

JAN KORDYS

---

KATEGORIE ANTROPOLOGICZNE  
I TOŻSAMOŚĆ NARRACYJNA

SZKICE Z POGRANICZA NEUROSEMIOTYKI  
I HISTORII KULTURY



UNIVERSITAS

KATEGORIE ANTROPOLOGICZNE  
I TOŻSAMOŚĆ NARRACYJNA



Komitet redakcyjny:

**Michał Paweł Markowski, Ryszard Nycz** (przewodniczący),  
**Małgorzata Sugiera**

Seria TAIWPN Universitas *Horyzonty nowoczesności: teoria – literatura – kultura* poświęcona jest prezentacji studiów nad tymi nurtami w literaturze, teorii, filozofii i historii kultury, których specyfikę określają horyzonty nowoczesności. W monografiach oraz zbiorach prac polskich i tłumaczonych, składających się na kolejne tomy tej serii, problematyka nowoczesności stanowi punkt dojścia, obszar centralny bądź przedmiot krytycznych odniesień i przewartościowań – pozostając niezmiennie w kręgu zasadniczych badawczych zainteresowań.

---

### **W przygotowaniu:**

- Tom 44: Jerome Bruner, *Kultura edukacji*  
tłum. Tamara Brzostowska-Tereszkiewicz  
wstęp Anna Brzezińska
- Tom 46: Roma Sendyka, *Nowoczesny esej.*  
*Studium historycznej świadomości gatunku*
- Tom 47: Gianni Vattimo, *Kres nowoczesności*  
tłum. Monika Surma-Gawłowska  
wstęp Andrzej Zawadzki

JAN KORDYS

---

KATEGORIE ANTROPOLOGICZNE  
I TOŻSAMOŚĆ NARRACYJNA

SZKICE Z POGRANICZA NEUROSEMIOTYKI  
I HISTORII KULTURY

KRAKÓW

---

© Copyright by Jan Kordys and Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac  
Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2006

Redaktor naukowy  
*Ryszard Nycz*

ISBN 97883-242-1115-9  
TAiWPN UNIVERSITAS

Redakcja  
*Edyta Podolska-Frej*

Projekt okładki i stron tytułowych  
*Katarzyna Nalepa*

# Przedmowa

Nauka poszukuje nowości, filozofia zaś, szczególnie w refleksji nad formami naszego językowego obcowania, nie ma takich ambicji, nie chce (nie może?) nas niczego nauczyć; jest tylko pragnieniem zrozumienia tego, co już wiemy, co jest znane (intuicyjnie) każdemu mówiącemu. Wszyscy w życiu codziennym ofiarowujemy podarunki, wspominamy, opowiadamy historie, używamy słów ‘wiem’, ‘wierzę’. Gdy zaś jesteśmy osobami wierzącymi, w świątyniach prosimy o pomoc Tego, o którym wiemy, że istnieje, (gdyż) wierzymy w Niego. Kiedy indziej udajemy się do banku, zaciągamy kredyt, otrzymując (czasami) banknoty z dewizą *In God we trust*. Choć zachowaniom tym towarzyszą mniej lub bardziej świadome reguły, spróbujmy drogą rekonstrukcji pokazać procesy kulturowej pamięci i jednoczesnego zacierania semantyki. Chodzi bowiem o akty, których znaczenia są dostępne każdemu mówiącemu, a zarazem nie jest tak, że (zawsze) wiemy, co mówimy (robimy), nie znamy, nie pamiętamy bowiem istotnego sensu praktyk czy wypowiedzi. Należy więc odtworzyć fragment dziedzictwa, by wydobyć na światło dzienne odwieczną, a zarazem skrytą rzeczywistość symboliczną. Kierunek wyznaczył Marcel Mauss, gdy w przeblysku geniuszu uchwycił całość przez konkret, dostrzegając za wielością znanych form – skałę: dar-wymianę, fundament, na którym spoczywają społeczeństwa. Powiedzmy inaczej: Mauss, a w innym wymiarze Sokrates i Wittgenstein, pozwolili nam dostrzec nadzwyczajny charakter tego, co nazywamy codzien-

nością (formuła Stanleya Cavella). Dla pierwszego zwrot ku niej nie byłby możliwy bez równoczesnego powrotu do archaiki (z perspektywy przyjętej przez autora tej pracy – do tradycji indoeuropejskiej, stanowiącej najgłębszą, a zarazem najistotniejszą warstwę kultury Europy).

Temat książki to kategorie wyjaśniające trwanie (lub zerwanie) relacji intersubiektywnych – pojęcia wiary i kłamstwa, forma dyskursu – opowiadanie, praktyki symboliczne – wymiana darów. Problematykę tę, a także temat pamięci, zapomnienia czy psychoterapii<sup>1</sup> można traktować jako przyczynek do ‘praktycznej filozofii pierwszej osoby’ – refleksji nad różnicą między ujmowaniem faktu dotyczącego kogoś innego, w ‘trzeciej osobie’, a aktywnością podmiotu, ujmowaną przez niego samego<sup>2</sup>. Nie chodzi o sam mechanizm użycia zaimka ‘ja’ lub innych form językowych pełniących podobną rolę, lecz o warunki i konsekwencje ich wykorzystania, gdy stanowią element odpowiedzi na pytanie ‘Skąd wiem, że jestem samym sobą?’, a więc gdy odnoszą się do świadomości jednostki w operacjach umysłu lub w działaniu (czy nie doznajemy czasem wrażenia, że dla samych siebie jesteśmy innym – nieznanym autorem dzieł i aktów?). Pośredniczącą funkcję w tych operacjach odgrywają teksty. Tak jak system wzrokowy konstruuje rzeczywistość, są one czynnikiem formotwórczym w stosunku do mechanizmów psychiki – myśli, przeżycia są tworzone oraz odczytywane za ich pośrednictwem. To teksty stanowią swoiste narzędzia umożliwiające lekturę innego typu zdarzeń zachodzących w podmiocie, a śladów tego doświadczenia poszukiwać będziemy w symbolice *sacrum*, obrzędzie czy słownictwie. Jeśli religię wiąże się z rygorystycznym przestrzeganiem reguł (jak wskazuje łacińska etymologia) czy odtwarzaniem przeszłości w cyklicznym, narracyjnym przywoływaniu (mitycznego) wydarzenia, to wiara wymaga konstrukcji tekstu – wierzymy mocą jego tworzenia, nadaje on formę myśli,

---

<sup>1</sup> Ten najwcześniej napisany tekst zapowiada późniejsze zainteresowania autora relacjami między wiedzą (badacza) o opowiadaniu a kulturowymi przejawami wiary w jego moc.

<sup>2</sup> Zob. V. Descombes, *Le complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Gallimard, Paris 2004.

zarazem ją interpretując. ‘Tekst wiary’ przybliży zrozumienie zasad kształtujących świadomość (nasze życie), jest tworem, wewnątrz którego rodzi się podmiot tekst ten tworzący (to samo można powiedzieć o ‘tekście zrodzonym w akcie wspomnienia’)<sup>3</sup>.

