

# Forum Lingwistyczne

nr 11 (1)  
2023



# Forum **Lingwistyczne**

nr 11 (1)  
2023

JĘZYKOWE I KULTUROWE  
MANIFESTACJE *SACRUM*

STUDIA

VARIA

POLEMIKI



**Instytut Językoznawstwa  
Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach**

**Redakcja:**

Redaktor naczelna – Magdalena Pastuch  
Zastępca redaktor naczelnej – Katarzyna Sujkowska-Sobisz  
Sekretarz naukowa – Karolina Lisczyk

**Komitet Redakcyjny:**

Aleksandra Janowska, Iwona Loewe, Mirosława Siuciak, Jacek Warchała, Katarzyna Węsierska

**Redakcja naukowa numeru:**

Aleksandra Janowska, Aleksandra Niewiara

**Recenzenci:**

Lista wszystkich recenzentów jest publikowana raz w roku na stronie internetowej: <https://www.journals.us.edu.pl/index.php/FL>

**Rada naukowa:**

Nam-Shin Cho (Yonsei University, Seul), Mario Enrietti (Università degli Studi di Torino), Jewgenija Karpilowska (Ukraińska Akademia Nauk, Kijów), Stanisław Koziara (Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie), Aleksander Łukaszaniec (Białoruska Akademia Nauk, Mińsk), Ewa Malinowska (Uniwersytet Opolski), Swietłana Mengel (Uniwersytet Marcina Lutra w Halle), Radosław Pawelec (Uniwersytet Warszawski), Ewa Sławek (Uniwersytet Śląski w Katowicach), Jan Sokołowski (Uniwersytet Wrocławski), Irena Stramljič Breznik (Uniwersytet w Mariborze, Słowenia), Ewa Teodorowicz-Hellman (Uniwersytet w Sztokholmie), Martine Vanryckeghem (University of Central Florida, USA), Piotr Wierzchoń (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), Maria Wojtak (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin)

**Redakcja:**

Instytut Językoznawstwa Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach  
ul. Uniwersytecka 4, 40-007 Katowice  
tel. +48 32 200 95 15, [ij-k.wh@us.edu.pl](mailto:ij-k.wh@us.edu.pl)  
[forumlingwistyczne@us.edu.pl](mailto:forumlingwistyczne@us.edu.pl), <https://www.journals.us.edu.pl/index.php/FL>

Wersją referencyjną czasopisma od 2019 roku jest wydanie elektroniczne.  
Wcześniej czasopismo ukazywało się w wersji drukowanej z numerem ISSN 2449-9587.  
W formie elektronicznej publikacja dostępna jest w zasobach:

Central and Eastern European Online Library  
([www.ceeol.com](http://www.ceeol.com))

Open Journal Systems  
(<http://www.journals.us.edu.pl>)

The Central European Journal of Social Sciences and Humanities  
(<http://cejsh.icm.edu.pl>)

Gold open access

# SPIS TREŚCI

## STUDIA 1

### **Joanna Sobczykowa**

Język sakralny wobec polskiego języka narodowego.  
Łacina

### **Małgorzata Jabłońska**

De profundis clamavi ad te, Domine... Le specificità linguistiche delle giaculatorie e la loro presenza storica nel repertorio delle preghiere italiane

### **Jarosław Pacuła**

*Plichacz w beczce siwra Deusa o spas* – słownictwo należące do kategorii „religia” w XIX-wiecznej gwarze przestępczej

### **Ewa Masłowska**

Epika dziadowska jako religijny tekst kultury ludowej w Polsce na tle słowiańskim

### **Małgorzata Haładewicz-Grzelak**

Semiotaktyka znaczników hieratycznych: wybrane zagadnienia struktury znaku i procesów semiologicznych

### **Rafał Młyński, Elżbieta Sadowska**

Zaburzenie ze spektrum autyzmu w warunkach dwujęzyczności. Przegląd badań

### **Ewa Urbaniak**

Rozmowy przy stole w Polsce i w Hiszpanii – analiza zrytualizowanych środków językowych

## VARIA 2

## POLEMIKI **3**

### **Stanisław Cygan**

Wokół zagadnień języka religijnego. Refleksja po lekturze książki Kazimierza Ożoga *Polskie pieśni religijne. Aspekty językowe i kulturowe* (Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2022, 345 s.)

### **Małgorzata Misiak**

Między cerkwią a karczmą – w kręgu łemkowskich paremii. Uwagi na temat książki Bolesława (Wasyła) Bawolaka, *Łemkowskie przysłowia i powiedzenia ze Świątkowej Wielkiej i okolic* (przepisał, przetłumażył i zredagował Tomasz Kwoka, Wydawnictwo Żywnowski, 2021, 798 s.)

Noty o autorach

# TABLE OF CONTENTS

## STUDIES 1

**Joanna Sobczykowa**

Latin as a sacral language in its relation to the Polish national language

**Małgorzata Jabłońska**

*De profundis clamavi ad te, Domine...* The linguistic specificities of the aspiration prayers and their historical presence in the repertoire of Italian prayers

**Jarosław Pacuła**

*Plichacz w beczce siwra Deusa o spas* – on lexis belonging to category „religion” in 19th century criminal jargon

**Ewa Masłowska**

The poetry of wandering beggars as a text of Polish folk culture against the Slavic background

**Małgorzata Haładewicz-Grzelak**

Semiotactics of hieratic markers: selected issues on sign structure and semiological processes

## VARIA 2

**Rafał Młyński, Elżbieta Sadowska**

Autism spectrum disorder in bilingual environment: review of research

**Ewa Urbaniak**

Dinner conversations in Poland and Spain: analysis of ritualized linguistic units

## POLEMICS 3

### **Stanisław Cygan**

On the issues of religious language. A reflection after reading Kazimierz Ożog's book *Polskie pieśni religijne. Aspekty językowe i kulturowe / Polish religious songs. Linguistic and cultural aspects* (Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2022, 345 s.)

### **Małgorzata Misiak**

Between the church and the inn – in the circle of Lemko proverbs Remarks on the book by Bolesław (Wasył) Bawolak “Łemkowskie przysłowia i powiedzenia ze Świątkowej Wielkiej i okolic” (transcribed, translated and edited by Tomasz Kwoka, Wydawnictwo Żyżnowski, 2021, 798 s.)

Notes about authors

STUDIA

1





## Język sakralny wobec polskiego języka narodowego. Łacina

Latin as a sacral language in its relation to the Polish national language

**Abstract:** Joanna Sobczykowa's article deals with Latin as a sacred language in the Polish cultural area in history and today. Sobczykowa outlines the situation in other areas of culture, Semitic or Slavic. She examines the status and functions of liturgical Latin in history and today, by looking at opinions of speakers, theologians, linguists, and philosophers of religion. She also looks at documents in the form of Latin works by medieval Polish preachers and their concern for the understanding of the Latin liturgy by the people. Finally, she shows and stresses the difference between verbal and spiritual understanding present in meditation and that between the tendencies towards sacralization and desacralization.

**Key words:** Latin, sacred language, religious language, history, culture

**Abstrakt:** Artykuł dotyczy łaciny jako języka sakralnego w polskim obszarze kulturowym w historii i współcześnie. Szkicowo potraktowano w nim sytuację w innych obszarach kultury, takich jak semicki czy słowiański. Analizie zostały poddane status i funkcje łacińskiego języka liturgicznego w ujęciu historycznym i współcześnie – w odczuciu mówiących, teologów, językoznawców, filozofów religii. W tekście przedstawiono udokumentowanie łacińskiej twórczości średniowiecznych polskich kaznodziejów i troskę o rozumienie liturgii łacińskiej przez lud. Pokazano również napiętość między tendencjami do sakralizacji i desakralizacji, różnicę między rozumieniem werbalnym a duchowym, danym w rozmyślanu.

**Słowa kluczowe:** łacina, język sakralny, język religijny, historia, kultura

W religijnym podejściu do języka widzimy tę samą inspirację,  
która przenika wszystkie formy kultu: pragnienie ucieczki od nędzy przygodności,  
pragnienie wyważenia wrót prowadzących do królestwa, które opiera się żarłoczności czasu  
(L. Kołakowski, *O wypowiedaniu niewypowiadalnego: język i sacrum*)

W niniejszym artykule proponuję syntetyzujące spojrzenie na relację pomiędzy łaciną jako językiem kultu a językiem narodowym w polskim obszarze kulturowym dawniej (średniowiecze, XVI w.) i współcześnie.

Przymiotnik *sakralny*, a także motywuujący go rzeczownik *sacrum* znane są polszczyźnie ogólnej: *sakralny* ‘związany z kultem religijnym; kościelny, religijny’ <śrdwłac.>; *sacrum* ‘sfera rzeczy, zjawisk, spraw świętych, przeciwstawiona sferze *profanum* (obejmującej rzeczy, zjawiska, sprawy świeckie)’ <łac.> (Dunaj, 1998). W pojęciu języka religijnego (w tym sakralnego) jako odmiany bądź stylu języka narodowego zakłada się naturalne pierwszeństwo (uprzedniość) języka narodowego/ogólnego, który na potrzeby kontaktu z *sacrum* wykształca język/styl służący wyrażaniu tej wartości. Pierwotne jest zapewne myślenie religijne przed językiem ‘mówieniem’. Sformułowanie tytułu *sakralny wobec narodowego* dopuszcza możliwość języka *sacrum* innego niż narodowy<sup>1</sup>.

Przywołam tu niektóre ujęcia języka sakralnego/*sacrum* bądź religijnego, ale wiążanego mniej lub bardziej wyraźnie z kultem.

Jadwiga Puzyńska *język sacrum* w rozumieniu komunikacyjnym definiuje jako język charakterystyczny dla wypowiedzi (w języku naturalnym i za pomocą innych kodów semiotycznych), którymi poszczególni ludzie lub całe społeczności dają wyraz swojemu kontaktowi z *sacrum* (Puzyńska, 1998, s. 25)<sup>2</sup>. Poza tekstami rytualnymi, modlitwami, poezją i sztuką sakralną badaczka widzi w tym obrębie również błogostawieństwa i indywidualne ślubowania z odwoływaniem się do *sacrum*. Odnosząc się do dwustopniowego rozumienia *języka religijnego* w aspekcie filologicznym w *Encyklopedii katolickiej* (por. Bajerowa i Puzyńska, 2000, s. 19–20), wyróżnia w sensie węższym język kultu, traktatów teologicznych, katechezy, homiletyki i literatury pięknej o treści religijnej, w szerszym zaś – język tekstów mówiących o religii „z zewnątrz”. Zakres wynikający z sytuacji religijnej postuluje ona zachować dla języka *sacrum*.

Maria Wojtak za prymarną wersję stylu religijnego uważa „teksty kultowe, które na mocy sankcji udzielonej przez Kościół są najbardziej doskonałą formą interakcji człowieka religijnego z Bogiem” (1998, s. 317). Również Renata Grzegorzczakowa w obrębie języka religijnego, definiowanego przez odniesienie do *sacrum* widzi w węższym sensie m.in. język kultu: wypowiedzi, „w których mówiący włącza się w rzeczywistość transcendentną”; tę funkcję uczestnictwa w *sacrum* nazywa misteryjną<sup>3</sup> (2005, s. 15; 2008, s. 5, 7–8). Także Dorota Zdunkiewicz-Jedynak język liturgii sytuuje w obrębie kanonicznego języka religijnego (2013, s. 108–109). Teksty *sacrum* – zawierające przekaz religijny, i teksty *profanum* – użytkowe i artystyczne wyróżnia w swej typologii Andrzej Markowski (2005,

<sup>1</sup> Niniejszy artykuł powstał z inspiracji tak brzmiącym tematem, zaproponowanym (obok innych) przez organizatorów konferencji Komisji Języka Religijnego Międzynarodowego Komitetu Słowistów, która się odbyła w Jekaterynburgu w roku 2021.

<sup>2</sup> Badaczka wnikliwie omawia znaczenie słowa i pojęcia *sacrum* w słownikach języka polskiego, w filozofii i religioznawstwie, w języku wielkich pisarzy polskich i europejskich (Puzyńska, 2000, s. 21–24).

<sup>3</sup> Objaśniając misteryjną naturę liturgii, teolog podaje trzy znaczenia terminu *mysterium/misteryjność* w fenomenologii religii: 1) sekret rygorystycznie zachowywany i praktykowany w religiach misteryjnych oraz plemiennie-narodowych; związany z ezoteryzmem; 2) niewiedza wynikająca z niepełnego objawienia prawdy w religii o charakterze gnostyckim, wynikała z uwikłania podmiotu poznającego w materię, jak w manicheizmie; 3) misterium chrześcijańskie, które jest przede wszystkim wewnętrznym życiem Trójjedynego Boga, bogactwem Jego miłości, objawionej w stworzeniu świata i jego zbawieniu w Jezusie Chrystusie (por. Migut, 2018, s. 11).

s. 115). Władysław Lubaś wyodrębnia styl kościelny (o charakterze dydaktycznym: kazania, nauczanie, indywidualny styl kapłański) i sakralny (modlitwy, rytuały) – wolny od potoczności (2003, s. 14)<sup>4</sup>. Dla Leszka Kołakowskiego język *sacrum* jest językiem kultu, dąży do niezmienności, bo taka jest struktura kultu i sam Niezmienny: Inny, wysoki, tajemniczy (misteryjny). Różnica między *sacrum* a *profanum* wyrażalna jest też w języku: język kultu różni się od świeckiego, ale nie jest od niego odizolowany (1991, s. 53, 61).

Będę się posługiwała terminem *język sakralny*, stosowanym wąsko do centrum, rezerwowanym w obrębie języka religijnego (rozumianego szerzej) dla języka kultu, czyli liturgii.

Bóg od dawna pojmowany był jako istota przekraczająca to, co ziemskie, a więc oddzielona od sfery ludzkiej. Już archaiczne społeczności wykształciły specjalne języki sakralne. Dla Żydów język modlitw – hebrajski – stał się po wygnaniu niezrozumiały, toteż podczas głośnej lektury teksty tłumaczono na aramejski. Pierwsi chrześcijanie celebrowali liturgię w językach miejscowych: w Palestynie po aramejsku, poza nią – w języku greckim koine; na Wschodzie – w językach koptyjskim, syryjskim, armeńskim, etiopskim, staro-cerkiewno-słowiańskim, od X w. – w arabskim. Greka była też językiem liturgicznym w Rzymie – aż do IV i V w., chociaż już od III w. wprowadzano łacinę<sup>5</sup>. Wskutek wpływów bizantyjskich od VII w. wzmacniała się pozycja języka greckiego, co zaowocowało w liturgii papieskiej czytaniem w obu językach. W następnych stuleciach łacina okrzepła i stała się językiem liturgicznym narodów ewangelizowanych i włączonych do Kościoła (Nadolski, 1989, s. 166–167).

Chrześcijaństwo przyszło do nas w dwóch obrządkach liturgicznych: wcześniejszym – cerkiewno-słowiańskim, i późniejszym – łacińskim, w niewielkim zakresie – za Mieszka II – także greckim. Staro-cerkiewno-słowiański zaczął funkcjonować w sferze sakralnej jako słowiański język rodzimy; dzisiaj jest dla Słowian raczej mało zrozumiały. Tadeusz Milewski podkreśla duży zasięg terytorialny i czasowy tego języka w średniowieczu: w latach 863–1079 objął on główne kraje Słowiańszczyzny Zachodniej, tj. Morawy, Czechy i Polskę. Skutkowało to ukonstytuowaniem się dwóch języków liturgicznych, czyli łaciny i staro-cerkiewno-słowiańskiego (Milewski, 1969, s. 363–364; por. 1964, s. 50–52). Misja cyrylometodejska skierowana była z południowosłowiańskim (prawie prastłowiańskim?) zapleczem językowym: tłumaczeniami *Pisma Świętego* i ksiąg liturgicznych, do ludów zachodniosłowiańskich, z pewnością z uwzględnieniem skutecznej komunikacji językowej. Różnica alfabety w tym początkowym, mówionym etapie chrystianizacji nie wydawała się istotna.

Na ziemiach polskich język łaciński ostał się w sprawowaniu kultu. Polszczyzna – o statusie języka ludowego – była nieodzowna w ewangelizacji, nie mogła natomiast sprościć funkcji liturgicznej. Język łaciński, należący do zupełnie innej rodziny typologicznej, był niezmienny, sprawny, wypróbowany, wydoskonalony gramatycznie, leksykalnie, stylistycznie, bogaty literacko, hieratyczny. Normalizowana forma wpływała na jego prestiż (Mio-

<sup>4</sup> Encyklopedia Gutenberga z roku 1932 zawiera termin *kościelny język* i definiuje go jako 'język obcy używany w służbie bożej, np. łaciński w kościele rzymskokatolickim; stary dialekt mowy odnośnego kraju, którym napisane są liturgiczne i święte księgi, np. kościelno-słowiański'.

<sup>5</sup> Łacina rozpowszechniła się najpierw w życiu codziennym wspólnoty chrześcijańskiej, od połowy III w. była językiem oficjalnym dokumentów kościelnych, następnie stała się językiem liturgicznym, począwszy od liturgii słowa (Stawski, 2005, s. 500–501).

dunka, 1990, s. 13)<sup>6</sup>. Jako niezrozumiały niósł z sobą tajemniczość. Mszę św. sprawowano w tym właśnie języku – z wyjątkiem kazania, modlitwy wiernych zwanej *wypominkami*, spowiedzi powszechnej oraz śpiewów dopuszczonych dla wiernych w językach narodowych (por. Sczaniecki, 1962, s. 45–48). Odczytanie *Ewangelii* poprzedzała specjalna pieśń, polskojęzyczna modlitwa do Trójcy Świętej i wezwanie do słuchania z zapowiedzią „prostego wykładu”, po czym kapłan czytał 3–4 słowa łacińskie *Ewangelii* lub lekcji i kolejno je po polsku objaśniał (Sczaniecki, 1962, s. 78). Po wstępie odmawiano *Zdrowaś Maryjo*, na końcowe *Amen* kazania odpowiadano *Panie Boże zapłać*; potem następowały jeszcze ogłoszenia. Zakazywano nawet głośnego odmawiania kanonu mszalnego, aby święty tekst nie był słyszany przez nieświadomy (*ignarus*) lud świecki, zapewne z lęku przed świętokradztwem. Główna Msza św., czyli suma, była śpiewana (*missa cantata*), co uwydatniało piękno liturgii. W dialogu liturgicznym nie uczestniczyli jednak wierni świeccy. W swoich kościołach plebani odprawiali też godziny kanoniczne: nieszpory i matutinę, zakonnicy – całą liturgię, na ogół śpiewaną, a więc atrakcyjną dla wiernych (Skierska, 2003, s. 191, 202).

