

Ewa Zmuda

NOMINACJE
ISTOT
DUCHOWYCH
W PISMACH
WYBRANYCH
MISTYKÓW

Studium teolingwistyczne

Akademia Ignatianum
Wydawnictwo WAM

Kraków 2012

© **Akademia Ignatianum, 2012**

ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków • tel. 12 39 99 620 • faks 12 39 99 501
wydawnictwo@ignatianum.edu.pl, <http://www.ignatianum.edu.pl>

Recenzenci

prof. zw. dr hab. Stanisław Koziara
dr hab. Bożena Sieradzka-Baziur, prof. PAN

Korekta

Marzena Maria Szurek

Projekt okładki i stron tytułowych

Joanna Panasiewicz

ISBN 978-83-7614-105-3 (Ignatianum)

ISBN 978-83-7767-142-9 (WAM)

WYDAWNICTWO WAM

ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków
tel. 12 62 93 200 • faks 12 42 95 003
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl
www.wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY

tel. 12 62 93 254-256 • faks 12 43 03 210
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA INTERNETOWA

tel. 12 62 93 260, 12 62 93 446-447
faks 12 62 93 261
e.wydawnictwowam.pl

Spis treści

Wykaz skrótów	11
Wstęp	15
CZĘŚĆ I	19
1. Teolingwistyka	21
2. Język religijny	31
2.1. Cechy i funkcje języka religijnego	41
2.2. Stan badań nad językiem religijnym	44
3. Pojęcia z zakresu teologii duchowości	47
3.1. Mistyka – definicja i podstawowe pojęcia	47
3.2. Zjawiska towarzyszące mistyce chrześcijańskiej	53
4. Język mistyczny i jego miejsce w ramach języka religijnego	57
4.1. Stan badań nad językiem mistycznym	64
5. Onomastyka a język religijny	67
5.1. Teoria nazw własnych i przyjęte założenia terminologiczne	67
5.2. Badania onomastyczne w ramach języka religijnego	74
6. Zagadnienia źródłowe – informacje o autorach i ich tekstach	79
CZĘŚĆ II	89
1. Nazwania pierwszej osoby Trójcy Świętej	91
1.1. Nazwy własne	91
1.2. Opisowe wyrażenia identyfikujące	93
1.2.1. Deskrypcja określona zawierającą nazwę własną <i>Jehowa</i>	93
1.2.2. Deskrypcje określone ze składnikiem <i>Bóg</i>	94
1.2.3. Deskrypcje określone ze składnikiem <i>Ojciec</i>	108
1.2.4. Deskrypcje określone ze składnikiem <i>Pan</i>	117
1.2.5. Pozostałe deskrypcje nazywające Boga	120
1.3. Klasyfikacje	133
1.3.1. Podział wyrażen argumentowych derywowanych ze względu na ich zupełność językową	133
1.3.2. Podział deskrypcji określonych ze względu na ich strukturę	134
1.3.3. Podział deskrypcji określonych ze względu na ich semantykę	136
2. Nazwania drugiej osoby Trójcy Świętej	139
2.1. Nazwy własne	139
2.2. Opisowe wyrażenia identyfikujące	146

2.2.1. Deskrypcje określone zawierające imię <i>Jezus</i>	146
2.2.2. Deskrypcje określone ze składnikiem <i>Chrystus</i>	164
2.2.3. Deskrypcje określone ze składnikiem <i>Pan</i>	172
2.2.4. Deskrypcje określone ze składnikiem <i>Bóg</i>	181
2.2.5. Deskrypcje określone ze składnikiem nawiązującym do dzieciństwa Chrystusa: <i>Dziecię</i> , <i>Dzieciątko</i> lub <i>Dziecina</i>	186
2.2.6. Deskrypcje określone ze składnikiem <i>Serce</i>	189
2.2.7. Deskrypcje określone ze składnikiem nawiązującym do zbawczej funkcji Chrystusa: <i>Zbawiciel/Zbawca/Salvator/Odkupiciel</i>	194
2.2.8. Deskrypcje określone ze składnikiem <i>Słowo</i>	200
2.2.9. Deskrypcje określone ze składnikiem <i>Oblubieniec</i>	203
2.2.10. Deskrypcje określone ze składnikiem <i>Mistrz</i>	206
2.2.11. Deskrypcje określone odwołujące się do królewskiej godności, ze składnikiem <i>Król</i> lub <i>Królewicz</i>	211
2.2.12. Deskrypcje określone ze składnikiem <i>Syn</i>	214
2.2.13. Deskrypcje określone ze składnikiem <i>Przyjaciel</i>	218
2.2.14. Deskrypcje określone odnoszące się do eucharystycznej postaci Chrystusa ze składnikiem <i>Eucharystia</i> lub <i>Hostia</i>	220
2.2.15. Deskrypcje określone ze składnikiem <i>Baranek</i>	222
2.2.16. Deskrypcje określone ze składnikiem <i>Skarb</i>	225
2.2.17. Deskrypcje określone ze składnikiem <i>Miłość</i>	226
2.2.18. Deskrypcje określone ze składnikiem <i>Miłosierdzie</i>	229
2.2.19. Deskrypcje określone ze składnikiem <i>Prawda</i>	230
2.2.20. Pozostałe deskrypcje określone nazywające Chrystusa	233
2.3. Klasyfikacje	289
2.3.1. Podział wyrażen argumentowych derywowanych ze względu na ich zupełność językową	289
2.3.2. Podział deskrypcji określonych ze względu na ich strukturę	293
2.3.3. Podział deskrypcji określonych ze względu na ich semantykę	297
3. Nazwania trzeciej osoby Trójcy Świętej	303
3.1. Nazwy własne	303
3.2. Opisowe wyrażenia identyfikujące	310
3.2.1. Deskrypcje określone ze składnikiem <i>Duch</i>	310
3.2.2. Inne deskrypcje określone nazywające <i>Ducha Świętego</i>	314
3.3. Klasyfikacje	320
3.3.1. Podział wyrażen argumentowych derywowanych ze względu na ich zupełność językową	320
3.3.2. Podział deskrypcji określonych ze względu na ich strukturę	320
3.3.3. Podział deskrypcji określonych ze względu na ich semantykę	321

4. Nazwania Trójcy Świętej	323
4.1. Opisowe wyrażenia identyfikujące	323
4.1.1. Deskrypcje określone ze składnikiem <i>Trójca</i>	323
4.1.2. Deskrypcje określone ze składnikiem <i>Osoby</i>	330
4.1.3. Deskrypcje określone ze składnikiem <i>Święty</i> lub <i>Świętość</i>	332
4.1.4. Deskrypcje określone ze składnikiem <i>Miłość</i>	332
4.1.5. Pozostałe deskrypcje określone nazywające Trójcę Świętą	334
4.2. Klasyfikacje	335
4.2.1. Podział wyrażen argumentowych derywowanych ze względu na ich zupełność językową	335
4.2.2. Podział deskrypcji określonych ze względu na ich strukturę	335
4.2.3. Podział deskrypcji określonych ze względu na ich semantykę	336
5. Nazwania Matki Boskiej	337
5.1. Nazwy własne	337
5.2. Opisowe wyrażenia identyfikujące	342
5.2.1. Deskrypcja określona zawierająca imię <i>Maryja/Maria</i>	342
5.2.2. Deskrypcje określone zawierające składnik <i>Matka</i>	346
5.2.3. Deskrypcje określone zawierające składnik <i>Królowa</i>	362
5.2.4. Deskrypcje określone zawierające składnik <i>Pani</i>	367
5.2.5. Deskrypcje określone zawierające składnik <i>Dziewica</i>	369
5.2.6. Deskrypcje określone zawierające składnik <i>Panna</i>	371
5.2.7. Deskrypcje określone zawierające składnik <i>Mistrzynie</i>	374
5.2.8. Pozostałe deskrypcje określone nazywające <i>Maryję</i>	375
5.3. Klasyfikacje	387
5.3.1. Podział wyrażen argumentowych derywowanych ze względu na ich zupełność językową	387
5.3.2. Podział deskrypcji określonych ze względu na ich strukturę	389
5.3.3. Podział deskrypcji określonych ze względu na ich semantykę	391
6. Nazwania aniołów	395
6.1. Nazwy własne	395
6.2. Opisowe wyrażenia identyfikujące i nazwania pluralne	395
6.2.1. Deskrypcje określone i nazwania pluralne zawierające składnik <i>anioł/aniotowie</i>	395
6.2.2. Nazwania ze składnikiem <i>duchy</i>	407
6.2.3. Pozostałe deskrypcje określone nazywające anioły	410
6.3. Klasyfikacje	425
6.3.1. Podział wyrażen argumentowych derywowanych ze względu na ich zupełność językową	425
6.3.2. Podział deskrypcji określonych i nazwań pluralnych ze względu na ich strukturę	425

