

Magdalena Budzyńska

„Żebractwo”, „Święte Uzależnienie” i „duchowy prysznic” – o przenikaniu się *sacrum* i *profanum* w metaforycznym języku dominikanina o. Jana Góry

Wstęp

Obserwacje antropologiczne i kulturoznawcze, dotyczące wzajemnych relacji *sacrum* i *profanum* we współczesnej kulturze, coraz częściej akcentują nieostrość granicy pomiędzy tymi dwoma obszarami, liminalny charakter odwiecznej opozycji tego, co święte i tego, co właściwe doświadczeniu powszedniemu, codziennemu. Badacze udowadniają, że w XXI wieku człowiek jest w stanie niemalże wszystko postrzegać w kategoriach *sacrum* i traktować jako obiekt kultu. Zależność ta ma jednak charakter nietrwały, każdy element rzeczywistości może bowiem w oczach człowieka równie szybko zyskać, co utracić wymiar sakralny. Rozważania dotyczące *sacrum*, bez względu na to, czy dotyczyć mają pola religioznawczego, antropologicznego, literackiego, czy językowego, rozpocząć należy od zdefiniowania podstawowych pojęć, nieodłącznie związanych z poruszanym zagadnieniem. Problemy pojawiają się już na samym początku, kiedy próbuje się sprecyzować pojęcie *sacrum*, i znajdują uzasadnienie w etymologii terminu, wywodzącego się od łacińskiego *sacer*, oznaczającego zarówno jednostkę świętą, jak i przekłętą. Ta dwuznaczność wiązana jest przede wszystkim z wierzeniami archaicznymi i starożytnymi, rytualnymi zbrodniami i ofiarami składanymi bogom, w kontekście których to, co skalane, uchodziło jednocześnie za posiadające znamiona sakralności, gdyż pozostawało w wyraźnej opozycji do sfery doświadczeń codziennych¹.

¹ Zob. J. Sieradzan, *Sacrum i profanum czy sacrofanum? Przemiany w rozumieniu sacrum we współczesnym świecie*, „Lud” 2006, t. 90, s. 13–14.

Termin *sacrum*, wprowadzony do słownika kultury przez filozofa religii Rudolfa Otto, zdefiniowany został przez niego jako *numinosum* – tajemnicze, niemożliwe do ogarnięcia zmysłami zjawisko, w obliczu którego człowiek odczuwa fascynację, ale także grozę². Mimo usilnie podejmowanych prób badania i zgłębiania tego zjawiska, zawsze pozostanie ono niedostępne racjonalnemu ujęciu. Takie postrzeganie świętości ukonstytuował i rozpowszechnił także Mircea Eliade, który uzupełnił definicję *sacrum*, przeciwstawiając mu sferę doświadczeń codziennych, powszednich – *profanum*. Opozycja ta, choć niezwykle przydatna metodologicznie i ułatwiająca badania kulturowe dotyczące religijności, okazuje się całkowicie nieprzydatna, jeśli weźmie się pod uwagę specyfikę religii chrześcijańskiej, zakładającej, że wszystko, co zostało stworzone przez Boga, jest uświęcone. Obserwowanie, doświadczanie *sacrum* przez człowieka jest możliwe niemalże nieustannie, ponieważ przejawia się ono w świecie, tworzy hierofanię. Wieloznaczność terminu *sacrum*, owocująca niezwykle często nadużywaniem tego pojęcia, spowodowała, że konieczne stało się odróżnienie go od *sanctum*, które posiada aspekt personalny, odnosi się bezpośrednio do Boga, ma zatem dużo węższy zasięg niż *sacrum*, wskazujące na rzeczywistość nieosobową i wartości transcendentne³.

Mając w pamięci najważniejsze stanowiska badawcze, rozpatrujące różne aspekty *sacrum* i *profanum*⁴, warto przyjrzeć się najnowszym obserwacjom, które zaowocowały m.in. wprowadzeniem do słownika antropologii kultury pojęcia *sacrofanum*. Termin ten został zdefiniowany przez Michała Buchowskiego jako „pokrywające się z sobą połacie *sacrum* i *profanum*”⁵. „Wędrowanie *sacrum*”, o którym mówią twórcy tej koncepcji, a więc zawłaszczanie jednego obszaru przez drugi i w związku z tym możliwość przeżywania świętości na sposób świecki oraz sytuacji odwrotnej – sakralizowania *profanum*, to tylko

² Por. R. Otto, *Świętość*, przeł. B. Kupis, Warszawa 1968.

³ W badaniach literackich po raz pierwszy podział ten zastosowała Z. Zarębianka w książce *Poezja wymiaru sanctum: Kamińska, Jankowski, Twardowski*, Lublin 1992. Por. też A. Seul, *Wokół sacrum i sanctum*, „Polonistyka” 1997, nr 7, s. 404–408.

⁴ Por. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 2000.

⁵ J. Sieradzan, *op.cit.*, s. 16.

niektóre z zaobserwowanych zależności, potwierdzających dokonujące się w kulturze przemiany. Stąd rodzi się pytanie, czy są one dostrzegalne również w języku, który jest przecież jednym z najważniejszych elementów kultury? Czy jednym z dowodów na to może być próba mówienia o kwestiach teologicznych i moralnych nie tylko przy pomocy języka religijnego, ale także z wykorzystaniem środków zarezerwowanych dla języka świeckiego, a nawet potocznego?⁶ Pytań jest wiele, ale w niniejszym artykule poruszone zostaną jedynie niektóre kwestie. Analizując książki poznańskiego dominikanina, ojca Jana Góry pt. *Pijani Bogiem, Góra, albo jak wyżebrać niebo i człowieka* oraz *Lednica Górą!*, postaram się wskazać przykłady ilustrujące zjawisko przenikania się *sacrum* i *profanum* w metaforach, które badać będę, stosując metodę kognitywną⁷.

