

**Urszula Gajewska**

Uniwersytet Rzeszowski

## JĘZYK RELIGIJNY W BADANIACH FILOZOFICZNYCH, TEOLOGICZNYCH I RELIGIOZNAWCZYCH

Wiek XX w filozofii to okres szczególnego zainteresowania językiem, jego funkcjami, istotą i strukturą. Wystarczy wymienić nazwiska takie jak: N. Chomsky, J. Austin, J. Searle, H.P. Grice, by przypomnieć sobie i uzmysłwić, jak różnorodne badania wówczas podjęto i jak doniosłe teorie językowe opracowano i rozwinięto. Baczną uwagę dwudziestowiecznych filozofów przykuła także kwestia języka religijnego, jego poznawczego aspektu, sensowności, charakteru i znaczenia. W centrum filozoficznych dociekań znalazły się nurtujące badaczy zagadnienia: „w jaki sposób słowa mówiące o Bogu uzyskują swe znaczenie [...] jak to się dzieje, że słowa używane dla określania zjawisk przyrodzonych są sensowne, gdy odnosi się je do Boga, w jaki sposób język opisujący dziedzinę skończoną może odnosić się do Boga? (Peterson 1995: 34).

Nie sposób w ramach niniejszego opracowania omówić chociażby bardzo pobieżnie wszystkich poglądów filozoficznych związanych z omawianym problemem<sup>1</sup>, w związku z tym przedstawione zostaną jedynie te stanowiska i te refleksje, które odbiły się szerokim echem w pracach i koncepcjach językoznawczych.

Na początku ubiegłego stulecia neopozytywiści zainspirowani ideami sformułowanymi w pracy L. Wittgensteina *Tractatus logico-philosophicus* z 1921 r.<sup>2</sup> (polskie wydanie 1970) rozwinęli teorię wiążącą ściśle znaczenie

<sup>1</sup> Koncepcje filozoficzne dotyczące charakteru języka religijnego i jego struktury szeroko omówione zostały m.in. w pracach: A. Bronka (1973), J. Herbuta (1978, 1979), M. Petersona (1995), J. Wawrzyniaka (2001), L. Dupré (2002: 175–182), D. Zdunkiewicz-Jedynak (2006: 49–60).

<sup>2</sup> Szczególnie inspirujące okazało się twierdzenie o odpowiedniości świata i języka oraz koncepcja bezsensu. Kluczowa teza Wittgensteina, pisze J. Woleński, ustalająca związek między językiem jako strukturą logiczną a myśleniem jako strukturą epistemologiczną, jest następująca: myśl jest to zdanie sensowne, ogół myśli to ogół zdań sensownych. Sens

języka z obserwacją empiryczną i kwestiami prawdziwości i fałszywości. Za kryterium decydujące o tym, czy twierdzenia formułowane w jakimkolwiek języku naturalnym są sensowne pod względem poznawczym, uznano zasadę weryfikowalności empirycznej. Stwierdzono, że język ma znaczenie poznawcze tylko wtedy, gdy mówi o sprawach, dla których możliwe jest dostarczenie empirycznego dowodu i w odniesieniu do których sens mają pytania o ich prawdziwość czy fałszywość. Taki język ma status czy znaczenie języka faktualnego, informatywnego, może więc być właściwie zrozumiany.

Filozofowie neopozytywistyczni wypowiadali się także na temat poznawczego statusu języka religijnego, utrzymując, że język w którym formułowane są twierdzenia teologiczne, a także język zwykłych, dowolnych wyrażen religijnych nie spełnia kryterium weryfikowalności, a więc jest czystym nonsensem, jest bezsensowny, podobnie jak język metafizyki i etyki. Za sensowne uznać należy jedynie zdania nauk empirycznych, matematyki, fizyki i logiki (Peterson 1995: 35–36).

Neopozytywistyczne teorie wywołały gorące dyskusje i spory. Niektórzy filozofowie analityczni, pomimo akceptacji neopozytywistycznych ograniczeń, pisze L. Dupré (2002: 177), próbowali usprawiedliwić i dowartościować język religijny.

W eseju T. McPhersona *Religion as the Inexpressible* (1964: 140–141, cyt. za: Dupré 2002: 177–178) odnaleźć można następujący bardzo interesujący fragment dotyczący samej istoty religii i sfery sacrum:

„Słowo »nonsens« jest pejoratywne i ludzie nie lubią, gdy mówi im się, że mówią nonsensy. Teologowie lubią to mniej niż ktokolwiek. Ludzie, którzy kogoś obrażają, są jego wrogami. Toteż pozytywiści są wrogami religii. Chcę powiedzieć, że ta opinia może być mylna [...]. Być może filozofia pozytywistyczna wyświadczyła religii przysługę. Ukazując na swój sposób absurdalność tego, co teologowie próbują wyrazić, pozytywiści pomogli podsunąć myśl, że religia należy do sfery niewypowiadalnego”.