6.3.3. Podział deskrypcji określonych i nazwań pluralnych ze względu na ich semantykę	426
7. Nazwania demonów	429
7.1. Nazwy własne	429
7.2. Opisowe wyrażenia identyfikujące i nazwania pluralne	430
7.2.1. Deskrypcja określona zawierająca imię własne	430
7.2.2. Deskrypcje określone i nazwania pluralne ze składnikiem <i>szatan</i> lub <i>szatani</i>	431
7.2.3. Deskrypcje określone i nazwania pluralne zawierająca składnik <i> duch</i> lub <i> duchy</i>	436
7.2.4. Nazwania ze składnikiem <i> anioł</i> / <i>anioły</i>	439
7.2.5. Deskrypcje określone ze składnikiem <i> nieprzyjaciel</i>	441
7.2.6. Nazwania ze składnikiem <i> postaci</i>	442
7.2.7. Pozostałe deskrypcje określone i nazwania pluralne	443
7.3. Klasyfikacje	450
7.3.1. Podział wyrażzeń argumentowych derywowanych ze względu na ich zupełność językową	450
7.3.2. Podział nazwań złych duchów ze względu na ich strukturę	451
7.3.3. Podział nazwań złych duchów ze względu na ich semantykę	451
Podsumowanie	453
Zakończenie	463
Bibliografia	465
Indeks form omówionych	491
Indeks osobowy	501
Summary	507

Wstęp

Badaniom nad religią, a zwłaszcza nad tekstami religijnymi zawsze towarzyszyło i towarzyszy pytanie: Czy opis rzeczywistości transcendentnej jest w ogóle możliwy? Z początku ta kwestia oraz rozważania nad językiem opisującym rzeczywistość transcendentną były podejmowane głównie przez teologów, od pewnego czasu jednak również językoznawcy zainteresowali się tą tematyką. Powstało wiele opracowań teoretycznych dotyczących języka religijnego czy bardziej szczegółowych, opisujących na przykład język przekładów Pisma Świętego. Ciągłe jednak niewiele jest – zwłaszcza w Polsce – opracowań opisujących język tekstów będących zapisem przeżyć mistycznych. Niniejsza publikacja usiłuje w pewnym stopniu wypełnić tę lukę w polskich badaniach nad językiem religijnym.

Materiał moich badań stanowią teksty mistyczne trzech polskich mistyków żyjących na przełomie XIX i XX wieku: błogosławionego Bronisława Markiewicza¹, świętej s. Faustyny Kowalskiej² oraz służebnicy Bożej Rozalii Celak³. Analizowane pisma, należące do piśmiennictwa nieliterackiego, spełniają kilka ważnych kryteriów. Przede wszystkim są napisane własnoręcznie przez mistyków, co zwiększa ich wiarygodność i pozwala uwzględniać cechy języka osobniczego autorów (niekiedy bowiem tego typu teksty są dyktowane lub spisywane przez osoby trzecie, np. spowiedników). Do tej pory zachowane są rękopisy tych pism bądź istnieją wydania krytyczne pozwalające poznać kształt rękopisu. Autorzy badanych pism są osobami uznanymi przez Kościół katolicki jako obdarzone szczególną łaską i odznaczające się heroiczną cnót⁴, co pozwala potwierdzić

¹ Dalej Markiewicz.

² Dalej s. Faustyna.

³ Dalej Celakówna.

⁴ Są to warunki wymagane do otwarcia procesu kanonicznego. S. Faustyna uznana jest w Kościele katolickim za świętą, Markiewicz za błogosławionego,

autentyczność ich tekstów – z punktu widzenia danego wyznania – i wyeliminować czynnik sugestii bądź wpływu innych źródeł na opisane przez nich doświadczenia duchowe.

Celem publikacji jest zaprezentowanie sposobu nazywania istot duchowych w pismach mistyków, analiza semantyczna nazw i ich klasyfikacja oraz wskazanie czynników wpływających na dokonane przez tych autorów mistycznych wybory nominacyjne.

W związku z tym przedmiotem moich analiz są różne pod względem struktury nazwy⁵ (imiona własne i opisowe wyrażenia identyfikujące, czyli jednostkowe deskrypcje określone, nazwania pluralne) istot duchowych występujące w pismach trzech, wymienionych powyżej, polskich mistyków.

Spróbuję pokazać specyfikę nazwań zastosowanych przez autorów tekstów mistycznych, zwłaszcza deskrypcji określonych, wskazując na takie zagadnienia, jak: semantyka poszczególnych wyrażeń, zróżnicowanie strukturalne nazw, ich zależność od kontekstu oraz wpływ czynników zewnętrznych (np. wpływ tekstu biblijnego, pobożności danego okresu) na dokonanie określonych wyborów nominacyjnych.

Ponieważ analizowane zapiski powstały niemal w tym samym czasie historycznym, nie podejmuję analiz diachronicznych, a jedynie synchroniczny opis wyzyskanego materiału.

Analizie poddaję także częstotliwość użycia poszczególnych nazw. Frekwencja omawianych nominacji jest istotna choćby z tego względu, że pozwoli ona określić, które z występujących w pismach nazw są najczęstsze, a w konsekwencji będzie można wskazać, czy powszechniejsze w pismach mistyków są nazwy znane i stosowane w teologii, czy indywidualne, tworzone przez autorów, będące cechą ich języka osobniczego. Ponadto analiza frekwencji pozwoli wskazać, które z istot duchowych najczęściej

a Celakówna w Kościele nosi tytuł służebnicy Bożej, gdyż jej proces beatyfikacyjny jest w toku. Obecnie już trwa drugi jego etap, toczący się w Rzymie, gdyż etap diecezjalny został zakończony w 2007 roku. A oznacza to m.in., że pisma Celakówny otrzymały co najmniej dwie pozytywne recenzje znawców teologii katolickiej.

⁵ Termin *nazwa* rozumiem tu szeroko (stosuję go zamiennie z terminem *nazwanie*) za USJP (II: 875) jako 'wyraz albo połączenie wyrazowe oznaczające kogoś lub coś, miano, nazwanie, określenie, termin'. W przypadku węższego znaczenia stosuję termin *nazwa własna* lub *imię własne* [rozwiązanie skrótów stosowanych w pracy zob. s. 11-14].

wystąpiły w doświadczeniach mistycznych autorów pism, jak kształtuje się osobista relacja z tymi istotami, a także unaocznia stosunek do prawd wiary katolicyzmu, w ramach którego powstały badane zapiski mistyczne.

Kwestię nazywania istot duchowych przez objętych badaniem mistyków podejmuję przede wszystkim dlatego, że ta warstwa leksyki jest w tych pismach – już na pierwszy rzut oka – bardzo bogata i szczególnie dla piśmiennictwa mistycznego reprezentatywna, co postaram się potwierdzić w moich analizach. Sposób nazywania istot duchowych jest bardzo istotny także dlatego, że w nim odbija się stosunek człowieka (w tym przypadku mistyków) do *sacrum*. Zatem zaprezentowane nazwy mogą zainteresować nie tylko językoznawców, ale także psychologów, socjologów, antropologów, filozofów czy wreszcie teologów.