Analiza słów związanych z pojęciem wiary, nawet tylko z jednej tradycji – indoeuropejskiej, jest zadaniem niezwykle trudnym. Bogactwo znaczeniowe, zmiany historyczne powodują, że niektóre z nich wypadły z obiegu, inne z kolei weszły do języka potocznego, wiążąc się z ‘rozmytą’ kategorią przekonań (*croyances/beliefs*). Za punkt wyjścia przyjmujemy najprostszy podział i analizę synchroniczną czasownika ‘wierzyć’ w konstrukcjach odnoszących się tak do sądu (*wierzyć, że p*), jak do osoby. Używamy go, odwołując się nie tylko do alternatywy ‘logicznej’ (prawda *vs* fałsz), lecz i ‘psychologicznej’ (wierzyć *vs* nie wierzyć komuś); pierwsza ma charakter absolutny w rozumowaniu i osądzie, druga jest stopniowalna. Choć dążenie do prawdy wydaje się wpisane w nasze przekonania, nie jesteśmy kategoriyczni w ocenach sądów innych, dopuszczamy także wątpliwość co do stopnia pewności naszych. Tak dzieje się w dialogu i w trakcie pisemnego formułowania myśli – w praktykach wymagających uświadomienia sobie i wydobycia na jaw treści przekonań oraz umiejętności ich modyfikacji w zależności od argumentów interlokutora czy toku dyskursu. Gdyby zgodna z dążeniem do prawdy konstrukcja wywodu była zwieńczeniem porządku przechowywania informacji, to wiedza stanowiłaby rdzeń konfiguracji z peryferyjnie usytuowanymi przekonaniem. Jednakże już zawarte w *Skąd wiesz?* pytanie o źródła wskazuje na wiedzę nabytą, a zatem (potencjalnie) niepewną. Gdy zaś pragniemy zrozumieć przekonania rozmówcy, używamy innych form, na przykład *Dlaczego (w to) wierzysz?*; z kolei ślady zewnętrznej genezy (czy podstawy sądu) zachowują się w pytaniach *Na czym się opierasz?*, *Skąd się bierze Twoja wiara?* Odpowiedź odwołująca się do *najgłębszego przekonania* zamyka

---

<sup>3</sup> M. Mamardashwili, *Psichologičeskaja topologija puti. M. Prust. „W poiskach utracennogo wriemieni”*, Izd. Russkogo Christianskogo gumanitarnogo instituta/Žurnał „Niewa”, Sankt-Pietierburg 1997, s. 319-320.



jeden cykl i otwiera drugi. Okazuje się, że ‘wiem’ nie wprowadza w nasz język roszczeń bardziej prawomocnych niż ‘głęboko w to wierzę’. Istotne są bowiem modulacje zaangażowania, wiarygodności, szczerości czy autorytetu.

Zbiór przekonań można również określić funkcjonalnie jako mechanizm antycypacji, pozwalający na wykraczanie poza świat postrzeżeń zmysłowych. Chodzi o poczucie rzeczywistości wpływające z wpisanych w aparat psychiczny konfiguracji przekonań o tym, co jest możliwe, a co nie, bliskich nawykowi, mechanizmowi pamięci, które Bergson określał mianem *mémoire-habitude*. Podobnie świadomość samego siebie łączy się z wpisaniem w relacje przyczynowo-skutkowe dające poczucie pewności, iż nie mylimy się w swych przekonaniach. Stają się one świadome dopiero w sytuacjach poddających w wątpliwość zdolność przewidywania, gdy wydarza się coś, co nie jest zgodne z wiarą w stabilność otoczenia. Wyobraźmy sobie, że w mieszkaniu gaśnie światło. Niezależnie od tego, czy jesteśmy osobami dbałymi o porządek czy też nie, poruszamy się wówczas ostrożnie, lecz bez obawy. Nie mogąc posłużyć się wzrokiem, odwołujemy się do ‘mapy mentalnej’, reprezentacji przestrzeni pozwalającej dotrzeć do miejsc, przedmiotów kluczowych w danej sytuacji. Ciemność nie budzi lęku, a nawet jesteśmy przyjemnie zaskoczeni, że nie wpadliśmy w panikę, rzucając się na osłep z kąta w kąt. Ten sposób działania okazał się więc skuteczny (ponadto nie zawiodła nas pamięć). Czy określilibyśmy tę zdolność mianem wewnętrznego światła, które pozwala nam zobaczyć? Raczej nie, po prostu wiemy, że w tym miejscu znajduje się fotel, a w tym stół, wobec tego tam powinny być drzwi. To, czego nie widzimy, nie zniknęło, dalej znajduje się w tym samym miejscu. Zdarza się jednak, iż to, co znane, przestaje być takie, przedmioty zjawiają się w innych miejscach niż zapamiętaliśmy, a cienie, refleksy zmieniają proporcje obiektów, kreując świat ‘niepokojąco obcy’, *unheimlich*, powiedziałby Freud. Mrok (i wynikająca stąd niemoc widzenia) pozwala uwydatnić potęgę utrwalonych zachowań, a zarazem ich kruchość.

‘Wierzyć’ można również potraktować jako ‘tryb prezentacji’ treści, przyjęcie w stosunku do niej określonej pozycji, w tym – podjęcia działania<sup>4</sup>. W kontekście religijnym to deklaracja wiary, ale nie tylko, gdyż zaangażowanie nie sprowadza się do postawy propozycjonalnej (uznania prawdy dogmatów)<sup>5</sup>. Również wnioski z badań etnografów wskazują, że wierzeń nie można redukować do tego ‘w co się wierzy’, gdyż kierują one działaniem (tezę tę w psychologii wyraziście sformułował Pierre Janet), aktualizują się w rytuałach. Chrześcijaństwo odwraca akcenty, wiara różni się od pełnego szacunku i bojaźni respektu dla obyczajów sankcjonowanych tradycją, ścisłego przestrzegania reguł wpisanych w obrzędy; to miłość Boga i bliźniego, a nie troska o rytuały czyni człowieka sprawiedliwym. Wiara implikuje postawę etyczną (prawość, szczerłość), zdolność wyrzeczenia się (siebie, wartości z tego świata), miłosierdzie, wytrwałość w nieszczęściu. W opublikowanym niedawno przez Jacques’a Bouveresse’a liście do Arvida Sjögrena (z 9 października 1947 roku) Wittgenstein przedstawia różne drogi prowadzące do wiary<sup>6</sup>. Motyw ten znamy na przykład z *Uwag różnych*: odmienne poziomy religii są dostępne dla różnych ludzi wraz ze stosownymi trybami wyrażania – drogami, którymi mogą oni dotrzeć do języka *sacrum*. Do jednych „zaczyna on coś mówić”, inni zaczynają od zmiany postawy – stają się bezinteresowni, pomagają innym. Rodzi się więc pytanie, która

---

<sup>4</sup> S. Cavell (*Les voix de la raison. Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie*, Seuil, Paris 1996 [*The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, 1979], s. 460-461) odsyła do *Begriffsschrift* Fregego.