Tak więc pytania i twierdzenia religijne mogą być bezsensowne i nieuprawnione, ale doświadczenie religijne niewypowiadalne jest faktem. Nie może być ono

---

decyduje o tym, że zdanie jest prawdziwe lub fałszywe, a jest to możliwe dzięki temu, że zdania odwzorowują fakty. Jest to tak zwana obrazkowa teoria znaczenia, zdania nie opisują faktów, lecz są ich obrazami. Pomiędzy „częstkową” relacją, między konkretnym zdaniem a odwzorowywanym przez nie faktem, a „globalną” relacją: język (ogół zdań plus logika) – świat (ogół faktów), zachodzi poważna różnica. Polega ona na tym, że konfrontacja zdania i faktu dokonuje się „wewnątrz” języka i świata, a porównanie języka (ogółu zdań) i świata (ogółu faktów) wymaga zajęcia postawy poznawczej „zewnętrznej” wobec obu tych struktur. „Sens świata musi leżeć poza nim”. Słynne zdanie traktatu *Granice mojego języka oznaczają granice mojego świata* wyraża niemożność zajęcia takiej postawy. Jest ona przekroczeniem logicznych granic myślenia. Zdaniem Wittgensteina filozofowie zawsze te granice przekraczali i nie mieli w tym względzie żadnego wyboru, gdyż ogół zdań wypowiedzianych przy postawie wewnętrznej kształtuje to, co można nazwać nauką – sensowność tego typu zdań nie budzi żadnych wątpliwości. Filozofia zaś w takim rozumieniu nauką nie jest i, w konsekwencji, polega na wypowiedzaniu zdań bezsensownych (Woleński 1983: 10–14).

przełożone na racjonalny język, ale można o nim racjonalnie pisać, interpretuje L. Dupré (2002: 178) i dodaje: „jeżeli człowiek religijny upiera się przy używaniu języka, przyczyną tego nie jest przyjemność folgowania sobie w racjonalistycznej, zbyt technicznej spekulacji, lecz niemożność bycia religijnym bez tego. Również funkcja języka religijnego nie może być zredukowana do wyrażania emocji, bez zaprzeczenia najbardziej zasadniczemu przekonaniu człowieka religijnego – a mianowicie, że mówi o czymś, co istnieje. Wiara może być ponadracjonalna, ale bynajmniej nie jest »niewyraźalna«”.

Oksfordzki profesor R.M. Hare (1955: 93–102) twierdził z kolei, że język religijny nie zawiera informacji o świecie obiektywnym, poznawczo jest bezsensowny, ale ujawnia, odsłania on tak zwany „blik”, czyli pewien punkt widzenia mówiącego, jego ogólną postawę wobec życia, głęboko zakorzenioną interpretację świata, której nie sposób zweryfikować empirycznie, obalić nawet wtedy, gdy przeczą jej empirycznie sprawdzalne fakty. Stwierdzenia religijne nie są więc ani prawdziwe, ani fałszywe, pewne „bliki” zaś można uznać za rozsądne, inne za nierozsądne (zob. Dupré 2002: 178; Peterson 1995: 37–38).

B. Mitchell (1955: 103) zaś był przekonany, że wypowiedzi religijne są poznawczo sensowne w świetle wymagań neopozytywistycznych, pewne fakty bowiem, takie jak cierpienie, stanowią zaprzeczenie pewnych określonych twierdzeń teologicznych, a więc są empirycznie sensowne.

J. Hick (1960) poszedł jeszcze dalej, uważając, że o poznawczej sensowności zdań decydować może ich związek z odpowiednimi rzeczywistościami bądź, co ważne, z możliwymi doświadczeniami opartymi na obserwacji. Zdania religijne wobec tego są sensowne nie na mocy doświadczeń możliwych do uzyskania w życiu doczesnym, lecz na mocy możliwych doświadczeń w życiu przyszłym. Jeżeli nie istnieje życie przyszłe, to do weryfikacji twierdzeń religijnych nie dojdzie (za: Peterson 1995: 39–40)<sup>3</sup>.

Neopozytywistyczne założenia poznawczej sensowności zdań, zasady empirycznej weryfikowalności, próby łączenia kwestii znaczenia z kwestiami prawdziwości okazały się zawodne i niewystarczające nie tylko w badaniach specyfiki i istoty języka religijnego, który przecież pretenduje do wyjścia poza to, co empiryczne (Dupré 2002: 176). Jak pisze M. Peterson (1995: 41), poniekąd ironicznym powodem abdykacji pozytywizmu było to, że jego zasady sensowności czyniły z nauki coś nie do końca sensownego. W dziejach nauki znaleźć można wiele przypadków twierdzeń, dla których uczeni nie byli w stanie podać dokładnych warunków weryfikacji i falsyfikacji. Pozytywizmowi nie udało się poprawnie opisać podstawy sensu nie tylko dla zdań nauki, ale też dla licznych innych rodzajów zdań, które zwykle wypowiadamy i uznajemy za sensowne (np. twierdzeń etycznych) (Peterson 1995: 41).

<sup>3</sup> Poznawczą sensowność zdań religijnych kwestionowali nie tylko pozytywiści. Podobne stanowisko zajmowali naturaliści, na przykład J.H. Randall. Pisze o tym L. Dupré (2002: 180–181).

Wielki wpływ na filozoficzne ujęcie języka religijnego wywarły myśli L. Wittgensteina wyrażone w *Dociekaniach filozoficznych* z 1954 r., stanowiące tak zwaną drugą jego filozofię<sup>4</sup>. Badacz porzucił we wspomnianym dziele przekonanie o istnieniu powszechnej logicznej formy języka, opisywanej za pomocą formalizmu logiki matematycznej. Język, „forma życia i myślenia”, analizowany jest z pełnym respektowaniem praktyki życiowej, jest on o wiele bardziej skomplikowany niż języki rachunków logicznych, pełni wiele funkcji i nie służy wyłącznie do opisu świata. Znaczenie wyrażen językowych utożsamia L. Wittgenstein z ich użyciem, poznać je można dzięki obserwacji okoliczności, w jakich wyrażenia są używane. Istotny jest zarówno kontekst językowy, jak i pozajęzykowy. Użycie języka porównuje filozof do rozgrywania specyficznej gry. Gier językowych jest nieskończenie wiele i wszystkie są równouprawnione, stanowią część sposobów życia, przyswajamy je sobie przez uczestnictwo w różnych sytuacjach życiowych, w różnych formach życia. Każda gra związana jest nierozzerwalnie z jakąś formą życia, a niezwykle istotną rzeczą jest to, by wiedzieć, w jakiej grze dane wyrażenie jest używane i z jakimi formami życia dana gra jest powiązana.

