

SŁAWOMIR SZTAJER  
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza  
Wydział Humanistyczny

## Forma rytualna, język, znaczenie. Uwagi o semiotyce działań rytualnych

Szeroko rozumiana semiotyczna analiza zachowań rytualnych obejmuje trzy dziedziny: syntaktykę, semantykę i pragmatykę. Istotnym przedmiotem zainteresowania w dotychczasowych badaniach nad rytuałem była semantyka, w szczególności zaś pytanie o znaczenie zachowań rytualnych. Czy religijne zachowania rytualne posiadają znaczenie? Czy elementy strukturalne rytuału – tzw. rytemy albo ich związki – odnoszą się do rzeczywistości istniejącej poza samym rytuałem? W istocie pytania powyższe sprowadzają się do tego, czy w rytuale występuje komunikowanie znaczeń. Znaczna część teoretyków rytuału odpowiada na powyższe pytania twierdząco. Argumentują oni, że zachowania rytualne mają nie tylko charakter celowy (są środkiem umożliwiającym realizację uświadamianych celów) i funkcjonalny (pełnią określone funkcje psychologiczne, społeczne i kulturowe), ale ponadto są powiązane z różnymi systemami symbolicznymi, w ramach których naczelną rolę odgrywają narracje mityczne i zdogmatyzowane (poddane mniej lub bardziej systematycznej racjonalizacji) przekonania religijne. Dzięki temu powiązaniu zachowania rytualne, jakkolwiek byłyby z punktu widzenia zewnętrznego obserwatora bezsensowne, mają jednak określone znaczenie. Zwolennicy semantycznego podejścia do rytuału uważają, że badanie rytuałów wiąże się z interpretacją wypowiedzi i innych działań rytualnych.

Wbrew dominującemu przekonaniu o sensowności działań rytualnych i możliwości rekonstruowania owych sensów w badaniach rozwijanych w tzw. podejściu semantycznym, badacz rytuału Frits Staal sformułował tezę o asemantyczności rytuału<sup>1</sup>. Prowadząc badania nad *Agnikayana*, liczącym około trzy tysiące lat rytuałem wedyjskim, a także innymi rytuałami, F. Staal doszedł do wniosku, że rytuał nie ma żadnego znaczenia, celu czy zadania. Jest czystą aktywnością istniejącą dla siebie samej, a nie ze względu na coś innego, zewnętrznego wobec rytuału. Cecha ta odróżnia rytuał od działań podej-

---

<sup>1</sup> F. Staal, *The Meaninglessness of Ritual*, „Numen”, 1979, vol. 26.

mowanych w życiu codziennym. Podczas gdy w zachowaniach rytualnych liczą się reguły, którym owe zachowania są poddane, natomiast rezultat, do jakiego prowadzą, jest nieistotny, w życiu codziennym jest na ogół odwrotnie: priorytet przysługuje zaplanowanemu wynikowi działania, a sposoby dochodzenia doń mogą być różne i nie muszą podlegać raz na zawsze ustalonym regułom. Ponadto w rzeczywistości życia codziennego działania ludzkie narażone są na ryzyko niepowodzenia, które nie występuje w rytuałach, albowiem w tych ostatnich liczy się samo działanie, rezultatom zaś nie przypisuje się żadnej istotnej wagi. W związku z powyższym rytuał można porównać do gry, której nie sposób przegrać. Powodzenie rytuału jest niejako z góry dane, ponieważ reguły – a jedynie one mają decydujące znaczenie – są ustalane przez człowieka i znajdują się pod jego całkowitą kontrolą<sup>2</sup>. Rozumowanie powyższe prowadzi do wniosku, że rytuał jest bezużyteczny w tym sensie, że nie pełni żadnych zewnętrznych wobec siebie funkcji ani nie jest środkiem prowadzącym do celu istniejącego poza rzeczywistością rytualną. Frits Staal nie przeczy wprawdzie, iż rytuały mają pewne efekty uboczne (wytwarzają więzi między uczestnikami rytuału, wzmacniają solidarność, zwiększają morale, tworzą więź z przodkami), jednak, odwołując się do nich, nie sposób wyjaśnić genezy rytuału. Wyjaśnienie rytuału w oparciu o takie skutki uboczne nie pozwala zrozumieć osobliwej cechy rytuału, jaką jest fakt, iż rytuał charakteryzuje się skrajnym konserwatyzmem, jego forma jest pilnie strzeżona. Natomiast z łatwością można wyjaśnić tę cechę rytuału, jeśli założy się jego bezużyteczność i bezznaczeniowość. Otóż w przeciwieństwie do użytecznej instytucji, która jest otwarta, tzn. podatna na zmiany pozwalające zwiększyć jej użyteczność, rytuał jest instytucją bezużyteczną, zamkniętą. Rytuał nie jest przedmiotem rozumienia, można go co najwyżej zachować lub odrzucić<sup>3</sup>.