<sup>5</sup> Edmond Ortigues (*Le monothéisme. La Bible et les philosophes*, Hatier, Paris 1999, s. 66) zwraca uwagę, że korzenie takiego pojęcia wiary znajdujemy w Starym Testamencie: często cytowane słowa Pana do Izajasza *Jeżeli nie uwierzycie, nie ostoicie się* (Iz 7,9) można interpretować w sposób następujący: „Jeśli wasze zaufanie do Boga nie będzie trwałe (pełne), nie zostaniecie wzmocnieni przez Niego”. Słowa te padają w sytuacji dramatycznej, w trakcie oblężenia Jeruzolimy. Prorok radzi królowi, by nie lękał się, zachował spokój oraz wiarę/zaufanie w przyrzeczenie Boga, gwarantującego stabilność tronu Dawida. Bouveresse, *Les chemins de la religion*, „Europe” (Revue littéraire mensuelle) 2004, nr 906, s. 143-144 (komentarz s. 144-151).

z dróg jest najlepsza dla konkretnej osoby, w tym przypadku dla żony Sjögrena (Clary, najmłodszej z córek Heleny, siostry filozofa). Skoro zamierza wkroczyć na ten szlak, należy ją wspomagać. Lecz kroku rozstrzygającego nie wywoła ani sam język, ani procedura instruktażu. Nie można wyznaczyć celu, pisze Wittgenstein, wskazując drogę, którą „nie może podążać, a także nie ma żadnej potrzeby, by podążała”. By słowa zaczęły coś do niej mówić (można by powiedzieć – zostały rozpoznane w drzeniu duszy), konieczna jest również przemiana życia. Wittgenstein podkreślał, że w wierze najistotniejszy jest nie wymiar werbalny wraz ze skojarzonymi z nim reprezentacjami, lecz różnica, jaką (tylko?) wiara może wprowadzić w różne obszary życia<sup>7</sup>. Dlatego też, nie wykluczając możliwości, jaką daje język (doktryna), do wiary można dotrzeć postawą w życiu, działaniem, które prawdopodobnie w sposób bardziej skuteczny nadaje istotność słowom. Jeden, pisał dalej, dociera do religii przez swoistą filozofię, inny – drogą, która nie prowadzi nawet w jej sąsiedztwo (to podejście wewnętrzne, wychodzące od życia). Jeśli trudności, na które napotyka Clara, wydają się zarazem wskazywać, że może dotrzeć do autentycznej wiary, droga Wittgensteina (według niego samego – nie najlepsza z możliwych) prowadzi przez doświadczenie myśli, które jak dotąd pozwoliło mu tylko odrobinę zbliżyć się do celu. Pisze – to „droga zewnętrzna, która kręci się wokół rzeczy”. Choć w ten sposób możemy zbliżyć się do obiektu, ryzykujemy, że będziemy wokół niego krążyć, niezdolni do tego, by kiedykolwiek go osiągnąć.

Wiara nie daje bowiem żadnych gwarancji i reguł, a jej świat jest niedostępny dla wzroku, tworzy ona to, w co się wierzy. Wiara (jako mechanizm naszej świadomości) to coś, czego by bez nas nie było, bez naszego wysiłku bycia w stanie wiary, pisze Merab Mamardaszwili<sup>8</sup>. Droga, w którą wyrusza Clara

---

<sup>7</sup> Pisał w *Uwagach różnych*: „Trzeba zmienić życie. (Lub kierunek życia)”, gdyż zarówno w przypadku języka w ogóle, jak języka religii, to „Praktyka nadaje słowom ich sens” (przeł. M. Kowalewska, KR, Warszawa 2000, s. 85, 129).

<sup>8</sup> M. Mamardaszwili, *Psychologiczeskaja topologija puti*, s. 69, 80, 325, 400, 505-506.

Sjögren, nie jest (wyraźnie) oznaczona, można łatwo stracić ją z oczu. System przekonań pozwala poruszać się w obszarze, który znamy (jak w podanym wyżej przykładzie), natomiast wiara rozświetlająca mrok jest wezwaniem, by wyruszyć w nieznaną bez gwarancji, lecz i bez lęku, gdyż poczucie bezpieczeństwa odnajdujemy w ufności wzbudzonej słowami: *Chodźcie, dopóki macie światłość, aby was ciemność nie ogarnęła. A kto chodzi w ciemności, nie wie, dokąd idzie (J 12,35)*<sup>9</sup>.

Forma *wierzyć X-owi* rodzi 'obieg zaufania' (formuła Ortigues) między dwiema osobami. Relacja przyjmuje formę aktywną, gdy wynika z postawy podmiotu udzielającego zaufania, które czyni obdarzonego nim wiarygodnym. A poświadczona wiarygodność rodzi ufność (kredyt zaufania). Wiara nie tylko stwarza subiektywne poczucie zaufania, lecz ukierunkowuje je zgodnie z zasadą wzajemności. W tym podwójnym ukierunkowaniu wiara jest przymiotem (prawością), łączy się z mową – danym słowem (przysięgą), które (jak świadectwo) powinno być przyjęte<sup>10</sup>. Dwustronne zaangażowanie ukazuje zawsze podwójną perspektywę dla każdego z podmiotów. Zaufanie zostaje udzielone, gdy podmiot angażuje swoją prawdomówność i wierność, czyniące go wiarygodnym. Z kolei ufność w wiarygodność drugiej osoby umożliwia wiarę w jej słowa. W codziennych interakcjach wymagana jest z obu stron kompetencja, elastyczność, a przede wszystkim zaangażowanie oparte na wzajemnej ufności, które powstrzymuje partnerów przed oszustwem czy zerwaniem paktu. Zniszczenie zaufania jest

---

<sup>9</sup> Wszystkie cytaty z Pisma Świętego za: *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich. Wydanie trzecie poprawione, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań–Warszawa 1980.

<sup>10</sup> Por. hebrajskie *emounah*, które podkreśla (podobnie jak *fides*) lojalność, w tym sprawiedliwość i wierność, wartości czyniące człowieka pewnym z perspektywy norm społecznych, lecz w przeciwieństwie do Rzymu i wartości obywatelskich *emounah* wskazuje na konieczność podporządkowania się nakazom Boga. Rzeczownik *emounah*, derywat od rdzenia *aman*, odsyła do idei stabilności, trwałej gwarancji. Wśród słów przez *aman* przywoływanych znajdujemy *emeth* oznaczające 'prawdę', z konotacją społeczną ewokującą mowę zasługującą na zaufanie (E. Ortigues, s. 67-69).

czymś o wiele poważniejszym niż niewywiązanie się z zobowiązań czy jednostronne unieważnienie umowy. W pierwszym przypadku unicestwieniu ulega sama relacja, w pozostałych – można bronić się, próbować wyjaśnić swe postępowanie, prosić o wybaczenie itd. Problem ten wyraziście przedstawił Cavell: czy zawsze mamy do czynienia z performatywami gwarantowanymi instytucjonalnie, czy może chodzi o wpisana w język (na przykład w pojęcie obietnicy wywiązania się z zobowiązań) ‘gramatykę przyrzeczenia’?<sup>11</sup> Wyznanie miłości zobowiązuje. Słowa, które wówczas padają, mają moc przysięgi, pociągają za sobą lojalność i zaufanie. Z kolei narzeczeni są ‘po słowie’ materializowanym w pierścionku zaręczynowym, a zerwanie unicestwienia więz opartą również na tych samych kategoriach. Żadnego z tych aktów, gdy tworzą sekwencję, nie należy ujmować jako zamkniętej całości, lecz jako ruch, jeden z wielu możliwych (bywa – brzemienny w skutkach) w życiu (niesprowadzalnym do gry, choć przybierającym czasem formę spektaklu). Nie ma w nim arbitra oceniającego zgodność czynu z normą, a przysięga przed obliczem gwaranta, przedstawiciela władzy (duchownej, świeckiej) stanowi uroczyste zwieńczenie sekwencji otwartej w niepewną przyszłość. To, co podtrzymuje wiarę w tę ostatnią, to nie tyle performatyw, co wzajemna ufność, przyjęcie odpowiedzialności za drugą osobę, zgoda na życie w tym samym *universum* moralnym wypływająca z wiedzy o wzajemnym dotrzymaniu wcześniejszych, mniej sformalizowanych, przyrzeczeń.

