

KOMITET NAUKOWY SERII WYDAWNICZEJ
DOKTORATY WYDZIAŁU NAUK SPOŁECZNYCH UAM
JERZY BRZEZIŃSKI, ZBIGNIEW DROZDOWICZ (przewodniczący),
RAFAŁ DROZDOWSKI, PIOTR ORLIK, JACEK SÓJKA

Recenzent
prof. dr hab. ANDRZEJ BRONK

Projekt okładki
ADRIANA STANISZEWSKA

Redakcja językowa i techniczna
IZABELA BARAN

© Copyright by SŁAWOMIR SZTAJER, 2009

Publikacja finansowana z funduszy Instytutu Filozofii UAM w Poznaniu

ISBN 978-83-929763-3-2

WYDAWNICTWO NAUKOWE WYDZIAŁU NAUK SPOŁECZNYCH
UNIwersytetu IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
60-569 Poznań, ul. Szamarzewskiego 89c

DRUK: Zakład Graficzny UAM
ul. Wieniawskiego 1, 61-712 Poznań

Spis treści

Wstęp	7
1. Język a konstytuowanie świata – zagadnienia ogólnoteoretyczne	12
1.1. Pojęcie językowego stanowienia świata	12
1.2. Problem językowego konstytuowania świata w myśli filozoficznej, socjologicznej i etnologicznej	15
2. Język i świat w perspektywie religijnej	25
2.1. Język religijny i jego odmiany	25
2.2. Światy religijne	30
3. Język i tworzenie świata religijnego w wybranych koncepcjach filozoficznych i religioznawczych	34
3.1. Maxa Müllera koncepcja językowego tworzenia religii i mitologii	34
3.2. Filozofia języka religijnego wobec językowego konstytuowania świata religijnego	39
3.2.1. Nurt nieanalityczny	39
3.2.2. Nurt analityczny	41
4. Konstytuowanie świata religijnego w procesach komunikacji	49
4.1. Elementy procesu komunikacji	49
4.2. Funkcje języka religijnego	55
5. Doświadczenie religijne a język	62
5.1. Pojęcie doświadczenia religijnego	63
5.2. Językowe konstytuowanie doświadczenia religijnego	65
6. Mechanizmy konstytuowania świata religijnego I – symbol religijny	73
6.1. Pojęcie symbolu	74
6.2. O różnych sposobach rozumienia symboli religijnych	77
6.3. Symbol i tworzenie religijnego uniwersum	81
7. Mechanizmy konstytuowania świata religijnego II – metafora	86
7.1. Podstawowe teorie metafory	86
7.2. Metafora a tworzenie rzeczywistości	89
7.3. Kreatywna funkcja metafor w religii	94

8. Mechanizmy konstituowania świata religijnego III – mityczno-rytualne ustanawianie i odtwarzanie świata religijnego	102
8.1. Problem mitu religijnego	102
8.2. Mit a język	107
8.3. Dygresja: idea stwórczej mocy słowa w świadomości religijnej	110
8.4. Narracja mityczna jako działanie językowe	113
8.5. Znaczenie rytuałów	117
9. Stanowienie świata religijnego w działaniach językowych	122
9.1. Istota działań językowych	122
9.2. Religijne działanie słowami	127
Uwagi końcowe	132
Bibliografia	136

Wstęp

Istotna rola badań nad relacją między językiem a religią wynika nie tylko z faktu, że każda religia ma język i że język religijny jako taki ma charakter specyficzny. Wynika także z przekonania, że religia – przynajmniej każda ze znanych postaci religii – bez języka jest niemożliwa. Nie byłoby jednak w tym nic szczególnego (także różne inne formy ludzkiej działalności składające się na inne dziedziny kultury wydają się niemożliwe bez języka), gdyby nie fakt, że wiele zasadniczych problemów filozofii religii można badać, analizując właśnie język religijny i jego rolę w budowie religijnej rzeczywistości.

Ta szczególna rola języka wiąże się ze sposobem funkcjonowania języka religijnego. Polega ono na takim odnoszeniu się do rzeczywistości pozajęzykowej, które zakłada permanentną nieobecność owej rzeczywistości jako czegoś uchwytnego zmysłowo lub jako czegoś, co da się do przedmiotów uchwytnych zmysłowo sprowadzić. W zasadzie przedmiot religii może być intersubiektywnie dany tylko za pomocą języka. Nie istnieje żaden zmysłowy kontakt z przedmiotem religii ani możliwość zbiorowej kontroli odniesienia wyrażeń języka religijnego. Jednostka posługująca się językiem religijnym zwykle odnosi się, w swoim przekonaniu, do rzeczywistości transcendentnej i właśnie ów wymiar transcendencji stanowi nieprzekraczalną barierę, która pozostawia człowieka religijnego niejako z samym wytworzonym przezeń światem symboli pozbawionym uchwytnego zmysłowo odniesienia, albowiem wszelki dostęp do transcendentnego wymiaru świata religijnego jest z konieczności językowo zmediatyzowany. Wprawdzie przywoływanie tego, co tu i teraz nieobecne, jest zwyczajną funkcją języka, ale wykorzystuje się ją wówczas, gdy przedmiot, o którym mowa, jest zasadniczo, w ten czy inny sposób, dostępny zwykłemu ludzkiemu doświadczeniu. W przypadku religii jednak owa dostępność nie ma i nie może mieć miejsca¹. Religia straciłaby wówczas

¹ Istnieją wprawdzie koncepcje religijne, które zakładają immanencję pierwiastka boskiego i jego zasadniczą dostępność, a także religie, które łączą ideę transcendencji z ideą immanencji (zob. Ch. Hartshorne, *Transcendence and Immanence*, w: L. Jones (red.), *Encyclopedia of Religion*, Detroit 2005, s. 9281-9286), jednak charakterystyczny dla religii – każdej religii – jest ów moment tajemniczości i niedostępności przedmiotu religijnego. Doświadczenie religijne – w szczególności zaś mistyczne, postrzegane niekiedy w świadomości religijnej jako forma

zasadniczy dla niej charakter tajemniczości i transcendencji, wtopiłaby się w rzeczywistość życia codziennego, zaś jej sakralny charakter uległby degradacji.

Na język religijny składają się nie tylko wypowiedzi odnoszące się do rzeczywistości transcendentnej, ale także wypowiedzi mówiące o przedmiotach jak najbardziej dostępnych w codziennym doświadczeniu. Religia to nie tylko system przekonań, ale także określonych zachowań i przedmiotów kultowych oraz form organizacji. Między tymi dwiema dziedzinami nie ma wyraźnej granicy. W podobny sposób język religijny odnoszący się do transcendencji i język religijny, w którym mowa o przedmiotach materialnych, nakładają się na siebie. Jednakże najbardziej istotne dla religii treści zawarte są w przekazach, których treść wykracza, w przekonaniu ludzi religijnych, poza codzienne doświadczenie – i nimi też należy się przede wszystkim zająć.

Mówiąc o religii, wyróżniam tradycyjnie jej aspekt doktrynalny, praktyczny (głównie rytualny), instytucjonalny (społeczny) oraz związany z przeżyciami jednostek religijnych (psychologiczny). Idealem rozwiązaniem byłoby jednoczesne branie pod uwagę wszystkich tych aspektów. Taki postulat wydaje się jednak niezwykle trudny do osiągnięcia, o czym świadczy fakt, że koncepcje religii są zwykle zorientowane jednostronnie. Trudno jednocześnie wyróżnić zespół czynników, które w religii miałyby znaczenie podstawowe, ponieważ do tego miana roszczą sobie pretensje różne rodzaje czynników (społeczne, psychologiczne, biologiczne). Nie ma jednak innej możliwości jak skoncentrowanie się w badaniach na wybranym – z pewnej perspektywy istotnym – aspekcie i nawiązywanie do innych aspektów, w celu uzupełnienia obrazu, jaki w ten sposób zostanie zarysowany. W niniejszej pracy rozważania zostaną skoncentrowane głównie na przekonaniach i działaniach religijnych. Tym niemniej jednak wielokrotnie odwołuję się do indywidualnych przeżyć oraz zjawisk społecznych.

Nie jest moim zadaniem eksploracja stosunków między konkretnym językiem a religią. W istocie nie uważam, aby między określonym językiem etnicznym a religią zachodziła jakaś szczególnie interesująca z punktu widzenia filozofii zależność. Godna zainteresowania jest natomiast rola specyficznego użycia języka – w tym przypadku jest to użycie religijne – w konstytuowaniu religii rozumianej zarówno jako zespół przekonań mających za przedmiot pewną rzeczywistość sakralną oraz jako zespół działań (czy raczej wzorów zachowań) kultowych dokonujących się zazwyczaj w ramach określonej wspólnoty. Centralne pytanie można sformułować następująco: jaka jest rola języka religijnego w konstytuowaniu świata religijnego? Czy można przypisać językowi aktywną rolę w kształtowaniu

obcowania z bogiem lub przynajmniej „wejrzenia w głębię prawdy” (W. James, *Doświadczenie religijne*, Warszawa 1958, s. 345) – w niczym faktu tego nie zmienia, ponieważ opiera się właśnie na przeświadczeniu o ograniczonym charakterze zdolności poznawczych podmiotu religijnego.

zarówno przekonań, jak i działań religijnych? W jakim stopniu kształtowanie to ma miejsce? Takie sformułowanie problemu zakłada jednak, że język jest już zawsze konstytutywnym składnikiem religii jako dziedziny kultury symbolicznej, podobnie jak stanowi konstytutywny składnik innych sfer kultury. Nie można języka religijnego traktować jako wyizolowanej zmiennej niezależnej, ponieważ jest on uwikłany w całość życia religijnego. Można natomiast zastanawiać się, w jaki sposób język religijny funkcjonuje w obrębie religii i jakie wy wpływają stąd konsekwencje dla filozoficznego jej rozumienia. Innymi słowy, przedmiotem mojego zainteresowania są nie tylko empirycznie uchwytny relacje między zjawiskami językowymi i pozajęzykowymi, ale także ogólne pytanie o rolę języka religijnego w budowie religijnego świata, przy czym na świat religijny składają się zarówno zjawiska dostępne bezpośrednio doświadczeniu, jak i dane w języku wyobrażenia o rzeczywistości nadprzyrodzonej. Ponadto świat religijny obejmuje zarówno religijne przekonania (składające się na obraz świata), jak i religijny sposób życia, w szczególności zaś działania.

Główną tezę niniejszej książki jest twierdzenie, że język religijny nie tyle opisuje rzeczywistość ziemską czy transcendentną, co konstruuje rzeczywistość sakralną, społeczno-kulturową, którą można określić mianem świata religijnego. Funkcja reprezentatywna i komunikatywna pełnią w języku religii rolę drugorzędną, albowiem powiedzieć można, że język religijny przywołuje i komunikuje swój przedmiot, konstruując go jednocześnie. Działania językowe komunikują i wyrażają, a jednocześnie wytwarzają i odtwarzają uniwersum symboliczne religii – zarówno religijny obraz świata, jak i wspólnotowe formy życia religijnego. Oznacza to, że w religii zachodzi ścisła zależność między światem mentalno-językowym – zarówno wspólnotowym, jak i indywidualnym – z jednej strony, a obiektywizowanym w procesie społecznego tworzenia uniwersum religijnym. Zależność ta ma charakter dialektyczny: dwa na pozór sprzeczne twierdzenia, a mianowicie, że człowiek religijny wytwarza uniwersum religijne oraz, z drugiej strony, że zastaje je jako coś zewnętrznego wobec własnej świadomości, a następnie przyswaja sobie, nie są *de facto* sprzeczne, lecz komplementarne. Udział języka w stanowieniu religijnej rzeczywistości jest nadto bardziej istotny niż w wielu innych dziedzinach kultury. Język religijny jest bowiem podstawowym medium, w którym obiektywizuje się religijny świat. Struktura ontyczna świata religijnego ma nade wszystko charakter językowy. Język jest czymś nieodłącznym od samej rzeczywistości, która jest na różne sposoby doświadczana w ramach tego świata. Teza, że religia jest konstytuowana językowo, nie oznacza jednak, iż da się ją w zupełności wyjaśnić poprzez odwołanie się do przedstawionego w niniejszej pracy mechanizmu językowej kreacji rzeczywistości². Niemniej jednak ten aspekt

² Tego typu podejście – odwołanie się do jednego czynnika czy jednolitego zestawu czynników – jest charakterystyczne dla niektórych redukcjonistycznych koncepcji religii.

rzeczywistości religijnej wydaje się szczególnie ważny i zaniedbany w badaniach nad religią. Język religijny jest wprawdzie przedmiotem badań różnych nurtów współczesnej filozofii oraz językoznawstwa, jednak rzadko jest ujmowany jako czynnik tworzenia i reprodukcji omawianej rzeczywistości.

W pracy niniejszej posługuję się pojęciami człowieka religijnego i przedmiotu religii. Zastosowanie pierwszego z nich nie ma sugerować, że człowiek jest z natury istotą religijną, zaś w pewnych kontekstach kulturowych jego religijność ulega stłumieniu. Człowiek religijny to człowiek, który przyjmuje religijną autoidentyfikację, a tym samym zamieszkuje, a wcześniej tworzy lub przejmuję, religijny świat. Jest prawdopodobne, że u podstaw tego procesu nabywania religijnego świata leżą pewne zjawiska związane z funkcjonowaniem ludzkiego umysłu. Natomiast pod pojęciem przedmiotu religijnego rozumiem przedmiot, na który nakierowane są akty człowieka religijnego i z którym człowiek ów, wedle swego przekonania, pozostaje w pewnej relacji. Z punktu widzenia człowieka religijnego przedmiot ów istnieje realnie jako rzeczywistość transcendentna. Nie zamierzam w niniejszej rozprawie podejmować problemu, na ile owo realne istnienie rzeczywistości transcendentnej może być uzasadnione, a jednocześnie nie zakładam z góry realnego istnienia przedmiotu religii. Dla podejmowanych tu rozważań wystarczy będzie założenie, że przedmiot religii jawi się świadomości religijnej jako realnie istniejąca rzeczywistość transcendentna.

Kolejnym zagadnieniem wymagającym wyjaśnienia jest pojęcie konstytuowania świata. W powszechnie przyjętym rozumieniu konstytuować znaczy tworzyć, ustanawiać, powoływać do istnienia. Taka intuicja znaczeniowa zostanie w niniejszej pracy zachowana. Posługiwanie się pojęciem konstytuowania świata ma na celu uwypuklenie faktu, że świat ludzki, w szczególności zaś świat religijny, nie jest rzeczywistością człowiekowi po prostu daną, lecz przeciwnie – jego zaistnienie w takiej a nie innej postaci wymaga uprzednich twórczych działań. Ale pojęcie konstytuowania stosowane w niniejszej pracy zawiera jeszcze inną intuicję znaczeniową, pozwalającą uchwycić te aspekty stanowienia świata, które nie dają się zrozumieć jako intencjonalne jego tworzenie. Jest ona przydatna szczególnie wówczas, gdy problemem staje się rola języka w budowie ludzkiego świata. Posługiwanie się językiem nie musi być i często nie jest zamierzone jako stanowienie świata, niemniej jednak rola języka w tym procesie jest fundamentalna, albowiem nie da się tego, co językowe, oddzielić od „danego” człowiekowi świata. Nieredukowalny językowy wymiar ludzkiego dostępu do świata bierze się stąd, że język narzuca rzeczywistości struktury, których następnie doświadczamy.

W niniejszych rozważaniach koncentruję się na roli języka w konstytuowaniu świata religijnego. Wychodząc od pojęcia świata religijnego, staram się pokazać, że język nie jest jedynie zwykłym instrumentem, którego funkcjonalność przejawia się w religii tak, jak w innych dziedzinach ludzkiej działalności. Język jest konstytutywnym składnikiem religijnej rzeczywistości w tym sensie, że świat religijny nie

mógłby powstać bez języka. Obok tej tezy, w zasadzie dość oczywistej, jeśli zgodzić się z przekonaniem o istotnej roli języka w kulturze, twierdzą, że język odgrywa w religii rolę nie tylko konstytutywną (jest niezbędnym składnikiem religijnego świata), ale także aktywną, konstytuującą. Świat religijny kształtuje się pod wpływem działań językowych. Posługując się pojęciem języka, mam w tej części na myśli przede wszystkim język religijny, który rozumiem jako specyficzne użycie języka naturalnego. W celu ukazania mechanizmów językowego konstytuowania świata religijnego charakteryzuję różne funkcje języka religijnego, a następnie koncentruję się na elementach dyskursu religijnego, wśród których wyróżniam symbol religijny, metaforę i mit. Zadaniem moim jest pokazanie, w jaki sposób wymienione środki, zajmujące w języku religijnym miejsce wyjątkowe, kształtują podstawowe wymiary świata religijnego. Jednocześnie zajmuję się problemem religiotwórczej funkcji działań językowych. Ważne miejsce w drugiej części rozprawy zajmuje również problem roli języka w kształtowaniu doświadczenia religijnego. Argumentuję, że język nie służy jedynie do wtórnej werbalizacji tego doświadczenia, lecz stanowi warunek jego zaistnienia.

1. Język a konstytuowanie świata – zagadnienia ogólnoteoretyczne

1.1. Pojęcie językowego stanowienia świata

Pojęcie językowego tworzenia rzeczywistości, którym będę się dalej posługiwał, jest pewnym skrótem myślowym. Aby je należycie rozumieć, należy wziąć pod uwagę sprawy następujące. Po pierwsze, to nie język tworzy rzeczywistość, lecz człowiek. Język nie jest podmiotem, który niezależnie od człowieka mógłby stworzyć ludzki świat, lecz sam jest wytworem człowieka. Fakt, że język ma charakter obiektywny, tzn. jednostka nie może go dowolnie zmieniać i musi – pod groźbą niezrozumienia – respektować jego reguły, nie zmienia w niczym tego, że został on przez człowieka wytworzony. Właściwym podmiotem działania językowego jest człowiek, jedynie on może stworzyć świat za pomocą języka. Po drugie, nie wszelka rzeczywistość jest tworzona językowo i nie każda jest w ten sposób konstytuowana w tym samym stopniu i w ten sam sposób. Inny jest udział języka w tworzeniu świata przedstawionego dzieła literackiego, a inny w przypadku współtworzenia świata życia codziennego, wraz z jego stołami, krzesłami etc. W niniejszej pracy zajmuję się niemal wyłącznie rzeczywistością społeczno-kulturową, w szczególności zaś jedną z jej dziedzin – religią, i to o niej mówię, że jest tworzona językowo. Po trzecie, działania językowe same z siebie rzeczywistości nie tworzą. Efektywność swoją zawdzięczają temu, że są powiązane z istniejącym już wcześniej kontekstem kulturowym oraz z działaniami (aspektami działań) niedającymi się określić mianem językowych.

Teza o językowym tworzeniu rzeczywistości wywołuje pewne niezrozumienie zarówno w świadomości potocznej, która opiera się na zdroworozsądkowym realizmie, jak i w świadomości naukowej, przyjmującej – zazwyczaj milcząco – realne istnienie badanych przedmiotów¹. Także dla wielu filozofów jest to teza problematyczna. Zasadniczym kontrargumentem jest tutaj oczywistość, z jaką rzeczywis-

¹ Por. R. Kwaśnica, *Rzeczywistość jako byt sensu. Teza o językowym tworzeniu rzeczywistości*, w: J. Anusiewicz, J. Bartmiński (red.), *Język a kultura*, t. 1, Wrocław 1991, s. 33-35.

tość narzuca się człowiekowi i stawia mu opór. W związku z tym – powiada się – język może być kluczem do zrozumienia tej rzeczywistości, ale nie narzędziem jej tworzenia. W toku dalszych rozważań postaram się wykazać, że jest inaczej: język nie tylko odzwierciedla rzeczywistość ludzką i stanowi jej konstytutywny składnik, ale również – w pewnym sensie tego słowa – ją współtworzy. Dyskutowany kreatywny wymiar języka jest do tego stopnia ważny, że pewne wytwory działalności symbolicznej można postrzegać jako istniejące w określony sposób głównie dzięki zdolności człowieka do posługiwania się językiem. Zjawisko „oporu” rzeczywistości, któremu nie sposób zaprzeczyć, nie jest kontrargumentem wobec tezy o językowym tworzeniu rzeczywistości, ponieważ nie głosi ona, że język jest jedynym czynnikiem wytwarzającym bądź jedyną „materią”, z jakiej ukonstytuowana jest rzeczywistość. Przeciwnie, można przyjąć, że pewna nieokreślona rzeczywistość „w sobie” istnieje od człowieka niezależnie, jednak jest ona poznawalna jedynie poprzez opór, który wywołuje. Podstawą naszego ludzkiego świata jest wprawdzie coś, co doświadczane jest jako opór, ale kształt, jaki ów świat ostatecznie przyjmuje, nie jest czymś, co pochodzi z „zewnątrz” (z rzeczywistości pozaludzkiej). Jest to kształt nadany przez człowieka w granicach ludzkich możliwości, które są ograniczone faktem oporu². Świat człowieka, zorganizowany wokół stawiającej opór i w sobie niepoznawalnej rzeczywistości, pozostaje do niej w określonej relacji, zaś zróżnicowany charakter tej relacji sprawia, że świat ludzki jest heterogeniczny, tzn. w jednych jego dziedzinach opór rzeczywistości jest większy, w innych mniejszy, w jednych wywołany jest czymś, co zasadniczo nie da się przekształcić (nie sposób na przykład zmienić trwale trajektorii Ziemi w układzie planetarnym), w innych jest rezultatem czegoś, co da się przetworzyć (np. opór, jaki stawia jednostce społeczeństwo jest przekształcalny choćby w wyniku rewolucji zmieniającej strukturę społeczną – może to być opór, na który jednostka nie ma większego wpływu, ale który może być zupełnie zniesiony poprzez działanie wielkich zbiorowości)³.

Przekonanie, że rzeczywistość społeczno-kulturowa jest tworzona przez człowieka, oznacza, że świat, w którym człowiek żyje, jest jego własnym wytworem. Na pierwszy rzut oka klóci się to, jak sygnalizowałem powyżej, z naturalnym przeświadczeniem o „zastaności” świata, nabywanym przez jednostkę ludzką głównie w trakcie procesu socjalizacji. Jednakże owo poczucie, że ludzki świat jest z góry dany, nie jest sprzeczne z przekonaniem, że jest on wytworem człowieka. Wręcz przeciwnie, specyficzną obiektywność świata ludzkiego – inną niż obiektywność świata przyrody – można zrozumieć jedynie przez pryzmat procesu jego społecznego wy-

² Prezentowany tutaj pogląd nawiązuje do twórczości Immanuela Kanta, który również zakładał istnienie niepoznawalnej rzeczy w sobie jako przyczyny pobudzeń. Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, Warszawa 1986, s. 33-34.

³ Por. A. Zybortowicz, *Przemoc i poznanie. Studium z nieklasycznej socjologii wiedzy*, Toruń 1995, s. 156.

tworzenia i reprodukcji⁴. Wprawdzie ludzki świat to nie tylko rzeczywistość wytwarzana przez człowieka: istnieje dobrze uzasadnione przekonanie o istnieniu rzeczywistości, która poprzedza twórczość człowieka, a nawet jego istnienie. Nawet jeżeli uznać, że rzeczywistość owa nie jest człowiekowi dana inaczej jak poprzez kategorie stanowiące dorobek długiego procesu kulturowej działalności społeczeństw ludzkich, można mimo to domniemywać, że istnieje, w ten czy inny sposób, niezależnie od ludzkiego o niej myślenia. Problemu tego nie zamierzam w tym miejscu rozstrzygać, choć należy on nadal do fundamentalnych problemów filozoficznych. Moim zadaniem jest analiza świata ludzkiego z punktu widzenia człowieka doń należącego. Interesuje mnie tutaj problem, w jakim stopniu rzeczywistość społeczno-kulturowa jest konstytuowana w oparciu o język.

W podobny sposób podchodzę do problemu językowego tworzenia rzeczywistości. Nie interesuje mnie odpowiedź na pytanie, czy wszelka rzeczywistość jest tworzona przy udziale języka, ale zbadanie językowego tworzenia rzeczywistości ludzkiej, społeczno-kulturowej. Postawiony tutaj problem językowego tworzenia rzeczywistości nie dotyczy zatem rzeczywistości niezależnej od człowieka⁵. Stawiam natomiast tezę, że językowo wytworzona jest nasza ludzka rzeczywistość. Nie badam jednocześnie skomplikowanej relacji między światem wytworzonym przez człowieka a rzeczywistością odeń zupełnie niezależną. Wydaje się, że człowiek nie ma możliwości uzyskania takiego punktu widzenia, z którego dałoby się porównać rzeczywistość ludzką z rzeczywistością od człowieka niezależną. Pomiąm tym samym jako nierozstrzygalne zagadnienie, czy i jakim stopniu owa rzeczywistość wpływa na kształt tego, co nazywamy światem ludzkim. Mówiąc dalej o rzeczywistości, będę miał na myśli rzeczywistość społeczno-kulturową.

Rzeczywistość społeczno-kulturowa jest postrzegana przez człowieka jako świat. Dlatego językowe tworzenie rzeczywistości jest tworzeniem świata. Aby przybliżyć wykorzystywane dalej pojęcie świata, posłużę się – nawiązując do

⁴ Specyfika obiektywności ludzkiego świata polega na tym, że jest to obiektywność nieustannie reprodukowana. Obiektywność rzeczywistości społeczno-kulturowej nie pociąga za sobą jej niezależności od tego, co ludzie myślą i mówią. Odwrotnie, zdolność myślenia i posługiwania się językiem jest warunkiem koniecznym zaistnienia obiektywnego świata społeczno-kulturowego. Dzieje się tak nie tylko dlatego, że nie ma kulturotwórczej działalności bez myślenia i języka, ale również dlatego, że posługiwanie się językiem jest jednym z podstawowych sposobów tworzenia i reprodukcji ludzkiego świata. Świat ludzki jawi się jako niezależny od tego, co poszczególne jednostki myślą na jego temat, lecz w istocie nie jest w pełni niezależny. Obiektywność ludzkiego świata można określić jako intersubiektywność. Por. P. Berger, Th. Luckmann, *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 1983, s. 103-106; J. R. Searle, *The Construction of Social Reality*, New York 1995.

⁵ Przez rzeczywistość niezależną od człowieka rozumiem tutaj rzeczywistość, która pozostałaby niezmienną nawet wówczas, gdyby nie istniały akty mentalne i zdolność posługiwania się językiem. Istnienie takiej rzeczywistości postulują zwolennicy realizmu metafizycznego. Zob. T. Szubka, *Antyrealizm semantyczny. Studium analityczne*, Lublin 2001, s. 22-46.

tego, co zostało powiedziane wyżej – następującymi określeniami. Po pierwsze, świat, o którym mowa, nie jest rozumiany w duchu naiwnego realizmu metafizycznego jako świat „w sobie”. Istotnym wymiarem takiego świata jest sposób, w jaki przejawia się on człowiekowi, a ściślej mówiąc – danej zbiorowości. Tak rozumiany świat ludzki można przynajmniej do pewnego stopnia utożsamić z ludzkim wyobrażeniem świata⁶. Z tym wiąże się kolejna cecha świata, jaką jest pluralizm. Skoro bowiem świat jest konstytuowany w jednostkowej lub zbiorowej perspektywie, tzn. jest zależny od ludzkich – niezwykle zróżnicowanych – wyobrażeń oraz nastawień czy perspektyw, w których rzeczywistość prezentuje się podmiotowi, nie może być mowy o jednym świecie⁷. Ze względu na problemy związane z pojęciem świata „w sobie”⁸, proponuję skoncentrować się na pojęciu świata ludzkiego, którego kształt wyznaczony jest ludzkim doświadczeniem zbiorowym. Po trzecie, świat nie jest człowiekowi dany, lecz jest przezeń konstruowany. Zdaniem Petera Bergera, „każde społeczeństwo ludzkie jest przedsięwzięciem budowania świata”⁹. Świat ludzki nie jest czymś z góry i na zawsze danym, lecz raczej zadaniem, jakie stoi przed zbiorowością.

1.2. Problem językowego konstytuowania świata w myśli filozoficznej, socjologicznej i etnologicznej

Teza o językowym konstytuowaniu świata nie jest nowa, była wielokrotnie formułowana przez myślicieli reprezentujących różne dyscypliny naukowe i różne orientacje w ramach tych dyscyplin. Uzasadnienia dla owej tezy można szukać

⁶ Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Warszawa 2004, s. 601; A. Pałubicka, *Kulturowy wymiar ludzkiego świata obiektywnego*, Poznań 1990, s. 9. Zob. też P. Winch, *Idea nauki o społeczeństwie i jej związki z filozofią*, Warszawa 1995, s. 26.

⁷ O wielości światów mówi William James (zob. W. James, *The Principles of Psychology*, t. 2, New York 1912, rozdz. 21: *The Perception of Reality*). Koncepcję tę na gruncie socjologicznym rozwijał Alfred Schutz, mówiąc o ograniczonych dziedzinach znaczeń (zob. A. Schutz, *On Multiple Realities*, w: A. Schutz, *Collected Papers*, t. I: *The Problem of Social Reality*, The Hague 1962, s. 207-229). Jak pokazał Gadamer, wielość takich obrazów świata nie musi prowadzić do relatywizacji. Pluralizm w odniesieniu do świata, właściwy niektórym koncepcjom filozoficznym, występuje także w wielu teoriach socjologicznych (zob. A. Manterys, *Wielość rzeczywistości w teoriach socjologicznych*, Warszawa 1997).

⁸ Problemy te pojawiają się już w filozofii Kanta, który posługiwał się pojęciem „świata w sobie”, i polegają na niemożności jego określenia. Problematyczność tego pojęcia została szczególnie wyeksponowana w neokantyzmie marburskim. Współcześnie podkreśla się niemożność uzyskania przez człowieka takiego punktu widzenia, z którego pojęcie świata w sobie mogłoby być poznawczo interesujące. W tej sytuacji często proponuje się odrzucenie pojęcia świata w sobie (zob. H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, Warszawa 1998, s. 364).

⁹ P. L. Berger, *Święty baldachim*, Kraków 1997, s. 29.

zarówno w dziejach filozofii, jak i w naukach empirycznych, włączając w nie takie dyscypliny, jak socjologia, językoznawstwo czy antropologia kulturowa. W wyniku tych badań wyeksponowane zostały różne aspekty językowego konstytuowania ludzkiego świata. Taki stan rzeczy pozwala mniemać, że prezentowana teza jest dość dobrze uzasadniona.

W refleksji filozoficznej aktywna rola języka rozpatrywana była najczęściej w kontekście poznania. Poznawczą funkcją języka filozofia zajmuje się od dawna, ale dopiero w XVIII wieku pojawiło się zainteresowanie pozytywną twórczą rolą języka w poznaniu. Wcześniej język był ujmowany niemal wyłącznie jako czynnik, który co najwyżej może się przyczynić do zniekształcenia poznania, jak to miało miejsce w przypadku koncepcji idoli Francisa Bacona czy w krytyce idei abstrakcyjnych dokonanej przez George'a Berkeley'a¹⁰. Ideałem było w związku z tym wyeliminowanie ewentualnych zniekształceń wprowadzonych przez język do procesu poznania. Dopiero twórczość J. G. Hamanna, J. G. Herdera i W. von Humboldta przyczyniła się do wyeksponowania aktywnej i pozytywnej roli języka w poznaniu. W ujęciu filozofii współczesnej twórczy charakter języka nie ogranicza się do poznania; wielu myślicieli zwraca uwagę na rolę języka zarówno w udostępnianiu i konstytuowaniu świata ludzkiego, jak i w tworzeniu samego człowieka, co znajduje odzwierciedlenie w myśli Heideggera czy Gadamera. W tych rozważaniach chodzi o coś znacznie bardziej fundamentalnego niż tylko o poznawczy aspekt języka. Chodzi mianowicie o „językowość” jako ludzki sposób bycia-w-świecie. Podobnie – choć w całkiem innej perspektywie – problem twórczego wymiaru języka, a precyzyjniej mówiąc – działań językowych (aktów mowy), ujmuje filozofia analityczna, czego przykładem może być teoria aktów mowy Johna L. Austina oraz Johna Searle'a. W ujęciu tym funkcja języka nie sprowadza się do stwierdzania czegoś, ponieważ mówienie jest jednocześnie wykonywaniem wielu innych działań. Twórcza rola takich działań mownych nie ma charakteru poznawczego, nie wiąże się z odnoszeniem do jakiejś rzeczywistości poprzez stwierdzanie faktów, lecz polega na tworzeniu nowej rzeczywistości w ramach ludzkiego świata. W tym uświadomieniu sobie różnych funkcji języka czy różnych sposobów mówienia doniosła rola przypada twórczości Ludwiga Wittgensteina, szczególnie tej fazie jego działalności, która znalazła odzwierciedlenie w *Dociekaniach filozoficznych*. Wittgenstein posługiwał się pojęciem „gier językowych”, które stanowiły wzajemnie nieredukowalne (względnie autonomiczne) sposoby mówienia związane z określonymi formami życia.

Jeśli chodzi o tradycję filozoficzną, zagadnienie językowego konstytuowania świata rozważane było przede wszystkim przez filozofów niemieckich, którzy mówili o pierwotnie językowym charakterze ludzkiego bytowania. Jednym z pierwszych

¹⁰ Zob. F. Bacon, *Novum Organum*, Warszawa 1955, s. 77; G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, Kraków 2004, s. 17-21.

przedstawicielei swoistego zwrotu językowego¹¹, jaki dokonał się w filozofii niemieckiej, był Wilhelm von Humboldt, który w twórczości swojej nawiązał do kantowskiego aprioryzmu, eksponując twórczy charakter umysłu oraz modyfikując Kantowski idealizm w oparciu o język¹². Podobnie jak dla Kanta, dla Humboldta istnieje świat rzeczy w sobie, jest on dany nie bezpośrednio, lecz za pośrednictwem całego aparatu poznawczego wraz z językiem. Język staje się niejako odrębną rzeczywistością, która przesłania człowiekowi świat, ale zarazem ów świat udostępnia w postaci pewnego sposobu widzenia świata. Człowiek obcuje z rzeczami tak, jak mu na to pozwala język. Zdaniem Humboldta język umożliwia obiektywizację treści świadomości, pozwala zdystansować się wobec własnej myśli i przedstawić ją sobie jako coś zewnętrznego.

Język jest nie tylko warunkiem koniecznym zaistnienia pojęcia w pełnym tego słowa znaczeniu, ale jednocześnie stanowi warunek przedmiotowości, jako że przedmioty są dane jedynie poprzez pojęcia. Nie istnieje tedy bezpośredni dostęp do świata rzeczy, jedyna droga do świata wiedzie przez język, który stanowi warunek zaistnienia świata jako takiego dla podmiotu. Językowe konstytuowanie rzeczywistości wiąże się z obecnością apriorycznych struktur w podmiocie oraz z aktywnością umysłu, która nie podlega w pełni woli indywiduum. Radykalizując myśl Humboldta, można powiedzieć, że językowe konstytuowanie rzeczywistości decyduje w znacznym stopniu o sposobie, w jaki człowiek może mieć świat. Nie jest ono wynikiem świadomej twórczości podmiotu, ponieważ człowiek nie ma dla języka żadnej alternatywy jak tylko inny język.

Innym myślicielem niemieckim, który podąża tym tropem, jest Martin Heidegger¹³. W refleksji Heideggera Humboldtowska koncepcja języka jako udostępniania świata ulega radykalizacji. Zwrot w jego twórczości staje się jednocześnie zwrotem językowym w pełnym tego słowa znaczeniu¹⁴. Język nie jawi się jako tylko narzędzie służące różnym celom: ekspresji, odzwierciedlaniu istniejącej na zewnątrz niego rzeczywistości. Znaczenie języka jest fundamentalne – staje się on miejscem „zamieszkiwania” bycia. Jakkolwiek poetyckie sformułowania Heideggera brzmią enigmatycznie, tkwi w nich pewna doniosła intuicja, która jest trudna do zwerbalizowania z powodu wszechobecności języka, niemożliwości zdystansowania się wobec niego i nieustannej tendencji do jego uprzedmiotowienia. Intuicja ta wiąże się z dostrzeżeniem językowego charakteru ludzkiego istnienia oraz bycia w ogóle. Eksponuje również językowy charakter świata, sugerując, że rzeczem nie można przypisać istnienia niezależnie od słów. Istnieje jednak w powyższej

¹¹ C. Lafont, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, Cambridge 1999.

¹² W. von Humboldt, *Rozmaitość języków a rozwój umysłowy ludzkości*, Lublin 2001; tenże, *O myśli i mowie. Wybór pism z teorii poznania, filozofii dziejów, i filozofii języka*, Warszawa 2002.

¹³ M. Heidegger, *W drodze do języka*, Kraków 2000.

¹⁴ C. Lafont, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, dz. cyt., s. 62.

koncepcji języka niebezpieczeństwo jego reifikacji, tzn. postrzegania go tak, jakby był nie tyle wytworem działań ludzkich, lecz samoistną mocą tworzącą człowieka i jego świat¹⁵. Choć przekonanie, że język jako zobiektywizowany wytwór człowieka jest w pewnym stopniu niezależny od działań jednostek, wydaje się uzasadnione z punktu widzenia współczesnych badań nad językiem, Heideggerowska reifikacja języka wydaje się zbyt daleko idąca.

Problematyka językowego konstytuowania świata zajmuje istotne miejsce w hermeneutyce filozoficznej Hansa-Georga Gadamera. Pierwotnie językowy charakter ludzkiego bytowania oznacza, że język jest zawsze niejako przed człowiekiem – przed wszelkim ludzkim myśleniem i poznawaniem. Jest on uniwersalnym, ponadjednostkowym procesem, który nie może być dowolnie wykorzystywany jako narzędzie jednostkowych działań¹⁶. W zasadzie to nie człowiek dysponuje językiem, lecz odwrotnie – język dysponuje człowiekiem. Oznacza to, że język jest w pewnym sensie tworem autonomicznym, określającym człowieka i ludzki świat. Ten ostatni nie może być dany inaczej, jak za pośrednictwem języka, który z natury ma charakter publiczny, jako taki zaś przekracza człowieka¹⁷. Językowe konstytuowanie rzeczywistości wiąże się przede wszystkim ze specyficzną relacją, jaka zachodzi między językiem i światem. Otóż mamy do czynienia z wzajemną ich przynależnością. „Nie tylko świat jest światem, gdy wyraża się w języku – również właściwe istnienie języka polega tylko na tym, że w tym języku przedstawia się świat. Pierwotny ludzki charakter języka oznacza więc zarazem pierwotną językowość ludzkiego bycia-w-świecie”¹⁸. Gadamer odrzuca przekonanie o istnieniu świata przed językiem, świata, który następnie mógłby być ujęty (lub pozostać nieujęty) przez język. Ale także język nie jest przedmiotem, który może istnieć niezależnie od świata, tzn. od tego, co w nim wypowiedane. W szczególności nie głosi filozof poglądu o uprzedniości języka wobec świata w sensie Humboldta i neohumboldtyzmu. Zamiast tego stawia radykalny postulat łącznego rozpatrywania języka i świata, wynikający z ich zasadniczej nierozdzielności.

Teza o językowym konstytuowaniu świata znalazła interesujące rozwinięcie w filozofii kultury Ernsta Cassirera, który występował przeciwko koncepcji po-

¹⁵ Por. R. Rorty, *Essays on Heidegger and Others (Philosophical Papers, t. II)*, Cambridge 1991, s. 64.

¹⁶ H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*, Warszawa 1979, s. 52-54.

¹⁷ Por. A. Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot w filozofii*, Poznań 2005, s. 183. Znamienne w tym względzie są słowa Gadamera, że „Bytem, który może być rozumiany, jest język” (H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, dz. cyt., s. 637). Inni cytowane zdanie, które w oryginale brzmi: „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache” (*Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen 1975, s. 450) wolą, jak się wydaje trafniej, tłumaczyć jako: „Byt, który można rozumieć, jest językiem” (por. A. Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot w filozofii*, dz. cyt., s. 175; A. Bronk, *Rozumienie – Dzieje – Język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, Lublin 1988, s. 397).

¹⁸ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 596.

znania jako odbicia czy odzwierciedlenia niezależnie istniejącego świata. Obraz świata w umyśle nie jest kopią jakiegoś świata transcendentnego wobec umysłu, lecz wynikiem twórczej aktywności samego umysłu. Odkrycie Kanta, nazywane „przewrotem kopernikańskim”, Cassirer odniósł do wszelkiej twórczości ludzkiej, nie tylko teoretycznej, związanej z nauką (analizy Kanta oraz części przedstawicieli szkoły marburskiej w tym zakresie koncentrowały się głównie na wiedzy naukowej), ale także dotyczącej bardziej pierwotnej działalności kulturowej człowieka, jak na przykład języka, mitu czy sztuki. Owe formy symboliczne nie odbijają po prostu świata przedmiotów, lecz stanowią konstytutywne warunki jego możliwości¹⁹. Nie są niczym fotografie, które odzwierciedlają pewną zewnętrzną rzeczywistość, ale stanowią przejaw twórczej aktywności ducha ludzkiego. Dlatego świat przez nie konstytuowany jest światem ludzkim. Fundamentalną rolę w konstytuowaniu rzeczywistości Cassirer przypisuje językowi. Zarówno wyobrażenia przedmiotowe, jak i świat wewnętrzny (w szczególności uczucia i wola), świat społeczny i fantazja dane są człowiekowi właśnie dzięki językowi. Zadanie mowy ludzkiej nie jest czysto odtwórcze, lecz produktywne i konstruktywne. Język nie kopiuje po prostu zastanego stanu rzeczy, nie dołącza do gotowych rzeczy nazw. Nawiązując do myśli Humboldta, Cassirer mówi o „energii” języka²⁰. Najwyraźniej ów proces językowy uwidacznia się na przykładzie nauki języka przez dziecko. Nauka języka jest procesem udostępniania świata przez język. A zatem nie jest tak, że dziecko dołącza znaki nabywanego języka do poznanych uprzednio gotowych przedmiotów, lecz tworzy w trakcie posługiwania się językiem pojęcia owych przedmiotów, czyniąc je tym samym dostępnymi. Jednocześnie rekonstrukcja procesu nabywania mowy mówi wiele o samym charakterze języka, o jego funkcji konstytuowania świata przedmiotowego. Funkcja ta jest zwykle w normalnym procesie posługiwania się językiem niewidoczna, ponieważ świat został już językowo ukonstytuowany. „Obiektywny świat ma już dla dorosłego człowieka określony kształt, co jest wynikiem czynności mowy, która w pewnym sensie ukształtowała nasze wszystkie pozostałe czynności”²¹. Wydaje się, że w twórczości Cassirera trzeba wyodrębnić dwa poziomy językowego konstytuowania (udostępniania) świata. Pierwszy z nich – bardziej fundamentalny – jest wynikiem symbolicznego zapośredniczenia rzeczywistości. Świat ludzki to rzeczywistość symboliczna, język jako taki (a nie jako ten czy ów język etniczny) odgrywa w jego udostępnianiu zasadniczą rolę. Ale istnieje też drugi, mniej ogólny i łatwiej uchwytny empirycznie aspekt językowego konstytuowania świata, który polega na tym, że różne języki w różny sposób kategoryzują świat. Pogląd na świat obiektywny jest zawsze wynikiem tej kategoryzacji.

¹⁹ Zob. E. Cassirer, *Symbol i język*, Wyd. Naukowe WSPiA, Poznań 2004, s. 78.

²⁰ E. Cassirer, *Esej o człowieku: wstęp do filozofii kultury*, Warszawa 1977, s. 254.

²¹ Tamże, s. 258.

Dociekania niemieckich filozofów nad rolą języka w konstytuowaniu świata wpisują się w tradycję transcendentualno-hermeneutyczną. Pojęcie konstytuowania opiera się zazwyczaj na przeświadczeniu, że wątpliwe jest mówienie o świecie istniejącym niezależnie od języka (świat w sobie). Podstawą relacji między językiem a światem jest współprzynależność w przeciwieństwie do współoddziaływania. W filozofii transcendentualnej oraz hermeneutyce filozoficznej dominuje ponadto podejście całościowe i fundamentalne, operujące ogólnym pojęciem języka (język jako „językowość”) i pojęciem świata jako całości. Językowe konstytuowanie rzeczywistości dokonuje się tu na najbardziej podstawowym poziomie. W perspektywie tej język zazwyczaj nie jest narzędziem i nie da się ująć przedmiotowo. Hermeneutyce bliższe jest takie rozumienie języka, zgodnie z którym język, niezależnie od woli i intencji jednostek ludzkich, przez sam fakt językowego charakteru ludzkiego bycia i odnoszenia się do świata, konstytuuje świat.

W filozofii anglosaskiej, zwłaszcza w jej nurcie analitycznym, dominuje zupełnie odmienna perspektywa. W tym ujęciu język istnieje „naprzeciw” świata i albo go odzwierciedla, albo kształtuje. Między językiem a światem może zachodzić swoista „interakcja”. Generalnie w tej tradycji język jest instrumentem ujmowania rzeczywistości, który ze względu na pełnione przezeń funkcje poznawcze powinien to czynić jak najdoskonalej, jednakże można go również ująć jako narzędzie kreacji faktów społecznych (jak to ma miejsce w teorii aktów mowy). W filozofii analitycznej, podobnie jak w językoznawstwie empirycznym oraz w kulturoznawczych i etnologicznych badaniach nad językiem, dominuje podejście cząstkowe, koncentrujące się na wybranych typach wyrażen²². Kreatywna siła języka wyraża się głównie w działaniach językowych, które mają moc zmieniania rzeczywistości zastanej i ustanawiania nowej. Dobrym przykładem takiego podejścia jest teoria aktów mowy stworzona przez Johna L. Austina oraz rozwijana przez Johna Searle’a²³. Również inne koncepcje w ramach filozofii analitycznej zwracają uwagę na działania językowe. Zdaniem Ludwiga Wittgensteina „mówienie językiem jest częścią pewnej działalności, pewnego sposobu życia”²⁴.

W odniesieniu do kwestii językowego tworzenia ludzkiego świata, niektóre wersje hermeneutyczno-transcendentualnej i analitycznej filozofii języka w pewnych punktach uzupełniają się wzajemnie. O ile pierwsza tradycja koncentruje się na najbardziej fundamentalnym i ogólnym aspekcie konstytuowania rzeczywistości (dotyczy świata jako całości i języka w szerokim rozumieniu), o tyle druga koncentruje się na bardziej szczegółowych, niejednokrotnie dostępnych w doświad-

²² Por. A. Bronk, *Rozumienie – Dzieje – Język...*, dz. cyt., s. 585.

²³ J. L. Austin, *Jak działać słowami*, w: J. L. Austin, *Mówienie i poznawanie*, Warszawa 1993; J. Searle, *Czynności mowy. Rozważania z filozofii języka*, Warszawa 1987. Szerzej o teorii aktów mowy piszę w rozdz. 9.

²⁴ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, Warszawa 2004, s. 20.

czeniu kwestiach. Istnieje oczywiście napięcie między obiema koncepcjami języka, ale wydaje się, że w przypadku filozoficznego badania języka religijnego jest to napięcie twórcze, pozwalające uchwycić różne aspekty problemu²⁵.

Rola języka w społecznym tworzeniu rzeczywistości ludzkiej badana jest również w ramach współczesnej socjologii wiedzy. W niektórych ujęciach socjologicznych językowe tworzenie rzeczywistości jest aspektem społecznego tworzenia rzeczywistości. Tworzenie świata jest działalnością wspólnotową, z której wyłania się intersubiektywne uniwersum znaczeń. Zasadnicze pytanie związane ze społecznym tworzeniem rzeczywistości można sformułować następująco: jak to możliwe, aby działalność ludzka wytwarzała świat rzeczy? W jaki sposób subiektywne znaczenia stają się obiektywną faktycznością? Na pytania powyższe próbują odpowiedzieć Peter L. Berger i Thomas Luckmann, autorzy pracy *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, w szeroko zakrojonym projekcie socjologii wiedzy²⁶. Świat ludzki można określić jako zastany jedynie w odniesieniu do jednostki, która staje się jego członkiem poprzez socjalizację. Ujęty w szerszej perspektywie, jest on wytwarzany i podtrzymywany w istnieniu w wyniku złożonych procesów eksternalizacji, obiektywizacji i internalizacji. W wytwarzaniu ludzkiego świata ważną rolę odgrywa język, stanowiący w zasadzie podstawę powyżej opisanych procesów. Język typizuje i porządkuje doświadczenie, stanowi podstawę jego obiektywizacji. Sprawia, że subiektywna aktywność podmiotu staje się dlań bardziej realna. Umożliwia także istnienie różnych systemów symbolicznych, które składają się na ludzki świat oraz wiąże je ze sobą na bazie rzeczywistości życia codziennego.

Działania człowieka mogą zostać zobiektywizowane w konkretnych wytworach, które są intersubiektywnie dostępne. Choć wszystkie obiektywizacje mogą pełnić funkcje znaków, niektóre są nimi od początku i w zamierzeniu. „Znaki i systemy znaków – piszą omawiani autorzy – są obiektywizacjami w tym sensie, że są obiektywnie dostępne poza wyrażaniem subiektywnych intencji ‘tu i teraz’”²⁷. Jest to rzecz niezwykle istotna: chociaż język powstał na bazie bezpośrednich kontaktów międzyludzkich, można go od nich oddzielić, tzn. znaczenia mogą być komunikowane niezależnie od czasoprzestrzennie zlokalizowanych ekspresji subiektywności²⁸. Zapewne dzięki temu język może pełnić również funkcję artykułowania i stabilizowania subiektywności jednostki. Język czyni subiektywność bardziej rzeczywistą dla samej siebie, ponieważ umożliwia jej obiektywizację. Za pomocą języka dokonuje się obiektywizacja doświadczenia i jego typizacja, po-

²⁵ Na temat twórczego współdziałania obu tradycji w ramach filozofii języka zob. R. Schaeffler, *Filozofia religii*, Częstochowa 1989, s. 114.

²⁶ P. L. Berger, Th. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, dz. cyt.

²⁷ Tamże, s. 71.

²⁸ Por. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość: „ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa 2001, s. 33.

zwalająca włączyć doświadczenie do szerszych kategorii i uczynić je komunikowalnym, dostępnym dla innych ludzi. Doświadczenie językowo stypizowane zostaje oderwane od nadawcy, może istnieć niezależnie od niego, staje się bardziej anonimowe. W ogóle język może być postrzegany jako „nakładanie porządku na doświadczenie. Język nomizuje, nakładając zróżnicowanie i strukturę na płynący strumień doświadczenia. Gdy element doświadczenia zostaje nazwany, to *ipso facto* wyjmuje się go z tego strumienia i nadaje mu trwałość jako jakości tak właśnie nazwanej”²⁹. W wyniku porządkującej działalności języka wyłania się sensowny świat.

W ramach współczesnej socjologii wiedzy badania nad rolą języka w konstytuowaniu świata prowadzone są na gruncie konstruktywistycznego modelu poznania. Przedstawicielem takiego podejścia jest m.in. Andrzej Zybertowicz, dla którego konstruktywizm oznacza zarówno konstruowanie wiedzy odnoszącej się do jakiegoś przedmiotu, jak i konstruowanie (w sensie: współ-tworzenie) tegoż przedmiotu³⁰. Zdaniem Zybertowicza „proces społecznego tworzenia rzeczywistości ma charakter językowy. Język współ-konstruuje rzeczywistość społeczną”³¹. Autor przyjmuje pogląd, że wszelka rzeczywistość jest dana za pośrednictwem języka, poza który nie ma wyjścia. W szczególności językowe ujmowanie świata wyklucza dostęp do rzeczywistości znajdującej się poza językiem w celu porównania jej z jakimś jej opisem (by stwierdzić jego prawdziwość lub fałszywość). Twórcza rola języka nie sprowadza się jednak wyłącznie do poznania świata, ale dotyczy również tworzenia samego świata, przynajmniej w pewnych sytuacjach (kontekstach) kulturowych. Słowa tworzące i nazywające stanowią dwa różne rodzaje użycia języka, występujące w odmiennych sposobach poznania. Badanie języka w kontekście praktyk społecznych umożliwia uchwycenie zróżnicowanej relacji słowa i świata. W zależności od rodzaju społeczno-kulturowego kontekstu, język może być używany zarówno do odzwierciedlania rzeczywistości, jak i do konstruowania pewnych jej aspektów. Odzwierciedlanie rzeczywistości nie zakłada jednak rzeczywistości obiektywnej w sensie ontologicznym i epistemologicznym, lecz jest zasadniczo odzwierciedlaniem rzeczywistości uprzednio ukonstytuowanej (zobiektywizowanej) w ramach ludzkiej działalności. Tworzenie ludzkiego świata jest ograniczone z jednej strony przez tzw. rzeczywistość zewnętrzną, poznawczo wprowadzając niedostępną, ale dającą o sobie znać w postaci oporu stawianego ludzkiej aktywności twórczej, z drugiej zaś – przez uprzednio ukonstytuowaną rzeczywistość społeczno-kulturową, która również stawia opór i również postrzegana jest jako faktyczność niezależna od człowieka. Język i jego kategorie mają wpływ nie tylko na poznanie, ale również na przedmiot poznania.

²⁹ P. L. Berger, *Święty baldachim*, dz. cyt., s. 50.

³⁰ A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie...*, dz. cyt.

³¹ Tamże, s. 152.

Teza o kreatywnej funkcji języka rozwijana jest w ramach hipotezy Sapira–Whorfa, zwanej hipotezą relatywizmu językowego. Hipoteza ta głosi, że różne języki odmiennie kształtują sposoby postrzegania rzeczywistości. Zdaniem Sapira język nie jest jedynie narzędziem komunikacji czy poznania, lecz zasadniczym, choć rzadko w tej funkcji dostrzeganym, instrumentem udostępniania świata, a w pewnym sensie nawet składnikiem ludzkiego świata³². Językowe kształtowanie ludzkiej rzeczywistości dokonuje się między innymi w dwóch aspektach: obrazu świata i społecznego działania. W przekonaniu Sapira doświadczanie rzeczywistości jest określane przez język już na poziomie prostych aktów percepcji³³. W wersji zaproponowanej przez Whorfa hipoteza relatywizmu językowego głosi, że „obserwatorzy nie dojdą do tego samego obrazu świata w oparciu o takie same świadectwa fizyczne, jeśli ich zaplecza językowe nie będą podobne lub przynajmniej w pewien sposób skalibrowane”³⁴. Przyczyną takiego stanu rzeczy jest przede wszystkim wpływ języka na myślenie. Człowiek myśli w kategoriach, jakie podsuwa mu dany język, przede wszystkim jego gramatyka. Oprócz gramatyki, istotną rolę odgrywa także słownictwo. Bez trudu można pokazać, że w różnych kulturach takie same fragmenty czy aspekty rzeczywistości są ujmowane za pomocą różnych zasobów leksykalnych. Klasycznym przykładem jest terminologia służąca określeniu śniegu. Podczas gdy na przykład w językach europejskich mówi się po prostu o śniegu, Eskimosi nie używają jednego wyrażenia, lecz posługują się całym zestawem słów, z których każde służy określeniu innego rodzaju śniegu. W danym języku zawarta jest interpretacja rzeczywistości. Dokonuje się ona m.in. w wyniku kategoryzacji językowej³⁵.

Podobne idee głosił twórca semantyki ogólnej Alfred Korzybski, według którego kreatywne własności języka występują na wszystkich jego poziomach i są zróżnicowane w zależności od charakteru danego języka. Szczególną uwagę zwracał Korzybski na rolę języka w poznaniu naukowym, choć formułował też twierdzenia na temat języka potocznego. W przekonaniu filozofa w każdym języku zawarta jest pewna metafizyka, która zazwyczaj nieświadomie przypisywana jest światu. W *Science and Sanity* pisał o tym następująco: „Nie zdajemy sobie sprawy, jak olbrzymią moc ma struktura zwykłego języka. Bez przesady można powiedzieć, że zniewala nas ona przez mechanizm s.r. [reakcji semantycznej] oraz że struktura, jaką język okazuje i nieświadomie na nas odciska, jest *automatycznie rzutowana* na otaczający nas świat”³⁶. Korzybski zwraca również uwagę na udział języka w kategoryzacji rzeczywistości³⁷. Język jest nie tylko medium, za pomocą którego

³² E. Sapir, *Kultura, język, osobowość*, Warszawa 1978, s. 88.

³³ Tamże, s. 89.

³⁴ B. L. Whorf, *Language, Thought, and Reality*, Cambridge 2003, s. 214.

³⁵ Tamże, s. 213.

³⁶ A. Korzybski, *Science and Sanity*, New York 2000, s. 90.

ludzie porozumiewają się, ale także czymś, co warunkuje ich ogólny światopogląd. Różne struktury języka oznaczają różne sposoby ujmowania rzeczywistości.

Istotne z punktu widzenia niniejszej rozprawy filozoficzne implikacje hipotezy relatywizmu językowego nie ograniczają się do stwierdzenia, że różne języki różnie kategoryzują rzeczywistość, odmiennie kształtując w efekcie światy społeczno-kulturowe. Prowadzą raczej do ujawnienia faktu, że język stanowi zasadniczy element strukturalny ludzkiego świata, zarówno w tym jego aspekcie, który można określić mianem obrazu świata, jak i tym, który wiąże się z ludzkim działaniem, również składającym się na świat. Hipoteza relatywizmu językowego, rozumiana jako nadające się do empirycznego testowania twierdzenie, może stanowić uzasadnienie filozoficznego poglądu, dotyczącego roli języka w konstytuowaniu świata ludzkiego. Relatywizm zawarty w sformułowaniach wyżej omówionych myślicieleli stanowi kolejny argument na to, że język jest nie tyle swoistym dodatkiem, co strukturalnym składnikiem rzeczywistości społeczno-kulturowej. W przeciwieństwie do podejścia badawczego, ukierunkowanego na poszukiwanie językowych uniwersaliów, stanowisko relatywistyczne daje możliwość porównywania kultur posługujących się odmiennymi językami etnicznymi oraz wydobywania tych aspektów rzeczywistości społeczno-kulturowej, które zostały odmiennie ukształtowane w wyniku posługiwania się różnymi językami³⁸. Hipoteza relatywizmu językowego eksponuje empirycznie uchwytne aspekty procesu językowego konstytuowania świata.

³⁷ Zob. A. Korzybski, *The Role of Language in the Perceptual Processes*, w: R. R. Blake, G. V. Ramsey (red.), *Perception: an Approach to Personality*, Ronald Press, New York 1951.

³⁸ Nie oznacza to, że stanowisko „uniwersalistyczne” zostaje zdyskredytowane w miarę potwierdzenia hipotezy Sapira–Whorfa. Wydaje się, że oba stanowiska można ze sobą pogodzić. Zob. C. Goddard, *Whorf Meets Wierzbicka: Variation and Universals in Language and Thinking*, „Language Sciences”, 2003, nr 25, s. 393-432; E. Tabakowska (red.), *Kognitywne podstawy języka i językoznawstwa*, Kraków 2001, s. 197-200.

