SEMINARE
t. 43 * 2022, nr 1, s. 11-21
DOI: http://doi.org/10.21852/sem.2022.1.01

CC BY ND OPEN ACCESS

Karolina Rozmarynowska
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3479-7495 * k.rozmarynowska@uksw.edu.pl
Zgłoszono: 05.09.2021; zrecenzowano: 29.01.2022; zaakceptowano do publikacji: 01.03.2022

PERFORMATYWNA FUNKCJA JĘZYKA RELIGIJNEGO W UJĘCIU FILOZOFII JOHNA L. AUSTINA NA PRZYKŁADZIE LITURGII RZYMSKOKATOLICKIEJ

THE PERFORMATIVE FUNCTION OF RELIGIOUS LANGUAGE ACCORDING TO THE PHILOSOPHY OF JOHN. L. AUSTIN ON THE EXAMPLE OF THE ROMAN CATHOLIC LITURGY

Abstract

The subject of the reflection undertaken in the article is the performativity of religious language. The author explains its specificity, showing what is the performative function of language used in the religious space on the example of Roman Catholic liturgy. She explains what conditions must be met for religious speech acts to be valid and effective. She distinguishes and discusses two types of causative power of religious performatives: illocutionary and perlocutionary, pointing out that the effects they cause are related, on the one hand, to the linguistic action itself, and on the other hand, are extralinguistic. Going beyond the theory of speech acts, the author proposes that religious performatives, as they are an element of religious rites, be analyzed in the context of the ritual whole understood as a performance.

Keywords: performativity, performatives, language, religion, religious language, John Austin, Roman Catholic liturgy

Abstrakt

Przedmiotem refleksji podjętej w artykule jest performatywność języka religijnego. Autorka tłumaczy jej specyfikę, ukazując, na czym polega performatywna funkcja języka używanego w przestrzeni religijnej na przykładzie liturgii rzymskokatolickiej. Wyjaśnia, jakie warunki muszą zostać spełnione, aby religijne akty mowy były ważne i skuteczne. Wyróżnia i omawia dwa rodzaje mocy sprawczej performatywów religijnych: illokucyjną i perlokucyjną, wskazując, że skutki, jakie wywołują, wiążą się z jednej strony z samym działaniem językowym, z drugiej zaś – mają charakter pozajęzykowy. Wychodząc poza teorię aktów mowy, autorka proponuje, aby performatywy religijne, w związku z tym, że stanowią element obrzędów religijnych, analizować w kontekście rytualnej całości ujętej jako performans.

Słowa kluczowe: performatywność, performatywy, język, religia, język religijny, John Austin, liturgia rzymskokatolicka

Wprowadzenie

Każda religia posiada swój język. Nie ma religii bez języka. Rzeczywistość religijna jest transcendentna, i jako taka pozostaje nieuchwytna zmysłowo. Dlatego intersubiektywny kontakt z przedmiotem religii jest możliwy tylko za pośrednictwem języka (Sztajer 2009, 7). Z filozoficznego punktu widzenia ważne i ciekawe jest pytanie o specyfikę języka religijnego[1]. Z pewnością wiąże się ona z faktem, że religia posiada swój oryginalny słownik. Posługuje się pojęciami, które stanowią nazwy dla religijnych aktów, doświadczeń, obrzędów, symboli (np. sakrament, eucharystia, hostia, kazanie). Język religijny odnosi się do sfery sacrum, zjawisk nadprzyrodzonych, co wymusza nie tylko specyficzne słownictwo, ale także stylistykę: to, co nieempiryczne, opisywane jest za pomocą symboli, porównań i przenośni, typowych dla języka poetyckiego (Makuchowska 2001).

Drugi aspekt specyfiki języka religijnego łączy się z jego funkcją. Otóż język ten ma charakter sprawczy. W przestrzeni religijnej, zwłaszcza w czasie liturgii (podczas modlitw liturgicznych, kazań, homilii, aktów sakramentalnych), niezwykle często pojawiają się wypowiedzi performatywne, czyli takie, które zdaniem Johna L. Austina[2] stanowią wykonanie pewnej czynności. W przeciwieństwie do konstatacji, performatywy nie służą do opisywania rzeczywistości, lecz raczej do jej kształtowania, zmieniania, a nawet tworzenia. Wiąże się to z przekonaniem, że „język nie tylko przedstawia rzeczywistość, lecz także powoduje w niej zmiany, a ponadto, że pewne zjawiska istnieją tylko w akcie ich wykonania i że muszą być powtarzane, by zaistnieć" (Domańska 2007, 49).

