

GRZEGORZ WIŃSKI

VICTORA TURNERA ANALIZA SYMBOLI RYTUALNYCH

SYMBOL JAKO KATEGORIA ANALIZY ANTROPOLOGICZNEJ

Religia w swoich różnorodnych formach charakteryzuje się tym, że jest przebogata w symbole, będące przedmiotem zainteresowania wielu dyscyplin naukowych, takich jak filozofia, socjologia, psychologia, religioznawstwo i antropologia społeczna. Antropologia społeczna, a ściślej rzecz biorąc, antropologia symboliczna rozumiana jako dyscyplina deskryptywna, tradycyjnie zajmuje się zachowaniami o charakterze symbolicznym oraz symboliczną aktywnością aktorów społecznych, związaną z wierzeniami dotyczącymi sacrum lub sił mistycznych, panującymi pośród ludzi „pierwotnych” tworzących kultury przedpiśmienne¹. Antropologia symboliczna ujmuje zjawiska o charakterze religijnym lub magicznym jako fenomeny kulturowe². Współcześnie antropologia symboliczna nie zajmuje się jedynie badaniem społeczeństw tradycyjnych, lecz także opierając się na wypracowanych metodach badań, grupami społecznymi przynależnymi do kultur poindustrialnych³.

Mgr GRZEGORZ WIŃSKI – doktorant w Instytucie Socjologii KUL, stypendysta Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej w ramach grantu – promotora – laureata konkursu „Subsydia dla Uczonych”; adres do korespondencji: Katedra Socjologii KUL, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: gwinsky-cenprof@poczta.onet.pl.

¹ C. Geertz pisze, że w praktyce współczesne badania antropologiczne nad symbolem i religią, jeśli nie liczyć wzbogacenia empirycznego, pozbawione są teoretycznego postępu i bazują na naukowych dokonaniach: Webera, Durkheima, Freuda i Malinowskiego. Zob. C. G e e r t z, *Religion As a Cultural System*, w: *The Interpretation of Culture*, New York: Basic Books Inc 1973, s. 87-125.

² V. T u r n e r, *Foreword*, w: t e n ż e, *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Ithaca: Cornell University Press, 1974, s. 17.

³ Tamże, s. 7-8.

Do wiodących przedstawicieli tego kierunku należy Victor Witter Turner (1920-1983), który podczas prowadzonych badań terenowych pośród plemienia Ndembu posłużył się podstawowymi zasadami metodologicznymi uwzględniającymi współczynnik humanistyczny, tak jak go sformułował i stosował Florian Znaniecki⁴. Nie studiował on jedynie zjawisk religijnych, lecz w pewnym sensie żył nimi, doświadczał ich, a nie tylko opisywał. W społeczności badanej występował jako aktor przynależny do badanej grupy społecznej, a nie jedynie jako obserwator znajdujący się na zewnątrz niej⁵. Kolejnym ważnym elementem, który decyduje o oryginalności metodologicznej badań terenowych prowadzonych przez Turnera, to fakt, że nie mówił on o zjawiskach religijnych jako obiektach będących zewnętrznymi wobec jednostek ludzkich, czyli nie traktuje ich jako faktów społecznych w sensie Durkheimowskim, lecz fenomeny te postrzegał poprzez doświadczenie badanych i ich zachowania wobec siebie samych jak i innych aktorów społecznych⁶. Eksplanacja i interpretacja symboliki rytuałów o charakterze religijnym winna być zapoczątkowana, jak uważał Turner, przez zaznajomienie się antropologa z ich znaczeniem oraz interpretacją tego znaczenia taką, jaką posiadają specjaliści rytualni⁷. Zebranie tego rodzaju materiału stanowi wstępną fazę pracy badawczej, której ostatecznym celem jest wyjaśnienie symboliki poszczególnych rytuałów. Metoda ta nie ogranicza się jedynie do podkreślenia istniejącej dychotomii pomiędzy badaczem a jednostkami lub grupami społecznymi będącymi przedmiotem badań, lecz na głębszym poziomie dotyczy zagadnienia istotnej różnicy pomiędzy punktem widzenia badacza i wierzącego w konkretną, badaną, rzeczywistość społeczną⁸.

⁴ T u r n e r, *Dramas, Fields, and Metaphors*, s. 47-48.

⁵ Badania terenowe pośród plemienia Ndembu w Afryce prowadził Turner w dwu okresach. Pierwszy od grudnia 1950 do lutego 1952 r., natomiast drugi od maja 1953 do czerwca 1954 r. Należy podkreślić, że podobnie jak miało to miejsce w przypadku B. Malinowskiego, także Turner badał nie tę grupę plemienną, którą początkowo zamierzał. Zob. V. T u r n e r, *Prologue. From the Ndembu to Broadway*, w: t e n Ń e, *On the Edge of Bush. Anthropology as Experience*, Tucson: University of Arizona Press 1985, s. 2.

⁶ R. A. Q u a n t z, *School Ritual as Performance. A Reconstruction of Durkheim's and Turner's Uses of Ritual*, „Educational Theory” 1999, nr 4, s. 493-514.

⁷ Turner podkreślał wielokrotnie, że pomysł wykorzystania materiału empirycznego, na który składają się rdzenne interpretacje symboli rytualnych, które pochodzą od tzw. specjalistów rytualnych został wcześniej wykorzystany przez M. Wilson (*Rituals of Kinship among the Nyakyusa*, London: Oxford University Press 1957, s. 6).

⁸ Próba przezwyciężenia tej dychotomii została podjęta w klasycznych już dzisiaj pracach, stanowiących kanon monografii terenowych „brytyjskiej szkoły” w antropologii

Podobnie jak ma to miejsce z pojęciami rytuału i ceremonii, które w literaturze posługującej się dyskursem antropologicznym lub etnograficznym są niedookreślone lub interpretowane zgodnie z wymogami metodologiczno-teoretycznymi stosowanego paradygmatu naukowego, tak też pojęcie symbolu obciążone zostaje pewnymi sprzecznościami wynikającymi z różnic w rozumieniu terminów pokrewnych takich jak: znak, symbol, analogia i metafora⁹. Znak w ujęciu semantyczno-systemowym nie odnosi się bezpośrednio do danego jednostce w jej empirycznym doświadczeniu przedmiotu, lecz określony jest poprzez pozycję w systemie semantycznym, a ściślej mówiąc poprzez wiążącą relację wewnętrzną zachodzącą pomiędzy znaczącym a znaczoną¹⁰. Stosunek pomiędzy tymi elementami składowymi nie jest równorzędny, zakłada się bowiem, iż znaczone jest pierwotne

społecznej, a mianowicie w: *Nuer Religion* autorstwa E. E. Evans-Pritchard'a oraz *The Political System of Highland Burma*, E. R. Leach'a. Evans-Pritchard twierdzi, że badacz terenowy winien pozwolić badanym na wyrażania sensu w ich własnych kategoriach, a nie doszukiwać się w tubylczych wypowiedziach absurdu, który wynika z przekonania, że nie tubylczy (naukowy) sposób pojmowania świata jest o wiele bardziej racjonalny oraz z faktu nieuwzględnienia w poszczególnych analizach społecznego kontekstu praktyk, w których wypowiedziane stwierdzenie funkcjonuje. Zob. E. E. Evans - Pritchard, *Nuer Religion*, Oxford: Clarendon Press 1956, s. 132. Natomiast E. Leach uważa, że badaną społeczność należy rozumieć poprzez kategorie pojęciowe używane przez badacza a nie przez badanych. Zakłada on zatem, że antropolog, aby zrozumieć w pełni znaczenie tubylczego wyrażenia, winien osadzić to wyrażenie w kontekście społecznego działania. Wykorzystując dychotomię znaczące/znaczone Leach stworzył diadyczny model komunikacyjny zakładający relacje pomiędzy tym, co jest obserwowalne z antropologicznego punktu widzenia w konkretnej rzeczywistości kulturowej (np. zachowania rytualne), a pojęciem o owych obserwowalnych faktach (wierzenia) obecnym w umyśle. Model ten, zdaniem Leach'a, może służyć jako swoiście pojęta siatka kategorialna nakładająca na zachowania poszczególnych jednostek schemat komunikacyjny. W tym konkretnym przykładzie relacji pomiędzy rytuałem a wierzeniem, rytuał jawi się jako forma symboliczna wyrażająca społeczny porządek. Zob. E. R. Leach, *The Political System of Highland Burma*, London: Bell 1954, s. 14.

