

KS. ANDRZEJ NOWICKI [@]

 <https://orcid.org/0000-0003-0937-3762>

[@] Andrzej.Nowicki@Katowicka.PL

POJĘCIE I FUNKCJA SYMBOLU RELIGIJNEGO

Słowa kluczowe: symbol, znak, religia, symbol religijny, język religijny, teologia, liturgia.

Streszczenie: Punktem wyjścia naszej refleksji jest najpierw próba zdefiniowania pojęcia symbolu w oparciu o analizę zakresu jego ewoluowania począwszy od starożytności, aż po czasy współczesne. Następnie przedmiot naszych analiz stanowi wartość poznawcza symboli w religii rozpatrywana z punktu widzenia ich funkcji i znaczenia. W tym kontekście działaniem koniecznym staje się potrzeba weryfikacji przestrzeni relacji między symbolem a językiem religijnym oraz specyfikacja symboli religijnych rozpatrywana pod kątem ich istoty, warstw i nieredukowalności.

Zarówno relacje międzyludzkie jak i życie religijne człowieka wyrażają się na płaszczyźnie znaków. Szczególnym rodzajem znaków są symbole, w których element naturalny zostaje umownie przyjęty na oznaczenie pewnej rzeczywistości duchowej, dzięki analogii zachodzącej między elementami naturalnymi a światem duchowym. Napięcie między zmysłową naocznością a znaczeniem duchowym sprawia, że symbol jest jednym z najważniejszych środków wyrazu w filozofii, sztuce, a nade wszystko w religii.

Pojęcie symbolu

Współczesne pojęcie symbolu wywodzi się od greckiego słowa σύμβολον – *sýmbolon*, które oznaczało niewielki, rozłamany na pół pod-

KS. ANDRZEJ NOWICKI – kapłan archidiecezji katowickiej (1987). Mgr (filozofia, 1987, PAT, Kraków); dr teologii fundamentalnej (2000, PAT, Kraków); dr hab. teologii fundamentalnej (2011, UPJP, Kraków). Autor wielu pozycji książkowych oraz licznych artykułów.

czas zawierania umowy, przedmiot z gliny, kości, drewna lub metalu. Połówki stanowiły znak rozpoznawczy dla dwóch osób, które łączyła więź przyjaźni, uczucia, pokrewieństwa, wspólnego interesu czy obowiązku. Symbolem była więc pierwotnie jakaś konkretna rzecz, która wskazywała na jakąś rzeczywistość duchową¹. Od tego rzeczownika pochodzi także czasownik συμβάλλω – *symbállo*, który informuje, że coś zbieramy razem, składamy lub łączymy w całość². W tym znaczeniu termin „symbol” wyraża ideę określonej syntezy, swoistego stawania się i bycia razem wielu elementów³. Jednak pochodzenie tego słowa nie wyjaśnia jednoznacznie do końca jego sensu. W czasach antycznych słowo σύμβολον – *sýmbolon*, miało również inne znaczenie, a mianowicie: znamię, znak, hasło.

Jak widać już w starożytności posługiwanie się pojęciem „symbol”, nacechowane było wieloznacznością jego rozumienia. Zgodnie z sugestią F. Fonessena, pierwotnie słowo „symbol” nie było w istocie symbolem czegoś innego. Symbol składał się z czegoś, to znaczy z wielu odmiennych biegunowo części⁴. To dopiero we współczesnej kulturze umysłowej, począwszy od końca XVIII wieku, utrwaliło się generalnie pojmowanie symbolu jako sugestywnego fenomenu o określonym znaczeniu. Od tej pory, głównie za sprawą W.L. Warnera przyjęło się przekonanie, że zasadniczą funkcją symbolu jest niejako wyobrazeniowe przywołanie obecności przedmiotu albo przynajmniej wyobrażenie go sobie, wywołujące określone stany emocjonalne⁵. Teza ta głęboko osadzona w wielu dziedzinach wiedzy, takich jak: literatura, nauki formalne czy teologia, przyczyniła się do wzrostu zainteresowania problematyką symbolu, jakie notuje się z końcem XIX wieku⁶. Wymiernym owocem tego procesu, stała

¹ Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 7.

² Przeciwnieństwem tego wyrażenia jest słowo διάβολω, które oznacza rozdzielać, robić nieporządek. Od tego zaś słowa pochodzi διάβολος (*diábolos*) – dosłownie: siejący niepokój, niszczyciel, oskarżyciel, oszczerca, czyli łacińskie *diabolus* – diabeł.

³ Por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 9.

⁴ Por. F. Fonessen, *Der Symbolbegriff in griechischen Denken*, w: M. Lurker, *Beiträge zum Symbol*, Baden-Baden 1982, s. 9–16.

