

MECHANIZM SYMBOLICZNY I KONIEC SEMIOLOGII. PROBLEM RELACJI SYMBOLIZM – JĘZYK W UJĘCIU DANA SPERBERA

Celem niniejszego tekstu jest próba spojrzenia na problem pozasemiotycznego podejścia do badania symboli religijnych. Najważniejszy punkt odniesienia dla poniższych analiz stanowi teoria symbolu sformułowana przez Dana Sperbera, ze szczególnym uwzględnieniem jego najważniejszego dzieła: *Symbolizm na nowo przemyślany*. Moja próba w zamierzeniu jest skromna. Jej celem nie jest bowiem całościowe opracowanie tematu, lecz jedynie zasygnalizowanie podstawowych zagadnień, wobec których staje każdy badacz kognitywnych aspektów symbolizmu.

Nowatorstwo teoretycznych pomysłów Sperbera można ująć w dwóch punktach. Po pierwsze, nikt przed nim nie przedstawił ogólnej teorii symbolizmu, która nie bazowałaby jednocześnie na jakiejś teorii znaczenia. Po drugie, zdaniem francuskiego badacza symbolizm jest częścią mechanizmu poznawczego – aby zrozumieć, czym jest symbolizm, trzeba odrzucić teorię znaczenia i oprzeć się na teorii umysłu. Konsekwencje drugiego postulatu stają się widoczne na płaszczyźnie metodologicznej antropologii religii. Badacz, który podąża tropem wytyczonym przez Sperbera, przestaje być interpretatorem tekstów, a staje się – chcąc nie chcąc – kognitywistą. Nie pyta on, co znaczą symbole danej kultury, nie interesuje go także ich funkcja społeczna. Nie trapi go pytanie, czy Ewangelia Jana miała jednego autora, czy też autorów tych

było wielu, podobnie jak nie zajmuje go relacja między mitologią sakralnego króla a rytuałem u Jorubów. Teksty, które Sperber napisze po 1975 roku – dacie pierwszego wydania *Symbolizmu na nowo przemyślanego* – w pełni potwierdzą tezę, że główną konsekwencją jego dociekań dotyczących symbolizmu jest interdyscyplinarność badań. Po opublikowaniu *Symbolizmu...* wyda on książkę napisaną wspólnie z Deirdre Wilson – lingwistką z University College w Londynie, zacnie interesować się psychologią ewolucyjną, naukami o mózgu i teorią umysłu.

Założenia tkwiące u podstaw *Symbolizmu na nowo przemyślanego* zawierają ostrość rozróżnienia między religioznawstwem a innymi dyscyplinami. Otwarcie redukcjonistyczne podejście do religioznawstwa wydaje się być cechą charakterystyczną książki Sperbera. Nie należy stąd jednak wnosić, że podobny redukcjonizm stanowi cechę różnicującą kognitywnych badań nad religią. Ze Sperberem z pewnością polemizowałby Ilkka Pyysiäinen, zdaniem którego „[...] religia jako specyficzna kategoria nie może być zredukowana do żadnej innej [niż religioznawstwo – J.B.] dziedziny wiedzy”¹.

Przyczyny, dla których Sperber interesuje się religią, są diametralnie różne od powodów, dla których zajmowali się nią tacy badacze, jak Mircea Eliade. Dla tego ostatniego religia była zjawiskiem *sui generis*, stanowiła fenomen niesprowadzalny do innych dziedzin przedmiotowych. Sperbera zaś – jakkolwiek twierdzenie to może zabrzmieć prowokacyjnie – religia jako taka nie interesuje w ogóle. Mity etiopskich Dorze nie stanowią dla niego rezerwuaru sakralnej wiedzy, lecz materiał, który może być pomocny w zrozumieniu działania ludzkiego umysłu, a ściślej: tej jego domeny, którą jest symboliczne podejście do rzeczywistości. Najbardziej fascynujące pytanie, jakie zadaje Sperber, brzmi następująco: jakie mechanizmy kognitywne ludzkiego umysłu doprowadziły do pojawienia się wierzeń w istoty nadprzyrodzone?