2. Język i świat w perspektywie religijnej

Rola języka i mówienia w budowie uniwersum religijnego ujawnia się na tle szerszych rozważań nad znaczeniem języka dla kultury w ogóle. Znaczenie to nie ulega wątpliwości dla współczesnego humanisty. Świat człowieka stanowi językowo ukonstytuowany oraz podatny na językowe przekształcanie system. Język stanowi warunek specyficznie ludzkiej działalności, a tym samym fundament funkcjonowania innych dziedzin kultury¹, czynnik kształtujący obraz świata, wpływający na myślenie i kategoryzujący rzeczywistość. W szczególnych przypadkach jest ponadto sposobem działania, składnikiem systemu działań społecznych oraz czynnikiem kształtującym działania jednostek. Ale na tym nie koniec. Język umożliwia znacznie więcej: jako wytwór o charakterze intersubiektywnym stanowi medium, w którym konstytuują się aspekty ludzkiego świata przekraczające zwykłe doświadczenie zmysłowe. Przy udziale języka przestają one być jedynie wytworami fantazji poszczególnych jednostek i stają się wspólnotowo podzielanymi systemami znaczeń, którym przysługuje swoista obiektywność. Ludzki świat nie może być rozumiany jako zastana rzeczywistość, która następnie jako taka zostaje poznawczo ujęta za pomocą języka. Przeciwnie, świat ten jest przez człowieka tworzony i podtrzymywany w istnieniu, zaś język odgrywa w tej działalności ludzkiej fundamentalną rolę².

2.1. Język religijny i jego odmiany

Między językiem religijnym i świeckim istnieje pewnego rodzaju napięcie, które pozwala uznać ten pierwszy za odrębną i wewnątrznie zorganizowaną całość. Nie

¹ Por. C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, Warszawa 1970, s. 130-131; G. Charbonnier, *Rozmowy z Claude Lévi-Straussem*, Warszawa 2000, s. 140-145.

² Na temat roli języka w tworzeniu rzeczywistości społeczno-kulturowej zob. także G. W. Grace, *The Linguistic Construction of Reality*, London-New York 1987; L. Weisgerber, *Vom Weltbild der deutschen Sprache*, Düsseldorf 1950; L. Weisgerber, *Die Muttersprache im Aufbau unserer Kultur*, Düsseldorf 1950; Shi-xu, *A Cultural Approach to Discourse*, New York 2005; M. Marody, *Technologie intelektu. Językowe determinanty wiedzy potocznej i ludzkiego działania*, Warszawa 1987.

oznacza to, że religia dysponuje językiem, który w swoim słownictwie i regułach konstruowania wypowiedzi różni się od języka świeckiego. Istnieją wprawdzie słowa oraz sposoby mówienia używane niemal wyłącznie w kontekście religijnym (modlitwa, kazanie), lecz z drugiej strony istnieje też mnóstwo takich słów i sposobów mówienia, które pojawiają się zarówno w języku religijnym, jak i świeckim (przypowieść, mit). Z punktu widzenia słownictwa oraz gramatyki granica między językiem religijnym i świeckim jest trudna do przeprowadzenia. O wyodrębnieniu języka religijnego decyduje przede wszystkim religijne użycie języka³. Oznacza to, że język religijny zakłada kontekst użycia wyrażań, na który składają się w zasadzie wszystkie podstawowe wymiary religii. Subiektywny aspekt tego kontekstu obejmuje intencje mówiących, a więc przede wszystkim swego rodzaju nakierowanie na przedmiot religijny⁴. Aspekt rytualny dotyczy działań człowieka religijnego, w szczególności zaś działań kultowych. Na aspekt instytucjonalny – zakładając, że został już wykrystalizowany – składają się procesy regulacji sposobów religijnego mówienia, w szczególności zaś doktrynalnej stabilizacji dyskursu religijnego. Dodać należy, że język religijny funkcjonuje nie tylko w kontekście religijnym, ale także w szerszym kontekście kulturowym, wykraczającym poza obszar danej religii. Jeżeli przyjąć, że w języku określonej kultury zawarty jest pewien obraz świata, konsekwencją tego będzie przyznanie językowi religijnemu, jako pewnemu sektorowi języka naturalnego, roli czynnika wpływającego na sposób postrzegania rzeczywistości oraz działania jednostek⁵. Można zatem ogólnie powiedzieć, że religijne użycie (danego) języka oznacza jego użycie w kontekście religijnym.

Pojęcie języka religijnego, którym posługują się filozofowie religii i niektórzy religioznawcy, jest nieco inne niż pojęcie języka w językoznawstwie. Różnica ta wiąże się z wąskim i szerokim rozumieniem języka w ogóle, a języka religijnego w szczególności. Język religijny w wąskim sensie jest to język, za pośrednictwem którego możliwa jest komunikacja werbalna. Jednakże komunikowanie znaczeń religijnych nie ogranicza się do komunikacji werbalnej. Przeciwnie, religia obejmuje szereg działań komunikacyjnych, które opierają się na bogatym kodzie nie-

³ J. Waardenburg, *The Language of Religion, and the Study of Religions as Sign Systems*, w: L. Honko (red.), *Science of Religion. Studies in Methodology*, Mouton, The Hague 1979, s. 443; J. A. Kłoczowski, *Język, którym mówi człowiek religijny*, „Znak”, 1995, nr 12, s. 5-6; T. Węclawski, *Wspólny świat religii*, Kraków 1995, s. 60-61; A. Zwoliński, *Słowo w relacjach społecznych*, Kraków 2003, s. 410; P. Winch, *Znaczenie języka religijnego*, w: P. Winch, *Etyka a działanie*, Warszawa 1990, s. 141-142; L. Gilkey, *Nazwanie wichru. Odnowa języka religijnego*, Warszawa 1976, s. 292.

⁴ Zob. J. A. Kłoczowski, *Język, którym mówi człowiek religijny*, dz. cyt., s. 6; J. Puzynina, *Człowiek – Język – Sacrum*, w: S. Gajda, M. J. Sobeczko (red.), *Człowiek – dzieło – sacrum*, Opole 1998, s. 24-25.

⁵ Zob. też J. Barr, *The Language of Religion*, w: L. Honko (red.), *Science of Religion. Studies in Methodology*, The Hague 1979, s. 436-437.

werbalnym. Wystarczy wziąć pod uwagę komunikację rytualną, aby uświadomić sobie, że występują w niej rozmaite gesty i przedmioty, które komunikują znaczenie mimo nieobecności języka w wąskim rozumieniu. To, co nazywam tutaj wąskim rozumieniem języka, bywa w kręgu współczesnych badaczy języka rozumieniem standardowym. Jednakże koncentrowanie się jedynie na tak pojętym języku ograniczyłoby znacznie zakres filozoficznie istotnych pytań, jakie w związku z językiem religijnym warto postawić. Dlatego język religijny będzie tutaj rozumiany szerzej, a tym samym z pewnym odchyleniem od tradycyjnego językoznawczego sposobu definiowania języka⁶. Przez język religijny będę rozumiał system symboli (werbalnych i niewerbalnych), które są używane w kontekście religijnym.

Szerokie pojęcie języka religijnego może budzić pewne wątpliwości, jako że tak rozumiany język jest raczej zjawiskiem semiotycznym, wykraczającym poza zakres przedmiotowy językoznawstwa. Niemniej jednak tego rodzaju pojęcie języka jest dość powszechnie stosowane przez różnych badaczy w odniesieniu do różnych odmian języka. Mówi się zatem o języku symboli, gestów, języku ciała etc. W tego rodzaju przypadkach język odnosi się do symboli i znaków niewerbalnych. Również badacze języka religijnego powszechnie posługują się szerokim pojęciem języka. Istnieją po temu ważne powody, z których najistotniejsze postaram się wymienić. Przede wszystkim badanie języka religijnego nie może się ograniczać wyłącznie do języka jako systemu znaków słownych. Podstawowe cechy dyskursu religijnego wplecione są nierozdzielnie w kontekst składający się z języka oraz innych zjawisk semiotycznych. Przykładowo, symbol nie jest zjawiskiem wyłącznie językowym, choć z drugiej strony nie jest czymś od języka niezależnym. Występujące w języku religijnym symbole równie dobrze mogą funkcjonować niezależnie od tego, czy podlegają w danej chwili werbalizacji. Jednak nie wydaje się, że jest to funkcjonowanie od języka niezależne. Jak powiada bowiem Sapir, „język fonetyczny poprzedza wszystkie inne typy symbolizmów komunikacyjnych, z których każdy pełni wobec niego bądź funkcję substytutu – jak pismo – bądź funkcję wyłącznie dodatku – jak towarzyszące mowie gesty”⁷. Podobną myśl wyraża E. Benveniste, dla którego „każda semiologia systemu niejęzykowego musi się odwoływać do pośrednictwa języka, a zatem może istnieć jedynie w obrębie semiologii języka i dzięki niej. (...) Język jest interpretantem wszystkich innych

⁶ Język religijny jako przedmiot badań filozofii wydaje się nie być dokładnie tym samym, co ów język jako przedmiot badań językoznawstwa. Jak pisze J. Barr, „filozofowie religii nie patrzą na ów przedmiot w ten sam sposób, co językoznawcy, czasami nawet pojawia się pytanie, czy aby ‘język’ w ich terminologii jest tą samą rzeczą, co ‘język’ badany przez językoznawców. (...) Czasami wydaje się, że [przez filozofów] ‘język’ jest rozumiany w sensie metaforycznym jako coś w rodzaju ‘systemu myśli’. (...) Jednakże lepiej nie wyciągać z tego wniosku, że podejście filozoficzne traktuje o zupełnie innym przedmiocie; powinniśmy raczej sądzić, że ujmuje ten sam przedmiot w inny sposób i w innym celu” (tamże, s. 439).

⁷ E. Sapir, *Kultura, język, osobowość*, dz. cyt., s. 34.

systemów językowych i niejęzykowych”⁸. W tym kontekście słuszne wydaje się przyjęcie szerokiego rozumienia języka, obejmującego język w ścisłym sensie (język fonetyczny) oraz zjawiska pozawerbalne.

Utożsamienie języka religijnego z religijnym użyciem języka, określonym w sposób zarysowany powyżej, zakłada pewne istotne rozróżnienie, bez którego język religijny nie dałby się odróżnić od języka potocznego i naukowego. Z jednej strony istnieją bowiem wypowiedzi odnoszące się do danej religii niezależnie od tego, kto i w jakich okolicznościach je wypowiada, z drugiej strony istnieją wypowiedzi odnoszące się do danej religii i jednocześnie powiązane z tą religią, wypowiadane niejako z jej wnętrza. W pierwszym przypadku można mówić o języku przedmiotowo-religijnym, w drugim po prostu o języku religijnym⁹. Aby mówić w języku przedmiotowo-religijnym, wystarczy wypowiadać się o pewnej religii, niekoniecznie będąc zaangażowanym religijnie. Język taki jest charakterystyczny dla potocznych wypowiedzi odnoszących się do religii, a także dla naukowych badań nad religią czy filozoficznej krytyki religii. Natomiast posługiwanie się językiem religijnym wymaga ponadto pewnego zaangażowania, włączenia się w określoną perspektywę religijną. Język religijny jest zatem częścią religijnego sposobu życia. Przedmiotem zainteresowania niniejszej pracy jest język religijny w odróżnieniu od języka przedmiotowo-religijnego. W obrębie dyskursu religijnego można wymienić następujące odmiany języka religijnego:

- język religijny, którym mówi się o *sacrum* – mity, przypowieści, zbiory dogmatów, katechizmy, inne teksty teologiczne;
- język religijny, którym mówi się do *sacrum* – modlitwa;
- język religijny, za pomocą którego komunikują się wierni (a także kapłani) we wspólnocie religijnej – kazania, pouczenia moralne, dyskusje religijno-filozoficzne, objaśnienia doktryny, nauczanie religii;
- język religijny skierowany do adresatów znajdujących się poza granicami wspólnoty religijnej – język działalności misyjnej w religiach prozelitycznych, język dialogu między religiami.

Poszczególne religie istotnie różnią się pod względem znaczenia przypisywanego powyższym odmianom języka religijnego. Postać, jaką przybierają poszczególne odmiany w danej religii, zależy od wielu czynników, w szczególności od stopnia instytucjonalizacji religii oraz społecznej dyferencjacji ról pełnionych w jej ramach czy w ramach danej społeczności religijnej. Zależy także od typu społeczeństwa, w którym rozwija się dana religia. Wewnątrz danej religii istnieje również zróżnicowanie wynikające z tego, kto posługuje się językiem religij-

⁸ E. Benveniste, *Semiologia języka*, w: M. Głowiński (oprac.), *Znak, styl, konwencja*, Warszawa 1977, s. 29.

⁹ Zob. J. Wierusz-Kowalski, *Język a kult. Funkcje i struktura języka sakralnego*, „Studia Religioznawcze”, 1973, nr 6, s. 7.

nym¹⁰. Pomimo występowania czynników wewnątrznie różnicujących język religijny można ustalić wspólne elementy strukturalne religijnej sytuacji komunikacyjnej.

W odniesieniu do powyższego podziału konieczne są dwie uwagi. Pierwsza dotyczy odmiany języka religijnego, która pojawia się czasami w typologiach tegoż języka, a która nie została tutaj uwzględniona. Chodzi mianowicie o język, którym *sacrum* przemawia do człowieka; byłby to między innymi język, w którym przekazywana jest treść objawienia. Nie został on w powyższym podziale uwzględniony, ponieważ jego wyodrębnienie zakłada z góry istnienie *sacrum*, a więc zakłada perspektywę religijną. W perspektywie naukowej teksty religijne powinno się rozpatrywać przede wszystkim jako teksty proveniencji ludzkiej. Jedyną rzeczą, jaką można przyjąć jest fakt, że pewni ludzie wierzą w to, że są odbiorcami przekazu, który ma swe źródło w *sacrum*. Druga uwaga dotyczy obecności języka religijnego poza kontekstem religijnym. Można założyć, że niski stopień przenikania elementów języka religijnego do języka potocznego oznacza hermetyczność tego pierwszego, czyniąc zeń względnie zamknięty system komunikacji. Stopień, w jakim religijny sposób użycia języka przenika poza dyskurs religijny, najłatwiej dałoby się zaobserwować poprzez badanie zasobu leksykalnego używanego poza kontekstem religijnym, czyli na przykład w potocznych sytuacjach komunikacyjnych¹¹.

W badaniach nad religią, nie licząc pewnych wyjątków, o których będzie mowa, dominuje przekonanie, że język religijny ma charakter akcydentalny¹². Głównym przedmiotem tych badań jest rzeczywistość traktowana jako coś bardziej fundamentalnego niż język; mogą to być na przykład przekonania i działania religijne, instytucjonalny aspekt religii, a nawet sfera subiektywnych przeżyć. Wszechobecność języka w kulturze każe o nim myśleć jako o neutralnym narzędziu, za pomocą którego przekazywane są informacje i który nie ma większego wpływu na świat. Wydaje się jednak, że przekonanie takie jest nieuzasadnione. Język stanowi jeden z podstawowych wymiarów świata religijnego w sensie onto-

¹⁰ Na temat związku zróżnicowania języka ze zróżnicowaniem społeczeństwa zob. M. Głowiński (wyb.), *Język i społeczeństwo*, Warszawa 1980.

¹¹ Przykładowo, z badań nad podstawowym ograniczonym zasobem leksykalnym polszczyzny (2644 wyrazy) wynika, że do pola leksykalnego „Bóg i zjawiska nadprzyrodzone, wiara, Kościół” należy jedynie 0,7% słownictwa (J. Grabias, *Język w zachowaniach społecznych*, Warszawa 1997, s. 160-161). Można przypuszczać, że zakres ten będzie się zmieniał w zależności od badanego społeczeństwa czy jego poszczególnych grup – zależy to z pewnością od stopnia religijności społeczeństwa – ale w większości społeczeństw nowoczesnych będzie prawdopodobnie marginalny. Owa marginalność jest przy tym nie tyle konsekwencją sekularyzacji, ile raczej antropocentrycznej organizacji leksyki. Zjawiska postrzegane jako najbardziej oddalone od człowieka (natura, zjawiska nadprzyrodzone, transcendentne) uzyskują niewielką reprezentację w słownictwie podstawowym.

¹² Jest to zwykle założenie milcząco przyjmowane.

logicznym. Tym samym z wielu powodów badanie języka religijnego może się okazać kluczem zarówno do ogólnej teorii religii, jak i badań szczegółowych w obrębie religioznawstwa. Przedstawiam kilka powodów, dla których badanie języka religijnego jest warte podejmowania.

1. Język nie jest wobec świata religijnego dodatkiem akcydentalnym, ale medium, w którym rzeczywistość religijna jest konstytuowana. To właśnie dzięki językowi świat religijny można postrzegać jako transcendentny, niezależny od człowieka, choć zarazem jest on w ramach kultury wytworzony i reprodukowany.
2. Nie sposób patrzeć na język w ogóle, a język religijny w szczególności, jak na neutralne medium, przez które dana jest rzeczywistość, a więc jak na coś drugorzędnego, co ewentualnie może stanowić przeszkodę poznawczą. Po tzw. przewrocie lingwistycznym w filozofii waga języka staje się pierwszorzędna¹³.
3. Badanie języka religijnego pomaga wyodrębnić religię jako dziedzinę kultury i specyficzny sposób bycia człowieka w świecie, pozwala nadto uchwycić charakterystyczne cechy rzeczywistości religijnej. Już sama specyfika religijnego użycia języka odróżnia religię od innych dziedzin kultury, do tego zaś dochodzą dane w języku i poprzez język, a czasami wręcz językowo ukonstytuowane, treści (głównie przekonaniowe).
4. Badanie języka religijnego jest nie tylko badaniem tekstów religijnych w wąskim rozumieniu, tzn. jako ustnych bądź pisanych ciągów znaków, ale także umożliwia naświetlenie działań religijnych. Te ostatnie są zazwyczaj albo wprost działaniami językowymi albo są powiązane z symbolami i mitami, które nadają znaczenie rytualnym „gestom”. Innymi słowy, mówienie religijne jest ważnym wymiarem religijnego działania, zaś działanie religijne zakłada posługiwanie się symbolami.
5. Badanie języka religijnego pozwala zrozumieć charakterystyczne dla religii procesy konstytuowania religijnego obrazu świata oraz wyjaśnić mechanizmy, w wyniku których człowiek nabywa i podtrzymuje religijną orientację.
6. Zajmowanie się językiem religijnym stwarza możliwość odpowiedzi na filozoficzne pytanie, jak możliwy jest sposób bycia człowieka religijnego, polegający na odnoszeniu się do transcendentnej, przekraczającej granice zwykłego poznania, rzeczywistości.

2.2. Światy religijne

W pracy niniejszej posługuję się pojęciem świata religijnego. Na świat religijny składają się dwa aspekty: religijny obraz świata i religijny sposób życia. W religijnym

¹³ Zob. R. Rorty (red.), *The Linguistic Turn*, Chicago-London 1968.

obrazie świata podstawowe znaczenie przypisywane jest *sacrum* – rzeczywistości przekraczającej życie codzienne i wyrażającej ponadludzkie moce. Innymi słowy, religia nakierowana jest na inną, wyższą, świętą rzeczywistość, która jawi się wyznawcom jako rzeczywistość prawdziwa. Rzeczywistość ta dana jest w języku religijnym za pomocą symboli, metafor, mitów, wypowiedzi składających się na doktrynę. Jednak religia to nie tylko system przekonań, ale również określony sposób życia, który obejmuje obserwowalne działania jednostek, ich reakcje emocjonalne, postawy, skłonności, normy regulujące zachowanie, a także formy organizacji społecznej. Religijny sposób życia również zorganizowany jest wokół *sacrum*, które zostało wyodrębnione w religijnym obrazie świata. Szczególnie ważną rolę odgrywają w religii działania rytualne. Poza tym istnieje wiele działań w różnym stopniu motywowanych religijnie i wykraczających poza obszar świata religijnego w ścisłym rozumieniu. Przykładem mogą być działania podejmowane w ramach rzeczywistości życia codziennego, a będące, w przekonaniu działających, realizacją nakazów moralnych głoszonych w obrębie danej religii. Działania takie, choć bardzo ważne dla religii, będę traktował jako wykraczające poza świat religijny konsekwencje wypływające z religijnego obrazu świata, a tym samym umieszczę je na marginesie rozważań. Oba wyróżnione wyżej aspekty religijnego świata występują łącznie i oba są językowo strukturalizowane.

Ujmując rzecz precyzyjniej, istnieje wiele światów religijnych. W zasadzie każda religia stanowi dla swoich wyznawców odrębny świat religijny. Znaczne zróżnicowanie religii oznacza więc również znaczne zróżnicowanie światów religijnych. Pluralizm taki można odnotować także na płaszczyźnie poszczególnych religii, zwłaszcza tam, gdzie dopuszczalna jest indywidualna interpretacja przekonań religijnych oraz wielość typów religijności. Widoczne jest to szczególnie w ramach religii uniwersalistycznych, które – występując w różnych kulturach – przejmują piętno tych kultur, przybierając często swoisty kształt. Istnieje wreszcie taki poziom zróżnicowania światów religijnych, który występuje na płaszczyźnie jednostkowej. Poszczególne jednostki, dzieląc pewne wspólne przekonania i sposoby życia, różnią się jednak między sobą pod względem sposobu postrzegania i interpretacji danej religii. Można zatem powiedzieć, że jednostki indywidualnie konstruują pewne aspekty świata religijnego oraz że w konsekwencji ich światy religijne różnią się od siebie. Pluralizm tego rodzaju pojawia się na przykład w społeczeństwach, które przywiązują duże znaczenie do indywidualizmu, zachęcając jednostki do samodzielnych „poszukiwań”¹⁴.

Ze względu na przedmiot zainteresowania niniejszej pracy skoncentruję się przede wszystkim na tych aspektach świata religijnego, które są wspólnotowo

¹⁴ Zob. S. Grotowska, *Religijność subiektywna*, Kraków 1999; P. L. Berger, *Święty baldachim*, dz. cyt.; S. Sztajer, *Subiektywizacja religijności jako podłoże pluralizmu religijnego*, w: Z. Drozdowicz (red.), *Oblicza europejskiego pluralizmu*, Poznań 2003, s. 339-343.

podzielane. Nie oznacza to, że zamierzam zignorować innowacyjność jednostek przejawiającą się w tworzeniu świata religijnego. Przeciwnie, zakładam, że wspólnie podzielane światy religijne są często wynikiem jednostkowych działań twórczych. Jednakże sam proces budowy świata religijnego, jak również proces podtrzymywania tego świata w istnieniu, ma niezaprzeczalnie charakter społeczny¹⁵. Oczywiście jest, że samo uwzględnienie społecznego charakteru tworzenia świata religijnego nie pozwala jeszcze ująć go w sposób ogólny. Wynika to z faktu, że każdy społecznie tworzony świat religijny jest po prostu konkretnym światem tej czy owej religii. Aby to uczynić, konieczne jest abstrahowanie od treściowej zawartości poszczególnych światów religijnych i skoncentrowanie się na elementach i relacjach formalnych świata religijnego jako takiego¹⁶. Konieczne jest zatem posłużenie się modelem świata religijnego, który mógłby stanowić narzędzie filozoficznego badania religii. W taki właśnie sposób rozumiem owo pojęcie.

Można powiedzieć, że świat religijny jest to świat ujmowany z perspektywy religijnej. Pojęciem perspektywy religijnej w stosowanym tutaj znaczeniu posługuje się Clifford Geertz, odróżniając ją od innych zasadniczych perspektyw ludzkich: zdroworozsądkowej, naukowej i estetycznej. Mianem perspektywy określa Geertz pewien sposób patrzenia na świat i rozumienia świata. Perspektywa religijna wykracza poza życie codzienne ku pewnej szerszej rzeczywistości, będącej przedmiotem wiary i akceptacji. Pogłębia ona „zainteresowanie faktami i próbuje wytworzyć aurę absolutnej faktyczności”¹⁷. Opiera się nie tylko na uznawaniu pewnych prawd, ale także na zaangażowaniu i przeżywaniu. W ramach perspektywy religijnej pojawia się zatem poczucie prawdziwej rzeczywistości, które jest wytwarzane, podtrzymywane i utrwalane przez działania symboliczne, w szczególności zaś poprzez działania rytualne. „W rytuale – powiada autor – świat taki, jakim go przeżywamy oraz taki, jakim go sobie wyobrażamy, stapiają się, w wyniku działania konkretnego zestawu form symbolicznych, w jeden i ten sam świat”¹⁸. Geertz wyodrębnia oba aspekty świata religijnego, o których była mowa wcześniej: cechujące się określoną specyfiką przekonania religijne oraz działania, a więc – używając wprowadzonej wcześniej terminologii – religijny obraz świata i religijny sposób życia. Oczywiście w ujęciu przedstawionym powyżej religijny sposób życia nie ogranicza się do działań rytualnych, ale to właśnie one stanowią centrum życia religijnego.

Znaczenie religijnego świata dla człowieka współczesnego bywa często kwestionowane. Zwraca się uwagę przede wszystkim na nieodwracalne procesy modernizacji, które wpływają na kształt nowoczesnej świadomości. „Odczarowanie

¹⁵ P. L. Berger, *Święty baldachim*, dz. cyt., s. 29-88.

¹⁶ Podejście takie jest charakterystyczne dla wielu odmian fenomenologii religii, które abstrahując od aspektu historycznego, koncentrują się na strukturze zjawisk religijnych.

¹⁷ C. Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York 1973, s. 112.

¹⁸ Tamże.

świata”, o którym mówił Max Weber, rzeczywiście wydaje się pewnym jednokierunkowym procesem. Wielokrotnie zwracano uwagę, że nie da się powrócić do raz utraconej epoki „niewinności”. W społeczeństwie nowoczesnym świat religijny nie obejmuje całej rzeczywistości, nie jest jedynym światem współczesnego człowieka, lecz jednym z wielu. Nie pozostawia się dlań wiele miejsca. Ponadto świat religijny jest często skrupulatnie izolowany od różnych przejawów nowoczesności, szczególnie tych dziedzin rzeczywistości społeczno-kulturowej, które zostały zdominowane przez reguły i wytwory nowoczesności (rynek, praca, nauka, technologia etc.). Niezależnie od tego, jak bardzo religia rości pretensje do uniwersalności, nie ma w społeczeństwie nowoczesnym znaczącego wpływu na znajdujące się poza jej obrębem dziedziny życia. To, że oddziaływanie religii jest ograniczone, nie znaczy, że religijny świat w ogóle przestaje istnieć. Przeciwnie, funkcjonuje nadal, stając się enklawą podporządkowaną tradycyjnym regułom. Istnienie religijnego sub-universum w epoce późnej nowoczesności nie wydaje się być zjawiskiem, które należałoby rozpatrywać w kategorii przeżytku. Przeciwnie, religia zaspokaja pewne uniwersalne potrzeby człowieka, takie jak potrzeba życia w sensownym świecie. Bardziej trafne wydaje się ujmowanie nowoczesnych form życia religijnego jako złożonych przekształceń tradycyjnych form religijności aniżeli jako zjawisk, które jedynie na zasadzie inercji zachowują jeszcze żywotność w nowoczesnym społeczeństwie.

3. Język i tworzenie świata religijnego w wybranych koncepcjach filozoficznych i religioznawczych

3.1. Maxa Müllera koncepcja językowego tworzenia religii i mitologii

Aktywna rola języka w konstytuowaniu świata religijnego została dostrzeżona przez wielu myślicieli. Uważany za twórcę religioznawstwa porównawczego Friedrich Max Müller nie tylko dostrzegał wyraźny związek między mitologią i religią z jednej strony a językiem z drugiej, ale także formułował tezę o językowej genezie mitycznych i religijnych idei. Naturalny związek między językiem a religią jest – zdaniem Müllera – na tyle istotny, że klasyfikacja języków może stanowić podstawę do klasyfikacji starożytnych religii¹. Podobnie mit powstaje na bazie przekształceń języka. Badając rolę języka w genezie mitologii i religii, Müller wyraźnie odróżnia od siebie te dwie formy ludzkiego ducha. Religię określa jako „ujmowanie (*perception*) nieskończoności”, dodając, że można o niej mówić dopiero wówczas, gdy owo ujmowanie wywiera wpływ na moralne działania człowieka². Mitologia jest natomiast, posługując się metaforycznym językiem autora, chorobą, która dotyka religii, jest w stosunku do religii tym, czym rdza w stosunku do żelaza³. Religia, zanim stała się mitologiczna, istniała w czystej, „zdrowej” postaci. Religia poprzedza mitologię, podobnie jak poprzedza kult oraz legendy. Z drugiej strony jest szczególnie narażona na zniekształcenia mitologiczne, ponieważ przekracza bezpośrednio doświadczenie i w związku z tym jest skazana na wyrażenia metaforyczne, szczególnie podatne na mitologiczne przekształcenia.

¹ F. M. Müller, *Introduction to the Science of Religion*, London 1899, s. 144. W innym miejscu cytowanej pracy pojawia się jeszcze dalej idące stwierdzenie, że „jedyna naukowa i prawdziwie genetyczna klasyfikacja religii jest tym samym, co klasyfikacja języków” (s. 82).

² F. M. Müller, *Physical Religion*, London 1898, s. 296.

³ F. M. Müller, *The Science of Language*, vol. II, London 1899, s. 524; F. M. Müller, *Physical Religion*, dz. cyt., s. 293.

Müller określał mitologię mianem „choroby języka”. „Za każdym razem, gdy jakieś słowo, które wpierw użyte zostało metaforycznie, używane jest bez jasnego wyobrażenia o etapach, które prowadziły od jego znaczenia początkowego do metaforycznego, pojawia się niebezpieczeństwo mitologii; za każdym razem, gdy etapy te zostały zapomniane, a ich miejsce zajęły etapy sztucznie wytworzone, mamy mitologię lub, jeśli można tak powiedzieć, chory język, niezależnie od tego, czy ów język odnosi się do spraw religijnych czy świeckich”⁴. Mitologia jest zatem wynikiem pewnego specyficznego, a zarazem błędnego sposobu używania języka, który w najwyższym stopniu występuje we wczesnym okresie rozwoju umysłu ludzkiego (Müller mówi nawet o epoce mitycznej) oraz dotyczy szczególnie tych idei, które nie dają się sprowadzić do bezpośredniego doświadczenia, a więc przede wszystkim idei religijnych. Nie oznacza to, że na późniejszych etapach rozwoju ludzkości elementy mitologii nie występują, przeciwnie, mogą one rozwijać się w każdej epoce, także w oderwaniu od religii⁵. U podstaw mitologii, a co za tym idzie – mitologicznej religii, leżą – obok doświadczenia zjawisk przyrodniczych – dwa powiązane ze sobą zjawiska: metafora oraz rozkład fonetyczny (*phonetic decay*), czyli ludowa etymologia.

Metafora jest w ludzkiej mowie czynnikiem, dzięki któremu możliwy jest zarówno rozwój mowy, jak i rozwój umysłowy człowieka. Początkowo w języku powstają nazwy przedmiotów uchwytnych zmysłowo, następnie zaś dzięki metaforze możliwe jest powstanie nazw przedmiotów niedających się ująć zmysłami. Nawiązując do Johna Locke’a, który w swojej koncepcji empiryzmu genetycznego wskazywał na zmysłowe pochodzenie wszelkich idei oraz był przekonany o możliwości wyprowadzenia nazw przedmiotów pozazmysłowych z nazw przedmiotów podpadających pod zmysły⁶. Müller wnioskuje, że wszelkie nazwy przedmiotów pozazmysłowych powstały w wyniku metaforycznego przeniesienia. Metafora jest, ogólnie rzecz biorąc, przeniesieniem nazwy z jednego przedmiotu, do którego owa nazwa w spo-

⁴ F. M. Müller, *The Science of Language*, dz. cyt., s. 456.

⁵ Mówiąc o epoce mitycznej, Müller ma na myśli przede wszystkim pewien etap w rozwoju języka i myśli, charakteryzujący się dwiema tendencjami w użyciu języka: tendencją homonimiczną oraz polinomiczną. Pierwsza polega na tym, że dany przedmiot jest ujmowany w umyśle człowieka na wiele różnych sposobów (np. słońce emituje ciepło i daje życie, lecz z drugiej strony może być postrzegane jako palące lub nawet śmiertcionośne), dzięki czemu otrzymuje wiele różnych nazw. Druga tendencja polega na tym, że przedmioty postrzegane przez umysł ludzki początkowo jako różne, przyjmują mimo to tę samą nazwę. U podstaw obu tendencji leży metafora (tamże, 452-456). Tak rozumianego okresu mitycznego nie sposób wydzielić chronologicznie, można tylko powiedzieć, że był to okres, w którym dominowały wyżej wymienione tendencje. Tendencje te występują nadal w epokach późniejszych, choć już nie tak powszechnie, zarówno w religii, jak i filozofii. Należy też dodać, że obok procesów związanych z językiem, czynnikiem leżącym u podstaw mitologii jest również doświadczenie przyrodnicze, a ściślej meteorologiczne, mówiących (zob. T. Margul, *Przyrodnicza mitologia porównawcza Friedricha Maksa Müllera*, w: T. Margul, *Sto lat nauki o religiach świata*, Warszawa 1964, s. 23-57).

⁶ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 2, Warszawa 1955, s. 10-12.

sób właściwy przynależy, na inny przedmiot. W przypadku każdego słowa nazywającego przedmiot pozazmysłowy można doszukiwać się innego słowa, z którego to pierwsze powstało, a które nazywało przedmioty zmysłowe⁷.

Z kolei ludowe etymologie, u których podstaw znajduje się rozpad fonetyczny, charakteryzowane są następująco: „Poprzez rozpad fonetyczny wiele słów straciło swoją etymologiczną przejrzystość; co więcej, słowa pierwotnie całkiem różne pod względem formy i znaczenia przybierały czasami tę samą formę. Ponieważ zaś istnieje w umyśle ludzkim głód etymologii, chęć dowiedzenia się, środkami uczciwymi bądź nie, dlaczego dana rzecz powinna być nazywana określoną nazwą, często dochodzi do tego, że słowa są wciąż dodatkowo zmieniane tak, aby na nowo stały się zrozumiałe. Ponadto, gdy dwa pierwotnie różne słowa stały się jednym, żąda się i z łatwością dostarcza wyjaśnienia w celu usunięcia trudności”⁸. Rozwój języka wiąże się z tym, że znaczenia niektórych nazw ulegają zatarciu. Ponieważ jednak naturalną potrzebą człowieka jest znajomość znaczenia słów, przypisuje on słowom, których dawne znaczenie zanikło, nowe znaczenie, kierując się zazwyczaj w sposób dowolny fonetyczną i morfologiczną formą tych słów.

W mitologii język nie jest tym, do czego został przeznaczony, a więc narzędziem czy ucieleśnieniem umysłu, lecz staje się niezależną siłą, która działa na umysł. Nie należy jednak tego rozumieć tak, że geneza pewnych idei religijnych i mitologicznych związana jest z samą tylko formą języka. Istotne znaczenie mają tutaj doświadczenia mówiących (w przypadku idei religijnych badanych przez Müllera, a dotyczących religii na wczesnym etapie rozwoju – tzw. religii naturalnych, są to przede wszystkim doświadczenia meteorologiczne) oraz język rozumiany w sensie nie tylko formalnym, ale także w powiązaniu z myśleniem. Jak pisze autor, „różnice słowne nie są tym, za co się je czasami uważa – jedynie formalnymi, zewnętrznymi, nieznacznymi i akcydentalnymi różnicami, które mogą być usunięte przez proste wyjaśnienie. (...) Są to różnice powstające z mniej więcej doskonałych, mniej więcej kompletnych i prawidłowych pojęć połączonych ze słowami: w błędzie jest umysł, nie tylko język”⁹.

⁷ F. M. Müller, *The Science of Language*, dz. cyt., s. 437. Autor wyróżnia dwa rodzaje metafory: radykalną i poetycką. Metafora radykalna pojawia się wówczas, gdy dwa istotnie różniące się pojęcia otrzymują nazwę od tego samego rdzenia, zastosowanego w różny sposób (np. źródłosłów, który znaczy jaśnieć, zastosowany zostaje nie tylko do słońca czy ognia, ale także do jasności poranka, jasności myśli etc.). Występuje ona równocześnie z procesem kształtowania się słów. Metafora poetycka „ma miejsce wówczas, gdy pewien rzeczownik lub czasownik już utworzony i przeznaczony do określania przedmiotu lub działania zostaje poetycko przeniesiony na inny obiekt lub działanie” (tamże, s. 451). Przykładem może być nazywanie promieni słońca palcami słońca, chmur górami czy błyskawicy strzałą.

⁸ Tamże, s. 651.

⁹ Tamże, 649. Ponadto język i myśl, szczególnie myśl racjonalna, są ze sobą powiązane. Myśl w tym znaczeniu nie może istnieć bez języka lub znaków (tamże, s. 71).

Koncepcja Müllera spotkała się ze zdecydowaną krytyką ze strony badaczy religii. Pomijając krytykę takich idei, jak henoteizm jako pierwotna forma religii, koncepcja religii wedyjskiej jako tworu ludowego czy objaśnianie mitów na podstawie symboliki solarnej, krytykę, która w świetle późniejszych badań okazała się w pełni uzasadniona¹⁰, skoncentruję się na zarzutach wysuwanych pod adresem mitotwórczej i religiotwórczej roli języka. Otóż wiele historycznych przykładów, na jakie powołuje się autor, wydaje się mało prawdopodobnych, a nawet całkiem zaskakujących. Przykładem może być cała koncepcja pochodzenia nazw bóstw od rzeczowników: *numen* od *nomen*, *idol* od *eidolon* itp.¹¹ Wątpliwa jest również koncepcja ludowych etymologii jako czynników prowadzących do mitologii. Filologiczny zmysł badacza każe Müllerowi koncentrować się na poszczególnych wyrażeniach języka mitologicznego i – odwołując się do procesów zachodzących w języku – poszukiwać dla nich poszczególnych form wyrazowych, z jakich powstały.

Zasami krytyka koncepcji Müllera staje się przesadna i uproszczona. Zarzuca mu się intencję redukcji całej religii i całej mitologii po prostu do języka. Chociaż niektóre wypowiedzi autora rzeczywiście zdają się prowadzić do takiego wniosku, są też i takie, które sugerują coś przeciwnego¹². Niektóre intuicje zawarte w koncepcji Müllera są bardzo interesujące i nadal wartościowe. Prawdą jest twierdzenie, że język wpływa na religię i stanowi jej warunek konieczny. Słuszna jest myśl, że idee religijne w znanej obecnie formie nie mogłyby powstać bez udziału metafory pozwalającej na przejście od rzeczywistości zmysłowej do ponadzmysłowej. Na szczególną uwagę zasługuje uwzględnienie roli metafory jako jednego z podstawowych dla rozumienia mitologii zjawisk językowych. Metafora umożliwia mówienie o przedmiotach niedostępnych zmysłom poprzez odwołanie się do świata zjawisk zmysłowych. Chociaż już Locke dowodził, że źródłem idei religijnych jest doświadczenie, przede wszystkim doświadczenie wewnętrzne (refleksja), a także że idea Boga oraz niematerialnych duchów są właśnie na podstawie refleksji kształtowane¹³, to jednak Müller idzie dalej, twierdzi bowiem, iż za powstanie idei religijnych odpowiedzialne są procesy o charakterze językowym, przede wszystkim zaś metafory. Filozoficzne

¹⁰ Zob. T. Margul, *Sto lat nauki o religiach świata*, dz. cyt., s. 47-48.

¹¹ Zob. tamże, s. 38 oraz 49-50.

¹² W *Introduction to the Science of Religion* Müller powiada, że wyjaśnienie mitologii i religii w oparciu o język ma swoje granice, dotyczy przede wszystkim spraw, które są w ich ramach na pierwszy rzut oka irracjonalne i niewyjaśnialne. „Nigdy nie mówiłem – dodaje autor – że całość mitologii może być wyjaśniona w ten sposób, że wszystko, co się wydaje irracjonalne, jest spowodowane nieporozumieniem lub że mitologia jest w całości chorobą języka. (...) Nemezis dysproporcji prześladowuje wszystkie nowe odkrycia” (M. Müller, *Introduction to the Science of Religion*, dz. cyt., s. 252-253).

¹³ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, Warszawa 1955, s. 439-441.

intuicje zawarte w pracach Müllera, idee, które w specyficzny sposób łączą ducha brytyjskiego empiryzmu z duchem romantyzmu, wydają się nadal wartościowe, zaś dyskredytowanie dorobku ich autora na całej linii jego rozważań okazuje się wylewaniem dziecka z kąpielą.

Rozważania nad relacją między mitem a językiem podjął Cassirer. Poddał on krytyce koncepcję Müllera, nie zgadzając się przede wszystkim z redukcjonizmem głoszonym przez swego poprzednika. Teorię o pochodzeniu mitu z języka, a ściślej rzecz ujmując – z choroby języka, nazywa Cassirer teorią dziwną i naciąganą. „Język i mit – pisze on – są z sobą blisko spokrewnione. We wczesnych stadiach kultury ich związek jest tak ścisły, a współpraca tak oczywista, że prawie niemożliwością jest oddzielić jeden od drugiego. Są to dwa różne pędy strzelające z tego samego korzenia”¹⁴. Mitu nie można wyprowadzić z żadnej innej formy symbolicznej. Ponadto nie sposób całej historii ludzkiej kultury sprowadzać do zwykłego nieporozumienia dotyczącego znaczenia słów. Mit i język nawzajem od siebie zależą i wzajemnie na siebie wpływają, co wynika z jedności zasady, jaka leży u ich podstaw. Podobnie jest ze wszystkimi pozostałymi formami symbolicznymi¹⁵. Cassirer skłania się raczej ku pogładowi H. Usenera, który wykazywał, że zjawiska religijne (mityczne) i językowe mają wspólną genezę. W szczególności odnosiło się to do tzw. bogów chwili, których wyobrażenia powstają wraz z nadawaniem im nazw¹⁶.

Wydaje się, że zarówno stanowisko Cassirera, jak i pogląd Müllera są w omawianej kwestii nieadekwatne. W opozycji do Cassirera powiedzieć trzeba, że język stanowi podstawę (warunek możliwości) wszystkich innych dziedzin kultury, nie zaś równorzędną wobec nich formę symboliczną¹⁷. Z drugiej strony – w opozycji do panglotyzmu Müllera – język nie jest bezpośrednią i jedyną istotną przyczyną ich powstania. Być może rola języka jest większa w przypadku mitu aniżeli na przykład nauki, lecz nigdy nie jest tak, by dało się sprowadzić określoną dziedzinę kultury do języka. Mit, przykładowo, wyrasta z ludzkiej potrzeby usensownienia, zrozumienia i uporządkowania świata oraz ułatwia adaptację doń. Pełni zatem wiele istotnych funkcji, których uwzględnienie jest konieczne do zrozumienia mitu, a które nie dadzą się po prostu wyjaśnić na podstawie posługiwania się językiem.

¹⁴ E. Cassirer, *Esej o człowieku*, dz. cyt., s. 219.

¹⁵ E. Cassirer, *Language and Myth*, New York 1953, s. 9-12.

¹⁶ Tamże, s. 17-23. Zob. także B. Andrzejewski, *Język a inne formy kultury w filozofii Ernsta Cassirera*, „Studia Filozoficzne”, 1981, nr 3 (184), s. 113-114.

¹⁷ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 546.

3.2. Filozofia języka religijnego wobec językowego konstytuowania świata religijnego

3.2.1. Nurt nieanalityczny

Filozoficzne badania nad językiem religijnym wiele zawdzięczają myślicielom, którzy – podobnie jak wspomniany wyżej Cassirer – nawiązywali w ten czy inny sposób do filozofii I. Kanta. Wprawdzie sam Kant nie zapoczątkował systematycznej filozofii języka, ale jego następcy uczynili język jednym z podstawowych przedmiotów zainteresowania filozofii. Transcendentalne funkcje, które Kant przypisał logice, mającej za zadanie opisywać warunki możliwości istnienia przedmiotów w ogóle, zostały przez niektórych myślicieli niemieckich odniesione do języka. Było tak zarówno w przypadku J. G. Hamanna, który właśnie w języku, a nie w myśleniu abstrakcyjnym, upatrywał twórczą moc człowieka, przez którą zyskuje on udział w tworzeniu świata przez Słowo Boże, jak i w twórczości J. G. Herdera, lokującego podstawy intersubiektywności i obiektywności właśnie w języku i jego historyczności¹⁸. Filozofię języka na podstawie filozoficzno-transcendentalnej, bezpośrednio zapożyczonej od Kanta, budował również Wilhelm von Humboldt. Świat naszego doświadczenia jest według niego określony przez formalne prawa konkretnych języków. Wpływ filozofii kantowskiej widoczny jest ponadto u takich filozofów i teologów związanych z tradycją judaizmu, jak Herman Cohen, Franz Rosenzweig czy Martin Buber. Wskazuje się, że odkrycia tych myślicieli były prekursorskie w stosunku do Austina i Searle’a teorii aktów mowy, i to kilkadziesiąt lat przed jej powstaniem¹⁹. Rozważania Cohena nie tylko inicjują koncepcję „działań językowych” (tego określenia użył już sam Cohen), ale mogą stanowić twórcze uzupełnienie koncepcji współczesnych, które czasami podchodzą do rzeczy jednostronnie.

Herman Cohen był przedstawicielem neokantowskiej szkoły marburskiej. Odrzucił kantowskie rozumienie „rzeczy samej w sobie”, uznając ją za spekulatywny wytwór uniwersalnie (a nie gatunkowo) pojmowanego umysłu, za swoiste pojęcie graniczne, poza które żaden podmiot nie może wykroczyć. W filozofii religii Cohena ważne było opisanie wzajemnej relacji między Bogiem i człowiekiem (ściślej: doświadczeniem człowieka) w kategorii słowa, które odgrywa w religii zasadniczą rolę²⁰. Jest to przede wszystkim słowo modlitwy i słowo przykazania. „Przykaza-

¹⁸ Zob. R. Schaeffler, *Filozofia religii*, dz. cyt., s. 128.

¹⁹ Zob. tamże, s. 136-139.

²⁰ Filozofia religii Cohena zawarta jest w pracach: H. Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Giessen 1915; tenże, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Wiesbaden 1966.

nie i modlitwa nie służą do przekazywania czegoś, co istnieje, lecz do zakładania czegoś, co w przeciwnym razie nie byłoby”²¹. Słowo modlitwy i przykazania to przede wszystkim działanie językowe, w którym konstytuuje się przedmiot religii, podmiot religii oraz wzajemna relacja między nimi. Językowy charakter owej relacji Ja-Ty został rozwinięty przez Rosenzweiga i Bubera. Rosenzweig w swoich analizach wskazuje na odrębność gramatyczną nakazu (przykazania) i modlitwy. Otóż zdania orzekające (modlitwa i przykazanie nie są zdaniami orzekającymi) mówią o swoim przedmiocie w trzeciej osobie. Jeżeli nawet są formułowane w pierwszej osobie, zawsze mogą być wypowiedziane w osobie trzeciej (np. „jestem człowiekiem” – „jest człowiekiem”). Inaczej rzeczy się mają w przypadku modlitwy i przykazania, które umieszczone są na płaszczyźnie Ja-Ty²². Podobną drogą podążają wywody Martina Bubera, dla którego pojęcie „Ja” nie istnieje samo w sobie, lecz zawsze występuje w zasadniczo różnych złożeniach Ja-Ty lub Ja-to. Złożenia te określa Buber mianem słów podstawowych. Nie oznaczają one żadnych rzeczy, lecz wyrażają stosunki. „Podstawowe słowa nie opisują czegoś, co może istnieć niezależnie od nich, lecz, gdy są wypowiedziane, powołują do istnienia”²³.

W koncepcjach omawianych myślicieli językowe konstytuowanie rzeczywistości religijnej, na którą składają się przede wszystkim sytuacje religijne, tj. poszczególne spotkania człowieka i Boga w aktach religijnych, ma wyraźnie całościowy charakter. Nie ogranicza się tylko do przedmiotu, ale obejmuje również podmiot religii – i to właśnie ze względu na relację, jaka między nimi zachodzi, ze względu na osobliwe spotkanie człowieka i Boga. Ale na tym nie koniec. Całościowość koncepcji polega również na włączeniu w ramy teorii religijnych działań językowych aspektu instytucjonalnego, szczególnie zaś tego, który znajduje wyraz we wspólnocie wiernych. O ile dla późniejszych teoretyków działań językowych skuteczność aktów mowy wymaga uprzedniego istnienia określonych ram instytucjonalnych, czyli intersubiektywnie uznanego systemu X, który powoduje, że działanie językowe Y jest ważne jako Z, o tyle dla Cohena i Rosenzweiga między poszczególnymi aktami mowy a kontekstem instytucjonalnym istnieje sprzężenie zwrotne. Ramy instytucjonalne stanowią z jednej strony kontekst dla religijnych działań językowych, takich jak modlitwa, z drugiej strony poszczególne działania przyczyniają się do tworzenia i modyfikowania ram

²¹ R. Schaeffer, *Filozofia religii*, dz. cyt., s. 136.

²² Wzorcowym przykładem działania językowego jest modlitwa: „Modlitwa człowieka potrzebującego przebaczenia, aby mógł być zdolnym do nawrócenia, rozpoczyna się od wyznania: ‘Tylko przeciw Tobie zgrzeszyłem’ (PS 51,6). A na to wyznanie winy odpowiada działanie językowe przebaczenia: ‘Odpuszczam zgodnie z Twoim słowem’ (Lb 14,20). Każde z cytowanych miejsc zawiera zaimki osobowe ‘Ja’ i ‘Ty’” (tamże, s. 137-138).

²³ M. Buber, *I and Thou*, w: D. Stewart (red.), *Exploring the Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs 1992, s. 34.

instytucjonalnych. Rosenzweig zwraca na przykład uwagę na wspólnototwórczy charakter modlitwy. Schaeffler następująco rekonstruuje jego poglądy w tym względzie: „Ze wspólnej modlitwy chwalebnej powstaje gmina. Konkretna wspólnota językowa, z jej konkretnymi regułami językowymi ani się w sposób konwencjonalny nie umawia, ani też od strony pozytywistyczno-prawnej nie opiera się na potwierdzonym autorytecie jakiejś instancji, lecz rozumiana jest jako wynik tych właśnie działań językowych, które jednocześnie stanowią istotne zadanie owej instytucji. Ponieważ modlitwa chwalebna jest nie tylko podstawą powstania gminy, ale jednocześnie jest jej centralnym zadaniem wspólnotowym”²⁴.

Z rozważań tych płyną dla niniejszych badań nad językiem religijnym istotne wnioski. Językowe tworzenie rzeczywistości religijnej ma charakter całościowy, ponieważ obejmuje nie tylko konstytuowanie przedmiotu religii (w szczególności jego językowego obrazu), ale również podmiot, relację między podmiotem i przedmiotem zachodzącą w sytuacji religijnej oraz wspólnotę między podmiotami ludzкими. Wszystkie te elementy powiązane są wzajemnie. Tak sformułowana koncepcja działań językowych obejmuje wszystkie zasadnicze aspekty rzeczywistości religijnej (aspekt przedmiotowy – jest nim bóg lub jakakolwiek inna konkretyzacja ponadludzkiej mocy, aspekt podmiotowy, reprezentowany przez człowieka, a także instytucjonalny, związany ze wspólnotą).

3.2.2. Nurt analityczny²⁵

Wiodącą rolę we współczesnych badaniach nad językiem religijnym odgrywa analityczna filozofia religii. Jest to nurt wewnątrznie zróżnicowany zarówno pod względem wyjściowych założeń, jak i poglądów, które w wyniku badań języka są formułowane. Nurt ten wywodzi się z brytyjskiej filozofii analitycznej, za której inicjatora uznaje się George’a E. Moore’a. Dwa podstawowe rodzaje analizy to z jednej strony analiza ścisłych języków sztucznych (idealnych), rozwijająca się m.in. pod wpływem wczesnego Wittgensteina i rozpowszechniona wśród neo-pozytywistów, z drugiej zaś strony – analiza języka potocznego przeważająca w pracach późnego Wittgensteina i zdobywająca z biegiem czasu coraz większe uznanie kosztem analizy pierwszego typu²⁶. We współczesnej filozofii analitycznej wyróżnia się z kolei dwa style badań – filozofię języka, która dąży do ustalenia pewnych charakterystycznych właściwości badanego języka, oraz filozofię lingwis-

²⁴ R. Schaeffler, *Filozofia religii*, dz. cyt., s. 140.

²⁵ Podrozdział niniejszy jest zmodyfikowaną wersją mojego artykułu *Filozofia analityczna a koncepcja religiotwórczej funkcji języka*, „Baptystyczny Przegląd Teologiczny”, t. III, 2006.

²⁶ Zob. R. Rorty, *Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy*, w: R. Rorty (red.), *The Linguistic Turn*, dz. cyt., s. 15-24.

tyczną, zmierzającą do rozwiązywania problemów filozoficznych na podstawie logicznej analizy terminów języka potocznego. Te dwa style uprawiania filozofii analitycznej często się na siebie nakładają²⁷.

W badaniach nad językiem religijnym dwa zagadnienia okazały się fundamentalne: sensowność wypowiedzi tego języka oraz ich racjonalność (lub inaczej mówiąc – zasadność). Problem zasadności pojawia się dopiero wówczas, kiedy wyrażeniom języka religijnego zostanie przypisany jakiś – zwykle epistemiczny – sens. Z centralną kwestią sensowności języka religijnego wiąże się zagadnienie swoistości dyskursu religijnego, czyli badanie tych wszystkich cech, które odróżniają dyskurs religijny od innych sposobów mówienia (potocznego, artystycznego, naukowego). Z tego punktu widzenia analityczna filozofia religii przeszła znamiennej ewolucję.

Początkowo w kręgach neopozytywistów odmawiano językowi religijnemu jakiegokolwiek sensu (w istocie miano na myśli głównie albo wyłącznie sens poznawczy, a jeszcze ściślej – sensowność empiryczną) i swoistości. Uważano wówczas, że język ten nie pełni funkcji poznawczej, nie opisuje świata, zdania w nim formułowane nie mogą więc być ani prawdziwe, ani fałszywe, w związku z czym – opierając się na wąskim kryterium sensowności zdań – odmawiano mu całkowicie sensowności. Język religijny nie stanowił tedy dla neopozytywistów problemu, ponieważ funkcjonował na zasadzie błędnego użycia wyrażań, a wskazanie tego błędu użycia miało rozwiązać raz na zawsze problemy nie tylko filozofii religii, ale także metafizyki. Problemy okazywały się pseudoproblemami, pytania – pseudopytaniami, filozof nie tylko nie miał obowiązku brać ich pod uwagę, lecz wręcz powinien je świadomie ignorować.

Ponieważ jednak neopozytywiści w przytłaczającej mierze koncentrowali się na językach nauk ścisłych, szybko okazało się, że stosowane przez nich metody analizy są nieadekwatne w innych niż fizyka i matematyka dziedzinach wiedzy, w szczególności zaś w humanistyce. Co więcej, rygorystycznym kryteriom sensowności zdawały się uchybiać fundamentalne twierdzenia nauk ścisłych. Pod wpływem doniosłych odkryć w matematyce (twierdzenie Gödla) i w fizyce oraz pod naciskiem krytyki filozoficznej (np. atak Quine'a na dwa dogmaty empiryzmu – redukcjonizm i dystynkcję syntetyczne-analityczne) sami neopozytywiści poczęli odrzucać wcześniej akceptowane kryteria sensowności. Doprowadziło to do częściowego bankructwa neopozytywizmu, który w analitycznej filozofii religii został zastąpiony poglądem o wielofunkcyjności języka religijnego. Otóż dostrzeżono, że język ten pełni nie tylko funkcję poznawczą, ale także na przykład emotywną czy imperatywną. Jest on przede wszystkim językiem subiektywnego doświadczenia religijnego, ekspresją przeżyć zabarwionych emocjonalnie. Na tym

²⁷ Por. A. Bronk, *Charakterystyka języka religii w filozofii analitycznej*, „Zeszyty Naukowe KUL”, r. 16, 1973, nr 3-4 (63-64), s. 33.

etapie ewolucji poglądów przedstawicieli filozofii analitycznej nie dostrzegano jeszcze wyraźnie odrębności i swoistości dyskursu religijnego.

Dopiero pod wpływem poglądów późnego Wittgensteina, Austina, Searle'a i innych filozofów zaczęto mówić o pluralizmie funkcji języka religijnego, wskazując, że obok informatywnego i emotywnego sposobu użycia języka istnieje wiele innych, równie ważnych. Zaczęto także podkreślać swoistość dyskursu religijnego, który jest równouprawniony pod względem racjonalności z innymi typami dyskursów (a w szczególności nie jest czymś gorszym od dyskursu naukowego). Fundamentalne znaczenie miały tutaj poglądy Wittgensteina zawarte w *Dociekaniach filozoficznych*²⁸. Przede wszystkim Wittgenstein twierdził, że o sensowności języka decyduje nie tyle zasada sprawdzalności (czyli możliwość weryfikacji lub falsyfikacji jego zdań), co raczej sposób użycia wyrażań i zdań. Ponieważ sposób użycia języka religijnego jest specyficzny, zatem i sens jego wyrażań cechuje swoistość. O sensowności języka religijnego decyduje nie tyle jego odniesienie do rzeczywistości pozajęzykowej, ile sposób jego funkcjonowania we wspólnocie wierzących oraz regulowany swoistymi normami sposób użycia jego wyrażań przez wierzących. Wittgenstein wprowadził także pojęcie „gier językowych” oraz „form życia”. Są one powiązane w tym sensie, że dana gra językowa wyraża określoną formę życia, a nawet – jak interpretują niektórzy – jest z nim tożsama. Istnieje wiele różnych gier językowych, a każda z nich jest równouprawniona, ponieważ kieruje się swoistymi regułami. Nie można oceniać wypowiedzi formułowanych w jednej grze językowej za pomocą kryteriów (sensowności) właściwych innym grom. Zarówno koncepcja znaczenia jako użycia języka, jak i ujmowanie samego języka w kontekście określonego sposobu życia implikowały dowartościowanie pragmatyki, która dotychczas była ignorowana w semiotyce na rzecz badań syntaktycznych i semantycznych. Język religijny ujmowany jako dyskurs nie jest izolowanym systemem, lecz wytworem żywych jednostek działających w określonym kontekście sytuacyjnym, umiejscowionych w danej formie życia, która ma wpływ na sensowność wyrażań. Ponadto – niezależnie od Wittgensteina – zwrócono uwagę na to, że język religijny nie jest po prostu logicznym odwzorowaniem świata, w szczególności rzeczywistości transcendentnej, lecz językiem symboli, analogii, metafor, przenośni oraz – *last but not least* – językiem osób raczej aniżeli rzeczy. Mówi się w nim przede wszystkim o osobach i do osób, a taki sposób mówienia jest, jak się podkreśla, radykalnie różny od mówienia o rzeczach.

Nie oznacza to jednak, że koncepcja bezsensowności języka religijnego została wyrugowana na rzecz koncepcji sensowności swoistej powiązanej z koncepcją pluralizmu funkcji języka religijnego. Do dziś można wyróżnić w filozofii analitycznej trzy zasadnicze stanowiska w kwestii sensowności i zasadności języka religijnego²⁹.

²⁸ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, dz. cyt.

²⁹ Zob. K. Kondrat, *Racjonalność i konflikt wierzeń religijnych*, Wrocław 2002, s. 53.

