze wiadomości o Hansie dotyczą czasu, gdy miał mniej niż trzy lata” (s. 2), w dalszym ciągu rekonstrukcję, dotyczącą czasu gdy dziecko miało 2 1/2, 1 1/2 roku, a nawet 1/2 roku, chociaż tu autor zastrzega się, że rozumowanie ma „znacznie mniejszy stopień prawdopodobieństwa” (s. 127, 129).

³ Zob. J. Lotman, B. A. Uspienski: *Mit — imię — kultura*. „Trudy po znakovym sistiemam”. Tartu 1973 nr 6.

Przekład
dziecięcy
redukuje
nadmiar
słów

„zbytecznych” słów. Aktowi przekładu towarzyszy semantyczna redukcja tekstu. W takim przekładzie musi wyraziście przejawiać się tendencja do podstawiania elementów z dziecięcego świata w miejsce słów, nie mających odpowiedników w słowniku dziecka. Znamy wypadki, gdy dziecko uważało, że „jad” to stary wojsłok, który leży w jadalni za kredensem. Istnieje także inna tendencja: wyraz „pożar” może oznaczać — „zdarzenie nieznanne, ale tak okropne, że strach uściślać znaczenie tego słowa”.

Dziecko redukuje semantyczny model, który otrzymuje z naturalnego języka dorosłych, tak, by umożliwić przekład na swój język tekstów otrzymywanych z zewnątrz. Ale nie tylko język naturalny wdzierają się w świat dziecka, wnosząc swój model; rozmowy dorosłych, adresowane bądź bezpośrednio do dziecka, bądź do siebie nawzajem w obecności dziecka — cały świat wtórnych modeli — etycznych, politycznych, religijnych i in., bajki i inne teksty artystyczne wnoszą ogromną ilość znaków, zarówno całościowych tekstów jak poszczególnych słów (a także znaków wizualnych), których znaczenie dziecko musi jeszcze dla siebie ustalić, identyfikując je z jednostkami treści swojego świata. Dziś miejskie dziecko (ale i wiejskie) słyszy słowo „wilk” w kontekście, który nie zostawia wątpliwości, że mówi się o czymś strasznym i niebezpiecznym, i to na długo przed uzyskaniem wyobrażenia o ogólnojęzykowej semantyce tego słowa. Często słyszałem jak dziecko, wskazując matce te lub inne przedmioty, które mu wydają się straszne, pyta: „To wilk?”.

Redukcja
fabuł

1.3. W tej sytuacji redukcji podlega nie tylko system nazw, występujących w tekstach dorosłych, ale także system fabuł. Gdy dziecko słucha bajki o „czerwonym Kapturku”, nie wprowadza ono w swój świat nowych postaci, lecz identyfikuje bohaterów bajki z nazwami dziecięcego świata. W tej sytuacji rzeczą naturalną jest utożsamienie siebie z czerwonym

Kapturkiem, babki z matką, a ojca z wilkiem. Nie idzie o ukrytą wrogość do ojca, ale o konieczność przekładu fabuły bajki przy pomocy alfabetu, który posiada tylko trzy nazwy: „ja”, matka i ojciec. Nie ma żadnej potrzeby zakładania „*Urszene*”, w której dziecko jakoby podpatrzyło *coitus a tergo*, by wytłumaczyć utożsamienie ojca z wilkiem⁴. Jest po prostu tak: dziecko uzyskało z bajki gotowy fabularny scenariusz i rozdzieliło role między osoby, istniejące w jego dziecięcym świecie, tak jak reżyser, który przekłada spis postaci scenicznych na język nazwisk aktorów swego zespołu. Utożsamiając ojca z wilkiem z bajki, dziecko nie uzewnętrznia reakcji od początku wrogiego stosunku do ojca (dziecko przecież nie wymyśla dla ojca negatywnej roli, lecz wyszukuje w swoim niewielkim zespole wykonawcę dla zadanej z zewnątrz negatywnej roli) ale, przeciwnie, wnosi w swój wewnętrzny, dziecięcy świat rolę „złoczyńcy” zawartą w fabularnych modelach. Oczywiście, gradacja bliskości ojca i matki jest dla przeciętnego dziecka taka, że skoro z zewnętrznych tekstów dziecko otrzymało rolę złoczyńcy, rozbójnika, wilka, przypisanie tej roli istniejącym osobom jest z reguły jednoznaczne: to „nie-matka”, a zatem ojciec. Gdy z otaczających dziecko językowych i fabularnych modeli w jego świat wchodziły znaki „kochać” i „zabić”, dziecko przydziela je naturalnie ojcu i matce. A więc osławiony kompleks Edypa nie jest niczym spontanicznie powstającym jako wyraz własnych seksualnych pociągów i agresywnych skłonności dziecka, lecz jest rezultatem przekodowywania tekstów z dużym alfabetem na teksty z małym alfabetem. Z tym wiąże się także takie zjawisko: przy takim przekodowywaniu znaki „kochać” (i pochodne, takie jak „kochanka” i in.) i „zabić” tracą znaczenie seksualne czy agresywne, które miały w języku pierwotnym. Jest