Istnieją więc różne sposoby podjęcia zobowiązania, z których jedne odwołują się do instytucji, inne zaś – nie. W analizach przywołuję regułę Coś za Coś (*Tit for Tat*), sytuując ją, zgodnie z ‘formalną teorią kooperacji’ Roberta Axelroda i Williama Hamiltona, w głębokiej perspektywie ewolucyjnej. Wydaje się, że stanowi ona podstawę zrytualizowanych form wymiany, opartych na wyraźnie określonych rolach (społecznych,

---

<sup>11</sup> Nie lekceważmy przyrzeczeń, których nie wyrażamy *explicite*, pisze. Nie ma nic bardziej sakralnego w akcie złożenia obietnicy niż w deklaracji zamiaru lub w każdym innym trybie podejmowania zobowiązania. Dopiero, gdy chcemy być właściwie zrozumiani czy dla podkreślenia wagi wypowiedzi, oddajemy się rytuałowi performatywu (*Les voix de la raison*, s. 426-433, 463-466).

komunikacyjnych)<sup>12</sup>. Jednakże nawet (pozorna) prostota modelu nie pozwala sprowadzić opisywanych przez teorię zachowań do ‘gry automatów’ czy ‘rywalizacji programów’ (komputerowych). Dla człowieka są one zapośredniczone (interpretowane) przez teksty i język. Ten ostatni został nam ofiarowany, przybył z zewnątrz (jako dar), a wysiłek jego przyswojenia nie sprowadza się do poznania zasad. Należy uczynić go swoim, by nabyć prawo do mówienia we własnym imieniu (i – podejmowania zobowiązań). Co więcej, język nie został nam dany w nieziennej postaci, jego status, funkcje ewoluują, gdy przechodzi ze sfery daru w obszar wymiany (komunikacji) – z właściwymi jej regułami. Czyż nie zakłada to ciągłego niebezpieczeństwa, że zostanie utracony, gdy nie będziemy mówić własnym głosem, zawłaszczeni przez mowę innych, a słowa zmieniają się w skamieliny czy kawałki lodu? Musimy także pamiętać o ostrzeżeniu rodziców: jeżeli nie będziesz dotrzymywał(a) obietnic – albo: jeśli będziesz kłamał(a) – nikt ci nigdy nie uwierzy. Nie można więc dysponować słowami do woli, przekroczenie granic grozi karą, wykluczeniem ze wspólnoty posługujących się (moim) językiem. Pozbawiony zaufania, przestanę być rozumiany (traktowany serio), a moje słowa znajdą się poza społecznym obiegiem, p r z e s t a n ą s i ę l i c z y ć. A skoro moje słowa są moim zaangażowaniem, oznaczać to będzie nieobecność, śmierć dla świata językowej komunikacji.

Niektóre z praktyk symbolicznych, przywoływanych w tej książce, są możliwe tylko za pośrednictwem zapisu i ‘maszyny poznawczej’ z nim związanej – literatury. Bardzo ważne jest dzieło Prousta<sup>13</sup>. Wyróżniliśmy wcześniej specyficzne teksty, które są

---

<sup>12</sup> ‘Formalna teoria kooperacji’ to jeden z możliwych modeli interpretacji pewnego wymiaru społeczeństw, które przesłanki zachowań (a także swe cele, środki do nich prowadzące) odnoszą do zbioru reguł podobnych do gry, a zawartych w mitach i rytuałach.

<sup>13</sup> O koncepcie literatury jako maszyny w kontekście konstrukcji dzieła Prousta pisał Gilles Deleuze (*Proust et les signes*, PUF, Paris 1971, szczególnie s. 157-160, 167). Mamardashwili z kolei tak określa zadanie, jakie postawił przed sobą pisarz „nie wdając się ani w badanie psychologiczne, ani nie próbując konstruować systemu teoretycznego; problem psychologiczny był bowiem dla niego problemem życia: czy ‘ja’ istnieje czy też nie (jest tylko

lekturą mechanizmów świadomości i wewnątrz siebie rodzą jej efekty. Otóż, podobnie jak wiara, akt pisania dla Prousta ma sens tylko wtedy, jeśli to, o czym się pisze, rodzi się i jest podtrzymywane tym aktem, zniknęłoby bez kreacji tego właśnie tekstu jako bezustannie stającej się realności. Ta nowa realność pozwala uwolnić się od spontanicznych procesów społecznych, psychologicznych; inaczej spojrzeć na dziedzinę, w której splatają się ludzkie losy. To eksperyment rozgrywający się w podmiocie – bez żadnych gwarancji, na jego własne ryzyko<sup>14</sup>. Odbiór pierwszego tomu był jednak zupełnie inny. Niezrozumienie wzbudzał przede wszystkim temat mimowolnych wrażeń wywołujących wspomnienia oraz pierwszoosobowa narracja. Uznano, że autor ‘bada’ samego siebie, a powieść – to swoista biografia czy pamiętnik. Intencje Prousta były zupełnie inne, ponadto nigdy nie interesowało go rejestrowanie przeszłości: coś raz się wydarzyło, a potem wspominam i zapisuję<sup>15</sup>. Choć opowiada się wówczas o konkretnych wydarzeniach z przeszłości, odrzucając ograniczenia kompozycji, zasady konstrukcji literackiej, to paradoksalnie nie odnajduje się prawdy. Pisze Mamardaszwili: „fikcja [proustowska] jest czymś wyjątkowym, co w swojej przestrzeni może zrodzić prawdę i sens”, i dalej: „aby zrozumieć, co dzieje się z nami, nie pamiętniki należy pisać, tylko kłamać”<sup>16</sup>. Pamięć o czymś i ‘kreacja aktu pamięci’, za pośrednictwem którego wspominamy, różnią się radykalnie (Proust porównywał swe dzieło do katedry, która w swym wnętrzu rodzi historię). Gdy w proces kierowanego wołą wspomina-

---

chimera)?; czy jestem sam dla siebie złądą czy nie; czy stany, jakich doświadczam, są realne czy też nie?” (*Psychologiczeskaja topologija puti*, s. 344).

<sup>14</sup> Ibid., s. 324, 401, 405.

<sup>15</sup> „Niebawem mogłem już pokazać kilka szkiców. Nikt z nich nic nie rozumiał. Nawet ludzie przychylni mojemu postrzeganiu prawd, które chciałem następnie wryć na murach świątyni, powinszowali mi, że wykryłem je pod ‘mikroskopem’, gdy ja, przeciwnie, używałem teleskopu, żeby uchwycić rzeczy w istocie małe, dlatego jednak iż były bardzo oddalone i każda z nich stanowiła odrębny świat. Tam, gdzie szukałem praw ogólnych, nazywano mnie szperaczem wynajdującym szczegóły”; M. Proust, *W poszukiwaniu straconego czasu*, t. 7: *Czas odnaleziony*, przeł. J. Rogoziński, PIW, Warszawa 1974, s. 424.