Sperber jest przekonany, że aby odpowiedzieć na to pytanie, należy odrzucić semiologiczny paradygmat myślenia o symbolu. Pojęcie

¹ I. Pyysiäinen, *Religion and the Counter – Intuitive*, [w:] *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*, red. I. Pyysiäinen, V. Anttonen, London–New York 2002, s. 118. Wszystkie cytaty, o ile nie zaznaczono inaczej, w tłumaczeniu autora.

semilogii ma przy tym dla niego niezwykle szeroki zakres. W kontekście *Symbolizmu...* semiologami są nie tylko Claude Lévi-Strauss czy Ferdinand de Saussure, lecz także Victor Turner, Sigmund Freud i Bronisław Malinowski. Krótka (jeżeli brać pod uwagę liczbę stron, które Sperber poświęca Turnerowi, Freudowi i Lévi-Straussowi) dyskusja z Malinowskim pozwala zrozumieć, dlaczego tak twierdzi. W jednej ze swoich książek Malinowski – w duchu klasycznej antropologii społecznej – interpretuje trobriandzki mit o pochodzeniu ludzkości w kontekście prawa jednego z klanów do przywilejów, z których klan ten faktycznie korzysta². Interpretację Malinowskiego – twierdzi Sperber – można rozumieć na dwa sposoby: mit mówi o tym prawie lub go dowodzi. Jeżeli mit mówi o nim, należałoby wówczas wytłumaczyć, dlaczego – zamiast wprowadzać długą i skomplikowaną opowieść – po prostu nie wystarczyło go podać podobnie, jak to się dzieje w wielu innych społeczeństwach tradycyjnych, których członkowie powiadają, że „taki jest zwyczaj” lub też: „przodkowie tak ustalili”. Jeżeli zaś – druga możliwość – mit to prawo legitymizuje, wówczas należałoby przyjąć, że jego słuchacze traktują opowieść dosłownie, wobec czego należałoby ich uważać „za wirtuozów wyobraźni i upośledzonych w sferze rozumu”³.

Zdaniem autora *Symbolizmu...*, praktycznie cała antropologia jest skażona mniej lub bardziej nieświadomym założeniem głoszącym, że badanie kultury i symboliki bazuje w pierwszym rzędzie na interpretacji. Malinowski nie mógł zapoznać się z semiotycznym aparatem pojęciowym, który został zaadaptowany przez antropologię dopiero w połowie zeszłego wieku. Jego interpretacja mitu o pochodzeniu świata zawiera jednak przesłankę, której on sam nie był jeszcze w stanie w jasny sposób wyartykułować, a z którą zgodziliby się zarówno Edmund Leach, jak i Roy Rappaport. Przesłanka ta mówi o istnieniu kulturowo uwarunkowanego kodu, którego wykrycie i opisanie jest zadaniem badacza. Mówi nam ona o czymś jeszcze ważniejszym, mianowicie zakłada, że symbole posiadają strukturę analogiczną do języka, funkcjonują jako przekaz, którego odszyfrowanie jest zadaniem antropologa.

² Por. D. Sperber, *Symbolizm na nowo przemyślany*, przeł. B. Baran, Kraków 2006, s. 15.

³ *Ibidem*, s. 102.

Najgorszym koszmarem sennym każdego antropologa jest sytuacja odwrotna – taka, w której członkowie badanego plemienia traktują swoje symbole i rytuały jako coś oczywistego i nie przywiązują większej wagi do dociekań badacza. Z taką sytuacją Sperber zetknął się w trakcie swoich badań antropologicznych:

[...] lud Dorze, który korzysta z mnóstwa symboli w związku z mnogością jego żywych i złożonych rytuałów, nie wyjaśnia ich i ogranicza swoje komentarze do reguł stosowania tych symboli. Rytuałom przejścia nie towarzyszy żadna inicjacja wprowadzająca do jakiejś ezoterycznej wiedzy. Okruchy egzegezy, jakie zebrałem, były improwizacją pocziwych informatorów w odpowiedzi na pytania, które żadnemu Dorze nawet nie przysłyby do głowy. [...] złożony system symboliczny może bardzo dobrze działać bez jakiegokolwiek komentarza egzegetycznego⁴.

Podobne doświadczenia były udziałem wielu badaczy. Większość z nich nie wyciągała z nich jednak żadnych wniosków. Do nielicznych wyjątków – obok Sperbera – należą niewątpliwie Frits Staal, któremu obserwacje⁵ poczynione podczas trwania rytuału Agnicayana posłużyły do sformułowania oryginalnej, opartej na generatywno-transformacyjnej teorii składni Noama Chomsky'ego koncepcji asemantyczności rytuału. Mimo to kontrowersyjność pomysłów Staal'a, fakt, że do dzisiaj nie doczekały się one kontynuacji, a także powszechny opór, z jakim się spotykają⁶, świadczą o tym, jak rzadkie są przypadki odstępstwa od

⁴ *Ibidem*, s. 26.

