

# Stanisław Dąbrowski

---

## Dwójtekst semiologiczny Jurija M. Łotmana

---

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 2 (44), 99-116

---

1979

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

# Roztrząsania i rozbiory

## Dwójtekst semiologiczny Jurija M. Łotmana

*I nie uświadczysz w ziemi mojej węża, ani żaby, ani żmii, a gdyby i weszła, wnet pomrze (98).*

Dwa teksty semiologiczne Łotmana<sup>1</sup>, mające dwóch różnych tłumaczy, postanowiłem — zgodnie ze sposobem wydrukowania — odczytać jako dwójtekst i przedstawić własną moją próbę rozumienia „efektu semiologicznego” takiej dwójtekstowości. W tym celu muszę jednak uprzednio poświęcić uwagę każdemu z „tekstów” z osobna, aby to, co początkowo będzie miało charakter oczywistych zastrzeżeń, mogło stopniowo nabrać charakteru rzeczywistych dostrzeżeń. Porządek zagadnieniowy (ale nie materiałowy) mojej pracy da się ująć w następujące punkty: 1) Łotmanowski „błąd” monoetnocentryzmu; 2) przypuszczalny sens tego „błądu”; 3) błąd suprematyzmu i Łotmanowska polemika z nim.

### I

Rozważanie Łotmana o pojęciu przestrzeni geograficznej w średniowiecznych tekstach staroruskich zawarte jest w szkicu („komunikacie”) tyleż krótkim, co gromadzącym spostrzeżenia o bardzo różnej (ale przez autora nie zanalizowanej) proweniencji. Wstępnym zadaniem moich uwag będzie wskazanie na

---

<sup>1</sup> J. M. Łotman: *Dwa teksty semiologiczne. O pojęciu przestrzeni geograficznej w średniowiecznych tekstach staroruskich*. Tłum. E. Balcerzan; *idem. O redukcji i rozwijaniu systemów znakowych (W sprawie «Freudyzm i kultura semiotyczna»)*. Tłum. M. R. Mayenowa. „Teksty” 1974 nr 3. Liczba w nawiasie odsyła do tej właśnie publikacji.

wcześniejsze (i ogólniejsze) pochodzenie tego, czemu Łotman przypisuje wyraźnie cechę „staroruskości”. Brakuje bowiem u Łotmana odróżnienia tego, co ogólnosredniowieczne, od tego, co właśnie staroruskie; odróżnienia tego, co średniowieczne, od tego, co także przedśredniowieczne (bo np. starożytnie, czy wręcz archaiczne); odróżnienia tego, co właśnie średniowieczne, od tego, co było ogólnym rysem kultur przednowożytnych; odróżnienia tego, co „staroruskie” (a nawet tego, co „średniowieczne”), od tego, co po prostu biblijne albo po prostu chrześcijańskie itd. Wszystkie te nieodróżnienia gmatwiają się z sobą, tworząc osobliwy splot, a praca, której intencją było uwzględnienie momentu historycznego, okazuje się jakby ahistoryczna w samym swoim rdzeniu. Stanu takiej „ahistoryczności”, której u Łotmana nie tłumaczy sam szkicowy charakter pracy, starał się uniknąć np. Luis Bouyer, robiąc następujące zastrzeżenie metodologiczne: „Reformacja (...) pozostanie zjawiskiem niewyjaśnionym, jeśli pominiemy właściwą ocenę warunkowań, jakie przekazało jej Średniowiecze. Z kolei i Średniowiecza nie można zrozumieć (...), jeśli nie uprzytomnimy sobie zarazem tego, co przekazała mu Starożytność chrześcijańska (...)”<sup>2</sup>. Głębiej jeszcze uwzględnia moment historyczno-kulturowy Aleksander Gerken w swej *Teologii Eucharystii*, napisanej według metody zapoczątkowanej przez protestancką historię dogmatu, a mającej swą literaturoznawczą odmianę w koncepcjach Ungera i Lovejoya<sup>3</sup>. Nie tylko jest przecież tak, że każdy okres kulturowy rozporządza innym, wyznaczonym przez historię i środowisko, modelem świata, lecz jest i tak, że każdy taki model zawiera w sobie mniej lub więcej znaczące elementy modeli okresów wcześniejszych lub modeli środowisk odmiennych. I tę heterogenię powinna ujawniać egzegeza każdego ze zjawisk historycznokulturowych w celu jego należytego skomentowania. Opierając cały swój „komunikat” na *przewodniej opozycji*: „poczucie” współczesne ↔ „poczucie” starorusko-średniowieczne, Łotman dokonał nieuchronnego, wstępnego, apriorycznego spłaszczenia chronologicznego, i sztucznego (bo przez nacisk schematu opozycji wymuszonego) ujednorodnienia drugiego członu tej opozycji, który został przecież obrany za przedmiot główny badawczej uwagi.

Obok powyższego zastrzeżenia ogólnego umieścimy pomniejsze, z pozoru stylistyczne. Badacz kultury, zwłaszcza dawnej, podejmując się opisu kategorii, które w życiu danej kultury nie musiały (a może nawet nie mogły) podlegać dyskursywizacji, precyzacji i formalizacji, sam jednak — zwłaszcza jeśli dąży do opisu „modeli” danej kultury i stosuje diagramy i schematyzację — powinien

<sup>2</sup> L. Bouyer: *Kościół Boży. Mistyczne Ciało Chrystusa i Świątynia Ducha Bożego*. Tłum. W. Krzyżaniak. Warszawa 1977, s. 8.

<sup>3</sup> A. Gerken: *Teologia Eucharystii*. Tłum. S. Szczyrbowski. Warszawa 1977.

w *swoim* wywodzie przestrzegać precyzji i nie używać wymienione wyrażen: „pojęcie przestrzeni”, „wyobrażenie przestrzeni”, „poczucie przestrzeni” (93). Samo wprowadzenie do tytułu szkicu przymiotnika „geograficzny” okazuje się do pewnego stopnia mylące, skoro np. — dość ważna w szkicu Łotmana jako przykład — „wędrówka” z domu do klasztoru nie dzieje się w wymiarze geograficznym, lecz raczej w wymiarze socjograficznym i kulturowym oraz (co najwyżej) ogólnoprzestrzennym. Chwilami wyraźnie bardziej chodzi o „przestrzenne konstruowanie świata” *kultury* (o „topografię” *kultury*) niż o jakiś, niechby i „luźno” pojmowany, moment geograficzny (103)<sup>4</sup>. Wprawdzie historycy *kultury* uprzedzają nam, że przestrzeń średniowieczna (ale czyż tylko ona?) nie była abstrakcyjna, gdyż zawsze była pielgrzymia lub mieszkalna, kosmiczna lub sakralna; ale nasza preferencja interpretacyjna zmierzająca ku temu racjonalistycznemu sądowi, który Roger Trigg przeciwstawiał uprawianemu przez etnologów (L. Lévy-Bruhl, J. Beattie) mówieniu o różnorodnej wielości „światów” wyznaczanych przez różnorodność *kultur*. Wraz z Triggem utrzymujemy, że to nie „światy” są różne, lecz różne są kulturowe doświadczenia jednego dla wszystkich świata<sup>5</sup>. Różne *kultury* widzą świat różnie. Punktem wyjścia w omawianym szkicu jest opozycja życia ziemskiego i życia niebiańskiego. Nazywa ją Łotman „kategorią średniowiecznego systemu myślenia”, chociaż jest to kategoria ogólnoreligijna (wręcz ogólnokulturowa<sup>6</sup>), i właśnie dlatego także ogólnochrześcijańska, zaś w ramach chrześcijaństwa przeżywała swą doniosłość nie tylko w średniowieczu, lecz także (a może zwłaszcza) w pierwszych dziesiątkach lat istnienia chrześcijaństwa, kiedy to niecierpliwe wyczekiwanie gmin wczesnochrześcijańskich na powtórne przyjście Chrystusa (Paruzja) zmusza Pawła Apostoła do napisania drugiego listu do Tesaloniczan. Opozycja ta ukształtowała się w chrześcijaństwie na gruncie dokonanego przez Jezusa odpolitycznienia i religijnego, sublimacyjnego oczyszczenia starożytdowskiej idei mesjańskiej, a jedną ze swych religijno-kulturowych interpretacji uzyskała w dziele Augustyna *Państwo Boże*. To już w tej ogólnochrześcijańskiej opozycji „ziemia (...) jako miejsce egzystencji doczesnej (...) uzyskuje znaczenie religijno-moralne” (93). Także ocenianie obcych „łędów” (albo krain, albo ludów) jako sprawiedliwych lub (co częstsza) grzesznych jest co prawda oparte

<sup>4</sup> Por. np.: A. Guriewicz: *Kategorie kultury średniowiecznej*. Tłum. J. Dancygier. Warszawa 1976, s. 5—94; A. Olędzka-Frybesowa: *Od koła kosmicznego do koła Fortuny*. „Znak” 1978 nr 2, s. 261.