⁹ V. Turner, *Symbols and Social Experience in Religious Ritual*, „*Studia Missionalia*” 1974, nr 23, s. 1-21.

¹⁰ Ta para pojęć zaproponowana przez de F. de Saussure odnosi się do koncepcji stoickiej, w której to znak uważany jest za całość składającą się ze składnika zmysłowego (aistheton) oraz składnika umysłowego (noeton), a który to zdaniem R. Jacobsona we współczesnym dyskursie językoznawczym oddać można za pomocą terminu; przekładalny. Zob. R. Jakobson, *A la recherche de l'essence du langage*, „*Diogene*” 1965, nr 51; przekł. pol. *W poszukiwaniu istoty języka*, tłum. D. Kurkowska-Urbańska, w: *W poszukiwaniu istoty języka*, t. I, Warszawa: PWN 1989, s. 115-116.

w doświadczeniu względem znaczącego, które może w tej relacji przybierać formy arbitralne lub konwencjonalne¹¹.

W teorii znaku Charlesa Peirce'a najbardziej istotnym problemem jest to, czy znak jest wytworem człowieka, interakcji międzyludzkiej, czy też daje się określić w sposób formalny poprzez odniesienie do innych znaków¹². Aktywność znakowa ujęta jako kompetencja komunikacyjna jednostek ludzkich rozpatrywana być może na dwu płaszczyznach: wewnętrznej, wyrażającej się w relacji między znakiem a przedmiotem danym w bezpośrednim spostrzeżeniu zmysłowym, które to jednocześnie pełni rolę nośnika znaku, oraz zewnętrznej, wyrażającej się w relacji znaku do jego przedmiotu dynamicznego. Na tej drugiej płaszczyźnie znak w relacji do przedmiotu może realizować się na trzy sposoby¹³. Ikon jest znakiem, który odnosi się do swojego przedmiotu dynamicznego na mocy własnej struktury wewnętrznej. Indeks jest znakiem, który pozostaje w rzeczywistej relacji do swojego przedmiotu dynamicznego, tzn. że pomiędzy znakiem a konkretnym przedmiotem istnieje rzeczywistość empiryczna, która pozwala na funkcjonowanie znaku. Symbol jest znakiem, którego relacja do przedmiotu dynamicznego jest możliwa dzięki funkcjonowaniu praw lub dyspozycji¹⁴.

¹¹ J. Skorupski wyróżnia w relacji znaczone/znaczące dwa podstawowe typy: relację konwencjonalną i relację abstrakcyjną. Natomiast H. Price za J. Beattie dokonuje rozróżnienia na formę naturalną (nie-arbitralną) i konwencjonalną (arbitralną). Zob. J. S k o r u p s k i, *Symbol and Theory. A Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press 1976, s. 119-124.

¹² Relacja znakowa u Peirce'a ma charakter triadyczny (znak-przedmiot-interpretator), a nie tak jak u de Saussura charakter diadyczny. Zob. E. H a ł a s, *Symboliczno-interakcyjna koncepcja znaczenia*, „Studia Filozoficzne” 1987, nr 7, s. 87-102; L. K o c z a n o w i c z, *Koncepcja jaźni w filozofii Ch. S. Peirce'a*, „Principia. Pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej” 7(1993), s. 53-74.

¹³ C H. S. P i e r c e, *Collected papers*, t. II, Cambridge: Harvard University Press 1960, s. 307.

¹⁴ Ch. S. Peirce, uważał, że pojęcia i prawa o charakterze ogólnym mogą wpływać na rzeczywistość fizyczną w taki sam sposób, w jaki wpływają na nią ludzkie działania. Traktując działania ludzkie jako celowe i dynamiczne nie mógł jednocześnie wskazywać na stałą i jednoznaczną relację pomiędzy znakiem i jego odpowiednikiem w rzeczywistości empirycznej. Stąd też znak w kontekście dynamicznym pełni rolę pośredniczącą pomiędzy przedmiotem rzeczywistym a interpretatorem posiadającym kompetencje aktywności znakowej. Dla wyjaśnienia przebiegu procesualnej relacji pomiędzy znakiem a przedmiotem Peirce'a posługuje się kategoriami możliwości, aktualności i ogólności. Kategorie te można wyrazić w zdaniu: „to, co mogło być”, „to, co było, jest lub będzie”, i „to, co by było”. Zob. K o c z a n o w i c z, *Koncepcja jaźni w filozofii Ch. S. Peirce'a*, s. 55-56.

Owa wiążąca relacja, która stanowi istotę symbolu jest przedmiotem co najmniej kilku sprzecznych koncepcji na gruncie antropologii społecznej. Zdaniem Alfreda Readcliffe-Browna „cokolwiek ma znaczenie jest symbolem, a znaczenie jest tym, co zostaje przez symbol wyrażone”¹⁵. Natomiast Turner twierdził, że w literaturze antropologicznej przyjęło się od dłuższego już czasu łączenie symboli o charakterze rytualnym ze stanami emocjonalnymi stymulującymi ich użycie, a co za tym idzie ich znaczenie. Przez badaczy z różnych dyscyplin naukowych, którzy zajmują się problematyką symbolizacji, termin symbol jest często utożsamiany lub traktowany analogicznie do terminów takich jak: znak lub sygnał. Pierwszym pytaniem, na które zdaniem Turner’a należy odpowiedzieć jest: czy symbol jest tym samym co znak lub sygnał, czy też za tym pojęciem kryje się znaczenie w sposób szczególnie odróżniające go od terminów pokrewnych? Ten zamęt panujący wokół terminów: znak, sygnał, symbol wynika z faktu, że wielu antropologów stosujących ten termin w swoich pracach badawczych zwraca uwagę na jego redukcjonistyczne rozumienie, które to faktycznie utożsamia symbol ze znakiem¹⁶. Taki rodzaj definiowania symbolu odnajduje Turner w *The Concise Oxford Dictionary*, w którym to symbol jest ujmowany jako konwencjonalny znak charakteryzujący poprzez swoje znaczenie przedmiot, idee, procesy itd.¹⁷ Inną definicją symbolu, którą cytuje Turner, jest ta, która określa to pojęcie jako rzecz odnoszącą się do ogólnej cechy przedmiotu, zgadzającą się z jego naturalną typifikacją lub reprezentującą cokolwiek, co ma analogiczne jakości związane z faktem lub myślą o tym przedmiocie¹⁸. Symbol w tym sensie może być rozumiany jako powiązany w szerokim sensie z ludzką komunikacją werbalną lub pozawerbalną. Stymuluje on tylko jeden, główny sens, z którym jest on związany.

¹⁵ A. R. R a d c l i f f e - B r o w n, *Structure and Function in Primitive Society*, London: Glencoe 1952, s. 143.

