

Jan Kordys

Wierzyć i wiedzieć

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 4 (76), 134-156

2002

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Dociekania

Jan KORDYS

Wierzyć i wiedzieć¹

Alinie Brodzkiej

W Tobie, Panie, zaufałem, nie zawstydzę się na
wieki

Te Deum

Gdy pragniemy uchwycić znaczenie *w i a r y*, bezwiednie przywołujemy m-dlitewną kodyfikację daną przez chrześcijaństwo, starając się zachować ciągłość własnej kulturowej biografii². Tradycja religijna to intymny związek z językiem, uznanie, że mój język wyznacza granicę mojej wiary. Wiedza – przypominając o innych językach, innych wyznaniach – pozwala na przekroczenie granicy, zmniejszenie dystansu dzielącego od tych, którzy docierają do doświadczenia religijnego odmiennymi ścieżkami³. Wkraczamy na nie, by wzbogacić *w i e d z ę o w i e - r z e* – kategoriach leżących u podstaw *sacrum*. W artykule przedstawimy materiał językowy, etnograficzny, wyniki badań procesów poznawczych w taki sposób, by odtworzyć zarys *t e k s t u w i a r y*, jaki ukształtował naszą cywilizację, przenika do dziś mowę i zachowania. Choć zawężamy obszar poszukiwań źródeł tylko do

^{1/} Autor pragnie, by życzliwy czytelnik u *w i e r z y l*, że zbieżność tytułów (tego tekstu i Jacquesa Derridy) jest dziełem przypadku. Nie jest natomiast przypadkowa wspólna inspiracja, *Słownik instytucji indoeuropejskich* Emile'a Benveniste'a (J. Derrida *Foi et Savoir suivi de Le Siècle et le Pardon*, Paris 2000; przekł. polski *Wiary i wiedzy* P. Mrówczyńskiego, w: *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Giannię Vattimo*, Warszawa 1999, s. 7-97).

^{2/} B. Snell *La découverte de l'esprit. La genèse de la pensée européenne chez les Grecs*, Combas 1994, s. 48.

^{3/} J.-P. Changeux, P. Ricoeur *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris 1998, s. 300, 302.

Kordys Wierzyć i wiedzieć

jednej tradycji – indoeuropejskiej – musimy odnaleźć sensy zatarte przez selektywne mechanizmy pamięci, a lektura dawnych znaczeń zachęca do analizy dynamiki przekształceń. W społeczeństwach archaicznych i współczesnych, które nie posługują się pismem, „wiara”, „zaufanie” stanowią kategorie poznawcze przenikające wszystkie poziomy życia zbiorowości. Grupy czy jednostki wypełniające rytuał, podejmujące wymianę, ofiarowujące kobiety zgodnie z ustalonymi przez pokrewieństwo regułami, pragną mieć pewność, że prośba skierowana do bóstwa zostanie wysłuchana, dar odwzajemniony, a (inna) kobieta powróci w następnym pokoleniu w myśl zasad ustanowionych „na początku świata”. Wszelka aktywność społeczności zostałaby sparaliżowana, gdyby ludzie odwoływali się wyłącznie do własnej wiedzy czy danych z pierwszej ręki. Ograniczenia czasowe nałożone na komunikację sprawiają, że nie możemy dzielić się wszystkimi informacjami, którymi dysponujemy, weryfikować słowa rozmówcy czy wykazywać, że sami mówimy prawdę. Gdy nasza wiedza jest niepełna, musimy wierzyć i ufać, opierać się na słowie – przysiędze, prawie, symbolice *sacrum*⁴. To, że dla nas wyznanie wiary stało się nade wszystko wypowiedzią, świadczy o wielowiekowym procesie odrywania się mowy od kontekstu rytualnego, angażującego praktykę kontraktu. *Credo*, niezależne od działania utwierdzającego wierzenie jako relację, przestało być aktem wiary⁵.

Próba wyjaśnienia, jak wiara była ujmowana w najwcześniejszym okresie rozwoju naszej cywilizacji, rekonstrukcja jej hipotetycznej reprezentacji poznawczej, wymaga odwołania się do danych lingwistyki historyczno-porównawczej. Językowa pamięć archaizmów utrzymała bowiem dawną semantykę w taki sposób, że przez wewnętrzne formy słownika sakralnego prześwituje motywacja najstarszych znaczeń⁶. Innym czynnikiem podtrzymującym ich trwanie jest postulowana jedność systemu mitologicznego na obszarze Euroazji, od Indii przez Rzym, do świata Słowian. Należy więc szukać w archaicznej warstwie systemu językowego (Benveniste nazwał ją tym, co „nieświadome historycznie”) „wyobrażeń zbiorowych”,

^{4/} P. Watzlawick, J.H. Beavin, D.D. Jackson *Une logique de la communication*, Paris 1972, s. 228-229. Zwróćmy uwagę na formułę „znać prawdę”. Wskazuje ona, że „wiedza prawdziwa” nie odnosi się do nowej informacji, lecz już posiadanej, co najwyżej – nieznaney innym, a wiadomej innym. Stąd jej związek z przeszłością lub teraźniejszością, prawda religijna zaś kieruje nas w przyszłość; N.D. Arutiunowa *Język i mir człowieka*, Moskwa 1999, s. 550-551, 597-598. Nie sposób pominąć związku tej problematyki ze współczesną ekonomią; zob. chociażby pracę F. Fukuyamy *Zaufanie. Kapitał społeczny a droga do dobrobytu*, przeł. A. Śliwa, L. Śliwa, Warszawa 1997.

^{5/} M. de Certeau *Croire: une pratique de la différence*, Documents de travail et pré-publications, Università di Urbino, nr 106, 1981, serie A., s. 5.

^{6/} Louis Gernet, jeden ze współtwórców strukturalnej analizy mitów (na materiale greckim), w 1928 roku pisał o roli analizy słownika praktyk obrzędowych, który – tłumacząc przeżywane przedstawienia – zachowuje formy archaicznej umysłowości; L. Gernet *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1982, s. 61-62, przyp. 135.

łączących porządek społeczny ze sferą *sacrum*. Prace lingwistów-socjologów, badaczy mitologii porównawczej ludów indoeuropejskich (Antoine Meillet, Emile Benveniste, Georges Dumézil, Wiaczesław Iwanow, Władimir Toporow) pokazały, że języki oraz wierzenia przechowały system pojęciowy, który nadal formę instytucjom, życiu społecznemu i duchowemu. Dzięki temu możliwa jest rekonstrukcja nie tylko formuł sakralnych, ale całych tekstów czy schematów mitologicznych. Jeśli uznajemy tezę o wspólnym źródle i możliwości choćby częściowej rekonstrukcji prajęzyka, to odnalezienie w różnych tradycjach powiązanych ze sobą genetycznie tekstów pozwala przyjąć hipotezę o istnieniu tekstu źródłowego, którego zaświadczone warianty byłyby transformacjami. Właśnie język pozwala mówić o „wspólnocie indoeuropejskiej”, której kultury i historii jest podstawowym, a czasami jedynym środkiem odtworzenia. Nie dysponujemy bowiem rzeczami (choć nie należy zapominać o „archeologii indoeuropejskiej”), lecz danymi językowymi. Drogę postępowania wytyczył Benveniste, a jego *Słownik* uchodzi za „arcydzieło lingwistyki XX wieku” (formuła Giorgia Agambeta). Wybierał konkretne słowo, analizował jego formę, semantykę, związki frazeologiczne, by przez porównanie z pokrewnymi elementami w innych językach odtworzyć szerszy kontekst, w którym słowo występowało jako termin (mityczny, obrzędowy) oraz jego źródłową motywację. Dzięki temu można rekonstruować system utracony, zatarty w trakcie przemian historycznych, a także pokazać proces przekształceń⁷.

Pojawia się jednak problem deformacji, nakładanych przez spojrzenie z perspektywy współczesnej na zjawiska rozwijające się historycznie; dawne znaczenia uległy zapomnieniu bądź głębokim przemianom. Rekonstrukcję umożliwia systemowy charakter języka, zachowanie bliskich form w dialektach wywodzących się z jednej tradycji oraz zjawisko oznaczania w różny sposób tego samego elementu jako: obiektu o określonych funkcjach rytualnych, abstrakcyjnego pojęcia czy personifikacji w mitycznej fabule. Mechanizm wielokrotnego kodowania składnika, któremu za każdym razem przypisuje się odmienną siłę działania czy wartość afektywną, odnosi się zarówno do symbolicznych układów klasyfikacji, jak i współczesnych modeli sieci pamięciowych⁸. Dzięki temu kluczowe słowa-symbole, wcześniej ukształtowane w danej kulturze, stały się uprzywilejowanym przedmiotem mitologizacji i stworzyły rozgałęzioną sieć idei, zachowując

^{7/} T.J. Jelizarienkowa, W.N. Toporow *Driewnieindijskaja poetika i jeje indoejwropiejskije istoiki*, w: *Litteratura i kultura driewniej i sredniewiekowej Indii. Sbornik statiej*, red. G.A. Zograf, W.G. Erman, Moskwa 1979, s. 37-39; zob. także W. Grajewski, J. Kordys *Badania nad mitologią słowiańską w kontekście semiotycznych problemów teorii i historii kultury*, w: *Z polskich studiów slawistycznych*, seria 7, Prace na X Międzynarodowy Kongres Sławistów w Sofii 1988, red. J. Basara, Warszawa 1988, s. 557-661.

^{8/} P. Jorion *Intelligence artificielle et mentalité primitive. Actualité de quelques concepts lévy-bruhliens*, „Revue philosophique de la France et de l’Etranger” 1989 nr 4, s. 515-541.

Kordys Wierzyć i wiedzieć

zarazem źródłowe funkcje modelujące. Przemiany utrudniają badanie, jednakże zależności między strukturą semantyczną a regułami jej rozwijania w tekstach pozwalają na odtworzenie znaczeń w „długim trwaniu”. Ponadto w nowych kontekstach dawne elementy przetrwały bądź jako szczególnie przypadki, bądź jako realizacje jednej z możliwości tkwiących w archaicznym rdzeniu. Zmiany nie powodowały więc zerwania więzi z najstarszym znaczeniem, słowo wchodziło w nową sferę użycia, a motywy z nim związane stawały się w tekstach różnymi „rozwiązaniami etymologicznymi” wyjściowego jądra⁹. Można powiedzieć, że rekonstruowane w analizie porównawczej rdzenie są źródłem języka – nie w sensie jego odległej i na zawsze zakrytej genezy, lecz jako instancja stale obecna w językach historycznych. Umiejscowiona w punkcie zbiegu synchronii i diachronii jest stanem „języka, którym nigdy nie mówiono”, niemniej rzeczywistym, gwarantującym tak czytelność historii, jak teraźniejszą spójność systemu. Instancji tej nie można sprowadzić do „faktów”, gdyż tworzy wymiar historii i t r a n s c e n d e n t a l n e j, wytyczającej granicę i strukturę *a priori* wszelkiej wiedzy historycznej¹⁰. Zwróćmy również uwagę na hipotezy, wedle których początki historii ludów i języków indoeuropejskich wykraczają poza procesy demograficzne, towarzyszące ekspansji technik i rolnictwa. Próby odtworzenia najstarszej leksyki, prace genetyków sugerują, żebadając protojęzyki można sięgać w górny paleolit, a nawet w okresy wcześniejsze¹¹.