⁵ Symbol to dla Warnera każda rzecz, która pojęciowo lub ekspresyjnie odnosi się do czegoś poza sobą. Zatem symbol jest to coś funkcjonalnego, sposób reprezentacji lub środek wyrażania czegoś we wszystkich dziedzinach duchowej działalności człowieka. Stąd symbolem nazywa on jakiś znak, rzecz, gest zastępujący i reprezentujący jakiś inny przedmiot, osobę, zjawisko czy też ideę abstrakcyjną. Por. A. Bucher, *Symbol – Symbolbildung – Symbolerziehung*, St. Ottilien 1990, s. 37.

⁶ W tym czasie rozwija się nowy kierunek w literaturze zwany symbolizmem. Użycie symbolu, jako głównego środka ekspresji, stanowi tu swego rodzaju reakcję na wcześniej

się rewaloryzacja pojęcia „symbol”, widoczna później niemal we wszystkich kierunkach filozoficznych XX wieku⁷. Rewaloryzacja ta związana z kategorią znaczenia symbolu, doprowadziła ostatecznie do wielości koncepcji symbolu i odpowiadającej mu symbolizacji na terenie filozofii, psychologii głębi, religioznawstwa czy teologii. Do grona filozofów zajmujących się symboliką należy zaliczyć twórcę filozofii symbolu E. Cassirera⁸, następnie C. Lévi-Straussa⁹, L.M. Chauveta¹⁰, E. Ortiqesa¹¹ oraz uprawiającą filozofię symbolu o charakterze psychologicznym S. Langer¹². W zakresie psychologii głębi, fenomenem symboli zajmują się C.G. Jung¹³, V. Turner¹⁴, a także R. Goldman¹⁵. Do rewaloryzacji symbolu i pełnego jego ujęcia z perspektywy fenomenologii i historii religii przyczynił się bez wątpienia M. Eliade¹⁶. Zaś spośród teologów, którzy stworzyli podwaliny dydaktyki symbolicznej, wymienić należy przede wszystkim takie nazwiska jak: R. Guardini¹⁷, K. Rahner¹⁸, S. Wisse¹⁹, P. Tillich²⁰ czy P. Ricoeur²¹.

panujący tak zwany opisowy naturalizm literacki. Wieloznaczność i nieredukowalność symboli pozwalały na to, by postacie literackie, przedmioty czy zdarzenia wyrażały ukryte treści, kierując ku nim uwagę czytelnika. Por. M. Rusecki, *Symbol*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki [i in.], Lublin – Kraków 2002, s. 1154.

⁷ Chodzi w tym przypadku konkretnie o pragmatyzm, neopozytywizm, filozofię analityczną, fenomenologię czy egzystencjalizm.

⁸ Por. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Damstadt 1923–1929.

⁹ Por. C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, Warszawa 1970.

¹⁰ Por. L.M. Chauvet, *Du symbolique au symbole*, Paris 1979.

¹¹ Por. E. Ortiqes, *Le discours et le symbole*, Paris 1962.

¹² Por. S. Langer, *Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst*, Frankfurt 1965.

¹³ Por. C.G. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Denkens*, „Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen”, 3(1911), 4(1912).

¹⁴ Por. V. Turner, *The forest of symbols*, Ithaca and London 1974.

¹⁵ Por. R. Goldman, *Religious Thinking from Childhood to Adolescence*, London 1964; por. tenże, *Vorfelder des Glaubens. Kindgemässene religiöse Unterweisung*, Neukirchen-Vluyn 1972.

¹⁶ Por. M. Eliade, *Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism*, w: *The History of Religions. Essays in Methodology*, red. M. Eliade, J.M. Kitagawa, Chicago 1959, s. 86–107.

¹⁷ Por. R. Guardini, *Liturgie und liturgische Bildung*, Würzburg 1966.

¹⁸ Por. K. Rahner, *Hörerdes Wortes. Zum Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München 1941.

¹⁹ Por. S. Wisse, *Das Religiöse Symbol*, Essen 1963.

²⁰ Por. P. Tillich, *Gesammelte Werke*, Stuttgart 1964.

²¹ Por. P. Ricoeur, *Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning*, Texas 1976.

Ta ogólna prezentacja tła historycznego rozwoju pojęcia symbolu, domaga się rzecz jasna szczegółowego doprecyzowania jego rozumienia przez wymienionych autorów. Zasadniczy przedmiot tych analiz stanowić będzie problem relacji między symbolem a językiem religijnym, a następnie specyfikacja symboli religijnych rozpatrywana pod kątem ich istoty, warstw i nieredukowalności.

Symbol a język religijny

Podstawowym warunkiem specyficznie ludzkiej działalności, kształtującym obraz świata, wpływającym na myślenie i kategoryzującym rzeczywistość jest język. Jako wytwór o charakterze intersubiektywnym stanowi on medium, w którym jak w soczewce skupiają się wielorakie aspekty ludzkiego świata, przekraczające niejednokrotnie zwykłe doświadczenie zmysłowe. Jednocześnie przy udziale języka, aspekty te przestają być jedynie wytworami poszczególnych jednostek, stając się w istocie wspólnotowo podzielanymi systemami znaczeń, które charakteryzuje swoista obiektywność²².