Wierni uczestniczyli we Mszy św. przede wszystkim przez rozpamiętywanie, traktując rytę mszalną w sensie mistycznym jako przedstawiające mękę i śmierć Chrystusa<sup>7</sup>: *Vita „Christi quasi una missa solemniissima fuit”* – pisał w *Ordo Missae, Cracoviae* Stanisław Zaborowski (1512). Szerzej ujął to Antoni z Napachania, pisząc *Enchiridion to jest książki ręczne o nauce Chrześcijańskiej*: „Msza jest święta służba człowieczeństwo i mękę Pana Krystusową rozpominająca. Żadnej sprawy zewnętrznej nie masz we Mszy, któraby niczego nie znamionowała ze strony męki a człowieczeństwa Pana Krystusowego” (1558). Tę metodę interpretacji Mszy św. propagowali liturgiści, a zasadzała się ona na obserwacji zachowań i gestów kapłana przy ołtarzu. Ich rozpoznanie było sygnałem do objęcia myślą odpowiedniej tajemnicy z życia Zbawiciela. Zaowocowało to rozmyślaniem męki Jezusa według tajemnic *Różańca*. Jeszcze w XVIII w. pouczano wiernych, np. w księdze *Obserwacje święte [...] podane od jednego Societatis Jesu teologa* (Poznań 1730):

Patrząc na postęпки kapłana przy ołtarzu, możesz samym sercem rozpamiętywać Mękę Jezusa Pana lub(o) słów nie będziesz mówił tych, które się kładą, boć to możesz do Pana Boga i sercem mówić, snadna to rzecz będzie, kiedy się w to włożysz i nauczysz, co która ceremonija znaczy [...]. Gdy kapłan z ministrami wychodzi z Zakrystii, pomyśl sobie, jako Pan Jezus z uczniami swymi szedł do Ogrójca [...]. Gdy kapłan się rozłącza z ministrami uważ jako Pan Jezus odszedł od uczniów na stronę dla modlitwy, a oni w tym zadrzymali się [...] (Sczaniecki, 1962, s. 155–157).

Kardynał Hozjusz uważał, że sprawowanie liturgii mszalnej przemawia nie tylko „do intelektu poprzez zasłyszane słowa, ale więcej jeszcze poprzez wzrok i wszystkie widzialne znaki” („non auribus magis, quam oculis hominum inculcantes”) (Sczaniecki, 2020, s. 330–331).

<sup>6</sup> Uważa się, że prestiż budują: pozycja kulturowo-cywilizacyjna społeczności, istnienie elit władzy kulturowej i politycznej zainteresowanych językiem, aura intelektualna wokół języka oraz edukacja językowa (Gajda, 2010, s. 150).

<sup>7</sup> Ten sposób rozumienia akcji liturgicznej rozwijał na Zachodzie od IX w. Amalariusz (Sczaniecki, 1962, s. 157).

Dla prostego ludu przeznaczona była książeczka mistagogiczna liturgisty paulińskiego Mi-kołaja z Wilkowiecka *O Mszej świętej opisanie. I o tajemnicach przedniejszych, ceremonijech ku niej należących* wydana w Krakowie w 1586 r. (Sczaniecki, 2020, s. 437).

Najdawniejszym świadectwem życia wewnętrznego opartego na medytowaniu liturgii (według szkoły benedyktyńskiej) są łacińskie modlitwy autorstwa księżnej Gertrudy (córki Mieszka II i Rychezy), starannie wykształconej (Górski, 1962, s. 16–25).

Już w XIII w. duchowieństwo parafialne zobowiązane było do głoszenia wiernym niedzielnych i świątecznych kazań (*praedicationes*) objaśniających *Pismo Święte*, a w związku z tym – do zaopatrzenia się w rękopisy z kolekcjami kazań (*de tempore* i *de sanctis*) (Skierska, 2003, s. 178–179). Kazania tworzone i spisywano po łacinie – dzięki temu mogły być przydatne w szerokich kręgach kaznodziejów, działających w różnych środowiskach etnicznych. Glosy polskie w łacińskich kazaniach średniowiecznych są tego dowodnym przykładem (Belcarzowa, 1981, 1983, 1997, 2001).

Spośród polskich kaznodziejów łacińskich należy wymienić (por. Domański, 2020) przede wszystkim Stanisława ze Skarbimierza – intelektualistę, doktora praw, pierwszego rektora odnowionego Uniwersytetu Krakowskiego. Zbiór jego kazań w języku łacińskim *Sermones super „Gloria in excelsis”* (Kazania na temat „Chwała na wysokościach”), powstały w Pradze w 1390 r., składa się z 20 mów przeznaczonych dla kleru parafialnego, poprzedzonych wstępem autora<sup>8</sup>. Peregryn z Opola, dominikanin, kaznodzieja z przełomu XIII/XIV w., wykształcony w studium konwentualnym w Raciborzu i na którymś z uniwersytetów zachodnich, napisał kazania *de tempore* i *de sanctis* (m.in. o Wojciechu, Stanisławie i Jadwidze), które cieszyły się popularnością w wielu krajach Europy, o czym świadczą blisko 300 zachowanych średniowiecznych kopii rękopiśmiennych i wiele wydań drukowanych w XV w., m.in. w siedmiu znanych oficynach niemieckich. Liczne egzemplarze w jego kazaniach wskazują na ich przeznaczenie do wygłaszania świeckim, a nie tylko zakonnikom. W kodeksie z jego kazaniem łacińskimi znajdują się również spisane po polsku *Kazania gnieźnieńskie*. Stanisław Stojko z Książa Wielkiego, doktor praw wykształcony w Bolonii, prepozyt zakonu Bożogrobców w Miechowie, jest autorem kolekcji kazań napisanych po łacinie przed 1391 r. pod wspólnym tytułem *Opus sermonum dominicalium* (Księga kazań niedzielnych). Pamiętajmy, że *Kazania gnieźnieńskie* – spisane na początku XV w. – oprócz 10 kazań w języku polskim zawierają 95 mów łacińskich<sup>9</sup>, z czego 70 jest odpisem ze zbioru *de sanctis* Peregryna z Opola, jedno pochodzi z jego cyklu *de tempore*. Autora pozostałych nie znamy. Kazania polskie spisał prawdopodobnie Łukasz z Wielkiego Koźmina, magister, profesor i rektor Akademii Krakowskiej.

Zbiory kazań łacińskich funkcjonowały jako pomoc kaznodziejska także przez następne stulecia<sup>10</sup>. Język rodzimy jeszcze długo sprawiał trudności w przekazywaniu pojęć doty-

<sup>8</sup> Towarzystwo im. Stanisława ze Skarbimierza (Societas de Stanislai de Skarbimira) wydało w roku 2000 tegoż twórcy – dwujęzycznie – *Mowy wybrane o mądrości / Sermones selecti de sapientia* w opracowaniu Mirosława Korolki.

<sup>9</sup> Kodeks zawiera też fragmenty *Złotej legendy* Jakuba de Voragine oraz polskie modlitwy z końca XV w.

<sup>10</sup> Zachował się np. brudnopis kazania przygotowywanego przez pewnego księdza z Mszany Śląskiej na podstawie tekstu teologa Matthiasa Fabera SJ, z jego dzieła *Concionum Opus Tripartitum: Pluribus in Singula Evangelia Argumentis Instructum Auctore Matthia Fabro SS. Theologiae Licentiato Parocho*

czących prawd wiary, o czym przekonuje wyznanie piętnastowiecznego kaznodziei parafialnego: „[...] *difficilius tamen est concepta exprimere per sermonem, sed difficilimum est aliquid dicere in vulgari sermone*” (Wolny, 1974, s. 295) (trudniej jest jednak wyrazić myśli słowami, lecz najtrudniej jest cokolwiek powiedzieć w mowie ludowej / języku ludowym)<sup>11</sup>.

W średniowieczu zaznaczyła się też refleksja na temat tworzenia kazań. W XV w. (1420–1430) teolog krakowski Andrzej z Kokorzyna napisał podręcznik liturgiczny dla kapłanów – *Speculum sacerdotum*, zawierający omówienie formuł i rytów – stosownie do potrzeb i możliwości kleru (Sczaniecki, 2020, s. 373–374).

W tekstach liturgii eucharystycznej od najdawniejszych czasów zachowywano pewne wyrażenia pochodzenia hebrajskiego – zapewne w poczuciu ich szczególnej wartości, np. *alleluja, amen, hosanna*. Podobnie traktowano śpiewane formuły modlitewne, jak odziedziczoną z liturgii greckiej *Kyrie eleison*. Podlegały one rozbudowie (przez podkładanie osobnych sylab pod poszczególne dźwięki złożonej melodii gregoriańskiej) – w języku łacińskim, a następnie narodowym. Sztukę tę zapoczątkował Amalariusz z Metz (IX w.), a rozwijała się ona aż do XVI w., głównie w opactwie benedyktyńskim St. Gallen we Francji. Takim tropem kyrialnym jest pieśń *Bogurodzica* (Woronczak, 1952; por. Sczaniecki, 2020, s. 81–86). Tropy muzyczno-tekstowe śpiewu *Alleluja* dały początek sekwencjom. Najśłynniejsza z nich to *Victimae paschali laudes*<sup>12</sup>. W XIII w. pisał je Wincenty z Kielc, w wieku XIV – Jan z Kępy. Mszał krakowski z roku 1532 zawiera 118 sekwencji – więcej niż analogiczne zbiorzy z Utrechtu, Bazylei, Kolonii czy Augsburga (Sczaniecki, 2020, s. 96).

W XVI w. łacina uchodziła za język powszechnie znany, swój, źle oceniany tylko przez ludzi prostych i protestantów (Sobczykowa, 2007, s. 114). Jako język Kościoła rzymskiego umacniała jego powszechność; postrzegana była jako język święty, język w ogóle, nadjęzyk, język *Pisma Świętego* i gramatyki, mocny i uczony, *uczliwy* (stylu wyższego), język mistycznej tajemnicy, nobilitowany napisem na Krzyżu, niezmienny i skodyfikowany (por. Otwinowska, 1974, s. 260–261). Według kryterium estetycznego w ocenie elity kulturalnej renesansowej Polski była językiem *najcudniejszym*, obok greckiego. Sąd taki dokumentuje Łukasz Górnicki w *Dworzaniu polskim*, (Kraków 1566) (Cybulski, 2015, s. 159)<sup>13</sup>.

Rozdźwięk między chęcią a niemożnością zrozumienia liturgii w języku łacińskim wyjaśnił spowiednik przyszłej królowej Marii Szkońskiej w roku 1527: „[ci, którzy nie rozumieją – J.S.] powinni się przyglądać, słuchać i myśleć, a dzięki temu rozumieją” (Skierska, 2003, s. 202). Na temat zrozumiałości języka jako rzekomego czynnika skuteczności modlitwy znajdujemy wiele zastanawiających wypowiedzi w komentarzu biblijnym ks. Jakuba Wujka, np. do Mt 21,16: „Jako te modlitwy dziełek/ pochodzące z natchnienia Ducha świętego/ były wdzięczne i przyjemne Bogu: Tak i teraz śpiewania/ modlitwy w kościele

---

*in Neumarkht Palatinato Superioris per Dioecsin Aichstadianam Visitatore*. Pars III. Inglostadii MDCXXXI2. Kazanie, zatytułowane *Concio IV. Expositio Angelicae Salutationis*, należy do kategorii *de sanctis* (Sobczykowa, 2016, s. 73–84).

<sup>11</sup> Opinia, że język polski był „zaledwie tolerowany jako zło konieczne i chwilami niebezpieczne” w obawie przed błędami teologicznymi, wydaje się nieco przesadzona (Rojszczak-Robińska, 2010, s. 82).

<sup>12</sup> Dzieje sekwencji w Polsce omawia o. Paweł Sczaniecki (2020, s. 92–101).

<sup>13</sup> Znamienny tytuł publikacji Piera Mariniego na temat piękna liturgii zawiera w drugiej części właśnie wyrażenie łacińskie: *Liturgia i piękno. Nobilis pulchritudo* (Marini, 2007).

dziątek i prostaczków/ z nabożnego serca wypuszczone/ choć ich czasem i nie rozumieją/ wdzięczne są Panu Chrystusowi”. Łaciński język liturgiczny uzasadnia on analogią do języka greckiego pierwszych chrześcijan i zestawia przebieg Mszy św. z opisem św. Justyna w komentarzu do 1 Kor 14. Problem rozumnej aklamacji *Amen* w dialogu liturgicznym widzi w wymiarze wspólnotowym, a nie indywidualnym, tzn. świadomej odpowiedzi udzielającej ci, którzy rozumieją – w imieniu tych, którzy języka liturgicznego nie rozumieją: „Przy które [Mszej Łacińskiej – J.S.] wszystko duchowieństwo i świeckich nie mało/ miasto innych prostaków/ odpowiada Amen” (do w. 14). Łacinę uważa za język, który „nie jest nowy/ ani obcy/ ani niezajomy: ale wszystkim narodom Chrześcijańskim zwyczajny i wiadomy” (do w. 39). Zaimek *nasz* stosuje zarówno do języka polskiego, jak i łacińskiego. Wezwanie Pawłowe do tego, by nie zabraniać mówienia językami, interpretuje komentator jako argument za łacińskim językiem liturgicznym.

Kategorycznie wypowiadał się też Antoni z Napachania, uświadamiając wagę zrozumiałości języka liturgicznego w aspekcie uniwersalnym, nie tylko narodowym: „Wielka by nam to była sromota, gdyby do nas przyjeżdżający Włosi, Hiszpani, Angli, Węgrowie, Czechowie, Niemcy etc. mszej naszej nie rozumieli; mieliby nas za naprostsze i nagrubsze ze wszystkich rodzajów i msza by przysła ku zgardzie” (Otwinowska, 1974, s. 261). Uważano wówczas, że zrozumiałość języka nie jest wystarczającym warunkiem ani zrozumienia tekstu *Biblii*, ani istoty liturgii eucharystycznej, która jest procesem złożonym.

Chrześcijanie prawosławni niechęć do katolików wiązali z niechęcią do języka łacińskiego – według stereotypu *łатыnin* to katolik. Reformatorzy protestanczy wprowadzili do liturgii język narodowy. Nad problemem tym obradował Sobór Trydencki (1545–1563). Uświadomiono sobie wówczas, że

języki Europy Zachodniej zdobyły swoją dojrzałość i przestały być prostymi dialektami, postanowiono więc, że tylko Msza św. może sprawowana w języku narodowym. Interpretacja jednak tego stwierdzenia poszła w kierunku zakazu. Zdecydowały o tym względy natury dyscyplinarnej. Kościół potrydencki obstawał nadal przy stosowaniu języka łacińskiego (Nadolski, 1989, s. 167).

Polszczyzna zdobyła sobie wtedy domenę tekstów biblijnych, ale w liturgii pozostała aż do reformy Soboru Watykańskiego II (1962–1965).

W XIX w. wprowadzono mszały dla wiernych – w trosce o rozumienie liturgii także w aspekcie słownym. Odnowa liturgii przez Vaticanum II (*Konstytucja o liturgii świętej*) wyrosła z tej samej troski. Jeszcze przed Soborem żywo dyskutowano na temat utrzymania łaciny bądź usunięcia jej z liturgii. Zwolennicy łaciny argumentowali, że języki narodowe nie zapewniają czystości doktryny katolickiej; istnieje potrzeba jednego języka kultycznego – sakralnego, zapewniającego poszanowanie misterii chrześcijańskich, będącego też znakiem jedności (nieantagonizującym narodowościowo) i powszechności Kościoła. Zwolennicy języków narodowych podkreślali, że każdy język użyty w liturgii staje się sakralny, chrześcijaństwo żywe uwzględnia rozwój mentalności i moralnej wrażliwości człowieka, jego pragnienie żywej komunikacji z Bogiem w liturgii; łacina nie zapewniła uniknięcia błędów czy ewentualnych niewłaściwych zachowań w czasie liturgii; dzieliła, utrudniała



też ewangelizację ludów spoza kultury grecko-rzymskiej. Odnowę realizowano etapami (Matwiejuk, 2018, s. 110–111, 115–123)<sup>14</sup>. Uznając słowo za podstawowy znak, zmierzano do pełnego, świadomego, czynnego i owocnego udziału wiernych w liturgii, do udoskonalenia *ars celebrandi* i *ars participandi*. Ostatecznie język rodzimy doznał sakralizacji<sup>15</sup>.

W soborowej *Konstytucji o liturgii świętej* przewidywano, że o wprowadzeniu języka rodzimego będzie decydowała kompetentna władza terytorialna. Zezwalano na język ojczysty w odpowiednim zakresie we Mszy św. z udziałem ludu, szczególnie w czytaniach i modlitwie powszechnej, w pouczeniach, w niektórych modlitwach i śpiewach, przemówieniach biskupa na początku święceń, w modlitwie nad małżonką. Jako język modlitwy brewiarzowej zalecono łacinę, pozostawiając jednak możliwość używania języka ojczystego. W konstytucji polecano też dbać o umiejętności wiernych w zakresie odmawiania lub śpiewania stałych tekstów mszalnych także w języku łacińskim. *Dekret o formacji kapłańskiej* zobowiązywał do kształcenia kleryków w łacinie jako języku nauki i dokumentów Kościoła, liturgii, *Pisma Świętego* i Tradycji.

Jadwiga Puzynina oceniła laicyzację, upotocznienie języka przekładów *Biblii* i liturgii oraz rezygnację z łaciny w funkcji wyłącznego języka sakralnego jako likwidację wielu murów oddzielających *sacrum* od *profanum* (por. Puzynina, 1998, s. 31). Zwolenniczką zachowania odrębności tego, co sakralne, od tego, co świeckie, była m.in. Irena Bajerowa (por. Bajerowa, 1995, s. 105–109).

Łacina jako język liturgiczny Kościoła katolickiego ma ciągle swych nie tylko zwolenników, ale zagorzałych obrońców. Wydatnie pokazuje to Internet, np. tzw. *Msza trydencka* w praktyce Kościoła w Polsce. Na forum: Kościół Rzymskokatolicki<sup>16</sup> pod nagłówkiem *Kilka słów na temat łaciny jako języka sakralnego* znajdują się artykuły, których autorzy przytaczają argumentację na rzecz języka łacińskiego w liturgii (często utrzymane w tonie emocjonalnym, np. z przywołaniem tekstu Michaela Daviesa *Liturgiczne bomby zegarowe Vaticanum II*): wypowiedzi papieży Piusa XI, Piusa XII, Jana XXIII (*Veterum Sapientia*), Benedykta XVI, dzięki któremu łacina pojawia się we Mszy św. sprawowanej według mszału Pawła VI, jego wypowiedź z 2006 r. dotycząca łacińskiego języka muzyki sakralnej; teksty z *Konstytucji o liturgii świętej* (*Sacrosanctum Concilium*) o możliwości zachowywania obrzędów łacińskich i śpiewu gregoriańskiego, z *Dekretu o formacji kapłańskiej* (*Optatam totius*) i z *Kodeksu Prawa Kanonicznego* (1983, kan. 249); tekst ks. Piotra Skargi *O Mszy Świętej*. Reklamuje się także *Mszalik do Mszy trydenckiej: reprint Mojego Niedzielnego Mszalika* z 1940 r. wydany dla Polonii amerykańskiej przez ks. Józefa Stedmana, powtórnie przez wydawnictwo *Prohibita* w Warszawie w roku 2018. Greka jako język liturgii słowa (*Ewangelii*) pozostała w liturgii papieskiej (ze śpiewem).