Rytuał, zdaniem F. Staala, jest przede wszystkim działalnością, którą rządzą wyrażne reguły. „Ważne jest to, co czynisz, nie to, co myślisz, w co wierzysz, co mówisz”<sup>4</sup>. Przekonanie to jest zasadniczą cechą wszelkiej religii indyjskiej do tego stopnia, że powinniśmy mówić nie tyle o wierze czy ortodoksji, ile o ortopraksji (z gr. *orthós* – prawidłowy, słuszny, *praxis* – działanie). W rytuale priorytetową rolę odgrywa nie „słuszna wiara” (prawowierność, ortodoksja), lecz słuszne działanie, czyli właśnie ortopraksja. Skąd jednak zewnętrzny obserwator rytuału, w szczególności jego badacz, może wiedzieć, czy wykonawcy rytuału nie odnoszą się do pewnych przekonań religijnych, które mogłyby odgrywać rolę interpretantów odpowiednich gestów rytualnych? Dodajmy

<sup>2</sup> Tamże, s. 10.

<sup>3</sup> F. Staal, *Rituals and Mantras: Rules Without Meaning*, Delhi 1996, s. 134. To samo odnosi się do pozbawionych znaczenia mantr, których forma została zachowana niezależnie od zmian, którym podlegał język: „W ciągu ostatnich 3000 lat w Indiach język wedyjski ustąpił klasycznemu sanskrytowi, który w odpowiednim czasie zastąpiony został przez średnie i nowożytnie języki indoaryjskie. W czasie zachodzenia tych zmian mantry wedyjskie były przekazywane ustnie bez jakichkolwiek zmian. Dlaczego? Ponieważ były pozbawione znaczenia. Języki podlegają zmianie, ponieważ wyrażają znaczenie, są funkcjonalne i nieustannie używane. Pozbawione znaczenia dźwięki nie ulegają zmianie; mogą być jedynie zapamiętane lub zapomniane” (tamże).

<sup>4</sup> F. Staal, *The Meaninglessness of Ritual*, cyt. wyd., s. 4.

przy tym, że tego typu zjawisko odnoszenia się byłoby bezpośrednim falsyfikatorem tezy o bezsensowności rytuału. Otóż F. Staal, odwołując się do odpowiedzi udzielanych przez samych wykonawców rytuału, przyjmuje, że nie przywiązują oni wagi do symbolicznych znaczeń i koncentrują się, czasami obsesyjnie, na zachowaniu istniejących reguł. Przykładowo, zapytany dlaczego rytuały są wykonywane, bramin nie udzielił odpowiedzi wskazującej na obecność działalności symbolicznej. Powie on raczej, że angażuje się w rytuał, ponieważ „to samo czynili przodkowie” albo „jest to dobre dla społeczności”, albo „jest to nasz obowiązek” *etc.* Najczęściej pojawia się odpowiedź następująca: „Działamy zgodnie z regułami, ponieważ jest to nasza tradycja”<sup>5</sup>.

Zaprezentowana przez F. Staala hipoteza asemantyczności rytuału okazuje się szczególnie radykalna z chwilą zastosowania jej przy wyjaśnianiu genezy oraz rozwoju języka, rytuału i wreszcie samego człowieka. Godne uwagi jest przekonanie F. Staala o rytualnej genezie składni. W ujęciu tego badacza człowiek stał się istotą samoświadomą przede wszystkim dzięki temu, że był istotą działającą. Początkowo, podobnie jak inne zwierzęta, miał jedynie świadomość zewnętrznego świata i potrafił w ograniczonym stopniu komunikować się z innymi przedstawicielami swego gatunku, co nie oznacza jeszcze, że dysponował językiem<sup>6</sup>. Z czasem odkrył, że może zmieniać zewnętrzny świat poprzez działanie. Ponieważ jednak działanie takie niosło z sobą niebezpieczeństwo i ryzyko niepowodzenia, człowiek stworzył świat rytuału, idealnego działania, które było pomyślne i wolne od przygodności. Świat ten był wyrazem ludzkiej samoświadomości i przyczynił się do powstania języka. Bezsensowność rytuału dała o sobie znać dopiero w stosunkowo późnej fazie rozwoju człowieka. Wówczas powstały różne racjonalizacje i wyjaśnienia, sam rytuał zaś został ściśle powiązany z religią i właściwym jej systemem symbolicznym<sup>7</sup>.