Ta szczególna rola i znaczenie języka w ogóle zaznacza swoją obecność w procesie budowania uniwersum religijnego. W tej przestrzeni funkcjonowania język jest bowiem w stosunku do religii nie tylko czynnikiem konstytutywnym, bez którego religia byłaby niemożliwa, ale nadto czynnikiem konstytuującym religię²³. W praktyce oznacza to, że za pośrednictwem języka dokonuje się tworzenie właściwego danej religii obrazu świata, doświadczenia religijnego oraz różnych form działania. Wynika stąd, że język religijny nie pełni jedynie funkcji reprezentatywnej, ekspresywnej czy komunikacyjnej, lecz należy do podstawowych narzędzi tworzenia sensownego świata religijnego. Język religijny strukturalizuje „świat religijny”. Tworzy on z wrażeń przedmioty religijne, poszczególne „światy” oddziałujące na siebie. Ostatecznie wszystkie religijne działania językowe oraz ich wytwory stanowią strukturalne elementy tego świata, przez co nie można pojąć religii bez właściwego jej języka. Można zatem

²² Por. W. von Humboldt, *Rozmaitość języków a rozwój umysłowy ludzkości*, Lublin 1970; por. E. Sapir, *Kultura, język, osobowość*, Warszawa 1978; por. J.R. Taylor, *Kategoryzacja w języku*, Kraków 2001; por. B.L. Whorf, *Język, myśl i rzeczywistość*, Warszawa 1981; W. Grace, *The Linguistic Construction of Reality*, London 1987; J. Searle, *Czynności mowy. Rozważania o filozofii języka*, Warszawa 1987.

²³ Ta aktywna rola języka w konstytuowaniu świata religijnego została dostrzeżona przez takich myślicieli jak: M. Müller, *Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache*, Leipzig 1980; L. Weisgerber, *Vom Weltbild der deutschen Sprache*, Bonn 1974, czy E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, Warszawa 1977.

powiedzieć, że język religijny to nic innego, jak tylko religijny sposób użycia języka²⁴.

Praktyczna weryfikacja wyżej określonej aktywnej roli języka w konstruowaniu religijnego świata w sposób szczególny uwidacznia się na podstawie analizy dwóch jego aspektów. Występują one łącznie i oba są językowo strukturalizowane. W pierwszym przypadku, chodzi o religijny obraz świata, w którym podstawowe znaczenie przypisywane jest *sacrum*. W języku religijnym rzeczywistość ta dana jest za pomocą podstawowych struktur dyskursu religijnego, a mianowicie symbolu, mitu czy metafory²⁵. Oczywiście, już na początku trzeba zaznaczyć, że struktury te nie są równorzędne. Zachodzą pomiędzy nimi różne relacje. Nie zmienia to jednak niezwykle istotnego faktu, że ich rozpatrywanie w izolacji od życia religijnego zawsze grozi zagubieniem specyficznego sensu, jaki może być przypisany językowi religijnemu²⁶. W tej sytuacji można więc mówić o pewnej koniecznej wręcz potrzebie obecności trzech wymienionych struktur w języku religijnym.

Jednak religia to nie tylko system przekonań, lecz także religijny sposób życia. Jest on również zorganizowany wokół *sacrum*, które zostało wyodrębnione w religijnym obrazie świata. W tym procesie wytwarzania świętej rzeczywistości, która staje się szczególnie obecna w działaniach rytualnych, fundamentalną rolę odgrywają symbole. Nie można, rzecz jasna rozpatrywać ich znaczenia bez rytualnego kontekstu. Wartość poznawcza symboli w religii sprowadza się do „mowy religijnej”, będącej mową symboli religijnych. W „mowie religijnej”, jako mowie integralnej, symbole religijne konstytuują określoną rzeczywistość. Ustanawiają obiektywność przedmiotu, na który wskazują. Posługiwanie się nimi ma na celu nadanie wyobrażeniom religijnym charakteru obiektywnego. Jednocześnie dzięki językowi symboli staje się również możliwe odzwierciedlenie rzeczywistości przez nie ukonstytuowane²⁷.

²⁴ Por. P. Winch, *Znaczenie języka religijnego*, w: tenże, *Etyka a działanie*, Warszawa 1990, s. 130–164; por. T. Węclawski, *Wspólny świat religii*, Kraków 1995, s. 60; por. E. Casirer, *Symbol a język*, Poznań 1995.

²⁵ Por. L. Dupre, *Inny wymiar*, Kraków 1991; por. G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, Warszawa 1988; por. M. Eliade, *Aspekty mitu*, Warszawa 1998; por. B. Malinowski, *Mit w psychice człowieka pierwotnego*, w: tenże, *Mit, magia, religia*, Warszawa 1990; por. G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1977.

²⁶ Por. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, *Horror metaphysicus*, Poznań 1999, s. 145.