W ramach badań lingwistycznych performatywność odnosi się do sprawczej mocy wypowiedzi. Jeśli zaś weźmie się pod uwagę nie tylko akty mowy, lecz wszelkie działanie, performatywność oznaczać będzie przysługującą mu cechę, a mianowicie skuteczność. Będąc miarą efektywności, odnosić się będzie do tych działań, które (podobnie jak Austinowskie performatywy) zmieniają rzeczywistość podmiotu (Wachowski 2013, 59). Pewne wypowiedzi wygłaszane w przestrzeni religijnej i towarzyszące im akty cechuje tak rozumiana performatywność: modyfikują one ludzką rzeczywistość, stwarzając nowe fakty społeczne wewnątrz wspól-

[1] „O wyodrębnieniu języka religijnego decyduje przede wszystkim religijne użycie języka. Oznacza to, że język religijny zakłada kontekst użycia wyrażeń, na który składają się w zasadzie wszystkie podstawowe wymiary religii. Subiektywny aspekt tego kontekstu obejmuje intencje mówiących, a więc przede wszystkim swego rodzaju nakierowanie na przedmiot religijny" (Sztajer 2009, 26). Jest to język rytuału religijnego, modlitw, kazań, katechezy. Trzeba jednak zaznaczyć, że nie istnieje jeden język religijny, lecz wiele jego odmian.

[2] Podstawy filozoficznej refleksji nad performatywnością języka stworzył John Langshaw Austin w opublikowanej w 1962 r., a przygotowanej na podstawie notatek do wykładów z lat 1952-1955, książce *Jak działać słowami* oraz w *Rozprawach filozoficznych* opublikowanych w 1961 r., zawierających artykuły z lat 1939-1958. Brytyjskiego filozofa szczególnie interesowało to, w jaki sposób można zmieniać rzeczywistość za pomocą słów. Najwybitniejszym kontynuatorem myśli Austina był John R. Searle, który w słynnych *Czynnościach mowy* opublikowanych w 1969 r., podobnie jak poprzednik twierdził, że akty mowy to nic innego, jak wykonywanie określonych czynności.

noty religijnej. Oba wspomniane aspekty specyfiki języka religijnego łączą się ze sobą w ten sposób, że pojęcia religijne są tymi, za pomocą których formułowane są wypowiedzi performatywne, i tymi, dzięki którym wypowiedzi te mają taką, a nie inną moc sprawczą.

W tym kontekście najważniejsza kwestia dotyczy źródeł, warunków oraz skutków performatywności języka w przestrzeni religijnej. Ale godna uwagi jest także specyfika owej performatywnej funkcji języka religijnego w odniesieniu do innych obszarów ludzkiej aktywności. Trzeba jednak zauważyć, że 1) nie istnieje jeden język religijny, lecz w związku z wielością wyznań jest ich wiele; 2) wewnątrz każdej religii istnieje wiele odmian języka, takich jak: język biblijny, potoczny, urzędowy, naukowy, publicystyczny, artystyczny (Halik 2011, 18-22). W poniższym tekście podejmę refleksję nad wspomnianymi zagadnieniami w odniesieniu do języka kanonicznego, używanego podczas liturgii w religii rzymskokatolickiej. Jako przykłady posłużą mi głównie wypowiedzi wygłaszane w czasie aktów sakramentalnych, z uwagi na ich performatywną wyrazistość. Analizy prowadzone będą w oparciu o teorię aktów mowy Johna L. Austina. W ramach tej koncepcji performatywność wiąże się ze skutecznym wypowiadaniem performatywów. W przestrzeni religijnej sprawczej funkcji języka towarzyszy, i jednocześnie ją rozszerza, performatywność gestów, symboli, zachowań. Dlatego analizy oparte na teorii performatywów zostaną rozszerzone o interpretację obrzędów religijnych, których elementem są akty mowy jako performansów. Takie ujęcie umożliwi spojrzenie z szerszej perspektywy na kwestię performatywności języka religijnego.

1. Obecność performatywów w języku religijnym

Nie istnieje żadne absolutne kryterium, umożliwiające rozpoznanie performatywów czy też odróżnienie ich od wypowiedzi konstatujących. Istnieją jednak pewne cechy wspólne wypowiedziom mającym charakter performatywny. Austin podaje kryterium gramatyczne, wskazując, że „najpopularniejszym typem wyraźnej wypowiedzi performatywnej" jest zdanie, w którym występuje czasownik w pierwszej osobie liczby pojedynczej czasu teraźniejszego trybu oznajmującego strony czynnej[3]. Każda wypowiedź performatywna, nawet jeśli tak nie wygląda, musi dać się rozwinąć do takiej postaci. Wynika to z faktu, że w przypadku performatywów: 1) mówiący musi być wykonawcą działania, 2) istnieje coś, co w chwili