Konstatując podobieństwo między regułami rytuału i regułami składni języków naturalnych, autor dochodzi do wniosku, że składnia pochodzi z rytuału, a nie odwrotnie. Świadczy o tym fakt, że zwierzęta mają rytuał, lecz nie posługują się językiem. Podobieństwo o jakim mowa występuje między rytuałem oraz procesami i strukturami języka, które zostały opisane przez N. Chomsky'ego. W szczególności mamy do czynienia z występowaniem w rytuale struktur odpowiadających strukturom frazowym i regułom transformacji. Wyraźnie widać to na przykładzie mantr pojawiających się w rytuałach wedyjskich. „Staal dochodzi do wniosku, że mantry to paraleksemie tonalnie odwzorowujące procesy składniowe i rozpuszczające się w formie syntaksy. Mantra jest dźwiękiem wyrażającym formę składni. Jest syntaktycznym dźwiękiem bez znaczenia (...). Rytuał jest niczym alchemiczna kolba, w której poziom fonologiczny stapia się z syntaktycznym bez morfologicznej mediacji. Zdaniem F. Staala rytuał wyraża zatem przejściową fazę komponentu składniowego. Z niej dopiero miał się rozwinąć język”<sup>8</sup>. Nie

<sup>5</sup> Tamże, s. 4.

<sup>6</sup> Tamże, s. 14.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> T. Sikora, *Użycie substancji halucynogennych a religia*, Kraków 1999, s. 158.

miejsce tutaj na omawianie „składni rytuału” oraz poszczególnych przykładów funkcjonowania reguł w rytuale<sup>9</sup>. Ważny jest wniosek, który można wyciągnąć z pism F. Staala: składnia stanowi podstawę rytuału, a syntaktyka – wobec asemantyczności rytuału oraz marginalności kontekstu sytuacyjnego badanego przez pragmatykę – stanowi zasadniczą dziedzinę semiotyki zachowań rytualnych<sup>10</sup>.

Podobnie jak wielu antropologów i religioznawców, F. Staal podkreśla podobieństwo zachodzące między językiem a rytuałem. W odróżnieniu od zwolenników przeniesienia metod współczesnego językoznawstwa na grunt religioznawstwa, F. Staal podkreśla, iż osiągnięcia językoznawstwa są przydatne, lecz nie są konieczne w badaniach nad „gramatyką” rytuału. Inspiracją językoznawstwem dotyczy nie tego co specyficznie językoznawcze, lecz tego co decyduje o naukowości współczesnego językoznawstwa. Źródłem tej inspiracji jest m.in. twórczość N. Chomsky’ego. Według F. Staala, struktury rytualne można analizować w kategoriach syntaktycznych właściwych matematyce i logice, nie zaś językoznawstwu, które samo znajduje się pod wpływem matematyki i logiki. To co wspólne językowi i rytuałowi dotyczy reguł: „wpływ językoznawstwa na antropologię i religioznawstwo nie musi oznaczać tego, że przedmiotem tych dwóch ostatnich nauk są języki, czy nawet »systemy znaków i symboli«. We wcześniejszych badaniach nad rytuałem próbowałem wykazać, nie że rytuał jest językiem, lecz że jest on, podobnie jak język, *działalnością podlegającą regułom*”<sup>11</sup>. Od języka rytuał różni się zasadniczo tym, że nie wyraża żadnych znaczeń, czyli swoją asemantycznością.

Krytyka semantycznego podejścia do rytuału dokonana przez F. Staala i wielu innych badaczy opiera się na przekonaniu, że interpretacja działań rytualnych i powiązanych z nimi symboli nie gwarantuje naukowości, którą może zapewnić podejście syntaktyczne. Powodem, dla którego dotychczasowe religioznawstwo nie poczyniło postępów takich jak językoznawstwo, był fakt, że religioznawcy, zamiast korzystać z metody syntaktycznej, „padli ofiarą fenomenologii, egzystencjalizmu i hermeneutyki”<sup>12</sup>. Stwierdzenie to odnosi się również do nurtu symbolicznego w antropologii. Wybór metody syntaktycznej daje nadzieję na stworzenie nauki o rytuale, dzięki tej metodzie rytuał może stać się zwykłym przedmiotem badań empirycznych<sup>13</sup>.

