

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Neofilologii
Instytut Językoznawstwa

JĘZYKOWA DEFINICJA SYTUACJI W TEKSTACH KATOLICKICH RYTUAŁÓW OBRZĘDÓW PRZEJŚCIA

Victoria Kamasa

Rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem
Prof. dr hab. Jerzego Pogonowskiego

Poznań 2010

„Niech pytań nie stawia, kto czuje się świętym”

(Jacek Kaczmarek)

Dziękuję Prof. dr hab. Jerzemu Pogonowskiemu

za zachętę do stawiania pytań

i pomoc w poszukiwaniu odpowiedzi.

Dziękuję Rodzinie i Przyjaciółom

Bez których żadne pytania nie mają sensu.

Dziękuję wszystkim Tym,

Którzy pokazali mi jak wiele pytań jeszcze warto postawić.

SPIS TREŚCI

WSTĘP.....	5
Rozdział 1. ONTOLOGIA ŻYCIA SPOŁECZNEGO	8
1.1. Podstawowe pojęcia teorii dramaturgicznej Ervinga Goffmana.	8
1.2. Aplikacja perspektywy dramaturgicznej do badań wybranych tekstów liturgicznych.	11
1.3. Przyczyny wyboru omówionej ontologii życia społecznego.....	17
Rozdział 2. EPISTEMOLOGIA.....	20
2.1. Rytuały przejścia.	20
2.1.1. Pojęcie.	20
2.1.2. Badane obrzędy jako rytuały przejścia.....	22
2.2. Temat badań.	24
2.2.1. Pytanie badawcze.....	24
2.2.2. Zasadność poruszanego tematu.	27
2.3. Przedmiot badań.	33
2.4. Teksty sfery <i>sacrum</i> jako przedmiot badań.	35
2.4.1. Sfera <i>sacrum</i> jako przedmiot badań.....	35
2.4.2. Język <i>sacrum</i> /język religijny jako przedmiot badań.	38
2.5. Kontrowersje związane z poruszonym tematem.....	43
Rozdział 3. METODOLOGIA	50
3.1. Możliwe podejścia badawcze.	50
3.1.1. Native Speaker Intuition.....	50
3.1.2. Badania doświadczalne.	51
3.1.3. Badania opierające się o metodologię lub ustalenia innych badań.	52
3.2. Rekonstrukcja językowej definicji sytuacji.....	53
3.2.1. Koncepcja metafor poznawczych Lakoffa i Johnsona.	53
3.2.2. Teoria aktów mowy Searle'a.....	58
3.3. Identyfikacja środków wzmacniających poszczególne wrażenia składające się na definicję sytuacji.	62
3.4. Egzemplifikacja skutków perswazyjnego oddziaływania w badanych tekstach. ...	62

Rozdział 4. OBRZĘDY CHRZTU	65
4.1. Zidentyfikowane wrażenia.	65
4.2. Wybrane środki wzmacniające zidentyfikowane wrażenia.	74
4.3. Egzemplifikacje.	77
Rozdział 5. OBRZĘDY BIERZMOWANIA	83
5.1. Zidentyfikowane wrażenia.	83
5.2. Wybrane środki wzmacniające zidentyfikowane wrażenia.	88
5.3. Egzemplifikacje.	91
Rozdział 6. OBRZĘDY MAŁŻEŃSTWA.....	94
6.1. Zidentyfikowane wrażenia.	94
6.2. Wybrane środki służące wzmacnianiu zidentyfikowanych wrażeń.	100
6.3. Egzemplifikacje.	102
Rozdział 7. OBRZĘDY POGRZEBU	106
7.1. Zidentyfikowane wrażenia.	106
7.2. Wybrane środki wzmacniające zidentyfikowane wrażenia.	111
7.3. Egzemplifikacje.	115
Rozdział 8. OBRAZ BOGA.....	118
Rozdział 9. PODSUMOWANIE	144
9.1. Cel 1: Identyfikacja językowej definicji sytuacji w każdym z analizowanych tekstów rytuałów przejścia.	144
9.1.1. Zidentyfikowane wrażenia.	144
9.1.2. Związki między analizowanymi tekstami.	146
Koherencja metaforyczna.	146
Podobieństwa między poszczególnymi tekstami.	148
Wrażenia występujące w więcej niż jednym tekście.	151
9.1.3. Podsumowanie i wnioski.	152
9.1.4. Dalsze perspektywy badań.	153
9.2. Cel 2: Identyfikacja środków perswazji, przy pomocy których wrażenia są budowane i wzmacniane.	154
9.3. Cel 3: Wstępna weryfikacja zgodności zidentyfikowanej definicji sytuacji z definicją sytuacji przyjmowaną przez użytkowników języka.	154
INDEKS ZIDENTYFIKOWANYCH METAFOR POZNAWCZYCH	157
BIBLIOGRAFIA	158

WSTĘP

Co oznacza chrzest? Jaka jest natura sakramentu małżeństwa? Co dzieje się z człowiekiem po śmierci? Czym jest łaska? Jaki jest bóg¹? Te i wiele innych pytań stanowią istotne punkty refleksji podejmowanej w ramach teologii, rozważań filozoficznych, ale także codziennego namysłu wielu katolików. Szukając na nie odpowiedzi sięgają oni czasem do wspomnianej refleksji teologicznej, czasem słuchają odpowiedzi zawartych w homiliach i kazaniach wygłaszanych w czasie nabożeństw, w których mają okazję uczestniczyć, a czasem odpowiadają na nie intuicyjnie, posługując się tym, co dyktuje im serce czy rozum. Poszukiwanie odpowiedzi na te i podobne pytania, czasem nawet zmaganie się z nimi, którego ślady można odnaleźć w licznych dziełach literackich pozwala przypuszczać, że odpowiedź na nie może być kwestią indywidualną, prywatną czy nawet intymną.

Z drugiej jednak strony, jak zauważa słoweński filozof Slavoj Žižek: „wiara nie jest bynajmniej ‘intymnym’, czysto duchowym stanem, lecz przejawia się zawsze w zmaterializowanej postaci w naszej działalności społecznej” (Žižek 2001, 51). Stwierdzenie takie każe przypuszczać, że również odpowiedzi na fundamentalne pytania dotyczące religii będą się przejawiać w „zmaterializowanej postaci w naszej działalności społecznej”. Jednym z przykładów działań o charakterze społecznym, będących materialnym przejawem wiary, są liturgie i obrzędy, w których wierni biorą udział. To z kolei pozwala skierować zainteresowanie badawcze właśnie ku ich tekstom.

Odnajdywanie odpowiedzi na te i zbliżone pytania jest istotne z perspektywy człowieka wierzącego, poszukującego zrozumienia swojej wiary. Ważne jest również dla tych, którzy pragną zdać sprawę z podstawowych dla wyznania rzymskokatolickiego prawd. Jednak perspektywa badacza języka, językoznawcy wydaje się odmienna. Jego zainteresowanie jest bowiem skupione tylko i wyłącznie na języku (w przypadku tej pracy języku czterech wybranych rytuałów odprawianych w Kościele Katolickim: chrzcie, bierzmowaniu, małżeństwie i pogrzebie). Badając język można stawiać konkretne pytania, na przykład: jaki jest językowy obraz miłości w analizowanym materiale albo jakie akty mowy są charakterystyczne dla danego tekstu. W tej pracy zdecydowano się jednak na inne

¹ W niniejszej pracy przyjęto konwencję zapisu słowa bóg z małej litery, aby podkreślić niereligijny charakter poniższych analiz.

rozwiązanie, a mianowicie postawienie tylko jednego, bardzo ogólnego pytania. Metaforycznie rzecz ujmując, językowi wybranych rytuałów zostanie postawione pytanie o obraz świata, który kreuje. Jego analiza będzie prowadzić do opisu definicji sytuacji, którą tworzą te teksty. Zatem mimo, że w niniejszej pracy można również znaleźć odpowiedzi na pytania postawione powyżej lub podobne, ich poszukiwanie nie jest jej celem. Pytania badawcze stawiane w poniższej pracy nie roszczą sobie pretensji, aby rozstrzygnąć czym jest łaska, ani co dzieje się z człowiekiem po śmierci. Dotyczą wyłącznie tego, jaka definicja sytuacji jest kreowana przez język analizowanych tekstów.

Samo pojawiające się powyżej sformułowanie „definicja sytuacji” sugeruje przyjęcie pewnej określonej perspektywy patrzenia na ludzkie interakcje – jest to perspektywa dramaturgiczna stworzona przez Ervinga Goffmana, która zostanie szczegółowo opisana w rozdziale pierwszym. W kolejnym rozdziale zaprezentowane zostaną dalsze założenia poznawcze – zreferowana będzie definicja tytułowych rytuałów przejścia i przesłanki, by omawiane liturgie do nich zaliczyć, dokładnie sformułowane zostaną pytania badawcze, a także przedmiot badań. Ze względu na przynależność analizowanych tekstów do sfery *sacrum* pokrótce rozważone zostaną również kwestie związane z badaniami tej sfery generalnie, zaś w szczególności języka *sacrum*. Jak zauważono powyżej – podstawowym celem badań prowadzonych w tej pracy jest ustalenie językowej definicji sytuacji zawartej w analizowanych tekstach. Dla realizacji tego celu konieczne jest określenie metod, przy pomocy których definicja ta będzie identyfikowana, co zostanie uczynione w rozdziale trzecim, który zamknie rozważania teoretyczne.

Analizy poszczególnych tekstów zaprezentowane zostaną w kolejności, którą można określić jako chronologiczną, a więc w kolejności, w jakiej człowiek przechodzi przez badane rytuały. Każdy z obrzędów opisywany będzie w takim samym porządku – pierwszym elementem takiego opisu będzie identyfikacja poszczególnych elementów składających się na definicję sytuacji wraz z przesłankami za taką identyfikacją przemawiającymi. Następnie krótko opisane zostaną środki perswazji, które wzmacniają poszczególne elementy takiej definicji, zaś na końcu, przy pomocy metody egzemplifikacji, przeprowadzona zostanie wstępna weryfikacja proponowanej definicji sytuacji. Rozważania analityczne

zakończone zostaną próbą odpowiedzi na pytanie o obraz boga we wszystkich badanych tekstach.

Jeden z członków ICEL² podczas rozmowy dotyczącej proponowanej reformy anglojęzycznych tekstów liturgicznych stwierdził: „Nasze działania w sytuacjach związanych z kultem kształtują nas na lepsze czy gorsze. (...). Dialogiczna natura mszy uformowała nas, katolików jako wspólnotę, która wspólnie wielbi Boga, stąd też bardzo ważne jest, co mówimy” (Schellman 1994, 17). „To co mówimy jest bardzo ważne” jak się wydaje między innymi dlatego, że sformułowania zawarte w tekstach liturgicznych przekazują osobom uczestniczącym w poszczególnych obrzędach pewien obraz świata, innymi słowy – pewną definicję sytuacji. „To co czynimy podczas kultu kształtuje nas” zapewne między innymi właśnie przez to, że zawiera pewną wizję rzeczywistości bądź też jej fragmentów, pewną definicję sytuacji. Jej opis jest centralnym zagadnieniem badawczym tej pracy.

² International Commission on English in the Liturgy (ICEL) – międzynarodowa komisja biskupów, celem działań której jest przygotowywanie tłumaczeń na angielski łacińskich tekstów liturgicznych (ICEL 2010).

Rozdział 1. ONTOLOGIA ŻYCIA SPOŁECZNEGO

Każdy badacz pragnący zajmować się rzeczywistością społeczną (a więc także językową) staje przede wszystkim przed pytaniem, czym owa rzeczywistość w ogóle jest. Innymi słowy, zmuszony jest do odpowiedzi na pytanie dotyczące natury życia społecznego, a więc ontologii społecznej. Wydaje się, że poszukując odpowiedzi na to kluczowe pytanie należy z jednej strony wybrać ontologię, która pozwoli najlepiej z punktu widzenia badacza ukazać problem stanowiący centrum jego zainteresowania, z drugiej zaś strony odpowiedzieć na pytanie, czy ta wybrana ontologia, innymi słowy – wybrana teoria życia społecznego – w ogóle nadaje się do badania danego fragmentu rzeczywistości. Poniższe rozważania stanowiąc będą w pierwszej kolejności prezentację wybranej ontologii społecznej i jej aplikacji, później zaś próbę systematycznej odpowiedzi na pytania postawione powyżej.

1.1. Podstawowe pojęcia teorii dramaturgicznej Ervinga Goffmana.

Opisując życie społeczne Erving Goffman posługuje się analogią do sceny i teatru. Zatem zachowania poszczególnych osób czy grup są przez niego postrzegane jako przedstawienia dawane w celu stworzenia pożądanej lub zaplanowanej definicji sytuacji. U podstaw przyjęcia takiego spojrzenia na interakcję leży założenie, że „obecność innych ludzi nieuchronnie przekształca zachowanie ludzkie w występ, mający przede wszystkim wywrzeć na nich odpowiednie wrażenie” (Szacki, Historia myśli socjologicznej 2002, 847). W szczegółowym opisie tych zachowań Goffman posługuje się licznymi kategoriami zaczerpniętymi z teatru, które szczegółowo zostaną opisane poniżej. Jednak już na początku istotne wydaje się zwrócenie uwagi na dwa zastrzeżenia czynione przez samego autora.

Po pierwsze pisze on o swojej teorii jako o „jednej z socjologicznych perspektyw, z jakich można badać życie społeczne” (Goffman, Człowiek w teatrze życia codziennego 1981, 31), zatem nie traktuje jej jako jedynie słusznego czy też uzasadnionego sposobu opisywania życia społecznego i interakcji międzyludzkich. Nie uznaje jej także za wyczerpującą i opisującą wszelkie ich możliwe aspekty. Podobnie teoria ta jest traktowana w niniejszej pracy, a więc jako jedna z perspektyw, z której mogą być analizowane teksty liturgiczne. Zgodnie z sugestią

autora „Człowieka w teatrze życia codziennego”, przedstawione tu analizy nie roszą sobie prawa do bycia wyczerpującym opisem tekstów liturgicznych.

Po drugie opisując zespoły¹ Goffman zauważa, że „jednostki występujące w danym zespole mogą różnić się między sobą ilością czasu poświęcanego na ‘czystą’ działalność i ‘czyste’ przedstawienie” (Goffman, Człowiek w teatrze życia codziennego 1981, 152). Uwaga ta sugeruje, jak się wydaje, że zakłada on podział działań na te, które odnoszą się do przedstawienia i te, które nie mają z nim związku, czy też że w każdym z działań dostrzega oba te aspekty. Rozróżnienie to jest jeszcze bardziej wyraźne w przykładzie, którym autor uzupełnia cytowaną wyżej tezę: „zarówno przewodniczący, jak i dyrektor biura studiów związku zawodowego mogą przebywając w centrali związku należycie się wyrażać i być odpowiednio ubrani, by zapewnić związkowi fasadę szacowności. Może się jednak okazać, że przewodniczący podejmuje przy tej okazji wiele ważnych decyzji, podczas gdy dyrektor nie ma prawie nic do roboty oprócz uczestniczenia w świetle przewodniczącego” (Goffman, Człowiek w teatrze życia codziennego 1981, 152-153). Tak więc w teorii dramaturgicznej nie zakłada się, że wszelka działalność człowieka ma wyłącznie charakter przedstawienia, a jedynie zwraca się uwagę, czy poddaje bardziej szczegółowej analizie jej dramaturgiczny aspekt. Zatem przyjęcie tej perspektywy nie oznacza sprowadzenia liturgii, których teksty są analizowane, do działalności teatralnej, innymi słowy do przedstawienia. Oznacza wyłącznie zwrócenie uwagi na ich dramaturgiczny wymiar, jako jeden z wielu wymiarów, w których mogą być analizowane i opisywane.

Przyjęcie przez Goffmana perspektywy dramaturgicznej oznacza, jak wspomniano wyżej, posłużenie się w opisie rzeczywistości społecznej kategoriami zaczerpniętymi z teatru. Ponieważ kategorie te są używane w dalszej części pracy, zasadne wydaje się przedstawienie ich definicji²:

1. Występ – „wszelka działalność danego uczestnika interakcji w danej sytuacji, służąca wpływowi w jakiś sposób na któregokolwiek z innych jej uczestników” (Goffman, Człowiek w teatrze życia codziennego 1981, 52).

¹ Pojęcie zespołu zostanie szczegółowo omówione poniżej.

² Należy jednak zaznaczyć, że sam Goffman nie definiuje precyzyjnie wielu z używanych przez siebie pojęć zakładając, jak się wydaje, intuicyjne ich rozumienie właśnie przez metaforę związaną z przedstawieniem teatralnym.

Wydaje się, że zamiennie z tym pojęciem cytowany autor używa pojęcia „przedstawienie”, którego jednak nie definiuje.

2. Scenariusz – dokładny plan określający, co kto ma robić i w jakiej kolejności (Goffman, Człowiek w teatrze życia codziennego 1981, 294).

3. Zespół – początkowo Goffman definiuje go jako grupę osób współpracującą ze sobą w celu inscenizacji jakiegokolwiek fragmentu przedstawienia (Goffman, Człowiek w teatrze życia codziennego 1981, 126), w dalszej części swojej pracy zauważa jednak, że „każdy zespół gra dla innego zespołu, możemy zatem mówić nie o dramatycznej akcji, ale o dramatycznej interakcji, i możemy ją rozpatrywać nie jako mieszaninę wielu głosów pochodzących od poszczególnych uczestników, ale raczej jako rodzaj dialogu i oddziaływania na siebie dwóch zespołów” (Goffman, Człowiek w teatrze życia codziennego 1981, 140). To z kolei prowadzi Goffmana do rozróżnienia dwóch rodzajów zespołów:

a. Wykonawcy – zespół, który organizuje i kieruje inscenizacją, kontroluje miejsce akcji lub jest „bardziej aktywny w interakcji, gra w niej pierwsze skrzypce lub ustala tempo i kierunek interakcyjnego dialogu obu zespołów” (Goffman, Człowiek w teatrze życia codziennego 1981, 141);

b. Publiczność – drugi z zespołów uczestniczących w przedstawieniu.

4. Scena – miejsce, w którym odbywa się występ (Goffman, Człowiek w teatrze życia codziennego 1981, 157).

5. Kulisy – miejsca niedostępne dla publiczności, gdzie najzupełniej świadomie przeczy się wrażeniom, których wywołaniu służy przedstawienie (Goffman, Człowiek w teatrze życia codziennego 1981, 163-165).

Oprócz pojęć zapożyczonych z języka teatru, cytowany autor wprowadza również własne kategorie wspomagające prezentowany przez niego opis rzeczywistości:

1. Wrażenie – jest to pojęcie, które często pojawia się w pracy Goffmana, natomiast nie jest przez niego precyzyjnie zdefiniowane. Na podstawie kontekstów, w których jest ono używane przyjąć można, że jest to mniejsza jednostka treściowa będąca elementem tworzonej przez zespół

definicji sytuacji. W takim rozumieniu pojęcie to będzie stosowane w tej pracy.

2. Praktyki zapobiegawcze – działania mające na celu uniknięcie sytuacji, w której załamuje się definicja sytuacji prezentowana przez jednostkę bądź zespół. (Goffman, Człowiek w teatrze życia codziennego 1981, 49). Praktyki te mogą być podzielone ze względu na tego, kto je stosuje na:

a. Praktyki obronne – „stosowane przez jednostkę dla ochrony jej własnych projekcji” (Goffman, Człowiek w teatrze życia codziennego 1981, 49);

b. Praktyki protekcyjne – stosowane przez jednostkę dla ochrony definicji sytuacji pochodzącej od kogoś innego. (Goffman, Człowiek w teatrze życia codziennego 1981, 150).

Jak zauważa Szacki, Goffman to „socjolog bardzo trudny do zaklasyfikowania, ponieważ nie zwykł składać deklaracji i pisać teoretycznych manifestów” (Szacki, Historia myśli socjologicznej 2002, 844). Jest on również dość oszczędny w definiowaniu używanych przez siebie pojęć, zatem syntetyczne przedstawienie stosowanej przez niego perspektywy nie jest rzeczą łatwą. Najważniejsze dla jego teorii wydaje się jednak przyjęcie założenia, że „jednostka wkraczając w krąg bezpośredniej obecności innych jednostek ma wiele powodów, aby próbować kontrolować wrażenie, jakie robi na innych” (Goffman, Człowiek w teatrze życia codziennego 1981, 51), zaś właśnie to kontrolowanie wrażenia prowadzi ją od odgrywania przed innymi przedstawień, w których stara się wytworzyć wrażenie zgodne z jej zamierzeniami.

1.2. Aplikacja perspektywy dramaturgicznej do badań wybranych tekstów liturgicznych.

Przed szczegółową prezentacją aplikacji poszczególnych kategorii goffmanowskich do badanego zagadnienia zasadne wydaje się udzielenie odpowiedzi na pytanie, czy taka aplikacja jest w ogóle możliwa. Za istnieniem takiej możliwości przemawiają następujące fakty:

1. Głównym przedmiotem badań w perspektywie dramaturgicznej jest interakcja twarzą-w-twarz. Goffman definiuje ją następująco: interakcja

twarzą-w-twarz jest to „wzajemny wpływ jednostek znajdujących się w swojej bezpośredniej fizycznej obecności na swe postępowanie” (Goffman, Człowiek w teatrze życia codziennego 1981, 52). Każda z analizowanych liturgii spełnia te kryteria definicyjne.

2. Sam autor tej perspektywy zwraca uwagę na jej uniwersalność: „twierdząc, że te cechy i elementy są właściwe większości interakcji społecznych, jakie można obserwować w naturalnych warunkach naszego (...) społeczeństwa. Zaproponowana tu siatka pojęciowa jest formalna i abstrakcyjna w tym sensie, że można ją stosować do każdej instytucji społecznej” (Goffman, Człowiek w teatrze życia codziennego 1981, 307).

3. Goffman wskazuje również kilkakrotnie bezpośrednio na użyteczność jego teorii do analiz związanych z religią czy kultem religijnym. Na przykład rozważając kwestie dramatycznej pierwszoplanowości odwołuje się do przykładu pogrzebu: „zmarły jest ośrodkiem spektaklu i, dramaturgicznie rzecz biorąc, jego pierwszoplanowym uczestnikiem” (Goffman, Człowiek w teatrze życia codziennego 1981, 153).³

Warte rozważenia wydaje się również pytanie, czy goffmanowskie podejście nadaje się do analizy interakcji sformalizowanych, a więc takich z jakimi mamy do czynienia w przypadku badanych rytuałów. Sam Goffman nie daje jednoznacznej odpowiedzi na to pytanie. Z jednej strony większość podawanych przez niego przykładów dotyczy interakcji niesformalizowanych, które można by nazwać spontanicznymi lub quasi-spontanicznymi (jak na przykład zachowania sprzedawcy w sklepie czy też autoprezentacja młodego mężczyzny na wakacyjnej plaży). Z drugiej jednak strony zwraca on uwagę na uniwersalność swojej perspektywy (co zostało zauważone powyżej), a także przeprowadza porównanie sytuacji aktorów grających wg ściśle zaplanowanego scenariusza i tych biorących udział w przedstawieniach mniej zorganizowanych⁴ używając wcześniej zaproponowanych przez siebie pojęć. Wydaje się zatem, że skoro sam Goffman używał stworzonych przez siebie kategorii do analiz przedstawień o ściśle zaplanowanym i dokładnie określonym scenariuszu (a więc innymi słowy – interakcji sformalizowanych), to aplikacja taka jest możliwa.

³ Także: (Goffman, Człowiek w teatrze życia codziennego 1981, 286).

⁴ Porównaj: (Goffman, Człowiek w teatrze życia codziennego 1981, 294).

Podsumowując: nie wydaje się, aby istniały jakieś przeciwwskazania dla analizy tekstów wybranych liturgii przy pomocy kategorii dramaturgicznych, dlatego też zasadna jest szczegółowa prezentacja ich aplikacji.

Podstawową konsekwencją przyjęcia perspektywy dramaturgicznej jako ontologii społecznej stosowanej w tej pracy jest traktowanie analizowanych liturgii jak przedstawienia, którego celem jest wywarcie konkretnego wrażenia. Wydaje się, że każda z analizowanych liturgii spełnia kryteria definicyjne występu proponowane przez autora „Człowieka w teatrze życia codziennego”, a więc jest działalnością, która służy wpływaniu w jakiś sposób na jej uczestników⁵. Wpływ ten może być rozumiany na przynajmniej kilka różnych sposobów – od prostego skłonienia pozostałych uczestników do odpowiedzi w dialogu, przez performatywny charakter niektórych pojawiających się w tekście aktów mowy⁶ (jak np. „biorę sobie ciebie za żonę” czy „ja ciebie chrzczę”), aż po przekazanie określonej definicji sytuacji, który to rodzaj wpływu będzie się znajdował w centrum zainteresowań badawczych tej pracy.

Jak już wspomniano powyżej, sam Goffman uważał, że w działalności człowieka obecne są dwie płaszczyzny – działalność właściwa i działalność dramaturgiczna. Zatem takie podejście nie oznacza odarcia liturgii z obecnego w niej dla jej uczestników *sacrum*, ani sprowadzenie jej wyłącznie do teatru, przedstawienia mającego wyrzucić na widzu określone i zaplanowane wrażenie. Oznacza koncentrację na dramaturgicznym wymiarze liturgii, która jest również interakcją, pod pewnymi względami podobną do wielu innych interakcji znanych z życia codziennego. Tak więc używanie w tej pracy określeń „przedstawienie” czy „scenariusz” w odniesieniu do badanych fenomenów, nie ma charakteru wartościującego, a jest wyłącznie zastosowaniem kategorii z przyjętej perspektywy ontologicznej.

Teksty poszczególnych liturgii zawarte w odpowiednich publikacjach, a stanowiące podstawowy materiał badawczy, uznawane będą za scenariusz, a więc - jak opisywał go cytowany autor - dokładny plan określający, co kto ma robić i w jakiej kolejności (Goffman, Człowiek w teatrze życia codziennego 1981, 294).

⁵ Problem wzajemności tego wpływu, czy też tego, kto jest jego podmiotem, a kto przedmiotem zostanie szczegółowo rozwinięty poniżej, przy omawianiu aplikacji pojęcia zespołu w pracy.

⁶ Porównaj np. (Tokarz 2006, 192)

Istotne wydaje się podkreślenie, że w przypadku tej pracy zdecydowano się na analizę właśnie scenariusza, nie zaś jakiegoś jednego czy wielu jego konkretnych wykonań⁷, jako że jedną z istotnych cech wyróżniających analizowane obrzędy spośród innych interakcji w świecie społecznym jest ich wysoki poziom sformalizowania. To właśnie on decyduje o tym, iż można mówić o wywieranym wrażeniu nie w odniesieniu do jakiejś jednostkowej, pojedynczej ceremonii, a w odniesieniu do wrażenia zaplanowanego jeszcze przed konkretnym wykonaniem, a więc zawartego w tekstach, które podczas każdego konkretnego występu są wypowiadane i powtarzane.

Powyżej opisano goffmanowski podział zespołów na wykonawców i publiczność⁸, jednak zaliczenie poszczególnych uczestników opisywanych w tej pracy rytuałów do tych grup wydaje się problematyczne z kilku przyczyn:

1. Wykonawcy budują daną definicję sytuacji w określonym miejscu i czasie przed określoną widownią. Jednak przyjęte w tej pracy podejście zakładające analizę wyłącznie scenariusza nie odnosi się do konkretnej widowni czy też konkretnego zespołu.

2. Dla Goffmana wykonawcy to przede wszystkim ten zespół, który „ustala tempo i kierunek interakcyjnego dialogu obu zespołów” (Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego* 1981, 141). W przypadku analizowanych liturgii żadna z grup biorących w niej udział nie ma wpływu na kierunek prowadzonego dialogu, gdyż dialog ten jest całkowicie sformalizowany, a więc nie pozostawia żadnej ze stron dowolności w tym, jak ma on wyglądać.

3. Twórca perspektywy dramaturgicznej zaznacza, iż „wykonawcy są świadomi wrażenia, jakie kształtują i zazwyczaj dysponują także potencjalnie destrukcyjnymi informacjami na temat całego przedstawienia” (Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego* 1981, 199), zaś w przypadku analizowanych tekstów⁹ nie jest możliwe określenie poziomu świadomości

⁷ Taka perspektywa wydaje się nieco odbiegać od większości przykładów podawanych przez Goffmana, w których skupia się on właśnie na wykonaniu, na konkretnej interakcji odbywającej się między dwoma jednostkami.

⁸ W swojej publikacji autor wskazuje istnienie także trzeciej grupy – outsiderów, a więc osób, „które nie są ani wykonawcami, ani widzami” (Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego* 1981, 199), jednak kategoria ta została tu pominięta, ze względu na jej nieprzydatność w dalszych analizach.

⁹ Między innymi właśnie dlatego, że analizie poddawany jest scenariusz, nie zaś konkretne wykonanie.

uczestników liturgii dotyczącego tworzonego wrażenia czy też faktów destrukcyjnych dla niego.

4. W wielu miejscach swojej pracy Goffman zwraca uwagę, że to zespół wykonawców odpowiada za kształt definicji sytuacji, że to ten zespół ją tworzy, czy przynajmniej ma na nią decydujący wpływ. W przypadku analizowanych liturgii żadna z grup biorących udział w konkretnym wykonaniu nie ma wpływu na definicję sytuacji, gdyż jest ona szczegółowo zapisana w scenariuszu, na który z kolei nie mają bezpośredniego wpływu.

Istnieją przynajmniej dwa sposoby podejścia do tego problemu. Pierwszy z nich oparty jest o zaproponowane przez cytowanego autora pojęcie „rozrzedzonej widowni”. Definiuje on ją następująco: „należy uwzględnić marginesowy typ ‘rozrzedzonej’ widowni, której członkowie nie są ze sobą w bezpośrednim kontakcie podczas przedstawienia, ale w końcu mogą sumować swoje reakcje na widowisko, które oglądali każdy z osobna” (Goffman, Człowiek w teatrze życia codziennego 1981, 244). Zatem rozrzedzona widownia to taka widownia, która nie uczestniczy w danym przedstawieniu w jednym miejscu i czasie, a uczestniczy w różnych wykonaniach danego przedstawienia i zachowuje możliwość wymiany informacji o swoich reakcjach na poszczególne wykonania, w których miała okazję brać udział. Wydaje się, że osoby uczestniczące w liturgiach będących przedmiotem badań stanowią właśnie taki typ rozrzedzonej widowni. Posługując się goffmanowską konwencją opisu stwierdzić można, że biorą one udział w wielu przedstawieniach przeprowadzanych według tego samego scenariusza, ale odbywających się w różnym miejscu i czasie i odgrywanych przez różnych wykonawców. Sam Goffman nie wprowadza pojęcia „rozrzedzonego zespołu wykonawców”, ale *per analogiam* zdefiniować go można jako taki zespół, który nie pozostaje ze sobą w bezpośrednim kontakcie podczas przedstawienia, jednak występy jego poszczególnych podzespołów składają się na jedną spójną definicję sytuacji i prowadzone są według tego samego scenariusza. Przyjęcie takiego rozumienia pojęć „wykonawcy” i „publiczność” pozwala rozwiązać problem braku odniesienia do konkretnego przedstawienia, a więc braku bezpośredniej interakcji twarzą-w-twarz. Nadal jednak wyraźny pozostaje opisany powyżej problem braku wpływu osób bezpośrednio uczestniczących w poszczególnych wykonaniach na tworzoną przez nie definicję sytuacji.

Dlatego też zasadne wydaje się przyjęcie dwupoziomowego podziału ról, opartego o koncepcję ról nadawczo-odbiorczych proponowaną przez Mikołajczaka (2004). W swoim tekście dotyczącym modlitwy powszechnej zwraca on uwagę na następujący fakt: „Z dialogowością łączy się problem nadawcy tekstu, a ten problem z dalszym – relacją twórcy tekstu do realnego nadawcy” (Mikołajczak, *Modlitwa powszechna - kształt językowy i charakterystyka gatunkowa*. 2004, 88). Także Maria Wojtak dostrzega dwupoziomowość komunikacji w odniesieniu do modlitwy: „W odniesieniu do Boga modlitwa jest specjalnego rodzaju prośbą, w odniesieniu do człowieka katechetycznym pouczeniem” (Wojtak 2004, 109). Na podobny problem zwraca również uwagę Piotr Kładoczny analizując autorstwo księgi Ezechiela: „Przy autorstwie każdego natchnionego tekstu, a szczególnie w przypadku księgi proroczej nie wolno zapominać o najważniejszym nadprzyrodzonym nadawcy. (...) W takim przypadku Boga należy uznać za właściwego nadawcę komunikatu i pierwszego autora w opozycji do Ezechiela, którego można określić mianem autora wtórnego” (Kładoczny 2004, 123). Z jednej strony wydaje się, że problem autorstwa tekstów jest problemem nieco odmiennym od zagadnienia rozróżnienia nadawcy i odbiorcy. Z drugiej jednak strony, analiza Kładocznego również wsazuje na wyróżniony status tekstów religijnych pod względem ich autorstwa bądź tego kto jest ich właściwym nadawcą i tym samym na konieczność stosowania specyficznej dla nich koncepcji pozwalającej na ich rzetelną analizę. Koncepcję taką, zakładającą analizę ról komunikacyjnych na dwóch poziomach, proponuje cytowany już wcześniej Stanisław Mikołajczak. Na pierwszym z poziomów za odbiorcę modlitwy uznaje się boga, zaś za nadawcę osobę realnie ją wypowiadającą, zaś na drugim poziomie odbiorcą jest osoba wypowiadająca tekst modlitwy, zaś nadawcą jej faktyczny autor: „modlitwę powszechną charakteryzuje komunikacja dwupoziomowa: na powierzchni nastawiona jest na odbiorcę ludzkiego i pełni funkcję anamnezyjną, katechetyczną, w strukturze głębokiej, w sposób ukryty, nastawiona jest na odbiorcę Boskiego” (Mikołajczak, *Modlitwa powszechna - kształt językowy i charakterystyka gatunkowa*. 2004, 89). Wspomniany podział na dwa poziomy wydaje się mieć zastosowanie nie tylko do modlitwy powszechnej, ale do wszelkich obrzędów liturgicznych o skonwencjonalizowanej formie – z jednej strony są one, albo przynajmniej mogą być, wyrazem indywidualnej modlitwy każdej z wypowiadających je osób, z drugiej jednak stanowią formę przekazu, której

nadawcą jest autor tekstu, zaś odbiorcą osoba aktualnie go wypowiadająca czy szerzej, uczestnicząca w konkretnej celebracji religijnej. Analogicznie przyjąć można, że w analizowanych w tej pracy przedstawieniach mamy do czynienia z dwupoziomowym podziałem na wykonawców i publiczność. Pierwszy z poziomów (w tej pracy określany jako powierzchniowy) będzie oparty o proponowane przez Goffmana kryteria definicyjne takie jak kontrola nad sceną czy kierowanie interakcją. Drugi z kolei (głęboki) będzie przebiegał na linii autor/autorzy scenariusza – osoby uczestniczące w poszczególnych wykonaniach przedstawienia¹⁰. Za przyjęciem drugiego z omówionych tutaj rozwiązań przemawia przede wszystkim fakt, że rozwiązuje ono zarówno problem braku odniesienia do konkretnego wykonania, jak i problem wpływu uczestników interakcji na kreowane przez nich wrażenia.

Kolejną z kategorii proponowanych przez Goffmana jest „scena”. Będzie ona tutaj rozumiana, jako miejsce, w którym odbywają się poszczególne celebracje liturgiczne, a więc przede wszystkim budynek kościoła, ale także np. kaplica cmentarna czy sam cmentarz. Z kolei zakrystia będzie traktowana jako kulisy, a więc miejsce, gdzie poszczególne występy są przygotowywane, a wykonawca (w strukturze powierzchniowej) „może się odprężyć, porzucić fasadę, wyjść z roli” (Goffman, Człowiek w teatrze życia codziennego 1981, 164).

1.3. Przyczyny wyboru omówionej ontologii życia społecznego.

Centralnym zagadnieniem badawczym¹¹ tej pracy jest językowa definicja sytuacji konstruowana przez wybrane teksty liturgiczne, a zatem wybrana ontologia życia społecznego powinna umożliwiać pokazanie badanego problemu w najlepszy z punktu widzenia badacza sposób. Zaproponowana przez Goffmana perspektywa dramaturgiczna wydaje się spełniać ten warunek z kilku przyczyn:

1. Podstawą perspektywy dramaturgicznej jest założenie, że zachowania jednostek (w tym zachowania językowe) służą między innymi budowaniu definicji sytuacji. Ta sama intuicja leży u podstaw wyboru tematu tej pracy. Wydaje się, że taka zbieżność zapewnia możliwie najlepszą realizację założonego celu badawczego.

¹⁰ Bez względu na rolę, jaką w nich pełnią.

¹¹ Pytania badawcze zostaną szczegółowo sprecyzowane w podrozdziale 2.2.1.

2. Przedmiotem socjologii Goffmana jest „ta kategoria zdarzeń, która powstaje podczas współobecności i na skutek współobecności.” (Goffman, Rytuał interakcyjny 2006, 5).¹² Ta sama kategoria zdarzeń znajduje się w centrum zainteresowań tej pracy, z tą różnicą, że Goffmana nie interesowała „swoista treść działalności poszczególnych uczestników interakcji” (Goffman, Człowiek w teatrze życia codziennego 1981, 51) – zajmował się on „wyłącznie dramaturgicznymi problemami, na jakie napotyka uczestnik interakcji, kiedy przedstawia swoją działalność innym” (Goffman, Człowiek w teatrze życia codziennego 1981, 51), natomiast w tej pracy najważniejsza będzie właśnie treść identyfikowana przy pomocy kategorii dramaturgicznych. Fundamentalne dla tej identyfikacji będzie pytanie, co dzieje się, gdy spotkają się dwie jednostki.

3. Jak zauważa Szacki: „socjologiczny geniusz tego autora [Goffmana] polega na tym, że potrafi on odkrywać problemy teoretyczne w zjawiskach zdawałoby się najprostszych, oczywistych, nie zasługujących z punktu widzenia zdrowego rozsądku na chwilę namysłu” (Szacki, Słowo wstępne 1981, 27). Wydaje się, że takie podejście do tekstów wybranych liturgii pozwoli na nowe spojrzenie zarówno na nie jak i na tworzoną przez nie definicję sytuacji. Teksty te są często postrzegane właśnie jako oczywistość, coś danego i nie wymagającego namysłu. Celem tej pracy jest podjęcie takiego namysłu, stąd perspektywa badawcza, u podstaw której leżało założenie o badaniu takich zjawisk wydaje się odpowiednia.

4. W perspektywę dramaturgiczną wpisana jest ostrożność w formułowaniu wniosków, dotyczących tego co myślą i jak postrzegają świat aktorzy, na co zwraca uwagę jeden z komentatorów prac Goffmana: „W spojrzeniu na ‘życie jako teatr’ badacz – dramaturgista nie prezentuje nam modelu świadomości aktora, świadomości działającego; nie sugeruje on, że w ten sposób opisywany podmiot rozumie świat” (Messinger, Sampson i Towne 1975, 37). Ta ostrożność wydaje się bardzo potrzebna we wszelkich badaniach, zaś w szczególności sposób w badaniach tekstów liturgicznych, należących pod pewnymi względami do sfery *sacrum*. Podejście dramaturgiczne nie tylko taką ostrożność umożliwia, ale nawet ją zakłada.

¹² Opinia za: (Szacki, Słowo wstępne 1981, 9).

Dla wyboru ontologii życia społecznego nie bez znaczenia są także poglądy wybierającego. Wybór perspektywy dramaturgicznej oparty jest na przekonaniu autorki, że daje ona nowatorskie spojrzenie na zjawiska dobrze znane i powszechnie zaliczane do oczywistych. Kategorie opisu proponowane przez Goffmana umożliwiają spojrzenie pod innym kątem na to, co zostało już przebadane i opisane na wiele różnych sposobów. Możliwość takiego spojrzenia wydaje się autorce wartościowa, co również wpływa na wybór tej, a nie innej ontologii życia społecznego.

Rozdział 2. EPISTEMOLOGIA

2.1. Rytuały przejścia.

Tytuł pracy sugeruje, że obrzędy, których teksty będą podlegać analizie mogą zostać zaliczone do tzw. rytuałów przejścia. Dlatego przed szczegółową analizą samego tematu badań, ich przedmiotu i innych kwestii z tym związanych, zasadne wydaje się krótkie przedstawienie tego pojęcia i argumentów przemawiających za uznaniem badanych obrzędów za rytuały przejścia.

2.1.1. Pojęcie.

Za twórcę pojęcia „rytuały przejścia” uznaje się francuskiego antropologa, Arnolda van Gennepa, który tak pisał o sytuacjach, w których w jego opinii można mówić o rytuałach przejścia: „Życie jednostki w społeczeństwie jest serią przejść z jednego wieku do innego, z jednego zajęcia do innego. Gdziekolwiek są jasne rozróżnienia między poszczególnymi grupami wiekowymi lub zawodowymi, przejściu z poprzedniej grupy do następnej towarzyszą specjalne działania (...). Wśród ludzi z quasi-cywilizowanych [semicivilised] społeczeństw takie przejścia są otoczone ceremoniami ponieważ dla quasi-cywilizowanego umysłu żadne działanie nie jest w pełni wolne od *sacrum*. W takich społeczeństwach każda zmiana życia jednostki zawiera interakcje (akcje i reakcje między *sacrum* i *profanum*) – akcje i reakcje, które są regulowane i kontrolowane (...). Przejście z grupy do grupy, z jednej sytuacji społecznej do innej są uznawane za ukryte w samym fakcie egzystencji, tak, że życie człowieka składa się z serii etapów z podobnymi końcami i początkami: narodziny, społeczna dojrzałość, małżeństwo, rodzicielstwo, przejście do wyższej klasy, specjalizacja zawodowa i śmierć.” (van Gennep 2004, 2-3). Rytuał przejścia jest więc ceremonią, która pojawia się w momencie istotnej zmiany o charakterze społecznym w życiu jednostki.

Sam van Gennep odnosił to pojęcie jedynie do społeczeństw, które można by określić jako pierwotne lub quasi-cywilizowane, jednak inni badacze stosowali je również w analizach społeczeństw współczesnych – na przykład Jean Holm, John Bowker oraz współpracujący z nimi autorzy analizują przy pomocy terminologii van Gennepa obrzędy przejścia realizowane współcześnie w kilku największych religiach świata (Holm i Bowker 2004) i rozszerzają proponowane pojęcie na wszystkie znane

typy społeczeństw: „Idea ‘rytuałów przejścia’ jest więc teorią do interpretacji zmian statusu w społeczeństwach ludzi” (Davies 2004, 3). Również w definicjach innych autorów zajmujących się tą tematyką brak jest ograniczenia zakresu tego pojęcia wyłącznie do społeczeństw pierwotnych lub (jak chciał van Gennep – quasi-cywilizowanych):

- „Rytuały przejścia to rytuały, które zaznaczają ważne etapy w przebiegu życia jednostki” (Haviland, Walrath i Prins 2008, 309);
- „Rytuały przejścia były zorganizowanymi wydarzeniami, w których (...), społeczeństwo brało jednostki za rękę i prowadziło od jednego statusu społecznego do innego, przeprowadzając je przez progi i zatrzymując na moment w pozycji, kiedy nie należały do ani jednego ani drugiego statusu.” (Davies 2004, 3);
- „Uniwersalną praktyką wśród społeczeństw jest tworzenie określonych rytuałów dla kluczowych punktów przejścia w życiu jednostki. Te rytuały nazywane są rytuałami przejścia. Kluczowe punkty życia, których zwykle dotyczą to narodziny, dojrzewanie, małżeństwo i śmierć” (Hopfe i Woodward 2009, 27).

Na potrzeby tej pracy, w której samo pojęcie rytuałów przejścia nie stanowi centralnego zagadnienia, a jest jedynie narzędziem umożliwiającym spójną kategoryzację badanych tekstów, zasadne wydaje się przyjęcie najprostszej z proponowanych definicji, w myśl której „rytuały przejścia to rytuały, które zaznaczają ważne etapy w przebiegu życia jednostki” (Haviland, Walrath i Prins 2008, 309). W odniesieniu do tej definicji warto zaznaczyć jednak, że „Van Gennep, na przykład, wyrażał się bardzo jasno, co do faktu, że może powstać rozdzźwięk między jednostkowymi warunkami a społecznie definiowaną tożsamością (...). Jak pokazują rozdziały dotyczące chrześcijaństwa, sakramenty informują o statusie lub powołaniu jednostki, podczas gdy brany pod uwagę jest fakt, że może zająć trochę czasu zanim własna identyfikacja i tożsamość się połączą” (Davies 2004, 6), zatem definicyjny „ważny moment” postrzegany jest z perspektywy społecznej nie zaś jednostkowej.

2.1.2. Badane obrzędy jako rytuały przejścia.

Po przedstawieniu definicji pojęcia „rytuały przejścia” zasadna wydaje się odpowiedź na pytanie, czy rytuały, które mają być przedmiotem badań w tej pracy, a więc katolickie obrzędy chrztu, bierzmowania, ślubu i pogrzebu mogą być uznane za rytuały przejścia.

Pierwszym argumentem, który przemawia za udzieleniem twierdzącej odpowiedzi na powyższe pytanie jest to, że zarówno sam van Genep jak i jego następcy, wśród przykładowych momentów, których mogą dotyczyć rytuały przejścia wymieniają właśnie te przejścia, których dotyczą obrzędy stanowiące przedmiot analizy w tej pracy:

- „Przejście z grupy do grupy, z jednej sytuacji społecznej do innej są uznawane za ukryte w samym fakcie egzystencji, tak, że życie człowieka składa się z serii etapów z podobnymi końcami i początkami: narodziny, społeczna dojrzałość, małżeństwo, rodzicielstwo, przejście do wyższej klasy, specjalizacja zawodowa i śmierć.”¹ (van Genep 2004, 3);
- „Rytuały przejścia, które pomagają jednostce przejść przez kluczowe kryzysy lub główne zmiany statusu społecznego takie jak narodziny, dojrzewanie, małżeństwo, rodzicielstwo, przeniesienie do wyższej klasy społecznej, specjalizację zawodową i śmierć” (Haviland, Walrath i Prins 2008, 309);
- Większość poniższych rozdziałów traktuje „Rytuały przejścia w węższym [niż wyżej opisany] sensie formalnej zmiany statusu społecznego od np. chłopca do mężczyzny, od dziewczyny do kobiety, od bycia panną/kawalerem do bycia zamężnym/zonatym, od bycia małżonkiem do stania się rodzicem, od bycia żywym do bycia umarłym” (Davies 2004, 4);
- „Najważniejszym zmianom statusu często towarzyszą publiczne ceremonie – rytuały przejścia (...) Chrzest, rytuał inicjacji lub bierzmowanie, ukończenie studiów, ceremonia małżeństwa i pogrzeb wszystkie formalizują pozostawienie jednego stanu i zapoznanie się z nowym.” (Rosow 1974, 16).

W cytowanych pracach pojawiają się również stwierdzenia wprost określające poszczególne ceremonie jako obrzędy przejścia. Twierdzenia te dotyczą wprawdzie

¹ Podkreślenia autorki.

chrztu, bierzmowania, ślubu i pogrzebu jako rytuałów obecnych w chrześcijaństwie, nie zaś *stricte* katolickich, jednak nie wydaje się, aby to uogólnienie osłabiało siłę tychże w odniesieniu do wyznania rzymskokatolickiego. I tak na temat chrztu Davies stwierdza, że „jest najbardziej fundamentalnym chrześcijańskim rytuałem przejścia” (Davies 2004, 41). Zauważa także, że „chrześcijaństwo silnie podkreśla rytuał włączenia we wspólnotę kościoła przez chrzest” (Davies 2004, 6). Również Hopfe i Woodward zwracają uwagę na znaczenie rytuału związanego z narodzeniem dziecka i włączeniem go do wspólnoty: „ceremonie narodzin są istotne. Rytuały otaczające narodziny identyfikują dziecko jako członka społeczności (...). W wielu odmianach chrześcijaństwa jest rytuał chrztu, ceremonia, która nadaje noworodkowi imię i czyni go wyznawcą religii chrześcijańskiej” (Hopfe i Woodward 2009, 27). Ci sami autorzy klasyfikują również bierzmowanie jako rytuał przejścia. Davies widzi w bierzmowaniu „rytuał przejścia do pełnego członkostwa w kościele dla nastolatków” (Davies 2004, 45) i zwraca uwagę, że w niektórych wyznaniach chrześcijańskich (w tym w katolicyzmie) bierzmowanie „stało się osobnym rytuałem (...) służącym w niektórych krajach jako osobny rytuał przejścia” (Davies 2004, 44). Z kolei Hopfe i Woodward stwierdzają: „Współczesnymi odpowiednikami [rytuałów przejścia] dla okresu dojrzewania są bierzmowanie dla części młodzieży chrześcijańskiej i Bar Mitzvah i Bat Mitzvah dla młodych Żydów” (Hopfe i Woodward 2009, 27). Podobne wypowiedzi odnaleźć można również w odniesieniu do małżeństwa: „jako istotne wydarzenie w życiu w kategoriach zmiany statusu społecznego po małżeństwie można się spodziewać, że będzie zawierało jakiś rytuał przejścia (...). Większość współczesnych kościołów chrześcijańskich praktykuje rytuały ślubne.” (Davies 2004, 48). Analogicznie sytuacja wygląda w przypadku pogrzebu: „przejściu związanemu ze śmiercią także poświęca się religijne rytuały, zarówno w momencie śmierci jak i podczas grzebania ciała” (Hopfe i Woodward 2009, 27).

