

JAN FRANCISZEK JACKO

Ewokatywna, sugestywna i perswazyjna funkcja symboli propagujących ideologię

Ideologia oddziałuje na ludzi między innymi dzięki symbolom, za pomocą których jest wyrażana. Niniejszy artykuł ma sformułować hipotezę wyjaśniającą powyższy fakt. Po wprowadzeniu, które będzie regulującą definicją ideologii (część 1) i symbolu (część 2), wskazane zostaną racje decydujące o tym, że symbole mogą być efektywnym środkiem propagowania ideologii (część 3.3).

1. Ideologia – definicja regulująca

Ideologia jest wieloznacznym pojęciem, dlatego wprowadza się definicję regulującą¹: słowo *ideologia* oznaczać tu będzie:

- a) zbiór lub system idei (głównie pojęć i sądów) wyznaczających wartości i cele działania.
- b) Idee są wyrażane za pomocą znaków,
- c) które służą propagowaniu ideologii, tj. znaki te faktycznie lub tylko w przekonaniu swoich zwolenników pełnią ewokatywną, sugestywną i perswazyjną funkcję. Ich *funkcja ewokatywna* polega na tym, że wywołują one w ludziach określone emocje i postawy. W *funkcji sugestywnej* przekonują do przyjęcia jakiegoś poglądu, a w *funkcji perswazyjnej* – do określonego działania².

Ad a. Idee, w sensie tu przyjętym, to poglądy, przekonania, sądy, wyobrażenia, normy, oceny, modele rzeczywistości lub jej dziedzin itp. Gdy ideologia jest systemem – idee do niej należące powinny tworzyć spójną (logicznie) całość. Jeśli nie tworzy ona systemu – jest zbiorem idei, które mogą wchodzić ze sobą w sprzeczność.

¹ *Ideologia* pochodzi z greckiego *idéa* (*idéa*) – wyobrażenie i *lógos* (*lógos*) – słowo, nauka. Pojęcie *ideologii* wprowadził A. Destutt de Tracy. W jego ujęciu oznaczało ono naukę o ideach. Potem słowo to stało się wieloznaczne. Nie bez znaczenia dla współczesnego sensu *ideologii* były koncepcje Karola Marksa i Fryderyka Engelsa (*Ideologia niemiecka*) oraz Karla Mannheima (*Ideologia i utopia*).

² *Funkcja impresyjna* symboli jest przypadkiem funkcji ewokatywnej, dlatego funkcji impresyjnej nie będzie się tu analizować oddzielnie.

Ideologie rozbudowane zawierają wiele idei opisujących, wyjaśniających i oceniających rzeczywistość lub jej jakąś dziedzinę. Mogą też tworzyć wzorcowy model świata i wizję przyszłości, wyznaczając cele działań i przemian społecznych³.

Ideologia może być zbiorem kilkuelementowym lub nawet jednoelementowym. Na przykład w autoprezentacji propagowana jest ideologia zawierająca kilka idei związanych z wartością, kompetencjami, pozycją społeczną osoby. Podobnie w reklamie produktu mamy do czynienia z kilkoma lub jedną ideą, którą można wyrazić twierdzeniem typu: *ten produkt jest ci potrzebny*.

Ad b. W rozpowszechnianiu ideologii ważną rolę pełnią znaki. Co prawda można propagować ją w sposób ich bezpośrednio nieangażujący, na przykład przez uregulowania prawne, odpowiednią organizację państwa, niepisane normy i obyczaje itp., ale też w tych przypadkach znaki pełnią ważną funkcję pośrednią: uregulowania prawne i strukturę państwa trzeba spisać, by mogły oddziaływać na społeczeństwo, niepisane normy i obyczaje muszą być wyrażone w przekazie ustnym lub niewerbalnych zachowaniach, które mają naturę znaku.

Ad c. Znaki propagujące ideologię pełnią (przynajmniej w przekonaniu osób ją propagujących) funkcję ewokatywną, sugestywną i perswazyjną, która jest zwykle przyporządkowana dalszym praktycznym celom, takim jak zmiana społeczeństwa, wychowanie ludzi, korzyści osób propagujących daną ideologię itp.

1.1. Wąskie definicje ideologii

Gdy w niniejszym artykule będzie mowa o ideologii, chodzić będzie o sens wprowadzony powyższą definicją regulującą. Ideologia może być rozumiana inaczej, niż tu określono. Może być kojarzona m.in. z następującymi zjawiskami:

a) *Obłud*a. Tak rozumiana ideologia polega na głoszeniu idei bez przekonania o ich prawdziwości lub słuszności.

b) *Racjonalizowanie emocji*. Ideologia może być przyjmowana po to, by racjonalizować negatywne emocje niechęci (np. szowinizm, nacjonalizm etc.) lub pozytywne emocje (np. patriotyzm, solidarność z grupą etc.) względem jakiejś grupy społecznej, zjawisk społecznych, innych ideologii etc. Wtedy ideologia pełni funkcję usprawiedliwienia i uzasadnienia tych emocji.

c) *Uproszczenie*. Ideologię można utożsamiać ze stereotypami poznawczymi i emocjonalnymi, które są uproszczonym *obrazem* świata. Uproszczenie to może być trafne – wtedy odzwierciedla istotne cechy rzeczywistości, lub nietrafne – wówczas fałszuje obraz rzeczywistości i wprowadza w błąd.

d) *Mylne przekonania*. Mianem ideologii określa się czasem poglądy, z którymi się nie zgadzamy. Wtedy pojęcie ideologii jest pejoratywne – implikuje ono, że ideologia jest fałszywa albo nie jest odpowiednio uzasadniona.

³ Ideologie zwykle nie zawierają wskazań, jak osiągnąć wyznaczony cel, te bowiem znajdują się zazwyczaj w doktrynach i programach politycznych.

e) *Ideologia jako środek dyskryminacji społecznej*. Takie skojarzenie ma totalitarne konotacje. Dotyczy sytuacji, gdy jednostka lub grupa narzuca swoją ideologię ludziom po to, by nad nimi zapanować.

1.2. Cele i funkcje ideologii

Ideologia ma cele praktyczne – ma ona oddziaływać na ludzi i prowadzić do zmian w społeczeństwie. Gdy jej propagatorzy uznają cel teoretyczny (np. poznanie, prawdę itp.) za podrzędny względem jej celów praktycznych – ideologię można kojarzyć z obłudą. Gdy natomiast cele teoretyczne ideologii są równorzędne z jej celami praktycznymi, twórca lub propagator ideologii wierzy w jej prawdziwość i jest gotów ją odrzucić, jeśli okazałoby się, że jest ona fałszywa. Ideologia może, ale nie musi, zawierać fałszywe lub obłudnie głoszone idee. Z tego powodu stwierdzenie, że filozofia i religia mają aspekty ideologiczne, nie implikuje negatywnej oceny tych dziedzin pod względem poznawczym i etycznym⁴.

2. Symbol

W niniejszym artykule przyjmuje się klasyczne odróżnienie między znaczeniem i jego materialnym nośnikiem. Znaczenie to (w terminologii scholastycznej) *znak formalny*, w niektórych aspektach zbliżony do *signifié* (termin wprowadzony przez Ferdynanda de Saussure'a). Może być też nazywane *pojęciem*, *sensem* znaku etc⁵. *Nośnik znaczenia* to (także w terminologii scholastycznej) *znak materialny* (np. tekst, wypowiedź, napis, gest etc.). Przy czym nie chodzi tu o konkretny znak materialny, ale o jego utrwalony w danym kodzie językowym wzorec, który będzie się tu określać mianem *znaku*⁶. Znaczenie jest tą cechą znaku, dzięki której może

⁴ Nauka, filozofia i religia mogą mieć cele praktyczne, gdy ich przedstawiciele, głosząc swoje poglądy, chcą zmieniać świat. Cele te są jednak zwykle podporządkowane celom teoretycznym lub są z nimi równorzędne.

⁵ Powyższe określenie znaczenia jest zbliżone do koncepcji Romana Ingardena nawiązującej do pojęcia intencjonalności. Jak pisze Ingarden (1972: 21), „znaczenia [...] słów czy sensy zdań, będąc wytworami intencjonalnymi aktów myślowych, są same przywiązane do brzmień słownych pochodnie intencjonalnymi rekonstrukcjami (odpowiednikami) konkretnych intencji, zawartych w aktach świadomości operacji językowych”. W powyższej definicji jest mowa o sensie słów i zdań, ale dotyczy ona też znaczenia komunikatów pozawerbalnych.

⁶ Odróżnienie między konkretnym znakiem a jego wzorcem zostało wprowadzone przez de Saussure'a (o różnych koncepcjach kodu językowego – por. Fiske 1999). W niniejszej pracy przyjmuje się następującą definicję regulującą: *kod językowy* danego języka składa się:

- a) ze słownika, który jest zbiorem wzorów znaków należących do kodu,
- b) z reguł syntaktycznych, wyznaczających formalne związki między znakami należącymi do słownika (które np. decydują o tym, jak ze znaków prostych tworzyć znaki złożone),
- c) z reguł semantycznych, które określają związki znaków z ich znaczeniem i desygnatami,
- d) z reguł pragmatycznych, które określają związki znaków z użytkownikami,
- e) z metareguł kodu określających związki między powyższymi regułami.

on pełnić swoje dla siebie funkcje językowe, takie jak oznaczanie, wyrażanie i komunikowanie⁷.

Symbol jest swoistym znakiem. Słowo *symbol* pochodzi od greckiego *σύμβολον* (*symbolon*), które oznaczało niewielki, rozłamany na pół (zwykle podczas zawierania umowy) przedmiot z gliny, kości, drewna czy metalu, jak np. tabliczka lub pierścień⁸. Przełamane połowy pasują do siebie, bo zawierają informację o sobie. Analogicznie – symbol w swoisty sposób *pasuje* do swego znaczenia⁹. Oczywiście, relacja ta nie polega na fizycznej izomorfii zachodzącej między symbolem a jego znaczeniem, bo znaczenie nie jest czymś fizycznym. Naturę tej relacji wyjaśnia m.in. Charles Sanders Peirce, wskazując na przyczynowe i ikoniczne związki zachodzące między desygnatem a znakiem, które nie zależą od arbitralnych konwencji, a które

Przyjmuje się tu szeroką koncepcję języka, w myśl której kod językowy zawierać może też znaki pozawerbalne. Kod językowy jest częścią kodu kulturowego. Do kodu kulturowego należą też (prócz kodów językowych danej kultury) normy i wzorce zachowania, kryteria ocen, znaki, które nie są regulowane regułami syntaktycznymi i in.