[3] Kryterium gramatyczne, jak podkreśla sam Austin, nie jest „zbyt ścisłe", ponieważ zdania w pierwszej osobie liczby pojedynczej czasu teraźniejszego trybu oznajmującego strony czynnej można użyć również do opisu działania, np. „Obiecuję tylko wtedy, gdy zamierzam dotrzymać słowa". Co więcej, Austin wspomina o jeszcze jednej typowej formie wypowiedzi performatywnej, w której czasownik występuje w stronie biernej w drugiej lub trzeciej osobie, np. „Ostrzega się pasażerów, by…". Performatywy nie ograniczają się jednak do tych dwóch wymienionych form. Takie ostrzeżenia jak „Groźny pies" można uznać za wypowiedź performatywną, ponieważ oznacza ona to samo, co „Niniejszym ostrzega się, że ten pies jest groźny". Chodzi więc o to, czy daną wypowiedź można rozwinąć w standardowej dla performatywów formie, czy nie (Austin 1993b, 322-323, 610).

wypowiadania się jest robione przez mówiącego. Wypowiedzi wygłaszane podczas celebracji sakramentów chrześcijańskich spełniają to kryterium w całości. Gdy podczas sakramentu chrztu ksiądz wypowiada słowa „Ja ciebie chrzczę w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego", dokonuje aktu ochrzczenia katechumena.

Formuły, których używa się podczas aktów sakramentalnych (chrzest, bierzmowanie, eucharystia, spowiedź, namaszczenie chorych, święcenia kapłańskie, małżeństwo) i sakramentaliów (błogosławieństwo, poświęcenie, egzorcyzmy), wyraźnie wskazują na rodzaj aktu i osobę, która za jej pomocą go dokonuje. Jest tak dlatego, że formuły te posługują się tzw. performatywami wyraźnymi, czyli zdaniami, w których występują czasowniki performatywne. Są to takie czasowniki, których używa się do wykonania określonych czynności za pomocą mowy (np. obiecywać, rozkazywać, prosić). W codziennej praktyce do wykonania tych samych czynności często wykorzystuje się tzw. performatywy utajone, czyli używa niewyraźnej formuły. Mówi się np. „Zamknij drzwi" (a nie „Rozkazuję ci zamknąć drzwi"). W takiej sytuacji nie jest jasne, co robi mówiący: rozkazuje, prosi czy namawia. Inaczej jest w przypadku wspomnianych obrzędów religijnych, kiedy szafarz posługuje się performatywami wyraźnymi. W czasie sakramentu zawarcia małżeństwa narzeczeni mówią „Ślubuję ci". Tym samym oczywiste jest, jakiego rodzaju aktu dokonują. Nie jest to przewidywanie, przypuszczenie czy wyrażenie nadziei, lecz bezsprzecznie ślubowanie. Również podczas modlitwy, w samym akcie mowy jednoznacznie spełnia się określone czyny, np. głosząc słowa „Wierzę w Boga Ojca…", dokonuje się wyznania wiary. Podobnie jest w przypadku modlitw dziękczynnych (np. „Ojcze miłosierny, dziękuję Ci…"), chwalebnych (np. „Chwała Ojcu i Synowi i Duchowi Świętemu…") czy błagalnych (np. „Pokornie błagamy, aby Duch Święty…).

2. Fortunność performatywów religijnych

Aby słowa wypowiedziane w przestrzeni religijnej rzeczywiście działały, tzn. stanowiły dokonanie określonych aktów, musi być spełnionych kilka warunków. Pierwszy z nich odnosi się, jak przekonuje Austin, do istnienia uznanej konwencjonalnej procedury, którą podmiot posługuje się za pomocą wypowiedzi. Procedura ta w przypadku obrzędów religijnych obejmuje czynności rytualne i ceremonialne: werbalne, modlitewne formuły, gesty liturgiczne i symboliczne akty. Słowa działają wówczas, gdy duchowny lub wierny (o ile jest do tego uprawniony) cytuje określoną konwencję, np. zawarcia małżeństwa czy chrztu. Możliwość spełnienia określonych rodzajów działań w sferze religijnej jest więc uzależniona od istnienia uznanych rytualnych procedur. Ważność obrzędu, w ramach którego dokonuje się określonego aktu za pomocą słów, zależy od formalnych wymogów, które Kościół stawia przed jego wykonawcami. W obrzędach religijnych, które mają charakter rytuału, wypowiedzi performatywne, dzięki formalizmowi charakteryzującemu rytuał, są ściśle uregulowane. „Każde użycie takiej wypowiedzi w religijnym kontekście jest odtwarzaniem konwencji, na których performatywy się opierają,

a zarazem podtrzymywaniem w istnieniu i utrwalaniem pewnych aspektów świata religijnego. Dokonuje się to przez akceptację konwencji, w oparciu o które rytuał funkcjonuje" (Sztajer 2009, 130). Dzięki temu, że czynność religijna odwołuje się do zatwierdzonej procedury, można też przypisać jej określone znaczenie, które wiąże się z przysługującą jej mocą sprawczą. Owa moc wskazuje na to, czym w istocie jest ta czynność, jaki jest jej wewnętrzny sens. W przypadku sakramentu chrztu moc sprawcza wyraża się w tym, że chrzest wyzwala od grzechu i od kusiciela, czyli diabła. Sakrament małżeństwa z kolei skutkuje zawarciem związku małżeńskiego: więzi nierozerwalnej i wyłącznej.