⁵ Por. F. Staal, *The Meaninglessness of Ritual*, [w:] *Reading in Ritual Studies*, red. R. Grimes, New Jersey 1996, s. 484: „[...] gdy wyraźnie pytamy bramina o to, dlaczego te rytuały są wykonywane, nigdy nie otrzymujemy odpowiedzi odnoszącej się do symbolicznej aktywności. Słyszymy wiele innych odpowiedzi, jak np.: wykonujemy je, bo nasi przodkowie je wykonywali; bo jesteśmy upoważnieni do tego, aby je wykonywać; bo jest to dobre dla społeczeństwa; bo jest to dobre; bo jest to naszym obowiązkiem; bo powiedziane jest, że ich wykonywanie prowadzi do nieśmiertelności; bo prowadzi to do nieśmiertelności. Co więcej, obserwator zauważy, że osoba wykonująca wedyjski rytuał zyskuje społeczny i religijny status, który pociąga za sobą liczne – w tym ekonomiczne – korzyści”. Artykuł, z którego pochodzi powyższy cytat, zawiera ogólne omówienie teoretycznych pomysłów Staal'a. Ich szczegółową analizę czytelnik znajdzie w pracy, z której uczony ten znany jest najbardziej, a mianowicie *Rules Without Meaning. Rituals, Mantras and the Human Sciences*, New York 1993.

⁶ W kwestii krytyki teorii Staal'a por.: H.H. Penner, *Language, Ritual, Meaning*, „Numen” 1/1985, s. 1-16; R. Schechner, *Wrestling Against Time: The Performance Aspects of Agni*, „Jour-

ogólnej reguły rozumienia zjawisk kulturowych w kategoriach nośników znaczeń⁷.

Sperber wielokrotnie – i to nie tylko na kartach *Symbolizmu...* – dawał wyraz swojemu brakowi sympatii do postmodernistycznych i poststrukturalistycznych teorii kultury. Wspomina o tym także Michał Buchowski we wstępie do omawianej pracy. Tym bardziej zakrawa na ironię fakt, jak wiele łączy Sperbera z tak zajadłymi krytykami metod stosowanych w antropologii kulturowej, jak Horace Miner czy James Clifford. Pomijam tutaj różnice dzielące Sperbera od dopiero co wspomnianych autorów. Różnice te są natury fundamentalnej i bynajmniej nie twierdzą, że przepaść dzielącą interpretacjonizm od antropologii kognitywnej da się w jakikolwiek sposób zasypać. Tym jednak, co łączy tych trzech badaczy, jest właściwy im wszystkim sceptycyzm wobec podstawowej metody stosowanej w antropologii – wobec badań terenowych. W tym sensie *Symbolizm...* można odczytywać jako zapis rozczarowania badacza, który wyruszając w teren, jednocześnie powoli zaczyna sobie uświadamiać śmieszność swojego położenia:

Uprzejmy informator, widząc, że mam już dość jego „to taki zwyczaj”, dodał coś w rodzaju: *oloma* to żywotna roślina, która ma dużo pączków i łatwo się rozsadza. Te własności zaś – powiedział to? naprawdę to usłyszałem? – wiążą się z płodnością, której się życzy młodej parze⁸.

Interesującym w tym kontekście przypadkiem jest spotkanie Carla Gustava Junga z Elgonami – ludem zamieszkującym zbocza wygasłego wulkanu Mount Elgon na granicy Kenii i Ugandy. W trakcie wieczornych

nal of Asian Studies” 2/1986, s. 359–363.

⁷ Odnośnie do antropologii rytuału warto wspomnieć o jeszcze dwóch pracach, z zastrzeżeniem, że – w przeciwieństwie do Staala – ich autorzy bazują na metodach wypracowanych w ramach nauk kognitywnych: C. Humphrey, J. Laidlaw, *The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*, Oxford 1994 oraz R.N. McCauley, E. Thomas Lawson, *Bringing Ritual to Mind. Psychological Foundations of Cultural Forms*, New York 2002.