⁷ Językowe funkcje znaków to głównie oznaczanie (referencja), ekspresja i komunikacja (o funkcjach języka – zob. m.in.: Bühler 2004; Jakobson, Halle 1956; Martinet 1960; Polański 1994).

W niniejszej pracy przez *oznaczanie* rozumie się referencyjną funkcję znaków. Angielskie słowo *reference* nie ma dobrego odpowiednika w polskiej terminologii semantycznej. Można je tłumaczyć jako *odnoszenie się* znaku do czegoś lub *dotyczenie* czegoś. Funkcja ta czasem jest kojarzona z ostensywną funkcją języka (ostensją) (por. Marciszewski 1988, Osolobó 1994: 656–660). Nie ma jednolitej terminologii na oznaczenie funkcji referencyjnej. Nazywa się ją np. *funkcją kognitywną*, *symboliczną*, *denotatywną* lub *reprezentatywną* (por. Karolak 1994: 165–166). Peter Geach (1962: 55) uznał pojęcie oznaczania (*denotation*) za zbyt wieloznaczne, by się nim posługiwać (o pojęciu oznaczania zob. także: Fitch 1960; Frege 1892; Husserl 1968; Linsky 1963; Russell 1905, 1957; Strawson 1950; Wittgenstein 2000).

W sensie przyjętym w niniejszej pracy *ekspresja* (wyrażanie) jest funkcją *ujawniania* stanów emocjonalnych i wolitywnych przez ciało. Por. przyp. 14 i 16.

Komunikowanie (komunikacja międzyludzka) jest przekazywaniem informacji między osobami za pomocą znaków. W aspekcie statycznym (strukturalnym) jest ona swoistą relacją, jaka zachodzi między nadawcą, odbiorcą i komunikatem. W aspekcie dynamicznym komunikacja jest swoistą funkcją pełniącą przez komunikat dla nadawcy i odbiorcy. Definicję powyższą można rozwinąć, uwzględniając syntaktyczne, semantyczne i pragmatyczne aspekty komunikowania. Definicja nie rozstrzyga tego, ile osób jest uwikłanych w relację komunikowania (dwie czy więcej), ani tego, czy komunikacja jest relacją symetryczną (o różnych koncepcjach komunikacji – zob. np. Fiske 1999; Nęcki 1996).

⁸ Czasownik *συμβάλλω* (*symbállō*) oznaczał *zbieram* lub *porównuję, składam, łączę*. Podobny sens słowa znajdujemy w różnych kulturach i kryje się on za symboliką pieczęci, pierścienia itp.

Przełamane połówki stanowiły też znak rozpoznawczy dla osób, które łączyła jakaś więź – przyjaźń, pokrewieństwo, interesy, obowiązki, uczucia. Pojęcie symbolu zyskało swoistą interpretację metafizyczną w kontekście Platonowskiej idei *dwóch połówek*, które tworzą nową całość. Podobne antropologiczne intuicje znajdujemy w innych kulturach. Na przykład w *Pieśni nad pieśniami* spotykamy wyznaczenie miłości *Półóż mnie jak pieczęć/pierścień na swoim sercu*. Zapewne nie chodzi tu tylko o pieczętowanie własności, lecz także o symbolikę jedności osób.

⁹ Konwencja językowa ma charakter uświadomionego lub nieświadomego konsensusu danej grupy co do znaczenia danego znaku (o różnych typach konsensusu – zob. Jacko 2006a).

sprawiają, że znak o określonych właściwościach fizycznych lepiej *nadaje się* do spełniania swoistych dla tego znaku funkcji językowych niż czysto arbitralne jego zamienniki o podobnym znaczeniu (Peirce 1931–58). Relacje o tych właściwościach będzie się nazywać w niniejszej pracy *naturalnymi relacjami semiotycznymi*.

Należy pamiętać, że Peirce, niezgodnie z etymologią słowa, nazwał *symbolem* znaki, których sens jest czysto arbitralny. W niniejszej pracy przyjmuje się inne znaczenie tego słowa.

3. Fakt i hipoteza go wyjaśniająca

Artykuł ten broni następującej hipotezy: symbole są efektywnym środkiem propagowania ideologii dzięki naturalnym relacjom semiotycznym. Znaki niebędące symbolami mogą co prawda pełnić ewokatywną, sugestywną i perswazyjną funkcję, ale ich oddziaływanie jest ograniczone na dwa sposoby. Po pierwsze, znaki te mają sens czysto arbitralny, rozumiały tylko w ramach określonych kodów. Natomiast symbole, dzięki naturalnym relacjom semiotycznym, mogą być zrozumiałe w bardzo różnych kodach. Po drugie, niektóre związane z powyższymi funkcjami naturalne relacje pragmatyczne (o których będzie mowa w części 3.1) nie występują w znakach niebędących symbolami.

3.1. Naturalne relacje semiotyczne

Wskazać można przynajmniej trzy typy naturalnych relacji semiotycznych według klasycznego, choć dyskusyjnego odróżnienia między syntaktyką, semantyką i pragmatyką języka. *Naturalne relacje syntaktyczne* to np. uniwersalne struktury gramatyczne badane m.in. przez Noama Chomskiego. Ten artykuł nie będzie się nimi zajmować, gdyż zwykle nie są one wykorzystywane w propagowaniu ideologii. *Naturalne relacje semantyczne* łączą znak z jego desygnatem w sposób, który nie całkiem zależy od arbitralnych konwencji językowych. Peirce wskazuje na dwa rodzaje tych relacji – ikoniczność (podobieństwo) i związki przyczynowo-skutkowe zachodzące między znakiem a jego desygnatem. Natomiast *naturalne relacje pragmatyczne* sprawiają, że znak pełni określone funkcje dla jego użytkowników częściowo niezależnie od arbitralnych konwencji danego kodu. Chodzi tu zwłaszcza o relacje, które sprawiają, że użytkownicy języka mają *skłonność* do posługiwania się określonym znakiem dla wyrażenia określonych treści, a percepcja niektórych symboli w różnych kulturach ma *tendencję* do wywoływania określonych przeżyć i stanów poznawczych w odbiorcy.

Można wskazać przynajmniej trzy typy *naturalnych relacji semantycznych*:

a) *Współwystępowanie* to relacja, którą można stwierdzić przez obserwację: znak zwykle występuje razem ze swoim desygnatem. Zwykle relacja ta ma charakter

przyczynowy (znaki są wtedy *oznakami*, *symptomami* swoich desygnatów). W tym sensie np. dym jest znakiem ognia, gorączka – znakiem grypy, bo dym jest zwykle skutkiem ognia, gorączka jest zwykle skutkiem przeziębienia etc.¹⁰ Znaki takie są nazywane przez Peirce'a *indeksami*¹¹.

b) *Związki funkcjonalne* sprawiają, że znak materialny, funkcjonując w swoisty dla siebie sposób, wskazuje na desygnat. Na przykład funkcja oka decyduje o tym, że wskazujemy kierunkiem patrzenia na przedmiot, na który patrzymy¹².

c) *Związki mimetyczne* to podobieństwo między znakiem i desygnatem. Na przykład rzeźba jest podobna do wyrzeźbionej osoby, mapa jest podobna do odwzorowywanego przez nią terenu etc. Znaki tego typu Peirce nazywa *ikonami*, a relację, o której tu mowa – *ikonicznością* (*iconicity*)¹³.

Naturalne relacje semantyczne są zwykle podstawą *naturalnych relacji pragmatycznych*, które są dwojakiego rodzaju:

d) *Współwystępowanie w ekspresji ciała* to niezależny od arbitralnych konwencji związek zachodzący między przeżyciami oraz intencjami człowieka a sposobem ich wyrażania. Znaki tego typu nazywa się niekiedy *naturalnymi*. W tym sensie np. łzy są *naturalnym* znakiem smutku, śmiech jest *naturalnym* znakiem radości etc. Zwykle ujawniają się one w spontanicznych i nieuświadomionych reakcjach. Mogą pojawiać się też w świadomej i kontrolowanej ekspresji ciała (np. w grze aktorskiej). Można interpretować je tak, jakby to były związki przyczynowo-skutkowe związane instynktami człowieka lub ze sposobem funkcjonowania jego ciała (ważną rolę pełni tu struktura układu nerwowego, głównie – mózgu). Na przykład fizyczne

¹⁰ Oko wskazuje przedmioty przez to, że je widzi. Rozpoznanie kierunku spojrzenia zakłada jakieś przed-rozumenie funkcji oka. Nie jest ono podłożnym przedmiotem. Ma kształt kuli, a kula nie wskazuje w żadną stronę swym kształtem. Dopiero gdy znamy funkcję oka, możemy się domyślić, ku czemu jest skierowane.

¹¹ Ze względu na problemy metodologiczne (wskazane m.in. przez Davida Hume'a i Immanuela Kanta) związane z pojęciem przyczynowości można je zastąpić pojęciem współwystępowania, które nie określa natury powiązania między zjawiskami, stwierdza tylko, że występują razem.

¹² Relacje funkcjonalne mogą być też zapośredniczone kulturowymi i historycznymi konwencjami. Na przykład podniesiony kciuk Cezara był gestem ułaskawiającym, z tego powodu w kulturze europejskiej może oznaczać pomyślnie rozstrzygnięcie jakiejś sprawy.

¹³ Koncepcja ikoniczności nawiązuje do klasycznej teorii analogii (zapoczątkowanej przez Platona i Arystotelesa), która opracowała kryteria odróżniania różnych typów podobieństwa i w kontekście każdego z nich określała kryteria stwierdzania, czy podobieństwo zachodzi. *Analogia proporcjonalności* opiera się na podobieństwie niektórych relacji, *analogia metaforyczna* polega na podobieństwie wrażeń wywołanych przez nie, *analogia atrybucji* opiera się na związkach przyczynowych między analogatem głównym a analogatami pochodnymi, etc.