Drugi, wymieniony przez Austina, warunek dotyczy okoliczności, które muszą być właściwe dla procedury, do której podmiot odwołuje się w swoim działaniu (Austin 1993a, 563-564). W obrzędach i rytuałach bowiem obowiązują reguły, które określają kto, w jakich okolicznościach i w jaki sposób może je sprawować. Tylko czynność zgodna z tymi regułami, jest wykonana skutecznie. Chrzcić, zgodnie z Katechizmem Kościoła Katolickiego, powinien biskup, prezbiter lub diakon. Sakrament powinien odbyć się w świątyni, zgodnie z zasadami jego celebracji: wyraźnie określone formuły modlitewne, gesty liturgiczne, czynności muszą być wykonane w odpowiedni sposób i w odpowiedniej kolejności (Katechizm Kościoła Katolickiego 1994, 1234-1245). Obrzęd pozostaje bezskuteczny w przypadku, gdy pojawia się nieuprawniona osoba, np. wówczas, gdy małżeństwo zawrzeć chce ktoś, kto jest już zamężny/żonaty, lub sytuacja, w której Eucharystię w Kościele katolickim sprawuje osoba niebędąca wyświęconym księdzem. Podobnie dzieje się, gdy zostają użyte błędne lub nieścisłe formuły. Dochodzi wówczas do tzn. skazy rytuału, gdy np. narzeczeni zmieniają treść przysięgi małżeńskiej. Akt religijny niezgodny z przyjętymi regułami stanowi, zgodnie z Austinowską terminologią, „niewypał" (*misfire*). Czynność rytualnie niepoprawna nie zostaje spełniona skutecznie, np. sakrament jest nieważny.

W przypadku niektórych czynności religijnych osobom je wykonującym powinny także towarzyszyć określone postawy i intencje. Jak bowiem zauważa Austin, wiele procedur słownych „przeznaczonych jest do użycia przez ludzi, którzy podtrzymują pewne przekonania lub mają pewne uczucia czy intencje" (Austin 1993b, 318). Warunek związany z posiadaniem określonej intencji pojawia się wprost w Katechizmie Kościoła Katolickiego w odniesieniu do sakramentu chrztu: „W razie konieczności może ochrzcić każda osoba nawet nieochrzczona, mająca wymaganą intencję, używając trynitarnej formuły chrzcielnej. Wymagana intencja polega na tym, aby chcieć uczynić to, co czyni Kościół, gdy chrzci" (Katechizm Kościoła Katolickiego 1994, 1256). W przypadku, gdy celebrans nie posiada takiej intencji, dokonuje, zdaniem Austina, nadużycia (*abuse*). Podobnie, nadużyciem jest też np. Komunia ateisty, który nie doświadcza pozytywnego skutku (czyli wprowadzenia w stan łaski), jakie niesie Komunia przyjmowana z pełną wiarą i religijnym zaangażowaniem. Skuteczność sakramentu Eucharystii uzależniona jest od obecności lub braku pewnych przekonań, takich jak np. wiara czy wymagany

sakrament pokuty. Trzeba jednak podkreślić, że pomimo braku skuteczności, sakrament pozostaje ważny, tzn. nie jest „niewypałem", ponieważ niewierzący przyjmuje Ciało Boga, choć w sposób bluźnierczy i niegodny (Pasek 2012, 10). „W rozumieniu Kościoła rzymskokatolickiego Bóg pojawia się pod postacią chleba i wina nie przez wiarę celebransa lub wiarę zgromadzenia, ale przez rytuał, którego istotnym elementem są wypowiadane słowa. Obecność Boga nie jest warunkowana ich wiarą" (Pasek 2012, 9).