⁸ D. Sperber, *Symbolizm...*, *op. cit.*, s. 25. Por. także s. 27: „Ten Muszona jest rzadkością w swoim społeczeństwie. Jego zainteresowanie egzegezą symboli wykracza daleko poza zainteresowania innych Ndembu, tak jak zainteresowanie tym Turnera dalece przewyższa zainteresowanie jego kolegów. Dzięki temu spotkaniu powstała wyjątkowo bogata praca o symbolizmie”.

rozmów przy ognisku Jung usłyszał od jednego ze starców, że wczesnym rankiem, o świcie, wszyscy Elgonowie wychodzą ze swoich chat, plują w ręce i podnoszą je do słońca. Dialog, który zaraz potem nastąpił, warto przytoczyć w całości:

Zapytałem, co to znaczy, dlaczego dmuchają albo plują w dłonie. Darownie. „Zawsze tak się robiło” – odpowiadali. Było absolutnie niemożliwe wydobyć z nich jakieś objaśnienie; koniec końców stało się dla mnie jasne, iż ci ludzie wiedzą jedynie to, iż coś robią, nie wiedzą jednak c o [podkr. C.G. Junga]. W działaniu tym nie dopatrywali się żadnego znaczenia. Przecież i my także spełniamy pewne ceremonie – zapalamy świeczki na choince albo malujemy pisanki – nie zdając sobie sprawy, co właściwie robimy!⁹

Fragment zapisu Jungowskich peregrynacji po Afryce Wschodniej przytaczam z dwóch powodów. Po pierwsze, wspomniana rozmowa jest zdumiewająco podobna do dialogów toczonych przez Staal z członkami ortodoksyjnej kasty braminów Nambudiri oraz Sperbera z etiopskimi Dorze. We wszystkich trzech przypadkach odpowiedź na zadawane przez badacza pytanie „po co?” jest identyczna: „bo tak robili nasi przodkowie” – indagowani tubylcy nie są w stanie podać jakiegokolwiek spójnej odpowiedzi na pytanie o znaczenie tego, co robią. Po drugie, komentując zrytualizowane zachowanie Elgonów, Jung wyraźnie daje do zrozumienia, że pojmuje znaczenie i sens ich obrzędów lepiej niż oni sami. Czyniąc w ten sposób, postępuje dokładnie odwrotnie niż Staal i Sperber, wskutek czego dalszy ciąg przytoczonego tekstu jawi się jako modelowy wręcz przykład nadinterpretacji. Oto bowiem okazuje się, że oddech wydobywający się z płuc Elgona podczas dmuchania w dłonie to nic innego jak wiatr i duch. Według Junga zatem dziwne zachowanie Elgona to „niema modlitwa, modlitwa gestyczna, która również dobrze mogłaby brzmieć tak: «Ojcze, w twoje ręce powierzam ducha mego»”¹⁰.

Jungowska teoria symbolu nie ma rzecz jasna nic wspólnego z semiotyką w ścisłym znaczeniu tego słowa. Jak jednak wspomniałem,

⁹ C.G. Jung, *Wspomnienia, sny, myśli spisane i podane do druku przez Anielę Jaffé*, przeł. R. Reszke, L. Kolankiewicz, Warszawa 1993, s. 315.

¹⁰ *Ibidem*.

Sperberowskie rozumienie semiotyki jest o wiele szersze niż to, którym operowali Jurij Łotman czy Charles S. Peirce¹¹. W świetle tego rozumienia tym, co łączy powyższe rozważania Junga nad symbolizmem Elgonów z krytkowanym przez Sperbera strukturalizmem Lévi-Straussa, jest nie-falsyfikowalność koncepcji obu badaczy. Brak możliwości ich falsyfikacji wiąże się z nieodróżnianiem modelu od rzeczywistości. Innymi słowy, zarówno u Lévi-Straussa, jak i u Junga rzeczywistość nie pełni funkcji testu sprawdzającego prawdziwość teorii – jej wyłącznym zadaniem jest potwierdzanie wysuwanych hipotez¹². W związku z tym modele autorstwa krytkowanych przez Sperbera semiologów należałoby określić mianem heurystycznych raczej, aniżeli teoretycznych.