<sup>5</sup> R. Trigg: *Rozum i zaangażowanie*. Tłum. B. Chwedeńczuk. Warszawa 1977, s. 9, 11—12, 78, 146.

<sup>6</sup> Zob.: M. Eliade: *Traktat o historii religii*. Tłum. J. Wierusz-Kowalski. Warszawa 1966, rozdz. II.

na właściwych wszystkim chyba kulturom pierwotnym (ale czyż tylko im?) utożsamieniach: „swojskie” = „dobre”, „obce” = „złe”<sup>7</sup>, ale w tradycji chrześcijańskiej wywodzi się z biblijnych opisów sytuacji Ludu Wybranego (sprawiedliwego), przeciwstawiającego się „grzeszności” narodów pogańskich (więc „lokalizacja wartości moralnych stapia się z lokalizacją *etniczno-regionalną*”, 95), a także z sytuacji odosobnienia pierwszych gmin chrześcijańskich przeciwstawiających się pogańskiemu otoczeniu. Paweł Apostoł pisał: „Nie wprzegajcie się z niewierzącymi w jedno jarzmo. Cóż bowiem ma wspólnego sprawiedliwość z niesprawiedliwością? Albo cóż ma wspólnego światło z ciemnością? Albo jaka jest wspólnota Chrystusa z Belialem lub wierzącego z niewiernym?” (II Kor. 6, 14—15); „My jesteśmy Żydami z urodzenia, a nie pogrążonymi w grzechach poganami” (Gal. 2,15). Jak widzimy, nawet ślad starego egoizmu etnicznego (który do kultury hebrajskiej zrażał Jana Parandowskiego) zachował się u tak zdecydowanego rzecznika uniwersalizacji posłannictwa chrześcijańskiego, jakim był Paweł — apostoł pogan.

Tymczasem Łotman kulturze stororuskiej akurat przypisał mniemanie, iż „wszystko, co nie jest nasze, wydaje się siedliskiem grzechu” i etniczają wartości religijno-moralnych. Oczywiście, taka etniczacja, a nawet nacjonalizacja, uniwersalnych treści chrześcijańskich jest głęboko właściwa rosyjskiemu prawosławiu; przykładami są: zredagowana w XVI w. przez Filoteusza z Pskowa teoria „Trzeciego” (ale też ostatniego i wiecznego) Rzymu; Florenskiego idea świętej Rusi Kijowskiej widzianej jako wcielenie Mądrości Bożej, a Rusi Moskiewsko-Petersburskiej jako wcielenia Trójcy Świętej, idea, która poza rosyjskim prawosławiem obca być musi całemu chrześcijaństwu w swym wręcz blasfemicznym partykularyzmie<sup>8</sup>. Dychotomiczne rozszczepianie świata na kraje „heretyckie, pogańskie, bądź święte” (96) właściwie jest tyleż dla starożytnej i średniowiecznej kultury chrześcijańskiej (z pewnymi relikdami tej stereotypizacji sięgającymi aż w wiek XX), co dla kultury islamu; a przyswojone zostało z nieznacznymi odmiankami przez niektóre XX-wieczne świeckie kultury, które Łotman nazywa stagnacyjnymi, tj. zdanymi na zamknięty, immanentny samorozwój.

<sup>7</sup> Zob. np.: L. Gilkey: *Nazwanie wichru. Odnowa języka religijnego*. Tłum. T. Mieszkowski. Warszawa 1976, s. 398—401.

<sup>8</sup> Por.: Bouyer: *op. cit.*, s. 525—529; B. Zientara: *Historia powszechna średniowiecza*. Warszawa 1968, s. 543; W. Panas: *Przestrzenie semiotyczne. Na marginesach «Morfologii bajki» Władimira Proppa*. „Znak” 1977 nr 11—12, s. 1381—1384; P. Florenski: *Ławra Troicko-Sergiejewska i Rosja*. Tłum. Z. Podgórzec. „Znak” 1976 nr 4. O „świętej Lotaryngii” i o Francuzach, wybrańcach Bożych, którzy utworzą „zarys ogrodów Raju”, pisze Charles Péguy (*Poezje*. Tłum. B. Ostromecki. Warszawa 1978, s. 58—63). Inne warianty znał polski mesjanizm romantyczny.

Pionowa, dwustopniowa opozycja: 1) wysoko (niebo)  $\leftrightarrow$  nisko (ziemia); 2) wysoko (niebo = „nadziemie”)  $\leftrightarrow$  nisko (piekło = „podziemie”) jest stałym elementem topiki religijno-kulturowej, dobrze znanym historii religii i etnologii, obecnym oczywiście tak w judaizmie, jak i w wywodzącym się z niego w doniosłej mierze chrześcijaństwie<sup>9</sup>. Stąd teofanie nowotestamentalne mają właściwość „zstąpienia”: „Duch Święty *zstąpi* na Ciebie, a moc Najwyższego osłoni Cię” (Łk. 1, 35); „chlebem Bożym jest ten, który z nieba *zstępuje* i życie daje światu... (Ja) z nieba *zstąpiłem* nie po to, aby pełnić swoją wolę, ale wolę Tego, który mnie posłał(...) Ja jestem chlebem żywym, który *zstąpił* z nieba” (J. 6, 33—51). Stąd w *Credo* mowa jest o Jezusowym „zstąpieniu do piekieł”, tj. do Otchłani (zob. Rz. 10, 5—7). I stąd wreszcie ostateczne odejście Jezusa ukazane zostało jako *wstąpienie* („uniesienie”) do nieba: „A kiedy ich błogosławił, rozstał się z nimi i został *uniesiony* do nieba” (Łk. 24, 50). Paweł powie syntetycznie: „Ten, który *zstąpił*, jest i tym, który *wstąpił* ponad wszystkie niebiosy, aby wszystko napełnić (Ef. 4, 10).

Jan Turnau słusznie pisze że „obraz taki jest nierozdzielnie związany ze światopoglądem, w którym rzeczywistość «niebieska» niejako sąsiaduje z naszym ziemskim światem, stanowi po prostu inną część jakiejś większej całości”, ale traci tę rację, kiedy usiłuje twierdzić, że to „autor *Dziejów (Apostolskich)* przedstawił to w sposób «geocentryczny», żeby lepiej zobrazować czytelnikowi *Dziejów Apostolskich* uwielbienie Jezusa”, czyli kiedy przypisuje owemu autorowi możliwość manipulowania sposobami przedstawień, co przecież koliduje z wcześniejszą tezą o historyczno-kulturowym uwarunkowaniu światopoglądu autora *Dziejów Apostolskich*<sup>10</sup>. Należy pozostać konsekwentnie przy opinii, że był to „znak jedynie zrozumiały w ramach ówczesnej wizji świata” (przy czym rozważam tu tylko moment historyczno-kulturowy, a nie moment religijno-dogmatyczny i wyznaniowy tego zagadnienia)<sup>11</sup>. W *Dziejach Apostolskich* czytamy: „*uniósł* się w ich obecności w górę i obłok zabrał Go im sprzed oczu. Kiedy *uporczywie wpatrywali* się w Niego, jak *wstępował* do nieba, przystąpili do nich dwaj mężowie w białych szatach i rzekli: «Mężowie galilejscy, dlaczego stoicie i *wpatrujecie* się w niebo?»” (Dz. Ap. 1, 9—11). Mircea Eliade mó-

<sup>9</sup> Eliade: *op. cit.*, s. 101—104, 109, 112; E. Leach: *Lévi-Strauss*. Tłum. P. Niklewicz. Warszawa 1973; Brouyer: *op. cit.*, s. 537—542.