Pierwsze głosi, że język religijny jest bezsensowny, w związku z czym pytanie o jego zasadność nie może się pojawić. Drugie przypisuje językowi religijnemu sensowność, lecz odmawia mu zasadności. Trzecie wreszcie argumentuje za sensownością i zasadnością języka religijnego. Dokonam krótkiego przeglądu tych trzech zasadniczych stanowisk.

(1) Pogląd, że język religijny jest bezsensowny, głosili przedstawiciele pozytywizmu logicznego (Alfred Ayer, Kai Nielsen, Michael Martin) oraz polski filozof Bohdan Chwedeńczuk³⁰. Utrzymywali oni, że język religijny jest pozbawiony znaczenia i w konsekwencji niezrozumiały, ponieważ jego zdania nie mówią nic o świecie. Dla empirystów logicznych sensowne może być tylko takie zdanie, które składa się z terminów obserwacyjnych bądź powiązanych logicznie z terminami obserwacyjnymi. Na przykład słowo „Bóg” nie ma sensu empirycznego, zaś zdanie „Bóg istnieje” jest niesprawdzalne właśnie z powodu braku sensowności słowa w nim zawartego. Tego typu zdania religijne mogą jedynie wyrażać pewne uczucia, nastawienia, obrazy. Jednym z głównych argumentów przeciw sensowności języka religijnego było przekonanie, że nie sposób nawet wyobrazić sobie, na czym miałyby polegać weryfikacja lub falsyfikacja zdań tegoż języka. Pozytywizm logiczny napotykał wiele nieprzewidywalnych trudności, związanych m.in. z wąskim kryterium empirycznej sensowności zdań, które okazało się nie do utrzymania. Bankructwo neopoztywizmu nie musi jednak implikować wycofania się z twierdzenia o bezsensowności języka religijnego, co jest doskonale widoczne na przykładzie twórczości Chwedeńczuka, który zaprezentował koncepcję bezsensowności języka religijnego pozbawioną mankamentów charakterystycznych dla empiryzmu logicznego. Odwołując się bezpośrednio do Hume’a, Chwedeńczuk broni poglądu, że „słowo ma znaczenie poznawcze wtedy i tylko wtedy, gdy odnosi się bezpośrednio lub pośrednio do doświadczenia. Rozumiemy je, gdy potrafimy go użyć w zdaniu rozstrzygalnym przez doświadczenie”³¹. Mimo pewnej jednostronności argumentacja Chwedeńczuka jest sugestywna i przekonująca.

(2) Kolejny pogląd głosi, że język religijny jest sensowny, ale bezzasadny. Według tego stanowiska „twierdzenia religijne nie są twierdzeniami zawierającymi treść przedmiotową, odnoszącą się do rzeczywistości transcendentnej. Jedyne rzeczywistość, o której one traktują, to wiara (w sensie podmiotowym) oraz sposób życia ludzi (ich religijne zaangażowanie i postawa zewnętrzna)”³².

³⁰ A. J. Ayer, *Religious Language as Meaningless*, w: W. E. Arnett (red.), *A Modern Reader in the Philosophy of Religion*, New York 1966, s. 478-483; A. J. Ayer, F. C. Copleston, *A Discussion on Religious Language*, w: D. Stewart (red.), *Exploring the Philosophy of Religion*, dz. cyt., s. 176-186; K. Nielsen, *Eschatological Verification*, „Canadian Journal of Theology”, 1963, nr 9; M. Martin, *Atheism: A Philosophical Justification*, Philadelphia 1990, s. 43; B. Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*, Warszawa 2000.

³¹ B. Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*, dz. cyt., s. 58.

³² K. Kondrat, *Racjonalność i konflikt wierzeń religijnych*, dz. cyt., s. 83.

Stanowisko to ma kilka wersji. Najciekawsza z nich głosi, że zdania religijne są wprawdzie sensowne, ale jest to sensowność inna niż ta, która jest właściwa twierdzeniom. Ponieważ zdania religijne nie są twierdzeniami, nie można pytać o ich zasadność. Tak właśnie sądzi Wittgenstein i Dewi Phillips, dla których język religijny jest swoistą grą językową, której wypowiedzi nabierają sensu przez fakt uczestnictwa jednostki mówiącej w religijnej formie życia³³. Według innej wersji tego stanowiska język religijny wyraża intencje lub postawy ludzi wierzących, natomiast nic nie mówi o tym, jak się rzeczy mają. Wśród przedstawicieli tego stanowiska można wymienić takich filozofów, jak Richard Braithwaite, Richard Hare, John Wisdom, Don Cupitt. Braithwaite powiada, iż „twierdzenie religijne (...) jest twierdzeniem o zamiarze postępowania według pewnych reguł zachowania – podpadających pod zasadę na tyle ogólną, by mogły być regułami moralności – wraz z utajonym lub wyraźnym wysłowieniem, lecz nie stwierdzeniem, pewnych opowieści”³⁴. Wiara religijna jest podobna do wiary moralnej, albowiem istotne jest to, że opowieści religijne pokazują przykłady zachowania, nie zaś to, że coś mówią o świecie. Wisdom z kolei twierdzi, iż przekonania religijne są ekspresją pewnych postaw. Nie można ich uzasadnić, ale można wskazać ich psychologiczne podstawy, dać odpowiedź na pytanie, dlaczego ludzie wierzący je przyjmują³⁵.

(3) Trzeciego stanowiska bronią myśliciele, którzy uważają, że język religijny jest sensowny i zasadny. Do przedstawicieli tego poglądu należą znani filozofowie analityczni, tacy jak Ian Crombie, John Hick, Ian Ramsey, Richard Swinburne. Crombie jest przekonany, że zdania języka religijnego wyrażają po prostu twierdzenia o faktach. Analizuje on poszczególne terminy, składające się na te zdania, takie jak „Bóg” czy „nieskończony duch”, oraz przypisywane im predykaty, jak np. „kocha nas”, „jest nieśmiertelny”. Referencję terminów teologicznych próbuje ustalić poprzez odniesienie ich do innych terminów lub deskrypcji. Znaczenie terminu „Bóg” jest na przykład ustalane przez odniesienie go do deskrypcji „nieskończony duch”, natomiast predykaty, za pomocą których mówimy o Bogu, nie wskazują bezpośrednio na jego atrybuty, lecz sugerują istnienie w Bogu pewnych własności jedynie, podobnych do tych, które potrafimy skonceptualizować³⁶. Według Hicka zdania religii mają charakter dosłowny (faktualny) lub mitologiczny (niefaktualny, niedosłowny). Do pierwszej grupy zalicza tzw. „podstawowe przekonania, które, w aspekcie historycznym, są odzwierciedleniem religijnych

³³ Pewną wersję tego poglądu głosi Kołakowski. Zob. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... Horror metaphysicus*, Poznań 1999, s. 134-172. Zob. także S. Sztajer, *O racjonalności przekonań religijnych*, „Przegląd Religioznawczy”, 2000, nr 2 (196).

³⁴ R. B. Braithwaite, *Wiara religijna w oczach empirysty*, w: B. Chwedeńczuk (wyb.), *Filozofia religii. Fragmenty filozofii analitycznej*, Warszawa 1997, s. 342.

³⁵ J. Wisdom, *Bogowie*, w: B. Chwedeńczuk (wyb.), *Filozofia religii...*, dz. cyt., s. 265-286.

³⁶ I. M. Crombie, *The Possibility of Theological Statements*, w: B. Mitchell (red.), *Faith and Logic*, Allen & Unwin, London 1957, s. 31-83.

doświadczeń założycieli religii bądź ich uczniów, bądź proroków i mistyków. Hick nazywa je ‘faktami wiary’ albo ‘danymi wiary’³⁷. Jako przykład faktu wiary podaje wypowiedź apostoła Piotra: „Ty jesteś Chrystus, syn Boga żywego” (Mt 16, 16). Do drugiej grupy wypowiedzi należą doktryny religijne, czyli sądy ujęte w system myśli i interpretujące podstawowe fakty wiary. Są to wypowiedzi mitologiczne – abstrakcyjne i oderwane od doświadczenia wiary.

Omawiając analityczne koncepcje języka religijnego, chciałbym zwrócić szczególną uwagę na koncepcje, które moim zdaniem inicjują nowy sposób ujmowania języka religijnego. Mam tu na myśli późną filozofię Wittgensteina oraz koncepcje aktów mowy J. Austina i J. Searle’a. Wszystkie te ujęcia przekraczają „epifenomenalistyczne” koncepcje języka religijnego, tzn. takie, które sprowadzają język do drugorzędnego wytworu działalności człowieka. Wittgenstein oraz jego kontynuatorzy, tacy jak P. Winch czy D. Phillips, stworzyli wiele koncepcji szczegółowych, które wzbogacają wiedzę o języku religijnym. Na gruncie filozofii Wittgensteina możliwe stało się postrzeganie religii jako autonomicznej gry językowej zespolonej z religijną formą życia, w której wypowiedziom religijnym towarzyszy swoisty sens. Wittgenstein sformułował ponadto koncepcję znaczenia jako użycia języka. Wydaje się ona niezwykle ważna, ponieważ wiąże się z nią nie do końca wyartykułowane w jego twórczości przekonanie, że język jest sposobem działania lub, inaczej, że mówienie jest działaniem społecznym. Znaczenie wyrażen językowych konstytuuje się właśnie w działaniu, poprzez użycie tych wyrażen. Konsekwencją takiego poglądu jest odejście od dotychczasowego przekonania – właściwego nie tylko filozofii, ale również naukom o języku i świadomości potocznej – że język jest tworem, który znajduje się niejako ponad rzeczywistością i próbuje się do niej dopasować. Mam tu na myśli pogląd, który można nazwać epifenomenalizmem językowym. W skrócie ujmując, sprowadza się on do takiego ujęcia języka, w którym funkcja poznawcza wysunięta jest na pierwszy plan, zaś funkcja pragmatyczna, inaczej – performatywna, w ogóle nie jest brana pod uwagę bądź zostaje zepchnięta na dalszy plan. Mówi się co prawda o innych istotnych funkcjach języka – komunikacyjnej, ewokatywnej, metajęzykowej, poetyckiej etc. – jednak sam język umieszcza się jakby poza kontekstem działań jednostek, nie włącza się go w system tych działań. Inaczej do języka podchodzi późny Wittgenstein: ujmuje język nie tylko w kontekście działania, ale także jako integralną część samego działania. „Termin ‘gra językowa’ – powiada Wittgenstein – ma tu podkreślić, że mówienie jest częścią pewnej działalności, pewnego sposobu życia”³⁸. Oznacza to, że system sądów można traktować jako system działań. Każda gra językowa jest osadzona głęboko w jakiejś formie życia. Wymiar pragmatyczny języka zostaje wyniesiony na pierwszy plan. Wszystkie te stwierdzenia przekładają się

³⁷ K. Kondrat, *Racjonalność i konflikt wierzeń religijnych*, dz. cyt., s. 93.

³⁸ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, dz. cyt., s. 20.

na analizę języka religijnego. Nie jest on zespołem zdań, które coś opisują i z tego względu można by je uznać za prawdziwe lub fałszywe. Jest on przede wszystkim sposobem życia religijnego i sposobem religijnego działania. Podobnie twierdzi Peter Winch: według niego to związek z rytuałem nadaje sens terminom języka religijnego. Odniesienie danego terminu pojmować należy w świetle jego rzeczywistego zastosowania we właściwym mu kontekście, a więc przede wszystkim w kontekście życia jego użytkowników. Winch podkreśla, że chodzi tu o rzeczywiste zastosowanie, a nie prezentowane przez filozofów zastosowanie „idealne” ani takie, które podaje użytkownik, gdy zostaje o to zapytany³⁹.

Silne wkomponowanie języka religijnego w system działań odsłania zupełnie nową perspektywę, która obecna jest również w twórczości innych myślicieli i ma doniosłe konsekwencje dla takiego pojmowania języka, jakiego chciałbym bronić⁴⁰. Po pierwsze, z tego punktu widzenia język jest konstytutywnym elementem rzeczywistości religijnej, bez niego religia byłaby nie do pomyślenia. Nie chodzi tutaj o banalną tezę, że człowiek jako istota z natury posługująca się językiem tworzy religię, której składnikiem jest język. Chodzi o to, że język jest realnym elementem konstrukcyjnym rzeczywistości religijnej, że religia to w znacznym stopniu język ujęty jako sposób działania. Po drugie, język religijny jest czynnikiem sprawczym, jego funkcja pragmatyczna – funkcja konstytuowania i podtrzymywania rzeczywistości religijnej przez posługujących się językiem ludzi wierzących – wysuwa się na pierwszy plan. I znowu nie chodzi o banalne przekonanie (przed Austinem nie było ono zresztą takie banalne), że w języku religii występują od czasu do czasu wypowiedzi performatywne, to znaczy takie, w których mówienie czegoś jest zarazem czynieniem czegoś, działaniem zmieniającym rzeczywistość. Chodzi o rzecz bardziej fundamentalną: wypowiedzi religijne jako działania mają z istoty charakter religiotwórczy przynajmniej w tym sensie, że tworzą i podtrzymują w istnieniu rzeczywistość religijną. Większość dotychczasowych filozoficznych i niefilozoficznych koncepcji języka religijnego stosowała standardy naukowego sposobu użycia języka do życia religijnego. Najwyższy poziom rozwoju języka ludzkiego upatrywano w nauce, a następnie język naukowy uznano za swoisty paradygmat, który przykładano jako miarę do pozostałych – zwykle niewiele wspólnego z nauką mających – mikropraktyk językowych, w tym również do rzeczywistości religijnej. Dowodem na to jest powszechne w XX wieku stawianie językowi religii takich wymogów, jakim musiała sprostać nauka. Innym dowodem może być zignorowanie performatywnej funkcji języka, która w naukach ścisłych rzeczywiście nie odgrywała istotnej roli i programowo była redukowana do minimum.

³⁹ P. Winch, *Znaczenie języka religijnego*, dz. cyt., s. 139.

⁴⁰ Przykładem myśliciela spoza kręgu filozofii analitycznej, który rozwijał omawiane zagadnienia, może być Bronisław Malinowski.

Koncentrowanie się na poznawczej funkcji języka religijnego w filozofii analitycznej w wielu przypadkach uniemożliwiło wydobycie jego charakteru religio-twórczego. Filozofia analityczna skupia się przede wszystkim na języku teologii, a nie na „żywym” języku religijnym. Język teologiczny jest z pewnością bardziej usystematyzowany i klarowny, ale też bardziej oderwany od konkretnych sytuacji religijnych. Można powiedzieć, jak czyni to J. Kłoczowski, że „teologia jest bardziej językiem interpretacji podstawowego przekazu tradycji niż – by tak rzec – językiem religijnym podstawowym, językiem objawienia i modlitwy”⁴¹. Poza tym język teologiczny nie jest bezpośrednio związany z rytuałem, jego znaczenie nie wypływa z kontekstu religijnego, tak jak to ma miejsce w przypadku podstawowego języka religijnego. Zapewne dlatego też filozofia analityczna koncentruje się bardziej na kwestii znaczenia i racjonalności zdań, zamiast na perspektywie pragmatycznej, w której podstawową kwestią jest użycie języka⁴². Jednakże, jak postaram się pokazać w dalszej części pracy, powiązanie wypowiedzi religijnych z kontekstem rytualnym może być kluczem do zrozumienia języka religijnego.

⁴¹ J. A. Kłoczowski, *Język, którym mówi człowiek religijny...*, dz. cyt., s. 8.

⁴² Pomijam tutaj koncepcje wyrastające z filozofii późnego Wittgensteina, w których zagadnienie religijnego użycia języka jest dominujące.

4. Konstytuowanie świata religijnego w procesach komunikacji

4.1. Elementy procesu komunikacji

Dyskurs religijny zakłada istnienie sytuacji komunikacyjnej, na którą składa się szereg elementów¹. Wyróżnię je, odwołując się do opisu procesu komunikacji przedstawionego przez Romana Jakobsona. W sytuacji komunikacyjnej wyróżnić można sześć elementów: nadawcę, odbiorcę, komunikat, kod, kontekst i kontakt. Występowanie powyższych elementów w procesie komunikacji można ująć następująco: „Nadawca kieruje pewien komunikat do odbiorcy. Aby komunikat był efektywny, musi on być zastosowany do kontekstu (czyli musi coś oznaczać), kontekstu uchwytnego dla odbiorcy i albo zwerbalizowanego, albo takiego, który da się zwerbalizować; dalej, konieczny jest kod w pełni lub przynajmniej w części wspólny dla nadawcy i odbiorcy (albo innymi słowy – dla tego, kto ‘koduje’, i tego, kto ‘dekoduje’ komunikat), na koniec musi istnieć kontakt – fizyczny kanał i psychiczny

¹ Przez dyskurs rozumiem użycie języka, w którym ważne jest nie tylko to, co się mówi, ale także kto mówi, do kogo mówi, w jakim kontekście coś zostaje powiedziane. Posługiwanie się pojęciem dyskursu jest o tyle niezbędne, że analizę znaczenia i funkcjonowania słów nie zawsze można ograniczyć do badania treści samego komunikatu. Znaczenie słów w komunikacie może się zmieniać w istotny sposób pod wpływem kontekstu. Podobnie funkcjonowanie słów zależy od kontekstu. W religii słowa funkcjonują inaczej niż na przykład w mowie potocznej. Wprawdzie zarówno w religii, jak i w mowie potocznej mamy do czynienia z różnymi sposobami mówienia, a także ze znacznym zróżnicowaniem funkcjonalnym, ale zasadnicza konfiguracja funkcji w obu typach dyskursów pozostaje odmienna. Język *sacrum* jest oddzielony od języka *profanum* tak, że uczestnicy dyskursu religijnego nie mają zwykle wątpliwości, gdzie kończy się jeden, a zaczyna drugi. Można powiedzieć, że jest to głównie sprawa kontekstu, który stanowiąc rytualne ramy dla wypowiedzianych słów, nadaje im przez to charakter sakralny. Treść komunikatu może w tym przypadku nie wystarczyć do zidentyfikowania granicy. Większość badaczy języka religijnego zgadza się, że to nie leksyka czyni dany język religijnym. Podobnie konstruowanie wypowiedzi, tzn. budowanie zdań, nie jest istotnie odmienne w języku religijnym. To raczej sposób użycia – a więc to, kto mówi, do kogo mówi, gdzie i kiedy mówi itp. – określonego języka etnicznego może być specyficznie religijny. Dlatego właśnie pojęcie dyskursu jest w badaniu języka religijnego niezbędne.

związek między nadawcą i odbiorcą, umożliwiającą im obu nawiązanie i kontynuowanie komunikacji”².

Nawiązując do modelu Jakobsona, należy wyróżnić przede wszystkim nadawcę i odbiorcę komunikatów. W religii występuje sytuacja pod tym względem szczególna, ponieważ zdolność komunikowania i rolę nadawców przypisuje się także istotom nadprzyrodzonym, w szczególności jako twórcom świętych pism czy objawicielom wiecznych prawd. Założenie takie jest dokonywane z wnętrza danej religii i zakłada wiarę w istnienie i odpowiednie kompetencje językowe nadawcy. W przypadku kiedy nadawcą jest, jak się wierzy, transcendentny przedmiot religii, pojawia się sytuacja komunikacyjna, która odbiega od znanych z doświadczenia potocznego sposobów porozumiewania się między innymi pod tym względem, że przedmiot religijny nie jest bezpośrednio obecny, tzn. między nadawcą i odbiorcą nie istnieje fizyczny kontakt. Obecność nadawcy jest zapośredniczona przez teksty mówione i pisane, należące do porządku komunikacji ludzkiej. Język ludzki jest tutaj medium, za pośrednictwem którego obecność przedmiotu religii jest konstytuowana³. Z kolei w przypadku gdy chodzi o nadawcę w zwykłym tego słowa znaczeniu, tzn. nadawcę ludzkiego, może nim być zarówno podmiot zbiorowy, jak i indywidualny, autor lub jedynie odtwórca utrwalonego wcześniej tekstu religijnego. W języku religijnym nie jest obojętne, kto się wypowiada. Pewne słowa mogą być wypowiedane tylko przez powołane do tego osoby, przez tzw. specjalistów religijnych (kapłanów). Dotyczy to nie tylko języka kultowego, w którym sytuacja komunikacyjna jest silnie zdeterminowana, ale także głoszenia prawd danej religii na zewnątrz wspólnoty (prozelityzm). Zwykle trzeba więc mieć pewne uprawnienia do wypowiadania określonych treści w ramach dyskursu religijnego. Podobnie rzecz się ma z odbiorcą tekstów religijnych: może nim być zarówno człowiek, jak i istota nadprzyrodzona. W języku kultowym częste są sytuacje, kiedy odbiorcą jest zarówno ponadnaturalny adresat wypowiedzi, jak i inni ludzie. Pewne teksty religijne są adresowane wyłącznie do istoty nadprzyrodzonej. Wśród nich kluczowe miejsce zajmuje modlitwa. Inne teksty, takie jak recytacje mitów czy kazania, za bezpośredniego odbiorcę mają ludzi wchodzących w skład wspólnoty religijnej. Należy dodać, że w ramach kultu zbiorowego teksty skierowane do istoty nadprzyrodzonej są jednocześnie odbierane przez innych ludzkich uczestników kultu.

Z powyższej charakterystyki wynika, że w religii mamy do czynienia z osobliwym charakterem komunikacji, który pojawia się wówczas, gdy jedną ze stron

² R. Jakobson, *Poetyka w świetle językoznawstwa*, w: R. Jakobson, *W poszukiwaniu istoty języka*, t. 2, Warszawa 1989, s. 81.

³ Język mówiony nie zawsze jest jedynym medium komunikacji. W religiach występują zjawiska, które można by określić mianem paralingwistycznych, jako że nie bazują na żadnym znanym kodzie językowym. Należy do nich glosolalia, polegająca na wypowiedaniu niezrozumiałych dźwięków w stanie ekstazy. Choć glosolalia może pełnić w ramach dyskursu religijnego pewne funkcje, nie sposób jej zaliczyć do normalnych odmian komunikacji.

procesu komunikacji jest, jak się wierzy, istota nadprzyrodzona. Osobliwość polega na tym, że interlokutor nie jest w żadnym momencie uchwytany w doświadczeniu. Należy w związku z tym postawić pytanie, czy w ogóle mamy tutaj do czynienia z komunikacją. Kluczem do odpowiedzi na to pytanie jest zagadnienie „obecności” nadprzyrodzonego interlokutora oraz problem kontaktu, jaki musi istnieć między nadawcą i odbiorcą, aby komunikacja mogła mieć miejsce. Zanim jednak problemy te zostaną rozważone, konieczne wydaje się zrozumienie tego, co motywuje człowieka religijnego do nawiązywania „komunikacji” i jakie podstawy przekonaniowe leżą u podstaw owych działań komunikacyjnych.

Otóż człowiek religijny kieruje się poczuciem i przekonaniem o realności przedmiotu religijnego. Ten ostatni, jeśli tylko można mu przypisać pewną osobowość, może pełnić rolę interlokutora w komunikacji analogicznej do tej, jaka zachodzi między ludźmi. Mimo że nie istnieje bezpośredni kontakt fizyczny między interlokutorami, człowiek religijny jest zazwyczaj przekonany o obecności *sacrum*. Jako oznaki takiej obecności traktuje hierofanie, symbole, gesty rytualne i inne przedmioty materialne znajdujące się w kontekście religijnym, a także przeżycia wewnętrzne (np. poczucie bliskości *sacrum*, które bywa określane jako doświadczenie religijne w szerokim rozumieniu). Poczucie realnej obecności *sacrum* lub przekonanie o tym, że istota nadprzyrodzona potrafi słuchać słów człowieka religijnego, stanowią zwykle wystarczającą podstawę do zainicjowania komunikacji.

Badanie funkcjonowania języka religijnego pozwala odpowiedzieć na pytanie, jak możliwa jest tego rodzaju komunikacja, bez odwoływania się do nieuchwytnych praktycznie mocy. Otóż „potoczny” model komunikacji religijnej, czyli model, który tworzą sobie ludzie religijni zazwyczaj na wzór procesów komunikowania występujących w życiu codziennym, jest rezultatem metaforycznej projekcji pojęcia komunikacji znanego z codziennego doświadczenia na świat religijny. Owa semantyczna transformacja pierwotnego znaczenia komunikacji jest wyraźnie widoczna w wyrażeniach w rodzaju „Modlitwa to rozmowa z Bogiem”. Postrzeganie modlitwy w kategoriach rozmowy człowieka z Bogiem jest metaforą, która projektuje rozumienie interakcji człowiek – Bóg w kategoriach ludzkiej rozmowy. Jednakże nie jest wyłącznie tak, że człowiek wchodzi w komunikację z istotą nadprzyrodzoną na podstawie żywionych przez siebie przekonań religijnych. „Przekonanie, że odbiorca istnieje i że ‘słucha’, jest nie tylko warunkiem funkcjonowania języka sakralnego, ale również jego efektem”⁴. Wprawdzie wiele tego typu działań komunikacyjnych jest inicjowanych w wyniku przekonania o istnieniu i określonych intencjach istoty nadprzyrodzonej, ale zarówno obecność, jak i realność owych istot jest podtrzymywana i utrwalana poprzez komunikacyjne powiązanie ich z człowiekiem i ludzką rzeczywistością.

⁴ J. Wierusz-Kowalski, *Język a kult...*, dz. cyt., s. 39.

Abstrahując od przekonań religijnych, składających się na sytuację komunikacyjną, można powiedzieć, że w religijnych działaniach komunikacyjnych dokonuje się konstytuowanie przedmiotu religii, a następnie utrwalanie jego obecności poprzez cykliczne wchodzenie z nim w interakcję. Istota, do której się przemawia, staje się obecna przez sam fakt włączenia ją w proces komunikacji. W ten sposób ideom religijnym można nadać postać namacalnych istot, z którymi można wchodzić w kontakt. Istota nadprzyrodzona, w wyniku „włączenia” jej do systemu komunikacji religijnej, przestaje być abstrakcyjną ideą i staje się, z punktu widzenia zaangażowanych jednostek, interlokutorem, postrzeganym metaforycznie na podstawie doświadczeń czerpanych z międzyludzkiej komunikacji. Jednocześnie włączenie istoty nadprzyrodzonej w system religijnej komunikacji czyni ją, w pewnym istotnym tego słowa znaczeniu, intersubiektywnie dostępną, a przez to bardziej realną dla świadomości religijnej. I chociaż nie wszystkie składające się na proces komunikacji elementy są uchwytny w doświadczeniu, powstaje przekonanie, że komunikacja ma charakter autentyczny. Jednocześnie uczestnictwo w procesie komunikacji, w którym człowiek religijny „odkrywa” obecność pewnej istoty nadprzyrodzonej, zwrótnie potwierdza i wzmacnia przekonania składające się na sytuację komunikacyjną, a więc przekonanie o realnym istnieniu i obecności *sacrum*.

Kolejnym składnikiem procesu komunikacji jest komunikat. Jest nim pewien tekst religijny mówiony lub pisany, który jest albo spontanicznie kreowany albo odtwarzany w kontekście religijnym. Teksty religijne są niezwykle zróżnicowane nie tylko pod względem formy językowej, ale także pod względem treści w nich komunikowanych. Nie wglębiając się w rozmaite zawiłości związane z podziałem tekstów religijnych, warto zwrócić uwagę na dwa, istotne w niniejszych rozważaniach, typy informacji zawarte w owych tekstach. Do pierwszego typu należą informacje o rzeczywistości wykraczającej poza zdolności poznawcze komunikujących się ludzi, w szczególności zaś poza bezpośrednie doświadczenie. Mówi się w związku z tym o istotach nadprzyrodzonych: bóstwach, duchach, *sacrum*, wydarzeniach mitycznych etc. Drugi typ obejmuje informacje, które znane są z codziennego doświadczenia. Oba rodzaje informacji występują zwykle w tekstach religijnych i oba wydają się konieczne dla funkcjonowania języka religijnego. Chociaż bowiem głównym zadaniem języka religijnego jest komunikowanie treści dotyczących ponadludzkiej mocy, to jednak takie komunikowanie nie byłoby możliwe bez odwołania się do języka przekazującego informację na temat rzeczywistości uchwytny w doświadczeniu. Najlepszym przykładem powiązania obu typów informacji w języku religijnym jest metafora, która przekazuje pewne treści na temat rzeczywistości transcendentnej poprzez odwołanie się do treści uchwytnych w doświadczeniu.

Komunikat jest zawsze przekazywany za pośrednictwem kodu, którym może być zarówno język werbalny, jak i niewerbalny. Ten ostatni wiąże się z zachowaniami rytualnymi, w których „aktorzy” religijni komunikują pewne treści za pośrednictwem

gestów, oraz dotyczy w znacznej mierze symboli religijnych. Uważa się, że występujący w komunikacji religijnej język niewerbalny zakłada istnienie języka werbalnego⁵. W rytuałach religijnych gesty rytualne często są powiązane z tekstami mówionymi, zaś niewerbalne symbole religijne podlegają interpretacji, która posługuje się językiem werbalnym. Kod werbalny odgrywa w religii rolę dominującą. Jest nim język naturalny funkcjonujący w danej zbiorowości lub język, który wyszedł już z powszechnego użycia, lecz nadal używany jest w ramach religii. W niektórych religiach dużą rolę odgrywa język, który jest zrozumiały jedynie dla wtajemniczonych. W większości przypadków język religijny może funkcjonować w oparciu o dowolny język naturalny, jak to ma miejsce w religiach uniwersalistycznych. Jednakże językowy obraz świata zawarty w pewnych językach naturalnych może istotnie wpływać na obraz świata religijnego, a czasami nawet utrudniać asymilację przekonań religijnych powstałych w innym języku i innej kulturze. Interesującym zagadnieniem są również różnorodne relacje zachodzące między religią i językiem religijnym w powyżej podanym znaczeniu oraz językami naturalnymi⁶. Oczywiście jest, że język religijny polega na specyficznym użyciu języka naturalnego, a jako taki dziedziczy jego możliwości i ograniczenia.

Istotnym składnikiem procesu komunikacji w religii jest kontekst, a więc pole semantyczne i pragmatyczne, w którym występuje komunikat. Chodzi tutaj o szeroko pojętą sytuację komunikacyjną, czyli wszystkie takie czynniki, które w istotny sposób oddziałują na proces komunikowania⁷. Komunikujące się jednostki nie tylko odnoszą się do pewnych fragmentów rzeczywistości pozajęzykowej, ale także znajdują się w pewnym kontekście, który, choć nie jest tematyzowany w komunikacie, odgrywa pewną rolę w jego rozumieniu. Niektóre komunikaty stają się zrozumiałe dopiero w wyniku ich kontekstowego dookreślenia. Na kontekst w języku religijnym składają się rzeczywistość bezpośrednio dostępna doświadczeniu oraz rzeczywistość przekraczająca zwykle zdolności poznawcze, stanowiąca przedmiot wiary i przedstawiana we wspólnie podzielanych przekonaniach religijnych. Niedostępność rzeczywistości transcendentnej nakazuje mniemać, że pełni ona rolę kontekstu jedynie w postaci przekonań i tekstów religijnych. A zatem dwa aspekty kontekstu wydają się kluczowe przy rozważaniu języka religijnego: pierwszy

⁵ Jest tak szczególnie w odniesieniu do symboli religijnych. Zob. L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, Kraków 1991, s. 147 i 158.

⁶ Rozważania na temat związku religii z językami naturalnymi pojawiają się, jak już wspomniałem, w pismach F. M. Müllera, który twierdził, że zachodzi między nimi naturalny związek i że wobec tego klasyfikacja dawnych języków może być zastosowana do starożytnych religii (F. M. Müller, *Introduction to the Science of Religion*, dz. cyt., s. 144). Na temat związków między językiem religijnym a językami naturalnymi zob. J. Barr, *The Language of Religion*, dz. cyt., s. 429-440.

⁷ U. M. Żegleń, *Wprowadzenie do semiotyki teoretycznej i semiotyki kultury*, Toruń 2000, s. 239-240.

dotyczy rzeczywistości, do której odnosi się komunikat, i decyduje w znacznie mierze o poznawczej funkcji tegoż języka, drugi dotyczy rzeczywistości, która stanowi pole semantyczne i pragmatyczne dla wypowiedzi języka religijnego. I tak, przykładowo, wyrażając pewne przekonania religijne w *credo*, człowiek religijny, po pierwsze – wypowiada się na temat rzeczywistości stanowiącej przedmiot religii i zajmuje wobec tego, co mówi, pewną postawę propozycjonalną, a czyni to, po drugie – w pewnym określonym kontekście (w ramach obrzędu religijnego, we wspólnocie wiernych, w świątyni etc.). Można sądzić, że kontekst ów jest istotnym czynnikiem indukującym perspektywę religijną, choć nie można powiedzieć, że zarówno perspektywa religijna, jak i wypowiedzi języka religijnego związane są zawsze z określonym kontekstem⁸.

Ostatnim elementem procesu komunikacji jest kontakt, czyli fizyczny kanał i psychiczny związek między nadawcą i odbiorcą. W międzyludzkiem porozumiewaniu się kontakt nie jest sprawą problematyczną. Charakterystyczne dla dyskursu religijnego jest natomiast przekonanie człowieka religijnego o możliwości i rzeczywistym nawiązywaniu kontaktu z *sacrum*. Kolejny raz można zastanawiać się, czy tego rodzaju kontakt da się w ogóle określić jako element procesu komunikacji, ponieważ nie występuje tutaj fizyczny kanał, który by łączył nadawcę z odbiorcą. Nie można też mówić o psychicznym związku poza poczuciem człowieka religijnego, iż taki związek rzeczywiście zachodzi, że istota, do której komunikat jest skierowany, słucha go i rozumie. Wydaje się, że ten element procesu komunikacji jest konstituowany poprzez użycie języka na równi z odbiorcą, do którego człowiek religijny przemawia. Domniemany kontakt jest w tym przypadku, podobnie jak to miało miejsce w odniesieniu do odbiorcy, wynikiem metaforycznego rzutowania pojęcia fizycznego i psychicznego związku z domeny codziennej komunikacji międzyludzkiej na domenę prestrukturowanej w systemie przekonań religijnych komunikacji sakralnej (domniemanej komunikacji między człowiekiem a *sacrum*). Same działania językowe przyczyniają się do ukształtowania oraz utrwalenia nieokreślonego wcześniej przekonania, że człowiek religijny wchodzi w kontakt z istotą nadprzyrodzoną. Nie oznacza to, że tego rodzaju działania językowe po prostu wytwarzają odpowiednie przekonania ani że przekonania skłaniają człowieka religijnego do zainicjowania takich działań komunikacyjnych. Trafniejsze wydaje się powiedzenie, że pomiędzy przekonaniem a działaniami językowymi zachodzi sprzężenie zwrotne, zarówno skłaniające jednostki do komunikowania się z *sacrum*, jak i wzmacniające przekonanie, że taka komunikacja jest możliwa oraz że dochodzi w pewnych sytuacjach do skutku.

⁸ Różnica między perspektywą religijną a kontekstem w powyższym rozumieniu polega na tym, że pierwsza jest szczególnym sposobem patrzenia na świat i rozumienia świata, natomiast drugi – fragmentem rzeczywistości społeczno-kulturowej, w którym pojawiają się wypowiedzi religijne.

4.2. Funkcje języka religijnego

Podstawowym elementem procesu komunikacji odpowiadają w modelu Romana Jakobsona funkcje, które można jednocześnie określić mianem funkcji języka. Wśród filozofów, teologów oraz badaczy zajmujących się językiem i komunikacją problem funkcji języka religijnego jest żywo dyskutowany i stanowi jeden z najważniejszych tematów⁹. Stawiane problemy dotyczą tego, jakie funkcje można przypisać językowi religijnemu, które z tych funkcji odgrywają istotniejszą, a które mniej istotną rolę, jakie funkcje języka religijnego wysuwają się na pierwszy plan w poszczególnych typach sytuacji komunikacyjnych oraz czy można określić specyfikę języka religijnego, odwołując się do jednej z funkcji bądź do specyficznej konfiguracji tych funkcji.

Jakobson odnotował sześć funkcji języka, do których należą funkcje: poznawcza, emotywna, konatywna, fatyczna, poetycka i metajęzykowa¹⁰. W zależności od rodzaju dyskursu powyższe funkcje mogą być rozmaicie skonfigurowane. Przyjmuje się na przykład, że w dyskursie naukowym dominuje poznawcza, która wyraża się w formułowaniu twierdzeń na temat rzeczywistości. Pozostałe funkcje mogą być w nauce obecne – szczególnie jeśli jest ona rozumiana szeroko (nie tylko jako teoria naukowa, ale także jako działalność naukowców lub instytucja społeczna) – ale odgrywają, a w każdym razie powinny odgrywać, rolę podrzędną. W poezji natomiast dominuje funkcja poetycka, polegająca, zdaniem Jakobsona, na skierowaniu uwagi na sam komunikat, co określa się mianem samozwrotności tekstu poetyckiego. Jednakże i w tym przypadku pozostałe funkcje mogą odgrywać pewną rolę: w tekście literackim ma miejsce wyrażanie uczuć, oddziaływanie na odbiorcę, wypowiedzanie się na temat rzeczywistości. Jeżeli potraktować język religijny jako swoisty system symboli używanych w religijnym kontekście, można postawić pytanie: Jaka konfiguracja funkcji języka przeważa w dziedzinie religii?

Przed wszystkim należy podkreślić, że dyskurs religijny jest wielofunkcyjny, a podstawową tego przyczyną jest znaczne zróżnicowanie religijnych sposobów

⁹ Na temat funkcji języka religijnego zob. J. A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Tarnów 2004, s. 112-123; J. Magee, *Religion and Modern Man. A Study of the Religious Meaning of Being Human*, New York 1967, s. 357-358.

¹⁰ Istnieją inne podziały funkcji języka. Jednym z najbardziej znanych jest podział Karla Bühlera, który wyróżnił funkcję symboliczną lub inaczej przedstawiania (*Darstellungsfunktion*), funkcję wyrażania (ekspresywną) oraz powiadamiania (impresywną) (zob. K. Bühler, *Sprachtheorie: Die Darstellungsfunktion der Sprache*, Gustav Fischer, Jena 1934). Model Jakobsona nawiązuje do modelu Bühlera, ale wprowadza dodatkowe funkcje. Jeszcze bardziej uproszczony podział obejmuje funkcję reprezentatywną (opisową, referencjalną), która odpowiada wyróżnionej przez Jakobsona funkcji poznawczej, oraz komunikacyjną, której subfunkcjami mogą być pozostałe wyróżnione przez Jakobsona funkcje (zob. I. Kurcz, *Język a reprezentacja świata w umyśle*, Warszawa 1987, s. 19-27).

użycia języka. Ponadto jedna i ta sama wypowiedź języka religijnego może pełnić wiele różnych funkcji. Uwaga powyższa jest konieczna, ponieważ pewne koncepcje języka religijnego sprowadzały jego funkcje tylko do jednej z wymienionych, najczęściej do funkcji ekspresywnej lub poznawczej. Powodem tego było niejednokrotnie wysuwanie na pierwszy plan dwóch funkcji języka w ogóle: poznawczej i ekspresywnej, a następnie przypisywanie jednej z nich językom funkcjonującym w poszczególnych dziedzinach rzeczywistości społeczno-kulturowej¹¹. Język religijny miałby, według tego poglądu, pełnić funkcje swoiste, w szczególności zaś, jako niezdolny do pełnienia funkcji poznawczej, musiałby się ograniczać do wyrażania uczuć lub postaw człowieka religijnego.

Jednakże dyskurs religijny jako całość nie stanowi homogenicznego funkcjonalnie sposobu użycia języka. W ramach dyskursu danej religii występuje wiele sposobów mówienia. Nawiązując do zaczerpniętego z twórczości Ludwiga Wittgensteina pojęcia „gry językowej”, można powiedzieć, że w ramach danej religii funkcjonują liczne gry językowe. W obrębie dyskursu religijnego wyodrębnić można nazywanie czegoś, informowanie o czymś, proszenie o coś, czynienie czegoś słowami, błaganie, obiecywanie i wiele innych¹². Wielość gier językowych wiąże się z wielością funkcji języka religijnego. W języku religijnym ma więc miejsce zarówno wypowiadanie zdań zawierających roszczenia poznawcze, jak i zdań wyrażających emocje, zdań będących religijnymi działaniami sakralnymi oraz działaniami mającymi za cel wywieranie wpływu na innych ludzi (funkcja konatywna – nakłanianie do konwersji, do właściwego postępowania etc.), wreszcie zdań mających na celu utrzymywanie kontaktu z ponadludzkimi mocami (można to potraktować jako szczególną odmianę funkcji fatycznej). Jednocześnie odrębność dyskursu religijnego nie wydaje się polegać na dominacji którejś z tych funkcji ani też na specyficznej ich konfiguracji, lecz na czymś zupełnie innym, a mianowicie na występowaniu w dyskursie religijnym takich elementów, jak symbole, metafory, mity i powiązaniu ich w świadomości wierzących z przekonaniem o tym, że wyrażają one jakąś rzeczywistość transcendentną.

Mimo że redukcja całego zróżnicowania języka religijnego do jednej lub dwóch funkcji podstawowych jest znacznym uproszczeniem problemu, to jednak takie postępowanie wydaje się zrozumiałe w analizach filozoficznych, dla których kluczową sprawą jest wartość poznawcza, a zatem również sensowność i zasadność wypowiedzi języka religijnego. Podstawowe pytanie sprowadza się do tego, czy język religijny pełni funkcję poznawczą, jeżeli zaś nie, to jakie inne funkcje wysuwają się na pierwszy plan. Problem ten nabiera szczególnej wagi w analitycznej filo-

¹¹ Pogląd taki jest udziałem myślicieli, którzy odmawiali wypowiedziom języka religijnego sensu poznawczego.

¹² Por. prezentowane przez Wittgensteina wyliczenie przykładów gier językowych, L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, dz. cyt., s. 20-21.

zofii religii, która została omówiona w innym miejscu niniejszej pracy. Pomijając uproszczenia stosowane w badaniach filozoficznych, omówię pokrótce funkcje języka religijnego poprzez odwołanie się do modelu Jakobsona.

Po pierwsze więc, można przypisać językowi religijnemu funkcję ekspresywną, która jest związana z nadawcą i polega na wyrażaniu przezeń emocji. Nie ulega wątpliwości, że wyrażanie emocji odgrywa w religii istotną rolę, co wynika z zaangażowania człowieka religijnego. Słuszne wydaje się też mniemanie, że funkcję tę można przypisać niemal wszystkim wypowiedziom języka religijnego¹³. Wątpliwe jest natomiast, by dało się ograniczyć funkcje języka religijnego jedynie do wyrażania emocji, a tym bardziej wysunąć ową funkcję na pierwszy plan. Chociaż religijne zaangażowanie jednostek polega na przeżywaniu pewnych emocji, zaś partycypacja w świecie religijnym oznacza również przeżywanie zdarzeń sakralnych tak, jakby miały one miejsce tu i teraz, bycie człowiekiem religijnym nie ogranicza się do postawy emocjonalnej. Przekonanie o dominującej roli emotywniej funkcji języka religijnego było często bądź rezultatem zakwestionowania poznawczej funkcji tegoż języka (jak to miało miejsce w przypadku krytyki neopozytywistycznej), bądź wyrazem krytycznego nastawienia do intelektualizacji treści wiary religijnej (co wyraża się w różnego rodzaju irracjonalistycznych interpretacjach wiary)¹⁴.

Po wtóre, język religijny może pełnić funkcję konatywną, związaną z osobą odbiorcy i polegającą na oddziaływaniu na odbiorcę. Z jednej strony funkcja ta dotyczy wszelkich działań językowych, które mają na celu przemianę duchową odbiorcy, jego nawrócenie, skłonienie do postępowania zgodnego z regułami moralnymi etc. Taką funkcję pełnią normy postępowania, wypowiedzi proszące, egzorcyzmy i zaklęcia¹⁵. Funkcja ta jest wykorzystywana zarówno wewnątrz wspólnoty, jak i poza nią (szczególnie w religiach prozelitycznych). Z drugiej strony funkcję konatywną pełnią różnego rodzaju działania językowe, za pośrednictwem których dokonuje się zmiana rzeczywistości sakralnej, lub – szerzej ujmując – pewnych aspektów świata religijnego. Wydaje się bowiem, że zmiana taka ma charakter instytucjonalny (opiera się na pewnych regułach), a jednocześnie obejmuje zmianę świadomości zaangażowanych jednostek. Chodzi tutaj o działania o charakterze performatywnym, czyli tzw. akty mowy, w których nie tylko wypowiada się pewną treść, ale także wykonuje działanie społeczne, nastawione na zmianę rzeczywistości. W religii tego typu działania językowe przypominają często działania

¹³ A. Zwoliński, *Język religijny*, w: A. Zwoliński, *Słowo w relacjach społecznych*, dz. cyt., s. 415-416.

¹⁴ Na temat obu koncepcji – neopozytywistycznej oraz religijno-irracjonalistycznej – zob. J. Sikora, *Rola czynnika emocjonalnego w języku religii*, „Euhemer”, 1968, nr 1 (67), s. 11-21.

¹⁵ A. Zwoliński, *Język religijny*, dz. cyt., s. 415. Funkcję performatywną w języku religijnym czasami przedstawia się jako funkcję odrębną (zob. np. tamże, s. 415). Takie podejście wydaje się zasadniczo słuszne, ponieważ mówienie o funkcji konatywnej nie pozwala wyeksponować wszystkich istotnych problemów związanych z performatywnością języka.

magiczne. Trzeba jednocześnie dodać, że odbiorcą może być nie tylko człowiek, ale także, z punktu widzenia człowieka religijnego, *sacrum*. O tego rodzaju działaniach językowych będzie mowa w dalszej części niniejszej pracy.

Funkcja poznawcza stanowi funkcję najbardziej problematyczną z filozoficznego punktu widzenia. Istnieje wiele koncepcji języka religijnego, które odmawiają mu funkcji poznawczej w ogóle. Inne koncepcje mówią o funkcji poznawczej w jakimś szczególnym znaczeniu. Istnieją wreszcie takie stanowiska filozoficzne, które głoszą prymat funkcji poznawczej w języku religijnym. Czy język religijny pełni także funkcję poznawczą? Czy wśród zdań języka religijnego są twierdzenia – zdania o faktach, o tym, jak się rzeczy mają? Jest to centralne pytanie filozofii religii zorientowanej na analizę języka religijnego.

W przekonaniu wierzących religia twierdzi coś o rzeczywistości. Mówi, że istnieją bogowie czy inne istoty nadprzyrodzone, że świat ma taką a nie inną strukturę, że człowiek jest bytem takim to a takim. Dla człowieka religijnego status twierdzeń mają nie tylko pewne zdania luźno związane z korpusem przekonań religijnych lub mówiące o rzeczywistości uchwytnej w codziennym doświadczeniu, ale również centralne dla danej religii zdania składające się na doktrynę. Taka odpowiedź nie zadowala jednak filozofa, który pyta o to, czy owe zdania faktycznie są twierdzeniami, niezależnie od tego, jak są postrzegane przez ludzi religijnych. Odpowiedzi na to pytanie są różne. Można przyjąć, że poznawcza funkcja religii jest realizowana najlepiej wówczas, gdy wypowiedzi religijne są twierdzeniami, tzn. zdaniami wyrażającymi treść, która może być prawdziwa lub fałszywa. Wydaje się, że język religijny nie pełni tak rozumianej funkcji poznawczej, tzn. nie wyraża po prostu twierdzeń o rzeczywistości. Aby móc powiedzieć, że dane zdanie jest twierdzeniem (*proposition*), trzeba znać jego warunki prawdziwości, tzn. móc określić, kiedy jest prawdziwe, a kiedy fałszywe. W przypadku religii warunków prawdziwości ustalić nie sposób (np. nie da się powiedzieć, co by się musiało stać, aby zdanie „Bóg istnieje” było fałszywe)¹⁶.

Wydaje się, że można religii przypisać poznawczą funkcję w ograniczonym stopniu. Wynika ona nie tylko z przekonań wierzących, że religia mówi coś o rzeczywistości, ale przede wszystkim z faktu językowego konstruowania rzeczywistości religijnej. Otóż poznanie religijne dotyczy rzeczywistości uprzednio przez człowieka ukonstruowanej. Funkcja poznawcza języka religijnego polegałaby więc na odtwarzaniu treści doświadczenia wspólnoty religijnej¹⁷. W tym sensie można mówić o prawdziwości lub fałszywości zdań języka religijnego. Przedmiotem poznania jest tutaj obiektywny świat ludzki językowo ukonstruowany. Powstałe

¹⁶ Zob. A. J. Ayer, *Religious Language as Meaningless*, dz. cyt., s. 480; A. Flew, R. M. Hare, B. Mitchell, *Teologia a falsyfikacja*, w: B. Chwedeńczuk (wyb.), *Filozofia religii...*, dz. cyt., s. 29-39; B. Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*, dz. cyt., s. 58-59.

¹⁷ Por. A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie...*, dz. cyt., s. 128-131.

w wyniku eksternalizacji i obiektywizacji uniwersum religijne jest następnie – zwykle już przez kolejne pokolenia wiernych – przyswajane i poniekąd na nowo odkrywane. Tak używany język religijny pełni funkcję poznawczą, choć oczywiście nie w tym samym znaczeniu, co język, za pomocą którego zdajemy sprawę na przykład z doświadczenia empirycznego. Innymi słowy, zdania „Istnieje Bóg” oraz „Istnieje krzesło” różnią się pod względem pełnionej funkcji poznawczej. (Drugie ze zdań odnosi się do zdefiniowanego społecznie, ale uchwytnego zmysłowo obiektu, natomiast pierwsze odnosi się do zdefiniowanego społecznie i zawartego w doświadczeniu społecznym pewnej grupy przedmiotu). Istnieje ponadto inna możliwość zachowania częściowo poznawczego charakteru wypowiedzi języka religijnego. Wiąże się ona ze spostrzeżeniem, iż poznawczy wymiar języka religijnego wcale nie musi zakładać prawdziwego odnoszenia się tego języka do rzeczywistości w sensie, o jakim mówią wyżej wymienieni filozofowie. Język może pełnić funkcję poznawczą w sensie szerszym, tzn. pomagać człowiekowi zrozumieć świat i siebie samego. Dopóki poznanie ludzkie nie jest biernym procesem, dopóty udział podmiotowych konstrukcji odgrywa w nim pewne znaczenie. Symbole, metafory, mity, modele można ujmować właśnie jako tego rodzaju konstrukcje, które wprawdzie nie odzwierciedlają po prostu rzeczywistości, lecz pomagają ją zrozumieć. Takie rozumowanie odwołuje się do znanego faktu, że człowiek nie potrafi żyć w chaosie, w związku z czym dąży do poznawczego uporządkowania rzeczywistości za pomocą symboli i innych wytworów kulturowych¹⁸. Innymi słowy, taka szeroko rozumiana funkcja poznawcza języka religijnego polegałaby na organizowaniu doświadczenia w pewne szersze, koherentne i rozumiałe same przez się całości.

Kolejna funkcja języka religijnego, określana przez Jakobsona mianem funkcji poetyckiej, polega na skoncentrowaniu uwagi na komunikacie, na swoistej samozwrotności tekstu. Na pierwszy plan wysuwa się ona w tekstach literackich. W języku religijnym walory literackie posiada wiele tekstów. Metaforyczność i symboliczność języka religijnego nasuwa podejrzenie, że między językiem religijnym a językiem poetyckim zachodzi bliskie pokrewieństwo. Niektórzy niemal je utożsamiają¹⁹. Pokrewieństwo takie jest jednak pozorne, ponieważ symbole i metafory pojawiające się w języku religijnym funkcjonują w całkiem odmiennym kontekście. Zdania języka religijnego nie są traktowane jako ekspresje przeżyć estetycznych, które pojawiają się w związku z zawieszeniem potocznego przekonania o re-

¹⁸ Por. I. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty*, Kraków 1984, s. 10. Nie sposób się jednak zgodzić z autorem, że język religijny można ujmować przez pryzmat tzw. realizmu krytycznego, w ramach którego funkcję poznawczą religii rozumie się, z pewnymi zastrzeżeniami, jako odnoszenie się do faktów zewnętrznych.

¹⁹ Przedstawicielem takiego podejścia wydaje się Wilbur Urban (zob. W. M. Urban, *Language and Reality: the Philosophy of Language and the Principles of Symbolism*, Allen & Unwin, London 1951).

alności świata życia codziennego. Przeciwnie, prawdziwość tych zdań, nawet jeśli przybierają one formę symboliczną i metaforyczną, jest brana zazwyczaj całkiem dosłownie.

Piąta funkcja języka – funkcja fatyczna – polega na utrzymaniu kontaktu między nadawcą a odbiorcą. Na funkcję tę zwrócił uwagę Bronisław Malinowski, który mówił o komunikacji fatycznej stanowiącej „typ mowy, która tworzy jednoczące więzi przez samą wymianę słów”²⁰. Malinowski zwracał szczególną uwagę na społeczny i pragmatyczny charakter funkcji fatycznej. W języku religijnym o funkcji fatycznej można mówić zarówno w odniesieniu do komunikacji międzyludzkiej zachodzącej w ramach wspólnoty religijnej, jak i do projektowanej w świadomości ludzi religijnych swoistej komunikacji między człowiekiem i *sacrum*. Mówienie w języku religijnym stanowi sposób uobecniania i podtrzymywania kontaktu z istotą nadprzyrodzoną poprzez metaforyczne rzutowanie potoczno-go modelu komunikacji międzyludzkiej na dziedzinę komunikacji sakralnej.

Funkcja metajęzykowa polega na skierowaniu uwagi na język komunikatu, czyli na kod. W przypadku języka religijnego ów przedmiotowy język, o którym się mówi poprzez zastosowanie funkcji metajęzykowej, może być rozumiany szerzej i dotyczyć kodów innych niż wąsko rozumiany język. Funkcję metajęzykową pełni również język naukowy (np. religioznawstwa czy językoznawstwa), ale choć jest w nim mowa o języku religijnym, sam ten język nie ma charakteru religijnego. Taki religijny metajęzyk można natomiast znaleźć w teologii, która koncentruje się na języku religijnym pierwszego stopnia.

Podsumowując, język religijny pełni jednocześnie wiele funkcji i nie da się – ogólnie rzecz biorąc – ograniczyć do żadnej z wymienionych. W zależności od rodzaju wypowiedzi religijnych oraz kontekstu, w jakim się pojawiają, konfiguracja funkcji języka religijnego może być bardzo różna. Analiza elementów procesu komunikacji oraz analiza funkcji tegoż języka pokazuje ponadto, że poprzez język dokonuje się konstytuowanie pewnych aspektów świata religijnego, a mianowicie podmiotu i przedmiotu religijnego, którym może być przypisana rola zarówno nadawcy, jak i odbiorcy, oraz działań sakralnych, w szczególności zaś sakralnych – możliwych tylko z religijnego punktu widzenia – działań komunikacyjnych. Wspomniano przy tym, a zostanie to bardziej szczegółowo przedstawione w jednym z następnych rozdziałów, że projektowanie w ramach dyskursu religijnego sakralnych modeli komunikacji dokonuje się zazwyczaj na bazie metafory. Funkcją metafory jest powiązanie bezpośrednio nieuchwytnych zjawisk sakralnych, takich jak na przykład istoty nadprzyrodzone czy zjawiska porozumiewania się między człowiekiem religijnym a takimi istotami za pośrednictwem modlitwy, ze zjawiskami z dziedziny świata życia codziennego, a ściślej mówiąc, ujmowanie

²⁰ B. Malinowski, *Problem znaczenia w językach pierwotnych*, w: B. Malinowski, *Jednostka, społeczność, kultura*, PWN, Warszawa 2000, s. 340.

jednych zjawisk w terminach drugich. Wątpliwe jest wreszcie, czy da się wskazać jakiś specyficzny dobór wyżej wymienionych funkcji języka, który by jednoznacznie definiował dyskurs religijny. Jestem przekonany, że odrębność dyskursu religijnego polega nie tylko na tym, jak się używa języka – chociaż ten aspekt zagadnienia jest też istotny – ale również na tym, co i o czym się mówi. Dyskurs religijny wyodrębnia przeto w znacznej mierze jego koncentracja wokół *sacrum* – transcendentnego wymiaru świata religijnego, który jest przedmiotem wiary człowieka religijnego. To właśnie ze względu na kategorię *sacrum* dyskurs religijny funkcjonuje tak a nie inaczej. Wymieniając dalej symbol, metaforę, mit, a zarazem specyficzne działania językowe jako sposoby organizacji dyskursu religijnego, biorę właśnie pod uwagę kategorię *sacrum* jako coś, ze względu na co taka właśnie forma organizacji dyskursu religijnego jest konieczna. Z drugiej jednak strony – i to jest właśnie podstawowa teza niniejszej rozprawy – dyskurs religijny nie jest po prostu zdawaniem sprawy z tego, co się tyczy *sacrum*, lecz formą ludzkiej działalności, w ramach której i poprzez którą *sacrum* oraz inne aspekty świata religijnego są konstytuowane – tworzone i podtrzymywane w istnieniu. Między dyskursem religijnym a światem religijnym nie ma żadnej ontologicznej przepaści. Dyskurs religijny jest nieredukowalnym składnikiem świata religijnego, a zarazem czynnikiem, poprzez który świat ów jest kształtowany i reprodukowany.

5. Doświadczenie religijne a język¹

Wpływ języka na doświadczenie w ogóle został dostrzeżony przez wielu myślicieli. Według Sapira język całkowicie przenika nasze bezpośrednie doświadczenie. Nie jest więc jedynie czymś, co towarzyszy doświadczeniu, zastępuje je oraz zdaje z niego sprawę. Przesyca doświadczenie do tego stopnia, że „nie jest łatwo dokonać całkowitego oddzielenia obiektywnej rzeczywistości od symboli językowych, które się do niej odnoszą: rzeczy, właściwości i zdarzenia utożsamiamy zwykle z ich nazwami”². Język formuje, interpretuje i wyraża doświadczenie, a zarazem może stanowić jego substytut. Ta ostatnia funkcja języka w odniesieniu do doświadczenia jest niezwykle istotna przy analizie doświadczenia religijnego, które jest skazane na język. Niepowtarzalność doświadczenia religijnego sprawia, że jego językowa obiektywizacja stanowi jedyne świadectwo takiego doświadczenia. Wobec doświadczenia religijnego język nie jest substytutem w tym sensie, że można od językowej obiektywizacji powrócić do samego doświadczenia. Raz dokonana substytucja jest nieodwracalna, co w połączeniu z faktem, że doświadczenie religijne może być intersubiektywnie dane tylko wtórnie w językowej obiektywizacji, sprawia, iż doświadczenie owo jest w jeszcze większym stopniu niż bezpośrednie doświadczenie potoczne zależne od języka.

Na doniosłą rolę języka w obiektywizacji i typizacji doświadczenia w ogóle wskazywali również Berger i Luckmann. Według nich język umożliwia włączenie doświadczenia jednostkowego w ramy szerszych kategorii, co pozwala nadać mu intersubiektywny charakter oraz zakomunikować innym. Dzięki temu strumień doświadczenia uzyskuje strukturę i niejako odrywa się od nadawcy, zostaje zobiektywizowany. Między innymi właśnie dlatego językowi można przypisać istotną rolę w społecznym tworzeniu rzeczywistości. Ponadto wspomniani autorzy zwrócili uwagę na zdolność przekraczania poprzez użycie języka bezpośrednio dostępnych poznawczo kontekstów, co umożliwia przekraczanie wymiaru „tu i teraz” życia codziennego. Ta funkcja języka wydaje się niezwykle istotna przy analizie

¹ Niniejszy rozdział jest zmienioną wersją mojego artykułu *Językowy wymiar doświadczenia religijnego*, który został opublikowany w pracy Z. Drozdowicz (red.), *Filozoficzny i antropologiczny wymiar badań religioznawczych*, Poznań 2008.