Początek rekonstrukcji znaczenia pojęcia „wiary” to dekompozycja na prostsze elementy, wyróżnienie podstawowych opozycji, sytuacji użycia, zestawienie z zachowaniami, do których się odnosi. Dostrzegamy wtedy skryte aspekty semantyki i kategorie poznawcze, a w trakcie ponownego montażu – logikę rządzącą całym układem. Operacje te umożliwiają zakreślenie obszarów wzajemnego oddziaływania składników nieujawniających się w pełni w przebiegu historii. Marcel Detienne mówi o „analizie konstrukcyjno-porównawczej” (*comparatisme constructif*) współtworzonej przez lingwistę, historyka i antropologa na zróżnicowanych kulturowo zbiorach reprezentacji. Jest to dyscyplina „sensotwórcza”, bliższa empirii niż typologii, niezainteresowana jednak ani wąską komparatystyką, ani poszukiwaniem abstrakcyjnej istoty, lecz rekonstrukcją znaczeń przez zestawienia elementów w odmiennym za każdym razem układzie¹². Z kolei analiza form myśli zawartych

^{9/} W.N. Toporow *O niektórych teoretycznych aspektach etimologii*, „Etimologija” 1984, red. O.N. Trubaczew, Moskwa 1986, s. 207-209.

^{10/} G. Agamben *Enfance et histoire. Destruction de l'expérience et origine de l'histoire*, Paris 2000, s. 65.

^{11/} R.W. Wescott *Protolinguistic: the study of protolanguages as an aid to glossogonic research*, „Annals of the New York Academy of Sciences” 1976, t. 280; W.W. Iwanow *Język kak sriedstwo riekostrukcii istorii*, „Priroda” 1983 nr 11; C. Renfrew *L'énigme indoeuropéenne. Archéologie et Langage*, Paris 1990, s. 323-324; L. et F. Cavalli-Sforza *Qui sommes-nous? Une histoire de la diversité humaine*, Paris 1994, s. 255, 258-259.

^{12/} M. Detienne *Comparer l'incomparable*, Paris 2000, s. 15, 20, 42-43.

w układach pojęć czy schematach mitologicznych pozwala rozpoznać, jak przyjęcie jednego składnika czy reguły działania warunkuje wybór zgodny z morfologią całej konfiguracji. Taki sposób postępowania odwołuje się zarówno do językoznawstwa, jak opisu transformacji mitów w *Mythologiques* Claude'a Lévi-Straussa.

Proces „demonażu” ułatwia zrozumienie wewnętrznej logiki systemu, a odwołanie motywacji pojęcia daje wgląd w mechanizmy umysłu. Kluczowe słowa są ważnym źródłem informacji o doświadczeniu psychofizycznym, sposobach przeżywania przez człowieka świata symboli. Odniesieniem badanych treści jest również kategoryzacja instytucji i relacji społecznych, stanowiąca jeden z podstawowych wymiarów komunikacyjnej funkcji języka¹³. Procedura winna rozpoznać przymusy rządzące konfiguracjami na różnych poziomach, a gdy badacz określi postawę poznawczą związaną z danym pojęciem, wchodzi ono w szerszy układ z wewnętrznymi regułami spójności. „W każdej konfiguracji jest pewne ukierunkowanie” – pisze Detienne. Wyróżnione składniki ukazują dobitnie relacje między językiem a kulturą. Ten pierwszy jest nie tylko podstawą, ale czynnikiem tworzącym – określa formy i motywację symboliki. Z drugiej strony imperatywy kulturowe narzucają sfery użycia, ramy funkcjonalne tworzące odrębną warstwę w języku¹⁴. Wzajemne związki ujawniają się najpełniej w sytuacjach „granicznych”, w zderzeniu odmiennych światopoglądów, konieczności wyboru jednego z nich; przykładem jest przyjęcie chrześcijaństwa oraz wykorzystanie do oznaczania pojęć nowej religii słownictwa dawnych wierzeń. Zdarza się, że to ostatnie może wtedy ujawnić bogactwo znaczeniowe i niezwykłą zdolność adaptacji¹⁵.

Swoista ekonomia pracy umysłu pozwala zarówno na powstanie konfiguracji pojęć opisujących dane zjawisko, jak i na „kondensację poznawczą” wielu struktur w jeden złożony symbol. Jego morfologii nie warunkują wyłącznie mechanizmy języka. Prace neurolingwistów wskazują na konieczność uwzględnienia niewerbalnych procesów poznawczych, pośredniczących w tworzeniu kategorii językowych¹⁶. Lingwistyka spleta się z neuropsychologią, badaniami nad sztuczną inteligencją, wreszcie – z antropologią. Analiza semantyki pojęć odnoszących się do intelektualnej aktywności człowieka wzbogaca zresztą samą *cognitive science*, która ujmowała tę sferę jako daną, nie próbując jej wyjaśniać, bądź zatrzymywała się na

^{13/} Zob. E. Sweetser *From Etymology to pragmatics. Metaphorical and cultural aspects of semantic structure*, Cambridge studies in linguistics, vol. 54, Cambridge University Press 1990, s. 9, 12.

^{14/} M. Detienne *Comparer...*, s. 47, 50-52, 58; W.N. Toporow, *Język i kultura: ob odnom słowie-simwole (k 1000-letiju chriştijanstwa na Rusi i 600-letiju jego na Litwie)*, w: *Balto-Slawianskije Issledowanija* 1986, red. W.W. Iwanow, Moskwa 1988, s. 14-16.

^{15/} W.W. Iwanow *O wyborze wiery w Wostocznoj ěewropie*, „Priroda” 1988 nr 12, s. 28.

^{16/} W krańcowych przypadkach przejście z jednej sfery do drugiej odczuwane jest niemal fizycznie; afatyk tak określił swoje trudności z wykonaniem werbalnego testu: „It is very hard to put it into words. I can see it in my brain, but I can't get it in my mouth”; H.K. Ulatowska, S.B. Chapman, J. Johson, D.D. McIntire *Processing of Proverbs in Aphasia and Old Elderly*, Clinical Aphasiology Conference 1993, Sedona, s. 6-7.

Kordys Wierzyć i wiedzieć

poziomie procesów o mniejszym stopniu komplikacji¹⁷. Porządek badania odpowiada więc z jednej strony współczesnemu spojrzeniu na synchroniczne i diachroniczne mechanizmy języka, a z drugiej – hipotezom o ewolucyjnych przekształceniach systemów semiotycznych. Obieg tekstów, dóbr, usług, wymiana matrymonialna mogły rozwijać się drogą różnicowania z synkretycznego systemu znakowego, łączącego różne funkcje oraz odmienne kody¹⁸. Perspektywę, z jakiej pragniemy badać te zjawiska, Iwanow określił tymi słowami:

chodzi o krąg problemów łączących współczesną lingwistykę tekstu (w szerokim ujęciu, które odpowiada metalingwistyce tekstu w koncepcji M.M. Bachtina – jednego z twórców rozpatrywanego tu kierunku), historię kultury i neuropsychologię. Istotny krok naprzód, jaki uczyniła ta ostatnia, pozwala już teraz na wykorzystanie jej osiągnięć w sposób o wiele pełniejszy, niż wydawało się to możliwe takim uczonym, jak Z. Freud, L.S. Wygotski, E. Sapir i S.N. Dawidienkow, którzy w pierwszej połowie XX wieku starali się dokonać syntezy psychiatrii, psychologii historycznej i antropologii kulturowej.¹⁹

Przedstawimy teraz elementy współczesnej „gramatyki komunikacyjnej” form *w i e r z y ć i w i e d z i e ć*, jako zbioru przymusów kontekstualnych, trybów użycia²⁰. Kolejną część poświęcimy rekonstrukcji archaicznego znaczenia pojęcia wiary w tradycji indoeuropejskiej, panteonie, rytuałach wywodzących się z niej kultur. Podkreślimy, że przyjęcie takiej perspektywy zawdzięczamy tradycji greckiej, refleksji nad istotą mitu (*mythos*) i jego odniesieniem do umysłu (*logos*), umożliwiającej praktykę antropologii. Ponadto, instytucje, religia *polis* wytyczając granicę swój/obcy, nie czyniły z separacji zakazu wszelkiego kontaktu. Postawa ta wynikała najprawdopodobniej ze specyfiki cywilizacji basenu Morza Śródziemnego, ukierunkowanych na komunikację międzykulturową, odtwarzających swą tożsamość w zewnętrznych relacjach. Analiza genealogii pojęcia „wiary” wiąże się więc z mechanizmami myślenia, pozwalającymi nam współlistnieć z odmiennymi kulturami²¹.

^{17/} D. Geeraets *La grammaire cognitive et l'histoire de la sémantique lexicale*, „Communications (Sémantique cognitive)” 1991 nr 53, s. 27; F. Varela, E. Thompson, E. Rosch *L'inscription corporelle de l'esprit. Sciences cognitives et expérience humaine*, Paris 1993, s. 39.

^{18/} W.W. Iwanow *Oczerki po istorii siemiotiki w SSSR*, Moskwa 1976, s. 55. To samo można powiedzieć o języku: „Language appears as the result of the convergent evolution of different systems or as the product of changes in intrinsically related subsystems as they appear in normal language production today”; F. Bresson *Phylogeny and Ontogeny of Languages w: Language Bases... Discourse Bases*, Amsterdam/Philadelphia 1991, s. 12.

^{19/} W.W. Iwanow *Struktura gomiewowskich tiekstow, opisuwajuszczich psichiczeskije sostajantija*, w: *Struktura tieksta*, red. T.W. Cyw'jan, Moskwa 1980, s. 81.

^{20/} P.-M. Lemaire *Grammaire communicationnelle de „Je crois que p”*, w: *On Believing. Epistemological and Semiotic Approaches*, Berlin–New York 1983, s. 184.