Biorąc pod uwagę założenia swej nowej koncepcji języka, L. Wittgenstein uznaje wypowiedzi religijne za sensowne, wiara religijna bowiem nie jest żadną teorią, na jej treść nie składają się prawdziwe lub fałszywe twierdzenia, jeśli pojawia się mowa, to jest ona składnikiem religijnych zachowań i nic nie zależy od tego, czy słowa są prawdziwe, fałszywe czy niedorzeczne. Wyrażenia religijne pełnią bowiem inną funkcję niż twierdzenia naukowe, a gry językowe powiązane z religijnymi formami życia rządzą się swoistą logiką (por. Woleński 1983: 14–17; Wawrzyniak 2001: 33–36).

Poglądy L. Wittgensteina (szczególnie teoria gier językowych), rozwinięte i wykorzystane między innymi w teorii aktów mowy J. Austina, znalazły odbicie w pracach filozofów reprezentujących funkcjonalny nurt badań nad językiem religijnym.

Analitycy funkcjonalni dostrzegali bliski związek języka z innymi różnymi obszarami życia człowieka, uważali jednak, że głównym miejscem jego działania i zastosowania jest nauka i codzienne kontakty międzyludzkie. Za podstawowe odmiany językowe uznali więc język nauki i język potoczny. Filozofowie, o których mowa, zdawali sobie sprawę z wyjątkowego charakteru języka religijnego, zauważali jego osobliwe funkcje, ale tylko w obrębie wspólnoty religijnej, pomijali

---

<sup>4</sup> Osobliwością filozofii Wittgensteina, pisze J. Woleński (1983: 9–10), jest to, że składa się z „dwóch filozofii”. Tak zwana pierwsza lub wczesna filozofia powstała pod wpływem Fregego, Russela i logiki matematycznej. Filozofia ta, zwana logicznym atomizmem, została wyłożona w *Tractatus logico-philosophicus* w postaci systematycznej doktryny, której istotnymi składnikami były ontologia i określona filozofia religii. Tak zwana druga lub późna filozofia Wittgensteina zawarta jest w *Dociekaniach filozoficznych* i w większości pośmiertnie wydanych książek. Odrzucił w niej autor wiele tez traktatu, a przede wszystkim pogląd o wyróżnionej i uniwersalnej roli formalizmu logicznego.



wymiar informacyjny mowy religijnej, sensowności jej szukając jedynie na płaszczyźnie funkcjonalnej i sprowadzając język mówiący o Bogu do ekspresji pewnego osobnego spojrzenia na świat, do szczególnej ekspresji naszego człowieczeństwa (Peterson 1995: 46).

R.B. Braithwaite (1964: 229–252) twierdził, że szczególną funkcją języka religijnego, zawierającego liczne opowieści i wątki obrazujące moralny sposób życia, jest wyrażenie intencji i wzmacnianie zachowań moralnych, tego typu dyskursu nie można charakteryzować pod kątem prawdziwościowym, jest on pod tym względem nieokreślony.

P. van Buren (1972), idąc za ideą gier językowych Wittgensteina i tworząc lingwistyczną mapę, mapę ludzkiego języka, umieścił język religijny (język chrześcijaństwa) na jej obrzeżach, daleko od wyraźnego, rządzonego przez ścisłe reguły, centrum, które stanowi język używany w nauce i język potoczny – język codziennych kontaktów i zdrowego rozsądku. Za zachowania językowe bliskie w swej naturze językowi religijnemu uznał filozof zabawę słowami, tworzenie poezji i paradoksów, elementem łączącym wymienione zjawiska jest chęć i próba wyrażenia czegoś niezwykłego, uzyskanie znaczenia zaskakującego, zupełnie innego, odmiennego od tego zwyczajnego, związanego ze zwykłym, konwencjonalnym użyciem słów (por. Peterson 1995: 43–44).

Charakteryzując filozoficzno-teologiczne koncepcje mowy religijnej, koniecznie omówić należy także tak zwany symboliczny nurt badań nad omawianą kwestią.

Główną tezę filozofów i teologów reprezentujących stanowisko symboliczno-hermeneutyczne stało się przeświadczenie o niemożliwości mówienia o Bogu (tak radykalnie odmiennym od stworzeń) w sposób dosłowny. Uważano, że język przedmiotowy (codzienny – potoczny czy naukowy) nie jest dostosowany do orzekania o rzeczywistości fundamentalnej, pozaempirycznej i transcendentnej, a akt religijny, stwierdza L. Dupré (2002: 183), „zawsze uznaje rzeczywistość, która nie może być utożsamiana z jaźnią, choćby nawet jaźń musiała być w niej zawarta. Transcendentna natura religijnego poematu wymaga przedstawienia go zawsze jako zakończenia aktu intencjonalnego – nie jako zwykłego doświadczenia”. W centrum uwagi naukowców znalazły się więc niezwykle intrygujące zagadnienia: Jak mowa ludzka, przystosowana do wypowiedzi na temat znanych przedmiotów i wydarzeń w życiu człowieka, może być wykorzystana do powiedzenia czegokolwiek na temat Boga, który jest radykalnie odmienny od wszystkiego, co znamy? (Peterson 1995: 47). Jak język religijny może uniknąć bycia przedmiotowym, oddając w pełni sprawiedliwość transcendencji Boga? (Dupré 2002: 183). Jedynym sposobem umożliwiającym rozwiązanie tego typu problemów, jedynym wyjściem z arcytrudnej sytuacji niewspółmierności środków językowych w stosunku do wyrażanych treści okazać się może użycie mowy nie wprost, nadanie mowie o Bogu formy symbolicznej, która poprzez