²⁷ Por. W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 438–464; por. G. Barbour, *Symbole i mity*, w: tenże, *Mity, modele, paradygmaty*, Kraków 1984 s. 19–40; por. M. Lurker, *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, Kraków 1994.

W tak pojętym procesie interpretacji „mowa symboli” jest więc zarówno nośnikiem treści religijnych stanowiących kontekst określający doświadczenie, jak i medium, w oparciu o które doświadczenie to jest w ogóle możliwe w sensie zaistnienia i poznania. Pozwala ona na odkrycie kategorii egzystencjalnych, które wyrażają najgłębsze możliwości człowieka, aby w ten sposób mógł on dotrzeć do rozumienia istoty i sensu swego bytowania²⁸.

Istota i warstwy symboli religijnych

Symbol religijny w swym mocnym rozumieniu ujawnia moment konieczności swej struktury, co prowadzi do rozumienia go jako ustanowionego bezpośrednio lub pośrednio przez Absolut. Inaczej mówiąc, podczas gdy inne znaki, w tym także symbole „słabe”²⁹, są konstytuowane i dekodowane przez nas samych, ten jawi się *a priori* jako dany przez Byt transcendentny. Według Tillicha, symbol religijny odśłania głęboką warstwę rzeczywistości, fundamentalną warstwę Samego Bycia. Ze względu na tę odśłonę można więc równie dobrze nazwać go symbolem świętości, ponieważ reprezentuje wymiar „rzeczywistości ostatecznej” i uczestniczy w tym wymiarze, chociaż nie jest z nim tożsamy. Warstwa transcendentna wykracza bowiem poza doświadczalną rzeczywistość, której podstawowym symbolem jest słowo Bóg³⁰.

Powyższa zasadność pozwala zatem twierdzić, że w procesie poznania symbolu religijnego, chodzi przede wszystkim o uchwycenie jego znaczenia jako rzeczywistości zawierającej w sobie obecność transcendencji. Praktyczna realizacja tego zamiaru wyklucza jednak w tym przypadku poznanie w sposób wyłącznie dyskursywny. Owa niemożność pojawia się ze względu na strukturę symbolu religijnego, czyli na zawarty

²⁸ Symbole jednoznacznie kojarzone są także z danym systemem wyznaniowym, w którym niejednokrotnie przypisywane jest im dodatkowe znaczenie mistyczne lub magiczne. Wartości obiektywne mogą być uchwycone przez akty emocjonalne, stając się w ten sposób przedmiotem bezpośredniej intuicji, która dana jest przez uczucia. Por. P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa 1975, s. 2–24.

²⁹ To rozróżnienie ściśle dotyczy problemu typologizacji symbolu. I tak na przykład związek, jaki łączy symbol sakramentalny z rzeczywistością symboliczną, wydaje się być związkiem koniecznym, mocnym, w odróżnieniu od analogicznej relacji, jaka występuje w symbolu artystycznym.

³⁰ To znaczy podstawę bytu, Nieuwarunkowane, Absolut, do którego możemy odnosić się już teraz oraz wymiar świętości. Por. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, Kraków 1994, s. 132.

w nim element misteryjny i transcendentny³¹. Wartościom religijnym, modalności tego co święte, przypada bowiem szczególna pozycja, ponieważ ujawnia się to tylko w przedmiotach, które w intencji dane są jako przedmioty należące do sfery absolutnej. To co święte realizuje się najpełniej w osobie Boskiej. Stąd rodzi się pytanie o możliwość doświadczenia tajemnicy, która staje się w tym przypadku niezbędnym warunkiem wszelkich prób zmierzających do właściwego rozumienia symbolu? W odpowiedzi na to pytanie warto zwrócić uwagę na pewien ważny argument. Chociaż Bóg jest zarazem bytem i wartością, to jest On przede wszystkim wartością-bytem. To z kolei oznacza, że w ludzkim przeżyciu Boskości na plan pierwszy wysuwa się miłość. W swej najgłębszej istocie miłość jest warunkiem poznania religijnego, jakie ma miejsce w doświadczeniu religijnym, w którym owa tajemnicza sakralna moc objawia się i jest możliwa do ujęcia³².

Świadomość tej prawdy prowokuje zatem konieczność wyszczególnienia pewnych istotnych przestrzeni funkcjonowania symbolu religijnego, związanych z jego warstwą immanentną, obecną w empirycznej rzeczywistości.

Po pierwsze, symbol w ścisłym, religijnym znaczeniu tego słowa jest symbolem liturgicznym. Niejako wtapia się on w system świętych znaków, określonych mianem liturgii. Warto więc zauważyć, że liturgia staje się w istocie właściwą przestrzenią jego funkcjonowania³³. W istocie rzeczy znaczy to, że symbol musi być otwarty na „poziomy” wymiar wspólnoty, która sama uczestniczy w określonym porządku metafizycznym, w porządku *sacrum*. Jednocześnie jego prawidłowe funkcjonowanie w tej przestrzeni domaga się odpowiedniej dyspozycji

³¹ Zgodnie z sugestią E. Cassirera, symbolem religijnym może się zatem okazać dowolne dające się doświadczyć zjawisko, któremu wiara nadaje nadnaturalne znaczenie. Symbol religijny często stanowi *sacrum*, a pewne zachowania w jego obecności są objęte tabu. por. A.P. Kowalski, *Mit a sztuka w Ernesta Cassirera filozofii form symbolicznych*, „Filo-Sofija”, 3(2003), nr 1(3), s. 117–130.