Wydaje się, że zarówno ze względu na moment w życiu jednostki, w którym odbywają się obrzędy, które mają zostać poddane badane w tej pracy, jak i fakt, że inni badacze analizują te właśnie chrześcijańskie obrzędy w kategoriach rytuałów przejścia, katolicki chrzest, bierzmowanie, ślub i pogrzeb mogą zostać określone jako rytuały przejścia.

2.2. Temat badań.

2.2.1. Pytanie badawcze.

Opisana w poprzednim rozdziale perspektywa goffmanowska pozwala spoglądać na rzeczywistość społeczną jako na przedstawienie, którego celem jest budowa określonej definicji sytuacji, innymi słowy wywarcie określonych wrażeń na osobach stanowiących publiczność dla danego przedstawienia. Centralnym zagadnieniem badawczym tej pracy będzie poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o kształt tej definicji sytuacji. Celem prowadzonych badań będzie wskazanie wrażeń, które składają się na definicję sytuacji w poszczególnych analizowanych rytuałach.

W języku potocznym powyższe pytanie badawcze można by sformułować następująco: „czego dowiaduję się o świecie z tekstów wybranych rytuałów?”. Takie sformułowanie pozwala dostrzec, że istotna tu będzie perspektywa odbiorcy tych tekstów (w kategoriach goffmanowskich określanego jako członek publiczności). Ponieważ teksty będą traktowane jako całość², pominięte zostaną role nadawczo-odbiorcze znajdujące się w powierzchniowej warstwie tekstu, a także powierzchniowy podział na publiczność i zespół³, zaś teksty będą poddane analizie jedynie z perspektywy głębokiego podziału na role nadawczo-odbiorcze. Za takim wyborem przemawia również proponowana przez Lyonsa analiza pojęcia komunikatywności: „Jeśli nadawca musi koniecznie zachować się w jakiś jeden określony sposób (czyli nie może wybrać jednego spośród kilku sposobów zachowania⁴) to siłą rzeczy takim zachowaniem nie może niczego zakomunikować” (Lyons 1984, 36), ani też tworzyć definicji sytuacji czy też wywierać określonych wrażeń. Wprawdzie Lyons nadal nazywa osobę wypowiadającą dane stwierdzenie nadawcą, jednak ze względu na założoną w tej pracy koncentrację na tym, co jest komunikowane, zasadne wydaje się pominięcie nadawcy bezpośredniego, po to, by skoncentrować się na nadawcy pośrednim, a więc autorze tekstu, jak na osobie, która ma faktyczny wpływ na kształt wypowiedzi i tym samym może coś komunikować, czy też tworzyć jakąś definicję sytuacji. Zatem za nadawcę/zespół uznawany będzie autor/autorzy tekstu, zaś za odbiorcę/publiczność uczestnicy poszczególnych wykonań danego rytuału. Tak więc zagadnienie badawcze dotyczy definicji sytuacji,

² Co zostanie jeszcze szczegółowo omówione poniżej.

³ Porównaj: str. 10.

⁴ Z jaką to sytuacją mamy właśnie do czynienia podczas wszystkich omawianych liturgii.

jaka jest kreowana przez tekst danego rytuału traktowany jako jeden, spójny komunikat.

Goffman w swoich analizach brał pod uwagę zarówno czynniki werbalne jak i pozawerbalne, takie jak na przykład strój czy wystrój pomieszczenia, w jakim przedstawienie jest odgrywane. Z kolei Lakoff i Johnson stwierdzają: „język jawi się nam, jako źródło danych mogących doprowadzić nas do ogólnych zasad rozumienia” (Lakoff i Johnson 1988, 143), które z kolei, jak się wydaje, pozwalają zrozumieć czy też opisać definicję sytuacji, której dane zachowania językowe dotyczą. Dlatego też ta praca skupiać się będzie wyłącznie na języku jako na środku budowania poszczególnych wrażeń, a także całościowej definicji sytuacji. Prowadzone badania będą więc próbą poszukiwania odpowiedzi na pytanie, jaki obraz świata jest tworzony przez wyrażenia i zwroty składające się na poszczególne liturgie. Analizy będą dotyczyć wyłącznie języka i całkowicie pominą sferę gestów (mimo, że są one opisane w publikacjach zawierających teksty badanych rytuałów), a także kwestie takie jak strój, organizacja przestrzeni etc.

Za tak postawionym pytaniem badawczym kryje się kilka założeń, które wydają się warte wyrażenia i wyjaśnienia:

1. *Każde działanie człowieka jest także⁵ źródłem informacji o definicji sytuacji, w której ma ono miejsce.* Założenie to jest oparte o przyjętą ontologię życia społecznego. Zgodnie z nią każde działanie, które odbywa się w obecności innych ludzi, jest przedstawieniem. Celem każdego przedstawienia jest budowa określonej definicji sytuacji, czy też wywarcie określonych wrażeń, które się na tę definicję składają. Analiza zachowań aktora może prowadzić do identyfikacji definicji sytuacji, którą stara się ustalić.

2. *Język stanowi jeden ze środków budujących definicję sytuacji.* Zatem dobór określonych słów, sposób w jaki zadaje się pytania czy też metafory jakimi się posługuje wpływają na wrażenia, jakie są wywierane przez nadawcę tych komunikatów. Podobne założenie stoi, jak się wydaje, u podstaw licznych badań związanych z tzw. językowym obrazem świata, który Renata Grzegorzczukowa definiuje jako: „sposób ujmowania świata

⁵ Obok właściwego celu, któremu działanie to służy, co zostało dokładniej opisane w części poświęconej ontologii (porównaj: str. 13).

(jego percepcji i konceptualizacji), dający się odczytać z faktów językowych” (Grzegorzczukowa, Wprowadzenie do semantyki językoznawczej 2001, 163). Z kolei w analizach dotyczących sfery związanej z *sacrum* badania oparte na takim założeniu znaleźć można na przykład w pracy Katarzyny Skowronek, która analizuje językowy obraz kobiety pojawiający się w tekstach listów pasterskich Konferencji Episkopatu Polski (Skowronek 2007).

3. *Powstawanie definicji sytuacji w trakcie interakcji twarzą-w-twarz może być niezależne od głównego celu jakiemu służy ta interakcja.* Na przykład w czasie interakcji między studentem a wykładowcą, której głównym celem jest wyjaśnienie pewnego zagadnienia z wykładów, definicja sytuacji może dotyczyć także relacji władzy między studentem i wykładowcą. Również to założenie ma swoje źródło w przyjmowanej ontologii społecznej, w myśl której, jak zauważa jeden z komentatorów Goffmana: „obecność innych ludzi nieuchronnie przekształca zachowanie ludzkie w występ, mający przede wszystkim wywrzeć na nich odpowiednie wrażenie” (Szacki, Historia myśli socjologicznej 2002, 847).

Główne pytanie badawcze nasuwa, jak się wydaje, dwa kolejne, istotne dla prowadzonych analiz. Pierwsze z nich dotyczy środków, przy pomocy których definicja sytuacji (lub jej poszczególne elementy – wrażenia) jest budowana i wzmacniana. Innymi słowy zachodzi pytanie, czy dla zidentyfikowanych uprzednio wrażeń można wskazać na środki perswazyjne, które je wzmacniają. Pytanie to wydaje się tym bardziej zasadne, że niektórzy autorzy uznają perswazyjność za jeden z wyróżników stylu religijnego: „Wśród wyróżników tego [religijnego] stylu umieszczam: szablonowość związaną ze standaryzacją i stereotypizacją tekstu lub segmentu, perswazyjność bądź apelatywność i bogactwo rejestrów stylistycznych” (Wojtak 2004, 106). Warto zaznaczyć, iż możliwość wskazania na istnienie pewnych środków perswazyjnych w tekście nie dowodzi świadomości czy też intencjonalności ich stosowania przez autorów tekstu. Analiza środków perswazji, które wzmacniają opisane wcześniej wrażenia służy jedynie ich prezentacji, nie ma zaś na celu dowodzenia, ani nawet sugerowania, że środki te stosowane są przez autorów tekstu świadomie w jakimś określonym celu.

Drugie pytanie jest właściwie pytaniem o wstępną weryfikację otrzymanych wcześniej wyników. Dotyczy więc tego, czy zidentyfikowane przy pomocy narzędzi

językoznawczych elementy definicji sytuacji znajdują jakiegokolwiek odzwierciedlenie w definicji sytuacji przyjmowanej przez faktycznych użytkowników języka. Jego istotą jest więc pokazanie odniesienia tez ustalonych w tej pracy przy pomocy metod językoznawczych do rzeczywistego języka używanego przez potencjalnych uczestników analizowanych obrzędów.

Podsumowując powyższe rozważania dotyczące pytania badawczego, można sformułować 3 cele, które prowadzone badania mają zrealizować:

- Identyfikacja językowej definicji sytuacji w każdym z analizowanych tekstów rytuałów przejścia;
- Identyfikacja środków perswazji, przy pomocy których wrażenia te są budowane i wzmacniane;
- Wstępna weryfikacja zgodności zidentyfikowanej definicji sytuacji z definicją sytuacji przyjmowaną przez użytkowników języka.

2.2.2. Zasadność poruszanego tematu.

Po przedstawieniu pytania badawczego i celów, jakim mają służyć prowadzone w pracy analizy, zasadne wydaje się wskazanie kilku przesłanek przemawiających za celowością ich prowadzenia. Innymi słowy, namysłu wymaga nie tylko możliwie najbardziej precyzyjne sformułowanie tematu czy dobranie metodologii dającej trafne wyniki, ale także pytanie, jakie znaczenie mają takie badania, czy i dlaczego warto je podejmować.

Zasadność wybranego tematu może być rozpatrywana z wielu różnych punktów widzenia. Pierwszy z nich określić można jako społeczny. Zjawisko uczestnictwa w poszczególnych liturgiach, a tym samym prawdopodobieństwo podlegania wpływowi definicji sytuacji zawartej w ich tekstach dotyczy dużej części polskiego społeczeństwa. Teza ta oparta jest na następujących wynikach badań:

- W 2009 blisko 95% dorosłych Polaków określało samych siebie jako katolików, a 82% jako osoby wierzące (Centralny Ośrodek Badania Opinii Społecznej (opracował: Boguszewski, Rafał) 2009, 4);
- Ponad połowa badanych osób (54%) bierze udział w praktykach religijnych przynajmniej raz w tygodniu (Centralny Ośrodek Badania Opinii Społecznej (opracował: Boguszewski, Rafał) 2009, 4);

- „W ciągu ostatnich dwudziestu lat deklaracje zarówno wiary, jak i uczestnictwa w praktykach religijnych praktycznie nie uległy zmianie” (Centralny Ośrodek Badania Opinii Społecznej (opracował: Boguszewski, Rafał) 2009, 5), co pozwala stwierdzić, że zjawisko to ma szeroki zasięg czasowy;

- Obrzędy religijne związane z narodzinami, małżeństwem i śmiercią (a więc z tymi wydarzeniami, których rytuały będą poddawane analizie w tej pracy⁶) są istotne dla zdecydowanej większości Polaków. I tak ceremonia chrztu stanowi istotny element życia dla 87% badanych osób, ceremonia ślubu dla 84%, zaś obrzędy związane z pogrzebem dla 89% (Centrum Badania Opinii Społecznej (opracował: Boguszewski, Rafał) 2006, 8). Takie wyniki badań pozwalają wnioskować, że duża część społeczeństwa uczestniczy w obrzędach, których teksty będą przedmiotem badań w tej pracy;

- „Mimo iż badani uznający się za osoby areligijne oraz deklarujący absencję lub jedynie sporadyczne uczestnictwo w praktykach religijnych częściej niż pozostali kontestują znaczenie ceremonii chrztu, ślubu czy pogrzebu, również oni dość często uznają omawiane obrzędy za ważne”⁷ (Centrum Badania Opinii Społecznej (opracował: Boguszewski, Rafał) 2006, 9)., Takie deklarację pozwalają przypuszczać, że w analizowanych obrzędach udział biorą nie tylko osoby regularnie uczestniczące w innych nabożeństwach i uznające się za wierzące, co z kolei prowadzi do wniosku, że zasięg możliwego oddziaływania definicji sytuacji zawartej w tych obrzędach będzie szerszy niż w przypadku np. liturgii mszy świętej.

Podsumowując: duży społeczny zasięg analizowanych obrzędów, zarówno jeśli chodzi o ilość osób w nich uczestniczących jak i o przypisywaną im wagę przemawia, jak się wydaje, za zasadnością stawiania pytania o zawartą w nich definicję sytuacji.

⁶ Z wyjątkiem bierzmowania, stosunek do którego nie był objęty cytowanymi badaniami.

⁷ Konkretnie: wśród osób deklarujących udział w praktykach religijnych kilka razy w roku za ważną lub bardzo ważną ceremonię chrztu uznaje 78% badanych osób, ceremonię ślubu – 72%, a ceremonię pogrzebu 83%. W przypadku osób nigdy nie uczestniczących w praktykach religijnych uzyskane w cytowanym badaniu wyniki wyglądają następująco: ceremonię chrztu za ważną lub bardzo ważną uznaje 41% ankietowanych, ceremonię ślubu 42%, zaś ceremonię pogrzebu – 49%. (Centrum Badania Opinii Społecznej (opracował: Boguszewski, Rafał) 2006, 10).

Druga z perspektyw, w której podejmowany temat jawi się jako istotny, związana jest z momentem, w jakim odbywają się analizowane obrzędy, a więc, innymi słowy, z zaliczeniem ich do rytuałów przejścia. Sam twórca pojęcia „rytuały przejścia” tak pisał o ich głównym celu: jest nim „umożliwienie jednostkom przejście z jednej określonej pozycji do innej, która jest równie dobrze zdefiniowana” (van Gennep 2004, 3). Inny z autorów zajmujących się rytuałami przejścia również podkreśla ich rolę dla jednostek w nich uczestniczących: „rytuały przejścia często pomagają przygotować ludzi na to poczucie tożsamości, które ma towarzyszyć statusowi społecznemu im przypisanemu” (Davies 2004, 8). Szczególnie druga z cytowanych tu wypowiedzi wskazuje wyraźnie na ważną rolę samego rytuału przejścia, ale także definicji sytuacji w nim zawartej. Skoro bowiem taki rytuał ma przygotować jednostkę na nowe poczucie tożsamości, prawdopodobne jest, że stanowi dla niej przynajmniej częściowo źródło informacji o treści tej nowej tożsamości. Wydaje się więc, że skoro duża część społeczeństwa definiuje analizowane tu rytuały jako ważne dla nich osobiście⁸ i równocześnie rytuały te mogą w jakiejś części stanowić źródło tożsamości dla poszczególnych jednostek, są one warte poświęcenia im uwagi badawczej.

Kolejny punkt widzenia, z którego, jak się wydaje, warto przyjrzeć się zasadności podejmowanego tematu określić można jako kognitywny. Perspektywa ta zakłada, że powtarzane i słyszane podczas poszczególnych liturgii teksty mogą mieć wpływ na obraz świata, jaki ma ich uczestnik. Pogląd taki odnaleźć można na przykład u Marii Wojtak: „modlący się człowiek (...) za pośrednictwem gotowego tekstu nazywa i ocenia określone elementy rzeczywistości, przyjmuje je jako własną, zarysowaną w owym tekście perspektywę świata” (Wojtak 2004, 109-110). Skoro (jak wskazano powyżej) większość Polaków uczestniczy w analizowanych celebracjach, a tym samym, zgodnie z prezentowanym tu poglądem, przyjmuje jako własną zarysowaną w owym tekście perspektywę świata (Wojtak 2004, 109-110), pytanie o to, jaka jest ta „perspektywa świata” i jaka jest zawarta w poddawanych badaniu tekstach ocena elementów rzeczywistości wydaje się istotne. Ich znaczenie podkreśla Lippmann proponując: „Założmy więc, że to, co robi każdy człowiek, jest oparte nie o bezpośrednią i pewną wiedzę, ale o obrazy, które sobie sam wytworzył, albo, które zostały mu dane (narzucone?). (...) Sposób w jakiś świat jest wyobrażany

⁸ Co wykazano powyżej.

(przedstawiany sobie w umyśle), determinuje na dany moment to, co człowiek będzie robił.” (Lippmann 1960, 25). Po przyjęciu takiego założenia, poznanie definicji sytuacji (czy, jak powiedziałby zapewne Lippmann, „obrazu rzeczywistości”) zawartej w badanych tekstach jest tym istotniejsze, że może wpływać nie tylko na to, co człowiek myśli i jak postrzega rzeczywistość, ale również na to jak działa. Założenie Lippmanna wydaje się bardzo radykalne i w odniesieniu do przedmiotu badań może budzić wiele wątpliwości, z których podstawowa dotyczy tego, czy teksty wybranych obrzędów mogą zostać zaliczone do źródeł, z których człowiek czerpie obraz rzeczywistości. Tym niemniej, nawet istnienie zaledwie możliwości takiego wpływu, czyni pytanie o definicję sytuacji zawartą w tekstach katolickich obrzędów przejścia interesującym i wartym poszukiwania na nie odpowiedzi.

Prowadzone w tej pracy badania można również zaliczyć do nurtu badań nad językiem religii czy też językiem religijnym, o których znaczeniu następująco wypowiadają się Stanisław Mikołajczak i Tomasz Węclawski: „Kiedy pytamy o rzeczywistość języka religijnego, jego obecny stan, dotyczące go niebezpieczeństwa i kierunki jego rozwoju, chodzi bez wątpienia o kwestie wagi pierwszorzędnej. Warto mianowicie zdać sobie sprawę, jak czułym instrumentem, pozwalającym wglądać w samo serce, we wnętrze ducha i kultury jest język religijny” (Mikołajczak i Węclawski, Słowo wstępne 2004, 9). Jeżeli przyjąć, że język religijny jako całość może mieć tak duże znaczenie dla badania „ducha i kultury”, to również badanie jego fragmentów, jakimi niewątpliwie są teksty wybranych tutaj obrzędów, uznać można za istotne zagadnienie badawcze.

Grzegorz Babiński stwierdza, że istotnym kryterium kwalifikującym dowolne pytanie jako możliwy problem badawczy jest to, że „musi ono dotyczyć obiektywnego stanu niewiedzy” (Babiński 1980, 19), zatem kolejnym argumentem, który może przemawiać za zasadnością podejmowanego tematu jest fakt, że nie był on w taki sposób badany wcześniej. Maria Karpluk i Jadwiga Sambor w jednej z pierwszych polskich publikacji dotyczących języka religijnego wydanej pod koniec lat 80 XX w. stwierdzają: „Jest to temat [język religijny] interesujący zarówno dla językoznawców, jak i duszpasterzy, a jednak prawie zupełnie jeszcze nie opracowany” (Karpluk i Sambor 1988, 5). W ostatnim dwudziestoleciu temat ten był

analizowany z wielu różnych perspektyw. Wydaje się, że analiz zbliżonych do prowadzonych w tej pracy można szukać w przynajmniej trzech z nich.

Pierwszą są badania dotyczące języka tekstów liturgicznych, czy też szerzej – tekstów obrzędów sprawowanych w sferze *sacrum*. Podejmują je na przykład Marcela Grygerková i Zdeněk Kovalčík w swoim tekście: „Uwagi na temat różnic w języku współczesnej liturgii Kościoła rzymskokatolickiego i Czechosłowackiego Kościoła Husyckiego”, w którym porównują oni teksty liturgii wyżej wymienionych kościołów. Analiza ta pozwala autorom na wyciąganie wniosków, które w terminologii przyjętej w tej pracy można by zaliczyć do wrażeń składających się na definicję sytuacji, jak na przykład: „w niektórych ustępach liturgii celebrans w RK⁹ mówi o obecnych w 3. osobie liczby mnogiej używając zaimka oni (...). Celebrans podkreśla w ten sposób swą rolę pośrednika między wiernymi a Bogiem, ale równocześnie dystansuje się od pozostałych obecnych” (Grygerková i Kovalčík 2009, 239) czy „w Kościele katolickim widać większą troskę o wiernych, w Kościele husyckim pojedynczy wierny jest konsekwentnie traktowany jako część społeczności.” (Grygerková i Kovalčík 2009, 243), jednak wyraźne są także różnice w stosunku do zamierzonych w tej pracy badań: przede wszystkim, ze względu na swój porównawczy charakter, analiza skupia się na tym co podobne i różne w obu Kościołach, nie dostarcza natomiast całościowego opisu definicji sytuacji kreowanej przez poszczególne teksty, co jest¹⁰ celem niniejszej pracy. Nieco różny jest także sam przedmiot badań (tekst liturgii niedzielnej mszy w przypadku omawianego artykułu i teksty wybranych obrzędów przejścia w przypadku tej pracy), a także metodologia, która u Marceli Grygerkovej i Zdeněka Kovalčíka nie jest wyraźnie zarysowana.

Również Andrzej Draguła podejmuje w swojej pracy „Narracja czy inscenizacja? O naturze języka religijnego” analizę języka liturgii, a konkretniej fragmentu mszy świętej, jak jednak sam zauważa „podstawowe pytanie, które przyświeca niniejszemu tekstowi jest pytaniem natury teologicznej” (Draguła 2009, 256), zaś język liturgii stanowi wyłącznie środek w poszukiwaniu odpowiedzi na takie pytanie. Jest to więc optyka zupełnie odmienna od przyjmowanej w niniejszej pracy, gdzie właśnie język stanowi centrum zainteresowania. Sama liturgia i jej

⁹ Kościele rzymskokatolickim.

¹⁰ Przy założonej metodologii, a więc również ograniczeniach z niej wynikających, co szczegółowo zostanie opisane w podrozdziale 3.1.3. (str. 53).

teksty stanowią również przedmiot badań subdziedziny teologii – liturgiki, jednak analizy te nie mają charakteru językoznawczego i w związku z tym wydają się nie związane z przyjmowaną tu perspektywą. Zatem, mimo istnienia badań bezpośrednio związanych z językiem tekstów liturgicznych, stawiane w tej pracy pytanie o językową definicję sytuacji w katolickich obrzędach rytuałów przejścia wydaje się pozostawać właśnie tym, co Babiński określał jako „obiektywny stan niewiedzy” (Babiński 1980, 19).

Druga z perspektyw, które mogą się zająć z tematyką tej pracy, dotyczy perswazji w tekstach związanych ze sferą *sacrum*. Najbardziej przebadanym pod tym względem obszarem wydaje się homiletyka, znaleźć można bowiem wiele prac, które analizują wymiar perswazyjny kazań czy homilii. Prace te są bardzo zróżnicowane – obejmują na przykład analizy środków perswazji wykorzystywanych przez poszczególnych autorów, co czyni np. Rafał Garpiel (Garpiel 2003) czy Dorota Zdunkiewicz (Zdunkiewicz 1991) w odniesieniu do wybranych homilii Jana Pawła II czy Monika Michalska badając językowe środki perswazji stosowane przez kardynała Wyszyńskiego (Michalska 2004). Inny nurt badań nad perswazją w homiliach i kazaniach dotyczy wykorzystania przez ich autorów konkretnych środków perswazyjnych. Przykładem prac z tego nurtu są badania Elizy Grzelak nad wykorzystaniem strategii szczerości w wybranych aspektach komunikacji religijnej (Grzelak 2007) czy Izabeli Kępki w odniesieniu do form *pluralis homileticus* w kazaniach księdza Hieronima Kajsiewicza (Kępka 2008). Pojawiają się również badania perswazji w innych tekstach związanych z *sacrum*, jak na przykład listach publikowanych w czasopiśmie „Miłujcie się” (Czarnecka 2009) czy ogłoszeniach parafialnych (Grzelińska 2007). Żadna jednak z powyższych prac nie dotyczy bezpośrednio tekstów liturgicznych, zatem również drugie z proponowanych pytań badawczych (dotyczące środków perswazji przy pomocy których zidentyfikowana wcześniej definicja sytuacji jest wzmacniana) wydaje się nie mieć na razie odpowiedzi.

Jednym z podstawowych narzędzi służących identyfikacji wrażeń składających się na definicję sytuacji będzie w tej pracy teoria metafor poznawczych Johnsona i Lakoffa¹¹. W literaturze odnaleźć można przykłady badania tekstów związanych ze sferą *sacrum* przy pomocy teorii metafor poznawczych lub teorii pochodnych.

¹¹ Której zastosowanie zostanie szczegółowo omówione w rozdziale 3.

I tak na przykład Aleksander Gomola, poszukując odpowiedzi na pytanie, czy możliwe jest wprowadzenie „do języka wiary, obok wyobrażenia Boga jako Ojca, wyobrażenie Boga jako matki” (Gomola 2009, 207), posługuje się kognitywną analizą języka Katechizmu Kościoła Katolickiego. Z kolei Laura Suchostawska wykorzystuje teorię metafor poznawczych, aby analizować treść przypowieści ewangelicznych przedstawiających relację bóg-człowiek (Suchostawska 2004), a Edward Polański i Jolanta Bujak-Lechowicz w swoim opracowaniu dotyczącym tekstów kardynała Stefana Wyszyńskiego próbują „wskazać metafory, metonimie i zaproponować kognitywną definicję miłości” (Polański i Bujak-Lechowicz 2009, 35), wynikającą z analizowanych tekstów. Jednak, mimo zastosowania częściowo tej samej metodologii przez autorów wspomnianych powyżej prac i autorkę tej pracy, a także mimo przynależności wszystkich analiz do szeroko pojętej sfery badań nad językiem religijnym, ze względu na odmienność samego przedmiotu, proponowane w tej pracy badania wydają się dotyczyć innego zagadnienia.

Podsumowując – analizy dotyczące analogicznego przedmiotu badań, a więc tekstów liturgicznych, koncentrują się na nieco innych zagadnieniach, zaś zarówno badania stawiające pytanie zbieżne z jednym z pytań badawczych tej pracy jak i analizy posługujące się podobną metodologią dotyczą innego przedmiotu. Argumenty te wspierają jak się wydaje zasadność podjęcia takich badań.

Inny autor zajmujący się metodologią badań społecznych stwierdza, że jednym z celów badań jest „zaspokojenie ciekawości badacza i jego pragnienia lepszego zrozumienia przedmiotu (Babbie 2003, 111). Nie bez znaczenia więc dla podjęcia danego tematu są też zainteresowania badawcze autora pracy, a więc perspektywa, którą należałoby określić jako osobistą. „Każda religia ujmuje jakoś stosunek wzajemny Boga i człowieka. Ten stosunek wyznaczony jest w formie pewnych obrzędów” (Salamucha 1997, 115). Pytanie, jaki obraz tego wzajemnego stosunku boga i człowieka, a także szerzej – jaki obraz całej rzeczywistości i istniejących w niej relacji zawarty jest w językowej warstwie obrzędów, które tutaj zostaną poddane analizie – wydaje się autorce pytaniem interesującym poznawczo lub, mówiąc bardziej kolokwialnie, budzi jej ciekawość.

2.3. Przedmiot badań.

Tym, co wyróżnia badane rytuały spośród wielu innych interakcji społecznych, jest ich wysoki poziom sformalizowania – posługując się goffmanowskimi

kryteriami opisu – istnienie dokładnego scenariusza każdego z przedstawień, który jest podczas niego realizowany. Istnienie takiego scenariusza i możliwość jego analizy czyni zasadnym pytanie o definicję sytuacji zawartą w tekstach obrzędów i przez nie ustalaną, nie zaś jedynie o wrażenia wywierane przez konkretne wykonanie. Przy poczynionym powyżej założeniu dotyczącym analizy jedynie językowego aspektu wywieranych wrażeń, zasadne wydaje się badanie właśnie wyłącznie scenariusza poszczególnych przedstawień, abstrahując od jego jednostkowych wykonania, a więc także takich wrażeń, które mogą być zróżnicowane ze względu na te wykonania. Wydaje się jednak, że zróżnicowanie to będzie wynikać przede wszystkim ze sfery pozawerbalnej, jak na przykład poziomu zaangażowania w wykonywanie pewnych gestów czy też tonu wypowiedzi, gdyż warstwa werbalna¹² pozostaje niezmienna.

Zgodnie z poczynioną powyżej krótką analizą, przedmiotem badań będzie wyłącznie scenariusz poszczególnych ceremonii, a więc teksty zawarte w czterech publikacjach, z których każda dotyczy innego rytuału:

- *Obrzędy chrztu dzieci wg rytuału rzymskiego*. Katowice: Wydawnictwo Kurii Diecezjalnej, 1972;
- *Obrzędy bierzmowania według pontyfikatu rzymskiego*. Katowice: Wydawnictwo Kurii Diecezjalnej, 1975;
- *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*. Katowice : Konferencja Episkopatu Polski, 1974;
- *Obrzędy pogrzebu dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 1991.

W każdej z tych publikacji zawartych jest kilka wersji danego obrzędu, których wybór zależy jest od okoliczności w jakich sprawowana jest dana liturgia. Dla każdej z analizowanych liturgii wybrano tylko jedną wersję, kierując się częstością jej użycia. Są to odpowiednio:

- Chrzest wielu dzieci;
- Obrzędy bierzmowania w czasie mszy świętej;
- Obrzędy sakramentu małżeństwa w czasie mszy świętej;

¹² Poza pewnymi wyjątkami, których problem zostanie omówiony poniżej.

- Druga formuła pogrzebu zawierająca dwie stacje: w kaplicy i przy grobie.

Każda z tych wersji zawiera dla pewnych fragmentów tekstu kilka formuł, spośród których prowadząca daną liturgię osoba wybiera najbardziej odpowiednią do okoliczności. W tej pracy zdecydowano się na analizę wszystkich wersji jednocześnie, tak, jakby stanowiły całość. Taki wybór opiera się o przekonanie, że badanie wszystkich formuł pozwoli na uzyskanie bardziej pełnego i dokładniejszego wglądu w definicję sytuacji tworzoną przez teksty poddawane analizie, niż wybór tylko jednej z formuł dla każdej z ceremonii.

Wspomniane publikacje zawierają nie tylko teksty związane z poszczególnymi ceremoniami, ale także przykładowe czytania liturgiczne i przykładowe homilie. Jednak zarówno jedno jak i drugie zależy ostatecznie od osoby prowadzącej liturgię (zatem możliwy jest wybór czytań spoza tych proponowanych w danej publikacji, a także stworzenie własnej autorskiej homilii), co przemawia za tym, aby zaliczyć je do elementów związanych bardziej z wykonaniem niż ze scenariuszem, a w konsekwencji za pominięciem ich w analizach.

Podsumowując – przedmiotem badań będą wymienione wyżej wersje poszczególnych liturgii, z uwzględnieniem wszystkich formuł w nich zawartych i z pominięciem czytań i homilii.

2.4. Teksty sfery *sacrum* jako przedmiot badań.

2.4.1. Sfera *sacrum* jako przedmiot badań.

Sfera *sacrum* jako przedmiot badań budzi wiele wątpliwości, z których najbardziej, jak się wydaje, podstawową Jan Salamucha streszcza następująco: „ktoś z zapałem twierdzi, że jest katolikiem, bo przodkowie jego byli katolikami, w dodatku i ‘głos serca’ w tym kierunku go prowadzi, ale myśleć to nad tymi sprawami nie należy” (Salamucha 1997, 41). Innymi słowy: wiara jest dziedziną odrębną od wiedzy i w związku z tym nic, co związane z wiarą nie powinno być poddawane refleksji intelektualnej, a tym bardziej badaniom naukowym. Ten sam autor, pozostając na gruncie światopoglądu katolickiego, zdecydowanie odrzuca taki sposób myślenia o religii: „Dominującym składnikiem w światopoglądzie katolickim jest wiara. Ale wiara w ujęciu katolickim tak wewnętrznie i niejako organicznie łączy się z wysiłkiem badawczym umysłu ludzkiego, że oderwanie jej od badań

naukowych pociąga za sobą zubożenie światopoglądu katolickiego i pomniejszenie sprawności życiowej katolicyzmu” (Salamucha 1997, 45). Podobnie w tej sprawie wypowiada się również Tomasz Polak: „Wejście myślenia teologicznego w dyskurs uniwersytecki, oznacza właśnie to, że teologia, czy myślenie chrześcijańskie w tym wypadku, zgadza się na poddanie wiary badaniom wszelkimi możliwymi metodami” (Polak 2009). Wydaje się zatem, że badacz, niezależnie od swoich własnych poglądów i tego, czy sytuuje się wewnątrz czy na zewnątrz światopoglądu związanego z dowolną religią, ma prawo uczynić *sacrum* przedmiotem swoich badań. Przyjęcie takiej tezy prowadzi do powstania dwóch istotnych pytań. Po pierwsze – czy sfera *sacrum* jako przedmiot badań posiada w jakiś sposób status wyróżniony spośród innych przedmiotów badań, po drugie – co z tym związane - czy postawa badacza zajmującego się *sacrum* powinna się w jakikolwiek sposób różnić od postawy badacza analizującego inną dziedzinę życia.

Na możliwą motywację twierdzącej odpowiedzi na pierwsze z pytań zwraca uwagę Rafał Garpiel: „Skoro kultywujący daną religię przypisują autorstwo przekazów religijnych bądź istocie nadprzyrodzonej, bądź osobie ludzkiej inspirowanej przez Absolut, nie sposób – uwzględniając owo założenie – doszukiwać się w owych przekazach czegoś tak przyziemnego i charakterystycznego dla zwykłych relacji międzyludzkich jak perswazja” (Garpiel 2003, 9) czy wysiłki nastawione na budowanie lub zachowanie pewnego przedstawienia. Innymi słowy: sfera *sacrum* powinna być traktowana jako szczególny przedmiot badań, ponieważ jest kreowana bądź inspirowana przez Absolut. Podejmując próbę polemiki z takim poglądem, należy, jak się wydaje, postawić pytanie, czy to, kto jest autorem na przykład danego tekstu może i powinno wpływać na sposób w jaki ten tekst jest poddawany analizie. Niewątpliwie wiedza o autorze danego tekstu i okolicznościach jego powstania stanowi istotny element jego całościowej analizy. Posługując się nieco banalnym przykładem – tak jak bardzo trudno jest w pełni zrozumieć pewne fragmenty twórczości Mickiewicza bez odwołania się do historii jego kraju, a także jego osobistej biografii, tak samo bardzo trudne jest pełne zrozumienie tekstów sfery *sacrum* bez odniesienia do ich sakralnego znaczenia. Z drugiej jednak strony możliwa wydaje się analiza pewnych aspektów twórczości Mickiewicza (takich jak np. używana przez niego metafora) zupełnie bez odniesienia do wspomnianego wyżej kontekstu. Ponieważ ta praca nie rości sobie w najmniejszym stopniu pretensji

do przedstawienia całościowej i pełnej interpretacji analizowanych tekstów, a jako zadanie stawia sobie jedynie przedstawienie definicji sytuacji kreowanej przez język tych tekstów, odrzucenie koncepcji wyróżnionego statusu sfery *sacrum* i tym samym negatywna odpowiedź na pierwsze z postawionych pytań wydaje się uzasadniona.

W poszukiwaniu odpowiedzi na drugie pytanie warto przyjrzeć się wypowiedzi Piotra Chruszczewskiego: „Nie należy mylić, bez względu na wyznanie zarówno przedstawiającego ten referat, jak i krytyka, księdza, rabina, popa etc. z badaczem kultury, literaturoznawcą, czy też adeptem językoznawstwa, którzy starają się w miarę możliwości stanąć z boku i ewentualnie przeanalizować zauważone prawidłowości” (Chruszczewski 2004, 29). Autor wskazuje tu na rozróżnienie dwóch podejść do sfery *sacrum* – pierwszego, które jest charakterystyczne dla przedstawicieli tej sfery i drugiego, które powinno charakteryzować przedstawicieli nauki chcących podjąć jej badania. Tym samym odpowiada negatywnie na pytanie o konieczność wykazania szczególnej postawy badawczej wobec tematów związanych z *sacrum*. Na takim założeniu będzie się opierać również ta praca – nie jest ona w zamierzeniach autorki wypowiedzią na temat religii, a jedynie próbą stanięcia z boku, aby przeanalizować zauważone prawidłowości związane z badanym zagadnieniem.

Wydaje się, że problemy związane z badaniami sfery *sacrum* dobrze podsumowuje wypowiedź Tomasza Węclawskiego: „są ludzie, którzy z góry nastawiają się bardzo nieufnie do wszelkich prób krytycznego myślenia o religii i życiu religijnym, uważając każdą krytykę — także rozsądną i nienapastliwą — za wyraz braku szacunku dla tego, co święte, i dla jego tajemnicy.” (Węclawski 1995, 19). Myśl ta nie tylko trafnie ujmuje najbardziej istotne zagadnienie związane z badaniami dotyczącymi religii, ale także może zwracać uwagę na konieczność wykazania szczególnej delikatności w podejściu do badanego tematu i ostrożności w formułowaniu wniosków. Konieczność ta jednak nie jest podyktowana (jak już zauważono powyżej) jakimś szczególnym statusem przedmiotu badań, a świadomością silnych emocji często z nim związanych. Ostrożność ta nie może jednak przysłaniać konieczności podjęcia próby zachowania oglądu sytuacji pozbawionego emocji, na którą wskazywał Lippmann: „Naszym pierwszym zmartwieniem [concern] w badaniach nad fikcją i symbolami jest zapomnieć o ich

wartości dla obowiązującego porządku społecznego i traktować je po prostu jako ważną część maszynery komunikacji międzyludzkiej” (Lippmann 1960, 12).

2.4.2. Język *sacrum*/język religijny jako przedmiot badań.

Po rozważeniu kilku istotnych zagadnień związanych z badaniami dotyczącymi sfery *sacrum* generalnie, zasadne jest dokładniejsze przyjrzenie się problemom i wątpliwościom, które wiążą się z badaniem języka religijnego czy też języka *sacrum* przy pomocy metod¹³ od *sacrum* abstrahujących. Wydaje się, że analiza taka powinna koncentrować się wokół dwóch zasadniczych pytań:

- Jaki jest w ogóle sens analizy języka *sacrum*?
- Jaka jest zasadność badania tekstów sfery *sacrum* przy pomocy metod abstrahujących od tej sfery?

Ważnym głosem w poszukiwaniu odpowiedzi na pierwsze z powyższych pytań jest wypowiedź Tomasza Polaka, który podejmując próbę krytycznej rekonstrukcji uniwersum wczesnych chrześcijan, stwierdza: „Doświadczenie religijne nie jest nam dostępne inaczej jak za pośrednictwem mowy, w której każdorazowo znajduje wyraz, i dotyczy to zarówno dostępności naszych własnych doświadczeń religijnych dla nas samych, jak też (i jeszcze bardziej) dostępności dla naszego porządkującego poznania całej historii doświadczeń i idei religijnych ludzkości. Poznanie religii jest wobec tego zawsze w pierwszym rzędzie poznaniem tworzonego przez ludzi języka religijnego (a także „języka o religii”)” (Polak, 2008). Również cytowane już Jadwiga Sambor i Maria Karpluk podkreślają zasadniczą rolę języka: „przekaz wartości religijnych odbywa się przede wszystkim za pomocą języka naturalnego” (Karpluk i Sambor 1988, 5). Z kolei na zasadniczą rolę języka w liturgii zwraca uwagę Andrzej Draguła: „Słowo spełnia więc w liturgii prymarną rolę jako podstawowy kod komunikacyjny” (Draguła 2009, 255). W świetle takich stwierdzeń badanie języka *sacrum* wydaje się nie tylko zasadne, ale — co więcej — niezwykle istotne dla jakichkolwiek badań dotyczących religii. Cele badawcze tej pracy nie są zamierzone tak szeroko, jednakże właśnie podstawowy charakter doświadczenia językowego w doświadczeniu religijnym w ogóle i doświadczeniu dotyczącym definicji sytuacji podczas liturgii obrzędów przejścia w tym konkretnym przypadku, a więc tym samym doświadczenia obwarowanego regułami komunikacyjnymi

¹³ Szczegółowe metody badań, które zostaną wykorzystane w tej pracy zostaną opisane w rozdziale 3.

opisywanymi przez lingwistykę, ma zasadnicze znaczenie dla uznania zasadności prowadzonych tu badań.

Teza taka może budzić wiele wątpliwości – od wskazywania na doświadczenia mistyczne czy metafizyczne jako doświadczenia zupełnie niejęzykowe, przez podkreślanie uwarunkowań kulturowych, aż po uznanie uwarunkowań społecznych lub psychologicznych za pierwotne i najbardziej istotne dla analizy doświadczeń człowieka. Wydaje się, że kwestia ta nie ma jednoznacznego rozwiązania, a ostateczna odpowiedź jest silnie uzależniona od poglądów i orientacji teoretycznej poszczególnych badaczy. W tej pracy przyjęte zostanie założenie o istotnej roli doświadczenia językowego (czy też doświadczenia poprzez język) w powstawaniu definicji sytuacji w analizowanych obrzędach, przy zachowaniu świadomości, że jest to właśnie założenie, nie zaś udowodniona i przyjęta teza.

Dodatkowo istotne dla uznania zasadności analizy języka *sacrum* wydaje się stwierdzenie Grażyny Habrajskiej: „Analiza tekstów, doskonale niż wszystkie inne metody odbija zawarte w języku wartościowanie” (Habrajska 2000, 82). Z całą zaś pewnością wartościowanie jest jednym z najbardziej istotnych elementów przyjmowanej czy też kreowanej definicji sytuacji. Jeżeli przyjmie się więc, że analiza tekstów jest najlepszą metodą ustalania takiego wartościowania, a ono samo stanowi jeden z elementów definicji sytuacji, zatem analiza taka wydaje się dobrą metodą uzyskiwania odpowiedzi na podstawowe pytanie badawcze stawiane w tej pracy.

Skoro zatem język religijny może stanowić jedno z podstawowych źródeł wiedzy o doświadczeniu religijnym w ogóle, a jego rola zarówno w całym przekazie religijnym, jak i konkretnie w przekazie liturgicznym jest uznawana za znaczącą, twierdząca odpowiedź na pierwsze z powyższych pytań wydaje się wystarczająco uzasadniona.

Odpowiedź na drugie z postawionych pytań wydaje się budzić liczne wątpliwości. Wiele z nich wyraża Leszek Kołakowski w swoim tekście: „O wypowiedaniu niewypowiedanego: język i *sacrum*.”:

- „Poszczególne składniki języka „*sacrum*” muszą zdawać się niezrozumiałe czy wręcz nonsensowne poza kontekstem kultu” (Kołakowski 1991, 53);

- Świat mitów¹⁴ jest światem „‘całkowicie innym’ światem, którego opis wydaje się nieprzekładalny na język przeznaczony do opisu zdarzeń fizycznych; ma on inne normy identyfikacji, inne prawa przyczynowości i inne zasady interpretacji związku zjawisk” (Kołakowski 1991, 54);
- „Język mitu jest tedy w pewnym sensie zamknięty lub samowystarczalny. Ludzie dochodzą do udziału w tym systemie komunikacji poprzez inicjację bądź konwersję, a nie poprzez łagodne przejście od świeckiego systemu znaków.” (Kołakowski 1991, 58);
- „Każda wypowiedź sformułowana w kategoriach religijnych zrozumiała jest jedynie przez odniesienie do całego systemu znaków ‘sacrum’.” (Kołakowski 1991, 58);
- „Wierzący rozumieją język ‘sacrum’ w jego właściwej funkcji, to znaczy jako aspekt kultu” (Kołakowski 1991, 55).

Zasadnicza wątpliwość wynikająca z przytoczonych cytatów może więc zostać sformułowana następująco: język *sacrum* jest tak immamentnie związany ze sferą *sacrum* i z kultem, że próba oderwania go od tej sfery czyni go zupełnie niezrozumiałym. Innymi słowy – analiza języka *sacrum* metodami od *sacrum* abstrahującymi jest pozbawiona sensu, gdyż język ten bez sfery *sacrum* jest tego sensu pozbawiony. Stwierdzenie to wydaje się zupełnie słuszne, jeśli perspektywa patrzenia na ten język będzie związana z jego funkcją, którą Renata Grzegorczykowa określa jako misteryjną, a więc polegającą na uczestnictwie osoby wypowiadającej dane słowa w rzeczywistości transcendentnej (Grzegorczykowa, Wypowiedzi religijne jako forma uczestnictwa w *sacrum* 2005, 15). Wydaje się, że tej właśnie funkcji języka, charakterystycznej szczególnie dla języka *sacrum*, dotyczą cytowane powyżej wypowiedzi, na co wskazuje szczególnie ostatni z przytoczonych cytatów. Jeśli zatem analiza ma skupiać się na języku, jako na środku uczestnictwa w sferze transcendentnej, na słowie jako tym, przez co człowiek wypowiadający je uczestniczy w rzeczywistości *sacrum*, abstrahowanie od tej sfery wydaje się pozbawione sensu.

Jednak nawet podczas celebracji liturgicznych, funkcja misteryjna nie jest jedyną funkcją jaką pełni język *sacrum*. Na możliwość istnienia dwoistości w języku liturgii zwraca uwagę Andrzej Draguła: „O podobnej [do obecnej w języku teatru] dwoistości można mówić w odniesieniu do języka liturgicznego. Z jednej strony

¹⁴ A więc świat do jakiego wg autora odnosi się także język *sacrum*.

odnosi się on do naszej rzeczywistości, z drugiej strony zaś denotuje świat anamnetyczny, który jest ‘twarem sakramentalnym’” (Draguła 2009, 261). Z kolei różnorodność funkcji pełnionych przez język religijny podkreśla na przykład Irena Bajerowa: „Funkcje i role języka są zmieszane, gdy wypowiedź ma służyć równocześnie kilku celom (np. w liturgii występują na raz wszystkie 4 funkcje języka [poznawcza, ekspresywna, impresywna i performatywna])” (Bajerowa 1988, 10). Na rolę języka *sacrum* jako źródła informacji o świecie, a więc na pełnienie przez niego funkcji poznawczej zwraca uwagę również wielu innych autorów. Stanisław Mikołajczak, analizując cechy gatunkowe modlitwy powszechnej stwierdza: „na powierzchni nastawiona jest na odbiorcę ludzkiego i pełni funkcję anamnezyjną, katechetyczną” (Mikołajczak, *Modlitwa powszechna - kształt językowy i charakterystyka gatunkowa*. 2004, 89), a zatem funkcją tej modlitwy jest nauczanie, katecheza, czyli przekazywanie obrazu świata czy też wiedzy o świecie. Również cytowani już wcześniej Maria Wojak¹⁵ i Jan Salamucha¹⁶ zwracają uwagę na fakt, że język *sacrum* służy nie tylko uczestnictwu w sferze transcendentnej, ale także zawiera informacje o rzeczywistości pozasakralnej. W świetle ustaleń cytowanych autorów zasadne wydaje się przyjąć, że obok funkcji misteryjnej język *sacrum* pełni też inne funkcje charakterystyczne dla całego języka naturalnego, jak na przykład funkcja poznawcza.

Takiej tezie wydają się przeczyć stwierdzenia cytowanego już Leszka Kołakowskiego: „Utrzymuję mianowicie, że istnieje szczególnego rodzaju percepcja, charakterystyczna dla dziedziny „sacrum”. W tej dziedzinie moralne i poznawcze aspekty percepcji są tak ze sobą stopione, że nie sposób ich odróżnić: dopiero analiza ‘z zewnątrz’ stwarza to rozróżnienie” (Kołakowski 1991, 57). Wydaje się jednak, że ta szczególna percepcja ma odniesienie właśnie do funkcji misteryjnej, kiedy uczestnictwo w sferze transcendentnej za pośrednictwem języka i jej podłoże emocjonalne prowadzą do stopienia ze sobą różnych aspektów percepcji. Dalej cytowany autor stwierdza: „Nie jest tak, by wierzący osobno ‘poznawał’, że Bóg jest Stwórcą, i następnie dochodzi do wniosku, że winien mu posłuszeństwo (takie rozumowanie byłoby tak czy inaczej logicznie nieprawomocne): jedno i drugie ‘wie’ on w akcie akceptacji. W religijnych aktach postrzegania – w przeciwieństwie

¹⁵ „Modlący się człowiek (...) za pośrednictwem gotowego tekstu nazywa i ocenia określone elementy rzeczywistości, przyjmuje je jako własną, zarysowaną w owym tekście perspektywę świata” (Wojtak 2004, 109-110).

¹⁶ „Każda religia ujmuje jakoś stosunek wzajemny Boga i człowieka. Ten stosunek wyznaczony jest w formie pewnych obrzędów” (Salamucha 1997, 115).

do teologicznej spekulacji – nie istnieje coś takiego, jak czyste ‘stwierdzenie faktu’: żadne poszczególne wyrażenie słowne nie da się właściwie pojąć bez odniesienia do całej przestrzeni mitu, żadne nie jest sensowne w kategoriach religijnych bez jednoczesnej akceptacji powinności.” (Kołakowski 1991, 57). Również i w tym przypadku Kołakowski wydaje się odnosić przede wszystkim do uczestnictwa poprzez słowo w przeżyciach religijnych. Zasadne wydaje się jednak przyjęcie, że uczestnictwo to nie wyklucza możliwości innego oddziaływania tego języka – takiego oddziaływania, o jakim wspominają cytowani w poprzednim akapicie autorzy, czyli na przykład niesieniu informacji o wzajemnym stosunku boga i człowieka czy nazywaniu i ocenianiu pewnych elementów rzeczywistości. Podsumowując – przyjąć można, że stawiane przez Kołakowskiego tezy wskazują na bardzo istotną rolę funkcji misteryjnej w komunikacji religijnej, nie wykluczają jednak innych funkcji.