^{21/} B. Williams *La honte et la nécessité*, Paris 1997, s. 9-10; J.-P. Vernant *Entre mythe et politique*, Paris 1996, s. 74-75; M. Mamardaszwili, A. Piatigorskij *Simwol i soznanię (mietafiziczeskije rassużdienija o soznanii, simwolikie i jazykie)*, Jerusalem 1982, s. 143;

II

Struktury predykatowo-argumentowe, w których funkcjonuje czasownik „wierzyć” są jasno zarysowane: konstrukcje dwuargumentowe „X wierzy w Y-a”, „X wierzy Y-owi”, „X wierzy, że p”; w ostatnim przypadku pozycję drugiego argumentu zajmuje zdanie zależne. „Wierzyć w” jest sądem egzystencjalnym, potwierdzającym istnienie; formuła „wierzyć komuś” – to świadectwo zaufania do danej osoby, a więc określenie relacji intersubiektywnej; „wierzyć, że” prezentuje natomiast podmiotowy punkt widzenia. Użycia potoczne ujawniają paradoksy: „wierzyć” oznacza zarówno chęć zniuansowania swoich przekonań („wierzę, że” znaczy „przypuszczam, sądzę, wydaje mi się, mam nadzieję”), jak ich pełną afirmację: „wierzyć, więc wiedzieć, być pewnym”. Sens czasownika zmienia się w zależności od natury argumentu: można wierzyć w system wartości, w stwierdzenie rozmówcy, w możliwość zajścia wydarzenia. Paradoksy widać też w słownych reakcjach „nie musisz nic wyjaśniać, przecież Ci wierzę” oraz „zapewne masz rację, ale i tak Ci nie wierzę”, w których mówiący świadomie rezygnuje z posłużenia się „wiedzą” na rzecz „wiary” opartej na zaufaniu (lub jego braku). Repliki odsyłają do rozróżnienia między „wiarą” w wypowiedź a „wiarą”, jaką obdarzamy mówiącego. W jednym przypadku rezultat warunkuje falsyfikowalność dyskursu, w drugim – wynika on ze związku między interlokutorami²².

Nie jest również jednoznaczne użycie czasownika „wierzyć” w odniesieniu do świata nadprzyrodzonego. Wiara w Boga implikuje wiarę w jego istnienie, a wierzący przyjmuje tę zależność jako oczywistą: „wierzy w” Boga i nie odczuwa potrzeby potwierdzenia Jego egzystencji odrębnym sądem. Można wręcz powiedzieć, że nie uznaje za konieczne „wierzyć w istnienie” Boga, które nie może być zakwestionowane. Natomiast perspektywa zawarta w konstrukcji „X wierzy, że Bóg istnieje” otwiera drogę ku podaniu w wątpliwość. W ten sposób osoba niewierząca „wierzy”, że osoba wierząca „wierzy, że Bóg istnieje”. Różnicę pokazuje samo zestawienie „wierzy w Y-a” oraz „wierzyć, że Y istnieje”. W ostatnim zdaniu „wierzę” tworzy samodzielną ramę; sąd można wziąć w nawias (pytanie „czy ja w to wierzę?” to wyjście poza wiarę, uczynienie jej źródłem refleksji, w mowie potocznej zaś rama służy podkreśleniu głębi przekonania – „Piotr przyjdzie; ja w to wierzę” jest bardziej nacechowane niż proste zapewnienie). Dystynkcja ta ma zasadnicze znaczenie dla nauk o człowieku, akt rozdzielenia pozwala bowiem na studiowanie wierzeń jako takich – nie trzeba „wierzyć w wierzenia”, które się analizuje²³. Funkcje ramy ujawniają się dramatycznie w sytuacji konfliktu systemów religijnych i narzuconej konwersji. Prześladowani w XVII-wiecznej Japonii chrześcija-

M. Detienne *Comparer...*, s. 59; J.-P. Vernant *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris 1979, s. 195-217.

^{22/} E. Landowski *Sincérité, confiance et intersubjectivité*, w: *On Believing...*, s. 161, 167.

^{23/} J. Puillon *Remarques sur le verbe „croire”*, w: *La fonction symbolique. Essais d'antropologie réunis par M. Izard et P. Smith*, Paris 1979, s. 44-45.

Kordys Wierzyć i wiedzieć

nie stanęli przed wyborem między śmiercią a przysięgą: apostata miał odwołać się do mocy odrzucanej wiary wzywając Ojca i Syna i Ducha Świętego, a następnie zwrócić się do bóstw buddyzmu i shintoizmu. Gwarantem wyrzeczenia jako performatywu był więc jej zanegowany „przedmiot”. *Credo* stanowiło element przysięgi-metawypowiedzi negującej *credo*, stąd impas logiczny, gdyż żaden sąd sformułowany wewnątrz ramy nie może jej zaprzeczyć. Kroniki nie odnotowały reakcji wiernych ani władz. Ci pierwsi, uwięzieni w paradoksie, szukali odpowiedzi na pytanie o prawomocność przysięgi. Jeśli nie chcieli wyrzec się swej wiary, czyż intencja ta nie czyniła przysięgi ważną? W przeciwnym zaś przypadku moc *credo* łączyła ich jeszcze silniej z odrzucaną religią. Prześladowcy również znaleźli się w pułapce, którą sami stworzyli: przysięga potwierdzała to, co negowała i zaprzeczała temu, co miała poręczyć²⁴. W przedstawionych sytuacjach nie jest jednak najistotniejsza rama, lecz „opozycje hierarchiczne” (termin Louisa Dumonta) warunkujące relacje poszczególnych części do całości. Te pierwsze są identyczne jako składniki, a odmienne ze względu na odniesienie, które wskazuje miejsce w hierarchii. W badaniu wierzeń, rama jako czynnik łączący sytuuje się poza elementami, umożliwia analizę form myśli różniących się na jednym poziomie, na innym zaś stanowiących jednorodny przedmiot antropologii (czy historii religii). Natomiast wymuszona konwersja ukazuje mechanizm zmiany reguł różnicowania wewnątrz hierarchii („jeśli spotykamy opozycję odwróconą – pisze Dumont – wewnątrz tej samej całości, w której istniało przeciwstawienie bezpośrednie, wskazuje ona z pewnością na z m i a n ę p o z i o m u”)²⁵. Z perspektywy wierzącego zestawienie dwóch systemów, które dopuszcza odwrócenie hierarchii zaciera różnicę wartości i prowadzi do „skandalu logicznego”; stają się one równie prawdziwe, a zarazem wzajemnie się wykluczają. Ponadto, konsekwencje odrzucenia wiary czy konwersji przechodzą ze sfery pojęć w obszar zachowań.

W sytuacji, gdy byt istot nadprzyrodzonych okazuje się „przedmiotem” wierzeń, te ostatnie jako sądy o istnieniu nabierają dwuznaczności, postawa w stosunku do nich oscyluje między pewnością a podaniem w wątpliwość, mogą więc pojawić się odrębne „dyskursy”, wiary i wiedzy. Przyjrzyjmy się zatem związkom między nimi. Przede wszystkim, w „wierzyć, że p” akcent pada na stan umysłu, w przeciwieństwie do „wiedzieć”. „Wiem, że p” implikuje prawdę „p” lub przynajmniej sąd zewnętrzny w stosunku do przekonań podmiotu²⁶. Połączenie formuł odnoszących się do „wiary” i „wiedzy” w użyciu potocznym daje trzy konstrukcje: pierwsza opiera się na pewności, podkreśla brak różnicy między wiarą i wiedzą: „wierzę i wiem (wierzę w to, co wiem i wiem to, w co wierzę)”. Druga odsyła do

24/ P. Watzlawick, J.H. Beavin, D.D. Jackson *Une logique...*, s. 203-206.

25/ L. Dumont *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris 1979, s. 397-402; L. Dumont *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris 1983, s. 213-214, 217-218, 244.

26/ D.C. Dennett *La stratégie de l'interprète. Le sens commun et l'univers quotidien*, Paris 1990, s. 170; N.D. Arutiunowa *Język i mir...*, s. 579.

przypuszczenia: „wierzę w to, czego nie wiem, lecz mógłbym wiedzieć”. Różnica między wiarą a wiedzą jest przypadkowa, może być więc anulowana, choć niepewność ujawnia *dictum*: „wszyscy wiemy, że umrzemy, lecz w to nie wierzymy”²⁷. Wreszcie formuła odwołująca się do tajemnicy wiary: „wierzę w to, czego nie wiem i nie mogę wiedzieć”²⁸. Porównanie „wiem, że p” i „wierzę, że p” wskazuje w pierwszym przypadku na wyższy poziom pewności, stąd spontanicznie przeciwstawiamy wiarę – wiedzę²⁹.

Wydaje się, że w naszej cywilizacji podział ten jest konsekwencją rozróżnienia dwóch odmiennych światów, które zarówno wierzący, jak i niewierzący uznają za najbardziej ogólny wyznacznik religii. Jednakże nie on jest uniwersalny. Oto dwa przykłady: afrykański lud Joruba określa swą religię jako „wiedzę z pierwszej ręki”, nabytą bezpośrednio, chrześcijaństwo zaś, przekazywane za pośrednictwem pisma, nie wiąże się z doświadczeniem jednostki, odpowiada wiadomościom zasłyszonym, uznawanym za prawdopodobne³⁰. Z kolei w języku Indian Wintu (Kalifornia) rozróżnia się prawdy doświadczenia i sferę wierzeń. Tematy sakralne ujmowane są wyłącznie w kategoriach gramatycznych, odnoszących się do doświadczenia: „język degraduje zjawiska i wydarzenia zależne od przyczynowości naturalnej do grupy fenomenów poznawanych w sposób bezosobowy i pośredni”³¹. Dla wielu społeczeństw sfera wierzeń jest oczywista, nie wymaga uzasadnienia, a istoty, którym my przyznajemy miejsce w innym świecie, zamieszkują ten świat, ingerują w sprawy ludzkie tak samo, jak zjawiska naturalne. Ludzie wierzą w egzystencję bóstw jak w swoją własną, zwierząt domowych czy rzeczy, przy czym słowo „wierzą” nie jest najwłaściwsze. Wiedza o ich istnieniu jest elementem codziennego doświadczenia, można im ufać lub nie, lecz na pewno trzeba składać im ofiary³². Zwraca się również uwagę na lęk związany z koniecznością modyfikacji utrwalonych prawd, *mentalité primitive* wyróżniałby zatem brak alternatyw w systemie wierzeń. Myśl tę cechowałoby tak ściśle splecenie wiedzy i wiary, że wszelka próba rewizji budziłaby strach³³. W cywilizacji Zachodu myśl grecka V wieku p.n.e. wprowadza podział między niepoznawalnym przedmiotem wiary a wiedzą.