Punktem wyjścia obserwacji językowych wyznaczników *sacrum* i *profanum* czynię stanowisko Ireny Bajerowej, która w artykule *Kilka problemów stylistyczno-leksykalnych współczesnego polskiego języka religijnego* definiuje cechę sakralności jako

komponent oznaczający cechę polegającą na istnieniu jakiegoś nawiązania do sfery *sacrum* – może tę cechę mieć osoba, przedmiot, czynność, właściwość. Te nawiązania bywają bardzo ściśle: tak jest wtedy, gdy desygnat wyrazu cały i wyłącznie należy do sfery *sacrum*, np. *Bóg*; nawiązania mogą być odległe, a cecha sakralności tylko się zaznacza, np. *kadzidło*, które się kojarzy z charakterystycznymi czynnościami sakralnymi, z liturgią⁸.

⁶ Zagadnienie wpływu języka świeckiego na wypowiedzi o charakterze religijnym oraz zmniejszania się zasięgu występowania składników sakralnych w języku ogólnym szczegółowo omawia I. Bajerowa w artykule *Kilka problemów stylistyczno-leksykalnych współczesnego polskiego języka religijnego*, w: *O języku religijnym*, red. M. Karpluk, J. Sambor, Lublin 1988, s. 21–44, wiążąc te zjawiska ze stopniowo dokonującym się procesem zeświecczenia języka. Stanowisko w tej sprawie zajmują także W. Przyczyna i G. Siwek w artykule *Język Kościoła w Polsce pod koniec drugiego tysiąclecia*, w: „Ateneum Kapłańskie” 1999, nr 3, w którym wskazują na obserwowany od jakiegoś czasu konflikt pomiędzy świeckim językiem potocznym a językiem *sacrum*, którego konsekwencją jest desakralizacja języka religijnego. Jednocześnie wyrażają przekonanie, iż uwspółcześnianie języka religijnego jest konieczne, jednak nie powinno się ono dokonywać za sprawą nadmiernego wpływu języka mediów czy zwrotów potocznych, kolokwialnych.

⁷ Zgodnie ze stanowiskiem, które zaprezentowali G. Lakoff, M. Johnson w książce *Metafory w naszym życiu*, przeł. P. Krzeszowski, Warszawa 1988.

⁸ I. Bajerowa, *Kilka problemów stylistyczno-leksykalnych*, s. 21.

Przenikanie się *sacrum* i *profanum* w języku rozumiem jako zjawisko polegające na występowaniu w konstrukcji językowej, służącej wyrażeniu treści sakralnych, elementów leksykalnych charakterystycznych dla obszaru „świeckiego”, nieposiadających owego komponentu, na który wskazuje autorka i w związku z tym zwykle niewykorzystywanych w przekazie religijnym. Przykładów takich przenośni nie poszukiwałam w tekstach kazań i innych publicznych wystąpień, ograniczyłam materiał do zapisów o charakterze bardziej osobistym, posiadającym znamiona przekazu literackiego, ponieważ interesujące mnie zagadnienie niezwykle mocno uwidacznia się w doświadczeniu indywidualnym. W przypadku tekstów Góry uchodzić może wręcz za cechę idiolektalną, wyróżniającą przekaz poznańskiego duchownego spośród innych sposobów mówienia o *sacrum*. Zgodnie z przyjętą metodą badawczą, metaforę będę rozumieć nie jako ozdobnik właściwy stylowi poetyckiemu, ale jako strukturę myślową, przy pomocy której użytkownik języka może próbować wyjaśniać rzeczywistość i trudne do zdefiniowania pojęcia abstrakcyjne, a także jako specyficzny sposób postrzegania świata i poszczególnych dziedzin ludzkiego doświadczenia⁹. Bliskie mi będzie przede wszystkim stanowisko Andrzeja Pawelca, który w książce *Metafora pojęciowa a tradycja* wskazuje na to, że

metafora wiąże się z zawieszeniem normalnego (dla danej klasy interlokutorów) oglądu, ujmowania świata – jest wezwaniem, by popatrzeć na świat inaczej, świeżym okiem, by dostrzec w nim coś nowego¹⁰, [...] zachęca do poszukiwania perspektywy indywidualnej¹¹.

⁹ Por. K. Leszczyńska, *Metafory personifikujące w wypowiedziach papieża Jana Pawła II*, w: *Język religijny dawniej i dziś: materiały z konferencji, Poznań 24–26 kwietnia 2006*, t. 3, red. P. Bortkiewicz, S. Mikołajczak, M. Rybka, Poznań 2007, s. 64.

¹⁰ A. Pawelec, *Metafora pojęciowa a tradycja*, Kraków 2006, s. 15.

¹¹ *Ibidem*, s. 16.