analogię<sup>5</sup>, metaforę<sup>6</sup>, symbol, alegorię, przypowieść, paradoks<sup>7</sup> i negację umożliwia dokonanie właściwej zmiany sensów i uzyskanie znaczeń odmiennych, osobliwych i wyjątkowych.

Reprezentanci omawianego nurtu badań filozoficznych nad językiem religijnym traktują symboliczność jako konstytutywną cechę, twórczą zasadę czy istotną kategorię języka religijnego, zgadzają się ze stwierdzeniem, że język wiary jest językiem symboli.

Jedynie symbole (niemające w ogóle aktualnego znaczenia, lecz jedynie znaczenia potencjalne), pisze L. Dupré (2002: 194–197), mogą umożliwić językowi religijnemu spełnienie dwóch podstawowych funkcji: wyrażenie subiektywnego

---

<sup>5</sup> W teologii chrześcijańskiej teorię analogii wykorzystuje się do opisu sposobu właściwej zmiany sensu w orzekaniu o Bogu (Herbut 2000: 16). Logikę analogii traktuje się jako jeden ze środków dostarczających kryteriów poprawnego używania języka codziennego w kontekstach teologicznych, szukając jej wartości raczej w formalnym niż materialnym trybie mowy. W analogii porównuje się jedynie dwa zbiory językowe – nie porównuje się zaś Boga takiego, jaki jest w sobie, ze stworzeniami. Analogia nie uczy nas niczego nowego o Bogu ani o naszym sposobie mówienia o Nim. Nie będąc metodą mówienia bezpośrednio o Bogu, jest ona raczej podstawą języka religijnego. Przypomina nam po prostu, że wszelkie wyrażenia o Bogu pozostają wyrażeniami o człowieku (Dupré 2002: 185). Z teorią analogii wiąże się interesująca koncepcja modeli i określników (kwalifikatorów) biskupa I.T. Ramseya (1957), której głównym celem jest próba wyjaśnienia mechanizmu tworzenia wypowiedzi religijnych. W świetle powyższej teorii są one formułowane na podłożu zwykłych, naturalnych sytuacji (modeli), które dzięki obecności kwalifikatorów (dookreślających model) przyczyniają się do tak zwanego „odsłonięcia” wydarzenia religijnego, do ujrzania, dostrzeżenia i uznania go jako niezwykłego, doskonałego, a więc dającego się przypisać Bogu. Język religijny, a zwłaszcza język biblijny, pełen jest literackich elementów – przypowieści, powtórzeń, opisów nieistotnych szczegółów, które mogą służyć wywołaniu „odsłonięcia” i przejściu z poziomu języka powszedniego na język odsłaniający religijną głębię. O koncepcji „odsłonięcia” w teorii I.T. Ramseya piszą szeroko J. Herbut (1979), M. Kiliszek (1983) i Z. Bomert (2011).

<sup>6</sup> T. Węclawski (1995: 60) uważa, że „metafora to wybrany przez Boga samego sposób ujawniania Jego odróżnienia i zarazem nie-oddzielności od tego, co »ograniczone, obrazowe i niedoskonałe« – to jest od Jego własnego człowieczeństwa w Jezusie [...] nie jest zatem bynajmniej mową »tylko konwencjonalną«, nie jest jedynie pięknym nazwaniem, któremu, ściśle biorąc, nie odpowiada rzeczywistość nazwanego. Przeciwnie: jest wiążącym odkryciem rzeczywistości innej i większej niż wszystko, co dotąd było można zobaczyć i powiedzieć”.

<sup>7</sup> Teorię paradoksu rozwinął S. Kirkegaard, uznając, że jest on podstawą każdej ekspresji religijnej, a jego źródłem jest istotna dysproporcja między tym, co nieskończone, a skończonym podmiotem. Transcendentność nie może być w żaden sposób opisywana bezpośrednio za pomocą języka przedmiotowego. W tym przypadku całym zadaniem języka jest całkowite odwrócenie podmiotu od świata obiektywnego, w którym używany jest język, i skierowanie go do wnętrza siebie. Dlatego język objawienia musi być rozumiany w całości jako paradoksalny, nawet wtedy, kiedy wydaje się przystosowywać do normalnego użycia. Kirkegaard odnosi się do języka objawienia chrześcijańskiego jako do absolutnego paradoksu lub „absurdu” Ale, co niezmiernie ważne, według filozofa paradoks religijny nie jest skierowany przeciwko rozumowi: paradoks używa sprzecznych wyrażań, aby zwrócić uwagę na próbę wychodzenia poza racjonalną ekspresję, a nie po to, by zniszczyć prawa rozumu (Dupré 2002: 187–188).

zaangażowania mówiącej osoby religijnej i transcendentnej natury opisywanej rzeczywistości. Ponieważ przedstawienia symboliczne nie przeszły całego procesu obiektywizacji, są one bardziej właściwe do komunikowania zaangażowania podmiotu niż racjonalny dyskurs.