<sup>10</sup> J. Turnau: *Czy Jezus wstąpił na niebiosy?* „Tygodnik Powszechny” 1978 nr 19, s. 7.

<sup>11</sup> W naszej świadomości potocznej rzeczywistość świata ciągle się układa w schemat skutkowo-przyczynowy, chociaż już w XVIII w. David Hume zdołał podać w wątpliwość to poczucie koniecznego związku, jakim zwykliśmy reagować na następstwo zdarzeń, a nauka nie przeszła obok tej wątpliwości ani czysto obojętnie, ani czysto negatywnie.

wi (i to wykluczając „uraniczny «naturyzm»”): „Dla mentalności archaicznej natura nigdy nie jest wyłącznie «naturalna». Wyrażenie «proste wpatrywanie się w sklepienie niebieskie» ma całkiem inne znaczenie, gdy odniesiemy je do człowieka pierwotnego, chłonnego na przyjmowanie cudów, i to z taką intensywnością, jaką trudno nam sobie wyobrazić. Tego rodzaju proste wpatrywanie się, kontemplacja, równa się objawieniu”<sup>12</sup>. I to w tej kulturowej normie mieści się jeszcze to, co przytrafiło się „żeglarzom z Nowogrodu”, których łodzie „doniosło ku góróm wysokim(...), a na górach tych radość wielką słyszeli i głosy wesele zwiastujące” (96). Dorzucmy, że także umieszczanie Raju na Wschodzie, a Otchłani (Szeolu, Hadesu) na Zachodzie mieści się w schemacie ogólnokulturowym czy ogólnoantropologicznym. Mitologia grecka wiązała Piekło (Hades) z *zimą* i chociaż ogród Hesperyd także mieścił się na Zachodzie, to jednak dlatego, że Hesperydy były córkami Nocy<sup>13</sup>. W dodatku piekło, w którym panują wraz lód, mróz i ogień, to fragment ogólnosredniowiecznego, przez Curtiusa opisywanego toposu „świata na opak”, rządzonego przez *impossibilitates* i sprzecznego z naturą „bożego świata”<sup>14</sup>. I tak jedna więcej szczególność staroruska (ziąb i lód piekielny; 98—99) ulega eliminacji.

„Pionowa” transpozycja kategorii geograficznej również jest motywem ogólnochrześcijańskim. Zna ją już *Nowy Testament*, mówiący np. o Kościele jako o „niebieskim Jeruzalem”, „nowym Jeruzalem, co z nieba zstępuje” (Ap. 3, 12); tak samo — jak zna symboliczne użycie nazw geograficznych. Na przykład: „A zwłoki ich (dwóch Świadków Boga — S. D.) na placu wielkiego miasta, które *duchowo* zwie się *Sodoma i Egipt*, gdzie także<sup>15</sup> ukrzyżowano ich Pana” (Ap. 11, 8); albo: „I ujrzałem Niewiastę siedzącą na Bestii szkarłatnej (...) A Niewiasta była odziana w purpurę i szkarłat(...) A na czole jej wypisane imię—tajemnica: «Wielki Babilon, macierz nierządnic i obrzydliwość ziemi»” (Ap. 17, 3—5). Dlatego upatrywanie staroruskiej „swoistości średniowiecznego pojmowania lokalności” w religijno-moralnym, a potępiającym, użyciu słowa „Babilon” jest zupełną dowolnością (100). I podobnie: jakże można zdanie „raj na wschodzie jest w Edenie” (i towarzyszące zdaniu wylczenie rzek) traktować jako zaczerpnięte ze „sławnej”<sup>16</sup> «Epistoly

<sup>12</sup> Eliade: *op. cit.*, s. 44—45.

<sup>13</sup> R. Graves: *Mity greckie*. Tłum. H. Krzeczkowski. Warszawa 1967, s. 40, 125.

<sup>14</sup> R. Curtius: *Topika*. Tłum. K. Krzemieniowa. W: *Studia z teorii literatury. Archiwum Przekładów «Pamiętnika Literackiego»*. Tom I. Pod red. M. Głowińskiego i H. Markiewicz. Wrocław 1977, s. 141—146.

<sup>15</sup> Jak w „Jeruzalem, które zabija proroków” (Mt. 23, 37).

<sup>16</sup> Myślę, że raczej urągliwa (w dzisiejszym potocznym odczuciu) forma „sławetnej”, wprowadzona przez tłumacza, sprzeczna jest z rzeczowością i obiektywistyczną neutralnością sformułowań, starannie przestrzeganych przez Lotmana.

Wasilija, arcybiskupa nowogrodzkiego»” (95), bez dopowiedzenia, że dla samego arcybiskupa pochodzi ona z Księgi Początku: „A zaszadziwszy ogród w Eden (równina, step — *S. D.*) na Wschodzie, Jahwe Bóg umieścił tam człowieka(...) Z Edenu zaś wypływała rzeka(...) (i) rozdzielała się, dając początek czterem rzekom” (Rdz. 2, 8—14)? I znów podobnie: dla Łotmana fragment: „*«Co jest wysokość niebiańska, ziemi szerokość, głębina morska?»* Odrzekł Ioan: *«Ojciec, Syn i Duch Święty»*” (95, przyp. 2) to tylko „sugestywny dialog” w staroruskim (!) utworze apokryficznym, chociaż powinien to być dlań przede wszystkim parafrazujący cytat z listu św. Pawła do Efezjan: „Niech Chrystus zamieszka przez wiarę w sercach waszych, abyście w miłości wkorzeni i ugruntowani, wraz ze wszystkimi świętymi zdołali ogarnąć duchem, czym jest *Szerokość, Długość, Wysokość i Głębokość*, i poznać miłość Chrystusa, przewyższającą wszelką wiedzę” (Ef. 3, 17—19). Komentarz biblijny nazywa to „formułą czterech wymiarów”, a tłumaczy ją jako synonim bezmiaru i odnosi ją albo do bezmiaru zbawienia (bezmiaru „dobrodziejstw Odkupienia”), albo do bezmiaru miłości Chrystusa, albo wreszcie do bezmiaru bogactwa Ewangelii („została dana mi łaska, ogłosić poganom jako Dobrą Nowinę niezgłębione bogactwo Chrystusa”; Ef. 3, 8), a nawet jako sugestię krzyża kosmicznego<sup>17</sup>. Do Łotmana nie dociera (?) zawarta w tym „sugestywnym dialogu” myśl: myśl o „odblasku niezmierzonej Bożej w stworzeniach”. Współczesny autor teodycei mówi o „wszechobecności (ubiquitas) Boga we wszystkich rzeczach”, o obecności Boga „w całej przestrzeni(...) ale nie w sposób przestrzenny”, gdyż przez przestrzeń nie może on być „zamknięty”; a ponieważ obrazem niezmierzonej Boga jest przede wszystkim dusza człowieka, o nim powie autor teodycei: „Człowiek jest taką *otchłanią i głębią*, jakiej żadna rzecz ograniczona i wymierna wypełnić nie może — jest więc podobny do niezmierzonego Boga”<sup>18</sup>. Ze swoistościami czy osobliwościami staroruskiej kultury znów nie ma to nic wspólnego.