³² Por. por. A.M. Sicari, *Głupstwo Krzyża*, ComP, 16(1996), nr 5, s. 67–69; por. J.L. Marion, *Poznanie miłości*, ComP, 15(1995), nr 5, s. 59–72; por. W. Kasper, *Fede e storia*, Brescia 1975; por A. Maggolini, *Współczesne nauczanie Kościoła na temat doświadczenia*, ComP, 16(1996), nr 5, s. 14–32; por. C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament*, Paris 1959.

³³ Por. A. Hajduk, *Wychowanie do rozumienia znaków i symboli liturgicznych*, „Horyzonty wiary”, 9(1998), s. 5–18; por. O. Betz, *Elementare Symbole*, Freiburg 1987; V. Hertle, M. Saller, *Spuren entdecken. Zum Umgang mit Symbolen*, München 1987; por. P. Biebl, *Symbole geben zu lernen*, Neukirchen-Vluyn 1989; por. J. Decyk, *Znaki liturgiczne w życiu chrześcijanina*, „Horyzonty wiary”, 6(1995), s. 13.

ze strony podmiotu poznającego. Krótko mówiąc, poznanie to nie jest możliwe bez zmysłu tajemnicy, który stanowi fundament symbolicznej wyobraźni. To ona daje umiejętność takiego spojrzenia na symbol, by dostrzec w nim to wszystko, co jednocześnie prowadzi do treści wyróżnionej. Następnie „przekroczyć” jej ograniczenia i zatopić się w rzeczywistość, której kierunek wskazuje, ale której sama nie osiąga³⁴. Inaczej mówiąc, chodzi tu o przekroczenie rzeczywistości „wyjściowej” w kierunku innej rzeczywistości, w której symbol otrzymuje swój sens i zdolność uczestnictwa i która czyni go zrozumiałym jako symbol. W ten sposób symbol religijny otwiera i odsłania określone dziedziny doświadczenia, ponieważ jest on jakąś hierofanią, jakimś przejawem więzi człowieka z *sacrum*³⁵.

Po drugie, zgodnie z sugestią M. Ruseckiego, w poznaniu symbolu nie można go izolować z kontekstu innych symboli religijnych, z którymi jest on niemal organicznie związany „[...] powinno się go poznawać i interpretować na tle całego systemu symbolowego”³⁶. Potrzeba ta wynika ze specyfiki symbolu, który generując w sobie różne sfery rzeczywistości, zawsze jawi się jako całość. Stąd również konieczność całościowego odczytywania go przez podmiot zaangażowany w doświadczeniu symbolicznym³⁷. Praktyczna weryfikacja tego stwierdzenia staje się szczególnie widoczna w odniesieniu do dwóch różnych możliwości recepcji symboli religijnych. Dla niezaangażowanego obserwatora systemy symboliczne stanowią zazwyczaj jedynie odwzorowanie świętej rzeczywistości, która prezentuje się wierzącemu. Natomiast dla uczestnika, te same systemy stają się osobliwie realne, ponieważ pozwalają mu jako podmiotowi poznającemu swobodne poruszanie się na różnych płaszczyznach rzeczywistości, by je lepiej poznać i w nich uczestniczyć.

Na koniec, trzeba zwrócić także uwagę na jeszcze jeden ważny fakt. Otóż prawdziwą moc kreowania rzeczywistości symbol uzyskuje zasadniczo w religijnym działaniu. Nie sposób więc symboliki religijnej

³⁴ Por. P. Tillich, *Symbol religijny*, w: *Symbole i symbolika*, Warszawa 1991.

³⁵ Dotyczy to różnych form objawienia się Bóstwa, czy też „wcielenia”, obecnego także w pogaństwie, a także znaków, które z czasem stały się symbolami, jak: krzyż czy świeca. Por. S. Sztajer, *Mit żywy i martwy. W poszukiwaniu mitu autentycznego*, „Przegląd Religioznawczy”, 4(2002), s. 38–52.

³⁶ Rusecki, *Symbol*, s. 1158.