Spośród podanych przez Sperbera argumentów za odrzuceniem tezy o homologii języka i symbolizmu chciałbym zwrócić szczególną uwagę na dwa. Po pierwsze, cechą odróżniającą język od systemów symbolicznych jest gramatyka. Jest tyle gramatyk, ile języków. Dziecko uczące się polskiego konstruuje swoją gramatykę ze zbioru zdań wypowiedzianych wyłącznie w tym języku. Słowa w języku angielskim nie stanowią dlań materiału użytecznego do realizacji tego przedsięwzięcia. Może się ono uczyć co najwyżej innego – oprócz polskiego – języka i innej – oprócz polskiej – gramatyki. W przypadku symbolizmu jest inaczej: mogą przyswoić sobie symbole pochodzące z kultury innej niż moja własna, symbole te tworzą wszakże tylko jeden system symboliczny. Jak pisze Sperber:

Fakt, że jakieś dane uczestniczą w symbolizmie jednej kultury, nie wyklucza symbolicznego podejścia do nich w drugiej. Dlatego pozy-skiwanie mechanizmu symbolicznego odpowiedniego dla kultury, w której się żyje, nie polega na symbolicznym traktowaniu materiału

¹¹ Por. D. Sperber, *Symbolizm...*, op. cit., s. 53: „Przed – i parasaussure’owscy semiologowie, których zajmuje przede wszystkim pytanie «co», podpierają swoje analizy hipotezami dotyczącymi «jak»; na odwrót, kwestia «jak» zakłada wiedzę o «co». Dlatego semiologia de Saussure’a nie stanowi w zasadzie radykalnego przełomu [...]”.

¹² Jak – w kontekście rozważań związanych z Lévi-Straussem – pisze Sperber: „Jeśli dać strukturaliście listę pięćdziesięciu losowo wybranych słów, szybko dostrzeże on w nich spory zbiór opozycji i inwersji strukturalnych oraz ujmie je w pełne elegancji macierze, a jednocześnie inny strukturalista dojdzie na swój sposób do równie harmonijnego wyniku, który będzie zupełnie inny”. *Ibidem*, s. 64.

tylko z tej kultury, lecz raczej na traktowaniu materiału z różnych źródeł w sposób zdeterminowany kulturowo¹³.

Druga różnica między językiem a symbolizmem jest następująca. Osoba ucząca się języka korzysta z próbki wypowiedzi różnej od próbek innych podmiotów, a mimo to gramatyka jest identyczna w przypadku wszystkich podmiotów mówiących danym językiem. Z symbolizmem jest odwrotnie. Ogromna część danych wyjściowych jest identyczna dla członków danej kultury obcujących z tymi samymi mitami i uczestniczących w podobnych rytuałach, jak jednak pisze Sperber, są „ pewne specyficzne dane związane z indywidualnymi doświadczeniami, nienależące do wspólnego dziedzictwa, a mimo to wpływające na tworzenie mechanizmu symbolicznego ”¹⁴. Twierdzenie o indywidualnym charakterze symbolizmu stanowi moim zdaniem jeden z najprecyzyjniej wymierzonych ciosów w semiotyczną teorię kultury. Ta ostatnia zakłada wszak, że symbol interpretowany jest jednakowo przez wszystkich. Aby pokazać, że nie zawsze tak jest, odwołam się do następującego przykładu. Niemieszkającemu w Krakowie przyjacielowi pokazuję zdjęcie tylnej części Muzeum Narodowego. Fotografia została zrobiona w nocy i przedstawia część bocznej ściany, oświetlonej żółtym, widmowym światłem.

- Co przedstawia to zdjęcie? - pyta znajomy.
- Tylną część Muzeum Narodowego.
- Dlaczego je zrobiłeś?
- Kojarzy mi się z katownią Gestapo na Alei Szucha w Warszawie.
- A mi kojarzy się z biblioteką.

Sądzę, że powyższy przykład - fotografii ewokującej dwa skrajnie różne odniesienia symboliczne - dość dobrze pokazuje zindywidualizowany sposób działania mechanizmu symbolicznego. Pytanie, które się tutaj narzuca, brzmi: jak Sperber tłumaczy różnice w interpretacji tego samego przedmiotu? I jakie są dokładne granice zbioru, w obrębie którego mieściłby się specyficzny - bo nienależący do wspólnego dziedzictwa kulturowego - rodzaj danych, o którym Sperber mówi w przytoczonym powyżej cytacie? Czytając *Symbolizm...*, dowiadujemy

¹³ *Ibidem*, s. 84.