¹⁶ Redukcjonistyczne teorie symbolu charakteryzują się identyfikacją symbolu i znaku oraz odmawiają im samoistnego znaczenia twierdząc, iż pojawia się ono jedynie przy określonych stanach fizjologicznych lub społecznych. Zob. E. L e a c h, *Culture and Communication*, Cambridge: Cambridge University Press 1976, przekł. pol. *Kultura i komunikowanie*, tłum. M. Buchowski, A. Grzegorzczak, E. Umińska-Plisenko, w: E. L e a c h, A. J. G r e i m a s, *Rytuał i narracja*, Warszawa: PWN 1989, s. 5-98.

¹⁷ T u r n e r, *Symbols and Social Experience in Religious Ritual*, s. 1.

¹⁸ V. T u r n e r, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca: Cornell University Press 1967(1973), s. 19; t e n ż e, *The Drums of Affliction. A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, Oxford: The Clarendon Press 1968(1972), s. 16-17.

Zdaniem Turnera, istnieją dwie zasadnicze różnice pozwalające na ukazanie istnienia znaczącej dychotomii pomiędzy znakiem a symbolem. Pierwsza z nich charakteryzuje symbol jako dążący do wieloznaczeniowości, w odróżnieniu od znaku, który jest jednoznaczniowy. Natomiast druga określa rozumienie symbolu jako przejście ze stanu niewiedzy do zrozumienia, podczas gdy znak jest zawsze znany. Znak i symbol mają jedną wspólną właściwość. Jest nią możliwość przekazywania informacji w czasie i przestrzeni. Natomiast sygnał nie jest generalnie łączony z kompleksem zachowań komunikacyjnych, lecz raczej z pragmatycznym i bezpośrednim rozwiązaniem sytuacji kryzysowej¹⁹. Przykładem redukcjonistycznej orientacji na gruncie antropologii społecznej jest definicja symbolu przedstawiona przez Edwarda Sapira w *Encyclopaedia of the Social Sciences*. Sapir odróżnia, korzystając z założeń poczynionych przez Carla Gustawa Junga, dwie podstawowe klasy symboli. Pierwszą z nich stanowią symbole o „referencyjnym” charakterze. Przejawiają się one w wyniku użycia pewnych form zwyczajowych lub wynikających ze swoiście pojętej umowy społecznej. Przykładem tego rodzaju symboli są: sensowna artykulacja ustna – mowa, pismo, flagi sygnalizacyjne oraz wszelkie symbole mające charakter organizacyjny „w sensie ekonomicznym”, a więc tworzące ład w pewnej przestrzeni społecznej. Referencyjne symbole w ujęciu Sapira odpowiadają Jungowskiemu rozumieniu znaku jako pokrewnego rzeczy i bezpośrednio odnoszącego się do znanego faktu.

Drugą klasą symboli stanowią te, które mają charakter rytualny. Sapir nazywa je skondensowanymi symbolami. Definiuje je jako wysoce skondensowane formy zastępujące w symboliczny sposób ludzkie zachowania. Symbol o charakterze skondensowanym cechuje się nasyceniem emocjonalnym decydującym o jego jakości i charakterystycznych właściwościach. Podstawowa różnica pomiędzy tymi dwoma rodzajami symboli w ujęciu Sapira wynika z ich związku z emocjami ludzkimi oraz ludzkim działaniem. Symbole o charakterze referencyjnym charakteryzują się znacznym stopniem formalizacji, unifikacji. Natomiast symbol o charakterze skondensowanym oddziałuje bardziej na płaszczyźnie nieświadomości i rozprzestrzenia się jako jego emocjonalna jakość związana z przyzwyczajeniem i codziennym

¹⁹ Zob. J. B e a t t i e, *Other Cultures. Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology*, New York: The Free Press of Glencoe 1964, s. 68-72; T u r n e r, *Symbols and Social Experience in Religious Ritual*, s. 2.

użyciem²⁰. Sapira teoria dotycząca symbolu ma zdaniem Turnera charakter inspirujący. Przypisuje on cztery główne atrybuty symbolom o charakterze rytualnym²¹: kondensacja – w pojedynczej formie symbolu zawiera się jak najwięcej treści; odwołanie do „ekonomi myślenia”, podkreślające pragmatyczny charakter użycia symbolu; dominująca jakość o charakterze emocjonalnym lub językowym; związek językowego rozmienia symbolu z regionami o charakterze nieświadomości.

Turner twierdzi jednak, że Sapir nie docenia ideologicznego lub mówiąc inaczej normatywnego pola znaczeniowego symbolu. Zdaniem Turnera, symbole o charakterze rytualnym w tym samym odcinku czasowo-przestrzennym mają charakter symbolu referencyjnego i skondensowanego. Każdy symbol jest wieloreferencyjny. Różnice te wynikają z innych założeń teoretyczno-metodologicznych, a w konsekwencji prowadzą do różnic definicyjnych symbolu.

Dla Turnera, na gruncie antropologii symbol można definiować w dwójki sposób. Klasycznie, jako rzecz, która reprezentuje lub przedstawia coś co posiada analogiczne jakości, przez które może być definiowane, lub jako rzecz związaną bezpośrednio z obserwowalnym faktem²². Jednak symbole, które są dane antropologowi do obserwacji podczas jego badań terenowych, traktowane jako empiryczne obiekty doświadczenia, ludzkiej aktywności, gesty lub jako części składowe sytuacji rytualnych, często wymykają się klasycznie zdefiniowanemu pojęciu symbolu. Z tego też powodu Turner proponuje by symbol definiować, podobnie jak to czynił Jung, jako najlepszą z możliwych ekspresję służącą do wyrażenia relatywnie nieznanego faktu²³. Tym samym przyznaje, że koncepcja symbolu ograniczająca jego

²⁰ E. S a p i r, *Symbols*, w: *Encyclopedia of the Social Sciences*, t. XIV, New York: Macmillan 1935, s. 492-493.

²¹ T u r n e r, *The Forest of Symbols*, s. 29.

²² Tak rozumiane symbole nie różnią się zdaniem Turnera od znaku. Krytykuje on prace badawcze antropologów, którzy jego zdaniem nie dostrzegają różnicy pomiędzy znakiem a symbolem, co w konsekwencji prowadzi do błędnych wniosków powstałych na podstawie interpretacji zebranego materiału etnograficznego. Jako przykłady tego rodzaju prac podaje: S. F. N a d e l, *Nupe Religion*, London: Routledge and Kegan Paul 1954 oraz: W i l s o n, *Ritual of Kinship among Nyakyusa*.

²³ C. G. Jung opisując właściwości symbolu, porównuje go do brzemiennej kobiety w tym sensie, że symbol jest brzemienny w swoje znaczenie, którego rozumienie rodzi się poza nim samym. C. G. J u n g, *Psychological Types*, London: Routledge and Kegan Paul 1949, s. 602. Zob. V. T u r n e r, *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*, Ithaca: Cornell University Press 1975, s. 207-208.

analizę jedynie do poziomu semantycznego, do tego samego, na którym egzystuje znak, jest niewystarczająca dla analiz antropologicznych. Takie symbole, w których zawarte zostają opozycyjne względem siebie jakości, przypominają do złudzenia „jednoczenie przeciwieństw”. Zdaniem Turnera, nie potrzeba wyjątkowej znajomości psychologii głębi by stwierdzić, iż właśnie tego typu symbole, w których znaczeniu kryją przenikające się nawzajem przeciwieństwa, oddziałują najsilniej na jednostkę i grupę społeczną²⁴. Działanie to może być określone jako społeczna funkcja symbolu.