Błogosławieństwo końcowe po łacinie często można usłyszeć w *Apelu jasnogórskim*, co się tłumaczy uwzględnieniem nierodzimych uczestników nabożeństwa. Istnieją regula-

<sup>14</sup>Posoborowy mszał rzymski ukazał się w Polsce w 1970 r. Proces przekładania i wydawania ksiąg liturgicznych trwał ponad trzydzieści lat (Matwiejuk, 2018, s. 122).

<sup>15</sup>Próbę „wyniesienia języka polskiego na ołtarze” podjął polski Narodowy Kościół Katolicki w USA, czyniąc z polszczyzny język kultu religijnego. Pierwszą polską Mszą św. była pasterka odprawiona 24 XII 1900 r. (Miodunka, 2003, s. 15).

<sup>16</sup>*Nauczanie Papieży, Magisterium i Ojców Kościoła Katolickiego*. Pobrane 23 marca 2022 z: <http://www.traditia.fora.pl/nauczanie-papiezy-magisterium-i-ojcow-kosciola-katolickiego>

cje papieskie co do miejsc i czasów liturgii łacińskiej w kościołach katolickich. Od dawna praktykowało się śpiew *Pater noster* podczas Mszy św., szczególnie tych uroczystych. Niedawno zdarzyło mi się usłyszeć (w zwykłą niedzielę w kościele parafialnym) wypowiedzaną na głos przez celebransa po komunii św. przy ołtarzu średniowieczną modlitwę na cześć Eucharystii *O Sacrum Convivium*.

Dwujęzyczne, polskie i łacińskie, teksty najważniejszych modlitw umieszczone są w *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego* pod tytułem *Modlitwy wspólne / Preces communes* (199–215). *Różaniec/Rosarium* zawiera tytuły części i tytuły poszczególnych tajemnic wraz z podaniem dni wskazanych do ich odmawiania, np. *Tajemnice radosne / Misteria gaudiosa* (w poniedziałki i soboty / *in feria secunda et sabbato*)<sup>17</sup>. Teksty łacińskie mają oznaczone poprawne akcentowanie wyrazów.

Śpiewy medytacyjne, oparte na łacińskich cytatach biblijnych (wezvaniach modlitewnych, sentencjach) rozpowszechnione są we francuskiej ekumenicznej wspólnotcie Taizé, np. *Ubi caritas, Confitemini Domino, Spiritus Iesu Christi*. Ich teksty umieszcza się też we współczesnych śpiewnikach różnych polskich wspólnot kościelnych.

W repertuarze pieśniowym Kościoła znajdują się utwory z tekstami polsko-łacińskimi, w których wykorzystuje się pewne utrwalone formuły łacińskie, jak np. pochodzenia ewangelicznego *Ave Maria gratia plena, Dominus Tecum, benedicta Tu* (w pieśni *Gdy klęczę przed Tobą*), samo *Ave Maria* (*Po górach, dolinach*), a nawet słowa słynnej sekwencji wielkopostnej *Stabat Mater Dolorosa* (w pieśni tak zatytułowanej formuła ta stanowi ostatni, czwarty wers każdej strofy, uzgodniony syntaktycznie z poprzedzającymi trzema wersami polskimi). Znana jest pieśń przywołująca aramejskie wyrażenie biblijne *maranatha* itp. Na VI Światowy Dzień Młodzieży z udziałem Jana Pawła II na Jasnej Górze w 1991 r. ułożono antyfonę z krótkim tekstem w całości po łacinie: *Maria Regina Mundi*.

Łacina jako język tradycyjnej terminologii (około)liturgicznej pojawia się w ulotce informującej o wspólnotcie *W Misji i Agendzie liturgicznej*: prezentowane tam są domeny aktywności wspólnotty w sposób obrazkowo-słowny: każdemu terminowi towarzyszy fotografia, przedstawiająca typową czynność (swego rodzaju definicja ostensywna): *oratio, adoratio, Ecclesia, communio, diakonia, recreatio*. W samym tekście *Agendy*, w omówieniach (polskich), zdarzają się łacińskie tytuły znanych tekstów modlitewnych, używane w języku Kościoła po polsku, np. „Odmawia się *Credo in Deum*” (AL 2022/2, s. 102), „Odmawia się *Gloria in excelsis Deo*” (AL 2021/2, s. 246).

Po odejściu od łaciny wyróżnikiem sakralności stał się jedynie styl polszczyzny – wysoki, kształtowany w dużej mierze przez udział archaizmów, głównie leksykalnych i frazeologicznych. W miarę „demokratyzacji” języka postępowało jego uwspółcześnienie i upotocznienie, przez część mówiących odczuwane jako wulgaryzacja – tak oceniano już samo odejście od łaciny w liturgii. Liturgia jako akt świętowania potrzebowała języka sakralnego w szacie odświętnej. Łacina potrafiła temu oczekiwaniu sprostać. W dobie kultury masowej nastąpiła denobilitacja kultury wysokiej, różne przejawy świętowania i odświętności

<sup>17</sup> Podano tu też trzy modlitwy, które nie mają wersji łacińskiej, gdyż pochodzą z innych tradycji obrzędowych. Są to: *Modlitwa wstawiennicza* (Tradycji koptyjskiej), *„Pożegnanie ołtarza” przed opuszczeniem kościoła po liturgii* (Tradycji syro-maronickiej) i *Modlitwa za zmarłych* (Tradycji bizantyjskiej) (*Kompendium*, 2005, s. 212–213).

współcześnie zanikają (wystrój domu, stroje i obyczaje odświętne); przewrotnie lansuje się formy antyestetyczne, niekulturalny, brutalny język.

Łacina – jako że przysługiwała jej moc – przez stulecia utrzymywała się w katolicyzmie jako język kultu – od czasu, gdy stała się językiem martwym (Miodunka, 1990, s. 14). Rezygnacja z tego języka musiała być odbierana jako pozbawienie języka liturgicznego jego mocy. Rezygnacja z tego języka musiała być odbierana jako pozbawienie języka liturgicznego jego mocy<sup>18</sup>. Jako język kultu, mimo swej niezrozumiałości, łacina mogła funkcjonować z zachowaniem intencji komunikacyjnej czytelnej dla uczestników liturgii (przez pouczenie lub przekład)<sup>19</sup>. Przede wszystkim umożliwiała uczestnictwo w *sacrum*, była do tego predestynowana<sup>20</sup>. Jej funkcja kulturotwórcza nie ulega wątpliwości. Z pewnością jednoczyła też społeczność religijną. Sądzę, że modlitwie liturgicznej w języku łacińskim przysługują cechy, którymi filozof religii charakteryzuje zrytualizowane teksty modlitwy ustalonej, tj. oparcie na odczuwalnej „duchowej więzi w czasie z modlitwą wielu pokoleń, a także [...] fundamentalnej stałości życia duchowego” (Węćławski, 1995, s. 113). Modlitewna wartość słowa czy znaku wynika zaś niekoniecznie z jego znaczenia, ale z jego religijnej historii. Dowodzi tego przykład archaicznej greckiej formuły liturgicznej *Kyrie eleison* o długiej rytualnej historii i roli kulturowej, czego brak synonimicznej formule polskiej *Panie, zmiłuj się*. Widząc kulturę religijną i konserwatyzm ustalonych formuł modlitewnych jako sposób porozumienia we wspólnej przeszłości, można domniemywać podobnej siły języka starego (łacińskiego), który daje „poczucie więzi z modlitwą i doświadczeniem religijnym poprzednich pokoleń” (Węćławski, 1995, s. 261). Postulowany przez Tomasza Węćławskiego język liturgiczny to język liturgii łacińskiej – „przezroczysty, ale nie bezbarwny i zdystansowany, ale nie obojętny”, broniący się przed osobistą i subiektywną ekspresją mówiącego (Węćławski, 2014, s. 19).

Gerard Lohfink (2011) nazywa modlitwę swoją ojczyzną. Z pewnością ojczyzną stawała się łacina dla wiernych uczestniczących w łacińskojęzycznym nabożeństwie krajem rodzinnym, ale i w jego obrębie, i wobec pokoleń minionych, intensyfikując poczucie wspólnoty. W polskim życiu religijnym spotkałam nawet określenie łaciny jako „rodzimego języka Kościoła”. Używanie łaciny w kościele stwarzało ponadto możliwość poznawania tego języka przez nieumiejętnych (w czym wydatnie pomagały mszalniki dwujęzyczne), służyła więc ona także edukacji.

W rozważaniach nad relacją języka sakralnego wobec narodowego nie mogę pominąć ciągle inspirującej konstatacji teologów obserwujących w dziejach liturgii „napięcie [...] między potrzebą ze strony wiernych zrozumienia tekstów a pragnieniem przyznania się do Bożej tajemniczej inności przez użycie klasycznego, »Bożego« języka” (O’Collins, Farrugia, 1993, s. 104–105). Pytanie, czy używać języka archaicznego czy narodowego, pozostawiają oni bez pełnej i ostatecznej odpowiedzi.

---

<sup>18</sup> Egzorcyci twierdzą, że słowa egzorcyzmu wypowiedane w języku łacińskim wywołują reakcję Szatana w postaci zwiększonego oporu bądź ataku wściekłości.

<sup>19</sup> Według H. G. Gadamera „refleksja skierowana na środki mówienia jest przeciwzawsze wtórna wobec właściwej intencji skierowanej na to, co powiedziane” (Gadamer, 1979, s. 125).

<sup>20</sup> To, co Grzegorz Sobczykowa (2001, s. 80–82) pisze o funkcjach tekstów liturgicznych i aktów sakramentalnych, można też odnieść do wypowiedzi w języku łacińskim.

Zakończę jednak refleksją badaczki języka *sacrum*, która przesuwając punkt ciężkości w rozumieniu sakralności w świecie ludzkim z **oddzielenia** przestrzeni, czasu, obyczajów i języka na stosunek do Boga i bliźnich płynący z miłości, **niwelujący dystans** wartości bliskich sobie (swoich) od innych, obcych (Puzynina, 1998, s. 30). Fundowany na obrazie Chrystusa jako wielkiego sekularyzatora postulat odejścia od nadmiernej sakralizacji (jak rozumiem, posuniętej do niezrozumiałości języka) w kierunku desakralizacji wielu elementów świata jest odpowiedzią godną uwagi.

## Literatura

- AL, 2021/2, *Agenda liturgiczna Maryi Niepokalanej*; Oficyna W Misji, Wrocław.
- AL, 2022/2, *Agenda liturgiczna Maryi Niepokalanej*; Oficyna W Misji, Wrocław.
- Bajerowa, I. (1995). Szanse języka religijnego w świecie kultury masowej. W: ks. Z. Adamek (red.), *Teologia, kultura, współczesność. Materiały z sympozjum w Instytucie Teologicznym w Tarnowie* (s. 99–113). Biblos.
- Bajerowa, I., Puzynina, J. (2000). Język religijny. Aspekt filologiczny. W: A. Bednarek i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, T. 8. Towarzystwo Naukowe KUL.
- Belcarzowa, E. (1981). *Głosy polskie w łacińskich kazaniach średniowiecznych*. Cz. 1. Ossolineum.
- Belcarzowa, E. (1983). *Głosy polskie w łacińskich kazaniach średniowiecznych*. Cz. 2. Ossolineum.
- Belcarzowa, E. (1997). *Głosy polskie w łacińskich kazaniach średniowiecznych*. Cz. 3. PWN.
- Belcarzowa, E. (2001). *Głosy polskie w łacińskich kazaniach średniowiecznych*. Cz. 4. PWN.
- Cybulski, M. (red.) (2015). *Wybór tekstów z dziejów języka polskiego do połowy XIX w.* Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Dunaj, B. (red.) (1998). *Słownik współczesnego języka polskiego*. T. 1–2. Przegląd Reader's Digest.
- Gadamer, H. G., (1979). *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*. Wybrał, opracował i wstępem poprzedził K. Michalski. Przełożyli M. Łukasiewicz, K. Michalski. PIW.
- Gajda, S. (2010). Prestiż a język. *Nauka*, 4, 147–162.
- Górski, K. (1962). *Od religijności do mistyki. Zarys dziejów życia wewnętrznego w Polsce*. Cz. 1: 966–1795. Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL.
- Grzegorzczkowska, R. (2001). O specyficznych funkcjach wypowiedzi religijnych. *Etnolingwistyka*, 13.
- Grzegorzczkowska, R. (2005). Wypowiedzi religijne jako forma uczestnictwa w *sacrum*. W: S. Mikołajczak, T. Węclawski. *Język religijny dawniej i dziś* (t. 2, s. 15–24). Wydawnictwo „Poznańskie Studia Polonistyczne”.
- Grzegorzczkowska, R. (2008). Kilka refleksji na temat istoty, zakresu i cech swoistych języka religijnego. *Poradnik Językowy*, 10, 3–12.
- Kołakowski, L. (1991). O wypowiedzianiu niewypowiedzalnego: język i *sacrum*. W: J. Bartmiński, R. Grzegorzczkowska (red.), *Język a kultura 4: Funkcje języka i wypowiedzi* (s. 53–63). Wydawnictwo „Wiedza o Kulturze”.
- Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*. (2005). Jedność.
- Lohfink, G. (2011). *Modlitwa moją ojczyzną. Teologia i praktyka modlitwy chrześcijańskiej*. Przeł. E. Pieciul-Karminińska. W drodze.
- Lubaś, W. (2003). *Polskie gadanie. Podstawowe cechy i funkcje potocznej odmiany polszczyzny*. Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Domański, J. (2020). *Łacina w Polsce. Średniowieczne piśmiennictwo myślicielskie. Antologia*. Teksty wybrał, wstępem i komentarzem opatrzył Juliusz Domański. Polska Akademia Umiejętności & Author.

- Markowski, A. (2005). *Kultura języka polskiego. Teoria. Zagadnienia leksykalne*. PWN.
- Marini, P. (2007). *Liturgia i piękno. Nobilis pulchritudo*. Bernardinum.
- Migut, B. (2018). Misteryjna natura liturgii. W: B. Drabik, W. Przyczyna (red.), *Język w liturgii* (s. 11–37). Biblos.
- Milewski, T. (1964). Periodyzacja języków oficjalnych w Polsce i w Czechach (s. 49–52). Sprawozdania z Posiedzeń Komisji PAN. Oddział w Krakowie.
- Milewski, T. (1969). Język scs w średniowiecznej Polsce. W: Tegoż: *Z zagadnień językoznawstwa ogólnego i historycznego* (s. 343–364). PWN.
- Miodunka, W. (2003). Moc języka i jej znaczenie w kontaktach językowych i kulturowych. W: J. Bartmiński, J. Szadura (red.), *Współczesna polszczyzna. Wybór opracowań*. T. 2: *Warianty języka* (s. 12–16). Wydawnictwo UMCS.
- Nadolski, B., ks. (1989). *Liturgika. Cz. 1: Liturgika fundamentalna*. Pallottinum.
- Nauczanie Papieży, Magisterium i Ojców Kościoła Katolickiego*. Pobrane 23 marca 2022 z: <http://www.traditia.fora.pl/nauczanie-papiezy-magisterium-i-ojcow-kosciola-katolickiego>
- O'Collins, G. SJ, Farrugia, E. G. SJ (1993). *Zwięzły słownik teologiczny*. Przeł. ks. J. Ożóg SJ. Wydawnictwo WAM.
- Otwinowska, B. (1974). *Język – naród – kultura. Antecedencje i motywy renesansowej myśli o języku*. Ossolineum.
- Puzynina, J. (1998). Człowiek – Język – Sacrum. W: S. Gajda, H. Sobeczko (red.), *Człowiek – dzieło – sacrum* (s. 19–31). Uniwersytet Opolski – Instytut Filologii Polskiej.
- Rojszczak-Robińska, D. (2010). Język a Kościół (propozycja rozdziału podręcznika do nauczania treści historycznojęzykowych na studiach I stopnia). *Kwartalnik Językoznawczy*, 2(2), 76–91.
- Szczeniecki, P., o. OSB, (1962). *Służba Boża w dawnej Polsce. Studia o Mszy św.* Księgarnia Św. Wojciecha.
- Szczeniecki, P. OSB, (2020). *Służba Boża w dawnej Polsce. Studia o Mszy świętej*. Wydawnictwo Benedyktynów.
- Sobczykowa, J. (2007). Łacina w oczach dawnych Polaków. *Przegląd Humanistyczny*, 1, 105–115.
- Sobczykowa, J. (2016). Cechy językowe rozważania Maryjnego z okładki księgi metrykalnej z Msza-ny. W: H. Dudała (red.), *Tajemnice kompaturek. Księga metrykalna z Msza-ny (1638–1775)*. Edycja – Książki Naukowe i Specjalistyczne.
- Skierska, I. (2003). *Obowiązek mszalny w średniowiecznej Polsce*. Wydawnictwo Instytutu Historii PAN.
- Stanisław ze Skarbimierza (2021). *Mowy wybrane o mądrości*. Oprac. M. Korolko. [Przeł. B. Chmielewska i in.] „Arcana”.
- Stawski, K., ks. (2005). Praktyka lingwistyczna Kościoła w pierwszym tysiącleciu. W: ks. K. Konecki (red.), *Laudate Dominum. Księdzu Profesorowi Jerzemu Stefańskiemu z okazji 65-lecia urodzin i 40-lecia kapłaństwa* (s. 491–513). Prymasowskie Wydawnictwo Gaudentinum.
- Węclawski, T. (1995). *Wspólny świat religii*. Znak.
- Węclawski, T. (2014). Funkcja sakralna wypowiedzi religijnej. Aspekt teologiczny. W: R. Przybylska, W. Przyczyna (red.), *Funkcje wypowiedzi religijnych*. Biblos.
- Wielka ilustrowana encyklopedia powszechna*. [1932] Wydawnictwo Gutenberga.
- Wojtak, M. (1998). Czy można mówić o stylu człowieczej rozmowy z Panem Bogiem?. W: S. Gajda, H. J. Sobeczko (red.) *Człowiek – dzieło – sacrum* (s. 309–319). Uniwersytet Opolski – Instytut Filologii Polskiej.
- Wolny, J. (1974). Kaznodziejstwo. W: M. Rechowicz (red.), *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, T. 1: *Średniowiecze*. Towarzystwo Naukowe KUL.
- Zdunkiewicz-Jedynak, D. (2013). *Wykłady ze stylistyki*. PWN.