Istotną konsekwencją założenia istnienia innych (obok misteryjnej) funkcji języka naturalnego, jest przyjęcie, że w pewnych swoich aspektach język religijny może być analizowany tak samo jak każda inna odmiana funkcjonalna języka naturalnego. Skoro bowiem pełni on funkcję poznawczą, ekspresywną i impresywną, które wydają się kluczowe dla tego, co Goffman określał jako wywieranie wrażenia, czy budowanie definicji sytuacji, to pełniąc te funkcje, język podczas liturgii działa dokładnie tak samo, jak język rozmowy telefonicznej czy wykładu uniwersyteckiego. Na istnienie tej analogii zwraca uwagę również Józef Bocheński: „DR¹⁷, w ramach którego wierni rozmawiają o PR¹⁸ składa się wyłącznie z terminów, które stanowią także terminy DS¹⁹, lub też terminów zdefiniowanych za ich pomocą. (...). Innymi słowy, formalnie rzecz biorąc, DR nie różni się od dyskursu naukowego, który, jak wiemy, składa się wyłącznie albo z terminów należących do języka potocznego, albo z terminów zdefiniowanych za pomocą tych ostatnich.” (Bocheński 1990, 74). Skoro analogia zachodzi zarówno na poziomie pełnionych funkcji jak i na poziomie leksyki, to zasadne wydaje się przyjąć, że możliwe jest również stosowanie analogicznych metod w badaniu języka religii i języka świeckiego.

Podsumowując rozważania związane z językiem *sacrum* jako przedmiotem badań potrzebne wydaje się wyrażenie *explicite* stanowiska przyjmowanego w tej

¹⁷ Dyskurs religijny.

¹⁸ Przedmiot religii.

¹⁹ Dyskurs świecki.

pracy. Zasadne wydaje się odniesienie się przy tej okazji do jeszcze jednego fragmentu artykułu Kołakowskiego: „Radykałowie reformacji, począwszy od Zwingliego, byli coraz bardziej skłonni rezygnować z wszelkich prób wyjaśnienia sposobu, w jaki ‘rzeczywista obecność’ Chrystusa w Komunii Świętej da się w ogóle pomyśleć oraz sprowadzić rytuał do zwykłego aktu przypomnienia, odbierając mu w ten sposób sens religijny. Najbardziej nawet przemyślna manipulacja językowa nie mogła Eucharystii nadać takiej formy, która by w jakimkolwiek stopniu spełniała wymogi świeckiego rozumienia. Nie znaczy to jednak, że to, co miało zachodzić w czasie obrzędu, było zasadniczo pozbawione sensu. Eucharystia zrozumiała była dla wierzących w ramach całego systemu symboli rytualnych: wszelkie akty komunikacji z rzeczywistością sakralną należą do tego systemu i żaden z nich nie jest w sytuacji lepszej czy gorszej z punktu widzenia norm rządzących świecką percepcją i myśleniem.” (Kołakowski 1991, 54-55). Stawiane w tej pracy pytanie badawcze i sposób podejścia do niego nie jest próbą oderwania opisywanych wydarzeń od sfery *sacrum*. Jest natomiast próbą odpowiedzi na pytanie, co dzieje się poza tą sferą. Próba ta jest oparta na założeniu, że również w sferze *sacrum* obowiązują te same zasady rządzące całą komunikacją międzyludzką (gdyż również w tej sferze język pełni te same funkcje). Skoro nasz system pojęciowy dotyczący miłości czy działania grawitacji oparty jest na metaforach poznawczych, to tak samo nasz system pojęciowy dotyczący religii jest oparty na takich metaforach, zaś poszukiwanie ich w języku daje możliwość ich rozpoznania i opisanie. Praca nie neguje w żaden sposób możliwości zachodzenia wydarzeń ze sfery *sacrum* podczas analizowanych celebracji. Opiera się natomiast na tezie, że oprócz możliwych wydarzeń ze sfery *sacrum* zachodzą też inne – pochodzące ze sfery społecznej (występy, budowanie wrażenia) czy sfery komunikacyjnej (np. używanie metafor budujących językową definicję sytuacji).

2.5. Kontrowersje związane z poruszonym tematem²⁰.

Zawarta w tekstach definicja sytuacji jest silnie zależna od wersji oryginalnej (łacińskiej) tekstu, dlatego też należy badać wersję oryginalną.

Kontrargumenty dotyczące tej kontrowersji mają dwojakie źródło. Pierwsze z nich leży w przyjmowanej tu ontologii społecznej. Goffman analizując powstawanie

²⁰ Opisane kontrowersje są wynikiem prezentacji fragmentów pracy na konferencjach i pytań dotyczących poruszanych zagadnień, których uczestnikom przy tej okazji autorka bardzo dziękuje za wszelkie stawiane pytania i uwagi.

definicji sytuacji czy też kreowanie przedstawienia przez jego poszczególnych aktorów nie rozważał źródeł ich zachowań. Przyglądał się on faktom, które mają miejsce w danym momencie, bo to one (wraz z ich kulturowo osadzoną interpretacją) tworzą poszczególne wrażenia, które z kolei składają się na całościową definicję sytuacji. Podobne podejście stosowane jest w tej pracy. To tekst, w postaci w jakiej jest on zapisany w scenariuszu, a później wypowiedziany podczas poszczególnych wykonań przedstawienia, tworzy definicję sytuacji. Dlatego też taki właśnie tekst będzie analizowany.

Ponadto wart zwrócenia uwagi jest fakt istnienia różnic między tekstami liturgii w poszczególnych językach, mimo, że wszystkie one tłumaczone są z tego samego łacińskiego oryginału²¹. Różnice te mogą, jak się wydaje, wpływać na językową definicję sytuacji zawartą w tekstach. I tak na przykład:

a. W polskiej wersji obrzędów chrztu znajdujemy sformułowanie: *Bóg, który jest źródłem wszelkiego ojcstwa i wzorem ojca, niechaj towarzyszy swoją łaską także ojcu tego dziecka, aby przykładem postępowania doprowadził je do dojrzałego życia chrześcijańskiego*²², podczas gdy w wersji angielskiej ta sama modlitwa brzmi: *God is the giver of all life, human and divine. May he bless the fathers of this child. With their wives they will be the first teachers of their children in the ways of faith. May they be also the best of teachers, bearing witness to the faith by what they say and do.* (Bóg jest dawcą wszelkiego życia, ludzkiego i boskiego. Niech błogosławi ojcom tego dziecka. Razem ze swoimi żonami będą pierwszymi nauczycielami swoich dzieci na ścieżkach wiary. Niech będą także najlepszymi nauczycielami świadcząc o wierze tym, co mówią i czynią). Widać więc, że w przypadku polskiego tekstu rolę nauczyciela i przewodnika powierza się jedynie ojcu, podczas gdy w tekście angielskim dotyczy ona obojga rodziców, a także rodziców chrzestnych.

b. W obrzędach bierzmowania podczas końcowego błogosławieństwa w polskim tekście znajduje się formuła: *Bóg Ojciec*

²² W pracy przyjęto konwencję zapisu cytatów z analizowanych publikacji kursywą.

wszechmogący, (...), niech was błogosławi i sprawi, abyście zawsze byli godni Jego ojcowskiej miłości, zaś jej angielski odpowiednik brzmi: *God our Father (...) may he bless you and look over you with his Fatherly love*. (Bóg, nasz Ojciec, niech was błogosławi i przygląda się wam ze swoją Ojcowską miłością). W przypadku polskiego tekstu akcent pada więc na konieczność zapracowania na miłość boga, podczas gdy w angielskim tekście wątek ten jest nieobecny.

c. W niemieckiej formule obrzędów sakramentu małżeństwa pojawia się sformułowanie: *Sind Sie beide bereit, als christliche Eheleute Mitverantwortung in der Kirche und in der Welt zu übernehmen?* (Czy jesteście gotowi, jako chrześcijańscy małżonkowie podjąć odpowiedzialność w Kościele i świecie?). W polskiej wersji w tym miejscu liturgii sakramentu małżeństwa nie występuje podobne pytanie.

Zaprezentowane przykładowe różnice w tłumaczeniach jak i same tytuły analizowanych publikacji, który w dwóch przypadkach zawiera sformułowanie „dostosowane do zwyczajów diecezji polskich” sugerują wpływ lokalnych zwyczajów, czy też sytuacji społeczno-kulturowej danego kraju na ostateczny kształt tekstu danego obrzędu. Dlatego też tym bardziej uzasadnione wydaje się badanie właśnie polskiej wersji tekstu, nie zaś łacińskiego oryginału, bo to ona bezpośrednio kreuje definicję sytuacji podczas poszczególnych obrzędów.

Zawarta w tekstach definicja sytuacji jest silnie zależna od doktryny, dlatego nie ma sensu badanie tekstów, skoro można badać doktrynę.

Wydaje się, że argumenty, które przemawiają za analizą polskiego tłumaczenia tekstów liturgicznych, nie zaś ich łacińskiego oryginału, przemawiają również za tym, by analizować te właśnie teksty nie zaś doktrynę. Po pierwsze, skoro Goffman postulował obejmowanie badaniem definicji sytuacji kreowanej w danym momencie, to dla celebracji związanych z rytuałami przejścia są to właśnie teksty ich obrzędów, nie zaś teksty doktrynalne, na których są one oparte. Po drugie zaś, skoro istnieją różnice w tłumaczeniach tekstów tych samych obrzędów na poszczególne języki, mimo iż oparte są one na tej samej doktrynie, to poznanie samej doktryny nie dostarczałoby tak adekwatnego obrazu definicji sytuacji związanej z językiem danego obrzędu, jak w przypadku analizy jego tekstu. Wydaje się, że wspomniane

różnice wskazują, że sama doktryna i teksty liturgii stanowią odrębne przedmioty badań. Można przypuszczać, że definicja sytuacji w nich zawarta będzie do siebie bardzo zbliżona, możliwe jest jednak również wystąpienie pewnych różnic między nimi. W tej pracy, jako przedmiot badań, zdecydowano się wybrać opisane wyżej teksty katolickich obrzędów przejścia.

Abstrahowanie definicji sytuacji z komunikatów językowych jest odmienne w sferze sacrum i w sferze profanum, zatem badanie komunikatów sfery sacrum przy pomocy teorii opartych o komunikację w sferze profanum nie ma sensu.

Zasadność przyjmowania istnienia tych samych reguł dotyczących abstrahowania definicji sytuacji w sferze *sacrum* i *profanum* została, jak się wydaje, dość szczegółowo omówiona podczas omawiania problemu języka *sacrum* jako przedmiotu badań.

Dla wzmocnienia tej argumentacji warto, być może, przywołać jeszcze rozważania Józefa Bocheńskiego, dotyczące zastosowania semantyki do analizy dyskursu religijnego: „Głosi się mianowicie, że semantyka to teoria ludzkiego języka, a DR²³ to nie język ludzki, lecz boski. Istnieje kilka sposobów rozumienia tej tezy. Istotnie, DR dotyczy rzeczy boskich, a przynajmniej transcendentnych. Już to samo przysparza oczywiście poważnych trudności semantycznych. Ale trudności te rodzą się w ramach układu odniesienia, jakim są normalne prawa semantyczne, i trudno zrozumieć, dlaczego okoliczność, iż język dotyczy szczególnego przedmiotu, musi spowodować, że przestanie być językiem, to znaczy przestanie być posłuszny tym samym prawom” (Bocheński 1990, 39). W dalszej części swojego wyводу Bocheński analizuje kilka innych sposobów rozumienia tezy o nieadekwatności semantyki i dyskursu religijnego, by na koniec postawić bardzo mocną konkluzję: „Nie jest przeto prawdą, jakoby DR leżał poza granicami semantyki. Mieści się całkowicie w ramach semantyki i podlega jej prawom jak każdy inny dyskurs” (Bocheński 1990, 41). Za odrzuceniem tej wątpliwości przemawia również fakt, że autorzy obu teorii wykorzystywanych jako podłoże metodologiczne prowadzonych analiz zakładali ich uniwersalność i zastosowanie dla całego języka.

²³ Dyskurs religijny.

Prowadzone analizy nie uwzględniają przynależności tekstów do sfery sacrum, w której teksty są silnie osadzone, a zatem nie są zasadne.

Dla rozpatrzenia tej wątpliwości zasadne wydaje się dokładne sprecyzowanie, co w przypadku badań podejmowanych w tej pracy oznacza pojawiające się w powyższym sformułowaniu „nie uwzględnianie przynależności tekstów do sfery *sacrum*”. Nie oznacza to bowiem ani odrzucenia sakralnej roli wspomnianych tekstów ani twierdzenia, że są one tylko tekstem, jak każdy inny tekst stworzony w języku polskim. Nie uwzględnianie przynależności tekstów do sfery *sacrum* oznacza jedynie ich możliwą analizę z perspektywy innych funkcji niż funkcja misteryjna, który to problem został szczegółowo omówiony powyżej. Innymi słowy: postawa badawcza przyjmowana w tej pracy uwzględnia możliwość pełnienia przez analizowane teksty funkcji misteryjnej, zakłada jednak także pełnienie innych funkcji i to na ich analizie się koncentruje.

Cytowany już wielokrotnie Leszek Kołakowski następująco formułuje zarzuty wobec abstrahowania od *sacrum* w analizach języka religii: „Wierzący rozumieją język ‘sacrum’ w jego właściwej funkcji, to znaczy jako aspekt kultu. W tym miejscu można by wysunąć zastrzeżenie: ‘istota racjonalna nie może czcić czegoś, czego nie może uprzednio zrozumieć’. Ale obiekcja ta pochodzi z racjonalistycznych uprzedzeń, o ile zakłada, że zrozumieć coś to tyle, co móc opisać własne doświadczenia w kategoriach, które spełniają wymogi empiryzmu. Ustawicznie popadamy w tę samą ‘petitio principii’: wierzącym powiada się, że ich język jest zasadniczo niezrozumiały i że oni sami nie potrafią go zrozumieć, a to dlatego, że ich język nie jest w stanie sprostać warunkom zrozumiałości, narzuconym filozoficzną ideologią, której główny cel polega na takim ustaleniu tych warunków, by język religijny wykluczyć z domeny tego, co zrozumiałe. Powtórzmy jeszcze, że znaczenie słów ‘racjonalny’ czy ‘irracjonalny’ zależy od treści, jaką przypisujemy pojęciu ‘ratio’, to zaś z kolei jest sprawą czysto filozoficznych preferencji.” (Kołakowski 1991, 55). W tej pracy warunki zrozumiałości pochodzą nie od filozoficznych założeń, w szczególności zaś empiryzmu, ale od ustaleń językoznawczych, opisujących jak język funkcjonuje, jak może być rozumiany i jaki jest jego związek z systemem pojęciowym i reprezentacjami świata w umyśle. Nie zamierza się tu w najmniejszym stopniu rozstrzygać racjonalności przyjmowania takiej definicji

sytuacji, a jedynie zdać sprawę z tego, jak wygląda ta definicja w świetle ustaleń pewnych teorii językoznawczych.

Podsumowując – nieuwzględnianie sfery *sacrum* w prowadzonych analizach oznacza odrzucenie misteryjnej funkcji jako przedmiotu analizy, nie zaś jako funkcji pełnionej przez te teksty. Oznacza więc jedynie koncentrację na innych funkcjach, których występowanie w analizowanych rytuałach zostało, jak się wydaje, dostatecznie udowodnione powyżej.

Przenoszenie języka liturgii do wypowiedzi użytkowników języka wskazuje jedynie na dokonanie kalki językowej, zatem nie wskazuje na istnienie i oddziaływanie jakiegóż definicji sytuacji zawartej w analizowanych tekstach.

Wątpliwość ta, w przeciwieństwie do omawianych powyżej, dotyczy ostatniego z celów stawianych w tej pracy, a więc wstępnej weryfikacji uzyskiwanych wyników. Weryfikacja ta opiera się na poszukiwaniu w języku potencjalnych uczestników wspomnianych obrzędów wypowiedzi opierających się na tej samej definicji sytuacji, która została zidentyfikowana przy pomocy narzędzi językoznawczych²⁴. Wątpliwość ta dotyczy więc zasadności takiego wnioskowania. Wydaje się, że można ją sprowadzić do pytania, czy możliwe jest jedynie używanie pewnych wyrażen, bez (świadomego lub nie) przyjmowania definicji sytuacji, która za użyciem tych, a nie innych wyrażen stoi.

Lakoff i Johnson, analizując wstępnie metaforę ARGUMENTOWANIE TO WOJNA dochodzą do następujących wniosków: „Istota sprawy polega na tym, że nie ograniczamy się jedynie do mówienia o argumentowaniu w terminach wojennych. W rzeczywistości możemy wygrywać lub przegrywać spory. (...). Wiele z tego co czynimy argumentując, kształtuje się częściowo przez pojęcia związane z wojną. (...). W tym więc sensie metafora ARGUMENTOWANIE TO WOJNA jest metaforą według której żyjemy w naszym obszarze kulturowym; kształtuje ona nasze działanie towarzyszące sporom”²⁵ (Lakoff i Johnson 1988, 26-27). Wymienieni autorzy przyjmują więc, że nie jest możliwe jedynie mówienie o pewnym zjawisku w określonych kategoriach, bez przyjmowania definicji sytuacji, która za tymi kategoriami stoi i, co więcej, działania wg tej definicji. Założenie takie jest przyjmowane również w tej pracy i stanowi podstawowy argument przemawiający

²⁴ Szczegółowe podstawy metodologiczne tej metody zostaną omówione w podrozdziale 3.4.

²⁵ Podkreślenia od autorki.

za zasadnością wnioskowania prowadzonego w części dotyczącej weryfikacji otrzymanych wyników.

Rozdział 3. METODOLOGIA

Po określeniu pytania badawczego, a także przyjmowanej w pracy perspektywy ontologicznej i epistemologicznej, zasadne jest pytanie o najbardziej efektywną metodę realizacji postawionych celów, a zatem pytanie o metodologię, przy pomocy której prowadzone będą badania.

Wydaje się, że w pracach badających komunikacyjny aspekt języka stosuje się przede wszystkim 3 podejścia badawcze, z których każde ma swoje wady i zalety. Zatem przed wyborem własnej metody badań przydatne może być dokonanie krótkiego przeglądu tych podejść wraz z rozważeniem ich potencjalnych konsekwencji dla wyników.

3.1. Możliwe podejścia badawcze.

3.1.1. Native Speaker Intuition.

Pierwszą z metod spotykanych w analizach komunikacyjnych określić można jako metodę opartą o *native speaker intuition*. W badaniach z tego nurtu mamy do czynienia z prostymi opisami oddziaływania pewnych słów czy fraz, których podstawę stanowi odbiór danego tekstu przez badacza. Tezy formułowane więc mogą być następująco:

- „W tej przypowieści (...) Jezus chce¹ przede wszystkim ukazać miłość Boga do człowieka, a także pragnienie Boga, by każdy człowiek się nawrócił” (Suchostawska 2004, 254);
- „W działaniu perswazyjnym często stosuje się wyrazy wzmacniające i osłabiające. ‘Tylko’ i ‘jedynie’ ograniczają i pomniejszają to, czego powinno być mniej (...), a oprócz tego informują o wyłączności (...). ‘Tylko jeden’ to mało i cieszymy się, że mało, a ‘tylko ten jeden’ pokazuje absolutną wyjątkowość obiektu” (Bralczyk 2004, 87);
- „Nowość wywołuje niezwykle silne emocje odbiorcy i przyczynia się do podwyższenia atrakcyjności prezentowanego obiektu. Siły tego słowa dowodzi częstotliwość stosowania wszelkich możliwych jego form gramatycznych w przekazach reklamowych” (Krzemińska 2002, 223);

¹ Podkreślenia autorki.

- „Jedność, a także poniekąd równość swojej osoby względem przedstawicieli audytorium deklaruje Jan Paweł II mówiąc do obecnych: przebywam ‘wśród was, umiłowani synowie i córki mojej Ojczyzny’. Wszyscy obecni to zatem ‘bracia i siostry’ Jana Pawła II i zarazem ‘synowie i córki’ Ojczyzny. Metaforyka rodzinna stoi w ścisłej korelacji z wątkiem narodowościowym, stając się podstawą perswazyjnego oddziaływania kategorii jedności” (Garpiel 2003, 163).

Jak ukazują powyższe przykłady, w tak sformułowanych tezach nie jest powiedziane *explicite* skąd wiadomo, że dane wyrażenie działa w określony sposób, bądź że dana treść jest faktycznie przekazywana w analizowanym tekście. Przypuszczać można, że wnioski te oparte są o odczucia językowe autora, jako kompetentnego użytkownika danego języka, a więc o coś, co można by określić mianem *native speaker intuition*.

Niewątpliwą zaletą tego podejścia jest całościowe ujmowanie zjawiska – jeśli przedmiotem badań są środki perswazji pojawiające się w analizowanym tekście, to z pewnością ich opis przygotowany przy pomocy takiej metodologii zawiera ich dużą różnorodność, wszystkie te, które osoba badająca tekst zauważyła. Podobnie w opisie definicji sytuacji, jaką stwarza dany tekst, znaleźć możemy wszystkie aspekty tej definicji, które dostrzega autor badań. Za podstawową wadę tego typu badań uznać można ich niską intersubiektywną komunikowalność – inny badacz, czy też po prostu czytelnik, będący również kompetentnym użytkownikiem języka, może nie zgadzać się z wnioskami przedstawionymi przez autora, inaczej odczytywać tekst, inaczej klasyfikować stosowane w nim środki perswazji.

3.1.2. **Badania doświadczałne.**

Zupełnie odmienny sposób wnioskowania charakteryzuje analizy oparte na badaniach doświadczałnych. Badania takie prowadzone są zazwyczaj zgodnie z odpowiednią dla przedmiotu badań metodologią, na określonych próbach i zazwyczaj służą weryfikacji postawionych wcześniej hipotez. Za przykłady tego typu wnioskowań można uznać:

- „Małe dzieci anglojęzyczne (w wieku 4-9 lat) używają spójnika so (spójnik wynikowy) w jednej trzeciej wypadków w funkcji pragmatycznej – w celu otwarcia lub zamknięcia tematu dyskursu, w celu zwrócenia uwagi na

inny aspekt tematu lub żeby dać znać partnerom w dyskursie, że łamią chronologiczny porządek narracji.” (na podstawie badań Peterson i McCabe 1991) (McCabe 2005, 303);

- „Asch stwierdził, że badani ulegali presji grupy: 37% ocen podawanych przez badanych było błędnych i były to błędy, jakie wprowadzali współpracownicy eksperymentatora” (na podstawie badań Asch 1951) (Tyszka 2000, 52);

- „Stwierdzono, że przy każdym skoku w górę w hierarchii, średnia ocena wzrostu tego samego przecież mężczyzny rosła o pół cala. ‘Profesor’ widziany był jako ponad 6 cm wyższy od ‘studenta’” (na podstawie badań Wilson 1968) (Cialdini 1999, 212).

Ich istotną zaletą jest bardzo wysoki stopień intersubiektywnej komunikowalności, a także (przy zachowaniu warunków dla reprezentatywności próby) możliwość uogólniania wyników na całą populację, przy zachowaniu prawideł statystyki. Zasadniczą wadą przyjęcia tego typu metodologii wydaje się jej wycinkowość. Poszczególne badania eksperymentalne dostarczają informacji o oddziaływaniu ściśle kontrolowanego i zazwyczaj pojedynczego czynnika (np. wpływu użycia tytułu „profesor” na ocenę wzrostu). W przypadku celu badań, jakim jest opis językowej definicji sytuacji zawartej w analizowanych tekstach, zastosowanie badań eksperymentalnych wydaje się niemożliwe, właśnie ze względu na możliwość zbadania zaledwie kilku fenomenów w określonym czasie.

3.1.3. Badania opierające się o metodologię lub ustalenia innych badań.

Zastosowanie ostatniego z wyróżnionych sposobów badań do proponowanego tu pytania badawczego można by przedstawić jako wnioskowanie oparte na następującym schemacie:

X ustalił, że Y włącza Z do definicji sytuacji przyjmowanej przez jej odbiorcę.

W analizowanym tekście występuje Z.

Zatem Do definicji sytuacji można włączyć Z.

Metodologia badań tego typu może więc zostać scharakteryzowana następująco:

1. Przyjmuje się, że ustalenia pewnych wybranych badaczy są prawdziwe;
2. Przedmiot badań poddaje się analizie z perspektywy tych ustaleń;
3. Analiza prowadzi do wniosków dotyczących wybranego przedmiotu badań.

Wnioskowanie takie nie opiera się zatem bezpośrednio na wynikach badań empirycznych, a jedynie na ustaleniach innych badaczy (które mogą, ale nie muszą być oparte na badaniach empirycznych). Ponadto wybór ustaleń badaczy, które zostaną wzięte pod uwagę w analizie, ma charakter subiektywny, a równocześnie ogranicza zakres możliwych wyników. Dodatkowo, klasyfikowanie zjawisk zaobserwowanych w przedmiocie badań jako zbieżnych z tymi, których oddziaływanie ustalili inni badacze, ma również w pewnym stopniu charakter subiektywny i może budzić wątpliwości. Z drugiej strony odniesienie się do ustaleń konkretnych badaczy zwiększa intersubiektywną komunikowalność wyników w porównaniu z metodą *native speaker intuition*, a równocześnie umożliwia szersze spojrzenie na przedmiot badań niż badania eksperymentalne.

Ze względu na wybrany temat badań zastosowanie właśnie tego podejścia wydaje się najbardziej zasadne, ponieważ – jak wspomniano powyżej – z jednej strony umożliwia ono wszechstronne spojrzenie na badany tekst², z drugiej zaś zachowuje dość duży zakres intersubiektywnej komunikowalności, który, jak się wydaje, powinien umożliwić ewentualną dyskusję dotyczącą uzyskanych wyników.

3.2. Rekonstrukcja językowej definicji sytuacji.

Pierwszy z celów badań określonych szczegółowo w poprzednim rozdziale dotyczy rekonstrukcji językowej definicji sytuacji w opisanych rytuałach. Dla jego realizacji wybrane zostały dwie koncepcje teoretyczne – koncepcja metafor poznawczych opracowana przez Lakoffa i Johnsona oraz koncepcja aktów mowy w wersji proponowanej przez Searle’a w jego pracy „Czynności mowy”.

3.2.1. Koncepcja metafor poznawczych Lakoffa i Johnsona.

Ponieważ koncepcja ta stanowi podstawowe narzędzie identyfikacji definicji sytuacji, zasadne wydaje się przedstawienie jej założeń. Nie ma ono jednak stanowić

² Oczywiście jeśli umożliwiają to teorie wybrane jako podstawa metodologii badań.

pełnej rekonstrukcji koncepcji postulowanej przez Lakoffa i Johnsona, a jedynie służyć prezentacji tych części teorii, które są istotne dla sposobu, w jaki zostanie ona wykorzystana w tej pracy.

Podstawowym założeniem tej teorii jest przyjęcie, że system pojęć człowieka ma charakter metaforyczny: „We wszystkich aspektach rzeczywistości (...) definiujemy nową rzeczywistość w terminach metaforycznych” (Lakoff i Johnson 1988, 186). Oznacza to, że rozumiemy rzeczywistość przy pomocy metafor poznawczych, które z kolei mogą być zdefiniowane jako „rozumienie i doświadczanie pewnego rodzaju rzeczy w terminach innej rzeczy” (Lakoff i Johnson 1988, 27). Ponieważ metafory są z definicji ukierunkowane, istotne jest to, jaki jest kierunek metaforyzacji. Wg autorów „Metafor w naszym życiu” w większości przypadków pojęcia odleglejsze od codziennego doświadczenia są pojmowane w kategoriach pojęć temu doświadczeniu bliższych. Innymi słowy, podstawę metafor stanowią pojęcia bliskie codziennemu doświadczeniu: „Najczęściej konceptualizujemy zjawiska niefizyczne w terminach fizycznych – to znaczy konceptualizujemy zjawiska mało wyraźnie zarysowane za pośrednictwem zjawisk bardziej wyraźnie zarysowanych” (Lakoff i Johnson 1988, 84). Dla autorów teorii metafor poznawczych istotne jest nie tylko ukierunkowanie metafor, ale także ich wzajemny związek ze sobą. Twierdzą oni mianowicie, że system metafor jest koherentny: „Metafory i metonimie nie są przypadkowe, lecz tworzą koherentne systemy, według których konstruujemy pojęcia opierając się na naszym doświadczeniu” (Lakoff i Johnson 1988, 64).

Wśród różnych metafor obecnych w systemie pojęciowym człowieka Lakoff i Johnson rozróżniają 3 zasadnicze typy:

1. Metafory ontologiczne – pojmowanie wydarzeń, czynności, uczuć, wyobrażeń etc. jako rzeczy i substancji (Lakoff i Johnson 1988, 49);
2. Metafory orientacyjne – cały system pojęć nadaje kształt innemu systemowi pojęć (Lakoff i Johnson 1988, 36);
3. Metafory strukturalne – „te przypadki, kiedy jedno pojęcie nadaje strukturę metaforyczną innemu pojęciu” (Lakoff i Johnson 1988, 36). O ich zastosowaniu piszą oni następująco: „umożliwiają nam dużo więcej niż jedynie orientowanie pojęć, mówienie o nich, kwantyfikowanie itd., tak jak robimy to za pomocą prostych metafor przestrzennych i ontologicznych.

Pozwalają nam one ponadto używać jednego pojęcia o wysoko zorganizowanej strukturze i wyraźnie zarysowanych granicach do tego, by nadać strukturę innemu pojęciu” (Lakoff i Johnson 1988, 86).

Ponadto Lakoff i Johnson wprowadzają rozróżnienie metafor ze względu na stopień ich zakorzenienia w systemie pojęciowym, czy też kulturze danego społeczeństwa. Rozróżniają mianowicie metafory konwencjonalne, a więc takie, które nadają strukturę systemowi pojęciowemu właściwemu naszej kulturze i nowe metafory, które znajdują się poza konwencjonalnym systemem pojęć, są wytworem wyobraźni i twórczości ich autorów, a jednocześnie „mogą wzbogacić o nowe znaczenia naszą przeszłość, nasze codzienne działania, a także to, co wiemy i w co wierzymy”. (Lakoff i Johnson 1988, 167).

Autorzy „Metafor w naszym życiu” proponują również metodę umożliwiającą rekonstrukcję metaforycznego systemu pojęć człowieka. W ich opinii rekonstrukcja ta jest możliwa dzięki analizie językowych wyrażen metaforycznych: „wyrażenia metaforyczne w naszym języku są powiązane z pojęciami metaforycznymi w sposób systematyczny, możemy posługiwać się językowymi wyrażeniami metaforycznymi do zbadania istoty pojęć metaforycznych i w ten sposób zrozumieć metaforyczną istotę naszych działań” (Lakoff i Johnson 1988, 29). Ta właśnie metoda zostanie wykorzystywana także w tej pracy.

Jak zauważono powyżej, jedną z wad podejścia badawczego przyjmowanego w tej pracy jest subiektywizm wyboru teorii, na których opierają się badania własne. Jednym ze sposobów minimalizacji tej wady jest poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, czy i dlaczego wybrana teoria jest adekwatna do prowadzonych badań. W przypadku tej pracy za wyborem teorii metafor poznawczych przemawiają, jak się wydaje, następujące argumenty:

1. Pytanie o językową definicję sytuacji wymaga poszukiwania znaczenia zawartego w analizowanym tekście, zaś właśnie semantyka znajduje się w centrum zainteresowań kognitywnych badań nad językiem (Krzeszowski 1988, 15);

2. „Całe nasze doświadczenie jest do głębi kulturowe, (...) ‘doświadczamy’ świata w taki sposób, że nasza kultura jest obecna już w samym doświadczeniu” (Lakoff i Johnson 1988, 82). Owa obecność

kultury w naszym doświadczeniu ma miejsce poprzez metaforyczny charakter naszych pojęć, którymi opisujemy te doświadczenia. Zatem opis metaforyki pozwala, jak się wydaje, odkrywać sposób w jaki dana sytuacja jest doświadczana, a więc, innymi słowy, opisać definicję tej sytuacji;

3. Zgodnie z poglądami twórców teorii metafor poznawczych umożliwia ona rekonstrukcję systemu pojęć, zaś: „Pojęcia, które kierują naszym myśleniem, nie są jedynie sprawą intelektu. Kierują one także naszym codziennym postępowaniem, nie wykluczając najbardziej przyziemnych szczegółów” (Lakoff i Johnson 1988, 25). A zatem opis systemu pojęć zawartego w analizowanych tekstach uznać można za kluczowy dla opisu definicji sytuacji w nich zawartej;

4. Do językowej definicji sytuacji należy, jak się wydaje, także to, jakie aspekty rzeczy czy zjawisk, których definicja ta dotyczy są uwypuklane, a jakie z tych aspektów są ukrywane czy też zarysowane mniej wyraźnie. Teoria metafor poznawczych umożliwia uchwycenie również tego typu różnicowań: „pozwalając nam skupić uwagę na jakimś aspekcie pojęcia (...), pojęcia metaforyczne uniemożliwi nam jednocześnie skupienie uwagi na innych aspektach, nie mających związku z daną metaforą” (Lakoff i Johnson 1988, 32). Zatem metafory nie tylko ułatwiają zrozumienie bardziej abstrakcyjnych, czy też bardziej odległych od naszego doświadczenia pojęć w kategoriach innych pojęć, które są bliższe naszemu doświadczeniu, ale także wpływają na sposób, w jaki te pojęcia rozumiemy;

5. Cytowani autorzy stwierdzają: „Tak zwane pojęcia czysto intelektualne, na przykład pojęcia występujące w teoriach naukowych, bywają często – a może zawsze – oparte na metaforach mających podłoże fizyczne lub kulturowe” (Lakoff i Johnson 1988, 41-42). Równocześnie przyjąć można istnienie pewnej analogii między pojęciami naukowymi i pojęciami religijnymi, opierającej się na tym, że obie te dziedziny są odległe od bezpośredniego doświadczenia zmysłowego. Skoro teoria ta, według jej autorów ma zastosowanie dla języka nauki przypuszczać można, że będzie miała zastosowanie również dla języka religijnego. Taką możliwość wyrażają oni również *explicite* w dalszej części swojej książki, stwierdzając że: „Systemy pojęciowe kultur i religii są w swojej istocie metaforyczne” (Lakoff i Johnson 1988, 63);

6. Za jedno z założeń, stojących za stawianym w tej pracy badawczej pytaniem, uznano stwierdzenie, że język stanowi jeden ze środków budujących definicję sytuacji. Podobny związek dotyczący systemu pojęć (który odzwierciedla się w języku) i działania dostrzegają Lakoff i Johnson: „same słowa nie zmieniają rzeczywistości. Ale zmiany w naszym systemie pojęć mają istotnie wpływ na zmiany tego, co uznajemy za realne; wpływają też na to, jak widzimy świat i jak działamy na podstawie tego postrzegania” (Lakoff i Johnson 1988, 173). Taka zbieżność założeń badawczych może zostać uznana za kolejny argument przemawiający za zasadnością wykorzystania wyżej omówionej teorii.

Podstawowe zastosowanie tej teorii w niniejszej pracy polegać będzie na identyfikacji metafor strukturalnych występujących w badanych tekstach. Identyfikacja ta będzie przebiegać według następującego schematu:

1. Z analizowanego tekstu wybierane będą wyrażenia, które uznać można za stanowiące oś tematyczną danego rytuału;
2. Analizie poddane będą wszystkie konteksty, w jakich wybrane wyrażenia występują, w celu wyłonienia metafor poznawczych stojących za użyciem ich w takich kontekstach;
3. Poszczególne zidentyfikowane metafory przedstawione będą w części badawczej wraz z wszystkimi wyrażeniami, na których oparta została ich identyfikacja.

Większość przykładów, na których oparte są rozważania Lakoffa i Johnsona dotyczy metafor konwencjonalnych. Dlatego ważne wydaje się wskazanie na istotną różnicę między sposobem ich wnioskowania, a sposobem wnioskowania prezentowanym w tej pracy. Cytowani autorzy stwierdzają: „ilekroć w tej książce będziemy mówili o metaforach (...) tylekroć będziemy mieli na myśli pojęcia metaforyczne” (Lakoff i Johnson 1988, 28). Zatem analiza języka stanowi dla nich podstawę do orzekania o systemie pojęciowym, jakim posługuje się człowiek. Wnioskowanie takie wydaje się prawomocne w przypadku rozpatrywanego przez nich materiału językowego, pochodzącego z wszystkich jego odmian funkcjonalnych. Materiał taki zapewnia więc całościowy ogląd języka i daje podstawę do wyciągania wniosków dotyczących systemu pojęć użytkowników tego

języka. Wydaje się, że przyjęty w tej pracy przedmiot badań nie dostarcza tak szerokiego oglądu języka i tym samym nie pozwala na zasadne wnioski dotyczące systemu pojęć użytkowników języka, nawet jeśli ten system pojęć miałby się odnosić jedynie do tematyki związanej z analizowanymi obrzędami. Jedyne o czym można wnioskować z tak wybranego materiału badawczego, to system pojęciowy zawarty w analizowanych tekstach, a więc składający się na językową definicję sytuacji w nich zawartą. Innymi słowy, przedmiot badań nie wystarcza, aby rozstrzygać, czy zidentyfikowane metafory są metaforami konwencjonalnymi, czy też nowymi metaforami (w takim sensie tego wyrażenia w jakim jest ono używane w książce „Metafory w naszym życiu”). Jednak ponieważ według Lakoffa i Johnsona oba typy metafor mogą wpływać na nasze działanie, identyfikacja metafor obecnych w badanych tekstach wydaje się zasadna, bez względu na to, do którego z wyżej wymienionych typów należą.

3.2.2. Teoria aktów mowy Searle’a.

Wybrane elementy teorii aktów mowy Searle’a stanowią drugą z koncepcji, na której opierać się będzie rekonstrukcja językowej definicji sytuacji w badanych tekstach liturgicznych. Ponieważ jednak teoria ta będzie traktowana jako uzupełnienie teorii metafor, poniżej przedstawione zostaną jedynie te jej wątki, które będą wykorzystywane w dalszej części pracy.

Podstawowa dla teorii aktów mowy³ wydaje się hipoteza, że „mówienie językiem jest wykonywaniem aktów mowy” (Searle 1987, 29), zaś „akty mowy są czynnościami wykonywanymi w sposób szczególny przez wypowiedzianie wyrażen zgodne z owymi zbiorami reguł konstytutywnych” (Searle 1987, 53). Po przyjęciu tej hipotezy autor podejmuje próbę rekonstrukcji tych reguł dla wybranych aktów illokucyjnych, zaś wyniki jego badań, a więc właśnie zbiory takich reguł, zostaną wykorzystane w tej pracy do odtworzenia językowej definicji sytuacji w badanych tekstach.⁴

³ W tłumaczeniu książki Searle’a „Speech acts. An Essay in the Philosophy of Language” tłumacz posługuje się nazwą „czynności mowy”. Dopiero późniejsi tłumacze wprowadzili termin „akty mowy”, który będzie tu używany, podobnie jak w późniejszych tłumaczeniach prac Searle’a (por. np. Searle, J. R., „Umysł, język, społeczeństwo. Filozofia i rzeczywistość”. Wydawnictwo CiS. Warszawa 1999). Dla zachowania spójności tekstu, w cytatach z książki „Czynności mowy. Rozważania z filozofii języka” wyrażenie „czynności mowy” zastąpiono wyrażeniem „akty mowy”.

⁴ Sposób ich wykorzystania zostanie szczegółowo omówiony poniżej.

Zrozumienie tej hipotezy, a także sposobu wykorzystania wyników Searle’a wydaje się niemożliwe bez wyjaśnienia kilku kluczowych dla tej teorii pojęć. Pierwszym z nich jest pojęcie reguł konstytutywnych, które cytowany autor definiuje jako takie reguły, które nie tylko coś regulują, ale tworzą lub określają nowe formy zachowania (Searle 1987, 49) i odróżnia je od reguł regulatywnych, które „regulują formy zachowań istniejących uprzednio lub niezależnie” (Searle 1987, 49). Reguły konstytutywne są to więc takie reguły, które umożliwiają wykonywanie nowych czynności, bez tych reguł niemożliwych. Zaliczenie aktów mowy do czynności stanowiących urzeczywistnienie reguł konstytutywnych oznacza przyjęcie, że mówienie, czy też ściślej rzecz biorąc, dokonywanie aktów mowy, byłoby niemożliwe, gdyby nie istniał zbiór reguł normujących to działanie. Innymi słowy, dla każdego aktu mowy istnieje taki zbiór reguł, który określa warunki konieczne i wystarczające, by dany akt był spełniony skutecznie i niewadliwie (Searle 1987, 74).

W tej pracy wykorzystane zostaną zbiory tych reguł dla prośby i podziękowania, a więc aktów mowy pojawiających się stosunkowo często w analizowanych tekstach, czy też szczególnie istotnych ze względu na ich specyfikę. Poniższa tabela przedstawia je w sposób proponowany przez Searle’a (Searle 1987, 77-90).

Typy reguł	Typ czynności illokucyjnej	
	Prosić	Dziękować
Reguła zawartości zdaniowej	Przyszła czynność A wykonywana przez S.	Przeszła czynność A wykonana przez S.
Reguła przygotowawcza	1. S jest w stanie zrobić A. M jest przekonany, że S jest w stanie zrobić A. 2. Nie jest oczywiste zarówno dla M jak też dla S, że S przy normalnym przebiegu zdarzeń zrobi A z własnej woli.	A przynosi korzyść M i M jest przekonany, że A przynosi mu korzyść.

Reguła szczerości	M chce, by S zrobił A.	M czuje się wdzięczny lub żywi uznanie za A.
Reguła istotna	Uchodzi za próbę skłonienia S by zrobił A.	Uchodzi za wyraz wdzięczności czy uznania.

Tabela 3.1

Reguły te zostaną wykorzystane dla rekonstrukcji językowej definicji sytuacji w sposób, jaki zasugerował ich autor, wykorzystując regułę istotną dla obietnicy do stwierdzenia, że „jeśli składam obietnicę, jednym sposobem, w jaki moje audytorium może interpretować taką wypowiedź, jest przyjęcie, że jestem przekonany, że nie jest to oczywiste, bym miał w zamiarze zrobić rzecz obiecywaną” (Searle 1987, 81). Przyjął on więc, że wykonanie pewnego aktu mowy powoduje przyjęcie przez odbiorców tego aktu spełnienia wszystkich warunków wyrażonych w regułach charakterystycznych dla danego aktu illokucyjnego. Innymi słowy, wypowiedzenie dowolnego aktu mowy prowadzi do włączenia do definicji danej sytuacji spełnienia tych warunków. Poniższa tabela przedstawia wybrane fakty, które mogą zostać włączone do językowej definicji sytuacji na podstawie poszczególnych aktów mowy:

Rodzaj aktu mowy	Prosić, żeby A	Dziękować za A
Fakty włączane do definicji sytuacji związanej z wykonaniem danego aktu mowy.	✓ Odbiorca jest w stanie zrobić A. ✓ A nie jest zaliczane przez nadawcę i odbiorcę do oczywistego biegu rzeczy. ✓ A należy do pożądanego przez nadawcę stanu rzeczy.	✓ Nadawca wykonał A. ✓ A przynosi korzyść nadawcy. ✓ Nadawca jest wdzięczny odbiorcy za A.

Tabela 3.2

Zatem wykorzystanie teorii Searle’a w tej pracy będzie polegało na identyfikacji poszczególnych aktów mowy, a następnie na włączeniu do definicji sytuacji opisanych powyżej faktów z nimi związanych.

Na zakończenie rozważań dotyczących teorii aktów mowy i jej zastosowania w tej pracy zasadne wydaje się podanie przyczyn, dla których wykorzystana została ta właśnie teoria. Pierwszą z nich jest koncentracja na całych wypowiedziach (aktach mowy) nie zaś pojedynczych słowach, czy wyrażeniach. Podejście takie wydaje się bardzo dobrze uzupełniać teorię metafor poznawczych, koncentrującą się raczej na znaczeniu poszczególnych pojęć. Rozważenie wpływu, jaki mają na językową definicję sytuacji zarówno słowa jak i większe wypowiedzi, jakimi są akty mowy, powinno dawać pełniejszy i bardziej adekwatny obraz sytuacji, niż w przypadku koncentracji na tylko jednym z tych aspektów.

Jak zauważono⁵ w części dotyczącej przedmiotu badań, jednym z podstawowych założeń przyjętych w tej pracy jest założenie o istnieniu pewnych sposobów rozumienia zachowań językowych, czy – innymi słowy – sposobów tworzenia definicji sytuacji na podstawie komunikatów językowych, które są uniwersalne i niezmiennie bez względu na kontekst, w którym komunikacja się odbywa. Ta sama hipoteza leży u podstaw badań prowadzonych przez Searle'a: „hipotezą tej pracy jest pogląd, że mówienie językiem jest uwikłaniem w takie zachowanie, którym rządzą reguły” (Searle 1987, 35). Skoro więc celem pracy jest rekonstrukcja językowej definicji sytuacji powstającej między innymi przez aplikację reguł rządzących językiem, wykorzystanie teorii opisującej te reguły wydaje się zasadne.

Tym co przemawia za użyciem omówionej powyżej teorii jest również jej zgodność z przyjętą wcześniej ontologią społeczną. Charakterystyczna dla Goffmana jest koncentracja na wykonawcy, aktorze jako na osobie, która tworzy definicję sytuacji. Również Searle zakładał, że „akty mowy wykonują nie słowa, lecz ci, którzy mówią wypowiadając słowa” (Searle 1987, 42). Zatem w obu przypadkach w centrum zainteresowania stoi aktor społeczny, a więc osoba wykonująca dany akt mowy (jak powiedziałby zapewne Searle) czy dająca określone przedstawienie (jak określiłby to prawdopodobnie Goffman).

⁵ Porównaj str. 25.

3.3. Identyfikacja środków wzmacniających poszczególne wrażenia składające się na definicję sytuacji.

Wydaje się, że odpowiedzi na pytanie o to, jakie środki językowe służą wzmacnianiu poszczególnych wrażeń należy szukać przy pomocy teorii związanych z działaniami perswazyjnymi. O ile bowiem samo tworzenie określonych wrażeń odnosi się do mechanizmów rozumienia języka, kształtowania przez ten język określonego obrazu świata, czy też – w przypadkach bardziej szczegółowych – tworzenia językowej definicji sytuacji, o tyle przekonywanie do pewnej tezy (czy też pewnego zbioru tez) jest domeną perswazji.

W tej pracy posłużono się dostępnymi opisami środków perswazji. W szczególności wykorzystywane zostaną następujące publikacje: „Topiki. O dowodach sofistycznych” Arystotelesa, „Erystyka, czyli sztuka prowadzenia sporów” Schopenhauera oraz „Sztuka argumentacji: słownik terminologiczny” Szymanka. Identyfikacja poszczególnych typów argumentów czy innych środków perswazji opierać się będzie na ich kryteriach definicyjnych.

3.4. Egzemplifikacja skutków perswazyjnego oddziaływania w badanych tekstach.

Ostatnim z celów tej pracy jest wstępna weryfikacja słuszności stawianych hipotez dotyczących treści językowej definicji sytuacji zawartej w analizowanych tekstach. Innymi słowy odpowiedź na pytanie, czy opisane tutaj elementy językowej definicji sytuacji przekraczają barierę języka i stają się elementami definicji sytuacji przyjmowanej przez osoby biorące udział w analizowanych obrzędach znajdując odbicie w ich przekonaniach.

Weryfikacja ta ma jedynie wstępny charakter, gdyż systematyczna odpowiedź na to pytanie wymagałaby przeprowadzenia szczegółowych badań empirycznych, które przekraczają ramy tej pracy z kilku przyczyn. Pierwszą z nich jest założenie autorki dotyczące koncentracji na opisie tej definicji i środków, przy pomocy których jest ona tworzona i wzmacniana. Drugą przyczyną jest przynależność poruszanego tematu do sfery intymnej dla wielu potencjalnych respondentów, której badanie Babbie opisuje następująco: „często chcemy się czegoś dowiedzieć od osób, które nie są chętne, by się tym z nami dzielić” (Babbie 2003, 273), zatem pozyskanie wiarygodnych danych uznać można za stosunkowo trudne. Kolejna przyczyna ma

również podłoże metodologiczne. Wydaje się, że przynależność danego wrażenia do definicji sytuacji przyjmowanej przez badaną osobę odróżnia się, czy przynajmniej może się odróżniać, od deklaracji w tej sprawie (podobnie: pytając w ankiecie np. „Czy ma Pan/Pani dużą wiedzę z zakresu prawa cywilnego?” uzyskuje się odpowiedź dotyczącą przekonania badanej osoby na temat jej wiedzy, nie zaś faktycznie posiadanej, obiektywnie mierzonej wiedzy). Na podobny problem zwraca uwagę Sołoma: „badaczowi chodzi nie o ustalenie tego, czy dane wydarzenie miało miejsce, lecz o poznanie przekonań respondentów w tej mierze” (Sołoma 2002, 93), z tym że w przypadku próby weryfikacji stawianych hipotez problem miałby odwrotny charakter – badacz byłby zainteresowany faktami, natomiast z dużym prawdopodobieństwem można przyjąć, że uzyskiwałby opinie⁶. Z kolei zdobycie wiedzy na temat faktów wymagałoby konstrukcji złożonych wskaźników, których adekwatność mogłaby budzić wiele wątpliwości.

