

Kalina Wojciechowska

"Bóg kobiet. Studium językoznawczo-teologiczne", Aleksander Gomola, Tarnów 2010 : [recenzja]

Rocznik Teologiczny 52/1-2, 323-331

2010

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.

Aleksander Gomola, *Bóg kobiet. Studium językoznawczo-teologiczne*, Biblios, Tarnów 2010, ss. 303.

O tym, jak trudno jest mówić (i pisać) o Bogu, nie od dziś wiedzą teologowie, filozofowie, poeci, wizjonerzy i mistycy, którzy próbują doświadczenia metafizyczne wyrażać przy pomocy pojęć odnoszących się do uchwytniej zmysłowo rzeczywistości. Pojęcia te z kolei muszą zostać ujęte w struktury języka, żeby były zrozumiałe nie tylko dla nadawcy, ale też dla odbiorców. Każdy mówiący/piszący o Bogu ma świadomość ograniczoności ludzkiego poznania z jednej strony, z drugiej zaś niedoskonałości języka jako narzędzia poznawczego¹. Z tych ograniczeń i słabości doskonale zdaje sobie sprawę Aleksander Gomola, umieszczając na początku swojej pracy *Bóg kobiet* cytaty z *Czasu ciekawego, czasu niespokojnego* Leszka Kołakowskiego: *Jeśli mamy jakiś dostęp do Absolutu, jest on w nowie naszej niewypowiadalny, choć tyle o nim gadamy*.

Skoro nie da się „wyrazić niewyraźnego“ (przedmiotu), warto zainteresować się podmiotem, który w różny sposób i mając na uwadze różne cele usiłuje to „niewyraźne wyrazić“. Tak właśnie czyni autor *Boga kobiet*, który przedmiotem swoich analiz uczynił sposób mówienia o Bogu charakterystyczny dla teologii feministycznej. Jego ujęcie wpisuje się w typowy dla językoznawstwa schemat: nadawca → treść niewyraźna → środki przekazu → odbiorca².

Truizmem jest twierdzenie, że „wyrażaniu niewyraźnego“ służy przede wszystkim symbol i metafora. Ta ostatnia, w ujęciu językoznawstwa kognitywnego jako metafora pojęciowa (*conceptual metaphor*), a więc skonwencjonalizowana, pojawiająca się w języku jako pewien schemat

¹ Por. J. Sochoń, *Bóg i język*, Warszawa 2000, s. 25.

² K. Bartoszyński, *Między niewyraźnością a niepoznawalnością*, [w:] *Literatura wobec niewyraźnego*, red. W. Bolecki, E. Kuźma, PAN, Warszawa (bez roku wydania), s. 6.

wyobrażeniowy, baza dla różnych wyrażeń powierzchniowych, w sposób szczególnie interesuje Aleksandra Gomolę. Wybór okazuje się trafny, zwłaszcza w kontekście teologii feministycznej, ponieważ jednym z założeń językoznawstwa kognitywnego jest przekonanie, że wszelkie środki wyrazu i formy świadomej percepcji ściśle wiążą się z uwarunkowaniami biologicznymi³ oraz kulturowymi. Dlatego w pracach poświęconych różnym dziedzinom kognitywizmu tak często pojawia się pojęcie „ucieleśnienie“. Nie inaczej jest też w pracy Aleksandra Gomoli.

Przy wyjaśnianiu pojęcia *schematy wyobrazeniowe* sięga autor do prac klasyków –Lakoffa, Johnsona i Krzeszowskiego. Zwraca przy tym uwagę na dynamikę tych schematów, ich hierarchiczność, relacyjność, biegunowość oraz prymarną rolę, jaką odgrywają przy konceptualizacjach domen tworzących metafory pojęciowe. Definicję samej metafory pojęciowej uzupełnia teorią amalgamatów/teorią stapiania (*blending theory*) Fauconniera i Turnera.