W czasach nowożytnych podejmowano różne próby określenia kryteriów podobieństwa (zob. np.: Greimas, Courtés 1979; Moles 1981; Sonesson 1989, 1994; Sebeok 1976; Tversky 1977). Charles Morris (1971) przyjął, że relacja ikoniczna polega na posiadaniu tych samych cech przez znak i jego desygnat. Takie ujęcie stało się obiektem uzasadnionej krytyki. Na przykład Umberto Eco (1976, 2003) zauważył, że właściwości znaku i desygnatu nie są homogeniczne, pojęcie podobieństwa jest wieloznaczne, a kryteria podobieństwa są ostatecznie zależne od konwencji kulturowych (podobną krytykę ikoniczności można znaleźć m.in. w: Bierman 1963: 243–249; Goodman 1970: 19–29).

właściwości ekspresji płaczu, śmiechu, gniewu etc. są w dużym stopniu określone tymi związkami¹⁴.

e) *Relacje archetypiczne* sprawiają, że percepcja niektórych znaków przywołuje doświadczenie ich desygnatu (np. *analogia metaforyczna* opiera się na relacjach archetypicznych). Przy czym nie chodzi tu o jakiekolwiek doświadczenie, ale o doświadczenie w jakiś sposób ważne dla człowieka. Znaki te będą w niniejszej pracy nazywane *archetypami* (za Carlem G. Jungiem), doświadczenie zaś, o którym tu mowa – *archetypicznym*. Archetypy służą intensyfikacji lub uświadomieniu tego doświadczenia. Między innymi obserwacje antropologii kulturowej (np. badania Mircei Eliadego) potwierdzają podobieństwo archetypów w różnych kulturach, a psychologia (zwłaszcza psychoanaliza) dostarcza wiedzy o sposobie funkcjonowania tych znaków (por. Eliade 1993; Jung 1993: 289–326). Nauki stawiają różne hipotezy wyjaśniające naturę relacji archetypicznych (neopschoanaliza, strukturalizm, kognitywizm i in.). W zależności od konwencji językowej przyjęło się mówić, że symbole archetypiczne mają swoje źródło w *głębokich obszarach podmiotowości, w podświadomości, w strukturach głębokich, metakodach, w podstawowym doświadczeniu człowieka* etc. Na szczególną uwagę zasługują analizy percepcji ekspresji ciała, która jest prototypem doświadczenia archetypicznego¹⁵. Na przykład Max Scheler (1986) i Edyta Stein (1988) przypisywali mu właściwości poznawcze¹⁶.

3.2. Potencjał znaczeniowy symboli a jego językowe funkcje

Konwencje kulturowe ostatecznie decydują o tym, czy w danym kodzie naturalne relacje semiotyczne danego symbolu będą wpływać na jego językowe funkcje. Dlatego naturalne relacje semiotyczne będą tutaj nazywane *potencjałem znaczeniowym* symbolu.

Potencjał znaczeniowy nie jest znaczeniem. Może on wpływać na sens znaków, ale nigdy go nie determinuje. Gdy wspólnota odkrywa i wykorzystuje potencjał znaczeniowy w komunikacji – wtedy staje się on *aktywny*, tj. zaczyna pełnić językowe funkcje w procesie komunikacji. Wspólnota może też zignorować potencjał znacze-

¹⁴ W XIX w. systematyczne empiryczne i eksperymentalne podejście do ekspresji ciała zapoczątkował Charles Darwin (1872; zob. także: Duchenne 1862; Kirouac, Bouchard, St-Pierre 1986: 419–423). Zainicjowana przez Darwina metoda wyjaśniania ekspresji ciała przez związki przyczynowo-skutkowe jest stosowana w różnych dziedzinach ekspresji pozawerbalnej. Na przykład w proksemice obowiązuje przyczynowo-skutkowy model wyjaśniania, według którego determinantem ludzkich zachowań przestrzennych jest instynkt terytorialny i sposób funkcjonowania ludzkich zmysłów (por. Hall 1968, 1974, 1987, 2003). Współcześnie archetypiczne aspekty ekspresji ciała są analizowane m.in. przez językoznawstwo kognitywne, które w doświadczeniu ciała upatruje źródeł sensu niektórych metafor.

¹⁵ Percepcja ekspresji ciała stała się współcześnie przedmiotem analiz w szkołach fenomenologicznych i inspirowanych fenomenologią (por. m.in.: Buttiglione 1993; Buber 1992; von Hildebrand 1977; Lévinas 1974; Seifert 1982–3; Waldstein 1981).

¹⁶ Wskazują oni na poznawczy charakter niektórych relacji archetypicznych. W ich ujęciu empatia związana z percepcją ekspresji ciała jest poznawczym *wglądem* w podmiotowość drugiej osoby.

niowy, nadając znakom sens inny niż ten, który płynie z ich potencjału znaczeniowego. Wtedy pozostaje on jakby w uśpieniu – jest obecny w znaku, ale nie wpływa na jego językowe funkcje w danym kodzie. Zawsze jednak potencjał znaczeniowy może być *aktywowany*, tj. odbiorca znaku może zacząć korzystać z tego potencjału w percepcji i interpretacji znaku, jeśli zostaną do tego stworzone odpowiednie warunki. Zadaniem niektórych dziedzin kultury (głównie sztuki) jest *aktywowanie uśpionego w danym kodzie kulturowym* potencjału znaczeniowego.

Konwencje językowe zwykle wykorzystują potencjał znaczeniowy. Wtedy pełnią one funkcję go regulującą – kształtują sposób, w jaki potencjał znaczeniowy wpływa na znaczenie w danym kodzie. Dzieje się to przynajmniej na trzy sposoby:

a) konwencje językowe mogą decydować o tym, które naturalne relacje semiotyczne będą miały wpływ na jego znaczenie w danym kodzie;

b) konwencje językowe mogą dookreślać sens i funkcje znaku wyznaczone potencjałem znaczeniowym;

c) konwencje językowe mogą określać warunki, które musi spełnić konkretny znak materialny, by jego potencjał znaczeniowy był aktywowany w danym kodzie.

Ad a. Z pierwszym ze wskazanych tu przypadków ma się do czynienia zwykle wtedy, gdy symbol ma bogaty potencjał znaczeniowy – tj. symbol jest uwikłany w więcej niż jedną naturalną relację semiotyczną. Na przykład wykorzystanie potencjału znaczeniowego obecnego w geście wskazywania palcem, wchodzi w grę różne naturalne relacje semantyczne. (a) Interpretacja funkcjonalna i mimetyczna tego znaku może skojarzyć ten gest z chwytniem przedmiotu. Wtedy jest to znak wskazujący¹⁷. (b) Interpretacja funkcjonalno-mimetyczna może nadać temu gestowi sens agresywny np. przez podobieństwo z bronią kłującą i gestem klucia. (c) Interpretacja mimetyczna może też skojarzyć ten gest z symboliką falliczną. Możliwość jest więcej i arbitralne konwencje muszą rozstrzygnąć, która z naturalnych relacji semiotycznych będzie wpływała na sens tego znaku.

Ad b. Potencjał znaczeniowy jest wieloznaczny, pozostawia wiele *miejsz niedookreślonych* w znaczeniu i konwencje mogą go uściślać. Na przykład potencjał znaczeniowy związany z podaniem rąk jest zbyt wieloznaczny, by mógł pełnić funkcję powitalną. Niezbędne do tego są konwencje, które tak dopełnią znaczenie tego gestu, by zawęzić jego możliwe interpretacje do tych związanych z powitaniem. Bez tych konwencji nagle zmniejszenie dystansu, intensywne spojrzenie w oczy i dotyk dłoni mogą kojarzyć się z agresją lub z inwazją.

Ad c. Konwencje językowe określają też dokładną charakterystykę fizyczną znaku. Gdy znak nie jest zgodny z tymi regułami – nie będzie pełnił określonej funkcji. Przykładowo konwencje kultur i subkultur, w których podanie dłoni jest standar-

¹⁷ Wyciągnięcie palców w kierunku chwytejanej rzeczy jest początkiem ruchu chwywania. Prawdopodobnie tak właśnie dzieci uczą się sensu tego znaku – gdy bezskutecznie chwyając rzecz znajdującą się zbyt daleko, wyciągają ku niej palce. Potem sam gest jest skrótem intencji, którą można wyrazić zdaniami: *chodzi mi o tę rzecz, daj mi to, to mnie interesuje* itp. Konwencje językowe mogą wykorzystać tę naturalną relację funkcjonalną gestu, nadając mu sens wskazywania na coś.

dowym sposobem powitania, określają charakterystykę tego znaku – intensywność, czas trwania, kontakt wzrokowy, dystans między ludźmi, sposób podania dłoni itp. Można do pewnego stopnia modyfikować te zasady, nadając powitaniu dodatkowy sens. Dłuższy uścisk dłoni może świadczyć o serdeczności, unikanie kontaktu wzrokowego może tworzyć wrażenie niechęci, podobnie jak lekkie odepchnięcie ściskanej ręki etc., ale gdy modyfikacja idzie zbyt daleko, znak przestaje pełnić funkcję powitalną, bo przestaje spełniać kryteria określone konwencją, traci właściwy powitanium sens, staje się po prostu innymi znakiem.

3.3. Potencjał znaczeniowy w propagowaniu ideologii

Każdy typ symboli posiada potencjał znaczeniowy, który może być wykorzystywany do propagowania ideologii. Na przykład potencjał znaczeniowy *symboliki wertykalnej* (zob. Jacko 2005: 176–194) kojarzy wysokie miejsce z wysoką wartością i autorytetem. Dlatego można go wykorzystywać, umieszczając symbole tożsamości grupowej w wysokich miejscach. Potencjał znaczeniowy *symboliki wnętrza*, jak pokazuje m.in. Eliade, nadaje wyższą rangę miejscom centralnym. Dlatego centralne usytuowanie budynków, pomników, symboli podkreśla ich rangę, a zajmowanie centralnego miejsca w interakcji z grupą (np. przy stole) może sygnalizować zwierzchność¹⁸. Także *dystans między ludźmi* ma potencjał znaczeniowy, który może być wykorzystywany do propagowania określonej ideologii, np. do tworzenia wizerunku danej osoby. Jak zauważa m.in. Vera Birkenbihl, im wyższy jest status społeczny danej osoby, tym więcej miejsca ludzie jej przyznają. Zwierzchnik może też z większą łatwością wchodzić w przestrzeń podwładnego. Dlatego istnieje duże prawdopodobieństwo, że rolę nadrzędną pełni ta osoba, która pierwsza wyciąga rękę, poklepuje innych po plecach i decyduje o tym, z kim porozmawia. Natomiast ten, kto czeka na gest lub kontakt wzrokowy, by się zbliżyć, to zapewne podwładny. Z powyższego powodu zachowania inwazyjne można stosować do kreowania wizerunku, np. by zaznaczyć swoją zwierzchność¹⁹.

¹⁸ Badania Mircei Eliadego (1993) pokazują, że w różnych kulturach wartości i zwierzchność można oznaczać, zajmując centralną pozycję na danym terytorium. Jego badania dotyczyły co prawda kwestii religijnych, ale wnioski są ważne także w innych dziedzinach.