^{27/} A.J. Greimas *Le savoir et le croire: un seul univers cognitif*, w: *On Believing...*, s. 131.

^{28/} F. Armengaud *Moore et Wittgenstein: „Je crois que” / „Je sais que”*, w: *On Believing...*, s. 40

^{29/} Ludwik Wittgenstein pisał: ««Wiem... » mówimy wtedy, gdy gotowi jesteśmy podać przekonujące racje. «Wiem... » odsyła do możliwości wykazania prawdy. To, że ktoś coś wie, da się pokazać, o ile jest on o tym przekonany. Ale jeśli to, w co wierzy, jest tego rodzaju, że racje, jakie może podać, nie są bardziej pewne niż jego twierdzenie, to nie może on rzec, że wie to, w co wierzy” (*O pewności*, przeł. M. Sady, W. Sady, Warszawa 1993, § 243).

^{30/} P. Jorion, recenzja z: B. Hallen, J. O. Sodipo *Knowledge, Belief and Witchcraft. Analytical Experiments in African Philosophy*, London 1986 („L’Homme” 1987 nr 101, s. 161).

^{31/} C. Lévi-Strauss *Regarder, écouter, lire*, Paris 1993, s. 152.

^{32/} J. Pouillon *Remarques...*, s. 49.

^{33/} P. Jorion *Principes des systèmes intelligents*, Paris 1990, s. 66.

Kordys Wierzyć i wiedzieć

W okresie późniejszym możliwe są tak interesujące warianty, jak formuła Cyncerona. *Deos esse puto* nie jest wyznaniem wiary, lecz operacją poznawczą o charakterze „technicznym” (*putare* odnosiło się do czynności liczenia, mierzenia, poddawania weryfikacji): „zważywszy wszystko, wierzę, że bogowie istnieją”³⁴.

Sokrates zwrócił myśl ku rzeczom ludzkim, odróżniając tę sferę od refleksji nad światem nadprzyrodzonym. Istotną jest również konstrukcja dialogów, autor (Platon) nigdy nie mówi w pierwszej osobie; uchwycenie toku wywodu wymaga za każdym razem postawienia pytania, czy to, co wkłada w usta postaci, odpowiada sytuacji dialogu z perspektywy wiedzy, którą mamy o osobach biorących w nim udział. By zrozumieć konwersację trzeba stale rozróżniać między faktami, aktami mowy i wymianą replik³⁵. Stąd dialogowe „wiedzieć” wprowadza wraz z racjami by „wierzyć”, racje by wątpić, opiera się na wnioskowaniu, którego ogniwa nie ujawniają się od razu jako spójna całość, ponadto nowy element w rozumowaniu może zburzyć powstającą konstrukcję³⁶. W strukturze dialogu pozycje form „wierzyć, że p” i „wiedzieć, że p” są różne. Pierwsza zajmuje miejsce na końcu sekwencji, lub ma charakter retroaktywny. Druga może pojawić się w dowolnym miejscu, lecz jeśli nie nastąpi po niej replika (na przykład, w postaci poświadczenia zgody) wymiana opinii jest niedokończona. Formuła „wiem, że p” wiąże się najczęściej ze stwierdzeniem uznawanym za pewne; uchwycenie znaczeń związanych z „wierzę, że p” wymaga znajomości systemu przekonań mówiącego, którego „p” stanowi tylko element, dlatego też wprowadza wątpliwość, możliwość negacji. Wypowiadający nie tylko powinien mieć podstawę, by twierdzić „wiem, że p”, musi również uzyskać od słuchacza akceptację dla równie zasadniczej postawy. Brak zgody urywa dialog. Podmiot wskazuje za pośrednictwem form „wiem/wierzę” na stopień przywiązania do głoszonych przekonań, z których część ulega zmianie, a część nie.

Wiedza i wiara z różnym natężeniem kształtują przekonania jednostki. Przyjmijmy, że w rozmowie wypowiadający formułę „wierzę, że p” nie jest „przywiązany” do swego sądu. Ten ostatni może zostać porzucony, a rozmówca uczestniczy zarówno w formowaniu treści „p”, jak i modalności przekonania wyrażonego w „wierzę, że p” (por. różne warianty odpowiedzi na pytanie „co o tym sądzisz?”). Dzieje się tak zarówno w dialogu, gdy każdy na równych prawach wyraża swą opinię, jak w sytuacji sporu. Następuje wtedy momentalne utożsamienie „wierzę=wiem=jestem przekonany” mające na celu wyrażenie pewności, że „racja jest po mojej stronie”³⁷. „Wierzę, że p” oraz „wiem, że p” nie mają tej samej wartości perswazyjnej, nie niosą też równoważnej informacji. Pierwszą formę cechuje

^{34/} E.R. Dodds *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris 1977, s. 181; É. Benveniste *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 1: *Économie, parenté, société*, Paris 1969, s. 154.

^{35/} Mechanizm ten analizuje Leo Strauss (*La cité et l'homme*, Paris 1987).

^{36/} Pisze Marvin Minsky (*La société de l'esprit*, Paris 1988, s. 583): „zawsze poszukujemy pewności, lecz jedyną rzeczą nie podlegającą zakwestionowaniu jest to, że zawsze znajdzie się miejsce dla wątpliwości”.

^{37/} P.-M. Lemaire *Grammaire...*, s. 197-198.

wątpliwość, drugą – pewność. W dialogu ścieżki myśli przebiegają od przekonania (i wątpliwości) do pewności, podczas gdy przyjęcie tej ostatniej za punkt wyjścia może prowadzić w odwrotnym kierunku³⁸. Stwierdzenie „wiem, że p” rzadko rodzi głębokie odczucie, że mówiący „wie”, częściej zaś wrażenie, że „wierzy, że wie”. Natomiast „wierzę, że p” zaprasza słuchacza do interpretacji zdania zależnego zgodnie z jego własnymi przekonaniami, a także do przyjęcia perspektywy mówiącego i „uwierzenia mu, by zobaczyć, że p”, podjęcia próby wspólnego dotarcia do „wiedzy”. „Wierzę, że p” zachęca więc odbiorcę do zmiany postawy, w tym przyjęcia słów „na wiarę”³⁹. Ten efekt komunikacyjny wynika z mniejszej kontekstualizacji formy „wierzę, że p”, odniesienia do przekonań jednostki, podczas gdy „wiem, że p”, dając możliwość weryfikacji, nie wyraża nacechowanej pozycji mówiącego⁴⁰. Ponadto podmiot może być jedynie pasywnym wyrazicielem czegoś, co jest tak oczywiste, że nie prowadzi do żadnej modyfikacji w s p ó l n e j w i e d z y odbiorców. Formuła „wiem, że p” wymaga często poręczenia ze strony innych ludzi (czy instytucji), a gdy go nie otrzyma, napotyka na opór stabilnego systemu przekonań. Według Wittgensteina, użycie słowa „wiem” w grach językowych jest restryktywne, wyspecjalizowane i odwołuje się do pojęcia „ja inkluzywnego” – członka wspólnoty ludzi dzielących dane przekonania. Paradoks pewności polega na tym, że w momencie wypowiedzenia, „wiem, że p” staje się podejrzane i dlatego niepewne; mamy więc do czynienia z sytuacją poznawczą analogiczną do wiary, gdy zostanie przeciwstawiona innemu wyznaniu⁴¹. Zwróćmy wreszcie uwagę, że formuła „wierzę, że p” jest równokształtna „wierze” wpisanej w relacje osobowe o długiej i stabilnej historii. Staje się wtedy nie tylko manifestacją przekonań, lecz również odniesieniem do ludzi myślących podobnie, a więc do tradycji, która uprawomocnia stwierdzenie w stopniu o wiele silniejszym niż kryterium prawdy, z perspektywy jednostki zaś – potwierdza jej tożsamość⁴². Jeśli „wierzę, że p” jest formułą pozornie kruchą, której użycie wiąże się z możliwością negacji przez rozmówcę, to „wiem, że p” jest konstrukcją tylko pozornie silną. Dlatego stwierdzenia podporządkowane „wiem” są często parafrazowane na język „wiary” nie tylko po to, by stać się lepiej zrozumiałe, ale w celu wzmocnienia efektu pragmatycznego⁴³. Słuchacz „wierzy” w „wiem, że p” wypowiedziane przez rozmówcę; ten ostatni powinien „wierzyć w p”, by móc powiedzieć „wiem”. W tym przypadku języki w i e -

^{38/} O różnych rozwiązaniach w dialogach Sokratejskich zob. J. Fontanille *Une point de vue sur „croire” et „savoir”*, „Actes semiotiques (Documents)” IV, 33, Paris 1982, s. 9-14.

^{39/} P.-M. Lemaire *Grammaire...*, s. 199.

^{40/} „Ja wiem” byłoby więc bliskie „nie ma w tym przypadku czegoś takiego, jak wątpliwość” (Wittgenstein *O pewności...*, § 58).

^{41/} G. Armengaud *Moore et...*, s. 37, 40, 43-45.

^{42/} P.-M. Lemaire *Grammaire...*, s. 190-191.

^{43/} Por. u Wittgensteina *O pewności...* (§ 330); „Tak więc zdanie «Wiem...» wyraża gotowość do wierzenia w pewne rzeczy”.

Kordys Wierzyć i wiedzieć

d z y i w i a r y nie przeciwstawiają się, lecz nakładają na siebie, sądy zawarte w jednym można wypowiedzieć w kategoriach drugiego. Przekonanie wyrażone formą „wierzę” uznaje się za pewnik, ten zaś opatrzony ramą „wiem” często podlega zakwestionowaniu⁴⁴.