<sup>16</sup> M. Mamardaszwili, *Psychologiczeskaja topologija puti*, s. 153, 251, 540.

nia wkracza coś niezwiązanego z naszymi pragnieniami czy operacjami praktycznymi – wspomnienia mimowolne, to potrzebne jest specjalne narzędzie wspomagające, aby akty spontaniczne włączyć do świadomego doświadczenia. Narzędziem tym jest sztuka. Dzieło jest zapisem życia, które przebudowuje się w nim i ujmuje samo siebie, stając się dramatem świadomości w walce przeciw zapomnieniu i rozpadowi, a więc – śmierci<sup>17</sup>. Literatura (sztuka) według Prousta nie opisuje, nie jest repliką ani zwierciadłem, lecz takim specyficznym obiektem, który mocą reguł swej konstrukcji nie tylko rodzi w sobie własne treści, ale wytwarza je tak u autora, jak czytelnika, gdy stają się one zbieżne z ich subiektywnym doświadczeniem. Czytelnik odtwarza siebie jako autora tych stanów (choć istnieją już one, opisane w książce). Autentyczna lektura, której rezultatem jest akt (z)rozumienia (odczytania samego siebie), to aktywność równa tworzeniu tego, co się rozumie<sup>18</sup>. Natomiast ‘rzeczywiste’ wspomnienia stają się iluzją, szczególnie wtedy, gdy naszą tożsamość (narracyjną) podtrzymuje złudna wiara, iż jesteśmy dla siebie tym, kim kreujemy się w opowiadaniach dla innych. To, że wiara, zaufanie są bezustannie zagrożone kłamstwem, oszustwem, pamięć – zniekształceniem, a każda wypowiedź, działanie może być tylko imitacją; to, że nigdy nie wiemy z pewnością, czy inni są szczerzy (nie wykluczając nas samych), może stać się nie do zniesienia. Nie ma bowiem pewnych wskazówek pozwalających odróżnić pozór od prawdy, fałsz i hipokryzję od szczerości. W ten sposób, pisze Cavell, życie ludzkie wpisuje się w ograniczenia życia umysłu<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> Ibid., s. 220, 233-234.

<sup>18</sup> Ibid., s. 363. „W rzeczywistości bowiem każdy czytelnik jest, kiedy czyta, czytelnikiem samego siebie – swoim własnym. Dzieło pisarza to tylko rodzaj instrumentu optycznego zaofiarowanego czytelnikowi, aby czytelnik mógł rozeznaczyć w tym, czego, gdyby nie książka, może nie dostrzegłby w sobie. Rozpoznanie w samym sobie, przez czytelnika, tego, co mówi książka, to dowód jej prawdy”; M. Proust, *Czas odnaleziony*, s. 271.

<sup>19</sup> S. Cavell, *Un ton pour la philosophie. Moments d'une autobiographie*, Bayard, Paris 2003 [A Pitch of Philosophy. Autobiographical Exercises, 1994], s. 140.



Dramaty komunikacji nie muszą rodzić się wyłącznie w efekcie nieporozumienia, wynikającego z różnicy między tym, co podmiot miał na myśli, a tym, co odczytał z jego słów interlokutor. Pierwszym nieznanym dla samego siebie jestem ja sam, gdyż nie mogę określić źródeł swych aktów ani wyprowadzić ich z jakiegokolwiek reguły<sup>20</sup>. Rozumienie innych, samego siebie, dokonuje się za pośrednictwem reprezentacji, w których powracają do nas działania i słowa. Nowe techniki badawcze ujawniają substrat mózgowy takich mechanizmów jak empatia, warunkowana przez system ‘neuronów zwierciadlanych’. Jest ona symulacją podmiotowości innej osoby (jej myśli, odczuć). Postrzegamy bowiem innych jak siebie samych i współdzielimy reprezentacje wypracowywane w interakcjach rozpoczynających się od chwili narodzin. Nie następuje utożsamienie ‘ja’ z ‘innym’, potrafimy bowiem odróżnić stany umysłu drugiej osoby od własnych, a także przyjąć jej punkt widzenia<sup>21</sup>. Na poziomie struktur neuronów zachodzi pierwsza lektura obrazu innego, a zmianę perspektywy umożliwiającą na przykład zawarte w jego mowie moje słowa opatrzone (już) jego komentarzem, które zrozumieć jako jego interpretację mojego umysłu<sup>22</sup>. „Każdy akt rozumienia rodzi się jako akt rozumienia innego. Innego w sobie” (i, dodajmy, siebie w innym)<sup>23</sup>. Etyczną konsekwencję z tej prawdy pięknie wypowiedział Michel Serres: *Aime l'autre qui engendre en toi l'esprit*.

\* \* \*

Najważniejsze dla autora są podziękowania, gdy przywołuje osoby, z którymi codziennie może odnawiać dialog oraz te,

---

<sup>20</sup> M. Mamardaszwili, *Psichologiczeskaja topologija puti*, s. 415.

<sup>21</sup> J. Decety, *L'empathie est-elle une simulation mentale de la subjectivité d'autrui?*, w: *L'Empathie*, sous la direction de Alain Berthoz et Gérard Jorland, Odile Jacob, Paris 2004, s. 87-88.

<sup>22</sup> Por. S. Cavell, *Un ton...*, s. 116.

<sup>23</sup> M. Mamardaszwili, *Psichologiczeskaja topologija puti*, s. 491.

które powracają we wspomnieniach. To wszystko, co Im zawdzięczam, skryte jest nie tylko (nie przede wszystkim) w publikacjach. Miałem szczęście doświadczyć tego trudno uchwytnego słowami rysu szlachetności w postawie uczonych, ich niezwyklej umiejętności czynienia z wiedzy – daru emanującego pasją badawczą. Myślę o Aleksandrze Gieysztorze, Władysławie Kunickim-Goldfingerze (to On zwrócił moją uwagę na formalną teorię kooperacji), Marii Renacie Mayenowej, Stefanie Żółkiewskim oraz Januszu Lalewiczu, którego rozprawa habilitacyjna, a także książka o semiologii rysunku ukazały się dopiero pośmiertnie. Właśnie dzięki Nim oraz najbliższym osobom ze środowiska naukowego – Alinie Brodzkiej i Wincentemu Grajewskiemu, udało mi się uniknąć niebezpieczeństw, na które narażony jest każdy, kto pragnie zajmować się nauką (szczególnie humanistyką) – może wpaść w złe towarzystwo złych książek. Jeśli zaś pozwoliłem sobie na refleksję o aktywności mózgu – tematyce wykraczającej poza sankcjonowaną instytucjonalnie kompetencję – zawdzięczam to w dużej mierze Witoldowi Karczewskiemu, na którego życzliwy krytycyzm mogłem liczyć od bardzo wielu lat, Hannie Ulatowskiej, Danucie Kaździelawie oraz Marii Sadowskiej, z którymi miałem zaszczyt współpracować w trakcie badań nad afazją. Było to (i jest, albowiem zmiany tematów czy zainteresowań nie wpłynęły na serdeczne więzi) niezwykle doświadczenie, a wkład tych osób w książkę jest bezcenny. Przez cały czas (zdecydowanie za długi), jaki spędziłem przygotowując publikację, odczuwałem wsparcie ze strony Dyrekcji Instytutu Badań Literackich PAN oraz kierującej Pracownią Poetyki Teoretycznej Teresy Dobrzyńskiej, której gorąco dziękuję za istotne uwagi w trakcie przygotowywania książki. Ryszardowi Nyczowi chciałbym podziękować za pomoc, a Towarzystwu UNIVERSITAS za niezwykle przyjazny stosunek do dość kłopotliwego autora. Pragnę wreszcie przekazać wyrazy najgłębszej wdzięczności żonie Ewie i synowi Janowi Krzysztofowi – za cierpliwość, z jaką towarzyszyli mi przy pracy, znosząc dzielnie wynikające z niej dla życia rodzinnego niedogodności.