Niezwykle interesujące rozważania F. Staala, w szczególności zaś dwie sformułowane przezeń hipotezy: asemantyczności rytuału i rytualnej genezy składni, wydają się problematyczne. Podstawowym błędem F. Staala jest nieuprawniona generalizacja do-

<sup>9</sup> Reguły rytuału prezentuje F. Staal szczegółowo w wielu swoich pracach. Należą do nich: *Rituals and Mantras: Rules Without Meaning*, cyt. wyd.; *Ritual Syntax*, w: *Sanskrit and Indian Studies. Essays in Honor of Daniel H. H. Ingalls*, M. Nagatomi, B. K. Matilal, J. M. Masson (red.), Dordrecht 1979, s. 119-142; *The Meaninglessness of Ritual*, cyt. wyd.

<sup>10</sup> Syntaktykę i semantykę definiuje F. Staal następująco: „syntaktyka zajmuje się relacjami między (logicznymi, matematycznymi, językowymi itp.) wyrażeniami; semantyka zaś zajmuje się relacją między takimi wyrażeniami a ich znaczeniami”. F. Staal, *Ritual and mantras*, cyt. wyd., s. 157.

<sup>11</sup> F. Staal, *The Sound of Religion (I)*, „Numen”, 1986, vol. 33 (1), s. 42.

<sup>12</sup> Tamże, cyt. wyd., s. 40.

<sup>13</sup> F. Staal, *Rituals and Mantras: Rules Without Meaning*, cyt. wyd., s. 1.

konana na podstawie rytuałów wedyjskich, w szczególności zaś na podstawie rytuału *Agnikayany*. Jeśli nawet część rytuałów wedyjskich ma charakter asemantyczny, to nie można tego powiedzieć – a tak właśnie czyni autor, mówiąc o rytuale w ogóle – o wszystkich istniejących rytuałach. Istnieją bowiem rytuały, w których funkcja symboliczna jest obecna i dobrze uświadamiana przez wykonawców. Stwierdzenie F. Staala, że znaczenie rytuału jest wytworem późniejszym, niejako dołączonym do zachowań rytualnych na drodze racjonalizacji i potocznego wyjaśniania, nie zmienia w niczym faktu, że większość rytuałów posiada jednak określone znaczenie, i to na wielu różnych płaszczyznach. Można wprawdzie argumentować, że rytuał posiadający znaczenie jest wtórny w stosunku do rytuału „pierwotnego”, jednak argumentacja taka wniesie niewiele informacji do nauki o rytuale, albowiem to, co pierwotne, pozostaje ukryte w mrokach historii.

Po drugie, autor zbyt pochopnie odrzuca istniejące koncepcje rytuału, w szczególności te, które zwracają uwagę na powiązanie rytuału z mitem oraz rytualną reaktualizację przedstawionych w mitach „prawdydarzeń”. Frits Staal nie widzi powodu, dla którego mit miałby być reaktualizowany. Otóż powód ten został dostatecznie jasno przedstawiony przez wielu religioznawców – jest nim na przykład dążenie człowieka do cyklicznej odnowy kosmosu i egzystencji. Rytualna recytacja mitu kosmogonicznego lub innego mitu kreacyjnego stanowi istotny składnik życia religijnego wielu tradycji, wyrażający się w dążeniu do odnowy, kosmizacji, regulacji życia społecznego. Działania mito-rytualne pełnią szereg funkcji psychospołecznych dostatecznie wyjaśniających potrzebę rytualnego odtwarzania wydarzeń mitycznych. Funkcje pełnione przez rytuał nie są po prostu „efektami ubocznymi”, lecz funkcjami o charakterze zasadniczym, dlatego, wyjaśniając genezę i znaczenie rytuałów religijnych, nie zawsze można je marginalizować. Niemniej pochopne jest odrzucenie koncepcji wskazującej na rytuał jako regulator przejścia między sferami *sacrum* i *profanum*. Koncepcja ta bynajmniej nie prowadzi, jak powiada F. Staal, do błędnego koła, polegającego na tym, że kategorie *sacrum* i *profanum* definiuje się w terminach rytuału, a rytuał z kolei za pomocą kategorii *sacrum* i *profanum*. Przeciwnie, *sacrum* i *profanum* to najogólniejsze kategorie doświadczenia religijnego, a ich obecność w świadomości człowieka religijnego wydaje się być niezależna od działań rytualnych.

Niesłuszne jest też odrzucenie antropologicznej koncepcji rytuału jako nośnika i narzędzia międzypokoleniowej transmisji wartości kulturowych. Frits Staal argumentuje, że rytualna transmisja wartości jest w społeczeństwie zbędna, ponieważ istnieją inne środki międzypokoleniowego przekazu tradycji. To prawda, istnieją. Ale bardzo często istnieją właśnie w ścisłym powiązaniu z rytuałem, czego najlepszym przykładem są narracje mityczne. Te ostatnie zwykle nie są przekazywane za pomocą samego tylko języka (rytuał nie jest w ujęciu F. Staala językiem). Istotą wielu narracji mitycznych recytowanych w określonym czasie jest ich powiązanie z rytuałem. Mit, podobnie jak wiele innych związanych z nim wartości kulturowych, jest często przekazywany rytualnie.