Jak stwierdza O. Wolicka (1995: 69–70), język religijny, język przyporządkowany tajemnicy, dzieli cechę metaforyczności – symboliczności – obrazowości z językiem poetyckiej fabuły, opowieści i mitu. „Nadwyżka” znaczenia cechuje każdą „mowę wyznania” oraz obrazowych symboli – szyfrów najściślej zespolonych z doświadczeniem *sacrum*. O tym, co nie mieści się w ramach zwykłego opisu, ponieważ transcenduje bezpośrednio dane zmysłowe i formy pojęciowe, można mówić tylko językiem przybliżeń, metafor, alegorii, aluzji i symboli. Mowa symboliczna ze swej natury należy do *uniwersum* sakralnego, odnosząc się zawsze do konkretności, unaocznia ideę w postaci konkretnej, pozostawiając zarazem szeroki margines „niewyraźnego”. Symbol religijny uobecnia sens rzeczywistości religijnie doniosłej „za zasłoną” bezpośredniej reprezentacji lub wypowiedzi – obrazu lub słowa, które nie poddają się przekładowi na kategorie abstrakcyjne, nie dają się steoretyzować.

W pracy T. Węclawskiego *Wspólny świat religii* (1992: 63) znaleźć można następujące refleksje: „Symbol wkracza tam, gdzie trzeba przekroczyć granicę między tym, co aktualnie znane, dostępne lub nawet zupełnie niedostępne, czyli tam, gdzie trzeba otworzyć pewien wymiar rzeczywistości, inaczej praktycznie nieuchwytny. Właśnie dlatego przeżycie symboliczne i język symboli w tekście wiążą się z ludzkim doświadczeniem religijnym, że doświadczenie to (właśnie jako doświadczenie) zdecydowanie przekracza możliwości jednoznacznego pojęciowego – to jest niesymbolicznego – opisu i objaśniania.

Jak wynika z powyższego, z konieczności bardzo fragmentarycznego, przeglądu stanowisk badawczych, w refleksji filozoficznej nad językiem religijnym wyodrębnić można trzy główne nurty naukowych poszukiwań: neopozytywistyczny, odmawiający mowie o Bogu statusu poznawczego, funkcjonalny, koncentrujący uwagę na funkcjonalnej sensowności wypowiedzi religijnych, oraz nurt symboliczny, którego przedstawiciele świadomości niewspółmierności środków językowych w stosunku do przekazywanych treści sakralnych wyjaśniali i opisywali możliwości mowy nie wprost, a więc sposoby wyrażenia słowami tego, co niewyraźne i niewypowiadalne.

Na koniec niniejszych rozważań, dla podsumowania, warto przedstawić wybrane, szczególnie istotne dla badań językoznawczych, filozoficzne i teologiczne refleksje dotyczące istoty, cech charakterystycznych i funkcji mowy religijnej.

J. Wierusz-Kowalski (1973: 7) rozróżnia język przedmiotowo-religijny, czyli system znaków słownych odnoszący się do odcinka rzeczywistości pozatekstowej należącego do kategorii „religii” i język religijny w znaczeniu zawężonym, charakteryzujący się nie tylko referencjalnością do przedmiotu, ale mający również ścisły

związek z całym systemem religijnym, w którym funkcjonuje. Swoje badania koncentruje na języku kultu, który określa jako system znaków słownych odnoszących się do religii, ale mających specyficzne funkcje semantyczne i pozasemantyczne<sup>8</sup> i wynikające z nich odrębne struktury, a również w pewnej mierze odmienne właściwości stylistyczne, uwarunkowane jego związkiem z kultem religijnym.

J.A. Kłoczowski (1995: 5–6) twierdzi, że używając niezbyt jasnego określenia „język religijny”, mamy na myśli religijne użycie języka, zasadniczy zbiór leksykalny bowiem, podobnie jak reguły składni, są takie same w językach naturalnych i w wypowiedziach religijnych. O tym, czy mamy do czynienia z religijnym użyciem języka, decyduje kontekst sytuacyjny: język religijny więc to język, którym posługuje się człowiek w sytuacji religijnej. Jej cechą charakterystyczną, specyficznym wyróżnikiem jest religijne nastawienie świadomości ludzkiej. Oznacza to, że świadomość jest nastawiona intencjonalnie na Boga istniejącego absolutnie, a zarazem świętego, który człowiekowi udziela światła objawienia. Nie jest to nastawienie czysto poznawcze, a wręcz przeciwnie, jest to poznanie, które rodzi się w człowieku wraz z adoracją, czyli bezinteresownym uwielbieniem i zachwytem. Religijne poznanie Boga wynika ze świadomości, że Bóg udzielił siebie człowiekowi, odsłonił przed nim swoje absolutne istnienie i świętość, innymi słowy, każda wiedza o Bogu jest wiedzą od Boga. „Poznanie religijne nie jest aktem spekulatywnym, najczęściej jest ono wynikiem rytualnej czy ascetyczno-mistycznej inicjacji, przekształcającej sposób bycia człowieka – inaczej mówiąc: tyle widzisz Boga, jakim jesteś człowiekiem” (Kłoczowski 1995: 16).