Są jednak takie akty religijne, w których szczerość intencji warunkuje ich ważność. Jest tak w przypadku sakramentu pokuty. Szczere wyrażenie skruchy i wyznanie grzechów podczas spowiedzi jest warunkiem skuteczności rozgrzeszenia (Pasek 2012, 12). Wewnętrzne nastawienie może również decydować o fortunności przysięgi małżeńskiej. Mianowicie, zgodnie z wymogami, „zawierającymi przymierze małżeńskie są mężczyzna i kobieta (…), którzy w sposób dobrowolny wyrażają swoją zgodę. (…) Zgoda powinna być aktem woli każdej ze stron, wolnym od przymusu i ciężkiej bojaźni zewnętrznej" (Katechizm Kościoła Katolickiego 1994, 1625, 1628). Owa dobrowolność stanowi fundamentalny warunek ważności zawarcia małżeństwa. Oznacza to, że nawet jeśli osoba wypowiada słowa przysięgi zgodnie z przyjętą formułą (spełniając przy tym wszystkie inne warunki, m.in. jest ochrzczona), ale czyni to bez wymaganego wewnętrznego przekonania i świadomej, dobrowolnej zgody, to małżeństwo nie zostaje zawarte. W Katechizmie Kościoła Katolickiego zapisano wprost: „Kościół uważa wzajemne wyrażenie zgody przez małżonków za nieodzowny element, który «stwarza małżeństwo». Jeśli nie ma zgody, nie ma małżeństwa" (Katechizm Kościoła Katolickiego 1994, 1626). Fundamentalna rola, jaką w niektórych religijnych czynnościach mowy odgrywają towarzyszące im intencje i postawy, z pewnością stanowi o specyfice performatywności języka religijnego. W obszarze społeczno-moralnym, politycznym, a nawet prawnym wewnętrzne nastawienie mówiącego nie decyduje o skuteczności wypowiedzi. W przypadku nadużycia, czynność, choć nieudana, jest spełniona, np. gdy nieszczerze obiecujemy. Trzeba jednak podkreślić, że także w przypadku większości obrzędów religijnych odpowiednia intencja nie jest warunkiem ich ważności.

3. Illokucyjna i perlokucyjna moc performatywów religijnych

Przedstawiona powyżej performatywność języka religijnego ma charakter przede wszystkim illokucyjny. Illokucja stanowi funkcję lub sposób, w jaki używa się mowy. Jak twierdzi Austin, czynność illokucyjna wyraża się w formule: „robić coś, mówiąc coś" (*in saying something we are doing something*). Wygłaszając wypowiedź, podmiot wykonuje jednocześnie określoną czynność: mówiąc „chrzczę ciebie…" – chrzci; „biorę ciebie za żonę/męża" – zawiera małżeństwo. „Illokucyjne akty mowy samym swym wypowiedzeniem od razu robią to, co mówią" (Butler 2010, 10), są one więc same w sobie działaniem. Następstwa czynności illokucyjnej są tożsame z samym aktem mowy.

Ze względu na sens i cel wypowiedzi, John R. Searle wyróżnił pięć typów aktów illokucyjnych, które występują również w przestrzeni religijnej: 1) asertywy (np. odpowiedź „chcemy", której udzielają narzeczeni na pytanie „Czy chcecie dobrowolnie i bez żadnego przymusu zawrzeć związek małżeński?", zadane przez kapłana. W odpowiedzi tej przyszli małżonkowie wyrażają swoją wolę); 2) dyrektywy (np. aklamacja „wysłuchaj nas, Panie" wypowiadana przez wiernych w odniesieniu do wezwań „prosimy Cię…". Aklamacja ta stanowi prośbę); 3) komisywy (np. słowa „ślubuję ci miłość, wierność i uczciwość małżeńską…" wypowiadane przez narzeczoną/narzeczonego, które mają charakter zobowiązania); 4) ekspresywy (np. słowa kapłana „niech was błogosławi Bóg Ojciec…". Jest to akt błogosławieństwa); 5) deklaratywy (np. słowa „ja ciebie chrzczę…" wypowiadane przez kapłana, które zmieniają rzeczywistość w ten sposób, że stanowią przyjęcie dziecka do wspólnoty religijnej).

Jak słusznie zauważa Roy A. Rappaport, „pojęcie siły illokucyjnej jest świeckim odpowiednikiem doktryny *ex opere operato*, określającej explicite skuteczność rzymskokatolickich sakramentów" (Rappaport 2007, 169). Oznacza ona, że sakrament jest skuteczny poprzez sam fakt jego udzielenia, niezależnie od pobożności udzielającego oraz przyjmującego sakrament. Ma charakter społeczny i wspólnotowy, bo jest treścią wiary Kościoła jako wspólnoty. Illokucyjna moc formuł religijnych, za pomocą których podmiot czyni to, co mówi, tkwi w samym języku, który dzięki przyjętej i uznanej konwencji posiada funkcję sprawczą, ponieważ wiąże się z ważnością wykonywanych za ich pomocą aktów.