² E. Sapir, *Kultura, język, osobowość*, dz. cyt., s. 39.

języka religijnego, ponieważ pozwala zrozumieć, w jaki sposób religia uobecnia przedmioty bezpośrednio nieobecne, a nawet przedmioty zasadniczo niedostępne zwykłemu ludzkiemu doświadczeniu. Język czyni subiektywne treści poznania bardziej realnymi, dokonując ich obiektywizacji, integrując je z intersubiektywnie podzielanymi systemami znaczeń³.

Również krytycy pozytywistycznej koncepcji „czystego” doświadczenia wskazują na zależność doświadczenia od interpretacji⁴. Ian G. Barbour jest przekonany, że „nie istnieje doświadczenie bez interpretacji, jakie postulowali pozytywiści. Nie jest tak, że po prostu widzimy, zawsze ‘widzimy jako’. W akcie percepcji nieredukowalnymi danymi nie są izolowane kolorowe plamy czy też oderwane doznania zmysłowe, lecz globalne struktury, w których zawarta jest już interpretacja. Kształt naszego doświadczenia uzależniony jest od naszych konkretnych zainteresowań. Sam język również wprowadza do doświadczenia swoiste struktury. Trwałe pojęcia przekazywane są za pośrednictwem kulturowo ukształtowanych słów, które nadają doświadczeniu konkretną postać”⁵. Można do tego dodać, że w samym języku zawarta jest pewna interpretacja lub – inaczej mówiąc – pewien obraz świata, który określa interpretacyjne ramy dla wszelkich możliwych doświadczeń.

Powoływanie się na myślicieli, którzy podkreślali istotną rolę języka w konstytuowaniu ludzkiego doświadczenia, nie wystarczy jednak do określenia, jaką funkcję pełni język w doświadczeniu religijnym, ponieważ to ostatnie ma specyficzny charakter, jest doświadczeniem rozumianym zwykle zupełnie inaczej niż doświadczenie potoczne czy naukowe⁶.

5.1. Pojęcie doświadczenia religijnego

Wśród znawców zagadnienia nie ma zgody, czym w istocie miałyby być doświadczenie religijne. Poważne problemy wynikają z przyjmowanych przez badaczy tego zagadnienia wstępnych założeń, szczególnie wśród myślicieli związanych z określoną tradycją religijną. W niniejszej pracy unikam założeń dotyczących istnienia przedmiotu doświadczenia religijnego. Zamierzam ująć omawiane do-

³ P. L. Berger, Th. Luckmann, *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, dz. cyt., s. 70-78.

⁴ W filozofii nauki teza ta przybiera postać twierdzenia, że obserwacje zależą od teorii (zob. np. K. R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, Warszawa 1977).

⁵ I. G. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty*, dz. cyt., s. 158.

⁶ Konstruowanie pojęcia doświadczenia religijnego w analogii do doświadczenia zmysłowego nasuwa poważne problemy (zob. B. Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*, dz. cyt., s. 87-91). Przekonany jestem, że w pojmowaniu doświadczenia religijnego ważna rola przysługuje metaforze, która opiera się na procesie tworzenia podobieństw. Oznacza to, że pojęcie doświadczenia religijnego jest wymodelowane na wzór doświadczenia zmysłowego poprzez zastosowanie metafor.

świadczenie jako zwykłe zjawisko religijne, które można badać metodami nauk empirycznych oraz które podlega krytyce filozoficznej. Punktem wyjścia czynię twierdzenie, że doświadczenie religijne jest faktem religijnym. Stwierdzenie powyższe nie jest banalne w świetle tego, że niektórzy myśliciele kwestionują możliwość takiego doświadczenia w ogóle⁷. Należy jednak rozróżnić w tym miejscu dwie sprawy: fakt, że pewni ludzie religijni przekonani są, iż doświadczają rzeczywistości będącej przedmiotem religii, oraz – z drugiej strony – problem poznawczej wartości tych przekonań i doświadczeń. Otóż przeżycie wewnętrzne spełniające pewne warunki jest doświadczeniem religijnym również wówczas, gdy roszczenia do prawdziwości, jakie odnośnie do tego doświadczenia zgłaszają wierzący, nie znajdują uzasadnienia. Innymi słowy, doświadczenie religijne ma miejsce także wtedy, gdy nie sposób wykazać racjonalnie, że przedmiot tego doświadczenia istnieje realnie.

O ile zasadne wydaje się założenie, że doświadczenie religijne jest zjawiskiem szeroko rozpowszechnionym w religiach świata, o tyle ukształtowanie się samego pojęcia i refleksję nad nim można ulokować dopiero w czasach nowożytnych⁸. Tłumomowym momentem w badaniu tego zagadnienia była praca Williama Jamesa *Doświadczenie religijne*, wydana pierwszy raz w 1902 roku. James zwraca uwagę na znaczne zróżnicowanie doświadczeń religijnych, także w ramach jednej tradycji religijnej. Doświadczenie religijne nie ogranicza się do mistycyzmu, ale też nie każdy mistycyzm ma charakter religijny. Dla Jamesa doświadczenie religijne w szerokim sensie związane jest z samą istotą religii, która oznacza „takie uczucia, czyny i doświadczenia odosobnionej jednostki ludzkiej, o których jednostka ta mniema, że odnoszą się one do czegoś, co ona sama uznaje za boskie”⁹. Jeśli zaś chodzi o doświadczenia mistyczne, charakteryzują się one czterema cechami: (1) niewyraźnością, czyli niemożnością ich zakomunikowania innym; (2) zdolnością poznawczą – pozwalają wejrzeć w „głębie prawdy”, są przeniknięte pełnią sensu; (3) nietrwałością – trwają krótko, ponieważ są niemożliwe do zniesienia przez dłuższy czas; (4) biernością – kiedy stan mistyczny zawładnie człowiekiem, jego czynności wolicjonalne ulegają zawieszeniu, poddaje się on ponadludzkiej

⁷ B. Chwedeńczuk powiada na przykład, że nie sposób mówić o doświadczeniu religijnym bez cudzysłowu (zob. tamże, s. 96).

⁸ Rozpowszechnione posługiwanie się określeniem „doświadczenie religijne” wiąże się z rozkwitem myśli protestanckiej, w szczególności w kręgu tzw. protestantyzmu liberalnego. Położenie akcentu na subiektywny aspekt życia religijnego w naturalny sposób zaowocowało uwydatnieniem roli doświadczenia religijnego w życiu religijnym. Znaczącą rolę w tym „zwrocie” ku subiektywności i doświadczeniu religijnemu odegrali tacy teologowie jak Friedrich Schleiermacher, Rudolf Otto, Nathan Söderblom, Friedrich Heiler (zob. A. Taves, *Religious Experience*, w: L. Jones (red.), *Encyclopedia of Religion*, vol. 11, dz. cyt., s. 7738-7739; W. Proudfoot, *Religious Experience*, Berkeley-Los Angeles 1985, s. 156).

⁹ W. James, *Doświadczenie religijne*, dz. cyt., s. 30.

mocy¹⁰. Jest to charakterystyka stanów mistycznych ujętych tak, jak jawią się one wierzącym – kryterium są subiektywne przekonania jednostek.

Przekonania wierzących o niewyrażalności doświadczeń mistycznych oraz o biernej roli podmiotu w tych doświadczeniach można zakwestionować na podstawie wielu obserwacji i badań. Przekonanie o niewyrażalności kłóci się często z praktyką wyrażania w formie pisemnej przeżytych doświadczeń. Wielu znanych dzisiaj mistyków zapisywało swoje doświadczenia, dzięki czemu można domniemywać, na czym doświadczenie religijne polega¹¹. Nie oznacza to, że sprawozdania mistyków są dokładnym odzwierciedleniem przeżyć mistycznych, ale z drugiej strony poddaje to w wątpliwość przekonanie o zupełnej ich niewyrażalności. Jak będę próbował pokazać w dalszej części pracy, językowe ujęcie doświadczenia religijnego w ogóle, a doświadczenia mistycznego w szczególności, stanowi konstytutywny składnik tego, co jako doświadczenie religijne funkcjonuje w danej społeczności. Religijne znaczenia przydawane doświadczeniom religijnym są uwarunkowane językową mediatyzacją tych doświadczeń. Przekonanie o bierności podmiotu, bierności przede wszystkim wolicjonalnej i poznawczej, nie znajduje potwierdzenia w badaniach przejawów doświadczenia religijnego. Doświadczenie takie nie jest zjawiskiem „danym” podmiotowi religijnemu poza kontekstem społeczno-kulturowym oraz w oderwaniu od procesów mentalnych, lecz jawi się jako zadanie, które podmiot zazwyczaj nieświadomie realizuje. Innymi słowy, doświadczenie religijne jest rezultatem wielu czynników, które wiążą się z aktywnością podmiotu. Językowy wyraz doświadczenia religijnego jest jednym z nich.

5.2. Językowe konstytuowanie doświadczenia religijnego

Doświadczenie religijne nie dokonuje się „przed” językiem, ani też w izolacji od ludzkiej zdolności posługiwania się nim. Przeciwnie, język je właśnie dopiero umożliwia. Przekonanie, że „praca” języka rozpoczyna się dopiero po zaistnieniu

¹⁰ Tamże, s. 345-346. Zdaniem Leszka Kołakowskiego doświadczenie mistyczne rozumiane jako „połączenie” jest dość rzadkim zjawiskiem. Można mu pod pewnymi względami przeciwstawić ograniczone formy doświadczenia religijnego, takie jak poczucie boskiej obecności czy innych nadprzyrodzonych istot, jak również poczucie, że Bóg słucha modlitw ludzkich lub odpowiada na nie (L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, dz. cyt., s. 83).

¹¹ Jest swoistym paradoksem, że mistycy, podkreślając niewypowiadalność swoich przeżyć, jednocześnie są zdolni do opisywania ich za pomocą całego bogactwa słów i zróżnicowanych środków językowych. „Istotą mistyki – pisze van der Leeuw – jest milczenie, na dnie duszy panuje głucha cisza. Ale cisza ta objawia się jedynie w mowie, i to w mowie egzaltowanej, w goniwieniu słów. (...) Mistyk musi milczeć, ale milczeć nie może; musi mówić, radować się, gubić się w ‘milczącej muzyce’ (Jan od Krzyża)...” (G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1997, s. 432).

doświadczenia religijnego, a tym samym nie ma żadnego udziału w jego konstytuowaniu, jest konsekwencją wspomnianej koncepcji języka jako nakładanego na doświadczenie systemu symboli, pełniącego funkcję narzędzia uzewnętrzniającego myśli. Tymczasem wiadomo, że żadne doświadczenie nie dokonuje się w próżni, lecz jest powiązane z dostępnym w danej kulturze, a w szczególności w danym kontekście religijnym, systemem przekonań¹². Owe społecznie podzielane przekonania są każdorazowo przywoływane i stanowią nieodłączny kontekst każdego doświadczenia, nie tylko religijnego. Doświadczenie zachodzi w kontekście „milczących założeń” w postaci zgromadzonych przekonań religijnych, te zaś obiektywizowane są w języku i jedynie w takiej postaci funkcjonują intersubiektywnie. Inaczej mówiąc, w doświadczeniu religijnym zawsze już zawarta jest interpretacja, dokonująca się w kontekście komunikowanych w języku przekonań religijnych. Doświadczenie religijne nie jest więc prezentacją danego przedmiotu, lecz jego konstrukcją w oparciu o posiadane przekonania. W praktyce przekonania religijne są przekazywane w międzypokoleniowym procesie transmisji „wiedzy” religijnej. Wyznaczają one ramy interpretacyjne dla nowych doświadczeń, przez co określają ich treść¹³. Nie oznacza to jednak, że wszelkie odczucia religijne muszą przybierać postać językowej ekspresji, chodzi raczej o to, że treść doświadczenia jest ukształtowana przez język – jego strukturę i występujące w nim przekonania religijne.

Ponieważ religia ma wymiar społeczny i opiera się na wspólnie podzielanym systemie przekonań, doświadczenie religijne nabiera wagi dopiero wówczas, gdy zostanie wyrażone. Wpływ języka na doświadczenie religijne nie występuje jedynie na poziomie najbardziej rudymenarnym, co jest związane z językowym charakterem ludzkiego bytowania¹⁴ oraz kształtowaniem indywidualnych doświadczeń w kontekście uprzednio w medium języka ukonstytuowanych przekonań religijnych. Dokonuje się także w ramach procesu komunikowania owych doświadczeń, czyli włączania ich do systemu wspólnie podzielanej wiedzy. Ważne wydają się dwa etapy tego procesu. Pierwszy wiąże się z wysłowieniem, a więc ujęciem przeżytych treści w formę języka, za pomocą której można treść doświadczenia zakomunikować innym. Niezbędny jest do tego pewien kod oraz zastosowanie odpowiednich środków, zazwyczaj różnicujących przekaz względem przekazów formułowanych w języku potocznym. Wysłowienie doświadczenia religijnego jest

¹² Co więcej, w wielu przypadkach doświadczeń religijnych słowa mogą stanowić bodziec do religijnej interpretacji doświadczenia. Dobrym przykładem może być nawrócenie św. Augustyna, opisane przezeń w *Wyznaniach*. Działania, takie jak mówienie, intonowanie, śpiewanie, czytanie czy pisanie, mogą w pewnych przypadkach warunkować doświadczenie religijne, a nie tylko stanowić odpowiedź na nie (por. W. Keane, *Religious Language*, „Annual Review of Anthropology”, 1997, nr 26, s. 47).

¹³ Por. I. G., Barbour, *Mity, modele, paradygmaty*, dz. cyt., s. 57 i nast.

¹⁴ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 596.

nadaniem mu postaci intersubiektywnej – bardziej realnej zarówno dla nadawcy (będącego w tym przypadku podmiotem przeżyć), jak i innych uczestników dyskursu religijnego. Wysłowienie oznacza zarazem przekształcenie. Należy podkreślić, że owo przekształcenie jest nie tylko dokonującym się w wysłowieniu zniekształceniem (np. zubożeniem wskutek ograniczoności kodu) – takie przeświadczenie zdaje się dominować wśród mistyków i niektórych badaczy mistyki – ale także konstytuowaniem przedmiotu. Omawiany proces nie jest dany świadomości religijnej, przeciwnie – treść doświadczenia zawiera przeżycie realności przedmiotu, przekonanie o jego istnieniu absolutnym. Drugi etap językowego przekształcania doświadczenia religijnego dotyczy jego form zobiektywizowanych w postaci utrwalonej wiedzy przekazywanej ustnie lub – jak to ma często miejsce w kulturach piśmiennych – za pośrednictwem pisma. Pierwotny zapis doświadczenia może podlegać na tym etapie licznym przekształceniom, które dokonują się w ramach zwykłej transmisji przekazów religijnych z jednej strony oraz świadomej reinterpretacji z drugiej.

Istnieje zasadnicza różnica między doświadczeniem religijnym, które ma miejsce w kontekście istniejącej już tradycji, a doświadczeniem inicjującym nową tradycję religijną¹⁵. O ile pierwsze pojawia się w ustalonym kontekście doktrynalnym, który stanowi dlań horyzont interpretacji, o tyle w drugim przypadku doświadczenie nie jest zamknięte w określonych z góry ramach, a jedynym dlań kontekstem jest kontekst całej kultury, w której doświadczenie to ma miejsce. W obu przypadkach doświadczenie nie jest zawieszane w próżni, w obu też jest włączane w horyzont istniejącego już języka – bądź ściśle religijnego, bądź – stanowiącego bazę dla religijnego użycia – języka potocznego.

Przypadek doświadczenia religijnego dokonującego się w ramach danej tradycji religijnej wydaje się powszechny i dość dobrze udokumentowany dzięki komparatystyce religioznawczej. U podstaw doświadczenia leży mniej lub bardziej wyartykułowany system przekonań, który nie tylko stanowi płaszczyznę odniesienia dla dokonującej się *post factum* interpretacji doświadczenia, ale również punkt wyjścia doświadczenia w tym sensie, że zostaje ono, przynajmniej w pewnym stopniu, ukształtowane na podstawie treści doktrynalnych i mitologicznych¹⁶. Innymi słowy, między doświadczeniem religijnym a systemem przekonań religijnych, opowieści mitycznych etc. występuje wzajemne oddziaływanie, polegające na tym, że doświadczenie wzbogaca system przekonań, zaś ów system przekonań stoi u podstaw doświadczenia¹⁷. W procesie interpretacji język religijny jest zarówno

¹⁵ N. Smart, *The Religious Experience of Mankind*, New York 1984, s. 11.

¹⁶ Por. G. R. Peterson, *Religion as Orienting Worldview*, „Zygon”, vol. 36, 2001, nr 1, s. 12.

¹⁷ N. Smart ujmuje tę zależność następująco: „doświadczenie i interpretacja doktrynalna pozostają w związku dialektycznym. Drugie zabarwia pierwsze, ale pierwsze także kształtuje drugie”. Doświadczenie religijne zmienia także subiektywne rozumienie posiadanych przez jednostkę przekonań religijnych, które w świetle nowych doświadczeń nabierają nowego sensu (N. Smart, *The Religious Experience of Mankind*, dz. cyt., s. 12).

nośnikiem przekonań religijnych stanowiących kontekst określający doświadczenie, jak i medium, za pomocą którego doświadczenie religijne jest w ogóle możliwe.

Argumentem za tym, by ujmować doświadczenia religijne jako usytuowane w kontekście określonej tradycji, jest fakt, że przytłaczająca większość tego rodzaju doświadczeń wiąże się z poczuciem obecności ponadludzkiej mocy znanych już wierzącemu, będących przedmiotem tradycji religijnej, z którą jest – choćby nawet negatywnie – związany¹⁸. W doświadczeniu religijnym dokonuje się zatem identyfikacja początkowo nieokreślonych przeżyć z konkretnymi postaciami czy zjawiskami znanymi z własnej tradycji religijnej. Bez takiej identyfikacji przeżycia pozostają nieokreślone i szybko ulegają zapomnieniu. W szczególności od odpowiedniego kontekstu zależy, czy doświadczenia religijne zostaną uznane za kontakt z ponadludzkimi mocami, czy też za patologiczne objawy aktywności umysłu. W konsekwencji podmiot doświadczenia „nie jest tylko biernym obserwatorem, który jest obojętny tym, co się dzieje, lecz dużego znaczenia nabiera konstruktywne dociekanie w oparciu o przejętą z tradycji wiedzę o tym, co się pojawia”¹⁹. Doświadczenie religijne nie jest od samego początku gotowe, lecz znajduje się w procesie konstrukcji, w której podstawową rolę odgrywają treści dogmatyczne oraz ikoniczne.

Przeżycia religijne stanowią istotny wymiar jednostkowego życia religijnego, a jednak błędem byłoby mniemać, że mają wyłącznie prywatny charakter. Niejednokrotnie dla danej jednostki realność przeżyć potwierdza się dopiero wówczas, gdy są one podzielane z innymi lub potwierdzone przez innych. Najlepszym środkiem obiektywizacji tego rodzaju przeżyć jest rzecz jasna język. Tylko język, wraz z właściwą mu zdolnością przekraczania doświadczenia bezpośredniego, zdolny jest wyrazić, a zarazem nadać formę przeżyciom religijnym. Na znaczną zależność przeżycia religijnego od języka wskazuje van der Leeuw: „Święty kamień, Bóg, sakrament są przeżyciami dokładnie tak samo, jak obawa, miłość, pobożność. W obu wypadkach chodzi nam bowiem o to, co się ukazuje, co się pojawia w znaku. Uczucie nie istnieje bez mowy i mimiki; myśl – bez formy, działania; nawet mistyka wymaga słów”²⁰. Przeżycie religijne nie może w związku z tym opierać się na przeciwstawieniu tego, co osobiste, indywidualne, temu, co zbiorowe. Oba aspekty w nim współlistnieją.

Aktywna rola języka jest eksponowana w konstruktywistycznych koncepcjach doświadczenia religijnego. Jednym z przedstawicieli tej orientacji jest Steven T. Katz. Zdaniem Katza język określonej tradycji religijnej nie jest tylko środkiem,

¹⁸ P. Antes, *What do We Experience if We have Religious Experience?*, „Numen. International Review for the History of Religions”, vol. 49, 2002, s. 336-339; J. L. Mackie, *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem i przeciw istnieniu Boga*, Warszawa 1997, s. 236.

¹⁹ P. Antes, *What do We Experience if We have Religious Experience?*, dz. cyt., s. 340.

²⁰ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, dz. cyt., s. 398.

za pomocą którego zostaje wyrażona treść doświadczenia, lecz także jego warunkiem. „Tkwiąca w języku struktura ontologiczna i sąd tworzą kontury doświadczenia, co oznacza, że ‘czyste doświadczenie’ jest chimerą. Język i sąd należą także do życia społecznego i są od niego nieodłączne. Ten strukturalny kontekst umiejscawia doświadczenie i doświadczonego (mistyka) w danej społeczno-historycznej dziedzinie konceptualnej, której problemy on lub ona sobie przyswaja i próbuje rozwiązać”²¹. Doświadczenia mistyczne trzeba w związku z tym ujmować w ich ścisłym powiązaniu z zapisem tych doświadczeń oraz innymi religijnymi, także mistycznymi, tekstami. Innymi słowy, jest ono zależne od języka oraz innych elementów kontekstu kulturowego. Wątpliwe jest przekonanie o niewyraźności doświadczeń mistycznych. Zaprzeczają temu zresztą pisma samych mistyków, którzy – wbrew przekonaniu o niewyraźności – przekazują wiele pozytywnych treści w tekstach zdających sprawę z doświadczenia. Faktyczna przekazywalność doświadczeń mistycznych wynika z tego, że są one ukształtowane przez strukturę językową, w ramach której się pojawiają. Zdaniem Katza mistyczne sprawozdania nie tylko opierają się na opisie *ex post* pewnego doświadczenia mistycznego, lecz „same doświadczenia są w sposób nieuchronny kształtowane przez wcześniejsze wpływy językowe, tak że przeżyte doświadczenie dopasowuje się do pewnego wcześniej istniejącego wzorca, który został wyuczony, następnie zamierzony, a wreszcie zaktualizowany w rzeczywistości doświadczenia mistyka”²². Interpretacyjną rolę języka w doświadczeniu religijnym podkreśla także Wayne Proudfoot, dla którego ważną funkcją języka religijnego jest umożliwianie jednostkom i społecznościom nadawania sensu ich doświadczeniu²³. Pojęcia i przekonania religijne stanowią konstytutywne elementy doświadczenia, w związku z czym to ostatnie może być wyjaśnione poprzez odwołanie się do tych pierwszych. Można zatem powiedzieć, że dzięki medium języka doświadczenie religijne konstytuowane jest w oparciu o „wiedzę” intersubiektywną – pojęcia, obrazy i przekonania religijne.

²¹ S. T. Katz, *The Conservative Character of Mystical Experience*, w: S. T. Katz (red.), *Mysticism and Religious Traditions*, New York 1983, s. 41. Zwolennikiem konstruktywizmu w odniesieniu do doświadczenia religijnego jest także Wayne Proudfoot (zob. W. Proudfoot, *Religious Experience*, dz. cyt.). Ogólnie rzecz biorąc, podejście konstruktywistyczne kwestionuje możliwość istnienia czystego, niezależnego od kontekstu doświadczenia religijnego, wskazując, że jest ono kształtowane przez wcześniejsze wobec niego założenia językowe, pojęciowe, dyskursywne i instytucjonalne. Przeżyte doświadczenie dopasowuje się do tego kontekstu, przybierając konkretną formę. Nawiązując do pewnych interpretacji filozofii Kanta, konstruktywiści wskazują, że język nie tyle odpowiada rzeczywistości, co raczej narzuca jej struktury, których następnie doświadczamy (zob. J. Salamon, *On Cognitive Validity of Religious Experience*, „Forum Philosophicum”, 2004, nr 9, s. 10-13).

²² S. T. Katz, *Mystical Meaning and Mystical Speech*, w: S. T. Katz (red.), *Mysticism and Language*, Oxford 1992, s. 5

²³ W. Proudfoot, *Religious Experience*, dz. cyt., s. 41.

Niesłuszny jest pogląd odmawiający jednostkom spoza danej tradycji zdolności rozumienia pojawiających się w jej ramach doświadczeń.

Z nieco innego punktu widzenia rolę interpretacji w doświadczeniu religijnym eksponuje I. Barbour. Jak w każdym doświadczeniu, także w doświadczeniu religijnym – w tym miejscu przywoływany autor tworzy pewną analogię między doświadczeniem naukowym a religijnym – obecne są elementy interpretacji, modele i schematy interpretacyjne. Tym samym doświadczenie religijne jest zależne od języka, którym posługuje się wierzący. Można sądzić, że interpretacja odgrywa większą rolę w religii niż w nauce. Barbour podkreśla jednak, że nie można wykluczyć oddziaływań przeciwnych, tzn. wpływu doświadczenia na tworzenie się schematów interpretacyjnych²⁴. Sądzę, że należałoby raczej w związku z tym mówić o wzajemnym oddziaływaniu doświadczeń i schematów interpretacyjnych. Nie można wszakże zaprzeczyć, że doświadczenia religijne odgrywają pewną rolę w kształtowaniu doktryny oraz innych elementów tradycji religijnej. Zjawisko to jest szczególnie wyraźne, gdy doktryna jest dopiero kształtowana lub gdy doświadczenie staje się jednym z podstawowych bodźców inicjacji nowej religii, sekty czy ruchu religijnego.

Dotychczas była mowa przede wszystkim o roli języka w konstituowaniu samego doświadczenia religijnego, niezależnie od sprawozdań, które przybierają ustną bądź pisemną postać. Trzeba teraz wziąć z kolei pod uwagę rolę tego rodzaju sprawozdań w kształtowaniu i przekształcaniu doświadczenia. Wspomniałem wyżej, że w wyniku ekspresji i komunikowania doświadczenie religijne ulega różnym przekształceniom. Wydaje się, że ważną rolę w tym procesie odgrywa narracyjne kształtowanie doświadczenia. Nadanie doświadczeniu struktury narracyjnej (np. opis doświadczenia mistycznego jako sekwencji etapów²⁵) dokonuje się nie tylko w celu przekazania go w postaci opowieści, lecz także w celu lepszego zrozumienia przeżyć przez samą osobę doświadczającą. Opowiadanie jest jednym ze sposobów nadawania sensu. Komunikowane doświadczenie religijne sprawia, że stają się one dodatkowo zależne od języka i w jeszcze większym stopniu nie mogą być pojmowane jako obiektywne sprawozdania z wcześniej zaistniałego doświadczenia²⁶. Niemniej jednak posługiwanie się językiem w celu wyrażania i komunikowania doświadczeń czyni owe doświadczenia bardziej realnymi, ponieważ są

²⁴ I. G. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty*, dz. cyt., s. 157-164. Zob. także N. Smart, *Interpretation and Mystical Experience*, „Religious Studies”, vol. 1, 1965.

²⁵ Zob. np. św. Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna*, w: św. Teresa od Jezusa, *Dzieła*, t. 2, Kraków 1962, s. 5-237; św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, w: św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, Kraków 1995, s. 139-401.

²⁶ Ch. J. Boyatzis, *A Critique of Models of Religious Experience*, „The International Journal for the Psychology of Religion”, 2001, nr 11 (4), s. 253. Por. J. M. Day, *Speaking of Belief: Language, Performance, and Narrative in the Psychology of Religion*, „The International Journal for the Psychology of Religion”, 1993, nr 3 (4), s. 217-218.

one wówczas intersubiektywnie dostępne. W ten sposób język utrwala ulotne za swej natury przeżycia, stabilizując przypisane im znaczenia.

Z powyższych rozważań można wyciągnąć wniosek, że doświadczenie religijne uwikłane jest w kontekst językowy. Oznacza to rzecz następującą: po pierwsze, pewien gotowy język religijny istnieje przed doświadczeniem; po drugie, ma on udział w konstytuowaniu tego doświadczenia; wreszcie po trzecie, stanowi środek obiektywizacji i przekazu tego doświadczenia, środek przy tym nieobojętny i wpływający na ostateczne ukształtowanie się zjawiska, które dostępne jest członkom określonej wspólnoty religijnej, a nierzadko również i outsiderom. Doświadczenie religijne jest fenomenem stanowiącym rezultat aktywności poznawczej podmiotu, ponieważ konstytuuje się w nim świat religijny lub jego poszczególne aspekty. Konstytuowanie świata stanowiącego przedmiot przekonań religijnych dokonuje się przy istotnym udziale języka. Doświadczenie religijne nie zdaje sprawy z jakiejś zewnętrznej wobec języka, uprzednio istniejącej (niezależnie od języka) rzeczywistości, lecz projektuje tę rzeczywistość w oparciu o dostępne w języku systemy pojęć. Czasami przyrównuje się doświadczenie religijne do doświadczenia w potocznym tego słowa rozumieniu, czyli przede wszystkim do doświadczenia zmysłowego. Jednakże w przypadku doświadczenia religijnego jego zależność od języka jest znacznie większa niż w przypadku doświadczenia zmysłowego. Staje się to oczywiste, jeśli dokona się porównania intersubiektywnych postaci obu rodzajów doświadczeń. Zarówno doświadczenia zmysłowe, jak i religijne mogą być zobiektywizowane w języku. Jednakże, podczas gdy intersubiektywność doświadczenia zmysłowego wykracza poza język, gdyż można zasadniczo owo doświadczenie powtórzyć, a przez to uczynić je intersubiektywnym w sensie poznawczym, intersubiektywność doświadczenia religijnego opiera się jedynie na języku²⁷. Szczególna rola języka w kształtowaniu doświadczenia religijnego wynika ze specyficznej sytuacji epistemologicznej, w jakiej znajduje się owo doświadczenie. Niemożność intersubiektywnej kontroli wartości poznawczej doświadczenia religijnego sprawia, że intersubiektywną ważność, a zarazem – o tyle, o ile religia jest zjawiskiem społecznym – ważność z religijnego punktu widzenia, zawdzięcza ono językowi. Poza swoim językowym wyrazem doświadczenie religijne miałoby, jak się wydaje, niewielkie znaczenie dla wspólnoty religijnej, a także – we wskazanym wyżej sensie – dla indywidualum, które je przeżywa.

Choć nie jest wcale pewne, że doświadczenie religijne, w rozumieniu tutaj akceptowanym, stanowi fundament wszelkiej religijności, przyznać jednak trzeba, że odgrywa ono doniosłą rolę w religiach. Wiąże się to zapewne z faktem, że „żywa” religijność wymaga odpowiedniego nastawienia emocjonalnego, które właśnie w różnego rodzaju doświadczeniach religijnych występuje w najbardziej intensywnej postaci. Świat religijny prawdopodobnie nie mógłby utrzymywać

²⁷ Por. I. G. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty*, dz. cyt., s. 160.

swojej rzeczywistości dla osób religijnych bez owego emocjonalnego potwierdzenia jego wiarygodności. W doświadczeniu religijnym transcendentny wymiar świata religijnego staje się dla wierzącego namacalny, uzyskuje konkretną postać²⁸, co zarazem stanowi w oczach człowieka religijnego potwierdzenie ważności całego uniwersum religijnego.

²⁸ Zapewne tutaj tkwi przynajmniej część odpowiedzi na pytanie, dlaczego „sprawozdania” z doświadczenia, przede wszystkim dzieła mistyków, obfitują w metafory. Otóż metafory pozwalają doświadczeniu przybrać bardziej namacalną postać, przedstawić w wyobraźni coś, o czym się sądzi, że jest niewyobrażalne.

6. Mechanizmy konstytuowania świata religijnego I – symbol religijny

Aktywna rola języka w konstytuowaniu religijnego świata uwidacznia się w analizie funkcjonowania dających się wyodrębnić podstawowych struktur dyskursu religijnego. Należą do nich symbol, mit, metafora, a także ściśle powiązane z nimi działania językowe o charakterze rytualnym¹. Struktury te nie są równorzędne i zachodzą między nimi różne relacje. W szczególności wskazać można na zależność istniejącą między symbolem a metaforą oraz symbolem a mitem. Z kolei pojęcie działania językowego zwraca uwagę na pragmatyczny charakter języka religijnego, polegający na tym, że religijne mówienie jest w istotnym sensie tego słowa działalnością, w ramach której religia – a więc zarówno religijny obraz świata, jak i religijny sposób życia – są tworzone i reprodukowane. Symbol, metafora i mit są w dyskursie religijnym wkomponowane w religijny sposób życia, zaś ich rozpatrywanie w izolacji od życia religijnego grozi zagubieniem specyficznego sensu, jaki może być językowi religijnemu przypisany².

W badaniach języka religijnego istotną rolę odegrało reprezentacjonistyczne ujęcie symbolu, metafory i mitu, zgodnie z którym są one wytworami odnoszącymi się

¹ Symboliczny charakter języka religijnego podkreślany jest przez znaczną część badaczy. Jednocześnie podkreśla się, że język religijny jest językiem mitu. Zob. np. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, Kraków 1994, s. 135-180; P. Tillich, *Religious Symbols*, „The Christian Scholar”, 1955, XXXVIII, 3; J. A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą...*, dz. cyt., s. 123-135; T. Węclawski, *Wspólny świat religii*, dz. cyt., s. 60-91; J. B. Magee, *The Logic of Religious Language*, w: J. B. Magee, *Religion and Modern Man...*, dz. cyt., s. 351-369; D. Stewart, *The Nature of Religious Language*, w: D. Stewart, *Exploring the Philosophy of Religion*, dz. cyt., s. 187-199; I. G. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty*, dz. cyt., s. 19-40; L. Dupré, *Inny wymiar...*, dz. cyt., s. 120-212. Dużo uwagi poświęca się metaforycznemu charakterowi języka religijnego. Zob. J. Soskice, *Metaphor and Religious Language*, London-New York 1985; D. Stewart, *The Metaphorical Use of Language*, w: D. Stewart, *Exploring the Philosophy of Religion*, dz. cyt., s. 217-229. Na temat pragmatycznego wymiaru języka religijnego oraz ujęcia tegoż języka jako sposobu działania zob. W. Keane, *Religious Language*, dz. cyt.; B. Malinowski, *Problem znaczenia w językach pierwotnych*, dz. cyt., s. 317-369; R. Schaeffler, *Filozofia religii*, dz. cyt., s. 135-141 oraz 177-181.

² Zob. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, dz. cyt., s. 145.

do przedmiotów sakralnych. Według tego poglądu język religijny w sposób niedoskonale odzwierciedla rzeczywistość transcendentną, stanowiącą główny wymiar świata religijnego. Zdania języka religijnego, mimo swojej nieliteralnej postaci, są sensowne i jako takie mogą być badane pod kątem prawdziwości i fałszywości. Słabsza wersja tego poglądu zakłada, że język religijny wprawdzie bezpośrednio nie odnosi się do rzeczywistości, ale otwiera przed człowiekiem nowe perspektywy poznawcze, pozwalające mu ująć – w sposób niejasny i nieadekwatny – rzeczywistość sakralną³.

Koncepcja ta wywołuje jednak różne trudności. Pierwsza z nich powstaje w związku z wątpliwościami co do reprezentacjonistycznej koncepcji języka w ogóle. Dotyczy ona nie tylko języka religijnego, choć właśnie w odniesieniu do niego jest najbardziej problematyczna. Druga trudność wynika z samej symbolicznej i metaforycznej natury języka religijnego. Język religijny nie jest po prostu zbiorem zdań stwierdzających w sposób dosłowny stany rzeczy. Wielorakość i mglistość sensów przypisywanych wypowiedziom języka religijnego ogranicza, poza nielicznymi wyjątkami, możliwość identyfikacji odniesień tych wyrażeń. W analizach poniższych zamierzam wykazać, że wspomniane składniki językowe dyskursu religijnego odgrywają fundamentalną rolę w konstruowaniu świata religijnego, a nie w opisywaniu uprzednio istniejących stanów rzeczy – zarówno tych, którym można przypisać status transcendentny, jak i tych, do których można by religię, w sposób charakterystyczny dla wielu odmian redukcjonizmu, sprowadzić.

6.1. Pojęcie symbolu

Prezentowana koncepcja symbolu religijnego próbuje wyjaśnić funkcjonowanie symboli w religii na podstawie założenia, że główną funkcją języka religijnego nie jest stwierdzanie stanów rzeczy, które uprzednio dałyby się ująć niezależnie od języka, lecz konstituowanie religijnego świata, który następnie jawi się ludziom religijnym jako faktyczność. Koncepcja niniejsza nie daje podstaw do wysuwania ostatecznych wniosków na temat istnienia przedmiotów religii (w szczególności nadprzyrodzonych istot i mocy). Nie zakłada też uprzedniego istnienia (realności) przedmiotu religii ani nie wychodzi od zaprzeczenia jego istnienia. Sytuuje natomiast świat religii w perspektywie antropologicznej, respektując przyjęte na wstępie założenia⁴. Ponieważ język religijny jest językiem, którym posługuje się człowiek, także symbole religijne mają charakter ludzkich wytworów.

Ze względu na różnorodność koncepcji symbolu pojęcie to jest trudne do jednoznacznego zdefiniowania. Najogólniej symbol można rozumieć jako znak za-

³ Zob. np. I. G. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty*, dz. cyt.; I. Ramsey, *Models and Mystery*, Oxford 1964.

⁴ Chodzi o powstrzymanie się od twierdzeń na temat istnienia/nieistnienia przedmiotu religii.

stępujący pewne treści lub przedmioty. Chociaż każdy symbol jest znakiem, nie każdy znak jest symbolem. Różnica między znakiem a symbolem była przedmiotem zainteresowania wielu badaczy. Jedną z bardziej szczegółowych propozycji takiego rozróżnienia przedstawił Tzvetan Todorov⁵. Zarówno znak, jak i symbol są jego zdaniem strukturami wieloelementowymi. Znak jest jednak strukturą trój-elementową, składa się z elementu znaczącego, znaczonego oraz desygnatu, którym jest przedmiot lub jego myślowe wyobrażenie. W obrębie znaku zachodzą dwie różne relacje: jedna między znaczącym i znaczoneym, druga między tymi dwoma elementami i desygnatem. Natomiast na symbol składają się jedynie dwa elementy: symbolizujące i symbolizowane oraz jedna relacja symbolizowania.

Różnice między znakiem a symbolem przedstawia Todorov następująco:

1. Relacja konstytuująca znak jest konieczna – znaczące nie istnieje poza swym związkiem ze znaczoneym i na odwrót, zaś relacja konstytuująca symbol jest niekonieczna: „Kolor czarny istnieje sam w sobie, tak samo uczucie żałoby; ich związek w symbolu nie jest, w tym znaczeniu słowa, konieczny”⁶.
2. Symbol jest przechodni, a znak nieprzechodni. Każdy element symbolizowany może stać się z kolei symbolizującym. Przykładowo, krzyż symbolizuje cierpienie Chrystusa, a to z kolei symbolizuje religię chrześcijańską. Natomiast w przypadku znaku: element „jabłko” wchodzi w wyłączny stosunek ze znaczoneym *jabłko*. Dlatego symbol jest wielowartościowy, a znak jednowartościowy.
3. Znaki są poznawcze, bo wchodzi w relacje denotowania (trójelementowa struktura znaku); symbole są niepoznawcze.
4. Znak jest związany w zasadzie z narządami mowy i ze słuchem, symbol z ręką i wzrokiem; znaki są zwykle czasowe, symbole przestrzenne.
5. Symbole mogą być indywidualne, znaki są zawsze społeczne.
6. Znaki starają się oddzielić obiektywność od subiektywności, symbole – nie.
7. Nie można powiedzieć po prostu, że znak jest niemotywowany, a symbol motywowany. Jeśli idzie o znak, to relacja znaczenia nie może w nim być motywowana (gdy coś motywuje coś innego, oba elementy mogą być pomyślane oddzielnie, tak zaś w wypadku znaku nie jest – relacja między tymi elementami jest konieczna), natomiast relacja denotacji może być, choć zwykle nie jest, motywowana (jest motywowana w przypadku onomatopei). Symbolizacja natomiast jest motywowana w różnym stopniu: w przypadku koloru czarnego (żałoba) nie istnieje, w przypadku krzyża jest to motywacja szeroko znana na Zachodzie, w przypadku posągu jest oczywista. „Motywacja jest niemożliwa

⁵ T. Todorov, *Wstęp do symboliki*, w: M. Głowiński (wyb.), *Symbole i symbolika*, Czytelnik, Warszawa 1990, s. 30-97.

⁶ Tamże, s. 39. Na temat koniecznego charakteru relacji konstytuującej znak por. E. Benveniste, *Istota znaku językowego*, w: J. Pelc, L. Koj (red.), *Semiotyka dziś i wczoraj. Wybór tekstów*, Wrocław 1991, s. 284-288.

w znaczeniu, natomiast możliwa jest, lecz mniej lub bardziej zrealizowana, w denotacji i symbolizacji”⁷. Kryterium motywacji nie jest przydatne do różnienia między symbolem i znakiem.

Wydawać by się mogło, że takie rozumienie symbolu ogranicza możliwość przypisania symbolicznego charakteru językowi mówionemu. Jednak w rzeczywistości tego rodzaju ograniczenie nie występuje. Odrębność symbolu i znaku nie oznacza bowiem, że nie mogą one współwystępować oraz oddziaływać wzajem na siebie. „Znak i symbol – pisze Todorov – są dwiema abstrakcyjnymi zasadami; nie nadają się do bezpośredniej obserwacji; ich najoczywistszymi wcieleniami, najbardziej rozpowszechnionymi są odpowiednio: mowa słowna i obraz graficzny (...). Ale większość faktów ogólnie zwanych symbolicznymi można analizować jako rezultat złożonej interakcji obydwu. Na przykład pismo (w wąskim znaczeniu logografii) polega na oddaniu obrazu (wizualności, przestrzenności) na usługi znaku. Odwrotnie, mowa może być oddana na usługi symbolu, co nas prowadzi ku różnym formom symboliki językowej”⁸. Znak może się także przekształcić w symbol. Ma to miejsce wówczas, gdy w obrębie jednego z elementów znaku tworzy się relacja symbolizowania⁹.

Wzajemna zależność symbolu i języka w węższym rozumieniu (języka pisane go i mówionego) polega na tym, że nie tylko możliwy jest – jak to zostało wyżej powiedziane – język symboliczny, ale że ponadto symbol niejęzykowy zakłada tekst językowy, który umożliwia kodowanie i odczytywanie symbolu¹⁰. Powszeczne występowanie symboli poza językiem w węższym rozumieniu, a więc ich występowanie jako struktur znaczących, które nie są nadbudowane na znaku językowym, lecz na bazie materialnych przedmiotów, takich jak krzyż czy półksiężyc, oraz spotykane w literaturze odróżnianie symbolizmu i języka¹¹, nie zmienia faktu, że symbole funkcjonują w społeczności posługującej się określo-

⁷ T. Todorov, *Wstęp do symboliki*, dz. cyt., s. 44.

⁸ Tamże, s. 47. Podobnie uważa E. Benveniste, wedle którego „Każda semiologia systemu niejęzykowego musi się odwoływać do pośrednictwa języka, a zatem może istnieć jedynie w obrębie semiologii języka i dzięki niej. (...) Język jest interpretantem wszystkich innych systemów językowych i niejęzykowych” (E. Benveniste, *Semiologia języka*, dz. cyt., s. 29).

⁹ T. Todorov, *Wstęp do symboliki*, dz. cyt., s. 47-48.

¹⁰ Por. J. Wierusz-Kowalski, *Język a kult...*, dz. cyt., s. 128. Podobną myśl wyraża L. Dupré, gdy twierdzi, że „wszystkie symbole religijne albo są werbalne, albo wymagają werbalnej interpretacji” (L. Dupré, *Inny wymiar...*, dz. cyt., s. 147). Dupré zwraca ponadto uwagę na fakt, że symbole religijne są uzależnione od języka ze względu na specyficzny charakter dyskursu religijnego. „To odniesienie do rzeczywistości transcendentnej – pisze autor – uzależnia symbole religijne od języka. Nie wszystkie symbole opierają się na języku; na przykład niewerbalne symbole estetyczne potrzebują języka tylko dla późniejszej interpretacji, a nie dla podstawowego zrozumienia. Same symbole religijne potrzebują języka, aby były wyraźnie religijne (tj. świadome **sacrum jako takiego**)” (tamże, s. 158).

¹¹ Zob. np. D. Sperber, *Rethinking Symbolism*, Cambridge 1989, s. 90.

nym językiem, który z kolei stanowi podstawę rozumienia symboli. Odnosi się to nie tylko do hermeneutyki symbolu czy teologicznej interpretacji jego sensu, lecz wiąże się z myśleniem, które bez języka byłoby niemożliwe (teza o tożsamości języka i myśli) i które stanowi podstawę rozumienia symboli. Trzeba jednak dodać, że określanie relacji między symbolem a językiem jest konieczne tylko wówczas, gdy w grę wchodzi wąskie rozumienie języka. Natomiast w szerokim rozumieniu język obejmuje również symbole, które nie dają się sprowadzić do języka mówionego i pisanego. Przykładowo, krzyż i półksiężyc są symbolami, które mogą nie występować w postaci symbolizmu językowego, a mimo to składają się na szeroko rozumiany język religijny.

6.2. O różnych sposobach rozumienia symboli religijnych

Obecność symboli w religii nie nasuwa żadnych wątpliwości. Stwierdzenie, że odgrywają one w religii rolę fundamentalną, może podlegać dyskusji. Wątpliwości tego rodzaju stają się mniej dokuczliwe w świetle faktu, że niektórzy badacze wręcz utożsamiają religię z systemem symboli czy specyficznych znaków. Takie podejście znaleźć można w pracy Jacques'a Waardenburga, który określa religię jako „specyficzny rodzaj systemu znakowego, który dla zaangażowanych ludzi ma lub reprezentuje absolutną jakość i który w konsekwencji obejmuje odniesienia i znaczenia mające dla tych ludzi pewne absolutne konotacje”¹². Religijne symbole mogą zatem nie tylko reprezentować, w przekonaniu ludzi religijnych, absolutną rzeczywistość, ale także same posiadać absolutną jakość. Co więcej, absolutne treści mogą być przypisywane relacjom, jakie zachodzą między ludźmi religijnymi a ich symbolami. Rozumienie religii jako systemu symboli występuje także w twórczości Clifforda Geertza. Autor ten definiuje religię jako „(1) system symboli, (2) ustanawiających w ludziach mocne, wszechogarniające i trwałe nastroje i motywacje poprzez (3) formułowanie koncepcji ogólnego ładu istnienia i (4) oblekanie tych koncepcji w taką aurę faktyczności, że (5) owe nastroje i motywacje wydają się wyjątkowo realistyczne”¹³.

W filozofii religii zdają się dominować dwa podstawowe sposoby rozumienia symbolu religijnego. Można je scharakteryzować, odwołując się do dystynkcji wprowadzonej przez Paula Tillicha, który wyróżnia negatywne i pozytywne teorie symboli religijnych. „Negatywnymi nazywamy teorie wyjaśniające symbol na podstawie warstwy rzeczywistości, która w symbolu nie jest uwzględniana. Odmawiają one symbolowi wartości rzeczowej i przyznają mu tylko zawartość bycia: w symbolu znajduje wyraz jedynie pewne określone subiektywne bycie, nie zaś

¹² J. Waardenburg, *The Language of Religion...*, dz. cyt., s. 447.

¹³ C. Geertz, *The Interpretation of Cultures...*, dz. cyt., s. 90.

stan rzeczy, do którego symbol się odnosi”¹⁴. Wśród nich wyróżnić można teorie psychologiczne i socjologiczne. Często określa się je wszystkie mianem redukcjonistycznych, ponieważ sprowadzają zjawiska religijne – w omawianym przypadku symbole – do zjawisk niereligijnych. Głoszą one, że jedyna realność symbolu polega na jego byciu wyrazem pewnej sytuacji psychicznej lub społecznej. Symbol religijny nie byłby zatem reprezentantem transcendentnej rzeczywistości sakralnej, lecz wyrazem pragnień jednostkowych i zbiorowych. Tak rozumiane negatywne koncepcje symbolu, identyfikując czynniki wpływające na ukształtowanie określonej symboliki religijnej oraz odkrywając funkcje symboli religijnych, rzucają jednak niewiele światła na zjawisko tworzenia określonej treściowej zawartości symboli. Innymi słowy, pomijają one specyficznie religijną funkcję symboliki religijnej, redukując ją do roli „maski” zakrywającej bardziej fundamentalne zjawiska¹⁵. Z kolei specyficzna funkcja symboli religijnych polega między innymi na tym, że dokonuje się za ich pośrednictwem kreowanie konkretnych religijnych obrazów świata oraz że wywołują one pewne specyficznie religijne uczucia i nastawienia.

Niewystarczalność negatywnych koncepcji symbolu religijnego skłania niektórych myślicieli do przypuszczenia, że są one przede wszystkim wyrazem transcendentnej rzeczywistości. Nie wyrażałyby one wówczas jedynie rzeczywistości życia codziennego – ani pod postacią przedmiotów danych w bezpośrednim doświadczeniu, ani pod postacią niejawnych (znajdujących się poza świadomością ludzi religijnych), ale dających się zrekonstruować, zjawisk natury społecznej lub psychologicznej – lecz pewną obiektywną rzeczywistość przekraczającą świat codziennego doświadczenia. Jest ona najczęściej utożsamiana z transcendentną rzeczywistością religii, Nieuwarunkowanym, Bogiem, rzeczywistością sakralną itp. Taki sposób rozumienia symboliki religijnej jest charakterystyczny dla wielu teologów, filozofów, fenomenologów, a nawet historyków religii¹⁶. Ponieważ odgrywa on doniosłą rolę w badaniach nad symboliką religijną, poświęć mu więcej uwagi.

Do tego rodzaju pozytywnych, w powyższym rozumieniu, teorii symbolu religijnego należy koncepcja Tillicha. Według tego filozofa trzeba rozróżnić dwie warstwy symboli religijnych: ugruntowującą, w której ustanowiona zostaje religijna przedmiotowość, oraz ugruntowaną, która wskazuje na owe przedmioty¹⁷. Warstwa

¹⁴ P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, dz. cyt., s. 161. Do takich teorii należą, zdaniem Tillicha, koncepcje Fryderyka Nietzschego, Karola Marksa i Zygmunta Freuda.

¹⁵ Zob. E. de Martino, *Mit, religioznawstwo i kultura nowoczesna*, „Zeszyty Teoretyczno-Polityczne”, 1959, nr 7-8 i 9.

¹⁶ Tytułem przykładu można wymienić takich myślicieli, jak P. Tillich (*Pytanie o Nieuwarunkowane*, dz. cyt.), M. Eliade (*Traktat o historii religii*, Warszawa 2000) czy T. Węclawski (*Wspólny świat religii*, dz. cyt.).

¹⁷ P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, dz. cyt., s. 172.

przedmiotowa dzieli się z kolei na trzy grupy symboli religijnych. Do pierwszej należą istoty boskie lub istota najwyższa, czyli Bóg. Reprezentują one Nieuwarunkowany Transcendens, który wykracza poza symboliczne ustanowienie. Słowo „Bóg” nasuwa pewne symboliczne treści, będące przedmiotem świadomości religijnej, a jednocześnie oznacza Nieuwarunkowany Transcendens. W tym sensie można powiedzieć, że „Bóg jest symbolem Boga”¹⁸. Niesymboliczny element ostateczności czy transcendencji łączy się w symbolu z symbolicznym elementem ludzkiego doświadczenia. Słowo „Bóg” ujęte jako symbol niejako zawiera w sobie to, co reprezentuje, czyli Transcendens, oraz treść daną w doświadczeniu religijnym. Szczególnego podkreślenia wymaga tutaj owo pojęcie reprezentacji rzeczywistości transcendentnej przy udziale pewnych elementów zaczerpniętych z doświadczenia religijnego. Druga grupa symboli przedmiotowych dotyczy istoty Boga i jego działań. Symbole te umożliwiają prawdziwe poznanie Boga, przy czym prawdziwość symboli religijnych nie polega na ich zgodności z rzeczywistością, lecz na ich koniecznym dla świadomości religijnej charakterze. Do trzeciej wreszcie grupy symboli zalicza Tillich naturalne i historyczne obiekty sakralne, w tym osoby. Owe święte rzeczywistości dane są poprzez zjawiska empiryczne, rzec można, że „reprezentują obecność Nieuwarunkowanego Transcendensu w zjawisku”¹⁹.

Ogólnie można powiedzieć, że zdaniem Tillicha, dzięki symbolom dokonuje się reprezentacja rzeczywistości. Polega ona na tym, że symbol reprezentuje rzeczywistość przezeń zastępowaną, uczestnicząc zarazem w jej znaczeniu i mocy. Ta funkcja symbolu jest tak podstawowa, że można niemal powiedzieć, iż symboliczny znaczy reprezentatywny²⁰. Symbol ujawnia poziomy rzeczywistości, które w innym przypadku pozostałyby ukryte. Jeśli zaś idzie o symbol religijny, to reprezentuje on rzeczywistość transcendentną. Żywotność i adekwatność takiego symbolu zależy wprawdzie od sytuacji religijnej, ale rzeczywistość, którą symbol zakłada, jest nieuwarunkowana. Symbole religijne mają strukturę dwupoziomową: poziom transcendentny, przekraczający rzeczywistość empiryczną, współistnieje z poziomem immanentnym. Symbolizowanie jest zatem wtórne wobec rzeczywistości przedstawionej w symbolu.

Podobne koncepcje symbolu religijnego znaleźć można u innych myślicieli zakładających, przynajmniej *implicite*, realne istnienie transcendentnej rzeczywistości. Analizując symbole jako „znaki i miejsca zastępcze”, Tomasz Węcławski powiada, że są one „uformowane i przywoływane w pierwszym rzędzie po to, żeby reprezentowały rzeczywistości, które nie są inaczej wprost uchwytnie i dostępne: bądź dlatego, że przekraczają możliwości bieżącego wyobrażenia, bądź też dlatego,

¹⁸ P. Tillich, *Dynamika wiary*, Poznań 1987, s. 65.

¹⁹ P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, dz. cyt., s. 176.

²⁰ P. Tillich, *The Nature of Religious Language*, „The Christian Scholar”, 1955, XXXVIII, 3.

że dzieli nas od nich niepokonalna w tej chwili bariera czasowa. Słowo ‘reprezentować’ należy przy tym rozumieć dosłownie: re-prezentować to znaczy ‘czynić na nowo (lub stale) obecnym’²¹. Reprezentacja, o jakiej mowa w powyższych cytatach, nie ma takiego samego charakteru jak reprezentacja występująca w pozareligijnym użyciu języka, ponieważ reprezentowanie jest czymś więcej niż tylko odzwierciedlaniem rzeczywistości. Chodzi tutaj zarazem o to, że symbol jest uobecnieniem rzeczywistości, którą odzwierciedla, a zarazem przedmiotem zdolnym w niej partycypować. W tym sensie symbole mają charakter poznawczy i egzystencjalny zarazem – umożliwiają poznanie pewnych aspektów rzeczywistości uprzednio nieznaney oraz zbliżają człowieka do niej. Zarazem symbole – i na tym chyba przede wszystkim ma polegać ich egzystencjalna funkcja – pozwalają człowiekowi odkryć własną głębię, odsłonić nieznanę dotąd pokłady jego duszy²².

Powyższy sposób ujmowania symboli religijnych budzi jednak wątpliwości ze względu na położenie nacisku na moment reprezentacji rzeczywistości transcendentnej, który występuje w symbolu. Fenomenologia (historia) życia religijnego nigdy nie ma bezpośrednio do czynienia z rzeczywistością, którą odkrywa i jednocześnie zasłania symbol religijny. Jedynymi intersubiektywnie (publicznie) dostępnymi obiektywizacjami życia religijnego są właśnie symbole jako zjawiska należące do ludzkiego świata. Jeśli wyrażają one pewne treści, które sugerują ich odniesienie do rzeczywistości transcendentnej, to są to wówczas treści ujęte w ramy symbolu rozumianego jako składnik ludzkiego świata. Mówienie o reprezentacji nasuwa pytanie, które wiąże się z filozoficzną krytyką pojęcia reprezentacji: skąd wiadomo, że dany znak lub symbol reprezentuje coś od niego różnego, skoro nie sposób porównać tego czegoś z owym znakiem czy symbolem. W swojej ogólnej postaci problem ten został sformułowany w ramach tradycji empiryzmu brytyjskiego²³. Pojęcie reprezentacji w odniesieniu do symbolu religijnego nie tylko naraża się na klasyczne zarzuty, ale staje się dodatkowo problematyczne ze względu na nieuchwytność (zasadniczą niedostępność) odniesienia symbolu religijnego. Element symbolizowany można w tym przypadku zidentyfikować – oczywiście jedynie w ograniczonym stopniu ze względu na niejednoznaczność symbolu – tylko o tyle, o ile składają się nań przedmioty uchwytny w doświadczeniu (na przykład elementy symbolizujące innych symboli, przedmioty należące do naturalnego świata), w szczególności uczucia, zachowania etc.

Wydaje się, że oba naszkicowane powyżej sposoby rozumienia symbolu religijnego – negatywne i pozytywne – nie odpowiadają w sposób zadowalający na pytanie, jaką rolę odgrywa symbol w konstituowaniu świata religijnego, w szczególności

²¹ T. Węclawski, *Wspólny świat religii*, dz. cyt., s. 65.

²² Zob. J. A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą...*, dz. cyt., s. 134.

²³ Zob. np. krytykę reprezentacjonizmu Locke’a dokonaną przez Berkeleya (G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, dz. cyt.).

zaś przedmiotowego wymiaru tego świata. W ujęciach pozytywnych z góry zakłada się realność pewnej rzeczywistości transcendentnej, uprzedniej wobec symbolu, i wskazuje na problematyczną relację reprezentacji. Światopogląd religijny – religijny obraz świata – jest według tego ujęcia tworzony między innymi na bazie symboli, które odnoszą się do pewnej nieuchwytniej w codziennym doświadczeniu, a zarazem – mimo nieuchwytności – z góry dogmatycznie określonej rzeczywistości. Religijny obraz świata staje się obrazem – prawda, że bardzo nieadekwatnym i nierealistycznym, co przyznają sami przedstawiciele omawianych koncepcji – uprzednio istniejącej rzeczywistości. W ujęciach negatywnych natomiast symbol sprowadza się zazwyczaj do funkcji (psychologicznych, społecznych), jakie pełni w życiu jednostki i zbiorowości. Religijny obraz świata jest funkcjonalny względem pewnej praktyki – nie tylko religijnej, lecz również świeckiej. Jest to oczywiście pewne wyjaśnienie funkcjonowania symboli religijnych, ale nie odpowiedź na pytanie, dlaczego religijny obraz świata jawi się człowiekowi religijnemu jako „prawdziwa” rzeczywistość oraz jakie są mechanizmy symbolicznego tworzenia i podtrzymywania tego obrazu.