## *De profundis clamavi ad te, Domine...*

### Le specificità linguistiche delle giaculatorie e la loro presenza storica nel repertorio delle preghiere italiane

*De profundis clamavi ad te, Domine...* The linguistic specificities of the aspiration prayers and their historical presence in the repertoire of Italian prayers

*De profundis clamavi ad te, Domine...* Specyfika językowa aktów strzelistych oraz ich historyczna obecność w repertorium włoskich modlitw

**Abstract:** The aim of the paper is to demonstrate the formulas of the aspiration prayers from a historical, theological and linguistic perspective, in order to outline a complete picture of these religious texts. The discussed phenomenon, whose origins date back to the first centuries of Christianity, is widely represented in the Italian tradition, both in past centuries and today. The aspiration prayers from the prayer manuals of the 17th–19th centuries, as well as the texts of the prayers printed on sacred images, were subjected to a multidimensional analysis, focused on linguistic, functional and textual specificities. The research made it possible to contextualize the aspiration prayer in the frame of the model prayer text, first of all exposing its rich expressive values. The analysis of the linguistic material has proved a stability of the form of the aspiration prayer over the centuries. All the prayers analyzed have a strictly personal character, which results among other things from the strong expressiveness of the formulas, achieved with the adoption of terms usually associated with amorous confessions.

**Key words:** aspiration prayer, prayer, religious language

**Abstract:** Lo scopo dell'articolo è quello di dimostrare le formule delle giaculatorie dalla prospettiva storica, teologica e linguistica, al fine di proporre un quadro completo di queste orazioni. Il fenomeno religioso, le cui origini risalgono ai primi secoli della cristianità, è ampiamente rappresentato nella tradizione italiana, sia nei secoli passati che odiernamente. A un'analisi pluridimensionale, concentrata sulle specificità linguistiche, funzionali e testuali, sono state sottoposte le giaculatorie provenienti dai manuali di preghiera dei secoli XVII–XIX, nonché i testi delle preghiere stampate sulle immagini sacre. La ricerca ha permesso di inquadrare la giaculatoria nella cornice del testo modello di preghiera, esponendo innanzitutto la sua ricchezza espressiva. L'analisi del materiale linguistico ha provato una stabilità della forma della giaculatoria attraverso i secoli. Tutte le preghiere analizzate hanno un carattere strettamente personale, il che risulta tra l'altro dalla forte espressività delle formule, realizzata con l'adozione dei termini solitamente associati con delle confessioni amoroze. L'analisi del materiale linguistico ha provato una stabilità della forma della giaculatoria attraverso i secoli. Tutte le preghiere

analizzate hanno un carattere strettamente personale, il che risulta tra l'altro dalla forte espressività delle formule, realizzata con l'adozione dei termini solitamente associati con delle confessioni amorose

**Parole chiave:** giaculatoria, preghiera, linguaggio religioso

**Abstrakt:** Celem artykułu jest ukazanie formuł aktów strzelistych z perspektywy historycznej, teologicznej i językowej, aby nakreślić pełny obraz wyżej wymienionych tekstów religijnych. Omawiane zjawisko, którego początki sięgają pierwszych wieków chrześcijaństwa, jest szeroko reprezentowane w tradycji włoskiej, zarówno w wiekach minionych, jak i obecnie. Akty strzeliste pochodzące z podręczników modlitewnych z XVII–XIX w., a także teksty modlitw drukowane na świętych obrazach zostały poddane wielowymiarowej analizie, ukierunkowanej na specyfikę językową, funkcjonalną i tekstową modlitw. Przeprowadzone badanie umożliwiło osadzenie aktu strzelistego w ramach tekstu modlitewnego, eksponując przede wszystkim jego bogactwo ekspresywne. Analiza materiału językowego dowodzi stabilności formy aktu strzelistego na przestrzeni wieków. Wszystkie modlitwy będące przedmiotem badania odznaczają się zindywidualizowanym charakterem, wynikającym m.in. z ekspresywności formuł modlitewnych, przejawiającej się zastosowaniem terminów zwyczajowo kojarzonych z wyznaniem miłosnymi.

**Słowa kluczowe:** akt strzelisty, modlitwa, język religijny

## Premessa

L'oggetto della presente riflessione sono le giaculatorie, ossia le più brevi tra le preghiere della tradizione cristiana, innanzitutto di quella cattolica e ortodossa. Le radici delle suddette formule di preghiera risalgono ai primi secoli della cristianità e le prime testimonianze sono presenti nella Bibbia e negli apoftegmi dei Padri del deserto. Nonostante le loro origini remote, alcune giaculatorie sopravvissero in forma immutata fino ad oggi. Ciò troverebbe la sua giustificazione nel fatto che il testo delle Sacre Scritture, considerate nel circolo giudeo-cristiano ispirata Parola di Dio, venne conservato nell'arco dei secoli senza apportare delle modifiche. Lo stesso concerne i testi delle preghiere, i quali, essendo un patrimonio culturale della Chiesa, ma primariamente un elemento di culto, non subiscono cambiamenti radicali, semmai solo quelli indispensabili, mirati all'adattamento alle forme linguistiche contemporanee.

Le giaculatorie sono un fenomeno specifico sullo sfondo del panorama dei testi di preghiere: da una parte, così come nel caso di alcuni testi liturgici, non è possibile modificare completamente la loro forma; dall'altra parte invece, nel corso della storia della devozione vernacolare, si osservano alcuni interventi eseguiti non solo a livello lessicale, ma anche a quello sintattico. Ciò può derivare dalla modalità di trasmissione parzialmente orale delle giaculatorie: una specie di passaparola, per mezzo del quale avvengono inevitabilmente dei cambiamenti sulla superficie del tessuto testuale delle preghiere in merito. Non esiste quindi una raccolta uniforme e limitata delle giaculatorie: tale repertorio, malgrado il suo fulcro costituito dalle formule stabilite e riconosciute dalle autorità ecclesiastiche, si caratterizza per confini aperti e può essere progressivamente arricchito di nuovi esempi dei testi. Alcuni autori delle opere dedicate all'arte di pregare, ossia dei cosiddetti manuali di devozione, la cui fioritura cade nel periodo successivo al concilio di Trento, soprattutto

nel Seicento e Settecento, con delle opere e ristampe posteriori dell'Ottocento, indicano la possibilità di aggiungere dai fedeli le proprie preghiere a quelle già esistenti, invitando i lettori a una tale pratica (cfr. Fenoglio, 1846, p. 473). La raccolta delle giaculatorie, destinate prima di tutto all'uso privato dei fedeli, si va allargando anche odiernamente (cfr. Carvajal, 2020, p. 15). I fedeli fanno un uso frequente delle preghiere che "suppliscono alla mancanza di tutte le altre orazioni" (cfr. Quadrupani, 1830, p. 26), essendo convinti della loro efficacia e incentivati dai privilegi indulgenziali previsti per la recita delle giaculatorie.

Sebbene in polacco esistano degli studi dedicati alle giaculatorie, eseguiti per intero, o quasi, dalla prospettiva teologica (Louisier, 2009; Szczych, 2014) o da quella testologica (Żmigrodzka, 2000; Steczko, 2012), non vi si trovano né in polacco né in italiano i rispettivi studi che unirebbero in maniera complessiva l'aspetto linguistico e quello teologico del fenomeno. Il presente studio ha quindi per scopo esporre gli aspetti linguistici e i fondamenti teologici delle giaculatorie esemplari composte in lingua italiana, ricavate sia dalle fonti storiche, quali ad es. manuali di devozione sette- e ottocenteschi o immaginettes sacre della seconda metà del XIX e della prima metà del XX secolo, sia dai serbatoi contemporanei dei testi di preghiera, quali libri di preghiere o siti web a tema religioso. Occorre accennare che quelli ultimi contengono le raccolte delle giaculatorie talvolta ben radicate nella tradizione italiana, le cui tracce si possono trovare nei secoli precedenti.

## **L'etimologia della giaculatoria. Alcuni cenni storici sulla "preghiera scoccata"**

Al fine di delineare l'etimologia del termine *giaculatoria* e comprendere in tal modo l'usanza di pregare con l'ausilio di questa tipologia di testo, è necessario analizzare le definizioni lessicografiche, al pari delle esplicazioni della parola incluse negli scritti di carattere teologico, prevalentemente nelle fonti patristiche e nelle opere di altri autori cristiani, tra le quali gli scritti dei mistici. Il primo riferimento esplicito a una preghiera sintetica ma esaustiva si trova nelle *Lettere a Proba* di S. Agostino di Ippona, scritte circa l'anno 411. Uno dei più autorevoli autori paleocristiani vi si rivolge alla nobildonna di nome Proba, dandole consigli sui modi di pregare e di raggiungere la felicità, conducendo una vita benestante. Secondo l'autore, conservare la purezza dello stato vedovile è possibile grazie alla preghiera, che non deve contenere molte parole, ma che dovrebbe essere detta con intenso affetto. Nella versione originale latina del testo, le preghiere vengono descritte in quanto "brevisssimae et raptim iaculatae" (*Lettera* 130, cap. X). Il frammento esaminato spiega sinteticamente la provenienza e la natura della giaculatoria, nonché la funzione svolta da essa nella vita spirituale dei fedeli:

Dicono che in Egitto i fratelli fanno preghiere frequenti sì, ma brevissime, e in certo modo scoccate a volo, affinché la tensione vigile e fervida, sommamente necessaria a chi prega, non svanisca e perda efficacia attraverso lassi di tempo un po' troppo lunghi. E con ciò essi dimostrano che la tensione, come non dev'essere smorzata se non può durare a lungo, così non dev'essere interrotta subito se potrà



persistere. Siano bandite dall'orazione le troppe parole ma non venga meno il supplicare insistente, sempre che perduri il fervore della tensione<sup>1</sup>.

S. Agostino ritiene che la cosa più essenziale a livello spirituale sia il mantenimento dell'attenzione uguale per tutta la durata della preghiera, a modo degli anacoreti egiziani, dei quali si tratterà di seguito in maniera più approfondita. Tale disposizione dello spirito è desiderabile quando si tratta del contatto umano con Dio: il fedele si concentra soltanto sulla preghiera come forma di conversazione con il suo Creatore, non distraendosi con i fattori esterni. Inoltre, rivolgere a Dio una preghiera breve, ma ripetuta frequentemente, pare indispensabile per l'orante stesso, che non avverte fatica causata da una lunga preghiera, bensì rimane nello stato di raccoglimento e ardore spirituale – come dice Agostino – una specie di “tensione”, ogni qualvolta che volga il suo pensiero al Signore. L'autore delle *Lettere a Proba*, nel passo successivo dello stesso capitolo del suo scritto, critica la loquacità nella preghiera<sup>2</sup>, seguendo la raccomandazione di Cristo contenuta nelle seguenti parole: “Pregando poi, non sprecate parole come i pagani, i quali credono di venire ascoltati a forza di parole” (la *Sacra Bibbia*, Edizioni San Paolo, Mt 6,7). Tuttavia, un tale atteggiamento non esclude la necessità di intraprendere nella vita cristiana una preghiera costante, addirittura, un'implorazione insistente<sup>3</sup>, espressa nel Vangelo con il precetto di “pregare sempre, senza stancarsi” (Lc 18,1) e nelle parole di Gesù: “Chiedete e vi sarà dato; cercate e troverete; bussate e vi sarà aperto” (Mt 7,7). Agostino conclude le sue riflessioni sulla preghiera, sottolineando la priorità dello stato d'animo sopra la ricchezza delle parole, dato che Dio che conosce le intenzioni umane ancora prima che i pensieri dell'orante vengano verbalizzate:

Di solito la preghiera si fa più coi gemiti che con le parole, più con le lagrime che con le formule. Iddio pone le nostre lagrime al suo cospetto e il nostro gemito non è nascosto a lui, che tutto ha creato per mezzo del Verbo e non ha bisogno di parole umane<sup>4</sup>.

L'incitamento a “pregare incessantemente”, presente già nella prima lettera di S. Paolo ai Tessalonicesi (1 Tes 5,17), venne continuato dalla tradizione copta, che nacque al tempo della Chiesa indivisa e perdurò dopo il concilio di Calcedonia nella Chiesa Ortodossa in Egitto e nei Paesi della predicazione di S. Marco (cfr. Louisier, 2009, p. 1). Come è stato accennato sopra, anche S. Agostino operò sotto l'influsso dei Padri del deserto, vale a dire gli eremiti dei primi secoli del cristianesimo, i quali proponevano di recitare le preghiere concise e ripetute, in quanto esercizio spirituale, eseguito al modo dei monaci tibetani che intonano i mantra. Nel caso dei Padri del deserto si tratta più spesso dei brani tratti dai salmi oppure dal Vangelo. Nella corrente del monachesimo egiziano le giaculatorie basate sulle Sacre Scritture venivano percepite come un antirretico contro le tentazioni (cfr. Louisier, 2009, p. 5). Per mezzo di pronunciare dei singoli versetti biblici gli anacoreti si riconosce-

<sup>1</sup> Cfr. [https://www.augustinus.it/italiano/lettere/lettera\\_130\\_testo.htm](https://www.augustinus.it/italiano/lettere/lettera_130_testo.htm) (ultimo accesso: 12.05.2022).

<sup>2</sup> Cfr. S. Agostino, *Lettere a Proba*, Lettera 130, cap. X: “Siano bandite dall'orazione le troppe parole”, [https://www.augustinus.it/italiano/lettere/lettera\\_130\\_testo.htm](https://www.augustinus.it/italiano/lettere/lettera_130_testo.htm) (ultimo accesso: 12.05.2022).

<sup>3</sup> Cfr. S. Agostino, op. et loc. cit.: “[...] non venga meno il supplicare insistente”.

<sup>4</sup> Cfr. S. Agostino, op. et loc. cit.

vano peccatori che avevano bisogno della Divina misericordia (cfr. Lousier, 2009, p. 6). In questa sede occorre menzionare che gli atti di preghiera conosciuti nell'epoca cristiana sotto il nome delle giaculatorie erano già noti e praticati dal popolo dell'Israele dell'Antico Testamento e dai contemporanei di Cristo. Basti rievocare alcuni personaggi evangelici che fanno ricorso a queste brevi preghiere: il lebbroso che si rivolge a Cristo con le parole: "Signore, se vuoi, tu puoi sanarmi" (Mt 8,2-3); il cieco di Gerico: "Gesù, figlio di Davide, abbi pietà di me" (Lc 18,38-39); il buon ladrone, crocifisso insieme a Cristo: "Gesù, ricordati di me quando entrerai nel tuo regno" (Lc 23,42-43) e S. Tommaso, che dopo la risurrezione di Cristo professa la sua fede, dicendo: "Mio Signore e mio Dio" (Gv 20,28). Come si può evincere da un documento ecclesiastico del 2002 sulla pietà popolare, fin dal secolo II si osserva un confluire successivo delle preghiere popolari sia di matrice giudaica sia di quella greco-romana alla liturgia della Chiesa cattolica<sup>5</sup>, le quali furono conservate nelle formule recitate durante la Messa, quali ad es. *Kyrie eleison* o *Agnus Dei*. In più, alcune formule usate in funzione di preghiera, come *Sia lodato Gesù Cristo*, si sono affermate come saluti cristiani. Occorre sottolineare che le formule e i contenuti delle giaculatorie solitamente vengono stabiliti dalla Chiesa gerarchica, dato che tutte le preghiere ufficiali devono essere provviste con un imprimatur papale o vescovile, o almeno dovrebbero essere confermati con l'autorità dei santi, autori dei testi delle preghiere. Tuttavia, succede che alcune giaculatorie radicate nella tradizione religiosa siano formulate dai fedeli laici, come un'iniziativa dal basso verso l'alto. Ciò non è sorprendente, poiché pregare con le giaculatorie, come è già stato evidenziato, è uno degli aspetti caratteristici per la religiosità popolare. Il fatto di dire le giaculatorie al di fuori del contesto delle funzioni religiose ufficiali, quali ad esempio la recita pubblica delle litanie, del Rosario o della coroncina alla Divina Misericordia, contribuisce all'attribuzione delle preghiere più brevi ai gruppi specifici dei fedeli o alle situazioni particolari in cui si invoca l'ausilio di Dio o delle persone sante. In quest'ultimo impiego le giaculatorie funzionano in quanto una sorta di preghiere personalizzate, visto che i fedeli talvolta prediligono alcuni testi, usandoli frequentemente nella propria vita spirituale. Talvolta si tratta anche delle preghiere composte dai laici, da un contenuto del tutto originale, destinate all'uso privato, nell'atto di una preghiera intrapresa al fine di instaurare e mantenere una relazione intima con Dio.

Rimane da essere discussa la questione della circolazione dei testi canonici e non canonici delle preghiere, il che sembra rilevante per la religiosità vernacolare italiana: molto esaltata e in alcuni casi vicina alla ritualità magica. Le giaculatorie in dialetto nate nella Penisola Appenninica, innanzitutto nelle zone meridionali, in cui nonostante una forte laicizzazione è ancora viva la religiosità popolare, sono una testimonianza di questa unione sovranaturale tra il divino e il magico, molto presente nella coscienza dei siciliani, napoletani, calabresi e altri abitanti del Sud (Padiglione, 1990, p. 198). Le nenie, le invocazioni o addirittura gli scongiuri usati fuori dalla circolazione ufficiale e dall'approvazione ecclesiastica, costituiscono, per la loro abbondanza, un fenomeno che dovrebbe essere approfondito

---

<sup>5</sup> Cfr. *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti*, Città del Vaticano 2002, n. 23, disponibile sul sito [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccdds/documents/rc\\_con\\_ccdds\\_doc\\_20020513\\_vers-direttorio\\_it.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20020513_vers-direttorio_it.html) (ultimo accesso: 13.05.2022).

in un lavoro a parte, dato che nel presente elaborato si vuole porre attenzione soltanto sui testi ufficiali delle preghiere, stampati con un apposito imprimatur<sup>6</sup>.

Ritornando alla presenza delle giaculatorie nelle prime fonti scritte cristiane, si deve menzionare Origene, uno scrittore che visse a cavallo tra il II e il III secolo (ca 185 – ca 254). Nel trattato *Sulla preghiera*, redatto in greco, spiega che è possibile pregare senza staccarsi dalle proprie azioni quotidiane. Tale approccio pare una forma di perfezionamento nella fede e per questa ragione è un atteggiamento richiesto dai fedeli. L'argomento viene sollevato da Origene nel frammento dell'opera intitolato *Come pregare incessantemente* (Capitolo XII, §2):

Colui che alle obbligatorie opere unisce la preghiera e alla preghiera le convenienti azioni, incessantemente prega, poiché' le opere di virtù' o i comandamenti osservati sono in parte preghiera; poiché' soltanto così possiamo accogliere il "pregate senza tregua" come un comando traducibile in pratica, se chiameremo tutta la vita del santo un'unica, continua, grande orazione.

Louisier (2009, p. 2), a modo di Origene, confronta le preghiere vocali, quali ad esempio il *Padre nostro*, con l'atto di pregare mediante le proprie azioni, conformi alla volontà di Dio e ai suoi comandamenti. Quell'ideale viene ripetuto nei secoli posteriori nella regola della vita monastica redatta da S. Benedetto di Norcia, la cui sintesi è compresa nella massima *Ora et labora*.