Za średniowieczny uznał Łotman motyw wędrowki przez „przestrzeń geograficzną” w drodze do „raju czy piekła” i mówi, że w kulturze Średniowiecza „każda podróż miała charakter pielgrzymki”, wiążącej się z „uświęceniem człowieka wyruszającego w drogę, decydującego się na odejście. Motyw ten ma genezę starotestamentową i trwale się wiązał z momentem geograficznym, mimo że celem wędrowki była (mówiąc językiem dzisiejszym) „utopia” Ziemi Obiecanej. Prototypem takiego wędrowca jest Abraham, który „rozpoczyna wędrowkę — wezwany przez głos Boga” (101):

<sup>17</sup> Zob.: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Wyd. II. Tom II. Warszawa 1890, s. 290, przyp. 17; oraz: *Biblia Tysiąclecia*. Wyd. II. Poznań 1971, s. 1326, przyp. do Ef. 3, 18.

<sup>18</sup> W. Granat: *Teodycea. Istnienie Boga i Jego natura*. Wyd. II. Lublin 1968, s. 392—394.



„Wyjdz z twojej ziemi rodzinnej i z domu twego ojca do kraju, który ci ukażę” (Rdz. 12, 1). Idea wędrówki, utrwalona w Księdze Wyjścia (wyjścia z niewoli egipskiej), ugruntowana została przez prorocką interpretację dziejów Izraela (wyjście z niewoli babilońskiej), kulminując w idei ery mesjańskiej<sup>19</sup>. Idea pielgrzymstwa uległa uwewnętrznieniu dopiero w chrześcijaństwie: „Tak więc, mając tę ufność, wiemy, że jak długo pozostajemy w ciele, jesteśmy pielgrzymami, z daleka od Pana” (2 Kor. 5, 6). Sama doczesność jest „tymczasowością” (95), drogą pielgrzymki, a życie — pielgrzymowaniem do Domu Ojca poprzez znikomą i „przenikającą postać świata”, który jest tylko „cieniem rzeczy przyszłych”, niezniszczalnie wiecznych. Wszystko to są wątki myślowe obecne w Nowym Testamencie, więc nie nadają się do uznawania ich za znamienności świadomości ani tylko „staroruskiej”, ani nawet tylko „średniowiecznej” (94). Są to *trwałe* wątki religii (i kultury) chrześcijańskiej, acz — mimo tej trwałości — przechodzą przez różne fazy żywotności.

Wreszcie jeszcze jeden motyw: „materialnej” przestrzeni zaświatów. Łotman<sup>20</sup> utrzymuje rozbieżnie: 1) w *staroruskiej* świadomości średniowiecznej opozycja „Ziemia — Niebo” *nie zakładała nacechowania przestrzennego* dla Nieba; 2) „ortodoksyjne prawosławie (rozumując bardziej *«realistycznie»*) zdecydowanie odrzucało myśl, charakterystyczną dla mistycznych nurtów średniowiecza, że życie ziemskie przeciwstawia się niebiańskiemu jako przestrzeń — nieprzestrzeni” (94). Te dwa zdania wzajem się wykluczają, ale zakładam, że chodzi Łotmanowi o sens zdania drugiego, tj. o „wieczyście substancjalne” zaświaty, wyposażone w moment lokalizacyjnoprzestrzenny. Ale właśnie taka myśl nie jest niczym swoistym ani dla staroruskiej świadomości, ani dla ortodoksyjnego prawosławia, gdyż jeszcze we współczesnym katolickim traktacie eschatologicznym osobny rozdział poświęcono tej, i tak właśnie ujętej, problematyce. Autor traktatu pisze np.: „Niebo jest miejscem, gdyż przebywa w nim obecnie Chrystus w ciele materialnym, choć uwielbionym, i Matka Najświętsza. Chociaż ich ciała posiadają w stanie uwielbienia przymioty ducha, to jednak są materialne, zajmują więc pewne miejsce w przestrzeni(...) Analogicznie trzeba przyjąć, że i piekło i czyściec są miejscami(...) (i) tak w piekle jak w czyścicu istnieje ogień fizyczny i realny jako czynnik zewnętrzny, będący narzędziem odwiecznej sprawiedliwości(...); istnienie zaś ognia fizycznego i rzeczywistego wymaga pewnego miejsca. Gdzie się znajduje tamten świat, a więc: niebo, piekło i czyściec? Jeżeli chodzi o topografię (sic! — S. D.) tamtego świata, nie możemy nic pewnego powiedzieć na ten temat”<sup>21</sup>. I mimo że ten autor cytuje

<sup>19</sup> Zob. *Biblia Tysiąclecia*, s. 67—68.

<sup>20</sup> A może (tu) tylko jego tłumacz?

<sup>21</sup> M. Ziółkowski: *Eschatologia*. Wyd. II. Sandomierz 1962, s. 105.

myśli Hansa Urs von Balthasar o potrzebie dekosmologizacji i chry-stologizacji eschatologii, to jednak dalej snuje pedantyczne rozważania o realności ognia piekielnego, który „Stwórca rozpalil” na pomśczenie grzechów<sup>22</sup>. Nie chodzi mi bynajmniej o to, czy *dzisiejsza* teologia zechciałaby się utrzymywać na poziomie podobnie naturalistycznych pedantyzmów. W dyskusji z Łotmanem wystarczy mi uwaga, że myśl taka była możliwa zaledwie przed kilkunastu laty i wcale nie w prawosławiu, chociaż prawie się nie różni od myśli zawartej w zarzucie arcybiskupa Wasilija: „A teraz, bracie, tobie — mędrkującemu — zdaje się, iż wszystko pomyślane jest abstrakcją” (94; zob. też: 101—102). A że nie musi ona mieć nic wspólnego z „ruskością”, dowodzą choćby opinie Gerkena o „re-istycznym sposobie myślenia Germanów”, prowadzącym do „tzw. kafarnaitycznego pojmowania sakramentu” Eucharystii i do zastą-pienia kategorii „objawienia” kategorią „ukrycia”<sup>23</sup>.

Doprawdy podjęte przez Łotmana zagadnienie „wymaga jednak bardziej obszernego materiału” — nawet niż ten, „jaki oferują staroruskie malowidła” (103). Rzekoma „ruskość” odślania się nam jako uczestnictwo w kulturowej „pierwotności”, bo nie tylko filozofia starożytna znała wyobrażenie duszy jako „subtelnej materii”, lecz i w plemionach australijskich europejski misjonarz odnajdywał wiarę w duszę pojmowaną jako niewidzialne „małe ciało”, które „odlatuje”, gdy „wielkie ciało” umiera; wiarę w to, że długość tej duszy jest proporcjonalna do długości życia człowieka (dusza dziecka jest krótka)<sup>24</sup>.

I przychodzi pora na wskazanie jeszcze jednej odmianki „ahistoryczności” Łotmana, a więc tego, co nazywam spłaszczeniem całej minioności przez opozycję do terażniejszości. W tytule mówi się o „średniowiecznych tekstach staroruskich”. Pomijam modne dziwactwo mówienia „tekst” tam, gdzie jeszcze chodzi najzwyczajniej o *utwór*. Podejmuję sprawę „średniowieczności”. W szkicu Łotmana nie ma dat, nie ma nawet wzmianki o stuleciu, z którego pochodzi dany zabytek literacki. A przecież to, co nazywamy litera-

<sup>22</sup> *Ibidem.*, s. 108—114. Zob. też: A. Kijowski: *Jak wygląda niebo?* „Tygodnik Powszechny” 1971 nr 36; F. von Manning: *Biblia — dogmat, mit czy tajemnica?* Tłum. H. Bednarek. Warszawa 1973, s. 232—239; W. Hryniewicz: *Nadzieja powszechnego zbawienia*. „Więź” 1978 nr 1. Lascelles Abercrombie pisał: „Literalny sens *Inferno* (dantejskiego — S. D.) jest dla mnie najbardziej odrażającym przesądem, jaki kiedykolwiek prześladował ludzkość; przejście od tego do religii hymnów homeryckich jest przejściem z barbarzyństwa do cywilizacji” (L. Abercrombie: *Czym jest wielka poezja?* Tłum. P. Mroczkowski. W: *Teoria badań literackich za granicą. Antologia*. Opr. S. Skwarczyńska. Tom. II, cz. I. Kraków 1974, s. 469).