Człowiek religijny, pisze dalej J.A. Kłoczowski (1995: 7), posługuje się językiem jako środkiem umożliwiającym komunikację międzyosobową zarówno w wymiarze międzyludzkim, jak również (o czym człowiek religijny jest głęboko przekonany) w kontakcie z Bogiem: nie ma religii bez modlitwy. Język, którym posługuje się człowiek religijny, jest przynajmniej dwójaki, jest komunikacją tak słowną, jak i obrazową (symbol), słowo i obraz to środki wyrazu bardzo mocno ze

<sup>8</sup> Do funkcji semantycznych zalicza J. Wierusz-Kowalski (1973: 62–63) funkcję reprezentatywną i komunikatywną, do pozasemantycznych funkcję reprezentatywno-sakralną i informacyjno-sakralną. Te ostatnie charakteryzuje w następujący sposób: „oprócz funkcji semantycznych właściwych językowi, a więc funkcji reprezentatywnej i komunikatywnej, występują w wypowiedziach sakralnych dodatkowe funkcje, których źródłem jest nie tyle sytuacja semantyczna, ile przekonanie, że działanie kultowe jest działaniem o szczególnych właściwościach, że wchodzi w grę inne prawa niż te, które obowiązują w życiu codziennym, że mowa sakralna jest środkiem nawiązania łączności z *sacrum*. Z tego przekonania wywodzi się nowa funkcja reprezentatywno-sakralna, funkcja o charakterze pozasemantycznym, która nadaje wypowiedzi kultowej odrębny status i podkreśla jej autonomię wobec odtwórcy tekstów. Stąd również wywodzi się funkcja informacyjno-sakralna, która w mniemaniu wiernych polega na przekazywaniu za pośrednictwem świętej formuły »wewnętrznej« treści niewypowiedzianej głośno modlitwy. Te dwie dodatkowe funkcje nie są właściwe tekstowi, ale wynikają z procesu »sakralizacji« funkcji semiotycznych”. Oprócz wymienionych funkcji języka religijnego J. Wierusz-Kowalski wyróżnia jeszcze funkcję ekspresywną, impresywną i symboliczną.



sobą splecione, wzajemnie się wyjaśniające, język religijny nakierowuje intuicję, aby umysł człowieka umiał dojrzeć tajemniczy, symboliczny wymiar transcendentnej rzeczywistości, to „język adoracji i uwielbienia, język sławiący wielkość Pana i Jego dzieła. Jest to język uczący jednocześnie widzenia wszystkich rzeczy w świetle Bożym, odsłaniający przed człowiekiem boski wymiar tego wszystkiego, co jest dziełem Boga” (Kłoczowski 1995: 12).

L. Dupré pisze, że język religijny odzwierciedla bliższe związki między mówiącym a wypowiedaną treścią niż język codzienny, odnosi się do rzeczywistości transcendentnej, pozaempirycznej, obiektywnie nieweryfikowalnej, w każdym akcie religijnym dochodzi do jej odkrywania i afirmacji, do uznania tego, co transcendentne, za rzeczywiste. Język religijny uznaje autor za język tetyczny, czyli przyjmujący rzeczywistość poza subiektywnym doświadczeniem mówiącego i poza obiektywną rzeczywistością świata, człowiek wierzący wyraża w nim **to, co jest**. „Szczególnie prawdziwe jest to w odniesieniu do języka religijnego *par excellence* – modlitwy, która zawsze jest przede wszystkim wyznaniem rzeczywistości Boga, okrzykiem zdumienia, że On istnieje. W takiej mierze, w jakiej język religijny jest tetyczny, terminy: prawdziwość i fałszywość wyraźnie się do niego stosują. Może być on językiem zaangażowania, lecz to zaangażowanie samo implikuje akt intelektualny i intencjonalny, który przyjmuje jako prawdziwe, czyli jako rzeczywiście istniejące, to, w co ktoś się angażuje” (Dupré 2002: 181–182). Pomimo że język religijny wyróżnia się stosowaniem niezwykłych wyrażen, paradoksów i „głębszych” znaczeń, L. Dupré (2002: 191) traktuje go jako podgatunek języka codziennego, w którym modyfikatory stale negują i podważają bezpośrednie znaczenia, jako język jedyny w swoim rodzaju dzięki temu, że nigdy nie zlewa się z językiem codziennym, chociaż zawsze pozostaje wewnątrz od niego zależny.

O. Wolicka (1995: 68–70) za główny cel wszelkich wypowiedzi religijnych uznaje inicjację w doświadczenie tej rzeczywistości, która ewokuje świętość, język religijny określa zaś jako metaforyczny, symboliczny i oglądowo-obrazujący, wykorzystujący w szerokim zakresie „żywą” metaforę, operujący przypowieścią, obrazowym porównaniem i przenośnią, parabolą, profetycznym lub modlitewnym wyznaniem i wezwaniem.

Ks. J. Sochoń (2000: 331–333) wymienia następujące cechy języka religijnego, czyli języka tworzącego się między osobą człowieka a osobą Boga:

- Język religijny różni się od języka potocznej codzienności, choć słowa bądź najmniejsze jednostki znaczące są w nim takie same.
- Język religijny w swym rdzeniu ma charakter symboliczny, odsyła do rzeczywistości transcendentnej, rzeczywistości wykraczającej poza widzialną realność, choć w niej zakorzenionej.
- Język religijny nie jest językiem tajemniczym, ezoterycznym, lecz przyjmując niekiedy formę poetycką, obejmuje ludzkie doświadczenie. Nie przynosi on

jakichś nowych treści, sugeruje jedynie związek realnej rzeczywistości z tym, do czego odsyła. Granicę poznawalności tworzy tutaj symbol.