Z drugiej jednak strony, pozostawienie powyższego pytania zupełnie bez odniesienia się do niego wydaje się pozostawiać pewien niedosyt. Jednym z możliwych rozwiązań tego problemu jest posłużenie się metodą egzemplifikacji, którą następująco opisuje Szczepański: „Polega [ona] na ilustrowaniu i uzasadnianiu pewnych hipotez dobranymi przykładami z autobiografii (...). Autor w autobiografiach szuka jedynie potwierdzenia swojej teorii” (Szczepański 1997, 377). Samo pojęcie „autobiografia” jest w cytowanym tekście rozumiane szerzej i odnoszone do wszystkich dokumentów osobistych, które z kolei definiowane są następująco: „Dokumentem ludzkim lub osobistym nazywamy dokument wyrażający ludzkie i osobiste cechy autora, w taki sposób, iż czytelnik poznaje poglądy autora dokumentu, na zdarzenia, do których ten dokument się odnosi” (Szczepański 1997, 367).

Zgodnie zatem z zaproponowaną metodą, zidentyfikowane uprzednio wrażenia zostaną zilustrowane cytatami pochodzącymi z wypowiedzi użytkowników portalu internetowego katolik.pl. Wypowiedzi te spełniają, jak się wydaje, kryteria definicyjne tzw. dokumentów ludzkich, gdyż dzięki ich osobistemu charakterowi umożliwiają wgląd w poglądy ich autorów. Wybór portalu katolik.pl podyktowany jest założeniem, że jego użytkownikami są osoby wyznania rzymskokatolickiego,

⁶ Przynajmniej w wypadku pytań zadawanych wprost.

które praktykują, a zatem biorą udział w obrzędach liturgicznych i tym samym podlegają oddziaływaniu językowej definicji sytuacji zawartej w ich tekstach.

Istotne wydaje się zaznaczenie, że metoda egzemplifikacji nie służy pełnej weryfikacji stawianych wcześniej hipotez. Przytaczane cytaty nie dowodzą w sposób jednoznaczny, że poglądy ich autorów są zgodne z treścią wrażeń dla których stanowią egzemplifikację, ani tym bardziej, że istnieje związek przyczynowo-skutkowy między uczestnictwem w liturgii, a prezentowaniem takich poglądów. Prezentacja wybranych cytatów służyć ma jedynie ilustracji opisanych wcześniej elementów językowej definicji sytuacji.

Rozdział 4. OBRZĘDY CHRZTU

Chrzest, który określany jest jako „brama do życia i królestwa Bożego” (Obrzędy chrztu dzieci wg rytuału rzymskiego 1972) oraz sakrament, „przez który ludzie wchodzą do wspólnoty Kościoła” (Obrzędy chrztu dzieci wg rytuału rzymskiego 1972) może zostać uznany za rytuał włączenia dziecka do wspólnoty Kościoła. Na tej podstawie przypuszczać można, że językowa definicja sytuacji zawarta w tekście jego obrzędów, będzie się koncentrować wokół zagadnień takich jak istota samego chrztu, a także różnice między statusem jednostki przed i po włączeniu do wspólnoty.

4.1. Zidentyfikowane wrażenia.

Dwa pierwsze ze zidentyfikowanych wrażeń są zgodne z przedstawioną powyżej intuicją i dotyczą istoty tego, czym jest chrzest. Jedno z nich może zostać sformułowane w następujący sposób: w czasie chrztu osoba chrzczona otrzymuje pożądane dary. Identyfikacja tego wrażenia oparta jest przede wszystkim na kilku metaforach strukturalnych, które są konsekwentnie stosowane w analizowanym tekście. W przypadku pierwszej z nich, pojęciem nadającym strukturę pojęciu chrztu jest dar, co z kolei prowadzi wprost do powstania zaproponowanego powyżej wrażenia:

CHRZEST TO DAR

Celebrans: O co prosicie Kościół Boży dla N.? Rodzice: O chrzest.; Drodzy rodzice, prosząc o chrzest dla waszego dziecka; Jest to wiara Kościoła, w której wasze dziecko otrzymuje chrzest; Czy chcecie, aby N. otrzymał(a) chrzest w wierze Kościoła.

Sam chrzest jest więc przedmiotem prośb rodziców skierowanych do Kościoła¹, a także darem, które dziecko otrzymuje, co potwierdza kolejna metafora strukturalna obecna w analizowanym tekście:

DZIECKO TO BIORCA

Jest to wiara Kościoła, w której wasze dziecko otrzymuje chrzest; prosząc o chrzest dla waszego dziecka (dla waszych dzieci); to dziecko przez chrzest święty otrzymało godność dziecka Bożego;

¹ Co zostanie jeszcze szczegółowo omówione poniżej.

abyśmy wszyscy tutaj obecni dawali temu dziecku świadectwo swojej wiary; dawali temu dziecku przykład żywej wiary.

Inną przesłanką przemawiającą za włączeniem do językowej definicji sytuacji omawianego wrażenia są kolejne dwie metafory strukturalne:

CHRZEST TO ŁASKA

ma dostać łaski chrztu świętego; Prosimy Cię, abyś w nas wszystkich odnowił łaskę chrztu świętego; tego dziecka, które ma otrzymać łaskę chrztu świętego; abyś we wszystkich tutaj obecnych odnowił łaskę chrztu świętego; o miłosierdzie dla dziecka, które ma otrzymać łaskę chrztu świętego; Ty w ciągu dziejów zbawienia przygotowałeś wodę przez Ciebie stworzoną, aby wyrażała łaskę chrztu świętego;

a także:

ŁASKA TO DAR

otrzymać łaskę chrztu świętego; ma otrzymać łaskę chrztu świętego; otrzyma łaskę Twojego Jednorodzonego Syna; które ma otrzymać łaskę chrztu świętego.

Skoro zatem chrzest jest łaską, a łaska jest darem, również te metafory potwierdzają charakter chrztu jako daru.

W sformułowaniu opisywanego wrażenia użyto wyrażenia „pożądany” dar. Za takim sformułowaniem przemawia pojawianie się chrztu dziecka w prośbach składanych przez rodziców i całą wspólnotę, jak na przykład: *Celebrans: O co prosicie Kościół Boży dla N.? Rodzice: O chrzest; módlmy się jednym sercem, aby ze źródła chrzcielnego zechciał wylać swoją łaskę na to wybrane dziecko*. Zgodnie z założeniami teorii Searle’a przedmiotem prośby jest coś, co należy do pożądanego stanu rzeczy dla osób proszących², a to z kolei przemawia za tym, by do treści tego wrażenia włączyć właśnie czynnik pragnienia tego daru. Podsumowując – propozycja włączenia do językowej definicji sytuacji przekonania, że w czasie chrztu otrzymuje się pożądaný dar, oparta jest na czterech przedstawionych powyżej metaforach strukturalnych, a także pojawiających się w liturgii prośbach o chrzest.

² Porównaj: str. 59.

Jak wspomniano powyżej, chrzest stanowi rytuał włączenia dziecka do wspólnoty, jest więc jednym z rytuałów przejścia³. Charakter chrztu jako przejścia jest również wpisany w językową definicję sytuacji zawartą w tekście jego obrzędów w postaci wrażenia, które może zostać sformułowane następująco: chrzest jest przejściem do nowego życia. Identyfikacja tego wrażenia opiera się na dwóch grupach przesłanek – pierwsza z nich przemawia za przyjęciem, że chrzest jest pewnego rodzaju przejściem, zaś druga wskazuje na to, co znajduje się po przejściu, a więc na nowe życie.

Tym, co przemawia za włączeniem do definicji sytuacji przekonania, że chrzest jest pewnego rodzaju przejściem, jest pojawienie się w analizowanym tekście metafory:

CHRZEST TO PRZEJŚCIE

Prosimy Cię, abyś to dziecko mocą tajemnicy Twojej Śmierci i Zmartwychwstania przez chrzest święty odrodził i włączył do Kościoła; Prosimy Cię, abyś przez chrzest i bierzmowanie uczynił je wiernym uczniem i świadkiem Twojej Ewangelii; abyś przez chrzest święty włączył to dziecko do wspólnoty swojego Kościoła; aby przez chrzest stało się uczestnikiem Śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa; aby wszyscy uczniowie Chrystusa, którzy przez chrzest stali się jednym ciałem, zawsze trwali w jednej wierze i miłości; Prośmy, aby to dziecko przez chrzest święty otrzymało godność dziecka Bożego; Prośmy, aby wszyscy ludzie stali się uczestnikami odrodzenia przez chrzest święty; aby to dziecko przez chrzest święty stało się Jego przybranym dzieckiem, w którym On będzie miał upodobanie; przez sakrament chrztu obmyty z wszelkich brudów grzechu; aby wszyscy, przez chrzest pogrzebani razem z Chrystusem w śmierci; przyniesione przez was dziecko (dzieci) przez sakrament chrztu od miłującego Boga otrzyma (otrzymają) nowe życie z wody i z Ducha Świętego; odrodzone przez chrzest święty.

Identyfikacja tej metafory oparta jest na pierwotnym, najbardziej fizykalnym znaczeniu przyminka „przez”, w którym „komunikuje [przyimek przez] że ktoś lub

³ Co dokładnie opisano w podrozdziale 2.1.

coś przechodzi lub przedostaje się z jednej strony danego obiektu na drugą” (Dubisz 2003, 761). Johnson i Lakoff odnosząc się do metafor orientacyjnych zauważają: „Te ukierunkowania przestrzenne powstają na skutek tego, że mamy takie a nie inne ciała i że funkcjonują one w naszym otoczeniu fizycznym” (Lakoff i Johnson 1988, 36), a tym samym sugerują, jak się wydaje, zasadność przyjmowania dla przyimków ich fizykalnego znaczenia. Jeśli założenie takie jest słuszne, to wielokrotne używanie wyrażenia „przez chrzest” pozwala na włączenie do definicji sytuacji wrażenia, że chrzest jest czymś, przez co się przechodzi. Taka interpretacja może jednak budzić wątpliwości ze względu na brak w najbliższym otoczeniu tego wyrażenia innych sformułowań, które dotyczyłyby przechodzenia czy przedostawania się z jednej strony na drugą. Problem ten może zostać rozwiązany, jeśli wyrażenie „przez chrzest” potraktuje się jako skrót od sformułowania „przechodząc przez chrzest” (lub podobnych), które prowadzi do uzyskania sensownych wyrażen we wszystkich przytoczonych powyżej fragmentach analizowanego tekstu.

Innej możliwości interpretacji opisanych powyżej wyrażen dostarcza kognitywna analiza przyimków polskich proponowana przez Renatę Przybylską. Jako jeden ze typów użycia przyimka „przez” wyróżnia ona czynność podejmowaną jako środek prowadzący do celu. Dokładniej jego użycie tłumaczy ona następująco: „Agens uczestniczy w czynności TR⁴, która ma swój cel, stanowiący abstrakcyjny odpowiednik PD⁵ drogi. Zmierzając abstrakcyjną trasą do celu, agens „przechodzi przez LM⁶, czyli jakąś inną czynność, której wykonanie zbliża go do celu PD. Tu znów w abstrakcyjnej przestrzeni LM = czynność jest zlokalizowany między PW⁷ abstrakcyjnej trasy, a PD czyli celem.” (Przybylska 2002, 563). Wyjaśnienie to wskazuje, że takie znaczenie przyimka „przez” jest wtórne wobec jako pierwotnego znaczenia odnoszącego się do przestrzeni fizycznej⁸. Ze względu na to oraz na klasyfikację chrztu jako rytuału przejścia, zasadne wydaje się przyjęcie, że do językowej definicji sytuacji należy raczej przyjęcie, że chrzest jest przejściem, niż, że jest on narzędziem służącym osiągnięciu pewnych celów.

⁴ Trajektor.

⁵ Punkt docelowy.

⁶ Landmark.

⁷ Punkt wyjściowy.

⁸ Co jest charakterystyczne dla kognitywnego podejścia do analizy znaczenia.

Do przesłanek wskazujących na to, że chrzest jest początkiem nowego życia, bądź – innymi słowy – przejściem do nowego życia należą:

1. Aspekt metafory CHRZEST TO PRZEJŚCIE wskazujący, że jest to przejście, które ma charakter odradzający:

CHRZEST TO PRZEJŚCIE, KTÓRE ODRADZA

przez chrzest święty odrodził; Prośmy, aby wszyscy ludzie stali się uczestnikami odrodzenia przez chrzest święty; przez sakrament chrztu od miłującego Boga otrzyma (otrzymują) nowe życie; odrodzone przez chrzest święty.

2. Liczne wyrażenia wskazujące *explicite* na odradzający charakter chrztu:

Te dzieci, odrodzone przez chrzest święty, nazywają się dziećmi Bożymi i są nimi rzeczywiście; przyniesione przez was dziecko (dzieci) przez sakrament chrztu od miłującego Boga otrzyma (otrzymują) nowe życie z wody i z Ducha Świętego; aby dzieci nią ochrzczone (...) narodziły się do nowego życia; obdarzył to dziecko (te dzieci) nowym życiem z wody; aby to dziecko odrodziło się z wody i z Ducha Świętego na życie wieczne; abyś to dziecko (...) odrodził; dziecko, aby odrodzone z wody i z Ducha Świętego.

W sformułowaniach tych wprost wyrażane jest przekonanie, że chrzest jest czymś, co odradza, a więc oznacza początek nowego życia.

3. Obecne w analizowanym tekście wyraźne rozróżnienie między dwiema kategoriami: dzieckiem i dzieckiem Bożym. Momentem przejścia między tymi kategoriami jest właśnie chrzest, co jest wyrażone również *explicite*: *te dzieci, odrodzone przez chrzest święty, nazywają się dziećmi Bożymi i są nimi rzeczywiście*. Z kolei kategoria dziecka Bożego jest wyraźnie łączona z początkiem nowego życia czy odrodzeniem:

odrodził się z wody i z Ducha Świętego do nowego życia dziecka Bożego; aby dzieci nią ochrzczone zostały obmyte z grzechu i narodziły się do nowego życia, jako Twoje przybrane dzieci; z tego źródła chrztu świętego wytrysnęło dla nas nowe życie dzieci Bożych,

co z kolei również przemawia za włączeniem do językowej definicji sytuacji wrażenia o następującej treści: Chrzest jest przejściem do nowego życia.

Kolejne z wrażeń, które wydaje się być wpisane w tekst liturgii chrztu dotyczy samych uczestników tego obrzędu i może zostać sformułowane następująco: Człowiek jest słaby i podatny na zło oraz potrzebuje miłosierdzia boga. Słabość człowieka bywa wyrażana *explicite*: *Błagajmy Boga, aby to dziecko zdołało przezwyciężyć zasadzki szatana i skłonności do złego*. Jak wskazuje ten fragment tekstu człowiek sam z siebie jest skłonny do złego i skłonność tę może przezwyciężyć dzięki pomocy boga. Opisywane wyrażenie jest budowane także przez liczne prośby o miłosierdzie bądź pomoc w przezwycięzeniu np. zasadzek szatana:

Ty wiesz, że to dziecko będzie narażone na pokusy tego świata i będzie musiało walczyć przeciwko zasadzkom szatana; Prośmy naszego Pana, Jezusa Chrystusa, o miłosierdzie dla tego dziecka, które ma dostąpić łaski chrztu świętego, dla jego rodziców, chrzestnych i wszystkich ochrzczonych; prośmy wszechmogącego Boga o miłosierdzie dla tego dziecka, które ma otrzymać łaskę chrztu świętego, dla jego rodziców, chrzestnych i wszystkich ochrzczonych; Prośmy naszego Pana, Jezusa Chrystusa, o miłosierdzie dla dziecka, które ma otrzymać łaskę chrztu świętego, dla jego rodziców, chrzestnych i wszystkich ochrzczonych; blagajmy wszechmogącego Boga o miłosierdzie dla dziecka, które ma otrzymać łaskę chrztu świętego, dla jego rodziców, chrzestnych i wszystkich ochrzczonych; Prośmy Chrystusa o miłosierdzie dla tego dziecka, dla jego rodziców, chrzestnych i wszystkich ochrzczonych; Prosimy Cię, aby [to dziecko] miłowało Boga i bliźniego według Twojej nauki; Prosimy Cię, aby [to dziecko] mogło słuchać Twojej świętej Ewangelii, wypełniać ją i być jej świadkiem; Błagajmy Boga za to dziecko, aby miłowało Pana całym swoim sercem, całą duszą, całym umysłem i ze wszystkich sił, a bliźniego swego jak samego siebie.

Zgodnie z tezami postulowanymi przez Searle'a przedmiot prośb jest czymś pożądanym przez wyrażających te prośby, a także należy do nieoczywistego biegu wydarzeń⁹. Zatem prośby o miłosierdzie wskazują, że jest ono czymś, co jest

⁹ Porównaj: str. 59.

potrzebne zarówno samemu chrzczonemu dziecku, jak i jego rodzicom, chrzestnym, a także wszystkim ochrzczonym. Z kolei prośby dotyczące zachowań dziecka w przyszłości włączają do kreowanej przez tekst definicji sytuacji zarówno fakt, że zachowania takie są pożądane, jak i to, że nie należą do oczywistego biegu wydarzeń i są możliwe jedynie dzięki pomocy ze strony adresata prośb, czyli boga. A zatem, wrażenie dotyczące słabości człowieka i potrzeby otrzymania przez niego miłosierdzia od boga tworzone jest przede wszystkim przez pojawianie się w analizowanym tekście prośb o miłosierdzie i o pomoc człowiekowi w zachowaniu definiowanym jako dobre, czy zgodne z obowiązującymi normami.

W cytatach ilustrujących poprzednie wrażenie odnaleźć można napięcie dotyczące istnienia pewnego zagrożenia ze strony szatana, czy – szerzej – całego świata. Właśnie to zagrożenie jest istotą następnego wrażenia: istnieje stan zagrożenia. Przesłanek do identyfikacji tego wyrażenia dostarczają dwie metafory strukturalne pojawiające się w tekście oraz wyrażanie wprost istnienia jakiegoś zagrożenia, bądź konieczności obrony przed nim. W pierwszym z wyrażen wprost jest mowa o skażeniu, od którego należy zachować chrzczone właśnie dziecko: *Starajcie się wychować je w wierze tak, aby zachować w nim to Boże życie od skażenia grzechem*. Drugie wyrażenie *explicite* jest prośbą o obronę dziecka: *Niech cię broni moc Chrystusa Zbawiciela, który żyje i króluje na wieki wieków*. Wydaje się, że wskazanie na potrzebę obrony wprowadza do definicji sytuacji właśnie istnienie jakiegoś zagrożenia, którego obrona ta ma dotyczyć, natomiast nie jest ono w sposób jasny sprecyzowane. Trzecia grupa wyrażen wprost wskazuje z kolei na konieczność odważnego wyznawania wiary: *Prosimy Cię, aby [to dziecko] (...), przez całe swoje życie odważnie wyznawało Chrystusa, Syna Bożego; Prośmy, aby (...) [to dziecko] i odważnie głosiło Jego Ewangelię*, co z kolei sugeruje, jak się wydaje, istnienie sytuacji, w której odwaga ta jest potrzebna, a więc sytuacji zagrożenia. Sprecyzowanie tego zagrożenia, a tym samym kolejną przesłankę do włączenia postulowanego wrażenia do językowej definicji sytuacji, stanowi metafora poznawcza:

SZATAN TO WRÓG

aby to dziecko zdołało przewyciężyć zasadzki szatana; będzie musiało walczyć przeciwko zasadzkom szatana; oddalił od nas moc

szatana, ducha nieprawości; wyrzekacie się szatana, który jest głównym sprawcą grzechu.

Użyte w przytoczonych fragmentach środki językowe wskazują, że szatan jest kimś podstępny (zasadzki), przeciw któremu trzeba walczyć i kogo można pokonać. Nazwany jest także wprost duchem nieprawości i sprawcą grzechu. Ponieważ do definicji sytuacji w analizowanym teście należy również metafora:

GRZECH TO COŚ ZŁEGO

uwolnił od grzechu pierworodnego; aby was grzech nie opanował; zachować w nim to Boże życie od skażenia grzechem; obmyty z wszelkich brudów grzechu; wyrzekacie się grzechu, aby żyć w wolności dzieci Bożych;

szatan jest więc sprawcą złego. Wszystkie te środki językowe, a zwłaszcza wyrażenia dotyczące zwycięstwa i walki przeciw szatanowi wydają się uzasadniać przyjęcie metafory SZATAN TO WRÓG, jako jednego z elementów budujących opisywane wrażenie.

Sama metafora GRZECH TO COŚ ZŁEGO zasługuje, jak się wydaje, na szczególną uwagę, gdyż wskazuje ona na istnienie innego rodzaju zagrożenia. Zagrożenie to posiada dwa aspekty: po pierwsze jest czymś, co zniewala (uwolnił od grzechu, grzech nie opanował, wyrzekacie się grzechu, aby żyć w wolności), po drugie zaś czymś, co brudzi, czy też skaża (obmyty z (...) brudów grzechu, od skażenia grzechem). Metafora ta więc nie tylko precyzuje jeden z aspektów działania szatana, ale także dodaje do definicji sytuacji drugie zagrożenie, które może zniewalać lub skażać. Podsumowując – przekonanie o istnieniu stanu zagrożenia, jest wpisane w językową definicję sytuacji zarówno przez wskazanie na konkretne zagrożenia (szatan, grzech), jak i wyrażanie wprost istnienia takiego zagrożenia.

Sam chrzest jest, jak już wspomniano, rytuałem przyjęcia do wspólnoty nowonarodzonego dziecka, zatem przypuszczać można, że definicja sytuacji kreowana w tym rytuale będzie zawierać także jakieś elementy związane z narodzinami, czy też początkiem życia. Częściową odpowiedzią na tę intuicję wydaje się być wrażenie, w którym podkreśla się wartość życia. Ten element językowej definicji sytuacji jest budowany przez konsekwentne używanie w tekście metafory strukturalnej:

ŻYCIE TO DAR

obdarzył to dziecko (te dzieci) nowym życiem; otrzyma (otrzymają) nowe życie z wody i z Ducha Świętego; otrzymało dziedzictwo życia wiecznego; otrzymali(ły) życie wieczne; otrzymał(a) życie wieczne; otrzymał(a) życie wieczne; dawca życia doczesnego i wiecznego; Pan Bóg wszechmogący, dawca życia doczesnego i wiecznego; dawca życia i miłości; Bóg obdarzył wierzących swoim życiem.

Wydaje się, że traktowanie życia jako daru od boga sprzyja włączaniu do definicji sytuacji przekonania, że życie jest czymś cennym. To przekonanie widoczne jest również w postulowanej w tekście powinności dziękowania bogu za otrzymane potomstwo:

niechaj błogosławi matce tego dziecka i tak, jak teraz dziękuje ona Bogu za otrzymane potomstwo; niechaj błogosławi rodzicom tego dziecka i tak jak teraz dziękują Mu za otrzymane potomstwo; jak Mu dziękuje [matka] za otrzymane potomstwo.

Zgodnie z ustaleniami Searle'a¹⁰, jeśli ktoś dziękuje za A oznacza to, że jest on wdzięczny za A i że A przynosi mu korzyść. Zatem postulat dziękowania za otrzymane potomstwo wprowadza do definicji sytuacji przekonanie, że należy być za nie wdzięcznym, a także, że jego posiadanie przynosi korzyść, co, jak się wydaje, podkreśla jego wartość, a tym samym wartość nowego życia. Zatem wrażenie dotyczące podkreślenia wartości życia oparte jest z jednej strony na metaforze strukturalnej, która prowadzi do pojmowania życia w kategoriach daru, z drugiej zaś strony na postulowaniu konieczności dziękczynienia za nowe życie.

Ostatnie ze zidentyfikowanych wrażeń dotyczy rodziców chrzczonego dziecka. W czasie całej liturgii rodzicom powierzane są rozmaite zadania:

Aby rodzice i chrzestni dawali temu dziecku przykład żywej wiary; aby dziecko, pociągnięte słowem i przykładem rodziców i chrzestnych, wzrastało w łasce jako żywy członek Kościoła; aby rodzice i chrzestni nauczyli to dziecko Bożej wiedzy i miłości; Podtrzymywanie tego światła powierza się wam, rodzice i chrzestni; rodzice i chrzestni, naznaczcie wasze dziecko znakiem Jezusa Chrystusa, naszego Zbawiciela.

¹⁰ Porównaj: str. 59.

Są oni również przedmiotem modlitwy wszystkich zebranych osób:

Prośmy naszego Pana, Jezusa Chrystusa, o miłosierdzie (...) dla jego [dziecka] rodziców, chrzestnych; Boga o miłosierdzie (...) dla jego [dziecka] rodziców, chrzestnych; Prośmy naszego Pana, Jezusa Chrystusa, o miłosierdzie (...) dla jego [dziecka] rodziców, chrzestnych; błagajmy wszechmogącego Boga o miłosierdzie (...) dla jego [dziecka] rodziców, chrzestnych; Prośmy Chrystusa o miłosierdzie (...) dla jego [dziecka] rodziców, chrzestnych.

Na uwagę zasługuje, jak się wydaje, fakt, że rodzice występują zawsze razem z chrzestnymi¹¹. Wszystkie powierzane im zadania są powierzane im wspólnie, wszystkie łaski, o które prosi się dla nich w modlitwach są również dla nich wspólne. Wydaje się, że prowadzi to do włączenia do językowej definicji sytuacji wrażenia o zrównaniu ról rodziców i rodziców chrzestnych.

4.2. Wybrane środki wzmacniające zidentyfikowane wrażenia.

Za najsilniej wzmacniane perswazyjnie wrażenie uznać można to, że w czasie chrztu osoba chrzczona otrzymuje pożądane dary, przy czym warto zaznaczyć, że owo wzmocnienie dotyczy przede wszystkim wartości daru, którym jest chrzest, a więc – innymi słowy – zidentyfikowane środki perswazyjne prowadzą do wzmacniania przekonania, że chrzest jest czymś cennym czy wartościowym, a więc tym samym pożądanym. Jak pisał Arystoteles: „Bardziej pożądane jest to, (...), co by wybrała większa liczba ludzi bądź wszyscy” (Arystoteles 1978, 61), a zatem podkreślanie, że X zostało wybrane przez wszystkich bądź większość, perswazyjnie wzmacnia tezę, że X jest czymś pożądanym. Dlatego też wyrażenia wskazujące na to, że wszyscy obecni podczas danej liturgii zostali wcześniej ochrzczeni (czyli wybrali chrzest), takie jak: *Prosimy Cię, abys we wszystkich tutaj obecnych odnowił łaskę chrztu świętego*; *Prosimy Cię, abys w nas wszystkich odnowił łaskę chrztu świętego*; *nas odrodził z wody i z Ducha Świętego na życie wieczne*, wzmacniają wrażenie wskazujące, że chrzest jest czymś pożądanym.

Ten sam autor wskazywał również, że „z dwóch działających czynników ten jest bardziej pożądanym, którego cel jest lepszy” (Arystoteles 1978, 64), a także: „ta

¹¹ W całej liturgii sformułowania dotyczące tylko rodziców występują jedynie 3 razy (na samym początku obrzędów, kiedy proszą o chrzest dla swojego dziecka), zaś chrzestnych tylko raz, kiedy deklarują gotowość zostania rodzicami chrzestnymi.

bowiem [rzecz], z którą się wiąże większe dobro jest bardziej pożądana” (Arystoteles 1978, 65). W analizowanym tekście liczne są wskazania na pozytywne konsekwencje chrztu¹²:

przez chrzest święty odrodził i włączył do Kościoła; przez chrzest i bierzmowanie uczynił je wiernym uczniem i świadkiem Twojej Ewangelii; przez chrzest stało się uczestnikiem Śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa; przez chrzest święty otrzymało godność dziecka Bożego; przez chrzest święty stało się Jego przybranym dzieckiem, w którym On będzie miał upodobanie; dzieci nią ochrzczone zostały obmyte z grzechu i narodziły się do nowego życia, jako Twoje przybrane dzieci; wszyscy nią ochrzczeni uczestniczyli w tajemnicy śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa i stali się przez to podobni do Twojego Syna; przez sakrament chrztu od miłującego Boga otrzyma (otrzymają) nowe życie z wody i z Ducha Świętego.

Zgodnie z przytoczonymi ustaleniami Arystotelesa cytowane powyżej fragmenty tekstu wzmacniają przekonanie, że chrzest jest czymś dobrym, wskazując na jego pozytywne konsekwencje.

Z kolei za przykład wykorzystania dla wzmacniania tego samego wrażenia *argumentum ad reverendam*, który Szymanek definiuje jako: „argument wykorzystujący szacunek, respekt żywiony przez słuchaczy wobec jakiś osób: autorytetów, dzierżących władzę, sław” (Szymanek 2001, 60) uznać można te fragmenty tekstu, w których wskazuje się na fakt, że również Jezus przyjął chrzest: *Boże, Twój Syn, ochrzczoney przez Jana w wodach Jordanu; Chrystusa, ochrzczonego w wodach Jordanu.*¹³ Ten argument miałby więc postać:

Ktoś kogo szanuję (Jezus) zrobił X (przyjął chrzest)
zatem X (przyjęcie chrztu) jest dobre.

Z kolei uznanie, że chrzest jest czymś dobrym wzmacnia przekonanie, że jest on czymś pożądanym, a więc opisany tutaj argument stanowi kolejny środek perswazyjny wspierający przytoczone powyżej wrażenie.

¹² Większość z przytoczonych konsekwencji jest pozytywna przy założeniu przyjęcia doktryny Kościoła Katolickiego.

¹³ Taka klasyfikacja tych wyrażen opiera się na założeniu, że dla osób biorących udział w analizowanej liturgii Jezus jest osobą wobec której żywią respekt czy szacunek.

Inny autor zajmujący się perswazją stwierdza, że „O tym, czy coś jest poprawne, czy nie, decydujemy poprzez odwołanie się do tego, co myślą na dany temat inni ludzie” (Cialdini 1999, 113), zatem wszystkie odwołania do poglądów wyznawanych przez większość będą stanowiły przesłankę do uznania tych poglądów za słuszne. Na tej podstawie odniesienie się do powszechnej wśród zgromadzonych wiedzy, że chrzest jest czymś, czym bóg obdarowuje człowieka (*Wiecie, że Bóg obdarzył wierzących swoim życiem przez święty znak wody*), uznać można za przykład wzmacniania przekonania, że chrzest jest darem (a więc pierwszej części opisywanego wrażenia), przy pomocy społecznego dowodu słuszności.

Sformułowanie to wzmacnia nie tylko przekonanie, że chrzest jest darem, ale także inne ze zidentyfikowanych wrażeń, a mianowicie uznanie chrztu za początek nowego życia: *Wiecie, że Bóg obdarzył wierzących swoim życiem przez święty znak wody*. Skoro bowiem fakt, że bóg przez chrzest daje swoje życie tym, którzy go przyjmują przedstawiany jest jako element wiedzy wspólnej wszystkim uczestniczącym w liturgii, prezentacja taka wzmacnia perswazyjnie takie przekonanie przez działanie społecznego dowodu słuszności. Siła oddziaływania tego wrażenia wzrasta również, jak się wydaje, za każdym razem, gdy w analizowanym tekście pojawiają się wyrażenia dotyczące nowego życia rozpoczynającego się przez chrzest. Wzmacnianie to opiera się o zjawisko presupozycji, którą można zdefiniować następująco: „presupozycją zdania Z jest taki sąd S, który musi być prawdziwy, aby zdanie Z miało wartość logiczną” (Szymanek 2001, 247). Zatem, aby móc nadać wartość logiczną zdaniu dotyczącemu jakiegś właściwości nowego życia po chrzcie, konieczne jest przyjęcie istnienia takiego życia: „Użytkownik języka chcąc przypisać jakąkolwiek wartość logiczną wypowiedzanemu lub usłyszanemu zdaniu, musi uznać za prawdziwe warunki sensowności tego zdania” (Kowalski 2008, 33). Tak więc, perswazyjne wzmacnianie wrażenia, że chrzest jest przejściem do nowego życia takich fragmentów tekstu jak:

obdarzył to dziecko (te dzieci) nowym życiem; odrodził się z wody i z Ducha Świętego do nowego życia dziecka Bożego; otrzyma (otrzymają) nowe życie z wody i z Ducha Świętego; wytrysnęło dla nas nowe życie dzieci Bożych; Bóg obdarzył wierzących swoim życiem przez święty znak wody;

opiera się o zasadę, że „orzekanie o czymś jest sposobem potwierdzania, że to coś istnieje” (Krzemińska 2002, 302).

Presupozycje innego typu wzmacniają z kolei wrażenie określone wyżej jako: Człowiek jest słaby i podatny na zło i potrzebuje miłosierdzia boga. W analizowanym tekście pojawia się czasownik transformatywny uwalniać od (grzechu):

pokornie Cię błagamy, abyś to dziecko uwolnił od grzechu pierworodnego; Pokornie Cię prosimy, uwolnij je od zmaży grzechu; Ojciec naszego Pana, Jezusa Chrystusa, który cię uwolnił od grzechu.

Czasownik ten presuponuje więc zmianę stanu ze zniewolenia grzechem do wolności od niego (Krzemińska 2002), a więc tym samym wzmacnia tę część wrażenia, która odnosi się do słabości czy też grzeszności człowieka. Dodatkowo przyczyną zmiany wyrażonej tym czasownikiem, a więc podmiotem czynności uwalniania jest bóg, co z kolei wzmacnia drugą część tego wrażenia. Oddziaływanie tej części zyskuje, jak się wydaje, na sile także poprzez użycie pierwszej osoby liczby mnogiej w prośbach dotyczących udzielenia miłosierdzia przez boga chrzczonemu dziecku, jego najbliższymi bądź też innym osobom biorącym udział w liturgii, zgodnie z opisaną już powyżej zasadą działania społecznego dowodu słuszności.

4.3. Egzemplifikacje.

Jednym z elementów językowej definicji sytuacji wpisanej w teksty obrzędów chrztu jest przekonanie, że chrzest jest pożądanym darem. Przekonanie to jest wyrażane *explicite* również przez użytkowników portalu katolik.pl: „W praktyce trzeba próbować przekonać rodziców, by dar chrztu dla ich dziecka mógł być rozwijany poprzez prawdziwe wychowanie w wierze” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009), „Źródło to dar chrztu” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009), „przygotowuje na dar chrztu” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009), „wizją powrotu do daru chrztu” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009), „wezwanie do życia wg daru chrztu” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009), „Tym bardziej naglące jest wezwanie Kościoła, by nie przeszkadzać małym dzieciom przyjść do Chrystusa przez dar chrztu świętego” (Forum Dyskusji Portalu Katolik.pl 2009). Zatem przekonanie, że chrzest jest darem, wydaje się przekraczać granice języka liturgii, ponieważ znajduje odbicie w wypowiedziach pojawiających się poza

kontekstem liturgicznym. Również przekonanie o tym, że chrzest jest czymś pożądanym, jest na badanym portalu wyrażane wprost: „Pragnienie chrztu dla dziecka świadczy o wierze” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009), „Trzeba pielęgnować to pragnienie Chrztu” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009). Analiza wybranego forum wskazuje więc na liczne przykłady funkcjonowania pierwszego z opisanych wrażeń w świadomości użytkowników tego portalu¹⁴.

Jak wykazano powyżej, do językowej definicji sytuacji należy nie tylko przekonanie, że chrzest jest czymś pożądanym, ale także, że stanowi on przejście do nowego życia. Przez użytkowników portalu katolik.pl bywa on wskazywany jako moment narodzin: „Urodziłaś się (przez chrzest), wychowałaś u Niego w domu (pierwsza spowiedź, pierwsza komunie, bierzmowanie)” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009) lub odrodzenia: „przypomnienie naszego odrodzenia przez Chrzest św.” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009). Inne wyrażenia, które wskazują na postrzeganie chrztu jako początku nowego życia, dotyczą włączenia w życie Kościoła: „Myślę, że jeśli przez Chrzest włączono Cię w życie Kościoła, to plan Boży jest jasny” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009), ożywiania duszy przez chrzest: „Przez chrzest dusza jest niejako ‘wystawiona’ na działanie promieni łaski Bożej, dzięki czemu ożywa, powstaje ze śmierci do życia i człowiek może pięknie wzrastać” (Forum Dyskusji Portalu Katolik.pl 2009), czy też stania się dzieckiem bożym: „Przez chrzest stałaś się dzieckiem Boga i czy tego chcesz czy nie zawsze nim będziesz i to On powinien być najważniejszy w Twoim życiu” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009). Wydaje się, że pokazana wyżej różnorodność wyrażений wskazujących na chrzest jako początek nowego życia silnie przemawia za przyjęciem, że również to wrażenie przekracza granice języka. W wypowiedziach tych widać kreatywność w poszukiwaniu środków językowych do wyrażenia tej samej treści, co wskazuje, jak się wydaje, na mocne osadzenie tego przekonania w świadomości cytowanych tu użytkowników analizowanego portalu.

Kolejne ze zidentyfikowanych wrażeń dotyczy ludzkiej słabości i konieczności wsparcia człowieka przez boga. Przykłady przenikania tego wrażenia do definicji sytuacji przyjmowanej przez użytkowników analizowanego portalu są dość

¹⁴ Wyrażenie „użytkownicy forum katolik.pl” nie odnosi się do wszystkich jego użytkowników, a jedynie do tej grupy, której wypowiedzi są tu przytaczane. Nie jest ono więc próbą generalizacji czy uogólnienia wyciąganych wniosków na wszystkich użytkowników wspomnianego forum

różnorodne. Pierwsza grupa to takie wypowiedzi, w których wskazuje się *explicite* na słabość człowieka: „Słabość człowieka wcale nie przekreśla tego, że Bóg może go powoływać.” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009), „Na szczęście Pan Bóg zna słabość człowieka i przyjmuje go takim jakim jest” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009), „Jeżeli podoba ci się ten Ksiądz, to przekieruj sympatię na bliskość, której ludzka słabość i głupota nie może zniszczyć, na modlitwę za niego” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009), „słabość człowieka nie wyklucza chrześcijańskiej wiary” (Forum Dyskusji Portalu Katolik.pl 2009), „Oznacza także uznanie naszej ludzkiej słabości wobec nieskończonej potęgi i miłości Boga” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009), „Jezus ma litość dla ludzkiej słabości, bo wie czym jest człowiek i jakie w nim drzemią skłonności” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009). W innych wypowiedziach wyraźne jest nie tylko wskazanie na słabość człowieka samego w sobie, ale także, a może przede wszystkim, na potrzebę bożej pomocy i bezradność człowieka bez niej: „Najważniejsze to odnaleźć spokój i równowagę psychiczną, a tego bez Bożej pomocy chyba nie można osiągnąć” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009), „można starać się tylko samemu zmienić i nawet to nie wychodzi, szczególnie bez Bożej pomocy” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009), „nasze trudności są wtedy takie ciężkie, gdy chcemy je sami bez Bożej pomocy nieść” (Forum Dyskusji Portalu Katolik.pl 2009), „Z mniejszej obrzydliwości – zawsze urodzi się większa, jeżeli nie ma opamiętania i Bożej pomocy” (Forum Dyskusji Portalu Katolik.pl 2009). Wskazania na potrzebę bożej pomocy mają też formę bardziej osobistą, czyli deklarację modlitwy o nią dla kogoś konkretnego: „Życzę Ci wsparcia od Boga i ludzi i zapewniam o modlitwie w tej intencji” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009). Postulowane wrażenie składa się z dwóch elementów (słabość człowieka i konieczność bożej pomocy) i oba te elementy znajdują odzwierciedlenie w przedstawionych powyżej wypowiedziach. Tak więc również w tym przypadku różnorodność wyrażen językowych używanych przez osoby wypowiadające się na analizowanym portalu wskazuje na przenikanie omawianego elementu definicji sytuacji do przekonań przyjmowanych przez te osoby.

Przekonanie o istnieniu stanu zagrożenia związanego z wiarą (czwarte wrażenie) znajduje odzwierciedlenie w wielu wypowiedziach, które można odnaleźć na portalu

katolik.pl. Mogą one, jak się wydaje, zostać podzielone na trzy grupy: pierwszą, w której postuluje się konieczność przyznawania się publicznie do wiary:

- „Dlatego przyznanie się do wiary katolickiej powinno być naszą radością.” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009);
- „Przyznawanie się do wiary w miejscach publicznych jest jak najbardziej wskazane i godne pochwały” (Forum Dyskusji Portalu Katolik.pl 2009);
- „Bo jest to istotne, by odważyć się i przyznać do wiary publicznie” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009);
- „Wiem, że trzeba otwarcie świadczyć o wierze” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009);
- „Trzeba się dzielić swoją wiarą w sposób prosty i jasny zarazem. Trzeba się pozbyć wszelkich lęków, zahamowań, wszelkich obaw przed jakąś trudnością czy niewykonalnością tego zadania.” (Forum Dyskusji Portalu Katolik.pl 2009).

Wydaje się, że wskazywanie na konieczność przyznawania się do wiary, a także wyrażanie wprost istnienia obaw i lęków z tym związanych (ostatnia z cytowanych wypowiedzi) uznać można za wskaźniki przyjmowania przez autorów wypowiedzi, że istnieje stan zagrożenia, który owo przyznawanie się do wiary utrudnia.

Druga grupa to wypowiedzi bardziej osobiste, wskazujące na indywidualne problemy związane z wyznawaniem wiary, czy też przyznawaniem się do niej:

- „w środowisku, w pracy mam opory żeby się przyznawać do tego, że tak często chodzę do kościoła i że jestem praktykująca” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009);
- „Dla mnie przyznawanie się do wiary łączy się z bólem.” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009).

Z kolei trzecią grupę stanowią te wypowiedzi, w których mówi się o obronie własnej wiary:

- „A bronić wiary można modlitwą bardzo skutecznie” (Forum Dyskusji Portalu Katolik.pl 2009);
- „Jak bronić naszej wiary?” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009),

- „Jeśli nie mają odwagi bronić wiary (...)” (Forum Dyskusji Portalu Katolik.pl 2009),
- „Światło pokazujące i umiejące bronić wiary przed herezjami, sektami i wypaczeniami lub zwykłą obojętnością” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009).

Jedynie ostatnia z przytoczonych wypowiedzi wskazuje na zagrożenia, przed którymi należy chronić wiarę, jednak wydaje się, że już samo pojawienie się sformułowania „bronić wiary” wskazuje na przyjmowanie, iż istnieje coś lub ktoś przed czym (lub przed kim) wiara powinna być chroniona, a więc istnieje jakieś zagrożenie z tą wiarą związane. Podsumowując – wydaje się, że analizowane tutaj wrażenie stanowi element definicji sytuacji przyjmowanej przez użytkowników forum katolik.pl zarówno na poziomie jednostkowym (przyjęcie, że wyznanie wiary wymaga np. odwagi), jak i na poziomie ogólnym (przyjęcie, że wiara wymaga obrony przed jakimś zagrożeniem).

Identyfikacja kolejnego wrażenia oparta jest między innymi na metaforze strukturalnej ŻYCIE TO DAR. Przykłady przenikania tego wrażenia do języka użytkowników portalu katolik.pl oparte są właśnie na użyciu tej metafory, a więc na nazywaniu życia darem: „Życzymy sobie, by zawsze kierowała nami prawda, by mobilizowała nas miłość i byśmy z godnością traktowali dar życia” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009), „ci ludzie są otwarci na dar życia” (Forum Dyskusji Portalu Katolik.pl 2009), „Dziękowałaś kiedyś za dar życia?” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009). W ostatnim z przytoczonych cytatów widoczne jest nie tylko użycie metafory strukturalnej obecnej w liturgii, ale także przekonanie o powinności dziękowania za dar jakim jest życie, co również pozostaje w zgodzie ze stosunkiem do życia obecnym w analizowanym tekście liturgicznym. Wydaje się więc, że wrażenie dotyczące podkreślania wartości życia należy również do zbioru przekonań osób wypowiadających się na analizowanym portalu, co znajduje odzwierciedlenie w używanych przez nie środkach językowych.

Ostatnie ze zidentyfikowanych wrażeń dotyczy zrównania roli rodziców i chrzestnych. Również ono znajduje odzwierciedlenie w wypowiedziach użytkowników portalu katolik.pl. Wypowiedzi te z jednej strony odnoszą się do wspólnych obowiązków dotyczących rodziców i chrzestnych: „A strzec łaski Bożej, ‘światła Chrystusa’, by nie zagasło mają rodzice i chrzestni swoim

przykładem. I to oni w pierwszej kolejności powinni sprzeciwiać się wobec takich guseł.” (Forum Dyskusji Portalu Katolik.pl 2009), „obowiązkiem rodziców i chrzestnych modlitwą i przykładem jest bronienie tego dziecka przed jego niecnymi zakusami” (Forum Dyskusji Portalu Katolik.pl 2009), „Udzielamy też chrztu dzieciom, (...) tylko wtedy, gdy jest moralna pewność, że rodzice i chrzestni zapewnią dziecku możliwość poznania Chrystusa” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009). Druga grupa to wypowiedzi wskazujące na rolę, jaką w życiu dziecka, czy generalnie osoby ochrzczonej odgrywają właśnie rodzice i chrzestni: „Wiem, że kształtowanie naszej wiary rozpoczyna się w dniu naszego Chrztu św. Wtedy nasza wiara była jak ziarenko piasku, którym kierowali nasi rodzice i chrzestni” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009), „To, że wierzę w diabła mówili za mnie rodzice i chrzestni, mówiłem też ja przy każdym odnowieniu przysięgi chrztu” (Forum Dyskusji Portalu Katolik.pl 2009), „Trzeba pamiętać, że decyzję pójścia za Jezusem, za tych ludzi podejmowali ich rodzice i chrzestni” (Forum Dyskusji Portalu Katolik.pl 2009), „mogę ‘podpisać’ się pod decyzją moich rodziców i chrzestnych, mówiąc Jezusowi głośne i wyraźne TAK” (Forum Dyskusji Portalu Katolik.pl 2009). Jedna z wypowiedzi dotyczy także przygotowania rodziców i chrzestnych, które należy podjąć przed samym sakramentem chrztu: „Pouczyć rodziców i chrzestnych o misterium, które się dokona w stosunku do ich dziecka” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009). Przytoczone wypowiedzi pozwalają, jak się wydaje, wnioskować, że zrównanie roli rodziców i chrzestnych dotyczy zarówno ich obowiązków i zadań wobec dziecka, jaki i roli jaką w jego życiu odgrywają, a także przygotowania, jakie powinni otrzymać przed chrztem. Ważne wydaje się jednak zaznaczenie, że większość wypowiedzi jest w jakiś sposób związana z samym sakramentem chrztu. Dotyczy to szczególnie tych, które mówią o roli rodziców i chrzestnych wobec dziecka. Stąd też przyjąć można, że postulowane wrażenie przenika do języka, a tym samym do świadomości autorów przytoczonych wypowiedzi, jednak zakres jego oddziaływania jest ograniczony do kontekstów związanych z chrztem. Innymi słowy: na analizowanym portalu odnalezione zostały wypowiedzi egzemplifikujące wrażenie, które powinno zostać uszczegółowione jako: „zrównanie roli rodziców i chrzestnych w kontekstach związanych z chrztem”.

Rozdział 5. OBRZĘDY BIERZMOWANIA

Bierzmowanie wg symboliki katolickiej jest sakramentem udoskonalającym wtajemniczenie w życie chrześcijańskie (Święta Kongregacja Kultu Bożego 1975), zatem może zostać uznane za rytuał przejścia między dzieciństwem, czy też młodością a dorosłością. Jest też sakramentem namaszczenia Duchem Świętym. Dlatego też można przypuszczać, że językowa definicja sytuacji będzie się koncentrować wokół zagadnień związanych z samym rytuałem przejścia, istotą i działaniem Ducha Świętego¹, a także statusem osób bierzmowanych.

5.1. Zidentyfikowane wrażenia.

Pierwsze z zidentyfikowanych wrażeń potwierdza powyższą hipotezę, dotyczy bowiem istoty sakramentu bierzmowania, a powstaje przez konsekwentne stosowanie w analizowanym tekście metafor strukturalnych dotyczących osób otrzymujących sakrament, łaski otrzymywanej w sakramencie i samego sposobu jego działania. Pierwsza z tych metafor dotyczy tego, kto otrzymuje sakrament, lub szerzej, jakąkolwiek postać łaski:

CZŁOWIEK (jego serce) TO POJEMNIK;

napelnij ich duchem bojaźni Twojej; działaj w sercach wiernych; wlej w nasze serca Ducha Świętego; aby Duch Święty napelnił ich mądrością; przez łaskę Ducha Świętego wlałeś dar miłości w serca swoich wiernych; zachował w nich swoją łaskę; Miłość Boża jest rozlana w naszych sercach przez Ducha Świętego; tchnij w nas Ducha Twojej miłości; działaj w sercach wiernych; umocnił w nas życie nadprzyrodzone; odnowił w nich łaskę bierzmowania; rozpalił ogień miłości w sercach uczniów; to co w nas zdziałałeś; strzeż w sercach swoich wiernych darów Ducha Świętego; w nas zamieszkać; umocniłeś w swoich wiernych podobieństwo; zachował w nich swoją łaskę.

Osoba otrzymująca łaskę, czy inne bardziej szczegółowe dary od boga stanowi więc pojemnik, w którym są one umieszczane. Kolejna metafora dotyczy charakteru samej łaski:

¹ Ten aspekt zostanie omówiony w części poświęconej obrazowi Boga we wszystkich analizowanych tekstach.