<sup>23</sup> Gerken: *op. cit.*, s. 108—118.

<sup>24</sup> J. G. Frazer: *Złota gałąź*. Tłum. H. Krzeczowski. Warszawa 1965, s. 170—171.

turą staroruską, obejmuje aż siedem stuleci: od XI do XVII. Ten, kto nie znałby wcale tej literatury, mógłby sądzić — np. z zestawienia kompozycyjnego *Boskiej komedii* i *Wędrowki Bogurodzicy po miejscach męki* (95) — że szkic Łotmana mieści się w granicach (niechby i późnego) średniowiecza, bo wprawdzie życie Dantego to przełom XIII i XIV w., ale Tadeusz Manteuffel swą „próbą syntezy” Średniowiecza powszechnego (Warszawa 1958) sięgnął aż do schyłku XV w. Lecz Łotman sięga także po pisma protopopa Awwakuma, a to nas już wprowadza w drugą połowę XVII w., i wcale już nie w opozycję świętej Rusi i reszty świata, lecz w rozdarcie wewnętrzne prawosławia przez zamysloną przez cara Aleksego reformę, która by z Cerkwi uczyniła posłuszne narzędzie centralizmu państwowego, i przez równoczesny zamysł patriarchy Nikona, aby wydobyć Cerkiew spod carskiej dominacji. Przez pewien czas oba te zamysły były zbieżne i Nikon rewidował księgi cerkiewne, niszczył nierosyjskie (tj. np. malowane przez Polaków czy Włochów) ikony i zarządził żegnanie się trzema (a nie dwoma, jak dotąd w Rosji prawosławnej) palcami<sup>25</sup>. Ci, co się oparli reformie („starowierzy”), zostali na soborze w 1656 r. wykluczeni z Cerkwi i podlegali państwowemu prześladowaniu. W roku 1659 car Aleksy strącił z prestołu patriarchę Nikona, ale nie cofnął prześladowań: w roku 1782 spalono żywcem w Pustoziersku starowierów Awwakuma, Fiodora, Łazarza i Epifaniasza. I w tymże roku, śmierci Aleksego, wybuchło powstanie starowierów, krwawo stłumione po kilku miesiącach. Terror rozproszył starowierów, a za Piotra I jeszcze się wzmógł, gdy tępiono wszelki staroruski obyczaj<sup>26</sup>.

Dopiero teraz rozumiemy, dlaczego Awwakum pisał: „Kto chce być ukoronowany (wieńcem cierniowym! — *S. D.*), nie ma po co wędrować do Persji, bo ma i w domu Babilon” (100) i dlaczego pisał: „wybłagał szatan od Boga Ruś jasną” (100) które to słowa są znów parafrazą opowieści biblijnej, w której w dwóch rozmowach z Bogiem uzyskuje szatan zgodę na znękanie Hioba wszelką — prócz śmierci — niedolą (Job. 1,6—2,6). To dla starowierów ziemia własna stała się wrogą „zagranicą”. Ale czy pominąć to wszystko i snuć czysty, abstrakcyjny wywód na temat „zmian statusu etycznego przemieszczeń w przestrzeni” (100—101), to nie jest pozbawić własny materiał przykładowy oczekiwanej odeń funkcji uzasadniającej?

Istnieje jednak możliwość innego wyjaśnienia techniki wypowiedzi Łotmana: złożenie sytuacyjnej konieczności aludującego enigmatu umożliwiającego samą wypowiedź, a nawet odniesienie jej zna-

<sup>25</sup> Starorosyjskie czynienie znaku krzyża dwoma palcami wskazywało na dwoistą naturę Chrystusa, a bizantyjsko-greckie żegnanie się trzema palcami oznaczało Trójcę Świętą.

<sup>26</sup> Zob. T. Żychiewicz: *Tajemnica starowierów*. „Tygodnik Powszechny” 1978 nr 13.

czeń do *drugiego* członu Łotmanowskiej „przewodniej opozycji”. Przymuszenie to wzmóc można przez wskazanie, że Łotman cytuje także utwór współczesnego pisarza, A. N. Ostrowskiego *Burza*, a stamtąd słowa: „Powiadają, takie są krainy (...), gdzie i carów nie ma prawosławnych, a sułtanowie krajem rządzą (...), a cokolwiek rozsądzą, to wszystko niesłuszne (...) Nasze prawo sprawiedliwe, najmiłsza, a ich niesprawiedliwe” (99—100). Słowa z utworów Ostrowskiego i Awwakuma zderzają się w „semiologicznym” bezczasie jako dwie wykluczające się opinie o jednym przedmiocie, o niegeograficznym Babilonie, a dwiema różnoczasowymi odmianami *tej samej* opinii geo- i etnocentrycznej okazują się słowa Fiekłuszy z *Burzy Ostrowskiego* i słowa „Ioanna, «cara i popa» Imperium Indyjskiego” (98), a nawet słowa Afanasija Nikitina z ich utopijnym pozageografizmem (99). I bieguny „przewodniej opozycji” Łotmana ujawniają swe *zwarcie*. Ich wstępne *rozwarcie* można teraz odczytać jako autorską, stylistyczno-merytoryczną *dis-simulatio*, wymagającą naszej czytelnicznej bacności, każdą zaś zawartą w tym szkicu opinię semiologiczną można odczytać jako wyposażoną w *vis praegnans*. Zatem — przy takim założeniu — *oba* człony „opowiadają o krainie — utopii, która jest powiązana z ziemią ruską w relacji antytetycznej” (97) i opisuje „systemy społeczne, które świadomość tych czasów potrafiła uruchomić w wyobraźni”, uobecniając je jako urzeczywistnione i przeżywając geograficzne wcielenie utopii (96). Dotychczas spiętrzone przez nas uwagi mogły, wydawałoby się, prowadzić do próby niejakiego ograniczenia entuzjastycznej opinii Władysława Panasa o „pierwszej piątce” semiotyki rosyjskiej (Iwanow, Łotman, Piatigorski, Toporow, Uspienski) z tzw. szkoły tartusko-moskiewskiej<sup>27</sup>, i do sceptycznej uwagi, że jednak dobrze jest przeprowadzić wstępną gruntowną kontrolę małej choćby „próbki” materiału, zanim się wyda ogólną ocenę. Intencja interpretacyjna Łotmana wydawała się przecież obciążona uporczywą partykularyzacją kwestii doprawdy uniwersalnych. Ten stan rzeczy raził póty, póki nie ujawniła się możliwość wskazania na *funkcję* tego stanu rzeczy, który odtąd traktujemy jako zabieg, a nie jako „błąd”. Problem polega teraz na tym, czy obronne (?) wskazanie na duże prawdopodobieństwo współwystępowania intencji ezopowej okaże się repliką dostateczną. Czyżby może Łotman po to (ostentacyjnie) utrzymywał w pierwszym szkicu wskazany stan rzeczy, byśmy tym skwapliwiej przyznali rację jego tezie zawartej w drugim szkicu, a głoszącej, że „immanentny opis *jednej* narodowej kultury usuwa z pola widzenia wskaźnik tempa jej rozwoju” (111)?