6.3. Symbol i tworzenie religijnego uniwersum

Postaram się wykazać, że symbole religijne można ujmować nie jako reprezentacje rzeczywistości transcendentnej – jako że to symbol dopiero kształtuje wyobrażenia tej rzeczywistości – ani jako wyraz sytuacji psychologicznej czy społecznej, lecz przede wszystkim jako medium działań religijnych kreujących wspomniane wyobrażenia. Symbol jest elementem konstrukcyjnym religijnego obrazu świata oraz czynnikiem wpływającym na religijny sposób życia.

W religii symbole odgrywają istotną rolę ze względu na to, że religijny obraz świata jest zawsze obrazem świata rozdwojonego. Z jednej strony człowiek religijny ma do czynienia ze światem życia codziennego, w którym dominuje potoczne doświadczenie, z drugiej zaś ze światem przekraczającym życie codzienne, stanowiącym – mówiąc najogólniej – domenę działań ponadludzkiej mocy. Religijne działania człowieka mają zwykle na celu rytualne przekroczenie granicy istniejącej między obiema sferami rzeczywistości. Symbol jest właśnie takim elementem dyskursu religijnego (a także rytuału, jako że dyskurs religijny dokonuje się często w kontekście rytualnym), który pozwala przekroczyć ową granicę i sprawić, że nieuchwytnie w potocznym doświadczeniu ponadnaturalne moce stają się w pewien (zazwyczaj odczuwalny) sposób obecne. Język symboliczny pozwala niejako włączyć doświadczenia przekraczające doświadczenie potoczne w obręb świata życia codziennego, a co więcej – umożliwia częściową i chwilową integrację obu rzeczywistości w ramach jednego świata religijnego. Do symbolu religijnego słusznie można by odnieść uwagę Bergera i Luckmanna, którzy charakteryzując

symbol w ogóle, określają go jako znaczącą cząstkę języka, która niejako spina różne sfery rzeczywistości²⁴. Jak sądzę, błędem byłoby mniemać, że ów podwojony świat religijny jest dany człowiekowi niejako przed językiem symbolicznym oraz że język religijny ma tylko ujmować wcześniej dany w doświadczeniu religijnym świat ponadludzkiej mocy. Ów świat jawi się jako podwojony (poszerzony o wymiar transcendentny) właśnie dzięki symbolom i ich podwójnej strukturze (podwójnej semantyce). Struktura symbolu projektuje pewne aspekty świata religijnego, tzn. świata rozdwojonego, na codzienność i transcendencję.

Symbol religijny jako składnik językowego (umysłowego) wyposażenia człowieka stanowi medium kreacji religijnego obrazu świata. Można go określić – nawiązując do Cassirera – jako formę organizacji doświadczenia, formę, której użycie stanowi podstawę tworzenia religijnych przedstawień oraz ich obiektywizacji. Znak symboliczny (symbol) charakteryzuje się tym, że można go używać do mówienia o rzeczach nieobecnych: należących do przeszłości, jeszcze nieistniejących, oddalonych w przestrzeni, a nawet przekraczających możliwości ludzkiego poznania²⁵. Język symboliczny bez trudu ujmuje imponderabilia, w zasadzie daje możliwość mówienia o czymkolwiek pomyślanym. Właśnie w tym symbolicznym charakterze znaku kryje się tajemnica dyskursu religijnego: składa się on między innymi ze znaków, które odnoszą się do rzeczy znajdujących się poza wszystkim, co dane intersubiektywnie.

W religii ta funkcja symboli ma podstawowe znaczenie, ponieważ symbole religijne, czy język religijny w ogóle, dzięki swej funkcji symbolicznej czynią możliwym mówienie o rzeczach nieobecnych. Tym, co wyróżnia dyskurs religijny, jest wszakże permanentna bezpośrednia nieobecność (nieuchwytność) przedmiotów fundamentalnych dla religii. Język religijny, posługując się symbolami w oparciu o funkcję symbolizowania, wywołuje w człowieku religijnym przeświadczenie, że istnieje możliwość uobecnienia ponadludzkiej mocy w sposób analogiczny do tego, w jaki dokonuje się uobecnienie zasadniczo uchwytnych w codziennym doświadczeniu, a tylko „tu i teraz” nieobecnych, przedmiotów w języku potocznym. O ile jednak w języku potocznym uobecnianie przedmiotów wiąże się z funkcją pamięci, jako że jest przywoływaniem minionych doświadczeń, o tyle w języku religijnym do żadnych takich doświadczeń nie można się odwołać. Można mówić o doświadczeniach religijnych, które zwykle mają charakter prywatny. Przykładowo, mówienie w języku potocznym o nieobecnym „tu i teraz” słoniu polega na odwołaniu się do wcześniejszych doświadczeń interlokutorów (kontakt z słoniem), a w przypadku braku takich doświadczeń – na podaniu charakterystyki

²⁴ P. L. Berger, Th. Luckmann, *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, dz. cyt., s. 76.

²⁵ S. Langer, *Nowy sens filozofii. Rozważania o symbolach myśli, obrzędu i sztuki*, Warszawa 1976, s. 123; R. van Oort, *Cognitive Science and the Problem of Representation*, „Poetics Today”, 2003, nr 24 (2), s. 257; P. L. Berger, Th. Luckmann, *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, dz. cyt., s. 75-76.

encyklopedycznej słonia (np. opisanie jego wyglądu). Natomiast mówienie o Bogu w języku religijnym zakłada jedynie przywołanie jakiejś wiedzy o Bogu, natomiast wyklucza odwołanie się do intersubiektywnie kontrolowalnych doświadczeń.

Język religijny jest wynikiem „ekstrapolacji” symbolicznej funkcji języka: to, co miało uobecniać przedmioty niedostępne jedynie „tu i teraz”, lecz zasadniczo dostępne w doświadczeniu, zaczęło pełnić w dyskursie religijnym funkcję uobecniania przedmiotów zasadniczo niedostępnych. Owo uniezależnienie symboli od dostępnych w doświadczeniu przedmiotów, do których symbole mają się jakoś odnosić, występuje także w języku potocznym, w szczególności w przypadku, mówiąc ogólnie, tzw. imponderabiliów, jednak nie dotyczy centralnych dla życia codziennego spraw. W życiu tym można się równie dobrze obejść bez imponderabiliów, podczas gdy w religii charakter taki przysługuje podstawowym przedmiotom wiary. W pewnym sensie można powiedzieć, że człowiek religijny jest skazany na symbole, ponieważ nie ma wyboru między językiem literalnym a symbolicznym, pewnych doświadczeń nie może sobie przedstawić w sposób dosłowny. Nie istnieje też możliwość „przetłumaczenia” symbolu na język literalny bez poczucia utraty jego głębi. Absolutna inność przedmiotu religii zmusza człowieka religijnego do posługiwania się symbolami. Nie oznacza to jednak, że symbol religijny ma służyć głównie komunikowaniu treści, ekspresji uczuć czy odsłanianiu aspektów rzeczywistości niedających się zakomunikować, wyrazić czy odsłonić w literalnym użyciu języka²⁶. Symbol nie jest tylko narzędziem, które zwielokrotnia funkcjonalność języka w ramach specyficznej gry językowej, jaką jest dyskurs religijny. Jest narzędziem tworzenia przedmiotowej rzeczywistości religijnej. Zastosowanie symbolu nie jest wtórne wobec religijnych doświadczeń, przedstawień i uczuć, przeciwnie – symbol stanowi ramę, a niekiedy nawet bodziec dla procesów mentalnych związanych z religijnością.

Konstytutywną rolę symbolu w kształtowaniu rzeczywistości przedmiotowej religii trafnie ujmuje Louis Dupré. „Wszystkie symbole – pisze on – odsłaniają rzeczywistość poza ich zewnętrzną postacią dostępną zmysłom. Powszechna interpretacja ogranicza tę ‘rzeczywistość’ do tego, co poprzedza proces symbolizowania, tj. do surowych danych, którym symbol nadaje formę i strukturę. Takie spojrzenie jest zbyt uproszczone. Symbol odnosi się do tego, co konstytuuje przez swą własną artykulację, a nie do surowego materiału, który ją poprzedza. Symbol nigdy nie odsyła wstecz do istniejącej wcześniej rzeczywistości – odkrywa nową. W konsekwencji (...) potoczna definicja znaków jako obiektywnych form odsyłających do czegoś innego, w wypadku symbolu powinna być interpretowana inaczej aniżeli cel zwykłego znaku. Znak pozostawia niezmienionym to, do czego

²⁶ Takie przekonanie znaleźć można na przykład w pracach D. Allen, *Structure and Creativity in Religion*, The Hague 1978 s. 143; W. King, *Introduction to Religion: A Phenomenological Approach*, New York 1968, s. 134.

się odnosi. Natomiast w symbolu pierwotna rzeczywistość przechodzi pierwotne przeobrażenie. Jest ono ruchem dialektycznym, w którym to, co rzeczywiste, zostaje zanegowane przez umysł i podniesione na wyższy poziom. Symbol wskazuje raczej wprzód niż wstecz²⁷. Sformułowanie powyższe dotyczy nie tylko symboli religijnych, lecz wszelkich możliwych. W sztuce na przykład symbol nie wyraża uprzednio zaistniałych przeżyć estetycznych, lecz ma udział w ich kształtowaniu. Błędna wydaje się teoria, wedle której artysta przeżywa określone uczucia, a następnie wyraża je w postaci symbolicznej. Podobnie rzecz ma się w religii: doświadczenie religijne nie kształtuje się niezależnie od symbolu, lecz właśnie poprzez symbol²⁸.

Symbol pełni swoją funkcję czynnika konstituującego świat religijny, występując zawsze w określonym kontekście. Zazwyczaj jest to kontekst rytualny, w którym posługiwanie się symbolami jest powiązane z innymi formami aktywności. Oznacza to, że symbole powinny być ujmowane pragmatycznie, w kontekście, w którym się ich używa, nie zaś jako elementy abstrakcyjnego systemu symbolicznego²⁹. Symbole religijne uczestniczą w wytwarzaniu świętej rzeczywistości, która staje się obecna w rytuale. Dla niezaangażowanego obserwatora systemy symboliczne są zazwyczaj jedynie odwzorowaniami świętej rzeczywistości, która prezentuje się wierzącemu. Natomiast dla uczestnika stają się one ponadto osobliwie realne, ponieważ uobecniają ową rzeczywistość, czynią jednostkę częścią świętego kosmosu, umieszczają w mitycznej czasoprzestrzeni. Jednakże wytwarzanie poczucia realności czy prawdziwości koncepcji religijnych dokonuje się w rytualnym „użyciu” symboli. Prawdziwą moc kreowania rzeczywistości symbol uzyskuje jedynie w religijnym działaniu³⁰. Nie sposób symboliki religijnej ujmować w oderwaniu od rytualnego kontekstu. Symbole religijne są włączone w proces społeczny. Stają się aktywną siłą na polu działań społecznych, czynnikami w tych działaniach. Symbole są powiązane z ludzkimi interesami, dążeniami, celami i środkami działań³¹.

Wydaje się, że dopiero wtórnie symbol odzwierciedla rzeczywistość, że najpierw musi ją ukonstituować lub przyczynić się do jej ukonstituowania. Symbol religijny powstaje nie tyle na styku subiektywnego z obiektywnym, co właśnie ustanawia obiektywność przedmiotu, na który wskazuje. Posługiwanie się nim ma

²⁷ L. Dupré, *Inny wymiar...*, dz. cyt., s. 121.

²⁸ C. Geertz, *Ethos, World-View and the Analysis of Sacred Symbols*, „Antioch Review”, 1957, nr 17 (4), s. 423.

²⁹ Por. V. Turner, *Symbolic Studies*, „Annual Review of Anthropology”, 1975, vol. 4, s. 149.

³⁰ Por. C. Geertz, *The Interpretation of Cultures...*, dz. cyt., s. 112. Dlatego właśnie symbole religijne, podobnie jak mity, powinny być badane w kontekście religijnego działania, w szczególności zaś rytuału. Wynika to z natury religijnego świata, na który składa się zarówno religijny obraz świata, jak i religijny sposób życia.

³¹ Por. V. Turner, *The Forest of Symbols*, Ithaca-London 1974, s. 20.

na celu nadanie wyobrażeniom religijnym charakteru obiektywnego. Dokonuje się to poprzez rytualne łączenie etosu ze światopoglądem, moralności z ontologią³². Trafne wydaje się w tym kontekście określenie symbolu jako takiej części języka, która spina różne sfery rzeczywistości, przez co pozwala wykroczyć poza podstawową rzeczywistość „tu i teraz”³³. Na poziomie symbolicznym znaczenie językowe odrywa się od czasoprzestrzennie określonych fragmentów życia codziennego i „pozwała tworzyć imponujące gmachy symbolicznych reprezentacji, które zdają się wznosić nad rzeczywistością życia codziennego niby niezwykle obszary innego świata. Historycznie, najważniejszymi systemami symbolicznymi tego rodzaju są religia, filozofia, sztuka i nauka”³⁴. Interesująca z omawianego punktu widzenia jest koncepcja symbolu przedstawiona przez Clifforda Geertza, który religię definiuje jako system symboli³⁵. System symboli można określić zarówno jako model „czegoś”, jak i jako model „dla”. Samo pojęcie modelu odnosi się do tego, że w systemie symbolicznym relacje między symbolami modelują relacje między elementami systemów fizycznych, organicznych, społecznych lub psychologicznych. Model „czegoś” wyraża takie manipulowanie systemem symbolicznym, aby stał się on paralelny względem jakiegoś systemu niesymbolicznego. Natomiast model „dla” eksponuje kierunek odwrotny – manipulowanie systemami niesymbolicznymi tak, aby przystosować je do pewnych systemów symbolicznych. Symbole nie odzwierciedlają jedynie rzeczywistości, ale także stanowią czynniki, na podstawie których jest ona kształtowana.

Z punktu widzenia przyjętego w niniejszej pracy można powiedzieć, że symbol religijny, jeśli w ogóle reprezentuje jakąś rzeczywistość (jak starałem się pokazać wcześniej, pojęcie reprezentacji w odniesieniu do języka religijnego jest wysoce problematyczne), to jest to rzeczywistość uprzednio symbolicznie skonstruowana (ukonstytuowana). Tworzenie symboli jest istotną fazą procesu konstytuowania religijnego obrazu świata, który – początkowo niestabilny i wieloznaczny – zostaje z czasem w świadomości zbiorowej utrwalony głównie poprzez instytucjonalizację znaczeń. Symbol wprawdzie przez cały czas swego istnienia zachowuje pewną wieloznaczność i niestabilność znaczeniową, a mimo to stanowi składnik określonego obrazu świata. W wysoce zinstytucjonalizowanych religiach utrwalanie znaczeń symboli bywa posunięte nawet do tego stopnia, że symbol postrzegany jest jako martwy, „niefunkcyjny”.

³² C. Geertz, *Ethos...*, dz. cyt., s. 426-427. Dzięki symbolom dokonuje się włączenie indywidualnej egzystencji człowieka w prawdziwą rzeczywistość. Por. M. Eliade, *Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism*, w: M. Eliade, J. M. Kitagawa (red.), *The History of Religions. Essays in Methodology*, University of Chicago Press, Chicago 1959, s. 103.

³³ P. L. Berger, Th. Luckmann, *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, dz. cyt., s. 74.

³⁴ Tamże, s. 77.

³⁵ C. Geertz, *The Interpretation of Cultures...*, dz. cyt., s. 87-125.

7. Mechanizmy konstytuowania świata religijnego II – metafora

7.1. Podstawowe teorie metafory

Metaforę rozumiem tutaj w znaczeniu bliskim temu, jakie pojawia się zarówno w interakcyjnej, jak i kognitywnej teorii metafory, w szczególności zaś w pracach George'a Lakoffa i Marka Johnsona, a także myślicieli, którzy są ich twórczością zainspirowani. Nawiązanie do teorii kognitywnej wydaje się w największym stopniu sprzyjać osiągnięciu celu, który przyświeca niniejszej pracy, a mianowicie wyeksponowaniu roli języka w konstytuowaniu świata religijnego. Ponieważ jednak podejście kognitywne wykazuje, w moim przekonaniu, pewne braki, w celu ich uzupełnienia sporadycznie nawiążę także do innych teorii metafory. Zanim jednak przejdę do właściwych rozważań, niezbędne wydają się pewne uwagi na temat metafory w ogóle. Problematyka metafory jest niezwykle złożonym zagadnieniem. Najstarsze teorie liczą sobie ponad dwa tysiące lat, współcześnie zaś istnieją zasadnicze rozbieżności co do tego, jak należy metaforę rozumieć. Nie sposób w tym miejscu odnieść się do wszystkich ważniejszych rozstrzygnięć. Ograniczę się jedynie do zasygnalizowania najważniejszych typów teorii, jakimi są teoria substytucji, teoria interakcji oraz kognitywna teoria metafory. Choć nie wyczerpują one całego bogactwa rozważań poświęconych metaforom, można powiedzieć, że wypowiedzi współczesnych teoretyków metafory zazwyczaj dają się przypisać do jednego z wymienionych typów teorii¹.

Klasyczna teoria substytucji i porównania została stworzona przez Arystotelesa, a następnie rozwijana była w twórczości Kwintyliana i Cyncerona. Arystoteles definiuje metaforę w sposób następujący: „Metafora jest to przeniesienie nazwy jednej rzeczy na inną: z rodzaju na gatunek, z gatunku na rodzaj, z jednego gatunku na inny, lub też przeniesienie nazwy z jakiejś rzeczy na inną na zasadzie analogii”². W metaforze dokonuje się tedy zastąpienie właściwej nazwy przez nazwę inną,

¹ Zob. O. Jäkel, *Metafory w abstrakcyjnych domenach dyskursu*, Kraków 2003, s. 95. Oprócz trzech wymienionych teorii Jäkel wyróżnia ponadto teorię pragmatyczną.

² Arystoteles, *Retoryka, Poetyka*, Warszawa 1988, s. 351.

która zostaje użyta przenośnie. Takie zastąpienie nazwy jest uzasadnione obiektywnym podobieństwem między obiema wchodzącymi w grę nazwami. Metafora jest operacją zastępowania pojedynczych słów i nie dokonuje się na poziomie zdania jako całości. Z przywołanej definicji wynika ponadto, że omawiana substytucja może zachodzić w stosunku podrzędności, nadrzędności i równorzędności nazw. Dla Arystotelesa i jego kontynuatorów, rozwijających swoją myśl w ramach tradycji retorycznej, metafora jest jedynie figurą retoryczną, odstępstwem od dosłownego użycia słów. Można ją sparafrazować bez utraty właściwego znaczenia, a jest to możliwe dzięki temu, że metafora nie wnosi żadnego nowego znaczenia.

Teoria substytucji i porównania stała się przedmiotem krytyki ze strony przedstawicieli teorii interakcyjnej, do których należą Ivor A. Richards, Max Black, Paul Ricoeur i inni. Pionierem interakcyjnego rozumienia metafory jest I. A. Richards, autor *The Philosophy of Rhetoric*³. Istotnym *novum* wprowadzonym przez Richardsa było przeniesienie problematyki metafory z poziomu semantyki słowa na poziom semantyki zdania oraz określenie metafory jako interakcji. „Używając metafory, mamy dwie myśli o różnych rzeczach oddziałujących na siebie i opartych na pojedynczym słowie lub frazie, której znaczenie jest wynikiem ich interakcji”⁴. Richards wprowadza ponadto dwa terminy na określenie dwóch różnych elementów, wchodzących w interakcję w ramach metafory. Są to temat (*tenor*) i nośnik (*vehicle*). Pierwszy jest tym, o czym się w metaforze orzeka, drugi zaś jest metaforycznym określeniem tematu. Podobnym tropem podąża Black, który posługuje się pojęciami podmiotu głównego i pomocniczego. Ten drugi jest rozumiany nie jako pojedyncza rzecz, lecz jako pewien system. Wyrażenie metaforyczne opiera się na projektowaniu na temat główny „powiązanych implikacji”, które można orzec o przedmiocie pomocniczym. Twórca wypowiedzi metaforycznej wybiera, uwidatnia i organizuje pewne cechy podmiotu głównego izomorficzne względem implikacji podmiotu pomocniczego. Interakcja dwóch podmiotów przebiega następująco: (1) obecność podmiotu głównego skłania odbiorcę do wyboru pewnych cech podmiotu pomocniczego; (2) zachęca go do stworzenia paralelnego zespołu implikacji, który odpowiadałby podmiotowi głównemu; oraz (3) wywołuje paralelne zmiany w podmiocie pomocniczym⁵. Mając na uwadze pojęcie interakcji, należy podkreślić, że nie zachodzi ona między dwoma słowami wyrażenia metaforycznego, lecz między dwiema interpretacjami tego wyrażenia⁶.

³ I. A. Richards, *The Philosophy of Rhetoric*, London 1936.

⁴ Tamże, s. 93.

⁵ M. Black, *More about Metaphor*, w: A. Ortony (red.), *Metaphor and Thought*, Cambridge 1993, s. 27-28. Por. także M. Black, *Metaphor*, w: M. Black, *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*, Cornell UP, Ithaca 1962, s. 44-45. Podsumowania teorii interakcyjnej dostarcza ponadto P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, PIW, Warszawa 1989, s. 123-133.

⁶ P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, dz. cyt., s. 130. Zdaniem Ricoeura „metafora nie istnieje sama w sobie, lecz przez i za pośrednictwem interpretacji” (tamże).

Nie jest przy tym tak, że używanie metafory zawsze wiąże się z rekonstrukcją obiektywnego podobieństwa między przedmiotami. Metafora jest ze swej istoty zjawiskiem kreatywnym: w wielu przypadkach raczej stwarza podobieństwo, niż odzwierciedla podobieństwo wcześniej istniejące⁷. Stwierdzenie powyższe ma istotne implikacje dla rozumienia relacji wyrażenia metaforycznego do świata. Jeżeli podobieństwa są również konstruowane, a nie tylko odzwierciedlane, metafora ma udział w konstruowaniu pewnych aspektów świata.

Nie podejmując się systematycznej krytyki przedstawionych powyżej koncepcji metafory, nadmienię tylko, że spośród nich najbardziej płodne w zastosowaniu do języka religijnego wydają się teorie interakcyjna i kognitywna, które łączy wiele cech wspólnych⁸. Dlatego też będę się do nich odwoływał w dalszych rozważaniach. Jeśli chodzi o teorię substytucji, problematyczne wydaje się traktowanie podobieństwa, na którym się metafora opiera, jako podobieństwa między obiektywnie istniejącymi cechami. Jak to zostało pokazane w ramach teorii interakcyjnej oraz zostało potwierdzone przez zwolenników teorii kognitywnej, metafora nie zawsze opiera się na obiektywnych podobieństwach. Świadczy o tym kreatywność metafor, które mogą wytwarzać podobieństwa między niemal dowolnymi przedmiotami, co uwidacznia się zwłaszcza w języku poetyckim i religijnym. Poza tym teoria substytucji i porównania deprecjonuje metaforę jako w zasadzie zbędną dewiację w stosunku do „normalnego” użycia języka, pozostając w niezgodzie z doświadczeniem, które każe pojmować metaforę jako zjawisko wszechobecne, występujące w rozmaitych dziedzinach życia, nie tylko w literaturze pięknej.

Kognitywna teoria metafory jest dziełem wielu myślicieli skupionych wokół postaci George’a Lakoffa. W szczególności należy tutaj wymienić Marka Johnsona, który jest jednym ze współtwórców teorii przedstawionej w pracy *Metafory w naszym życiu*⁹. Sformułowana ona została w ramach językoznawstwa kognitywnego

⁷ Zob. M. Black, *Metaphor*, dz. cyt., s. 37. Podobnie twierdził Richards, według którego umysł „potrafi łączyć dwie rzeczy na nieskończenie wiele różnych sposobów” (I. A. Richards, *The Philosophy of Rhetoric*, dz. cyt., s. 125, cyt. za P. Ricoeur, *The Rule of Metaphor. The Creation of Meaning in Language*, London-New York 2003, s. 95). Analogiczne wypowiedzi znaleźć można w twórczości P. Ricoeura: „Arystoteles miał w tym sensie rację, kiedy mówił, że ‘tworzenie dobrych metafor to dostrzeganie podobieństw’. Tyle, że owo postrzeganie jest zarazem konstrukcją: dobre metafory to raczej takie, które ustanawiają podobieństwo, niż te, które po prostu je rejestrują” (P. Ricoeur, *The Metaphorical Process*, w: D. Stewart, *Exploring the Philosophy of Religion*, dz. cyt., s. 222).

⁸ Zob. O. Jäkel, *Metafory w abstrakcyjnych domenach dyskursu*, dz. cyt., s. 109-113.

⁹ G. Lakoff, M. Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago 2003. Do innych przedstawicieli należą Mark Turner, autor m.in. prac *Death is the Mother of Beauty: Mind, Metaphor, Criticism*, Chicago-London 1987 oraz *The Literary Mind*, New York 1996, a także Eve E. Sweetser, autorka m.in. *From Etymology to Pragmatics: Metaphorical and Cultural Aspect of Semantic Structure*, Cambridge-New York 1990.

– dość młodego paradygmatu współczesnego językoznawstwa¹⁰. Zapoczątkowała interesującą refleksję nie tylko nad naturą metafory – pytanie, czym w istocie jest metafora, stanowi nadal przedmiot sporów – ale także nad jej rolą w kulturze. Przede wszystkim jednak podkreślić należy, że autorzy, podobnie jak zwolennicy teorii interakcyjnej, zrywają z tradycyjnym rozumieniem metafory jako tropu pełniącego funkcję jedynie ornamentalną. Metafora nie jest wyłącznie zjawiskiem pojawiającym się w ramach języka poetyckiego, powszechnie występuje w życiu codziennym, w mowie naukowców, polityków, ekspertów od reklamy itp. „Metafory są tak powszechne, że często nie potrafimy ich dostrzec”¹¹. Lakoff i Johnson mówią ponadto o metaforze pojęciowej, która leży u podstaw metaforycznego użycia języka. Polega ona na powiązaniu dwóch różnych domen pojęciowych: domeny źródłowej oraz docelowej. Oznacza to, że pewne doświadczenie może być rozumiane w kategoriach innego doświadczenia, należącego do innej domeny pojęciowej. Przykładowo, w metaforze „Czas to pieniądź” mamy do czynienia z ujęciem abstrakcyjnego pojęcia czasu przy użyciu bardziej konkretnego pojęcia z dziedziny finansów oraz praktyki życia codziennego. Jest przy tym regułą, że domeny docelowe są bardziej abstrakcyjne w porównaniu ze źródłowymi. Dzięki temu abstrakcyjne domeny pojęciowe uzyskują zakotwiczenie w doświadczeniu empirycznym, stając się bardziej zrozumiałe i łatwiej uchwytnie. Innymi słowy, metafora może pełnić funkcję poznawczą: „Istotą metafory jest rozumienie i doświadczenie rzeczy jednego rodzaju w terminach rzeczy innego rodzaju”¹². Ale proces tworzenia metafor nie ogranicza się do rozumienia czy wyjaśniania pewnych obszarów doświadczenia. Metafora może bowiem przekształcać doświadczenie, nadając mu zupełnie nowy charakter. Jest wówczas narzędziem tworzenia pewnych aspektów rzeczywistości, w szczególności tych, które – jak to ma miejsce w świecie społecznym i kulturowym – są zależne od języka i myśli¹³.

7.2. Metafora a tworzenie rzeczywistości

Przedstawiona przez Lakoffa i Johnsona teoria budzi jednak dość istotne zastrzeżenia dotyczące ulokowania metafory na poziomie pojęciowym, który jest wyraż-

¹⁰ Na temat podstaw językoznawstwa kognitywnego zob. R. W. Langacker, *Foundations of Cognitive Grammar*, vol. I: *Theoretical Prerequisites*, Stanford 1987; R. W. Langacker, *Foundations of Cognitive Grammar*, vol. II: *Descriptive Applications*, Stanford 1991; E. Tabakowska (red.), *Kognitywne podstawy języka i językoznawstwa*, dz. cyt.

¹¹ G. Lakoff, M. Turner, *More than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*, Chicago 1989, s. 1.

¹² G. Lakoff, M. Johnson, *Metaphors We Live By*, dz. cyt., s. 5.

¹³ Por. M. Johnson, *The Body in the Mind: the Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, Chicago-London 1987, s. 169.

nie oddzielony od języka. Autorzy, przeciwstawiając się pogładowi, zgodnie z którym metafora jest wyłącznie kwestią języka, czynią z języka zjawisko jedynie drugorzędne. Tymczasem w badaniu metafory jako narzędzia tworzenia i zmiany pewnych aspektów ludzkiej rzeczywistości nie sposób pominąć konstytutywnej roli języka, choćby ze względu na to, że bez języka nie można mówić o intersubiektywnym (publicznym) funkcjonowaniu pojęć. Zmiana rzeczywistości społeczno-kulturowej dokonująca się w wyniku zmian w systemie pojęciowym zakłada istnienie języka jako medium, dzięki któremu dany system pojęć może być wspólnie podzielany oraz podlegać zmianom mającym społeczne skutki. Ponadto nie wydaje się, by w badaniach nad rolą metafory w kształtowaniu rzeczywistości społecznej można było oddzielić aspekt pojęciowy i językowy. Zarówno bowiem język nie może funkcjonować bez pojęć, jak i system pojęciowy nie może być wspólnie podzielany bez języka. Z tego, że metafora nie jest wyłącznie sprawą językową, lecz także (być może nawet przede wszystkim) środkiem nadawania struktury systemom pojęciowym, nie wynika, że język nie odgrywa w procesie metaforycznego przekształcania rzeczywistości roli zasadniczej. Przeciwnie, zgodnie z tym, co zostało wyżej powiedziane, język odgrywa fundamentalną rolę w tym procesie¹⁴. W dalszej części pracy przez metaforę będę rozumiał twór językowy, który umożliwia rozumienie i doświadczanie pewnego rodzaju rzeczy w terminach innej rzeczy. Z wymienionych powyżej powodów traktuję metaforę jako zjawisko językowe, u którego podstaw leżą zmiany w systemie pojęciowym. Proponuję zatem rozumieć metaforę w perspektywie mentalno-językowej, uznając tym samym konstytutywny wymiar języka. Postaram się wkrótce pokazać, że język odgrywa szczególną rolę w dokonującym się pod wpływem metafory konstituowaniu rzeczywistości.

Podstawowy dla niniejszych rozważań wniosek wypływający z interakcyjnej teorii metafory M. Blacka oraz teorii kognitywnej Lakoffa i Johnsona jest następujący: metafora umożliwia tworzenie nowej rzeczywistości poprzez ustanawianie relacji między różnymi dziedzinami rzeczywistości lub należącymi do tych

¹⁴ Wydaje się, że krytykując tradycyjne koncepcje metafory, według których metafora ma charakter wyłącznie językowy, autorzy nazbyt silnie akcentują rolę myślenia pojęciowego, pomijając rolę języka (dość wąsko w niektórych kontekstach rozumianego). Przyjmując fundamentalną rolę języka dla myślenia i działania – a takie założenie leży u podstaw mojej rozprawy – trudno się zgodzić z poglądem autorów, że „metafora jest przede wszystkim sprawą myśli i działania, a jedynie wtórnie sprawą języka” (G. Lakoff, M. Johnson, *Metaphors We Live By*, dz. cyt., s. 153). U podstaw kognitywnej teorii metafory leży mentalistyczny sposób wyjaśniania zjawisk językowych. (Na temat krytyki takiego ujęcia metafory zob. A. Pawelec, *Znaczenie ucieleśnione. Propozycje kręgu Lakoffa*, Kraków 2005, s. 35-53). Problem z kognitywną teorią metafory polega również na tym, że język ujmuje ona w sensie formalnym i oddziela od pojęć (myśli). Tymczasem język nie może funkcjonować bez pojęć. Przekonanie powyższych autorów, że metafora nie jest sprawą języka, wynika z formalnej koncepcji języka, innej niż ta, która leży u podstaw niniejszej pracy.

dziedzin elementami. Na kreatywność metafory opartą na porównywaniu rzeczy niezależnie od tego, czy tkwi u ich podłoża obiektywne podobieństwo, zwracał już uwagę Richards. Umysł ludzki potrafi, wedle niego, połączyć dwie dowolne rzeczy na nieskończenie wiele sposobów. Richards podkreśla także rolę metafory w konstruowaniu ludzkiego świata: „Świat nasz – powiada – jest światem zobiekttywizowanym (*projected world*), wypełnionym postaciami zapożyczonymi z naszego własnego życia. (...) Wymiany między znaczeniami słów, badane przez nas w wyraźnych metaforach werbalnych, są nakładane na postrzegany świat, który sam jest wytworem wcześniejszej lub nieświadomej metafory”¹⁵. Podobnie, według Blacka, wypowiedź metaforyczna może wykreować zupełnie nową wiedzę poprzez zmianę stosunków zachodzących między oznaczanymi rzeczami, wytworzenie nowych podobieństw. Przede wszystkim trzeba raz jeszcze podkreślić, że podobieństwa między rzeczami są przez metaforę nie tylko odzwierciedlane, ale także wytwarzane. Black przeciwstawia się pogładowi, zgodnie z którym prezentowane w metaforze podobieństwa między rzeczami stanowią odzwierciedlenie obiektywnych cech i stosunków między rzeczami. Zazwyczaj w grę wchodzi oba aspekty: subiektywny i obiektywny¹⁶. Wprawdzie nie wszystkie aspekty rzeczywistości są zależne od ludzkiego poznania, ale w pewnych sytuacjach taka zależność wydaje się oczywista. Dzieje się tak szczególnie wtedy, gdy pewne rzeczy mogą ukazać się dopiero pod warunkiem zaistnienia określonego ludzkiego punktu widzenia. Podobnie jak dopiero powstanie kinematografu umożliwiło punkt widzenia, w którym dostrzec można koński galop w zwolnionym tempie, tak metafora jest „kognitywnym instrumentem” nieodzownym do postrzegania powiązań, które – raz postrzeżone – są potem stale obecne¹⁷. Podążając tym tropem, można mniemać, że metafora jest zjawiskiem „samopotwierdzającym”, jako że wytwarza rzeczywistość, do której się następnie odnosi.

Wytwarzanie nowej rzeczywistości poprzez użycie metafory jest dostrzegane także na gruncie teorii kognitywnej. „Nowe metafory mają moc tworzenia nowej rzeczywistości. Ma to miejsce wówczas, gdy zaczynamy pojmować nasze doświadczenie w terminach metafory, a rzeczywistość uzyskuje głębię, gdy zaczynamy działać w oparciu o nią. Jeśli nowa metafora włącza się do systemu pojęciowego, na którym opieramy nasze działania, zmienia ów system pojęciowy oraz postrzeżenia i działania przezeń powodowane. Wiele zmian kulturowych pojawia się w wyniku wprowadzenia nowych pojęć metaforycznych i zaniku starych”¹⁸. Lakoff i Johnson argumentują, że zdolność metafory do tworzenia rzeczywistości wiąże się nie tyle z jej postacią językową, ile konceptualną. To właśnie metafora

¹⁵ I. A. Richards, *The Philosophy Rhetoric*, dz. cyt., s. 108-109.

¹⁶ M. Black, *More about Metaphor*, dz. cyt., s. 36.

¹⁷ Tamże, s. 37.

¹⁸ G. Lakoff, M. Johnson, *Metaphors We Live By*, dz. cyt., s. 145.

rozumiana jako zmiana w systemie pojęciowym stanowi czynnik, który wpływa na ludzkie postrzeganie rzeczywistości, na to, czemu zostanie przypisana realność, oraz na działania, które w znacznej mierze oparte są na określonym obrazie świata. Warto jednakże zaznaczyć, o czym była mowa już wcześniej, że postrzeganie metafory jako zjawiska dotyczącego przede wszystkim myślenia i działania, wtórnie zaś dopiero języka, nie pozwala wyjaśnić, w jaki sposób metafora może zmieniać rzeczywistość społeczno-kulturową, która istnieje w wymiarze ponadsubiektywnym. Aby przekształcenia systemu pojęciowego spowodowane wprowadzeniem nowej metafory mogły wywierać wpływ na rzeczywistość społeczno-kulturową, niezbędny jest język, który czyni metaforę intersubiektywnie dostępną. Język wydaje się zatem nieodłącznym elementem procesu zmiany rzeczywistości poprzez użycie metafory. Nawet jeśli metafora ma pierwotnie przedjęzykowy charakter, zgodzić się trzeba z tym, że jej oddziaływanie w świecie ludzkim jest możliwe przede wszystkim dzięki językowi.

Metafora może ponadto decydować o tym, co jest postrzegane jako realne. Ma to znaczenie wówczas, kiedy uświadomimy sobie, że jeśli ludzie postrzegają pewne rzeczy jako realne, stają się one realne w swoich konsekwencjach¹⁹. Tym samym metafora określa realność pewnych aspektów rzeczywistości społeczno-kulturowej, a nawet fizycznej. „To, co jest realne dla jednostki jako członka kultury, stanowi wytwór zarówno jego rzeczywistości społecznej, jak i sposobu, w jaki kształtuje ona jego doświadczenie świata fizycznego. Ponieważ znaczna część naszej rzeczywistości społecznej jest rozumiana metaforycznie, zaś nasze pojęcie świata fizycznego jest częściowo metaforyczne, metafora odgrywa bardzo istotną rolę w określaniu tego, co jest dla nas rzeczywiste”²⁰. Należy podkreślić, że w wyniku innowacji pojęciowej, którą inicjuje metafora, dochodzi nie tylko do zmiany poczucia rzeczywistości pewnych aspektów ludzkiego świata (płaszczyzna subiektywna), ale także do przekształcenia obiektywnej rzeczywistości społeczno-kulturowej, której ważnymi wymiarami są obrazy świata (zespoły przekonań) oraz działania jednostek. Dokonywane poprzez metaforę przekształcenie tych wymiarów oznacza jednocześnie zmianę samej rzeczywistości.

Powyżej zarysowane podejście do metafory można określić mianem konstruktywistycznego²¹. U jego podstaw leżą założenia filozoficzne, niezgodne

¹⁹ Zob. W. I. Thomas, D. S. Thomas, *The Child in America*, New York 1928, s. 572. Jest to tzw. teoremat Thomasa, który wskazuje na to, że działające jednostki tworzą określone definicje sytuacji, a następnie działają na podstawie tych definicji. W wyniku tego rezultaty działań okazują się w pewnym stopniu zgodne z założeniami, na których opiera się definicja sytuacji. Społeczne zdefiniowanie zjawiska jako realnego sprawia, że jednostki również w swoich działaniach, które *nota bene* składają się na rzeczywistość społeczną, traktują je jako realne.

²⁰ G. Lakoff, M. Johnson, *Metaphors We Live By*, dz. cyt., s. 146.

²¹ Por. A. Ortony, *Metaphor, Language, and Thought*, w: A. Ortony (red.), *Metaphor and Thought*, dz. cyt., s. 1-16. „Podejście konstruktywistyczne wydaje się implikować ważną rolę

z charakterystycznym dla podejść obiektywistycznych ujęciem metafory²². Poznanie jest konstrukcją umysłu, nie da się go sprowadzić do poznania obiektywnego świata. Myśl i język odgrywają istotną rolę w kształtowaniu sposobów, na jakie świat może być dany. Zatem i metafora jako zjawisko mentalno-językowe może wpływać na rzeczywistość, wytwarzając nowe jej aspekty, usuwając w cień inne, zmieniając jej strukturę oraz nadając wyraźną strukturę trudno uchwytnym aspektom i dziedzinom rzeczywistości ludzkiej. Jeśli cały nasz sposób myślenia – religijny, naukowy, filozoficzny, artystyczny, historyczny – jest przesiąknięty metaforami, pytanie o rolę metafory w tworzeniu obrazu świata, a ostatecznie samego świata ludzkiego, wydaje się całkiem zasadne²³. Jeśli przyjąć tradycyjny pogląd o figuratywnym, ornamentalnym charakterze metafory, problematyczna staje się rola metafory w nauce i filozofii, jako że w dziedzinach tych dominującą tendencją są dążenia poznawcze. Uznanie, że tak rozumiana metafora odgrywa ważną rolę w nauce i filozofii, równałoby się stwierdzeniu, że jest ona niedoskonałością, a nawet czymś zniekształcającym dyskursy właściwe tym dziedzinom. Skądinąd wiadomo jednak, że taki pogląd nie może być słuszny, skoro metafora jest narzędziem odkrywania nowych prawd, a ogólnie mówiąc – jednym z czynników warunkujących rozwój wiedzy w ogóle. Już choćby przez to należy jej przypisać funkcję poznawczą i nadać miano swoistego pozytywnego narzędzia myślenia, a nie tylko czynnika zniekształcającego poznanie bądź koniecznego zła, które musi się pojawić na pierwszych etapach rozwoju wiedzy.

Idące w tym kierunku przeformułowanie teorii metafory przywołuje jednak stary problem denotacji wyrażeń metaforycznych. Czy metafora, powstała na skutek powiązania pojęć wziętych z różnych dziedzin i polegająca na tworzeniu nowych znaczeń, odnosi się do czegoś w rzeczywistości? Czy oprócz konotacji można jej przypisać jakąś denotację? Czy odnosi się do czegoś już uprzednio istniejącego?

metafory zarówno w sferze języka, jak i myśli, lecz ma także tendencję do podważania rozróżnienia między tym, co metaforyczne, a tym, co literalne. Ponieważ dla konstruktysty znaczenie musi zostać raczej skonstruowane niż bezpośrednio dostrzeżone, znaczenie nieliteralnych użyczeń języka nie stanowi szczególnego problemu. Użycie języka, podobnie jak jego rozumienie, jest w istocie działaniem twórczym” (tamże, s. 2).

²² Ontologiczne i epistemologiczne podstawy omawianej koncepcji metafory zostały przedstawione w pracach: G. Lakoff, M. Johnson, *Metaphor We Live By*, dz. cyt.; G. Lakoff, M. Johnson, *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, New York 1999; G. Lakoff, *Woman, Fire, and Dangerous Things*, Chicago 1987.

²³ Zakładam tutaj, że (językowy) obraz świata stanowi strukturalny składnik samej rzeczywistości ludzkiej. Przyjmując to założenie, można się zgodzić z tezą, że „metaforyczny obraz świata staje się po prostu samym światem” (C. J. Wheeler, *The Magic of Metaphor: A Perspective on Reality Construction*, „Metaphor and Symbolic Activity”, 1987, 2 (4), s. 225). Dzieje się tak, ponieważ „metafory mają tendencje do samopotwierdzania i utrzymywania się jako sposoby wytwarzania rzeczywistości. Podstawowym sposobem czynienia tego jest postrzeganie wszystkich potencjalnie istotnych zjawisk w terminach tychże metafor” (tamże, s. 228).

Odpowiedzi na te pytania opierały się często na założeniu, zgodnie z którym rzeczywistość istnieje niezależnie od języka. Wówczas pojawiają się dwie możliwości: zwolennicy stanowiska, że wyrażeniom metaforycznym odpowiada pewna rzeczywistość zakładają, że owa rzeczywistość istnieje uprzednio, niezależnie od tego wyrażenia, natomiast zwolennicy poglądu odmawiającego wyrażeniom metaforycznym wspomnianej funkcji opowiadali się za jedynie „ornamentalną” funkcją metafory. Wydawałoby się, że z założenia powyższego wynika, iż jeśli przypiszemy metaforze funkcję poznawczą, musimy założyć, że opisuje ona jakąś rzeczywistość niezależną. Istnieje jednak pogląd alternatywny, który – odrzucając powyższe założenie – w pełni pozwala uchwycić zarówno kreatywny, jak i poznawczy aspekt metafory. Zgodnie z tym poglądem metafora o tyle odnosi się do rzeczywistości, o ile ją ustanawia. Wyrażenie metaforyczne nie opisuje czegoś uprzednio istniejącego, nie polega na naginaniu słów w celu wskazania na niedające się literalnie określić, ale mimo to istniejące realnie przedmioty, lecz ustanawia nową rzeczywistość przedmiotową. Jeżeli przyjmiemy, że językowy obraz świata jest jedynym horyzontem poznawczym człowieka (że świat jest dany zawsze już w języku, a nigdy sam w sobie), stworzenie nowej metafory jest częściową zmianą obrazu świata. Rzeczywistość, którą tworzy metafora, jest rzeczywistością ludzką i jako taka jest zależna w pewnym stopniu od języka, którym posługuje się człowiek. Twórczy i aktywny charakter metafory zasadza się na pierwszeństwie sensu przed znaczeniem. Świat jest dany zawsze w formie językowej i to język w pewnym, ale niedającym się zniwelować stopniu określa świat. Sposób, w jaki przedmiot jawi się podmiotowi, nie jest wyznaczony jedynie naturą samego przedmiotu, lecz zasadza się na uprzednich konstrukcjach językowych.

7.3. Kreatywna funkcja metafor w religii

Przedstawione powyżej ogólne rozważania na temat metafory chciałbym odnieść obecnie do religii, koncentrując się na dyskursie religijnym jako ważnym składniku życia religijnego. Dla zewnętrznego obserwatora metaforyczność dyskursu religijnego nie ulega wątpliwości. Nie oznacza to jednak, że charakter metaforyczny przysługuje wszelkim wypowiedziom języka religijnego. Wydaje się, że dyskurs religijny nie jest pod tym względem wyraźnie określony: występują w nim zarówno wypowiedzi specyficznie religijne, odnoszące się, w przekonaniu wyznawców, do pewnej nieuchwytniej rzeczywistości, jak również wypowiedzi odnoszące się do rzeczywistości dającej się uchwycić w potocznym doświadczeniu. Wyrażenia metaforyczne występują wprawdzie w obu rodzajach wypowiedzi, ale w tych, które odnoszą się do rzeczywistości transcendentnej spełniają swoiste funkcje, ponieważ stają się – na równi z symbolami – jedynymi środkami udostępniania

*sacrum*²⁴. Natomiast w obszarze dyskursu religijnego, w którym ma miejsce komunikowanie zasadniczo dostępnych poznawczo i najczęściej bezpośrednio powiązanych z rzeczywistością życia codziennego znaczeń, metaforyczne użycie języka wydaje się być niespecyficzne i porównywalne z analogicznym użyciem metafor w języku potocznym. Ponadto współwystępuje ono tutaj z literalnym sposobem mówienia, który nie zawsze daje się łatwo odróżnić od języka metaforycznego.

Niektóre słowa, również te, które występują w zdaniach należących do sakralnej domeny dyskursu religijnego, nie nadają się na składniki wyrażen metaforycznych, ponieważ ich zastosowanie jest zbyt szerokie. Tak jest na przykład ze słowem „być”, które można orzekać o każdym przedmiocie. Szerokie zastosowanie mają także takie słowa, jak „rzecz”, „jakość”, „sytuacja”, „robić”, „zdarzać się”, dlatego z trudem można zastosować je jako części składowe metafor²⁵. Mając to na uwadze, trudno byłoby upierać się przy poglądzie, że w większości interpretacji występujących w religiach teistycznych zdanie „Bóg istnieje” jest wyrażeniem metaforycznym, ponieważ nie ma tutaj żadnego semantycznego napięcia między dwoma zastosowanymi słowami. Jednakże wówczas, gdy pod pojęciem Boga będziemy rozumieć istotę ponad byciem, czyli taką, do której kategoria bycia się nie stosuje – jak to ma miejsce w filozofii Gabriela Marcela, Emmanuela Lévinasa czy Jean Luc-Mariona – wówczas wyrażenie może nabrać charakteru metaforycznego.

W dyskursie religijnym metafora nie zawsze jest postrzegana przez mówiących jako metafora, stąd pragmatyczne kryterium identyfikacji metafory nie wydaje się operatywne w zastosowaniu do języka religijnego. Podmioty religijne mają tendencje zarówno do metaforycznego, jak i literalnego rozumienia wyrażen metaforycznych, należących do sakralnej domeny dyskursu²⁶. Ponadto, niezależnie od tego, czy badane wypowiedzi religijne są przez wiernych rozumiane literalnie, czy metaforycznie, zawsze uznaje się je za prawdziwe stwierdzenia dotyczące pewnej rzeczywistości transcendentnej²⁷. Dla człowieka religijnego wypowiedź metafo-

²⁴ J. B. Magee, *Religion and Modern Man*, dz. cyt., s. 363.

²⁵ Zob. J. J. A. Mooij, *A Study of Metaphor. On the Nature of Metaphorical Expression, with Special Reference to Their Reference*, Amsterdam-New York-Oxford 1976, s. 20-21. Autor podaje wiele innych słów, które nie nadają się do użycia metaforycznego. Należą do nich: „lub”, „i”, „nie”, „ten”, „raczej”, „bardzo” etc.

²⁶ Z badań wynika, że zależy to w pewnej mierze od stylu poznawczego funkcjonowania jednostek, w szczególności od umiejętności twórczego myślenia, wyobraźni, typu edukacji religijnej (zob. J. M. van der Lans, *Interpretation of Religious Language and Cognitive Style*, „The International Journal for the Psychology of Religion”, 1991, nr 1 (2), s. 107-123).

²⁷ Transcendencji nie rozumiem tutaj ontologicznie, lecz raczej epistemologicznie (przedmiot religii nie jest poznawalny tak jak przedmioty otaczającego świata, ponieważ przekracza ów świat) i semantycznie (język religii nie jest w stanie oddać „tajemnicę” *sacrum*). Jednocześnie

ryczna z sakralnej domeny dyskursu nie jest jedynie związana ze zwykłą transformacją semantyczną. Jest natomiast takim narzędziem językowym, które umożliwia dostęp do rzeczywistości transcendentnej. Nie opiera się tylko na konotacji, lecz posiada referencję.

W dyskursie religijnym – podobnie zresztą jak w języku potocznym – metafory mają tendencję do przekształcania się w konwencjonalne wyrażenia językowe: ich metaforyczny charakter, w wyniku ciągłego posługiwania się nimi, przestaje być wyraźnie dostrzegany. Metafora „Bóg to Ojciec” w tradycji chrześcijańskiej zapewne nie jest wyraźnie identyfikowana jako metafora, a przyczynia się do tego jej powszechne w ramach tradycji chrześcijańskiej użycie. Konwencjonalizacja oznacza w tym przypadku, że określenie Boga jako ojca nie wywołuje wśród wiernych większego zdziwienia i poczucia nieadekwatności, za wyjątkiem bardziej zaawansowanej intelektualnie działalności teologów. Łatwość, z jaką dokonuje się konwencjonalizacja metafor religijnych, wynika z zasadniczej nieokreśloności domeny docelowej (sakralnej domeny dyskursu). Inaczej niż w przypadku abstrakcyjnych domen dyskursu występujących w ramach rzeczywistości życia codziennego, które są jakoś określone (a przez to w pewnym stopniu odporne wobec metaforycznych przekształceń) i które można odnieść do bezpośredniego doświadczenia²⁸, sakralna domena dyskursu nie jest określona poprzez proste odniesienie do doświadczenia, zaś jej określoność jest wynikiem uprzedniego „działania” pewnych metafor. Innymi słowy, chociaż w języku potocznym o uczuciach i pojęciach abstrakcyjnych mówi się metaforycznie, są one dostępne i określone – przynajmniej w pewnym stopniu – niezależnie od metafor, które wtórnie wpływają na ich kształt i przyczyniają się do ich lepszego zrozumienia. Natomiast ponadludzkie moce, o których traktuje język religijny, nie dają się w ten sposób określić.

Filozoficznie interesujące jest przede wszystkim takie metaforyczne użycie języka religijnego, które dotyczy transcendentnych wymiarów religijnego obrazu świata. Proponuję wymiary te określić mianem sakralnej domeny dyskursu religijnego. Ten obszar świata religijnego jest najbardziej problematyczny z punktu widzenia badania znaczenia języka religijnego. Czy można bowiem sensownie mówić o rzeczywistości, która ani nie jest dostępna poznaniu zmysłowemu, ani nie da się do takiego doświadczenia sprowadzić? Jak w ogóle jest możliwa taka mowa religijna? Jak to się dzieje, że język religijny przedstawia to, co w istocie przekracza ludzkie zdolności poznawcze i co ze swej natury nie może być po prostu opisane?

nie mam tutaj na myśli transcendencję, która polega na tym, że człowiek religijny ujmuje przedmiot religii jako ponadludzką moc, niesprowadzalną do poziomu ludzkiej egzystencji.

²⁸ Przykładem niech będą uczucia, takie jak miłość czy gniew: z bezpośredniego doświadczenia (introspekcji) wiadomo, kiedy pojawia się gniew lub miłość. Innym przykładem mogą być takie pojęcia abstrakcyjne, jak pokój, inflacja – wiemy, kiedy mamy z nimi do czynienia, niezależnie od tego, czy zostaną metaforycznie skonceptualizowane.

Dlaczego wreszcie człowiek religijny przypisuje stwierdzeniom religijnym szczególną prawdziwość? Tego rodzaju pytania nabierają mocy wówczas, gdy język religijny traktuje się literalnie, wyrażając tym samym mniemanie, że rzeczywistość ma się dokładnie tak, jak mówią zdania języka religijnego. Przyjęło się mniemać, zarówno w myśleniu potocznym, jak i w niektórych teoriach metafory, że metafora jest specyficznym sposobem opisu istniejącej rzeczywistości, takim mianowicie, w którym na podstawie tego, co znane, ukazany zostaje jakiś nowy, dotychczas nieznaną aspekt czy fragment zastanego świata. Takie ujęcie metafory suponuje uprzednią wobec niej „gotową” rzeczywistość, która następnie zostaje opisana w języku. Rozumienie metafory jako wypowiedzi odnoszącej się do pewnej rzeczywistości transcendentnej pojawia się często w teologii i filozofii religii. Mówi się zatem o tym, że metafora odpowiada pewnej rzeczywistości, która nie tylko przekracza człowieka, ale także wykracza poza język²⁹, że za pośrednictwem wypowiedzi na temat rzeczywistości wypowiada coś więcej od tego, co było dotąd rzeczywiste³⁰. Wydaje się, iż takie rozumienie metaforycznych wyrażen języka religijnego – choć w nieco innej, mniej zracjonalizowanej formie – właściwe jest zwykłym wyznawcom większości religii. Z tego punktu widzenia religia przedstawia bowiem prawdy o rzeczywistości *par excellence*, i właśnie owo roszczenie do prawdziwości, inherentne wypowiedziom religijnym na temat rzeczywistości sakralnej, świadczy o tym, że są one postrzegane jako odnoszące się – często w tajemniczy i niepojęty sposób – do rzeczywistości uprzednio istniejącej³¹.

Tymczasem – jak pokazano we wcześniejszych rozważaniach – najczęstsze użycie nowej metafory jest czynnością konstytuowania jakiegoś nowego aspektu czy fragmentu świata. Metafora jest sposobem językowego udostępniania świata, podobnym na przykład do procesu, jakim jest kategoryzacja. Chodzi o to, że w przypadku metafory mamy do czynienia nie z biernym odzwierciedlaniem gotowego świata pozajęzykowego, ale z aktywnym procesem jego językowego (a tym samym myślowego) konstytuowania. Zachodzi to również w przypadku metafory religijnej, której zadaniem jest – jak się mniema – udostępnienie rzeczywistości transcendentnej. Traktowanie metafor jako wypowiedzi na temat uprzednio danej rzeczywistości wynika w znacznej mierze z tego, że metafory w dyskursie religijnym niejednokrotnie ulegają konwencjonalizacji. Zjawisko to uzyskuje silne wzmocnienie ze względu na fakt, iż dyskurs religijny jest często wyraźnie oddzielony od języka potocznego poprzez specyficzne – głównie ze względu na szeroko

²⁹ T. Węclawski, *Ten niemożliwy język teologii*, „Znak”, 1995, nr 12 (487), s. 60.

³⁰ E. Jüngel, *Gott und Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Mohr, Tübingen 1977, s. 434; podają za: T. Węclawski, *Ten niemożliwy język teologii*, dz. cyt., s. 60.

³¹ Na temat powiązania religii z fundamentalizmem epistemologicznym, czyli cechującym religię roszczeniem do prawdziwości, zob. A. Kołakowska, *Czy istnieje religia postmodernistyczna?*, „Znak”, 2001, nr 548.

rozumiany kontekst (przekonania mówiących, otoczenie, w którym komunikacja ma miejsce) – użycie języka. Powiązanie wyrażen metaforycznych z określonymi przekonaniami religijnymi, w tym również z innymi metaforami, może powodować zacieranie się ich metaforyczności. Dla wielu chrześcijan nazywanie Boga ojcem wydaje się pozbawione jakiegokolwiek problematyczności, która jest tak charakterystyczna dla każdej nowej metafory.

Na gruncie błędnego założenia, że metafora odnosi się do uprzednio istniejącej rzeczywistości, powstały koncepcje języka religijnego, które w metaforach widzą narzędzia umożliwiające częściowe przekroczenie bariery poznawczej (oraz semantycznej) między człowiekiem i przedmiotem religii. Język religijny ma zawdzięczać metaforze częściowe znaczenie i wartość poznawczą, które są możliwe poprzez metaforyczne powiązanie rzeczywistości transcendentnej z rzeczywistością ludzką. Takie powiązanie zaś ma się opierać na obiektywnie ugruntowanym porównaniu (mówi się także o analogii) pewnych cech lub relacji z obu dziedzin rzeczywistości. Przekonany jestem, że takie rozumienie metaforycznego języka religijnego jest bezzasadne. Chociaż bowiem w poprzednim rozdziale pojawiła się myśl, że metafory opierają się na podobieństwie zachodzącym między dwoma przedmiotami, nie stanowi to jednak reguły. Czasami metafora właśnie ustanawia podobieństwo dwóch przedmiotów, które wcześniej nie istniało. W przypadku przedmiotów nieuchwytnych w doświadczeniu – ta zaś ewentualność ma miejsce w religii – metafora wręcz nie może się opierać na wcześniejszym występowaniu podobieństw. Człowiek religijny nie postępuje w ten sposób, że – przykładowo – porównuje Boga do ojca, dostrzega dzięki temu podobieństwo między nimi, a następnie utrwała to podobieństwo za pomocą metafory. Żeby porównać Boga z ojcem, Bóg musiałby uprzednio być dany³². Tymczasem to właśnie metafora (podobnie

³² Na podobny problem narażona jest teoria analogii, nawiązująca zwykle do filozofii Tomasza z Akwinu. Należy jednocześnie dodać, że zagadnienia, o których w niniejszej pracy mówi się w odniesieniu do pojęcia metafory, w teologii i filozofii bywają traktowane jako zagadnienia, które należy badać w ramach teorii analogii. Teoria ta odpowiada na pytanie, w jaki sposób można mówić sensownie o transcendentnej (nieuchwytnej zmysłowo) rzeczywistości w terminach, które są stosowane w zdaniach mówiących o przedmiotach doświadczeń zmysłowych. (J. Salamucha, *O możliwościach ścisłego formalizowania dziedziny pojęć analogicznych*, w: J. Salamucha, *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, Lublin 1997, s. 220). Analogia pozwala na przypisanie językowi religijnemu częściowego znaczenia: „kiedykolwiek termin z D[ykursu] S[wieckiego] zostaje wykorzystany w D[ykursie] R[eligijnym], znaczenie, jakie ma on na gruncie DR, jest częściowo tożsame ze znaczeniem, jakie miał na gruncie DS, a częściowo odeń różne. Na przykład termin ‘Ojciec’, który jest terminem przejętym z dyskursu świeckiego, bywa wykorzystywany na gruncie DR, gdzie oznacza coś tylko częściowo tożsamego z jego znaczeniem z DS” (J. M. Bocheński, *Logika religii*, Warszawa 1990, s. 87-88). Teoria analogii narażona jest jednak na poważne zarzuty. Jak wskazuje Bohdan Chwedeńczuk, „zwykła gramatyka słowa ‘analogia’ nie zezwala na mówienie o analogii, gdy nie mamy obu jej członów; tych zaś nie mamy, gdy nie potrafimy ich wskazać, a do wskazania nie nadaje się

jak symbol) ma go dopiero poznawczo udostępnić. Dlatego sensowniej jest powiedzieć, że to metafora ustanawia podobieństwo między ojcem a Bogiem, wychodząc od pojęcia ojcostwa, występującego w życiu codziennym i łatwo dającego się określić, i rzutując je na wyobrażenie nieuchwytnego praktycznie przedmiotu, jakim jest Bóg. Owo pojęcie rzutowania wydaje się w tym przypadku kluczowe, ponieważ nie istnieje możliwość percepcji obiektywnej relacji (podobieństwa) między tymi dwoma przedmiotami. Można wprawdzie powiedzieć, że w metaforze porównujemy nie tyle przedmioty, ile raczej pojęcia bądź systemy pojęciowe, oraz że w omawianym przypadku mamy do czynienia z kulturowo ukształtowanym obrazem Boga, który następnie porównujemy ze znanym z doświadczenia potocznego obrazem ojca. Jednakże to słuszne w zasadzie wyjaśnienie nie tłumaczy genezy metaforycznego z natury pojęcia Boga. Kulturowo ukształtowany obraz Boga jest bowiem również metaforyczny, a zatem ukształtowany poprzez serię wypowiedzi metaforycznych. Innymi słowy, pojęcie (kulturowy obraz) Boga nie jest dane przez swoistą cechę Boga, lecz poprzez pojęcia zaczerpnięte spoza sfery religijnej, głównie z życia potocznego, a użyte metaforycznie. Ponieważ na podstawie wcześniejszych ustaleń wiadomo, że metafory mogą wytwarzać podobieństwa nieistniejące obiektywnie, o czym świadczy ich często innowacyjny charakter, zrozumiałe wydaje się, że przykładowa metafora „Bóg to ojciec” powstaje przez rzutowanie pojęcia ojca na pojęcie Boga. Nie jest zaś wynikiem porównania dwóch przedmiotów znanych z doświadczenia.