Analiza materiału

Metafory występujące w tekstach Góry są niezwykle zróżnicowane, dlatego przed próbą ich dokładniejszego opisu konieczna jest chociażby wstępna klasyfikacja. Badane publikacje poruszają przede wszystkim tematykę religijną i moralną, toteż silnie reprezentowaną grupę stanowią w nich właśnie metafory religijne, które odwołują się jednoznacznie do treści sakralnych, wykorzystując do tego celu pojęcia charakterystyczne dla wypowiedzi religijnej. Są to najczęściej przerośnięte o charakterze konwencjonalnym, mające swoją genezę w Biblii, tradycji i symbolice religijnej, katolickiej, pojawiające się wielokrotnie w księgach świętych. Mają charakter utartych, niemal powszechnie znanych połączeń wyrazowych, które funkcjonują w języku na zasadzie stałych związków, pojawiają się także w tekstach kazań, katechez. Koncentrują się przede wszystkim wokół leksemów bezpośrednio nazywających obiekty kultu religijnego, np. *Bóg (Królestwo **Boże**, dom **Boży**, dziecko **Boże**, **Boże** ojcostwo, stół słowa **Bożego**, duch **Boży**, słowo **Boże**, karmić się słowem **Bożym**), Chrystus (żyć w **Chrystusie**, pójść za **Chrystusem**, rodzina **Chrystusowa**)* oraz wokół pojęć wysoko usytuowanych w hierarchii wartości człowieka wierzącego, np. *prawda (żyć w **prawdzie**, udać się pod opiekę **prawdy**, niewolnik **prawdy**, świadek **prawdy**, **prawda** wyzwala), wiara (rodzić się do **wiary**, zamieszkać w **wierze**, dom naszej **wiary**, szkoła **wiary**, źródło **wiary** żywej, skarb **wiary**)*. Metafory te wykorzystywane są w analizowanych tekstach zgodnie z pierwotnym znaczeniem, bez modyfikacji znaczeniowych. Najwięcej tego typu przerośnięci pojawia się w tekście *Lednickiego Dekalogu*, który stanowi swego rodzaju poradnik skierowany do młodych ludzi poszukujących drogi życiowej, stąd wiele metafor wykorzystywanych jest w konstrukcjach rozkazujących i służy wzmocnieniu efektu perswazyjnego, np. „Masz być **świadkiem prawdy**. **Ewangelicznym światłem** świecącym w ciemnościach. **Żyj w prawdzie, bo ona nas wyzwala. [...] Prawda jest fundamentem** dobrze ukształtowanego **sumienia**” [LG, s. 41]¹².

¹² Wszystkie cytaty za: J. Góra: *Góra, albo jak wyźebrać niebo i człowieka* [G], Poznań 1998; *Pijani Bogiem* [PB], Poznań 1999; *Lednica Góra! Elementarz Ojca Jana* [LG], Poznań 2003.

Źródło niektórych przerośni pojawiających się w badanych tekstach można zlokalizować jeszcze dokładniej. Dużą grupę stanowią m.in. te zaczerpnięte z konkretnych przypowieści ewangelicznych bądź innych fragmentów Pisma Świętego, które pozwalają odczytywać je symbolicznie, np. *obfity plon, sól ziemi, światłość świata, syn marnotrawny, stół eucharystyczny, dobra nowina, życie wieczne, zbudować dom na skale, wydać plon, przynosić owoce, wypłynąć na głębię*.

Drugim sposobem mówienia o zagadnieniach z kręgu *sacrum* jest, obok recepcji zakorzenionych w języku i kulturze zwrotów, wykorzystywanie do tego celu oryginalnych, niebanalnych metafor, stworzonych przez samego ojca Jana. Właśnie w ich przypadku możliwe jest mówienie o zjawisku językowego przenikania się *sacrum* i *profanum*. Metafory te pojawiają się bowiem w kontekstach rozważań na tematy sakralne, ale ich nośnikami są leksemy, których konotacje przybliżają nas zdecydowanie do obszaru *profanum*. Przykładów przerośni wpisujących się w ten schemat wskazać można wiele, jednak w artykule dokonam analizy jedynie tych koncentrujących się wokół dwóch tematów: relacji człowieka z Bogiem oraz kwestii dotyczących Kościoła i duchowieństwa.

Bóg i człowiek

Metafory pojawiające się w tekstach skupiają się po pierwsze wokół podstawowych kwestii bliskich każdemu wierzącemu, pozwalają mówić o Bogu, człowieku, relacjach, jakie pomiędzy nimi zachodzą oraz o prawdach wiary i kwestiach teologicznych. Ojciec Góra buduje specyficzny słownik, umożliwiając porozumiewanie się na tematy religijne, sięgając po słownictwo z pól semantycznych, które nie są kojarzone z religią i *sacrum*, m.in. pojęcia z zakresu ekonomii, zarówno fachowe, jak i te używane w znaczeniu potocznym. Punktem wyjścia takiego sposobu obrazowania jest ogólna metafora, którą można ująć następująco: **WIARA TO TRANSAKCJA POMIĘDZY BOGIEM I CZŁOWIEKIEM**. Ujawnia się ona w nacechowanej emocjonalnie wypowiedzi – wyznaniu: „Zastanawiała i fascynowała mnie zawsze sceneria tej **transakcji z niebem, jak Pan Bóg egzekwuje**