ŁASKA (i różne jej postacie) TO SUBSTANCJA

napelnij ich duchem bojaźni Twojej; aby Duch Święty napelnil ich mądrością; przez łaskę Ducha Świętego wlałeś dar miłości w serca swoich wiernych; Miłość Boża jest rozlana w naszych sercach przez Ducha Świętego; tchnij w nas Ducha Twojej miłości; dar otrzymuje (otrzymują) w tym sakramencie; jakich łask oczekujecie od Boga w tym sakramencie.

W cytowanych fragmentach widać pewną ambiwalencję dotyczącą rodzaju substancji, jakim jest łaska – bywa ona traktowana jako substancja płynna (*wlałeś dar miłości w serca, rozlana w naszych sercach*) lub substancja gazowa (*tchnij w nas Ducha*), jednak ambiwalencja ta nie zakłóca jak się wydaje bardziej ogólnego obrazu, w którym łaska jest czymś substancjalnym czy też po prostu przedmiotowym. Szczegółowe aspekty przedstawionej powyżej metafory wskazują na dwa możliwe sposoby wykorzystywania tej substancji – z jednej strony może ona być umieszczona w innym pojemniku – w sakramencie (*otrzymuje (otrzymują) w tym sakramencie; jakich łask oczekujecie od Boga w tym sakramencie*), z drugiej zaś – wlewana bądź w inny sposób umieszczana w człowieku na mocy opisanej powyżej metafory CZŁOWIEK TO POJEMNIK. Istotę tego umieszczania precyzuje kolejna metafora:

UDZIELANIE SAKRAMENTU TO WLEWANIE

napelnij ich duchem bojaźni Twojej; wlej w nasze serca Ducha Świętego; aby Duch Święty napelnil ich mądrością; przez łaskę Ducha Świętego wlałeś dar miłości w serca swoich wiernych; Miłość Boża jest rozlana w naszych sercach przez Ducha Świętego; tchnij w nas Ducha Twojej miłości.

W przypadku tej metafory szczególnie istotne wydaje się, że podmiotem działania sakramentalnego jest zawsze bóg – bądź jako adresat prośb bądź jako sprawca działania. Widoczna jest także pewna ambiwalencja dotycząca tego, kto jest właściwym wykonawcą aktu napelniania łaską – w części sformułowań jest to bóg – bądź bezpośrednio (*napelnij ich duchem bojaźni Twojej*) bądź pośrednio (*przez łaskę*

Ducha Świętego wlałeś dar miłości w serca swoich wiernych), w innych zaś jest to Duch Święty (*Miłość Boża jest rozlana w naszych sercach przez Ducha Świętego*)².

Trzy zaprezentowane powyżej metafory składają się w sumie na wrażenie, z którego wnioskować można o samej istocie sakramentu bierzmowania. Opisane powyżej metafory tworzą obraz, w którym podczas działania sakramentu człowiek na skutek działania boga zostaje wypełniony jakąś substancją, która bywa określana ogólnie jako łaska, a także bardziej szczegółowo jako konkretne postaci łaski, na przykład dar mądrości. Natomiast w kategoriach bardziej ogólnych, abstrahujących od szczegółowych wyrażeń metaforycznych, może zostać jak się wydaje sformułowane następująco: Łaska jest czymś, co pojawia się w człowieku przez działanie boga. Przykładem takiego działania jest sakrament bierzmowania.

Kolejne z wrażeń dotyczy samego sakramentu bierzmowania i może zostać sformułowane następująco: W trakcie bierzmowania otrzymuje się cenny dar. Identyfikacja tego wrażenia oparta jest o dwie przesłanki:

1. Metaforę strukturalną:

DUCH TO DAWCA/ DARCZYŃCA³

bo jedna jest nasza wiara, nadzieja i miłość, które pochodzą od Ducha Świętego; aby Duch Święty dał im męstwo i wytrwanie; Duch Święty udzielił im męstwa w wyznawaniu wiary; zasłużą na hojniejsze dary Twojego Ducha; strzegą daru Ducha Świętego; umocniłeś darem Ducha Świętego; strzeż w sercach swoich wiernych darów Ducha Świętego; przyjmij znamie daru Ducha Świętego; umocnieni darem Ducha Świętego; który przez łaskę Ducha Świętego wlałeś dar miłości w serca swoich wiernych.

Skoro bowiem bierzmowanie pochodzi od Ducha Świętego, a on przedstawiany jest jako darczyńca, zatem to co od niego pochodzi jest darem.

2. Liczne wyrażenia zawarte w analizowanym tekście, które wprost podkreślają zarówno charakter sakramentu jako daru, a także jego wartość, jak na przykład: *jak wielki dar otrzymuje (otrzymują) w tym sakramencie;*

² Z punktu widzenia teologii katolickiej może się wydawać, że ambiwalencja ta ma charakter pozorny, gdyż zarówno bóg jak i Duch Święty są osobami boga jedynego w trójcy, jednak w dalszej części pracy przedstawione zostaną bardziej szczegółowe przesłanki dla jej wyróżnienia.

³ Elementy językowej definicji sytuacji związane z Duchem Świętym zostaną szczegółowo omówione w części poświęconej obrazowi boga w analizowanych tekstach – str. 138.

tym, których obsypałeś darami Twojego Ducha; strzeż w sercach swoich wiernych darów Ducha Świętego; niech strzegą daru Ducha Świętego.

Wydaje się, że w językowej definicji sytuacji w analizowanym tekście odnaleźć można nie tylko informacje dotyczące istoty samego sakramentu, czy też jego dawcy, ale także osób go przyjmujących:

OSOBA BIERZMOWANA TO SŁABY BUDYNEK

Niech Duch Święty umocni je swoimi darami (...); za bierzmowanych, którzy zostali umocnieni darem Ducha Świętego, aby ugruntowani w wierze i miłości; za tych, (...) umocniłeś darem Ducha Świętego; otocz, Panie, swoim błogosławieństwem.

Zatem ci, którzy przyjmują sakrament są ze swej natury słabi, czy też wymagają wzmocnienia i ugruntowania przez jakąś siłę zewnętrzną (w tym przypadku Ducha Świętego lub jego dary). Również pojawiająca się w czasie analizowanej liturgii prośba skierowana do boga, aby bierzmowani okazali prawdziwą dojrzałość w wierze sugeruje (zgodnie z teorią Searle'a⁴), że okazywanie przez nich prawdziwej dojrzałości nie jest zaliczane do oczywistego biegu rzeczy, a także, że w mocy boga jest doprowadzenie do tego, by tak się stało. Oba te elementy pozwalają sformułować następne wrażenie składające się na językową definicję sytuacji w analizowanym tekście: bierzmowani to osoby słabe, wymagające wzmocnienia. Wrażenie to wydaje się wzmacniane przez kolejną metaforę poznawczą dotyczącą darów Ducha Świętego, które bierzmowani otrzymują w sakramencie:

DAR DUCHA ŚWIĘTEGO TO WZMACNIAJĄCE SPOIWO

niech Duch Święty umocni je swoimi darami; zostali umocnieni darem Ducha Świętego; za tych, których (...) umocniłeś darem Ducha Świętego.

W metaforze tej po raz kolejny podkreślona zostaje konieczność umocnienia osób bierzmowanych (przed sakramentem), czy też fakt wzmocnienia ich dzięki przyjętemu właśnie sakramentowi.

Opisana powyżej konieczność wzmocnienia bierzmowanych osób może jak się wydaje być związana z kolejnym wrażeniem, a mianowicie: Istnieniem stanu

⁴ Porównaj: str. 59.

zagrożenia związane z wiarą. Pierwszą z przesłanek, na której oparta jest identyfikacja tego wrażenia, jest pojawiająca się w analizowanym tekście metafora:

WIARA TO PRAWDA, KTÓREJ WYZNAWANIE STWARZA
ZAGROŻENIE

umocnił nas do mężnego wyznawania wiary; Módlmy się za Kościół Boży, aby składał świadectwo wiary i świętości; Módlmy się za prześladowanych za wiarę; udzielił im męstwa w wyznawaniu wiary; umocni w wyznawaniu prawdziwej wiary; aby nie wstydziło się wyznawać przed światem Chrystusa ukrzyżowanego.

Jak widać w prezentowanych cytatach wiara to przede wszystkim coś co jest wyznawane. Uniwersalny Słownik Języka Polskiego podaje dwa znaczenia czasownika „wyznać – wyznawać”: 1. „wyjawić coś, zwykle jakąś tajemnicę, coś ważnego, przyznać się do czegoś” 2. „uznawać coś za prawdziwe, wierzyć w coś” (Dubisz 2003, 731), z których drugie wydaje się lepiej pasować do omawianego kontekstu. Zatem wiara to coś, co jest uznawane za prawdę. Z kolei określenia dotyczące wyznawania wiary wskazują, że czynność ta wymaga męstwa, a więc jak się wydaje stwarza zagrożenie i może doprowadzić do prześladowań.

Również dary Ducha Świętego znajdują się w stanie zagrożenia i wymagają zabezpieczenia czy ochrony:

DAR DUCHA TO COŚ CENNEGO I ZAGROŻONEGO

strzeż w sercach swoich wiernych darów Ducha Świętego; niech strzegą daru Ducha Świętego.

Obie te metafory składają się na sformułowane powyżej wyrażenie, a więc włączają do językowej definicji sytuacji istnienie stanu zagrożenia związanego z wiarą. Mimo, że w analizowanym tekście nie pojawia się żadna konkretna informacja dotycząca źródła zagrożenia np. wskazująca przed kim należy strzec darów Ducha Świętego lub wobec kogo lub czego należy wykazywać męstwo w wyznawaniu wiary, już samo wskazanie na konieczność wykonywania tych czynności wydaje się uzasadniać włączenie do definicji sytuacji opisanego wrażenia.

Ostatnie ze zidentyfikowanych wrażeń nie jest bezpośrednio związane z samym sakramentem, jednak wydaje na tyle mocno wpisane w analizowany tekst,

że uzasadnia to jego wyróżnienie. Dotyczy ono personifikacji Kościoła i oparte jest na metaforze, która może zostać uznana za ontologiczną:

KOŚCIÓŁ TO OSOBA

Kościół święty prosi przeze mnie o udzielenie sakramentu; módlmy się za Kościół Boży, aby składał świadectwo wiary i świętości; taka jest wiara Kościoła; przez swoją świętość byli radością Kościoła; módlmy się za święty Kościół Boży (...), aby (...), wzrastał i rozwijał się w jednej wierze i miłości.

We wszystkich przytoczonych powyżej wyrażeniach Kościół wykonuje czynności charakterystyczne dla ludzi takie jak wyrażanie prośb, cieszenie się czy składanie świadectwa, co pozwala włączyć do definicji sytuacji jego osobowy, spersonifikowany charakter.

Warta podkreślenia wydaje się również ambiwalencja dotycząca relacji między osobami zgromadzonymi podczas celebracji liturgii, a Kościołem. Z jednej strony oba te podmioty są utożsamiane, jak w sformułowaniu: *powiedźcie przed zgromadzonym tu Kościołem*, z drugiej jednak wyraźne jest także oddzielenie osób zgromadzonych w danej świątyni (my) i Kościoła jako całości, jak na przykład w wyrażeniu: *Taka jest nasza wiara. Taka jest wiara Kościoła, której wyznawanie jest naszą chlubą w Chrystusie Jezusie, Panu naszym.*

5.2. Wybrane środki wzmacniające zidentyfikowane wrażenia.

Najsilniej wzmacnianym perswazyjnie wrażeniem wydaje się drugie ze zidentyfikowanych powyżej wrażeń, a więc konstatacja, że podczas bierzmowania otrzymuje się cenny dar. Wskazanie na korzystne skutki przyjęcia owego daru w sformułowaniach:

otrzymaliśmy Ducha Świętego, który umocnił w nas życie nadprzyrodzone; niech Duch Święty umocni je [osoby bierzmowane] swoimi darami i przez swoje namaszczenie upodobni do Chrystusa; otocz, Panie, swoim błogosławieństwem tych, którzy zostali namaszczeni Duchem Świętym i nakarmieni Sakramentem Twojego Syna, aby pokonali wszelkie przeciwności i przez swoją świętość byli radością Kościoła

uznać można za przykłady wykorzystania *argumentum ab utili*, który Szymanek definiuje następująco: „argument wskazujący, że prawdziwość danej tezy jest czymś

korzystnym dla adresata argumentu” (Szymanek 2001, 47). Wydaje się, że zarówno umocnienie życia nadprzyrodzonego, upodobnienie do Chrystusa, jak i pokonanie wszystkich przeciwności może zostać zaliczone do tego, co Szymanek określa jako „coś korzystnego dla adresata”. Zaś te pozytywne konsekwencje są skutkiem otrzymania Ducha Świętego, a więc przyjęcia cennego daru jakim jest sakrament bierzmowania. Innymi słowy argument ten ma postać:

Przyjęcie X prowadzi do Z.

Z jest czymś korzystnym (przesłanka entymematyczna)

Zatem: Należy przyjąć X.

Z kolei skoro należy przyjąć X, to jest to coś cennego i coś co ma charakter daru (bo jest przyjmowane).

Z kolei za przykład wykorzystania społecznego dowodu słuszności do wzmocnienia powyższego wrażenia uznać można sformułowanie: *prosimy Boga Ojca wszechmogącego, aby łaskawie zesłał Ducha Świętego na te przybrane dzieci swoje*. Skoro bowiem, jak zauważa Cialdini: „o tym, czy coś jest poprawne, czy nie decydujemy poprzez odwołanie się do tego, co myślą na dany temat inni ludzie” (Cialdini 1999, 113), a z cytowanego sformułowania dowiadujemy się, że wszyscy obecni uznają Ducha Świętego, za coś co jest wyrazem łaski, to fakt ten zwiększa prawdopodobieństwo przyjęcia tezy, że podczas bierzmowania otrzymuje się cenny dar.

Za społeczny dowód słuszności wzmacniający tezę, która powyżej została sformułowana jako: *bierzmowani to osoby słabe, wymagające wzmocnienia* uznać można również wszystkie prośby wyrażane w pierwszej osobie liczby mnogiej i zawierające sformułowania dotyczące wzmacniania osób, które właśnie przyjęły sakrament bierzmowania:

Módlmy się za bierzmowanych, którzy zostali umocnieni darem Ducha Świętego, aby ugruntowani w wierze i miłości, dawali Chrystusowi świadectwo swoim życiem; módlmy się za nowo bierzmowanych, aby okazali prawdziwą dojrzałość w wierze; módlmy się za nowo bierzmowanych, aby Duch Święty udzielił im męstwa w wyznawaniu wiary.

Takie sformułowanie prośb sprzyja, jak się wydaje uznaniu zawartych w nich twierdzeń za poglądy ogółu, czy też całej zgromadzonej wspólnoty. To z kolei,

zgodnie z zasadą działania społecznego dowodu słuszności, prowadzi do zwiększenia ich mocy perswazyjnej.

W powyższym opisie zawarty jest *implicite* inny środek perswazyjny, również wzmacniający opisywane wrażenie – presupozycje takich wyrażen, jak: *udzielił męstwa, zostali umocnieni* czy *udziel, Panie, pełni dojrzałości tym*. W wyrażeniach tych użyto czasowników transformatywnych, które presuponują zmianę stanu z jednego na drugi – a więc po kolei: z braku męstwa na jego posiadanie (*udzielił męstwa*), ze słabości na siłę (*zostali umocnieni*) i z braku pełnej dojrzałości na jej posiadanie (*Udziel, Panie, pełni dojrzałości tym, których obsypałeś darami*) (Krzemińska 2002), a tym samym wzmacniają wrażenie dotyczące słabości osób bierzmowanych.

Przekonanie o istnieniu stanu zagrożenia związanego z wiarą wydaje się również być wzmacniane przez pojawienie się sformułowania sugerującego istnienie takiego stanu zagrożenia w pierwszej osobie liczby mnogiej: *pragniemy, aby Duch Święty, którego otrzymamy, umocnił nas do męznego wyznawania wiary i do postępowania wg jej zasad*, a więc po raz kolejny uznać można, że zidentyfikowane wrażenie wzmacniane jest przez działanie społecznego dowodu słuszności.

Uwagę zwraca również fakt, że w analizowanym tekście kilkakrotnie pojawiają się stwierdzenia dotyczące jedności bądź jednomyślności wszystkich zgromadzonych:

módlmy się jednomyślnie, bo jedna jest nasza wiara, nadzieja i miłość; Taka jest nasza wiara. Taka jest wiara Kościoła; Módlmy się za święty Kościół (...), wzrastał i rozwijał się w jednej wierze i miłości; abyśmy żyjąc w jednej wierze.

Perswazyjnie takie wyrażenia mogą wzmacniać działanie społecznego dowodu słuszności, gdyż jak zauważa Tyszka: „jednomyślność jest warunkiem szerokiego ulegania presji grupowej” (Tyszka 2000, 53). Innymi słowy jednomyślność grupy zwiększa konformizm wobec tej grupy, na którym z kolei oparte jest perswazyjne oddziaływanie tego środka. Podsumowując – przytoczone fragmenty, w których podkreśla się jedność i jednomyślność wszystkich zgromadzonych wzmacniają te wrażenia, których oddziaływanie oparte jest między innymi na społecznym dowodzie słuszności.

5.3. Egzemplifikacje.

Zgodnie z pierwszym z opisanych powyżej wrażeń łaska jest czymś co pojawia się w człowieku przez działanie boga. Na postrzeganie łaski zgodne z tym elementem językowej definicji sytuacji wskazują między innymi następujące wypowiedzi: „Jeśli ktoś otrzymał Łaskę od Boga to te słowa ma w swoim sumieniu” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009), „Mógł to rozpoznać dopiero wtedy, gdy otrzymał Łaskę, albowiem jedynie w Świetle Bożym można ujrzyć rzeczy takie jakimi są w rzeczywistości” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009), „Modłę się aby otrzymał łaskę wiary od wielu lat” (Forum Dyskusji Portalu Katolik.pl 2009), „jak chcesz otrzymać łaskę uzdrowienia z grzechu nieczystości” (Forum Dyskusji Portalu Katolik.pl 2009). Przytoczone wypowiedzi wskazują na to, że łaska jest czymś co człowiek otrzymuje od boga. Na uznawanie sakramentu bierzmowania za przykład takiego działania boga wskazują między innymi następujące wypowiedzi: „Czy mogłabyś dać dobre świadectwo swej wiary nie będąc umocnioną w Sakramencie Bierzmowania?” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009), „Po to otrzymaliśmy Ducha Św. w sakramencie bierzmowania” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009). Przyjąć zatem można, że oba elementy postulowanego wrażenia znajdują odbicie w wypowiedziach użytkowników forum katolik.pl.

Następne zidentyfikowane wrażenie włącza do definicji sytuacji przekonanie, że w czasie bierzmowania otrzymuje się cenny dar. Takie samo przekonanie wyraża *explicite* jeden z użytkowników portalu katolik.pl: „Dary Ducha Świętego często są porównywane do prezentu, który otrzymaliśmy na chrzcie świętym potem jeszcze raz w czasie bierzmowania” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009). Inni użytkownicy wskazują również wprost na to, że we wspomnianym sakramencie otrzymuje się konkretne dary: „w sakramencie bierzmowania przyjdzie do nas Duch święty ze wszystkimi swoimi darami” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009), „Duch Święty w sakramencie bierzmowania daje nam m.in. dar mądrości” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009). Za inny ze wskaźników przenikania tej części definicji sytuacji do języka użytkowników analizowanego portalu uznać można używanie tej samej metafory poznawczej (BIERZMOWANIE TO DAR). Przykładem stosowania tej metafory są następujące sformułowania: „Mój znajomy mając 23 lata otrzymał bierzmowanie” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009), „Dopilnowałam aby otrzymał bierzmowanie” (Forum Dyskusji Portalu Katolik.pl

2009), „Po to otrzymaliśmy Ducha Św. w sakramencie bierzmowania” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009), „następnie otrzymał bierzmowanie” (Forum Dyskusji Portalu Katolik.pl 2009). Zatem przekonanie o tym, że w trakcie bierzmowania otrzymuje się cenny dar, zgodne z jednym z wrażeń składających się na językową definicję sytuacji w tekście obrzędów tego sakramentu, jest wyrażane przez użytkowników portalu katolik.pl zarówno *explicite* jak i przez używanie metafory poznawczej BIERZMOWANIE TO DAR.

Również w przypadku kolejnego z elementów językowej definicji sytuacji – tezy, że osoby bierzmowane są słabe i wymagają wzmocnienia – internauci wypowiadające się na forach portalu katolik.pl wydają się używać tej samej metafory poznawczej (BIERZMOWANY TO SŁABY BUDYNEK): „Ty w czasie przygotowania do tego sakramentu dojrzałości chrześcijańskiej (...) postanawiasz umocniona Duchem Świętym jakoś szczególnie żyć jego przykładem i iść za Jezusem naszym Panem”, (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009), „utwierdzeni mocą Ducha Świętego przez bierzmowanie” (Forum Dyskusji Portalu Katolik.pl 2009), „Czy mogłabyś dać dobre świadectwo swej wiary nie będąc umocnioną w Sakramencie Bierzmowania?” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009). W ostatniej z cytowanych wypowiedzi szczególnie widoczna jest wątpliwość dotycząca osób przed bierzmowaniem. Samo postawienie takiego pytania wydaje się wskazywać, że uznaje się osoby przed bierzmowaniem za słabsze, właśnie potrzebujące umocnienia. W wypowiedzi tej widoczne jest również przekonanie o zmianie, którą wywołuje sakrament bierzmowania. Podobne przekonanie można odnaleźć także w innych wypowiedziach: „Przez bierzmowanie przyjmuje się większa odpowiedzialność za wiarę” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009), „przez bierzmowanie zostali głębiej upodobnieni do Chrystusa” (Forum Dyskusji Portalu Katolik.pl 2009). Wydaje się, że przekonanie o zmianie, która zachodzi podczas sakramentu bierzmowania, używanie tej samej metafory poznawczej oraz wyrażanie wprost wątpliwości dotyczących osób bez bierzmowania dostatecznie wskazują na przenikanie omawianego wrażenia do definicji sytuacji przyjmowanej przez użytkowników portalu katolik.pl.

Kolejny z elementów składających się na językową definicję sytuacji w obrzędach sakramentu bierzmowania – istnienie stanu zagrożenia związanego

z wiarą – pojawia się również w definicji sytuacji związanej z obrzędami chrztu, stąd egzemplifikacje dotyczące tego wrażenia zostały omówione wcześniej.⁵

Personifikacja Kościoła, a więc ostatnie z zidentyfikowanych tu wrażeń znajduje odzwierciedlenie w wypowiedziach użytkowników analizowanego forum, w których przypisują oni Kościołowi działania charakterystyczne dla ludzi takie jak:

- Mówienie: „ten sam Kościół mówi jednak w odpowiednim przepisie (...)” (Forum Dyskusji Portalu Katolik.pl 2009), „Wszystko, co Kościół mówi na temat czystej miłości” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009), „wiem na pewno, że Kościół mówi inaczej” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009), „Nieważne co się mówi, ważne co Kościół mówi. Podaj więc choć jeden przykład, gdzie Kościół oficjalnie powiedział, że ktoś wylądował w piekle” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009);
- Działanie intencjonalne: „Kościół działa odpowiadając na zapotrzebowanie rynku” (Forum Dyskusji Portalu Katolik.pl 2009), „Kościół robi bardzo wiele dobrego w zakresie prewencji” (Forum Dyskusji Portalu Katolik.pl 2009), „ile mówi się o tym co Kościół robi dobrego i jak wielu osobom pomaga” (Forum Dyskusji Portalu Katolik.pl 2009);
- Przeżywanie radości: „powiedział to ale brzmiało to tak jakby tak naprawdę ani on [ksiądz] ani Kościół ani ktokolwiek nie mógł się z tego uradować” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009).

Zatem również przekonanie o osobowym charakterze Kościoła wydaje się przekraczać granicę języka i znajdować odzwierciedlenie w definicji sytuacji przyjmowanej przez osoby wypowiadające się na forum katolik.pl.

⁵ Porównaj: str. 79.

Rozdział 6. OBRZĘDY MAŁŻEŃSTWA

Kolejnym z rytuałów przejścia, których mają zostać poddane analizie w tej pracy jest rytuał ślubu, przyjmujący w Kościele Katolickim formę obrzędów sakramentu małżeństwa. Przypuszczać można, że definicja sytuacji pojawiająca się w tekście tych obrzędów dotyczyć będzie przede wszystkim ról, które powinni pełnić małżonkowie i zadań, które przed nimi stoją, a także samej istoty zarówno sakramentu małżeństwa jak i wzajemnej miłości osób zawierających związek małżeński.

6.1. Zidentyfikowane wrażenia.

Pierwszym z wrażeń, które uznać można za wpisane w teksty liturgii sakramentu małżeństwa jest konieczność uświęcenia małżeństwa lub w nieco innym sformułowaniu: słabość ludzkiej miłości samej z siebie i konieczność jej wzmocnienia przez błogosławieństwo. Przesłanki do identyfikacji tego wrażenia stanowią dwie metafory strukturalne pojawiające się w tekście liturgii. Pierwsza z nich to:

MIŁOŚĆ MAŁŻONKÓW TO SŁABY BUDYNEK

*utwierdziła waszą miłość, umocnili się we wzajemnej miłości,
zachowa w miłości wzajemnej,*

drugą zaś można sformułować jako:

SAKRAMENT TO UŚWIĘCAJĄCE SPOIWO

*umacnia was przez sakrament małżeństwa, połączyć przez
sakrament małżeństwa, złączyć przez sakrament małżeństwa,
uświęciłeś związek małżeński przez tak wzniosły sakrament.*

Zestawienie tych dwóch metafor zdaje się tworzyć obraz, w którym miłość małżonków sama z siebie jest czymś słabym (SŁABY BUDYNEK), co musi zostać wzmocnione czy też utwierdzone przez moc sakramentu (SPOIWO). Dodatkowo wrażenie to jest wzmacniane przez podkreślanie sakralnego, błogosławiącego charakteru spoiwa (sakramentu). Podsumowując, można przyjąć, że powstający obraz to słaby dom (ludzka miłość), który jest wzmacniany i przenoszony ze sfery *profanum* do sfery *sacrum* przez uświęcające spoiwo (sakrament małżeństwa).

Kolejnym z wrażeń, które wydają się być budowane przez analizowany tekst, jest wyraźne rozróżnienie ról kobiety i mężczyzny. Wrażenie to kreowane jest przede wszystkim przez prośby do boga pojawiające się w liturgii. Takie traktowanie prośby ma swoje źródła w omówionej w części metodologicznej teorii Searle'a¹. Zgodnie z nią zasadne wydaje się wnioskowanie na podstawie prośb zarówno o pożądanym stanie rzeczy, jaki o tym, co nie jest zaliczane przez nadawcę do oczywistego biegu wydarzeń.

I tak w przypadku mężczyzny elementami pożądanego (a więc zawartego w prośbach) stanu rzeczy jest dobre wypełnianie zadań wiernego męża i troskliwego ojca (*niechaj dobrze wypełnia obowiązki wiernego męża i troskliwego ojca*). Z kolei w przypadku kobiety pożądanym stanem rzeczy jest zdecydowanie bardziej złożony: należy do niego posiadanie przez nią takich cech jak życzliwość i dobroć, a także umiejętności wstępowania w ślady świętych kobiet i ożywiania domu czystą miłością, a także bycia jego ozdobą (*Błogosław swojej służebnicy, N., aby pełniąc zadania małżonki (i matki), czystą miłością swój dom ożywiać, a zawsze życzliwa i dobra, była jego ozdobą, wejrzyj z miłością na służebnicę Twoją (...) naucz [ja] wstępować w ślady świętych kobiet*). Wśród elementów idealnego stanu rzeczy, o który prosi się dla żony znajduje się również uznanie przez męża jej równości we wspólnym powołaniu i życiu, a także cieszenie się jego zaufaniem (*Niech się cieszy zaufaniem męża, a mąż, uznając jej równość we wspólnym życiu i powołaniu do łaski (...)*). Ma ona również pełnić zadania małżonki i matki.

Na uwagę wydaje się zasługiwać duże zróżnicowanie między tym, co należy do sfery nieoczywistości w przypadku kobiety i mężczyzny. Do tego co wspólne dla obojga należy otrzymanie błogosławieństwa, a także wypełnianie obowiązków męża i ojca lub matki i żony. W przypadku mężczyzny sfera nieoczywistości obejmuje jeszcze jego wierność wobec żony i troskliwość wobec dzieci. Z kolei w przypadku kobiety, oprócz pewnych cech charakterologicznych (wspomniana już życzliwość i dobroć), a także określonych zachowań (wstępowanie w ślady świętych kobiet, napełnianie domu miłością, bycie jego ozdobą) do sfery nieoczywistości należy również uznanie jej równości przez męża, a także posiadanie jego zaufania.

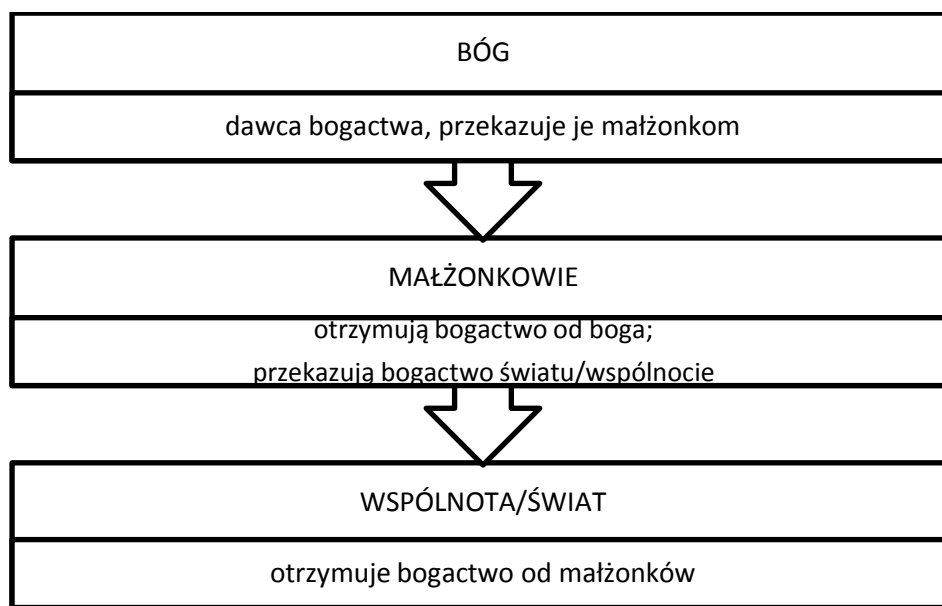
¹ Porównaj str. 59.

Kolejne wrażenie: potomstwo jest czymś dobrym i godnym pożądaną wydaje się być budowane przede wszystkim przez bardzo konsekwentne stosowanie w liturgii metafory strukturalnej

DZIECI TO BOGACTWO

daru płodnej miłości; obdarzyli Twój Kościół wierzącym potomstwem; potomstwo, którym was Bóg obdarzy; aby czysta płodność świętych małżeństw służyła pomnażaniu Twoich przybranych dzieci; ludzie zrodzeni dla wzbogacenia świata; radują się dziećmi, którym przekazą życie; wychowali dzieci i wzbogacili Kościół nowymi wyznawcami Chrystusa; bądźcie szczęśliwi jako rodzice.

Przytoczone fragmenty wskazują na kilka aspektów wykorzystania metafory DZIECI TO BOGACTWO: po pierwsze, jest to bogactwo, które daje szczęście i radość tym, którzy je posiadają (*bądźcie szczęśliwi jako rodzice, radują się dziećmi*), po drugie jest to zasób, który może być pomnażany (*aby czysta płodność świętych małżeństw służyła pomnażaniu Twoich przybranych dzieci*), a także, który wzbogaca nie tylko posiadających go, ale także całą wspólnotę (*ludzie zrodzeni dla wzbogacenia świata, wychowali dzieci i wzbogacili Kościół nowymi wyznawcami Chrystusa*). Trzecim aspektem wspomnianej metafory, który znajduje odzwierciedlenie w analizowanym tekście jest pochodzenie bogactwa, którym są dzieci. Co ciekawe – pochodzenie to jest traktowane w tekście liturgicznym ambiwalentnie – z jednej strony bowiem, to małżonkowie są tymi, od których pochodzi bogactwo (*obdarzyli Twój Kościół wierzącym potomstwem; niech radują się dziećmi, którym przekazą życie*), z drugiej zaś małżonkowie są jedynie odbiorcami daru – bogactwa, jakim są dzieci (*potomstwo, którym was Bóg obdarzy, daru płodnej miłości*). Ta ambiwalencja wydaje się sprzeczna z zasadą koherencji metafor poznawczych postulowaną przez Lakoffa: „metafory i metonimie nie są przypadkowe, lecz tworzą koherentne systemy, według których konstruujemy pojęcia opierając się na naszym doświadczeniu” (Lakoff i Johnson 1988, 64). Problem ten może zostać rozwiązany poprzez zbudowanie trójelementowego łańcucha, w którym bogactwo (dzieci) są przekazywane na kolejny poziom:



Po przyjęciu takiej triady, jako modelu, pochodzenie bogactwa w metaforze DZIECI TO BOGACTWO pozostaje spójne i tym samym zgodne z zasadą koherencji postulowaną przez Lakoffa.

Miejsce małżonków w przedstawionej powyżej triadzie przekazywania bogactwa, jakim są dzieci wydaje się wspierać kolejne z wrażeń wpisanych w tekst liturgii sakramentu małżeństwa, jakim jest marginalizacja sprawczej i podmiotowej roli małżonków. Wskazuje ono bowiem, że małżonkowie są w procesie prokreacji przekaznikami pewnego bogactwa, które sami otrzymują, nie są więc jego twórcami, nie pełnią aktywnej, podmiotowej roli w jego powstaniu. Podobne zjawisko wydaje się dotyczyć samej miłości małżonków. Z jednej strony, co omówiono powyżej, sama z siebie jest ona słabym budynkiem, który jest dopiero wzmacniany i spajany przez sakrament małżeństwa. Zatem tym, co przyczynia się do umacniania miłości małżonków nie jest ich aktywność czy też podejmowanie jakichś konkretnych działań, ale coś, co otrzymują od boga (łaska sakramentu małżeństwa). Z drugiej strony również sama miłość przedstawiana jest jako dar pochodzący od boga, co wyrażone jest *explicite* w kilku fragmentach tekstu liturgicznego: *Ty [bóg] łączysz związki małżeńskie słodkim jarzmem miłości, [bóg] zjednoczył ich w prawdziwej miłości, złącz węzłem niepodzielnej miłości*. Zatem miłość małżonków nie tylko nie jest wzmacniana przez ich działania, ale także nie od nich pochodzi. Podobnie jak w przypadku potomstwa są oni odbiorcami daru, który otrzymują od boga, a nie sprawcami czy też czynnymi jednostkami w jego kreacji.

Na osobną uwagę przy analizie tego wrażenia wydają się zasługiwać dwa sformułowania stanowiące centralny punkt obrzędów sakramentu małżeństwa. Pierwsze z nich dotyczy samej przysięgi małżeńskiej i ma postać *biorę sobie ciebie za żonę/męża*. Słownik Języka Polskiego podaje taką definicję tego zwrotu „powierzać komuś jakąś funkcję” i oznacza go jako zwrot należący do polszczyzny potocznej (Dubisz 2003, 313), przykład ten pojawia się jako jeden z następujących zwrotów: „Brać kogoś za żonę. Brać gospość, niańkę do dziecka. Brać kogoś za świadka albo na świadka. Brać kogoś do tańca. Brać kogoś do spółki.” (Dubisz 2003, 313). Szczególną uwagę zwraca tu jednokierunkowość działania, jakim jest powierzanie komuś funkcji – osoba stojąca wyżej w hierarchii społecznej i posiadająca możliwość decydowania w danej sprawie powierza pewną funkcję osobie, która stoi w tej hierarchii niżej. Zmarginalizowaniu ulega tutaj rola osoby, której funkcja ta jest powierzana – nie jest ona podmiotem, a jedynie przedmiotem czynności. Wydaje się to tworzyć wrażenie, w którym druga osoba nie jest pełnoprawnym partnerem, posiadającym pełną podmiotowość, a jedynie przedmiotem pewnych, wykonywanych bez jej udziału czynności.

Należy jednak wziąć pod uwagę, że zarówno panna jak i pan młody występują w obu rolach – raz jako aktywnego i stojącego wyżej w hierarchii podmiotu, raz zaś przedmiotu działań. Zatem z całą pewnością można stwierdzić, że sformułowanie to nie służy budowaniu czy też wspieraniu wrażenia dotyczącego zróżnicowanej roli kobiety i mężczyzny w związku małżeńskim. Ze względu na tę dwoistość ról pełnionych przez osoby zawierające małżeństwo, całościowa interpretacja kreowanego wrażenia wydaje się ambiwalentna. Z jednej strony bowiem podkreśla ono podmiotowość osoby wypowiadającej je i wprowadza pewien element hierarchii do sposobu postrzegania zawieranego związku, z drugiej jednak strony użycie takiego sformułowania sprzyja budowaniu wrażenia, w którym jedna strona zawieranego właśnie związku nie jest traktowana w pełni podmiotowo. Wziąwszy jednak pod uwagę pozostałe przytoczone tutaj argumenty, wspierające tezę o wpisaniu w tekst liturgii wrażenia marginalizacji sprawczej i podmiotowej roli małżonków, to właśnie ten kierunek interpretacji wydaje się przeważać i pozostawać w zgodzie z całościowym wrażeniem wytwarzanym przez analizowany tekst.

Drugie ze sformułowań zasługujących na uwagę pojawia się w momencie nałożenia obrączek i brzmi: *przyjmij tę obrączkę (...). W imię Ojca i Syna, i Ducha*

Świętego. Szczególnie interesujące wydaje się tu wrażenie kreowane przez użycie zwrotu „w imię”. Interpretacja tego wyrażenia wymaga odniesienia się do danych językowych. Dane pochodzące z Korpusu Języka Polskiego (Korpus Języka Polskiego 2008) wskazują na używanie tego wyrażenia w odniesieniu do jakichś wyższych wartości, którym działanie dokonywane w imię ich właśnie ma służyć (np. „Podliczano liczbę ofiar nazizmu, w imię historycznej prawdy”; „podejmują spór z obecną rzeczywistością w imię wartości uniwersalnych” (Korpus Języka Polskiego 2008). Tak też definiuje to wyrażenie Uniwersalny Słownik Języka Polskiego: „czynić, robić coś ze względu na kogoś, na coś, dla czyjegoś dobra, dla dobra czegoś” (Dubisz 2003, 1195). Przy takiej interpretacji analizowanego wyrażenia nałożenie obrączki jest czynnością wykonywaną ze względu na boga w trójcy lub dla dobra boga w trójcy. Zatem również w nakładaniu obrączek centralną rolę odgrywa bóg, ze względu na którego się to odbywa, tym samym zmarginalizowana zostaje podmiotowa i sprawcza rola małżonków, którzy po raz kolejny są wykonawcami pewnych czynności wykonywanych w imię kogoś lub czegoś innego.

Podsumowując, wspomniane wyżej wrażenie marginalizacji sprawczej i podmiotowej roli małżonków budowane jest, jak się wydaje, poprzez przedstawienie ich miłości jako czegoś słabego z natury, co jest dopiero wzmacniane przez boga w momencie sakramentu. Wrażenie to wzmacniane jest także poprzez specyfikację metafory DZIECI TO BOGACTWO, w której małżonkowie są przekąźnikami tego bogactwa między wspólnotą a bogiem, który jest jego dawcą, a także poprzez pozbawiające jedną ze stron podmiotowości sformułowanie *biorę sobie siebie za żonę/męża* i konstrukcję formuły towarzyszącej nakładaniu obrączek, które odbywa się ze względu na boga, nie zaś samych małżonków.

Dla określenia językowej definicji sytuacji kreowanej przez tekst obrzędów sakramentu małżeństwa w kościele katolickim istotna jest także odpowiedź na pytanie, jak definiowane jest samo małżeństwo. Analiza wyrażen, w których kontekście pojawia się słowo małżeństwo wskazuje, że podstawową metaforą poznawczą pojawiającą się w odniesieniu do niego jest metafora:

MAŁŻEŃSTWO (ZWIĄZEK MAŁŻEŃSKI) TO UMOWA
*zawierając małżeństwo przy Twoim ołtarzu, małżeństwo przez
was zawarte, na znak zawartego małżeństwa, ci, którzy wobec
Ciebie zawarli małżeństwo, zawrzeć sakramentalny związek*

małżeński zawierają związek małżeński, zawierają związek małżeński, zawrzeć związek małżeński, zawrzeć sakramentalny związek małżeński, otaczaj swoją opieką związek zawarty za Twoją sprawą, małżonków związanych sakramentalnym węzłem, zawarła związek małżeński, zawierając związek małżeński.

Samo określenie „umowa” pochodzi ze sfery *profanum* – Uniwersalny Słownik Języka Polskiego definiuje je następująco „pisemne lub ustne porozumienie stron, mające na celu ustalenie czegoś, zwłaszcza wzajemnych praw i obowiązków” (Dubisz 2003, 241). Wydaje się zatem, że wrażenie budowane przez taką metaforę, to umieszczenie aktu zawarcia małżeństwa w sferze uregulowanych kontaktów cywilno-prawnych. Małżeństwo jest więc nie tylko pewnym wydarzeniem ze sfery *sacrum* – sakramentem, jaki przyjmują małżonkowie, ale także wydarzeniem ze sfery *profanum* – zawarciem umowy między dwojgiem ludzi. Na uwagę zasługuje fakt, że w stosunku do określenia *sakrament małżeństwa*, w liturgii nigdy nie używa się czasownika zawierać. Jak pokazano wyżej – sakrament jest czymś, co łączy małżonków i uświęca ich miłość (sfera *sacrum*), natomiast sam związek małżeński czy też małżeństwo jest umową zawieraną przez dwoje ludzi (sfera *profanum*). Zatem kolejne z wrażeń wpisanych w analizowany tekst: małżeństwo funkcjonuje zarówno w sferze *sacrum* jak i *profanum* jest budowane właśnie poprzez umieszczenie go w dwóch różnych kontekstach – umowy (związek małżeński) i czegoś uświęcającego (sakrament małżeństwa).

6.2. Wybrane środki służące wzmocnieniu zidentyfikowanych wrażeń.

Zgodnie z zasadą społecznego dowodu słuszności, którą następująco formułuje Cialdini: „o tym, czy coś jest poprawne, czy nie decydujemy poprzez odwołanie się do tego, co myślą na dany temat inni ludzie” (Cialdini 1999, 113), użycie pierwszej osoby liczby mnogiej w prośbach o błogosławieństwo małżonków wzmocnia opisane powyżej wrażenie dotyczące zróżnicowania ich ról. Zatem wrażenie to zostaje wzmocnione poprzez nadanie mu znamion powszechnej akceptacji. Innymi słowy pojawiające się w liturgii wyrażenia typu: *prosimy Cię, Boże, spraw aby (...), módlmy się do Boga za tych zaślubionych, pokornie prosimy Boga o błogosławieństwo dla zaślubionych* nie tylko kreują wrażenie zróżnicowania ról między małżonkami, co zostało opisane powyżej, ale także wzmocniają je poprzez

odwołanie do tego, co jest pożądane bądź też akceptowane przez wszystkich obecnych.

Z kolei pierwsze z opisanych wyżej wrażen (konieczność uświęcenia małżeństwa, mającego z natury nieświęty charakter, a więc przynależącego do sfery *profanum*) wzmacniają, jak się wydaje, implikatury konwersacyjne pojawiających się w tekście wyrażen takich jak: *plodność świętych małżeństw, złączonych świętym węzłem małżeństwa* etc. Zgodnie z regułą ilości postulowaną przez Grice'a: „Niech twój wkład nie zawiera więcej informacji niż trzeba” (Grice 1980, 97), w komunikacji należy dostarczać dokładnie tyle informacji, ile jest potrzebne, a zatem pojawianie się przymiotnika „święty” w odniesieniu do rzeczowników takich jak *węzeł małżeństwa* czy *małżeństwo* implikuje konwersacyjnie istnienie także nieświętych węzłów małżeństwa czy nieświętych małżeństw. Implikatury te w połączeniu z powtarzającym się użyciem transformatywnego czasownika *uświęcać*² (np. *przybyliście do naszej świątyni, aby (...) Chrystus Pan uświęcił i utwierdził waszą miłość, Boże, Ty uświęciłeś związek małżeński, Prośmy Ducha Świętego, aby uświęcił ten związek*), który presuponuje zmianę stanu uświęcanej rzeczy z nieświętego na święty, a więc przeniesienie ze sfery *profanum* do sfery *sacrum* (Krzemińska 2002), wydają się wzmacniać opisane wrażenie zbudowane przy użyciu metafor strukturalnych.

Zgodnie z arystotelesowskimi regułami preferencji taka definicja sytuacji, w której potomstwo pochodzi od boga, wzmacnia wrażenie, które wyżej sformułowano jako: „Potomstwo jest czymś dobrym i godnym pożądania”. Wydaje się, że wrażenie o wysokiej wartości potomstwa jest wzmacniane przez wykorzystanie dwóch reguł proponowanych przez Arystotelesa: „rzeczy, których nabycie i powstanie jest bardziej pożądane, są bardziej pożądane” (Arystoteles 1978, 67), a także: „to jest bardziej pożądane, co przysługuje lepszemu i godniejszemu przedmiotowi, na przykład raczej bogu niż człowiekowi (...). I właściwość lepszego jest lepsza niż właściwość gorszego, na przykład właściwość boga jest lepsza niż właściwość człowieka” (Arystoteles 1978, 63). Na mocy pierwszej z reguł: skoro dzieci są przyczyną radości (*radują się dziećmi, którym przekażą życie*) i wzbogacają świat (*ludzie zrodzeni dla wzbogacenia świata*), zatem ich powstanie jest pożądane,

² Zgodnie z definicją „uświęcać” znaczy „nadać (nadawać) komuś lub czemuś cechy świętości” (Dubisz, 2003, str. 298)

a tym samym są pożądaną same w sobie. Z kolei w odniesieniu do drugiej z cytowanych reguł, skoro obdarzanie potomstwem jest właściwością przysługującą bogu (*potomstwo, którym was Bóg obdarzy*), to również obdarzanie wspólnoty kościoła potomstwem przez małżonków jest czymś wartościowym i pożądanym.

6.3. Egzemplifikacje.

Pierwsze z opisanych powyżej wrażeń dotyczy uświęcającego charakteru sakramentu małżeństwa. Przekonanie o takim właśnie działaniu tego sakramentu jest wyrażane przez użytkowników analizowanego forum *explicite*: „Bóg przyszedł na świat, aby uszlachetnić ludzką miłość, a nie po to, aby jej zabronić.” (Forum Dyskusji Potralu Katolik.pl 2009), „Pan Jezus uświęcił małżeństwo przyjmując zaproszenie na wesele w Kanie Galilejskiej” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009), „Bóg przez sakrament małżeństwa chce wywyższyć, uświęcić miłość ludzką” (Forum Dyskusji Potralu Katolik.pl 2009), „Młodzi poślubiając się wzajemnie, zapraszają Boga do swojego związku. Z tą chwilą On jest wśród nich obecnym, uświęca małżeństwo” (Forum Dyskusji Potralu Katolik.pl 2009), „Gwarancję na Wasze małżeństwo dajecie nie Wy sobie sami, ale Jezus, który uświęcił Waszą miłość w sakramencie małżeństwa” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009). Szczególnie w ostatniej z cytowanych wypowiedzi widać jak się wydaje kontrast między słabością ludzkiej miłości samej z siebie („Gwarancję na Wasze małżeństwo dajecie nie Wy sobie sami”) i uświęcającym, wzmacniającym charakterem sakramentu („ale Jezus, który uświęcił Waszą miłość w sakramencie małżeństwa”). Podobny sposób rozumowania widoczny jest również w wypowiedzi dotyczącej życia seksualnego w małżeństwie: „Seks bowiem nie jest święty sam w sobie, ale jest uświęcony przez małżeństwo, które jest święte” (Forum Dyskusji Potralu Katolik.pl 2009). Wydaje się, że przytoczone powyżej cytaty dają wystarczającą podstawę, by przyjąć, że zarówno przekonanie o uświęcającym charakterze sakramentu małżeństwa, jak i słabości ludzkiej miłości samej w sobie i konieczności jej utwierdzenia znajduje odzwierciedlenie w wypowiedziach użytkowników portalu katolik.pl.

Kolejny ze zidentyfikowanych elementów językowej definicji sytuacji – rozróżnienie ról mężczyzny i kobiety – również znajduje swoje odzwierciedlenie w wypowiedziach użytkowników portalu katolik.pl. Wskazują oni wyraźnie na zadania charakterystyczne dla męża lub żony: „Gdy kobieta oczekuje porodu,

mężczyzna powinien 'stać na głowie' i zrobić wszystko żeby znaleźć odpowiednie miejsce” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009), „Mężczyzna musi się wykazać odpowiedzialnością i na tym między innymi polega miłość do męża, żeby mu to umożliwić.” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009), „Mężczyzna powinien wnosić do małżeństwa coś więcej niż tylko wypchany portfel” (Forum Dyskusji Potralu Katolik.pl 2009), „żona powinna pójść za mężem” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009), „Mąż musi chcieć wracać do domu, masz [żona] być nadal dla niego atrakcyjna” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009). Wydaje się, że wyrażanie wprost powinności dotyczącej jednego z małżonków wskazuje na przyjęcie do zbioru swoich przekonań tezy o zróżnicowanych rolach mężczyzny i kobiety.