Dyscyplinami naukowymi, które zdaniem Turnera, są najbardziej odpowiednimi, biorąc pod uwagę przedmiot jak i metody oraz narzędzia badawcze, do całościowych studiów nad pojęciem symbolu i znaku oraz funkcji, jakie one pełnią na płaszczyźnie społeczno-komunikatywnej, są: semiotyka i semiologia, komparatywna symbologia, antropologia symboliczna. Turner stwierdza, że semiotyka i semiologia jako nazwy dyscyplin naukowych są często traktowane jako synonimy tej samej dyscypliny badawczej, której przedmiotem jest znak i symbol. Semiotyka jest to główna teoria znaków i symboli zajmująca się szczegółowo analizą natury i związków pomiędzy znakami językowymi. Zazwyczaj wyróżnia się trzy poziomy analizy semiologicznej: syntaktyczny, semantyczny i pragmatyczny. Głównym kryterium tych podziałów jest rodzaj stosunków, w jakim uczestniczą znaki²⁵. Syntaktyczny poziom analizy zajmuje się relacją pomiędzy znakami i symbolami. Przedmiotem syntaktyki są te stosunki znakowe, które mają charakter formalny, tzn. że znając reguły konstruowania wyrażeń językowych, możemy ocenić poprawność zwrotu bez znajomości znaczenia. Poziom semantyczny zajmuje się analizą relacji znaku lub symbolu do rzeczy lub działań, z którymi są one powiązane. Przedmiotem semantyki jest więc stosunek zachodzący pomiędzy znakiem a konkretną rzeczywistością, do której znak ten się odnosi. Poziom pragmatyczny zajmuje się relacją znaku i symbolu do sposobu, w jakim są one używane. Pragmatyka opisuje stosunki stwierdzania, rozumienia i komunikowania. Semantyka i syntaktyka są bardziej zaawansowane w rozwoju teoretycznym niż prag-

²⁴ Na temat związku przedstawicieli antropologii symbolicznej z teorią psychoanalizy obszernie pisze R. A. Segal (*Victor Turner's Theory of Ritual*, „Zygon” 1983, nr 3, s. 327-334).

²⁵ V. T u r n e r, *Liminal to Liminoid, in Play, Flow, and Ritual. An Essay in Comparative Symbology*, „Rice University Studies” 3(1974) 53.

matyka, która dopiero ostatnio będąc wykorzystywana w socjolingwistyce oraz psychologii rozwojowej zaczyna przybierać charakter teorii systematycznej. Różnica pomiędzy semiotyką i semiologią polega głównie na tym, że ta druga dyscyplina badawcza nie ogranicza się jedynie do studiów nad znakami językowymi. Wymienione poziomy analizy semiotycznej korespondują z terminami wprowadzonymi przez Turnera w celu analizy symboli rytualnych. Poziom syntaktyczny odpowiada pozycjonalnemu rozumieniu symbolu, poziom semantyczny rozumieniu egzegetycznemu, natomiast pragmatyczny – rozumieniu operacyjnemu symboli rytualnych.

Kolejne dwie dyscypliny naukowe wyszczególnione przez Turnera, zajmujące się badaniem symboli to: antropologia symboliczna oraz komparatywna symbologia. Łączy je symbol (o charakterze werbalnym lub pozawerbalnym) traktowany jako część socjokulturowych lub religijnych procesów. Symbol jest „żywy” w swoim działaniu, a nie symbol ujmowany jak „rzecz”. W odróżnieniu od semiotyki i semiologii, antropologia symboliczna oraz komparatywna symbologia nie traktują symbolu jako abstrakcji logicznej o charakterze atemporalnym, lecz osadzają go w w kontekście ludzkich, socjokulturowych lub religijnych działaniach. Różnica pomiędzy komparatywną symbologią a antropologią symboliczną wynika z obszaru badań tych dyscyplin. Antropologia symboliczna zajmuje się badaniem zachowań o charakterze symbolicznym w społecznościach plemiennych, przedsięwzięciach lub w zwartych małych grupach społecznych. Natomiast komparatywna symbologia nie ogranicza się jedynie do analizy materiału etnograficznego zebranego podczas badań terenowych, których celem jest uchwycenie np. plemiennego rozumienia symbolu, lecz bada zachowania symboliczne w społeczeństwie poidustrialnym. Termin „komparatywna” dookreślający symbologię jako odrębną dyscyplinę naukową, zdaniem Turnera, odnosi się jedynie do specyfiki metody stosowanej przez tę dyscyplinę²⁶.

²⁶ Antropologia symboliczna ujmuje kulturę jako system symboli pozwalających na konstruowanie przez jednostki rzeczywistości. Dychotomia istniejąca pomiędzy indywidualnym doświadczeniem poszczególnych aktorów a narzuconymi społecznie formami wyrażania owego doświadczenia sprawia, że głównym celem antropologii symbolicznej staje się interpretacja znaczenia i struktury tekstu. Por. M. B u c h o w s k i, W. J. B u r s z - t a, *Antropologia kognitywna. Charakterystyka orientacji*, w: *Amerykańska antropologia kognitywna. Poznanie, język, klasyfikacja i kultura*, red. M. Buchowski, Warszawa: Instytut Kultury 1993, s. 11-22.

Różnica pomiędzy symbolem a znakiem wynika z fundamentalnego faktu, stanowiącego podstawę dalszych analiz poczynionych przez Turnera, a odnoszącego się, jak już zostało wspomniane, do właściwości symbolu związanych ze zmysłowym postrzeganiem jego wieloznaczności. Podstawą terminologiczną tego rozróżnienia są pewne właściwości symbolu, które można oddać słowami, ikoniczne lub naturalne. Turner uważa, że pojęcie ikon (icon), wprowadzone przez Pierce'a, jest nadużywane szczególnie wtedy, gdy umiejscowione zostanie w perspektywie odniesienia do jego historycznego znaczenia jako blisko spokrewnionego z tradycją chrześcijańską. Dlatego też stoi on na stanowisku, że prawidłowym jest używanie pojęcia symbolu jako niezależnego i nie mającego tak ścisłych, historycznych, konotacji religijnych. Podobnie jest z określeniem: symbole naturalne. Pomimo że jest ono w powszechnym użyciu przez wielu antropologów, dookreślenie „naturalne” jest krytykowane przez Turnera. Pisze on, że wszelkie symbole i znaki nie mają charakteru naturalnego i nie mogą być tak traktowane, ponieważ są one kreowane i używane przez człowieka i jako takie są fenomenami o kulturowej genezie. Stąd też mają one charakter „nie-naturalny” lub „anty-naturalny”²⁷. Człowiek może jako kreator symbolu mówić o nim jako naturalnym, ale w partykularnym, wąskim w swoim znaczeniu sensie tego słowa jedynie wówczas, gdy symbol posiada naturalne właściwości łączące go z tym, co symbolizuje²⁸.

SYMBOLE RYTUALNE JAKO NOŚNIKI WARTOŚCI RDZENNYCH

Turner dokonuje podziału symboli używanych przez plemię Ndembu podczas zachowań rytualnych na dwie główne klasy: przedmioty o charakterze symbolicznym i działania symboliczne. Przedmioty symboliczne są to materialne rzeczy wykorzystywane w poszczególnych fazach procesu rytualnego. Może być to drzewo, medykamenty szamana, jak i świątynia. Należy zauważyć istnienie pewnej niezgodności terminologicznej odnoszącej się do

²⁷ T u r n e r, *Symbols and Social Experience in Religious Ritual*, s. 2.