Negli *Apoftegmi dei Padri del deserto* troviamo invece altre esplicazioni della preghiera continua, significative in particolare dal punto di vista delle origini e della diffusione della devozione cristologica. Uno dei monaci, chiamato Barsanufio, fu il primo dei Padri del deserto a promuovere tra i suoi seguaci le giaculatorie nelle quali si usava esplicitamente il nome di Gesù. Le preghiere attribuite alla tradizione monastica copta possono essere considerate prototipi della preghiera di Gesù, prediletta dalla Chiesa ortodossa. Alla tradizione di pregare invocando il nome di Gesù fu dedicato il famoso trattato ascetico ortodosso, intitolato *Racconti di un pellegrino russo*, composto fra il 1853 e il 1861 da un certo Nemytov<sup>7</sup>. Ripetere continuamente un verso indirizzato a Cristo, talvolta senza interrompere i lavori quotidiani, aiutava i monaci a realizzare il precetto del pregare incessantemente. Tra le formule più usate da Barsanufio e altri eremiti egiziani dei primi secoli si possono citare le seguenti:

- *Signore Gesù Cristo, salvami!* (Lettera 255);
- *Sovrano Gesù, proteggimi, e vieni in aiuto alla mia debolezza!* (Lettera 659);
- *Gesù, aiutami!* (Lettera 268)<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Ultimamente si osserva un vivo interesse degli italiani, anche dei non-linguisti, verso la descrizione dei testi popolari delle preghiere, tra cui le giaculatorie, provenienti ad es. dalla Sicilia. Nella maggioranza dei casi si tratta dei testi primariamente orali, conservati nella memoria popolare. Si attivano i siti web dedicati interamente a questo argomento folkloristico: <https://www.facebook.com/PreghiereEScongiuriPopolariSiciliani/>, <https://blog.libero.it/benedicaria/view.php?id=benedicaria-&mm=0&gg=121211> (ultimo accesso: 17.05.2022).

<sup>7</sup> Cfr. *Racconti di un pellegrino russo*, trad. C. Campo, Milano, Bompiani 2003.

<sup>8</sup> Tutte le citazioni nella versione italiana riportate secondo Louisier (2009, 7-8). La versione polacca del testo può essere consultata in M. Starowieyski (a cura di), *Apoftegmaty Ojców Pustyni*.

La natura della giaculatoria, considerata eredità sia della Chiesa occidentale sia di quella orientale, sta nella sincronizzazione delle parole pronunciate con il ritmo del respiro o del battito del cuore di chi prega. Per questa ragione alla suddetta forma di preghiera ci si riferisce in quanto alla preghiera del cuore, ossia la preghiera più profonda, più sincera, più individuale e intima. Nei secoli posteriori, le giaculatorie venivano spesso associate con i santi, che secondo la teologia cristiana riuscirono a raggiungere le vette dell'unione con Dio (v. la definizione della *giaculatoria* nel *Dizionario di Tommaseo-Bellini*<sup>9</sup>). *Le preghiere brevi, ma ardenti, la cui recitazione è sincronizzata con il respiro, si inquadrano in quello che negli scritti mistici viene definito come inspiratio Dei*, ossia il respirare di Dio, di cui scrisse uno dei mistici cristiani più notevoli, S. Giovanni della Croce:

Non voglio parlare di questo spirare di Dio, poiché' vedo chiaramente di non saperlo fare e se parlassi sembrerebbe meno di quello che realmente è: si tratta infatti di un respirare di Dio nell'anima (*Fiamma d'amore viva* (ed. 2010) 4,17, p. 1036)<sup>10</sup>.

Come si è già accennato in precedenza, la pratica di pregare con le giaculatorie è sanzionata dall'autorità dei santi: oltre a S. Giovanni della Croce, anche da S. Teresa di Ávila o S. Francesco di Sales (Chmielewski, 2002, p. 45; Fenoglio, 1846, p. 476). Una preghiera ritmica, sincronizzata con il respiro, è una fonte di pace e proviene direttamente dall'interno della persona che prega. Ne è testimonianza l'opinione di uno dei santi più significativi del XX secolo, Josemaría Escrivá de Balaguer (2011, p. 516): „Le giaculatorie non intralciano il lavoro, come il battito del cuore non disturba i movimenti del corpo”. Pregare con le giaculatorie può essere percepito in quanto un'esperienza eccezionalmente personale, integrata con l'attività giornaliera, che tocca contemporaneamente la dimensione spirituale, emotiva e fisica dell'esistenza umana, dando la coscienza della presenza pervasiva di Dio e del suo amore nei confronti delle creature. È un atto spontaneo, talvolta non verbalizzato (se riguarda la preghiera mentale), una specie di movimento del cuore (Ps 89,16; Chmielewski, 2002, p. 45; Farronato, 2004, p. 155). Con le giaculatorie, si mira quindi costruire un rapporto di confidenza e fiducia con Dio, invitandolo alla partecipazione alle attività intraprese nell'arco della giornata (anche se, logicamente, Dio “precede” questo invito, conoscendo i propositi umani prima che si avverino o, addirittura, prima che si formulino nella mente). Come osserva Carlo Giuseppe Quadrupani (1830, p. 15), l'autore di un manuale di devozione ottocentesco, “l'uso frequente delle giaculatorie suppliva alla mancanza delle altre orazioni”<sup>11</sup>. Le formule brevi di preghiere, ripetute in maniera ritmica, aiutano il fedele a entrare nello stato di meditazione, riempiendolo di tranquillità. Tale funzione delle giaculatorie viene esposta in maniera figurativa da Quadrupani (1830, p. 15):

---

*Seria alfabetyczna*, trad. M. Borkowska (Źródła Monastyczne 4). Wydawnictwo Benedyktynów, 1995, p. 230, *Barsanufisz i Jan. Pomiędzy gniewem a modlitwą. Wybór z korespondencji*, trad. E. Dąbrowska, Wydawnictwo Benedyktynów 2014, p. 23.

<sup>9</sup> Cfr. <https://www.tommaseobellini.it/#/items> (ultimo accesso: 17.05.2022).

<sup>10</sup> Cfr. S. Giovanni della Croce (ed. 2010), *Fiamma d'amore viva*, Roma, Edizioni OCD, 4,17, p. 1036.

<sup>11</sup> Cfr. Quadrupani, 1830, p. 15.

Le giaculatorie si possono usare in ogni tempo e luogo ed occupazione. Come si prendono gli zuccherini, o le pastiglie aromatiche per addolcire la bocca e confortare lo stomaco, così si usano soventi le giaculatorie per ricreare lo spirito.

Pregare in questo modo svolge quindi un ruolo significativo nella padronanza della preghiera contemplativa, considerata la forma più eccellente della preghiera cristiana. Siccome la contemplazione non richiede le parole, può essere raggiunta per mezzo di esprimere i versi delle preghiere “tacitamente, senza proferir parole, purché il cuore parli a Dio, il quale sente la voce del cuore meglio di quello della lingua” (Boriglioni, 1821, p. 229)<sup>12</sup>. Per lo più, a livello spirituale, le preghiere ‘scoccate’ aprono chi le pronuncia ai tesori della Provvidenza quali “purificazione, virtù, conoscenza, protezione dagli inganni dei nostri inganni spirituali, guarigione dell’anima ecc.”<sup>13</sup>, grazie a un legame particolare che si instaura tra Dio e il fedele. Dato che le giaculatorie, similmente ai dardi, raggiungono immediatamente il loro destinatario, il rapporto tra il Signore e il fedele si rafforza, mentre la preghiera stessa assume spontaneità e pienezza. Lo evidenzia la constatazione successiva tratta da una pubblicazione recente sulla preghiera cristiana (Carvajal, 2020, p. 15):

Per un’anima molto unita a Dio le giaculatorie, gli atti di amore, sgorgano naturalmente, quasi spontaneamente, come un respiro soprannaturale che alimenta l’unione con Dio. E questo in mezzo alle occupazioni più assorbenti, perché Egli attende da tutti questa vita di orazione e di unione con Lui.

Per l’ardore che accompagna la recita delle giaculatorie, le formule delle preghiere in merito vengono anche paragonate al fuoco e alla luce, il che si evince dalla definizione riportata nelle *Opere Spirituali* di Antonio Maria Cortivo De Santi (1680, p. 215): “le Orazioni Giaculatorie, sono: profondi, elevati, puri, intimi affetti, intimi lumi amorosi”. A questo punto basti ricordare che la metaforica del fuoco è molto rappresentata negli scritti dei mistici, tra cui nelle opere dei soprammenzionati S. Giovanni della Croce e S. Teresa di Ávila. Ciò riguarda in maniera uguale l’immagine del dardo, da secoli considerato simbolo dell’amore, trasposto dai mistici verso l’amore Divino, raffigurato da Gian Lorenzo Bernini nella famosa scena dell’*Estasi di S. Teresa* (1645-1652). Mentre il dardo del fuoco Divino che trafigge il cuore è soltanto alla portata dei santi, le frecce lanciate in direzione contraria, ovvero dall’uomo verso Dio, alle quali gli autori paragonano talvolta le orazioni giaculatorie, sono disponibili a tutti i fedeli (Orta, 1706, *Avvertenze*, VII): “[...] le giaculatorie vengono adoperate, a guisa di saette di fuoco, che scoccate dal cuore, volano a penetrare i Cieli”. Le caratteristiche della freccia: un tiro rapido, un volo veloce, un raggiungimento tempestivo del colpo da parte di chi ne è afflitto, fanno sì che le giaculatorie possano essere viste

<sup>12</sup> Cfr. anche Orta (1706, *Avvertenze*, XI): “Ne v’è bisogno d’estrinsecarle colla viva voce: basta solo, che il cuore le concepisca con fervore, e che l’Anima le produca nel suo interno, col più vivo sentimento de’ suoi affetti”.

<sup>13</sup> Cfr. <https://www.natidallospirito.com/2010/10/27/alcune-preghiere-scoccate-giaculatorie-della-tradizione-copta/> (ultimo accesso: 23.05.2022).

in quanto “preghiere efficacissime, ad impetrare tutto ciò, che desidera, chi le pratica”<sup>14</sup> (Orta, 1706, *Avvertenze*, VII). L'autore della raccolta intitolata *Orazioni giaculatorie di molti santi, e servi di Dio, con diversi racconti* esemplari, da cui sono state tratte le osservazioni soprammenzionate, si rivolge non solo alle persone consacrate, bensì alle persone laiche, “impegnate negli imbarazzi del mondo [...] affinché abbiano alle mani una maniera facile, spedita, breve e chiara, per pensare a Dio, e trattenersi con frutto alla sua presenza” (Orta, 1706, *Avvertenze*, I). Indica che le orazioni giaculatorie possono essere recitate in diverse situazioni e condizioni della vita, ad esempio, dai peccatori, giovani, genitori, mercanti, pellegrini, infermi e assistenti ai moribondi. A ciascuno dei gruppi elencati viene dedicato un capitolo con le preghiere adatte, in cui si ricorre al bisogno di un intervento immediato di Dio. Quanto ai destinatari dei manuali di preghiera, si considerano inoltre le persone che non conoscono il latino, dato che all'epoca precedente il Concilio Vaticano II (1962-1965) la liturgia veniva celebrata in latino. Per tali lettori Pierre François Orta, proponendo un'antologia delle preghiere latine, accompagna i testi con una traduzione italiana, “per rendere più agevole alle persone non letterate il loro intendimento, ed il potere ritenerle a memoria”. Qui arriviamo alla questione della forma delle giaculatorie, caratterizzata non solo dalla sua brevità, ma in molti casi anche dall'utilizzo delle rime, che aiutano la memorizzazione delle preghiere, i cui rispettivi esempi verranno discussi nel paragrafo successivo.

Al fine di concludere questa riflessione sulla storia della giaculatoria e sulla genesi del suo significato, occorre menzionare un altro passo dell'opera di Orta (1706, *Avvertenze*, VII), abbondante in esplicazioni metaforiche del termine. Vi si trovano, tra gli altri, i modi successivi di descrivere questa forma condensata di preghiera:

“Acutissimi dardi che feriscono il Cuor divino” / “Meteore accese dalla grazia del Sole divino, che cercano riunirsi alla sua Sfera” / “Laconismi, che poco esprimono, e molto intendono” / “Lettere amorose, che scrive l'Anima al suo celeste Sposo, per ritrarne risposte di sospirata corrispondenza” / “Respi delle Anime afflitte” / “Sfoghi d'un petto spasimante d'amore” / “Esclamazioni sollecite, per piegare il Cuore divino a pietà” / “Sibili d'aura soave, che incantano l'orecchie dell'amoroso Signore”<sup>15</sup>.

Una volta riportati i punti fondamentali relativi allo sfondo storico delle giaculatorie e alla loro presenza nelle fonti di tutte le epoche, si può passare alla descrizione degli aspetti linguistici e testuali di queste brevi orazioni.

## Aspetti linguistici e testuali delle giaculatorie italiane

La presente parte dell'elaborato avrà per scopo illustrare gli aspetti linguistici e testuali delle giaculatorie della tradizione italiana. Verranno presentate successivamente le esplica-

<sup>14</sup> Le citazioni sono state riportate con la punteggiatura originale.

<sup>15</sup> Il frammento è stato riportato con l'ortografia e la punteggiatura originali.

zioni lessicografiche del termine *giaculatoria*, tratte sia dai vocabolari antichi sia da quelli contemporanei; le funzioni comunicative delle giaculatorie, insieme alle modalità della loro realizzazione, nonché le caratteristiche distintive delle suddette preghiere a livello linguistico e testuale.

### „*Giaculatoria*” nelle definizioni lessicografiche

Iniziando una riflessione strettamente linguistica relativa alla giaculatoria, occorre dare uno sguardo ai contenuti del termine riportati sui dizionari. Stupisce il fatto che, nonostante una provenienza antica del termine e il suo funzionamento nella lingua italiana, il che testimoniano anche le opere pubblicate dal Seicento all'Ottocento, citate nel capitolo precedente, la parola non sia stata registrata in nessuna delle cinque edizioni del *Vocabolario degli Accademici della Crusca*. La voce *giaculatoria* nel *Grande Dizionario della Lingua Italiana*, contenente una citazione del gesuita Giovanni Pietro Maffei (1533-1603), testimonia l'uso cinquecentesco del termine nella sua accezione di 'breve e fervente preghiera di lode, di supplica o di invocazione, recitata vocalmente o mentalmente anche durante le normali occupazioni'<sup>16</sup>. Ciononostante, la data ufficiale della prima attestazione del vocabolo a lemma, secondo quanto è stato riportato nel *Nuovo Dizionario De Mauro*, è il 1603<sup>17</sup>. Sia il *De Mauro*, sia il *Vocabolario Etimologico della Lingua Italiana* di Ottorino Pianigiani<sup>18</sup>, riferiscono l'origine tardolatina della parola, mentre il *Dizionario della Lingua Italiana Tommaseo-Bellini* del 1861 cita due forme della parola: quella attuale, ovvero *giaculatoria*, nonché quella arcaica, *iaculatoria*, formata sulla base dell'aggettivo latino (*prex iaculatoria*). Nel *Tommaseo-Bellini* troviamo una definizione approfondita della parola, accompagnata da appositi esempi. La prima accezione riguarda la giaculatoria nel senso letterale della parola, ossia in quanto "breve preghiera, quasi vibrata dall'empito dell'affetto"<sup>19</sup>. Nel già citato *Vocabolario Etimologico*, si sottolineano altresì la forma concisa dell'orazione "diritta al cielo, come dardo o saetta lanciata", e l'"ardore dello spirito" della persona che recita questo tipo di preghiera. Il *Vocabolario Treccani* mette in risalto il fervore con cui viene detta una giaculatoria, specificando le modalità con le quali si dovrebbe pregare: "può essere anche recitata mentalmente durante le comuni occupazioni"<sup>20</sup>, il che allude agli insegnamenti dei Padri del deserto, sintetizzati nel capitolo precedente. Il *De Mauro* invece si focalizza sull'aspetto ripetitivo della preghiera, che può essere espressa a voce oppure mentalmente. Lo stesso vocabolario contrappone il termine *giaculatoria* alla *bestemmia*, *imprecazione*, mettendo in rilievo la forza illocutoria e la sinteticità dei denotati di questi antonimi. Infine, le definizioni del termine provenienti dal *Vocabolario della lingua italiana Zingarelli* (2007) e del *Grande Dizionario Italiano* di Aldo Gabrielli si focalizzano inoltre sulla funzione liturgica delle giaculatorie, recitate alla fine di una funzione o dopo altre

<sup>16</sup> Cfr. [https://www.gdli.it/pdf\\_viewer/Scripts/pdf.js/web/viewer.aspx?file=/PDF/GDLI06/GDLI\\_06\\_ocr\\_766.pdf&parolp=giaculatòria](https://www.gdli.it/pdf_viewer/Scripts/pdf.js/web/viewer.aspx?file=/PDF/GDLI06/GDLI_06_ocr_766.pdf&parolp=giaculatòria) (ultimo accesso: 21.10.2022).

<sup>17</sup> Cfr. <https://dizionario.internazionale.it/parola/giaculatoria> (ultimo accesso: 23.05.2022).

<sup>18</sup> Cfr. <https://www.etimo.it/?term=giaculatoria> (ultimo accesso: 23.05.2022).

<sup>19</sup> Cfr. <https://www.tommaseobellini.it/#/items> (ultimo accesso: 23.05.2022).

<sup>20</sup> Cfr. <https://www.treccani.it/vocabolario/giaculatoria/> (ultimo accesso: 23.05.2022).

preghiere, e dotate di indulgenze<sup>21</sup>. Dalla rassegna lessicografica appena eseguita emergono quindi tutti i tratti caratteristici delle orazioni giaculatorie su cui si sono concentrati gli autori delle fonti cristiane riportate nel presente lavoro.

### ***Funzioni comunicative delle giaculatorie e la loro realizzazione linguistica***

Quanto alla formula testuale della giaculatoria, si dovrebbe iniziare con l'esposizione del modo di comprendere il termine *preghiera* dai linguisti. Secondo Bożena Żmigrodzka, la quale ha dedicato i suoi numerosi studi al linguaggio religioso e in particolare alle caratteristiche linguistiche e testuali delle preghiere, la preghiera è un atto comunicativo in cui una persona, in quanto mittente, rivolge il suo messaggio a Dio o a un altro personaggio sacro, quale la Madonna o altri santi (Żmigrodzka, 2000, p. 276). Percepire una preghiera come un atto comunicativo ci permette di delineare le sue funzioni principali. Secondo la teoria della comunicazione verbale di Roman Jakobson, tra le funzioni dominanti nell'atto di pregare si possono elencare le seguenti:

- la funzione espressiva, realizzata innanzitutto nelle preghiere di lode e adorazione;
- la funzione impressiva, attuata nelle preghiere di supplica;
- la funzione fatica, caratteristica, prima di tutto, per la contemplazione (Bednarczuk, 1998, p. 79).