Kolejnym zarzutem, dotyczącym bezpośrednio kwestii znaczenia rytuału, jest mieszanie pojęć, swoista zonglerka pojęciem znaczenia. Frits Staal wykorzystuje polisemię

pojęcia znaczenia, co prowadzi do ekwiwokacji. Przede wszystkim miesza on pojęcie znaczenia w sensie semiotycznym ze znaczeniem rozumianym jako cel, funkcja, zadanie, użyteczność. Warto tutaj podkreślić, że zewnętrzna afunkcjonalność (oraz autoteliczność) rytuału, która jest zresztą w wydaniu F. Staala nieprzekonująca, nie implikuje braku znaczenia lub sensu w ujęciu semiotycznym<sup>14</sup>.

Druga kwestia dotyczy rozróżnienia na sens i referencję. Tutaj właśnie pojawia się kolejne istotne niedociągnięcie argumentacji F. Staala, albowiem nie stosuje on rozróżnienia między sensem i referencją. Operując terminem „meaning”, wydaje się on mieć na myśli pojęcie referencji, ponieważ przez brak znaczenia rytuału rozumie brak odnoszenia się zarówno werbalnych, jak i niewerbalnych składników rytuału do rzeczywistości pozarytualnej. Jednakże brak referencji nie implikuje braku znaczenia, albowiem wyrażenie językowe może posiadać sens nie odnosząc się do żadnej rzeczywistości pozajęzykowej. Brak fundamentalnego rozróżnienia sensu i referencji wprowadzonego przez Goltoba Fregego wiedzie do kolejnego nieporozumienia – rozstrzygania o znaczeniu rytuału wyłącznie na podstawie pojęcia referencji. G. Frege wykazał, że mówiąc o tym samym przedmiocie, możemy wyrażać rozmaite myśli, czyli wiązać z różnymi wyrażeniami odnoszącymi się do tego samego przedmiotu odmienne sensory. F. Staal zdaje się nie respektować powyższej dystynkcji. W związku z tym przekonanie, że np. pewne werbalne składniki rytuału (formuły rytualne) nie odnoszą się do czegoś istniejącego na zewnątrz świata rytuału, nie może prowadzić do wniosku, iż rytuał jest pozbawiony znaczenia.

Jeżeli chodzi o drugą kluczową hipotezę F. Staala, dotyczącą rytualnej genezy składni, nasuwa ona szereg problemów. Wydaje się, że obecnie badacze języka nie dysponują wystarczającymi danymi na potwierdzenie jakiegokolwiek genetycznej teorii języka, dlatego wszelkie rozważania dotyczące powstania języka przypominają poruszanie się po grząskim gruncie. Przyznać jednak trzeba, że hipoteza F. Staala jest interesująca i oryginalna. Przekonanie, że składnia pochodzi z rytuału, wsparte jest argumentem, iż „zwierzęta posiadają rytuał, ale nie mają języka”<sup>15</sup>. Czy rytualizacja w świecie zwierząt ma taki sam charakter, co magiczno-religijne rytuały ludzkie? Sądzę, że można by powątpiewać, czy w obu przypadkach chodzi o taki sam rytuał. Ponadto, nawet jeśli zachowanie rytualne było pierwotnie pozbawione znaczenia – z czym się można zgodzić – nie sposób pominąć późniejszego rozwoju rytuału i jego powiązania z narracją mityczną oraz rozbudowaną symboliką religijną. Pierwotna rytualizacja zachowań ludzkich, podobna do form rytualizacji występujących u zwierząt, była prawdopodobnie asemantyczna w tym sensie, że elementy rytuału nie odnosiły się do obiektów świata zewnętrznego ani nie miały charakteru działań symbolicznych. Nie oznacza to wszakże, że ów „pierwotny” rytuał nie obejmował procesów komunikowania (niewerbalnego, nieświadomego), albowiem komunikowanie takie – przy braku obecności języka – występuje już u zwierząt. W procesie powstawania języka i systemów symbolicznych ry-

<sup>14</sup> H. H. Penner, *Language, Ritual and Meaning*, „Numen”, 1985, vol. 32 (1), s. 2-3.

<sup>15</sup> F. Staal, *The Meaninglessness of Ritual*, cyt. wyd., s. 19.

tuał był sukcesywnie wkomponowywany w owe systemy, a działania rytualne nabrały przez to znaczenia.