³⁷ Por. C. Geertz, *Religion as a Cultural System*, w: M. Lambek, *A Reader in the Anthropology of Religion*, Blackwell 2002, s. 61–82.

odrywać od rytualnego kontekstu³⁸. W tym wymiarze istotnym czynnikiem podkreślającym wartość symbolu w oddziaływaniu na wiernych, jest jego wpływ na wzmocnienie przekazu prawd wiary³⁹. Proces ten dokonuje się głównie poprzez wpływ symbolu religijnego na świadomość, wyobraźnię i emocje odbiorców⁴⁰. Jednocześnie symbole religijne włączone są także w procesy społeczne. Stanowią one aktywną siłę na polu tychże działań. Są powiązane z ludzkimi dążeniami, celami i środkami działania. W tym przypadku posługiwanie się symbolami ma na celu nadanie wyobrażeniom religijnym obiektywnego charakteru. Dokonuje się to w zasadniczej mierze poprzez łączenie etosu ze światopoglądem, moralności z ontologią⁴¹. Trafne zatem wydaje się być w tym miejscu określenie symbolu jako takiej części języka, która spina różne sfery rzeczywistości, poprzez co pozwala wykraczać poza podstawową rzeczywistość „tu i teraz”⁴².

Nieredukowalność symboli religijnych

Jedną z fundamentalnych cech symbolu religijnego jest jego nieredukowalność. Problem ten dotyczy ontologii symbolu oraz ontycznych zależności między symbolem a rzeczywistością, do której on odsyła i z której wyrasta. Na takie zakorzenienie ontyczne symbolu, polegające na uczestnictwie w dwóch rzeczywistościach, wskazuje Ricoeur. Pierwszą z nich jest świadomość społeczna, która określa sposób ludzkiego doświadczania świata. Świadomość człowieka kształtowana jest poprzez język, tradycję, kulturę, czyli inaczej mówiąc wspólnotę przeżyć. Wynika stąd, że symbole powstają na glebie ludzkiej wspólnoty doświadczeń, z której zarazem czerpią swą moc. Obok świata ludzkich doświadczeń

³⁸ Dlatego właśnie symbole religijne, podobnie jak mity, powinny być badane w kontekście religijnego działania, w szczególności zaś rytuału. Wynika to z natury religijnego świata, który obejmuje zarówno religijny obraz świat, jak i religijny sposób bycia. Por. tamże.

³⁹ Szczególne znaczenie posiadają tu symbole wiary, wyznania wiary, a więc stałe formuły, które w sposób sumaryczny wyrażają prawdy wiary. Z pewnością należy do nich zaliczyć: symbol apostołski, symbole chrzcielne, symbole soborowe, symbole papieskie i synodalne oraz symbole prywatne. Por. S. Longosz, *Symbole wiary*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, s. 1158–1164.

⁴⁰ Por. A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą, Wstęp do filozofii religii*, Tarnów 1994, s. 115–138.

⁴¹ Por. C. Geertz, *Ethos, World-View and the Analysis of Sacred Symbols*, „Antioch Review”, 17(1957), nr 4, s. 426–428.

⁴² Por. P.L. Berger, Th. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 1983, s. 74.

kreujących świadomość społeczną i indywidualną człowieka, istnieje również rzeczywistość metafizyczna, święte uniwersum, w którym uczestniczy symbol. Dzięki owemu uczestnictwu symbol odsyła nas do rzeczywistości metafizycznej, w której partycypuje. To związanie symbolu z uniwersum jest, zdaniem Ricoeura „źródłem wszystkich różnic między nim i metaforą. Metafora jest swobodną inwencją dyskursu; symbol jest powiązany z kosmosem. Dotykamy tu elementu nieredukowalnego i to nieredukowalnego w większym stopniu niż swoisty składnik ujawniający się w przeżyciu poetyckim. W świętym uniwersum możliwość mówienia ma swe źródło w zdolności kosmosu do znaczenia”⁴³.

Można zatem powiedzieć, że symbol łączy rzeczywistość ludzką z rzeczywistością świętego uniwersum, na którą wskazuje. Dzięki temu żyjąc w świadomości społecznej, pełni on obok funkcji opisowej i konstytuującej określone porządki społeczne, także funkcję teleologiczną. To oznacza, że symbol ujawnia w sobie jakiś metafizyczny wymiar, co ukazuje człowiekowi nowe sposoby egzystencji. Powiązanie symbolu z egzystencją trafnie charakteryzował Tillich: „Symbol nie tylko otwiera przed nami wymiary i elementy rzeczywistości, które w przeciwnym razie pozostałyby niedostępne, lecz także toruje drogę wymiarom i elementom naszej duszy, które odpowiadają owym wymiarom i elementom rzeczywistości”⁴⁴.

Symbole zatem nie tylko kreują świat poza człowiekiem, ale również odsłaniają jego wewnętrzną głębię. Dzięki temu możliwe jest otwarcie człowieka na głębokie wymiary rzeczywistości, co również ujawnia przed nim nowe poziomy egzystencji. Jednocześnie to, co wyrażamy za pomocą symbolu religijnego, nie można wyrazić w sposób adekwatny za sprawą innego rodzaju języka, ponieważ punktem odniesienia wypowiedzi jest zdecydowanie inny, nieredukowalny wymiar rzeczywistości transcendentnej. Ciekawą ilustrację tej zależności stanowią na przykład najbardziej znane symbole chrześcijańskie. Symbol ryby oznaczający w pierwszej warstwie zwykłą rybę, w drugiej natomiast Chrystusa Zbawiciela. Symbol krzyża, który w pierwszej warstwie dotyczy okrutnego narzędzia karni, w drugiej jest symbolem odkupienia ludzi przez Chrystusa, czy też symbol kotwicy, który w pierwszej warstwie odnosi się do określonej konstrukcji technicznej, w drugiej zaś do nadziei, która jest „silną kotwicą duszy”

⁴³ P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, Warszawa 1989, s. 145.