Dlaczego
ojciec
staje się
wilkiem

⁴ Freud, *op. cit.*, s. 127—129.

naiwnością przypuszczenie, że my rozumiemy teksty dziecka, używającego tych słów, gdy podstawiamy w ich miejsce znaczenia z języka dorosłych.

Podświadomość
innym
planem
wyrażenia,
świadomości

W związku z tym chciałbym sformułować następującą uwagę: podświadomość w interpretacji Freuda uderza swym prostolinijnym racjonalizmem — podświadomość swą treścią nie różni się od kategorii treści świadomości, maskuje ją tylko w inne symbole planu wyrażenia. Psychoanalityk deszyfruje sny, mimowolne wypowiedzi i inne niezależne od świadomości teksty i zmieniając symbole ujawnia treści, które można adekwatnie wyrazić w terminach i kategoriach języka świadomości. Podświadomość Freuda to zamaskowana świadomość. Należy ona wyłącznie do planu wyrażenia i jest w pełni przekładalna na język świadomości. To właśnie ujawnia naturę podświadomości: *konstruują* ją metamodele badacza i wskutek tego jest ona przekładalna na nią właśnie. To, co Freud uważa za spontaniczne rysy dziecięcego myślenia, jest w istocie wydobyciem przy pomocy kodów myślenia dorosłych z dziecięcej świadomości tego właśnie, co myślenie dorosłych przedtem włożyło w dziecięcą świadomość. Przy tym w środkowym ogniwie tego łańcucha, w ogniwie dziecięcej świadomości, teksty tracą te rysy, które według Freuda mają charakteryzować właśnie dziecięcą świadomość. Powstają one przy powrotnym przekładzie tekstów dziecięcego myślenia na język psychoanalitika.

Język z
małym
alfabetem

2. Niemożliwość adekwatnego przekładu tekstów w języku z „dużym alfabetem” na język z „małym alfabetem” powoduje to, że spontaniczne teksty dziecięcej świadomości mają w tym języku określony wyraz, teksty zaś przełożone z języka dorosłych zachowują pewną nieokreśloność i jednocześnie prymitywizują się. Wiele jest tekstów w ogóle nieprzekładalnych, wprowadza się je w „dziecięcy świat” w postaci całości o niejasnej semantyce. Może się

wydawać, że istnienie takich tekstów, z istoty swej należących do innego systemu, może z punktu widzenia dziecka uzyskać tylko negatywną charakterystykę ze względu na ich obcość w stosunku do otaczającego kontekstu. Z punktu widzenia dziecka takie teksty nie dysponują żadną mocą.

2.1. Bezżyteczność wprowadzania tego typu tekstów jest jednak pozorna: w dalszym rozwoju dziecka odgrywają one rolę swoistych „przetrwalników”, zwinionych programów, dzięki którym następuje, charakterystyczny dla psychologii wieku dziecięcego, szybszy rozwój.

3. Można przeprowadzić analogię między tym procesem a zjawiskiem szybszego tempa rozwoju kultury, charakterystycznego dla pewnych okresów rozwoju niektórych narodowych kultur ⁵.