- Język religijny zawiera w sobie wielką moc perswazyjną.
- Język religijny zawsze pozostaje językiem nadziei i zaufania. Jego siła doprowadza do stwierdzenia, że Bóg okazuje się nie tym, kto pozbawia wolności, ale kimś, kto dogłębnie ją ożywia jako afirmacja afirmacji.
- Język religijny jest bezpośrednio skierowany do Boga, ponieważ „dzieje się” w wydarzeniu wiary. Dlatego słowo religijne umożliwia podejmowanie gestów i czynności związanych z kultem.
- Język religijny nie jest językiem stałym. Tworzy się wraz z rozwojem naszej duchowości i podobnie jak ona podlega ludzkim ułomnościom, słabościom. Jest na miarę ludzkiej, przygodnej kondycji.
- Język religijny wywołuje aurę spokoju, duchowego porządku i wyciszenia. Jest w swym formalnym ukształtowaniu hieratyczny. Tworzy sobie tylko przynależne określenia i pojęcia.

Charakteryzując filozoficzne koncepcje języka religijnego, a zwłaszcza kwestię jego statusu poznawczego, nie można pominąć refleksji samego Jana Pawła II na ten temat zamieszczonych w encyklice *Fides et ratio*, w której papież podkreślał powszechność oraz ogromne znaczenie myślenia filozoficznego w ludzkich dziejach, a także opisał i analizował wzajemne relacje między filozofią a teologią, akcentując ściśle uzależnienie tych dwóch dyscyplin naukowych.

„Refleksja filozoficzna może się bardzo przyczynić do wyjaśnienia związku między prawdą a życiem, między wydarzeniem a prawdą doktrynalną, zwłaszcza zaś relacji między transcendentną prawdą a językiem zrozumiałym dla człowieka. Wzajemna więź, jaka powstaje między dyscyplinami teologicznymi a poglądami wypracowanymi przez różne nurty filozoficzne, może zatem okazać się naprawdę przydatna w dążeniu do przekazania wiary i do jej głębszego zrozumienia” (FR, 99).

W encyklice Jan Paweł II stwierdził, że język ludzki, język naturalny nie stanowi specjalnej przeszkody w porozumiewaniu się zarówno między ludźmi, jak i między ludźmi a Bogiem. Choć bywa powodem nieporozumień, a nawet moralnego zła, ostatecznie pozostaje najlepszym narzędziem wypowiedania się świata i wszelkich doświadczeń ludzkich. Papież wyraźnie wskazał na poznawczą moc języka, dzięki której można opisać świat oraz przekroczyć fenomenologiczny, zjawiskowy punkt widzenia. Medytacja nad realną rzeczywistością, wsparta intelektem, prowadzi do ujawnienia znaków Boskiej ingerencji w świat. Nie jesteśmy bezradni wobec tajemnic, lecz je wyjaśniamy, stosując analogiczne narzędzia opisu (por. Sochoń 2000: 314). Polski papież pisał:

„Wiara [...] zakłada jednoznacznie, że ludzki język potrafi wyrazić w sposób uniwersalny – choć w kategoriach analogicznych, ale przez to nie mniej doniosłych – rzeczywistość Boską i transcendentną. Gdyby tak nie było, słowo Boże – które jest przecież słowem Boga wyrażonym w ludzkim języku – nie mogłoby

przekazać żadnej wiedzy o Bogu. Próby zrozumienia tego słowa nie mogą bez końca odsyłać nas od interpretacji do interpretacji, nie pozwalając nam dotrzeć do żadnego prawdziwego stwierdzenia; w przeciwnym razie nie byłoby możliwe Boże Objawienie, a jedynie wyrażanie ludzkich przekonań dotyczących Boga oraz Jego zamysłów wobec nas” (FR, 84).

Język religijny, tak różnorodnie definiowany i opisywany w literaturze filozoficznej, pełni wiele funkcji. Zaliczyć do nich należy:

- funkcję poznawczą (przedstawieniową, asertywną) – stwierdzanie/określanie relacji istniejących między Bogiem a człowiekiem i światem, klasyfikacja i opis rzeczywistości nadprzyrodzonej (Herbut 2000: 16);
- funkcję instrumentalną – wykorzystywanie wypowiedzi religijnych jako narzędzia do osiągnięcia określonych celów (Bronk 1973: 41);
- funkcję socjalizującą – jednoczenie członków danej wspólnoty religijnej (Horalek 1967, cyt. za: Kładoczny 2004: 26);
- funkcję apelatywną (impresywną) – wezwania, nakłanianie do określonych zachowań, skierowane do wskazanego indywidualnie lub generalnie odbiorcy (przykazania, normy prawa kościelnego, przepisy liturgiczne), wypowiedzi proszące, egzorcyzmy i zaklęcia (Herbut 2000: 16–17; Wierusz-Kowalski 1973: 65–74);
- funkcję ewokatywną – wywoływanie u odbiorcy określonych postaw, emocji i przeżyć (Bronk 1973: 41);
- funkcję performatywną (twórczą) – stwarzanie pewnych stanów umownych, stanów nadprzyrodzonych (w ustanawianych kościelnych normach prawnych, ślubach, przysięgach i szczególnie w aktach sakramentalnych<sup>9</sup>) (Herbut 2000: 17);
- funkcję ekspresywną – wyrażanie przeżyć psychicznych mówiącego (przeświadczeń, pragnień i uczuć) (Herbut 2000: 17; Bronk 1973: 41; Wierusz-Kowalski 1973: 65–74);
- funkcję anamnezyjną – zdolność przywoływania pamięci o „początku” w sensie źródła, zasady ożywiającej i nadającej życiu sens. Język religijny jest „wielkim przypomnieniem”, osadzeniem w tradycji i zarazem jej uobeczeniem w teraźniejszości, kontynuacją – wbrew historycznemu przemijaniu – w życiu i świadomości uczestników wspólnego dziedzictwa (Wolicka 1995: 71)<sup>10</sup>.