Zarówno treściowo, jak i metodologicznie niniejsza publikacja wpisuje się w nurt badań teolingwistycznych. Teolingwistyka – czyli dziedzina badająca rolę języka w życiu religijnym człowieka, a także współzależność zjawisk językowych i struktury wierzeń religijnych oraz ludzkiego stosunku do nich⁶ – pozwala spojrzeć na tego typu pisma, uwzględniając nie tylko język, ale także religijny kontekst ich powstania. Ponieważ jest to nauka z pogranicza językoznawstwa i teologii, prowadzone w jej obszarze badania zakładają interdyscyplinarność. Niezbędne zatem będzie uwzględnienie treści teologicznych potrzebnych do pełnego zrozumienia analizowanych tekstów. Z tego powodu zastosowana w ramach teolingwistyki metoda filologiczna zostanie wsparta przez metodę analityczno-egzegetyczną. Chcę bowiem zaznaczyć, że chociaż publikacja ta ma charakter językoznawczy, to występujące w analizowanym materiale nazwania, zwłaszcza te o proveniencji biblijnej, są niejednokrotnie ekwiwalentami nazw obcych, wobec czego w miarę potrzeb odwoływać się będę do klasycznej greki, łaciny czy starożytnego języka hebrajskiego. Odwołania te będą polegać na przywołaniu etymologii danej nazwy lub znaczenia obcych wyrazów oraz objaśnianiu funkcjonowania ich w polskiej tradycji kulturowej. Jest to szczególnie ważne, gdy określone wyrazy w mniejszym lub większym stopniu determinują kształt analizowanych nazwań.

⁶ Zagadnienie teolingwistyki szeroko omawiam w rozdziale pierwszym części pierwszej.

Przy wyzyskiwaniu materiału nazewniczego, jakim operują badane teksty mistyczne, i analizowaniu tej warstwy leksyki, niezbędne jest także sięgnięcie do narzędzi onomastyki⁷ i statystyki leksykalnej (zob. Sambor 1972). Szczególnie pomocne będą w tym przypadku pojęcia z zakresu teorii nazw własnych, teorii deskrypcji określonych oraz składni grupy imiennej⁸.

Książka ta powstała dzięki pomocy kilku osób, którym w tym miejscu pragnę podziękować. Szczególnie serdeczne podziękowania składam prof. UP dr. hab. Maciejowi Mączyńskiemu za cenne rady i wskazówki, których udzielał mi w trakcie moich naukowych zmagani, a przede wszystkim za te, które przyczyniły się do powstania tej książki i nadały jej taki właśnie kształt. Dziękuję także szanownym recenzentom – prof. PAN dr hab. Bożenie Sieradzkiej-Baziur oraz prof. zw. dr. hab. Stanisławowi Koziarze za wszystkie cenne uwagi i sugestie. Ostatecznego wyboru materiału do analizy dokonałam po konsultacji z wybitnym znawcą mistyki, o. prof. dr. hab. Dominikiem Widerem OCD, któremu również bardzo dziękuję za wszelką okazaną pomoc.

Osobne podziękowania należą się osobom, które pomagały mi przy końcowych etapach prac redakcyjnych nad niniejszą publikacją. Bez wsparcia dr Marzeny Marii Szurek, dr Anny Królikowskiej oraz mgr Marty Majewskiej nie udałooby mi się przygotować tej książki do wydania tak sprawnie i w tak krótkim czasie.

⁷ Przeprowadzone badania nad nazewnictwem istot duchowych lokują się więc gdzieś obok badań onomastyki uzualnej, kulturowej i literackiej.

⁸ Dużą wskazówką w wyborze tych narzędzi były dla mnie teksty Z. Kalety: *Teoria nazw własnych* (2005) oraz *Kierunki i metodologia badań. Terminologia* (2005) oraz tekst Z. Topolińskiej *Składnia grupy imiennej* (1984).

CZĘŚĆ I

*Wiara jest niezaprzeczalnie bardziej tym, jak ludzie żyją, niż jak mówią;
i przesadą jest stwierdzenie, że religia jest tylko i wyłącznie kwestią języka;
ale trzeba przyznać, że religia, jak wiemy, pod wieloma względami,
jest językowym przedsięwzięciem,
a język jest koniecznym narzędziem do zrozumienia dróg,
w których wiara jest doświadczana, wyrażana i praktykowana...*

Jean-Pierre van Noppen

1. Teolingwistyka

Od kilkudziesięciu lat w polskich badaniach lingwistycznych posługujemy się takimi terminami, jak: *socjolingwistyka*⁹, *etnolingwistyka*¹⁰ czy *psycholingwistyka*¹¹. Analogicznie do nich niektórzy badacze proponują posługiwanie się terminem *teolingwistyka*, zwłaszcza że badania nad szeroko pojętym językiem religijnym są prowadzone w coraz większej liczbie ośrodków naukowych i w coraz większym zakresie. Postulat taki wysunęła E. Kucharska-Dreiss na konferencji *Język religijny dawniej i dziś* w wystąpieniu *Teolingwistyka – próba popularyzacji terminu* (2004).

⁹ „Dyscyplina badająca rolę języka w społeczeństwie oraz współzależności zjawisk językowych i struktury społecznej, tzn. rozpatrująca język w całym jego zróżnicowaniu w stosunku do struktury społecznej. Nazwa utworzona ok. 1950 w USA, ale problematyką, jaką dziś się określa jako socjolingwistyczną, zajmowano się już w XIX w., przede wszystkim w postaci badań dialektologicznych. Nauka z pogranicza językoznawstwa i socjologii; poprzedniczką socjolingwistyki była socjologia języka” (EJO: 542; zob. też EWJP: 320).

¹⁰ „Dziedzina badań lingwistycznych, której przedmiotem są wzajemne związki między językiem, myśleniem, zachowaniem się człowieka i rzeczywistością, tzn. między formalną strukturą języka a resztą kultury społeczności, która tym językiem mówi. Chodzi przede wszystkim o zależności między danym typem kultury a określonymi typami języków, którymi mówią nosiciele tej kultury” (EJO: 147; zob. też EWJP: 181-182, hasło LINGWISTYKA ANTROPOLOGICZNA).

¹¹ „Nauka zajmująca się badaniem zachowań mownych w aspekcie psychologicznym. Jej powstanie datuje się na 1953 r., kiedy to w Bloomington w USA odbyła się z udziałem lingwistów, psychologów i etnografów konferencja poświęcona różnym stronom komunikacji językowej człowieka (...). W szczególności przedmiotem badań psycholingwistyki są zjawiska psychologiczne i fizjologiczne zachodzące u człowieka w procesie komunikacji, związki między aspektem fizjologicznym, psychicznym, poznawczym i komunikacyjnym przyswajania (uczenia się i nauczania) oraz użycia języka. Wiele uwagi w badaniach psycholingwistycznych poświęca się biologicznym podstawom języka i różnicom między porozumiewaniem się ludzi i zwierząt, jak również porównaniu ontogenezy (przyswajanie języka przez jednostkę) i filogenezy (pochodzenie i rozwój języka w ogóle) języka. Do problematyki psycholingwistycznej zalicza się także badania nad afazją i sposobami jej leczenia” (EJO: 479; zob. też EWJP: 275).

W ostatnich latach termin ten zyskał już pewną popularność i akceptację wśród wielu polskich badaczy języka religijnego i można stwierdzić, że stosowanie go jest oczywiste dla wielu lingwistów¹², obok wspomnianej już E. Kucharskiej-Dreiss są nimi np. A. Wierzbicka (2004)¹³ czy też twórcy ukazującej się od kilku lat serii *Teolingwistyka*, angażującej wielu naukowców i zawierającej prace niejednokrotnie z pogranicza teologii i językoznawstwa.

Niemniej termin *teolingwistyka* nie zyskał jeszcze w Polsce tak powszechnej aprobaty, jak *socjolingwistyka* czy *etnolingwistyka*, o czym świadczy choćby fakt, że nie funkcjonuje w polskich słownikach ani encyklopediach językoznawczych. Inaczej natomiast jest w badaniach zachodnioeuropejskich.