Kontakty
kultur

3.1. Tak samo jak w systemie „dziecko-dorosły” w tym wypadku zderzają się systemy z „wielkim alfabetem” z systemami z „małym”. Obserwujemy szerokie przenikanie „obcych tekstów”, niemożliwość adekwatnych przekładów i akumulację nie przełożonych tekstów wprowadzonych do danej kultury. Przy tym obok znacznej liczby nie przetłumaczonych tekstów „obcej kultury” w małej kulturowej przestrzeni odczuwa się stale orientację na taki przekład.

3.2. Paralela między systemem „dziecko-dorosły” a systemem „kultura z małym alfabetem — kultura z dużym alfabetem” przejawia się także w tym, że po okresie agresji tekstów kultury z dużym alfabetem następuje okres rozwoju kultury z pierwotnie małym alfabetem. Rozwój ten ma charakter wybuchu. Przykładami takiego procesu mogą być okresy „wdarcia się” znacznej liczby obcych tekstów na Ruś w epoce przyjęcia chrztu i w epoce piotrowskiej, po których nastąpił bardzo intensywny rozwój wieków XI—XII i XVIII oraz początku XIX.

⁵ Zob. G. D. Gaczew: *Uskoriennoje razwitiije litieratury*. Moskwa 1964.

Prawa
dynamiki
systemów
znakowych

4. W związku z tym można sformułować następującą tezę: rytmiczny ruch, kolejność redukcji i rozwijania języka kultury, wzmożenie tempa rozwoju kultury dzięki przekodowywaniu wielkich systemów w małe, a obok tego opisane przez Ju. N. Tynianowa i W. Szklówskiego prawa wymiany peryferyj znakowych i znakowego jądra w procesie automatyzacji i dezautomatyzacji stanowią ogólne prawidłowości dynamiki wewnętrznego rozwoju systemów znakowych.

4.1. W komparatystyce współczesnej panuje przekonanie, że obiektywną podstawą dla przenikania tekstów jednej kultury w drugą jest ich wzajemna izostadialność. Jest to wypadek, który stwarza oczywiście przesłanki dla obiegu tekstów i może być porównany do takiego komunikacyjnego schematu, w którym uczestnicy komunikacji zmierzają do maksymalnego zbliżenia kodów (idealnie — ku jednemu wspólnemu kodowi). Odbiorca w takim wypadku otrzymuje nowy tekst w danym z góry języku, a nie nowy język. W tym procesie przekazuje się komunikat, który nie ulega transformacji w akcie komunikacji, nie powstaje *nowy* komunikat. Uzyskane teksty tylko ilościowo wzbogacają świat kultury odbiorcy, czyniąc zadość potrzebom zewnętrznej warstwy kultury. O wiele bardziej istotnym w ogólnokulturowym sensie jest proces otrzymywania tekstów kultury, prezentującej inny typ rozwojowy — bardziej rozwinięty lub bardziej prymitywny. W takim wypadku następuje redukcja lub rozwinięcie otrzymanego tekstu oraz akumulacja nie przełożonych tekstów (zob. akumulacja francuskich tekstów w kulturowej świadomości rosyjskiej drugiej połowy XVIII i początku XIX ww.). W rezultacie przekształca się gwałtownie struktura kultury przyjmującej, czemu towarzyszy nagle zwiększenie tempa kulturowych procesów.

4.1.1. To, cośmy powiedzieli, tłumaczy dobrze znany fakt: zamknięte, immanentnie rozwijające się kultury mogą w sposób ostry zmniejszać tempo rozwoju (por. zmniejszenie tempa kulturowych procesów na Rusi w okresie koncepcji „Moskwa — trzeci Rzym” i nakładanie się rytmu zamknięcia — otwarcia z powolniejszym i szybszym tempem rozwoju w dziejach rosyjskiej kultury). Jednocześnie należy zauważyć, że immanentny opis *jednej* narodowej kultury usuwa z pola widzenia wskaźnik tempa jej rozwoju.

4.2. Tradycyjna komparatystyka, obserwując różnice między empirycznymi danymi różnych kultur, uważa za swoje zadanie odpowiedź na pytanie, która z kultur jest „zacofana”, która zaś „postępowa”. Sądzi tak w przekonaniu, że naturalnym losem kultury „zacofanej” jest możliwie szybkie upodobnienie się do kultury „postępowej”. Spojrzenie na kulturę jakiegokolwiek terenu (i w ostatecznej instancji — na globalną kulturę Ziemi) jako na działający mechanizm przekonuje nas o tym, że nierównomierność i heterogeniczność mechanizmów znakowych poszczególnych kultur jest koniecznością, warunkującą diachroniczny ruch kultury jako całości.