## ROZDZIAŁ 1

# Wierzyć i wiedzieć

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

Te Deum

### I

Gdy pragniemy uchwycić znaczenie wiary, bezwiednie przywołujemy modlitewną kodyfikację daną przez chrześcijaństwo, starając się zachować ciągłość własnej kulturowej biografii<sup>1</sup>. Tradycja religijna to intymny związek z językiem, uznanie, że mój język wyznacza granicę mojej wiary. Wiedza – przypominając o innych językach, innych wyznaniach – pozwala na

---

<sup>1</sup> B. Snell, *La découverte de l'esprit. La genèse de la pensée européenne chez les Grecs*, Éd. de l'Éclat, Combas 1994 [*Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, 1946], s. 48.

przekroczenie granicy, zmniejszenie dystansu dzielącego od tych, którzy docierają do doświadczenia religijnego odmiennymi ścieżkami. Wkraczamy na nie, by wzbogacić wiedzę o wierze – o kategoriach leżących u podstaw *sacrum*. Choć zawężamy obszar poszukiwań źródeł tylko do 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. 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’. Reguły obligują do zwrotu przyjętego daru, są gwarancją więzi stabilizującą zaufanie nie tylko w ‘archaice’: to warunek konieczny funkcjonowania każdego społeczeństwa. Mechanizm wpisany w armaturę relacji symbolicznych bezustannie pobudza ufność, by jednostki, angażując się we wspólne działania, miały poczucie, że wspólnota jest stabilna, a przyszłość – nie nazbyt niepewna. Podobnie zaufanie do systemu monetarnego zapewnia funkcjonowanie gospodarki<sup>2</sup>. Ograniczenia czasowe nałożone na

---

<sup>2</sup> Marcel Mauss podkreślał, że wartość pieniądza jako faktu społecznego, poza wskaźnikami ilościowymi, siłą nabywczą, określa żywione doń zaufanie. Choć genezę tego systemu-instytucji skrywają mroki dziejów, jego podstawę wciąż stanowi wiara w mityczny wyznacznik wartości – złoto, a nade wszystko kategoria ‘zbiorowego oczekiwania’, ufność w prognozowaną przyszłość jako najistotniejsza forma organizująca społeczność (M. Mauss, *Oeuvres 2. Représentations collectives et la diversité des civilisations*, présentation de Victor Karady, De Minuit, Paris 1969, s. 106, 111-112, 117; C. Tarot, *Sociologie et anthropologie de Marcel Mauss*, La Découverte, Paris 2003, s. 72-73). W czasach nowożytnych źródłem refleksji nad rolą ‘wiary publicznej’, zaufania (i jego utraty) do pieniądza (papierowego – banknotów) oraz instytucji kredytowej z nim związanej (Banku Generalnego, później Królewskiego) stało się wprowadzenie we Francji ‘systemu’ Johna Lawa (1715) oraz jego załamanie w 1720 roku. Pociągnęło ono za sobą falę spektakularnych bankructw (czasa-

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*<sup>3</sup>. To, że dla nas wyznanie wiary stało się nade wszystko wypowiedzią, świadczy o wielowiekowym procesie odrywania się mowy od kontekstu obrzędowego, angażującego praktykę kontraktu. *Credo*, niezależne od działania utwierdzającego wierzenie jako relację, przestało być aktem wiary<sup>4</sup>. W archaice żaden z tych porządków nie istniał samodzielnie, gdyż słowa skierowane do bóstwa zakładają działanie. Wypowiedzenie formuły, złożenie ofiary winno prowadzić do pożądanego rezultatu – miary skuteczności słowa/gestu. Źródłem słów *modlitwa*, *modła* jest psł. \**molda* – ‘inwokacja, prośba, posąg bóstwa’, \**moliti* zaś – to ‘uświęcać, dokonywać obrzędu, składać ofiarę’. „Z pokorną modlitwą – pisze Aleksander Gieysztor – łączono dar dla sił nadprzyrodzonych, nazywany po staropolsku *obiatą* (ogólnosłowiańskie) od ‘ślubowania’, ‘obięcywania’”. Modlitwa była życzeniem skierowanym

---

mi mówi się wręcz o ‘bankructwie państwa’); zob. J.-M. Rey, *Le temps du crédit*, Desclée de Brouwer, Paris 2002.

<sup>3</sup> P. Watzlawick, J.H. Beavin, D.D. Jackson, *Une logique de la communication*, Seuil, Paris 1972 [*Pragmatics of Human Communication*, 1967], s. 228-229; C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton & Co, Paris, La Haye, 1967, s. 305, 560; F. Flahault, *Pourquoi limiter l’expansion du capitalisme?*, Descartes & Cie, Paris 2003, s. 45, 113. Dla Maussa rewolucja bolszewicka, „przemoc podniesiona do rangi doktryny”, była destrukcją wiary w siebie i innego człowieka, niszczyła ‘niewidzialne więzi’ podtrzymujące zaufanie, a więc – społeczeństwo jako takie. Pisał o tym w 1923 roku (M. Mauss, *Écrits politiques*. Textes réunis et présentés par Marcel Fournier, Fayard, Paris 1997, s. 519, 549). O znaczeniu tej problematyki dla współczesnej ekonomii zob. F. Fukuyama, *Zaufanie. Kapitał społeczny a droga do dobrobytu*, przeł. A. Śliwa, L. Śliwa, PWN, Warszawa 1997; Luigi Zingales (*In God we trust?*, „La Recherche”, Hors série. Dieu, la science et la religion, 2004, nr 14, s. 56-60) omawia World Values Survey (Uniwersytet Michigan), badania nad związkiem takich kategorii, jak zaufanie z systemami religijnymi i rozwojem gospodarczym.

<sup>4</sup> 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.

pod adresem bogów, odwołaniem się do wzajemności w trójkątnej relacji między człowiekiem, bóstwem oraz kapłanem<sup>5</sup>. Nie sposób oderwać ‘aktu wiary’ jako wypowiedzi – od konsekwencji w sferze *praxis*, powodzenia w tym świecie, a nade wszystko w dziedzinie rzeczy ostatecznych. *Credo* ma moc performatywu, a ofiara, wspólna modlitwa, odtwarza społeczeństwo<sup>6</sup>.