<sup>27</sup> „Do zdumiewających cech charakterystycznych tego zespołu uczonych należy olbrzymia erudycja i swobodne poruszanie się po terenach różnych dyscyplin” (Panas: *op. cit.*, s. 236).

## II

Domysł o szaradowo-labiryntowej technice Łotmanowskiego wykładu szuka dla siebie potwierdzenia i w tej okoliczności, że ogólna problematyka historyczno-kulturoznawcza pojawia się — z pozoru niespodziewanie — w drugim szkicu, podejmującym polemikę z naturalizmem freudyizmu (110—111). Rodzi się przypuszczenie, że i ta polemika obciążona jest przez *vis praegnantis*, tzn. że jest dwufunkcyjna (przy czym obie funkcje są funkcjami nie pozornymi, lecz autentycznie doniosłymi). W pierwszej z tych funkcji polemika ta służy zakwestionowaniu tezy Freuda, w której Łotman u podłoża naturalistycznego rozwiązania, wysuniętego przez wielkiego demaskatora kultury, przenikliwie odnajduje „prostolinijny (= naiwny) racjonalizm”. W drugiej funkcji polemika ta służy zbudowaniu członu odniesienia (*comparans*) dla mówienia (*per analogiam*; 109) o sprawach — tyleż dawnej, co współczesnej — kultury własnego (ale nie tylko własnego) kręgu etnicznego. Roztropna, trudna mądrość Ezopa patronuje — wobec tego — całości tej dwuczłonowej (dwa szkice) wypowiedzi, odsłaniając ich wspólną znaczeniową intencję i wspólną *znaczeniową* „strukturę głęboką”, a także samą technikę wypowiedzi, mającej przecież stale na uwadze to, aby się nie zagniewał indyjski krokodyl — „zwierz srogi” (98). A dzieje się to w zgodzie z własną teorią Łotmana, utrzymującego, że „autor tekstu ma możliwość wybrania języka, w jakim konstruuje tekst, przy czym charakter tego wyboru bynajmniej nie od razu jest jasny dla czytelnika”<sup>28</sup>. Jest to ponadto w zgodzie z naszą własną teorią literackości, która pozwala na dzieło naukowe spojrzeć w jego aspekcie literackim. Łotman ukazuje wewnętrzne sprzeczności (a przynajmniej dwuznaczności) systemów kulturowych, w których stale istnieją wykluczające się skłonności do umieszczenia *daleko* zarówno tego, co wymarzone i wyidealizowane („cudze, przeciwne”, 100; „najwspanialszy ład, do którego wiedzie długa droga”, 103), jak i tego, co potępiane jako cudze (więc złe i grzeszne). System, w którym przeważa druga z tych tendencji, „nie dopuszcza już do konfrontowania ziemi własnej z błogostanem utopii terytoriów cudzych” (99) i prowadzi do stanu kulturowego zamknięcia, do unieruchomienia komunikatów kulturowych „w danym (zdeterminowanym) z góry języku”, ograniczającym ich informacyjność własną homogenicznością i niezróżnicowaniem (czyniąc właściwie zbędnym sam proces komunikacji<sup>29</sup>).

<sup>28</sup> J. M. Łotman: *Struktura tekstu artystycznego*. Tłum. W. Bolecki. „Nurt” 1976 nr 1, s. 2.

<sup>29</sup> Por. J. Seidler: *Teoria kodów*. Wrocław 1965, s. 8.

Łotman wypiera swą interpretacją obiegowy (i podtrzymywany w obiegu) schemat kulturowy, etykietalizujący zjawiska w ubogim, „binarnym” języku „zacofania” i „postępowości” (schemat wyposażony, oczywiście, w energiczną intencję likwidatorską pod adresem tego, co „zacofane”) i prowadzący do niwelacji różnic między występującymi w kulturze systemami znakowymi. Łotman utrzymuje, że szansą na „nagłe zwiększenie tempa kulturowych procesów” jest właśnie anizostadialność będących w obiegu tekstów kulturowych, z których bynajmniej nie wszystkie muszą podlegać bezzwłocznemu przekładowi. Niektóre z nich mogą być akumulowane w stanie nieprzełożenia, jako jeszcze interpretacyjnie „nie rozwinięte” programy semantyczne, tak właśnie jak się to dzieje w psychice dziecka słuchającego bajki o *Czerwonym Kapturku* (99, 106—111)<sup>30</sup>. Te wewnątrz systemów kulturowych obecne dwuznaczności stwarzają dużą szansę dla dialektycznej interpretacji rzeczywistości zarówno tej bliższej, jak i tej dalszej. Zniesione zostaje unieruchomienie i jedno-jednoznaczne przypisanie znaku wartości, bo wartość staje się relacyjalna (ale nie „umowna”, 102), a nie substancjonalna; sytuacyjna, a nie instytucyjna<sup>31</sup>. W cudzej, sprawiedliwej ziemi żyją potwory, i w rodzimej wewnątrzności panoszy się babilońska zewnętrzność (100). Ta sama droga może być drogą usprawiedliwienia lub potępienia. Ten sam dom, z którego człowiek odchodzi do klasztoru, jest oceniany moralnie niżej niż klasztor, ale zarazem jest waloryzowany dodatnio dzięki temu, że właśnie z niego poprowadziła droga ku klasztorowi. Sam klasztor jest waloryzowany dodatnio w zestawieniu z domem, ale już ujemnie (jako domowi podobne miejsce bezruchu) w zestawieniu z wyruszeniem w pielgrzymią drogę. O wszystkim zaczyna rozstrzygać (jak mówi Łotman) „godność moralna” działającego człowieka, niepodległa wobec determinacji lokalizacyjnogeograficznej (100—101). W innej swej pracy Łotman cytuje z aprobatą słowa Jakuba Boehme (z aprobatą cytowane przez A. M. Kutuzowa): „Anioły i diabły niezbyt daleko odbiegają od siebie; jednakże anioł będący pośród piekieł, znajduje się w raju i nie dostrzega piekła; takż i diabeł będący pośród raju, znajduje się w piekle i nie dostrzega raju” — i omawia płodne artystycznie (i kulturowo) skrzyżowanie dwóch systemów (romantycznego i realistycznego) w poetyce Lermontowa<sup>32</sup>. Ale Łotman nie ma słuszności, utrzymując, że to „średniowieczne widzenie” (diabeł w raju) jest za-

<sup>30</sup> W przekładzie dziwi tu i cudzysłów, i sposób użycia majuskuły (zob. też s. 106—107). Bajka jest przecież o Czerwonym Kapturku. I podobnie — w klimacie *bajki* — nie występuje iście drewniana „babka” Czerwonego Kapturka, lecz jego *babcia*. Tego nie można wydedukować „poetykologicznie”, ale to wie każdy, kto jako dziecko słuchał bajek.

<sup>31</sup> A więc nawet prowizorycznie nie jest prawdziwa opinia, że strona lewa Łotmanowskiej tabeli na s. 101 to „zawsze jednoznaczność” (102).

<sup>32</sup> J. M. Łotman: *O znaczeniach we wtórnych systemach modelujących*. Tłum.

stąpieniem ostrej antynomii łagodniejszą gradacją. Bynajmniej. Antynomia uległa tylko etyzacji (dematerializacji) i stała się na tyle autonomiczna w swym skrajnym radykalizmie i na tyle w swej „precyzji” konsekwentna, że dopuszcza daleko idące komplikacje, nie prowadząc do zatarcia różnicy między tym, co osobowe, a tym, co środowiskowe. I nie jest wcale „średniowieczna”. Hamlet, którego otaczają „czarne chmury”, mimo że „jest bardzo wystawiony na słońce” — nie potrzebuje żałobnej liberii boleści” na to, aby przeżywać żałobne cierpienie, które ukryje w „dzikim, dziwacznym obejściu”; i zapewnia, że zamknięty w łupinie orzecha „jeszcze by się sądził panem niezmiernych przestrzeni” („gdyby tylko złych snów nie miewał”)<sup>33</sup>. A współczesny poeta Mieczysław Cychowski używa schematu podobnego do schematu Jakuba Boehme i Hamleta — i w wierszu *Cztery strofy* powiada: „A smutny i w słońcu smutny”<sup>34</sup>.