Warto podkreślić, że F. Staal reprezentuje niewielką grupę teoretyków rytuału, którzy koncentrują się na „gramatycznych” regułach rytuału. Do przedstawicieli takiego podejścia zaliczyć można Edmunda Leacha oraz dwóch współpracujących ze sobą przedstawicieli podejścia kognitywnego: E. Thomasa Lawsons i Roberta N. McCauleya<sup>16</sup>. Według badaczy kognitywnych względna stabilność rytuału sprawia, że poddaje się on analizie za pomocą metod wypracowanych w ramach teorii składni rozwijanej przez współczesne językoznawstwo<sup>17</sup>. Podejście opierające się na takich metodach ma charakter przede wszystkim eksplanacyjny, a nie tylko interpretacyjny. E. T. Lawson i R. N. McCauley postulują zrównoważenie podejścia interpretacyjnego i wyjaśniającego w badaniach nad rytuałem. Mimo iż autorzy w wielu punktach swojego przedsięwzięcia zmierzającego ku wypracowaniu teorii kompetencji rytualnej zgadzają się z F. Staalem, uznają jego analizę za niepełną. Pomimo iż F. Staal w swoich badaniach nad rytuałem wskazał, że sekwencje rytualne mają pewną strukturę, którą można charakteryzować formalnie, nie przedstawił opisu poszczególnych elementów owych sekwencji, tj. nie zbadał wewnętrznej struktury działań rytualnych<sup>18</sup>. W swoich pracach E. T. Lawson i R. N. McCauley pokazują, że wewnętrzna struktura działania rytualnego może być przedmiotem systematycznych badań, podobnie jak jest nią struktura sekwencji rytualnych<sup>19</sup>. Obaj nie zgadzają się ponadto na ograniczenie dociekań nad rytuałem do badań dotyczących syntaktyki oraz na tezę o asemantyczności rytuału. Autorzy argumentują, że zaangażowanie w system pojęciowy danej religii ma istotne konsekwencje semantyczne, które z kolei wpływają na formę rytuału<sup>20</sup>. Oznacza to, że forma rytualna nie może być zupełnie oddzielona od treści, podejścia zaś syntaktyczne i semantyczne do rytuału powinny być względem siebie komplementarne. Analizy syntaktyczne zdają się nie budzić większych wątpliwości, dopóki prowadzący je uczeni nie próbują zredukować, jak to miało miejsce w przypadku F. Staala, całej niemalże problematyki semiotycznej związanej z rytuałem do syntaktyki.

W przeciwieństwie do F. Staala warto zwrócić uwagę na potrzebę uwzględnienia w badaniach nad rytuałem szerokiej perspektywy semiotycznej, która uwzględnia nie tylko wszystkie trzy klasyczne działy semiotyki, ale także akcentuje rolę procesów komunikowania występujących w rytuale. Badania nad „językiem” rytuału nie powinny być ponadto prowadzone w oderwaniu od społeczno-kulturowej rzeczywistości, w której rytuał funkcjonuje. Odnośnie do badań nad znaczeniem działań rytualnych wiele trudności wynika z faktu, że w rytuałach występują zachowania niewerbalne, które często

<sup>16</sup> C. Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, Oxford-New York 1997, s. 69.

<sup>17</sup> E. T. Lawson, R. N. McCauley, *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*, Cambridge 1990, s. 50.

<sup>18</sup> Tamże, s. 59-60.

<sup>19</sup> Zob. tamże, s. 84-136 oraz E. T. Lawson, R. N. McCauley, *Bringing Ritual to Mind. Psychological Foundations of Cultural Forms*, Cambridge 2002.

<sup>20</sup> E. T. Lawson, R. N. McCauley, *Rethinking Religion*, cyt. wyd., s. 7.