Performatywność religijnych aktów mowy obejmuje jednak nie tylko illokucję. Sprawczość języka religijnego nie ogranicza się bowiem jedynie do robienia tego, co się mówi. Działaniom językowym niejednokrotnie towarzyszą skutki pozajęzykowe. Wiążą się one z perlokucją, która stanowi wywołanie za pomocą wypowiedzi pewnych następstw w sferze uczuć, myśli lub działań słuchaczy, np. powstrzymanie od zrobienia czegoś, zaniepokojenie, przekonanie. Zgodnie z ujęciem Austina perlokucja wyraża się w formule: „dzięki mówieniu czegoś coś robić" (*by saying something we are doing something*)[4]. Jak tłumaczy Judith Butler, „akty perlokucyjne wywołują pewne skutki jako swe następstwo", w przeciwieństwie do illokucji „prowadzą do pewnych skutków, które nie są z nimi identyczne" (Butler 2010, 10-11). Język religijny dzięki przysługującej mu perswazyjności (używanie trybu rozkazującego oraz wołacza w formułach wypowiadanych przez kapłana) wywołuje określone emocje oraz postawy wobec Boga. Następstwem religijnych aktów mowy jest nierzadko wewnętrzna przemiana: zmiana nastawienia, postawy do świata, innych, samego siebie i Boga. Dzieje się tak zarówno wówczas, kiedy mówiącym jest ktoś inny, np. kapłan,

[4] Zdaniem Austina perlokucyjny sens „wykonywania działania" trzeba odróżnić od sensu, w jakim wypowiedź jest sama w sobie performatywem (Austin 1993a, 655). Konieczność tego rozróżnienia należy wiązać z faktem, że perlokucyjne następstwa wypowiedzi nie wynikają wprost z jej znaczenia i mocy. Tym właśnie różnią się one od konwencjonalnych skutków illokucji. W konsekwencji performatywność w ujęciu Austina wiąże się z illokucją, co oznacza, że performatywny charakter mają jedynie te wypowiedzi, które wywołują konwencjonalne skutki.

jak i wtedy, gdy jest nim sam podmiot. Akt perlokucyjny jest to pozajęzykowa konsekwencja wypowiedzi: w przypadku uczestnictwa w religijnych obrzędach jest to najczęściej zmiana, jaka zachodzi w świadomości wiernego. Warto jednak pamiętać, że znaczenie, jakie przypisuje obrzędowi wierny, może być różne od jego religijnego sensu. Rodzi się wówczas sytuacja, w której perlokucyjny skutek aktu rozmija się z jego perlokucyjną intencją (Rust 2009).

Perlokucyjna moc języka religijnego wiąże się z katolicką zasadą *ex opera operans*, odnoszącą się np. do indywidualnej skuteczności Eucharystii. Ma ona naturę osobistą, ponieważ dotyczy efektu, jaki słowo wywiera na uczestnikach religijnych obrzędów. Skuteczność sakramentów w tym znaczeniu jest uwarunkowana wiarą i nastawieniem wiernego (Pasek 2012, 17).

Oba wymienione rodzaje performatywności łączą się ze sobą, tworząc za każdym razem swoisty splot konsekwencji związanych z danym aktem. Wyraźnie widać to na przykładzie doświadczeń liminalnych, czyli takich, które wiążą się ze zmianą statusu osoby. Są to działania graniczne, progowe, obdarzone twórczym potencjałem. W przypadku zawarcia małżeństwa czy przyjęcia święceń kapłańskich, następstwa tych aktów mają charakter wielowymiarowy: religijny, moralny, społeczny, ekonomiczny, a także prawny. Para, wypowiadając słowa przysięgi małżeńskiej, przestaje być narzeczonym i narzeczoną, a staje się mężem i żoną. W czasie tzw. „obrzędów przejścia" ludzie stają się kimś innym. Twórczy charakter wypowiedzi, które są konstytutywnym elementem tych obrzędów polega na tym, że stanowią one przejście od jednej roli życiowej, statusu czy etapu życia ku innym (Turner 2005). Dlatego właśnie liminalność stanowi jeden z najważniejszych atrybutów performatywnej skuteczności, również w wymiarze religijnym. Niesie ona ze sobą długofalowe, często nieodwracalne następstwa: zmienia status społeczny, sytuację prawną, nakłada nowy zakres praw i obowiązków, ale także kształtuje postawy, sposoby zachowania, przekonania.

4. Performans religijny

Warto zauważyć, że wypowiedzi performatywne, którym przysługuje moc sprawcza w wymiarze religijnym, stanowią element obrzędów religijnych, na które oprócz nich składają się określone zachowania, gesty, przedmioty i stroje. Sprawczość religijnych aktów mowy, co również świadczy o ich specyfice, wynika z wzajemnych związków, jakie łączą je z pozostałymi elementami obrzędu. Ich znaczenia i mocy, zarówno illokucyjnej, jak i perlokucyjnej, nie można oddzielić od symboliki obrzędowej: wierni, wypowiadając słowa „moja wina", uderzają się pięścią w pierś; mówiąc „w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego" – wykonują znak krzyża itp. Dlatego obrzędy religijne traktowane są nierzadko jako performanse[5].