⁴⁴ P. Tillich, *Dynamika wiary*, Poznań 1997, s. 63.

(Hbr 6, 19). W tym kontekście, każda próba dotarcia do rzeczywistości symbolizowanej wiąże się z koniecznością spotkania się z tajemnicą, której człowiek nie jest w stanie ogarnąć zwykłymi zdolnościami poznawczymi, jakie posiada.

* * *

Treść powyższych rozważań prowadzi do następujących konkluzji. Wartość poznawcza symboli w religii, będącej mową symboli religijnych, w sposób zasadniczy motywuje zasadność wysiłku człowieka, który jako twórca języka, staje się ostatecznie autorem symbolicznego świata. W oparciu o swoje doświadczenia, spostrzeżenia, a także dzięki zdolności obiektywizowania i wyrażania swoich przeżyć, może on formułować wciąż nowe elementy, tworząc i rozwijając świat symbolicznych form, którego częściami składowymi są język czy religia. Umożliwiają mu to wrodzone „formy symboliczne”, które sprawiają, że staje się on, zgodnie z sugestią E. Cassirera, *animal symbolicum*⁴⁵.

Po drugie, symbol zawsze partycypuje w rzeczywistości, którą symbolizuje. Tak więc, symbol w najważniejszym znaczeniu tego słowa musi być symbolem religijnym. Bowiem tylko wtedy dochodzi do partycypacji symbolizującego z symbolizowanym. Taka zależność to znaczy „mocny” związek symbolu z symbolizowanym, w odróżnieniu od związków „słabych” jest ustanowiona przez sam Absolut. Zawarty w symbolu element transcendentny wyklucza jakąkolwiek sposobność jego dyskursywnego poznania. W tym przypadku relacja partycypacji jest możliwa jedynie dzięki miłości, która warunkuje sposobność poznania w doświadczeniu religijnym. Trzeba jednak dodać, że nawet w sytuacji partycypacji w warstwie immanentnej symbolu religijnego, uchwytej w empirycznej rzeczywistości, treść wyróżniona nie pokrywa się z treścią symbolizowaną. Ona tylko wskazuje kierunek, lecz sama do niej nie sięga.

Po trzecie, symbolu religijnego nie są w stanie podważyć żadne argumenty empiryczne. Jak twierdzi P. Tillich, „symbole nie pojawiają się dlatego, że ludzie ich usilnie pragną, ani nie umierają z powodu krytyki naukowej bądź praktycznej. Znikają dlatego, że nie wywołują już odzewu w zbiorowości, w obrębie której znalazły swój pierwotny wyraz”⁴⁶.

⁴⁵ Cassirer, *Esej o człowieku*, s. 132.

⁴⁶ Tillich, *Dynamika wiary*, s. 63.

THE CONCEPT AND FUNCTION OF A RELIGIOUS SYMBOL

Keywords: symbol, sign, religion, religious symbol, religious language, theology, liturgy.

Summary: The start point of our reflection is an attempt to define the meaning of a symbol. This endeavour is based on the analysis of the spectrum of its evolution, beginning from the ancient times right until the present day. The subsequent subject of our study is the epistemic value of religious symbols looked at in terms of their functions and meanings. In that aspect it is vital to verify the substance of a relationship between the symbol itself and the religious language, as well as to specify the said symbols based upon their essence and irreducible complexity.

BIBLIOGRAFIA

- Barbour G., *Symbole i mity*, w: G. Barbour, *Mity, modele, paradymaty*, Kraków 1984.
- Berger P.L., Luckmann Th., *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 1983.
- Betz O., *Elementare Symbole*, Freiburg 1987.
- Biebl P., *Symbole geben zu lernen*, Neukirchen-Vluyn 1989.
- Bucher A., *Symbol – Symbolbildung – Symbolerziehung*, St. Ottilien 1990.
- Cassirer E., *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, Warszawa 1977.
- Cassirer E., *Philosophie der symbolischen Formen*, Damstadt 1923–1929.
- Cassirer E., *Symbol a język*, Poznań 1995.
- Chauvet L.M., *Du symbolique au symbole*, Paris 1979.
- Decyk J., *Znaki liturgiczne w życiu chrześcijanina*, „Horyzonty wiary”, 6(1995), s. 1–13.
- Dupre L., *Inny wymiar*, Kraków 1991.
- Eliade M., *Aspekty mitu*, Warszawa 1998.
- Eliade M., *Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism*, w: *The History of Religions. Essays in Methodology*, red. M. Eliade, J.M. Kitagawa, Chicago 1959, s. 86–107.
- Fonessen F., *Der Symbolbegriff in griechischen Denken*, w: M. Lurker, *Beiträge zum Symbol*, Baden-Baden 1982, s. 9–16.
- Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990.
- Geertz C., *Ethos, World-View and the Analysis of Sacred Symbols*, „Antioch Review”, 17(1957), nr 4, s. 421–437. <https://doi.org/10.2307/4609997>.
- Geertz C., *Religion as a Cultural System*, w: M. Lambek, *A Reader in the Anthropology of Religion*, Blackwell 2002, s. 61–82.
- Goldman R., *Religious Thinking from Childhood to Adolescence*, London 1964.
- Goldman R., *Vorfelder des Glaubens. Kindgemässene religiöse Unterweisung*, Neukirchen-Vluyn 1972.
- Grace W., *The Linguistic Construction of Reality*, London 1987.