²⁸ S. Langer dokonuje rozróżnienia między rozumieniem znaku i symbolu przez badaczy zajmujących się logiką symboliczną w sensie matematycznym, ujmujących znak lub symbol (dla tej orientacji oba te pojęcia są tożsame) jako nośniki konotatywne lub denotatywne słów, przekazów werbalnych, których rozumienie ograniczone jest do odpowiedniego dyskursu. S. L a n g e r, *Mind. An Essay on Human Feeling*, t. I, London: The Hopkins University Press 1975, s. 73-106.

braku jednoznacznej klasyfikacji na przedmioty o charakterze rytualnym oraz obiekty rytualne²⁹. Natomiast termin „działania symboliczne” można rozumieć w sensie pozytywnym lub negatywnym: w sensie pozytywnym jako aktualne działania wykonywane podczas poszczególnych faz rytuału³⁰; w sensie negatywnym jako przestrzeganie tabu, np. nie spożywanie określonego typu jedzenia lub czasowa wstrzeźliwość seksualna, czyli zaniechanie zachowań, pewnego ściśle określonego typu.

Turner dzieli symbole rytualne na proste oraz złożone. Następnie stwierdza, że te ostatnie z kolei można podzielić na symbole sprzężone oraz kompleksy symboli. Jeżeli symbol jest złożony jedynie z kilku komponentów, wówczas określa go jako sprzężony. Jeśli natomiast jest złożony z wielu komponentów, wówczas należy mówić o kompleksie symboli. Proste symbole mogą wchodzić jako niezależne jednostki w skład rytuału lub mogą być traktowane jako części konstytuujące w sposób całościowy kompleksy symboli rytualnych³¹. Owe jednostkowe symbole, które mają własną egzystencję lub kreują kompleksy symboli, Turner nazywa symbolami o charakterze dominującym. Zamiennie stosuje nazwę „symbole senioralne” lub „starsze symbole”³². Określane są tak, ponieważ nie stanowią jedynie ważnego ogniwa dla danego rytuału (są ich zasadą), ale są ważne z powodu ich relacji do wartości, do których są przypisane. Symbole, które same w sobie nie odnoszą się do wartości, są przez Turnera nazywane symbolami instrumentalnymi. W zestawieniu z symbolami dominującymi są one uboższe o aksjonormatywną sferę znaczeniową. Nie mogą więc stanowić celu samego dla siebie, lecz egzystują jedynie na płaszczyźnie teleologicznej jako środki do osiągnięcia celu sprawowanego rytuału. Symbole dominujące nie mają charakteru ilościowego, to znaczy ich dominacja nie jest sumą wielości komponentów, które one zawierają w sobie, lecz jest związana

²⁹ T u r n e r, *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*, s. 159.

³⁰ Podobnie jak symbol, także rytuał osadzony jest w „czasowej strukturze”, odpowiednim dla jego spełnienia „tu i teraz”. T u r n e r, *Dramas, Fields, and Metaphors*, s. 238.

³¹ V. Turner definiuje symbol rytualny jako najmniejszą, nieredukowalną część procesu rytualnego, zawartą w zachowaniach rytualnych związanych z przedmiotem rytuału, aktywnością i relacjami jednostkowymi, słowami oraz gestami obecnymi w sytuacjach rytualnych. V. T u r n e r, E. T u r n e r, *Notes on Processual Analysis*, w: *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, New York: Columbia University Press 1978, s. 244-255.

³² Tamże, s. 245-246.

z tym, jakich wartości są one nośnikami. Konsekwentnie dominujące symbole mogą mieć charakter prosty, sprzężony lub kompleksowy³³.

Symbole dominujące, biorąc pod uwagę ich ważność (ze względu na normy i wartości, których są nośnikami) oraz miejsce w poszczególnych fazach procesu rytualnego, mogą przybierać różne postaci: symboli o charakterze partykularnym, sytuacyjnym i epizodycznym. Symbol dominujący partykularnie jest wykorzystywany jednorazowo podczas czynności rytualnych. Symbol dominujący o charakterze sytuacyjnym – dominuje jedynie w konkretnej sytuacji rytualnej, natomiast w dalszej części sekwencji działań rytualnych może spełniać jedynie rolę drugoplanową lub nie być wcale w użyciu symbolicznym. Symbol dominujący epizodycznie bierze udział jedynie w epizodzie rytuału, a w sekwencji dalszych epizodów rytualnych nie jest obecny. Podstawową jednostką każdego rytuału jest symbol o charakterze dominującym. Ma on decydujące właściwości dla przebiegu całego procesu rytualnego. Symbol dominujący w ciągu jego oddziaływania w swoim znaczeniu jest nośnikiem norm o charakterze społecznym, posiadając dodatkowo bodziec emocjonalny. Swoim działaniem wywiera on nacisk na dwu płaszczyznach: społecznej i fizjologicznej. Owym, jak to nazywa Turner, bodźcem emocjonalnym może być muzyka, śpiew, rytualny taniec, alkohol, kadzidło.

Symbol rytualny może powodować dwojakie skutki w interpretacji jego pól znaczeniowych. Z jednej strony może emocjonalnie wzmacniać normy i wartości, które przekazuje, z drugiej zaś wartości i normy mogą pozytywnie wzmacniać czynnik emocjonalny i w ten sposób, zdaniem Turnera, symbol przekształca przymus wywierany na jednostkę w taki stan emocjonalny, w którym na pierwszy plan jednostka wysuwa swoje własne pragnienia. Przed rozpoczęciem dokładnej analizy zachowań o charakterze rytualnym, pewne właściwości symbolu, uchwytnie empirycznie, powodują, że dokonać można wstępnej klasyfikacji symbolu dominującego wynikającej z opisowych danych. Wyróżnić zatem można: kondensację symboli rytualnych; unifikację różnych, na pozór sprzecznych ze sobą, treści w jednej symbolicznej formie; polaryzację znaczenia³⁴. Dokonując tego typu analizy podczas badań terenowych, Turner stwierdza, że pewne symbole rytualne traktowane są przez Ndembu jako dominujące. Pomimo odmiennych rytualnych procedur występujących podczas przeróżnych zachowań rytualnych,

³³ Tamże, s. 245.

³⁴ Tamże, s. 246-247.

które mogą przybierać dwojake postacie, tworząc całościowy rytualny kontekst lub kontekst ten rozbijając na partykularne fazy, symbol o charakterze dominującym zawiera wysoki stopień stałości w perspektywie całego systemu symbolicznego, w którym dany rytuał jest umiejscowiony. Turner podobnie jak Radcliffe-Brown twierdzi, że symbol tego rodzaju na stałe jest obecny w danym cyklu rytualnym i powraca on w swojej niezmiennionej formie, tzn. że zawsze przypisuje się mu takie samo znaczenie. Tym samym cechuje się on znaczną autonomią w całym systemie symbolicznym. Staje się gwarantem stałości i niezmienności zasad oraz wartości, których jest nośnikiem z punktu widzenia aksjonormatywnego. Natomiast bardziej relatywny charakter mają symbole, które Turner nazywa instrumentalnymi. Symbol instrumentalny jest przypisany do pewnych widocznych faz w całości procesu rytualnego. Każdy proces rytualny ma swój własny cel. Poszczególne symbole rytualne, pomimo że są osadzone w systemie symbolicznym i pozostają cały czas w pewnych relacjach do innych symboli, pełnią również ściśle określone zadanie. Każdy proces rytualny można umiejscowić na płaszczyźnie teleologicznej, podobnie symbole instrumentalne, których zadaniem jest przybliżenie do tego określonego celu, w jakim jest on spełniany, określić można mianem teleologicznych. Symbole instrumentalne mogą być niekiedy traktowane jako znaki lub symbole referencyjne, w znaczeniu nadanym im przez Sapira, jednak ładunek emocjonalny, który często jest nieświadomy, towarzyszący bezpośrednio zachowaniu o charakterze rytualnym a pośrednio użyciu tego rodzaju symboli zbliża je, biorąc pod uwagę ich właściwości i budowę, do symboli skondensowanych³⁵. Brak jasności, co do kwalifikacji poszczególnych symboli, dowodzi, zdaniem Turnera, istnienia pewnych ograniczeń w kompetencji analitycznej antropologa. Stąd też postuluje, by o budowie i własnościach symboli rytualnych wnioskować na podstawie trzech klas danych antropologowi w doświadczeniu obcej kultury: zewnętrznego kształtu i dających się obserwować cech charakterystycznych symboli rytualnych; interpretacji znaczenia symbolu, jaki posiada zarówno specjalista rytualny jak i osoby świeckie; społecznego kontekstu funkcjonowania symbolu.