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

---

<sup>5</sup> É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 2: *Pouvoir, droit, religion*, Éd. de Minuit, Paris 1969, s. 223, 235; A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1982, s. 159-160; W.N. Toporow, *Język i kultura: ob odnom słowie-simwole (k 1000-letiju christijanstwa na Rusi i 600-letiju jego na Litwie)*, w: *Balto-Slawianskije Issledowanija 1986*, red. W.W. Iwanow, Izd. „Nauka”, Moskwa 1988, s. 36. Modlitwa jako *Credo*, pisze Mauss w swej nieukończony tezie doktorskiej z 1909 roku, wyraża wiarę w symboliczną moc słów, jest kwintesencją tego wymiaru języka, w którym „mówić, to jednocześnie działać i myśleć”. Nowatorstwo Maussa widać w orientacji na pragmatykę kodu religijnego, stanowiącą część ogólnej pragmatyki języka, będącego „zawsze, u swych podstaw, instrumentem działania”. Modlitwa to ‘słowny rytuał’, zawierający w formie skondensowanej różne praktyki, a jej funkcje wykraczają poza obszar *sacrum*; „nie ma dziedziny życia społecznego, w której modlitwa nie odgrywa lub nie odgrywała pewnej roli”. Wzmacnia więzi społeczne, jej wymiar magiczny służy pomyślności wspólnoty, a ekonomiczny (ofiara za modły) – funkcjonowaniu instytucji przekazu wiary. Ponadto „teoria modlitwy nie będzie z pewnością bez znaczenia dla tego, kto pragnie zrozumieć przysięgę, uroczystą umowę, zwroty wymagane przez etykietę niezależnie od tego, czy chodzi o wodzów, władców, dwór lub parlament”. Choć różni się od przysięgi, z jednej strony, błogosławieństwa – z drugiej, należy zaliczyć ją do klasy performatywów. Modlitwa jest środkiem oddziaływania na istoty sfery *sacrum* (M. Mauss, *Oeuvres I. Les fonctions sociales du sacré*. Présentation de Victor Karady, De Minuit, Paris 1969, s. 358-359, 382-383, 385, 409, 413-414; C. Tarot, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et science des religions*, La Découverte/M.A.U.S.S. Paris 2003, s. 576-578). Zob. także I. Rosier-Catach, *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Seuil, Paris 2004, oraz analizę *performativum fidei* jako doświadczenia mowy niosącej zbawienie w: G. Agamben, *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*, Payot & Rivages, Paris 2000 [*Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, 2000], s. 210-214.

<sup>6</sup> M. de Certeau, *Croire...*, s. 3, 8.

pamięć archaizmów utrwaliła bowiem dawną semantykę w taki sposób, że przez wewnętrzne formy słownika sakralnego prześwituje motywacja najstarszych znaczeń<sup>7</sup>. Innym czynnikiem podtrzymującym ich trwanie jest postulowana jedność systemu mitologicznego na obszarze Euroazji (Anatolia, Indie, Grecja, Rzym, świat Słowian). Należy więc szukać w archaicznej warstwie systemu językowego (Benveniste nazwał ją tym, co ‘nieświadome historycznie’) ‘wyobrażeń zbiorowych’ łączących porządek społeczny ze sferą *sacrum*. Prace lingwistów-socjologów, badaczy mitologii porównawczej ludów indoeuropejskich (Antoine Meillet, Émile Benveniste, Georges Dumézil, Wiaczesław Iwanow, Władimir Toporow) pokazały, że języki oraz wierzenia przechowały system pojęciowy, który nadał 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 oraz możliwości choćby częściowej rekonstrukcji indoeuropejskiego ‘prajęzyka’, to odnalezienie w różnych tradycjach tekstów powiązanych ze sobą genetycznie uzasadnia hipotezę o istnieniu tekstu źródłowego, którego zaświadczone warianty byłyby transformacjami. Właśnie język pozwala mówić o ‘wspólnocie indoeuropejskiej’, której kultury, 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 Agambena). 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.

---

<sup>7</sup> Louis Gernet, jeden z prekursorów badania mitów wzorowanego na językoznawstwie, 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*, Flammarion, Paris 1982, s. 61-62, przyp. 135.



Dzięki temu można rekonstruować system utracony, zatarty w trakcie przemian historycznych oraz pokazać proces przekształceń<sup>8</sup>. Ta tradycja badawcza, świadectwa etnografów, badania procesów poznawczych pozwalają odtworzyć zarys tekstu wiary, jaki ukształtował naszą cywilizację, przenika do dziś mowę i zachowanie.

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 mechanizm oznaczania w różny sposób tego samego elementu jako: obiektu o określonych funkcjach rytualnych, abstrakcyjnego pojęcia czy personifikacji w mitycznej fabule. Wielokrotne kodowanie 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 pamięciowych<sup>9</sup>. Dzięki temu kluczowe słowa-symbole, wcześniej ukształtowane w danej kulturze, stały się uprzywilejowanym przedmiotem mitologizacji i stworzyły rozgałęzioną sieć idei, zachowując 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 szczególne przypadki, bądź jako realizacje jednej z możliwości tkwiących

---

<sup>8</sup> T.J. Jelizarienkowa, W.N. Toporow, *Driewnieindijskaja poetika i jeje indojewropiejskije istoki*, w: *Litteratura i kultura driewniej i sriedniewiekowej Indii. Sbornik statiej*, red. G.A. Zograf, W.G. Erman, Izd. „Nauka”, Moskwa 1979, s. 37-39. Historyczne i metodologiczne źródła wykorzystania modeli lingwistycznych w myśli francuskiej XIX i XX wieku omawia Bruno Karsenti, *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, PUF, Paris 1997, szczególnie s. 133-169.

<sup>9</sup> P. Jorion, *Intelligence artificielle et mentalité primitive. Actualité de quelques concepts lévy-bruhliens*, „Revue Philosophique de la France et de l'Étranger” 1989, nr 4, s. 515-541.

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 jądra<sup>10</sup>. 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 terażniejszą spójność systemu. Instancji tej nie można sprowadzić do ‘faktów’, gdyż tworzy wymiar historii transcendentalnej, wytyczającej granicę i strukturę *a priori* wszelkiej wiedzy historycznej<sup>11</sup>. Próby odtworzenia najstarszej leksyki, prace genetyków sugerują, że źródeł ‘protojęzyka’ człowieka współczesnego powinno się szukać w okresie znacznie przekraczającym sześćdziesiąt tysięcy lat, a sam proces kształtowania się najstarszych ‘wielkich rodzin’ językowych mógł rozpocząć się czterdzieści tysięcy lat temu. Mamy więc do czynienia z większym dystansem czasowym, niż przypuszczano dotychczas, a historia ludów pierwotnej grupy dialektów praindoeuropejskich wykracza poza procesy demograficzne towarzyszące ekspansji technik czy rolnictwa (około ośmiu tysięcy lat p.n.e.); badając procesy różnicowania i separacji tych najstarszych języków można sięgać w czasy górnego paleolitu<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> W.N. Toporow, *O niektórych teoreticznych aspektach etimologii*, *Etimologija* 1984, red. O.N. Trubaczew, Izd. „Nauka”, Moskwa 1986, s. 207-209.

<sup>11</sup> G. Agamben, *Enfance et histoire. Destruction de l'expérience et origine de l'histoire*, Payot & Rivages, Paris 2000 [*Infanzia e storia*, 1978], s. 65.