Do tej pory rozpatrywaliśmy użycia „wierzę/wiem” przede wszystkim w kontekście „komunikacji relacji” (Gregory Bateson), gdzie wiedza i wiara mogą zamieniać się miejscami. Z kolei formuły modalne typu „chciałbym, by tak się stało, ponieważ wierzę, że p” wyrażają postawę, w której „intencjonalność staje się zasadniczo poznawcza” (Paul-M. Lemaire). Jednostka zawieszona odniesienie do interlokutora i kontekstu, by skupić swą uwagę na tym, co jest poza językiem. „Wierzę, że p” wskazuje wówczas na akt refleksji podmiotu oraz jego przekonanie, że to, w co wierzy, jest stanem rzeczy niezależnym od niego, bliskim wiedzy. Dążenie do wyjścia poza język widać również w prostym stwierdzeniu „wierzę, że będzie padać”. Zakłada ono odpowiedniość między wyrażeniem a wydarzeniami w przyszłości, postawa poznawcza zaś, która doprowadziła do tego wniosku, ukazuje mechanizm autoreferencji, zawarty w języku („wierzę w to, co stwierdzam”)⁴⁵. Jak pisze Lemaire, język zwraca się ku sobie, by lepiej spełniać funkcję deiktyczną, a zarazem odsyła do działania jako ostatecznej instancji, gdy wypowiedź tę skierujemy do osoby, która podziela nasze przekonanie oraz wypływające z niego zamierzenia. Formuły zawierające „wierzę” mogą stać się performatywami w relacjach intersubiektywnych; wierzenie to również zbiór przyrzeczeń, angażuje obie strony, łączy słowa i akty. Gdy mówimy, że w coś wierzymy, słuchacze powinni pamiętać o zawartej w deklaracji obietnicy, której zwińczeniem jest działanie. Pisał Pierre Janet „wierzenie nie jest niczym innym niż przyrzeczeniem działania: wierzyć to działać”⁴⁶. Wiara materializuje się w czynie: „wierzysz, jeśli to robisz, jeśli tego nie robisz, to nie wierzysz” (Michel de Certeau). Dla Janeta akt intelektualny zawiera komponent motoryczny, czynności ciała łączą się z pracą umysłu. Zestawienie pamięci i przyrzeczenie pokazuje, że obydwa mechanizmy zawierają „działanie odroczone”, jednakże w odwróconej kolejności. Odtwarzanie aktu z pamięci przyjmuje często postać językowego substytutu. W obietnicy zaś część słowną wykonuje się *hic et nunc*, realizacja przychodzi później⁴⁷.

„Wiedzieć” i „wierzyć” odnoszą się więc do typów aktywności poznawczej raz zbieżnych, kiedy indziej – przeciwstawnych. Wierzenie nigdy nie występuje w izolacji, stanowi fragment całości mniej lub bardziej uświadamianej czy wyrażanej. Systemem tym może być religia, filozofia albo ideologia. Z kolei wiedza to nie tylko t r e ś ć umysłu, lecz umiejętność klasyfikacji danych, strategię poznawczą ich użycia. W tym kontekście „wiedzieć” i „wierzyć” wskazują na odmienny stopień „przywiązania” (*adhésion*) jednostki do swych przekonań (Paul Jorion). Te

^{44/} P.-M. Lemaire *Grammaire...*, s. 200-201.

^{45/} Tamże, s. 194-196.

^{46/} P. Janet *L'évolution de la mémoire et de la notion du temps*, Paris 1928, s. 18, 289.

^{47/} Tamże, s. 426-429; *Croire: une...* Certeau, s. 5.

ostatnie można przedstawić jako sieć, z obszarem centralnym i peryferią. Organizacja odbija historię podmiotu: w stabilnym jądrze skupiają się najgłębsze przekonania, w które się wierzy. Część peryferyjną stanowi układ łatwo modyfikowalnej, kumulującej się wiedzy opartej na schematach i operacjach inferencyjnej. Porządek ten ulega przekształceniom w konfrontacji z nową informacją. Z tej perspektywy wymaga korekty obraz „pewnej” wiedzy i „zmiennych” przekonań. Staramy się zachować te ostatnie nawet wtedy, gdy przeczy im empiria, natomiast aktualizujemy swą wiedzę, gdy tylko zdobędziemy dostęp do dokładniejszych lub bardziej wiarygodnych danych⁴⁸. Wiedza grupuje elementy, które można łatwo usunąć czy zastąpić, co nie narusza struktury, funkcji ani działania całego układu. Cechuje go autorefereńcja szczególnie widoczna wtedy, gdy wskazujemy na poręczycieli („władców prawdy”, by użyć określenia Detienne’a).

Wzmacniające podwojenie w formule „wierzę (w to, co wiem)” ukazuje zarazem wymiar języka, stanowiący nasze poczucie tożsamości. Natomiast wiara w istotę najwyższą wiąże się ze specyficzną relacją między jednostką/wspólnotą a bóstwem, opartą w wielu społeczeństwach na regule wzajemności⁴⁹. Jest to przypadek szczególny, choć uprzywilejowany, można bowiem oczekiwać wzajemności (wynikającej z wiary) od innej osoby, instytucji, partii politycznej. Podobnie ujmuje się relację między wiarą a wypowiedzią: wierzyć komuś, to ufać jego słowom, a więc przenieść zaufanie udzielone osobie na wypowiedź uznaną za wiary/godną. Tak jest w przypadku religii opartej na *credo* – zbiorze dogmatów stanowiących bezpośredni przedmiot wiary, ale nie tylko. Z analogiczną sytuacją spotykamy się w innych dziedzinach, zaczynając od polityki, kończąc na twierdzeniach naukowych. Wierzymy w nie, gdyż nie potrafimy ich zweryfikować, mamy natomiast zaufanie do ludzi, którzy je głoszą czy do autorytetu instytucji⁵⁰.

III

Benveniste umieścił rozdział poświęcony pojęciu wiary w pierwszym tomie *Słownika instytucji indoeuropejskich*, zatytułowanym *Ekonomia, pokrewieństwo*,

^{48/} P. Jorion *Principes...*, s. 64-65; gradacje i modalności „przywiązania” autor omawia na s. 148-149. Skoro wiara stanowi rdzeń układu przekonań, zmiana ma charakter skokowy, a intensywność tego doświadczenia zmienia życie jednostki. Zob. chociażby film Petera Weira *Fearless (Bez lęku)*, 1994.

^{49/} Z nowszych prac zob. m.in. C.A. Gregory *Gifts and commodities*, London 1982; A.B. Weiner *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-While-Giving*, Berkeley 1992; J.T. Godbout en collaboration avec A. Caillé *L'esprit du don*, Paris 1992; A. Testart *Des dons et des dieux. Anthropologie religieuse et sociologie comparative*, Paris 1993; M. Godelier *L'énigme du don*, Paris 1996; A. Caillé *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris 2000; M. Hénaff *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris 2002; M.R. Anspach *A charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité*, Paris 2002.

^{50/} J. Pouillon *Remarques...*, s. 45-46; G. Armengaud *Moore et...*, s. 36, 38.

Kordys Wierzyć i wiedzieć

społeczeństwo, a nie w tomie *Władza, prawo, religia*, pragnął bowiem podkreślić związek semantyki *credo* z mechanizmami wymiany i kategorią wzajemnych zobowiązań. Samą strukturę słowa od dawna uważano za wyjątkowo archaiczną, *un vénérable fossile morphologique* (Dumézil), a znaczenie rekonstruowanej praformy **kred-dhē* nie budziło większych wątpliwości: „powierzyć komuś **kred*”. Czasownik *dhē* wskazuje na czynność („kłaść, umieszczać, ustanawiać”), nie traktowaną dosłownie, lecz jako akt kreacji, powoływanie do życia, „ustanawianie istnienia”⁵¹. Elementowi **kred* przypisywano różne znaczenia: od „serca” do „magicznej siły”. Benveniste sądził, że **kred* odsyła do „zastawu”, „rękojmi”, obiektu lub wyobrażenia nacechowanego emocjonalnie, obdarzonego magiczną mocą, którą człowiek udziela bóstwu (interpretacja nawiązywała do pojęć typu *mana* czy *hau* wykorzystanych przez Maussa w analizie daru). *Credo* oznaczałoby więc dosłownie „powierzyć **kred* istocie, od której oczekuje się opieki i dlatego «wierzy się w nią»”. Znaczenie odnosiło się do relacji, która najpierw ustala się między ludźmi i bogami, a później między samymi ludźmi⁵².

Łatwo zauważalne jest też podobieństwo między łac. *crē-dō* i sanskr. *śrad-dhā*-. To drugie oznacza „akt ufności w bóstwo; zakłada on odzyskanie ofiarowanego zaufania w postaci łaski udzielonej wiernemu” (Benveniste) lub „bezpośrednią relację osobową między tym, który «powierza» *śrad-dhā* oraz bóstwem, człowiekiem lub rzeczą uznaną za wszechmocną i skłonną do pomocy” (Dumézil). W kulturze dawnych Indii pojęcie *śrad-dhā* pełniło funkcję zarówno czasownika, jak i rzeczownika. Dumézil wyróżnia cztery najważniejsze konteksty, w których pojawia się w *Wedach* czasownik *śrad-dhā* – lub wyrażenie *śrad dhā*. Pierwszy to ogólne zaufanie do żywej istoty, boga, kapłana lub do rzeczy uznawanej za wszechmocną; drugi – weryfikowalna za pośrednictwem zmysłów (szczególnie wzroku) wiara w realne istnienie danej rzeczy lub istoty; trzecim jest wiara w to, co zostało powiedziane, przywołane w mowie (stąd związek z personifikacją mowy, boginią *Vac*); wreszcie *śrad-dhā* występuje w prośbach skierowanych najczęściej do bóstwa o powierzenie czegoś komuś. W hymnach *Rigwedy* *śrad-dhā* podlega personifikacji (staje się boginią Ofiary/Zaufania), lub oznacza „niezawodny środek, będący w dyspozycji wprawnego kapłana, dzięki któremu wyznanie wiary staje się skuteczne nawet bez przywołania konkretnego bóstwa”⁵³. Ostatnie znaczenie pokazuje przesunięcia w strukturze semantycznej słowa, przejście „od zaufania żywionego do bogów do potęgi ofiary”⁵⁴. Akcent nie pada na związek człowiek – bóstwo, lecz na relację między wiernym a kapłanem. Znajomość reguł postępowania rodzi pewność osiągnięcia celu, kapłan upodobnia się do rzemieślnika ufnego w swe umiejętności oraz narzędzia. Forma komunikacji z *sacrum*, uzależniająca skuteczność obrzędu

^{51/} E. Benveniste *Le vocabulaire...*, t. 1, s. 176; t. 2: *Pouvoir, droit, religion*, s. 101; G. Dumézil *Idées romaines*, Paris 1980, s. 47, 54.

^{52/} E. Benveniste tamże, s. 179.

^{53/} G. Dumézil *Idées...*, s. 50-53.