Biorąc pod uwagę powyższe założenia co do budowy symboli rytualnych, Turner przeprowadza analizę ich właściwości. Najłatwiejszą do uchwycenia właściwością zdaje się być kondensacja symboli rytualnych. Oznacza ona,

³⁵ Tamże, s. 246.

że wiele znaczeń i w konsekwencji działań ludzkich wpływających ze zrozumienia symbolu jest zawartych w pojedynczej jego formie. Po drugie, symbol dominujący jest połączeniem wielu różnych znaczeń. Znaczenia te egzystują na mocy ich wspólnych, analogicznych jakości, odniesienia do tego samego faktu lub myśli. Pomimo że połączenia takie mogą często mieć charakter trywialny lub abstrakcyjny, to powszechność użycia symbolu sprawia, że nawet zjawiska bardzo od siebie różne zostają w nim skonsolidowane. Trzecią ważną właściwością dominującego symbolu rytualnego jest polaryzacja znaczenia. Jeden rdzeń symbolu stanowi znaczenie w swojej istocie jasno rozpoznawalne. Odwołuje się bowiem do moralnych i społecznych faktów stanowiących istotne komponenty zasad społecznej organizacji, norm życia zbiorowego i trwałych wartości centralnych – ma więc on charakter ideologiczny. Rdzeń drugi o emocjonalnym charakterze wpływa z naturalnych i fizjologicznych zjawisk i procesów wspólnych dla wszystkich członków badanej społeczności. Wspólnym mianownikiem rozumienia symbolu stają się w tym momencie uczucia ludzkie oraz czynności będące efektem fizjologicznej budowy ludzkiego ciała³⁶.

Zagadnienie rozumienia symboli rytualnych przez poszczególnych aktorów społecznych staje się nieodzowne przy badaniu struktury i właściwości poszczególnych symboli. Turner uważa, że należy rozpocząć analizę od postawienia problemu związanego z dwojakim sensem użycia czasownika rozumieć. W tym celu należy wyszczególnić sens, który może być interpretowany jako ekspresyjne wyrażenie stanu emocjonalno-intelektualnego; o charakterze poznawczym (np. nie rozumiem czegoś, a chciałbym zrozumieć). Drugi sens ekspresyjno-sceptyczny (np. czy ty tak naprawdę sądzisz?, czy w to wierzysz?) – posiadamy już jakąś wiedzę, ale chcemy ją zweryfikować i w konsekwencji redefiniujemy sytuację poznawczą. Turner, akceptując dokonania Susan Langer i Ernsta Cassirera, wyróżnia w terminie „rozumienie” trzy główne jego aspekty: wyobrażenie, denotację i konotację³⁷.

Zostało już zaznaczone, iż różnica pomiędzy znakiem a symbolem dotyczy w swojej istotności trzech aspektów: symbol zawiera w sobie atrybuty zmysłowego postrzegania w relacji do tego, co on przedstawia; pozostaje on w relacji do relatywnie nieznanego faktu lub rzeczy; rytualny symbol ma charakter wieloznaczeniowy. To ostatnie stwierdzenie jest wielce proble-

³⁶ Tamże, s. 246-247.

³⁷ T u r n e r, *Revelation And Divination in Ndembu Ritual*, s. 162-163.

matycznym. Z jednej strony można je rozumieć jako twierdzenie o różnicy pomiędzy znakiem a symbolem, wyrażające się w sformułowaniu, że symbol może mieć wiele rozumień lub znaczeń. W praktyce owo założenie może być interpretowane w ten sposób, że o wieloznaczeniowości symbolu stanowi wielość związków z rzeczami, osobami lub zjawiskami. Konsekwencją byłoby stwierdzenie, że wiele symboli o charakterze dominującym jest jednocześnie wieloznaczeniowymi. Z drugiej zaś strony można stwierdzić, że symbole proste *ex definitione* mają charakter jednoznaczeniowy. Jednak zdaniem Turnera tezy te są błędne, ponieważ mieszają płaszczyzny analizy i kryteria wcześniejszych podziałów. Wobec tego wyróżnił on trzy poziomy analizy adekwatne do poszczególnych kryteriów:

1 – symbole proste i złożone (kryterium ilościowe) – z ilu elementów są zbudowane;

2 – symbole instrumentalne i dominujące (kryterium aksjonormatywne) – jaki charakter mają w stosunku do wartości;

3 – symbole wieloznaczeniowe i jednoznaczeniowe (kryterium rozumieniowe) – posiadanie jednego lub wielu znaczeń.

Najtrudniejszym elementem badań antropologicznych nad symbolem i zachowaniami symbolicznymi jest postulat procesualnej analizy. Stawia on przed każdym badaczem terenowym ważne pytanie z punktu widzenia metodologicznego. Jak daleko antropolog może interpretować ludzkie zachowania symboliczne? Podczas rozważań dotyczących symboli dominujących Turner podkreślał istnienie w ich budowie dwu różnych pól znaczeniowych. Jednym z nich jest pole emocjonalne, drugim ideologiczne. Właściwością charakterystyczną symbolu dominującego jest jednocześnie w sobie przeciwstawnych znaczeń. Sprawia to główną trudności przy przeprowadzeniu analiz i interpretacji antropologicznych. Turner stwierdził, że symbole, a w szczególności symbole dominujące, które traktowane są jako trwałe komponenty społecznych i kulturowych procesów zachodzących w badanej społeczności, można analizować za pomocą narzędzi badawczych, których dostarcza: antropologia społeczna, teoria strukturalna, procesualna analiza symboli³⁸. Zawarte w nich wytyczne metodologiczne muszą być

³⁸ W literaturze antropologicznej metoda badawcza proponowana przez Turnera jest różnie nazywana: „analiza sytuacyjna”; „teoria działań symbolicznych”; „komparatywna symbologia”; „antystrukturalna antropologia społeczna”. Jednak sam Turner zaaprobował nazwę „procesualna analiza symboliczna”. Zob. M. Collins, *Ritual, Symbols and the Ritual Process. The Work of Victor W. Turner*, „Worship” 50(1976) 336-346; R. L. Grimé, *Ritual Studies. A Comparative Review of Theodor Gaster and Victor Turner*, „Reli-

ze sobą ściśle powiązane. Antropolog powinien sobie postawić pytanie, jak daleko w jego interpretacji odgrywać będzie rolę znacznie emocjonalne symbolu i w jakim stopniu z punktu widzenia naukowej interpretacji jest on w tego typie emocjonalnej analizie kompetentny. Jak zauważył Turner, symbol rytualny o charakterze skondensowanym, posiada głębokie zakorzenie w nieświadomości. Zebrany materiał podczas badań terenowych składający się z obserwacji zewnętrznego kształtu symbolu, jego kontekstu behawioralnego oraz materiału etnograficznego, którego treść stanowią rdzenne interpretacje, tworzy pewien wyidealizowany obraz, który nie musi odpowiadać wyobrażeniom uczestników rytuału dotyczących jego celowości pragmatycznej zawartej w symbolach.