Wypowiedzi użytkowników portalu katolik.pl wskazują również, że przyjmują oni do swojej definicji sytuacji pogląd, iż potomstwo jest czymś dobrym i godnym pożądania: „małżeństwo bez dzieci wydaje się czymś takim niepełnym” (Forum Dyskusji Potralu Katolik.pl 2009), „dzieci są niejako celem małżeństwa bez którego traci ono swój sens” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009), „Jeżeli małżeństwo nie chce mieć dzieci to po co ten związek?” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009). Przytoczone cytaty wskazują, że potomstwo to nie tylko coś dobrego i godnego pożądania, ale co więcej coś, co nadaje sens małżeństwu. Na forum katolik.pl pojawia się również wiele osobistych wypowiedzi wskazujących, że potomstwo jest czymś pożądanym osobiście, przez konkretną, wypowiadającą się na forum osobę: „bardzo chcę mieć dzieci, wiem to, że wreszcie dojrzałem do roli ojca” (Forum Dyskusji Potralu Katolik.pl 2009), „Tak bardzo chcę mieć dzieci, że nie mogę się już ich doczekać” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009), „Mam dziewczynę, chcę aby została za jakiś czas moją żoną, chcę mieć dzieci” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009). Jak wskazują przytoczone powyżej cytaty teza, że potomstwo jest czymś wartościowym i godnym pożądania jest przyjmowana do własnej definicji sytuacji zarówno na poziomie ogólnym czy abstrakcyjnym (dzieci jako coś koniecznego dla pełnowartościowego małżeństwa) jak i indywidualnym (osobista chęć posiadania dzieci).

Z kolei przekonanie o małej sprawczej roli małżonków bywa wyrażane wprost: „Gwarancję na Wasze małżeństwo dajecie nie Wy sobie sami, ale Jezus, który uświęcił Waszą miłość w sakramencie małżeństwa” (Forum Pomocy Portalu

Katolik.pl 2009), jednak jak się wydaje znajduje odzwierciedlenie przede wszystkim w wypowiedziach, w których miłość jest prezentowana jako dar od boga: „Bóg nie udzieli charyzmatów jeżeli wcześniej nie udzielił łaski miłości” (Forum Dyskusji Potrału Katolik.pl 2009), „czyli małżeństwo jest sakramentem, nierozzerwalnym związkiem kobiety i mężczyzny, obdarowywanym przez Boga szczególną łaską Miłości” (Forum Dyskusji Potrału Katolik.pl 2009), „Nie umiem powiedzieć co się stało, że taki dar miłości dostałam” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009). Liczne wypowiedzi wskazują również na to, że ich autorzy przyjmują, że potomstwo jest darem od boga: „proszę o dar macierzyństwa dla Sylwii i Kasi” (Forum Dyskusji Potrału Katolik.pl 2009), „chcemy dziękować Bogu za dar macierzyństwa i ojcostwa” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009), „odpowiedzialnie i z wdzięcznością przyjąć dar rodzicielstwa” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009). Przytoczone cytaty pozwalają więc wnioskować o istnieniu w świadomości użytkowników przekonania zgodnego z opisanym tu wrażeniem, a więc przekonania o marginalizacji sprawczej i podmiotowej roli małżonków.

Za przykład przyjęcia do zbioru swoich przekonań ostatniego z opisywanych wrażeń, a więc funkcjonowania małżeństwa zarówno w sferze *sacrum* jak i *profanum* uznać można jak się wydaje te wszystkie wypowiedzi, których autorzy rozróżniają małżeństwo cywilne z małżeństwem wyznaniowym czy kościelnym, jak na przykład: „Ja dokładnie za tydzień biorę ślub cywilny. Chcieliśmy wziąć ślub kościelny (...)” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009), „za rok mam ślub kościelny ale już jestem po ślubie cywilnym” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009), „Z mężem mają tylko ślub cywilny, więc ich małżeństwo nie jest sakramentalne.” (Forum Dyskusji Potrału Katolik.pl 2009). Na szczególną uwagę zasługują wypowiedzi, w których kontrastowane są te dwa rodzaje małżeństwa: „Małżeństwo cywilne kosztowało mnie i żonę może z 0,1% tego czasu i zachodu, co małżeństwo kościelne” (Forum Dyskusji Potrału Katolik.pl 2009), „Małżeństwo kościelne trwało nieustannie, tylko cywilne było przerwane” (Forum Dyskusji Potrału Katolik.pl 2009). Jak się wydaje takie właśnie kontrastowanie np. ze względu na czas i wysiłek poświęcony na zawarcie każdego z nich lub na czas trwania jeszcze silniej potwierdza przyjęcie do zbioru swoich przekonań analizowanego wrażenia, skoro bowiem małżeństwo cywilne może mieć inne własności niż małżeństwo

kościelne, muszą to być dwa różne od siebie zjawiska, funkcjonujące w dwóch różnych sferach – sferze *sacrum* i *profanum*.

Rozdział 7. OBRZĘDY POGRZEBU

Ostatnim z rytuałów przejścia, których tekst został poddany analizie jest katolicki obrzęd pogrzebu. Intuicja pozwala przypuszczać, że obrzędy te konfrontują ich uczestników ze śmiercią, pytaniami o to, co dzieje się z każdym człowiekiem po śmierci, a także o to, co dzieje się z bliską im osobą zmarłą, której konkretne obrzędy dotyczą. Zgodnie z tą intuicją najważniejsze wrażenia składające się na językową definicję sytuacji dotyczą tych właśnie zagadnień.

7.1. Zidentyfikowane wrażenia.

Wrażenie, którego osią tematyczną jest sama śmierć powstaje przede wszystkim przez konsekwentne stosowanie w całym tekście metafory strukturalnej ŚMIERĆ TO WRÓG. Na całościową metaforę składają się trzy wyraźnie zarysowane aspekty. Po pierwsze więc:

ŚMIERĆ TO WRÓG, KTÓREGO MOŻNA I NALEŻY POKONAĆ
*śmierć zostanie pokonana; zwyciężył naszą śmierć; zwycięzco śmierci;
zwyciężyłeś śmierć naszą; tam, gdzie śmierć zostanie pokonana przez
miłość Chrystusa.*

Sama śmierć jest więc wrogiem, z którym podejmowana zostaje walka, kończąca się zwycięstwem, zaś temu, któremu udało się śmierć pokonać przypisany zostaje tytuł *zwycięzcy śmierci*. Inne pojawiające się w tekście sformułowania opisują właściwości czy też cechy wroga, którym jest śmierć. I tak:

ŚMIERĆ TO WRÓG, KTÓRY ZADAJE BÓL I CIERPIENIE
*Jego (jej) śmierć nappełniła bólem jego (jej) rodzinę i wielu z nas; Ty
plakałeś nad śmiercią Łazarza, pociesz tych, którzy płaczą na
śmiercią N.; cierpimy z powodu śmierci naszego brata (naszej
siostry); za wszystkich, których ta śmierć dotknęła;*

oraz:

ŚMIERĆ TO WRÓG, KTÓRY ZNIEWALA
który popadł w niewolę śmierci; oplotły mnie więzy śmierci.

Zatem do językowej definicji sytuacji, czy innymi słowy — do wrażenia wywieranego przez analizowany tekst, należy obraz śmierci, w którym jawi się ona jako wróg, przeciwnik w walce, który zostaje pokonany. Jednak mimo tego, że ostatecznie zostaje pokonana, uwidocznione jest także jej niszczycielskie

działanie — śmierć jest więc wrogiem, który zadaje ból i cierpienie, a także wrogiem, który zniewala. Taki językowy obraz śmierci, a więc zarówno podstawowa metafora strukturalna ŚMIERĆ TO WRÓG, jak i jej poszczególne opisane powyżej aspekty wydają się przemawiać za uznaniem za pierwsze z kreowanych przez tekst wrażeń stwierdzenia, że śmierć jest czymś złym.

Drugim z wrażeń, które jak się wydaje składa się na językową definicję sytuacji w analizowanym tekście jest rozdzielenie życia człowieka na dwie części — życie doczesne i życie wieczne. Budowane jest ono przede wszystkim przez wyrażanie *explicite* istnienia tych dwóch rodzajów życia:

ŻYCIE DOCZESNE

w ciągu życia karmił(a) się Ciałem Chrystusa; przez całe życie pracował(a) i cierpiał(a) z Chrystusem; dzięki Ci składamy za wszystkie dobrodziejstwa, którymi obdarzyłeś Twojego sługę (Twoją służebnicę) w ziemskim życiu; po doczesnym życiu połączyli się kiedyś z naszymi braćmi

ŻYCIE WIECZNE

radować życiem wiecznym; nagrodił ich życiem wiecznym; nadzieją życia wiecznego; umocnij w nas nadzieję życia wiecznego; obdarz naszego brata (naszą siostrę) życiem wiecznym; śmierć jest początkiem lepszego życia; otrzymał(a) na chrzcie świętym zadatek życia wiecznego; przywróciłeś nam życie wieczne.

W analizowanym tekście pojawiają się również fragmenty, w których oba rodzaje życia są zestawione ze sobą:

życiem świadczyli, że wierzą w życie wieczne; prosimy Boga, aby N., który (...) w ciągu życia karmił(a) się Ciałem Chrystusa, (...) razem ze Świętymi stał(a) się dziedzicem obiecanej nagrody wiecznej; przez całe życie pracował(a) i cierpiał(a) z Chrystusem (...). Wiemy, że dobre czyny idą z nim (nią) przed tron Boży.

Zatem drugie wrażenie: podział życia człowieka na dwie części – życie doczesne i życie wieczne budowany jest przez komunikowanie wprost istnienia obu rodzajów życia zarówno osobno (w różnych kontekstach), jak i zestawionych ze sobą.

Rozwinięcie opisanego wrażenia stanowi kolejne, które można jak się wydaje sformułować następująco: życie wieczne (życie po śmierci) jest zbliżone do życia doczesnego (ziemskiego), innymi słowy: to co dzieje się po śmierci jest podobne do tego, co dzieje się za życia. Wrażenie to włączone zostaje do językowej definicji sytuacji po pierwsze przez metaforę strukturalną:

NIEBO TO MIEJSCE

otworzyłeś nam drogę do nieba; wprowadź naszego brata (naszą siostrę) do nieba; przyjmij jego (jej) duszę do nieba; przygotowałeś nam mieszkanie w niebie; na ucztę dzieci Bożych w niebie; uniesie z ziemi ku wyżynom nieba; mogli radować się życiem wiecznym w niebie; nieustannie chwalił(a) Cię w niebie; nieustannie chwalili Cię w niebie; Twoja dobroć połączy go (ją) z chórami aniołów w niebie; przybądźcie z nieba na głos naszych modlitw; jego (jej) nagrodą w niebie.

Po śmierci zmarli udają się do konkretnego miejsca, do którego istnieje jakaś droga, w którym można przebywać, a także poruszać się z niego i do niego. Na szczególną uwagę w kontekście proponowanego wrażenia zasługuje ten aspekt przytoczonej metafory, w którym wskazuje się na istnienie w niebie życia, w którym odbywają się czynności podobne do tych znanych z życia ziemskiego: *przygotowałeś nam mieszkanie w niebie; na ucztę dzieci Bożych w niebie*, a więc jedzenie i zamieszkiwanie pewnego miejsca.

Dodatkowym elementem wspierającym wspomniane wrażenie jest określenie miejsca, do którego udają się zmarli jako domu:

spotkamy się znowu z N. w domu naszego Ojca; niech na spotkanie w progach Ojca domu; do domu wracam jak strudzony pielgrzym.

Tak więc to, co dzieje się z człowiekiem po śmierci to udawanie się do jakiegoś miejsca, które może zostać określone jako dom i które ma takie same właściwości, jak wiele miejsc znanych z ziemskiego życia: można do niego wchodzić i z niego wychodzić, można w nim mieszkać, a także jeść. Kolejnym elementem językowej definicji sytuacji, który wydaje się wspierać opisywane wrażenie jest metafora poznawcza:

ZMARŁY TO ŻYWY

pożegnajmy zmarłego (zmarłą) N.; zgromadziliśmy się, aby pożegnać naszego brata (naszą siostrę) N.; pożegnajmy serdecznie naszego brata (naszą siostrę); z radością spotkamy ponownie naszego brata (naszą siostrę); ufajmy, że spotkamy się znowu z N.; kiedyś spotka się ze zmarłym (zmarłą) w ojczyźnie wiecznej; razem z naszym bratem (naszą siostrą) mogli wyjść naprzeciw Chrystusa; wprowadź naszego brata (naszą siostrę) do nieba; aby Aniołowie Pańscy wprowadzili go (ją) do raju.

Jak wskazują przytoczone powyżej fragmenty analizowanego tekstu zmarły wykonuje po śmierci te same czynności, jakie wykonywał za życia i tak samo jak za życia może wchodzić w relacje z innymi żyjącymi ludźmi — może być żegnany i spotykany, może zostać wprowadzony do jakiegoś miejsca, a także poruszać się w tym miejscu. Zatem nie tylko miejsce, do którego udają się zmarli po śmierci jest zbliżone do miejsc znanych z ziemskiego życia, ale także zmarły zachowuje możliwość wykonywania wielu czynności podobnych do tych, które wykonywał za życia i wchodzenia w interakcje z innymi podobne do tych, w które wchodził dotychczas.

Jednak mimo tych podobieństw kolejnym wrażeniem wydaje się być prezentowanie życia wiecznego jako czegoś dobrego i pożądanego. Na wrażenie to składa się przede wszystkim wyraźna w całym analizowanym tekście metafora:

ŻYCIE WIECZNE TO CENNY DAR

Mogli radować się życiem wiecznym w Twojej obecności; nagrodił ich życiem wiecznym; nadzieją życia wiecznego; przez chrzest dałeś nowe życie człowiekowi; umocnij w nas nadzieję życia wiecznego; obdarz naszego brata (naszą siostrę) życiem wiecznym; śmierć jest początkiem lepszego życia;

Życie wieczne jawi się więc jako coś oczekiwanego z nadzieją, a także jako cenny dar, który może sprawić obdarowywanemu radość. Z całą pewnością jest więc czymś dobrym i pożądanym.

Dodatkowo wspomniane wrażenie wsparte jest włączeniem otrzymania życia wiecznego do stanu pożądanego zarówno dla zmarłej osoby, jak i innych bliskich uczestnikom liturgii zmarłych. Zgodnie bowiem z zaproponowanymi przez Searle'a

warunkiem uczciwości dla prośby: S (osoba wyrażająca prośbę) chce, żeby H (adresat prośby) dokonał A (przedmiot prośby) (Searle 1987, 77). Wynika z tego, że to, co jest przedmiotem prośby jest elementem pożądanego stanu rzeczy dla osoby ją wyrażającej. Liczne prośby pojawiające się podczas analizowanej liturgii wyrażają właśnie prośbę o otrzymanie życia wiecznego:

Błagajmy Boga za zmarłego N, (...), aby mu (jej) dał [Bóg] udział w społeczności Świętych; módlmy się za zmarłego (zmarłą) N. aby Bóg przyjął go (ją) do życia wiecznego; módlmy się za zmarłego (zmarłą) N., aby Bóg (...) i dopuścił go (ją) do obcowania ze Świętymi; módlmy się za zmarłego (zmarłą) N., aby Aniołowie Pańscy wprowadzili go (ją) do raju; módlmy się za naszych zmarłych rodziców, krewnych i dobroczyńców, aby Pan Bóg nagroził ich życiem wiecznym; módlmy się za naszych zmarłych rodziców, krewnych i dobroczyńców, aby Bóg udzielił im wiekuistej nagrody.

W przytoczonych powyżej prośbach, jako ich przedmiot pojawiają się różne parafrazy życia wiecznego, jednoznaczne jednak wydaje się, iż dotyczą one jakiejś formy egzystencji po śmierci i że egzystencja ta jest czymś pożądanym zarówno dla samego zmarłego jak i dla innych osób, które są bliskie wypowiadającym te prośby. Zgodnie z przedstawionym powyżej postulatem Searle'a przedmiot prośby stanowi element stanu pożądanego przez osobę wypowiadającą prośbę, a zatem takie sformułowanie prośb pojawiających się podczas liturgii pogrzebu przyczynia się do powstawania wrażenia, że życie wieczne jest cennym i pożądanym darem.

Cytowane powyżej prośby są też elementem konstytutywnym kolejnego wrażenia, które można sformułować następująco: podkreślenie roli boga jako dawcy życia wiecznego i tym samym marginalizacja wpływu zmarłego na otrzymanie przez niego życia wiecznego. Skoro bowiem prośby o zbawienie¹ są kierowane do boga, to zgodnie z warunkiem przygotowawczym opisywanym przez Searle'a właśnie bóg (adresat prośby) jest w stanie dokonać zbawienia, a wypowiadający prośbę jest o takiej właśnie możliwości przekonany (Searle 1987, 77). Co więcej, drugi z warunków przygotowawczych dotyczący prośby sformułowany jest następująco: „Nie jest oczywiste dla obojga S i H, że H dokona A w normalnym biegu wydarzeń wg własnego uznania” (Searle 1987, 77). Oba te warunki wydają się budować taką

¹ W pracy określenia „zbawienie” oraz „życie wieczne” będą używane zamiennie.

definicję sytuacji, w której to bóg decyduje o zbawieniu zmarłej osoby, zaś ona sama (a więc także to, jakie życie prowadziła) nie ma wpływu na to, czy otrzyma życie wieczne — skoro bowiem w momencie wypowiedzenia prośby (a więc po zakończeniu życia) otrzymanie zbawienia należy do wydarzeń nieoczywistych, innymi słowy niepewnych czy wątpliwych, tym samym zasadne wydaje się uznanie marginalnego wpływu samego zmarłego na jego zbawienie.

Wrażenie to wspierane jest również przez umieszczenie takich treści *explicite* w tekście:

*Boga Ojca, który (...) przywróci do życia nasze śmiertelne ciała;
Chryste, który przez Twoje zmartwychwstanie przywróciłeś nam życie
wieczne; Panie, który przez Twoje wejście do chwały otworzyłeś nam
drogę do nieba; Panie Jezu, który umarłeś na krzyżu, aby dać nam
życie.*

W cytowanych powyżej fragmentach to bóg jest podmiotem działań mających na celu zbawienie ludzi, to dzięki jego działaniom zbawienie takie jest możliwe. Stwierdzenia takie, jak się wydaje, sprzyjają powstawaniu proponowanego powyżej wrażenia, a więc podkreślają sprawczą rolę boga w zbawieniu zarówno konkretnego zmarłego, którego dany obrzęd dotyczy, jak i wszystkich zmarłych.

W analizowanym tekście pojawiają się także odniesienia do życia i działań zmarłego. Dotyczą one zarówno uczestnictwa w sakramentach (*nasz brat zasnął (nasza siostra zasnęła) w pokoju z Chrystusem; przez chrzest stał(a) się przybranym dzieckiem Bożym; w ciągu życia karmił(a) się Ciałem Chrystusa*), jak i jego działań (*Przez całe życie pracował(a) i cierpiał(a) z Chrystusem; służył(a) swojej rodzinie i bliźnim, którzy potrzebowali pomocy*). Odniesienia te pojawiają się jednak zawsze w kontekście prośby o zbawienie zmarłego kierowanej do boga i służą, jak się wydaje, jako uzasadnienie, bądź argument popierający tę prośbę. Zatem to bóg pozostaje sprawcą zbawienia, zaś działania zmarłej osoby mogą służyć jako argumenty przemawiające na rzecz obdarowania jej życiem wiecznym.

7.2. Wybrane środki wzmacniające zidentyfikowane wrażenia.

Pierwsze z opisanych wrażeń (*śmierć jest czymś złym*) perswazyjnie wzmacniane jest przez częste użycie pierwszej osoby liczby mnogiej w opisach

dotyczących bólu czy cierpienia spowodowanego przez śmierć osoby, której obrzędy dotyczą:

*Zgromadziliśmy się, aby pożegnać naszego brata (naszą siostrę) N.
Jego (jej) śmierć nappełniła bólem jego (jej) rodzinę i wielu z nas.
Wszyscy bierzemy udział w ich cierpieniu i wyrażamy im nasze
współczucie; Módlmy się do Boga także za nas, pogrążonych
w żałobie; cierpimy z powodu śmierci naszego brata (naszej siostry);*

Wydaje się, że wyrażenia typu „my” sprzyjają wywoływaniu efektu społecznego dowodu słuszności, który Robert Cialdini opisuje następująco: „O tym, czy coś jest poprawne, czy nie decydujemy poprzez odwołanie się do tego, co myślą na dany temat inni ludzie” (Cialdini 1999, 113). Skoro bowiem doświadczanie bólu czy cierpienia na skutek śmierci nie jest czymś jednostkowym, ale czymś wspólnym dla wszystkich uczestników obrzędów pogrzebu, prawomocność, czy też jak nazwał to Cialdini „poprawność” takiego właśnie doświadczania czyjejs śmierci zostaje silnie wzmocniona. Z kolei przekonanie, że śmierć zadaje ból i cierpienie jest jedną ze składowych opisanego wyżej wrażenia (śmierć jest czymś złym), które zostaje tym samym perswazyjnie wzmocnione.

Wrażenie dotyczące podziału życia na życie doczesne (przed śmiercią) i życie wieczne (po śmierci), czy też istnienia dwóch rodzajów życia jest, jak się wydaje, perswazyjnie wzmacniane za każdym razem, gdy w analizowanym tekście pojawia się jakiś opis życia po śmierci. Wzmacnianie to opiera się o zjawisko presupozycji, którą można zdefiniować następująco: „presupozycją zdania Z jest taki sąd S, który musi być prawdziwy, aby zdanie Z miało wartość logiczną” (Szymanek 2001, 247). Zatem, aby móc nadać wartość logiczną zdaniu dotyczącemu jakiejś właściwości życia po śmierci, konieczne jest przyjęcie istnienia takiego życia: „Użytkownik języka chcąc przypisać jakąkolwiek wartość logiczną wypowiedzanemu lub usłyszanemu zdaniu, musi uznać za prawdziwe warunki sensowności tego zdania” (Kowalski 2008, 33). Tak więc perswazyjne wzmacnianie wrażenia dotyczącego podziału życia na życie doczesne i życie wieczne takich fragmentów tekstu jak:

*radować życiem wiecznym; nagroził ich życiem wiecznym;
otrzymał(a) na chrzcie świętym zadek życia wiecznego; przez Twoje
zmartwychwstanie przywróciłeś nam życie wieczne; odrodził cię*

*z wody i Ducha Świętego na życie wieczne; wprowadził ich do radości
życia wiecznego;*

opiera się o zasadę, że „orzekanie o czymś jest sposobem potwierdzania, że to coś istnieje” (Krzemińska 2002, 302).

Ponadto, jeżeli przyjąć, że dla zgromadzonych podczas sprawowania obrzędów pogrzebu Jezus jest autorytetem, czy też osobą szanowaną², wspomniane wrażenie jest wzmacniane perswazyjnie przez odwołanie się do jego wypowiedzi, w których wskazuje na istnienie życia wiecznego. Odwołanie takie uznać można za argument z autorytetu: „przez argument z autorytetu rozumiemy taką sytuację komunikacyjną, w której jedna ze stron (...) wskazuje jakąś osobę (...), zgodnie z opinią której przesłanka jest prawdziwa” (Tokarz 2006, 175). W analizowanym teście autorytet Jezusa potwierdza nie tyle jakąś przesłankę, która ma prowadzić do przyjęcia tezy, a samą tezę. Takie odwołania pojawiają się dwa razy: w pierwszym przypadku sama treść wypowiedzi wskazuje, że jej nadawcą jest Jezus (*Ja jestem zmartwychwstanie i życie, kto wierzy we Mnie, choćby i umarł, żyć będzie*), w drugim zaś, odniesienie do jego słów jest wyrażone *explicite*: *Nasz Pan, Jezus Chrystus, powiedział: „Ja jestem zmartwychwstanie i życie, kto wierzy we Mnie, nie umrze na wieki”*. Wydaje się, że w drugim przypadku autorytet Jezusa zostaje dodatkowo wzmocniony przez dodanie frazy wprowadzającej *nasz Pan*.

Krzysztof Szymanek charakteryzuje *argumentum ab exemplo* następująco: „argument odwołujący się do przykładu, taki, w którym wskazuje się na właściwości jakiegoś a jako dostarczające przesłanek uzasadniających daną tezę” (Szymanek 2001, 46). Zatem przez wskazanie istnienia pewnych zjawisk uzasadnia się (czy też wzmacnia perswazyjnie) tezę o charakterze bardziej ogólnym. Można zatem przyjąć, że wskazanie poszczególnych zachowań, czy też działań jakie mają miejsce w niebie, wzmacnia właśnie jako argument z przykładu wrażenie sformułowane jako: podobieństwo tego co dzieje się po śmierci, do tego, co dzieje się za życia. Pojawiające się w teście wyrażenia:

Panie, który przygotowałeś nam mieszkanie w niebie; Kiedyś bowiem z miłością i radością spotkamy ponownie naszego brata; przyjął do błogosławionej społeczności Świętych; mógł (mogła) razem

² Przyjęcie takiego założenia wydaje się słuszne ze względu na osadzenie obrzędów pogrzebu w wyznaniu rzymsko-katolickim, którego jedną z podstaw jest uznanie boskości Jezusa.

ze Świętymi bez końca radować się w Tobie; z wszystkimi wiernymi,
którzy nas poprzedzili do wiecznej ojczyzny; wezwany(a) na ucztę
dzieci Bożych w niebie

mogą posłużyć jako przesłanki w następującym wnioskowaniu: skoro w niebie jest mieszkanie i można tam kogoś spotkać i istnieje tam jakaś społeczność etc. zatem to, co w niebie, jest podobne do tego, co na ziemi.

Życie wieczne jako cenny dar to kolejne z wrażeń, dla których można wskazać środki perswazyjne służące jego wzmocnieniu. Już samo określenie „życie wieczne” wydaje się silnie nacechowane perswazyjnie. Zgodnie bowiem z tym, co pisał Arystoteles: „Bardziej pożądane jest to, co jest trwalsze i mocniejsze niż to, co ma mniej tych cech” (Arystoteles 1978, 61), samo określenie czegoś jako wiecznego, a więc posiadającego nieskończoną trwałość, czyni to godnym pożądania i cennym. Również parafrazy życia wiecznego stosowane w teście uznać można za nacechowane perswazyjnie. Zgodnie ze sposobem 12, opisywanym następująco przez Schopenhauera: „jeżeli jest mowa o ogólnym pojęciu, które nie ma własnej nazwy, lecz musi być określone obrazowo przez porównanie, to musimy wybrać od razu takie porównanie, które od razu będzie korzystne dla naszego twierdzenia” (Schopenhauer 2002, 73). Użycie jako synonimicznych do nieokreślonego przecież życia wiecznego określeń takich jak:

tam, gdzie otrzesh wszystkie łzy z naszych oczu; tam, gdzie śmierć
zostanie pokonana przez miłość Chrystusa; udział w szczęściu
wiecznym z Twoimi Świętymi i wybranymi; daj mu (jej) udział
w radościach raju z Twoimi Świętymi

perswazyjnie wzmacnia wrażenie dotyczące jego wysokiej wartości. Wzmocnienie to odbywa się zgodnie z tym, co postulował Schopenhauer właśnie poprzez wybranie, czy też wskazanie takich aspektów danego pojęcia, które są korzystne ze względu na stawianą tezę. Skoro więc jednym z wrażeń wpisanych w tekst jest uznanie życia wiecznego za coś cennego, wszelkie parafrazy życia wiecznego wskazujące na jego pozytywne aspekty będą to wrażenie wzmacniać.

Działanie zasady kontrastu opisanej m.in. przez Roberta Cialdiniego wydaje się wpływać na podkreślenie sprawczej roli boga w zbawieniu. Skoro bowiem: „jeżeli druga z pokazywanych rzeczy różni się znacznie od pierwszej, to widzimy ją jako bardziej różną przez to, że uprzednio widzieliśmy tę pierwszą” (Cialdini 1999, 25),

to pojawiające się w tekście zestawienia życia doczesnego i tego, co dzieje się na skutek zbawienia, wraz z wyraźnym zaznaczeniem, że zbawienia tego dokonuje bóg:

odpuść mu (jej) grzechy (...), aby umarły(a) dla świata żył(a) dla Ciebie; ciemności śmierci przemieniasz w jutrzenkę życia

wydają się podkreślać, czy też powiększać zakres działania, o którym mowa. W tym przypadku działanie zasady kontrastu można by opisać następująco: jeżeli drugi z opisywanych stanów zasadniczo różni się na korzyść od pierwszego, to zasługa sprawcy przejścia między jednym a drugim stanem będzie postrzegana jako większa, dlatego, że najpierw określony został stan pierwotny.

7.3. Egzemplifikacje.

Postrzeganie śmierci jako czegoś złego czy też niszczycielskiego bywa wyrażane *explicite*: „Dla mnie istnieje osoba ludzka obdarzona ciałem, będąca duszą, ożywiona duchem. Śmierć niszczy tę osobę” (Forum Dyskusji Portalu Katolik.pl 2009); „Ta jedna śmierć zniszczyła kilkoro ludzi, całą rodzinę” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009). Innym istotnym wskaźnikiem przekonania, że śmierć jest czymś złym, wrogiem, który niszczy i zniewala, jest — jak się wydaje — wyrażanie lęku przed śmiercią. Taki lęk bywa wyrażany jako przekonanie indywidualne, dotyczące tylko autora danej wypowiedzi: „boję się śmierci i tego co nastąpi po niej” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009). Pojawiają się także sytuacje, w których obawa przed śmiercią jest uznawana za normę dotyczącą wszystkich ludzi: „Masz takie [dotyczące lęku przed śmiercią] myśli, bo każdy człowiek rozumny je ma, każdy obawia się śmierci w większym lub mniejszym stopniu” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009). Na forum, które stanowi źródło przytaczanych tu egzemplifikacji, pojawiają się także deklaracje przeciwne — dotyczące braku strachu przed śmiercią. Wydaje się jednak, że również one potwierdzają postrzeganie śmierci jako czegoś, wobec czego potrzebna jest deklaracja braku strachu, a więc tym samym czegoś, co może strach budzić. Podane przykłady wskazują zatem, że treść pierwszego z opisanych tu wrażeń bywa elementem przyjmowanej definicji sytuacji.

Dwa kolejne z opisanych wyżej wrażeń wydają się dość mocno związane ze sobą — gdyby życie nie było podzielone na dwie części (życie doczesne i życie wieczne), orzekanie o podobieństwie (bądź jego braku) między nimi nie miałoby sensu, stąd też egzemplifikacje dla obu tych wrażeń zostaną przytoczone łącznie. W postach pojawiających się na forum katolik.pl dotyczących życia wiecznego

odnaleźć można wiele odniesień do życia doczesnego. Innymi słowy, użytkownicy portalu używają do opisu tego, co dzieje się z człowiekiem po śmierci tych samych kategorii, których używa się do mówienia o życiu: „Bóg postawi przed nimi [po śmierci] pytanie: kochany synu, kochana córko, chcesz być ze Mną czy nie? A wówczas decyzją swojej woli zadecydują gdzie chcą być” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009); „Czas w czyśćcu musi obowiązywać” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009); „Nie chodzi mi tu o przepisy panujące na tamtym świecie, i o to czy w księgowości będzie się Bogu zgadzało (wina/kara)” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009); „dostaną się do nieba boczną furtką” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009). W cytowanych fragmentach wyraźne wydaje się przekonanie, że po śmierci nadal możliwe będzie podejmowanie działań zbliżonych do tych znanych nam z życia (np. podejmowanie decyzji, czy odpowiadanie na pytania), zmianie nie ulegnie również funkcjonowanie wielu sfer znanych nam z życia codziennego (relacje rodzinne, istnienie przepisów, działanie czasu). Zatem również przekonanie o podobieństwie życia doczesnego i życia wiecznego znajduje swoje odbicie w wypowiedziach użytkowników cytowanego forum.

Wydaje się, że jeżeli przyjmuje się, że życie wieczne (życie po śmierci) jest cennym darem, to właśnie w takich kategoriach się o nim następnie mówi, a więc o czymś, co zostało otrzymane, dane za darmo. Oba te wątki widoczne są w wypowiedziach na forum katolik.pl. Po pierwsze więc życie wieczne jest czymś, co człowiek otrzymuje: „Człowiek nie otrzymuje zbawienia ponieważ czynił dobro” (Forum Dyskusji Portalu Katolik.pl 2009); „Ale nie jest [uświęcenie] czymś co człowiek MUSI osiągnąć, by otrzymać zbawienie” (Forum Dyskusji Portalu Katolik.pl 2009); „Zbawienie dostajemy z wiary” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009). Jest także darem, za który nie trzeba nic płacić, otrzymywanym zupełnie darmowo: „Niczego nikomu nie płacimy za zbawienie — przyjmujemy je, albo nie” (Forum Dyskusji Portalu Katolik.pl 2009) „My nie jesteśmy w stanie zarobić sobie uczynkami na zbawienie” (Forum Dyskusji Portalu Katolik.pl 2009); „zbawieni też jesteśmy za darmo” (Forum Dyskusji Portalu Katolik.pl 2009).

Mówienie o zbawieniu w kategoriach czegoś otrzymywanego za darmo może być także przykładem na włączenie do zbioru swoich przekonań ostatniego z postulowanych powyżej wrażeń, a więc podkreślenia sprawczej roli boga w zbawieniu i marginalizacji roli zmarłego. Skoro bowiem zbawienie jest czymś, co

zmarły otrzymuje, jego wpływ na otrzymanie bądź nie tego daru, zostaje zmarginalizowany. Na wspomnianym forum pojawiają się również wypowiedzi negujące *explicite* wpływ działań człowieka na jego zbawienie: „Nasze zbawienie nie ma z uczynkami nic wspólnego” (Forum Dyskusji Portalu Katolik.pl 2009); „Jednak nie zapominaj, że uczynki są rezultatem wiary, ale nie drogą do zbawienia” (Forum Dyskusji Portalu Katolik.pl 2009); „Człowiek nie otrzymuje zbawienia ponieważ czynił dobro; czyni dobro, bo otrzymał zbawienie” (Forum Dyskusji Portalu Katolik.pl 2009); „Zbawienie nie jest za nic nagrodą, ani też Bóg nie oczekuje nic w zamian” (Forum Dyskusji Portalu Katolik.pl 2009). Również decyzyjność boga w sprawie zbawienia poszczególnych osób jest wyrażana wprost: „O zbawieniu człowieka decyduje Bóg” (Forum Dyskusji Portalu Katolik.pl 2009); „O tym, kto do nieba a kto do czyśćca, decyduje Bóg” (Forum Pomocy Portalu Katolik.pl 2009). Przytoczone przykłady zawierają zatem oba elementy zawarte w definicji sytuacji tworzonej przez opisane wrażenie — brak wpływu człowieka na jego zbawienie i decydującą moc boga w tej sprawie.

Rozdział 8. OBRAZ BOGA

Ważnym uzupełnieniem dotychczasowych rozważań dotyczących językowej definicji sytuacji w katolickich rytuałach obrzędów przejścia są rozważania dotyczące obrazu poszczególnych osób Trójcy Świętej zawartego w tych tekstach. Przypuszczać jednak można, że obraz ten będzie zawierał wiele elementów wspólnych, a zatem jego całościowa analiza wydaje się bardziej adekwatna, pozwala ona bowiem na wyeksponowanie elementów zbieżnych dla obrazu poszczególnych osób Trójcy Świętej we wszystkich badanych tekstach. Z drugiej jednak strony zakładać można również wystąpienie pewnych różnic między poszczególnymi rytuałami, dlatego też w cytowaniach zostanie zachowane rozróżnienie na rytuał, z którego pochodzą, tak, aby możliwe było dostrzeżenie ewentualnych różnic.

Pierwsze z wrażeń stanowiących element badanej językowej definicji sytuacji dotyczy przede wszystkim Boga¹ i jego relacji w stosunku do człowieka i rzeczywistości, w której on funkcjonuje: Bóg ma władzę nad rzeczywistością i moc ingerencji w nią. Tak sformułowane wrażenie oparte jest na kilku przesłankach. Pierwszą z nich jest metafora strukturalna obecna we wszystkich analizowanych obrzędach:

BÓG TO WŁADCA

*(chrzest) Błagajmy Boga za to dziecko, aby miłowało Pana całym swoim sercem; zachowując Boże przykazania, miłowało Boga i bliźniego, jak nas nauczył Jezus Chrystus; Boże, Ty wszystkich ochrzczonych z wody i z Ducha Świętego jednoczysz w Twoim Synu, Jezusie Chrystusie, aby się stali jednym ludem; Bóg wszechmogący, (...), który cię uwolnił od grzechu i odrodził z wody i z Ducha Świętego; **(bierzmowanie)** (...) młodych ludzi znalazło radość w służbie Bożej; Który z Tobą żyje i króluje w jedności Ducha Świętego; **(małżeństwo)** Ojciec Święty, spraw, aby ci, którzy wobec Ciebie zawarli małżeństwo (i pragną teraz przystąpić do Twego stołu), radowali się w wieczności udziałem*

¹ Przy opisie obrazu boga pojawia się problem związany z określeniem pierwszej z osób Trójcy Świętej nazywanego zwyczajowo Bogiem Ojcem. Ponieważ przedstawienie tej osoby boskiej jako ojca wydaje się istotnym elementem opisywanej definicji sytuacji, używanie wobec niej określenia Bóg Ojciec mogłoby prowadzić do nieporozumień. Stąd też zdecydowano się określać pierwszą z osób Trójcy Świętej jako Boga (pisane dużą literą, jako nazwa własna) w odróżnieniu od słowa bóg pisanego małą literą, a odnoszącego się do abstrakcyjnej koncepcji istoty wyższej.

w obiecanej im uczcie niebieskiej; Zawarłeś bowiem z Twoim ludem nowe przymierze; Boże, z Twojej woli żona łączy się z mężem; wobec Boga i Kościoła powtarzajcie za mną słowa przysięgi małżeńskiej; Przez naszego Pana, Jezusa Chrystusa, który z Tobą żyje i króluje, Bóg przez wszystkie wieki wieków; Przychyl się, Boże, ku naszym prośbom; **(pogrzeb)** Bóg wszechmogący, Ojciec naszego Pana, Jezusa Chrystusa, który cię uwolnił od grzechu i odrodził z wody i z Ducha Świętego; aby żyć w wolności dzieci Bożych; Łaska i pokój od Boga wszechmogącego (...), niech będą z wami; Boże, Ty wysłuchujesz prośby Twoich wiernych, daj Twojemu słudze N., którego (Twojej służebnicy N., której) ciało składamy w grobie, udział w szczęściu wiecznym z Twoimi Świętymi i wybranymi; Boże, zmiłuj się nad zmarłym sługą Twoim N.; dobre czyny idą z nim (nią) przed tron Boży; służyli Tobie w społeczności Twojego Kościoła z mocną wiarą.

Szczegółowe aspekty tej metafory wskazują między innymi na:

- rodzaj tej władzy: Bóg jest królem;
- stosunek Bóg – człowiek: Bóg jest władcą, a człowiek jego sługą;
- przejawy jej sprawowania: Bóg daje wolność, daje prawo (przykazania), zawiera przymierza, może wysłuchiwać prośb swoich poddanych.

Dodatkowo boską władzę nad rzeczywistością wydaje się podkreślać inna metafora strukturalna obecna szczególnie w obrzędach rytuału małżeństwa:

BÓG TO STWÓRCA

(chrzest) Czy wierzycie w Boga, Ojca wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi; **(bierzmowanie)** Czy wierzysz w Boga Ojca wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi; **(małżeństwo)** Ojcze Święty, Stwórco wszechświata, Ty stworzyłeś mężczyznę i kobietę na swoje podobieństwo; Boże, stwarzając rodzaj ludzki, chciałeś jedności mężczyzny i kobiety; Boże, Ty swoją potęgą stworzyłeś wszystko z niczego; Ojcze Święty, Ty stwarzając człowieka na swój obraz i podobieństwo; Ty zechciałeś obdarzyć człowieka, stworzonego z Twojej ojcowskiej dobroci; **(pogrzeb)** Błogosławiony jesteś, Boże, Ojcze wszechmogący, Ty stworzyłeś

wodę, która oczyszcza; Boże, Stwórcu nieba i ziemi, Ty przez chrzest daleś nowe życie człowiekowi.

Akt stworzenia zarówno człowieka jak i całego jego środowiska wydaje się uprawomocniać sprawowaną nad nimi władzę, choć związek między jednym a drugim nie jest w żadnym z analizowanych tekstów wyrażony *explicite*, zatem owo uprawomocnienie nie może zostać zaliczone do ostatecznie zidentyfikowanych elementów definicji sytuacji. Tym niemniej sama metafora BÓG TO STWÓRCA wydaje się potwierdzać drugą część zaproponowanego wrażenia, w więc moc ingerencji Boga w rzeczywistość. Ten element wrażenia potwierdzają również liczne prośby do Boga zawarte w badanych tekstach:

PROŚBY DO BOGA:

(chrzest) prośmy wszechmogącego Boga o miłosierdzie dla tego dziecka; Błagajmy Boga, aby to dziecko przez chrzest święty stało się Jego przybranym dzieckiem; Błagajmy Boga za to dziecko; Błagajmy Boga, aby to dziecko zdołało przezwyciężyć zasadzki szatana; Błagajmy Boga za to dziecko, aby miłowało Pana całym swoim sercem; Błagajmy Boga, abyśmy wszyscy tutaj obecni dawali temu dziecku świadectwo swojej wiary; Błagajmy Boga, aby wszyscy chrześcijanie (...); blagajmy wszechmogącego Boga o miłosierdzie dla dziecka; Przybądź nam z pomocą, Boże, nasz Ojciec i uświęć tę wodę; Boże, uświęć tę wodę; Niech Bóg strzeże waszego życia; **(bierzmowanie)** prosimy Boga Ojca wszechmogącego; skierujmy nasze prośby do Boga, Ojca wszechmogącego; z ufnością przeto skierujmy nasze prośby do Boga, Ojca wszechmogącego; Wszechmogący i miłosierny Boże, spraw, niech Duch Święty przybędzie; Prosimy Cię, Boże, spełnij swoją obietnicę; Prosimy Cię, Boże, spełnij swoją obietnicę; Prosimy Cię Boże, przyjmij łaskawie tę ofiarę od nas; **(małżeństwo)** Pokornie prośmy Boga, aby zesłał swoje błogosławieństwo na tych małżonków; Prosimy Cię, Boże, ześlij swoje błogosławieństwo na tych nowożeńców N. i N; pokornie prosimy Boga o błogosławieństwo dla zaślubionych; prosimy Cię, wszechmogący Boże; Módlmy się do Boga za tych zaślubionych; Przychyl się, Boże, ku naszym prośbom; Niech Bóg pobłogosławi te

obraczki; Pobłogosław, Boże, te obrączki; Boże, pobłogosław i uświęć Twoich poddanych, którzy się miłują; Pokornie prosimy Boga, aby zesłał swoje błogosławieństwo na tych małżonków; Prosimy Cię pokornie o łaskę dla tej małżonki; Wszehmogący Boże, spraw, aby służy Twój, (...), wzrastali w wyznawanej wierze; Ojciec Święty, spraw, aby ci, którzy wobec Ciebie zawarli małżeństwo (i pragną teraz przystąpić do Twego stołu), radowali się w wieczności udziałem w obiecaniej im uczcie niebieskiej; Prosimy Cię, Boże, spraw aby oboje wytrwali w wierze i postępowali według Twych przykazań; (pogrzeb) Boże, otwórz nasze serca na Twoje słowa; Prosimy Boga; Módlmy się do Boga także za nas; Prosimy Boga, aby pobłogosławił grób naszego brata; Pokornie Cię prosimy; z wiarą błagamy Boga; Boże, Ty wysłuchujesz prośby Twoich wiernych; Boże, zmiłuj się nad zmarłym sługą Twoim N; Boże żywych i umarłych, spraw łaskawie; Boże, Ty dajesz ludziom życie i zmartwychwstanie, wysłuchaj prośby; Niech was błogosławi Bóg, Ojciec wszelkiej pociechy; Niech Bóg udzieli żyjącym przebaczenia grzechów; Niech nam da szczęśliwe życie wieczne z Chrystusem; Boże wysłuchaj miłosiernie nasze prośby.

Jak zauważono w części dotyczącej metodologii, zgodnie z teorią Searle'a na podstawie prośby wypowiedzianej przez nadawcę (M) do odbiorcy (S) w danej sprawie (A) możemy włączyć do językowej definicji sytuacji przekonanie, że S jest w stanie wykonać A. Tak więc przytoczone powyżej prośby zawarte w analizowanych tekstach wskazują na wpisane w nie przekonanie, że Bóg jest w stanie ingerować w rzeczywistość i dokonywać w niej zmian takich, jak sprawienie by obecni podczas danej celebracji dawali dziecku przykład chrześcijańskiego życia czy dziecko zdołało przezwyciężyć zasadzki szatana².

Wśród przytoczonych powyżej fragmentów analizowanych liturgii znalazły się wypowiedzi różnorodne w swojej formie językowej, stąd też klasyfikacja ich jako próśb może budzić wątpliwości i wymaga bardziej szczegółowej analizy. Wydaje

² Przedmiot poszczególnych próśb został poddany analizie w częściach dotyczących poszczególnych rytuałów, dlatego też nie jest szczegółowo analizowany w tym miejscu.

się, że wśród cytowanych powyżej wypowiedzi można wyróżnić ze względu na formę 4 typy wyrażen, które zostały zakwalifikowane jako prośby:

1. Prośba bezpośrednia – poprzedzona wyrażeniem służącym wprowadzeniu prośby, zwracająca się bezpośrednio do boga np. *Prosimy Cię, Boże, spełnij swoją obietnicę; pokornie prosimy Boga o błogosławieństwo dla zaślubionych;*

2. Prośba pośrednia – dokładniej rzecz ujmując – nawoływanie o składanie próśb. Zwrot adresowany do osób obecnych podczas danej celebracji, zwierający tryb rozkazujący pierwszej osoby liczby mnogiej czasownika służącego wprowadzaniu prośby. Np. *blagajmy wszechmogącego Boga o miłosierdzie dla dziecka; Prośmy Boga, aby pobłogosławił grób naszego brata;*

3. Tryb rozkazujący 2 osoby liczby pojedynczej skierowany do boga – np. *Przybądź nam z pomocą, Boże, nasz Ojciec i uświęć tę wodę;*

4. Tryb rozkazujący 3 osoby liczby pojedynczej skierowany do boga – np. *Niech Bóg udzieli żyjącym przebaczenia grzechów.*

Powyższa klasyfikacja wskazuje, że jedynie część wypowiedzi uznanych tu za prośby ma postać „czystej” prośby. Istotne wydaje się jednak, że każda z tych form wypowiedzi wprowadza do definicji sytuacji to samo przekonanie, a więc stwierdzenie, że bóg ma moc ingerencji w rzeczywistość: zgodnie z analizami Searle’a rozkazywanie charakteryzuje się taką samą regułą przygotowawczą, jak prośba (porównaj: (Searle 1987, 89)). Przyjąć również można, że nawołując do prośby przyjmuje się milcząco założenie o jej możliwej skuteczności, tym samym również w tym przypadku zastosowanie ma reguła przygotowawcza, na której powyższe wnioskowanie jest oparte. Zatem – bez względu na formę wyrażania – prośby skierowane do Boga wprowadzają do definicji sytuacji przekonanie, iż ma on moc ingerencji w rzeczywistość, a także, że ingerencja ta jest czymś pożądanym przez wypowiadającego tę prośbę (zgodnie z regułą szczerości).

Opisywane wrażenie (Bóg ma władzę nad rzeczywistością i moc ingerencji w nią) wzmacnia również wyraźna w analizowanych tekstach metafora strukturalna:

BÓG TO DAWCA

(chrzest) Módlmy się, aby Bóg wszechmogący obdarzył to dziecko (te dzieci) nowym życiem z wody i z Ducha Świętego; Bóg obdarzył wierzących swoim życiem przez święty znak wody; Boże, Ty przez swojego Ducha miłości, którego wlałeś w nasze serca; od miłującego Boga otrzyma (otrzymają) nowe życie z wody i z Ducha Świętego; dziękuje ona Bogu za otrzymane potomstwo; Pan Bóg wszechmogący, dawca życia doczesnego i wiecznego, niechaj błogosławi; Pan Bóg wszechmogący, który nas odrodził z wody i z Ducha Świętego na życie wieczne; Pan Bóg wszechmogący, który przez narodzenie swojego Syna w czasie nappełnił cały świat weselem; Pan Bóg wszechmogący, dawca życia doczesnego i wiecznego; Pan Bóg wszechmogący, który nas odrodził z wody i z Ducha Świętego na życie wieczne; Bóg, dawca życia i miłości, który serce każdej matki skłania ku jej dziecku; (bierzmowanie) Pan Bóg wspierał ich w wychowaniu dzieci; Bóg Ojciec wszechmogący, który was odrodził z wody i Ducha Świętego i uczynił swoimi przybranymi dziećmi; Boże, Ty umocniłeś w swoich wiernych podobieństwo do Twojego Syna; Boże, tchnij w nas Ducha Twojej miłości; Boże, który swoim Apostołom dałeś Ducha Świętego; (małżeństwo) Boże, Ty uświęciłeś związek małżeński przez tak wzniosły sakrament; potomstwo, którym was Bóg obdarzy; Ty zechciałeś obdarzyć człowieka, stworzonego z Twojej ojcowskiej dobroci taką godnością, że (...); tak mi dopomóż, Panie Boże wszechmogący, w Trójcy jedyny; (pogrzeb) Łaska i pokój od Boga wszechmogącego (...), niech będą z wami; Ojciec miłosierdzia i Bóg wszelkiej pociechy; Bóg, nasz Ojciec, który nas umiłował i udzielił nam wiecznej pociechy i mocnej nadziei; Miłosierny Boże, Ty dajesz odpoczynek duszom wiernych; Boże, Ty natchnąłeś sprawiedliwego Józefa z Arymatei, aby złożył ciało Zbawiciela w nowym grobie; Boże, Ty dajesz ludziom życie i zmartwychwstanie.