^{54/} E. Benveniste *Le vocabulaire...*, s. 173.

od rygorystycznego przestrzegania zasad, bliższa jest magii niż wierze religijnej i stanowi przewodni wątek staroindyjskiej literatury rytualistycznej, u której podstaw leży „dogmat o wszechmocy ofiary”. Tendencje dewocyjne ożywiały jednak *śraddhā* „nawet w czasach, gdy rytualiści zredukowali pojęcie do prawie czysto technicznego zachowania w bezosobowym niemal kulcie”⁵⁵. *Śraddhā* szczególnie odnosiło się do Indry symbolizującego zwycięstwo w boju; do niego zwracają się wojownicy z prośbą o wsparcie. Powstanie relacji opartej na wierze można przedstawić w formie „archifabuty”, której tematem jest konflikt w świecie bogów i zaufanie okazane jednej ze stron przez ludzi. Dobra zdobyte dzięki udzielonemu poparciu powinny zostać rozdane również ziemskim poplecznikom, powstaje swoista relacja *do ut. des.*, łącząca dwa światy. Bóstwo zostaje obdarzone *śrad*, lecz później musi oddać to, co otrzymało, wspomagając w walce czy zawodach („akt wiary – pisze Benveniste – zawiera zawsze pewność nagrody”). *Śraddhā* można więc przetłumaczyć jako „oddanie się bóstwu” przez ofiarowanie mu zaufania w trakcie obrzędu czy ryzykownego działania, z jednoczesnym oczekiwaniem wzajemności. Model ma taki sam kształt w sferze sakralnej i ekonomiczno-prawnej, nie zależy również od formy udzielenia zaufania: słownej, materialnej, określonego zachowania; abstrakcyjne pojęcie wiary i okazanie bóstwu *śrad* przez odpowiedni rytuał mają to samo znaczenie. Wiara w planie sakralnym i warunki udzielenia kredytu „na ziemi” są równoważne⁵⁶.

Zjawisko to widać wyraźnie w łacińskim słownictwie prawnoreligijnym, w którym znaczenia formy **kred-dhē* przekazywało pojęcie zaufania – *fidēs* (rzeczownik odpowiadający czasownikowi *credo*). Semantyka wskazuje na „poczucie zaufania do kogoś lub czegoś”, „wzbudzoną ufność, lojalność” z rozszerzeniem obejmującym „przyrzeczenie, opiekę, oddanie”. U podstawy również leży reguła wzajemności – deklaracja wiary przynosi oczekiwane wsparcie. *Fides* odsyła do „cechy danej istoty, przejawiającej się w formie mocy opiekuńczej nad osobą, która oddała się jej pod ochronę”⁵⁷. W komunikacji ze sferą *sacrum* nie używano *fidēs* z perspektywy podmiotowej; zwracający się z prośbą budził zaufanie u bóstwa, otrzymywał „boską gwarancję”. W kontekście świeckim *fidēs* odpowiadałoby „kredytowi zaufania”, którym podmiot cieszy się u partnera. Dumézil podkreśla ścisłe połączenie aspektu religijnego i prawnego w *crēdō* i *fidēs*: „Rzymianie nigdy nie traktowali oddzielnie tych dwóch pojęć, widząc w jednym odpowiednik drugiego, a podstawę dla obu – w pojęciu *iustitia*”. Według Dumézila, *śraddhā* nie ma ekwiwalentu w religii rzymskiej, choć zachowania obrzędowe związane z pojęciem wedyjskim i łacińskim są sobie bliskie. To ostatnie symbolizowało zaufanie oparte na wierze w lojalność bogów, lecz wierność zobowiązaniom wynikała z automatyzmu prawnego, a nie magii. Dopiero chrześcijaństwo, wpływy hebrajskie i greckie nasyciły *crēdō* i *fidēs* znanymi nam konotacjami, które w sposób uderzający połączyły się

^{55/} G. Dumézil *Idées...*, s. 48-49.

^{56/} É. Benveniste *Le vocabulaire...*, s. 174, 176-177.

^{57/} Tamże, s. 103, 115-121.

Kordys Wierzyć i wiedzieć

z odległą tradycją wedyjskiego *śradhā*⁵⁸. Ewolucja pojęcia *fidēs* spowodowała, że zrekonstruowane znaczenie jest odwróceniem współczesnego. Formy „mieć zaufanie”, „obdarzać nim kogoś” („dawać wiarę”) są kalkami łacińskimi (*fidem habere*) i wywodzą się z języka retoryki. „Zaufanie” nabiera cech subiektywnych, jest związane z podmiotem, przekazywane innej osobie, która może nim dysponować także niewłaściwie, jak pokazują zwroty „nadużyć czyjegoś zaufania”, „wykorzystać je”.

Trzy formy, w jakich występowało *fidēs* należy odnieść do struktury rzymskiego panteonu, a szczególnie do najwyższego bóstwa – Jupitera. Pierwsza – to bogini Fides, gwarantująca wierność złożonej przysiędze: „Fides, wpisana w życie publiczne czy prywatne, przyjazna współobywatelom lub obcym, jest zawsze Lojalnością”⁵⁹. Jej sanktuarium wzniesiono na Kapitolu w III wieku n.e. w pobliżu świątyni Jupitera, lecz kult pochodzi z czasów znacznie wcześniejszych; w corocznym rytuale uczestniczą trzej *flamines* przemierzający w powozie całe miasto. Pisze Dumézil:

Fides była zasadą relacji między ludźmi bądź ludźmi a bogami, we wszystkich sferach i na poziomie wszystkich funkcji uosabianych przez trójkę wielkich bogów; ponadto stanowiła podstawę prawidłowych związków między tymi obszarami oraz funkcjami, a więc życia zbiorowego, społecznego pokoju.⁶⁰

Drugą formą jest abstrakcyjne pojęcie *fides*, trzecią zaś – bóstwo wierności Dius Fidius. Jego relacje z Jupiterem nie są do końca jasne:

Czy Dius Fidius był najpierw bogiem najwyższego rzędu, niezależnym sąsiadem Jupitera i zachował, jak wskazuje zawarta w jego imieniu *fides*, przysięgę oraz domenę lojalności, pozostawiając Jupiterowi najwyższą władzę polityczno-religijną, *regnum, auspicia*? Czy też przeciwnie, Dius Fidius – to tylko aspekt, szczególnie imię Jupitera, które zdobyło pewną samodzielność? W każdym razie, jeśli nawet bóstwa różniły się między sobą, to były ze sobą ściśle splecione: Jupiter także sprawował pieczę nad złożoną przysięgą, Dius Fidius również miotał błyskawice, jego świątynia była otwarta ku niebu i przysięgano na niego bez nakrycia głowy.⁶¹

Dumézil akcentował znaczenie „ducha prawa” ożywiającego religię Rzymian:

niezależnie od etymologii, słowo *religiones, religio*, które w końcu oznaczało zbiór relacji człowieka ze światem niewidzialnym, na początku odnosiło się do skrupulatności: nie mocy, ani jakiegokolwiek formy działania, lecz powstrzymania się, pełnego niepokoju wahań wobec objawienia, które należy przede wszystkim zrozumieć, by móc się do niego

58/ G. Dumézil, *Idees...*, s. 58.

59/ Tamże, s. 55-56.

60/ G. Dumézil *La religion romaine archaïque avec un appendice sur La religion des Étrusques*, Paris 1987, s. 156-157, 401-403.

61/ Tamże, s. 190-191.

Dociekania

dosłownie. Rzymianie bardzo szybko dostrzegli wartość, skuteczność słowa w życiu religijnym.

Traktowali bogów jak subtelnych znawców prawa, ceniących zręczność w posługiwaniu się mową i techniką obrzędową. Legendarne „targi” z bóstwem o materię ofiarniczą były przejawem stałej troski, by nie używać słów w sposób nieprzemyślany. Boski partner mógłby je błędnie zrozumieć, wykorzystać niezgodnie z intencją wypowiadającego, poczuć się dotknięty⁶².

Splatanie się symbolizmu społecznego, prawnego, sakralnego ukazują mitologiczne fabuły o pierwszych władcach Rzymu. Romulus tworzył parę z królem Numą – młody półbóg o dyktatorskich skłonnościach oraz dbały o harmonię i prawo starzec. Jeden uosabiał władzę niecofającą się przed gwałtem, drugi był gwarantem porządku społecznego, wymiany, kontraktu⁶³. Podział odpowiadał koncepcji „pierwszej funkcji”, dwoistości najwyższej władzy, którą w panteonie staroindyjskim symbolizowała para Waruna – Mitra. Romulus składał hołd Jupiterowi, Numa zbudował sanktuarium *Fides Publica*, ustanowił kalendarz rytualny, instytucję trzech *flamines maiores*, znany był z nadzwyczajnego „zaufania” do bogów, bliskiej staroindyjskim rytualistom wiary w skuteczność obrzędów. Plutarch przytacza legendę, że na wieść o zbliżaniu się wrogów, Numa uśmiechnął się i rzekł: „A ja złożę ofiarę”. Dumézil, porównując podania o „niewolniku *śradha*”, królu Manu i Numie, ukazał uderzające podobieństwo zachowań:

Jeśli „wiara” Numy obejmuje podwójną domenę, z jednej strony prawie mistyczną, z drugiej w pełni należąca do sfery prawa, wiąże się to z faktem, że kult, a szczególnie czynność składania ofiary są w Rzymie aktami handlowymi, wypełnianiem kontraktów wymiany między człowiekiem a bóstwem. Ich automatyzm – tak inspirujący Numę w jego wzniosłej ufności – jest w mniejszym stopniu magiczny niż prawny; mają one moc przymusu jako układ w takim przynajmniej stopniu, jak ten typ paktu, który Marcel Mauss analizował w swym *Szkicu o darze* [...], a wyrażonym w znanej skądinąd tradycyjnej formule *do ut des*. Otóż pojęcie boskiego „handlu” jest równie istotne w teorii ofiary dawnych Indii (Mauss podkreśla znaczenie formuły *dadāmi te, dehi me* – „ja daję tobie, a ty mnie”); często spotyka się sceny, gdy bóstwo ocenia wartość proponowanej ofiary, lub porównuje jakość różnych przygotowywanych mu darów, etc. [...] Religijna ufność Numy i *śradha* Manu mają więc tę samą dziedzinę, dają poczucie takiej samej pewności, w równym stopniu mogą być negocjowane: obydwie łączą się z interesem składającego ofiarę, lub raczej uczciwie godzą roszczenia człowieka i bóstwa; dla tego pierwszego ważna, wręcz konieczna jest autentyczna wola złożenia ofiary dokładnie takiej, jaka została wspólnie uzgodniona; ilość i jakość składanej materii pozostaje domeną porozumienia między stronami.⁶⁴

^{62/} Tamże, s. 57.

^{63/} Tamże, s. 208-209.

^{64/} G. Dumézil, *Idees...*, s. 56-58.