[5] Jacek Wachowski, obok dwunastu innych rodzajów performansów (codzienne, zawodowe, czasu wolnego, świąteczne, edukacyjne, przynależnościowe, biznesowe, organizacyjne i technologiczne, artystyczne, sportowe, militarne, polityczne), wymienia performanse religijno-magiczne, do

Zgodnie z klasyczną już definicją Richarda Schechnera, performans to odtworzone czy też zachowane zachowanie, czyli „działanie fizyczne, słowne lub wirtualne, które odbywa się nie-po-raz-pierwszy" (Schechner 2006, 44). Performans zatem to działanie, które jest wykonywane według pewnego scenariusza, opierające się na istniejącym wcześniej wzorze, planie, schemacie działania. Kluczowa jest tu podwójność, powtarzalność i odtwórczość działania. Każdy performans, zgodnie z ujęciem Richarda Baumana, „zakłada świadomość rozdwojenia, z jaką faktycznie przeprowadzaną czynność porównuje się w myślach z pewną potencją, ideałem czy z zapamiętanym pierwotnym wzorcem tej czynności" (Carlson 2007, 29). Obrzęd religijny stanowi takie powtarzalne i odtwórcze działanie, ponieważ jako rytuał jest zbiorem ściśle określonych pod względem formy i kolejności gestów, zachowań i wypowiedzi. Zarówno duchowni, jak i wierni mają świadomość wykonywanych aktów i przysługujących im znaczeń, a to właśnie ona nadaje im jakość performansu. Na przykład Eucharystia jest sprawowana zgodnie ze „scenariuszem" Ostatniej Wieczerzy, jest niczym innym, jak ciągłym jej powtarzaniem.

Oprócz wspomnianej świadomości dotyczącej działania, Jacek Wachowski wymienia jeszcze sześć innych cech performansu. Jego zdaniem jest to takie działanie, które: 1) ma charakter pragmatyczny, tzn. jego celem jest zaspokojenie określonej potrzeby (tworzenie lub zmienianie tożsamości, budowanie lub podtrzymywanie wspólnoty, nauczanie, zabawianie), 2) jest skierowane do widzów (działaniu przygląda się publiczność[6]), 3) ma charakter somatyczny (ciało jest narzędziem performansu), 4) narusza równowagę (wyróżnia się na tle innych ekspresji społecznych), 5) jest delimitowane (ma wyraźny początek i koniec), 6) jest iterowalne (zdolne do powtórzenia) (Wachowski 2011, 233-235, 297). Obrzęd religijny, którego integralnym elementem są performatywne akty mowy, posiada wszystkie te cechy: 1) ma ściśle określone cele, jakimi są m.in.: budowanie wspólnoty religijnej, udzielanie i przyjmowanie sakramentów, umacnianie więzi z Bogiem, zbawienie; 2) sprawowany jest w obecności wiernych, którzy stanowią specyficzny rodzaj widowni: nie tylko przyglądającej się, ale również współuczestniczącej poprzez właściwe dla nich akty; 3) zarówno duchowni, jak i wierni wykonują akty religijne za pomocą ciała: klęczą, wykonują znak krzyża, składają dłonie do modlitwy, uderzają się pięścią w pierś itd.; 4) stanowi wyjątkowe wydarzenie, moment spotkania z Bogiem, wymagający duchowego skupienia; 5) jego wyraźny początek i koniec jest wyznaczony przez słowa kapłana, który rozpoczyna i kończy liturgię; 6) jest powtarzalny, wykonywany według takiego samego scenariusza.

których zalicza m.in. procesje, rytuały, liturgie, pielgrzymki i doświadczenia mistyczne (Wachowski 2011, 50-51).

[6] Już pod koniec lat 50. Erving Goffman definiował performans jako „wszelką działalność jednostki, która przebiega podczas stałej obecności pewnej grupy obserwatorów" (Goffman 2000, 52).