Do rozpowszechnienia terminu *teolingwistyka* na Zachodzie najbardziej przyczyniło się opublikowanie definicji teolingwistyki przez D. Crystala w *The Cambridge Encyclopedia of Language*¹⁴. Autor zamieszcza, w jednym rzędzie z innymi „lingwistykami”, takimi jak: socjolingwistyka, psycholingwistyka itp., następującą definicję: „Theolinguistics – the study of language used by biblical scholars, theologians, and others involved in the theory and practice of religious belief”¹⁵ (1997: 418).

D. Crystal zauważa, że najbardziej znamioną cechą języka religijnego jest jego niejednorodność wypływająca z szerokiej gamy praktyk związanych z publicznym i prywatnym kultem, a także przenikanie przez religię wszystkich aspektów codziennego życia i myślenia. I zgodnie z tym autor encyklopedii wskazuje, że teolingwistyczne badania obejmują szereg tekstów i wypowiedzi, które można wyróżnić w ramach języka religijnego. Wymienia kilka podstawowych grup wewnątrz tej odmiany języka, takich jak: formy liturgiczne, przepowiadanie (kazania),

¹² Niejednokrotnie także można spotkać się z tym, że autorzy umiejscawiają swoje badania w ramach teolingwistyki, nie stosując jednak tego terminu, a pisząc jedynie o interdyscyplinarnym charakterze swoich badań, np. D. Zdunkiewicz-Jedynak pisze: „Dążę do tego, by przedstawione analizy miały charakter zintegrowany, by łączyły ponadto punkt widzenia językoznawcy z perspektywą teologiczną” (Zdunkiewicz-Jedynak 2006: 39).

¹³ Autorka pisze: „A więc jedno z pytań stojących przed teolingwistyką jest takie: jak można mówić o Bogu *trójjedynym* w językach, które nie mają pojęcia *trzy?*” (2004: 16).

¹⁴ Pierwsze wydanie w 1987 roku, drugie – z którego korzystam – w 1997.

¹⁵ „Teolingwistyka – badania języka biblistów, teologów i innych badaczy teorii religii oraz języka wyznawców religijnych wierzeń” – tłum. własne.

formy rytualne, odczytania (interpretacja) Pism, twierdzenia doktrynalne, prywatne afirmacje (stwierdzenia)¹⁶.

Jednak, choć D. Crystal niewątpliwie przysłużył się rozpowszechnieniu tego terminu, nie on jest jego twórcą, jest nim bowiem Jean-Pierre van Noppen, a pierwszą znaczącą publikacją z zakresu teolingwistyki jest praca zbiorowa pod redakcją van Noppena zatytułowana właśnie *Theolinguistics* (1981). Według tego badacza, zagadnienia teolingwistyki są tak stare, jak mowa ludzka i jest to obszar rozumienia Boga przez człowieka. Szczególnie łączy on ten termin z dyskusją nad językiem religijnym toczącą się mniej więcej od kilkudziesięciu lat (najpierw tylko w kręgu teologów i filozofów, z czasem też wśród badaczy z innych dziedzin, w tym lingwistów) (zob. van Noppen 1981: 1). W nowszej pozycji, którą van Noppen wpisuje w nurt badań teolingwistycznych, definiuje on tę gałąź lingwistyki następująco: „Theolinguistics seeks to describe how human discourse may be employed to refer to the divine, and beyond that, how language operates in *religious* situations in manners which may not meet the narrow standards of direct, univocal reference, but which nevertheless operate with a logic which can be demarcated in terms of known linguistic processes (metaphor, speech acts...)” (van Noppen 1995: 693, przypis 1)¹⁷. W tym samym akapicie autor wprowadza także pojęcie *krytycznej teolingwistyki*, którą tak definiuje: „Critical theolinguistics, which combines the two disciplines, seeks to determine how religious language may be viewed as the vehicle or the manifestation of an ideology, i.e. a belief system that reflects power relationships and/or group interests” (van Noppen 1995: 693, przypis 1)¹⁸.

¹⁶ W tym punkcie – w którym mieściłyby się także analizowane przeze mnie pisma – autor pisze: „Private affirmation of belief in supernatural beings, expression of mystical power (...), ecstatic prayers, prophesying, oracles, spirit possession and testimony giving” [„prywatne doświadczenie religijne (wyrazy wiary): w objawieniach nadprzyrodzonych istot, uobecnianie się mocy mistycznych, (...), modlitwy ekstatyczne, proroctwa, przepowiednie, opętania przez duchy, a także testamenty” – tłum. własne].

¹⁷ „Teolingwistyka stara się opisać, jak ludzki dyskurs (słowo) może być wykorzystany/użyty w odniesieniu do *sacrum* i ponadto, jak język funkcjonuje w religijnych sytuacjach, w okolicznościach, które mogą nie spełniać wąskich standardów bezpośredniego, jednoznacznego odniesienia, a które mimo to mają logikę przekładalną na kategorie znanych lingwistycznych procesów (metafory, akty mowy...)” – tłum. własne.

¹⁸ „Krytyczna teolingwistyka, która stanowi kombinację dwóch dyscyplin, stara się określić, jak język religijny może być widziany jako narzędzie

W swoich rozważaniach van Noppen zamieścił również rozróżnienie między pojęciem *teolingwistyki* a pojęciem *teografii*. *Teografia* – to termin wcześniejszy od *teolingwistyki*, którego autorem jest anglikański biskup A.T. Robinson. J.-P. van Noppen definiuje teografię następująco: „Dieser Neologismus von Robinson bezeichnet den Teil der Theologie, der versucht, den Begriff des Göttlichen praktisch und zugänglich zu formulieren und mitzuteilen” (van Noppen 1979: 71, przypis 1)¹⁹. E. Kucharska-Dreiss zauważa, że tej definicji towarzyszy charakterystyczne, aczkolwiek dyskusyjne ujęcie teologii jako „gramatyki” *logosu o teosie*, „czyli jako nauki, której przedmiotem z lingwistycznego punktu widzenia jest ogół wypowiedzi o Bogu, nie zaś Bóg w swej istocie” (Kucharska-Dreiss 2004: 25)²⁰.

O teografii wspomina także D. Crystal w cytowanej już encyklopedii języka: „Several experiments in religious communication followed, in the spirit of this approach, and a new academic discipline has even been proposed to study this area – *theography*, a term coined on analogy with ‘geography’, which aims to ‘draw the map’ of language that people use to talk about God” (1997: 51)²¹.

lub manifestacja ideologii, to jest systemu wierzeń, odzwierciedlającego moc związku [z grupą] lub/i interesy grupy” – tłum. własne.

¹⁹ „Ten neologizm Robinsona określa tę część teologii, która próbuje w sposób praktyczny i dostępny sformułować i przekazać pojęcie boskiej rzeczywistości” – tłum. własne.

²⁰ J.-P. van Noppen pisze (1979: 72): „Der Linguist betrachtet Theologie als die Grammatik des *theos* betreffenden *Logos*, d.h. als Sprachwissenschaft, deren Objekt Gott als *Wort* und nicht als *Wesen* ist. Die Aufgabe des Linguisten besteht also darin, die Bedeutung und den richtigen Gebrauch der theographischen Rede zu verstehen, zu beschreiben und zu lehren, sowie er es tun würde für den Fall irgendeiner anderen Ausdrucks- oder Mitteilungsform in einem Kontext, dessen Voraussetzungen den Sinn und das Bestehen der Rede bestimmen” [„Lingwista postrzega teologię jako gramatykę *logosu* dotyczącego pojęcia *Theos*, tzn. jako lingwistykę, której przedmiot stanowi *słowo* o Bogu, a nie Bóg jako *istota*. Zadanie lingwisty polega zatem na zrozumieniu, opisanii i nauczaniu znaczenia i poprawnego użycia teograficznej mowy, tak jakby to uczynił w przypadku jakiegokolwiek innej formy wyrazu i komunikacji językowej w danym kontekście, którego przesłanki warunkujące jego istnienie określają sens mowy” – tłum. własne]; por. też van Noppen (1983: 440).