¹⁹ Jak pokazują m.in. badania proksemiki, podczas interakcji ludzie zwykle niewerbalnie i podświadomie dokonują podziału terytorium między sobą za pomocą przedmiotów i symbolicznych zachowań. Oznaczoną w ten sposób przestrzeń (zwłaszcza w najbliższym otoczeniu swego ciała) człowiek zwykły traktować (świadomie lub nieświadomie) jak swoją strefę osobistą (przedmioty pozostawione w większej odległości zwykle nie pełnią tej symbolicznej funkcji). Gdy ktoś w nią wkracza, np. kładzie na niej swoją zapalniczkę lub sztucę, czujemy się bardzo nieswojo, gdyż podświadomie odbieramy to jak inwazję. Osoby nieśmiałe lub przestraszone zwykle zagarniają mniej przestrzeni niż ludzie pewni siebie, osoby ekstrawertyczne mają tendencję do zajmowania większego terytorium niż osoby introwertyczne. Dlatego zachowania przestrzenne mogą służyć kodowaniu cech osobowości. Osoby bardziej ekspansywne robią wrażenie psychicznie silnych, dynamicznych i ekstrawertycznych. Natomiast wycofywanie się z terytorium może tworzyć wrażenie lekkości, pasywności i introwertyzmu (por. Birkenbihl 1998; Hall 1968, 1974, 1987, 2003; Jacko 2006b).

Są to tylko przykłady ilustrujące fakt wykorzystywania potencjału znaczeniowego do propagowania ideologii. Każdy z nich wymagałby oddzielnych szczegółowych analiz. Nie jest celem tego artykułu mnożenie i analiza przypadków wykorzystywania symboli do propagowania ideologii. Miał on inne zadanie – omówić hipotezę wyjaśniającą dla faktu, który był założony w punkcie wyjścia.

Można ją streścić w następujący sposób. Potencjał znaczeniowy pełni dwojaką funkcję w propagowaniu ideologii. Po pierwsze, naturalne relacje semantyczne pomagają zrozumieć treść ideologii, ponieważ ustanawiają taką relację symbolu z jego desygnatem, która w dużym stopniu jest niezależna od kontekstu kulturowego, co zwiększa zakres oddziaływania ideologii przez to, że pozwala ją komunikować w sposób zrozumiały w różnych kodach kulturowych. Po drugie, naturalne relacje pragmatyczne wywołują przeżycia w odbiorcy. To jest ewokatywna funkcja symboli, która może służyć propagowaniu ideologii, gdy wywoływane przez symbol przeżycia wiążą się z poczuciem wartości, autorytetu, siły, władzy, budzą sympatię, przywiązanie, lęk etc. Jeśli przeżycia, o których tu mowa, skłaniają do uznania czegoś za prawdziwe lub słuszne, pełnią funkcję sugestywną, a gdy prowokują do określonego działania – funkcję perswazyjną.

Hipotezę powyższą można dalej uzasadniać pośrednio metodami redukcyjnymi – tłumacząc i porównując indukcyjnie wyniki eksperymentów i obserwacji międzykulturowych – oraz bezpośrednio, przez fenomenologiczną analizę percepcji wybranych symboli. Metoda fenomenologiczna może budzić zastrzeżenia związane z intersubiektywnością jej procedur i wyników, ale – jak się zdaje – jest jedynym sposobem bezpośredniego uzasadnienia powyższej hipotezy. Zamieszczony w niniejszym tomie artykuł *Ideologie wyrażane przestrzenią* jest próbą fenomenologicznego uzasadnienia powyższej hipotezy na przykładzie symboliki wertykalnej.

Literatura

- Bierman, A.K. (1963): *That there are no iconic signs*, „Philosophy and Phenomenological Research”, XXIII, 2.
- Birkenbihl, V. (1998): *Sygnały ciała. Podstawy komunikacji niewerbalnej dla trenerów i ludzi sukcesu*, Wrocław.
- Buber, M. (1992): *Ja i Ty*, Warszawa.
- Bühler, K. (2004): *Teoria języka*, Kraków.
- Buttiglione, R. (1993): *Der Leib als Sprache*, „Ethos”, 1.
- Darwin, Ch. (1872): *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, London.
- Duchenne, G.B.A. (1862): *Mécanisme de la Physionomie Humaine: Ou Analyse Électrophysiologique de l'Expression des Passions Applicable à la Pratique des Arts Plastiques*, Paris.
- Eco, U. (1976): *A Theory of Semiotics*, Bloomington.
- Eco, U. (2003): *Nieobecna struktura*, Warszawa.
- Eliade, M. (1993): *Traktat o historii religii*, Łódź.
- Fiske, J. (1999): *Wprowadzenie do badań nad komunikowaniem*, Wrocław.
- Fitch, F.B. (1960): *Some logical aspects of reference and existence*, „Journal of Philosophy”, Sept./Oct.

- Frege, G. (1892): *Über Sinn und Bedeutung*, „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“, 100.
- Geach, P. (1962): *Reference and Generality. An Examination of Some Medieval and Modern Theories*, Ithaca-NY.
- Goodman, N. (1970): *Seven structures on similarity*, [w:] L. Foster, J.W. Swanson (eds.): *Experience and Theory*, Cambridge.
- Greimas, A.J., Courtés, J. (1979): *Sémiotique: Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris.
- Hall, E.T. (1968): *Proxemics*, „Current Anthropology“, 9(2/3).
- Hall, E.T. (1974): *Handbook for Proxemic Research*, Washington.
- Hall, E.T. (1987): *Bezgrośny język*, Warszawa.
- Hall, E.T. (2003): *Ukryty wymiar*, Warszawa.
- Hildebrand von, D. (1977): *Ästhetik*, vol. I, Regensburg.
- Husserl, E. (1968): *Ausdruck und Bedeutung*, „Logische Untersuchungen“, Tübingen.
- Ingarden, R. (1972): *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, Warszawa.
- Jacko, J.F. (2005): *Struktura symboli wertykalnych a ich rola w komunikacji międzykulturowej i w zarządzaniu*, [w:] E. Klima (red.): *Religion in the Time of Changes*, Łódź.
- Jacko, J.F. (2006a): *Języki demokracji: o uzasadnianiu przez konsensus w etyce biznesu i etyce polityki*, [w:] T. Goban-Klas (red.): *Komunikacja marketingowa – kształtowanie społeczeństwa konsumpcyjnego?*, Radom.
- Jacko, J.F. (2006b): *Zarządzanie dystansem w edukacji i w biznesie. Antropologiczne założenia proksemiki i ich wpływ na strategię komunikowania*, [w:] W. Maliszewski (red.): *Komunikowanie społeczne w edukacji – dyskurs nad rolą komunikowania*, Toruń.
- Jakobson, R., Halle, M. (1956): *Fundamentals of Language*, Den Haag.
- Jung, C.G. (1993): *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, Warszawa.
- Karolak, S. (1994): *Funkcja reprezentatywna (przedstawieniowa, kognitywna, symboliczna, denotatywna, referencyjna) języka (mowy)*, [w:] K. Polański (red.): *Encyklopedia językoznawstwa ogólnego*, Wrocław-Warszawa-Kraków.
- Kirouac, G., Bouchard, M., St-Pierre, A. (1986): *Facial expressions of emotions and ethological behavioral categories*, „Perceptual and Motor Skills“, 62(2).
- Lévinas, E. (1974): *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*, La Haye.
- Linsky, L. (1963): *Reference and referents*, [w:] C.E. Caton (ed.): *Philosophy of Ordinary Language*, Urbana.
- Marciszewski, W. (1988): *Oznaczanie*, [w:] tegoż (red.): *Mała encyklopedia logiki*, Wrocław.
- Martinet, A. (1960): *Éléments de linguistique générale*, Paris.
- Moles, A. (1981): *L'image – communication fonctionnelle*, Bruxelles.
- Morris, Ch. (1971): *Signs, language, and behavior*, [w:] tegoż, *Writings on the General Theory of Signs*, The Hague.
- Nećki, Z. (1996): *Komunikacja międzyludzka*, Kraków.
- Osolobě, I. (1994): *Ostension*, [w:] T. Sebeok (ed.): *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*, vol. II, Berlin-NY.
- Peirce, Ch.S. (1931–58): *Collected Papers I–VIII*, Cambridge.
- Polański, K. (red.) (1994): *Encyklopedia językoznawstwa ogólnego*, Wrocław-Warszawa-Kraków.
- Russell, B. (1905): *On denoting*, „Mind“, 14.
- Russell, B. (1957): *Mr. Strawson on referring*, „Mind“, 66.
- Scheler, M. (1986): *Istota i formy sympatii*, Warszawa.
- Sebeok, T. (1976): *Contributions to the Doctrine of Signs*, Bloomington-Lisse.
- Seifert, J. (1982–3): *Beauty of higher forms (second potency) in art and nature*, „Annales d'Esthétique“, 21–2.
- Sonesson, G. (1989): *Pictorial Concepts. Inquiries into the Semiotic Heritage and Its Relevance for the Analysis of the Visual World*, Lund.

- Sonesson, G. (1994): *Iconicité de l'image – Imaginaire de l'iconicité. De la ressemblance à la vraisemblance*, [w:] M. Constantini (red.): *Les États généraux de l'image. Actes du Premier Congrès de l'Association internationale de sémiologie de l'image*, Blois, Novembre de 1990, Tours.
- Stein, E. (1988): *O zagadnieniu wczucia*, Kraków.
- Strawson, P.F. (1950): *On referring*, „Mind”, 59.
- Tversky, A. (1977): *Features of similarity*, „Psychological Review”, 84/4.
- Waldstein, M. (1981): *Expression and knowledge of other person*, „Aletheia” II.
- Wittgenstein, L. (2000): *Dociekania filozoficzne*, Warszawa.

JAN FRANCISZEK JACKO

Ideologie wyrażane przestrzenią. Przykład symboliki wertykalnej

Gdy ideologia promuje jakieś wartości, czyjąś władzę lub jakieś ideały, wtedy jej propagatorzy sięgają często do symboli wertykalnych. Dzieje się tak, ponieważ są one efektywnym środkiem propagowania ideologii o takiej właśnie treści. Stwierdzenia powyższe są założeniem niniejszej pracy i nie będzie się ich tu uzasadniać – jej zadaniem jest wyjaśnienie wskazanego przez nie faktu¹.

1. Ogólna charakterystyka symboli wertykalnych²

1.1. Kształt symboli wertykalnych

Symbole wertykalne mają specyficzny kształt, który jest związany z ich znaczeniem. Mianowicie przeciwstawiają to, co *w górze*, temu, co *w dole*. Robią to przynajmniej na cztery sposoby:

a) *sytuują* wysoko lub nisko (np. wysokie położenie budynku, umieszczenie jakiegoś znaku w wysokim miejscu, zajęcie miejsca wyżej od rozmówcy, rezydowanie na najwyższym piętrze budynku);

b) *łączą* to, co wysoko, z tym, co nisko (np. drabina, schody);

c) *zawierają* w sobie wertykalny ruch w dół lub w górę (np. rośnięcie, wznoszenie się, wspinaczka);

d) *wskazują* wertykalnie w górę lub w dół (np. spiczaste dachy świątyń, wskazywanie palcem, spojrzenia skierowane w górę lub w dół).