swoje prawo do wypożyczenia słów ludziom i jak ich potem **rozlicza**” [PB, s. 97]. Ten zaskakujący obraz znajduje jednak uzasadnienie w treściach ewangelicznych. Bóg, przekazując człowiekowi swoje prawo, gwarantuje, że przestrzeganie go zapewni ład moralny w jego życiu, wierzący natomiast, przyjmując tę prawdę, zobowiązuje się wypełniać wolę Stwórcy, będąc jednak świadomym własnej słabości, która może mu to skutecznie utrudniać. Leksemy *transakcja*, *egzekwować* i *rozliczać*, kojarzące się z sytuacją wymiany handlowej, wprowadzają element niezgodności z wzorcem dyskursu religijnego, ale niezgodności jedynie pozornej, bowiem poprzez odwołanie się do ogólnej wiedzy o świecie pozwalają skutecznie zaprezentować treści religijne. Zawierana w momencie chrztu świętego „transakcja z niebem” sprawia, że „[...] ochrzczony jest **własnością Chrystusa**. [...] jest już **przywłaszczony przez Chrystusa**” [LG, s. 50]. Góra, mówiąc o *własności i przywłaszczeniu*, przywołuje ponownie perspektywę doświadczeń materialnych, wartościowaną neutralnie bądź w przypadku drugiego leksemu, negatywnie. Zastosowanie tych wyrazów w wypowiedzi poruszającej kwestie religijne modyfikuje ich znaczenie i zmienia wartościowanie. Przywłaszczenie sobie człowieka, pojmowane metaforycznie, wartościowane jest *in plus*, ponieważ stanowi wyraz największej miłości Boga do człowieka. Boga, który „przyjmuje **«ludzi z odzysku»**” [G, s. 124], a więc jest świadomy ich ułomności i niedoskonałości oraz wcześniejszych potknięć, a mimo to, a może właśnie dlatego, daje im szansę na rozpoczęcie nowego etapu życia.

Jeżeli WIARA TO TRANSAKACJA, a Bóg „rozlicza” człowieka, to konieczne jest, by istniała waluta, w której wyrażana będzie wartość wymienianych „towarów i usług”. Ten ciąg skojarzeniowy prowadzi do wykrystalizowania się kolejnej metafory ogólnej: WARTOŚCI DUCHOWE TO PIENIĄDZE, odwołującej się do powszechnie znanych wyrażen i zwrotów, takich jak: *bogactwo duchowe*, *mieć bogate wnętrze*, *ubogacić się*, akcentujących znaczenie wartości moralnych poprzez skojarzenie ich z bogactwem materialnym. W tekstach Góry metafora ta zostaje skonkretyzowana i urozmaicona grą znaczeń, eksponującą na przemian aspekt duchowy i materialny, np.: „Żyję w duszpasterstwie wśród kobiet, które są dla mnie ogromną pomocą. Dzięki nim mogę **zgromadzić kapitał** i ruszyć na rekolekcje. **Kapitał**

modlitwy. To pozostaje poza wszelką dyskusją” [G, s. 80]. Metafora „pieniężna” staje się także integralnym składnikiem wypowiedzi, poruszających zagadnienia trudnych doświadczeń życiowych, które stanowią szczególny sposób wzbogacania duchowości człowieka, ponieważ wiążą się z cierpieniem. W taki sposób metafora wykorzystana jest co najmniej dwukrotnie, najpierw w ogólnym stwierdzeniu: „Za każde słowo przychodzi nam **zapłacić**, ale trzeba mieć zakotwiczenie w Bogu, żeby temu podołać. Upokorzenie jest **monetą w rozliczeniach z Panem Bogiem**” [G, s. 165], a potem w wyznaniu: „Dawniej myślałem, że jeśli ktoś mnie upokorzył, to ja muszę żądać satysfakcji. Dążyłem do wyrównania, tracąc na to ogrom energii, no i szansę zdobycia «**niebiańskiej waluty**»” [G, s. 165].

Kapitał, moneta, waluta, rozliczenie to leksemy skoncentrowane wokół tematyki *profanum*, służące wyrażaniu zależności finansowych. Pojawić się mogą zarówno w kontekście naukowych analiz, jak i w potocznym użyciu. Uzupełnienie ich dodatkowymi członami (w pierwszym i drugim przypadku przydawkami: *modlitwy* i *niebiański*, w trzecim i czwartym okolicznikiem z *Panem Bogiem*, posiadającymi jednoznaczne skojarzenia ze sferą *sacrum*) sprawia, że zyskują one nowe znaczenia i odsyłają do innego desygnatu. Stanowią jeden ze sposobów wyrażania prawdy o szczególnym znaczeniu modlitwy w życiu człowieka, o konieczności zabiegania o zbawienie tak, jak staramy się o potrzebne nam do życia dobra doczesne. Podsumowując, stwierdzić można, że poznański dominikanin zachęca do postawy otwartości i zawierzenia, stosując po raz kolejny ciekawą metaforę z pogranicza *sacrum* i *profanum*: „Modląc się, dajmy Mu [Bogu] **wolną rękę do działania w naszych interesach** [...]” [LG, s. 19].

W analizowanych tekstach metafory „ekonomiczne” wykorzystywane są także do wyrażania krytycznego stosunku autora do opisywanej rzeczywistości. Mówiąc o sytuacji społecznej, która negatywnie oddziałuje na formację religijną, Góra używa często wyrazistych, negatywnie wartościujących przerośniętych, których nośnikami są wyrazy nieposiadające konotacji sakralnych. Sprowadzają się one m.in. do metafory pojęciowej: WIARA TO USŁUGA HANDLOWA, która staje się pomocna w uświadomieniu czytelnikom tego, że współczesna kultura wykształciła „[...] **konsumentów wiary**, ludzi porównujących **usługi religijne** a niezdolnych do zaangażowania [...]. [wiara] **Została**

poddana swoistej **prywatyzacji i deprywatyżacji** zarazem” [PB, s. 233]. Przenośnie tego typu pojawiają się także w bezpośrednich zwrotach do czytelnika, w których wzmacniają efekt perswazyjny, np.: „Nie używaj **etykiety religijnej do reklamowania niereligijnych towarów i działań**” [LG, s. 16]. Wykorzystane w metaforach sformułowania: *konsumenci, usługi, prywatyzacja, etykieta, towar*, mimo że zostały zaczerpnięte z języka handlowego, występują w sąsiedztwie członów, posiadających odniesienia sakralne: *wiara, religijny*. Zestawienia te trafnie diagnozują zjawisko uprzedmiotowienia kwestii sakralnych w świadomości współczesnego człowieka. Używając języka metaforycznego, Góra zdaje się bowiem mówić, że sygnalizowany już od jakiegoś czasu w dyskursie społecznym problem konsumpcjonizmu przenika również do sfery doświadczeń religijnych.