W tym skrótowym „wprowadzeniu do kognitywnej teorii metafory“ nie mogło zabraknąć opisu kategorii radialnej Lakoffa oraz stereotypów, które wpływają nie tylko na powszechne, społeczne wyobrażenie danego przedmiotu, obrazu czy pojęcia, ale też na język, którym o tych pojęciach/przedmiotach/obrazach się mówi. Ma to niebagatelne znaczenie dla dyskursu religijnego, choćby dlatego, że stereotypy – w przeciwieństwie do wyidealizowanego modelu kognitywnego (*Idealised Cognitive Model/ICM*) często mają charakter emocjonalny i bazują na cechach peryferyjnych.

Nadawca

Tę zarysowaną najpierw ogólnie kognitywną teorię metafory przenosi Aleksander Gomola na grunt teologii feministycznej. Omawianie teologii feministycznej rozpoczyna od przedstawienia bardzo skrótowo jej historii, nurtów, specyfiki konfesyjnej, religijnej, rasowej, kulturowej, społecznej. Czyni też słuszną uwagę, że w związku z wielowariantywnością teologii feministycznej konceptualizacje Boga – jako uwarunkowane kulturowo – mogą się zasadniczo od siebie różnić. Dlatego przedmiot analizy zostaje zawiązony do języka „białej“ feministycznej teologii „euroamerykańskiej“ i jej zasad wypracowanych do lat 80. XX w.

³ P. Stockwell, *Poetyka kognitywna. Wprowadzenie*, Kraków 2006, s. 6.

Zestawienie kognitywnej teorii metafory i teorii stapiania oraz języka używanego przez teologinie feministyczne wypada przekonująco. Podkreślone zostało wspólne przekonanie o kulturowych uwarunkowaniach konceptualizacji, roli wypracowanego w środowiskach patriarchalnych sposobu myślenia i stereotypów, które przenikają do języka i narzucając własny przesłaniają obraz Boga obecny m.in. w Biblii. W obecnych czasach posługiwanie się schematami wyobrażeniowych sprzed kilku tysięcy lat okazuje się niewystarczające, zmieniły się bowiem warunki życia, struktury i relacje społeczne, postrzeganie świata. Czas, aby i język religijny uległ zmianie. Odkrycie mechanizmów, które doprowadziły do powstania starych schematów wyobrażeniowych i metafor pojęciowych, pozwoli zastąpić te procesy innymi, tym razem zakorzenionymi w środowiskach kobiecych i wyrosłymi z kobiecego doświadczenia. To z kolei doprowadzi do powstania nowych – pożądaných przez teologię feministyczną – schematów wyobrażeniowych i metafor pojęciowych. Innymi słowy – zmieni się sposób mówienia o Bogu.

Gomola przytacza przykłady takich zmian języka religijnego: chodzi przede wszystkim o próby zastąpienia mówienia o Bogu w sposób androcentryczny (kyriocentryczny) inkluzywizmem lub wręcz gynocentryzmem. Ma to związek z ucieleśnieniem, które można uznać za odpowiednik odwoływania się do wspólnego kobiecego doświadczenia w teologii feministycznej. Autor stara się nie akcentować faktu, że to wspólne doświadczenie w teologiach progresywnych dotyczy przede wszystkim opresji i dyskryminacji na różnych poziomach. Pomija więc tzw. hermeneutykę podejrzeń; woli skupić się na afirmacji cielesności i płciowości będących aspektami – *nomen omen* – ucieleśnienia. Choć trzeba przyznać, że w dalszej części pracy, przy analizie amalagamatu BÓG TO MATKA z perspektywy feministycznej, zaznacza, że konceptualizacje tworzone są na zasadzie opozycji do amalagamatu BÓG TO OJCIEC.

Treść niewyraźna czyli konceptualizacja domeny BÓG

W kolejnych rozdziałach przeprowadza Aleksander Gomola szczegółową diachroniczną i kognitywną analizę domeny pojęciowej BÓG. Obecność metafory pojęciowej zauważa już w języku Biblii, ale przywołuje zaledwie kilka przykładów z Nowego Testamentu. Szkoda, że w tych wstępnych rozważaniach na temat natury języka religijnego i sposobów mówienia o Bogu

nie zaznaczono nawet, że w Starym Testamencie „dynamika konstruowania znaczeń w trakcie procesów myślenia“⁴ jest tak samo, a może nawet lepiej widoczna jak w przytaczanym ewangelicznym *królestwie/panowaniu Boga*. Wynika to przede wszystkim z odmiennych proveniencji starotestamentowych tekstów ukazujących różne oblicza Boga dominujące w różnych okresach w różnych środowiskach. Funkcjonowanie metafor pojęciowych w literaturze patrystycznej, w traktatach średniowiecznych, w okresie renesansu, reformacji, kontrreformacji aż do oświecenia zostało zamknięte w jednym zdaniu. Wyróżniono tylko Tomasza z Akwinu jako zwolennika cieszącej się do dziś popularnością w teologii katolickiej *analogii entis/analogii bytu*.