¹⁴ *Ibidem*, s. 85.

się, że do danych tych należą wonie i marzenia senne. Co jeszcze? Brak odpowiedzi na to pytanie, odpowiedzi rozwiniętej, podanej w jednym, wyraźnie zaznaczonym miejscu, osłabia moim zdaniem siłę argumentacji Sperbera. Po chwili namysłu można bowiem zadawać pytania następne: dlaczego przekład pewnych symboli (jak, na przykład, budynek na powyższej fotografii) odbywa się w skrajnie różny sposób, podczas gdy inne symbole są interpretowane w miarę jednolity, spójny sposób? Wskazanie na różnicę między językiem a symbolizmem jest jednoznaczne z próbą rozbicia tworzącej dany kod jedności przekazu i interpretacji. Jak zaś zauważa sam Sperber, „system komunikacji działa tylko w takim zakresie, w jakim leżący u jego podłoża kod jest taki sam dla wszystkich”¹⁵. Powyższe różnice między językiem a symbolizmem są, moim zdaniem, niezwykle trudne do podważenia. Nie zmienia to jednak faktu, że w swojej książce Sperber nie wspomina ani słowem o tym, w jaki sposób kultury ludzkie zachowują swoją spójność. Stąd rodzi się kolejne pytanie, na które w *Symbolizmie...* nie znajdziemy odpowiedzi: jeżeli nie sztywność kodu, to co zapewnia kulturze spójność na tyle mocną, aby mogła ona przez wieki zachowywać swoją tożsamość? Dlaczego Polak zapytany o symbolikę polskiej flagi bez trudu wskaże na mniej lub bardziej jednolity zbiór narodowych wartości i tradycji? Albo jeszcze inaczej: dlaczego zapytany o przedmiot nazywany „flagą narodową” niezmiennie odpowiadam, że konotuje ona właśnie te, a nie inne znaczenia? Warto w tym miejscu zaznaczyć, że brak odpowiedzi na te pytania stanowi zapowiedź późniejszej teoretycznej pracy Sperbera skupiającej się wokół takich zagadnień, jak epidemiologia przedstawiń i atraktory kulturowe¹⁶.

Sperberowi można niewątpliwie zarzucić redukcjonizm w podejściu do religii. Dużo bardziej interesująca wydaje mi się jednak inna obiekcja:

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Czytelników zainteresowanych kognitywną teorią komunikacji kulturowej można odesłać do późniejszej – napisanej wraz z Deirdre Wilson – pozycji. Por. D. Sperber, D. Wilson, *Relevance: Communication and Cognition*, Oxford 1986. Warto polecić również internetową rozmowę ze Sperberem. Por. D. Sperber, *An Epidemiology of Representations: A Talk with Dan Sperber*, Edge. The Third Culture, 2005, http://www.edge.org/3rd_culture/sperber05/sperber05_index.html [dostęp: 30.11.2008].

jego podejście do religii jest otwarcie racjonalistyczne. Innymi słowy, irracjonalność to dla Sperbera główne kryterium symbolizmu:

Jestem wśród ludu Dorze na południu Etiopii i badam tamtejszy symbolizm. Ktoś wyjaśnia mi, jak uprawia się pola. Słucham jednym uchem. Ktoś inny mówi mi, że jeśli pierwszych ziaren nie zasieje głowa rodziny, żniwa będą kiepskie. Zapisuję od razu. [...] A inny przykład: kiedy pewien przyjaciel z ludu Dorze mówi mi, że ciąża trwa dziewięć miesięcy, myślę sobie: „a więc wiedzą”. Kiedy dodaje: „ale w niektórych klanach trwa osiem albo dziesięć miesięcy”, mówię sobie w myślach: „To symboliczne” Dlaczego? Bo jest błędne¹⁷.