Symbole wertykalne mogą mieć dynamiczną bądź statyczną formę. *Wertykalne symbole dynamiczne* (np. wznoszenie, opadanie, lewitacja, zstępowanie, wspinaczka,

¹ Artykuł ten jest kontynuacją zamieszczonego w niniejszym tomie tekstu *Ewokatywna, sugestywna i perswazyjna funkcja symboli propagujących ideologię*, w którym znajdują się wyjaśnienia założeń teoretycznych i definicje terminów tu wykorzystywanych, takich jak *ideologia* i *potencjał znaczeniowy*, oraz charakterystyka niektórych relacji semiotycznych, m.in. *współwystępowania*, *relacji funkcjonalnych*, *mimetycznych* i *archetypicznych*.

² Dokładniejszym omówieniem symboliki wertykalnej zajmowałem się w innej pracy (Jacko 2005) – tutaj streszczam tylko jej wnioski.

pielgrzymka na górę etc.) wymagają jakiegoś ruchu, by mogły pełnić symboliczną funkcję. Natomiast *statyczne symbole wertykalne* (np. góra, wieża, niebo, ciała niebieskie etc.) nie muszą spełniać tego warunku. Niektóre wertykalne symbole mają naturalną genezę (np. góra, wzgórze, wzniesienie, skała, drzewo), inne wymagają ingerencji człowieka dla swego zaistnienia (np. budynki, wieże, słupy, kopce)³.

1.2. Typowe desygnaty symboli wertykalnych

Jak pokazują m.in. badania antropologii kulturowej, symbole wertykalne zwykle dotyczą: (a) wartości i autorytetu, (b) hierarchii bytowej albo społecznej lub (c) znamion istnienia i życia (takich jak siła, doskonałość, spełnienie, płodność itp.)⁴. Przy czym symbole wertykalne sytuujące wysoko lub wskazujące w górę zwykle oznaczają pozytywną wartość, wysoką pozycję w hierarchii lub intensywność znamion istnienia, a symbole sytuujące nisko albo wskazujące w dół zwykle oznaczają brak lub zanik wymienionych wyżej właściwości. Dlatego propagatorzy ideologii, pragnąc podkreślić lub zanegować jakąś wartość, autorytet, siłę, władzę, doskonałość – mogą posłużyć się symboliką wertykalną. Powyższe uogólnienie ma swoje wyjątki, ale powtarza się w różnych kulturach wystarczająco często, by uznać je za potwierdzone indukcyjnie⁵.

1.3. Zjawisko pośredniczenia między symbolami

Odróżnić należy *dosłowny desygnat* symbolu od *desygnatu domyślnego*. Na przykład *dosłownym desygnatem* słowa *góra* – jego opisem lub obrazem jest jakaś (rzeczywista lub wyobrażona) góra. Gdy góra, o którą w danym kontekście chodzi, pełni funkcje swoiste dla symbolu – jest symbolem. Wtedy wspomniane wyżej znaki mają *desygnaty domyślne* związane z symboliką góry. Podobnie symbolika nieba korzysta z relacji funkcjonalnych (np. wskazywanie palcem) lub mimetycznych (np. ilustro-

³ Symboliki wertykalnej nie należy mylić z symboliką wnętrza (głębi). Oba typy znaków bywają podobne do siebie. Różnią się jednak sensem i relacją, jaka zachodzi między wertykalnym kształtem znaku i jego znaczeniem. Symbole wnętrza można obrócić o dowolny kąt, a znak nadal będzie pełnił swoje dla siebie funkcje językowe. Natomiast w przypadku symboli wertykalnych element pionowy znaku jest istotnie związany z jego sensem. Bez tego wymiaru znak nie pełni swoistych dla siebie symbolicznych funkcji. Na przykład, pozioma wieża (wieża leżąca na ziemi) nie jest symbolem wertykalnym, gdyż nie symbolizuje związku nieba i ziemi. Co prawda mogłaby być symbolem upadku – wtedy byłby to symbol wertykalny. Jednak taki symbol zakłada odniesienie pionowe – byłby zaprzeczeniem stojącej wieży. Na przykład wieża Babel musiała najpierw stać, by móc potem runąć. Dopiero przez nawiązanie do stojącej wieży Babel jej ruiny mają swoisty symboliczny sens.

⁴ Ten artykuł nie rozstrzyga tego, jak istnieją desygnaty symboliki wertykalnej, takie jak Bóg, Absolut, wartości etc. Stwierdza tylko, że symbole wertykalne mają typowe określone desygnaty. To zaś, czy istnieją one realnie, idealnie, czy też czysto intencjonalnie, nie jest istotne dla powyższych analiz.

⁵ Każda z kultur nieco inaczej określa te desygnaty, ale zachodzą między nimi daleko idące podobieństwa, które uzasadniają powyższe uogólnienie (por. m.in.: Eliade 1993; Toporow 2003; Jacko 2005).

cje ciał niebieskich), które oznaczają niebo. W warstwie dosłownej symbole nieba po prostu wskazują na niebo. W warstwie domyslniej zaś wskazują na domyslny desygnat, taki jak np. wartości, *sacrum*, autorytet, władza czegoś lub kogoś etc. Jak widać, oznaczanie we wskazanych tu przypadkach ma strukturę dwustopniową. Są to przypadki *pośredniczenia między symbolami*, gdzie jeden symbol wskazuje na symbol drugi, ten zaś wskazuje na desygnat domyslny.

Niektóre omawiane w tym artykule symbole nie mają wskazanej powyżej podwójnej struktury – będzie się je tu nazywać *symbolami źródłowymi*. Na przykład większość relacji semiotycznych związanych z symboliką nieba, słońca, grawitacją itp. (omawiane w części 3.1 i 4), które nie są zapośredniczone innymi symbolami – stanowi symbole *źródłowe*. Natomiast np. obraz słowny lub obraz malarski wyglądu tych symboli nie jest źródłowy, gdyż ich interpretacja wymaga odniesienia się wprawdzie do symboli źródłowych, a dopiero w następnym kroku interpretacji – do desygnatu domyslnego. Dalsze analizy będą tutaj dotyczyć głównie związków między symbolami źródłowymi a ich desygnatami. Celowo pomija się tu analizę symboli nieźródłowych.

2. Hipoteza wyjaśniająca

Artykuł ten broni następującej hipotezy: efektywność symboli wertykalnych w propagowaniu ideologii ma dwa uzasadnienia – związane ze swoistymi relacjami semantycznymi i pragmatycznymi zachodzącymi między tymi symbolami a ich desygnatami i użytkownikami. Po pierwsze, relacje semantyczne, o których tu mowa, powtarzają się w różnych kodach kulturowych. Dzięki tym relacjom symbole wertykalne mogą oznaczać podobne desygnaty w różnych kodach. Dlatego symbolika ta jest dobrze zrozumiała w kontekście różnych kultur. Są to zwykle *relacje współwystępowania* (symbol i jego desygnat zazwyczaj występują razem), *relacje funkcjonalne* (coś, funkcjonując w swoisty dla siebie sposób, wskazuje na swój desygnat i tym samym pełni funkcję oznaczania) oraz związki *mimetyczne* (znak jest podobny pod jakimś względem do swego desygnatu).

Po drugie, m.in. dzięki swoistym relacjom pragmatycznym, które będzie się tu nazywać *archetypicznymi*, symbole wertykalne w odpowiednich okolicznościach mogą pełnić ewokatywną, sugestywną lub perswazyjną funkcję. Relacje archetypiczne sprawiają, że percepcja niektórych symboli wertykalnych w odpowiednich okolicznościach przywołuje doświadczenie ich desygnatu⁶. Doświadczenie, o którym tu mowa, polega zwykle na tym, że symbole wertykalne wywołują przeżycia

⁶ Przykładem doświadczenia archetypicznego jest percepcja ekspresji ciała. Jak pokazują m.in. Max Scheler (1986) i Edyta Stein (1988), empatia polega na tym, że widzenie twarzy drugiej osoby wiąże się nierozzerwalnie z przeżyciem treści psychicznych w niej domniemywanych. Teorię empatii można rozszerzyć i wyjaśniać za jej pomocą także percepcję ekspresji symbolicznej, która nie jest związana bezpośrednio z ludzkim ciałem.

związane z desygnatem, np. szacunek, lęk etc. W tym przypadku pełnią *funkcję ewokatywną*. Gdy przeżycia te skłaniają do uznania czegoś za dobre lub słuszne – symbole pełnią *funkcję sugestywną*. Natomiast gdy prowokują do określonego postępowania – pełnią *funkcję perswazyjną*.

Nie będzie tu indukcyjnego uzasadnienia powyższej hipotezy, gdyż wymagałoby ono międzykulturowych badań empirycznych i eksperymentów. Poniekąd wyniki badań antropologii kulturowej i pionierskie eksperymenty badaczy w nurcie językoznawstwa kognitywnego (por. Casasanto, Nabieva 2007)⁷ potwierdzają powyższą hipotezę. Artykuł ten ogranicza się do redukcyjnego jej uzasadnienia przez pokazanie, że tłumaczy ona fakt założony w punkcie wyjścia. Elementy analizy percepcji symboli wertykalnych uznać można za bezpośrednie fenomenologiczne uzasadnianie powyższej hipotezy. Dalsze części artykułu omówią wspomniane wyżej relacje semantyczne (współwystępowanie i związki funkcjonalne) zachodzące między symbolami wertykalnymi i ich desygnatami oraz relacje pragmatyczne (archetypiczne) zachodzące w percepcji symboli wertykalnych między nimi a ich odbiorcą.

3. Współwystępowanie

Współwystępowanie to relacja, którą można stwierdzić przez obserwację: znak zwykle występuje razem ze swoim desygnatem (wystąpienie jednego z nich pociąga za sobą wystąpienie drugiego, przy czym nie muszą one występować w tym samym czasie). Związek ten zwykle ma charakter przyczynowy (znaki są wtedy *oznaki*, *symptomami* desygnatów albo odwrotnie). W tym sensie np. dym jest znakiem ognia, gorączka – znakiem grypy, bo dym jest zwykle skutkiem ognia, gorączka jest zwykle skutkiem choroby etc. Znaki tego rodzaju są nazywane przez Charlesa S. Peirce'a *indeksami*. Współwystępowanie może mieć też charakter warunkowy, wtedy desygnat jest warunkiem zaistnienia symbolu. Na przykład zamożność jest warunkiem wybudowania wysokiego budynku.