Od XVIII w. religijny język figuratywny był powszechnie krytykowany, a metaforom odmawiano jakiegokolwiek wartości poznawczej. Co prawda w jej obronie stawał na początku XX w. Wittgenstein, ale metaforę jako narzędzie opisu rzeczywistości i nośnik nowego znaczenia w sposób skuteczny wypromowali Richards w latach 30. i Black w latach 70. ubiegłego stulecia. To do nich oraz do Ricoeura będzie odwoływać się teologia feministyczna. Podobieństwa i zależności w rozumieniu metaforyki widać zwłaszcza w twierdzeniach, że o Bogu człowiek może wypowiadać się tylko używając przenośni utworzonych na bazie własnego doświadczenia. Nie pozwalają one co prawda na przekazanie jakiejś obiektywnej, ogólnie obowiązującej wiedzy na temat Boga, ale nie znaczy to, że są „puste“ czy fałszywe. Odzwierciedlają pewien typ myślenia, doświadczenie wspólnoty (por. wspólne doświadczenie kobiet) funkcjonujące w konkretnych środowiskach i służące określonym celom religijnym/teologicznym i społecznym.

Gomola zauważa, że choć teologinie sięgają po koncepcje metafory Richardsa, Blacka czy rozumienie symbolu przez Ricoeura, to rzadko powołują się na przedstawicieli językoznawstwa kognitywnego – Lakoffa, Johnsona, Turnera i in. Być może ten wyraźny dystans spowodowany został relatywizowaniem prawdy/sądów w teorii Lakoffa i Johnsona, co w konsekwencji prowadzi do zakwestionowania jako obiektywnej prawdy, że Bóg istnieje. Aprobaty zapewne nie zyskało też „upolitycznienie“ przez Lakoffa pojęcia BÓG i pokazanie związku pomiędzy sposobem konceptualizacji BOGA a określonymi poglądami politycznymi.

Praca *Bóg kobiet* ma szansę stać się łącznikiem między teologią feministyczną a kognitywistyką, ponieważ autor stawia sobie za zadanie nie tylko wskazać zbieżności w feministycznym i kognitywistycznym ujęciu Boga

⁴ B. Lewandowska-Tomaszczyk, *Konstruowanie znaczeń i teoria stapania*, w: *Kognitywizm w poetyce i stylistyce*, red. G. Habrajska, J. Ślósarska, Kraków 2006, s. 9.

i mówieniu o nim, ale też przekonać czytelnika, że feministyczne koncepcje Boga mogą zostać opisane za pomocą terminologii zaczerpniętej z językoznawstwa kognitywnego. Oferuje w ten sposób teologiniom sprawdzone i uznane instrumentarium badawcze i uświadamia, że za pomocą języka – np. poprzez upowszechnienie metafory BOG TO MATKA – można wpływać na system pojęć tworzących obraz świata oraz na działania wynikające z tego zmodyfikowanego już systemu⁵.

Z narzędzi kognitywistyki mogą oczywiście korzystać nie tylko zwolennicy teologii feministycznej. Być może autor nawet to zakłada, przedstawiając trzy najpowszechniejsze schematy wyobrazeniowe, które tworzą podstawę metafor pojęciowych opisujących domenę BÓG: schemat GÓRA/DÓŁ, schemat POJEMNIK i schemat CZĘŚĆ/CAŁOŚĆ (pomija jednak takie schematy jak DROGA/PODRÓŻ, ODLEGŁOŚĆ, KONTAKT, PIERWSZY/OSTATNI, które z powodzeniem można by wykorzystać). Najpierw schematy te odniesione zostają do obrazowania biblijnego (biblijnej metaforyki), z czego pewnie ucieszą się wszyscy teologowie, a dopiero później są konfrontowane z teologią feministyczną.