Kordys Wierzyć i wiedzieć

Benveniste podkreśla jednak, że odmienne pozycje partnerów czyniły z „kontraktu” relację asymetryczną, opartą na poddaniu się władzy autorytetu. Podporządkowanie w zamian za „boskie gwarancje” – na ten aspekt zwracał uwagę Gernet: najbardziej archaiczne formy kontraktu, przysięgi – powodowały zmianę statusu partnerów. Wyzwalały one siły pochodzące z „innego świata”, a osoba podejmująca zobowiązania znajdowała się w pozycji niższej, która „pozwalala następnie na podjęcie okrutnych środków w imię najbardziej konkretnie pojętego «zaangażowania»”⁶⁵. Przymus z jednej strony, posłuszeństwo – z drugiej ukazuje semantyka ie. rdzenia **bheidh-*, źródła grec. *pistis*, łac. *fidēs*, słow. *beda*. To ostatnie Benveniste zestawia z *anánkē* – przeznaczeniem, koniecznością, poddaniem się woli bóstwa. W mitologii słowiańskiej pojęcie *beda* było świadectwem nie-doli w ludzkim życiu; „dole” pojmowano bowiem jako ucieleśnienie powodzenia darowanego ludziom przez boga – synonimicznego ze szczęśliwym losem, bogactwem⁶⁶.

Wspominaliśmy o wątpliwościach, które budziło znaczenie elementu **kred*. Prace Iwanowa pozwalają nie tylko rozstrzygnąć kontrowersje interpretacyjne, ale wskazują także na inne, pomijane dotąd aspekty *credō*. Formę *karatan dai*, pochodną od ie. konstrukcji **kred* + czasownik **dheH*, spotykamy w tekście hetycykim (XVI–XV w. p.n.e.), odnalezionym w 1970 roku w Bogazkoy. Opisuje on losy synów królowej miasta Kanisa, powracających w rodzinne strony. Bogowie, którzy nie chcieli, by bracia poznali swą matkę i siostry, „włożyli im inne wnętrzości (*karat-*)”, a czyn ten zmienił ich wcześniejszą naturę. Sam tekst zachował się w następującej postaci:

Królowa Kanisa urodziła jednego roku trzydziestu synów. Królowa wyrzekła te słowa: „Cóż mogłyby znaczyć te narodziny, co za dziwy!” Napelniła garnki nieczystościami i włożyła w te garnki swych synów. A później puściła je z prądem rzeki. Rzeka zaś zaniósła je do morza, do brzegów kraju Calpy. Lecz bogowie wyciągnęli dzieci z wody i wzięli na wychowanie.

Minęły lata i królowa znowu urodziła trzydzieści córek. Sama je wychowywała. Tymczasem synowie wyruszają w powrotną drogę do Nesy. Poganiają osła. Gdy zaś dotarli do miasta Tamarmary, mówią mieszkańcom:

„Nasz osioł przyszedł właśnie tu, a wy nagrzaście komnaty pałacowe”. Mieszkańcy odpowiedzieli: „W stronę, skąd przyszedł osioł wyglądaliśmy i z tej krainy oczekiwaliśmy gości”. Synowie mówią: „W krainie, z której przybyliśmy, kobieta rodzi raz w roku. A nas

^{65/} E. Benveniste *Le vocabulaire...*, t. 1, s. 118-119; L. Gernet *Droit et institutions en Grèce antique*, Paris 1982, s. 61, 109-110, 141-142. Ten sposób pojmowania przyrzeczenia powraca do nas w postaci Shylocka (znajdujemy tam archaiczny związek kontraktu z wyobrażeniami odnoszącymi się do części ciała – „nieodłącznej własności” konstituującej podmiot).

^{66/} „Bogactwo i ubóstwo są dla Homera boskimi siłami, które działają na człowieka z zewnątrz” pisze Benedetto Bravo, („*Polis*” u Homera, w: *Świat antyczny. Stosunki społeczne, ideologia i polityka, religia*. Studia ofiarowane Izbie Biezuńskiej-Małowist w pięćdziesięciolecie pracy naukowej przez Jej uczniów, Warszawa 1988, s. 54).

matka wszystkich razem urodziła”. Mieszkańcy im odpowiadają: „Pewnego razu nasza królowa Kanisa urodziła równocześnie trzydzieści córek, lecz jej synowie zniknęli”. Dzieci krzyknęły pełne radości:

„Kogóż my szukamy? Naszej matki szukamy. Do miasta Nesa chcemy iść”. Gdy przybyli do miasta Nesa bogowie włożyli im inne wnętrzości, nie poznali synowie swej matki. A ona dała swe córki za żony swoim synom. Synowie nie rozpoznali swych siostr. Tylko ostatni powiedział: „Nie weźmiemy swych siostr za żony. Nie popełnicie takiego występku. Inne jest nasze prawo”. Lecz bracia spędzili już noc ze swymi siostrami⁶⁷.

DIALOGOWA struktura tekstu wprowadza motyw wymiany na wielu poziomach: sekwencji pytań stawianych przez synów królowej i odpowiedzi mieszkańców miasta, incestu oraz wprowadzenia reguł wymiany matrymonialnej. Ten ostatni temat, spotykany w wielu kulturach, odsyła do indoirañskiego mitu o Jamie i jego siostrze; ponadto – według niektórych badaczy – w Średnim Królestwie dopuszczalny był związek w rodzinie królewskiej między bratem a siostrą. Z kolei motyw bliźniąt uznawanych za potomstwo demona lub sił nadprzyrodzonych, porzuconych albo puszczonej w koszyku z biegiem rzeki, znany z mitologii greckiej, rzymskiej czy Starego Testamentu. Symbolikę osła analizowała Olga Frejdenberg w tekście o wjeździe do Jerozolimy, a motyw najmłodszego brata w funkcji właściwego bohatera i prawodawcy spotykamy w folklorze⁶⁸.

Starohetycki rzeczownik *karat-* jest archaiczną formą pochodną od *ie. *k'red* [*< *k'(e)r(e)d*] o znaczeniu „wnętrzości, łono, rdzeń, siedlisko myśli”. Występuje

^{67/} *Luna, upawszają s nieba. Driewniaja literatura Małoj Azii*, pier. s driewniemałoaziatskich jazykow, wstupid. statja i kommient. W.W. Iwanowa, Moskwa 1977, s. 35-36 (tekst), 254-256 (komentarz) oraz I. Klock-Fontanille *Les premiers rois hittites et la représentation de la royauté dans les textes de l'Ancien Royaume*, Paris 2001, s. 177-178 (tekst), 180-188 (interpretacja). Przytoczmy różnice między przekładami: królowa wypowiada słowa „co za dziwy” (*walkuwan* – błąd, naruszenie porządku świata, zła wróżba; I. Klock-Fontanille *Les premiers...*, s. 185-186). Motyw ten powraca w ostrzeżeniu ostatniego z synów, który używa słowa *ara* – stan zgodny z normą, sprawiedliwość (tamże, s. 74). W tłumaczeniu Klock-Fontanille garnek był wypełniony olejem, komnatę przygotowano, by osioł „sparzył się z oslicą”, formułę analizowaną przez Iwanowa oddaje zaś autorka w sposób następujący: *les dieux leur mirent une autre personnalité*. Z odmiennych perspektyw ujmują tłumacze brak rozpoznania. Według Iwanowa, „nie poznali synowie swej matki”, dla Klock-Fontanille – „matka nie rozpoznała swych synów”, a jej interpretacja przywołuje nade wszystko mit o Edypie.

^{68/} O.M. Frejdenberg *Mif i literatura driewnosti*, Moskwa 1998, s. 623-665. Por. obrzęd rytualnej jazdy na osie, praktykowany na Rusi oraz terenach byłego cesarstwa bizantyjskiego. Odbywał go patriarcha po intronizacji oraz biskup wprowadzany na katedrę (B.A. Uspienski *Car i patriarcha. Charyzmat władzy w Rosji. Bizantyjski model i jego nowe rosyjskie ujęcie*, przeł. H. Paprocki, Katowice 1999, s. 55, 59-60). Przegląd mitologicznej semantyki wyobrażeń osła, procesji i obrzędów z nimi związanych daje W.N. Toporow (hasło *Osiol*, w: *Mify narodow mira*, t. 2, red. S.A. Tokariew, Moskwa 1982, s. 264-265).

Kordys Wierzyć i wiedzieć

jako nazwa części ciała, przeciwstawiona w tekstach obrzędowych określeniu „du-szy” (*istanzana-*), ma także bardziej ogólny sens przestrzenny. W pierwszym przypadku *karat-* odsyła do rdzenia świętego drzewa oliwkowego, „archetypowego skójarzenia kobiecego łona czy trzewi człowieka z dziuplą bądź środkiem drzewa” oraz do rytuałów hetyckich (i wedyjskich) związanych z drzewem światła, a opar-tych na zestawieniu składników drzewa-ciała człowieka i/lub boginii, a więc „części ciała mitologicznego obrazu człowieka oraz określonej liczby obrzędowych elementów drzewa”⁶⁹. Semantykę **kred-* + **dhe(H)* można odtworzyć przyjmując założenie, że praforma **kred* (źródłowa dla *karat*) określa kierunek („do wewnątrz”). W połączeniu z czasownikiem **dhē*, **kred-dhe(H)-* oznacza „w głąb”, „do środka” „wkładać – wierzyć”. Konstrukcja ta w językach ie. posłużyła do stworzenia pojęcia „wiary” (*śraddhā-crēdō*) i oznaczała „czcić” lub „mieć (dawać) wiarę, zaufanie przy wymianie dóbr”. **Kred-dhe(H)-* opisuje zarówno „stan źródłowy, prawdziwy”, w którym podmiotem jest człowiek („wierzyć” w kontekstach prawno-ekonomicznych), jak i stan niezwykły, wywołany przez „zamianę” autentycznej istoty. Podmiotem nie jest wtedy człowiek, lecz bóstwo⁷⁰.

W złożeniu **kred-dhe(H)-* pierwszy element może występować zarówno w funkcji przedmiotu (por. **ponti dhe(H)* „rytualną drogę – drzewo ustanowić”; łac. *pontifex* – kapłan), jak i wskaźnika ruchu dośrodkowego. Zaproponowana przez Iwanowa interpretacja rozwiązuje sprzeczność, którą dostrzegł Benveniste. Mało prawdopodobne było bowiem przypuszczenie, że w konstrukcji z **kred-* chodzi o „serce” (jego nazwa w dialektach indoeuropejskich nie pojawia się w formach pochodnych od tego rdzenia). Odwołanie się do spekulatywnej koncepcji magii przeczyłoby z kolei ekonomii rekonstrukcji. Wydaje się, że sięgająca głębokiej archaiki opozycja het. *karat-* „wnętrżności” i *kir* „serce” służy rozróżnieniu podstawy słowotwórczej o znaczeniu przestrzennym oraz rdzenia odnoszącego się do „serca” (**kēr*) – organu, siedliska pamięci i emocji (łac. *recorder*, pol. sierzcić się czy miłosierdzie)⁷¹. Później obie formy łączą się w poszczególnych dialektach. Semantyka ukazuje mechanizm językowy, w którym nazwy części ciała oraz rzeczownik o znaczeniu „środek”, „rdzeń” opisują relację przestrzenną, kontekst zaś wskazuje, że są one „nieodłączną własnością” podmiotu.