Powyższe rozważania pokazują, że badania i refleksje filozoficzno-teologiczne dotyczyły różnorodnych aspektów języka religijnego. Zajmowano się jego statusem poznawczym, zastanawiano się nad sensownością twierdzeń religijnych, próbowa-

---

<sup>9</sup> Akty sakramentalne mają podwójną funkcję twórczą. Dzięki towarzyszącej im mocy Bożej stwarzają stany o charakterze nadprzyrodzonym, a jednocześnie tworzą pewne fakty natury społecznej, na przykład formuła chrztu włącza człowieka w społeczność kościelną oraz nadaje mu imię, którym będzie odtąd wskazywany (por. Herbut 2000: 17).

<sup>10</sup> J. Wierusz-Kowalski (1973: 122–136) wyróżnia jeszcze funkcję symboliczną języka religijnego i opisuje różne sposoby jej pojmowania.

no uchwycić i zdefiniować specyfikę i funkcje mowy o Bogu. Sformułowane na gruncie myśli filozoficzno-teologicznej stwierdzenia inspirowały językoznawców, niewątpliwie wywarły wpływ na prowadzone badania językoznawcze i znalazły swoje odbicie w tworzonych teoriach i koncepcjach stylu religijnego.

### Literatura

- Bomert Z., 2011, *Odślonięcie. Epistemologiczne podstawy filozofii języka religijnego w poglądach I.T. Ramseya*, Kraków.
- Braithwaite R.B., 1964, *An empiricist's view of the nature of religious belief* [w:] *The Existance of God*, red. J. Hick, New York.
- Bronk A., 1973, *Charakterystyka języka religii w filozofii analitycznej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 3, s. 29–45.
- Dupré L., 2002, *Inny wymiar*, Kraków.
- Hare R.M., 1955, *Theology and falsification* [w:] *New Essays in Philosophical Theology*, red. A. Flew, I.A. MacIntyre, New York, s. 93–102.
- Herbut J., 1978, *Pojęcie i założenia funkcjonalnej analizy języka religijnego*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 6, s. 197–211.
- Herbut J., 1979, *Jak powstaje język religijny? Koncepcja I.T. Ramseya*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 7, s. 57–69.
- Herbut J., 2000, *Język religijny. Aspekt filozoficzny* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 8, red. A. Szostek, E. Giglewicz, B. Migut, Lublin, s. 16–18.
- Hick J., 1960, *Theology and verification*, „Theology Today” 17.
- Horalek K., 1967, *Filozofie języka*, Praha.
- Kiliszek M., 1983, *Lingwistyczna filozofia religii. Analiza teorii I.T. Ramseya*, Lublin.
- Kładoczny P., 2004, *Proroctwa chrześcijańskie jako gatunek mowy na tle innych gatunków profetycznych*, Zielona Góra.
- Kłodzowski J.A., 1995, *Język, którym mówi człowiek religijny...*, „Znak”, nr 12, s. 5–17.
- McPherson T., 1955, *Religion as the inexpressible* [w:] *New Essays in Philosophical Theology*, red. A. Flew i A. MacIntyre, New York.
- Mitchell B., 1955, *Theology and falsification* [w:] *New Essays in Philosophical Theology*, red. A. Flew i A. MacIntyre, New York.
- Peterson M., 1995, *Czy można sensownie mówić o Bogu?*, przeł. M. Klimowicz, „Znak” 1995, nr 12, s. 33–51.
- Ramsey I.T., 1957, *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*, London.
- Sochoń J., 2000, *Bóg i język*, Warszawa.
- Van Buren P., 1972, *The Edges of Language*, New York.
- Wawrzyniak J., 2001, *Koncepcja języka religijnego w „drugiej” filozofii Wittgensteina* [w:] *Ostatnie przed wielkim milczeniem. Język i religia*, red. E. Przybył, Kraków, s. 31–42.
- Węclawski T., 1992, *Wspólny świat religii*, Kraków.
- Węclawski T., 1995, *Ten niemożliwy język filozofii*, „Znak”, nr 12, s. 52–63.
- Wierusz-Kowalski J., 1973, *Język a kult. Funkcja i struktura języka sakralnego*, Warszawa.
- Wittgenstein L., 1970, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa.
- Wittgenstein L., 1972, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa.



- Woleński J., 1990, *Ludwik Wittgenstein o naturze refleksji filozoficznej* [w:] *Filozofia współczesna*, t. 2, red. Z. Kuderowicz, Warszawa.
- Wolicka E., 1995, *Obraz i słowo w obszarze języka religijnego*, „Znak”, nr 12, s. 64–75.
- Zdunkiewicz-Jedynak D., 2006, *Surfując po internecie w poszukiwaniu Boga... Gatunki komunikacji religijnej na polskich katolickich stronach internetowych*, Tarnów.

## **RELIGIOUS LANGUAGE IN PHILOSOPHICAL, THEOLOGICAL AND RELIGIOUS STUDIES RESEARCHES**

### Summary

The present article provides the reader with the results of a survey on philosophical and theological concepts of religious language, its structure and characteristic features.

Under consideration were taken three main trends in scientific researches: neopositivism (The Vienna Circle), functional and symbolic.

Above that article discusses extremely important for linguistic researches definitions of religious speeches, taken from the point of view of philosophy and theology; than reviews scientific stands on specific features of religious language like cognitive, instrumental, expressive and others.

Presented both philosophical and theological researches made influence on linguistic concepts of religious language.