pełnią funkcję komunikacyjną, ale którym niełatwo przypisać sprecyzowane znaczenie. Kluczową kwestią wydaje się być relacja zachodząca między mitem i rytuałem: sposób powiązania narracji mitycznych oraz zdogmatyzowanych przekonań religijnych z rytuałem rzuca wiele światła na problem znaczenia rytuału. Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na to, że znaczenie ekspresji rytualnej (formuły werbalnej bądź gestu rytualnego) konstituowane jest zarówno przez sens, jak i referencję. Brak referencji, czyli odnoszenia się wyrażenia do rzeczywistości pozarytualnej, w szczególności do obiektów w świecie zewnętrznym, nie implikuje braku znaczenia. Pozostaje bowiem sens wyrażenia, odgrywający niejednokrotnie kluczową rolę. Mówiąc o znaczeniu ekspresji rytualnej (a więc także czynności niewerbalnej), przyjąć można, że znaczenie może przysługiwać nie tylko twórcom językowym, ale również niewerbalnym działaniom komunikacyjnym (np. gestom rytualnym). Oprócz znaczenia strukturalnego, które konstituuje się w relacji między ekspresjami rytualnymi, występuje w rytuale znaczenie, które ujawnia się w jego powiązaniu z mitem lub innym elementem symbolicznego systemu religijnego. Mamy z nim do czynienia w przypadku kompleksów mito-rytualnych, a więc wszędzie tam, gdzie rytuałowi towarzyszy odpowiadający mu mit, oraz wszędzie tam, gdzie wspólnie z rytuałem istnieją odpowiadające mu przekonania religijne. Wówczas to fragmenty narracji mitycznych oraz przekonania religijne pełnią funkcję swoistych interpretantów ekspresji rytualnych.

Nie mniej istotną rolę w badaniach nad rytuałem odgrywa pragmatyka, która koncentruje się nie tylko na bezpośrednim kontekście sytuacyjnym, lecz także na kontekście społeczno-kulturowym w ogóle. Pragmatyczna analiza rytuału rzuca wiele światła na problem jego znaczenia. Z tego punktu widzenia kluczową rolę w rytuale odgrywają performatywność oraz metaperformatywność. Choć performatywność nie jest wyłączną cechą rytuału, istnieje szczególny związek między rytuałem a performatywnością. Zdaniem J. L. Austina performatywy, w przeciwieństwie do konstatacji, nie opisują i nie zdają sprawy z niczego, nie są też prawdziwe ani fałszywe. Wyrażenie performatywne wiąże się przede wszystkim z tym, że „wypowiedzenie danego zdania jest w całości lub w części wykonaniem jakiejś czynności, której z kolei nie opisałoby się normalnie jako mówienia czegoś”<sup>21</sup>. Stosunek performatywów do odpowiadających im stanów rzeczy jest odwrotny aniżeli ten, który zachodzi w przypadku konstatacji. Podczas gdy fakty, zdarzenia i sytuacje, do których odnosi się wypowiedź, przypuszczalnie istnieją niezależnie i wcześniej od dotyczącej ich wypowiedzi, w przypadku performatywów rzecz ma się odwrotnie, albowiem są one przyczyną zaistnienia odpowiednich faktów, zdarzeń i sytuacji. Performatywy mają charakter „samospełniający”, tzn. niejako same czynią się prawdziwymi, ponieważ – jeśli tylko są udane – wytwarzają zgodność ze stanami rzeczy, których dotyczą<sup>22</sup>. Innymi słowy, performatywy współtworzą fragmenty rzeczywistości rytualnej, są narzędziem rytualnego tworzenia rzeczywistości. Formuły

<sup>21</sup> J. L. Austin, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, Warszawa 1993, s. 554.

<sup>22</sup> Zob. R. A. Rappaport, *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, Kraków 2007, s. 173.

rytualne powołują do istnienia konwencjonalne stany rzeczy lub, inaczej mówiąc, „fakty instytucjonalne”, którym działające podmioty przypisują niejednokrotnie rzeczywistość nie mniejszą niż ta, która przypisywana jest „twardym faktom”. Specyficzną cechą działań rytualnych nie jest wszakże samo istnienie w nich performatywów (te ostatnie występują również w zwykłych, codziennych działaniach językowych), lecz metaperformatywność polegająca na tym, że rytuały nie sprowadzają się do osiągnięcia konwencjonalnych skutków za pomocą konwencjonalnych reguł, lecz ponadto ustanawiają same konwencje, dzięki którym owe skutki mogą być osiągnięte. Inaczej mówiąc, rytualne działania performatywne istnieją dzięki „metafunkcji” ustanawiania konwencji, na mocy której możliwe jest funkcjonowanie wypowiedzi w obrębie rytuału<sup>23</sup>. Przykładowo rytuał oczyszczenia, wykorzystujący performatywną wypowiedź jako formułę rytualną, to coś więcej niż przeniesienie osoby ze stanu nieczystości do stanu czystości. To zarazem ustanowienie (akceptacja istnienia) konwencjonalnej procedury, dzięki której ma miejsce oczyszczenie. Rytuał oczyszczenia ustanawia i odnawia samą konwencję oczyszczenia.