3.1. Wysokie usytuowanie i wysokość budynków – siła i władza

Wysokie usytuowanie albo wysokość budynku współwystępuje z siłą i zamożnością jego właściciela lub twórcy, bo zwykle trudniej jest zbudować budynek wyśoko niż nisko, trudniej jest zbudować budynek wysoki niż niski. Wymaga to większego nakładu pracy i większych umiejętności technicznych. Nie bez znaczenia była niegdyś funkcja militarna takiego budynku. Trudniej go zdobyć i łatwiej też kontrolować otoczenie z miejsca (np. z zamku) położonego wysoko – z góry lepiej widać okolicę, a broń ma większą siłę rażenia. Z powyższych powodów wy-

⁷ O teoretycznym zapleczu referowanych tam eksperymentów – zob. Clark 1973; Clark, Brownell 1976; Gibbs 1994; Gruber 1965; Jackendoff 1972, 1983; Lakoff, Johnson 1988, 1999; Talmy 1988.

sokie usytuowanie budynków lub ich wysokość pełni często funkcję symboliczną polegającą na oznaczaniu siły, zamożności, władzy i umiejętności technicznych ich twórców lub właścicieli. Dlatego, jak zauważa m.in. Jacek Krenz (1997: 62), olbrzymie budowle świeckie mogą wyrażać wielkość i siłę człowieka. Nierzadko są one wyrazem dominacji.

Relacje semantyczne, o których tu mowa, mogą być wykorzystywane do tworzenia wizerunku i promocji produktu lub osoby. Już malarze renesansowi wykorzystywali wertykalne symbole w tym celu. Robili to podobnie jak współczesna reklama telewizyjna – wykorzystywali podświadome skojarzenia. Przykładem takiego wykorzystania symboliki wertykalnej jest obraz Benozza Gozzolego *Podróż mędrców ze wschodu*, na którym tło biblijnego wydarzenia stanowi góra, na niej zaś znajduje się zamek florenckich książąt, którzy prawdopodobnie sponsorowali malarza. Aktualnym przykładem podobnego wykorzystania symboliki wertykalnej jest Pałac Kultury i Nauki w Warszawie, który był przez wiele lat najwyższym budynkiem w Polsce. Jako dar Stalina pełnił podwójną rolę symboliczną – nie tylko świadczył o *przyjaźni* między narodami, ale też przypominał o sile i władzy *wielkiego brata*. W ten sposób pełnił on funkcję propagowania określonej ideologii. Znamienne, że też dziś, pomimo zmiany sytuacji politycznej, budynek ten budzi kontrowersje, co może świadczyć o tym, że nadal pełni on funkcję symboliczną, której źródłem są m.in. wskazane wyżej związki semantyczne⁸.

3.2. Doświadczenie agrarne – siła, vitalność, życie, spełnienie i płodność

Jak zauważa m.in. Mircea Eliade (1993: 235–353), symbole roślinne mogą być wykorzystywane do oznaczania siły, doskonałości i życiodajnych właściwości tego, co jest tymi symbolami oznaczane. W tym przypadku ważną rolę pełnią związki współwystępowania: rośliny (a przynajmniej ich widoczna część), rosnąc ku górze, aktualizują swoje potencje, stają się coraz silniejsze i przygotowują się do wydania owocu. Tym samym ich wzrost jest w relacji współwystępowania z ich siłą, vitalnością, życiem, spełnieniem i płodnością.

Także agrarne związki współwystępowania związane ze słońcem ustanawiają relację współwystępowania, która może być wykorzystywana w symbolice solarnej: słońce daje energię, która jest życiodajna. Dzięki niemu słońce (szerzej: niebo) może być agrarnym symbolem życia, dobra i płodności (por. Eliade 1993: 127–138)⁹.

⁸ Symbol, o którym tu mowa, wykorzystuje też *symbolikę środka*, gdyż znajduje się on w miejscu centralnym stolicy państwa. Jak pokazują m.in. badania Mircei Eliadego (1993), nadaje to wyższą rangę miejscom centralnym – dlatego centralne usytuowanie budynków, pomników, symboli podkreśla ich rangę.

⁹ Słońce może też niszczyć. Z tej funkcjonalnej relacji korzystają symbole wiążące słońce z siłą, a zwłaszcza z jego mocą oczyszczającą. Na przykład mistyczna symbolika pustyni nawiązuje do tej właściwości siły słońca.

3.3. Ekspresja ciała – siła, władza, autorytet

Obserwacja ekspresji ludzkiego ciała pozwala stwierdzić związek współwystępowania zachodzący między postawą ciała, dynamiką ruchu a siłą człowieka. Siła jest wyrażana wyprostowaną postawą i sposobem poruszania się, który świadczy o tym, że ktoś dobrze radzi sobie z grawitacją. Na przykład – im ktoś szybciej wchodzi na górę, na schody etc., tym lepiej radzi sobie z grawitacją, a więc tym więcej ma siły. Powyższy związek może być jednym z powodów tego, że wznoszenie i wstępowanie w mitach jest zwykle oznaką siły, władzy i życia. Natomiast upadek, pochylanie się lub schodzenie w dół jest zwykle symbolem zaniku istnienia. Wzrost człowieka może pełnić podobną funkcję, o czym świadczy m.in. fakt, że łatwiej jest wywołać wrażenie siły i autorytetu, jeśli się patrzy na kogoś z góry. Przy czym wzrost pełni zwykle dodatkową symboliczną funkcję oznaczania autorytetu lub pozytywnej wartości¹⁰. Symbolikę wzrostu spotkamy w ikonologii. Na przykład w obrazach ilustrujących relacje hierarchiczne pokorę mogą wyrażać nie tylko gesty unizające – pochylanie się, błagalne gesty rąk, klęczenie – ale też wielkość jego postaci, która jest nieco pomniejszona. Natomiast znakiem siły albo autorytetu może być wyolbrzymianie postaci (zob. przykłady ideologicznej funkcji oznaczania hierarchii społecznej i autorytetu wielkością postaci w: van Stern 1993: 240–265).

Jednym z powodów skojarzenia wzrostu z siłą postaci jest zapewne współwystępowanie wzrostu z siłą: ludzie wyżsi są po prostu więksi i zwykle mają przez to więcej fizycznej siły. Dlatego podświadomie kojarzymy wysokość z siłą, a przez to z władzą. Ma to oczywiście wyjątki, ale zdarza się wystarczająco często, by ustanowić związek współwystępowania między wielkością postaci a jej siłą. Natomiast skojarzenie wysokości postaci z autorytetem lub wartością ma zapewne źródło we wzorcowych doświadczeniach dzieciństwa i w symbolice nieba.

4. Relacje archetypiczne

Pojęcie doświadczenia archetypicznego zostało wprowadzone do psychologii przez psychoanalizę i neopschoanalizę. Współcześnie pod różnymi nazwami powraca w koncepcjach językoznawstwa kognitywnego, antropologii kulturowej i in. Aby uniknąć historycznych analiz i wnikania się w polemiki związane z naturą tego doświadczenia, proponuję przyjąć, że doświadczenie archetypiczne jest swoistym

¹⁰ Wyolbrzymianie postaci nie jest dokładnie tym samym, co zwiększanie ich wzrostu. Można przecież malować postaci smuklejsze, a przez to wyższe, bez powiększania ich szerokości. Taki zabieg czasem ma też miejsce w malarstwie i służy obrazowaniu wartości (świętości) malowanej postaci, jak na przykład na ikonie *Trójca Święta* Andrzeja Rublowa. Jednak w malarstwie proporcjonalnym (zachowującym zasadnicze proporcje ciała malowanej postaci) jedno idzie w parze z drugim – zwiększenie wzrostu jest też powiększeniem całej postaci.

przeżyciem, które zwykle (w odpowiednich okolicznościach) należy do percepcji niektórych zjawisk, takich jak wyraz twarzy, niebo, słońce, gwiazdy, góry etc. Jego swoistość polega na tym, że doświadczenie to

- a) bądź nieustannie towarzyszy ludziom,
- b) bądź miało miejsce w przeszłości każdego człowieka i było tak silne, że swoiście ukształtowało jego sposób przeżywania świata.

Definicja ta nie rozstrzyga tego, czy są lub mogą istnieć ludzie, którzy nie mają danego doświadczenia archetypicznego. Wystarczy stwierdzić, że aktualnie większość ludzi je ma i w tym sensie jest ono w dużym stopniu intersubiektywne.

Doświadczenie archetypiczne jest intencjonalne, tj. odnosi się do określonych intencjonalnych przedmiotów. Dlatego przywołanie tego doświadczenia (np. za pomocą symboli) skierowuje uwagę na jego przedmiot intencjonalny. W ten właśnie sposób ustanawiana jest relacja archetypiczna między symbolem a desygnatem domyslnym. Symbole tego typu nazywa się archetypami tych desygnatów. Jak widać, relacje archetypiczne mimo pragmatycznej natury mają semantyczny aspekt, gdyż ustanawiają relację między znakiem a jego desygnatem domyslnym.

(a) W pierwszym przypadku symbole archetypiczne uświadamiają człowiekowi doświadczenie, które mu nieustannie towarzyszy, ale nie jest zauważane przez niego. Doświadczenie grawitacji, o którym będzie mowa w części 9, jest tu dobrym przykładem. Zwykle nie jest ono zauważane, gdyż doświadczamy go nieustannie. Niektóre symbole wertykalne przywołują to doświadczenie i pełnią tym samym funkcję podobną do anamnezy w sensie podawanym przez Platona. O grawitacji mogą przypomnieć sytuacje, gdy staje się ona przedmiotem zmagania – przy upadku, gdy się wspinamy na górę, gdy podnosimy coś ciężkiego do góry etc. Czynności te są symbolami wertykalnymi, gdy skierowują uwagę na przedmiot intencjonalny przeżycia, które *na co dzień* jest jakby wypierane ze świadomości, gdyż jest czymś stałym. Symbole te mogą przywoływać np. przeżycie własnej lub czyjejś witalności, siły, zdecydowania albo słabości, rezygnacji.

(b) W przypadku drugim natomiast symbol przywołuje minione doświadczenie człowieka wraz z jego przedmiotem intencjonalnym. Dobrym przykładem są tu wzorcowe doświadczenia dzieciństwa lub symbolika seksualna (będzie o nich mowa w częściach 7 i 8), które przywołują przeżycie autorytetu, władzy, siły, płodności etc.