²¹ „Szereg badań nad komunikacją religijną podjęto po tym [po wydaniu książki Robinsona *Honest to God* – dop. E.Z.] w duchu tego nowego podejścia i zaproponowano nową akademicką dyscyplinę poświęconą takim badaniom – *teografię*, termin stworzony przez analogię do ‘geografii’, albowiem celem teografii jest *naszkiecowanie mapy* języka, którego ludzie używają do mówienia o Bogu” – tłum. własne.

Wracając do pojęcia *teolingwistyki*, w dużym uproszczeniu można określić ją jako naukę z pogranicza lingwistyki i teologii (i z pewnością nie można sprowadzić jej do nauki badającej język teologów). E. Kucharska-Dreiss pisze (2004: 26), że można mówić, iż jest to dyscyplina zajmująca się „badaniem zachowań mownych powodowanych (przynajmniej zakładanym) istnieniem Boga: potrzebą komunikacji z Nim i mówienia o Nim (w tym głoszenia Jego nauki), potrzebą funkcjonowania jednostki we wspólnocie wierzących i strukturze administracyjnej Kościoła, ale także np. chęcią buntu i sprzeciwu wobec Boga, próbami zanegowania Jego egzystencji”.

J.-P. van Noppen zaznacza, że w ramach teolingwistyki warto zbadać różne relacje między językiem a boską rzeczywistością postrzeganą z pozycji teologów oraz wpływ każdej z tych hipotez na możliwości i na wartość religijnej mowy²² (1971: 74). Autor zwraca uwagę na ważną rolę lingwistów na płaszczyźnie interpretacji i wyrazu, zaś teologów szczególnie na płaszczyźnie poznawczej. W porządku poznawczym bowiem, według J.-P. van Noppena, mamy do czynienia z ruchem „w odwrotnym kierunku”, czyli od rzeczywistości ludzkiej w kierunku rzeczywistości boskiej (co dla lingwisty wiąże się z metaforyzacją). „Dem Theologen kommt es dann zu, passende von unpassenden Bezeichnungen zu unterscheiden, aber der Linguist hat für diese Unterscheidung kein Interesse, da das Übertragungsverfahren genau dasselbe bleibt”²³ (van Noppen 1971: 76; zob. też van Noppen 1996: 679).

²² Sam autor wymienia takie teorie, jak: zakładającą dosłowny, jednoznaczny stosunek między językiem a boską rzeczywistością, teorię mimetycznego stosunku między wyrazem a istotą, teorię *użycia języka danego wertykalnie z góry* oraz teorię analogii – atrybucyjnej i proporcjonalności. Następnie analizuje trudności i błędy tych teorii, kolejno: niebezpieczeństwo pozostania w warstwie powierzchniowej tekstu, gloryfikacja obrazu, niemożność przypisania zrozumiałej treści słowom czy brak informacji o rzeczywistym, realnym znaczeniu słów (van Noppen 1971: 74-76).

²³ „W takiej sytuacji teologowi przypada zadanie odróżnienia określeń pasujących od niepasujących, zaś lingwista takim rozróżnieniem nie jest zainteresowany, ponieważ proces transmisji (przenoszenia znaczenia z jednego obszaru w drugi – E.Z.) pozostaje dokładnie ten sam” – tłum własne. Van Noppen proponuje także uznanie teorii metafory jako jednego z podstawowych zagadnień teolingwistyki (por. 1971: 77).

Klarownego podziału zadań dla lingwisty i teologa w ramach badań teolingwistycznych dokonuje A. Wagner. Wyróżnia on kilka obszarów działania dla lingwisty, takich jak naukowe badanie religijnych wypowiedzi i łączenie tych badań z badaniem języka potocznego (w tym analiza języka religijnego jako integralnej części języka potocznego); analizy semantyczne, strukturalne i pragmatyczne języka religijnego. Dalej autor pisze o traktowaniu języka religijnego jako formy komunikowania się i postuluje przeprowadzanie analiz z tej perspektywy. Kolejny obszar to badanie religijnych wypowiedzi pod kątem ich kontekstu, kształtu i możliwości językowych itp.

Z punktu widzenia teologii natomiast badacz ukazuje możliwość dwojakiego podejścia do tekstów religijnych. Pierwsze, w którym przeważają aspekty „systematyczno/praktyczno-teologiczne” i drugie, w którym na pierwszy plan wysuwają się aspekty historyczne i egzegetyczne (w tym ujęciu, według Wagnera, językoznawstwo i teologia funkcjonują w związku niemal symbiotycznym) (por. Wagner 2009: 599-600)²⁴.

Można więc spróbować określić przykładowe zagadnienia i inicjatywy badawcze, które będą stanowiły przedmiot zainte-

²⁴ Por. „Aus linguistischer Sicht ergeben sich drei Arbeitsfelder der T. Bei dem Problem religiöser Sprache knüpft T. an den späten Wittgenstein und die Ordinary language philosophy an, die die wissenschaftliche Beschäftigung mit religiösen Aussagen als Teil der Beschäftigung mit Alltagssprache begriffen haben (W.-D. Just). Hinzu treten die Fragen nach semantischen und textlichen Merkmalen (P. Hartmann) sowie nach pragmatischen und varietätenlinguistischen Zugängen zu religiöser Sprache. Das zweite Feld betrifft das religiöse Sprachhandeln bzw. religiöse Kommunikationsformen. In diesem Feld geht es um die linguistische Analyse u. a. des Gottesdienstes, seiner Elemente (Gebet, Liturgie, Predigt, Lied etc.) wie auch um das Zusammenspiel dieser Elemente (Ablauf, Verflochtenheit, Durchdringung, Sequenzhaftigkeit). Das dritte Arbeitsfeld bezieht sich auf Bereiche religiösen Sprechens: Wo, wann, bei welchen Gelegenheiten wird religiös gesprochen? In welcher Sprachvariante kann sich religiöse Sprache ereignen? Wie werden religiöse Gespräche geführt bzw. Gespräche über Religion? Aus der Sicht der Theologie hat die T. zwei Arbeitsfelder. Im ersten Feld überwiegen systematische/praktisch-theologische Aspekte. Die Aufgabe des Theologen ist in erster Linie eine sprachliche. Jede reflexive und praktische theologische Tätigkeit profitiert daher von den philologischen und (theo-)linguistischen Möglichkeiten des Nachdenkens über Sprache. Daneben stehen historische und exegetische Aspekte. Hier haben Sprachwissenschaft und Theologie traditionell ein symbiotisches Verhältnis. Teile der Sprachwissenschaft sind aus der philologia sacra geboren. Und keine Grammatik, die sich mit den für die theologische (christliche) Tradition wichtigen Sprachen Hebräisch, Griechisch, Latein usw. beschäftigt, kommt ohne linguistisches Nachdenken aus“.

resowania teolingwistyki. Są to: językowe badania nad Biblią, w tym zarówno analiza języka przekładów (szczególnie interesująca językoznawców), jak i np. analizy interpretacyjne tekstu przy zastosowaniu metody semiotycznej (popularna w kręgu biblistów); refleksje nad językową i strukturalną stroną tekstów modlitewnych; analizy kazań, listów pasterskich, ogłoszeń parafialnych oraz wszelkich dokumentów Kościoła; badania nad językiem liturgii; język, formy i gatunki występujące w mediach katolickich; teoretyczne rozważania nad językiem religijnym (zarówno od strony odmiany stylowej, jak i teologicznego i filozoficznego znaczenia); język teologii i teologów; język osób wierzących (w tym analizy tekstów mistycznych – ich języka, również z uwzględnieniem kontekstu konfesyjnego).