Identyfikacja tej metafory oparta jest przede wszystkim na licznych sformułowaniach wyrażający wprost rolę Boga jako dawcy (Boże, Ty dajesz ludziom życie i zmartwychwstanie), a także na wskazaniu poprzez inne wyrażenia na ingerencję Boga (bądź jej możliwość) w rzeczywistość, która to ingerencja ma charakter daru,

a więc tego, co Słownik Języka Polskiego definiuje jako: „coś co się komuś daje, ofiarowuje; prezent, ofiara, datek” (Dubisz 2003, 557) np. *udzielił nam wiecznej pociechy i mocnej nadziei* czy *Boże, Ty natchnąłeś sprawiedliwego Józefa z Arymatei*. Przytoczone powyżej fragmenty analizowanych tekstów wskazują również, że tym co zostaje przekazane w darze od Boga są zmiany dotyczące rzeczywistości, w której funkcjonuje obdarowywany, jak np. *udzielił nam wiecznej pociechy i mocnej nadziei; nappełnił cały świat weselem; dziękuje ona Bogu za otrzymane potomstwo*, zatem metafora ta wspiera proponowane wrażenie.

Jak wspomniano powyżej – wrażenie to dotyczy przede wszystkim Boga, jednak możliwość ingerencji w rzeczywistość jest we wszystkich analizowanych tekstach dość wyraźnie zarysowana również jeśli chodzi o Jezusa, gdyż również do niego kierowane są liczne prośby:

PROŚBY DO JEZUSA:

(chrzest) *Prośmy naszego Pana, Jezusa Chrystusa, o miłosierdzie dla tego dziecka; Prosimy Cię, abyś przez chrzest i bierzmowanie uczynił je wiernym uczniem i świadkiem Twojej Ewangelii; Prosimy Cię, abyś to dziecko mocą tajemnicy Twojej Śmierci i Zmartwychwstania przez chrzest święty odrodził i włączył do Kościoła; Prosimy Cię, abyś jego rodzinę zachował na zawsze w Twojej miłości; Prośmy naszego Pana, Jezusa Chrystusa, o miłosierdzie dla dziecka; Chryste, wysłuchaj nas; Prośmy Chrystusa o miłosierdzie dla tego dziecka; Prosimy Cię, aby mogło słuchać Twojej świętej Ewangelii; (pogrzeb) Niech Pan, Jezus Chrystus, (...) niech pocieszy wasze serca i pozostanie z wami; módlmy się wspólnie do Zbawiciela; Jezu, (...) pociesz tych, którzy płaczą na śmiercią N; Jezu, (...) obdarz naszego brata (naszą siostrę) życiem wiecznym; Jezu(...) wprowadź naszego brata (naszą siostrę) do nieba; Jezu (...) przyjmij go (ją) do grona swoich wybranych; Jezu (...) daj mu (jej) udział w uczcie Twojego królestwa; Jezu (...) spraw, aby Ciebie chwalił na wieki; Jezu (...) daj nam pociechę płynącą z wiary i umocnij w nas nadzieję życia wiecznego.*

W ostatecznym brzmieniu więc proponowane wrażenie można by sformułować jako: Bóg ma władzę nad rzeczywistością. Zarówno Bóg jak i Jezus mają moc ingerencji w rzeczywistość.

Z boską ingerencją w rzeczywistość związane jest także kolejne ze zidentyfikowanych wrażeń, które dotyczy oceny tej ingerencji, jako pożądanej i mającej pozytywny charakter. Pierwszą z przesłanek, która przemawia za uznaniem przynależności takiego wrażenia do definicji sytuacji, jest opisana już powyżej metafora BÓG TO DAWCA, oraz zaklasyfikowanie tego, co jest od niego otrzymywane jako daru. Wydaje się, że taka ocena wprowadzona jest także poprzez liczne pojawiające się w tekście podziękowania skierowane do Boga. Zgodnie bowiem z opisaną w rozdziale 3 metodologią, w skład reguły przygotowawczej dla aktu mowy jakim jest dziękowanie wchodzi przekonanie nadawcy, że czynność, za którą dziękuje, przynosi mu korzyść.

(chrzest) teraz dziękuje ona [matka] Bogu za otrzymane potomstwo; teraz [rodzice] dziękują Mu za otrzymane potomstwo, niech zawsze trwają w dziękczynieniu razem ze swoim dzieckiem; I jak Mu [matka] dziękuje za otrzymane potomstwo; (małżeństwo) zawsze i wszędzie Tobie składali dziękczynienie, Panie, Ojcie święty, wszechmogący, wieczny Boże; zawsze i wszędzie Tobie składali dziękczynienie, Panie, Ojcie święty; (pogrzeb) Dzięki Ci składamy za wszystkie dobrodziejstwa, którymi obdarzyłeś Twojego sługę (Twoją służebnicę) w ziemskim życiu i które za jego (jej) pośrednictwem nam przypadły w udziale.

Przytoczone fragmenty potwierdzają więc przypuszczenie, że do definicji sytuacji w analizowanych tekstach należy zarówno przekonanie o możliwości ingerencji boga w rzeczywistość, jak i pozytywna ocena tej ingerencji.

Drugim z wrażeń, które wydaje się silnie wpisane w teksty poddawane analizie jest przekonanie, że Bóg jest ojcem bądź szerzej – rodzicem. Źródłem tego elementu definicji sytuacji jest metafora strukturalna BÓG TO OJCIEC, wyraźnie obecna we wszystkich analizowanych tekstach. Identyfikacja tej metafory opiera się na następujących przesłankach:

1. Nazywaniu Boga ojcem w bezpośrednich zwrotach skierowanych do niego, np. *zawsze i wszędzie Tobie składali dziękczynienie, Panie, Ojcie święty, wszechmogący, wieczny Boże; Ojcie Święty, Stwórco wszechświata, Ty stworzyłeś mężczyznę i kobietę na swoje podobieństwo;*

2. Nazywaniu Boga ojcem w wypowiedziach deskryptywnych, np. *Bóg Ojciec, który zrodził nas do żywej nadziei przez zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa; Bóg wszechmogący, Ojciec naszego Pana, Jezusa Chrystusa, który cię uwolnił od grzechu i odrodził z wody i z Ducha Świętego;*

3. Wskazywaniu na posiadanie przez Boga dzieci, np. *nazywają się dziećmi Bożymi; aby żyć w wolności dzieci Bożych;*

4. Przypisywaniu cechom i działaniom Boga właściwości ojcostwa, np. *Ty zechciałeś obdarzyć człowieka, stworzonego z Twej ojcowskiej dobroci; niechaj w trudach przynosi im radość Twoja ojcowska obecność;*

5. Wskazywaniu na relację ojciec – syn między Bogiem a Jezusem np. *Boże, Ty wybierasz ochrzczonych, aby wszystkim narodom z radością głosili Ewangelię Chrystusa, Twojego Syna; Twój syn, a nasz Pan, zwyciężył naszą śmierć i zmartwychwstając przywrócił nam życie.*

Wszystkie fragmenty analizowanych tekstów, na których oparta jest identyfikacja opisanej wyżej metafory znajdują się poniżej:

BÓG TO OJCIEC

(chrzest) *godność dziecka Bożego; Wszechmogący, wieczny Boże, Ty posłałeś na świat swojego Syna, aby oddalił od nas moc szatana, ducha nieprawości; Panie, Boże wszechmogący, Ty posłałeś swojego jedyne Syna, aby człowieka poddanego niewoli grzechu obdarzyć wolnością Twoich dzieci; Boże, Twój Syn, ochrzczony przez Jana w wodach Jordanu, został namaszczone Duchem Świętym; odrodził się z wody i z Ducha Świętego do nowego życia dziecka Bożego; Błogosławiony jesteś, Boże, Ojcie wszechmogący, Ty stworzyłeś wodę, która oczyszcza; Przybądź nam z pomocą, Boże, nasz Ojciec i uświęć tę wodę; Ojciec nieskończenie dobry, Ty sprawiłeś, że z tego źródła chrztu świętego wytrysnęło dla nas nowe życie dzieci Bożych, Tobie chwała na wieki; Boże, Ty wybierasz ochrzczonych, aby wszystkim narodom z radością głosili Ewangelię Chrystusa, Twojego Syna; aby żyć*

w wolności dzieci Bożych; Czy wierzycie w Jezusa Chrystusa, Jego Syna jedyne, a naszego Pana, narodzonego z Maryi Dziewicy, umęczonego i pogrzebanego, który powstał z martwych i zasiada po prawicy Ojca?; Bóg wszechmogący, Ojciec naszego Pana, Jezusa Chrystusa, który cię uwolnił od grzechu i odrodził z wody i z Ducha Świętego; nazywają się dziećmi Bożymi; będą Boga nazywać Ojcem; Pan Bóg wszechmogący, który przez swojego Syna, narodzonego z Maryi Dziewicy; Pan Bóg wszechmogący, który przez narodzenie swojego Syna w czasie nappełnił cały świat weselem; Bóg, który jest źródłem wszelkiego ojcostwa i wzorem ojca; **(bierzmowanie)** Czy wierzysz w Boga Ojca wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi; Czy wierzysz w Jezusa Chrystusa, Syna Jego jedyne, Pana naszego, narodzonego z Maryi Dziewicy, umęczonego i pogrzebanego, który powstał z martwych i zasiada po prawicy Ojca?; Prosimy Boga Ojca wszechmogącego, aby łaskawie zesłał Ducha Świętego na te przybrane dzieci swoje; Ojciec naszego Pana, Jezusa Chrystusa /Który odrodziłeś te służby swoje/Przez wodę i Ducha Świętego; wnieśmy nasze prośby do Boga Ojca wszechmogącego; prosimy Boga Ojca wszechmogącego, aby łaskawie zesłał Ducha Świętego na te przybrane dzieci swoje; z ufnością przeto skierujmy nasze prośby, do Boga, Ojca wszechmogącego; Bóg Ojciec wszechmogący, który was odrodził z wody i Ducha Świętego i uczynił swoimi przybranymi dziećmi; Jezus Chrystus, jedyny Syn Ojca Przedwiecznego, który obiecał, że Duch prawdy zostanie w Kościele; Boże, Ty umocniłeś w swoich wiernych podobieństwo do Twojego Syna; **(małżeństwo)** zawsze i wszędzie Tobie składali dziękczynienie, Panie, Ojcie święty, wszechmogący, wieczny Boże; zawsze i wszędzie Tobie składali dziękczynienie, Panie, Ojcie święty, wszechmogący, wieczny Boże; składali dziękczynienie, Panie, Ojcie święty, wszechmogący, wieczny Boże; niechaj w trudach przynosi im radość Tvoja ojcowska obecność; Ojcie Święty, Stwórco wszechświata, Ty stworzyłeś mężczyznę i kobietę na swoje podobieństwo; Ty zechciałeś obdarzyć człowieka,

stworzonego z Twój ojcowskiej dobroci; Ojciec Święty, spraw, aby ci, którzy wobec Ciebie zawarli małżeństwo (i pragną teraz przystąpić do Twego stołu), radowali się w wieczności udziałem w obiecaniej im uczcie niebieskiej; Bóg Ojciec niech was zachowa w miłości wzajemnej i zgodzie; Bóg Ojciec wszechmogący niech was napełni swoją radością i błogosławi wam i waszym dzieciom; ja powagą Kościoła katolickiego potwierdzam i błogosławie w imię Ojca i Syna, † i Ducha Świętego; Bóg wszechmogący, Ojciec i Syn, † i Duch Święty **(pogrzeb)** Ojciec miłosierdzia i Bóg wszelkiej pociechy; Niech Pan, Jezus Chrystus, i Bóg, nasz Ojciec, który nas umiłował i udzielił nam wiecznej pociechy i mocnej nadziei; Miłość Boga Ojca, który wskrzesił z martwych Jezusa; Bóg Ojciec, który zrodził nas do żywej nadziei przez zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, niech będzie z wami; Ufajmy, że spotkamy się znowu z N. w domu naszego Ojca; przez chrzest stał(a) się przybrany dzieckiem Bożym; na ucztę dzieci Bożych w niebie; Ojciec nieskończenie dobry; prosimy Cię, Ojciec pełen miłosierdzia, odpuść mu (jej) grzechy; Miłosierny Ojciec i Boże wszelkiej pociechy; Wszechmogący Boże, Ty przez śmierć krzyżową Twojego Syna, Jezusa Chrystusa, zwyciężyłeś śmierć naszą; Wszechmogący Boże, Ty przez śmierć krzyżową Twojego Syna, Jezusa Chrystusa, zwyciężyłeś śmierć; Niech was błogosławi Bóg, Ojciec wszelkiej pociechy; Miłosierny Ojciec i Boże wszelkiej pociechy; Twój syn, a nasz Pan, zwyciężył naszą śmierć i zmartwychwstając przywrócił nam życie.

Lakoff i Johnson analizując koherencję metafor zauważają, że całe systemy metafor wspólnie służą założonemu celowi, jakim jest charakteryzowanie jakiegoś pojęcia we wszystkich aspektach, według których jest ono pojmowane w danej kulturze (Lakoff i Johnson 1988, 132). Wydaje się, że jak już wspomniano w rozdziale dotyczącym metodologii, w przypadku przyjętego tu przedmiotu badań nie daje on wystarczających podstaw do pełnej rekonstrukcji danego pojęcia „we wszystkich jego aspektach”. Z drugiej jednak strony, ponieważ środki językowe na których oparta jest identyfikacja metafory BÓG TO OJCIEC są bardzo liczne,

możliwe wydaje się wyróżnienie struktury tego pojęcia, a także wartości jakie jej poszczególne aspekty przyjmują:

Wymiary struktury	Wartości charakterystyczne dla ojca i Boga	Wartości niecharakterystyczne dla ojca i charakterystyczne dla Boga
POSIADANE CECHY:	• Miłosierny • Wszechmocny³ • Dobry • Wzór • Łaskawy	• Przedwieczny • Święty • Źródło i wzór ojcostwa
MOŻLIWE DZIAŁANIA BOGA WOBEC CZŁOWIEKA:	• Pociesza • Odpuszcza winy • Wspiera przez swoją obecność • Daje radość • Obiecuje • Pomaga • Posyła syna z określonym zadaniem • Błogosławi • Daje życia • Przychodzi • Kocha	• Zwycięża śmierć • Odradza • Wskrzesza • Uświęca • Zsyła Ducha Świętego
MOŻLIWE DZIAŁANIA CZŁOWIEKA WOBEC BOGA:	• Pokładanie zaufania • Dziękowanie • Nazywanie ojcem	

Tabela 8.1

Poza tak określonymi wymiarami struktury omawianego pojęcia mieszczą się wyrażenia: *spotkamy się znowu z N. w domu naszego Ojca* oraz *zasiada po prawicy Ojca*. Oba jednak pozostają koherentne z metaforą BÓG TO OJCIEC, jako

³ Klasyfikacja wszechmocy jako cechy przypisywanej zarówno ojcu jaki i Bogu może budzić wątpliwości. Za nią przemawia doświadczenie małego dziecka, dla którego, jak się wydaje, ojciec jest postacią wszechmogącą.

że zarówno spotkania w rodzinnym domu (a więc w domu ojca) jak i fakt, że ojciec siedzi u szczytu stołu, zaś najważniejsza osoba siada po jego prawicy są zgodne z doświadczeniami obecnymi w naszej kulturze. Rozpoznanie struktury, a także wartości, jakie przyjmuje analizowana metafora w poszczególnych jej wymiarach umożliwia zidentyfikowanie także innych wyrażen jako jej przejawów:

(chrzest) Wszechmogący, wieczny Boże, Ty posłałeś na świat swojego Syna, aby oddalił od nas moc szatana, ducha nieprawości; Panie, Boże wszechmogący, Ty posłałeś swojego jedynego Syna, aby człowieka poddanego niewoli grzechu obdarzyć wolnością Twoich dzieci; Pan Bóg wszechmogący, dawca życia doczesnego i wiecznego; zachować w nim to Boże życie od skażenia grzechem; Bóg, który miłuje wszystkich ludzi; Módlmy się, aby Bóg wszechmogący obdarzył to dziecko (te dzieci) nowym życiem z wody i z Ducha Świętego; Bóg obdarzył wierzących swoim życiem przez święty znak wody; od miłującego Boga otrzyma (otrzymają) nowe życie z wody i z Ducha Świętego; Bóg, dawca życia i miłości, który serce każdej matki skłania ku jej dziecku; (bierzmowanie) Prosimy Cię, Boże, spełnij swoją obietnicę i spraw, aby Duch Święty przybywając do nas; Prosimy Cię, Boże, spełnij swoją obietnicę (małżeństwo) aby stroskani i ubodzy, doznawszy waszej pomocy, przyjęli was kiedyś z wdzięcznością do wiekuistego domu Boga; Pokornie prosimy Boga, aby zesłał swoje błogosławieństwo na tych małżonków; Prosimy Cię, Boże, ześlij swoje błogosławieństwo na tych nowożeńców N. i N; pokornie prosimy Boga o błogosławieństwo dla zaślubionych; zawsze i wszędzie Tobie składali dziękczynienie, Panie, Ojciec święty, wszechmogący, wieczny Boże; Boże, pobłogosław i uświęć Twoich poddanych, którzy się miłują; Pokornie prosimy Boga, aby zesłał swoje błogosławieństwo na tych małżonków **(pogrzeb)** Ty posłałeś naszego Pana, Jezusa Chrystusa, aby zwyciężył potęgę śmierci i zmartwychwstał dla zbawienia wierzących; Ty przez chrzest dałeś nowe życie człowiekowi; Boże, Ty wybierasz ochrzczonych, aby wszystkim narodom z radością głosili Ewangelię Chrystusa, Twojego Syna; Boże, Twoje dni trwają bez końca, a Twoje

miłosierdzie jest bez granic; Boże, Ty dajesz ludziom życie i zmartwychwstanie, wysłuchaj prośby; Niech Bóg udzieli żyjącym przebaczenia grzechów; Niech nam da szczęśliwe życie wieczne z Chrystusem.

W kontekście metafory BÓG TO OJCIEC warto zwrócić uwagę na jej koherencję z wcześniej opisaną metaforą BÓG TO STWÓRCA. Związek między tymi metaforami oparty jest na ogólnej metaforze TWORZENIE TO NARODZINY, którą Lakoff i Johnson identyfikują jako jedną z metafor funkcjonujących w systemie pojęciowym (Lakoff i Johnson 1988, 100). Skoro bowiem w świetle tej konwencjonalnej metafory, tworzenie to narodziny, to tym samym stwórca to rodzic, co pozostaje, jak się wydaje, koherentne z opisaną tu metaforą bóg to ojciec. Przyjąć można, że na mocy zidentyfikowanej przez Lakoffa i Johnsona metafory – obie obecne w analizowanym tekście metafory strukturalne wzmacniają się wzajemnie.

Wydaje się, że wskazywanie na relację ojciec – syn między Bogiem a Jezusem może wprowadzać do językowej definicji sytuacji także wrażenie, że istnieje między nimi niesymetryczna relacja, innymi słowy, że między Bogiem a Jezusem zachodzi relacja podrzędności-nadrzędności. Oczywiście samo istnienie relacji ojciec-syn nie jest wystarczającą przesłanką, aby uznać to wrażenie. W analizowanych tekstach jednak dość wyraźnie pojawia się metafora strukturalna JEZUS TO POŚREDNIK BOGA, która wspiera postulowane wrażenie:

JEZUS TO POŚREDNIK BOGA

***(chrzest)** Prosimy Cię, Panie, niech przez Twojego Syna zstąpi na tę wodę moc Ducha Świętego; Pan Bóg wszechmogący, który przez swojego Syna, narodzonego z Maryi Dziewicy, niesie chrześcijańskim matkom radość; Wszechmogący, wieczny Boże, Ty posłałeś na świat swojego Syna, aby oddalił od nas moc szatana, ducha nieprawości; Panie, Boże wszechmogący, Ty posłałeś swojego jedyne Syna, aby człowieka poddanego niewoli grzechu obdarzyć wolnością Twoich dzieci; uczestniczyli w tajemnicy śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa i stali się przez to podobni do Twojego Syna; Błogosławiony jesteś, Boże, Synu Jednorodzony, Jezu Chryste, z Twojego boku wypłynęła woda i krew aby z Twojej śmierci i zmartwychwstania narodził się Kościół; usprawiedliwione przez łaskę Chrystusa Zbawiciela; Pan Bóg*

*wszechmogący, który przez narodzenie swojego Syna w czasie nappełnił cały świat weselem; (**małżeństwo**) Zawarłeś bowiem z Twoim ludem nowe przymierze, aby odkupiony przez misterium śmierci i zmartwychwstania Chrystusa; (**pogrzeb**) Bóg Ojciec, który zrodził nas do żywej nadziei przez zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, niech będzie z wami; Wszechmogący Boże, Ty przez śmierć krzyżową Twojego Syna, Jezusa Chrystusa, zwyciężyłeś śmierć naszą, a przez Jego spoczynek w grobie i chwalebne zmartwychwstanie uświęciłeś nasze groby i przywróciłeś nam życie nieśmiertelne; Ty posłałeś naszego Pana, Jezusa Chrystusa, aby zwyciężył potęgę śmierci i zmartwychwstał dla zbawienia wierzących.*

Przytoczone fragmenty wskazują, że Bóg często działa przez Jezusa, a więc, innymi słowy, za jego pośrednictwem (np. *Prosimy Cię, Panie, niech przez Twojego Syna zstąpi na tę wodę moc Ducha Świętego*). *Explicite* bywa także wyrażany fakt, że Bóg powierza jakieś zadanie do wykonania Jezusowi: *Boże, Ty posłałeś na świat swojego Syna, aby oddalił od nas moc szatana, ducha nieprawości*, a także, że osiąga zamierzone przez siebie cele przy pomocy działań Jezusa – np. *Ty przez śmierć krzyżową Twojego Syna, Jezusa Chrystusa, zwyciężyłeś śmierć naszą*. Wydaje się, że samo istnienie w badanych tekstach metafory JEZUS TO POŚREDNIK BOGA nie wskazuje jednoznacznie na istnienie relacji podrzędności – nadrzędności między nimi. Z drugiej strony przyjąć można, że użycie takiej konstrukcji wprowadza pewien rodzaj niesymetrii między osobą *de facto* wykonującą czynność (w tym przypadku Bogiem), a osobą, z której pośrednictwa/pomocy się korzysta (w tym przypadku Jezusem), opierający się na podrzędności funkcji pomocnika/pośrednika wobec funkcji głównego wykonawcy danej czynności. W kontekście takiej analizy uwagę zwraca fakt, że wyrażenia tego typu (a więc z użyciem konstrukcji z przyimkiem „przez”) pojawiają się w analizowanych tekstach wyłącznie w relacjach Bóg – Jezus i Bóg – Duch Święty, nigdy zaś odwrotnie (czyli np. Jezus działa przez Boga lub Duch Święty działa przez Boga), brak też tego typu wyrażen dotyczących relacji Jezus – Duch Święty. Wydaje się, że taka asymetria w występowaniu tego typu wyrażen potwierdza przypuszczenie, że wprowadzają one stosunek podrzędności-nadrzędności między osobą wykonującą daną czynność a osobą, z której pomocy/pośrednictwa się korzysta.

Kolejnym argumentem przemawiającym za uznaniem proponowanego powyżej wrażenia są pojawiające się w tekście wyrażenia, w których Jezus jest określany w odniesieniu do Boga:

*(chrzest) polecamy was miłosierdziu i łaskowości Boga, Ojca wszechmogącego, Jego jedyne Syna i Ducha Świętego; Czy wierzycie w Jezusa Chrystusa, Jego Syna jedyne; Boże, Ty wszystkich ochrzczonych z wody i z Ducha Świętego jednoczysz w Twoim Synu, Jezusie Chrystusie; Niechaj ta woda przez Ducha Świętego otrzyma łaskę Twojego Jednorodzonego Syna **(bierzmowanie)** upodobni do Chrystusa, Syna Bożego; Boże, Ty umocniłeś w swoich wiernych podobieństwo do Twojego Syna; nakarmieni Sakramentem Twojego Syna; Udziel, Panie, pełni dojrzałości tym, których obsypałeś darami Twojego Ducha i nakarmiłeś Ciałem Twojego Syna **(małżeństwo)** Jednorodzony Syn Boży niech was wspomaga w dniach pomyślności i chwilach doświadczeń **(pogrzeb)** Twój syn, a nasz Pan, zwyciężył naszą śmierć.*

W analizowanych tekstach pojawia się także sytuacja odwrotna, kiedy to Bóg jest określany w odniesieniu do Jezusa. Jednak ma to miejsce tylko dwa razy: raz w obrzędach chrztu: *Bóg wszechmogący, Ojciec naszego Pana, Jezusa Chrystusa, który cię uwolnił od grzechu* i raz w obrzędach bierzmowania: *Ojciec naszego Pana, Jezusa Chrystusa, który odrodziłeś te sługi swoje przez wodę i Ducha Świętego*. Taka asymetria w określeniach tych osób Trójcy Świętej względem siebie wydaje się także wzmacniać proponowane powyżej wrażenie, a więc istnienie niesymetrycznej relacji między Bogiem a Jezusem.

W badanych tekstach bardzo liczne są również sytuacje, w których prośba skierowana do Boga kończona jest wyrażeniem „Przez Chrystusa, Pana naszego”:

***(chrzest)** pokornie Cię błagamy (...). Przez Chrystusa, Pana naszego; Pokornie Cię prosimy, (...). Przez Chrystusa, Pana naszego; Prosimy Cię, Panie, (...). Przez Chrystusa, Pana naszego; racz udzielić duchowego odrodzenia (...). Przez Chrystusa, Pana naszego; Racz teraz pobłogosławić (...). Przez Chrystusa, Pana naszego; racz udzielić duchowego odrodzenia (...). Przez*

Chrystusa, Pana naszego; (bierzmowanie) Ojcie naszego Pana, (...) Daj im ducha mądrości i rozumu (...). Przez Chrystusa, Pana naszego; Boże, (...), wysłuchaj łaskawie (...). Przez Chrystusa, Pana naszego; Prosimy Cię, Panie, wlej (...). Przez Chrystusa, Pana naszego; Boże, (...), spraw, aby wszyscy ludzie (...). Przez Chrystusa, Pana naszego; Umocnij Boże, (...). Przez Chrystusa, Pana naszego; Prosimy Cię Boże, (...). Przez Chrystusa, Pana naszego; Otocz, Panie, swoim błogosławieństwem (...). Przez Chrystusa, Pana naszego; Przyjmij, Panie, (...). Przez Chrystusa, Pana naszego; Udziel, Panie, pełni dojrzałości (...). Przez Chrystusa, Pana naszego; Przyjmij, Panie ofiarę (...). Przez Chrystusa, Pana naszego; Boże, tchnij (...). Przez Chrystusa, Pana naszego; (małżeństwo) Przez Niego [Chrystusa] z Aniołami i wszystkimi Świętymi głosimy Twoją chwałę; Pobłogosław, Boże, (...). Przez Chrystusa, Pana naszego; Przychyl się, Boże, (...). Przez Chrystusa, Pana naszego; Spraw także, (...). Przez Chrystusa, Pana naszego; Ojcie Święty, spraw, (...). Przez Chrystusa, Pana naszego; Spraw, by (...). Przez Chrystusa, Pana naszego; Panie, mocą tej ofiary podtrzymuj (...). Przez Chrystusa, Pana naszego; Boże, pobłogosław i uświęć (...). Przez Chrystusa, Pana naszego; (pogrzeb) Boże, otwórz nasze serca (...). Przez Chrystusa, Pana naszego; Boże wysłuchaj (...). Przez Chrystusa, Pana naszego; prosimy, abys go (ją) przyjął (...). Przez Chrystusa, Pana naszego; Ojcie pełen miłosierdzia, odpuść (...). Przez Chrystusa, Pana naszego; prosimy Cię, (...). Przez Chrystusa, Pana naszego; pobłogosław (...). Przez Chrystusa, Pana naszego; Ty przyjmij jego (jej) duszę do nieba. Przez Chrystusa, Pana naszego; Pokornie prosimy Cię, Boże, (...). Przez Chrystusa, Pana naszego; Boże, Stwórcu i Odkupicielu wszystkich wiernych, udziel (...). Przez Chrystusa, Pana naszego; Boże, (...), wysłuchaj prośby, (...). Przez Chrystusa, Pana naszego; spraw, (...). Przez Chrystusa, Pana naszego; Boże, (...), daj Twojemu słudze N. (...). Przez Chrystusa, Pana naszego; niech Twoja dobroć połączy go (ją) z chórami aniołów w niebie. Przez Chrystusa, Pana naszego; Niech

Duch Święty prowadzi nas (...). Przez Chrystusa, Pana naszego;
Boże żywych i umarłych, spraw łaskawie, (...). Przez Chrystusa,
Pana naszego.

Wyrażenie to zawiera, jak się wydaje, metonimię DZIAŁAJĄCY ZA DZIAŁANIE⁴, w której sformułowanie *przez Chrystusa, Pana naszego* może być rozumiane jako „przez jakieś działanie Chrystusa”. Zatem również te sformułowania są spójne z metaforą JEZUS TO POŚREDNIK, jednak sugerują one odmienny kierunek tego pośrednictwa – Jezus jest tu pośrednikiem między Bogiem a osobami wypowiadającymi poszczególne cytowane powyżej prośby. Ponieważ jednak brak innych przesłanek wskazujących na istnienie relacji podrzędności – nadrzędności między Jezusem, a osobami wypowiadającymi poszczególne prośby, nie ma podstaw, aby uznać istnienie takiego wrażenia jako składowej badanej definicji sytuacji. Przytoczone wyrażenia wskazują jedynie na występowanie w analizowanym tekście metafory strukturalnej JEZUS TO POŚREDNIK MIĘDZY BOGIEM A CZŁOWIEKIEM.

Metafora ta stanowi pierwszą z przesłanek do identyfikacji kolejnego wrażenia, które może zostać sformułowane następująco: Jezus jest bliski ludziom. Pozostałe przesłanki to jedna metafora ontologiczna oraz dwie metafory strukturalne, które są szczegółowymi przejawami tej metafory ontologicznej. Metafory ontologiczne zaliczają jak się wydaje zjawiska metaforyzowane do pewnych bardzo ogólnych kategorii – w tym przypadku metafora kategoryzuje Jezusa jako człowieka poprzez przypisanie mu wykonywania zwyczajnych ludzkich czynności:

JEZUS TO CZŁOWIEK

***(bierzmowanie)** aby zgromadzony przed Ducha Świętego, wzrastał i rozwijał się w jednej wierze i miłości aż do przyjścia Chrystusa; przez swoją działalność zapewnili obecność Chrystusa we współczesnym świecie; **(małżeństwo)** tak kocha, jak Chrystus miłował swój Kościół; **(pogrzeb)** Jezu, Ty płakałeś nad śmiercią Łazarza; Jezu, Ty obiecałeś zbawienie pokutującym; Jezu, Ty widzisz, że cierpimy z powodu śmierci naszego brata (naszej*

⁴ Metonimia, którą uznać można za uogólnienie proponowanej przez Lakoffa i Johnsona metonimii: PRODUCENT ZA PRODUKT (Lakoff i Johnson 1988, 61). Innym przykładem działania takiej metonimii w języku polskim jest na przykład: Złamał rękę przez Piotrkę (przez jakieś działanie Piotrka).

siostry); Nasz Pan, Jezus Chrystus, powiedział: "Ja jestem zmartwychwstanie i życie"; od Jezusa Chrystusa, który nas miłuje; Panie Jezu, który umarłeś na krzyżu, aby dać nam życie; Chryste, który przyjdiesz sądzić.

Tak więc Jezus, podobnie jak człowiek, może coś obiecywać, postrzegać zmysłowo, przemieszczać się z miejsca na miejsce, a także posiadać takie uczucia jak człowiek (np. kochać). W analizowanych tekstach znajduje się również wiele fragmentów wskazujących na Jezusa jako wykonawcę działań ponadnaturalnych (np. *Jezu, Ty wskrzeszałeś zmarłych do życia; Ponieważ Chrystus zmartwychwstał jako pierwszy z umarłych*), jednak spośród pozostałych osób Trójcy Świętej wyróżnia go właśnie wykonywanie czynności ludzkich, dlatego też wydaje się to istotne i warte zwrócenia uwagi.

Na opisanej wyżej metaforze ontologicznej oparta jest metafora strukturalna JEZUS TO TOWARZYSZ obecna przede wszystkim w obrzędach pogrzebu:

JEZUS TO TOWARZYSZ

(chrzest) przez chrzest pogrzebani razem z Chrystusem w śmierci;
(bierzmowanie) *Przyjmij, Panie, te służi swoje* razem z jednorodzonem Synem Twoim; nieustannie ofiarując się Tobie z Chrystusem **(pogrzeb)** Niech Pan, Jezus Chrystus, i Bóg, nasz Ojciec, który nas umiłował i udzielił nam wiecznej pociechy i mocnej nadziei; Jezu, Ty płakałeś nad śmiercią Łazarza, pociesz tych, którzy płaczą na śmiercią N; Jezu, Ty obiecałeś zbawienie pokutującym, wprowadź naszego brata (naszą siostrę) do nieba; Jezu, Ty widzisz, że cierpimy z powodu śmierci naszego brata (naszej siostry), daj nam pociechę płynącą z wiary i umocnij w nas nadzieję życia wiecznego; Przez całe życie pracował(a) i cierpiał(a) z Chrystusem.

Tak więc Jezus jest z jednej strony kimś, kto pociesza i wspiera w potrzebie, z drugiej zaś osobą, która działa razem z człowiekiem. Wydaje się, że oba te aspekty dobrze wpisują się w zaproponowaną metaforę, a więc widzenie Jezusa, jako kogoś towarzyszącego człowiekowi, a tym samym bliskiemu mu. Zasadność jej identyfikacji wzmacnia również fakt, że tego typu określenia (a więc wskazujące na wykonywanie jakiejś czynności razem z człowiekiem) nie pojawiają się ani

w odniesieniu do Boga ani do Ducha Świętego, co może wskazywać, że ten aspekt wyróżnia Jezusa spośród osób Trójcy Świętej.

Drugą metaforę strukturalną można sformułować jako JEZUS TO MISTRZ – NAUCZYCIEL, włącza ona więc do definicji sytuacji pełnienie przez Jezusa roli społecznej znanej z codziennego doświadczenia, tym samym wzmacnia postulowane wrażenie, że Jezus jest bliski ludziom.

JEZUS TO MISTRZ – NAUCZYCIEL

*(chrzest) zachowując Boże przykazania, miłowało Boga i bliźniego, jak nas nauczył Jezus Chrystus; wszyscy uczniowie Chrystusa; zachowując nakazy Chrystusa; oświecone przez Chrystusa; tak jak nas nauczył Pan Jezus; Boże, Ty wybierasz ochrzczonych, aby wszystkim narodom z radością głosili Ewangelię Chrystusa, Twojego Syna; **(bierzmowanie)** dawali Chrystusowi świadectwo swoim życiem; nie wstydzili się wyznawać przed światem Chrystusa ukrzyżowanego; uczynił nas wobec świata świadkami Ewangelii naszego Pana Jezusa Chrystusa; Duch Święty przybywając do nas, uczynił nas wobec świata świadkami Ewangelii naszego Pana Jezusa Chrystusa; stawali się coraz doskonalszymi świadkami Chrystusa; **(małżeństwo)** wzbogacili Kościół nowymi wyznawcami Chrystusa; niech głoszą wszystkim Chrystusa; **(pogrzeb)** módlmy się, jak nas nauczył nasz Zbawiciel.*

Przytoczone cytaty z jednej strony wskazują na Jezusa jako na zwyczajnego nauczyciela, który ma swoich uczniów oraz zostawia im pewne nakazy. Z drugiej jednak strony Jezus jest także kimś, kto ma swoich wyznawców, zaś jego nauka potrzebuje świadków i tych, którzy będą ją głosić. Te aspekty opisywanej metafory przesuwają ciężar znaczeniowy raczej w kierunku mistrza, czy też przewodnika duchowego. Wydaje się jednak, że niezależnie od szczegółowego kierunku interpretacji opisywanej metafory, Jezus pozostaje w niej postacią bliską człowiekowi.

Podsumowując – wrażenie, że Jezus jest bliski ludziom opiera się na trzech metaforach poznawczych: JEZUS TO TOWARZYSZ, JEZUS TO MISTRZ i JEZUS TO CZŁOWIEK. Mimo, że przesłanki do identyfikacji każdej z tych metafor zawierają także wskazania na to, że Jezus jest postacią nadzwyczajną czy też

ponadludzką, to wydaje się, że szczególnie istotne są właśnie te fragmenty, które wskazują na jego bliskość w stosunku do ludzi, bo to one pojawiają się w znacznie mniejszym stopniu w odniesieniu zarówno do Boga jak i do Ducha Świętego, stanowią zatem cechę dystynktywną Jezusa i dlatego też uznane tu zostały za istotne.

Zdecydowanie najmniej wyrażen w materiale poddawanych analizie dotyczy Ducha Świętego. W tekstach rytuałów małżeństwa i pogrzebu pojawia się on zaledwie kilkakrotnie, tym niemniej, na podstawie wszystkich analizowanych tekstów, wyróżnić można dwie zasadnicze metafory związane z Duchem Świętym. Pierwsza z nich to:

DUCH ŚWIĘTY TO OSOBA

(chrzest) uczynił je swoją świątynią i mieszkaniem Ducha Świętego; polecamy was miłosierdziu i łaskowości Boga, Ojca wszechmogącego, Jego jedyne Syna i Ducha Świętego; Błogosławiony jesteś, Boże, Duchu Święty, który namaściłeś Chrystusa, ochrzczonego w wodach Jordanu, abyśmy wszyscy w Tobie byli ochrzczeni; Chwała Ojcu i Synowi, i Duchowi Świętemu; (bierzmowanie) zgromadzony przez Ducha Świętego; aby Duch Święty stale mu towarzyszył; Duch Święty wspomagał ich wysiłki; Duch Święty Pocieszyciel pośpieszył im z pomocą; Duch Święty przybędzie; Duch Święty przybywając do nas; Miłość Boża jest rozlana w naszych sercach przez Ducha Świętego; obiecał, że Duch prawdy zostanie w Kościele; pragniemy, aby Duch Święty, którego otrzymamy, umocnił nas; Niech Duch Święty umocni je swoimi darami; Duch Święty odnowił w nich łaskę bierzmowania; bo jedna jest nasza wiara, nadzieja i miłość, które pochodzą od Ducha Świętego; aby Duch Święty dał im męstwo i wytrwanie; Duch Święty udzielił im męstwa w wyznawaniu wiary; zasłużą na hojniejsze dary Twojego Ducha; strzegą daru Ducha Świętego; umocniłeś darem Ducha Świętego; strzeż w sercach swoich wiernych darów Ducha Świętego; przyjmij znamię daru Ducha Świętego; umocnieni darem Ducha Świętego; który przez łaskę Ducha Świętego wlałeś dar miłości w serca swoich wiernych; (małżeństwo) Prośmy Ducha Świętego, aby uświęcił ten związek;

*Duch Święty niech zawsze udziela waszym sercom swojej miłości; ja powagą Kościoła katolickiego potwierdzam i błogosławię w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego; **(pogrzeb)** Twoje ciało było świątynią Ducha Świętego, niech Bóg przyjmie cię do swojej chwały; Niech Duch Święty prowadzi nas przez ten świat w świętości i sprawiedliwości.*

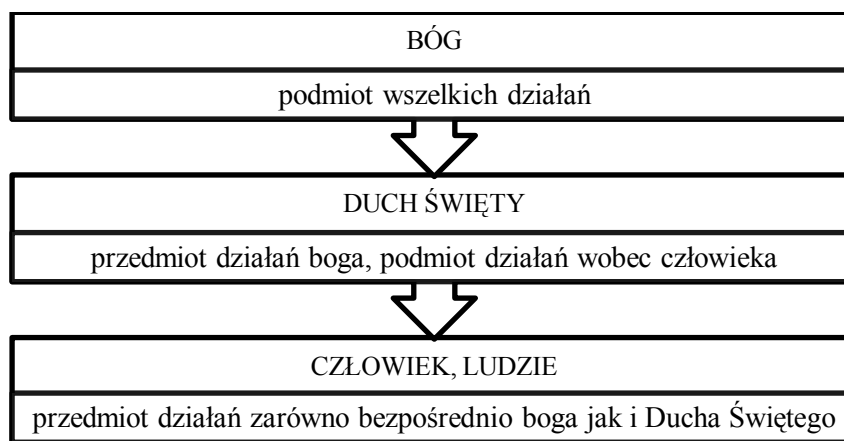
W metaforze tej Duch Święty ma wyraźnie osobowy charakter i jest podmiotem działań wykonywanych najczęściej wobec człowieka. Jednak druga z metafor wydaje się sprzeczna z takim obrazem Ducha Świętego:

DUCH ŚWIĘTY TO SUBSTANCJA

***(chrzest)** Błagajmy Boga za to dziecko, aby odrodzone z wody i z Ducha Świętego; to dziecko odrodziło się z wody i z Ducha Świętego na życie wieczne; Módlmy się, aby Bóg wszechmogący obdarzył to dziecko (te dzieci) nowym życiem z wody i z Ducha Świętego; Boże, Twój Syn, ochrzczony przez Jana w wodach Jordanu, został namaszczone Duchem Świętym; odrodził się z wody i z Ducha Świętego do nowego życia dziecka Bożego; Uświęć tę wodę, aby ci, których powołałeś odrodzili się z Ducha Świętego i zostali włączeni do Twojego świętego ludu; od miłującego Boga otrzyma (otrzymają) nowe życie z wody i z Ducha Świętego; Bóg wszechmogący, Ojciec naszego Pana, Jezusa Chrystusa, który cię uwolnił od grzechu i odrodził z wody i z Ducha Świętego; Pan Bóg wszechmogący, który nas odrodził z wody i z Ducha Świętego na życie wieczne; Pan Bóg wszechmogący, który nas odrodził z wody i z Ducha Świętego na życie wieczne; Boże, Ty wszystkich ochrzczonych z wody i z Ducha Świętego jednoczysz w Twoim Synu; W sakramencie bierzmowania otrzymają pełnię Ducha Świętego; **(bierzmowanie)** Napełnij ich duchem bojaźni Twojej; wlej w nasze serca Ducha Świętego; tchnij w nas Ducha Twojej miłości; ducha nowego tchnę do waszego wnętrza; was odrodził z wody i Ducha Świętego; laskawie zesłał Ducha Świętego na te przybrane dzieci swoje; ześlij na nich Ducha Świętego Pocieszyciela; ześlij na nas Twojego Ducha Świętego; swoim Apostołom dałeś Ducha Świętego; **(pogrzeb)** Wszechmogący Bóg*

odrodził cię z wody i Ducha Świętego na życie wieczne; Jezu, Ty obmyłeś naszego brata (naszą siostrę) wodą chrztu i w sakramencie bierzmowania obdarzyłeś go (ją) Duchem Świętym, przyjmij go (ją) do grona swoich wybranych.

Cytowane fragmenty wskazują wyraźnie, że Duch Święty występuje tu jako przedmiot działania, najczęściej jako substancja, która jest umieszczana w jakimś pojemniku lub przy pomocy której dokonuje się jakaś zmiana. Istotne wydaje się jednak, że występuje on w tej roli jedynie w działaniach, których podmiotem jest bóg. Niekonsekwencja ta wydaje się niezgodna z założeniami teorii Lakoffa, w myśl której: „metafory i metonimie nie są przypadkowe, lecz tworzą koherentne systemy, według których konstruujemy pojęcia opierając się na naszym doświadczeniu” (Lakoff i Johnson 1988, 64). Podobnie jak w opisanym już przypadku dotyczącym potomstwa w liturgii sakramentu małżeństwa, wyjściem z sytuacji jest budowa trójelementowego łańcucha zależności, w którym Duch Święty stanowi środkowe ogniwo – jako podmiot działający wobec ludzi i przedmiot działań boga:



Wprowadzenie takiego rozróżnienia prowadzi do zachowania koherencji opisywanych metafor, a także wyjaśnia wspomnianą powyżej ambiwalencję – ostatecznym podmiotem działania jest więc albo Bóg, który może działać bezpośrednio (*tchnij w nas Ducha Twojej miłości*) lub pośrednio – przez Ducha Świętego (*przez łaskę Ducha Świętego wlałeś dar miłości w serca swoich wiernych*) albo sam Duch Święty (*Miłość Boża jest rozlana w naszych sercach przez Ducha Świętego*).

Po rozwinięciu kwestii podmiotowości Ducha Świętego zasadne wydaje się zwrócenie uwagi na dwa bardziej szczegółowe aspekty metafory DUCH TO OSOBA, a mianowicie:

DUCH ŚWIĘTY TO BUDOWNICZY

*Pragniemy, aby Duch Święty, którego otrzymamy, umocnił nas;
Niech Duch Święty umocni je swoimi darami; Duch Święty odnowił
w nich łaskę bierzmowania*

oraz

DUCH ŚWIĘTY TO DAWCA/DARCZYŃCA

*(...) bo jedna jest nasza wiara, nadzieja i miłość, które pochodzą
od Ducha Świętego; aby Duch Święty dał im męstwo i wytrwanie;
Duch Święty udzielił im męstwa w wyznawaniu wiary; zasłużą na
hojniejsze dary Twojego Ducha; strzegą daru Ducha Świętego;
umocniłeś darem Ducha Świętego; strzeż w sercach swoich
wiernych darów Ducha Świętego; przyjmij znamię daru Ducha
Świętego; umocnieni darem Ducha Świętego; który przez łaskę
Ducha Świętego wlałeś dar miłości w serca swoich wiernych.*

Aspekty te są warte wyróżnienia, gdyż wskazują, że jako podmiot Duch Święty występuje w wielu przypadkach w roli, którą zgodnie z tradycją socjologiczną można by określić mianem roli instrumentalnej, a więc takiej, w której istotny jest raczej charakter wykonywanej czynności niż sama osoba ją wykonująca⁵. Przyjąć zatem można, że personifikacja uwypukla osobowy, podmiotowy charakter Ducha Świętego, jednak tylko w odniesieniu do konkretnych działań związanych z sprawowanym rytuałem.

Fakt ten, w połączeniu z metaforą DUCH ŚWIĘTY TO SUBSTANCJA, a także jego miejscem w triadzie podmiotowości pozwala na identyfikację kolejnego wrażenia składającego się na językową definicję sytuacji w analizowanych tekstach: instrumentalny charakter Ducha Świętego.

Po identyfikacji podstawowych wrażeń dotyczących poszczególnych osób Trójcy Świętej istotne wydaje się zwrócenie uwagi na trudności, które były związane

⁵ Piotr Sztompka charakteryzuje instrumentalne stosunki społeczne jako takie, w których „uczestnictwo jest traktowane jako sposób uzyskania jakichś korzyści czy dóbr, a samo w sobie nie posiada dla partnerów wartości (Sztompka 2003). Rola instrumentalna jest to rola pełniona przez jednostkę w takim właśnie instrumentalnym stosunku społecznym.

z tą identyfikacją. Po pierwsze, nawet zidentyfikowane i opisane powyżej metafory wydają się nie do końca spójne i jednoznaczne (np. wyrażenie *być świadkami Chrystusa* uznać można za nie do końca spójne z metaforą JEZUS TO MISTRZ-NAUCZYCIEL). Po drugie w analizowanych tekstach wiele jest wyrażen, które trudno zaklasyfikować jako składowe jakiegokolwiek metafory – innymi słowy, identyfikacja metafory, której dane wyrażenia są przejawami nastrocza trudności (np. *przyoblokłeś(aś, przyoblekliście) się w Chrystusa; przyjmijcie światło Chrystusa*). Oczywiście możliwe jest podjęcie próby przypisania każdemu z wyrażen jakiejś stojącej za nim metafory (np. *przyoblokłeś(aś, przyoblekliście) się w Chrystusa* – JEZUS TO SZATA), jednak takie działanie prowadziłoby do opisanie bardzo wielu różnych metafor, z których większość identyfikowana byłaby w oparciu o pojedyncze przykłady wyrażen je odzwierciedlających. Możliwym wytłumaczeniem tej sytuacji jest przyjęcie, że przypadki te są przykładem tego, co Lakoff i Johnson określali jako samoistne wyrażenia metaforyczne, które nie są używane „systematycznie ani w naszym języku ani w naszym myśleniu” (Lakoff i Johnson 1988, 79). Równocześnie wielość wyrażen tego typu stanowi, jak się wydaje, zjawisko warte zauważenia.