Metafory pojawiające się w analizowanych tekstach powstają także na bazie słownictwa odnoszącego się do zdrowia i fizycznej sfery życia człowieka. Można je uogólnić przy pomocy metafory pojęciowej: **DUSZA TO ŻYWY ORGANIZM**. Ujmowanie stanu duszy w kategoriach właściwych takiemu opisowi wiąże się z obecną w Piśmie Świętym symboliką uzdrowienia ciała i równoznaczną z nim przemianą duchową. Ten nierozzerwalny związek duchowości i cielesności stanowi bardzo często punkt wyjścia rozważań religijnych, np.:

Współczesny człowiek [...] przede wszystkim potrzebuje wiary, zdolnej **uleczyć jego słabości i choroby**. [...] **Wiara jest lekarstwem** na zwątpienie, na beznadzieję. **Zwątpienie jest śmiertelną chorobą duszy**. Dusza w zwątpieniu umiera. Wiara przywraca **życie duszy** [PB, s. 183].

Zdrowie duchowe, podobnie jak fizyczne, bywa zatem narażone na choroby, ale zastosowanie odpowiedniego leku jest gwarancją wyzdrowienia i powrotu do równowagi. Góra proponuje jednak niekonwencjonalne metody leczenia: „[...] wszystkim mówię, że jedynym ratunkiem jest **Święte Uzależnienie. Uzależnijcie się od Sensu, od Pana Boga**. Będziecie przy źródle, z którego będziecie mogli czerpać bez końca i **być zdrowymi**” [G, s. 85].

Uzależnienie, wartościowane w języku negatywnie i stosowane najczęściej jako synonim nałogu bądź określenie sytuacji bycia podporządkowanym czemuś lub komuś, w tej metaforze zmienia znaczenie. Uzależnienie jest tu bowiem święte, jest to uzależnienie „od

Sensu, od Pana Boga”, a nie od używek. Z obszaru *profanum* doświadczenie to zostaje przeniesione do sfery *sacrum* i tym samym postrzegane pozytywnie, ponieważ służy wyrażeniu prawdy o tym, że wiara wymaga całkowitego zaangażowania i oddania się Stwórcy, porównywalnego z zatraceniem się w nałogu, ponieważ: „Bóg działa urokiem, ludzie pełni Boga są w jakimś sensie **Bogiem pijani**” [PB, s. 213].

Metafory wykorzystujące tematykę fizycznej sfery życia człowieka pojawiają się także we fragmentach, w których Góra mówi o drzemającym w młodych ludziach potencjale duchowym, określając go mianem „kondycji eucharystycznej”, która „wypracowywana w niemałym trudzie była i jest nadal najpiękniejszym wysiłkiem młodzieży w ich życiowej drodze” [PB, s. 172]. Użycie w tym kontekście leksemu *kondycja*, odnoszącego się w pierwotnym znaczeniu do sprawności fizycznej i wzbogacenie go przymiotnikiem *eucharystyczna*, pozwala scharakteryzować duchowość człowieka jako obszar, który można, a wręcz należy, nieustannie kształtować i doskonalić, podobnie jak kondycję fizyczną. W specyficzny sposób poznański dominikanin obrazuje także znaczenie miłości w życiu wierzącego człowieka. Metaforyczny opis koncentruje się wokół faktu, iż nieodłączną cechą tego uczucia powinna być świeżość: „Chodzi o to, żeby moja **miłość była świeża**, tak samo jak wiara. Niektórzy ludzie chodzą w bieliźnie trzy dni i nie wiedzą, że są «kłopotliwi towarzysko». **Głoszenie Ewangelii wymaga świeżości**” [G, s. 183]. *Słownik języka polskiego* pod redakcją Mieczysława Szymczaka notuje aż 6 znaczeń przymiotnika *świeży*, m.in. *nowy, czysty, młody, rześki, odkrywczy, twórczy*. Ta wieloznaczność staje się w zacytowanym fragmencie źródłem gry językowej, która odnosi świeżość na przemian do stanu ducha i ciała. Góra używa tego pojęcia w odniesieniu do wartości duchowych, bo cecha ta jest jego zdaniem elementem koniecznym ewangelizacji, ale obudowuje metaforę dowcipną frazę, przywołującą skojarzenia ze świeżością rozumianą jako czystość ciała. Rozważania te prowadzą do jednoznacznej konstatacji: „[...] najprostszą metodą odniesienia zwycięstwa w kontakcie z drugim człowiekiem jest inicjatywa miłości. To **duchowy prysznic**, który **leczy wszelkie zakwasy**” [G, s. 149]. Mimo iż leksemy *prysznic* i *zakwasy* nie posiadają konotacji religijnych, a ich znaczenie odnosi się w zasadzie wyłącznie do

sfery cielesnej, zastosowane zostały w celu metaforycznego wyrażenia prawdy o ożywym i uzdrawiającym działaniu miłości w duchowym życiu człowieka, przeniknęły tym samym do sfery sakralnej.