Środki przekazu czyli od amalgamatu BÓG TO OJCIEC do stopienia BÓG TO MATKA

W tej części pracy (rozdział 4 i 5) wykorzystuje Gomola przedstawione wcześniej kategorie radialne, ICM, funkcje stereotypów, oraz teorię stapiania/teorię amalgamatów. W procesach stapiania wyróżnia się zazwyczaj cztery podstawowe operacje mentalne: kompozycję, dopełnienie, elaborację/uszczegółowienie i kompresję. Skutkują one powstaniem struktury emergentnej czyli jakościowo nowej, złożonej z wybranych tylko elementów struktur wyjściowych⁶. Trzeba tu zaznaczyć, że domeny/struktury/pojęcia wyjściowe nie są statycznymi zbiorami tzw. cech koniecznych i wystarczających. Przeciwnie – zbiory te są dynamiczne, co pokazuje autor zestawiając uznane za prototypowe cechy pojęcia OJCIEC (*przekazywanie życia, opieka autorytet*) z jego rozumieniem najpierw staro-, potem nowotestamentowym, wczesnochrześcijańskim, średniowiecznym, katechizmowym (katolickim), papieskim (w nauczaniu Jana Pawła II), a za

⁵ Por. G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, Warszawa 1988, s. 173.

⁶ Por. B. Lewandowska-Tomaszczyk, art. cyt., s. 10-13.

każdym razem z uwzględnieniem kontekstu i uwarunkowań historyczno-społecznych. Do tego dochodzi często jakaś determinacja pojęcia OJCIEC (choćby ewangeliczne *Ojciec mój* i *Ojciec wasz* czy katechizmowe *Ojciec wszechmogący*, *Ojciec miłosierny*) i połączenie domeny pojęciowej OJCIEC z domenami pokrewnymi takimi jak RODZINA, DZIECKO, DOM, MATKA. Oczywiście rzutuje to za każdym razem na profilowanie amalgamatu BÓG TO OJCIEC.

Następnie autor w podobny sposób analizuje amalgamat BÓG TO MATKA. Powołuje się tu na prototypowe (*miłość/czulość/tkliwość, bliskość, dawczyni życia znosząca bóle rodzenia*) i peryferyjne cechy kategorii MATKA przypisywane Bogu w Biblii, w gnostycyzmie, w literaturze chrześcijańskiej – pismach apologetycznych, mistycznych, dogmatycznych itp. O ile w Piśmie Świętym metafora pojęciowa BÓG TO MATKA pojawia się jako metafora niewidoczna i trzeba zadać sobie nieco trudu, by ją zinterpretować, to w późniejszych pismach jest już eksplikowana także za pomocą środków stylistycznych (np. u Klemensa Aleksandryjskiego jako fraza *logos jest wszystkim dla niemowlęcia [...] i ojcem, i matką, i wychowawcą, i żywicielem*). Trzeba tu jednak zaznaczyć, że przez długi czas eksplikacja ta dotyczyła przede wszystkim Chrystusa. Rzadziej w ten sposób wypowiedziano się o pierwszej Osobie Trójcy, którą postrzega się i nazywa Ojcem.

Niestety, przejście od analizy amalgamatu BÓG TO OJCIEC do analizy amalgamatu BÓG TO MATKA nie wypada płynnie. W obu tych megometafarach domeną docelową jest BÓG; zmienną stanowi domena wyjściowa OJCIEC/MATKA. Czytelnik spodziewa się, że niektóre cechy peryferyjne kategorii radialnej OJCIEC będą teraz wykorzystane przy konceptualizacji pojęcia MATKA, a proces odwzorowywania i części wspólne domen wyjściowych doczekają się jakiejś interpretacji teologicznej. Tymczasem rozważania przerywa – na szczęście pobieżny (także w opinii autora) – opis metafory pojęciowej MARYJA TO MATKA, w której pojawia się zupełnie inna domena docelowa. Ponadto metafora MARYJA TO MATKA ma więcej wspólnego z metaforą objaśniającą niż metafory BÓG TO OJCIEC/BÓG TO MATKA, które można zaliczyć do metafor ekspresywnych⁷.