Trzecim problemem związanym z opisem metafor poznawczych dotyczących obrazu boga w analizowanych tekstach jest kwestia spójności czy też koherencji metafor dotyczących poszczególnych osób boskich. Problem ten wydaje się najbardziej widoczny w przypadku Jezusa, w którym z jednej strony mamy do czynienia z kilkoma wyrażeniami wskazującymi na metaforę JEZUS TO KRÓL⁶, z drugiej zaś strony wyraźna jest opisana wyżej metafora JEZUS TO POSŁANIEC. Lakoff i Johnson uznawali i opisywali możliwości istnienia różnych metafor dla tego samego zjawiska i tłumaczyli taką możliwość tym, że każda z metafor uwypukla i równocześnie ukrywa inne jego aspekty. Tym niemniej wydaje się, że w analizowanych tekstach możliwe do zidentyfikowania metafory są na tyle różnorodne i zróżnicowane, że zjawisko to wymaga rozważenia w procesie rekonstrukcji językowej definicji sytuacji dotyczącej obrazu boga.

⁶ **(chrzest)** *Niech cię broni moc Chrystusa Zbawiciela, który żyje i króluje na wieki wieków; wytrwał(a) w jedności z Chrystusem Kapłanem, Prorokiem i Królem na życie wieczne; (małżeństwo) pokój Chrystusowy w was zamieszkał i stale przebywał w waszym domu.*

Opisane problemy mogą sugerować brak możliwości identyfikacji pełnej językowej definicji sytuacji w odniesieniu do obrazu boga przy pomocy założonych narzędzi metodologicznych. Szczególnie istotny wydaje się problem dotyczący identyfikacji koherentnych metafor poznawczych, gdyż, jak zauważają Lakoff i Johnson: „We wszystkich aspektach życia, nie tylko polityce czy miłości, definiujemy nową rzeczywistość w terminach metaforycznych, a potem działamy kierując się tymi metaforami.” (Lakoff i Johnson 1988, 186). Jedną z możliwych interpretacji tej sytuacji jest przyjęcie, że pojęcia dotyczące obrazu boga nie posiadają w ogóle koherentnego systemu metaforycznego i tym samym są w jakiś sposób wyróżnione spośród innych pojęć w systemie pojęciowym człowieka. Cytowani autorzy w innym miejscu publikacji stwierdzają: „duża część naszego systemu pojęciowego ma strukturę metaforyczną” (Lakoff i Johnson 1988, 175), co pozwala przypuszczać, że nie wszystkie pojęcia mają taką właśnie strukturę, zatem wniosek ten pozostaje zgodny z założeniami ich teorii.

Jednakże – jak zauważono w części dotyczącej metodologii – przedmiot badań jest ograniczony i dlatego też konieczna jest ostrożność w wyciąganiu wniosków dotyczących całego systemu pojęciowego. To z kolei dostarcza podstaw do innej interpretacji źródeł opisywanego problemu: analizowany materiał językowy jest niewystarczający do identyfikacji systemu metaforycznego dotyczącego tych pojęć. Wniosek taki wydaje się uzasadniony, ponieważ pojęcia dotyczące poszczególnych osób Trójcy Świętej stanowią również ważny element innych celebracji w Kościele katolickim⁷ (w przeciwieństwie do innych pojęć, których metaforyka była rekonstruowana w analizach dotyczących poszczególnych rytuałów przejścia) i dopiero odniesienie również do nich umożliwia zidentyfikowanie pełnej językowej definicji sytuacji dotyczącej tego zagadnienia. Ponieważ interpretacja ta nie wyklucza pierwszej z zaproponowanych możliwości, a jedynie wskazuje na konieczność przeprowadzenia dalszych badań w celu jej weryfikacji, przyjęcie takiej interpretacji wydaje się bardziej zasadne.

⁷ Jak chociażby mszy świętej.

Rozdział 9. PODSUMOWANIE

Po przeprowadzeniu szczegółowej analizy tekstów poszczególnych rytuałów, a także przedstawieniu obrazu osób Trójcy Świętej zawartego w tych tekstach za ważne uznać można podsumowanie prowadzonych badań. Zasadne wydaje się przeprowadzenie takiego podsumowania w odniesieniu do celów badawczych postawionych na początku pracy.

9.1. Cel 1: Identyfikacja językowej definicji sytuacji w każdym z analizowanych tekstów rytuałów przejścia.

9.1.1. Zidentyfikowane wrażenia.

Przedmiotem badań własnych były teksty czterech katolickich rytuałów przejścia: chrztu, bierzmowania, małżeństwa i pogrzebu. Analizy przeprowadzone zostały przy pomocy metodologii opartej o ustalenia Lakoffa i Johnsona oraz Searle'a. Wybrana metodologia pozwoliła na zidentyfikowanie następujących wrażeń:

- W obrzędach chrztu:
 1. W czasie chrztu osoba chrzczona otrzymuje pożądane dary;
 2. Chrzest jest przejściem do nowego życia;
 3. Człowiek jest słaby, podatny na zło i potrzebuje miłosierdzia boga;
 4. Istnieje stan zagrożenia;
 5. Podkreślenie wartości życia.
- W obrzędach bierzmowania:
 1. Łaska jest czymś, co pojawia się w człowieku przez działanie boga. Przykładem takiego działania jest sakrament bierzmowania;
 2. W trakcie bierzmowania otrzymuje się cenny dar;
 3. Bierzmowani to osoby słabe i wymagające wzmocnienia;
 4. Istnieje stan zagrożenia związany z wiarą;
 5. Personifikacja Kościoła.

- W obrzędach małżeństwa:
 1. Zachodzi konieczność uświęcenia małżeństwa, a więc tym samym ma ono z natury nieświęty charakter i przynależy do sfery *profanum*;
 2. Role kobiety i mężczyzny są wyraźnie rozróżnione;
 3. Potomstwo jest czymś dobrym i godnym pożądania;
 4. Sprawcza i podmiotowa rola małżonków jest zmarginalizowana;
 5. Małżeństwo funkcjonuje zarówno w sferze *sacrum* jak i *profanum*.
- W obrzędach pogrzebu:
 1. Śmierć jest czymś złym;
 2. Życie człowieka jest rozdzielone na dwie części — życie doczesne i życie wieczne;
 3. Życie wieczne (życie po śmierci) jest zbliżone do życia doczesnego (ziemskiego);
 4. Życie wieczne jest czymś dobrym i pożądanym;
 5. Podkreślenie roli boga jako dawcy życia wiecznego i tym samym marginalizacja wpływu zmarłego na otrzymanie przez niego życia wiecznego.
- Dotyczących obrazu boga w tekstach wszystkich analizowanych obrzędów:
 1. Bóg ma władzę nad rzeczywistością. Zarówno Bóg jak i Jezus mają moc ingerencji w rzeczywistość;
 2. Ingerencja Boga jest pożądana i ma pozytywny charakter;
 3. Bóg jest ojcem;
 4. Relacja między Bogiem a Jezusem jest niesymetryczna;
 5. Jezus jest bliski ludziom;
 6. Duch Święty ma charakter instrumentalny.

Zgodnie z przyjętymi w części metodologicznej założeniami, w poszczególnych tekstach analizowano metaforykę dla pojęć uznanych za kluczowe dla danego rytuału przejścia. Istotne jednak wydaje się wskazanie na występowanie zbieżności w systemie metaforycznym między poszczególnymi tekstami. Ze względu na przyjętą jako podstawa metodologii teorię metafor poznawczych, ważne wydaje się

także wskazanie na koherencję między występującymi w analizowanych tekstach metaforami strukturalnymi. Ponadto, już samo zestawienie wszystkich zidentyfikowanych wrażeń pozwala zauważyć istnienie powtórzeń, które to zjawisko również wymaga zwrócenia uwagi.

9.1.2. Związki między analizowanymi tekstami.

Koherencja metaforyczna.

Jak zaznaczono w części metodologicznej¹, materiał poddawany analizie nie jest wystarczający, aby formułować wnioski dotyczące ogólnego systemu pojęciowego, a zakres wnioskowania powinien być ograniczony do systemu pojęciowego, świadectwo istnienia którego można odnaleźć w poszczególnych tekstach. Wydaje się, że zgodnie z takim założeniem występowanie koherencji między metaforami pojawiającymi się w poszczególnych tekstach nie jest konieczne. Dlatego też tym bardziej interesujące są przypadki, w których taka koherencja występuje.

Najbardziej wyraźna jest koherencja dotycząca metafor związanych z darem, a więc:

- CHRZEST TO DAR
- ŁASKA TO DAR
- ŻYCIE TO DAR
- DZIECI TO BOGACTWO (szczególnie zaś jej aspektu wskazującego na to, że bogactwo to jest darem od boga)
- ŻYCIE WIECZNE TO CENNY DAR

oraz metafor BÓG TO DAWCA i DZIECKO TO BIORCA. Koherencję tę uznać można za tym bardziej znaczącą, że dotyczy metafor występujących we wszystkich analizowanych tekstach. „Metafory strukturalne w naszym systemie pojęć również odwołują się do podobieństwa. A więc metafora POGLĄDY TO POŻYWIENIE ustala podobieństwo między poglądami (wyobrażeniami) a pożywieniem.”² (Lakoff i Johnson 1988, 176). Przytoczone metafory ustalają więc dwa rodzaje podobieństwa: między zjawiskami transcendentnymi (chrzest, łaska, życie wieczne) a czymś, co można otrzymać, a także życiem (generalnie i życiem dla swoich dzieci) a czymś co można otrzymać. Z tak ustalonym podobieństwem wiążą się dwa pytania: kim jest

¹ Porównaj: str. 57.

² Podkreślenie autorki.

ten, kto daje i kim jest ten, kto otrzymuje. Systematyczną odpowiedzią na pierwsze z pytań jest obecna we wszystkich analizowanych tekstach metafora BÓG TO DAWCA, natomiast częściową odpowiedź na drugie pytanie stanowi metafora DZIECKO TO BIORCA, obecna w tekście obrzędów sakramentu chrztu.

Druga z koherencji między poszczególnymi metaforami dotyczy stanu zagrożenia i pojawia się we wszystkich analizowanych tekstach, z wyjątkiem tekstów obrzędów małżeństwa. Na koherentny system składają się następujące, zidentyfikowane wcześniej metafory:

- SZATAN TO WRÓG
- GRZECH TO COŚ ZŁEGO (szczególnie zaś jej aspekt wskazujący na zniewalającą rolę grzechu)
- ŚMIERĆ TO WRÓG
- WIARA TO PRAWDA, KTÓREJ WYZNAWANIE STWARZA ZAGROŻENIE
- DAR DUCHA TO COŚ ZAGROŻONEGO.

Koherencja w tym przypadku polega przede wszystkim na wspólnym dla wszystkich tych metafor elemencie napięcia związanego z istnieniem jakiegoś zagrożenia. Z jednej strony ustanawia ona podobieństwa między sytuacjami zagrożenia, w których może znajdować się człowiek: wyznawaniem prawdy, które stwarza niebezpieczeństwo dla wyznającego a wyznawaniem wiary, a także posiadaniem czegoś cennego co jest zagrożone i darami Ducha Świętego. Z drugiej strony ustalane podobieństwo dotyczy źródeł tego zagrożenia: szatan, śmierć i grzech zagrażają człowiekowi w sposób podobny do tego, w jaki zagraża mu wróg podczas walki. W opisie związanym z sakramentem bierzmowania zauważono, że w „analizowanym tekście nie pojawia się żadna konkretna informacja dotycząca źródła zagrożenia”³, jednak w świetle metafor strukturalnych, zidentyfikowanych w pozostałych analizowanych tekstach, źródło tego zagrożenia wydaje się jasne przy założeniu, że istnieje szerszy system pojęciowy związany z wszystkimi tymi tekstami.

Wśród zidentyfikowanych metafor koherentne wydają się również dwie metafory dotyczące życia – pierwsza z nich, która dotyczy życia w ogóle: ŻYCIE TO DAR oraz druga, dotycząca nowego życia, czyli potomstwa: DZIECI TO

³ Porównaj: str. 87.

BOGACTWO. Podobieństwo ustalane przez pierwszą z przytoczonych metafor wskazuje na analogię między sytuacją otrzymywania jakiejś rzeczy, a życiem. Druga z metafor wydaje się uściślać pierwszą w taki sposób, że wskazuje na jednego z możliwych odbiorców tego daru, a więc na rodziców, dla których życie ich dziecka jest darem.

Istnienie koherencji między metaforami występującymi w poszczególnych analizowanych tekstach może sugerować, że pewne schematy metaforyczne należą do szerszego systemu pojęciowego niż tylko ten związany z jednym obrzędem przejścia.

Podobieństwa między poszczególnymi tekstami.

Powyżej opisano zaobserwowane w badanym materiale koherencje między metaforami strukturalnymi pojawiającymi się w poszczególnych tekstach. Występowanie takich koherencji uznano za przesłankę do stwierdzenia, że opisywane metafory mogą stanowić element systemu pojęciowego, który nie jest ograniczony do jednego tekstu. Kolejną przesłanką przemawiającą za przyjęciem takiej tezy jest występowanie wyrażen odzwierciedlających te same metafory w różnych tekstach.

Zidentyfikowana podczas analizy tekstu obrzędów chrztu metafora CHRZEST TO PRZEJŚCIE pojawia się również epizodycznie we wszystkich pozostałych rytuałach:

*(bierzmowanie) tych, których odrodziłeś przez chrzest;
(małżeństwo) ludzie zrodzeni dla wzbogacenia świata przez chrzest
zostają odrodzeni; (pogrzeb) przez chrzest stał(a) się przybranym
dzieckiem Bożym; przez chrzest dałeś nowe życie człowiekowi.*

W cytowanych fragmentach wyraźny jest charakter chrztu zarówno jako przejścia, jak i czegoś co odradza, co z kolei wskazuje, że wrażenia uznane za centralny element definicji sytuacji jednego z rytuałów występują również w innych rytuałach. To stwierdzenie z kolei można (jak już wspomniano) uznać za przesłankę do przypuszczenia, że istnieje jakaś bardziej ogólna definicja sytuacji, wspólna wszystkim katolickim rytuałom przejścia.

Do takiej ogólnej definicji sytuacji mogłoby również należeć wrażenie zidentyfikowane przy okazji analizy tekstu sakramentu bierzmowania, dotyczące

personifikacji Kościoła, gdyż również w pozostałych badanych tekstach znaleźć można wyrażenia wskazujące na jego osobowy charakter, innymi słowy obecna jest tam metafora ontologiczna:

KOŚCIÓŁ TO OSOBA

(chrzest) *O co proście Kościół Boży dla swoich dzieci; z Twojej śmierci i Zmartwychwstania narodził się Kościół; razem ze zgrupowanym Kościołem będą Boga nazywać Ojcem;*
(małżeństwo) *obdarzyli Twój Kościół wierzącym potomstwem; W imieniu Kościoła pytam was; stanie się znakiem miłości Chrystusa i Kościoła; wobec Boga i Kościoła powtarzajcie za mną;*
(pogrzeb) *wysłuchaj modlitwy swojego Kościoła.*

Kolejną metaforą strukturalną, której użycie można zaobserwować we wszystkich badanych tekstach jest metafora GRZECH TO COŚ ZŁEGO, która została pierwotnie zidentyfikowana w obrzędach chrztu:

GRZECH TO COŚ ZŁEGO

(bierzmowanie) *uwolniłeś ich od grzechu; odpuszczenie grzechów;*
(małżeństwo) *Panie, który przebaczasz nam grzechy; tak wielkie błogosławieństwo, że nie zniweczył go ani grzech pierworodny ani kara potopu; **(pogrzeb)** przez krew swoją uwolnił nas od grzechu; uwolnij od wszystkich grzechów duszę N.; zgładziłeś nasze grzechy; odpuść mu (jej) grzechy, które popełnił(a) z ludzkiej ułomności; oczyścił sługi i służebnice swoje ze wszystkich grzechów; udzieli swoim zmarłym sługom i służebnikom odpuszczenia wszystkich grzechów; ponosił(a) karę za swoje grzechy; udzieli żyjącym przebaczenia grzechów.*

Podobieństwo występuje tu nie tylko na poziomie samej klasyfikacji grzechu jako zjawiska negatywnego, ale także na poziomie szczegółowych aspektów jego oddziaływania, takich jak zniewalanie (*uwolnił nas od grzechu*) czy zabrudzenie (*oczyścił z wszystkich grzechów*). Dodatkowo przytoczone fragmenty wskazują na inny aspekt postrzegania grzechu, prawie nieobecny w obrzędach chrztu⁴, a mianowicie na postrzeganie grzechu jako winy, a więc czegoś, co może zostać odpuszczone, a także czegoś, czego popełnienie jest wynikiem słabości człowieka.

⁴ Tylko jedno wystąpienie: *Czy wierzycie w Ducha Świętego, święty Kościół powszechny, obcowanie Świętych, odpuszczenie grzechów, zmartwychwstanie ciała i życie wieczne?*

Z kolei w trzech z czterech analizowanych tekstów obecne jest wrażenie stanowiące jeden z elementów definicji sytuacji w obrzędach pogrzebu – podział życia człowieka na życie doczesne i wieczne. Podobnie jak w przypadku pogrzebu, także w pozostałych tekstach wrażenie to jest konstytuowane przez wskazywanie na istnienie życia wiecznego, a także zestawianie go z życiem doczesnym:

(chrzest) otrzymało dziedzictwo życia wiecznego; odrodziło się z wody i z Ducha Świętego na życie wieczne; otrzymali(ły) życie wieczne; otrzymał(a) życie wieczne; otrzymał(a) życie wieczne; wytrwał(a) w jedności z Chrystusem Kapłanem, Prorokiem i Królem na życie wieczne; nieskalaną aż po życie wieczne; zajaśniała nadzieja życia wiecznego; dawca życia doczesnego i wiecznego; odrodził z wody i z Ducha Świętego na życie wieczne;
(bierzmowanie) odrodzone już na chrzcie do życia wiecznego.

Ostatnim z wrażeń, które zostało opisane przy okazji analizy jednego z obrzędów, a którego ślady można znaleźć również w innym obrzędzie, jest rozróżnienie ról kobiety i mężczyzny. W przypadku obrzędów małżeństwa zróżnicowanie to dotyczy przede wszystkim ról męża i żony, natomiast w obrzędach chrztu obecne są wyrażenia wskazujące na zróżnicowanie ról matki i ojca. Podobnie jak w przypadku małżeństwa, zróżnicowanie to jest włączane do definicji sytuacji poprzez prośby, które zgodnie z ustaleniami Searle'a⁵ dostarczają wiedzy dotyczącej stanu pożądanego przez osobę składającą prośbę. Ze względu na znacznie mniejszą ilość wystąpień tego typu prośb niż w przypadku małżeństwa, rozróżnienie to nie zostało uznane za element definicji sytuacji zawartej w obrzędach chrztu, jednak ponieważ jest ono zbieżne z wrażeniem obecnym w obrzędach małżeństwa, wydaje się ono warte uwagi:

niechaj błogosławi matce tego dziecka i tak, jak teraz dziękuje ona Bogu za otrzymane potomstwo, niech zawsze trwa w dziękczynieniu razem ze swoim dzieckiem, w Chrystusie Jezusie, Panu naszym; niechaj błogosławi ojcu tego dziecka, aby słowem i przykładem dawał swojemu dziecku pierwsze świadectwo wiary w Chrystusie Jezusie, Panu naszym; niechaj wejrzy i błogosławi matce tego ochrzczonego dziecka. I jak Mu dziękuje za otrzymane potomstwo,

⁵ Porównaj: str. 59.

tak niechaj raduje się z miłości swojego dziecka, z jego rozwoju i świętego życia; Bóg, który jest źródłem wszelkiego ojcostwa i wzorem ojca, niechaj towarzyszy swoją łaską także ojcu tego dziecka, aby przykładem postępowania doprowadził je do dojrzałego życia chrześcijańskiego.

Przytoczone cytaty wskazują, że do stanu pożądanego w przypadku matki należy trwanie w dziękczynieniu wspólnie z dzieckiem oraz odczuwanie radości związanej z jego rozwojem i świętym życiem, a także z tym, że jest przez nie kochana. Z kolei w przypadku ojca elementami tego stanu jest dawanie dziecku świadectwa wiary, a także doprowadzenie go do dojrzałego życia chrześcijańskiego. W obu przypadkach określony jest również pożądaný środek osiągnięcia tego celu, którym jest własny przykład dawany przez ojca. Zatem również w przypadku zadań rodziców wyraźne jest rozróżnienie ról pełnionych przez kobietę i przez mężczyznę.

Wrażenia występujące w więcej niż jednym tekście.

Jak stwierdzono powyżej, już samo wymienienie wrażeń zidentyfikowanych w poszczególnych liturgiach pozwala zaobserwować podobieństwa występujące między przyjmowanymi w nich definicjami sytuacji.

Pierwszym z elementów definicji sytuacji występującym we wszystkich tekstach jest słabość człowieka i marginalizacja jego podmiotowej roli, a także, co się z tym wiąże, podkreślenie sprawczej roli boga i potrzeby jego pomocy człowiekowi. Lakoff i Johnson zwracają uwagę, że poszczególne metafory danych pojęć uwypuklają jedne ich aspekty, a ukrywają inne (Lakoff i Johnson 1988, 32). Wydaje się, że analogiczne stwierdzenie można odnieść do wrażeń stanowiących elementy definicji sytuacji w poszczególnych analizowanych tekstach, które z jednej strony są do siebie podobne, z drugiej zaś uwypuklają nieco inne aspekty zjawiska, które jest ich wspólnym elementem. I tak, jeśli chodzi o opis człowieka, podczas liturgii chrztu podkreślone zostają słabość i podatność na zło jako ogólne cechy przynależne każdemu człowiekowi. W obrzędach bierzmowania w centrum znajduje się słabość osób bierzmowanych. Z kolei zarówno w obrzędach małżeństwa jak i pogrzebu na pierwszym planie znajduje się marginalizacja podmiotowej roli czy to małżonków (ślub) czy też człowieka generalnie (pogrzeb). W poszczególnych obrzędach uwypuklane są również nieco inne aspekty roli boga – w rytuałach chrztu jest on

przede wszystkim dawcą miłosierdzia, podczas bierzmowania podkreślana jest jego rola jako tego, który umacnia słabego człowieka, w przypadku małżeństwa pełni on główną rolę sprawczą w kreacji miłości osób zawierających małżeństwo, zaś w rytuale pogrzebu to on decyduje o otrzymaniu przez człowieka życia wiecznego. Jednak mimo opisanych tu różnic, wyraźne wydaje się także podobieństwo między wszystkimi tymi wrażeniami, które dotyczą sprawczej roli boga i słabości człowieka.

Wspólne dla językowej definicji sytuacji we wszystkich obrzędach jest również to, że w każdym z nich człowiek jest odbiorcą jakiegoś daru pochodzącego od boga. Zarówno w obrzędach chrztu jak i bierzmowania nie jest jednoznacznie sprecyzowane, co stanowi ten dar, jasne jednak jest to, że otrzymuje się go podczas chrztu czy bierzmowania. W rytuałach małżeństwa darem, który dopiero mają otrzymać małżonkowie jest ich potomstwo, zaś w przypadku pogrzebu jest to życie wieczne. Wspólne wszystkim tym wrażeniom jest również to, że tym, od kogo pochodzą poszczególne dary, jest bóg. Wydaje się, że w tym przypadku możliwa generalizacja tych wrażeń w odniesieniu do wszystkich analizowanych tekstów mogłaby brzmieć: człowiek otrzymuje od boga cenne i pożądane dary.

Elementem wspólnym dla dwóch pierwszych obrzędów jest również istnienie stanu zagrożenia, który w przypadku chrztu nie jest szczegółowo sprecyzowany, zaś w przypadku bierzmowania wiąże się z wiarą i jej wyznawaniem. Warto zwrócić uwagę na fakt, że oba te rytuały dotyczą sytuacji, w których jednostka zyskuje nowy status wobec wspólnoty – w pierwszym przypadku jest to status jej członka, w drugim zaś członka pełnoprawnego, a więc osoby dorosłej.

9.1.3. Podsumowanie i wnioski.

Opisane powyżej różne rodzaje podobieństw między analizowanymi tekstami pozwalają, jak się wydaje, na sformułowanie dwóch wniosków:

1. Istnieje definicja sytuacji wspólna wszystkim analizowanym tekstom.

Przyjęta w tej pracy metodologia pozwala na zidentyfikowanie jako jej elementów następujących wrażeń:

- Człowiek jest słaby;
- Bóg pełni sprawczą rolę w życiu człowieka;
- Człowiek otrzymuje od boga cenne i wartościowe dary;

- Istnieje stan zagrożenia związany z wiarą.

Ostatnie wrażenie musi zostać opatrzone zastrzeżeniem, że dotyczy ono przede wszystkim obrzędów chrztu i bierzmowania, a także częściowo obrzędów pogrzebu, przez obecność w nich metafory ŚMIERĆ TO WRÓG i ewentualnego zagrożenie wprowadzane do definicji sytuacji przez istnienie wroga.

2. *Istnieją elementy systemu pojęciowego wspólne wszystkim analizowanym tekstom.* Wniosek ten oparty jest na istnieniu koherencji między metaforami występującymi w poszczególnych tekstach, a także na występowaniu tych samych metafor w różnych tekstach.

Istotne jest zaznaczenie, że zasięg tych wniosków jest ograniczony zarówno przez przyjętą metodologię (zatem mówić można jedynie o elementach definicji, które udało się zidentyfikować przy pomocy założonych metod, nie zaś o definicji sytuacji w ogóle), jak i przez przyjęty przedmiot badań (o wspólnej definicji sytuacji czy systemie pojęciowym można mówić jedynie w odniesieniu do czterech zbadanych w tej pracy tekstów). Takie ograniczenie wnioskowania wydaje się zachęcać do prowadzenia dalszych badań, które byłyby tych ograniczeń pozbawione.

9.1.4. Dalsze perspektywy badań.

Istnienie elementów wspólnych wszystkim badanym tekstom wydaje się zachęcać do przeprowadzenia podobnych analiz w odniesieniu do innego przedmiotu. I tak, drugi z zaproponowanych wniosków mógłby stać się hipotezą dla dalszych badań nad systemem pojęciowym związanym z *sacrum* opartym o szerszy materiał językowy – począwszy od korpusu języka polskiego (jeśli badania miałyby służyć całościowej rekonstrukcji systemu pojęciowego związanego z *sacrum*), przez teksty sakralne – by określić system pojęciowy, na którym są one oparte, aż po teksty liturgiczne. Interesujące wydaje się również porównanie zidentyfikowanych w ten sposób systemów pojęciowych.

Z kolei zbieżność między elementami definicji sytuacji zawartymi w poszczególnych analizowanych tekstach zachęca do prowadzenia badań dotyczących definicji sytuacji w innych źródłach związanych z katolicyzmem – za interesujące uznać można na przykład porównanie językowej definicji sytuacji zwartej w Katechizmie Kościoła Katolickiego lub dokumentach watykańskiej

Kongregacji Nauki Wiary⁶ z powyższymi ustaleniami. Tak określony przedmiot badań pozwoliłby, być może, na wyróżnienie tych elementów definicji sytuacji, które związane są z kulturą danego kraju i wynikają z dostosowania obrzędów do zwyczajów tego regionu i elementów związanych bezpośrednio z doktryną Kościoła rzymskokatolickiego.

9.2. Cel 2: Identyfikacja środków perswazji, przy pomocy których wrażenia są budowane i wzmacniane.

Wśród zidentyfikowanych środków perswazji zdecydowanie dominuje tak zwany społeczny dowód słuszności. Większość opisanych wrażeń wzmacniana jest właśnie przy jego pomocy, a więc poprzez używanie 1 osoby liczby mnogiej w wypowiedziach konstytuujących, bądź wzmacniających te wrażenia. Częste jest również stosowanie presupozycji, szczególnie przy użyciu transformatywnych czasowników takich jak uświęcać czy uwalniać, a także orzekanie o zjawiskach, których istnienie stanowi treść zidentyfikowanego wrażenia.

Powtarzalność środków perswazji w poszczególnych tekstach może sugerować zwrócenie w przyszłości uwagi badawczej na podobieństwa i różnice między środkami perswazji pojawiającymi się w tekstach liturgicznych, a takimi środkami występującymi w innych tekstach związanych z komunikacją religijną, takimi jak na przykład homilie czy wspomniane już dokumenty kościelne.

9.3. Cel 3: Wstępna weryfikacja zgodności zidentyfikowanej definicji sytuacji z definicją sytuacji przyjmowaną przez użytkowników języka.

Posłużenie się metodą egzemplifikacji w oparciu o wypowiedzi użytkowników forów dyskusyjnych portalu katolik.pl doprowadziło do odnalezienia przykładów stwierdzeń wskazujących na przyjmowanie do własnej definicji sytuacji każdego ze zidentyfikowanych wcześniej wrażeń, a zatem wstępnej weryfikacji stawianych tez. Weryfikacja ta opierała się na poszukiwaniu dowodów językowych na posługiwanie się tymi samymi metaforami strukturalnymi bądź deklarację poglądów zbieżnych z opisywanymi wrażeniami.

⁶ Kongregacja działająca przy Kurii Rzymskiej, której zadaniem, zgodnie z konstytucją apostolską *Pastor Bonus*, jest promowanie i ochrona doktryny wiary i moralności w całym świecie katolickim (Congregation for the doctrine of the faith 2010).

Jak już zauważono w części metodologicznej⁷, weryfikacja ta ma jedynie wstępny charakter, między innymi ze względu na to, że badacz poszukuje tylko przykładów potwierdzających tezę, nie analizuje zaś całościowo wybranego korpusu, a nawet odnalezienie przykładów potwierdzających stawiane tezy nie jest wystarczającą przesłanką do stwierdzenia zachodzenia związku przyczynowo-skutkowego między pojawianiem się któregoś z wrażeń w analizowanych liturgiach, a przytaczanymi egzemplifikacjami⁸. Niemniej jednak możliwość wskazania wyrażen i wypowiedzi opartych na tej samej definicji sytuacji, która zawarta jest w tekstach liturgicznych, wskazuje, że charakter poczynionych w tej pracy ustaleń można uznać za więcej niż teoretyczny. Innymi słowy – jeśli użytkownicy analizowanego portalu używają w swoich wypowiedziach tych samych metafor strukturalnych, które zostały zidentyfikowane w tekstach liturgicznych, to oznacza to, jak się wydaje, przynajmniej częściowe nakładanie się systemu pojęciowego zawartego w tych tekstach i używanego przez autorów wypowiedzi. Z kolei pojawienie się wypowiedzi zbieżnych ze zidentyfikowanymi wrażeniami wskazuje na przyjmowanie (przynajmniej częściowo) takiej samej definicji sytuacji.

Właśnie ów częściowy, wstępny charakter weryfikacji wyników przedstawiony w tej pracy również zachęca do dalszych badań. Badania te mogłyby dotyczyć wspomnianych już zależności między systemem pojęć określonym na podstawie analizy tych tekstów, a systemem pojęć obecnym w szerszym materiale językowym. Za interesujące można uznać również zweryfikowanie przynależności zidentyfikowanych wrażeń do definicji sytuacji przyjmowanej przez uczestników analizowanych obrzędów. Weryfikacja taka musiałaby opierać się na kontrolowanej próbie (by możliwe były wnioski dotyczące na przykład zależności między częstotliwością udziału w danym rytuale a przyjmowanymi wrażeniami), a także metodzie badawczej pozwalającej identyfikować faktycznie przyjmowaną definicję sytuacji nie zaś jedynie deklaracje z tym związane⁹.

⁷ Porównaj: str. 62.

⁸ Na przykład ze względu na brak pełnej kontroli nad próbą i możliwości stwierdzenia, czy osoba, której wypowiedź jest cytowana, faktycznie uczestniczy w analizowanych liturgiach.

⁹ Na problem ten zwrócono uwagę również w części metodologicznej – porównaj: str. 62.

Cytowany już we wstępie członek ICEL stwierdza: „Naszymi tekstami liturgicznymi kształtujemy pokolenia katolików” (Schellman 1994, 17). Jeśli stwierdzenie to jest prawdziwe, to praca ta stanowi próbę odpowiedzi na pytanie, w jakim kierunku przebiega to kształtowanie. Jest to odpowiedź udzielona z perspektywy językoznawcy, badacza pochylającego się nad tekstem i korzystającego z wybranych narzędzi wypracowanych przez jego dziedzinę. Przytoczone przykłady ilustrujące zbieżność między zidentyfikowanymi elementami definicji sytuacji a przekonaniami wyrażanymi na forum katolik.pl pozwalają przypuszczać, że trudno przecenić siłę z jaką teksty liturgiczne mogą „kształtować pokolenia katolików”.

INDEKS ZIDENTYFIKOWANYCH METAFOR POZNAWCZYCH

B

BÓG TO DAWCA	123
BÓG TO OJIEC	126
BÓG TO STWÓRCA	119
BÓG TO WŁADCA	118

C

CHRZEST TO DAR	65
CHRZEST TO ŁASKA	66
CHRZEST TO PRZEJŚCIE	67
CZŁOWIEK (jego serce) TO POJEMNIK	83

D

DAR DUCHA ŚWIĘTEGO TO WZMACNIAJĄCE SPOIWO	86
DAR DUCHA TO COŚ CENNEGO I ZAGROŻONEGO	87
DUCH ŚWIĘTY TO BUDOWNICZY	141
DUCH ŚWIĘTY TO DAWCA/DARCZYŃCA	141
DUCH ŚWIĘTY TO OSOBA	138
DUCH ŚWIĘTY TO SUBSTANCJA	139
DUCH TO DAWCA/ DARCZYŃCA	85
DZIECI TO BOGACTWO	96
DZIECKO TO BIORCA	65

G

GRZECH TO COŚ ZŁEGO	72
---------------------------	----

J

JEZUS TO CZŁOWIEK	135
JEZUS TO MISTRZ – NAUCZYCIEL	137
JEZUS TO POŚREDNIK BOGA	131
JEZUS TO TOWARZYSZ	136

Ł

ŁASKA (i różne jej postacie) TO SUBSTANCJA	84
ŁASKA TO DAR	66

M

MAŁŻEŃSTWO (ZWIĄZEK MAŁŻEŃSKI) TO UMOWA	99
MIŁOŚĆ MAŁŻONKÓW TO SŁABY BUDYNEK	94

N

NIEBO TO MIEJSCE	108
------------------------	-----

O

OSOBA BIERZMOWANA TO SŁABY BUDYNEK	86
---	----

P

PROŚBY DO BOGA	120
----------------------	-----

S

SAKRAMENT TO UŚWIĘCAJĄCE SPOIWO ..	94
SZATAN TO WRÓG	71

Ś

ŚMIERĆ TO WRÓG	106
----------------------	-----

U

UDZIELANIE SAKRAMENTU TO WLEWANIE	84
--	----

W

WIARA TO PRAWDA, KTÓREJ WYZNAWANIE STWARZA ZAGROŻENIE	87
---	----

Z

ZMARŁY TO ŻYWY	109
----------------------	-----

Ż

ŻYCIE TO DAR	73
ŻYCIE WIECZNE TO CENNY DAR	109

BIBLIOGRAFIA

Arystoteles. *Topiki. O dowodach sofistycznych*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1978.

Babbie, Earl. *Badania społeczne w praktyce*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2003.

Babiński, Grzegorz. *Wybrane zagadnienia z metodologii socjologicznych badań empirycznych*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1980.

Bajerowa, Irena. „Rola języka we współczesnym polskim życiu religijnym.” W *O języku religijnym*, autor: Maria Karpluk i Jadwiga Sambor, 9-20. Lublin: Redakcja Wydawnictwa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1988.

Bocheński, Józef. *Logika religii*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1990.

Bralczyk, Jerzy. *Język na sprzedaż*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2004.

Centralny Ośrodek Badania Opinii Społecznej (opracował: Boguszewski, Rafał). *Wiara i religijność Polaków w dwadzieścia lat po rozpoczęciu przemian ustrojowych. Komunikat z badań*. Warszawa: Centralny Ośrodek Badania Opinii Społecznej, 2009.

Centrum Badania Opinii Społecznej (opracował: Boguszewski, Rafał). *Znaczenie religii w życiu Polaków. Komunikat z badań*. Warszawa: Centrum Badania Opinii Społecznej, 2006.

Chruszczewski, Piotr. „Wybrane językowe i kulturowe aspekty modlitwy w judaizmie.” W *Perspektywy dyskursu religijnego, czyli Przyjęcie Kaina*, autor: Piotr Chruszczewski, 27-44. Kraków: Krakowskie Towarzystwo Popularyzowania Wiedzy o Komunikacji Językowej Tertium, 2004.

Cialdini, Robert. *Wywieranie wpływu na ludzi. Teoria i praktyka*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 1999.

Congregation for the doctrine of the faith. 10 luty 2010. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/index.htm (data uzyskania dostępu: luty 15, 2010).

Czarnecka, Katarzyna. „Perswazja w listach Jana Bilewicza - stylizacja epistolarna na łamach czasopisma „Miłujcie się!”.” W *Język religijny dawniej i dziś: (w kontekście teologicznym i kulturowym): materiały z konferencji, Gniezno, 22-24 września 2008. 4*, autor: Stanisław Mikołajczak, Paweł Bortkiewicz i Małgorzata Rybka, 347-355. Poznań: Wydawnictwo „Poznańskie Studia Polonistyczne”, 2009.

Davies, Douglas. „Introduction: Raising the Issues.” W *Rites of passage*, autor: Jean Holm i John Bowker, 1-9. Londyn: Printer Publishers Ltd., 2004.

Draguła, Andrzej. „Narracja czy inscenizacja? O naturze języka liturgicznego.” W *Język religijny dawniej i dziś: (w kontekście teologicznym i kulturowym): materiały z konferencji, Gniezno, 22-24 września 2008. 4*, autor: Stanisław Mikołajczak, Paweł Bortkiewicz i Małgorzata Rybka, 255-263. Poznań: Wydawnictwo „Poznańskie Studia Polonistyczne”, 2009.

Dubisz, Stanisław. *Uniwersalny Słownik Języka Polskiego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2003.

Forum Dyskusji Portalu Katolik.pl. 20 lipiec 2009. www.dyskusje.katolik.pl (data uzyskania dostępu: Lipiec 20, 2009).

Forum Dyskusji Potralu Katolik.pl. 20 lipiec 2009. www.dyskusje.katolik.pl (data uzyskania dostępu: Lipiec 20, 2009).

Forum Pomocy Portalu Katolik.pl. 23 lipiec 2009. www.katolik.pl/dyskusje (data uzyskania dostępu: lipiec 23, 2009).

Forum Pomocy Portalu Katolik.pl. 23 lipiec 2009. www.katolik.pl/forum (data uzyskania dostępu: lipiec 23, 2009).

Garpiel, Rafał. *Perswazja w przekazach kaznodziejskich na przykładzie homilii Jana Pawła II wygłoszonych podczas pielgrzymki do Polski w 1979 roku*. Kraków: Nomos, 2003.

Goffman, Erving. *Człowiek w teatrze życia codziennego*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1981.

—. *Rytuał interakcyjny*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2006.

Gomola, Aleksander. „Jakim ojcem jest Bóg? Konceptualizacja Boga jako Ojca w Katechizmie Kościoła Katolickiego.” W *Język religijny dawniej i dziś (w kontekście teologicznym i kulturowym). Tom 5. Materiały z konferencji. Gniezno 22-24 września 2008.*, autor: Paweł Bortkiewicz, Stanisław Mikołajczak i Małgorzata Rybka, 207-213. Poznań: Wydawnictwo „Poznańskie Studia Teologiczne”, 2009.

Grice, Paul. „Logika i konwersacja.” W *Język w świetle nauki*, autor: Barbara Stanosz, 91-114. Warszawa: Czytelnik, 1980.

Grygerková, Marcela, i Zdeněk Kovalčík. „Uwagi na temat różnic w języku współczesnej liturgii Kościoła Rzymskokatolickiego i Czechosłowackiego Kościoła Husyckiego.” W *Język religijny dawniej i dziś: (w kontekście teologicznym i kulturowym): materiały z konferencji, Gniezno, 22-24 września 2008*. 4, autor: Stanisław Mikołajczak, Paweł Bortkiewicz i Małgorzata Rybka, 235-243. Poznań: Wydawnictwo "Poznańskie Studia Polonistyczne", 2009.

Grzegorzczkova, Renata. *Wprowadzenie do semantyki językoznawczej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001.

Grzegorzczkova, Renata. „Wypowiedzi religijne jako forma uczestnictwa w sacrum.” W *Język religijny dawniej i dziś. T II. Materiały z konferencji - Gniezno, 3-5 czerwca 2004.*, autor: Stanisław Mikołajczak i Tomasz Węclawski, 15-24. Poznań: Wydawnictwo "Poznańskie Studia Polonistyczne", 2005.

Grzelak, Eliza. „Wykorzystanie strategii szczerości w komunikacji Jana Pawła II z wiernymi.” W *Język religijny dawniej i dziś: materiały z konferencji, Poznań, 24-26 kwietnia 2006*. 3, autor: Paweł Bortkiewicz, Stanisław Mikołajczak i Małgorzata Rybka, 44-52. Poznań: Wydawnictwo "Poznańskie Studia Polonistyczne", 2007.

Grzelińska, Agata. „Perswazja w ogłoszeniach parafialnych.” W *Język religijny dawniej i dziś: materiały z konferencji, Poznań, 24-26 kwietnia 2006*. 3, autor: Paweł Bortkiewicz, Stanisław Mikołajczak i Małgorzata Rybka, 363-372. Poznań: Wydawnictwo "Poznańskie Studia Polonistyczne", 2007.

Habrajska, Grażyna. „Metody ankietowe i analiza tekstów w badaniach językowego obrazu świata.” *Język a Kultura*, 2000.

Haviland, William A., Dana Walrath, i Harold E. L. Prins. *Cultural anthropology. The human challenge*. Belmont: Thomson Wadsworth, 2008.

Holm, Jean, i John Bowker. *Rites of passage*. Londyn: Printer Publishers Ltd., 2004.

Hopfe, Lewis M., i Mark R. Woodward. *Religions of the world*. New Jersey: Vango Books, 2009.

ICEL. *What is ICEL?* 27 marzec 2010. <http://www.icelweb.org/whatis.htm> (data uzyskania dostępu: kwiecień 03, 2010).

Karpluk, Maria, i Jadwiga Sambor. „Od redaktorów.” W *O języku religijnym. Zagadnienia wybrane.*, autor: Maria Karpluk i Jadwiga Sambor, 5-7. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1988.

Kępka, Izabela. „Różnorodność form Pluralis homileticus w kazaniach ks. Hieronima Kajsiewicza.” W *Język doświadczenia religijnego. Tom I*, autor: Grzegorz Cyran i Elżbieta Skorupska-Raczyńska, 233-244. Szczecin: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego, 2008.

Kładočný, Piotr. „Księga Ezechiela - spojrzenie językoznawcy.” W *Perspektywy dyskursu religijnego, czyli Przyjęcie Kaina*, autor: Piotr Chruszczewski, 115-132. Kraków: Krakowskie Towarzystwo Popularyzowania Wiedzy o Komunikacji Językowej Tertium, 2004.

Kołąkowski, Leszek. „O wypowiedzianiu niewypowiedzianego: język i sacrum.” *Język a kultura. Tom 4. Funkcje języka i wypowiedzi.*, 1991: 53-63.

Korpus Języka Polskiego. 2008. <http://korpus.pwn.pl/> (data uzyskania dostępu: maj 2008, 21).

Kowalski, Dominik. „Spontaniczna kultura logiczna.” W *Pragmatyka anomalii logicznych*, autor: Wojciech Suchoń, Irena Trzcieniecka-Schneider i Dominik Kowalski, 31-44. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2008.

Krzemińska, Agnieszka. *Pragmalingwistyczne środki perswazji języka polityki*. Poznań: Niepublikowana praca doktorska, 2002.

Krzeszowski, Tomasz P. „Wstęp do wydania polskiego.” W *Metafory w naszym życiu*, autor: George Lakoff i Mark Johnson, 5-19. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1988.

Lakoff, George, i Mark Johnson. *Metafory w naszym życiu*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1988.

Lippmann, Walter. *Public opinion*. New York: The Macmillan Company, 1960.

Lyons, John. *Semantyka cz.1*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1984.

McCabe, Alyssa. „Zdania w połączeniach - tekst i dyskurs.” W *Psycholongwistyka*, autor: Jean Berko Gleason i Nan Bernstein Ratner, 299-332. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2005.

Messinger, E., H. Sampson, i R. D. Towne. „Life as Theater: Some Notes on Dramaturgic Approach to Social Reality.” W *Life as Theater. A Dramaturgical Sourcebook.*, autor: Dennis Brisser i Charles Edgley. Chicago: Aldine Publishing, 1975.

Michalska, Monika. „Językowe środki perswazji w kazaniach księdza prymasa Stefana Wyszyńskiego.” W *Język religijny dawniej i dziś: materiały z konferencji, Gniezno, 15-17 kwietnia 2002*, autor: Stanisław Mikołajczak i Tomasz Węclawski, 157-164. Poznań: Wydawnictwo "Poznańskie Studia Polonistyczne", 2004.

Mikołajczak, Stanisław. „Modlitwa powszechna - kształt językowy i charakterystyka gatunkowa.” *Język religijny dawniej i dziś*. Poznań: Poznańskie Studia Polonistyczne, 2004. 86-94.

Mikołajczak, Stanisław, i Tomasz Węclawski. „Słowo wstępne.” W *Język religijny dawniej i dziś: materiały z konferencji, Gniezno, 15-17 kwietnia 2002*, autor: Stanisław Mikołajczak i Tomasz Węclawski, 9-10. Poznań: Wydawnictwo "Poznańskie Studia Polonistyczne", 2004.

Obrzędy chrztu dzieci wg rytuału rzymskiego. Katowice: Wydawnictwo Kurii Diecezjalnej, 1972.

Polak, Tomasz. „Uniwersum wczesnych chrześcijan. Próba rekonstrukcji. Zagadnienia szczegółowe.” Poznań: notatki własne, 27 luty 2009.

Polański, Edward, i Jolanta Bujak-Lechowicz. „Miłość u kardynała Stefana Wyszyńskiego - kognitywne spojrzenie.” W *Język religijny dawniej i dziś: (w kontekście teologicznym i kulturowym): materiały z konferencji, Gniezno, 22-24 września 2008*. 5, autor: Paweł Bortkiewicz, Stanisław Mikołajczak i Małgorzata Rybka, 33-43. Poznań: Wydawnictwo "Poznańskie Studia Polonistyczne", 2009.

Przybylska, Renata. *Polisemia przyimków polskich w świetle semantyki kognitywnej*. Kraków: Universitas, 2002.

Rosow, Irving. *Socialization to the old age*. Los Angeles: University of California Press Ltd., 1974.

Salamucha, Jan. *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1997.

Schellman, James, wywiad prowadzony przez: editors of U.S. Catholic. *The language of the liturgy: Why what we say at mass matters*. (czerwiec 1994).

Schopenhauer, Artur. *Erystyka, czyli sztuka prowadzenia sporów*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Alma-Press, 2002.

Searle, John R. *Czynności mowy. Rozważania z filozofii języka*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1987.

Skowronek, Katarzyna. „Obraz współczesnej kobiety w listach pasterskich Konferencji Episkopatu Polski.” W *Język religijny dawniej i dziś: materiały z konferencji, Poznań, 24-26 kwietnia 2006*. 3, autor: Paweł Bortkiewicz, Stanisław Mikołajczak i Małgorzata Rybka, 172-181. Poznań: Wydawnictwo "Poznańskie Studia Polonistyczne", 2007.

Sołoma, Luba. *Metody i techniki badań socjologicznych: wybrane zagadnienia*. Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, 2002.

Suchostawska, Laura. „Kognitywna analiza przypowieści Jezusa przedstawiających relację Bóg - człowiek.” W *Perspektywy dyskursu religijnego, czyli przyjęcie Kaina*, autor: Piotr P. Chruszczewski, 247-266. Kraków: Tertium, 2004.

Szacki, Jerzy. *Historia myśli socjologicznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002.

Szacki, Jerzy. „Słowo wstępne.” W *Człowiek w teatrze życia codziennego*, autor: Erving Goffman, 5-27. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1981.

Szczepański, Jerzy. „Charakterystyka metody biograficznej. Zasady analizy dokumentów biograficznych.” W *Badania empiryczne w socjologii: wybór tekstów.*, autor: Marian Malikowski i Marian Niezgoda, 361-383. Tyczyn: Wyższa Szkoła Społeczno-Gospodarcza, 1997.

Sztompka, Piotr. *Socjologia*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2003.

Szymanek, Krzysztof. *Sztuka argumentacji: słownik terminologiczny*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001.

Święta Kongregacja Kultu Bożego. „Dekret nr 800/71.” W *Obrzędy bierzmowania według pontyfikału rzymskiego*, 7. Katowice: Wydawnictwo Kurii Diecezjalnej, 1975.

Tokarz, Marek. *Argumentacja. Perswazja. Manipulacja*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2006.

Tyszką, Tadeusz. *Psychologiczne pułapki oceniania i podejmowania decyzji*. Gdańsk: Gdańskie wydawnictwo Psychologiczne, 2000.

van Gennep, Arnold. *Rites of passage*. Londyn: Routledge Library Editions, 2004.

Węclawski, Tomasz. *Wspólny świat religii*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1995.

Wojtak, Maria. „Styl religijny w perspektywie genologicznej.” W *Język religijny dawniej i dziś: materiały z konferencji, Gniezno, 15-17 kwietnia 2002*, autor: Stanisław Mikołajczak i Tomasz Węclawski, 105-113. Poznań: Wydawnictwo "Poznańskie Studia Polonistyczne", 2004.

Zdunkiewicz, Dorota. „Językowe środki perswazji w homiliach (na przykładzie testów Jana Pawła II).” *Język a kultura*, 1991: 149-157.

Žižek, Slavoj. *Wzniosły obiekt ideologii*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2001.