### III

Do Łotmanowskiej reinterpretacji Freudowskiego modelu psychoanalitycznego podejźmy w zapowiadany, *dwufazowy* sposób. Łotman podaje w wątpliwość tezę, iż kompleks motywów seksualnych, leżących u podstaw teorii Freuda, ma charakter czysto obiektywny, psychofizjologiczny, i dostrzega w tym kompleksie moment subiektywny, społeczno-kulturowy, a nawet pewną ekspresję podmiotową (104); dostrzega w nim nie tyle następstwo napięć popędowych, ile następstwo apriorycznych nastawień psychoanalitka, który „przy pomocy kodów myślenia dorosłych” usiłuje zinterpretować dziecięcą świadomość (108). Oczywiście, i Freud, i Łotman nie mają bezpośredniego wglądu na świadomość dziecka, obaj muszą się posłużyć potraktowanymi hipotetycznie jej modelami, ale wydaje się, że Łotman ma tę przewagę metodologiczną nad Freudem, że nie posłużył się modelem już obciążonym interpretacyjnie, lecz — modelem neutralnym; ma także tę przewagę, że dokonał zmiany przedmiotu badania, jego depsychofizjologii, zajmuje się bowiem nie wprost świadomością dziecka, lecz

---

J. Faryno. W: *Studia z teorii literatury...*, s. 14—19. Sentencja Jakuba Boehme ma inny i znacznie bardziej skomplikowany sens niż cytowane przez Trigga (*op. cit.*, s. 78) powiedzenie D. Z. Phillipsa: „Święty i ateista (...) widzą różne światy”.

<sup>33</sup> W. Szekspir: *Hamlet. Król Lewicki duński*. Tłum. J. Paszkowski. Lwów — Złoczów. Bez. r. wyd., s. 12—13, 34, 47.

<sup>34</sup> Zob.: S. Dąbrowski, „*Cztery strofy*” czyli *pochwała duchowej autonomii*. „Nowy Wyraz” 1974 nr 6—7.

problemem sposobów porozumienia między świadomością ubogą (dziecko) a bogatą (dorosły). I dzięki temu mógł sięgnąć do teorii informacji jako ogólnej teorii przekazywania wiadomości za pomocą sygnałów i porozumienie rozpatrywać w kategoriach warunków przekodowania informacji. Zajął się dzięki temu komunikacyjną sytuacją społeczną, a nie sytuacją czysto psychologiczną (i w tym z kolei znaczeniu zajął stanowisko obiektywistyczne — w zestawieniu z zwróconym ku analizowanemu podmiotowi stanowiskiem Freuda). Czy jednak Łotman ma rację, kiedy utrzymuje, że psychoanaliza „jest wydobyciem przy pomocy kodów myślenia tego właśnie, co myślenie dorosłych przedtem włożyło w dziecięcą świadomość” (103)? Czyż nie chodzi raczej o to, co myślenie dorosłych rzekomo włożyło w świadomość dziecka? Przecież cały wywód Łotmana zmierza do wyjaśnienia częściowości (a więc i częściowej pozorności) porozumienia dorosłego z dzieckiem. Przyczyną tej częściowości jest — jak mówi Łotman, zbyt sztywno, a więc i zbyt pretensjonalnie (jak na stopień niesformalizowania rozważań) zachowując szablony terminologiczne teorii informacji — „zderzenie się systemu z «wielkim alfabetem» z systemami z «małym alfabetem»” (109), a mówiąc naturalniej: zderzenie się bogatego systemu pojęć (znaczeń) z ubogim. Stąd wynika pewien stopień niedorównania przekładu i (w tymże stopniu) brak porozumienia. Ponadto dziecko uzyskuje skuteczne informacje językowe w tempie wolniejszym niż informacje kulturowe (etyczne, religijne itp.)<sup>35</sup> i dlatego musi samo dokonywać przydziału treści pojęciowych do odpowiednich nazw, które ulegają wtedy znaczeniowym „przeciążeniom”, a nawet wykołajeniom; np. ojca identyfikuje dziecko — bez intencji pejoratywnej — z wilkiem tylko dlatego, że rolę swojej matki i swoją „obsadziło” wcześniej, i to, co miało pozory kompleksu Edypa, okazuje się wynikiem trudności (czy nawet bezradności) „przekodowania” komunikatów ze świata dorosłych, a nie wynikiem działania popędów.

Do sposobów Łotmanowskiej polemiki można mieć zastrzeżenia, gdyż: 1) dziecko, które zdolne jest słuchać bajki o Czerwonym Kapturku (czy jakiegokolwiek innej bajki), musi już znać więcej osób niż tylko ojca i matkę; 2) dziecko dokonuje jednak samo „rozdzielenia ról” bajki między znane sobie osoby i daje w ten sposób wyraz różnicowaniu swoich nastawień wobec znanych sobie osób; nawet nie znając dokładnych znaczeń, zna nastrój słowa i odczuwa (już ze sposobu, w jaki słowa wypowiadają dorośli), że „pożarł” i „zabił” to coś strasznego, a „zbój” i „wilk” to coś „złego”. Nie utożsamiając matki ze „zbojem”, ocenia ją dodatnio; utożsamiając ze „zbojem” ojca, ocenia go co najmniej mniej dodatnio, nawet gdyby nie szło aż o „ukrytą wrogość”. Stąd byłby wniosek, że „wtórność”

<sup>35</sup> Acz „język(...) jest wcześniejszy niż wewnętrzny rozwój” systemu pojęć o świecie (112).



(pochodność od trudności „przekładowych”) ról przypisywanych przez dziecko dorosłym nie jest zupełna. Nie musi to znaczyć, że to, czego do owej zupełności brak, jest po prostu pozakulturową, psychofizjologiczną „resztą”, gdyż także i ją „rodzi kultura” (112) i kontakt z otoczeniem, które przekazuje informacje na temat reguł swej własnej organizacji. Jak bezwstyd jest wtórny w stosunku do wstydu, tak dziecięca reakcja na otoczenia jest wtórna w stosunku do nastawień okazywanych przez otoczenie. Człowiek to *animal sociale*.

Pora na drugą fazę komentarza, tę, która buduje analogię między kontaktami opisywanymi przez psychologię rozwoju a kontaktami opisywanymi przez historię rozwoju kultur. Łotman wypunktowuje składowe tej wielkiej analogii: i dziecko, i „młodsza” kultura gromadzą nie rozwinięte (nie zasymilowane) komunikaty, ze stałym jednak nastawieniem na ich przekład; stan taki — po okresie naporu nieprzyswajalnych długo *komunikatów* — prowadzi do gwałtownego rozwoju „młodszego” systemu kulturowego. Dalsze uwagi Łotmana mówią o „komparatystyce” międzykulturowej. Ale jakby zaniedbują dalsze wypunktowywanie tamtej, interdyscyplinarnej analogii, chociaż momenty te są widoczne jak na dłoni. Przypomnijmy sobie, że sam psychoanalityk należy do świata dorosłych i z pozycji świata dorosłych opisuje świat wewnętrzny dziecka. Podobnie „bogatsza” (a czasem tylko silniejsza) kultura narzuca „uboższej” swój własny jej obraz, który może nie mieć zbyt wiele wspólnego z wewnętrzną rzeczywistością tej „uboższej” kultury; a co gorsza, kultura silniejsza narzuca tej „uboższej” swój własny „kod” komunikacyjny i w ten sposób prowadzi do jej likwidacji, gdyż odrębność kultur opiera się na odrębnościach wszystkich używanych przez te kultury „kodów” i systemów wartości (artystycznych, religijnych, ideologicznych, politycznych). Idealna uniformizacja któregoś „kodu” (jego „zamknięcie”) prowadzi do stagnacji i atrofii danej dziedziny danej kultury. Łotman teoretycznie uzasadnia — w wymiarze globalnym — kulturową zgubność „dyktatury” zunifikowanego systemu komunikacyjnego, właściwej koncepcjom podobnym do staroruskiej koncepcji „Trzeciego Rzymu”<sup>36</sup>. Szantażująca kategoria „zacofania” (wraz ze swym odpowiednikiem „postępowości”) tworzona jest zawsze z pozycji kultur panujących i służy ich ekspansji, a w następstwie służy entropizacji (degradacji energetycznej) światowego potencjału kulturowego. Przeciw kulturowym władztwom globalnym wymierzona