Gomola przyznaje, że w popularnym, ludowym ujęciu metafory BÓG TO OJCIEC i MARYJA TO MATKA są komplementarne. Prowadzi to jednak do nieuprawnionej deifikacji Marii/Maryi i utrwała nieprawdziwy, nacechowany emocjonalnie stereotyp postrzegania jej jako niemal równej Bogu, czy nawet małżonki Boga (wszak jedną z cech kategorii MATKA jest właśnie *żona ojca*).

⁷ Por. P. Stockwell, dz. cyt., s. 154.

Wzmianka o Marii/Maryi znalazła się w pracy *Bóg kobiet* zapewne po to, by wytłumaczyć niemal zupełną nieobecność (poza nielicznymi wyjątkami) kobiecej/matczynej konceptualizacji Boga w katolicyzmie. Nie należy się temu dziwić, skoro nosicielką większości cech określających matkę okazuje się właśnie Maria. To z kolei sprawiło, że utrwał się przeniesiony z doświadczeń ludzkich, uwarunkowany kulturą patriarchalną i typowymi dla niej relacjami rodzinnymi obraz Boga-Ojca dalekiego, niedostępnego, sprawiedliwego, ale surowego, zdystansowanego wobec potomstwa oraz wizerunek Marii-Matki czulej, troskliwej, ciepłej, pełnej miłosierdzia, gotowej przebaczać i/lub interweniować w sprawie dzieci u Ojca.

Zmieniająca się struktura rodziny w dwudziestowiecznych społeczeństwach, nieobecność jednego z rodziców (zazwyczaj ojca) i przejście jego roli przez drugiego rodzica wpłynęła niewątpliwie również na konceptualizację BOGA, którego teraz łatwiej wyobrazić sobie jako Ojca i Matkę jednocześnie. Przedstawianie Boga tylko jako matki w opozycji do wizerunku ojcowskiego jest wciąż jeszcze specyfiką środowisk feministycznych; środowiska tradycyjne pozostają przy wyobrażeniach Boga wyłącznie jako ojca.

W teologii feministycznej – jak słusznie zauważa Aleksander Gomola – profilowanie struktury stopionej BÓG TO MATKA przebiega inaczej niż w przypadku amalgamatu BÓG TO OJCIEC. Wybór elementów składających się na schematy wyobrazeniowe nie jest tak spontaniczny jak przy Bogu-Ojcu. Selekcję tych elementów determinuje paradoksalnie właśnie wyobrażenie Boga-Ojca, chęć zdystansowania się od niego oraz zastąpienie go jakimś kontrwizerunkiem. Dlatego przy konceptualizacji metafory BÓG TO MATKA w teologii feministycznej dominuje odwołanie się do fizyczności/cieleśności (czasem wręcz fizjologii) zarówno przez przywołanie obrazu Boga jako rodzącej matki, jak i przez wyobrażenie Boga jako matki połączonej z dzieckiem najbliższą i najmocniejszą z możliwych więzi. Z takim ujęciem koresponduje podkreślanie litości i miłosierdzia Boga-Matki w opozycji do sprawiedliwości Boga-Ojca, wyrozumiałości i cierpliwości Boga-Matki w opozycji do surowości Boga-Ojca, bezwarunkowej miłości Boga-Matki w opozycji do przychylności Boga-Ojca uzależnionej od posłuszeństwa człowieka/dziecka czy wreszcie bliskości Boga-Matki w opozycji do oddalenia Boga-Ojca.

Analizując amalgamat BÓG TO RODZĄCA MATKA, DAWCZYNI ŻYCIA autor sięga po obrazy starotestamentowe (np. Iz 42,14; 46,3-4) i po fragmenty mówiące explicite o *lonie* (hebr. *rechem* i jego derywaty; gr. *koilia*)

Boga. Bardzo ciekawie wypada też przywołanie i bardziej szczegółowe niż poprzednio skomentowanie przykładów z patrystycznej i średniowiecznej literatury, gdzie jako rodząca i karmiąca matka przedstawiany jest Chrystus. Wreszcie odwołanie się do koncepcji Virginii Mollenkott, która mękę Chrystusa interpretuje jako bóle porodowe (rodzi się nowy lud Boży/dzieci Boże), oraz do Donaty Dörfel, dla której to Duch św. jest Bogiem-rodzącą matką.