Unendo le funzioni comunicative soprammenzionate alla tipologia più comune delle preghiere cristiane (secondo la quale si distinguono le preghiere di lode, di ringraziamento, di supplica e di pentimento), possiamo abbozzare un quadro che raccolga i tratti più significativi delle giaculatorie. Analizzando le raccolte di giaculatorie stampate sui libretti di preghiere o sulle immaginette sacre, i cui esempi verranno citati prossimamente, si può osservare che l'ultima delle funzioni comunicative elencate da Leszek Bednarczuk sembra molto presente non solo in una preghiera mentale, contemplativa, bensì anche in altri tipi di preghiera, tra cui l'orazione giaculatoria. Come sottolinea Żmigrodzka, l'unica funzione comune realizzata da tutti i tipi di preghiera è appunto la funzione fatica, in quanto legata al contatto delle persone con il sacro, derivante al bisogno di stare nella presenza di Dio (Farronato, 2004, p. 155; Żmigrodzka, 2000, p. 277). Viste le circostanze in cui le giaculatorie sono recitate con una frequenza più alta, corrispondenti alla varietà degli stati d'animo delle persone che rivolgono i loro pensieri al Creatore, si può constatare che tra le idee fondamentali delle orazioni brevi vi si trova il bisogno di accompagnare le azioni quotidiane con una preghiera continua e ardente. Nel suo manuale della vita spirituale (1821), Giuseppe Domenico Borigliani propone gli esempi di giaculatorie che possono essere pronunciate in situazioni diverse, ad esempio, quando si è afflitti, tentati, presi dalla malinconia, dopo aver peccato oppure quando si ammirano le bellezze del mondo. Sembrano composizioni proprie dell'autore, dato che non assomigliano alla forma prototipica delle giaculatorie, essendo più ricche in contenuti e costituendo piuttosto delle domande retoriche rivolte dallo stesso orante alla propria anima, e per mezzo all'anima – a Dio. Di seguito viene riportato un esempio di un tale monologo interiore (Borigliani, 1821, p. 234): “*Mio*

<sup>21</sup> Cfr. *Lo Zingarelli* 2007, p. 809; [https://www.grandidizionari.it/Dizionario\\_Italiano/parola/G/giaculatoria.aspx?query=gjaculatoria](https://www.grandidizionari.it/Dizionario_Italiano/parola/G/giaculatoria.aspx?query=gjaculatoria) (ultimo accesso: 24.05.2022).



*Dio, mio tesoro, unico bene dell'anima mia, quando mi libererete da questo esiglio? Quando mi caverete da questa valle di lagrime?"*

In più, l'autore sopraccitato, nel capitolo del libro dedicato alle giaculatorie, ne distingue due tipi, a seconda della loro funzione: quelle che servono a onorare Dio e quelle che servono a chiedere le grazie a Dio. Sotto si citano nei rispettivi gruppi alcuni esempi rappresentativi riportati da Borigliani:

1) per onorare Dio:

- (1) *Ogni Spirito lodi il Signore, ogni creatura serva il creatore.*
- (2) *Vi adoro ogni momento, o vivo pan del ciel, gran Sacramento.*
- (3) *Mio Dio, mio Creatore, vi amo, e vi adoro con tutto il cuore.*

2) per domandare le grazie di Dio:

- (4) *Mio Dio, mio Creatore, datemi il vostro santo timor, e amore.*
- (5) *Gesù, Giuseppe, e Maria, siate sempre in mia compagnia.*
- (6) *Non ci lasciar mai più, dolcissimo Gesù.*

A livello della comunicazione, oltre alla funzione fatica, le giaculatorie spiccano per i loro forti valori espressivi. Sebbene nei testi delle preghiere popolari prevalga un linguaggio semplice, privo di terminologia teologica complessa, ciò non significa che le giaculatorie siano lessicalmente povere. Quanto ai termini teologici che possono risultare estranei a quelli che non si identificano con la fede cristiana, vi appaiono soltanto pochi, ripetuti nei testi diversi:

- (7) *O Gesù, **Verbo incarnato**, spiri in Voi l'ultimo fiato questa povera alma mia, con Giuseppe, e con Maria, così bramo, e così sia.*
- (8) *Sia benedetta la **Santissima Trinità**.*
- (9) ***Cuore Eucaristico di Gesù**, fornace della divina carità, dona al mondo la pace.*
- (10) ***Cuore Immacolato di Maria**, prega per noi adesso e nell'ora della nostra morte.*

L'emotività dei testi delle preghiere analizzate è inoltre amplificata per mezzo dell'uso del lessico associato con le emozioni, come ad esempio *cuore, anima, dolce*. La realizzazione della funzione emotiva dei testi si osserva anche a livello morfologico, più specificamente, nell'impiego dei diminutivi, presenti particolarmente nei testi dedicati ai bambini, e del grado superlativo dell'aggettivo. Si osservino gli esempi successivi:

- (11) ***Dolce Cuor** del mio Gesù, fa' che io ti ami sempre più.*
- (12) *Gesù, Giuseppe e Maria, vi dono il **cuore** e l'**anima** mia.*
- (13) *Buonanotte **Madonnina!** Tu sei la dolce mia **mammina**.*
- (14) ***Diavoletto** scappa via, **Angioletto** vieni qua, buona notte a mamma e papà.*
- (15) *O mio amato **Bambinello**, deh! Voi siate il mio modello. O mio caro **Pargoletto**, io vi porto in mezzo al petto.*
- (16) *Per intercessione di S. Cecilia, **dolcissimo** Gesù, non siatemi Giudice, ma Salvatore.*

Nelle giaculatorie viene anche realizzata la funzione poetica: anche se non si tratta in questo caso delle poesie per eccellenza, i testi abbondano in strutture poetiche, fortemente metaforizzate, come ad esempio *vestire dello spirito, l'anima avvolta fra le ombre dell'errore, piangere le offese, l'amore che si spegne*, le quali appaiono nei seguenti contesti:

- (17) *Del vostro spirito, Signor, vestitemi;  
Di vostre grazie, sempre arricchitemi.*
- (18) *Fate, o Signor, che avvolta mai non sia  
Fra le ombre dell'error l'anima mia.*
- (19) *E notte e di', piango, o Signor, le offese,  
che vi feci in occulto e in palese.*
- (20) *Non permettete mai, o mio Signore,  
Che in me spenga il vostro santo amore.*

Al fine di completare questa panoramica delle giaculatorie, distinte in base alle loro funzioni, occorre riflettere su altre direzioni su cui vertono questi tipi di preghiera. Una delle funzioni essenziali svolte dalle orazioni brevi nel corso della storia della spiritualità fu quella di insegnare ai fedeli i principali articoli della fede cattolica, costituendo talvolta una sintesi della teologia cristiana, il che emerge dal seguente esempio, in cui si professa la fede nella divinità e nell'umanità di Cristo (cfr. Seri, 2013, p. 151): *"Serviamo e adoriamo solo Te, Gesù Cristo, vero Dio e vero Uomo, Santo e Re"*.

In questa sede occorre ricordare il fatto che primariamente le giaculatorie erano basate sui frammenti della Sacra Scrittura, ad esempio, sui frammenti dei salmi, e ciò contribuiva alla diffusione dei testi sacri innanzitutto ai tempi in cui l'accesso ai libri non era universale e vi era un tasso significativo di analfabetismo. Queste preghiere concise permettevano quindi a tramandare oralmente i testi biblici e le massime dei santi, disponibili nei Seicento e nel Settecento soprattutto agli ecclesiastici che conoscevano il latino. Tali orazioni, insieme alle litanie e al Rosario, avvicinavano alla fede gli illetterati e i bambini, il che viene espresso da Orta (1706, *Avvertenze*, V), già menzionato nel capitolo precedente: "Le giaculatorie latine si sono spiegate in verso italiano, per rendere più agevole alle Persone non letterate il loro intendimento, ed il potere ritenerle a memoria".

La funzione pedagogica delle giaculatorie viene realizzata grazie alla loro forma semplice, facilmente memorizzabile, anche in rima. Qui occorre citare i testi delle preghiere più radicate nella tradizione italiana, presenti sia nelle raccolte di preghiere sette- e ottocentesche, sia sulle stampe contemporanee. Siccome non sono noti gli autori delle preghiere successive e visto il loro carattere tradizionale, non si possono riportare le fonti precise da cui provengono. Tutte le giaculatorie analizzate sono state tratte dalle raccolte sparse incluse nei manuali di preghiere (come ad es. l'opera anonima intitolata *L'anima diretta nella via dello spirito, ossia Regolamento di vita per le persone devote di ogni stato. Con un particolar metodo di vivere per gli ecclesiastici ed un altro per le anime religiose*; l'anonima *Raccolta di orazioni e pie opere alle quali sono annesse le S. indulgenze* del 1844; il *Manuale di Filotea* di Giuseppe Riva del 1889), e dai testi stampati sul retro delle immaginetto sacre:

- (21) *Dolce Cuor del mio Gesù, fa' che io ti ami sempre più.*  
 (22) *Dolce cuore di Maria, sii la salvezza dell'anima mia.*  
 (23) *Gesù, Giuseppe e Maria, vi dono il cuore e l'anima mia.*  
 (24) *Gesù, Giuseppe e Maria, assistetemi nell'ultima agonia.*  
 (25) *Gesù, Giuseppe e Maria, spiri in pace con voi l'anima mia.*  
 (26) *O Gesù d'amore acceso, non ti avessi mai offeso; o mio caro e buon Gesù, con la tua grazia non ti voglio offender più.*

Le giaculatorie aiutavano e continuano ad aiutare i fedeli a concentrarsi durante la preghiera in chiesa, in particolare dopo la Comunione o durante un'adorazione eucaristica. In questo contesto, tra le preghiere recitate più frequentemente, appaiono le seguenti:

- (27) *Vi adoro ogni momento, o vivo Pan del Ciel, gran Sacramento.*  
 (28) *O Gesù presente nell'Eucaristia, siate la gioia, la felicità di tutta la mia vita.*  
 (29) *Amo Te, Signor, amo Te; Pane vivo che risani e dai vigor, salva me!*

Alla luce degli esempi sopra riportati, si può constatare che le funzioni comunicative più rappresentate nelle giaculatorie sono la funzione fatica e quella espressiva. Come si è già accennato in precedenza, la funzione fatica unisce tutte le preghiere, in quanto atti della *transcomunicazione*, ossia una comunicazione effettuata tra una persona e il sacro (cfr. Żmigrodzka 2000: 276). L'aspetto fatico della preghiera viene realizzato secondo la definizione della giaculatoria, vale a dire una preghiera recitata in vari momenti della giornata, al fine di mantenere il contatto con Dio. Occorre anche sottolineare il ruolo delle giaculatorie nel tramandamento della fede, la quale potrebbe essere denominata funzione pedagogica o catechetica. Le giaculatorie, ossia le preghiere dal carattere intimo, recitate perlopiù in privato, contengono un lessico emotivo, sentimentale e talvolta metaforico, il che potrebbe essere motivato dalla volontà delle persone che pregano di stringere una relazione profonda con Dio. In più, ripetere le formule delle giaculatorie aiuta i fedeli a concentrarsi sull'azione di pregare, permettendo a raggiungere lo stato della contemplazione.

### ***Caratteristiche testuali delle giaculatorie***

In questa parte dell'analisi, si porrà attenzione alle caratteristiche testuali delle giaculatorie, partendo dal modello della preghiera prestabilita, rappresentata dall'orazione colletta, presente nei testi liturgici fin dall'inizio del cristianesimo<sup>22</sup>. Un esempio di colletta, recitata dal sacerdote durante la celebrazione della Messa, viene riportato di sotto. Il testo della preghiera è stato suddiviso nelle parti il cui significato verrà spiegato di seguito:

- a) **anaclesi** (nella quale ci si rivolge direttamente a Dio e ai suoi attributi):  
*Dio onnipotente ed eterno,*  
 b) **anamnesi** (nella quale si riporta i modi di agire di Dio nella storia della salvezza):  
*che hai rivelato in Cristo la tua gloria a tutte le genti,*

<sup>22</sup>Cfr. *Rito della Messa*, [https://liturgia.it/content/sacramenti/testi/rito\\_messa\\_cei.pdf](https://liturgia.it/content/sacramenti/testi/rito_messa_cei.pdf) (ultimo accesso: 25.05.2022).

- c) **epiclesi** (nella quale si esprime direttamente la supplica):  
*custodisci l'opera della tua misericordia,  
e fa' che la santa Chiesa, diffusa su tutta la terra,  
perseveri con saldezza di fede  
nella confessione del tuo nome.*
- d) **dossologia** (formula conclusiva, in cui si lodano le Persone divine):  
*Per il nostro Signore Gesù Cristo, tuo Figlio, che è Dio,  
e vive e regna con te, nell'unità dello Spirito Santo,  
per tutti i secoli dei secoli.*
- e) **acclamazione finale** dell'assemblea:  
*Amen*<sup>23</sup>.

Secondo quanto osserva Maria Wojtak in uno studio dedicato alle determinanti testuali del genere della preghiera prestabilita, la maggioranza dei testi inclusi nei libretti di preghiere imita lo schema della colletta recitata durante la Messa (cfr. Wojtak, 1999, p. 132). Come si può notare, analizzando le formule delle giaculatorie, il modello strutturale tipico per la colletta non vi è conservato interamente. Nella composizione dei testi delle giaculatorie ci si limita, riferendosi alle parti della colletta, soltanto ai due elementi: anaclesi ed epiclesi. Uno schema strutturale ridotto deriva dal fatto che storicamente le giaculatorie nacquero in quanto forme brevi, basate, più che altro, sull'invocazione a Dio o ai santi, e a un'espressione diretta della supplica o dei sentimenti da parte del fedele. Manca addirittura l'acclamazione *Amen*, strettamente legata alle preghiere, la quale in alcune formule italiane è interscambiabile con la formula *Così sia*. Quanto alla parte epicletica, merita un'attenzione particolare l'uso dei verbi performativi, con i quali l'orante esprime le azioni verso le quali è orientata una data giaculatoria: siano quelle le azioni dell'offerta, del ringraziamento, dell'adorazione, del saluto o l'espressione dell'amore:

(30) *Padre mio, Padre buono, a Te **mi offro**, a Te **mi dono**.*

(31) *Mio Dio, io ti **amo** e ti **ringrazio**.*

(32) *Vi **adoro** ogni momento, o vivo Pan del Ciel, gran Sacramento.*

(33) *Quando passo da questa via **saluto** Gesù e Maria.*

Secondo quanto è stato riportato da Wojtak (1999, p. 133), il potenziale illocutivo della preghiera è complesso, perché solitamente unisce in sé lode di Dio, supplica e ringraziamento. La ricercatrice sottolinea che in alcuni tipi di testo i suddetti scopi possono essere realizzati in maniera autonoma. Applicando questa ipotesi alle giaculatorie, si può osservare che le loro funzioni dominanti sono quella di supplica e quella di lode. La prima viene accentata con l'uso delle forme dell'imperativo diretto:

(34) *Gesù, **prendimi** tu con le tue mani, tienimi stretto fino a domani.*

(35) *Santa Barbara benedetta, **salvaci** dal fulmine e dalla saetta.*

(36) *San Giuseppe, con il tuo santo bastone **liberaci** dal maligno e dalle cattive persone.*

<sup>23</sup> Cfr. <http://www.progettoculturale.it> > documenti\_cei (ultimo accesso: 25.05.2022).

- (37) *Gesù Bambino perdonami, Gesù Bambino benedicimi.*  
 (38) *Liberami dal male, o Signore.*

Concludendo questa parte, torniamo ai valori ritmici delle giaculatorie. La maggior parte dei versi rappresentativi per questo tipo di preghiera si caratterizza per una regolare, in cui appaiono delle rime perfette. Tali aspetti, i quali si possono trovare anche nelle filastrocche o canzonette per bambini, fanno sì che i testi delle giaculatorie siano orecchiabili e facili da ricordare. Inoltre, la composizione di alcune preghiere si basa sull'uso dei parallelismi sintattici, che rendono i versi simmetrici e permettono di ottenere un effetto enfatico. Sotto vengono presentati degli esempi che illustrano l'uso di tali strategie:

- (39) *Con Gesù mi corico, con Gesù mi sto,  
 solo con Gesù paura non ho.*  
 (40) *Cuor di Gesù, pien di bontà, di noi Tuoì figli abbi pietà.*  
 (41) *Gesù, per te vivo, Gesù per te muoio, Gesù, son tuo in vita e in morte.*  
 (42) *Cuor di Gesù, tu il sai,  
 Cuor di Gesù, tu il puoi,  
 Cuor di Gesù, tu il vedi,  
 Cuor di Gesù, provvedi.*  
 (43) *O Gesù, fate che io sia vostro, tutto vostro, sempre vostro.*

## Conclusioni

La giaculatoria, una preghiera concisa, alla quale viene attribuita un'efficacia eccezionale, costituisce un fenomeno specifico all'interno del repertorio delle preghiere italiane. Come è già stato sottolineato diverse volte, tali formule di preghiera sono state presenti da sempre nella storia della Chiesa, il che prova la loro posizione elevata nella gerarchia dei testi di preghiere destinati alla recita privata. Le giaculatorie sono fortemente radicate nella coscienza popolare: ne sono testimonianza i testi composti in dialetto. L'analisi delle formule dialettali, funzionanti a cavallo tra la religione e la magia, sicuramente ampliherebbe la prospettiva della ricerca, aprendola alla ricchezza etnoculturale innanzitutto delle regioni meridionali dell'Italia. Le orazioni giaculatorie, malgrado che con una secolarizzazione rampante possano sembrare relitti del passato, rimangono sempre vivi grazie alle formule composte dai santi o servi di Dio contemporanei e la loro diffusione presso i fedeli. Ne sono prova, in dimensione globale, la coroncina alla Divina Misericordia, basata sulle giaculatorie e associata con la santa polacca Faustina Kowalska (1905–1938), e l'*Atto di abbandono a Gesù* del servo di Dio sac. Dolindo Ruotolo, conosciuto dalla giaculatoria "*Gesù, pensaci Tu*". L'idea della giaculatoria, in quanto una preghiera sempre attuale, può essere riassunta nelle seguenti parole: "Se abbiamo altrettanto interesse a ricordarci del Signore, il nostro tempo si riempirà di piccoli 'promemoria', di piccoli stratagemmi che ci aiuteranno ad averlo presente" (cfr. Carvajal, 2020, p. 15).