Każdy rodzaj zachowania rytualnego ma szczególne właściwości i cele. Nawet informatorzy uchodzący za specjalistów rytualnych mogą niektóre zachowania tłumaczyć w sposób niejasny lub enigmatyczny, co wynika z braku ich kompetencji lub niewielkiego doświadczenia. Badacz musi zatem wnioskować z istniejącego wzoru symbolicznego, umiejscawiając poprzednio już zbadane symboliczne konfiguracje zarówno w partykularnym, jak i z punktu widzenia uniwersum symbolicznego, całościowym, procesie rytualnym³⁹. Musi zatem brać pod uwagę zarówno kontekst aktualnego działania (*action – field context*), czyli to, co jest badane tu i teraz, a także kontekst kulturowy, w którym są umieszczone poszczególne symbole wraz z ich abstrakcyjną, a nie partykularną treścią. Często jest tak, twierdził Turner, że znaczenie tego samego symbolu, biorąc pod uwagę jego społeczne funkcjonowanie w obu kontekstach, jest ze sobą sprzeczne. Inaczej odczytuje się treść oraz znaczenie symbolu w jego użyciu partykularnym podczas odprawiania np. rytuału inicjacyjnego, a zupełnie innych treści jest on nośnikiem wówczas, gdy zostaje umiejscowiony w szerszym, bardziej abstrakcyjnym, kontekście kulturowym. Nie jest to wynik ignorancji lub zaniedbania, lecz jest to istotna cecha symbolu o charakterze dominującym, który wydaje się być w swoich znaczeniach na tyle elastyczny, że godzi prymat sytuacyjny użycia symbolu (indywidualny) z kontekstem kulturowym

gious Studies Review” 1976, nr 4, s. 13-25; G. A. A r b u c k l e, *Theology and Anthropology. Time for Dialogue*, „Theological Studies” 1986, nr 31, s. 428-447; R. L. M o o r e, *Ministry, Sacred Space, and Theologian Education. The Legacy of Victor Turner*, „Theological Education” 1984, nr 1, s. 87-100; B. S a l e r, *Liminality for the Laity*, „Journal for Scientific Study of Religion” 1979, nr 4, s. 432-434.

³⁹ Na temat rytuału traktowanego jako sekwencja działań rytualnych obszernie pisał: J. Skorupski (*Symbol and Theory*, s. 69-75).

(zbiorowym), w którym to egzystuje badana społeczność ludzka. Wielość powiązań (znaczeń) symboli rytualnych, denotacji i konotacji jest zogniskowana wokół dwu pól znaczeniowych, które Turner nazywał psychologicznym lub zmysłowym oraz ideologicznym lub normatywnym. Turner używał także zamiennie pojęcia: „oretyczne” albo kognitywne, etyczne oraz moralne pole znaczeniowe. Zjawisko wieloznaczności symboli rytualnych, które ogniskują się wokół dwu pól, nazywał „polaryzacją znaczenia”⁴⁰.

Należy poczynić rozróżnienie symboli znajdujących swoje miejsce w procesie wróżebnym i symboli rytualnych. Symbole używane podczas procesów wróżebnych ujawniają ich podstawowy kognitywny charakter. Natomiast symbole rytualne charakteryzowane są przez ich psychologiczne aspekty powiązane z uczuciem i pragnieniami, zarówno tymi o charakterze jednostkowym, jak i kolektywnym⁴¹. Symbole używane przez Ndembu w ich rytuałach stymulują emocje i pobudzają działania. Lecz wyobrażenia odnoszące się do emocjonalnych zjawisk takich jak: krew lub mleko, nie konstytuują całej rzeczywistości zawartej w nich i wyrażanej przez poszczególne symbole rytualne. Pośród ich powiązań jest wiele, które reprezentują socjo-kulturowe i religijne normy takie jak: matriarchat, małżeństwo, związki rodowe, szczodrość, respekt i szacunek dla starszych oraz zmarłych przodków. Znaczenia symboli wróżebnych są silnie zdeterminowane czasowo, podczas gdy symbole rytualne mają właściwości funkcjonowania w określonym odcinku czasowym na poziomie wielu znaczeń lub sensów. Turner nazywał symbole używane podczas procesów wróżebnych analitycznymi a symbole rytualne syntetycznymi. Symbole rytualne nie są ograniczone jedynie do ich znaczenia o charakterze emocjonalnym lub do ich jakości oretycznych. Wiele z ich powiązań ma charakter kognitywny oraz formę (kształt) kiści znaczeniowej zogniskowanej wokół pola ideologicznego lub normatywnego. W ten sposób ideologiczne lub kognitywne powiązania symboli rytualnych reprezentują niektóre fundamentalne społeczne, kulturowe lub religijne normy i wartości proponowane zarówno jednostkom, jak i całej społeczności⁴². Te dwa wyróżnione pola oretyczne i normatywne reprezentują wysoki i niski poziom tego, co jest kolektywnie obli-

⁴⁰ M. D e f l e m, *Ritual, Anti-Structure, And Religion. A Discussion of Victor Turner's Processual Symbolic Analysis*, „Jurnal for Scientific Study of Religion” 1991, nr 30, s. 1-25.

⁴¹ T u r n e r, *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*, s. 232-233.

⁴² Zob. M. A u g e, *The Anthropological Circle. Symbol, Function, History*, Cambridge: Cambridge University Press 1982, s. 61-65.

gatoryjne i tego, co jest pożądane, atrakcyjne dla poszczególnych aktorów społecznych. Na przykład drzewo–mleczne, które jest symbolem dominującym dla rytuału Nkang na niskim poziomie interpretacji zawiera w sobie znaczenia odnoszące się do mleka matki, piersi i generuje specyficzne emocje i pożądania o wyraźnym seksualnym podtekście. Na wysokim poziomie interpretacji to samo drzewo w ideologicznym polu znaczeniowym reprezentuje związek pomiędzy matką i dzieckiem, matriarchat oraz jedność szczepu Ndembu.

Podsumowując, należy stwierdzić, że cechą charakterystyczną dla symboli rytualnych, w partykularnym, dominującym sensie, jest unifikacja zasadniczo od siebie odmiennych lub faktycznie sprzecznych wyobrażeń. Ta unifikacja jest możliwa dzięki generalizacji jakości analogicznych. Turner ukazał, że predominacja znaczenia jest zogniskowana wokół pola normatywnego, ponieważ zawiera ono w sobie faktycznie konstytuujące wartości centralne i normy, które organizują życie religijne i socjo-kulturowe Ndembu. Jeżeli określony rytuał jest spełniany, to dzieje się tak, ponieważ religijne i socjo-kulturowe normy mogą zostać pominięte przez jednostki, grupy społeczne, jak i całą wspólnotę Ndembu⁴³. W tym przypadku rytuał musi być odprawiony w porządku odwzorowującym, odnowić instytualizację porządku boskiego, który był na początku⁴⁴. Ten aspekt jest bardzo ważny, ponieważ udowadnia, że symbol rytualny jest faktycznie odpowiedzialny za skuteczność rytuału. Turner przypuszczał, że symbole rytualne oraz zawarta w nich wieloznaczeniowość, polaryzacja i kondensacja sprzecznych znaczeń, partycypują w potędze, cnotach lub zaletach, które sobą reprezentują rdzenne wartości⁴⁵. Symbole, które są używane przez Ndembu podczas ich rytuałów, nie mogą być rozpatrywane jako abstrakty, lecz muszą być widziane

⁴³ V. Turner podkreślał, że poprzez rytuał rozumie on proces liminalny generujący kulturowe wzory zachowań. V. T u r n e r, *Body, Brain, And Culture*, „Zygon” 1983, nr 3, s. 221-245.