Językoznawca, który posiada swoje narzędzia badawcze i którego cechuje pewnego rodzaju „niezależność od doktryny”, powinien jednak – prowadząc badania w ramach teolingwistyki – pamiętać, że konieczne jest uwzględnienie teologicznego kontekstu, bowiem wypowiedzi religijne wyizolowane od ich religijnego środowiska i kontekstu (dogmatów, wierzeń, tradycji) mogą być niekiedy zrozumiałe, lecz tylko do pewnego stopnia, ale już na pewno nie będą spełniać funkcji, jaką z założenia powinny spełniać, co powoduje, że dotarcie do istoty wypowiedzi jest wówczas niemal niemożliwe (por. van Noppen 1983: 440). Ponadto, jak stwierdza J.-P. van Noppen: „While the linguist need not subject himself to any doctrinal or other constraints extraneous to his Corpus, he will have to consider the concept of God held by the believer as an indispensable presupposition. To uphold the epistemological or ontological premisses prior to the linguistic articulation of belief is the task of theology *lato sensu*”²⁵ (Van Noppen 1983: 440). Sposób odniesienia uwarunkowany pojęciem Boga²⁶ staje się więc jednym z podstawowych założeń podejścia teolingwistycznego do tekstu.

²⁵ „Lingwista nie musi podporządkowywać się do doktrynalnych lub innego rodzaju ograniczeń zewnętrznych wobec jego korpusu. Musi jednak traktować pojęcie Boga formułowane przez wierzących jako niezbędne założenie swoich analiz. Utrzymanie epistemologicznych lub ontologicznych przesłanek poprzedzających wypowiedzi językowe na temat wiary należy jednak *lato sensu* do zadań teologii” – tłum. własne.

²⁶ Jak zaznacza J.-P. van Noppen, w wypowiedziach chrześcijańskich pojęcie *Bóg* w wielu formach i hipostazach funkcjonuje jako centralny wzór językowy i logiczny.

Warto w tym miejscu poruszyć jeszcze jedną kwestię terminologiczną. Niektórzy teoretycy tego zagadnienia postulowali, by termin *teolingwistyka* zastąpić znaczeniowo szerszym terminem *religiolingwistyka*; np. A. Wagner w *Lexikon der Bibelhermeneutik* proponuje: „Der sachliche Schwerpunkt von Theolinguistik wäre eigentlich besser gefasst mit dem Bestimmungswort *religio*, das den gesamten Bereich der Religion bezeichnet und keine Beschränkung auf Religionen mit (einem) theos beinhaltet”²⁷ (Wagner 2009: 599). Również E. Kucharska-Dreiss zaznacza, że termin *religiolingwistyka* jest jedynym terminem, który mógłby w jakimkolwiek stopniu konkurować z *teolingwistyką*, ale badaczka jednocześnie zwraca uwagę, że to jednak termin *teolingwistyka*, jak do tej pory, znalazł uznanie i przyjął się w międzynarodowym naukowym dyskursie na temat badań języka religijnego. Badaczka widzi kilka powodów tego stanu rzeczy, przede wszystkim, według niej, termin *religiolingwistyka* byłby zbyt obszernym, a przez to nieostrym terminem, ponadto w Europie dominują religie monoteistyczne, a zwłaszcza chrześcijaństwo, stąd nie ma potrzeby uprawiania *religiolingwistyki*. Na koniec zwraca uwagę na brzmienie obu terminów i fakt uwzględnienia kwestii ekonomii języka, przy zastosowaniu terminu *teolingwistyka* (zob. Kucharska-Dreiss 2004: 26-27).

Refleksje na temat tej dziedziny językoznawstwa warto zakończyć słowami „ojca *teolingwistyki*” J.-P. van Noppena: „Faith is undeniably more a matter of how people live than how they talk; and it would be an overstatement to say that religion is simply and exclusively a matter of language; but it must be granted that religion as we know it is, in many respects, a linguistic enterprise, and that language is an indispensable instrument for understanding the ways in which faith is experienced, expressed, and practised...”²⁸. Jest to kwestia jasna – co ważne – dla

²⁷ „Ten rzeczowy środek ciężkości *teolingwistyki* byłby właściwie lepiej opisany przez określenie *religio*, który wyznacza cały obszar religii, nie wprowadzając przy tym żadnych ograniczeń *theosem*” – tłum. własne.

²⁸ „Wiara jest niezaprzeczalnie bardziej tym, jak ludzie żyją, niż jak mówią; i przesadą jest stwierdzenie, że religia jest tylko i wyłącznie kwestią języka; ale trzeba przyznać, że religia, jak wiemy, pod wieloma względami, jest językowym przedsięwzięciem, a język jest koniecznym narzędziem do zrozumienia dróg, na których wiara jest doświadczana, wyrażana i praktykowana...” – tłum. własne; słowa te posłużyły mi jako motto części teoretycznej.

wielu osób zajmujących się problemem religii i jej języka, dzięki czemu dobierają oni odpowiednie narzędzia pracy i uwzględniają kontekst niezbędny do właściwego zrozumienia wypowiedzi powstałych w tym języku. M. Makuchowska za L. Kołakowskim zauważa, że kontekst kultu i zaangażowanie wierzących warunkują sensowność języka religijnego²⁹. „Język ten jest nieprzetłumaczalny na jakikolwiek inny język, ponieważ powstaje i funkcjonuje w całkowicie odmiennym »świecie mitu« i w nim jedynie »od wewnątrz« możliwe staje się jego analizowanie i interpretacja” (Makuchowska 1995: 457).

²⁹ Zwracał na to uwagę też J.-P. van Noppen, formułując tezę, że twierdzenia języka religijnego czy też wszelkie wypowiedzi o Bogu mogą być uważane za stosunkowo adekwatne i pewne tzn. „prawdziwe” wewnątrz kanonów, jakimi posługuje się język religijny (van Noppen 1991: 142).

2. Język religijny

Podaje się, że badania nad językiem religijnym zostały rozpoczęte w latach sześćdziesiątych (zob. np. Greszczuk 2000: 12)³⁰, a w Polsce na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych³¹ (zob. Kładoczny 2004: 30). Mimo to wielu badaczy widzi w nim odmianę funkcjonującą w polszczyźnie od dawna, przykładowo, według M. Wojtak, styl religijny należy do najstarszych wariantów stylowych polszczyzny (Wojtak 1992: 91, por. też Wojtak 2009: 115), z kolei P. Kładoczny pisze, że „pojedyncze teksty religijne były pod różnymi względami przedmiotem zainteresowań już od początku rozważań nad językiem” (Kładoczny 2004: 30).

Choć obecnie język religijny wzbudza duże zainteresowanie lingwistów, wciąż pozostaje zbadany niewystarczająco (można podać przykład tekstów mistycznych, które do tej pory doczekały się jedynie kilku publikacji w formie artykułów). Rzuca się w oczy także mnogość terminów określających język służący do mówienia o religii i religijności człowieka. Stosuje się takie wyrażenia, jak³²: *język religijny*, *styl religijny*, *dyskurs religijny*, *język religii*, *język sacrum* (też *język sanctum*³³), *język sakralny*, *język*

³⁰ Autorka przywołuje publikacje Hutchinsona (1963) oraz Crystala (1965). Warto też wspomnieć o anglojęzycznych pracach z lat siedemdziesiątych – Fawcett (1970), Campbell (1971), Helm (1973) – z dziedziny semiologii, mających niemały wpływ na badania języka religijnego.

³¹ 1988 to rok ukazania się w Polsce pierwszej książki w całości poświęconej zagadnieniom języka religijnego – *O języku religijnym*, red. M. Karpluk, J. Sambor.

³² D. Zdunkiewicz-Jedynak akcentuje – co ważne – niejednoznaczność tych terminów (2006: 49). Według M. Wojtak, na ogół wybór terminu jest związany z wprowadzeniem określonych założeń, odnoszących się do zakresu analiz, celów, metod, perspektywy badawczej (Wojtak 2009: 116). M. Makuchowska zauważa, że terminologia ta odzwierciedla „istnienie w egzystencji badaczy poczucia odrębności dwóch obszarów: życia religijnego i życia świeckiego (*sacrum* i *profanum*)” (Makuchowska 1995: 449).