5. Archetypiczne doświadczenia związane z niebem

Eliade wyróżnia różne typy symboliki nieba w zależności od tego, co jest przedmiotem archetypicznego doświadczenia. Praca niniejsza ogranicza się do omówienia symboliki związanej ze słońcem (*symbolika solarna*) i gwiazdami (*symbolika astralna*), do której nawiązują symbole propagujące ideologie, np. symbole ciał niebieskich (gwiazdy, księżyc) będące częścią symboli oznaczających tożsamość różnych

wspólnot, lub umieszczanie symboli wysoko, tworzenie siedzib w wysokich miejscach (np. na górze).

Doświadczenie solarne jest związane z rolą słońca. Światło słoneczne codziennie towarzyszy człowiekowi – jest ono tym, co nazywamy *dniem*, dlatego jest ważnym elementem towarzyszącym percepcji świata¹¹. Światło umożliwia percepcję wzrokową, która jest paradygmatem poznania (już Arystoteles uważa zmysł wzroku za *najbliższy* intelektowi). Dlatego zapewne światło słoneczne może być archetypem prawdy i wiedzy¹².

Niebo przez tysiąclecia historii ludzkości było niedostępnym dla człowieka obszarem rzeczywistości. Dlatego było ono przedmiotem doświadczeń transcendencji i tajemnicy, te zaś są zwykle wykorzystywane do oznaczenia wartości, a zwłaszcza *sacrum*.

Niebo – w kontraście do wydarzeń obserwowanych na ziemi – jest czymś stałym, niezmiennym. Dlatego może być ono symbolem idealnego wymiaru rzeczywistości. Z tej relacji korzysta symbolika idei stosowana w niektórych dualistycznych koncepcjach bytu. Wykorzystuje ją na przykład Platon, tworząc symbol *Pleromy*, w której mieszczą się idee¹³.

Nieco inaczej wygląda symbolika nieba w zależności od tego, czemu jest ono przeciwstawione. Niebo w opozycji do ziemi jest symbolem przyczyny wzorcowej, celowej i sprawczej. Natomiast niebo jako szczyt wertykalnej hierarchii jest symbolem aksjologicznym – reprezentującym *wysoką* wartość (por. Jacko 2005).

Relacje pragmatyczne nabudowują się często na relacjach semantycznych. W takim przypadku mamy do czynienia z *zapośredniczeniem* relacji pragmatycznych (np. archetypicznych) relacjami semantycznymi (np. funkcjonalnymi lub współwystępowania). Zjawisko to jest podobne do pośredniczenia symboli, o którym już była mowa wyżej: jeden z symboli, np. wertykalne wskazywanie, pozostaje w relacji semantycznej do drugiego symbolu, np. nieba, który dzięki relacjom pragmatycznym ujawnia desygnat domyślny.

5.1. Zapośredniczenie archetypów relacjami funkcjonalnymi zbliżania się do nieba – wstępowanie, lewitacja, wertykalne łąca, symbolika wysokiego miejsca

Jak pisze Eliade (1993: 99), „bogactwo i różnorodność symboliki »wstępowania« są na pozór tylko chaotyczne; rozpatrywane jako całość obrzędy te i symbole mają

¹¹ Założeniem tzw. *światłoterapii* jest przekonanie, że ludzie przyzwyczajają się do swoistego naświetlenia światła i gdy nagle jest go mniej, może to być przyczyną złego samopoczucia. Założenie to jest potwierdzane skutecznością tej metody terapii.

¹² Słońce, będąc źródłem światła, może też oślepić. Z tej funkcjonalnej relacji korzystają solarne symbole podmiotu oraz symbole mistyczne, np. symbolika oślepienia słońcem obecna w misticz. św. Jana od Krzyża. Dobro, prawda i nadprzyrodzona siła są przymiotami bóstw, dlatego też symbolika słońca może służyć oznaczaniu *sacrum*.

¹³ Jak pokazuje Eliade (1993: 127–182), także ciała niebieskie, jako że są częściami firmamentu, mogą pełnić podobne symboliczne funkcje.

swe wytłumaczenie w świętości »wysokości«, tzn. tego, co niebiańskie”. Przykłady zebrane przez niego dowodzą, że wznoszenie się i wspinaczka mogą symbolizować proces zbliżania się do wartości pozytywnych bądź aktualizacji (wzmacniania, spełniania) istnienia (por. tamże: 95-195).

Naturalnym podłożem wspinaczki jest góra. Dlatego symbole góry i wspinaczki występują często razem, wzajemnie się dopełniając. Z tego powodu będące celem pielgrzymek miejsca święte znajdują się zwykle na górze lub na wzniesieniu (np. w Polsce sanktuarium jasnogórskie lub góra Grabarka). Wtedy wspinaczka staje się dynamicznym symbolem wertykalnym i pełni funkcje sakralne, stając się pielgrzymką. Taką samą funkcję w sintoizmie pełni droga na górę Fudzi. Sintoistyczne obrzędy dobrze ilustrują związek wstępowania z symboliką nieba, gdyż rytualną wspinaczkę wieńczy modlitwa do wschodzącego słońca. Także lewitacja, unoszenie się, wznoszenie – nawiązuje do symboliki nieba.

5.2. Zapośredniczenie archetypów relacjami funkcjonalnymi wertykalnego łączenia

Przeciwstawiając to, co wysoko, temu, co nisko, symbolika wertykalna daje strukturę dla symboli łączących te dwa wymiary rzeczywistości, czego typowym przykładem jest góra. Jak zauważa Eliade (tamże: 97):

Góra jest najbliższa nieba i fakt ten nadaje jej podwójną sakralność: z jednej strony góra partycypuje w przestrzennej symbolice transcendencji ('wysokie', 'pionowe', 'najwyższe' itp.), a z drugiej strony jest ona w najwyższym stopniu obszarem zastrzeżonym dla hierofanii atmosferycznych i wobec tego jest siedzibą bogów. Wszystkie mitologie znają świętą górę, jakiś Olimp grecki w różnych wariantach. Wszyscy niebiańscy bogowie mają na wzgórzach miejsce zastrzeżone dla swego kultu.

Można mnożyć przykłady potwierdzające tezę Eliadego (zob. tamże: 98-99). Według różnych religii spotkanie nieba i ziemi dokonuje się na jakimś szczycie – na górze Synaj, górze przemienienia, górze *Getsemani* albo na szczytach Kaukazu, gdzie według starożytnej mitologii był uwięziony Prometeusz. Himalaje są siedzibą bogów tak według hinduizmu, jak i według legend buddyjskich. Góra Fudzi jest uważana przez sintoistów za miejsce święte, etc.

Wieża ma sens bardzo podobny do góry – łączy niebo i ziemię. Dlatego może być symbolem świętości, która łączy świat ludzki z boskim. Wieża różni się od góry głównie tym, że jest tworem ludzkim. Dlatego symbol wieży może być też używany dla oznaczenia ludzkiej pychy, gdy człowiek własnymi siłami chce osiągnąć niebo (np. wieża Babel).

W oparciu o diadę góra-dół powstają także sztuczne symbole łączące, takie jak schody, drabina, maszyny latające etc. – mogą one nawiązywać do symboliki nieba i oznaczać jakąś wysoką wartość¹⁴.

¹⁴ To, za pomocą czego możemy zbliżyć się do nieba, jest naturalnym symbolem jedności nieba i ziemi. Cywilizacja starożytna знаła przynajmniej dwa takie przyrządy – drabinę i schody: drabina

5.3. Zapośredniczenie relacjami funkcjonalnymi wertykalnego wskazywania

Niebo można też oznaczać przez wertykalne symbole wskazywania. Naturalne znaki wskazywania ku niebu to wydłużone twory natury – np. góra, drzewo, skała itp. Podobną funkcję mogą pełnić przedmioty utworzone przez człowieka, takie jak spiczasty dach budynku, słup itp.¹⁵

Gesty i mimika także mogą pełnić tę funkcję. Spoglądanie lub wskazywanie na niebo jest znakiem wyrażającym związek myśli i uczuć z wartościami wyższymi¹⁶, natomiast patrzenie w dół może być wyrazem skupienia uwagi na jakiejś *niskiej* wartości, co ma miejsce np. w przypadku smutku (emocja korelująca z niską wartością, np. z tragizmem tego, o czym się właśnie myśli)¹⁷.

6. Archetypiczne doświadczenia agrarne

Relacje współwystępowania związane ze wzrostem roślin mogą prowadzić do doświadczeń archetypicznych zwłaszcza w tych grupach, których przetrwanie jest uzależnione od plonów. Tam obserwacja wzrostu roślin może wiązać się z silnymi przeżyciami związanymi np. z nadzieją oczekiwania na plony i radością ich zbioru. W takim przypadku relacjom współwystępowania, o których była mowa w części 3.2, towarzyszyć mogą też relacje archetypiczne silnie zakorzenione w świadomości wspólnoty nawet długi czas po tym, jak uniezależniła się od obfitości plonów (por. Eliade 1993: 253–353)¹⁸.

we śnie Jakuba, drabina w wizji Mahometa, po której dusze sprawiedliwych wznosiły się do Boga, egipski *asket*, czyli schody oddane do dyspozycji boga Ra, by mógł wstąpić z ziemi do nieba, schody ofiarne w literaturze wedyjskiej, drabina w obrzędach orfickich, w obrzędach Mitry lub w wizji Dantego, po której do nieba wstępowały dusze błogosławionych etc. (zob. bogatą literaturę na temat symboliki wertykalnych łączy w: Eliade 1993: 101–102, 108–126).

¹⁵ O kierunku wskazywania może decydować konwencja. Gdy takowej nie ma, domyślamy się, że wyznacza go zwężająca się część przedmiotu. Takie zakończenie wskazuje bowiem precyzyjniej niż podstawa.

¹⁶ Gesty te są obecne w wielu obrazach podejmujących tematy religijne. Na przykład w obrazach Leonarda da Vinci: *Św. Jan Chrzciciel*, *Ostatnia wieczerza*, *Madonna z Dzieciątkiem oraz Św. Anna i św. Jan* – wskazywanie palcem w niebo ma konotacje religijne. Podobną funkcję pełnić może spojrzenie skierowane do nieba, jak ma to miejsce na przykład w obrazie Leonarda *Św. Jerzym* lub na płótnie Walentego Wańkowicza *Portret Adama Mickiewicza*. Podobną symbolikę spotykamy też w innych sztukach wizualnych. Na przykład w teatrze dialog z Bogiem bardzo często dokonuje się w perspektywie wertykalnej.

¹⁷ Dlatego na przykład w obrazie Jana Matejki *Stańczyk podczas balu* wzrok Stańczyka wyraża za troskanie głównie przez to, że jego oczy są skierowane ku ziemi. Patrzenie w dół może wyrażać też inne stany emocjonalne, może być np. wyrazem zamyślenia (skierowania uwagi ku własnemu wnętrzu).