Posługując się innym przykładem: jak jedna i ta sama osoba może wierzyć, że w centralnej części mszy dochodzi do przemiany chleba i wina w ciało i krew Chrystusa, a jednocześnie po wyjściu z kościoła gromadzić encyklopedyczną wiedzę o świecie i wypowiadać sądy podlegające empirycznej falsyfikacji? Pytanie to jest równie sensowne w odniesieniu do Dorze. Wiedząc, że lampart zagraża ich zwierzętom cały czas, jednocześnie uznają, że jest on zwierzęciem chrześcijańskim i przestrzega postu w środy i w piątki. Spróbujmy podzielić to ostatnie zdanie na dwie części. 1. Lampart zagraża zwierzętom cały czas. 2. Lampart jest zwierzęciem chrześcijańskim i pości w środy i w piątki. Zdanie pierwsze jest zdaniem syntetycznym czy – by użyć wyrażenia Sperbera – zdaniem encyklopedycznym. W odróżnieniu od sądów analitycznych, które jedynie definiują znaczenie danego wyrazu, treść sądu syntetycznego zdaje relację ze stanu świata i jest podatna na falsyfikację, która zadecyduje o jego wartości logicznej. W przeciwieństwie do twierdzeń encyklopedycznych, zdania religijne są нефalsyfikowalne – osoby, które je wypowiadają, nie uważają ich jednak za takie. Zaznaczmy, że chodzi o osoby religijne. Dla nich zdania te posiadają status twierdzeń encyklopedycznych. Dorze są przekonani, że twierdzenia religijne są empirycznie uzasadnione, z jednym zastrzeżeniem: nie znają oni jeszcze tego uzasadnienia. Rozwiązanie sprzeczności na pewno jednak gdzieś istnieje. Interesujące, że w świecie zachodnim

¹⁷ Por. D. Sperber, *Symbolizm...*, *op. cit.*, s. 12–13.

podobne przeświadczenie zostało zinstytucjonalizowane pod postacią Anzelmiańskiej reguły *credo ut intelligam*.

Dla Sperbera symbolizm nie stanowi wiedzy o świecie (społecznym, religijnym itp.), lecz wiedzę o wiedzy:

W aspekcie symbolicznym nie jest ważne, jak lisy są zdefiniowane semantycznie ani jakie rzeczywiście są, lecz co się o nich wie, co się o nich mówi, w co się wierzy w związku z nimi. Przykład psa w związku z tym ostatnim elementem jest szczególnie jasny. W wyrażeniach typu „pieskie życie”, „zły jak pies”, „traktować jak psa” waga symboliczna ma niewiele wspólnego z rzeczywistą psią kondycją¹⁸.

Z powyższych rozważań nieuchronnie wynika, że symbolizm ma charakter nieświadomy. Jeżeli Dorze uznają twierdzenia o tabu węża za część swojej wiedzy empirycznej, to znaczy, że są one symboliczne tylko nieświadomie. Posługiwanie się przez Sperbera pojęciem mechanizmu symbolicznego wydaje się w pełni uzasadnione. Kompetencja symboliczna stanowi istotną część ludzkiego aparatu kognitywnego. Moim zdaniem jej badanie w kontekście teorii umysłu stwarza dla antropologii religii niezwykle ciekawe perspektywy poznawcze.

¹⁸ *Ibidem*, s. 102.

Bibliografia:

Humphrey C., Laidlaw J., *The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*, Oxford 1994.

Jung C.G., *Wspomnienia, sny, myśli spisane i podane do druku przez Anielę Jaffé*, przeł. R. Reszke, L. Kolankiewicz, Warszawa 1993.

McCauley R.N., Thomas Lawson E., *Bringing Ritual to Mind. Psychological Foundations of Cultural Forms*, New York 2002.

Penner H.H., *Language, Ritual, Meaning*, „Numen” 1/1985, s. 1–16.

Pyysiäinen I., *Religion and the Counter – Intuitive*, [w:] *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*, red. I. Pyysiäinen, V. Anttonen, London–New York 2002.

Schechner R., *Wrestling Against Time: The Performance Aspects of Agni*, „Journal of Asian Studies” 2/1986, s. 359–363.

Sperber D., *Symbolizm na nowo przemyślany*, przeł. B. Baran, Kraków 2006.

Sperber D., *An Epidemiology of Representations: A Talk with Dan Sperber*, Edge. The Third Culture, 2005, http://www.edge.org/3rd_culture/sperber05/sperber05_index.html [dostęp: 30.11.2008].

Sperber D., Wilson D., *Relevance: Communication and Cognition*, Oxford 1986.

Staal F., *Rules Without* <http://www.thetroth.org> [dostęp: 20.04.2008].

Meaning. Rituals, Mantras and the Human Sciences, New York 1993.

Staal F., *The Meaninglessness of Ritual*, [w:] *Reading in Ritual Studies*, red. R. Grimes, New Jersey 1996, s. 483–494.

Jakub Bohuszewicz – doktorant w Instytucie Religioznawstwa UJ. Interesuje się relacjami między rytuałem religijnym a językiem i ewolucją ludzkiego gatunku, ze szczególnym uwzględnieniem teorii Victora Turnera, Roya Rappaporta i Andrzeja Wiercińskiego.