³³ Ten termin przywołuje J. Puzynina jako występujący wtedy, gdy „w sposób wyraźny chodzi o język wyrażający kontakt człowieka z dobrą, świętą

liturgiczny, język kultu, język kościoła, język biblijny, język wiary, język Pisma, język kaznodziejski, język współczesnego życia religijnego, ogólny język religijny, stylizacja teologiczna, kod religijny, język teologiczny (por. Duda 1998: 37-38; Kładoczny 2004: 21; też Zdunkiewicz-Jednak 2006: 49; Pałucka 2000: 176).

Nie da się również pominąć faktu, że pojęcie języka religijnego nie jest zagadnieniem charakterystycznym tylko dla językoznawstwa, posługują się nim wszystkie nauki, które w jakimkolwiek stopniu podejmują kwestię religii i jej języka (np. filozofia³⁴, antropologia, socjologia, psychologia itd., a przede wszystkim teologia). M. Makuchowska pisze, że religia jest socjokulturowym kontekstem modlitwy (zob. Makuchowska 1998: 9), można to twierdzenie rozszerzyć na język religijny w ogóle, na wszystkie teksty napisane przy jego użyciu, bez religii bowiem teksty te by nie powstały. Istnienie języka religijnego wiąże się z ludzkim poczuciem istnienia sfery życia religijnego, sfery *sacrum*³⁵.

Wielu naukowców stawiało sobie pytanie, czym w ogóle jest owo *sacrum* oraz czym jest religia. Wszyscy badacze religii zgadzają się co do tego, że religia jest problemem niezwykle złożonym. Istnieje szereg definicji (są wśród nich ujęcia etymologiczne, strukturalne, genetyczne czy funkcjonalne – zob. Kościelniak

Mocą, nie zaś z wszelką mocą transcendentną”, autorka proponuje jednak pozostać przy terminie *język sacrum* (Puzynina 1998: 26).

³⁴ Badania filozoficzne w dużym stopniu wpłynęły na rozwój badań lingwistycznych w tym zakresie. Z. Zdybicka np. pisze o lingwistycznej filozofii religii, której droga wiodła od pozytywizmu poprzez neopozytywizm do skoncentrowania się właśnie na analizie języka religijnego, co na gruncie filozoficznym owocowało nawet tworzeniem lingwistycznej teorii religii, na gruncie lingwistyki zaś pogłębianą analizą tego języka (por. Zdybicka 1993: 75).

³⁵ Termin rozpowszechniony przez M. Eliadego, dla którego więź człowieka z *sacrum* to istota religii, czyli Eliade uważa, że „*sacrum* jest nazwą dla Rzeczywistości, ku której skierowany jest człowiek religijny i że to właśnie dążenie konstituuje jego religijność” (Kłoczowski 1994: 53).

Rozważania na temat tego terminu podjęła m.in. J. Puzynina. Autorka zwraca uwagę choćby na zależność tego pojęcia od kultury, od poziomu intelektualnego, duchowego ludzi poszczególnych epok i środowisk oraz religii, zarazem widzi coś uniwersalnego w tym pojęciu. Tą wspólną cechą dla różnych kultur jest, według niej, „jego niedostępność doświadczalna i rozumowa, jego *inność*; mówiąc językiem uczonym – jego transcendentja”. Z tą podstawową cechą *sacrum* wiąże się, według badaczki, niewyraźność. Poza tym autorka zwraca uwagę, że jest to pojęcie dynamiczne, które często zmienia się u konkretnych osób (Puzynina 1998: 22-24).

2002: 11-13), ale żadna nie zyskała powszechnej aprobaty. Jak zauważa J.A. Kłoczowski: „Problem ściślejszego określenia tego, czym jest religia, stanowi przedmiot ostrych sporów pomiędzy badaczami. Sytuacja jest o tyle dziwna, że praktycznie istnieje powszechna zgoda co do tego, które zjawiska spotykane w kulturze określamy jako religijne; gdy jednak próbujemy wysłowić te intuicje w miarę precyzyjnie, sprawa okazuje się bardziej skomplikowana” (Kłoczowski 1994: 15). Mimo tych trudności wciąż podejmowane są próby definicji i ustaleń terminologicznych związanych z religią (por. Lanczkowski 1986; Waardenburg 1991, Zdybicka 1992, 1993, 2000), bowiem w każdym naukowym dyskursie takie rozstrzygnięcia są nie tylko potrzebne, ale konieczne.

W moich rozważaniach przyjmuję definicję religii zaproponowaną przez K. Kościelniaka, w której położony jest akcent na relacyjność. „Religia jest to relacja człowieka i danej społeczności do *sacrum* (Boga, bóstwa, absolutu), od którego człowiek czuje się uzależniony, co wyraża się w kulcie, moralności, różnych formach poddania i identyfikacji” (Kościelniak 2002: 13)³⁶.

Sacrum, definiowane jako ‘to, co święte’, jest słowem określającym rzeczywistość ponadziemską, transcendentną, przekraczającą człowieka³⁷. Wyraz *sacrum*, jak zauważa J. Sochoń, choć sprawia trudności w sprecyzowaniu znaczenia, wszedł na stałe do języka nie tylko religijnego, „zaczęto za jego pomocą określać wszelkie znaki odsyłające do doświadczenia wiary, a w skrajnym ujęciu uznawano za przejaw *sacrum* wszelkie przedstawienie świata innego niż ten realny utożsamiany

³⁶ Warto także przywołać określenie religii zaproponowane przez J.A. Kłoczowskiego: „Religia jest nade wszystko wydarzeniem, jakie ma miejsce pomiędzy Bogiem a człowiekiem, wydarzeniem komunikacji i wspólnoty życia pomiędzy niebem a ziemią” (Kłoczowski 1994: 88). Z. Zdybicka także wskazuje na relacyjność religii, pisząc: „Religia, jako relacja między człowiekiem a przedmiotem religijnym, dana jest w przeżyciu religijnym, ma jednak zewnętrzne przejawy, i to w trzech zasadniczych kierunkach: teoretycznym (doktryna), praktycznym (kult i moralność) oraz społecznym (wspólnoty religijne, organizacja życia religijnego). Jak wszelkie zdarzenia ludzkie, tak i religia uwarunkowana jest czasem i stanowi nie tylko fakt kulturowy, ale także całą dziedzinę kultury, której pewne przejawy ulegają zmianom” (Zdybicka 1993: 97).

³⁷ Oznacza zarówno moc osobową (jak np. chrześcijański Bóg), bogów politeistycznych, jak też siłę bezosobową działającą we Wszechświecie (np. Brahma w hinduizmie).

ze złem, grzechem, okrucieństwem, trwogą” (Sochoń 2008: 162)³⁸. Wierzenia i wyobrażenia ludzi na temat natury *sacrum* i wymagań *sacrum* wobec ludzi stanowią przedmiot religii³⁹. D. Simonides zaznacza, że każdy badacz kultury dochodzi do jednoznacznego wniosku, że w kulturze *sacrum* jest zasadą porządkującą świat (Simonides 1998: 95).

Innym słowem określającym ‘to, co święte’, *sacrum*, jest – pochodzące od sławnego badacza religii, R. Otto – *numinosum*, które zawiera, według autora, zarówno elementy racjonalne (pojęcia), jak i irracjonalne (tajemnica). Natomiast człowiekowi w relacji z *numinosum* towarzyszą dwa, wydawałoby się sprzeczne, uczucia: groza, lęk, strach spowodowane wielkością, potęgą i tajemniczością *numinosum* (czyli *mysterium tremendum*) oraz fascynacja, szczęście (czyli *mysterium fascinans*) (Otto 1999). Dzieło R. Otto – *Świętość* – o tyle jest istotne dla niniejszej monografii, gdyż można powiedzieć, że przyczyniło się ono do „stworzenia podstaw do badań doświadczenia religijnego oraz mistycyzmu” (Kościelniak 2002: 56).