## Fonti

- Anonimo, (1824). *L'anima diretta nella via dello spirito, ossia Regolamento di vita per le persone devote di ogni stato. Con un particolar metodo di vivere per gli ecclesiastici ed un altro per le anime religiose*. Ottavio Sgariglia.
- Anonimo, (1844). *Raccolta di orazioni e pie opere alle quali sono annesse le S. indulgenze*. Tipografia Marini e Compagno.
- Boriglioni, G. D. (1821). *Dottrina cristiana estratta da S. Tommaso, dal Catechismo Romano, dal Cardinale Bellarmino, e da altri buoni autori*. Giacomo Agnelli.
- Collette per le domeniche e le solennità*. Disponibile sul sito [http://www.progettoculturale.it/documenti\\_cei](http://www.progettoculturale.it/documenti_cei) (ultimo accesso: 25.05.2022).
- Cortivo de Santi, A. M. (1680). *Opere spirituali*. Giacomo Hertz.
- Fenoglio, G. (1846). *Florilegio di istruzioni e preghiere offerto alla gioventù studiosa*. Boniardi-Pogliani.
- Orta, P. F. (1706). *Orazioni giaculatorie di molti santi, e servi di Dio, con diversi racconti esemplari. Opera d'un religioso della Compagnia di Gesù*. Gaetano Zenobi stampatore.
- Quadrupani, C. G. (1830). *Documenti pratici e morali per vivere cristianamente. Rito della Messa*. Disponibile sul sito [https://liturgia.it/content/sacramenti/testi/rito\\_messa\\_cei.pdf](https://liturgia.it/content/sacramenti/testi/rito_messa_cei.pdf) (ultimo accesso: 25.05.2022).
- Riva, G. (1889). *Manuale di Filotea*. Giacomo Arneodo.

## Dizionari

- Dizionario della Lingua Italiana Tommaseo-Bellini*. Disponibile sul sito <https://www.tommaseobellini.it/#/items> (ultimo accesso: 23.05.2022).
- Grande Dizionario della Lingua Italiana*. Disponibile sul sito [https://www.gdli.it/pdf\\_viewer/Scripts/pdf.js/web/viewer.aspx?file=/PDF/GDLI06/GDLI\\_06\\_ocr\\_766.pdf&parola=giaculatoria](https://www.gdli.it/pdf_viewer/Scripts/pdf.js/web/viewer.aspx?file=/PDF/GDLI06/GDLI_06_ocr_766.pdf&parola=giaculatoria) (ultimo accesso: 21.10.2022).
- Grande Dizionario Italiano* di Aldo Gabrielli. Disponibile sul sito [https://www.grandidizionari.it/Dizionario\\_Italiano/parola/G/giaculatoria.aspx?query=giaculatoria](https://www.grandidizionari.it/Dizionario_Italiano/parola/G/giaculatoria.aspx?query=giaculatoria) (ultimo accesso: 24.05.2022).
- Nuovo Dizionario De Mauro*. Disponibile sul sito <https://dizionario.internazionale.it/parola/giaculatoria> (ultimo accesso: 23.05.2022).
- Vocabolario della lingua italiana Zingarelli* (2007). Zanichelli.
- Vocabolario Etimologico della Lingua Italiana* di Ottorino Pianigiani. Disponibile sul sito <https://www.etimo.it/?term=giaculatoria> (ultimo accesso: 23.05.2022).
- Vocabolario Treccani*. Disponibile sul sito <https://www.treccani.it/vocabolario/giaculatoria/> (ultimo accesso: 23.05.2022).

## Letteratura

- Anonimo russo (a cura di) (2003). *Racconti di un pellegrino russo*. Trad. C. Campo. Bompiani.
- Bednarczuk, L. (1998). Transcendencja i transkomunikacja, *Prace Filologiczne*, 43, pp. 71–81.
- Carvajal, F. F. (2020). *Parlare con Dio*. Edizioni Ares.
- Chmielewski, M. (a cura di) (2002). *Leksykon duchowości katolickiej*. Wydawnictwo M.
- Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti*. Città del Vaticano 2002, n. 23. Disponibile sul sito [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccdds/documents/rc\\_con\\_ccdds\\_doc\\_20020513\\_vers-direttorio\\_it.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20020513_vers-direttorio_it.html).
- Escrivá de Balaguer, J. (a cura di) (2011) *Cammino solco forgia*. Edizioni Ares.
- Farronato, L. (a cura di) (2004). *Massime eterne*. Paoline Editoriale Libri.
- Hiżycki, S. (2014). *Barsanufiusz i Jan. Pomiędzy gniewem a modlitwą. Wybór z korespondencji*. Trad. E. Dąbrowska. Wydawnictwo Benedyktynów.

- Louisier, P. (2009). *Lettertura copta, un esempio: «pregare continuamente»* [trascrizione di una conferenza]. [http://www.natidallospirito.com/wp-content/uploads/2009/03/origini\\_egiziane\\_preghiera\\_gesu.pdf](http://www.natidallospirito.com/wp-content/uploads/2009/03/origini_egiziane_preghiera_gesu.pdf).
- Padiglione, V. (a cura di) (1990). *Le Parole della fede: forme di espressività religiosa*. Edizioni Dedalo.
- San Giovanni della Croce (a cura di) (2010). *Fiamma d'amore viva*. Edizioni OCD.
- Sant'Agostino di Ippona. *Lettere a Proba*. Disponibili sul sito [https://www.augustinus.it/italiano/lettere/lettera\\_130\\_testo.htm](https://www.augustinus.it/italiano/lettere/lettera_130_testo.htm) (ultimo accesso: 12.05.2022).
- Seri, R. (2013). *Temi, problemi e aspetti del rapporto tra Dio e uomo*. Armando Editore.
- Starowieyski, M. (a cura di) (1995). *Apoftegmaty Ojców Pustyni. Seria alfabetyczna*. Trad. M. Borkowska (*Źródła Monastyczne*, 4). Wydawnictwo Benedyktynów.
- Steczko, I. (2012). Lingwistyczno-kulturowe spojrzenie na «akty strzeliste» w XIX-wiecznych napisach nagrobnych. In: J. Kolbuszewski (a cura di), *Problemy współczesnej tanatologii. Medycyna – antropologia kultury – humanistyka*, 16. Wrocławskie Towarzystwo Naukowe, pp. 147–153.
- Szczych, J. (2014). Akty strzeliste jako wyrazy wiary i pobożności chrześcijańskiej. *Poznańskie Studia Teologiczne*, 33(2). pp. 101–111.
- Wojtak, M. (1999). Modlitwa ustalona – podstawowe wyznaczniki gatunku, In: J. Adamowski, S. Niebrzegowska (a cura di), *W zwierciadle języka i kultury*, Wydawnictwo UMCS, pp. 129–138.
- Żmigrodzka, B. (2000). Iaculatoria. O pewnym typie tekstów modlitewnych, In: D. Ostaszewska (a cura di), *Gatunki mowy i ich ewolucja*, 1. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, pp. 276–290.

## *Plichacz w becze siwra Deusa o spas* – słownictwo należące do kategorii „religia” w XIX-wiecznej gwarze przestępczej\*

*Plichacz w becze siwra Deusa o spas* –  
on lexis belonging to category „religion” in 19th century criminal jargon

**Abstract:** The object of observation is criminal jargon from the 19th century. The description concerns lexis belonging to the thematic field religion. The text shows little known (or even unknown) historical vocabulary of the environment. The author focuses on presenting the etymology of the collected words. Some remarks on the origin of words have the character of hypotheses and are a pretext for further discussion. The author excerpts linguistic material from *Słownik mowy złodziejskiej* by Antoni Kurka (1896) and *Szwargot więzienny* by Karol Estreicher (1903, this publication gathers vocabulary from Estreicher's works published several decades earlier). The author evaluates the stability of the vocabulary and the development of the lexis – he compares the 19th-century material with notations appearing in the later work *Żargon mowy przestępczej* by Wiktor Ludwikowski and Henryk Walczak (published in 1922).

**Key words:** lexis, etymology, sociolect, criminal jargon, religion, 19th century

**Abstrakt:** Przedmiotem obserwacji poczynionych w artykule jest XIX-wieczny żargon kryminalny. Szczegółowemu opisowi poddano leksykę należącą do pola tematycznego religia. W tekście przedstawiono mało znane (lub wręcz zupełnie nieznanne) historyczne słownictwo socjolektalne. Skupiono się na przedstawieniu etymologii zebranego materiału leksykalnego, zaznaczając, że niektóre uwagi dotyczące pochodzenia słów mają charakter autorskich hipotez i stanowią pretekst do dalszej dyskusji. Słownictwo wyekscerpowano ze *Słownika mowy złodziejskiej* Antoniego Kurki (1896) i *Szwargotu więziennego* Karola Estreichera (1903; publikacja ta gromadzi słownictwo z prac Estreichera opublikowanych kilkadziesiąt lat wcześniej). W toku analiz oceniono stabilność zgromadzonej leksyki w polskim socjolekcie środowisk przestępczych, zaprezentowano rozwój leksyki należącej do omawianego pola – w tym celu zestawiono materiał XIX-wieczny z zapisami występującymi w późniejszej pracy *Żargon mowy złodziejskiej* autorstwa Wiktora Ludwikowskiego i Henryka Walczaka (wyd. 1922).

**Słowa kluczowe:** leksyka, etymologia, socjolekt, żargon przestępczy, religia, XIX wiek

---

\* Występujące w tytule zdanie „*Plichacz w becze siwra Deusa o spas*” w tłumaczeniu z XIX-wiecznej mowy przestępców brzmi: „Ksiądz na ambonie prosi Boga o pokój”. To zamierzona przez autora kompilacja notowanych w źródłach frazeologizmów *plichacz w becze* ‘ksiądz na ambonie’ Smz, Szw i *siwra Deusa* ‘prosić Boga’ Szw, a także słowa *spas* ‘pokój, spokój’ Gzł, Szw. Rozwiązania skrótów zastosowanych w opracowaniu zamieszczono na końcu artykułu w Źródłach.



Z uwagi na to, że badanie historii polskich socjolektów nadal pozostaje otwartym obszarem, niniejszy tekst należy traktować jako cegiełkę częściowo wypełniającą lukę w dotychczasowych analizach językoznawczych. I mimo że w opracowaniu przedmiotem obserwacji uczyniono wyłącznie leksykę należącą do jednej kategorii tematycznej – „religia”, to jednak za cel pracy obrano nie tylko przedstawienie szerszemu gronu odbiorców mało znanego (czy wręcz w ogóle nieznanego) historycznego słownictwa środowiskowego, ale także – jeśli nie przede wszystkim – zaprezentowanie jego proveniencji, zwrócenie uwagi czytelników na pochodzenie poszczególnych form i znaczeń. Przyjęcie obu celów jest uzasadnione co najmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, mimo że część zgromadzonej leksyki ma charakter archaiczny i ot choćby ze względu na swoją wartość historycznojęzykową pozostaje godna upowszechnienia, to zasadniczo wciąż nie doczekała się szerszej prezentacji (zresztą trzeba podkreślić, że i same dawne publikacje ukazujące mowę ówczesnych przestępców powstały ze względów czysto praktycznych, ich autorzy nie zabiegali o uznanie tych tekstów za prace językoznawcze<sup>1</sup>). Po drugie, sporo wyekscerpowanych jednostek słownikowych, chociaż trwają one we współczesnej polszczyźnie socjolektalnej czy też zachowały się w potocznej odmianie polszczyzny ogólnej, nierzadko przywołuje się w różnych pracach wyłącznie jako egzemplifikacje, bez pogłębionej refleksji diachronicznej, a nawet bez jakiegokolwiek komentarza lingwistycznego<sup>2</sup>.

Z uwagi na specyfikę badanego materiału (jest historyczny i w zasadzie bez udokumentowania w tekstach innych niż zbiorki poddane ekscerpacji), część przedstawionych w tekście uwag na temat pochodzenia słów ma charakter hipotez i niejako stanowi asumpt do dalszej dyskusji w tym zakresie. Hipotetyczność niektórych ujęć wynika również z faktu, że badana leksyka pochodzi z okresu zaborów – czasu silnego oddziaływania języka niemieckiego i ruszczyzny, mieszania się grup społecznych (w tym związanego z asymilacją Żydów, a więc także oddziaływaniem ich języka na codzienną mowę Polaków<sup>3</sup>) i wzmożonego powstawania i działania specyficznych środowisk (żłodzi, lumpenproletariatu, uliczników, włóczęgów itd.), nierzadko tworzących zarazem swoiste enklawy językowe.

Materiał poddany obserwacji pochodzi z dwóch historycznych opracowań: z wydanego w 1896 r. *Słownika mowy żłodzijskiej* Antoniego Kurki, a także z opublikowanego w 1903 r. *Szwargotu więziennego* Karola Estreichera. Zawężenie pola eksploracji do tych tekstów pozwala na przedstawienie leksyki należącej do XIX-wiecznej mowy półświatka

---

<sup>1</sup> Zob.: SMz, s. 2–3; Szw, s. 1; Gzt, s. 2.

<sup>2</sup> Inna sprawa, że obserwacja nawet tak wąskiej grupy słownictwa stwarza okazję do poczynienia ogólniejszych uwag na temat ewolucji gwary przestępczej (zob. komentarze umieszczone w przypisach do akapitów podsumowujących niniejszy tekst).

<sup>3</sup> Porównaj uwagę Kurki z przedmowy do jego słowniczka: „Mowa żłodzijska [...] składa się z wielu wykombinowanych i wielu przekręconych wyrazów, bądź to z języka polskiego, bądź też z żydowskiego żargonu, a luki, które się w niej okazują, uzupełniają żłodzijskie wyrazami polskimi, w ich właściwym znaczeniu” (SMz, s. 3). Do zagadnienia wraca Karol Estreicher, pisząc: „Jest pewna różnica między dawnym i moimi zbiorami, a nowo przerobionym. Dawny nie wykazuje żadnego wpływu u żydostwa na szwargot. Widać, że żydzi, poprzestając na passerstwie, do działających czynnie nie należeli. Dopiero w zbioru p. Kurki pojawiają się wyrazy czysto żydowskiego pochodzenia [...] – co znamionuje, że dopiero ostatnimi czasy udział czynny żłoczyńców izraelskich nabiera przewagi. Ci już na swoją modłę urabiają nowe wyrażenia” (Szw, s. 32–33).

i umożliwia skupienie się na opisie tylko tych form oraz znaczeń, które rzeczywiście wywodzą się z ówczesnego języka przestępców. Trzeba przy tym zaznaczyć, że choć publikacja Estreichera pochodzi z 1903 r., to materiał w niej zgromadzony obejmuje jeszcze XIX w. (Szw w ogromnej liczbie notuje słownictwo zaprezentowane wcześniej przez tegoż autora w cyklu trzech artykułów opatrzonych wspólnym tytułem *Język złoczyńców*, które ukazywały się w 1859 r. na łamach „Rozmaitości. Pisma dodatkowego do Gazety Lwowskiej”, jak też w pracy *Gwara złoczyńców* z 1867 r.). Grupa słownictwa wydobytego ze wspomnianych opracowań liczy 30 jednostek.

W tekście przyjęto, że gwara przestępcza – skądinąd niejednolita, bo mieszcząca w sobie m.in. słownictwo złodziei oraz leksykę więzienną (zob. Królikowska, 1975, s. 56, Wilkoń, 2000, s. 97) – należy do socjolektów, których głównymi cechami są zawodowość i utajnianie wypowiedzi (maskowanie) (zob.: Buttler, 1973; Grabias, 2001). Oba cele – fachowe, specjalistyczne wyrażanie informacji z nierzadko jednoczesnym maskowaniem treści – osiągnane są przede wszystkim w płaszczyźnie leksykalnej. Wprawdzie mając na względzie fakt, że słownictwo żargonowe to „przeważnie terminy powstałe w celach profesjonalno-komunikatywnych w zamkniętych środowiskach przestępczych” (Grabias, 2001, s. 131), warto zaznaczyć – a dowodzi tego niniejszy tekst – że w języku półświatka „nie tylko terminy związane bezpośrednio z procederem przestępczym są odrębne od potocznych, ale także nazwy odnoszące się do zjawisk nie wymagających utajnienia” (Wilkoń, 2000, s. 98). Co więcej, w mowie przestępczej nazywanie rzeczywistości pozajęzykowej oraz wyrażanie ocen na jej temat często są bardzo dobitne, sugestywne, plastyczne, a to świadczy o innej istotnej cesze omawianego języka – jego ekspresywności.

## **Analiza materiału**

Zgromadzony materiał to grupa 30 jednostek słownikowych, które można przyporządkować do trzech kręgów: 16 leksemów to nazwy osób (*plechowacz, plichacz, pop, lefit, gałach, urel, pogan, turek, gec, kłapciuch, kajfosz, jehide, bałtacz, jordes, kudtaj/gudtaj, kapuścianka*), 8 określeń to nazewnictwo obiektów sakralnych / miejsc przeznaczonych do sprawowania kultu religijnego (*Boży grobek/bożygrobek, szeptucha, kliusa, kuźnia, sędzioł/sendzioł, plachan, linke, meszemedres/mesemedres*), z kolei 6 słów to określenia innych desygnatów (*modlączka, szeptucha, becza, tewilen, kapowny, Deus*).

### **Nazwy osób**

Subkategorię „nazwy” osób tworzy 16 jednostek leksykalnych. Są to zarówno określenia osób duchownych, jak i nazwy wiernych, członków jakiegoś wyznania, religii<sup>4</sup>. Tych drugich jest wyraźnie większa liczba.

---

<sup>4</sup> W krąg analiz włączono wszystkie określenia Żydów, wszak definicje obecne w źródłach są zbyt lakoniczne, z reguły jednowyrazowe, by na ich podstawie ocenić, czy w danym przypadku chodzi o etnonim, czy też poszczególne miana odnoszą się do wyznawców religii judaistycznej (nie ma też konsekwencji w stosowaniu wielkiej i małej litery – również w odniesieniu do tych samych określeń).

Wśród określeń **księdza katolickiego** bądź **duchownego prawosławnego** pojawiają się m.in. formy urobione od rodzimych (polskich) słów – z wyraźną motywacją słowotwórczą bądź łatwą w identyfikacji motywacją semantyczną. Do takich neologizmów strukturalnych i znaczeniowych można zaliczyć m.in. leksemy: **plechowacz** ‘ksiądz’ Gzł / **plichacz** ‘ts.’ Jzł, ‘ts.’ Gzł, ‘ts.’ SMZ (← *plech* ‘część głowy obnażona z włosów, łysina’ SWIL, fig. ‘zły, niegodziwy ksiądz’ SWIL [por. *plesz* ‘korona duchowna, kapłańska; łysina’ SL, ‘krążek wygolony na wierzchołku głowy u księży; ‘korona księża’ SWIL, prze. ‘łysina’ SWIL]), **pop** ‘jw.’ SzW (← ‘ksiądz, kapłan, szczególnieji grecko-rosyjskiego wyznania’ SWIL, ‘kapłan niechrześcijański, ofiarnik; duchowny prawosławny; ksiądz unicki’ SW [warto przy tym zaznaczyć, że jako określenie pogardliwe wyraz notuje SWIL: ‘księżysko, lada jaki ksiądz’, z kolei z kwalifikatorem „pop.” podaje SW: ‘ksiądz katolicki’]).