Przekonanie F. Staal’a, że rytuały nie mają charakteru performatywnego, ponieważ nie są wypowiedziami językowymi<sup>24</sup>, wydaje się w kontekście powyższych uwag nie do przyjęcia. Problem znaczenia ekspresji rytualnych, w szczególności zaś zachowań werbalnych, przybiera nową postać w kontekście pragmatycznych rozważań nad performatywnością działań rytualnych. Otóż znaczenie ekspresji rytualnych nie może być rozpatrywane jedynie z punktu widzenia koncepcji, która ogranicza się do badania sensu i referencji wyrażen występujących w rytuale. Koncepcja ta, ufundowana na przekonaniu o ontycznym pierwszeństwie stanów rzeczy, zdarzeń i sytuacji wobec rzeczywistości językowej, eksponuje konstatywny charakter działań językowych, marginalizując ich performatywność i metaperformatywność, odgrywających w rytuale doniosłe znaczenie. Niewykluczone, że hipoteza bezsensowności rytuału wyrosła z takiego właśnie przekonania, albowiem głównym argumentem ją wspierającym była niemożność pokazania, że istnieje funkcja referencji wiążąca rytuał oraz jego elementy z rzeczywistością pozarytualną. Jednakże żadna wypowiedź performatywna, analizowana w oderwaniu od działań jednostek zaangażowanych w rytuał, nie odnosi się do niczego poza nią, ponieważ jej podstawowym zadaniem jest wytwarzanie odpowiednich stanów rzeczy w rytualnym działaniu. R. A. Rappaport ujmuje to w sposób następujący: „Ponieważ performatywy wywołują fakty, wydarzenia, sytuacje, itp., których dotyczą, to owe fakty są od nich późniejsze i zależne. Performatywy i najbardziej jednoznaczne faktywy są samospełniające się: same stają się prawdziwe w tym sensie, że stoją w relacji zgodności ze stanami rzeczy, których dotyczą”<sup>25</sup>.

Warto również wskazać na jeszcze inną funkcję rytuału, jaką jest komunikacja. Występuje ona w rytuałach w rozmaitych formach: może być werbalna lub niewerbalna, świadoma lub nieświadoma, analogowa lub digitalna, przebiegająca w aspekcie treści lub

<sup>23</sup> Tamże, s. 184.

<sup>24</sup> F. Staal, *Ritual and mantras: rules without meaning*, cyt. wyd., s. 240.

<sup>25</sup> R. A. Rappaport, *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, cyt. wyd., s. 173.

w aspekcie relacji etc. Teoria komunikacji czyniąca przedmiotem zainteresowania rytuał powinna brać pod uwagę wszystkie wymienione sposoby komunikowania. Procesy komunikowania w rytuale mają w znacznym stopniu charakter niewerbalny i nieświadomy. Nieświadomiane przekazywanie informacji w rytuale jest zwykle powodem pomijania ważnych aspektów semiotyki zachowań rytualnych. Błąd taki był m.in. udziałem F. Staal'a, który tezę o bezsensowności rytuału uzasadniał m.in. odwołując się do odpowiedzi udzielanych przez uczestników rytuału. Ci ostatni nie potrafili udzielić odpowiedzi wskazującej na to, że w rytuale występują działania symboliczne. Nie potrafili być może dlatego, ponieważ w rytuale komunikowanie ma w znacznym stopniu charakter nieświadomiany. Być może dlatego wydaje się bezsensowne. W istocie ma miejsce interferencja zachowań rytualnych, nieświadomych procesów komunikacyjnych oraz istniejących już systemów symbolicznych, w szczególności religijnych, będących przedmiotem świadomości. Rytuał nie jest odskocznią od bogatego w symbole i mity życia religijnego. Przeciwnie, jest w owo życie wkomponowany, stanowi jego zewnętrzny wyraz, wierzchołek góry lodowej, pod którym kryje się całe bogactwo trudno dostępnych, lecz dających się wyłonić znaczeń.

*Sławomir Sztajer* – RITUAL FORM, LANGUAGE AND MEANING. REMARKS ON THE SEMIOTICS OF RITUAL ACTION

This article is dedicated to the problem of meaning of ritual action. Its point of departure is Frits Staal's conception of ritual according to which ritual is pure activity deprived of meaning, function and goal. According to Staal, it is not semantics but 'grammar' that is more important in ritual. In the respect of grammar, ritual is similar to language and the theory of ritual resembles the theory of syntax. Yet, ritual is not a language. Staal defends the thesis that the syntax of natural language emerged from ritual which is a rule-governed activity. Although Staal's conception contributes to the study of ritual, it constitutes a reductionist approach that prevents the students of ritual from emphasizing other important dimensions of ritual activity. The study of ritual requires creating a broad semiotic perspective which takes into account other branches of semiotics. Nevertheless, the theory of ritual syntax may constitute a basis for semantic and pragmatic research.