Kościół i duchowieństwo

Drugi obszar tematyczny, w obrębie którego wyjątkowo licznie reprezentowane są metafory z pogranicza *sacrum* i *profanum*, obejmuje wypowiedzi dotyczące najbliższego otoczenia Góry – Kościoła, wspólnoty zakonnej, duszpasterstwa, zaprzyjaźnionych duchownych. Metafory skupione wokół tej tematyki wykazują różny stopień szczegółowości, obok tych opisujących i oceniających Kościół ogólnie pojawiają się także przenośnie charakteryzujące konkretne osoby, szczególnie bliskie autorowi tekstów. W niemal wszystkich analizowanych fragmentach obserwować można charakterystyczny dla wypowiedzi poznańskiego dominikanina dystans językowy, który pozwala autorowi uniknąć tak powszechnego w wypowiedziach na temat Kościoła i duchownych patosu. Mimo tego metafory wykorzystywane są do mówienia o niezwykle istotnych, zarówno dla wiernych, jak i duchownych, kwestiach. W taki sposób Góra pisze m.in. o sytuacji Kościoła w konkretnych momentach historii naszego państwa, np. w czasach komunizmu: „Kościół katolicki przez długie lata współżył z opiekuńczym «feudalizmem» i był **niegrzecznym dzieckiem w stosunku do socjalizmu**” [PB, s. 179]. Nie przyjmuje zatem postawy konformistycznej, która przyniosłaby mu z pewnością dużo większe korzyści, pozostaje wierny ewangelicznym zasadom moralnym. Lata społecznego zniewolenia doprowadziły jednak do sytuacji, w której „totalitaryzm państwowy sprowokował niechcący swoisty **«totalitaryzm» kościelny** jako odbicie i opozycję” [PB, s. 178]. Nieco zaskakujące użycie terminu *totalitaryzm* w odniesieniu do Kościoła pokazuje wpływ ideologii politycznej na kształtowanie się dyskursu religijnego, który w pewnym momencie zaczął ograniczać się jedynie do odpierania ataków ze strony wrogiej ideologii, akcentowania opozycji my – oni, a utracił zdolność twórczego działania ewangelizacyjnego.

Sytuacja uległa zmianie wraz z dokonującymi się w naszym kraju przemianami politycznymi i społecznymi. Góra pisze o tym, wykorzystując słownictwo odnoszące się do reform ekonomicznych:

wraz z upadkiem komunizmu do Polski wszedł wolny rynek ekonomiczny. [...] rozpadł się również „**duchowy monopol**” Kościoła [...]. Wszedł **wolny rynek ideowy**, a zatem rozmaici **kramarze rozbili swoje stragany** i pojawił się nieznanym nam problem sekt [G, s. 109].

Mówiąc o *duchowym monopolu Kościoła*, z którym mieliśmy do czynienia przed 1989 rokiem, autor metafory podkreśla jego dominującą pozycję, autorytet i brak niebezpieczeństw ze strony innych grup wyznaniowych, także tych nieformalnych, jakimi są sekty. Idący w parze z pozytywnymi przemianami społecznymi *wolny rynek ideowy*, który w wypowiedzi Góry wartościowany jest ujemnie, okazał się ogromnym zagrożeniem – wiązał się bowiem z otwarciem kraju na obce wpływy, zarówno ekonomiczne, jak i religijne.

Sacrum i *profanum* przenikają się także w metaforach odnoszących się do konkretnych duchownych, o których poznański zakonnik zwykle wypowiada się z humorem i dystansem, jednocześnie nie stroniąc od ironii i uszczypliwości. Dzięki temu przenośnie, współgrając z komizmem i językiem potocznym, pozwalają w niebanalny sposób charakteryzować polski kler. Szczególnie cenne wydają się w tym kontekście fragmenty wspomnień o wydarzeniach, w których osobiście brał udział, np.:

Po latach siedzimy w Krakowie, na kazaniu mojego niegdysiejszego **idola**, a Spież kopie mnie w kostkę i szepcze: „Masz to swoje bożyszcze”. Rzeczywiście, Augustyn **wyciskał hektolitry liryzmu, jak ze zdechłej cytryny, odgrzewając stare kazanie** [G, s. 143].

Dawny „idol” poznańskiego dominikanina okazał się schematycznie odtwarzającym treść swoich wystąpień kaznodzieją, który, ku rozpaczy audytorium, wzbogaca przemówienia nadmiernym patosem. Określenie duchownego leksemami *idol* i *bożyszcze*, a stosowanych przez niego zabiegów retorycznych hiperbolicznymi sformułowaniami: *wyciskać hektolitry liryzmu* i *odgrzewać stare kazanie* udowadnia, że w mówieniu o Kościele i duchowieństwie możliwe jest odejście od

wzorców wypowiedzi religijnej oraz wykorzystanie do tego celu środków charakterystycznych dla języka potocznego.