Powyższe rozważania pozwalają przypuszczać, że w metaforach religijnych dokonuje się kształtowanie rzeczywistości, która jest przedmiotem religii, za pomocą pojęć (słów) zapożyczonych z innej, często pozareligijnej dziedziny rzeczywistości społeczno-kulturowej. Często domeną taką jest życie codzienne, gdzie występują pojęcia same przez się zrozumiałe, zakorzenione w doświadczeniu

analogia, bo przychodzi dopiero po wskazaniu jej członów” (B. Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*, dz. cyt., s. 103). Bezpodstawne jest zatem mówienie, że zachodzi analogia na przykład między boską wszechwiedzą a wiedzą ludzką, ponieważ taka analogia mogłaby zostać utworzona dopiero wówczas, gdyby dane były oba jej człony: wszechwiedza boska i wiedza ludzka. Ponieważ Bóg, wedle omawianej teorii, nie może być dany inaczej jak za pośrednictwem określeń analogicznych, nie istnieje w ogóle możliwość ustanowienia w skończonych operacjach poznawczych relacji analogii: „Podmiotem orzeczeń analogicznych o Bogu jest podmiot, który – na mocy zasady wyłączności analogicznego orzekania o Bogu – może być dany tylko przez orzeczenia analogiczne. Łatwo z tego wynika, że dla każdego orzeczenia analogicznego, z którym przystępujemy do Boga, musi istnieć wcześniejsze orzeczenie analogiczne, a dla tego wcześniejszego – wcześniejsze, zaś dla tego wcześniejszego – jeszcze wcześniejsze, i tak w nieskończoność, jeśli mamy dopełnić orzekania. To zaś znaczy, że orzeczenia analogiczne przewidziane dla Boga o niczym nie orzekają lub orzekają o czymś w nieskończoności, czyli tam, gdzie dojdzie do wskazania tego, o czym będą mówić orzeczenia analogiczne” (tamże, s. 101). Na temat krytyki tomistycznego pojęcia analogii zob. także H. Putnam, *Thoughts Addressed to an Analytical Thomist*, „Monist”, 1997, nr 80 (4).

zmysłowym. Innymi słowy, w metaforach religijnych dostrzec można proces językowego tworzenia rzeczywistości religijnej. W procesie metaforyzacji (tworzenia metafor – nie tylko nowych i zaskakujących, ale także w ogóle posługiwania się językiem w sposób niedosłowny) nie mamy do czynienia z opisywaniem uprzednio danej rzeczywistości, lecz z przekształcaniem związków znaczeniowych, co pozwala na ukształtowanie nowego lub zmianę dotychczasowego językowego obrazu świata. Religia to nie tylko sposób doświadczania rzeczywistości, lecz pewien obraz świata, który jest kształtowany przez człowieka. W religii nie dokonuje się poznawanie rzeczywistości, która jest dostępna niezależnie od człowieka. Wydaje się, że poznanie nie jest podstawowym wymiarem aktywności człowieka religijnego. Religia wyrasta z działania i pewnego stosunku do świata, z pełnej czci postawy, a nie po prostu z doświadczania zastanej i uprzednio danej rzeczywistości. Aspekt poznawczy w religii wiąże się z tworzeniem pewnego projektu sensu, który ma w przekonaniu wierzących wykraczać poza rzeczywistość codzienną, kryć w sobie coś tajemniczego, a zarazem niosącego przemianę człowieka. Występujący w religii proces metaforyzacji stanowi podstawę tak rozumianej religii.

Jednocześnie należy podkreślić, że ze względu na obecność w ramach religii sytuację poznawczą (a więc zasadniczą nieuchwytność przedmiotu religijnego) metafora stanowi niezbędny składnik religijnego obrazu świata. Specyfika religijnego użycia metafory polega na tym, że zastosowanie metafory w dyskursie religijnym jest konieczne do wytworzenia religijnego obrazu świata. O ile tworzenie metafor w języku potocznym zwykle wiąże się z przynajmniej częściową dostępnością domeny docelowej, a więc z tym, że jest ona uprzednio dana i wymaga tylko metaforycznego dookreślenia, o tyle w dyskursie religijnym domena sakralna jest dostępna jedynie za pośrednictwem metafory³³. Posługując się terminologią

³³ Wydaje się, że różnica analogiczna do powyższej zachodzi między dyskursem naukowym i religijnym. Choć często porównanie metafor występujących w religii i nauce prowadzi do wniosku o zasadniczym podobieństwie między językiem naukowym a religijnym (zob. I. G. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty*, dz. cyt.), wydaje się, że taka konkluzja nie jest słuszna. Język nauki nie wydaje się skazany na metaforę: w nauce istnieją różne sposoby formułowania twierdzeń i nie wszystkie mają charakter metaforyczny (np. sformalizowane języki nauk ścisłych). Szczególna rola metafory w nauce sprowadza się głównie do funkcji heurystycznej. Choć także w nauce posługiwanie się metaforami bywa zarazem konstituowaniem przedmiotu badań, metafora nie wydaje się stanowić ani podstawowego, ani tym bardziej jedyne językowego narzędzia uprawiania nauki. Metafora w nauce wydaje się zasadniczo podlegać parafrazie na język niemetaforyczny. Przykładem może być obrazowa metafora atomu, która może być przełożona na formuły matematyczne. Te ostatnie nie wyczerpują wprawdzie sensu zawartego w metaforze, co oznacza, że metafora wnosi nowy sens także do wiedzy naukowej, ale nie jest to sens, bez którego nie da się zrozumieć kluczowych dla danej nauki spraw.

Metafora w korpusie wiedzy naukowej występuje w zupełnie odmiennym kontekście i spełnia odmienne funkcje niż metafora w religii. Od wiedzy naukowej wymaga się czynienia zadość pewnym standardom, w szczególności standardom racjonalności naukowej. Chociaż

wprowadzoną przez M. Blacka, można powiedzieć, że oba podmioty wyrażenia metaforycznego – główny i pomocniczy – są w metaforach z zakresu języka potocznego najczęściej znane z doświadczenia zmysłowego³⁴ (kiedy mówimy, że „Jan to osioł”, oba składniki wyrażenia metaforycznego są nam uprzednio znane), natomiast w języku religijnym podmiot główny nie jest w taki sposób dany (gdymówimy, że „Bóg to nasz Ojciec”, z bezpośredniego doświadczenia znamy tylko ojca). Podmiot główny w wyrażeniu metaforycznym dotyczącym sakralnej domeny dyskursu religijnego jest w większym – o ile nie w najwyższym – stopniu zależny od podmiotu pomocniczego³⁵. Można zatem powiedzieć, że specyficznie religijny użytek metafory polega na tym, iż projektuje ona swoistą dziedzinę bytową, swoisty świat, który stanowi przedmiot wierzeń religijnych, ale czyni to w taki sposób, aby był on „namacalny”, bliski człowiekowi wierzącemu. Metafora projektuje zatem transcendencję zawsze w powiązaniu z immanencją – z dostępnymi ludzkiemu poznaniu elementami codziennej rzeczywistości, oswajając dzięki temu *sacrum* i czyniąc je możliwym do zaakceptowania przez człowieka. Przedstawione funkcjonowanie metafory jest możliwe dzięki charakterystycznemu dla niej procesowi rzutowania konkretnej, będącej zwykle przedmiotem bezpośredniego doświadczenia rzeczywistości życia codziennego na z natury niedookreśloną domenę sakralną.

pojęcie racjonalności naukowej nie jest dzisiaj czymś jednoznacznym i oczywistym (zob. S. Sztajer, *Europa wobec kryzysu racjonalności*, w: Z. Drozdowicz (red.), *Europa wspólnych wartości*, t. 2, Poznań 2005), można przyjąć, że racjonalna jest taka wiedza, która daje się intersubiektywnie zakomunikować i skontrolować. Religia tak rozumianego kryterium racjonalności nie spełnia. Ponadto funkcje języka religijnego i naukowego różnią się zasadniczo, co uwidacznia się najlepiej podczas badania znaczenia wypowiedzi religijnych i twierdzeń naukowych. W religii, inaczej niż w nauce, sens wypowiedzi zależny jest od zaangażowania jednostek: wyrażenia takie nabierają sensu dla jednostki głównie poprzez partycypację we wspólnocie religijnej (wspólnocie myśli, działań, wartości etc.). „Pragmatyka” języka religijnego jest tedy znacznie bogatsza od tej, której można doszukać się w nauce. Czym innym zatem jest metafora w dyskursie naukowym, który w zasadzie pozostaje niemetaforyczny lub daje się sparafrazować na język literalny, czym innym zaś w dyskursie religijnym, gdzie metafora jest niezbędna i nieredukowalna. Można wręcz mówić o metaforze religijnej i naukowej jako o dwóch odrębnych zjawiskach, co nie oznacza wprawdzie odmienności mechanizmu leżącego u ich podstaw, lecz użycie dokonane w odmiennym kontekście lub – posługując się wymownym określeniem Wittgensteina – w innej grze językowej.

Metafory w nauce pełnią przede wszystkim funkcje heurystyczne – odkrywcze i dydaktyczne – natomiast w religii mają wiele dodatkowych funkcji o fundamentalnym znaczeniu. Posługiwaniu się metaforą w religii nie towarzyszy neutralizacja emocji, przeciwnie – metafora religijna wydaje się pełnić funkcję emocjonalną, to znaczy służy wywoływaniu typowo religijnych emocji, kanalizując je zarazem.

³⁴ Wyjątek stanowią pojęcia abstrakcyjne.

³⁵ Por. S. McFague, *Speaking in Parables: A Study in Metaphor and Theology*, Fortress Press, Philadelphia 1975, rozdz. 3.

8. Mechanizmy konstytuowania świata religijnego III – mityczno-rytualne ustanawianie i odtwarzanie świata religijnego¹

8.1. Problem mitu religijnego

Świat religijny, jak każdy ze światów zamieszkiwanych przez człowieka, jest narażony na rozpad i musi być nieustannie odtwarzany. Cykliczne odtwarzanie świata religijnego na podstawie wzorów przekazywanych z pokolenia na pokolenie jest jednym z podstawowych zjawisk, które umożliwiają jego trwanie. W odtwarzaniu tym podstawową rolę odgrywają mit i rytuał, które niejednokrotnie stanowią dwa bieguny tego samego mechanizmu podtrzymywania świata. Wprawdzie mity funkcjonują również poza kontekstem rytualnym, zaś rytuał nie zawsze zakłada odpowiadający mu mit, niemniej jednak powiązanie obu tych form ludzkiej działalności wydaje się odgrywać w religii istotną rolę.

Problematyka mitu jest niezwykle złożona. Duża liczba różnych koncepcji mitu nie jest jedynym problemem, z którym badacze mitów muszą się współcześnie borykać. Mit – tak czy inaczej rozumiany – występuje w wielu kontekstach kulturowych. Antropolodzy, filozofowie kultury oraz religioznawcy zwracają uwagę na odmienne formy i sposoby funkcjonowania opowieści mitycznych w społeczeństwach tradycyjnych i współczesnych. Niekiedy w ich dociekaniach pojawia się pojęcie epoki mitycznej, która miała istnieć we wczesnych fazach rozwoju ludzkiego ducha i która stopniowo była zastępowana przez inne formy kultury. Z drugiej strony humanistyka staje wobec szeroko zakrojonych tendencji rewaloryzacji

¹ Rozdział ten powstał na bazie fragmentów wcześniej opublikowanych moich artykułów: *Mit – język – rzeczywistość. Mityczno-rytualna kreacja i odtwarzanie uniwersum religijnego*, „Przegląd Religioznawczy”, 2006, nr 1 (219); *Mit żywy i martwy. W poszukiwaniu mitu autentycznego*, „Przegląd Religioznawczy”, 2002, nr 4 (206); *Werbalne mity kosmogoniczne*, „Zeszyty Filozoficzne”, 2003, nr 10-11.

mitu w kulturze współczesnej². Mit staje się ważnym przedmiotem zainteresowań nie tylko badaczy przeszłości, ale także twórców zajmujących się społeczeństwami współczesnymi. Dostrzega się jego obecność nie tylko w religii, ale we wszystkich dziedzinach kulturowej działalności współczesnego człowieka³. Nie jest moim zadaniem analiza poszczególnych koncepcji mitu ani badanie ich występowania w różnych dziedzinach rzeczywistości społeczno-kulturowej. Skoncentruję się natomiast na problematyce tzw. mitu religijnego jako swego rodzaju narracji funkcjonującej w oparciu o język i stanowiącej nieodłączny element tego, co wcześniej określone zostało mianem dyskursu religijnego.

Długa tradycja rozważań nad mitem, w trakcie której przedstawiono różne sposoby jego rozumienia, czyni koniecznym sprecyzowanie omawianego pojęcia. Nie jest to zadanie łatwe, ponieważ istnieją bardzo różne, czasami nawet sprzeczne pojęcia mitu. W potocznym rozumieniu mit jest często synonimem fikcji, zmyślenia, baśni, iluzji. Dla większości współczesnych mit to przepełniona fałszem narracja, nieprawdziwa relacja z wydarzeń, mówienie o czymś, może zaistnieć co najwyżej jako przedmiot wyobraźni, natomiast jego odniesienie do rzeczywistości polega na zniekształcaniu, wypaczaniu albo – w najlepszym razie – przekazywaniu treści poznawczych, które mogą być jedynie przedmiotem wiary, natomiast z wiedzą nie mają wiele wspólnego. Znaczenie pojęcia mitu miewa zatem charakter pejoratywny⁴. Takie rozumienie mitu stanowi w znacznym stopniu dziedzictwo

² E. de Martino, *Mit, religioznawstwo i kultura nowoczesna*, dz. cyt. Największe nasilenie tego typu tendencji miało miejsce, zdaniem przywoływanego autora, na Zachodzie, zaś za datę wyznaczającą początek ruchu można by uznać rok 1917, kiedy to została opublikowana słynna praca Rudolfa Otto *Świętość*. Wśród inicjatorów współczesnej rewaloryzacji mitu i świętości wymienia się, obok Otta, takich myślicieli, jak Leo Frobenius, Bronisław Malinowski, Gerardus van der Leeuw, Mircea Eliade, Károly Kerényi, Lucien Lévy-Bruhl, Claude Lévi-Strauss, Roger Caillois, Ernst Cassirer, Henri Bergson, Carl G. Jung (E. de Martino, *Mit, religioznawstwo i kultura nowoczesna*, dz. cyt., s. 94). Zob. także J. Keller, *Problem rewaloryzacji świętości i mitu we współczesnym religioznawstwie*, „Studia Religioznawcze”, 1969, nr 1-2, s. 5-30.

³ Zob. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Warszawa 2003. Zdaniem Ewy Nowickiej w naukowym badaniu mitu wyodrębnić można dwa różne kierunki: jeden z nich wiąże mit ze społeczeństwem pierwotnym i specyficznym myśleniem mitycznym, drugi pojmuje mit jako wyraz uniwersalnych form myślenia, które mogą wystąpić w różnych typach społeczeństw (E. Nowicka, *Sporne problemy w badaniach nad mitem*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1984, nr 3, s. 88). W niniejszej pracy zamierzam się opierać przede wszystkim na ostatnim sposobie rozumienia mitu.

⁴ Sytuację taką odzwierciedlają również słowniki. Przykładowo, w *Słowniku języka polskiego* pod red. M. Szymczaka w pierwszym znaczeniu mit definiuje się jako „fantastyczną historię, opowieść o bogach, demonach, legendarnych bohaterach oraz o nadnaturalnych wydarzeniach z udziałem tych postaci; stanowi próbę wyjaśnienia odwiecznych zagadnień bytu, świata i człowieka, życia i śmierci, dobra i zła”. Drugie określenie mitu w cytowanym słowniku, tym razem przenośne, informuje, że mit to „fałszywe mniemanie o kimś lub o czymś, uznawana bez dowodu, ubarwiona wymyślonymi szczegółami historia o jakiejś postaci lub o jakimś fakcie, wydarzeniu; wymysł, legenda, bajka”. Dopiero na końcu artykułu hasłowego pojawia się

dziewiętnastowiecznej refleksji nad nim, refleksji niezwykle płodnej pod względem tworzenia coraz to nowych koncepcji redukcjonistycznych, ujmujących mit i religię jako „odblask” jakiejś bardziej pierwotnej rzeczywistości: społecznej, psychicznej, materialnej. Jeśli jednak uważniej przyjrzeć się historii kultury ludzkiej, okaże się, że wiek dziewiętnasty to tylko szczyt wyrafinowania w tworzeniu demaskatorskich koncepcji mitu, to punkt w dziejach kultury, w którym można było bez większych zastrzeżeń jej badaczy postawić znak równości pomiędzy mitem a fikcją. Natomiast genealogia upraszczania i redukcji mitu sięga greckiej starożytności, czasów Ksenofanesa, występującego z prześmiewczą krytyką mitycznych narracji Hezjoda i Homera. Już u Platona widoczna jest wyraźna opozycja mitu i logosu, charakterystyczna dla filozofii greckiej, a następnie myśli judeo-chrześcijańskiej. „Grecy – pisze Eliade – stopniowo oczyścili *mythos* z wszelkiego znaczenia religijnego i metafizycznego. Przeciwwstawiony zarówno **logosowi**, jak i później **historii**, *mythos* miał oznaczać to wszystko, ‘co nie może istnieć w rzeczywistości’. Z drugiej strony judeochrześcijaństwo odrzucało jako ‘kłamstwo’ i ‘złudzenie’ to wszystko, co nie było potwierdzone i uwierzytelnione przez *Stary* lub *Nowy Testament*”⁵.

Zainicjowany w dwudziestym wieku nurt rewaloryzacji mitu doprowadził do istotnych zmian w sposobie rozumienia mitów i opisywania ich funkcji. Pojawiło się pojęcie mitu „żywego” czy „autentycznego”, w odróżnieniu od narracji, które choć są potocznie określane mianem mitów, nie pełnią żadnej istotnej funkcji w życiu człowieka religijnego i stanowią jedynie wytwory o charakterze literackim, zupełnie niepowiązane z rytuałem i jakimkolwiek działaniem religijnym. Dominuje przy tym przekonanie, że mit autentyczny, a więc taki, w oparciu o który dokonuje się rytualne konstituowanie i odtwarzanie świata religijnego, należy w zasadzie do przeszłości, zaś jego miejsce zajmuje albo mit uproszczony, albo inne formy ludzkiej działalności, takie jak literatura piękna, ideologia, kultura masowa etc.

Obecność mitu – temat, który jest jednym z podstawowych problemów współczesnych badań nad mitem – w istocie nasuwa różnego rodzaju wątpliwości, jeśli chodzi o jego religijną postać. Autentyczny mit religijny z pewnością nie odgrywa współcześnie tak istotnej roli w życiu społecznym, jaka jest mu przypisywana w społeczeństwach tradycyjnych. Złożyły się na to nie tylko nowożytnie przemiany

opatrzonej kwalifikatorem ‘religioznawstwo’ *definiens* mówiący, że „u ludów pierwotnych i współczesnych niecywilizowanych [mitem jest] opowieść sakralna wyrażająca, uzasadniająca i kodyfikująca wierzenia religijne związane z magią, kultem, rytuałem” (M. Szymczak (red.), *Słownik języka polskiego*, PWN, Warszawa 1979). To ostatnie określenie ma charakter specjalistyczny: jest znane i używane przez badaczy religii i mitu, lecz nadal pozostaje obce myśli potocznej. Również w naukowym definiowaniu mitu występuje tendencja do określania go jako opowieści zmyślonej, fałszywej (zob. np. M. Czerwiński, *Magia, mit, fikcja*, Warszawa 1975, s. 94; E. Podkowski, *Mity*, Warszawa 1965, s. 75).

⁵ M. Eliade, *Aspekty mitu*, Warszawa 1998 s. 8.

form życia religijnego, zwłaszcza zaś procesy sekularyzacji, lecz także przesunięcie mitotwórczej aktywności do innych dziedzin kultury⁶. Ponadto mit religijny nie przybiera współcześnie takiej postaci, jaką przybierał w ramach typowo mitycznej mentalności⁷. Niemniej jednak autentyczny mit religijny nadal funkcjonuje w obrębie świata religijnego, stanowiąc często jego nieodzowny składnik. Jeśli potraktować sakralne teksty współczesnych uniwersalizujących tradycji religijnych jako teksty zawierające mity – a takiego punktu widzenia chciałbym tutaj bronić⁸ – okaże się, że nadal pełnią one istotną rolę w życiu religijnym. W społeczeństwach nowożytnych destrukcji uległy nie tyle same mity, co raczej ich wpływ na życie społeczne wspólnot i narodów, co było wynikiem między innymi procesu sekularyzacji. Oznacza to, że granice religijnego świata skurczyły się pod wpływem rozprzestrzeniania pozareligijnych form myślenia i działania. Natomiast w obrębie tego świata opowieści mityczne zdają się nadal zajmować ważne miejsce.

Przez mit rozumiem tutaj nie tyle zjawisko charakteryzujące pewien wczesny okres rozwoju ludzkiego umysłu, ale pewne zjawisko trwale występujące w ludzkich kulturach⁹. Niesłuszne wydaje się zarówno mniemanie, że mit był kiedykolwiek

⁶ Najczęściej wskazuje się na działalność polityczną, ideologiczną, kulturę masową, literaturę i sztukę, czasami nawet na filozofię i naukę jako na takie obszary ludzkiej działalności, które zajęły pod tym względem miejsce tradycji religijnych.

⁷ Wiąże się z tym istotny problem, który trafnie został postawiony przez L. Dupré: „Jak człowiek może nadal wierzyć w stare mity po porzuceniu mitycznej mentalności?”. Na tak postawione pytanie autor odpowiada następująco: „Istotnie, człowiek nie może nadal wierzyć w mit, skoro uznał go za mit i przez to zrelatywizował jego skuteczność. Może on jednak wciąż wierzyć poprzez mit. Mit przechodzi istotną zmianę – w tym w pełni zgadzam się z Bultmannem, Cassirerem i Tillichem. Mit nie jest już dłużej niekwestionowanym absolutem, lecz staje się nieodzownym środkiem refleksji religijnej” (L. Dupré, *Inny wymiar...*, dz. cyt., s. 210-211). Wbrew odpowiedzi filozofa, wydaje się, że opowieści, które tutaj zostały określone mianem mitów religijnych, bardzo często nie są w poszczególnych tradycjach religijnych identyfikowane przez wierzących jako mity. Przeciwnie, często żywo kwestionuje się – jak to miało miejsce w przypadku niektórych wyznań chrześcijańskich – mityczny charakter rzeczonych opowieści. W obrębie świata religijnego mit funkcjonuje często nadal jako opowieść prawdziwa, niezależnie od tego – co skądinąd stanowi interesujące zjawisko – jak często jest on konfrontowany z pozareligijnym (naukowym) światopoglądem. Natomiast hasło demitologizacji, głoszone przez Rudolfa Bultmanna (zob. np. R. Bultmann, *New Testament and Mythology*, w: R. Bultmann, *Kerygma and Myth*, New York 1961, s. 1-44), stanowi raczej przejaw pewnych skrajnych tendencji w teologii i hermeneutyce biblijnej aniżeli wyzwanie podejmowane przez masy wierzących chrześcijan. Zgodzić się można natomiast z tym, że nowożytny mit religijny zasadniczo różni się, szczególnie w sposobie funkcjonowania oraz w sposobie, jaki jest uznawany przez wierzących, od mitu archaicznego.

⁸ Na temat elementów mitycznych w judaizmie i chrześcijaństwie zob. L. Dupré, *Inny wymiar...*, dz. cyt., s. 205-206; E. Leach, D. A. Aycocock, *Siostra Mojżesza. Strukturalistyczne interpretacje mitu biblijnego*, Poznań 1998; G. Garbini, *Myth and History in the Bible*, London-New York 2003.

⁹ Traktowanie mitu jako wczesnego etapu rozwoju umysłowości ludzkiej ma bogatą tradycję (zob. np. E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, vol. II: *Mythical Thought*, New

(zazwyczaj mówi się w tym przypadku o tzw. epoce mitycznej) jedyną perspektywą ludzkiego ujmowania świata¹⁰, jak i pogląd, że mit stracił swoje znaczenie w życiu współczesnego człowieka¹¹. Podobnie rzecz ma się z mitem religijnym: tradycje religijne nie ograniczały się do mitycznego sposobu postrzegania świata, a z drugiej strony nieustannie, aż do czasów współczesnych, posługiwały się mitem jako jedną z podstawowych form organizacji religijnego świata. Bez tego rodzaju opowieści religia przemienia się w zestaw racjonalnych przekonań na temat rzeczywistości, przestając zaspokajać inne żywotne potrzeby człowieka religijnego. Chociaż społeczeństwa nowoczesne nie pozostawiają wiele miejsca dla mitu religijnego, tak samo jak nie pozostawiają go dla „publicznej” obecności religii, sam świat religijny nadal wspiera się na mitach¹².

Haven 1955). Nie kwestionuję tutaj trafności różnych rekonstrukcji mitycznej mentalności pierwotnej. Posługuję się natomiast takim rozumieniem mitu, które tej mentalności nie zakłada i dzięki temu pozwala na poszukiwanie jego obecności w religiach, które nie opierają się na mentalności pierwotnej. Trafne wydaje się stwierdzenie, że elementy pierwotnych mitów przetrwały we współczesnych religiach. „Byłoby oczywiście uproszczeniem – jak pisze Dupré – zrównanie wysoce zrjonalizowanych teorii teologicznych z pierwotnymi mitami. Lecz element mityczny zachowany zostaje w trakcie całego rozwoju myśli ludzkiej. W procesie ewolucyjnym mity mogą gruntownie się zmieniać. W czasie, gdy chrześcijaństwo odziedziczyło i stworzyło swoje symbole, nie istniała już mentalność mityczna. Co więcej, sam judaizm w toku swej długiej ewolucji okroił już w sposób istotny swoje własne mity. A jednak mity przetrwały i przechodząc z jednej wiary do drugiej, włączane są w nowe struktury znaczeniowe” (L. Dupré, *Inny wymiar...*, dz. cyt., s. 203; zob. także M. Eliade, *Mity przetrwały w ukryciu...*, w: M. Eliade, *Aspekty mitu*, dz. cyt., s. 161-189). Przykładem tak rozumianych elementów mitycznych, które nadal funkcjonują w świadomości religijnej (lecz nie mitycznej), są ściśle powiązane z rytuałem narracje odtwarzane w chrześcijaństwie w ramach cyklu liturgicznego, a także rytuału komunii, nie mówiąc już o innych mitach zawartych w Biblii.

¹⁰ J. Niżnik, *Symbole a adaptacja kulturowa*, Warszawa 1985, s. 100. „Nawet w najwcześniejszym etapie rozwoju ludzkiej zdolności symbolicznej, gdy usytuowaniu i funkcjonowaniu człowieka w rzeczywistości służyły mityczne struktury myślenia, dysponował on również możliwością refleksji dyskursywnej. Sądzi się, że elementy takiego myślenia, z których rozwinęło się następnie myślenie naukowe, nieodłączne były od codziennej, praktycznej działalności człowieka od początku jego gatunkowych dziejów” (tamże, s. 100). Por. także B. Malinowski, *Magic, Science, and Religion*, New York 1954.

¹¹ Zob. M. Eliade, *Aspekty mitu*, dz. cyt., s. 161-189; M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, Warszawa 1999, s. 15-33; R. Barthes, *Mythologies*, New York 1997, s. 109-159; L. Kołakowski, *Obecność mitu*, dz. cyt.

¹² Tendencja do niedostrzegania mitów we współczesnych religiach jest wynikiem m.in. nowożytnej krytyki mitu, w wyniku której stał się on synonimem opowieści fałszywej. To ostatnie rozumienie pojęcia mitu jest zwykle nie do przyjęcia w ramach poszczególnych religii, które głoszone przez siebie opowieści rozumieją wprost przeciwnie – jako opowieści prawdziwe. W religii chrześcijańskiej istnieje ponadto tendencja do zwalczania mitów oraz przeciwstawiania im staro- i nowotestamentowych opowieści (zob. M. Eliade, *Aspekty mitu*, dz. cyt., s. 161-179). Z religioznawczego punktu widzenia takie rozumienie mitu wydaje się nieuzasadnione.

Próbując nakreślić najmniej niedoskonałą definicję mitu, Mircea Eliade pisze następująco: „mit opowiada historię świętą, opisuje wydarzenie, które miało miejsce w okresie wyjściowym, legendarnym czasie ‘początków’. Inaczej mówiąc: mit opowiada, w jaki sposób, za sprawą dokonań Istot Nadnaturalnych, zaistniała nasza rzeczywistość; bądź rzeczywistość globalna – Kosmos, bądź tylko pewien jej fragment: wyspa, gatunek rośliny, ludzkie zachowania, instytucja. Tak więc zawsze jest to opowieść o ‘stworzeniu’, relacja o tym, jak coś powstało, zaczęło być”¹³. Warto jednak zauważyć, że takie rozumienie mitu różni się istotnie od tego, co pod pojęciem mitu jest rozumiane przez wielu wybitnych jego badaczy. Chodzi mianowicie o wyżej wspomnianą tendencję do określania mianem mitu swego rodzaju świadomości mitycznej czy jednej z form symbolicznych, co nadaje temu pojęciu szerokie znaczenie. Tak rozumiana świadomość mityczna odgrywa wprawdzie istotną rolę w funkcjonowaniu mitów rozumianych jako święte opowieści, jednak mit religijny nie sprowadza się do świadomości mitycznej, występuje także w społecznościach, w których świadomość taka pojawia się najwyżej w postaci rudymenarnej. Problematyczne w koncepcji Eliadego jest natomiast to, że utożsamia się w niej mit z opowieścią o zdarzeniach, które miały miejsce „na początku”, a więc w przeszłości, podczas gdy istnieją mity religijne, które właśnie projektują przyszłość. Przykładem mogą być mity eschatologiczne, traktujące o rzeczach ostatecznych, tworzące obraz przyszłości. Niezależnie od tego, w jakim stopniu owa przyszłość jest w świadomości człowieka religijnego powrotem do „początków”, konieczne jest wyodrębnienie opowieści mitycznych projektujących przyszłe zdarzenia jako ważnej odmiany mitów.

8.2. Mit a język

Język religijny to między innymi język mitu¹⁴. W tym samym stopniu, w jakim jest on językiem mitu, jest jednocześnie językiem symbolicznym i metaforycznym. Opowieść mityczna bardzo często wykorzystuje symbole i metafory religijne. Niektórzy wręcz uważają, że symbol i mit są sobie bardzo bliskie, jeśli nie tożsame. Przykładowo, Paul Ricoeur traktuje mit jako „rodzaj symbolu, jako symbol rozwinięty w formie opowieści i artykułowany w czasie i przestrzeni, które nie dadzą się przyporządkować czasom i przestrzeniom znanym z historii i geografii wedle wymogów metody krytycznej”¹⁵. Narracja mityczna funkcjonuje jednak na innym

¹³ Tamże, s. 11.

¹⁴ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, dz. cyt., s. 138; T. Węclawski, *Wspólny świat religii*, dz. cyt., s. 80-91; L. Dupré, *Inny wymiar...*, dz. cyt., s. 188-212.

¹⁵ P. Ricoeur, *Symbolika zła*, Warszawa 1986, s. 21. Również myśliciele, tacy jak Durkheim, Lévi-Strauss, Cassirer, Eliade, Freud czy Jung zwracają uwagę na symboliczny, metaforyczny i obrazowy charakter mitu (E. Nowicka, *Sporne problemy w badaniach nad mitem*, dz. cyt., s. 92).

poziomie języka niż ten, który przysługuje symbolom czy metaforom¹⁶. Mit to przede wszystkim narracja, opowieść o pewnych wydarzeniach, przedstawienie zdarzeń w pewnym następstwie czasowym i przyczynowo-skutkowym. Niemniej jednak językowe konstituowanie świata religijnego, które dokonuje się za pośrednictwem symboli i metafor, występuje także w ramach opowieści mitycznych.

Relacja między językiem a mitem została dostrzeżona przez wielu myślicieli, w szczególności zaś przez wspomnianego już Maxa Müllera, a także Ernsta Cassirera. Pierwszy z wymienionych myślicieli uważał, że powstanie i rozwój mitu warunkowane są procesami związanymi z użyciem języka, a mianowicie metaforą i „ludową etymologią”. W przeciwieństwie do tego, Cassirer postrzegał mit i język jako odrębne, choć dla umysłowości pierwotnej ściśle powiązane, formy symboliczne. Nie można sprowadzić jednego do drugiego, ponieważ – pisze autor – „są to dwa pędy strzelające z tego samego korzenia”¹⁷. W obu przypadkach badanie relacji zachodzących między językiem a mitem dokonywane jest w odniesieniu do umysłowości pierwotnej, której charakterystyczne elementy mogą wszakże wystąpić także na późniejszych etapach rozwoju ludzkiego ducha. Powyższe ujęcie ogranicza przez to możliwość badania mitów religijnych, które często (np. współcześnie) nie zakładają umysłowości pierwotnej, a jednak nadal odgrywają ważną rolę w obrębie świata religijnego¹⁸. Na powiązanie języka i mitu wskazuje także Claude Lévi-Strauss. W swojej strukturalnej analizie mitów odwołuje się do językoznawstwa, w szczególności do Ferdinanda de Saussure’a. Według Lévi-Straussa „mit należy do porządku mowy i stanowi jego część nieodłączną; niemniej jednak mowa używana w micie ukazuje szczególne własności”¹⁹. Charakter tych własności uchwytany jest na wyższym poziomie niż poziom wyrazu językowego. Mit jest niejako nadbudowany nad właściwą strukturą języka. „Jednostki konstytutywne mitu zakładają obecność tych, które normalnie występują w strukturze języka, tzn. fonemów, morfemów i semantemów. Ale pozostają one w takim stosunku do semantemów, jak te – do morfemów, a morfemy do fonemów. Każda forma różni się

¹⁶ Zob. U. Eco, *At the Roots of the Modern Concept of Symbol*, „Social Research”, 1985, nr 52 (2), s. 401.

¹⁷ E. Cassirer, *Esej o człowieku*, dz. cyt., s. 219; zob. także E. Cassirer, *Language and Myth*, dz. cyt., s. 8-9.

¹⁸ Współczesny mit religijny odtwarzany w „perspektywie religijnej” (np. męka, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa w tradycji chrześcijańskiej) przejawia pewne elementy tzw. świadomości mitycznej, ale jego reaktualizacja dokonuje się właśnie w pewnej „perspektywie”, w sytuacji zawieszenia przekonań zdroworozsądkowych czy tym bardziej twierdzeń naukowych, które funkcjonują poza kontekstem religijnym i czasami wchodzą w konflikt z przekonaniami religijnymi. Człowiek, który funkcjonuje w życiu codziennym, opierając się na nowoczesnym sposobie myślenia, potrafi dzięki zmianie perspektywy przyjąć sposób myślenia właściwy mitom, bez posiadania *en bloc* tzw. świadomości mitycznej.

¹⁹ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, dz. cyt., s. 290.

od poprzedniej wyższym poziomem złożoności”²⁰. Przekonanie to wynika z ujęcia języka jako modelu, na podstawie którego można rozumieć zarówno mit, jak i inne wytwory kultury.

Punktem wyjścia rozważań nad rolą języka w konstituowaniu mitów religijnych zamierzam uczynić mit „autentyczny”, to znaczy taki, w którego prawdziwość się wierzy²¹. W świadomości człowieka religijnego mit jest przede wszystkim opowieścią prawdziwą. Co więcej, mit „autentyczny” pojawia się zwykle w powiązaniu z obrzędem religijnym. Tak rozumiany, nie jest on ani wytworem fikcyjnym (jak to ma miejsce w literaturze pięknej), ani zwykłym opisem wydarzeń, które miały miejsce na początku czasu. Przeciwnie, jest udratyzowanym odtworzeniem pierwotnych wydarzeń, reaktualizacją świętej historii. Otóż mit autentyczny podlega cyklicznej reaktualizacji, a wraz z nim reaktualizacji podlega wszystko, czego mit dotyczy, a więc kondycja ludzka, świat etc. Widać to szczególnie w dawnych religiach. Przykładowo, wykonywana każdego roku recytacja mitu kosmogonicznego, czyli takiego, który mówi o początkach świata, umieszczona w odpowiednim kontekście rytualnym, jest nie tyle nawet przypomnieniem precedensowych wydarzeń zaistniałych *ab origine*, lecz powtórzeniem tych wydarzeń. Iteracja mityrytualnego kompleksu kosmogonicznego jest swoistym powrotem do początków, do źródeł, z których wyłonił się świat. Poprzez ów powrót do źródeł świat zostaje stworzony na nowo, życie ludzkie uzyskuje zaś nową energię egzystencjalną, przybiera kształt rajskiego bytowania, jakie miało miejsce *in principio*. Życie ludzkie wyczerpuje się z upływem czasu i wymaga odnowy. Mityczny powrót do początków umożliwia człowiekowi odrodzenie – śmierć i zmartwychwstanie, a przez to odzyskanie energii życiowej, płodności, bezpieczeństwa ontologicznego etc. Podsumowując, rzec by można, że dla człowieka kultur archaicznych recytacja mitu kosmogonicznego jest dosłownie ponownym stworzeniem świata, zaś zrytualizowane opowiadanie o powstaniu człowieka – ponownym stworzeniem człowieka. W ten sposób narracja bywa kreacją, a dzieje się to nie w jakiś magiczny i niepojęty sposób, lecz po prostu dlatego, że język człowieka religijnego nie jest oderwanym od świata działań społecznych wytworem kulturowym, lecz strukturalnym elementem ludzkiego świata. W kontekście religijnym mówienie jest działaniem w istotnym tego słowa znaczeniu, albowiem dzięki ścisłemu powiązaniu z działaniami rytualnymi, pozwala zmieniać ludzki świat, a nawet – dodałbym nieco ryzykownie – tworzyć go i podtrzymywać w istnieniu. Ograniczę się tutaj do jednego przykładu. Symbolizm, jakim operuje człowiek religijny, pozwala na rozpoczęcie egzystencji w przesyconej *sacrum* czasoprzestrzeni. Człowiek taki nie

²⁰ Tamże.

²¹ Nie oznacza to, że każdy mit zakłada akt wiary. Bezrefleksyjna akceptacja mitu w ogóle nie dopuszcza świadomości, że może on być fikcją. Często jednak, szczególnie w społeczeństwach o rozwiniętym światopoglądzie naukowym, akceptacja prawdziwości mitu oznacza świadomą rezygnację z wiedzy (J. Niżnik, *Symbole a adaptacja kulturowa*, dz. cyt., s. 102-103).

potrafi żyć byle gdzie ani swobodnie poruszać się w przestrzeni jednorodnej, co nie sprawia żadnych trudności współczesnym globtroterom. Człowiek religijny, zasiedlając nową przestrzeń fizyczną, czyli po prostu jakiś fragment świata, próbuje z niej uczynić święty mikrokosmos. Mówiąc dosadniej, musi stworzyć świat na nowo – cały świat. Mit „początków” pozwala mu cofnąć się do źródeł, a więc czasów sprzed stworzenia kosmosu, by następnie w szeregu aktów rytualnych ponowić stworzenie. Czynności te są równoznaczne z kosmizacją i konsekracją uprzednio chaotycznej, nieznanej i nieokreślonej przestrzeni, ulegającej dzięki nim uporządkowaniu, przede wszystkim zaś uzyskującej centrum, *axis mundi*, którym może być drzewo, wbity w ziemię pal, góra lub świątynia. Konsekracja jest powtórzeniem kosmogonii, zaś mikrokosmos wspólnoty, gdzie się ona dokonuje, jest centrum świata w ogóle.

Myliłby się jednak ten, kto by twierdził, że tak funkcjonujący mit religijny jest jedynie właściwy religiom pierwotnym. Występuje on również we współczesnych religiach monoteistycznych, czego przykładem może być liturgia chrześcijańska. Jak zauważa Eliade, „doświadczenie religijne chrześcijanina opiera się na naśladowaniu Chrystusa jako wzorcowego modelu, na liturgicznym powtarzaniu Życia, Śmierci i Zmartwychwstania Pańskiego oraz na współczesności chrześcijanina wobec *illud tempus*, rozpoczynającego się od Narodzin Chrystusa w Betlejem i tymczasowo kończącego się Wniebowstąpieniem. A przecież, jak wiemy, naśladowanie ponadludzkiego modelu, powtarzanie wzorcowego scenariusza i przerwanie świeckiego czasu poprzez otwarcie się na Wielki Czas stanowią zasadnicze cechy ‘zachowania mitycznego’ – cechy znamionujące człowieka społeczeństw archaicznych, który w micie odnajduje samo źródło swej egzystencji”²².

8.3. Dygresja: idea stwórczej mocy słowa w świadomości religijnej

Dla podejmowanych w niniejszej pracy dociekań pewne znaczenie ma także świadomość człowieka religijnego, któremu nieobce jest przekonanie o kreatywnej mocy słowa. W niektórych tradycjach świadomość i działalność religijna przepełnione są twórczym słowem²³. Słowo jest konstytutywnym elementem religijnego uniwersum. Być może dlatego świadomość religijna w różnych formach swojego wyrazu rejestruje ową dynamikę języka, tworząc swoiste „metajęzykowe”

²² M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, dz. cyt., s. 24. Eliade wprawdzie uważa Chrystusa za postać historyczną, zaś chrześcijaństwo za religię, która waloryzując historię i eksponując linearny aspekt historii zbawienia, wyłamuje się ze schematu cyklicznego odtwarzania świata, niemniej jednak podkreśla, że w liturgii elementy mityczne nadal występują.

²³ Zob. S. Sztajer, *Verbalne mity kosmogoniczne*, dz. cyt., s. 129-161.

(autotematyczne) wypowiedzi. Jednocześnie z naciskiem należy podkreślić, że przypisywanie świadomości religijnej zdolności kreowania perspektywy metafizycznej jest nazbyt daleko idącym posunięciem, albowiem świadomość ta nie wyróżnia słowa z całości uniwersum, nie stawia go ponad rzeczami, do których się słowo odnosi. Najwyraźniej widać to w przypadku kultur o charakterze synkretycznym, gdzie słowo magiczne nie jest w sposób arbitralny związane z tym, co oznacza, lecz stanowi niejako element lub aspekt oznaczanych rzeczy lub stanów rzeczy. Człowiekowi współczesnemu niezwykle trudno wyobrazić sobie charakter owego przyczynowo-metonimicznego związku.

Myśl magiczna i religijna sama więc zwraca uwagę na rolę, jaką pełni w niej słowo, podkreślając jego twórczą moc. *Prolog Ewangelii św. Jana* czy zawarta w *Genesis* kosmogonia, w której stwarzanie dokonuje się poprzez wypowiadanie słów i nazywanie, nie stanowią odosobnionych przypadków. Historycy religii sugerują, że już w czasach paleolitycznych magiczno-religijna waloryzacja języka odgrywała decydującą rolę; następnie zaś, „w miarę doskonalenia język – jak pisze Eliade – potęgował swe środki magiczno-religijne. Wypowiedziane słowo wprawia w ruch siłę trudną lub niemożliwą do zatrzymania. (...) Podobne doświadczenie słowa, które wynosiło je do rangi magiczno-religijnej, spowodowało z czasem pewność, że za pośrednictwem samego języka można uzyskać rezultaty takie jak dzięki rytualnym czynnościom”²⁴. Najznakomitsze teksty sakralne przepełnione są opowieściami o kreatywnej mocy słowa. Ograniczę się tylko do jednego przykładu, do roli przypisywanej słowu w kosmogoniach. Otóż czynność nazywania-stwarzania pojawia się w najwcześniejszych znanych nam mitach kreacyjnych starożytnego Bliskiego Wschodu. Najwyraźniejszą formę tego typu mitów znaleźć można w teologii memfickiej, gdzie potężny bóg Ptah stwarza świat „za pośrednictwem swego serca i języka”, umysłu i mowy. „Ptah myśląc ‘sercem’ i rozkazując ‘językiem’, ukształtował na swym kole garncarskim jajo, z którego wykuła się ziemia”²⁵. Analogiczny motyw występuje w teologii hermopolitańskiej: najwyższy bóg Tot urzeczywistnia swoją stwórczą moc przez „słowo Swego głosu”²⁶. Obok seksualnych procesów hierogamii kosmicznej, słowo boskie, wyrażające uprzednio powstały w boskim umyśle plan, stanowi w starożytnych mitach egipskich zasadniczy instrument działalności stwórczej. Podobnie w mitologii sumeryjskiej akt stworzenia jest dziełem boskiego intelektu, wynikiem swego planu, który jest realizowany poprzez wypowiadanie słów i nadawanie nazw²⁷. Z kolei wedyjski termin *vac*, oznaczający Słowo, stanowi fundamentalne pojęcie religii

²⁴ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, Warszawa 1988, s. 21.

²⁵ E. O. James, *Starożytni bogowie. Historia rozwoju i rozprzestrzeniania się religii starożytnych na Bliskim Wschodzie i we wschodniej części basenu śródziemnomorskiego*, Warszawa 1970, s. 198.

²⁶ Tamże, s. 202.

²⁷ K. Łyczkowska, K. Szarzyńska, *Mitologia Mezopotamii*, Warszawa 1981, s. 58-59.

staroindyjskiej, i to nie tylko z kosmologicznego, lecz również z kosmogonicznego punktu widzenia. *Vac* bywa nazywane „łonem świata”, albowiem poprzez nie zostało powołane do istnienia wszystko, co istnieje. W *Brahmanach vac* pojawia się jako małżonka Pradžapatiego, Pana Stworzenia. Kreacja świata dokonuje się poprzez wypowiedanie Słowa przez Stwórcę. Owa stwórcza mowa Pradžapatiego zdaje się substytuować kosmiczną hierogamię tak powszechną w twórczości mitycznej. W myśli indyjskiej Słowo stanowi początek oraz realną „substancję” przenikającą uniwersum. Także judaizm, począwszy od *Starego Testamentu*, a skończywszy na średniowiecznej mistyce żydowskiej, przywiązuje wagę do twórczej mocy słowa. Nie ma tutaj potrzeby kierowania uwagi na *Księgę Rodzaju* czy niektóre *Psalmy*, warto natomiast wspomnieć o mniej znanych, ezoterycznych fragmentach twórczości kabalistycznej, szczególnie o *Sefer Jecira*, czyli *Księdze Stworzenia*, która daje wspaniałą egzemplifikację omawianej tutaj idei. Otóż litery języka hebrajskiego traktowane są w tym utworze jako nośniki stwórczej mocy. Bóg stworzył świat za pomocą dziesięciu sefirot i dwudziestu dwóch liter języka hebrajskiego. Kabalistyczna koncepcja człowieka jako mikrokosmosu, a więc nosiciela tych samych mocy twórczych, które przenikają świat, dała z czasem sposobność do rozszerzenia żydowskiej koncepcji słowa tworzącego z boskiej działalności kosmogonicznej na ludzką aktywność teurgiczną²⁸.

Można by przytoczyć bardzo wiele innych przykładów takiej i podobnej autematyzacji języka religijnego w odniesieniu do samych tylko mitów kosmogonicznych, które zostały dobrane w celu przykładowego zobrazowania istotnej roli języka w świadomości religijnej. Trzeba by zatem omówić chrześcijańską koncepcję *Logosu* św. Jana oraz jej późniejsze implikacje teologiczne, a także mity wielu społeczności pierwotnych. Tytułem przykładu wymienię mit kosmogoniczny afrykańskiego ludu Idżadu, zamieszkującego deltę rzeki Niger, według którego bogini-matka Wojenga operuje „twórczą potęgą słowa”²⁹, oraz ludu Bambara żyjącego między rzekami Senegal i Niger, który wierzy w powstanie świata poprzez wypełniające wieczną próżnię drgania, wywołane tajemniczym „głosem”. Drgania owe prowadzą w konsekwencji do eksplozji kosmicznej, wraz z którą „pojawiają się ‘znaki’ – symbole rodzących się rzeczy”³⁰. Omawiane mity początków eksponujące twórczą moc słowa znaleźć można także na wyspach Oceanii, choćby w Nowej Zelandii, gdzie występuje analogiczny motyw stwarzania świata poprzez wypowiedane ustami boga Io słowa.

Przyglądając się religijnym opowieściom o stwarzaniu świata słowem, można się zastanawiać, czy istnieje jakaś ciągłość między tamtymi przekonaniem, które miały swoje źródło w myśleniu magicznym, a współczesnymi koncepcjami języka

²⁸ Por. A. Unterman, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, Warszawa 1994, s. 247.

²⁹ S. Piłaszewicz, *Afrykańska Księga Rodzaju*, Warszawa 1978, s. 69.

³⁰ Tamże, s. 207-208.

jako konstytuującego świat ludzki wytworu człowieka. Wydaje się, że u podstaw obu sposobów myślenia leży ta sama, choć zupełnie różnie przetworzona intuicja dotycząca twórczej mocy słowa, charakterystyczna także dla twórczości literackiej. Słowa nie są bierne w tym sensie, że stanowią tylko dodatek do myślenia o rzeczach. Ani myślenie, ani rzecz w myśleniu dana nie pozostają zupełnie niezależne od przywołującej, a zarazem konstytuującej funkcji słów. Występujące w mitach przekonania o magicznej mocy słów stanowią często swoiste wzorce dla rytualnych zachowań językowych. Wydaje się, że niejednokrotnie przekonanie o magicznej mocy słów, występujące zarówno w magii, jak i religii, było utwierdzone poprzez narracje mityczne, które ową zdolność językowego kreowania świata przypisywały istotom nadprzyrodzonym³¹. Przypuszczenie takie jest prawdopodobne, jeśli przyjąć, że człowiek religijny ma tendencję do odtwarzania pierwotnych czynów istot nadprzyrodzonych, czynów, które znajdują swoje odzwierciedlenie w mitach³². Uprawomocnienie ludzkich działań językowych poprzez odniesienie ich do mitycznego wzorca wzmacnia ich sakralny charakter, maskując zarazem ich konwencjonalność³³.

8.4. Narracja mityczna jako działanie językowe

Mit więc stwarza i odtwarza świat religijny. Jest jednocześnie składnikiem i zasadą organizacji symbolicznego uniwersum religii³⁴. Zasięg oddziaływania mitu jest największy w społeczeństwach pierwotnych, gdzie mityczna funkcja precedensu może dotyczyć w zasadzie każdego ludzkiego zachowania czy instytucji. Jest tak dlatego, że świat religijny nie stanowi w społeczeństwach pierwotnych odrębnego świata, lecz jest tożsamy ze światem w ogóle. W społeczeństwach nowożytnych omawiana funkcja mitu ogranicza się do świata religijnego, rozumianego jako odrębna dziedzina rzeczywistości. Niemniej jednak ma ona dla konstytuowania tego świata znaczenie podstawowe.

Światotwórcza moc mitu wiąże się ze specyficznym sposobem funkcjonowania języka w religii³⁵. Wcześniej zostało powiedziane, że język religijny nie jest

³¹ S. Sztajer, *Werbalne mity kosmogoniczne*, dz. cyt., s. 156-158.

³² M. Eliade, *Aspekty mitu*, dz. cyt., s. 24.

³³ Zdaniem Roya Rappaporta „powiązanie tego, co sakralne i tajemne, z performatywami w rytuałach magicznych i religijnych prowadzi do zakrywania konwencjonalnej natury tych ostatnich, co z kolei może pogłębić ich skuteczność”, R. A. Rappaport, *Enactments of Meaning*, w: M. Lambek (red.), *A Reader in the Anthropology of Religion*, Malden 2002, s. 452.

³⁴ Zob. J. Niżnik, *Symbole a adaptacja kulturowa*, dz. cyt., s. 91; A. Szyjewski, *Etnologia religii*, Kraków 2001, s. 77.

³⁵ Na temat światotwórczej funkcji mitu zob. M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, PIW, Warszawa 1993. „Aby żyć w świecie, trzeba go ustanowić, założyć, a żaden świat nie może narodzić

jedynie narzędziem komunikacji czy opisywania stanów rzeczy. Język religijny funkcjonuje na zasadzie zaangażowania jednostek. Jest to język religijnego działania, przede wszystkim język kultu (modlitwy, sakramentu etc.). Konstituowanie świata religijnego za pośrednictwem mitu opiera się na performatywnym charakterze języka obrzędowego. Jeśli zatem mówi się, że w micie narracja bywa kreacją, chodzi o pewien rezultat religijnych działań językowych, działań, poprzez które transcendentna sfera świata religijnego jest – z punktu widzenia człowieka religijnego – „tu i teraz” uobecniana i dzięki którym niejako stapia się z doczesnością, stanowiąc dla niej precedens, a tym samym „uzasadnienie”. Zanika tutaj granica między narracją a rzeczywistością, do której się ona odnosi. Narracja nie jest bowiem opisem świętego wydarzenia, lecz kreacją samej rzeczywistości, która w narracji zostaje uobecniona. Podstawowym zastosowaniem języka mitu jest nie tyle opis, relacja z domniemanych wydarzeń sakralnych czy po prostu komunikacja, lecz językowe działanie, w wyniku którego świat mitu zostaje ponownie wytworzony. „Mit jest obecną i przeżywaną realnością, nie ma w sobie nic z ‘dramatu’. (...) Mit nie jest zatem refleksją, lecz czystą aktualnością. Jest powtarzaną relacją o potężnym zdarzeniu, relacja zaś to to samo, co powtórzenie: jest ona obrzędem w słowach”³⁶.

Sposób posługiwania się językiem w reaktualizowanych mitach religijnych, a także w innych religijnych użyciach języka przypomina sposób posługiwania się językiem, który przez Bronisława Malinowskiego został przypisany społecznościom pierwotnym. Zdaniem tego autora język prymitywny jest nie tylko narzędziem myśli, ale również bywa sposobem działania. Jako taki posiada zasadniczo pragmatyczny charakter i może być zrozumiały jedynie w szeroko pojmowanym kontekście³⁷. Zgodnie z tym „mowa narracyjna, którą spotyka się w społecznościach pierwotnych, jest głównie sposobem społecznego oddziaływania, a nie tylko odzwierciedlaniem myśli”³⁸. Chociaż przedmiotem badań Malinowskiego były

się w chaosie jednorodności i względności przestrzeni świeckiej. Odkrycie lub ustalenie punktu oparcia ‘środką’ – jest równoznaczne ze stworzeniem świata” (tamże, s. 50).

³⁶ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, dz. cyt., s. 363. Jako „klasyczny przykład” podaje van der Leeuw powtarzanie mszalnej formuły konsekracyjnej w chrześcijaństwie, upamiętniającej zbawczą śmierć Chrystusa.

³⁷ B. Malinowski, *Problem znaczenia w językach pierwotnych*, dz. cyt., s. 317-369. Kontekst sytuacji oznacza zarówno myśli i uczucia, które towarzyszą wypowiedzi, jak i całą kulturę, której znajomość jest konieczna dla zrozumienia wypowiedzi. Por. W. Burszta, *Język a kultura w myśli etnologicznej*, PTL, Wrocław 1986, s. 62-63.

³⁸ B. Malinowski, *Problem znaczenia w językach pierwotnych*, dz. cyt., s. 338. Pragmatyczny charakter języka pierwotnego ujawnia się nie tylko w ujęciu języka jako sposobu działania oraz w mowie narracyjnej, ale również w tzw. funkcji fatycznej (współuczestniczeniu fatycznym), która polega na podtrzymywaniu więzi uczuciowej między nadawcą a odbiorcą (tamże, s. 341), oraz w rytualnym manipulowaniu słowami.

wspólnoty pierwotne i ich język (w szczególności zaś mieszkańcy Trobriandów), pewne jego obserwacje i uogólnienia zachowują ważność dla badań nad komunikacją językową w ogóle³⁹, a także dla badań nad sposobem użycia języka w pewnych kontekstach kulturowych. Jest tak w odniesieniu do funkcjonowania języka mitu, zarówno w społecznościach tradycyjnych, jak i w społeczeństwach nowoczesnych – w tych ostatnich jedynie o tyle, o ile odgrywa on nadal żywotną rolę, choćby tylko w obrębie świata religijnego.