---

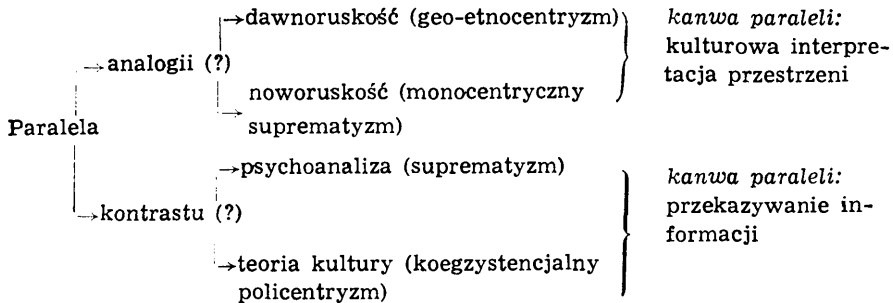
<sup>36</sup> Żywiąc podobne opinie o procesach ogólnoglobalnych i zamierzając im przeciwdziałać — E. Auerbach w roku 1952, a więc 20 lat przed artykułem Łotmana, rozwijał swą teorię „filologii literatury światowej”. Zob. E. Auerbach: *Filologia literatury światowej*. Tłum. A. Szewczukowa. W: *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*. Opr. H. Markiewicz. Tom II. Kraków 1972.

jest (nie mniej niż Auerbachowska koncepcja „filologii literatury światowej”) teza Łotmana: „nierównomierność i heterogeniczność mechanizmów znakowych poszczególnych kultur jest koniecznością, warunkującą diachroniczny ruch kultury jako całości” (111). Zamknięcie jest groźne dla kultur wielkich i groźne dla małych. Kultury są sobie nawzajem potrzebne w swej różnorodności. A każda z nich istnieje może także jedynie dzięki tej różnorodności. Jak pierwszy szkic Łotmana wymierzony jest wyraźnie w mit sztucznej *national-superstruktury* o cechach pseudoeschatonu, mit skłaniający się ku temu, co teologia współczesna nazywa „znaczeniem bałwochwalczym” albo „demonizmem”<sup>37</sup>; tak z kolei końcowy fragment drugiego szkicu Łotmana można odczytać jako perswazję wychowawcy skierowaną do kulturowych imperializmów światowych, mającą na celu skłonienie ich do złagodzenia ich okrutnej surowości względem kultur „młodszych”. Można by też ten fragment rozumieć jako wezwanie do systemów kulturowych, by w swych wnętrzach tolerowały antysystemowe „anomalie”: nie tylko dlatego, że własna starość tych megaukładów może przez to nieco odmłodnieć, lecz także dlatego, że — o paradoksalna ironio — ci „łobuzujący” anomaliści właśnie przez te „psoty”, przez rozpoznawanie (w próbach!) sztywności systemu uzyskują systemową edukację. Uczą się — jak dziecko, które „otrzymuje ze świata dorosłych pierwsze reguły kultury”. A z reguł tych „największą moc posiadają reguły wstydu i strachu” (112). Karcąc bez litości i pryncypialnie tłumiąc dziecięce gry, właśnie uniemożliwia się przyswojenie systemowych reguł, nawet tych o największej mocy. System niezdolny do tolerancyjnej gry z grami dziecięcymi staje przed złą alternatywą (w odniesieniu do tych, którym nie dał warunków przyswojenia sobie kulturowo miarkowanej normy „strachu”): albo utrata autorytetu (strzeżonego przez wstyd i strach), albo utrzymanie go w trybie represyjnym (przez niepomiarowane szerzenie grozy). Taki jest psychosocjologiczny wniosek pedagogiczny z rozważań „w sprawie *Freudyzm i kulturologia semiotyczna*” (104).

Na zakończenie podtrzymamy opinię o wyrafinowanej kunsztowności *Dwóch tekstów semilogicznych* jako pary szkiców. Każdy z nich został oparty na innej, ale jednak przez Łotmana odrzucającej, doktrynie. *Pierwszy* — na doktrynie monocentrycznego immanentyzmu etnokulturowego („Trzeci Rzym”), odpartej przez wymowę szkicu drugiego; *drugi* zaś — na opisanej przez analogię z freudyzmem doktrynie hegemonii kultur imperialnych, odpartej przez wskazanie na niszczyielskie następstwa praktyk „imperialnych” w sferze kultury. To, co w pierwszym artykule miało charakter osobliwych braków, z perspektywy drugiego artykułu okazało się taktyką kompozycyjną. W ten sposób jakby *struktura* wy-

<sup>37</sup> Zob.: Gilkey: *op. cit.*, s. 362, 402.

powiedzi osadza się w systemie. Zatem trzeba powiedzieć o dwój-  
szkicu tak, jak Curtius o tyradach Calderona: „Kto jednak przy-  
rzy się bliżej, zauważy, że wszystko jest tu doskonale uporządko-  
wane i symetryczne”<sup>38</sup>. Zaś wraz z Guittonem uznając instruktyw-  
ność paralelizowania<sup>39</sup>, wolno pokusić się o ukazanie w diagramie  
wewnętrznygo ładu omówionego dwójtekstu:



Stanisław Dąbrowski

### Awangarda w kulturze literackiej międzywojnia

Badacza śledzącego historię awangardy arty-  
stycznej, a zwłaszcza awangardowego ruchu literackiego w latach  
trzydziestych, uderzają przede wszystkim jego wewnętrzne sprzecz-  
ności. Próba wypracowania jakiegoś wspólnego mianownika, stwo-  
rzenia modelu czy kodu awangardyzmu, oznaczającego pewien  
*consensus* komunikacyjny między artystą awangardowym a jego  
odbiorcą, w pozornie jednolitych, „upolitycznionych” latach trzy-  
dziestych nastroża większe trudności aniżeli opis analogicznego  
modelu konstruowanego na użytek dwóch pierwszych dekad naszego  
stulecia, okresu „burzy i naporu” europejskiej awangardy.  
Sprzeczności te ujawniały się zarówno w wypowiedziach progra-  
mowych i twórczości samych pisarzy, jak też na płaszczyźnie od-  
wzorowującej reakcje odbiorców i instytucji kultury literackiej,  
i dotyczyły kwestii wzajemnych relacji między postulowanym przez  
twórców awangardowych rodzajem więzi komunikacyjnej artysty  
z jego odbiorcami a stanem faktycznym, w jakim odbywała się  
ta komunikacja. Fakt występowania owych sprzeczności charakte-  
ryzuje sytuację społeczną awangardy nie tylko w owych latach,  
ale także sam fenomen awangardyzmu w ogóle. Dynamika ruchów  
awangardowych w kulturze artystycznej XX w. jest wypadkową  
tendencji sprzecznych; z jednego strony dążenia do ekspansji w ob-

<sup>38</sup> Curtius: *op. cit.*, s. 141.

<sup>39</sup> J. Guitton: *Metoda paraleli*. W: *Profile*. Tłum. zbior. Warszawa 1973.