Zakończenie

Powyższe analizy pokazują, że performatywność jest jednym z fundamentalnych aspektów języka religijnego. Jest ona związana z niezwykle istotną funkcją, jaką spełnia ten język – funkcją sprawczą. Performatywność przysługująca językowi religijnemu sprawia, że za jego pomocą można włączać nowych członków do wspólnoty religijnej (chrzest), tworzyć nowe wspólnoty (małżeństwo) czy zmieniać status osób (święcenia kapłańskie). Warunkuje ona zarówno ważność, jak i skuteczność religijnych aktów mowy. Sprawczość języka w przestrzeni religijnej odnosi się bowiem do: 1) spełniania czynów za pomocą słów (np. chrzest, zawarcie małżeństwa, odpuszczenie grzechów); 2) kształtowania postaw, przekonań i uczuć religijnych (np. pogłębienie wiary, przeżycie żalu za grzechy, doświadczenie łaski). Illokucyjna moc religijnych aktów mowy jest jednoznacznie określona dzięki: 1) jasno sformułowanym wymogom proceduralnym; 2) obecności performatywów wyraźnych w przeznaczonych do użycia w czasie obrzędu formułach słownych. Czynniki te jednocześnie stanowią kryteria ważności aktów religijnych. Niezależnie od ważności tych aktów, mogą one być skuteczne lub nie, jeśli ową skuteczność rozumie się jako moc perlokucyjną, a więc jako oddziaływanie na myśli, przekonania i uczucia. W przypadku religijnych aktów mowy skuteczność perlokucji w dużej mierze zależy od wcześniejszego zaangażowania, autentycznej wiary i szczerości przekonań wiernego, a więc od czynników wewnętrznych i pozajęzykowych. Na koniec trzeba jednak podkreślić, że formułom słownym, dzięki którym podmiot robi to, co mówi, w czasie obrzędu religijnego towarzyszą inne elementy związane z celebracją: przedmioty, stroje, symbole. W ten sposób tworzy się swoisty religijny performans: parateatralne przedstawienie, które swój sens czerpie z wzajemnego odziaływania na siebie wszystkich obecnych w nim elementów. Tym samym performatywy, które są w jego trakcie wypowiadane, swoją moc sprawczą zawdzięczają nie tylko ich językowemu znaczeniu, ale również zachowaniom, gestom i symbolom, jakie im towarzyszą. Religijne akty mowy współtworzą rytualną całość, a ta z kolei nadaje im specyficzny sens i siłę sprawczą.

Bibliografia:

Austin, John L. 1993a. Jak działać słowami, tłum. Bohdan Chwedeńczuk. W: John L. Austin. *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, 545-713. Warszawa: PWN.

Austin, John L. 1993b. Rozprawy filozoficzne, tłum. Bohdan Chwedeńczuk. W: John L. Austin. *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, 3-397. Warszawa: PWN.

Butler, Judith. 2010. *Walczące słowa. Mowa nienawiści i polityka performatywu*, tłum. Adam Ostolski. Warszawa: Krytyka Polityczna.

Carlson, Marvin. 2007. *Performans*, tłum. Edyta Kubikowska. Warszawa: PWN.

Domańska, Ewa. 2007. „Zwrot performatywny" we współczesnej humanistyce. *Teksty Drugie*, 5, 48-61.

Goffman, Erving. 2000. *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. Helena Datner-Śpiewak i Paweł Śpiewak. Warszawa: Wydawnictwo KR.

Halik, Michalina. 2011. *Performatywna funkcja języka religijnego na przykładzie sakramentu chrztu*. Dostęp: 25.01.202. http://logic.amu.edu.pl/images/a/ac/Chrzest.pdf.

Katechizm Kościoła Katolickiego. 1994. Dostęp: 21.01.2021. http://www.katechizm.opoka.org.pl/rkkkII-2-1.htm.

Makuchowska, Marzena. 2001. Język religijny. W: *Najnowsze dzieje języków słowiańskich. Język polski*, red. Stanisław Gajda, 369-402. Opole: Uniwersytet Opolski – Instytut Filologii Polskiej.

Pasek, Zbigniew. 2012. Chrześcijańskie sakramenty w ujęciu teorii aktów mowy. *Studia Humanistyczne AGH*, 11(1), 7-19.

Rappaport, Roy A. 2007. *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, tłum. Adam Musiał, Tomasz Sikora i Andrzej Szyjewski. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.

Rust, Joshua. 2009. *John Searle*. London–New York: Continuum.

Schechner, Richard. 2006. *Performatyka: Wstęp*, tłum. Tomasz Kubikowski. Wrocław: Ośrodek Badań Twórczości Jerzego Grotowskiego i Poszukiwań Teatralno-Kulturowych.

Sztajer, Sławomir. 2009. *Język a konstytuowanie świata religijnego*. Poznań: Wydawnictwo UAM.

Turner, Victor. 2005. *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, tłum. Wojciech Usakiewicz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Wachowski, Jacek. 2011. *Performans*. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.

Wachowski, Jacek. 2013. Performer, performans, performatywność, czyli o miejscu performatyki w badaniach teatrologicznych. W: *Performans, performatywność, performer. Próby definicji i analizy krytyczne*, red. Ewa Bal i Wanda Świątkowska, 53-64. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.