- Guardini R., *Liturgia und liturgische Bildung*, Würzburg 1966.
- Hajduk A., *Wychowanie do rozumienia znaków i symboli liturgicznych*, „Horyzonty wiary”, 9(1998), s. 5–18.
- Hertle V., Saller M., *Spuren entdecken. Zum Umgang mit Symbolen*, München 1987.
- Humboldt W. von, *Rozmaitość języków a rozwój umysłowy ludzkości*, Lublin 1970.
- Jung C.G., *Wandlungen und Symbole der Libido. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Denkens*, „Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen”, 3(1911), 4(1912).
- Kasper W., *Fede e storia*, Brescia 1975.
- Kłoczkowski A., *Między samotnością a wspólnotą, Wstęp do filozofii religii*, Tarnów 1994.
- Kołakowski L., *Jeśli Boga nie ma..., Horr metaphysicus*, Poznań 1999.
- Kowalski A.P., *Mit a sztuka w Ernesta Cassirera filozofii form symbolicznych*, „Filosofia”, 3(2003), nr 1(3), s. 117–130.
- Lakoff G., Johnson M., *Metafory w naszym życiu*, Warszawa 1988.
- Langer S., *Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst*, Frankfurt 1965.
- Leeuw G. van der, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1977.
- Lévi-Strauss C., *Antropologia strukturalna*, Warszawa 1970.
- Longosz S., *Symbole wiary*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki [i in.], Lublin – Kraków 2002, s. 1159–1164.
- Lurker M., *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, Kraków 1994.
- Lurker M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989.
- Maggiolini A., *Współczesne nauczanie Kościoła na temat doświadczenia*, ComP, 16(1996), nr 5, s. 14–32.
- Malinowski B., *Mit w psychice człowieka pierwotnego*, w: B. Malinowski, *Mit, magia, religia*, Warszawa 1990, s. 296–351.
- Marion J.L., *Poznanie miłości*, ComP, 15(1995), nr 5, s. 59–72.
- Müller M., *Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache*, Leipzig 1980.
- Ortiques E., *Le discours et le symbole*, Paris 1962.
- Rahner K., *Höreres Wortes. Zum Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München 1941.
- Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa 1975.
- Ricoeur P., *Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning*, Texas 1976.
- Ricoeur P., *Język, tekst, interpretacja*, Warszawa 1989.
- Rusecki M., *Symbol*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki [i in.], Lublin – Kraków 2002, s. 1153–1159.
- Sapir E., *Kultura, język, osobowość*, Warszawa 1978.
- Searle J., *Czynności mowy. Rozważania o filozofii języka*, Warszawa 1987.
- Sicari A.M., *Glupstwo Krzyża*, ComP, 16(1996), s. 60–69.

- Spicq C., *Agapè dans le Nouveau Testament*, Paris 1959.
- Stróżewski W., *Istnienie i sens*, Kraków 1994.
- Sztajer S., *Mit żywy i martwy. W poszukiwaniu mitu autentycznego*, „Przegląd Religioznawczy”, 4(2002), s. 38–52.
- Taylor J.R., *Kategoryzacja w języku*, Kraków 2001.
- Tillich P., *Dynamika wiary*, Poznań 1997.
- Tillich P., *Gesammelte Werke*, Stuttgart 1964.
- Tillich P., *Pytanie o Nieuwarunkowane*, Kraków 1994.
- Tillich P., *Symbol religijny*, w: *Symbole i symbolika*, Warszawa 1991
- Turner V., *The forest of symbols*, Ithaca and London 1974.
- Weisgerber L., *Vom Weltbild der deutschen Sprache*, Bonn 1974.
- Węclawski T., *Wspólny świat religii*, Kraków 1995.
- Whorf B.L., *Język, myśl i rzeczywistość*, Warszawa 1981.
- Winch P., *Znaczenie języka religijnego*, w: P. Winch, *Etyka a działanie*, Warszawa 1990, s. 130–164.
- Wisse S., *Das Religiöse Symbol*, Essen 1963.