4.3. Z tym prawdopodobnie wiąże się także obserwowane empirycznie naruszenie tożsamości kultury subkodów każdej kultury, różne stadium rozwojowe poszczególnych systemów znakowych, składających się na daną kulturę. Można pokazać szereg wypadków, w których literatura wyprzedza sztuki wizualne, literaturę filmową i inne, oraz wypadki, gdy wdarcie się tych ostatnich w pograniczne lub dalekie dziedziny aktywności znakowej rewolucjonizuje te dziedziny. W ramach każdej kultury można wydzielić i opisać mechanizmy, działające zarówno w kierunku zrównania poszczególnych systemów znakowych, jak i w kierunku zwiększenia różnic między nimi.

5. Przystwojenie obcych tekstów nie sprowadza się do wprowadzenia nowych jednostek znakowych. Pole-

Odmiennosc
systemów
warunkiem
rozwoju

ga ono także na przyswojeniu sobie nowych reguł. Dziecko otrzymuje od dorosłych nie tylko symbole, nie mające dla niego jeszcze znaczenia, ale także reguły. Z tym wiąże się jeszcze jedno wątpliwe twierdzenie Freuda. Autor *Psychoanalizy neuroz dziecięcych* wskazał na wczesne ciążenie dziecka ku „nieprzyzwoitym” gestom, obnażaniu, „nieprzyzwoitej” stronie ludzkiego zachowania się i na tej podstawie sformułował twierdzenie o spontanicznych impulsach, które ulegają potem stłumieniu przez system kultury oraz rozmaitym substytucjom i wyparciu.

Kultura
tworzy
seksualność

5.1. Można przypuścić, że w rzeczywistości zachodzi coś odwrotnego. Zainteresowanie seksualne dziecka rodzi kultura, tak jak pierwsza suknia, którą włożyła na siebie samica pingwinów w *Wyspie Pingwinów* A. France'a, wywołała seksualne zainteresowanie dla niej młodszych przedstawicieli jej rasy, patrzących obojętnie na swoje obnażone przyjaściółki.

5.2. Dziecko otrzymuje ze świata dorosłych pierwsze reguły kultury. Wśród nich największą moc posiadają reguły wstydu i strachu⁶. Przystwojenie reguł przebiega zawsze jak gra z nimi, ich zabawowe naruszenie to „psoty”. Właśnie przyswajanie *reguł wstydu* wywołuje próby ich naruszenia o charakterze gry, które znacznie później stają się formalnymi normami semiotycznego zachowania się, posiadającymi treść. Bezwstyd jest wtórny w stosunku do wstydu jego źródłem nie jest natura lecz kultura. Erotyczne emocje rozwijają się w dziecku spontanicznie, ale język dla ich samouświadomienia, język, który jest wcześniejszy niż wewnętrzny rozwój i stanowi bodziec dla tego rozwoju, dziecko otrzymuje

⁶ Zob. J. Lotman, *O semiotyce pojęć „styd” i „strach” w mechanizmie kultury*. W: *Tezisy dokładow 4 Letniej szkoły po wtóricznym modelirujuszczim sistiemam*. Tartu 1970, s. 98—101.

z zewnątrz. Przecież dziecko tak samo gra i ze strachem, wykazując zainteresowanie dla tajemnic śmierci, „łobuzując” z niebezpieczeństwem dla życia. Ciążenie dziecka ku anomaliiom nie jest dowodem rzekomo pierwotnego spaczenia jego natury, lecz w sensie semiotycznym jest dowodem opanowywania normy, w sensie psychologicznym dążeniem do upewnienia się, że norma jest nienaruszalna (wprowadzenie anomalij w świat zabawy). W ten sposób panowanie Seksu i Strachu w sztuce zyskuje wyjaśnienie przeciwstawne temu, które mu nadawał Freud.

Tartu 1972

tlumaczyła *Maria R. Mayenowa*