Konserwatywnym kapłanom i zakonnikom, którzy nie zawsze potrafią dotrzeć do audytorium, Góra przeciwstawia młodych, charyzmatycznych duchownych, otwartych na kontakty z wiernymi. Wy różniają się spośród nich szczególnie współbracia samego autora, którzy „[...] **pchają się** między ludzi od samego początku. Nie uciekają od nich, ale idą do ludzi...” [PB, s. 119]. Ich misją jest bowiem działalność wśród wiernych, a nie izolacja za murami klasztorów. Podobnie ukazany został jeszcze jeden duchowny – ojciec Tomasz Pawłowski, o którego wpływie na zakon Góra pisze, wykorzystując frazeologizm *rozbić skorupę*, zmodyfikowany użyciem formy deminutywnej. Nacechowanie emocjonalne, które wnosi z sobą stwierdzenie, że zakonnik „[...] **rozbił zastygłą skorupkę** klasztoru krakowskiego” [G, s. 146], sprawia, że po raz kolejny mamy do czynienia ze zmniejszeniem językowego dystansu w wypowiedziach dotyczących kapłanów i zakonników. Metaforyka z pogranicza *sacrum* i *profanum* uwidacznia się niezwykle mocno w autobiograficznych fragmentach analizowanych tekstów. Z uwagi na bogactwo takich przerośni, bardzo trudno jest skoncentrować je wokół jednej lub kilku ogólnych metafor pojęciowych. Najczęściej Góra, mówiąc o *sacrum* i *profanum* w kontekście własnej osoby, posługuje się wyrazistymi, niekoniecznie zaczerpniętymi ze słownika religijnego przerośniami, składającymi się na obraz żywiołowego, charyzmatycznego, nieco ekscentrycznego duchownego, któremu „przyjaźń z Chrystusem i **kondycja eucharystyczna** dają [...] **bezczelność wiary**, [...] **tupet i siłę przebicia**” [G, s. 84] i pozwalają każdego dnia udowodniać, że „[...] **celibatem, kapłaństwem można się przechwalać**, oczywiście w pozytywnym tego słowa znaczeniu” [G, s. 142]. Odnotowana już wcześniej metaforyczna konwencja kondycji eucharystycznej tutaj występuje w sąsiedztwie przerośni odwołujących się do emocji i uczuć o wątpliwej wartości moralnej. *Bezczelność, tupet i siła przebicia, przechwalanie się* są jednak rozumiane przekornie, autor odnosi je bowiem do sfery transcendencji, a poprzez to sprawia, że tracą negatywne zabarwienie, ale mimo to prowokują i przyciągają uwagę czytelników.

Kwintesencją tej niezwykle barwnej i nieco prowokacyjnej autocharakterystyki jest wielokrotnie pojawiający się w tekstach leksem

wariactwo, który określa jedną z cech poznańskiego zakonnika. Duchowny ma do niej niezwykle emocjonalny stosunek i integralnie łączy ją ze swoją osobą, potwierdzając to w wypowiedziach zaimkiem *moje*, np. „Całe **moje wariactwo** to jedno wołanie o miłość” [G, s. 45]. Mimo iż *wariactwo* przywołuje skojarzenia z chorobą psychiczną, stanem niepoczytalności i szaleństwem, tutaj rozumiane jest inaczej. Jest określeniem cechy osobliwej, niepowtarzalnej, indywidualnej, oznacza bowiem spontaniczny charakter wyznawania wiary. Owo „wariactwo” nie zawsze nazywane jest wprost, bywa także wyrażone humorystyczną frazą, np.: „Przecież nie będę opowiadał, że chodzę po celi i rozmawiam z Panem Jezusem i z Matką Boską [...], bo **by mnie zamknęli, do psychiatry na sygnale zawieźli**” [G, s. 168].

„Wariactwu” ojca Góry towarzyszy „jeden z największych **zakonnych charyzmatów**” [G, s. 93] – żebractwo. Leksem ten posiada oczywiście znaczenie przenośne i pojawia się w tekstach obok dwóch innych pojęć abstrakcyjnych o zabarwieniu negatywnym, zakończonych sufiksem *-ctwo*, które służą zakonnikowi do autocharakterystyki. *Wariactwo*, *żebractwo* i *gwiazdorstwo* tworzą triadę, która w kontekście rozważań religijnych zmienia znaczenie i wartościowanie, np.: „[...] **żebrzę** entuzjazmu, zdrowia i Bożego miłosierdzia. Materialna powłoka mojego **żebractwa** przykrywa **żebractwo** w swej istocie **duchowe**. Ja **żebrzę o niebo i ludzi**” [G, s. 106]. Góra jest jednak nie tylko „żebrakiem”, ale również szczodrym darczyńcą, którego zdaniem najcenniejszym gestem, na jaki nas stać, jest ofiarowanie drugiemu człowiekowi samego siebie:

Dawniej rozdawałem swoje książki [...]. Potem rozdawałem swój czas. I ludzie **doili mnie z niego niemilosierdzie**. Robię to do dziś i cieszę się, że mnie **okradają. Kradną mnie kawalkami**, ale dzięki temu **jestem w ich kieszeniach, torbach, notesach i sercach** [G, s. 162].

Wykorzystanie metafory kradzieży po raz kolejny udowadnia, że wybór leksemu kojarzonego wyjątkowo negatywnie jest posunięciem odważnym, ale tym samym gwarantuje zaskakujący efekt językowy. Tutaj uzyskano go dzięki odwołaniu się do metafory kradzieży i ukonstytuowaniu jej potocznym synonimem czasownika *kraść* – *doić*, urozmaiconym przysłówkiem *niemilosierdzie*, który posiada konotacje

sakralne. Kradzież, z definicji wiążąca się z ubywaniem jakiejś wartości, tutaj daje okradanemu zysk. Duchowny ma bowiem możliwość docierania do zakamarków ludzkiej duszy, które metaforycznie przedstawia jako *kieszenie, notesy, serca*, a więc najbardziej osobiste przestrzenie i przedmioty człowieka.