⁴⁴ R. Schechner wyróżniał aż pięć możliwych, jego zdaniem, do przyjęcia definicji rytuału: 1) jako formę zachowań związaną z ewolucyjnym rozwojem organizmu ludzkiego; 2) jako strukturę formalną związaną z relacjami interpersonalnymi; 3) jako procesy performatywne, system dynamiczny lub dynamiczną sekwencję działań; 4) jako indywidualne lub kolektywne doświadczenie aktora społecznego; 5) jako szczególną część społecznych i religijnych procesów danych w doświadczeniu jedynie jednostkom ludzkim. R. S c h e - c h n e r, *Victor Turner's Last Adventure*, „Anthropologica” 1985, nr 1-2, s. 191-206.

⁴⁵ V. P. G a y, *Ritual and Self-Esteem in Victor Turner and Heinz Kohut*, „Zygon” 1983, nr 3, s. 272.

jako „żywe” symbole aktywne w perspektywie poszczególnych społecznych, kulturowych i religijnych procesów w czasie ich trwania.

BIBLIOGRAFIA

- A r b u c k l e G. A.: Theology and Anthropology. Time for Dialogue. „Theological Studies” 31(1986) 428-447.
- A u g e M.: The Anthropological Circle. Symbol, Function, History, Cambridge: Cambridge University Press 1982.
- B e a t t i e J.: Other Cultures. Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology, New York: The Free Press of Glencoe 1964.
- B u c h o w s k i M., B u r s z t a W. J.: Antropologia kognitywna. Charakterystyka orientacji, w: Amerykańska antropologia kognitywna. Poznanie, język, klasyfikacja i kultura, red. M. Buchowski, Warszawa: Instytut Kultury 1993, s. 11-22.
- C o l l i n s M.: Ritual, Symbols and the Ritual Process. The Work of Victor W. Turner, „Worsip” 50(1976) 336-346.
- D e f l e m M.: Ritual, Anti-Structure, and religion. A Discussion of Victor Turner’s Processual Symbolic Analysis, „Jurnal for Scientific Study of Religion” 30(1991) 1-25.
- E v a n s - P r i t c h a r d E. E.: Nuer Religion, Oxford: Clarendon Press 1956.
- G a y V. P.: Ritual and Self – Esteem in Victor Turner and Heinz Kohut, „Zygon” 18(1983) nr 3, s. 271-281.
- G e e r t z C.: Religion As a Cultural System, w: The Interpretation of Culture, New York: Basic Books Inc 1973, s. 87-125.
- G r i m e s R. L.: Ritual Studies. A Comparative Review of Theodor Gaster and Victor Turner, „Religious Studies Review” 1976, nr 4, s. 13-25.
- H a ł a s E.: Symboliczno-interakcyjna koncepcja znaczenia, „Studia Filozoficzne” 1987, nr 7, s. 87-102.
- J a c o b s o n R.: A la recherche de l’essence du langage, „Diogene” 1965, nr 51, przekł. pol. W poszukiwaniu istoty języka, tłum. D. Kurkowska-Urbańska, w: W poszukiwaniu istoty języka, t. I, Warszawa PWN 1989, s. 115-116.
- J u n g C. G.: Psychological Types, London: Rotledge and Kegan Paul 1949.
- K o c z a n o w i c z L.: Koncepcja jaźni w filozofii CH. S. Pierc’a, „Principia”. Pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej, 1993, t. 7, s. 53-74.
- L a n g e r S.: Mind. An Essay on Human Feeling, t. I, London: The Hopkins University Press 1975.
- L e a c h E. R.: The Political System of Highland Burma, London: Bell 1954.

- L e a c h E. R.: Culture and Communication, Cambridge: Cambridge University Press 1976, przekł. pol. Kultura i komunikowanie, tłum. M. Buchowski, A. Grzegorzczak, E. Umińska-Plisenko, w: Leach E. R., Greimas A. J.: Rytuał i narracja, Warszawa: PWN 1989, s. 5-98.
- M o o r e R. L.: Ministry, Sacred Space, and Theologian Education. The legacy of Victor Turner, „Theological Education” 1984, nr 1, s. 87-100.
- N a d e l S. F.: Nupe Religion, London: Routledge and Kegan Paul 1954.
- Q u a n t z R. A.: School Ritual As Performance. A Reconstruction of Durkheim’s and Turner’s Uses of Ritual, „Educational Theory” 49(1999), nr 4, s. 493-514.
- P i e r c e Ch. S.: Collected Papers, t. II, Cambridge: Harvard University Press 1960.
- R a d c l i f f e - B r o w n A. R.: Structure and Function in Primitive Society, London: Glencoe 1952.
- S a l e r B.: Liminality for the Laity, „Journal for Scientific Study of Religion” 1979, nr 4, s. 432-434.
- S a p i r E.: Symbols, w: Encyclopedia of Social Sciences, t. XIV, New York: Macmillan 1935, s. 492-492.
- S c h e c h n e r R.: Victor Turner’s last Adventure, „Anthropologica” 1985, nr 1-2, s. 191-206.
- S e g a l A. R.: Victor Turner’s Theory of Ritual, „Zygon” 18(1983), nr 3, s. 327-334.
- S k o r u p s k i J.: Symbol and Theory. A Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology, Cambridge: Cambridge University Press 1976.
- T u r n e r E.: Prologue. From the Ndembu to Brodway, w: Tenze.: On The Edge of the Bush. Anthropology as Experience, Tucson: University of Arizona Press 1985, s. 1-15.
- T u r n e r V. W.: The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual, Ithaca: Cornell University Press 1967.
- T u r n e r V. W.: The Drums of Affliction. A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia, Oxford: The Clarendon Press 1968.
- T u r n e r V. W.: Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society, Ithaca: Cornell University Press 1974.
- T u r n e r V. W.: Symbols and Social Experience in Religious Ritual, „Studia Missionalia” 1974, nr 23, s. 1-21.
- T u r n e r V. W.: Liminal to Liminoid, in Play, Flow, and Ritual. An Essay in Comparative Symbolology, „Rice University Studies” 60(1974), nr 3, s. 53-92.
- T u r n e r V. W.: Revelation and Divination in Ndembu Ritual, Ithaca: Cornell University Press 1975.
- T u r n e r V. W., T u r n e r E.: Notes on Processual Analysis, w: Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological perspectives, New York: Columbia University Press 1978, s. 243-255.
- T u r n e r V. W.: Body, Brain, And Culture, „Zygon” 18(1983), nr 3, s. 221-245.
- W i l s o n M.: Rituals of Kinship among the Nyakyusa, London: Oxford University Press 1957.

VICTOR TURNER'S ANALYSIS OF RITUAL SYMBOLS
SYMBOL AS A CATEGORY OF ANTHROPOLOGICAL ANALYSIS

S u m m a r y

The understanding of the function of symbols both in traditional and post-modern societies is one of the main tasks of contemporary anthropology. It is particularly apparent in the theoretical reflection of Victor Turner, a scholar who together with Clifford Geertz is thought to be the leading representative of symbolical anthropology. The explanation and interpretation of the symbols of religious rituals must in the very beginning emphasize the theoretically meaningful difference between a symbol and a sign. The processual-temporal analysis of symbol assumes that it is a living and active bearer of central values, such that dominate in a culture under investigation.

Translated by Jan Kłos

Słowa kluczowe: Victor Turner, antropologia symboliczna, symbol, symbol rytualny, procesualna analiza symboli.

Key words: Victor Turner, symbolical anthropology, symbol, ritual symbol, processual analysis of symbols.