<sup>12</sup> R.W. Wescott, *Protolinguistics: the study of protolanguages as an aid to glossogonic research*, „Annals of the New York Academy of Sciences” 1976, t. 280, s. 104-115; W.W. Iwanow, *Jazyk kak sriedstwo riekonstrukcii istorii*, „Priroda” 1983, nr 11 s. 26-37; C. Renfrew, *L'énigme indoeuropéenne. Archéologie et Langage*, Flammarion, Paris 1990 [*Archeology and Language. The Puzzle of Indo-European Origins*, 1987], s. 323-324; L. et F. Cavalli-Sforza, *Qui sommes-nous? Une histoire de la diversité humaine*, Albin Michel, Paris 1994 [*Chi siamo. La Storia della diversità umana*, 1993], s. 251-255, 258-259. Według hipotezy

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 układzie<sup>13</sup>. Z kolei analiza form myśli zawartych 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 i do opisu transformacji mitów w *Mythologiques* Claude’a Lévi-Straussa.

Proces ‘demontażu’ ułatwia zrozumienie wewnętrznej logiki systemu, a odtworzenie 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,

---

sformułowanej przez Iwanowa (*Istorija sławianskich i bałkańskich nazwanij mietallow*, Izd. „Nauka”, Moskwa 1983, s. 158-161) konsekwencją wybuchu (ok. 50 000 lat temu) w pobliżu Słońca gwiazdy supernowej były zmiany (jako następstwo mutacji) w strukturach mózgu oraz podział ‘prączyka’ na ‘wielkie rodziny’. Badacze sytuują 500-250 tys. lat temu (a więc przed pojawieniem się przedstawicieli *Homo sapiens*) genezę komunikacji tak różnicującej jednostki, by umożliwić symbolizację relacji intersubiektywnych i powstanie kultury jako mechanizmu semiotycznego (J. Bruner, *La culture, le Soi et l’Autre*, w: *Une introduction aux sciences de la culture*, sous la direction de F. Rastier et S. Bouquet, PUF, Paris 2002, s. 91, 99).

<sup>13</sup> M. Detienne, *Comparer l’incomparable*, Seuil, Paris 2000, s. 15, 20, 42-43.

stanowiąca jeden z podstawowych wymiarów komunikacyjnej funkcji języka<sup>14</sup>. 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. Wyodróżnione składniki ukazują dobitnie relacje między językiem a kulturą. Ten pierwszy jest nie tylko podstawą, ale czynnikiem twórczym – określa formy i motywację symboliki. Z drugiej strony imperatywy kulturowe narzucają sfery użycia, ramy funkcjonalne tworzące odrębną warstwę w języku<sup>15</sup>. 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 adaptacji<sup>16</sup>.

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 językowych<sup>17</sup>. Lingwistyka spleta się

---

<sup>14</sup> 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.

<sup>15</sup> M. Detienne, *Comparer...*, s. 47, 50-52, 58; W.N. Toporow, *Język i kultura...*, s. 14-16.

<sup>16</sup> W.W. Iwanow, O wyborze wiery w Wostocznoj Jewropie, „Priroda” 1988, nr 12, s. 28.

<sup>17</sup> W krańcowych przypadkach przejście z jednej sfery do drugiej odczuwane jest niemal fizycznie; osoba cierpiąca na afazję tak określiła 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. Johnson, D.D. McIntire, *Processing of Proverbs in Aphasia and Old Elderly*, Clinical Aphasiology Conference 1993, Sedona, s. 6-7.

z neuropsychologią i 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 poziomie procesów o mniejszym stopniu komplikacji. 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 kody<sup>18</sup>. 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”<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> W.W. Iwanow, *Oczerki po istorii siemiotiki w SSSR*, Izd. „Nauka”, 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*, eds. G. Piéraut-Le Bonniec & M. Dolitsky, Amsterdam/Philadelphia 1991, s. 12.

<sup>19</sup> W.W. Iwanow, *Struktura gomierowskich tiekstow, opisuwajuszczich psichiczeskije sostojanija*, w: *Struktura tieksta*, red. T.W. Cyw’jan, Izd. „Nauka”, Moskwa 1980, s. 81. Problematyka mózgowych podstaw wiary religijnej stała się w ostatnich latach przedmiotem intensywnych studiów; zob. szczególnie: J.L. Saver, J. Rabin, *The Neural Substrates of Religious Experience*, „The Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neurosciences” 1997, t. 9, nr 3, s. 498-510; V.S. Ramachandran, S. Blakeslee, *Phantoms in the Brain: Probing the Mysteries of the Human Mind*, Quill/William Morrow, New York 1999, s. 174-198;

Przedstawimy teraz elementy współczesnej ‘gramatyki komunikacyjnej’ form *wierzyć* i *wiedzieć* jako zbioru przymusów kontekstualnych, trybów użycia<sup>20</sup>. Kolejną część poświęcimy rekonstrukcji archaicznego znaczenia pojęcia wiary w tradycji indoeuropejskiej, w panteonie, rytuałach wywodzących się z niej kultur. Podkreślimy, że przyjęcie takiej perspektywy zawdzięczamy tradycji greckiej, refleksji nad istotą opowiadania ‘mitycznego’ (*muthos*), jego odniesieniu do umysłu (*logos* – jednocześnie *ratio* i *oratio*, jak pisał Richard Broxton Onians), umożliwiającej praktykę mitografii, a później – antropologii<sup>21</sup>. Ponadto instytucje, religia *polis*, wytyczając granicę swój/obcy, nie czyniły z separacji zakazu 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, zwalającymi nam współistnieć z odmiennymi kulturami<sup>22</sup>.

## II

Tym, co uderza w potocznych użyciach czasownika ‘wierzyć’, jest rozrzut znaczeń. ‘Wierzyć’ wskazuje na treść przeko-

---

A. Newberg, E. d’Aquili, V. Rause, *Why God Won’t Go Away. Brain Science and the Biology of Belief*, Ballantine Books, New York 2001, oraz popularyzację w: P. Jean-Baptiste, *La biologie de Dieu. Comment les sciences du cerveau expliquent la religion et la foi*, Agnès Viénot Éditions, Paris 2003.

<sup>20</sup> P.-M. Lemaire, *Grammaire communicationnelle de ‘Je crois que p’*, w: *On Believing. Epistemological and Semiotic Approaches*, ed. by H. Parret, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1983, s. 184.

<sup>21</sup> Zob. M. Detienne, *L’invention de la mythologie*, Gallimard, Paris 1981.

<sup>22</sup> M. Mamardashwili, A. Piatigorskij, *Simwol i soznanije (mietafiziczeskije rassuzdienija o soznanii, simwolikie i jazykie)*, Izd. „Maler”, Jerusalem 1982, s. 143. O tolerancji w stosunku do innych jako postawie intelektualnej, nie tylko wartości moralnej czy politycznej zob. J.-P. Vernant, *La mort dans les yeux*, Hachette, Paris 1985, s. 27-28; tenże, *Entre mythe et politique*, Seuil, Paris 1996, s. 74-75, oraz *Mythe et société en Grèce ancienne*, F. Maspero, Paris 1979, s. 195-217; zob. także: B. Williams, *La honte et la nécessité*, PUF, Paris 1997 [*Shame and Necessity*, 1993], s. 9-10; M. Detienne, *Comparer...*, s. 59.