Góra nie tylko pozwala się „okradać”, ale także sam staje się podmiotem czynności mających na celu wzbogacenie innych, wyznaje bowiem: „Teraz **rozdają ludziom skrzydła** i cierpię, jak oni nie potrafią wzlecieć i **idą nimi zamiatać ulice**” [G, s. 106]. Ten krótki cytat pokazuje, jak wiele zabiegów językowych można wykorzystać w celu osiągnięcia efektu niebanalnej, twórczej metafory. W konwencjonalnym zwrocie *dodać skrzydeł*, który wskazuje na czynność zakończoną, czasownik dokonany zastąpiony został niedokonanym *rozdawać* (skrzydła), wskazującym na działanie powtarzalne. Sens przenośny tego sformułowania ugruntowany został pojawiającą się w sąsiedztwie inną wyrazistą metaforą, zaczerpniętą z języka potocznego: *ludzie idą nimi [skrzydłami] zamiatać ulice*.

Chęć zmniejszenia dystansu pomiędzy duchownym a wiernymi (głównie młodymi) wyraża się w poszukiwaniu nowych metod mówienia o zadaniach, jakie stoją przed kapłanem w obliczu przemian dokonujących się w świadomości współczesnego człowieka. W wypowiedzi na temat cieszących się ogromną popularnością wieczornych mszy św. prowadzonych przez Górę, potocznie zwanych „siedemnastkami”, zaobserwować można ciekawą metaforę ogólną – MSZA ŚWIĘTA TO PROCES TECHNOLOGICZNY. Pozwala ona mówić o eucharystii w następujący sposób: „Na «17» ludzie zobaczyli, jak wygląda **moja manufaktura**, jak wygląda **robienie mszy** [...]. Objąśniałem **technologię, proces tworzenia**, a **nie sprzedawałem gotowych produktów**” [G, s. 74]. Eucharystia jest zatem takim właśnie procesem, o którym mówi się w bardzo wyrazisty sposób, wykorzystując wyrażenia i zwroty właściwe językowi technologicznemu, nastawionemu na przedmiotowe ujmowanie rzeczywistości. *Robienie mszy, sprzedawanie gotowych produktów* to wyrażenia, które pozornie umniejszają znaczenie czynności sakralnych, w rzeczywistości zaś służą lepszemu zrozumieniu ich istoty, pozwalają skonstruować proste, zrozumiałe i nośny komunikat.

Wnioski

Przeprowadzona analiza dowodzi, że zjawisko językowego przenikania się *sacrum* i *profanum* w sposób wyrazisty ujawnia się w nieskonwencjonalizowanych i jeszcze nieustabilizowanych słownikowo przenośniach, które wykorzystują do mówienia o kwestiach sakralnych pojęcia zarezerwowane dla dziedzin wiedzy niezwiązanych z religią, przełamując tym samym konwencje przekazu kaznodziejskiego i zmniejszając dystans pomiędzy duchownym a adresatami jego wypowiedzi.

Obraz świata wyłaniający się z analizowanych metafor pozwala obserwować jeszcze jedną możliwość postrzegania zależności pomiędzy *sacrum* i *profanum*, różną od tej głoszonej przez kulturoznawców. Góra dowodzi bowiem, że przestrzenie te współgrają ze sobą i wzajemnie się warunkują, ale na płaszczyźnie językowej nie dochodzi do zawłaszczania jednego obszaru przez drugi, a jedynie do twórczego przenikania się pewnych elementów tych przestrzeni, które mogą służyć efektywniejszemu przekazywaniu komunikatów.

Oryginalne metafory i wiążące się z tym zaskakujące, czasem wręcz prowokacyjne łączenie obszarów *sacrum* i *profanum* uznać można za cechę idiolektalną Góry, wyróżniającą go spośród innych duchownych. Trudno wskazać drugą tak charyzmatyczną osobowość, sięgającą po równie oryginalne sposoby przyciągania młodzieży. Organizowane każdego roku nad brzegami Jeziora Lednickiego spotkania modlitewne potwierdzają fenomen osobowości i języka ojca Jana oraz udowadniają, że sposób mówienia o *sacrum*, który prezentuje poznański dominikanin, jest nośny komunikacyjnie, a porozumienie pomiędzy kaznodzieją a wiernymi nie jest zakłócanie brakiem kontaktu i niezgodnością kodów komunikacyjnych. Pozwala to mieć nadzieję, że zasiana treść ewangeliczna wkrótce wyda obfity plon.

“Begging”, “Sacred Addiction” and “spirituals shower” – about interpenetrating the sacred and the profane in the figurative language of Jan Góra the Black Friar

SUMMARY

Contemporary culture researchers indicate the betwixt and between character of the sacred and the profane opposition, call for coining a term *sac-rofane*, bonding together these two fields. The article is an attempt at relating this stand to phenomena occurring in a language, especially in its religious variant. The texts of Jan Góra the Black Friar from Poznań and particularly his metaphors are the material for analysis. The figurative language of Jan Góra is used to describe both theoretical (theological, moral) and practical (monastic life, pastoral work) issues. He draws on the specialist as well as colloquial language, modifies conventional metaphors and creates the new ones putting them into interesting contexts (idiom, pun, irony, self-mockery). The purpose of this article is to show how a secular elements combined with sacred ones change the meaning, alter judgement and refer to faith spectrum. The analysis proves that provocative manner of talking about the sacred determines the idiolectal trait of the speaker, which distinguishes him from other preachers and enables creating clear and strong communication.

Key words: metaphor, sacred, profane, idiolect.

O Autorce

Magdalena Budzyńska - studentka drugiego roku studiów magisterskich filologii polskiej na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, członkini Koła Miłośników Języka. Przygotowuje pracę magisterską na temat językowego obrazu świata w tekstach Grzegorza Ciechowskiego.

E-mail: magdalenabudzynska4@wp.pl