Rytualnie odtwarzany mit, dzięki swej performatywnej funkcji, a ściślej mówiąc, dzięki performatywnemu charakterowi składających się nań wypowiedzi, konstytuuje pewne aspekty świata religijnego⁴⁰. Oznacza to, że mito-rytualne działanie jest stwarzaniem, a nade wszystko odtwarzaniem i podtrzymywaniem pewnej rzeczywistości, która jawi się człowiekowi religijnemu jako rzeczywistość prawdziwa i obiektywna. W pewnym sensie można powiedzieć, że mit sam jest rzeczywistością, którą stwarza. Jest nim nie tylko dlatego, że jedyną rzeczywistością, jaka jawi się człowiekowi religijnemu, jest w tym przypadku rzeczywistość mitu oraz że święte wydarzenia, o których mit „opowiada”, z konieczności są zapośredniczone w języku mitu (oraz w ściśle z nim powiązanych niewerbalnych działaniach rytualnych), ale również dlatego, że jedną z podstawowych funkcji mitu jest rytualne odtwarzanie – a nie odzwierciedlanie czy opisywanie – świętych wydarzeń. W przekonaniu człowieka religijnego mit nie zdaje sprawy z biegu świętej historii, lecz stanowi jej reaktualizację. Oto jak wypowiada się na ten temat Malinowski: „Badany w swojej żywej postaci, mit nie jest symbolicznym, lecz bezpośrednim wyrazem przedmiotu, do którego się odnosi; nie jest wyjaśnieniem zaspokajającym zainteresowania naukowe, lecz narracyjnym wskrzeszeniem pradawnej rzeczywistości, opowiadany dla zaspokojenia głębokich potrzeb religijnych, pragnień moralnych, zrozumienia podporządkowania społecznego, twierdzeń, a nawet wymogów praktycznych. (...) Mit jest zatem istotnym składnikiem cywilizacji ludzkiej; nie jest prózną baśnią, lecz stale działającą siłą; nie jest intelektualnym wyjaśnieniem czy artystycznym obrazowaniem, lecz pragmatyczną postacią pierwotnej wiary i mądrości moralnej”⁴¹. Innymi słowy, mit, niezależnie

³⁹ Jest tak niewątpliwie w przypadku funkcji fatycznej, która jest wymieniana jako jedna z podstawowych funkcji języka (zob. np. R. Jakobson, *Poetyka w świetle językoznawstwa*, dz. cyt.; zob. też K. Pisarkowa, *Językoznawstwo Bronisława Malinowskiego*, t. I, Kraków 2000, s. 153).

⁴⁰ Mówiąc o performatywnym charakterze języka mitu religijnego nie mam na myśli języka magii, choć niewątpliwie w micie rozumianym jak wyżej elementy magiczne pojawiają się niejednokrotnie. Czym różni się performatywność języka mitu od performatywności obrzędu magicznego, zostanie przedstawione w dalszych rozważaniach.

⁴¹ B. Malinowski, *Magic, Science, and Religion*, dz. cyt., s. 101. Podobne uwagi można znaleźć w twórczości Cassirera, choć mit należy tu rozumieć w szerszym sensie: „Mit nie jest systemem wierzeń dogmatycznych. O wiele bardziej polega na czynach niż na samych obrazach czy przedstawieniach” (E. Cassirer, *Esaj o człowieku*, dz. cyt., s. 170).

od tego, czy jest to opowieść człowieka pierwotnego, czy mit współczesnej religii uniwersalistycznej, takiej jak chrześcijaństwo, nie jest dla wierzących jedynie opowiadaniem⁴², lecz – jak słusznie zauważa autor – rzeczywistością. Owa rzeczywistość to nic innego jak transcendentny wymiar świata religijnego, który swoją realność uzyskuje w rytualnym „dzianiu się” mitu.

Nie chodzi tylko o to, że rytualna recytacja mitu jest jedynie odtworzeniem pewnego scenariusza, który jest przekazywany z pokolenia na pokolenie, lecz o uczynienie świętej historii, o której mit opowiada, realną w odczuciu ludzi religijnych. W kontekście rytualnym język mitu nie jest nośnikiem religijnych idei, które miałyby być zakomunikowane, choć i takie przekazywanie (poznawanie czy uczenie się) mitów ma miejsce w społeczności religijnej. Staje się raczej działaniem językowym – choć oczywiście nie tylko językowym – które pozwala człowiekowi religijnemu partycypować w świętych wydarzeniach, a jednocześnie odczuwać przemożną realność tych wydarzeń. Na tym właśnie, a nie na zgodności z pewną zaszłą i transcendentną rzeczywistością, polega prawda mitu dla człowieka religijnego. Mit nie mówi po prostu: „prawdą jest, że było tak a tak”, lecz angażuje jednostki w przebieg odtwarzanej świętej historii. Prawda mitu jest raczej prawdą uczestniczenia w rzeczywistości aniżeli prawdziwym jej odzwierciedleniem⁴³.

Wobec tego, co zostało wyżej powiedziane, mogłoby się zdawać, że performatywna funkcja mitu jest przede wszystkim magicznym sposobem używania języka. Tymczasem człowiek religijny nie posługuje się językiem jako narzędziem zmuszania nadprzyrodzonych mocy do działania zgodnie z jego intencjami. Moc słowa w micie religijnym nie jest tym samym, co magiczne przeświadczenie o sprawczej mocy słów magicznych. Człowiek religijny posługuje się językiem w sposób częściowo „odczarowany”, by posłużyć się terminem Maxa Webera. Tym samym nie uświadamia sobie sprawczej funkcji narracji mitycznych. Performatywność języka mitu nie jest zamierzona⁴⁴. Stanowi raczej skutek uboczny

⁴² Zob. E. O. James, *The Influence of Folklore on the History of Religion*, „Numen: International Review for the History of Religions”, 1962, nr 9 (1), s. 5-6; Th. H. Gaster, *Myth and Story*, „Numen: International Review for the History of Religions”, 1954, nr 1 (3), s. 198.

⁴³ Taki sposób uczestniczenia w rzeczywistości odtwarzanej za pośrednictwem „opowieści” opisuje w interesujący sposób C. Geertz na przykładzie przedstawienia kulturowego z Bali, rytualnie obrazującego walkę Rangia z Barongiem: „To właśnie w bezpośrednim spotkaniu z tymi dwiema postaciami w kontekście rzeczywistego przedstawienia mieszkańców wsi ujmuje je, w stopniu, w jakim włącza się w przedstawienie, jako prawdziwą rzeczywistość. Nie są one reprezentacjami czegoś, lecz są obecne. Kiedy zaś mieszkańcy wioski wchodzą w trans, sami stają się – *nadi* – częścią rzeczywistości, w której owe istoty istnieją. Zapytać, jak to pewnego razu uczyniłem, człowieka, który *był* Rangą, czy sądzi, że jest ona realna, znaczy narazić się na podejrzenie o idiotyzm” (C. Geertz, *The Interpretation of Cultures...*, dz. cyt., s. 118).

⁴⁴ Działania językowe odtwarzające mit mają skutki niezamierzone. Polegają one przede wszystkim na „aktualizowaniu” ponadludzkiej mocy, które dzięki temu stają się dla świadomości religijnej bardziej realne. Oznacza to, że funkcja mitu polegająca na odtwarzaniu uniwersum

posługiwania się słowami w kontekście rytualnym. Religijne posługiwanie się językiem nieczęsto czyni język przedmiotem refleksji. Choć istnieją mity, które przypisują słowu (zazwyczaj boskiemu) magiczną moc stwórczą, zasadniczo recytacja mitu zakłada pełną „przejrzystość” języka, brak świadomości, że świat ponadludzkiej mocy prezentuje się właśnie w mitycznym języku. W pewnym jednak sensie tego rodzaju użycie języka ma charakter magiczny, ponieważ ogranicza świadomość symbolicznego rozumienia wypowiedzianych słów. Recytacja mitu jest urzeczywistnianiem świętości w ontologicznym tego słowa rozumieniu: ponadludzkie moce są w micie tu i teraz obecne.

8.5. Znaczenie rytuałów

Performatywny charakter języka mitu wynika ze ścisłego powiązania mitu z rytuałem, czyli z rytualnej recytacji mitu. Chociaż istnieją mity, dla których nie da się wskazać odpowiadającego im rytuału, podobnie jak istnieją rytuały pozbawione mitycznych form narracji, religijna doniosłość mitu i jego światotwórcza funkcja występują przede wszystkim w kompleksie mityczno-rytualnym⁴⁵. W tym właśnie sensie mit jest nie tylko opowieścią⁴⁶. Język mityczny uzyskuje swą kreatywną moc poprzez powiązanie z określonymi działaniami, które pozwalają wytworzyć poczucie rzeczywistości *sacrum*⁴⁷. W ogóle performatywny charakter języka, polegający na tym, że mówienie jest zarazem czynieniem czegoś, wymaga dla swej skuteczności spełnienia pewnych warunków (odpowiednich osób, reguł, okoliczności, działań etc.)⁴⁸. W micie religijnym językowe konstytuowanie świata dokonuje się dzięki działaniom rytualnym, które stanowią wówczas kontekst dla

religijnego nie jest w pełni zawarta w intencjach wierzących. Odgrywając wydarzenia mityczne w rytuale, człowiek religijny pragnie wprawdzie naśladować czyny istot nadprzyrodzonych, ale nie dopuszcza zwykle do świadomości myśli, że również owe czyny zyskują realność właśnie w mitycznej narracji.

⁴⁵ Na powiązanie mitu i rytuału wskazuje wielu badaczy religii. Zob. G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, dz. cyt., s. 362. Na bardzo ściśle powiązanie mitu z rytuałem wskazuje E. Leach, który wręcz je utożsamia. Według niego mit „jest odpowiednikiem rytuału, mit zawiera rytuał i rytuał zawiera mit; są jednym i tym samym” (E. Leach, *Political Systems of Highland Burma*, Bell, London 1954, s. 13, cyt. za: M. Buchowski, *Magia i rytuał*, Warszawa 1993, s. 102). Podobnie sądzi Th. Gaster, dla którego „Mit jest konsubstancjalny z Rytuałem. Nie są one – jak się często przypuszcza – dwiema rzeczami sztucznie i schematycznie powiązanymi wzajemną relacją, lecz jedną rzeczą, ujmowaną z dwóch różnych punktów widzenia lub przez dwa różne pryzmaty” (Th. Gaster, *Myth and Story*, dz. cyt., s. 187).

⁴⁶ Tamże, s. 184-212.

⁴⁷ Na temat rytualnego generowania przekonań o prawdziwości rytuału zob. C. Geertz, *The Interpretation of Cultures...*, dz. cyt., s. 112-113.

⁴⁸ J. L. Austin, *Jak działać słowami*, dz. cyt., s. 557.

narracji. Precyzyjniej mówiąc, język mitu zostaje ściśle spleciony z działaniem rytualnym, wypowiedź staje się elementem tego działania – staje się czynem. Brak świadomości językowego działania nie jest jednak przeszkodą, przeciwnie – umożliwia realizowanie poprzez mit wielu istotnych funkcji. Jedną z podstawowych funkcji jest wytwarzanie poczucia realnej obecności świętych mocy, które w mitcie nie są jedynie opisywane, lecz – dzięki działaniom rytualnym – uobecnianie i w pewnym stopniu kontrolowane. Dzięki temu idealna sfera przedstawień mitycznych zostaje zintegrowana z rzeczywistością bezpośrednio dostępną, uchwytną w codziennym doświadczeniu. Ma to podwójny skutek: z jednej strony świat codziennego doświadczenia zostaje zwaloryzowany, zostaje mu przypisany religijny sens, przez co staje się on sensownym światem, z drugiej zaś – idealny wymiar mitu uzyskuje w rytuale namacalną postać, zostaje bowiem zapośredniczony poprzez działania ludzkie. „W rytuale świat w formie, w jakiej go przeżywamy, zlewa się, dzięki działaniu konkretnego zestawu form symbolicznych, ze światem wyobrażonym – rytuał sprawia, że te dwa światy okazują się jednością...”⁴⁹. Prowadzi to do specyficznej transformacji poczucia rzeczywistości, w wyniku której religijny system symboliczny – w omawianym przypadku mit – staje się dla świadomości zaangażowanych jednostek niezwykle rzeczywisty.

Dzięki powiązaniu z rytuałem język mitu pełni funkcję analogiczną do tej, jaka występuje w przypadku tworzenia i używania metafor religijnych. Otóż mit pozwala niejako sprowadzić transcendentną rzeczywistość sakralną do poziomu ludzkiej egzystencji, a nawet „unaocznic” działanie ponadludzkiej mocy. Nawiązując do twórczości Cassirera, Józef Niżnik mówi o obrzędzie jako percepcyjnym aspekcie mitu: „Obrzęd dotyczy percepcyjnego aspektu mitu w dwojakim sensie. Po pierwsze, stanowi formę manipulacji tymi siłami w rzeczywistości, które dzięki symbolicznej funkcji mitu dają się w niej zaobserwować. Po drugie – jako działanie stanowi przedmiot percepcji, będąc równocześnie potwierdzeniem skuteczności mocy, do których się odwołuje czy z których korzysta”⁵⁰. Zintegrowanie wyobrażeń dotyczących ponadludzkiej mocy z ludzką rzeczywistością życia codziennego do tego stopnia, że można tymi mocami – co najwyraźniej przejawia się w magii – manipulować, pozwala stworzyć przesycony sensem świat religijny. W rytualnej recytacji narracja mityczna ulega niejako materializacji w postaci powiązanych z nią działań. W zasadzie sam proces opowiadania ma charakter takiego działania, wytwarzającego poczucie realności religijnego świata.

Rola mitu w tworzeniu rzeczywistości została dostrzeżona przez antropologów badających obrzędy w magii i religii⁵¹. Zdaniem Michała Buchowskiego „mit,

⁴⁹ C. Geertz, *The Interpretation of Cultures...*, dz. cyt., s. 134.

⁵⁰ J. Niżnik, *Symbole a adaptacja kulturowa*, dz. cyt., s. 99.

⁵¹ Zob. M. Buchowski, *Magia i rytuał*, dz. cyt.; M. Buchowski, *Logika sprawczej mocy obrzędów*, w: B. Tuchańska (red.), *Między sensem a genami*, PWN, Warszawa 1992. Na temat

podobnie jak język i rytuał, posiada moc ustanawiania tego, co ma być, kreowania świata za pomocą środków symbolicznych⁵². Język odgrywa w tym procesie istotną rolę o tyle, o ile zostaje mu przypisany wymiar pragmatyczny, a więc o ile zostaje powiązany z rytuałem. Takie zaś powiązanie ma miejsce, co już wyżej zostało zasygnalizowane, w przypadku rytualnej recytacji mitu⁵³. Przedstawiciele antropologii, nawiązując do teorii aktów mowy, mówią o obrzędowym tworzeniu rzeczywistości. Ma ono miejsce zarówno w odniesieniu do rytuałów magicznych, jak i religijnych (magiczno-religijnych), a także w ramach ceremonii funkcjonujących w społeczeństwach nowożytnych. Jednakże w każdym z tych przypadków język funkcjonuje odmiennie⁵⁴. W rytuałach religijnych, zakładających typ kultury, w której element światopoglądowy nie jest bezpośrednio powiązany ze sferą praktyczną oraz gdzie dostrzega się symboliczny i nieingerujący w praktykę charakter słowa, istnieje nadal powiązanie sfery komunikacyjnej i światopoglądowej. Oznacza to, że rytuał nie funkcjonuje jedynie na zasadzie konwencji komunikacyjnej. Rytualne kreowanie rzeczywistości dokonuje się, zgodnie

antropologicznego zastosowania teorii performatywów zob. S. J. Tambiah, *Form and Meaning of Magical Acts*, w: R. Horton, R. Finnegan (red.), *Modes of Thought*, Faber, London 1973; S. J. Tambiah, *The Magical Power of Words*, „Man”, vol. 3, 1968; J. Skorupski, *Symbol and Theory: A Philosophical Studies of Theories of Religion in Social Anthropology*, Cambridge-New York 1976. Antropologiczne badania tego problemu koncentrują się głównie na tzw. kulturach synkretycznych, w których zasadniczą rolę odgrywają obrzędy o charakterze magicznym. Jednak ogólne uwagi na temat sprawczej mocy słów przydatne są również, choć z uwzględnieniem odmiennego kulturowego kontekstu funkcjonowania języka, w badaniu języka religijnego (zob. M. Buchowski, *Magia i rytuał*, dz. cyt., s. 124).

⁵² Tamże, s. 154.

⁵³ W rytuale „słowa i czyny integralnie współwystępują, by tworzyć pewien amalgamat, będący działaniem magicznym lub rytualnym” (S. J. Tambiah, *Form and Meaning of Magical Acts*, dz. cyt., s. 223, cyt. za M. Buchowski, *Magia i rytuał*, dz. cyt., s. 121). Wypowiedzi performatywne często występują wspólnie z jakimś działaniem niewerbalnym, jednak ich istota polega na tym, że wypowiedź ma charakter konstytutywny dla całego działania. Badanie rytuałów z perspektywy językoznawczej nasuwa nieodparte wrażenie, że słowa nie tylko współwystępują z działaniami, lecz są działaniami. Nie znaczy to, że same słowa, niezależnie od kontekstu, w jakim się pojawiają, są działaniami, ale że wypowiedzi jako składniki dyskursu – a zatem wypowiedzi umieszczone w odpowiednim kontekście – mogą być identyfikowane jako czynności dokonujące przekształceń rzeczywistości społeczno-kulturowej.

⁵⁴ W przypadku magii prymarnej można mówić co najwyżej o paraperformatywności, ponieważ wszelkie działania są w pewnym sensie rytualne i performatywne, przez co performatywność ma charakter niespecyficzny. W dualistycznych kulturach magicznych performatywność związana jest z synkretycznością sensów: komunikacyjnych, światopoglądowych, a nawet praktycznych. W religiach teologicznych sprawczy charakter obrzędu dotyczy jedynie sfery społecznej i światopoglądowej (duchowej), nie zaś materialnej. Wreszcie performatywność ceremonii w kulturach nowożytno-europejskich wiąże się jedynie z komunikacyjnym wymiarem kultury (M. Buchowski, *Magia i rytuał*, dz. cyt., s. 130).

z przekonaniem wierzących, w ten sposób, że zmiana rzeczywistości ma charakter substancjalny⁵⁵.

W zrytualizowanym micie sprawcza funkcja języka odnosi się do świata religijnego jako całości. W działaniach takich nie tylko podtrzymywany jest językowy obraz świata, ale także utrwalany jest religijny sposób życia. Jak słusznie wskazywał Eliade, żeby żyć w świecie, trzeba go najpierw ustanowić. Mit odgrywa zasadniczą rolę w ustanawianiu religijnego świata jako całości⁵⁶. Performatywna funkcja języka mitu nie ogranicza się zatem do poszczególnych działań językowych, lecz stanowi wypływające z rytualnej narracji odtworzenie świata, czyli jego ponowne stworzenie. Chociaż nie we wszystkich religiach ta funkcja języka mitu jest wyraźnie dostrzegana, prawie w każdej zastępują ją działania ekwiwalentne funkcjonalnie, a polegające na odnowie świata religijnego. Wypowiadanie imion bogów, przypominanie mitycznych zdarzeń, zwracanie się do istot nadprzyrodzonych w trybie performatywnym, co często przypomina zdegradowaną formę magii – wszystko to przyczynia się do uobecnienia *sacrum*, a zarazem regenerowania egzystencjalnej mocy w obrębie świata religijnego. Warto zwrócić uwagę, że pewną rolę w tym działaniu odgrywają elementy magiczne, swoista magia słowa, która nadaje skuteczność językowi mitu. „Skuteczność mitu dla realizacji zamierzeń kultu, tj. dla podtrzymania świata i wypełniającego go życia, tkwi zasadniczo w magii słowa, w jego poruszającej mocy, w *mythos* lub *fabula*, rozumianych jednak nie w sensie „fikcyjnej mowy”, lecz w sensie tajemniczej i potężnej mocy sprzymierzonej – jak sugeruje sama etymologia – z *fa-tum*”⁵⁷. Jednocześnie trzeba tutaj mówić jedynie o elementach magicznych, nie zaś o magicznej świadomości.

Powyższe rozważania wskazują na to, że jedną z zasadniczych funkcji mitu jest nie tylko legitymizacja porządku społecznego czy – posługując się terminologią przyjętą w niniejszej pracy – świata religijnego uprzednio już istniejącego, ale także ustanawianie tego świata. „Mit założycielski – powiada Luc de Heusch – nie jest jedynie końcowym dodatkiem do kulturowego pomnika, który został zbudowany, zanim ludzie zaczęli mówić czy nawet myśleć. Ujmuję go jako istotny składnik rzeczywistości społecznej, sposób, w jaki społeczeństwo mówi o sobie, nie po to jednak, aby usprawiedliwić istniejący porządek, lecz po to, by ustanowić własną rzeczywistość empiryczną poprzez pewien pierwotny język”⁵⁸. Oznacza to, że świat religijny nie jest zbudowany z „faktów” empirycznych, pokrytych warstwą symboli religijnych, które nadają temu światu sens i mają go uzasadniać w oparciu o transcendentne wzorce. Jest raczej tak, że struktura symboliczna jest

⁵⁵ Sięgając po przykłady, można by tutaj wymienić chrześcijański obrzęd zawierania małżeństw, transsubstancjację, rozgrzeszenie itp.

⁵⁶ Por. P. L. Berger, *Święty baldachim*, dz. cyt., s. 74-75.

⁵⁷ Th. H. Gaster, *Myth and Story*, dz. cyt., s. 208.

⁵⁸ L. de Heusch, *Myth as Reality*, „Journal of Religion in Africa”, 1988, nr 3 (18), s. 200.

nieodłączna od organizacji świata religijnego, że składa się na ten świat. Mówiąc ogólnie, język religijny nie tylko ingeruje w ontologię świata religijnego, lecz stanowi jej nieodłączny składnik. Doskonale zdawał sobie z tego sprawę Gerardus van der Leeuw, dla którego mit nie jest po prostu spekulacją, wyjaśnianiem czy interpretacją świata, lecz przeżywaną realnością. Słowo w micie nie tylko uobecnia mityczne wydarzenia, ale także nadaje im określoną postać. Specyficzne użycie języka w micie nadaje temu językowi moc tworzenia rzeczywistości. „Widzimy więc, że mit afirmuje; tworzy rzeczywistość, kształtuje ją. To jest też prawdziwy sens tzw. mitów etiologicznych; nie mają one wyjaśnić rozumowo przyczyn jakiegoś fenomenu, lecz tworzą, stwarzają fenomen. Mit, który zdaje sprawę z położenia i charakterystycznego kształtu jakiejś skały, opowiadając np. jak pewien przodek wrzucił ją do morza, utrwala i gwarantuje istnienie tego przedmiotu, odtwarza je i ustanawia, by tak rzec, przez sam fakt sprawozdania. Sama struktura mitu wymaga więc ze swej istoty, by go powtórzyć, odegrać, odtańczyć. Nie daje się ona porównać z lekturą Biblii, na pewno jednak – z Ewangelią czytaną w czasie nabożeństwa”⁵⁹.

⁵⁹ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, dz. cyt., s. 364.

9. Stanowienie świata religijnego w działaniach językowych

9.1. Istota działań językowych

Przedstawienie świata religijnego jako rzeczywistości ukonstytuowanej poprzez posługiwanie się językiem wymaga odwołania się do pojęcia działania językowego, które jest zbliżone znaczeniowo do pojęcia aktu mowy. Choć to pierwsze pojęcie stosowane jest w pragmatyce językowej znacznie rzadziej niż drugie, istnieją powody, dla których stosowanie pojęcia działania językowego w badaniach nad językiem religijnym wydaje się uzasadnione. Otóż po pierwsze, pojęcie czynności mowy kojarzone jest z twórczością J. L. Austina, J. Searle'a i innych myślicieli, którzy tworząc pewną perspektywę teoretyczną, analizują konkretne czynności mowy. Perspektywa ta, choć ważna dla prezentowanych w ramach niniejszej pracy badań, nie jest perspektywą jedyną, zaś posługiwanie się określeniem „czynności mowy” mogłoby sugerować, że zamierzam się do niej ograniczyć. Tymczasem, w celu pełniejszego ukazania mechanizmów językowego konstytuowania świata religijnego, niezbędne wydaje się odwołanie do innych koncepcji. Po drugie, język religijny jest w znacznym stopniu językiem symbolicznym, zaś posługiwanie się symbolami religijnymi niekoniecznie zakłada obecność określonych aktów mowy (czynności wypowiedzania słów). Rytualne operowanie symbolami jest działaniem językowym, ale niekoniecznie czynnością mowy. Po trzecie wreszcie, zadaniem moim jest nie tylko badanie konkretnych przejawów działań językowych, ale także leżąca u ich podłoża i w pewnym sensie warunkująca je „językowość”, przez co rozumiem zdolność człowieka do posługiwania się językiem. W związku z tym wydaje się, że pojęcie aktów mowy, przynajmniej w rozumieniu wypracowanym przez wyżej wymienionych myślicieli, może się okazać zbyt wąskie, gdy w grę wchodzi realizacja założonego celu badawczego.

Działanie językowe jest to zatem wszelkie ludzkie działanie związane z użyciem języka, wykonywane podczas użycia języka i zarazem poprzez nie. Czynność mowy zaś jest zawsze działaniem językowym (czynnością językową), tyle tylko, że działaniem określonego rodzaju, to znaczy takim, które jest wykonywane podczas wypowiedzania słów. Wykorzystanie pojęcia działania językowego dyktowane jest

chęcią ukazania tego aspektu języka religijnego, który wiąże się z ludzkim działaniem twórczym: konstytuowaniem i podtrzymywaniem uniwersum religijnego.

Wśród różnych koncepcji zajmujących się językiem jako sposobem działania teoria aktów mowy zajmuje miejsce szczególne. W opublikowanej w 1952 roku pracy *How to Do Things with Words* John Austin – uznawany powszechnie za twórcę teorii aktów mowy – występuje przeciwko dominującemu w filozofii przekonaniu, że posługując się językiem, jedynie komunikujemy pewne stany rzeczy, które są prawdziwe lub fałszywe. Austin pokazał, że mówiąc, możemy wykonywać wiele innych czynności niż stwierdzanie faktów. Oprócz znanych od dawna wypowiedzi, które nie stwierdzają faktów, takich jak pytania, wykrzykniki, rozkazy czy życzenia, wyróżnić można całą klasę wypowiedzi, które przybierają gramatyczną formę zdań, a jednak nie wypowiadają po prostu prawdziwych lub fałszywych twierdzeń. Część tego rodzaju wypowiedzi może wprawdzie okazać się bezsensami, inne natomiast mogą być od samego początku pomyślane jako coś innego niż twierdzenia o faktach¹. Obok wypowiedzi konstatających, polegających na stwierdzeniu jakiegoś faktu, wyróżnić można wypowiedzi performatywne². Wypowiedzi takie spełniają następujące warunki: „A. w ogóle nie ‘opisują’, nie ‘zdają sprawę’ z niczego i nie konstatają niczego, nie są ‘prawdziwe ani fałszywe’; oraz B. wypowiedzenie danego zdania jest w całości lub w części wykonaniem jakiejś czynności, której z kolei nie opisałoby się *normalnie* jako mówienia czegoś”³. Przykładem takiej wypowiedzi może być wypowiadanie słowa „tak” podczas ceremonii zaślubin, nadawanie imienia statkowi, zakładanie się etc. Wiele takich wypowiedzi występuje w języku religijnym, zwłaszcza zaś w języku kultowym, o czym będzie mowa później. Wypowiedź performatywna nie jest opisem czynności, która się poprzez nią dokonuje, lecz sama jest tą czynnością. Nie jest również opisem czynności mentalnej, tzn. tego, że ktoś ma na myśli pewną czynność w momencie jej dokonywania. Wypowiadane słowa są tutaj jednym z zasadniczych, albo wręcz zasadniczym elementem wykonywanej czynności.

Zdania performatywne jako nie-twierdzenia nie są ani prawdziwe, ani fałszywe. Mogą być co najwyżej „udane” lub „nieudane”. Aby performatyw był udany, muszą być spełnione określone warunki, akt mowy nie posiada mocy sam z siebie. Otóż przede wszystkim musi istnieć konwencjonalna procedura, w której określone zostaje, jakie słowa, w jakich okolicznościach i przez jakie osoby mają być

¹ J. L. Austin, *Jak działać słowami*, dz. cyt., s. 552.

² Nazwa zaproponowana przez Austina pochodzi od angielskiego czasownika *perform* – wykonać, dokonać, spełnić, i trafnie – przynajmniej w języku angielskim – oddaje istotę tego pojęcia. Polskim odpowiednikiem „wypowiedzi performatywnej” mogłoby być określenie „wypowiedź dokonawcza”. Pozostaną jednak przy określeniu „wypowiedź performatywna”, które jest rozpowszechnione w polskiej literaturze.

³ Tamże, s. 554.

wypowiedziane. Nie jest obojętne, jakie osoby wchodzą w grę. Przykładowo, ślubu mogą udzielić jedynie osoby do tego powołane, w przeciwnym razie akt zawarcia małżeństwa będzie nieważny (wypowiedź performatywna będzie nieudana). Wspomniana procedura musi być przeprowadzona poprawnie i w zupełności. W pewnych przypadkach istotne znaczenie mają ponadto intencje i uczucia mówiących. Ich brak może spowodować, że wypowiedź będzie nieszczerą.

Przeprowadzone rozróżnienie między konstatywami i performatywami jest jednak – jak zauważa sam Austin – problematyczne, ponieważ z jednej strony wiele wypowiedzi performatywnych, mimo że nie są po prostu stwierdzeniami faktów, jakoś odnosi się do owych faktów, z drugiej zaś strony, stwierdzanie faktów można rozumieć jako wykonywanie czynności, mianowicie czynności stwierdzania. Wiąże się to z występowaniem obok performatywów *explicite*, zawierających frazę performatywną (przede wszystkim czasownik performatywny w pierwszej osobie czasu teraźniejszego), performatywów *implicite*, które nie zawierają takiej frazy. Skoro performatywność nie ogranicza się do performatywów wyraźnych, przedstawione powyżej rozróżnienie zamazuje się i wymaga doprecyzowania⁴. W tej sytuacji Austin zaproponował bardziej złożoną koncepcję. Wyróżnił mianowicie trzy wymiary użycia języka: (1) czynność lokucyjną – wypowiedzenie pewnego zdania z pewnym znaczeniem (sensem i odniesieniem), (2) czynność illokucyjną – wygłoszenie wypowiedzi o pewnej konwencjonalnej mocy, oraz (3) czynność perlokucyjną – pewien skutek osiągany dzięki mówieniu czegoś⁵. Lokucja to po prostu mówienie czegoś w zwykłym tego słowa znaczeniu. Obejmuje ona wypowiadanie pewnych dźwięków (aspekt fonetyczny), wypowiadanie słów danego języka zgodnie z regułami jego gramatyki (aspekt fatyczny), czy wreszcie używanie tych słów w pewnym sensie (aspekt rematyczny). Czynność illokucyjna pojawia się wraz z lokucją i polega na wykonaniu pewnej czynności poprzez mówienie czegoś. Lokucja jest zatem dla illokucji niezbędna, ponieważ druga dokonuje się na bazie pierwszej. Przykładem takiej czynności może być wydawanie wyroku, ogłaszanie werdyktu, zapytywanie, ostrzeganie. Istnieje znaczna liczba tego rodzaju sposobów używania mowy, czyli tzw. mocy illokucyjnych. Trzecia wreszcie czynność – efekt perlokucyjny – oznacza, że powiedzenie czegoś, a zarazem wykonanie przez to czynności illokucyjnej, wywołuje pewne skutki w sferze myśli,

⁴ Zob. J. L. Austin, *Wypowiedzi performatywne*, w: J. L. Austin, *Mówienie i poznawanie*, dz. cyt., s. 332-333. Nie oznacza to jednak, że posługiwanie się pojęciem performatywu traci przez to sens. Chodzi raczej o problem podania kryterium oddzielenia wypowiedzi obu typów. Współcześnie rozwija się teorię wypowiedzi performatywnych także niezależnie od późniejszych rozwiązań wprowadzonych przez Austina (zob. E. Grodziński, *Wypowiedzi performatywne*, Wrocław 1980, s. 8). W niniejszej pracy będę posługiwał się pojęciem performatywu, mając jednak na uwadze innowacje wprowadzone przez Austina w ramach drugiej, późniejszej teorii aktów mowy.

⁵ J. L. Austin, *Jak działać słowami*, w: J. L. Austin, *Mówienie i poznawanie*, dz. cyt., s. 654.

uczuciu i działań odbiorców (zarówno mówiącego, który sam dla siebie może być odbiorcą, jak i słuchającego). Skutki perlokucyjne często są zamierzone, tzn. mówiący ma intencję wywołania pewnych myśli, uczuć lub działań u odbiorcy. Istnieją jednak również niezamierzone skutki mówienia, na przykład wówczas, gdy obraża się kogoś, nie mając zamiaru tego uczynić⁶. Pojęcie zamierzonego efektu perlokucyjnego często jest związane nie tyle z wszelkimi skutkami wypowiedzi, co raczej z takimi skutkami, które powodują zmianę psychicznego świata adresata. Natomiast orientację na zmianę świata w szerszym rozumieniu przypisuje się aktom illokucyjnym⁷.

Choć sam Austin przyznaje, że przykłady wypowiedzi performatywnych są całkiem banalne i nie ma w nich nic nadzwyczajnego, konsekwencje jego teorii dla rozumienia roli języka w konstytuowaniu ludzkiego świata wydają się znaczące. Teoria aktów mowy pokazuje bowiem, że stwierdzanie stanów rzeczy, czyli odnośnienie się do uprzednio istniejącej rzeczywistości, nie jest – z punktu widzenia relacji język-świat – jedynym sposobem użycia języka. Wypowiedź performatywna nie przedstawia rzeczywistości, lecz ją ustanawia. Ustanawia ją poprzez sam fakt odnoszenia się do niej⁸. W pewnych kontekstach działania językowe konstytuują rzeczywistość, do której się odnoszą, innymi słowy – tworzą pewne aspekty ludzkiego świata. Aspekty te są w rezultacie wtórne wobec działań językowych. Normalny kierunek relacji język-świat zostaje odwrócony: to nie język „przystosowuje” się do świata, lecz pewne aspekty świata powstają w wyniku odpowiedniego użycia języka. Warunkiem koniecznym skuteczności wypowiedzi performatywnych jest nie tylko sama czynność wypowiadania słów, ale szeroko rozumiany kontekst, w którym wypowiedź nabiera światotwórczej mocy. Wypowiedzi performatywne nie są jedynie szczególnym dodatkiem do zasadniczo konstatywnych sposobów posługiwania się językiem. Wydaje się, że również w aspekcie genetycznym nie są one wypowiedziami, które wyewoluowały z wypowiedzi przybierających postać twierdzeń. Raczej odwrotnie, posługiwanie się twierdzeniami w celu opisu rzeczywistości jest charakterystyczne dla późniejszych etapów rozwoju języka, przede wszystkim zaś dla jego użycia w nauce. Jak powiada Austin, „znacznie bardziej prawdopodobny wydaje się pogląd, że ‘czyste’ twierdzenie jest celem, ideałem, ku któremu skłania stopniowy rozwój nauki, podobnie jak skłania ku celowi, którym jest ścisłość”⁹.

⁶ Mówiąc precyzyjniej, można rozróżnić między dwiema sytuacjami: „(I) kiedy mówiący zamierza wywołać skutek, mimo to może on się nie pojawić a (II) kiedy nie zamierza wytworzyć skutku lub zamierza go nie wytworzyć, mimo to może się on pojawić” (tamże, s. 651).

⁷ Zob. R. Kalisz, *Pragmatyka językowa*, Gdańsk 1993, s. 54-55.

⁸ Por. R. van Oort, *Performative-Constate Revisited: The Genetics of Austin's Theory of Speech Acts*, „Anthropoetics”, 1997, nr 2 (2).

⁹ J. L. Austin, *Jak działać słowami*, dz. cyt., s. 619.

W nieco zmienionej postaci teorię aktów mowy rozwija John Searle. Przede wszystkim tworzy on swoistą ontologię społeczną, koncentrując się na naturze faktów społecznych. Fakty społeczne są intencjonalnymi faktami kolektywnymi. Różnią się od „surowych” faktów typu „Krzesełko stoi obok stołu”, którym przysługuje obiektywność ontologiczna. Krzesła i stoły istnieją niezależnie od naszej wiedzy o nich. Fakty społeczne natomiast zależą od tego, jakie postawy wobec nich zajmujemy. Stuzłotowy banknot ma wartość nabywczą dzięki naszej zgodzie na to, że taki oto kawałek papieru będzie pełnił funkcje pieniądza. Fakty społeczne również mogą być obiektywne, lecz ich obiektywność zależy od powszechnej, a nie tylko indywidualnej akceptacji. Faktom społecznym może przysługiwać obiektywność epistemologiczna (tzn. nie zależą one wówczas od indywidualnej opinii) i jednocześnie mogą być one subiektywne ontologicznie (tzn. zależne w swoim istnieniu od zbiorowej zgody na nie)¹⁰. Aby wyjaśnić znaczenie faktów instytucjonalnych, trzeba odwołać się do dwojakiego rodzaju reguł: regulatywnych i konstytutywnych. Pierwsze to takie, które regulują działania istniejące w sposób logicznie niezależny od owych reguł, działania istniejące przed owymi regułami. Mają one zwykle postać: „Jeśli Y, rób X” lub po prostu „Rób X”¹¹. Drugie zaś konstytuują pewną działalność, która jest przez to logicznie zależna od owych reguł. Przybierają one postać: „X uchodzi za Y w kontekście C”. Przykładem reguł konstytutywnych może być gra w szachy, która nie istnieje, jeśli nie ma reguł gry w szachy. Reguły gry konstytuują ową grę¹².

Ponieważ znaczna część faktów instytucjonalnych to fakty językowe, tworzenie społeczeństwa jest w znacznej mierze działalnością językową. Wyrażenia językowe nie zawsze odnoszą się do uprzednio istniejącej rzeczywistości. Czasami występuje sytuacja przeciwna: rzeczywistość zależy od języka. Jest tak w przypadku rzeczywistości społecznej: instytucje społeczne zakładają język, natomiast język nie zakłada instytucji społecznych. Przykładowo pieniądze, własność czy małżeństwo nie mogą istnieć niezależnie od języka, natomiast język może istnieć bez nich. Rzeczywistość społeczna jest konstytuowana poprzez odpowiednie używanie języka.

¹⁰ J. Searle, *The Construction of Social Reality*, New York 1995, s. 27-29.

¹¹ „Reguły regulatywne w sposób znamieny przybierają postać rozkazników lub mogą być parafrazowane jako rozkazniki, na przykład: ‘Krojąc jedzenie, trzymaj nóż w prawej ręce’ lub: ‘Oficerowie muszą nosić krawaty podczas obiadu’” (J. Searle, *Czynności mowy...*, dz. cyt., s. 50).

¹² J. Searle, *The Construction of Social Reality*, dz. cyt., s. 43-51; J. Searle, *Czynności mowy...*, dz. cyt., s. 49-51. W kontekście powyższej dystynkcji między dwoma rodzajami reguł, godnym odnotowania faktem jest to, że „strukturę języka można traktować jako konwencjonalne urzeczywistnienie ciągów zbiorów utajonych reguł konstytutywnych, a czynności mowy są czynnościami wykonywanymi w sposób szczególny przez wypowiedzianie wyrażen zgodnie z owymi zbiorami reguł konstytutywnych” (tamże, s. 53).

Koncepcje działań językowych, w tym zaś aktów mowy, pozwalają sądzić, iż ludzki świat (rzeczywistość społeczno-kulturowa) nie istnieje niezależnie od języka, a jego aspekty są nieustannie wytwarzane i reprodukowane w toku uregulowanych działań językowych. Przede wszystkim godna podkreślenia w tej perspektywie wydaje się myśl, że posługiwanie się językiem bywa pewną odmianą działania (zazwyczaj działania społecznego), nie zaś tylko komunikowaniem informacji o tym, jak się mają rzeczy. Skoro jednak mówienie jest działaniem, to i skutki mówienia – co zresztą zostało wyraźnie pokazane przez obu twórców teorii aktów mowy – nabierają znaczenia, ponieważ działając, człowiek może wprowadzać zmiany w istniejącym już świecie, a nawet wytwarzać pewne jego aspekty. Mówienie nie jest tylko konstatowaniem czy opisywaniem, lecz bywa czymś znacznie więcej – przekształcaniem społecznej, a mimo to przecież obiektywnej rzeczywistości. Pogląd taki nie implikuje antyrealizmu, tzn. przekonania, że świat w swoim istnieniu zależy od ludzkiej zdolności posługiwania się językiem. Jak pokazał Searle, poglądu, że wypowiedanie słów tworzy w pewnych warunkach nową rzeczywistość, można bronić na gruncie realizmu, przyjmując jednak, iż istnieją również takie fakty, które w żaden sposób od języka zależne nie są.

Posługiwanie się językiem dokonuje pewnych zamierzonych lub niezamierzonych zmian ludzkiej rzeczywistości. Ponieważ obiektywność ludzkiego świata jest obiektywnością wytworzoną właśnie za pośrednictwem działań jednostek¹³, również działanie poprzez język może skutkować tworzeniem lub zmianą pewnych wymiarów obiektywnego świata ludzkiego. Nie podejmując analizy tego zagadnienia w sposób systematyczny (wymagałoby to zapewne odwołania się do poszczególnych wypowiedzi i ich bezpośredniego kontekstu, takie zaś przedsięwzięcie wykracza poza ramy niniejszej pracy), przedstawię kilka uwag dotyczących posługiwania się językiem religijnym jako formą działania.

9.2. Religijne działanie słowami

Działania językowe w religii można pojąć dwojako. Z jednej strony występują działania dokonywane z pewną intencją zmiany rzeczywistości. Są to magiczne i religijne akty mowy. Podmiot tych działań zamierza dokonać zmiany świata, opierając się na ponadludzkich mocach. Z drugiej jednak strony istnieją działania językowe niedające się określić mianem aktów mowy, których skutkiem jest zmiana świata religijnego w sposób niezamierzony przez podmioty działające. W zasadzie nie są to działania odrębne, ponieważ można je odróżnić jedynie przez skutki, jakie wywołują. Mówiąc precyzyjniej, chodzi o dwa rodzaje skutków – zamierzone i niezamierzone – działań językowych. Modlitwa może być przykładem aktu

¹³ P. L. Berger, Th. Luckmann, *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, dz. cyt., s. 105.

mowy, w którym podmiot działający ma na celu dokonanie pewnych zmian w obrębie uniwersum religijnego. Zmiana taka leży w intencji podmiotu mówiącego, choć ostatecznie to nie on jest postrzegany jako podmiot, który takiej zmiany ma dokonać¹⁴. Lecz jednocześnie modlitwa jako zespół aktów mowy powoduje niezamierzone skutki, potwierdzając niejako poczucie rzeczywistości ponadludzkiej mocy w świadomości podmiotu mówiącego. Zwracanie się w modlitwie do nadprzyrodzonej istoty zarazem ustanawia ją jako osobliwego partnera aktów komunikacji. Działanie językowe człowieka religijnego jest w tym przypadku w zasadzie jedynym świadectwem rzeczywistości owej istoty. W ten sposób użycie języka religijnego najpierw ustanawia, a następnie odtwarza jeden z istotnych aspektów religijnego obrazu świata.

Inspirując się kategoriami teorii aktów mowy, można by w tym miejscu mówić o tzw. efektach perlokucyjnych aktów mowy. Wiązą się one z wywoływaniem pewnych skutków (zazwyczaj natury psychicznej) u odbiorcy. Ponieważ jednak wypowiedzianie słów wiąże się również ze „zwrotnym” oddziaływaniem słów na psychikę odbiorcy, pojęciem efektu perlokucyjnego należy objąć również skutki, jakie wypowiedzianie słów wywołuje u nadawcy. Nadawca jest zarazem odbiorcą swojego komunikatu. Wypowiedziane (także napisane) słowa stanowią obiektywizację myśli, która odtąd może być postrzegana w formie językowej jako coś zewnętrznego, jako przedmiot. Przykładów takiego oddziaływania słów na psychikę nadawcy jest w religii bardzo wiele. Choć modlitwa pomyślana jest jako forma komunikacji z *sacrum*, wypowiedziane w niej słowa oddziałują również na świadomość nadawcy: wywołują emocje, przekonanie o rzeczywistości odbiorcy modlitwy, poczucie ukojenia itp. Bardziej skrajnym przykładem może być indukowanie odmiennych stanów świadomości poprzez wypowiedzianie słów¹⁵. Tego rodzaju skutki perlokucyjne należą do skutków niezamierzonych, przynajmniej w tym sensie, że zasadniczą intencją nadawcy nie jest wpływanie na własny stan świadomości, lecz komunikacja z ponadludzkimi mocami. Można zatem mniemać, że siła i charakter zwrotnego oddziaływania perlokucyjnego pozostają poza świadomością nadawcy.

„Działaniowy” charakter języka religijnego uwidacznia się szczególnie w obrzędach, stanowiących nieodłączny komponent religii. Należy podkreślić, że człowiek religijny nie tylko podziela pewien zwerbalizowany religijny obraz świata (funkcja poznawcza) i wyraża za pomocą języka emocje (funkcja ekspresywna), ale także działa poprzez język¹⁶. Działanie takie nie sprowadza się wyłącznie do

¹⁴ Inaczej rzecz się ma w magicznych aktach mowy, które postrzegane są jako działania zmuszające ponadludzkie moce do podjęcia odpowiednich działań.

¹⁵ Por. T. Sikora, *Użycie środków halucynogennych a religia*, Kraków 1999, s. 292-294

¹⁶ W związku z powyższym można powiedzieć, że szczególną rolę w religii odgrywają wypowiedzi performatywne. Scharakteryzować je można, nawiązując do teorii aktów mowy J. L. Austina, choć perspektywa ta nie jest z pewnością wystarczająca dla pełnego uchwycenia

komunikacji, lecz obejmuje „wytwarzanie” pewnych stanów rzeczy – faktów społecznych – oraz regulowanie zachowań, utrzymywanie realności religijnego obrazu świata, konstruowanie pewnych definicji sytuacji, indukowanie stanów emocjonalnych, poczucia wspólnoty itp. Trzeba przy tym dodać, że język religijny zasadniczo nie funkcjonuje w oderwaniu od kontekstu życia religijnego, w szczególności zaś rytuału, lecz sam stanowi jego przejaw. Najwyraźniej widać to w przypadku symbolu i mitu, które wplecione są w system działań rytualnych i tylko w ich kontekście stają się w pełni zrozumiałe. Przekonanie, że język religijny jest językiem „żywym”, jest o tyle zasadne, iż posługiwanie się nim nie ogranicza się do tworzenia wypowiedzi po prostu coś stwierdzających o świecie, lecz jest sposobem zaangażowania w samą działalność, która składa się na religijny świat. Innymi słowy, język religijny przejawia się nie tylko w tekście jako pewnym wytworze aktu mówienia, ustalonym raz na zawsze i odczytywanym, ale jest częścią religijnego sposobu działania. Przejawia się zarówno w aspekcie doktrynalnym, jak i w praktycznym wymiarze religii – w tym drugim szczególnie jako język kultowy. Filozoficzne badania nad językiem religijnym dokonywały często symplifikacji języka religijnego, sprowadzając go na płaszczyznę doktrynalną i ujmując jako zespół twierdzeń lub przynajmniej zdań roszcujących pretensje do bycia twierdzeniami. W takiej perspektywie funkcja poznawcza języka religijnego, zwłaszcza zaś problem prawdziwego odzwierciedlenia rzeczywistości, staje się podstawowym, a niekiedy nawet jedynym problemem filozofii religii, co przejawia się w próbie ograniczenia zagadnień do problematyki sensu i racjonalności przekonań religijnych¹⁷. Te ostatnie mają stanowić niejako centrum religii, na nich właśnie skupia się filozoficzna analiza i krytyka. Tymczasem przekonania nie stanowią jeszcze religii. Wprawdzie są niezwykle ważnym jej aspektem, ale swoją doniosłość, by nie powiedzieć sensowność, czerpią w znacznej mierze z pewnego życiowego nastawienia ludzi religijnych, w szczególności zaś z działania.

Sytuacje, w których mówienie można potraktować jako działanie powodujące określone skutki, nie są oczywiście swoistością dyskursu religijnego. Cóż jednak sprawia, że takie posługiwanie się językiem odgrywa fundamentalną rolę w religii? Zapewne wynika to z faktu, że mówienie jest jednym z podstawowych wymiarów religijności rozumianej jako praktyczne uczestnictwo, jako zespół działań istotnych z religijnego punktu widzenia. Świadczy o tym to, że poczucie rozumienia wypowiedzi języka religijnego kształtuje się w wyniku inicjacji, która skutkuje

religiotwórczej funkcji języka. Istotne jest jednak, aby język religijny traktować jako składający się z działań językowych, a nie tylko wypowiedzi o czymś orzekających.

¹⁷ Takie ujęcie nie może być przypisane *en bloc* filozofii analitycznej, ponieważ w jej ramach mieszczą się rozważania przeciwne temu, o czym mowa (Wittgenstein, Phillips). Chodzi raczej o pewną tendencję, polegającą na koncentrowaniu się raczej na przekonaniach religijnych jako dających się ująć w zdania i analizować za pomocą środków logicznych, a w mniejszym stopniu na działaniach (językowych i niejęzykowych), które składają się na religię.

religijnym zaangażowaniem¹⁸. Świat religijny, jako częściowo zamknięty system komunikacji, wydaje się nieprzejrysty, jeśli postrzegać go z zewnątrz. Dopiero zaangażowanie się w ten świat, stworzenie bądź zinternalizowanie pewnych symboli religijnych generuje poczucie sensowności.

Wydaje się ponadto, że działania językowe, w szczególności zaś wypowiedzi performatywne, znajdują w religii odpowiedni kontekst, dzięki któremu spełnione są warunki ich skuteczności. Warunki takie zapewnia przede wszystkim rytualizacja działań. W rytuałach religijnych wypowiedzi performatywne mają duże prawdopodobieństwo powodzenia, ponieważ ich występowanie jest ściśle uregulowane dzięki formalizmowi charakteryzującemu rytuał. Można zatem powiedzieć, że chociaż występowanie performatywów nie ogranicza się do rytuału, istnieje szczególny związek między rytuałem i performatywnością. Polega on na tym, że działania rytualne są ściśle uregulowane¹⁹. Rola wypowiedzi performatywnych w dyskursie religijnym nie sprowadza się do tego, że ustanawiają one odpowiednie stany rzeczy. Każde użycie takiej wypowiedzi w religijnym kontekście jest odtwarzaniem konwencji, na których performatywy się opierają, a zarazem podtrzymywaniem w istnieniu i utrwalaniem pewnych aspektów świata religijnego. Dokonuje się to przez akceptację konwencji, w oparciu o które rytuał funkcjonuje. „Nieodłączny od rytuału akt akceptacji nie jest po prostu performatywny, tak jak określone działania konwencjonalne pojawiające się w rytuale – koronowanie, branie ślubu, pasowanie, oczyszczenie – lecz *meta-performatywny*. Rytuały dokonują czegoś więcej niż tylko osiąganie konwencjonalnych skutków za pomocą konwencjonalnych procedur. Ustanawiają one same konwencje, w oparciu o które owe skutki są osiągame”²⁰. Można na przykład powiedzieć, że w rytuale chrztu odtwarzane są procedury, na których chrzest się opiera, a zarazem odtwarzana jest cała rzeczywistość sakralna, bez której omawiany akt religijny nie miałby sensu. Zjawisko to można podciągnąć pod ogólny mechanizm odtwarzania świata religijnego poprzez działania językowe. Samo obcowanie z ponadludzkimi mocami reaktualizuje poczucie realności tych mocy.

Powołując się na rozważania zawarte w poprzednich częściach rozprawy, można postawić tezę, że świat religijny powstaje między innymi w wyniku działań językowych oraz że jest poprzez te działania zmieniany lub podtrzymywany w istnieniu. Jak już wspominałem, zazwyczaj nie znaczy to, że intencją mówiących jest stanowienie świata. Przeciwnie, w ogromnej większości przypadków świat taki jawi się świadomości religijnej jako zastany, a człowiek się tylko do niego „dopasowuje”. Świat religijny cechuje zasadnicza trwałość, o czym świadczy fakt, że

¹⁸ Por. P. Winch, *Znaczenie języka religijnego*, dz. cyt., s. 130-164; L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, dz. cyt., s. 137-138.

¹⁹ Por. R. A. Rappaport, *Enactments of Meaning*, dz. cyt., s. 451.

²⁰ Tamże, s. 458.

próby dokonania zmian w jego strukturze często prowadzą do powstawania nowych odłamów, budujących mniej lub bardziej odmienne światy. Jednakże trwałość religijnego świata, podobnie jak trwałość każdego ludzkiego świata, jest wynikiem reprodukowania i utrwalania go poprzez działania. Podkreślając ów aspekt reprodukowania, trzeba zaznaczyć, że efektem działań językowych jest nie tylko przekształcanie świata, ale także, może nawet przede wszystkim, podtrzymywanie jego istnienia. Świat religijny reprodukuje się poprzez ludzkie działania, które z kolei zależne są od „zastanego” stanu tego świata. Jego kształt jest w znacznej mierze konsekwencją zamierzonych i niezamierzonych skutków działań jednostkowych. Fakt, że człowiek postępuje według reguł przepisanych w danej doktrynie religijnej, jest zamierzonym przez działających reprodukowaniem pewnego religijnego sposobu życia, ładu moralnego, często zresztą wykraczającego poza obszar działalności ściśle religijnej. Natomiast reprodukowanie religijnego obrazu świata dokonuje się zwykle w sposób niezamierzony i nieświadomy.

Działania religijne utwierdzają poczucie realności podmiotu jako istoty tkwiącej w świętym uniwersum. Włączają jednostkę w szersze ramy wspólnoty religijnej, w ramach której dokonuje się nie tylko komunikacja rozumiana jako przekazywanie informacji, ale także aktywne uczestnictwo w kształtowaniu świata religijnego. Działania językowe, w szczególności te o charakterze komunikacyjnym, konstytuują ponadto samą wspólnotę religijną. Jeśli przyjąć, że wspólnota stanowi nieredukowalny wymiar świata religijnego, działania językowe ustanawiające ją i reprodukujące są niezbędne dla podtrzymywania religijnego świata.

Uwagi końcowe

Przedstawione w niniejszej książce rozważania nad rolą języka w budowie świata religijnego prowadzą do wniosku, że wszystkie dziedziny świata religijnego – podmiotowa, przedmiotowa i wspólnotowa – są nie tylko niemożliwe bez języka, ale ponadto są za pośrednictwem języka konstytuowane. W obrębie religii język funkcjonuje zwykle inaczej aniżeli w życiu codziennym, ponieważ w religijne użycie języka wpisana jest możliwość tworzenia przedmiotów, do których wyrażenia języka religijnego następnie się odnoszą. Dyskurs religijny obejmuje zestaw „narzędzi”, dzięki którym możliwe jest budowanie różnych dziedzin świata religijnego. Należą do nich symbol religijny, metafora, mit, a także działania językowe. Opisyany repertuar środków językowego tworzenia nie jest być może kompletny, jednakże pozwala uchwycić specyfikę relacji między językiem a religią.

Badanie relacji między językiem a światem w obrębie religii stanowi przyczynek do istotnego problemu wartości poznawczej przekonań religijnych, w szczególności zaś kwestii prawdziwości. Przekonania religijne są językowo zapośredniczone w tym sensie, że formułowane są za pomocą pewnego języka oraz funkcjonują w kontekście całego systemu symboli religijnych. Jednakże rola języka nie sprowadza się do wyrażania i komunikowania przekonań religijnych, ponieważ sam język buduje „przestrzeń” przedmiotów religii, które postrzegane są jako realne odniesienia zdań wyrażających przekonania religijne. Człowiek religijny nie postrzega wprawdzie przedmiotu religijnego jako ukonstytuowanego językowo, przeciwnie – zazwyczaj jest przekonany o pośredniczącej roli języka lub też w ogóle nie zwraca uwagi na język, jakim się posługuje. Dla myślenia religijnego język jest zwykle „przezroczysty”, odsyła do innej, świętej rzeczywistości. Perspektywa człowieka religijnego stanowi jednakże tylko jeden z oglądów, który może być interesujący z psychologicznego bądź fenomenologicznego punktu widzenia, ale nie oddaje całej złożoności funkcjonowania języka religijnego. Na podstawie przedstawionych w niniejszej pracy rezultatów badań nad relacją między językiem a światem w religii można zadać pytanie, czy do wyjaśnienia religii konieczne jest zakładanie istnienia rzeczywistości transcendentnej jako pozajęzykowego odpowiednika wypowiedzi języka religijnego. Wydaje się, że założenie takie nie jest konieczne, co w żaden sposób nie rozstrzyga kwestii realnego istnienia przekraczającego ludzki

świat przedmiotu religii. Z drugiej strony, nie można odmówić przekonaniom religijnym wszelkiej wartości poznawczej, do którego to wniosku doszło wielu badaczy zajmujących się językiem religijnym. Przekonaniom tym można przypisać pewną funkcję poznawczą, która wiąże się nie tyle z poznawaniem rzeczywistości transcendentnej, lecz z językowym konstytuowaniem rzeczywistości społeczno-kulturowej, której z jednej strony przysługuje swoista obiektywność i która – z drugiej strony – jawi się człowiekowi religijnemu jako realna.

Dalsze badania przedstawione w niniejszej książce problemu są niezbędne między innymi dlatego, że rola języka w konstytuowaniu świata religijnego jest niedoceniana zarówno w klasycznych, jak i najnowszych badaniach nad religiami. Refleksja nad językiem religijnym – filozoficzna analiza wypowiedzi religijnych, semiotyka języka religijnego, badanie procesów komunikacji występujących w dziedzinie religii – stanowi wprawdzie jeden z wyodrębnionych działów badań religioznawczych, jednak badania te zazwyczaj oparte są na założeniach filozoficznych od samego początku marginalizujących zasadniczą rolę języka w budowie świata religijnego. Założenia, o których mowa, zwykle mają swoje źródła w orientacji realistycznej, rozumianej nie tylko jako do pewnego stopnia przemyślany i uzasadniony pogląd filozoficzny, ale także jako zdroworozsądkowe nastawienia, skłaniające badaczy do ujmowania języka w kategoriach zwierciadła kopiującego świat. Można zgodzić się z twierdzeniem, że w niektórych dziedzinach ludzkiego życia realistyczne nastawienie potoczne, a także realizm jako krytycznie przemyślane stanowisko filozoficzne czy też założenie leżące u podstaw nauk szczegółowych, są do pewnego stopnia uzasadnione. Jednakże odnoszenie tego twierdzenia do wszystkich dziedzin rzeczywistości społeczno-kulturowej wydaje się już problematyczne.

Religia należy do tych dziedzin kultury, które ze względu na swoją strukturę ontyczną i właściwy im sposób poznania, nie mogą być ujmowane wyłącznie w (potocznych i filozoficznych) kategoriach podsuwanych przez realizm. Język religijny nie da się ograniczyć ani do funkcji przedstawiania rzeczywistości, ani do funkcji wyrażania wewnętrznych stanów podmiotu religijnego. Jego zasadniczym zadaniem jest raczej umożliwianie świata religijnego, tworzenie horyzontu, w którym świat ów staje się dostępny człowiekowi religijnemu, a także dostarczanie narzędzi służących do budowy tego świata. Jednocześnie język ten nie jest narzędziem, po które człowiek religijny sięga z wyboru w tym sensie, że mógłby języka religijnego nie używać, niejako odłożyć go na bok. Fundamentalny charakter języka religijnego polega na jego nieodłączności, nieredukowalności.