^{69/} W.W. Iwanow *Stawianskij, baltijskij i ranniebalkanskij glagol. Indoejwropiejskije istoki*, Moskwa 1981, s. 143-146.

^{70/} W.W. Iwanow *Struktura gomierowskich tiekstow...*, s. 95-97. Rekonstrukcja lingwistyczna w sposób znaczący modyfikuje tezę Derridy o „dwóch źródłach” tego, co religijne: kategorie zawierzenia, kontraktu oraz doświadczenia psychofizycznego związanego z integralnością ciała wywodzą się z tego samego rdzenia.

^{71/} W.W. Iwanow *Iz etimologičeskich nabludienij nad baltijskoj leksikoj*, „Zeitschrift für Slavistik” 1974, Band XIX, Heft 2, s. 195-200;
W.W. Iwanow *Stawianskij, baltijskij i ranniebalkanskij glagol*, s. 145;
É. Benveniste *Le vocabulaire...*, s. 178.

Opowieść o synach królowej Kanisa jest niezwykle wczesnym źródłem narracyjnym, opartym na przeciwstawieniu zewnętrznej powłoki cielesnej – niedostrzeganemu wzrokiem wnętrzu w kontekście, który pasjonował Emile’a Durkheima: kulturowych uwarunkowań poczucia tożsamości, splecenia różnych aspektów „ja” podmiotu w przeżyciu religijnym. Analiza tekstu hetyckiego zbliża epistemologię, gramatykę i semiotykę, gdyż pojawia się w nim opis wyjątkowych stanów poznawczych (braku rozpoznania, zmiany natury)⁷². Rekonstrukcja semantyki ukazuje mechanizm archaicznej świadomości, który wykorzystuje części ciała jako „symbole metonimiczne” aktywności psychiki (Iwanow). Metaforyczna zależność między takim doświadczeniem a wewnętrznymi doznaniem (*Mind-as-Body Metaphor*) nie jest specyfiką tradycji indoeuropejskiej. W wielu kulturach określenia emocji pochodzą od słów odnoszących się do wrażeń fizycznych, towarzyszących afektom czy nazw części ciała, których dotyczą te reakcje. Wewnętrzne „ja” obrazują metaforyczne kategorie mające swe źródło w „ja” cielesnym⁷³. Współczesna neuropsychologia (pisze o tym Antonio Damasio) podobnie ujmuje proces wyłaniania się świadomości. Mózgowy mechanizm reprezentacji odtwarza stan organizmu, który postrzegany przedmiot ocenia i umieszcza w kontekście przestrzenno-czasowym; świadomość zaś pojawia się wraz ze zdolnością odczuwania „bycia przekształconym przez obiekt”, konstrukcją jego symbolicznego wyobrażenia. W micie stanowi on nieodłączną część podmiotu, a jego zamiana powoduje przekształcenie tożsamości. Świadomość wyłania się w procesie autoreferencji, zapośredniczonym przez „wewnętrzne części ciała”. Zwróćmy również uwagę na paralelę między ich metaforyczną zamianą a reakcją na przeszczep – operacyjnym wprowadzeniem organu innej osoby do ciała podmiotu. System immunologiczny porównuje się czasami z układem nerwowym. Zarówno jeden, jak i drugi tworzy sieć komórek mających zdolność rozpoznawania bodźców, „uczenia się” reakcji, adaptacji do świata zewnętrznego; sieć ta konstytuuje tożsamość dzięki „pamięci” kształtującej się w ontogenezie⁷⁴. Psychika również odczuwa „obcość” przeszczepu: osoby po operacji wyznają czasami swój lęk, że przestały być w pełni sobą, przyswajając fragment ciała dawcy. Mają wrażenie, że utraciły część swojej podmiotowości, stały się swoistym „pojemnikiem” dla narządu (dotyczy to szczególnie sytuacji, gdy dawcą jest osoba zmarła). Jacques Godbout uważa, że stosunek do przeszczepu stanowi paradygmat relacji daru, symbolizuje bowiem niebezpieczeństwa związane z jego przyjęciem, władzę którą nabywa dawca nad odbiorcą. Zagrożenie wynika z samego związku, gdyż ten pierwszy może zażądać wszystkiego od przy-

72/ Związki między wyrażaniem stanów emocjonalnych, strukturą gramatyczną języka i tworzeniem opowiadania omawia S.Y. Kuroda (*Aux quatre coins de la linguistique*, Paris 1979, s. 235 i nast.).

73/ E. Sweetser *From etymology...*, s. 20, 28, 30; W.W. Iwanow *Синхронная и диахроническая типология possessивности*, w: *Категория possessивности в славянских и балканских языках*, red. W.W. Iwanow, Moskwa 1989, s. 7.

74/ Zob. F.J. Varela *Autonomie et connaissance. Essai sur le Vivant*, Paris 1989, s. 113-142.

Kordys Wierzyć i wiedzieć

mującego, a w sytuacji granicznej – stania się kimś innym, w tym utożsamienia z dawcą. Niebezpieczeństwo zniszczenia przez dar, którego biologicznym odbiciem są mechanizmy obronne, ma psychospołeczny odpowiednik w lęku przed utratą tożsamości symbolicznej⁷⁵.

Badania etnografów pokazały trwałość i powszechność metaforycznego izomorfizmu między ciałem człowieka a wyobrażeniem zbiorowości, zdrowiem fizycznym a dobrobytem wspólnoty. Otóż w tradycji indoeuropejskiej (nade wszystko bałtyjskiej, słowiańskiej, indoirańskiej) ideę świętości przekazywały słowa pochodne od ie. rdzenia **k'uen-*(*to*) (słow. **svęt-* < wed. *śvāntá*) oznaczającego proces wzrostu (jako przejaw boskiej obecności) – nabieranie mocy, pęcznienie, dojrzewanie życionośnej siły – zwieńczonego maksymalną płodnością. Tak pojęta świętość uobecnia się w rytuale, jest atrybutem ofiary, funkcji kapłana, symboliki ołtarza/świętyni, mowy (w *Wedach*), a w tradycji irańskiej – mądrości. Sakralizacji, jak pisze Toporow, podlegała cała triada myśl-słowo-działanie. W obrazie wzrostu materii, wewnętrznej siły, energii duchowej zawarte jest dążenie do zawładnięcia rzeczywistością, jej uświęcenia, neutralizacji przeciwstawienia *sacrum-profanum*⁷⁶. Toporow zwraca również uwagę na ie. rdzeń czasownikowy **ieu* (słow. **jut-*; **jutiti* sę „mieścić się na malej powierzchni”), sugerując związek między **jut-* a awest. *yaož-dāta* „świętość” (awest. *yaoš*, staroind. *yos* „zdrowie” „szczęście”, „dobro” oraz łac. *ius* „prawo”). Źródłowe znaczenie **jut-* wskazywałoby na „schronisko, ostoję, podporę, stan bezpieczeństwa” uzyskany przez połączenie, ustanowienie więzi (podstawy → porządku → prawa), dzięki czemu całość powiększa się, staje się silniejsza. Świętość to pełnia, zdrowie, integralność cielesna, będące atrybutem jedynostki i wspólnoty⁷⁷. Związek *sacrum* z całością nienaruszoną i niepokalaną, procesem nabywania odporności na skażenie oraz jego rezultatem w formie bariery czy tarczy ochronnej był motywem przewodnim przywołanego na wstępie tekstu Derridy. W części tradycji indoeuropejskich świętość oznacza para pojęć (*hierós/hagios, sacer/sanctus*). Jeden człon wskazuje na obecność boskiego pierwiastka, drugi zaś – na operację wydzielenia sfery, z którą nie można mieć kontaktu. Za przestrzeganie boskiego zakazu odpowiada człowiek⁷⁸. Moce niosące zbawienie lub zgubę wpisane są w sieć zakazów, symboliczne mechanizmy inkorporacji i wy-

75/ J T. Godbout *Le don, la dette et l'identité*. „Homo donator” vs „homo oeconomicus”, Paris 2000, s. 132-135.

76/ E. Benveniste *La vocabulaire...*, t. 2, s. 179-207; W.N. Toporow, *Ob odnom archaicznym indoeuropejskim elemencie w drevnieniruskoj duchowoj kulturie* – *SVĚT, w: *Jazyki kultury i problemy pierwowodimosti*, red. B.A. Uspienskiej, Moskwa 1987, s. 192, 201, 207, 209, 216-217, 222; W.N. Toporow *Iz slawianskoj jazyczeskoj tierminologii: indoeuropejskije istoki i tiendencii razwitija*, w: „Etimologija” 1986-1987, red. O.N. Trubaczew, Moskwa 1989, s. 9, 13, 35-37.

77/ W.N. Toporow, *Jazyk i kultura: ob odnom słowie-simwole...*, s. 39; M. Douglas *De la souillure. Etudes sur la notion de pollution et de tabou*, Paris 1992, s. 71, 73, 131, 170; E. Benveniste *La vocabulaire...*, t. 2, s. 183-187.

78/ Tamże, s. 189-191, 197-198. U Białych i Słowian brak śladów tego dualizmu.

Dociekania

kluczenia, a świętość wyraża się w integralności fizycznej ciała jako doskonałego (szczelnego) pojemnika⁷⁹. Historię relacji między człowiekiem/wspólnotą a sferą *sacrum* można więc opisać jako proces konstrukcji ograniczeń chroniących przed nagłym wtargnięciem sił z innego świata, barier podobnych do tych, które życie społeczne tworzy w sferze *profanum* przed tym, co nieprzewidywalne (odwołując się do przysięgi i kontraktu). W praktykach tych znajduje wyraz przekonanie o konieczności kreacji systemu ochrony symbolicznej przed mocami, których niekontrolowany napływ mógłby zniszczyć „odpornościową tarczę poznawczą” (formuła Petera Sloterdijka) „organizmu” społecznego⁸⁰.

^{79/} M. Douglas *De la souillure...*, s. 55, 115. W społeczeństwach tradycyjnych mechanizm ten wpisuje się w strukturę społeczeństwa; w rytuałach poszczególne jego części (np. kasty) bronią całości przed wtargnięciem zła i śmierci; zob. A. M. Hocart *Les castes*, „Annales du Musée Guimet”, t. 54, Paris 1938.

^{80/} P. Sloterdijk *L'heure du crime et le temps de l'oeuvre d'art*, Paris 2000, s. 46. Autor rozwija ten motyw w trylogii *Sphären* (P. Sloterdijk *Bulles. Sphères, Microsphérologie*, Tome I, Paris 2002).