¹⁸ Doświadczenia te mogą też stanowić jedno ze źródeł symboliki wnętrza, jeśli chodzi o rośliny wydające owoc pod ziemią.

7. Archetypiczne doświadczenia okresu dzieciństwa

Doświadczenia okresu dzieciństwa, takie jak rośnięcie, nauka chodzenia i pierwszy upadek, mogą mieć wpływ na percepcję symboli wertykalnych. Rośnięcie jest doświadczeniem zdobywania siły i autorytetu. Pierwszy upadek może być archetypicznym doświadczeniem klęski. Także *doświadczenie równowagi i utrzymywania równowagi* w kontekście wzorcowego okresu dzieciństwa wiąże się z poczuciem władzy nad samym sobą i nad otaczającym światem. Dziecko widzi dorosłych wysoko nad sobą, co również może prowadzić do skojarzenia wzrostu z autorytetem i siłą. Dorośli są znacząco wyżsi od dzieci, a ich wielkość była odbierana jako wyznacznik dorosłości, czyli siły i autorytetu. To skojarzenie może nadal podświadomie funkcjonować w późniejszym okresie życia i wpływać na percepcję symboli wertykalnych¹⁹.

8. Symbolika falliczna

Jak zauważa m.in. Sigmund Freud, symbolika falliczna pojawia się w wielu kulturach i ma znaczenie w dużym stopniu niezależne od arbitralnych konwencji. Zauważa on, że seksualność jest silnie przeżywana przez człowieka i może stanowić podstawę archetypicznego doświadczenia, które wpływa na sens niektórych symboli związanych wyglądem (semantyczne związki mimetyczne) z zachowaniami seksualnymi. Dlatego jego obserwacje dotyczą głównie sfery seksualnej²⁰.

Panseksualizm freudowskiej metody wyjaśniania sensu symboli był przedmiotem uzasadnionej krytyki. Jak pokazują m.in. przedstawiciele neopsychoanalizy, doświadczenie seksualne nie jest jedynym źródłem archetypicznego sensu symboli. Dlatego odrzuciły one panseksualizm Freuda, ale korzystały z jego metody tłumaczenia sensu niektórych symboli przez odwołanie się do doświadczeń archetypicznych. W tym ujęciu seksualność jest jednym, ale nie jedynym obszarem doświadczenia archetypicznego.

9. Grawitacja jako metaarchetyp

Wiele omawianych w niniejszej pracy relacji semantycznych i pragmatycznych ma swoje źródło w doświadczeniu grawitacji. Większość związków współwystępowania i związków funkcjonalnych, o których tu była mowa, zakłada grawitację

¹⁹ Być może także symbolika wielkości postaci jest jakoś związana z kodami instynktowymi, które są wspólne człowiekowi i zwierzętom.

²⁰ Jak pokazuje Freud, symbole falliczne mogą też mieć sens *odwrócony*, gdy kompensują poczucie braku tego, co jest oznaczane symboliką falliczną. Wtedy są symptomami kompleksów (np. *kompleks Edypa*).

(patrz 3.1–3.3). Grawitacja jest też przedmiotem wielu archetypicznych doświadczeń ustanawiających pragmatyczne relacje archetypiczne wielu symboli wertykalnych²¹.

Archetypiczny charakter doświadczenia grawitacji polega na tym, że towarzyszy ono nieustannie ludziom, oddziałuje na nich w podobny sposób i jest przyczyną podobnych doświadczeń. Na przykład doświadczenia wzorcowe okresu dzieciństwa to nic innego jak doświadczenie przeciwstawiania się (nauka chodzenia) lub ulegania (pierwszy upadek) grawitacji. Potem wszystkie czynności takie jak dźwiganie ciała, wspinanie się, utrzymywanie równowagi wiążą się z tym właśnie doświadczeniem. Przeciwstawiając się grawitacji, doświadczamy własnej fizycznej siły i witalności, ulegając jej – doświadczamy jej braku. Podobnie obserwując, jak inni zmagają się z grawitacją, możemy z łatwością wnioskować o ich kondycji fizycznej. Symbolika falliczna także zawiera w sobie aspekty związane z grawitacją.

Nie ma w niniejszej pracy miejsca na szczegółową fenomenologiczną analizę doświadczenia grawitacji. Nie ulega jednak wątpliwości, że jest ona podstawą wielu relacji archetypicznych oraz że może dać proste wyjaśnienie archetypicznego sensu wielu symboli wertykalnych. Jest to *trop* wyjaśniania tym ciekawszy, że zwykle pomijany w analizach sensu symboli wertykalnych²².

10. Podsumowanie: ontologia przestrzeni wertykalnej i perspektywy badawcze

Zadaniem niniejszej pracy nie było mnożenie przykładów, ale ukazanie ważniejszych przyczyn, które decydują o tym, że symbolika ta jest efektywnym środkiem propagowania ideologii. Jak starałem się pokazać, są nimi swoiste relacje stanowiące potencjał znaczeniowy symboli, który w wielu kodach kulturowych jest podstawą relacji semantycznych i pragmatycznych zachodzących między symbolami a desygnatami i użytkownikami. Praca ograniczyła się do relacji współwystępowania, funkcjonalnych, mimetycznych oraz archetypicznych, które wyznaczają podstawową strukturę symboli wertykalnych. Struktura ta może być bardzo różnie wykorzystywana i interpretowana, ale powtarza się w różnych kodach kulturowych.

Relacje semantyczne, o których tu była mowa, pomagają zrozumieć sens propagowanej ideologii, ponieważ ustanawiają taką relację symbolu z jego desygnatem,

²¹ Co prawda doświadczenia archetypiczne związane z niebem nie wiążą się wprost z doświadczeniem grawitacji, ale niektóre z nich wiążą się z nim pośrednio, gdy grawitacja jest przyczyną. Np. doświadczenie transcendencji nieba dotyczy sytuacji, w której człowiek jest przywiązany do ziemi siłą grawitacji. W tym przypadku doświadczenie grawitacji dotyczy nie tylko siły ciężenia, ale też cielesności, która jest jedną z przyczyn ograniczenia możliwości przemieszczania się.

²² Językoznawstwo kognitywne wskazuje na doświadczenia nadające swoisty sens symbolom wertykalnym, takim jak powtarzające się czynności związane z układaniem się do snu i wstawaniem ze snu. Pomijają jednak źródło tych doświadczeń, którym jest grawitacja i doświadczenie grawitacji.

która w dużym stopniu niezależna jest od kontekstu kulturowego, co zwiększa zakres oddziaływania ideologii – przez to mianowicie, że pozwala ją komunikować w sposób zrozumiały w różnych kodach kulturowych. Natomiast relacje archetypiczne wiązać się mogą z *przeżyciami*, które są ewokatywną funkcją symboli, a mogą też pełnić sugestywną i perswazyjną funkcję.

Relacje semiotyczne, o których tu mowa, nie determinują ani znaczenia symbolu w danym kodzie, ani sposobu jego percepcji. Są one potencjałem znaczeniowym, który może, ale nie musi wpływać na sens i percepcję znaku. Dokładniejszej analizy wymagałoby określenie warunków, w których powyższe relacje semiotyczne – jako potencjał znaczeniowy – zaczynają wpływać na sens znaku i na sposób percepcji. Wstępny zarys takiej analizy można znaleźć w zamieszczonym w niniejszym tomie artykule *Ewokatywna, sugestywna i perswazyjna funkcja symboli propagujących ideologię*.

Dalsze empiryczne badania wykorzystania symboliki wertykalnej w propagowaniu ideologii mogą iść w kierunku analizy porównawczej między różnymi kulturami. Stwierdzenie podobieństwa między kulturami we wskazanych tu aspektach dawałoby dodatkowe redukcyjne uzasadnienie powyższej hipotezy. Wpływ symboli wertykalnych na użytkowników może być sprawdzany metodami eksperymentalnymi, w których bada się związek symboli wertykalnych z ich desygnatami w percepcji człowieka²³. Dalszych analiz wymagają m.in. teoretyczne założenia koncepcji archetypicznego doświadczenia w percepcji symboli wertykalnych oraz przyjęta tu koncepcja człowieka.

Literatura

- Casasanto, D., Nabieva, S. (2007): *Automatic Activation of Spatial Schemas for Abstract Concepts*, „Proceedings of the 10th International Cognitive Linguistics Association”, Kraków.
- Clark, H.H. (1973): *Space, time, semantics and the child*, [w:] T.E. Moore (ed.): *Cognitive Development and the Acquisition of Language*, New York.
- Clark, H., Brownell, H. (1976): *Position, direction, and their perceptual integrality*, „Perception & Psychophysics”, 19(4).
- Eliade, M. (1993): *Traktat o historii religii*, Łódź.
- Gibbs, R.W. i in. (1994): *The Poetics of Mind: Figurative Thought, Language, and Understanding*, Cambridge.
- Gruber, J. (1965): *Studies in Lexical Relations*, Cambridge.
- Jackendoff, R. (1972): *Semantic Interpretation in Generative Grammar*, Cambridge.
- Jackendoff, R. (1983): *Semantics and Cognition*, Cambridge.
- Jacko, J.F. (2005): *Struktura symboli wertykalnych a ich rola w komunikacji międzykulturowej i w zarządzaniu*, [w:] E. Klima (red.): *Religion in the Time of Changes*, Łódź.
- Krenz, J. (1997): *Architektura znaczeń*, Gdańsk.

²³ Daniel Casasanto bada wpływ wertykalnego usytuowania obiektów na sposób ich oceny przez użytkowników. Badania pokazały, że wyższe umiejscowienie przedmiotów zwykle wiąże się z tendencją do bardziej pozytywnego ich oceniania, co potwierdzałoby hipotezę o związku wymiaru wertykalnego z symboliką wartości.

Lakoff, G., Johnson, M. (1988): *Metafory w naszym życiu*, Warszawa.

Lakoff, G., Johnson, M. (1999): *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, Chicago.

Langacker, R. (1987): *An introduction to cognitive grammar*, „Cognitive Science”, 10.

Scheler, M. (1986): *Istota i formy sympatii*, Warszawa.

Stein, E. (1988): *O zagadnieniu wczucia*, Kraków.

Stern van, F. (1993): *Images of God and men in a changing society: self-identity in hellenistic religion*,
[w:] A.W. Bulloch, E.S. Gruen, A.A. Long, A. Stewart (eds.): *Images and Ideologies: Self-definition in the Hellenistic World*, Berkeley.

Talmy, L. (1988): *Force dynamics in language and cognition*, „Cognitive Science”, 12.

Toporow, W. N. (2003): *Przestrzeń i rzecz*, Kraków.