Ten religijny kontekst⁴⁰ jest bardzo ważny, bez niego nie można mówić o języku religijnym, który ściśle wiąże się z doświadczeniem religijnym. M. Makuchowska pisze: „Akt religijny stanowi sytuację użycia języka religijnego. Język bierze bowiem udział w konstytuowaniu się aktu religijnego i jest zarazem jednym ze sposobów jego uzewnętrzniania się” (Makuchowska 1998: 21). Te sytuacje religijne⁴¹ mogą być bardzo zróżnicowane,

³⁸ Dalej autor, analizując myśl Eliadego, pisze: „W ujęciu Eliadego *sacrum* jest jakimś *aliud quod*, »całkowicie Innym«, przejawiającym się *w* i *przez* profanum, a więc zawsze w konkretnych sytuacjach historycznych” (Sochoń 2008: 170).

³⁹ Podmiotem religii jest człowiek.

⁴⁰ Zawężając zagadnienie, religijnym kontekstem moich rozważań jest katolicyzm ze względu na charakter pism mistycznych, jakie poddałam analizie. Nie jest to bez znaczenia dla rozważań ogólnych na temat języka religijnego, bowiem jak pisze J. Puzynina: „Różny jest język, którym wypowiadamy się o naszym *Sacrum* – także naszym *Sacrum* katolickim – nie mówiąc o różnicach w obrębie chrześcijaństwa, a tym bardziej wszelkich religii na przestrzeni dziejów. Różni się ten język nie tylko treścią przypisywanych Bogu (czy też inaczej pojmowanemu *Sacrum*) przymiotów, czynności, oczekowań człowieka wobec Niego. Jest on też zróżnicowany pod względem gatunków i aktów mowy, stylu i aksjologicznego nacechowania wypowiedzi” (Puzynina 1998: 24).

⁴¹ O związku sytuacji religijnej z kulturą pisał A. Kłoczowski (1995: 6) oraz J. Sochoń (2008: 161). Sytuacja religijna, czy inaczej akt religijny, obejmuje

zupelnie czym innym bowiem jest sytuacja liturgiczna (szeroko pojęty kult), czym innym sytuacja nauczania, a czym innym rozmowa czy dyskusja na tematy religijno-moralne (zob. Bajerowa 1988: 11) i biorąc pod uwagę te sytuacje czy akty religijne, niejednokrotnie definiuje się język religijny.

Ta różnorodność sytuacji, w których stosuje się język religijny, stanowi podstawę podziału na węższe i szersze rozumienie języka religijnego. Taki podział zastosowały autorki hasła *Język religijny. Aspekt filologiczny w Encyklopedii katolickiej*⁴²: „W węższym znaczeniu język religijny to język teologii moralnej, dogmatycznej, także język rytualny (język liturgiczny w chrześcijaństwie), język modlitw prywatnych, tekstów świętych (*Biblia*), traktatów teologicznych, katechezy, kazań oraz religijnej literatury pięknej. W szerszym znaczeniu język religijny to także język potoczny zawierający wypowiedzi o Bogu i postawie ludzkiej względem Boga oraz język występujący w tekstach traktujących o religii, np. dotyczących historii, socjologii i psychologii religii” (Bajerowa i Puzynina 2000: 19)⁴³.

Obszar badań języka religijnego jest więc, jak widać już z przytoczonej powyżej definicji zaproponowanej przez I. Bajerową i J. Puzyninę, bardzo szeroki⁴⁴. Jako teksty analizowane

przedmiot religijny, podmiot religijny i relację religijną (por. Wojtak 1998: 309). Co za tym idzie, kultura i tradycja mają znaczący wpływ na kształt języka religijnego (por. też Makuchowska 2001: 372).

⁴² W swoich rozważaniach przyjmuję właśnie tę definicję języka religijnego. Takie rozróżnienie przedstawiła J. Puzynina także w tekście *Człowiek – język – sacrum*, w którym stosuje termin *język sacrum* (w węższym znaczeniu) rozumiany jako język, w którym społeczności dają wyraz swojego kontaktu, relacji z *sacrum* (Puzynina 1998: 25).

⁴³ Według M. Makuchowskiej, pojęcie *język religijny* nie obejmuje zazwyczaj tekstów, które „odnoszą się do religii, lecz mają ją za przedmiot opisu, oglądany z pozycji *od zewnątrz* (np. w religioznawstwie)”, obejmuje natomiast „język używany przez ludzi w ramach ich zachowania zwanego religijnym”. Dalej autorka pisze, że węższe rozumienie tego pojęcia dotyczy tekstów związanych z kultem, zaś szersze pozostałych wypowiedzi funkcjonujących w ramach komunikacji kościelnej (Makuchowska 1995: 450).

⁴⁴ Tę różnorodność dostrzegł i starał się uporządkować już J. Wierusz-Kolwalski, dokonał więc podziału na języki teoretyczno-religijne (jeśli religia stanowi przedmiot refleksji teoretycznej, np. język teologiczny) oraz na języki, w których funkcji komunikatywnej towarzyszą funkcje pozasemantyczne (np. język kultowy) (Wierusz-Kolwalski 1973: 9-10). M. Makuchowska po dokonaniu przeglądu prac na temat języka religijnego, zauważyła, że określa się nim również (oprócz wypowiedzi osób wierzących): szczególny typ języka,

w ramach badań nad językiem religijnym wymienia się przede wszystkim: przekłady Biblii, teksty modlitw, pieśni i piosenki religijne oraz inne teksty liturgiczne, kazania i katechezy, oficjalne dokumenty kościoła, teksty czy wypowiedzi osób wierzących (por. Długosz 2001, Makuchowska 2007). Natomiast we wstępie do *Bibliografii języka religijnego* M. Makuchowska zwraca uwagę, że nieostrość pojęcia *język religijny* nie pozwala precyzyjnie określić zakresu rzeczywistości, do jakiej się odnosi. Istnieje pewien zespół gatunków, według autorki, powszechnie kojarzony z komunikacją religijną (wymienia: Biblię, modlitwy, kazania i homilie, teksty obsługujące katechezę, teksty religijności indywidualnej – do których należy zaliczyć też teksty mistyczne – oraz prace teologiczne), ale istnieją również peryferia tej sfery (tu autorka wskazuje obszary wspólne z innymi odmianami polszczyzny, jak język artystyczny, naukowy czy po prostu język ogólny) (zob. Makuchowska 2007: 6; zob. też Makuchowska 1995: 455). Granice można więc określić jako płynne i czasem rzeczywiście trudno ocenić, czy dany tekst należy zakwalifikować do obszaru badań języka religijnego.

Zatem istnienie języka religijnego wiąże się z ludzkim poczuciem odrębności dwóch obszarów: *sacrum* i *profanum*, czyli sfery życia religijnego i sfery życia świeckiego⁴⁵. Definiuje się więc język religijny przede wszystkim ze względu na jego aspekt funkcjonalny.

„którego znaki funkcjonują na innej zasadzie, niż się to odbywa w komunikacji świeckiej”, sposób ujęcia treści religijnych w dziełach Kościoła jako instytucji, formy wyrażania treści religijnych w literaturze pięknej oraz wypowiedzi funkcjonujące „w ramach komunikacji kościelnej” (Makuchowska 1995: 450).

⁴⁵ E. Wolicka tak pisze o istniejącym napięciu między mową „sakralną” a „świecką”: „Stopniowo język religijny zawęził swoje znaczenie i granice do języka liturgicznego i języka doktryny. Stał się enklawą, a z czasem językową skamieliną w żywiole coraz bardziej różnicujących się języków regionalnych, etnicznych, narodowych. Szybko się emancypując i rozwijając, one właśnie zdominowały zachodnią kulturę i zawłaszczywszy pamięć i wyobraźnię wspólnot, stały się pierwszorzędnym elementem kulturotwórczym. Język sakralny, istniejąc w obszarze tej kultury, górował wprawdzie swą modulacją uroczystą, lecz konserwując odświętną solenność i dostojność, równocześnie tracił powoli kontakt z żywym doświadczeniem świata, które dokonywało się i wyrażało już w innym *planie semantycznym*, w odmiennej czasoprzestrzeni kulturowej, a co za tym idzie – wyobraźniowej i lingwistycznej” (Wolicka 1995: 67). J. Sobczykowa uważa natomiast, że świeckość nie przeciwstawia się religijności, lecz duchowości (Sobczykowa 2009: 166).