Metafora BÓG TO RODZĄCA MATKA została wykorzystana przez judaistyczną teologię feministyczną do próby odpowiedzi na pytanie o obecność Boga w Auschwitz. Jak twierdzi Aleksander Gomola, jest to rodzaj teodycei, który doskonale wpisuje się w nurty teologii po Zagładzie postulujących odwrót od dotychczasowych wyobrażeń Boga i Jego obecności oraz działania w świecie. Jednym ze sposobów odwrotu jest zastąpienie wizerunku transcendentnego, męskiego, wszechmocnego Boga-Ojca, który nie odczuwa cierpienia, obrazem immanentnego Boga-Matki, który poddaje się bólowi rodzenia, a wśród Jego atrybutów brakuje wszechmocy, pojawia się za to pewna bezbronność. Melisa Raphael konkretyzuje miejsce porodu – odbywa się on w Auschwitz. Cierpienie Boga-rodzącej matki nie ogranicza się więc do bólu fizycznego, lecz obejmuje też świadomość, że zrodzone w bólach dziecko skazane jest na śmierć. Jedyne, co można mu ofiarować to miłość i troska.

Od tego obrazu przechodzi Gomola do prezentacji relacji pomiędzy Bogiem a światem/ludźmi oraz światem/ludźmi a Bogiem. Służy temu analiza amalgamantów WSZECHŚWIAT TO CIAŁO BOGA, KOSMOS TO CHRYSZTUS, MATKA ZIEMIA TO JEZUS a także BÓG TO PRZYJACIEL, JEZUS TO KLAUN, JEZUS TO RICKSTER. Jest to jednak analiza bardziej pobieżna niż poprzednie. Można to usprawiedliwić tym, że wymienione metafory nie stanowią dominanty w teologii feministycznej i sięgają po nie chętnie przedstawiciele innych nurtów, zwłaszcza teologii progresywnych, które również odchodzą od typowego monarchicznego modelu pojmowania Boga. Ponadto żadna z tych metafor nie stoi w opozycji do sztandarowej metafory pojęciowej uwarunkowanej kulturą patriarchalną BÓG TO OJCIEC. Żadna z nich też nie okrzepła jeszcze w powszechnej świadomości użytkowników języka religijnego. Powstaje więc pytanie, czy nie byłoby lepiej uznać ich za metafory jednorazowe (*one-shot metaphors*), bardziej ulotne, angażujące raczej odwzorowanie pewnych obrazów niż pojęć⁸?

⁸ Por. T. Krzeszowski, *Czy istnieją niemożliwe metafory*, [w:] *Kognitywizm w poetyce...*, dz. cyt., s. 41.

Odbiorca

Bóg kobiet Aleksandra Gomoli jest niewątpliwie jedną z ważniejszych i cennych prac interdyscyplinarnych łączących językoznawstwo z teologią. Pokazuje, że analiza językoznawcza może z pojęć teologicznych wydobyć ich głębię, zwłaszcza gdy – zgodnie z propozycją językoznawstwa kognitywnego – semantykę traktuje się w sposób dynamiczny. Znaczenie bowiem nie jest czymś ustalonym, skostniałym – jednym słowem statycznym, lecz czymś konstruowanym za każdym właściwie razem na nowo, zależnym od kultury, uwarunkowań społecznych, ale też od biologii i doświadczeń środowisk, które danymi pojęciami się posługują. Dobrze, aby tę prawdę uświadomili sobie teologowie, którzy często posługują się „pojęciami-wytrychami“, coraz bardziej pustymi i nieprzystającymi do zmieniającej się rzeczywistości pozajęzykowej.

Językoznawcom z kolei pokazuje Gomola, że język teologii może być wdzięcznym przedmiotem badań. Książka będzie zapewne przydatna także dla tych, których interesują inne niż językowe aspekty teologii feministycznej.

Kalina Wojciechowska