Chociaż język jest jednym z zasadniczych czynników warunkujących powstanie przedstawięń będących przedmiotami wiary religijnej, badań nad konstytuowaniem świata religijnego nie sposób ograniczyć do badania samego tylko języka. Problematyka języka religijnego wydaje się nieodłączna od kognitywnych badań nad religią, czyli badań zwracających szczególną uwagę na procesy poznawcze

leżące u podłoża myślenia i działania religijnego. Z drugiej strony badania kognitywne wymagają odwołania się do języka. Obecnie przedstawiciele kognitywnego nurtu badań w religioznawstwie powielają charakterystyczne dla nauk kognitywnych stanowisko, zgodnie z którym język jest zjawiskiem wprawdzie ważnym, ale jednak drugorzędnym. Wskazuje się tutaj na procesy poznawcze o charakterze prelingwistycznym, podkreślając, że rola języka w poznaniu była dotychczas przeceniana. Przekonanie to jest możliwe do utrzymania tylko dopóty, dopóki przedmiotem zainteresowania jest umysł i jego przedstawienia mentalne. Gdy natomiast przedmiotem zainteresowania staje się kultura, w tym wiedza funkcjonująca intersubiektywnie, znaczenie języka staje się fundamentalne. Ponieważ jednak religia nie ogranicza się do indywidualnych przedstawień, istnieje konieczność ścisłego powiązania wyłaniającego się podejścia kognitywnego z rozwiniętym podejściem semiotycznym.

Język jest głównym narzędziem eksternalizacji i obiektywizacji przedstawień religijnych. Co więcej, sam język religijny jest swoistą obiektywizacją, której nie sposób odróżnić od pozajęzykowych przedmiotów postulowanych przez religię. Niezależnie od tego, jaka jest rola języka w genezie przedstawień religijnych, czy przedstawienia religijne mogą powstawać niezależnie od języka, czy też nie, wyrażanie i wspólne podzielenie takich przedstawień jest zawsze językowo zapośredniczone. Badanie języka staje się zatem nieodłączne od wszelkich kognitywnych wyjaśnień religii. Język, a ściślej mówiąc jego specyficzne funkcjonowanie, odgrywa również pewną rolę w kształtowaniu poczucia rzeczywistości towarzyszącego przedstawieniom religijnym. Religijne użycie języka sprawia, że przedstawienia religijne bywają postrzegane jako obiektywne przedmioty. Jeśli zgodzimy się, że przekonania religijne mają strukturę metareprezentacji, a więc dotyczą przedstawień religijnych, zasadne wydaje się przypuszczenie, że językowa obiektywizacja przedstawień, „o których” traktują przekonania religijne, uniezależnia te przedstawienia od świadomości człowieka religijnego, czyni je składnikami obiektywnego świata ludzkiego.

Powiązanie badań nad językiem z badaniem religijnych przedstawień i procesów poznawczych towarzyszących myśleniu religijnemu uzasadnione byłoby również wnioskami formułowanymi z jednej strony przez religioznawców kognitywnych, z drugiej zaś tezami sformułowanymi w niniejszej książce. Chodzi tutaj przede wszystkim o zależność religijnego myślenia oraz jego wytworów od zwyczajnych procesów poznawczych. Otóż religijny obraz świata jest ufundowany na doświadczeniu codziennym. Myślenie religijne podobne jest do myślenia dominującego w nastawieniu potocznym zarówno pod względem mechanizmów poznawczych, jak i pod względem przedstawień. Badania nad kognitywnymi podstawami religii wskazują na to, iż przedstawienia religijne skonstruowane są na bazie pojęć zaczerpniętych z codziennego doświadczenia. Wyniki tych badań wydają się zbieżne z przedstawionym powyżej ujęciem metafory religijnej, rozumianej jako

narzędzie konceptualizacji przedmiotów wierzeń religijnych na bazie doświadczenia potocznego. Nie inaczej rzecz się ma w przypadku symboli religijnych, a także procesów komunikacji religijnej.

W związku z powyższym wydaje się, że badania nad językiem religijnym mogą przyczynić się do ponownego przemyślenia problemu religii, które to przedsięwzięcie w znacznym stopniu przerasta ramy niniejszej pracy.

Bibliografia

- Allen D., *Structure and Creativity in Religion*, Mouton, The Hague 1978.
- Andrzejewski B., *Animal symbolicum. Ewolucja neokantyzmu Ernsta Cassirera*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1980.
- Andrzejewski B., *Język a inne formy kultury w filozofii Ernesta Cassirera*, „Studia Filozoficzne”, 1981, nr 3 (184).
- Andrzejewski B., *Leo Weisgerbera relatywistyczna koncepcja języka*, „Studia Metodologiczne”, 1983, nr 22.
- Andrzejewski B., *Poznanie i komunikacja*, Wydawnictwo Uczelniane PK, Koszalin 2005.
- Andrzejewski B., *Wilhelm von Humboldt*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1989.
- Antes P., *What do We Experience if We have Religious Experience?*, „Numen: International Review for the History of Religions”, vol. 49, 2002.
- Anusiewicz J., *Problematyka językowego obrazu świata w poglądach niektórych językoznawców i filozofów niemieckich XX wieku*, w: J. Bartmiński (red.), *Językowy obraz świata*, Wyd. UMCS, Lublin 1999.
- Anusiewicz J., Bartmiński J. (red.), *Język a kultura*, t. 1: *Podstawowe pojęcia i problemy*, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław 1991.
- Apel K.-O., *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, H. Bouvier, Bonn 1963.
- Arbib M. L., Hesse M. B., *The Construction of Reality*, Cambridge University Press Cambridge 1986.
- Arnett W. E. (red.), *A Modern Reader in the Philosophy of Religion*, Appleton-Century-Crofts, New York 1966.
- Arystoteles, *Retoryka, Poetyka*, PWN, Warszawa 1988.
- Austin J. L., *Jak działać słowami*, w: J. L. Austin, *Mówienie i poznawanie: rozprawy i wykłady filozoficzne*, tłum. B. Chwedeńczuk, PWN, Warszawa 1993.
- Austin J. L., *Mówienie i poznawanie: rozprawy i wykłady filozoficzne*, tłum. B. Chwedeńczuk, PWN, Warszawa 1993.
- Austin J. L., *Wypowiedzi performatywne*, w: J. L. Austin, *Mówienie i poznawanie: rozprawy i wykłady filozoficzne*, tłum. B. Chwedeńczuk, PWN, Warszawa 1993.
- Ayer A. J., *Religious Language as Meaningless*, w: W. E. Arnett (red.), *A Modern Reader in the Philosophy of Religion*, Appleton-Century-Crofts, New York 1966.
- Ayer A. J., Copleston F. C., *A Discussion on Religious Language*, w: D. Stewart (red.), *Exploring the Philosophy of Religion*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1992.

- Bacon F., *Novum Organum*, tłum. K. Ajdukiewicz, PWN, Warszawa 1955.
- Bajerowa I., Karpluk M., Leszczyński Z. (red.), *Język a chrześcijaństwo*, TN KUL, Lublin 1993.
- Barbour I. G., *Mity, modele, paradygmaty*, tłum. Marek Krośniak, Znak, Kraków 1984.
- Barr J., *The Language of Religion*, w: L. Honko (red.), *Science of Religion. Studies in Methodology*, Mouton, The Hague 1979.
- Barthes R., *Mythologies*, z franc. tłum. A. Lavers, Hill and Wang, New York 1997 (tłum. polskie: *Mitologie*, tłum. A. Dziadek, Wyd. KR, Warszawa 2000).
- Bartmiński J. (red.), *Językowy obraz świata*, Wyd. UMCS, Lublin 1999.
- Bartmiński J., Grzegorzczkova R. (red.), *Funkcje języka i wypowiedzi*, w: J. Bartmiński, R. Grzegorzczkova (red.), *Język a kultura*, t. 4: *Funkcje języka i wypowiedzi*, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław 1991.
- Baudrillard J., *Selected Writings*, Stanford University Press, Stanford 1988.
- Baudrillard J., *Simulations*, Semiotext(e), New York 1983.
- Benveniste E., *Istota znaku językowego*, w: J. Pelc, L. Koj (red.), *Semiotyka dziś i wczoraj. Wybór tekstów*, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Wrocław 1991.
- Benveniste E., *Semiologia języka*, w: M. Głowiński (oprac.) *Znak, styl, konwencja*, tłum. K. Biskupski, Czytelnik, Warszawa 1977.
- Berger P. L., *Święty baldachim*, tłum. W. Kurdziel, Nomos, Kraków 1997.
- Berger P. L., Luckmann Th., *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niżnik, PIW, Warszawa 1983.
- Berkeley G., *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, tłum. J. Salamon, Zielona Sowa, Kraków 2004.
- Berlin B., Kay P., *Basic Color Terms*, University of California Press, Berkeley 1969.
- Bisschops R., Francis J. (red.), *Metaphor, Canon and Community. Jewish, Christian and Islamic Approaches*, P. Lang, Bern 1999.
- Black M., *Metaphor*, w: M. Black, *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca 1962.
- Black M., *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca 1962.
- Black M., *More about Metaphor*, w: A. Ortony (red.), *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- Blake R. R., Ramsey G. V. (red.), *Perception: an Approach to Personality*, New York 1951.
- Bloor D., *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*, Columbia University Press, New York 1983.
- Bloor D., *Wittgenstein, Rules and Institutions*, Routledge, London-New York 1997.
- Bocheński J. M., *Logika religii*, tłum. S. Magala, Pax, Warszawa 1990.
- Boeve L., Feyaerts K. (red.), *Metaphor and God-talk*, P. Lang, Bern 1999.
- Bowers J., Kate I., *The Discursive Construction of Society*, „Discourse and Society”, 1993, vol. 4 (3).
- Boyatzis C. J., *A Critique of Models of Religious Experience*, „The International Journal for the Psychology of Religion”, 2001, nr 11 (4).

- Boyer P., *I człowiek stworzył bogów... Jak powstała religia?*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005.
- Braithwaite R. B., *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*, Cambridge University Press, Cambridge 1955.
- Braithwaite R. B., *Wiara religijna w oczach empirysty*, w: B. Chwedeńczuk (wyb.), *Filozofia religii. Fragmenty filozofii analitycznej*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.
- Bronk A., *Charakterystyka języka religii w filozofii analitycznej*, „Zeszyty Naukowe KUL”, r. 16, 1973, nr 3-4 (63-64).
- Bronk A., *Nauka wobec religii*, TN KUL, Lublin 1996.
- Bronk A., *Rozumienie – Dzieje – Język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, RW KUL, Lublin 1988.
- Brown R. W., Lenneberg E. H., *A Study in Language and Cognition*, „Journal of Abnormal Social Psychology”, 1954, nr 49.
- Bruner J., *Pragmatics of Language and Language of Pragmatics*, „Social Research”, 1984, nr 51 (4).
- Bruner J., *The Narrative Construction of Reality*, „Critical Inquiry”, 1991, vol. 18, nr 1.
- Buber M., *I and Thou*, w: D. Stewart (red.), *Exploring the Philosophy of Religion*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1992.
- Buchowski M., *Logika sprawczej mocy obrzędów*, w: B. Tuchańska (red.), *Między sensem a genami*, PWN, Warszawa 1992.
- Buchowski M., *Magia i rytuał*, Instytut Kultury, Warszawa 1993.
- Buczyńska-Garewicz H., *Semiotyka Pierce'a*, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 1994.
- Bukusiński T. (red.), *Człowiek w świecie znaczeń*, Colloquia Communia, Warszawa 1991.
- Bultmann R., *Kerygma and Myth*, Harper Torchbooks, New York 1961.
- Bultmann R., *New Testament and Mythology*, w: R. Bultmann, *Kerygma and Myth*, Harper Torchbooks, New York 1961.
- Burke K., *The Rhetoric of Religion*, Beacon Press, Boston 1961.
- Burszta W., *Język a kultura w myśli etnologicznej*, PTL, Wrocław 1986.
- Burszta W., *Mowa magiczna jako przejaw synkretyzmu kultury*, w: J. Bartmiński, R. Grzegorzyczkowa (red.), *Język a kultura*, t. 4: *Funkcje języka i wypowiedzi*, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław 1991.
- Bühler K., *Sprachtheorie: Die Darstellungsfunktion der Sprache*, Gustaw Fischer, Jena 1934.
- Bystroń J. S., *Przeżytki wiary w magiczną moc słowa*, w: J. S. Bystroń, *Tematy, które mi odradzano*, Warszawa 1980.
- Bytniewski P., *Hipoteza Sapira-Whorfa, czyli język jako medium poznania*, w: Z. Muszyński (red.), *Język, znaczenie, rozumienie i relatywizm*, Wyd. UMCS, Warszawa 1991.
- Campbell J., Moyers B., *Potęga mitu: rozmowy Billa Moyersa z Josephem Campbellem*, tłum. I. Kania, Znak, Kraków 2007.
- Campbell J. I., *The Language of Religion*, Bruce Pub. Co., New York 1971.
- Carroll J. B., Casagrande J. B., *The Function of Language Classifications in Behavior*, w: E. Maccoby, T. Newcomb, E. L. Hartley (red.), *Readings in Social Psychology*, Holt, New York 1958.

- Cassirer E., *Esej o człowieku: wstęp do filozofii kultury*, Czytelnik, Warszawa 1977.
- Cassirer E., *Language and Myth*, Dover Publication, New York 1953.
- Cassirer E., *Symbol i język*, tłum. B. Andrzejewski, Wyd. Naukowe WSPiA, Poznań 2004.
- Cassirer E., *The Philosophy of Symbolic Forms*, vol. I: *Language*, tłum. R. Manheim, Yale University Press, New Haven-London 1975.
- Cassirer E., *The Philosophy of Symbolic Forms*, vol. II: *Mythical Thought*, tłum. R. Manheim, Yale University Press, New Haven 1960.
- Cassirer E., *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969.
- Cazelles H., Delorme J., Derousseaux L., Le Du J., Macé R., *Język wiary w Piśmie Świętym i w świecie współczesnym*, tłum. W. Kowalska, Pax, Warszawa 1975.
- Charbonnier G., *Rozmowy z Claude Lévi-Straussem*, tłum. J. Trznadel, Czytelnik, Warszawa 2000.
- Chwedeńczuk B. (wyb.), *Filozofia religii. Fragmenty filozofii analitycznej*, tłum. T. Baszniak, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.
- Chwedeńczuk B., *Przekonania religijne*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.
- Cohen C. B., *The Logic of Religious Language*, „Religious Studies”, 1973, nr 9.
- Cohen H., *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, A. Töpelmann, Giessen 1915.
- Cohen H., *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Fourier Verlag, Wiesbaden 1966.
- Crombie I. M., *The Possibility of Theological Statements*, w: B. Mitchell (red.), *Faith and Logic*, Allen & Unwin, London 1957.
- Crystall D., *Linguistics, Language and Religion*, Hawthorn Books, London 1965.
- Cupitt D., *Po Bogu: o przyszłości religii*, tłum. P. Sitarski, CiS, Warszawa 1998.
- Cutting J., *Pragmatics and Discourse*, Routledge, London-New York 2002.
- Czerwiński M., *Magia, mit, fikcja*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1975.
- Dalferth I. U., *Religiöse Rede von Gott*, Kaiser, München 1981.
- Dalferth I. U., *Sprachlogik des Glaubens: Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache*, Kaiser, München 1974.
- Day J. M., *Speaking of Belief: Language, Performance, and Narrative in the Psychology of Religion*, „The International Journal for the Psychology of Religion”, 1993, nr 3 (4).
- Devitt M., Sterelny K., *Language and Reality. An Introduction to the Philosophy of Language*, MIT Press, Cambridge 1999.
- Dobosz A., *Tożsamość metamorficzna a komunikacja językowa*, WN IF UAM, Poznań 2002.
- Drozdowicz Z. (red.), *Europa wspólnych wartości*, t. 2, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2005.
- Drozdowicz Z. (red.), *Filozoficzny i antropologiczny wymiar badań religioznawczych*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2008.
- Drozdowicz Z., *Główne nurty nowożytnej filozofii francuskiej*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1991.
- Drozdowicz Z. (red.), *Mity. Historia i struktura mistyfikacji*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 1997.

- Drozdowicz Z. (red.), *Oblicza europejskiego pluralizmu*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2003.
- Dupré L., *Inny wymiar: filozofia religii*, Znak, Kraków 1991.
- Duranti A., *Agency in Language*, w: A. Duranti (red.), *A Companion to Linguistic Anthropology*, Blackwell, Oxford 2004.
- Ebeling G., *Gott und das Wort*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1966.
- Eco U., *At the Roots of the Modern Concept of Symbol*, „Social Research”, 1985, nr 52 (2).
- Eliade M., *Aspekty mitu*, Wyd. KR, Warszawa 1998.
- Eliade M., *From Primitives to Zen. A Thematic Sourcebook on the History of Religions*, Harper & Row, New York 1967.
- Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, Pax, Warszawa 1988.
- Eliade M., *Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism*, w: M. Eliade, J. M. Kitagawa (red.), *The History of Religions. Essays in Methodology*, Chicago 1959.
- Eliade M., *Mity przetrwały w ukryciu...*, w: M. Eliade, *Aspekty mitu*, Wyd. KR, Warszawa 1998.
- Eliade M., *Mity, sny i misteria*, Wyd. KR, Warszawa 1999.
- Eliade M., *Sacrum, mit, historia*, PIW, Warszawa 1993.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, Wyd. KR, Warszawa 2000.
- Eliade M., Kitagawa J. M. (red.), *The History of Religions. Essays in Methodology*, Chicago 1959.
- Engelking A., *Klątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Funna, Wrocław 2000.
- Engelking A., *Magiczna moc słowa w polskiej kulturze ludowej*, w: J. Anusiewicz, J. Bartmiński (red.), *Język a kultura*, t. 1: *Podstawowe pojęcia i problemy*, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław 1988.
- Evans D., *The Logic of Self-Involvement. A Philosophical Study of Everyday Language with Special Reference to the Christian Use of Language about God as Creator*, SCM Press, London 1963.
- Fishman J. A., *A Systematization of the Whorfian Hypothesis*, „Behavioral Sciences”, 1960, nr 5 (4).
- Fiske J., *Introduction to Communication Studies*, Routledge, London-New York 1990.
- Flew A., *The Presumption of Atheism and Other Philosophical Essays on God, Freedom, and Immortality*, Barnes & Noble, New York 1976.
- Flew A., Hare R. M., Mitchell B., *Teologia a falsyfikacja*, w: Chwedeńczuk B. (wyb.), *Filozofia religii. Fragmenty filozofii analitycznej*, tłum. T. Baszniak, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.
- Fodor J. A., Katz J. J. (red.), *The Structure of Language. Readings in the Philosophy of Language*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1964.
- Frazer J. G., *Złota gałąź*, tłum. H. Krzeczowski, PIW, Warszawa 1962.
- Frege G., *Sens i znaczenie*, w: G. Frege, *Pisma semantyczne*, PWN, Warszawa 1977.
- Frohock F. M., *Sacred Texts*, „Religion”, 2003, nr 33.
- Fromm E., *Zapomniany język*, tłum. J. Marzęcki, PIW, Warszawa 1972.
- Furberg M., *Locutionary and Illocutionary Acts*, UG, Stockholm 1963.
- Gadamer H.-G., *Język i rozumienie*, tłum. P. Dehnel, B. Sierocka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003.

- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 2004.
- Gadamer H.-G., *Rozum, słowo, dzieje*, tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski, PIW, Warszawa 1979.
- Gadamer H.-G., *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1975.
- Gajda S., Sobeczko M. J. (red.), *Człowiek – dzieło – sacrum*, UO IFP, Opole 1998.
- Garbini G., *Myth and History in the Bible*, tłum. Ch. Peri, Sheffield Academic Press, London-New York 2003.
- Gaster Th. H., *Myth and Story*, „Numen: International Review for the History of Religions”, 1954, nr 1 (3).
- Geertz C., *Ethos, World-View and the Analysis of Sacred Symbols*, „Antioch Review”, 1957, nr 17 (4).
- Geertz C., *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Basic Books, New York 1973 (tłum. polskie: *Interpretacja kultur: wybrane eseje*, tłum. M. M. Piechaczek, Wyd. UJ, Kraków 2005).
- Gentner D., Goldin-Meadow S., *Language in Mind: Advances in the Study of Language and Thought*, MIT Press, Cambridge 2003.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość: „ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, PWN, Warszawa 2001.
- Gilkey L., *Nazwanie wichru. Odnowa języka religijnego*, tłum. T. Mieszkowski, Pax, Warszawa 1976.
- Głowiński M. (wyb.), *Język i społeczeństwo*, tłum. J. Arnold, Czytelnik, Warszawa 1980.
- Głowiński M. (wyb.), *Symbol i symbolika*, Czytelnik, Warszawa 1990.
- Głowiński M. (oprac.), *Znak, styl, konwencja*, tłum. K. Biskupski, Czytelnik, Warszawa 1977.
- Goddard C., *Whorf Meets Wierzbicka: Variation and Universals in Language and Thinking*, „Language Sciences”, 2003, nr 25.
- Godlewski G., Mencwel A., Sulima R. (oprac.), *Antropologia słowa*, Wyd. UW, Warszawa 2003.
- Goodman N., *Jak tworzymy światy*, tłum. Ł. Szubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.
- Grabias S., *Język w zachowaniach społecznych*, Wyd. UMCS, Lublin 1997.
- Grace G. W., *The Linguistic Construction of Reality*, Croom Helm, London-New York 1987.
- Grice H. P., *Logika a konwersacja*, w: B. Stanosz (wyb.), *Język w świetle nauki*, tłum. T. Hołówka, Czytelnik, Warszawa 1980.
- Grodziński E., *Wypowiedzi performatywne*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1980.
- Grodziński E., *Wypowiedzi performatywne o doniosłości prawnej i quasi-prawnej*, w: A. Schaff (red.), *Zagadnienia socjo- i psycholingwistyki*, PAN, Wrocław 1980.
- Grotowska S., *Religijność subiektywna*, Nomos, Kraków 1999.
- Grzegorzczkowska R., *Filozoficzne aspekty kategoryzacji*, w: R. Grzegorzczkowska, A. Pajdzińska (red.), *Językowa kategoryzacja świata*, Wyd. UMCS, Lublin 1996.

- Grzegorzczkowska R., *O specyficznych funkcjach wypowiedzi religijnych*, „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury”, 2001, nr 13.
- Grzegorzczkowska R., *Pojęcie językowego obrazu świata*, w: J. Bartmiński (red.), *Językowy obraz świata*, Wyd. UMCS, Lublin 1999.
- Grzegorzczkowska R., *Problem funkcji języka i tekstu w świetle teorii aktów mowy*, w: J. Bartmiński, R. Grzegorzczkowska (red.), *Język a kultura*, t. 4: *Funkcje języka i wypowiedzi*, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław 1991.
- Grzegorzczkowska R., Pajdzińska A. (red.), *Językowa kategoryzacja świata*, Wyd. UMCS, Lublin 1996.
- Habermas J., *On the Pragmatics of Communication*, MIT Press, Cambridge 1998.
- Habrajska G. (red.), *Tekst sakralny. Tekst inspirowany liturgią*, Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1997.
- Haikola L., *Religion as Language-Game. A Critical Study with Special Regards to D. Z. Phillips*, LiberLäromedel/Gleerup, Lund 1977.
- Hartshorne Ch., *Transcendence and Immanence*, w: L. Jones (red.), *Encyclopedia of Religion*, Thomson Gale, Detroit 2005.
- Hartshorne Ch., Reese W. L., *Philosophers Speak of God*, The University of Chicago Press, Chicago 1963.
- Heather N., *Religious Language and Critical Discourse Analysis*, P. Lang, Oxford 2000.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 2004.
- Heidegger M., *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, Baran i Suszczyński, Kraków 2000.
- Heiler F., *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1961.
- Heller M., *Wszelchświat i Słowo*, Znak, Kraków 1994.
- Herbut J., *Pojęcie i założenia funkcjonalnej analizy języka religijnego*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego”, 1978, nr 6.
- Heusch de. L., *Myth as Reality*, „Journal of Religion in Africa”, 1988, nr 3 (18).
- Heywood J. Th., *Religious Language as Symbolism*, „Religious Studies”, 1965, nr 1.
- Hick J., *Philosophy of Religion*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1964.
- Hoffmann H., *O rozmaitych sposobach analizy „sacrum” (od językoznawstwa do religioznawstwa)*, w: S. Gajda, M. J. Sobeczko (red.), *Człowiek – dzieło – sacrum*, UO IFP, Opole 1998.
- Honko L. (red.), *Science of Religion. Studies in Methodology*, Mouton, The Hague 1979.
- Hordern W., *Speaking of God. The Nature and Purpose of Theological Language*, Macmillan, New York 1964.
- Horton R., Finnegan R. (red.), *Modes of Thought*, Faber, London 1973.
- Humboldt W. von, *O myśli i mowie. Wybór pism z teorii poznania, filozofii dziejów i filozofii języka*, tłum. E. Kowalska, PWN, Warszawa 2002.
- Humboldt W. von, *Rozmaitość języków a rozwój umysłowy ludzkości*, tłum. E. Kowalska, RW KUL, Lublin 2001.
- Hymes D., *Language in Culture and Society. A Reader in Linguistics and Anthropology*, Harper & Row, New York 1964.
- Indurkha B., *Modes of Metaphor*, „Metaphor and Symbolic Activity”, 1991, nr 6 (1).
- Ishigura H., *Myth and False Dichotomies*, „Social Research”, 1985, nr 52 (2).

- Jabloński P., Lans van der J., Hermans Ch., *Metaphor Theories and Religious Language Understanding*, „Metaphor and Symbol”, 1998, nr 4 (13).
- Jakobson R., *Poetyka w świetle językoznawstwa*, w: R. Jakobson, *W poszukiwaniu istoty języka*, t. 2, PIW, Warszawa 1989.
- Jakobson R., *W poszukiwaniu istoty języka*, t. 1-2, PIW, Warszawa 1989.
- James E. O., *Starożytni bogowie. Historia rozwoju i rozprzestrzeniania się religii starożytnych na Bliskim Wschodzie i we wschodniej części basenu śródziemnomorskiego*, tłum. L. Cyboran, J. Prokopiuk, PWN, Warszawa 1970.
- James E. O., *The Influence of Folklore on the History of Religion*, „Numen: International Review for the History of Religions”, 1962, nr 9 (1).
- James W., *Doświadczenie religijne*, tłum. J. Hempel, KiW, Warszawa 1958.
- James W., *The Principles of Psychology*, t. 2, H. Holt and Co., New York 1913.
- św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, w: św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Wyd. OO. Karmelitów Bosych, Kraków 1995.
- św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Wyd. OO. Karmelitów Bosych, Kraków 1995.
- Jäkel O., *Metafory w abstrakcyjnych domenach dyskursu*, tłum. M. Banaś, B. Drag, Universitas, Kraków 2003.
- Johnson M., *The Body in the Mind: the Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, University of Chicago Press, Chicago-London 1987.
- Jones L. (red.), *Encyclopedia of Religion*, vol. 1-15, Thomson Gale, Detroit 2005 (wydanie zmienione M. Eliade (red.), *The Encyclopedia of Religion*).
- Jourdan Ch., Tuite K., *Language, Culture, and Society: Key Topics in Linguistic Anthropology*, Jourdan Ch., Tuite K., *Language, Culture, and Society: Key Topics in Linguistic Anthropology*, Cambridge University Press, New York 2006.
- Jüngel E., *Gott und Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Mohr, Tübingen 1977.
- Kalisz R., *Pragmatyka językowa*, Wyd. Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 1993.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, t. 1-2, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1986.
- Kardela H., *Ogdena i Richardsa trójkąt uzupełniony, czyli co bada gramatyka kognitywna*, w: J. Bartmiński (red.), *Językowy obraz świata*, wyd. UMCS, Lublin 1999.
- Karpluk M., Sambor J. (red.), *O języku religijnym: zagadnienia wybrane*, RW KUL, Lublin 1988.
- Katz S. T., *Mystical Meaning and Mystical Speech*, w: S. T. Katz (red.), *Mysticism and Language*, Oxford University Press, Oxford 1992.
- Katz S. T. (red.), *Mysticism and Language*, Oxford University Press, Oxford 1992.
- Katz S. T. (red.), *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford University Press, New York 1983.
- Katz S. T., *The Conservative Character of Mystical Experience*, w: S. T. Katz (red.), *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford University Press, New York 1983.
- Keane W., *Religious Language*, „Annual Review of Anthropology”, 1997, nr 26.
- Keil G., *Język*, w: E. Martens, H. Schnädelbach (red.), *Filozofia. Podstawowe pytania*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995.
- Keller J., *Problem rewaloryzacji świętości i mitu we współczesnym religioznawstwie*, „Studia Religioznawcze”, 1969, nr 1-2.

- Kiliszek M., *Lingwistyczna filozofia religii. Analiza teorii I. T. Ramseya*, KUL, Lublin 1983.
- King W., *Introduction to Religion: A Phenomenological Approach*, Harper & Row, New York 1968.
- Kłoczowski J., *Język, którym mówi człowiek religijny...*, „Znak”, 1995, nr 12.
- Kłoczowski J., *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Wyd. Diecezji Tarnowskiej „Biblos”, Tarnów 2004.
- Kmita J., *Kultura i poznanie*, PWN, Warszawa 1985.
- Kmita J., *O kulturze symbolicznej*, Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury, Warszawa 1982.
- Kmita J., *Symbolizowanie jako relacja aksjologiczna oraz jako relacja semantyczna*, w: T. Kostyrko (red.), *Symbol i poznanie*, PWN, Warszawa 1987.
- Kołąkowska A., *Czy istnieje religia postmodernistyczna?*, „Znak”, 2001, nr 548.
- Kołąkowski L., *Jeśli Boga nie ma...*, tłum T. Baszniak, M. Panufnik, Zysk i S-ka, Poznań 1999.
- Kołąkowski L., *Obecność mitu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003.
- Kołąkowski L., *O wypowiedaniu niewypowiedanego: język i sacrum*, w: J. Bartmiński, R. Grzegorzczkowska (red.), *Język a kultura*, t. 4: *Funkcje języka i wypowiedzi*, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław 1991.
- Kołąkowski L., *Symbole religijne i kultura humanistyczna*, w: L. Kołąkowski, *Kultura i fe-tysze*, PWN, Warszawa 2000.
- Kondrat K., *Racjonalność i konflikt wierzeń religijnych*, FnRNP, Wrocław 2002.
- Korzybski A., *Science and Sanity*, Institute of General Semantics, New York 2000.
- Korzybski A., *The Role of Language in the Perceptual Processes*, w: R. R. Blake, G. V. Ramsey (red.), *Perception: an Approach to Personality*, Ronald Press, New York 1951.
- Kostyrko T. (red.), *Symbol i poznanie. W poszukiwaniu koncepcji integrującej*, PWN, Warszawa 1987.
- Kurcz I., *Język a reprezentacja świata w umyśle*, PWN, Warszawa 1987.
- Kwaśnica R., *Rzeczywistość jako byt sensu. Teza o językowym tworzeniu rzeczywistości*, w: J. Anusiewicz, J. Bartmiński (red.), *Język a kultura*, t. I: *Podstawowe pojęcia i problemy*, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław 1991.
- Lafont C., *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, MIT Press, Cambridge 1999.
- Lakoff G., *Woman, Fire, and Dangerous Things*, University of Chicago Press, Chicago 1987.
- Lakoff G., Johnson M., *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press, Chicago 2003 (tłum. polskie: *Metafory w naszym życiu*, tłum. T. P. Krzeszowski, PIW, Warszawa 1988).
- Lakoff G., Johnson M., *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, Basic Books, New York 1999.
- Lakoff G., Turner M., *More than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*, University of Chicago Press, Chicago 1989.
- Lambek M. (red.), *A Reader in the Anthropology of Religion*, Blackwell, Malden 2002.
- Langacker R. E., *Foundations of Cognitive Grammar*, vol. I: *Theoretical Prerequisites*, Stanford University Press, Stanford 1987.

- Langacker R. E., *Foundations of Cognitive Grammar*, vol. II: *Descriptive Applications*, Stanford University Press, Stanford 1991.
- Langer S., *Nowy sens filozofii. Rozważania o symbolach myśli, obrzędu i sztuki*, tłum. A. H. Bogucka, PIW, Warszawa 1976.
- Lans J. M. van der, *Interpretation of Religious Language and Cognitive Style*, „The International Journal for the Psychology of Religion”, 1991, nr 1 (2).
- Leach E., *Political Systems of Highland Burma*, Bell, London 1954.
- Leach E., Aycock D. A., *Siostra Mojżesza. Strukturalistyczne interpretacje mitu biblijnego*, tłum. M. Buchowski, H. Burszta, W. J. Burszta, Zysk i S-ka, Poznań 1998.
- Leach E., Greimas J. A., *Rytuał i narracja*, PWN, Warszawa 1989.
- Leddy Th., *Metaphor and Metaphysics*, „Metaphor and Symbolic Activity”, 1995, nr 10 (3).
- Leeuw G. van der, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokropiuk, KiW, Warszawa 1997.
- Lewandowska-Tomaszczyk B., *Uniwersalizm a relatywizm na tle nowych teorii kognitywnych*, w: Grzegorzczukowa R., Pajdzińska A. (red.), *Językowa kategoryzacja świata*, Wyd. UMCS, Lublin 1996.
- Lévi-Strauss C., *Antropologia strukturalna*, PIW, Warszawa 1970.
- Linsky L. (red.), *Semantics and the Philosophy of Language*, University of Illinois Press, Urbana 1952.
- Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. Cz. Znamierowski, t. 1-2, PWN, Warszawa 1955.
- Lucy J. A., *Linguistic Relativity*, „Annual Review of Anthropology”, 1997, nr 26.
- Łyczkowska K., Szarzyńska K., *Mitologia Mezopotamii*, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1981.
- Mackie J., *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem i przeciw istnieniu Boga*, tłum. B. Chwedeńczuk, PWN, Warszawa 1997.
- Macquarrie J., *Die religiöse Sprache und die neuere analytische Philosophie*, „Concilium”, 1969, nr 5.
- Macquarrie J., *God-Talk. An Examination of the Language and Logic of Theology*, Harper & Row, New York 1967.
- Maćkiewicz J., *Kategoryzacja a językowy obraz świata*, w: J. Bartmiński (red.), *Językowy obraz świata*, Wyd. UMCS, Lublin 1999.
- Magee J. B., *Religion and Modern Man. A Study of the Religious Meaning of Being Human*, Harper & Row, New York 1967.
- Magee J. B., *The Logic of Religious Language*, w: J. B. Magee, *Religion and Modern Man. A Study of the Religious Meaning of Being Human*, Harper & Row, New York 1967.
- Malinowski B., *Dziela*, t. 3, *Argonaucci Zachodniego Pacyfiku*, tłum. B. Olszewska-Dyoniżiak, S. Szynekiewicz, PWN, Warszawa 1981.
- Malinowski B., *Dziela*, t. 4, vol. 1-2, *Ogrody koralowe i ich magia. Studium uprawy ziemi oraz obrzędów towarzyszących rolnictwu na wyspach Trobrianda. Opis ogrodnictwa*, tłum. A. Bydłoń, PWN, Warszawa 1986.
- Malinowski B., *Dziela*, t. 5, *Ogrody koralowe i ich magia. Studium uprawy ziemi oraz obrzędów towarzyszących rolnictwu na wyspach Trobrianda. Język magii i ogrodnictwa*, tłum. B. Leś, PWN, Warszawa 1987.

- Malinowski B., *Dziela*, t. 8, *Jednostka, społeczność, kultura*, tłum. S. Kaprański, PWN, Warszawa 2000.
- Malinowski B., *Magic, Science and Religion*, Doubleday, New York 1954 (tłum. polskie: *Mit, magia, religia*, tłum. B. Leś, D. Prasałowicz, PWN, Warszawa 1990).
- Malinowski B., *Potęga słów w magii. Niektóre dane językowe*, w: B. Malinowski, *Dziela*, t. 3, *Argonauci Zachodniego Pacyfiku*, tłum. B. Olszewska-Dyoniziak, S. Szynkiewicz, PWN, Warszawa 1981.
- Malinowski B., *Problem znaczenia w językach pierwotnych*, w: B. Malinowski, *Dziela*, t. 8, *Jednostka, społeczność, kultura*, tłum. S. Kaprański, PWN, Warszawa 2000.
- Manterys A., *Wielość rzeczywistości w teoriach socjologicznych*, PWN, Warszawa 1997.
- Marcjanik M., *Magiczne funkcje słów w kulturach pierwotnych i w działaniu językowym współczesnego człowieka*, „Przegląd Humanistyczny”, 1981, nr 10/12.
- Margul T., *Przyrodnicza mitologia porównawcza Friedricha Maksa Müllera*, w: T. Margul, *Sto lat nauki o religiach świata*, KiW, Warszawa 1964.
- Margul T., *Sto lat nauki o religiach świata*, KiW, Warszawa 1964.
- Markowski A., *Funkcje języka*, „Oświata i Wychowanie”, 1989, nr 9.
- Marody M., *Technologie intelektu. Językowe determinanty wiedzy potocznej i ludzkiego działania*, PWN, Warszawa 1987.
- Martin M., *Atheism: A Philosophical Justification*, Temple University Press, Philadelphia 1990.
- Martino E. de, *Mit, religioznawstwo i kultura nowoczesna*, „Zeszyt Teoretyczno-Polityczny”, 1959, nr 7-8 i 9.
- Maurin K., *Logos (język) i jego rola kosmotwórcza*, w: J. A. Janik, P. Lenartowicz SJ (red.), *Nauka – religia – dzieje (IV)*, WFTJ, Kraków 1988.
- Mavrodes G. I., *Belief in God. A Study in the Epistemology of Religion*, Random House, New York 1970.
- McFague S., *Speaking in Parables: A Study in Metaphor and Theology*, Fortress Press, Philadelphia 1975.
- Mitchell B. (red.), *Faith and Logic*, Allen & Unwin, London 1957.
- Mooji J. J. A., *A Study of Metaphor. On the Nature of Metaphorical Expressions, with Special Reference to Their Reference*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam-New York-Oxford 1976.
- Moreau J. L., *Language and Religious Language*, Westminster Press, Philadelphia 1961.
- Moser H., *Sprache und Religion. Zur muttersprachlichen Erschliessung des religiösen Bereichs*, Beiheft zur „Zeitschrift Wirkendes Wort”, 1964, nr 7.
- Moyal-Sharrock D., *Words as Deeds: Wittgenstein's 'Spontaneous Utterances' and the Dissolution of the Explanatory Gap*, „Philosophical Psychology”, vol. 13, 2000, nr 3.
- Muszyński Z. (red.), *Język, znaczenie, rozumienie, relatywizm*, Wyd. UMCS, Warszawa 1991.
- Muszyński Z., *Światy za słowami. Ich natura i porządek*, w: R. Grzegorzczkowska, A. Pajdzińska (red.), *Językowa kategoryzacja świata*, Wyd. UMCS, Lublin 1996.
- Müller F. M., *Introduction to the Science of Religion*, Longmans/Green & Co., London 1899.

- Müller F. M., *Physical Religion*, Longmans/Green & Co., London 1898.
- Müller F. M., *The Science of Language*, t. II, Longmans/Green & Co., London 1899.
- Nielsen K., *Eschatological Verification*, „Canadian Journal of Theology”, 1963, nr 9.
- Niżnik J., *Symbole a adaptacja kulturowa*, Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury, Warszawa 1985.
- Nowicka E., *Sporne problemy w badaniach nad mitem*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1984, nr 3.
- Oort R. van, *Cognitive Science and the Problem of Representation*, „Poetics Today”, 2003, nr 24 (2).
- Oort R. van, *Performative-Constatative Revisited: The Genetics of Austin's Theory of Speech Acts*, „Anthropoetics”, 1997, 2 (2).
- Ortony A. (red.), *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- Ortony A., *Metaphor, Language, and Thought*, w: A. Ortony (red.), *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- Otto R., *Świętość: elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Wyd. KR, Warszawa 1999.
- Pałubicka A., *Kulturowy wymiar ludzkiego świata obiektywnego*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1990.
- Pawelec A., *Znaczenie ucieleśnione. Propozycje kręgu Lakoffa*, Universitas, Kraków 2005.
- Peirce Ch. S., *Wybór pism semiotycznych*, tłum. R. Mirek, A. J. Nowak, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 1997.
- Pelc J., *O użyciu wyrażań*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1971.
- Pelc J., Koj L. (red.), *Semiotyka dziś i wczoraj. Wybór tekstów*, Ossolineum, Wrocław 1991.
- Penner H., *Language, Ritual and Meaning*, „Numen: International Review for the History of Religion”, 1985, nr 32 (1).
- Peterson G. R., *Religion as Orienting Worldview*, „Zygon”, 2001, nr 36 (1).
- Peterson M., *Czy można sensownie mówić o Bogu?*, „Znak”, 1995, nr 12 (487).
- Phillips D. Z., *Propositions, Pictures and Practices*, „Ars Disputandi”, 2002, t. 2.
- Phillips D. Z., *Religion without Explanation*, Blackwell, Oxford 1976.
- Phillips D. Z., *Wiara religijna a gry językowe*, w: B. Chwedeńczuk (wyb.), *Filozofia religii*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.
- Pilling M., Davies I. R. L., *Linguistic Relativism and Colour Cognition*, „British Journal of Psychology”, 2004, nr 95.
- Piłaszewicz S., *Afrykańska Księga Rodzaju*, Iskry, Warszawa 1978.
- Pisarkowa K., *Językoznawstwo Bronisława Malinowskiego*, Universitas, t. I-II, Kraków 2000.
- Pisarkowa K., *Pragmatyczne spojrzenie na akt mowy*, w: K. Pisarkowa, *Z pragmatycznej stylistyki, semantyki i historii języka. Wybór zagadnień*, PAN IJP, Kraków 1994.
- Podkowski E., *Mity*, Iskry, Warszawa 1965.
- Popper K. R., *Logika odkrycia naukowego*, tłum. U. Niklas, PWN, Warszawa 1977.
- Proudfoot W., *Religious Experience*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1985.

- Przybył E. (red.), *Ostatnie przed wielkim milczeniem. Język i religia*, Nomos, Kraków 2001.
- Przyłębski A., *Hermeneutyczny zwrot w filozofii*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2005.
- Pula R., *The Nietzsche-Korzybski-Sapir-Whorf Hypothesis?*, „ETC.: A Review of General Semantics”, 1997, vol. 54 (1).
- Putnam H., *Thoughts Addressed to an Analytical Thomist*, „Monist”, 1997, nr 4 (80).
- Putnam H., *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler, PWN, Warszawa 1998.
- Puzynina J., *Człowiek – Język – Sacrum*, w: S. Gajda, M. J. Sobeczko (red.), *Człowiek – dzieło – sacrum*, UO IFP, Opole 1998.
- Ramsey I. T., *Models and Mystery*, Oxford University Press, Oxford 1964.
- Ramsey I. T., *Talking about God: Models, Ancient and Modern*, w: I. T. Ramsey, *Christian Empiricism*, Sheldon Press, Grand Rapids 1974.
- Rappaport R. A., *Enactments of Meaning*, w: M. Lambek (red.), *A Reader in the Anthropology of Religion*, Blackwell, Malden 2002.
- Rappaport R. A., *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, Nomos, Kraków 2007.
- Ravenhill Ph. L., *Religious Utterances and the Theory of Speech Acts*, w: W. J. Samarín (red.), *Language in Religious Practice*, Newbury House Publishers, Rowley 1976.
- Richards I. A., *The Philosophy of Rhetoric*, Oxford University Press, London 1936.
- Ricoeur P., *Język, tekst, interpretacja*, tłum. P. Graff, PIW, Warszawa 1989.
- Ricoeur P., *Metafora i symbol*, w: P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, tłum. P. Graff, PIW, Warszawa 1989.
- Ricoeur R., *Philosophy and Religious Language*, „The Journal of Religion”, t. 54, 1974, nr 1.
- Ricoeur P., *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Pax, Warszawa 1986.
- Ricoeur P., *The Metaphorical Process*, w: D. Stewart, *Exploring the Philosophy of Religion*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1992.
- Ricoeur P., *The Rule of Metaphor. The Creation of Meaning in Language*, Routledge, London-New York 2003.
- Rorty R., *Essays on Heidegger and Others (Philosophical Papers, t. II)*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- Rorty R., *Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy*, w: R. Rorty (red.), *The Linguistic Turn*, University of Chicago Press, Chicago-London 1968.
- Rorty R. (red.), *The Linguistic Turn*, University of Chicago Press, Chicago-London 1968.
- Rusecki M., *Istota i geneza religii*, Wyd. Diecezjalne, Lublin-Sandomierz 1997.
- Sadock J. M., *Toward a Linguistic Theory of Speech Acts*, Academic Press, New York 1974.
- Salamon J., *On Cognitive Validity of Religious Experience*, „Forum Philosophicum”, 2004, nr 9.
- Salamucha J., *O możliwościach ścisłego formalizowania dziedziny pojęć analogicznych*, w: J. Salamucha, *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, TN KUL, Lublin 1997.
- Salamucha J., *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, TN KUL, Lublin 1997.
- Sambor J., *Magiczne i religijne (chrześcijańskie) akty mowy*, w: S. Gajda, J. Sobeczko (red.), *Człowiek – dzieło – sacrum*, UO IFP, Opole 1998.

- Santoni R. E. (red.), *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, Indiana University Press, Bloomington-London 1968.
- Sapir E., *Encyclopaedia of the Social Sciences*, Mcmillan, New York 1933.
- Sapir E., *Kultura, język, osobowość*, tłum. B. Stanosz, R. Zimand, PIW, Warszawa 1978.
- Sapir E., *Language*, w: *Encyclopaedia of the Social Sciences*, Mcmillan, New York 1933.
- Sapir E., *Language: An introduction to the study of speech*, Harcourt, Brace and Co., New York 1921.
- Saussure F. de, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, tłum. K. Polański, PWN, Warszawa 2002.
- Sawyer J., Simpson J. (red.), *Concise Encyclopedia of Language and Religion*, Elsevier, Amsterdam-New York 2001.
- Schaeffler R., *Die Vernunft und das Wort. Zum Religionsverständnis bei Hermann Cohen und Franz Rosenzweig*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche”, 1981, nr 78.
- Schaeffler R., *Filozofia religii*, tłum. E. Kowalska, Regina Poloniae, Częstochowa 1989.
- Schaff A., *Język a poznanie*, PWN, Warszawa 1964.
- Scheler M., *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Nymphenburger Verlagshandlung, München 1947.
- Schutz A., *Collected Papers*, t. I: *The Problem of Social Reality*, M. Nijhoff, The Hague 1962.
- Schutz A., *On Multiple Realities*, w: A. Schutz, *Collected Papers*, t. I: *The Problem of Social Reality*, M. Nijhoff, The Hague 1962.
- Schutz A., *The Phenomenology of the Social World*, Northwestern University Press, Evanston 1967.
- Searle J., *Consciousness and Language*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- Searle J. R., *Czynności mowy. Rozważania z filozofii języka*, tłum. B. Chwedeńczuk, Pax, Warszawa 1987.
- Searle J. R., *Umysł, język, społeczeństwo. Filozofia i rzeczywistość*, tłum. D. Cieśla, Wyd. CiS, Warszawa 1999.
- Searle J. R., *What is a Speech Act?*, w: J. R. Searle (red.), *The Philosophy of Language*, Oxford University Press, London 1971.
- Searle J. R., *The Construction of Social Reality*, Free Press, New York 1995.
- Searle J. R., Kiefer F., Bierwisch M. (red.), *Speech Theory and Pragmatics*, Hingham, Dordrecht 1980.
- Shi-xu, *A Cultural Approach to Discourse*, Palgrave Macmillan, New York 2005.
- Siemek M., *Poznanie jako praktyka. (Prolegomena do przyszłej epistemologii)*, w: M. Siemek (red.), *Marksizm w kulturze filozoficznej XX wieku*, PWN, Warszawa 1988.
- Sikora J., *Rola czynnika emocjonalnego w języku religii*, „Euhemer”, 1968, nr 1.
- Sikora T., *Użycie środków halucynogennych a religia*, Nomos, Kraków 1999.
- Skalski T., *Sprawcza funkcja języka. Z zagadnień naturalizacji umysłu i języka*, Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2002.
- Skibiński A., *Symboliczne ramy poznania*, Sorus, Poznań 1999.
- Skorupski J., *Symbol and Theory: A Philosophical Studies of Theories of Religion in Social Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1976.
- Smart N., *Interpretation and Mystical Experience*, „Religious Studies”, vol. 1, 1965.

- Smart N., *Reasons and Faiths. An Investigation of Religious Discourse, Christian and Non-Christian*, Routledge & Paul, London 1971.
- Smart N., *The Religious Experience of Mankind*, Scribner, New York 1984.
- Sochoń J., *Bóg i język*, Wyd. UKSW, Warszawa 2000.
- Soskice J., *Metaphor and Religious Language*, Oxford University Press, London-New York 1985.
- Sójka J., *Pomiędzy filozofią a socjologią. Społeczna ontologia Alfreda Schütza*, Fundacja dla Instytutu Kultury, Warszawa 1991.
- Sperber D., *Rethinking Symbolism*, Cambridge University Press, Cambridge 1989 (tłum. polskie: *Symbolizm na nowo przemyślany*, tłum. B. Baran, Nomos, Kraków 2008).
- Stanosz B. (red.), *Język w świetle nauki*, Czytelnik, Warszawa 1980.
- Stemmer M., *Nonlinguistic Factors in Language*, w: R. Pinxten (red.), *Universalism Versus Relativism in Language and Thought*, Mouton, The Hague 1976.
- Stern J., *Metaphor in Context*, MIT Press, Cambridge 2003.
- Stewart D. (red.), *Exploring the Philosophy of Religion*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1992.
- Stewart D., *Religious Language*, w: D. Stewart (red.), *Exploring the Philosophy of Religion*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1992.
- Stewart D., *The Nature of Religious Language*, w: D. Stewart, *Exploring the Philosophy of Religion*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1992.
- Sweetser E. E., *From Etymology to Pragmatics: Metaphorical and Cultural Aspect of Semantic Structure*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1990.
- Swinburne R., *Spójność teizmu*, tłum. T. Szubka, Znak, Kraków 1995.
- Sztajer S., *Dyskurs religijny jako forma transgresji językowej*, „Zeszyty Filozoficzne”, 2003, nr 10-11.
- Sztajer S., *Europa wobec kryzysu racjonalności*, w: Z. Drozdowicz (red.), *Europa wspólnych wartości*, t. 2, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2005.
- Sztajer S., *Filozofia analityczna a koncepcja religiotwórczej funkcji języka*, „Baptystyczny Przegląd Teologiczny”, t. III, 2006.
- Sztajer S., *Językowy wymiar doświadczenia religijnego*, w: Z. Drozdowicz (red.), *Filozoficzny i antropologiczny wymiar badań religioznawczych*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2008.
- Sztajer S., *Mit – język – rzeczywistość. Mityczno-rytualna kreacja i odtwarzanie uniwersum religijnego*, „Przegląd Religioznawczy”, 2006, nr 1 (219).
- Sztajer S., *Mit żywy i martwy. W poszukiwaniu mitu autentycznego*, „Przegląd Religioznawczy”, 2002, nr 4 (206).
- Sztajer S., *O racjonalności przekonań religijnych*, „Przegląd Religioznawczy”, 2000, nr 2 (196).
- Sztajer S., *Subiektywizacja religijności jako podłoże pluralizmu religijnego*, w: Z. Drozdowicz (red.), *Oblicza europejskiego pluralizmu*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2003.
- Sztajer S., *Wербalne mity kosmogoniczne*, „Zeszyty Filozoficzne”, 2003, nr 10-11.
- Szubka T., *Antyrealizm semantyczny. Studium analityczne*, RW KUL, Lublin 2001.

- Szyjewski A., *Etnologia religii*, Nomos, Kraków 2001.
- Szymczak M. (red.), *Słownik języka polskiego*, PWN, Warszawa 1979.
- Szymura J., *Bronisława Malinowskiego „etnograficzna teoria języka”*, w: M. Flis, A. Paluch (red.), *Antropologia społeczna Bronisława Malinowskiego*, PWN, Warszawa 1985.
- Świątek J., *W świecie powszechnej metafory. Metafora językowa*, Wyd. Oddziału PAN, Kraków 1998.
- Tabakowska E., *Gramatyka i obrazowanie. Wprowadzenie do językoznawstwa kognitywnego*, Wyd. Oddziału PAN, Kraków 1999.
- Tabakowska E. (red.), *Kognitywne podstawy języka i językoznawstwa*, Universitas, Kraków 2001.
- Tambiah S. J., *A Performative Approach to Ritual*, w: *The Proceedings of the British Academy*, vol. 65, London 1979.
- Tambiah S. J., *Form and Meaning of Magical Acts*, w: R. Horton, R. Finnegan (red.), *Modes of Thought*, Faber, London 1973.
- Tambiah S. J., *The Magical Power of Words*, „Man”, 1986, vol. 3.
- Taves A., *Religious Experience*, w: L. Jones (red.), *Encyclopedia of Religion*, vol. 11, Detroit 2005.
- Taylor Ch., *An Issue About Language*, w: Ch. Jourdan, K. Tuite (red.), *Language, Culture and Society*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- Taylor J. N., *Kategoryzacja w języku*, Universitas, Kraków 2001.
- św. Teresa od Jezusa, *Dzieła*, t. 2, Wyd. O.O. Karmelitów Bosych, Kraków 1962.
- św. Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna*, w: Św. Teresa od Jezusa, *Dzieła*, t. 2, Wyd. O.O. Karmelitów Bosych, Kraków 1962.
- Thomas W. I., Thomas D. S., *The Child in America*, A. A. Knopf, New York 1928.
- Tilley T. W., *Talking of God. An Introduction to Philosophical Analysis of Religious Language*, Paulist Press, New York 1978.
- Tillich P., *Dynamika wiary*, tłum. A. Szostkiewicz, W drodze, Poznań 1987.
- Tillich P., *Pytanie o Nieuwarunkowane*, tłum. J. Zychowicz, Znak, Kraków 1994.
- Tillich P., *Religious Symbols*, „The Christian Scholar”, XXXVIII, 1955, 3.
- Tillich P., *The Nature of Religious Language*, „The Christian Scholar”, XXXVIII, 1955, 3.
- Todorov T., *Wstęp do symboliki*, w: M. Głowiński (wyb.), *Symbole i symbolika*, Czytelnik, Warszawa 1990.
- Tokarski J., *Na początku było Słowo*, w: J. Tokarski, *Słownictwo*, PZWS, Warszawa 1971.
- Trigg R., *Rozum a zaangażowanie*, tłum. B. Chwedeńczuk, Pax, Warszawa 1989.
- Tuchańska B. (red.), *Między sensem a genami*, PWN, Warszawa 1992.
- Turner M., *Death is the Mother of Beauty: Mind, Metaphor, Criticism*, University of Chicago Press, Chicago-London 1987.
- Turner M., *The Literary Mind*, Oxford University Press, New York 1996.
- Turner V., *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, tłum. W. Usakiewicz, Wyd. UJ, Kraków 2005.
- Turner V., *Symbolic Studies*, „Annual Review of Anthropology”, vol. 4, 1979.
- Turner V., *The Forest of Symbols*, Cornell University Press, Ithaca-London 1974 (tłum. polskie: *Las symboli*, tłum. A. Szyjewski, Nomos, Kraków 2006).

- Unterman A., *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, tłum. O. Zienkiewicz, KiW, Warszawa 1994.
- Urban W. M., *Language and Reality*, Allen & Unwin, London 1951.
- Vattimo G., *Myth and Destiny of Secularization*, „Social Research”, 1985, nr 52 (2).
- Waardenburg J., *The Language of Religion, and the Study of Religions as Sign Systems*, w: L. Honko (red.), *Science of Religion. Studies in Methodology*, Mouton, The Hague 1979.
- Warnock G. J., *Some Types of Performative Utterance*, w: I. Berlin et al (red.), *Essays on J. L. Austin*, Clarendon Press, Oxford 1973.
- Weisgerber L., *Die Muttersprache im Aufbau unserer Kultur*, Pädagogischer Verlag Schwann, Düsseldorf 1950.
- Weisgerber L., *Vom Weltbild der deutschen Sprache*, Schwann, Düsseldorf 1950.
- Welte B., *Filozofia religii*, tłum. G. Sowiński, Znak, Kraków 1996.
- Węclawski T., *Ten niemożliwy język teologii*, „Znak”, 1995, nr 12 (487).
- Węclawski T., *Wspólny świat religii*, Znak, Kraków 1995.
- Wheeler C. J., *The Magic of Metaphor: A Perspective on Reality Construction*, „Metaphor and Symbolic Activity”, 1987, nr 2 (4).
- Whorf B. L., *Language, Thought, and Reality*, MIT Press, Cambridge Mass. 2003 (tłum. polskie: *Język, myśl, rzeczywistość*, tłum. T. Hołówka, PIW, Warszawa 1982).
- Wierusz-Kowalski J., *Język a kult. Funkcje i struktura języka sakralnego*, „Studia Religioznawcze”, 1973, nr 6.
- Wierusz-Kowalski J., *Podstawowe elementy struktury języka sakralnego*, „Studia Religioznawcze”, 1969, nr 1/2.
- Wierzbicka A., *Akty mowy*, w: M. R. Mayenowa (red.), *Semiotyka i struktura tekstu*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1973.
- Wierzbicka A., *Analiza lingwistyczna aktów mowy jako potencjalny klucz do kultury*, w: A. Brodzka, M. Hopfinger (red.), *Problemy wiedzy o kulturze. Prace dedykowane S. Żółkiewskiemu*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1986.
- Winch P., *Etyka a działanie*, tłum. D. Lachowska, PIW, Warszawa 1990.
- Winch P., *Idea nauki o społeczeństwie i jej związki z filozofią*, tłum. B. Chwedeńczuk, Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1995.
- Winch P., *Znaczenie języka religijnego*, w: P. Winch, *Etyka a działanie*, tłum. D. Lachowska, PIW, Warszawa 1990.
- Wisdom J., *Bogowie*, w: B. Chwedeńczuk (wyb.), *Filozofia religii. Fragmenty filozofii analitycznej*, tłum. T. Baszniak, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.
- Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2004.
- Wittgenstein L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2000.
- Wittgenstein L., *Uwagi o religii i etyce*, tłum. M. Kawecka, W. Sady, Znak, Kraków 1995.
- Wolicka E., *Obraz i słowo w obszarze języka religijnego*, „Znak”, 1995, nr 12 (487).
- Wynn M., *Religious Language*, w: J. L. Houlden, P. Byrne (red.), *Companion Encyclopedia of Theology*, Routledge, London-New York 1995
- Zdybicka Z. J., *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, TN KUL, Lublin 1993.

-
- Zemło M., *Socjologia wiedzy w tradycji interakcyjno-fenomenologicznej*, TN KUL, Lublin 2003.
- Zwoliński A., *Język religijny*, w: A. Zwoliński, *Słowo w relacjach społecznych*, Wyd. WAM, Kraków 2003.
- Zybertowicz A., *Przemoc i poznanie. Studium z nieklasycznej socjologii wiedzy*, Wyd. UMK, Toruń 1995.
- Żegleń U. M., *Wprowadzenie do semiotyki teoretycznej i semiotyki kultury*, Wyd. UMK, Toruń 2000.
- Życiński J., *Status epistemologiczny języka wiary*, w: J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, t. I, Znak, Kraków 1985.