Natomiast jeśli chodzi o określenie **lefit** ‘ksiądz’ SMZ, to z pewnością nawiązuje ono do biblijnej postaci – Lewiego i członków jego plemienia, Lewitów (jid. *Lewi* [לוי] ‘Lewi – imię postaci biblijnej, protoplasty lewitów, w tym Mojżesza i Aarona; lewita – członek plemienia Lewiego’ ← hebr. *Lēvī* [לֵוִי] ‘ts.’ (pl. *halēvī* [הַלְוִי] ‘lewici, potomkowie Lewiego, należący do plemienia Lewiego’)<sup>5</sup>. Niemniej jednak, chociaż forma *lewit* pojawia się na rodzimym gruncie już w okresie staropolskim (por. *lewita/lewit* ‘członek pokolenia żydowskiego Lewi, będący pomocnikiem kapłana w Starym Testamencie’ [SXVI] ← ‘przenośnie o kapłanach katolickich’ [SXVI]/ ‘sługa i pomocnik kapłana przy mszy św. i kościelnych czynnościach (uroczyście poświęcony), diakon’ [SXVI]; podobnie w SSTR)<sup>6</sup>, to trudno uznać, by określenie występujące w XIX-wiecznej mowie przestępców było jej kontynuantem – formy *lewit* nie notują już nowsze słowniki: SWIL przytacza wyłącznie postać *lewita* (‘u Hebrajczyków, pochodzący z kapłańskiego pokolenia Lewi; stąd fig. bierze się w ogólności za kapłana’), podobnie jak późniejszy SJPB (‘żyd z pokolenia Lewi; kapłan’) czy SW (‘Izraelita pochodzący z pokolenia Lewi, pełniący niższe posługi kościelne’). Bardziej przekonująca jest teza o oddziaływaniu języka ukraińskiego, względnie ruszczyzny (w obu przypadkach forma *lewit* [лєвум] jest obecna dziś), a to dlatego, że jedyne źródło notujące określenie to słownik Kurki – opracowanie wydane we Lwowie, a ponadto – jak mówi sam autor – gromadzące materiał pozyskany właśnie we lwowskich więzieniach i aresztach, a więc słownictwo funkcjonujące przede wszystkim we lwowskim półświatku („Zatrudniony w lwowskich aresztach policyjnych, gdzie ustawicznie przesiadują rafinowani, galicyjscy złodzieje, spostrzegłem, iż ci ludzie mają swą własną mowę i zająłem się bliższym jej poznaniem” SMZ, s. 3).

Jeszcze inny charakter ma określenie **gatach** ‘ksiądz’ Gzł, ‘ts.’ SMZ, ‘ts.’ SzW. Jest ono pejoratywnym nazwaniem chrześcijańskich księży, które – co sugeruje informacja obecna w Gzł i SMZ: „tego wyrazu używają żydzi złoczyńcy” – wywodzi się z jidysz: *glkh* [גלח] ‘tonsurowany, czyli mający wygolony krążek obejmujący ciemię lub całą głowę, w przypadku duchownych włosy okalające wygolone miejsce mają nawiązywać do korony cierniowej’ (← hebr. *gālah* [גָּלַח] ‘golić, ogolić’) (zob.: Brzezina, 1986, s. 108; Małocha, 1994, s. 136). Nie można przy tym wykluczyć, że określenie to zostało zapośredniczone do polszczy-

<sup>5</sup> Formy hebrajskie i należące do jidysz zaczerpnięto przede wszystkim z opracowań: Klugman, 2000; Weinreich, 1968; *Yiddish dialect dictionary*.

<sup>6</sup> Lewitami nazywa się potomków Lewiego, którzy z woli Boga zostali wyświęceni do służby w Namiocie Spotkania – przenośnej świątyni starożytnych Izraelitów. Szerzej zob.: Brzegowy, 2002; Rubinkiewicz, 1999.

zny socjolektalnej przez Rotwelsch (tajemny język żebraków, włóczęgów i wędrownych sprzedawców, oparty przede wszystkim na słownictwie niemieckim, hebrajskim i jidyszyzmach) (zob.: Althaus, 1963, s. 125; Weinberg, 1994, s. 103; Wolf, 1956, s. 190)<sup>7</sup>. Jeśli chodzi o notacje w słownikach ogólnych polszczyzny, to po raz pierwszy wyraz przytoczony jest dopiero w SW, zresztą z informacją o żargonowym charakterze słowa: *galach/gałach* zł. pog. ‘pop, ksiądz’.

W wyekscerpowanym materiale znajduje się jedno miano zakonnicy – *kapuścianka* Szw. Wiele wskazuje na to, że jest ono neologizmem i ma charakter nazwy ironicznej, jednak – z uwagi na jednorazową notację określenia oraz brak tekstów, które ukazywałyby użycie określenia i choćby poprzez kontekst mogłyby odkrywać czy sugerować motywację jego powstania – trudno jednoznacznie orzekać o jego proveniencji. Z dużym prawdopodobieństwem można przyjąć, że wiąże się ono z przymiotnikiem *kapuściany* ‘od kapusty, z kapusty’ SL, SW1L, SW, przy czym może ono także bezpośrednio wiązać się z derywowanym od niego rzeczownikiem *kapuścianka*. W tej sytuacji, po pierwsze, możliwe jest zbudowanie żartobliwego określenia odprzymiotnikowego: *kapuściany/-a* → *kapuścianka* ‘osoba zajmująca się uprawą i przetwarzaniem kapusty’ lub ‘osoba żywiąca się przede wszystkim kapustą’ (wszak powszechnie wiadomo, że życie w XIX-wiecznych zakonach łączyło się m.in. z uprawą roli i ogrodów oraz przygotowywaniem potraw z uzyskanych plonów, w tym właśnie dań z kapusty i polewek na kapuścianym zakwasie; co więcej, w niemałej części uprawianie ziemi wspierało dobroczynną działalność zakonów [zob. m.in.: Korybut-Marciniak, 2010]). Po drugie, bezpośrednio w grę może wchodzić neosemantyzacja: wszakże dawne słowniki wskazują, że prymarnie *kapuścianka* to ‘woda z kapusty, kwas kapuściany, zupa z kapusty’ SW, zatem sens wtórny również nawiązywałby do kapusty, np. do jej uprawiania bądź spożywania.

Nie można jednak wykluczyć innego pochodzenia nazwy *kapuścianka* – być może jest ona wynikiem gry słownej i wiąże się ze znanymi w ówczesnej mowie przestępców: rzeczownikiem *kapuś* ‘zdrajca’ Jzł, Gzł, Smz, Szw lub czasownikiem *kapusić* ‘kobietować, mizdrzyć się’ („wyraz kobiet złego życia”) Gzł. Przyjmując takie rozwiązanie, trzeba zaznaczyć, że kreatywność językowa XIX-wiecznych złoczyńców dotyczyłaby tutaj nie tylko strony formalnej (struktury), ale także warstwy semantycznej – nazwa przybierałaby bowiem charakter złośliwej ironii, szyderstwa, bo przedstawiałaby zakonnice jako kobiety, które niejako sprzeniewierzyły się naturze, wybrały życie w celibacie, prostocie, skromności, wyrzekły się pełnienia roli żony i matki. W pewnym stopniu na rzecz przedstawianej tutaj teorii przemawia obecność w gwarze przestępczej słowa homonimicznego względem leksemu prymarnie oznaczającego potrawę z kapusty – *kapuśniak* ‘denuncjant, zdrajca, osoba odstępująca od przyjętych zasad’, a w rzeczywistości urobionego od *kapuś* ‘ts.’ (zob. Ułaszyn, 1951, s. 60).

Odnosząc się do subkategorii „nazwy wiernych, członków wyznania”, trzeba podkreślić, że w źródłach objętych ekscerpcją natrafiono na zaledwie jedno nazwanie katolika. Co ciekawe – jest to nazwanie niemające źródła polskojęzycznego czy w ogóle słowiańskiego: to słowo *urel* Smz. Najpewniej łączy się ono z hebrajskim rzeczownikiem *‘ārlā* [ארלה] ‘napletek, narośl, owoc niezerwany w ciągu pierwszych trzech lat po zasadzeniu drzewa’

<sup>7</sup> Przypadki adaptacji jidyszyzmów zapośredniczonych do polskiej gwary przestępczej przez Rotwelsch są bardzo częste; zob. m.in.: Pacuła, 2020a; 2020b; 2021.

oraz czasownikiem, w formie substantywizowanego imiesłowu – *ārel* [אָרעל] ‘mający napletek, nieobrzezany, goj’ (zob.: Harrisi in., red., 1980, s. 1695; Klugman, 2000, s. 197; Weinreich, 1973, s. 33). Jedyńy udział słowiańszczyzny w utrwaleniu się omawianej nazwy w polskiej gwarze przestępczej wiąże się z prawdopodobieństwem zapośredniczenia jej przez język Żydów lwowskich: por. daw. żarg. ukr. *url* [урл] / *ur’el’* [урель] / *urla* [урла] (Kozickij, Biłostockij, 2001, s. 209).

Obszerna jest natomiast grupa określeń oznaczających żyda/Żyda. Nie powinno zaskakiwać, że w większości są to nazwy nacechowane ujemnie, wyrażające ironię, kpiarskie, często odsyłające do negatywnych stereotypów, bo przecież „[w]ieloaspektowość inności Żydów i wyraźna niechęć do żydowskiej społeczności jest mocno utrwalona w języku i kulturze polskiej” (Marczewska, 2007, s. 168; zob.: Niewiara, 2003). Niektóre miana podnoszą kwestię innowierstwa: *pogan* Smz, Szw (por. *poganin* ‘nie uznający Boga prawdziwego, niechrześcijanin, bałwochwalca; niewierny; bezbożnik’ SWiL („Dawniej Turków i Tatarów szczególnie poganami zwano” SWiL), *turek* Szw (por. ‘człowiek rodem z Turcji [kraju w Europie wschodniej, dawniej Grecji], wyznający wiarę Mahometa’ SWiL); inne określenie odsyła do wyglądu zewnętrznego: *kłapciuch* Szw (albo przez wzgląd na ubiór postrzegany jako nieestetyczny, znoszony – *kłapeć/kłapiec* ‘pantofel kłapiący’ SW, ‘kawałek, urywek czego, strzęp, odrywek’ SW, albo z uwagi na duże uszy lub wiszące przy nich pejsy – *kłapać* ‘uderzać’ SWiL, SW [por. nazwy osób z dużymi uszami: *kłapouch/kłapouchy* SWiL, SW]);<sup>8</sup> jeszcze inna nazwa odwołuje się do cech charakteru, przede wszystkim nieuczciwości i unikania odpowiedzialności: *kajfosz* Szw (← *Kajfasz* ‘arcykapłan żydowski, przewodniczący Sanhedrynu, który prowadził proces przeciwko Jezusowi’ [w SW: *Kajfasz/Kajfosz*])<sup>9</sup>.

Wymienione dotąd nazwy nie wyczerpują zasobu określeń nacechowanych ujemnie, pogardliwych, wyrażających ironię czy sarkazm. W źródłach objętych ekscerpcją znalazły się bowiem także inne, jak *jehide* Smz – miano zapewne będące zapośredniczonym przez jidysz hebraizmem *Yḥūḏī* [יְהוּדִי] ‘Żyd’ (← hebr. *Yḥūḏā* [יְהוּדָא] ‘Juda; Judea – historyczna, biblijna nazwa terytorium zamieszkiwanego przez jedno z plemion Izraela – plemię Judy’ [por. jid. *yid* [דיי] ‘Żyd’]), czy *gac* Szw – określenie nawiązujące do jidyszyzmu *gets* [געץ] ‘bożek, bożyszcze’ (por. jid. *sheygets* [שׁעֵיגֶטץ] / *sheg(e)ts* [שְׁגֵעַטץ] ‘nieżydowski chłopiec; zuchwalec, łobuz’ ← hebr. *šeqeš/šeqeš* [שְׁקֵשׁ] ‘gad; stworzenie obrzydliwe; robactwo’, zob. jid. *sherets* [שֶׁרֶץ] ‘gad’).

Niejednoznaczne jest źródło innego pejoratywnego określenia – *bałtacz* Szw. Otóż Estreicher przytacza je za opracowaniem Juliana Jaworskiego „*Kumać po lemersku*”. *Przy-czynek do słownika lwowskiej gwary złodziejskiej* z 1901 r., ale nie czyni przy nim żadnej

<sup>8</sup> Por. inne lwowskie przezwisko: *kapciuch* (Kurzowa, 1983, s. 180, 284, 285). Nie ma ono jednak – jak niekiedy się sądzi – związku z kłapaniem czy – uwzględniając dalsze asocjacje – zwisanem czegoś; to wyraz pochodzenia tureckiego (*kapçık*), obecny zarówno w polszczyźnie, jak i języku ukraińskim: ukr. *kapczuk* [кану́ць] ‘mieszek, sakiewka’ SumB, LLw, *kapszúk* [кану́ць] ‘woreczek, torebeczka’ SumB, LLw, pol. *kapciuch/kapczuk/kapszúk* ‘torba, worek na tytuń’ SWiL, *kapczúk* ‘ts.’ SL. Jeśli więc jest to odrębne nazwanie Żyda, to być może również odnosi się ono do stereotypu związanego z wyglądem zewnętrznym, ale opartego na innych skojarzeniach.

<sup>9</sup> W polszczyźnie podobnych przykładów przezwisk powstałych w wyniku uogólnienia imion (synekdoch) jest więcej, np.: *judasz*, *icek*, *fajga*, *mosiek*, *srul*. Zob.: Pacuła, 2012; Zdunkiewicz-Jedynak, 2021.

uwagi (zresztą autor artykułu źródłowego także) (Jaworski, 1901; por. Rak, 2016). Mało tego, w późniejszych opracowaniach poświęconych polskim socjolektom przestępczym wyraz i jego znaczenie są jedynie kopiowane, określenia nie opatruje się choćby krótkim komentarzem. Jaworski w przedśłowiu do słowniczka informuje jednak: „[w] maju przeszłego roku przypadkowo udało mi się zapisać we Lwowie od czeladnika bronzowniczego K.J. kilkadziesiąt słów tajnej gwary lwowskich uliczników i złodziei”, a to z kolei pozwala przyjąć, że *bałtacz* może być ukrajinizmem. Okazuje się przy tym, że ani historyczne, ani współczesne słowniki ogólne języka ukraińskiego nie notują słowa *bałtacz* [бальтач], zatem najprawdopodobniej słowo jest żargonizmem i – wiele na to wskazuje – ma raczej charakter jednostkowy, okazjonalny (nie znajdziemy go bowiem w opracowaniach poświęconych gwarze lwowskiej czy – szerzej – w żadnym słowniku żargonu ukraińskiego). Być może *bałtacz* wiąże się z ukrajinizmem *bałta* [бальма] / *bałda* [бальда], który ma dwa znaczenia: ‘topór, siekiera’ i ‘ciekły bród’ SumG, SumB (por.: *bołtun* ‘jajo zestarzałe i podpadłe zepsuciu, które ani do dalszego płodu, ani do użycia nie jest już przydatne’ SWiL; pol. reg.: *bołt’un/ bełtun* ‘zepsute, niezależone jajko spod kury nasiadki’, *bołtać/bełtać* ‘mieszać’ (Rieger, 2014, s. 66; Wronicz, red., 2009, s. 19); ukr. *bowtati* [бовтати] ‘mieszać; wywoływać niepokój’; błrus. gw. *bałtun* [бальтун] ‘zepsute jajko; gaduła’, *bałtać* [бальтаць] ‘mówić bez sensu, mleć językiem’; ros. *bołtun* [больтун] ‘zepsute jajko, zbuk; osoba nadmiernie rozmowna, gaduła; plotkarz’, *bołtat* [больтать] ‘gadać, paplać, opowiadać’). Jeśli przyjąć takie rozwiązanie za trafne, to motywacji użycia słowa *bałtacz* jako nazwy Żyda należałoby szukać w asocjacjach związanych raczej z wyglądem zewnętrznym, nieprzyjemnym zapachem itd. – oczywiście, w dużej mierze wynikających z zakorzenionych już negatywnych stereotypów na temat wyznawców judaizmu.

Nie do końca jednoznaczna jest również proveniencja określenia *jordes* Szw. Otóż: po pierwsze, przyjmując, że forma *jordes* jest wynikiem kreatywności językowej członków dawnych środowisk przestępczych i stanowi żargonowy odpowiednik słowa *jordan* ‘przenośnie o Żydzie’, to nie można wykluczyć jej związku metonimicznego z nazwą rzeki *Jordan* w Palestynie lub nazwą krainy geograficznej i państwa – *Jordania* (jid. *Jardn* [הַרְדֵּי] ← heb. *Yardēn* [יַרְדֵּן] ‘Jordania’; *Hayardēn* [הַיַּרְדֵּי] ‘Jordan’) (Wexler, 1987, s. 148); po wtóre, możliwe jest przyjęcie (acz z dużą dozą ostrożności), że jako miano żartobliwe, ironiczne, odsyłające do stereotypu Żyda mędrca, uczonego w Piśmie, określenie to nawiązuje do nazwy jednej z ksiąg halachicznych: jid. *Jore Dea* [הַעֲדָת הַרְי] (← hebr. *Yoréh De’áh* [הַעֲדָת הַרְי]) ‘Nauczyciel Mądrości, Nauczyciel Wiedzy – kodeks zawierający przepisy i przykazania, związane z religijnymi nakazami, dotyczącymi żywności, czystości rytualnej, obrzędów w czasie pracy oraz żałoby’ [Borzymińska i Żebrowski (red.), 2003, s. 704]; dosłownie: ‘nauczyciel, mądrość wiedzy’).

Nie mniej interesujące jest pochodzenie określeń *gudłaj* Gzł, Szw / *kudłaj* Gzł, Szw. Uwagę zwraca tutaj nagłosowa oboczność [k] : [g]. W przypadku formy *kudłaj* najprawdopodobniej w grę wchodzi pożyczka ukraińskiego słowa: *kudłaj* [кудлаї] ‘człowiek z rozczochranymi włosami’ SumB, SumM ← *kudłatyj* [кудлатий] ‘kudłaty, owłosiony, rozczochrany’ SumB, SumM (zob. SDOR, USJP). Trzeba bowiem zaznaczyć, że chociaż potencjalnie forma *kudłaj* mogłaby być wywiedziona od rodzimego *kudły* ‘włosy rozczochrane, kołtuny, kłaki’ SWiL, to w XIX-wiecznej polszczyźnie ogólnej znajdujemy jedynie rzeczowniki *kudła* i *kudłacz* (podobnie zresztą jak we wcześniejszym SL) – oba ze znaczeniem ‘mający lub mająca

włosy rozczochrane, w kudłach, kudłaty' SWIL. Natomiast w SW odnotowano wprawdzie i *kudłtaj*, i *gudłtaj* jako pogardliwe nazwy Żyda, jednak ze wskazaniem prawdopodobieństwa związku z rodzimym rzeczownikiem *kudły*. Tymczasem na ukraińskie źródło leksemu *kudłtaj* mogą wskazywać np. dopiski zawarte w Szw – przy *kudłtaj* i *gudłtaj* znajdujemy bowiem symbol „L”, którym Karol Estreicher sygnował słowa pozyskane wprost lub pośrednio od informatorów pochodzących ze Lwowa lub okolic (w tym od osadzonych i obsługi lwowskich więzień) lub wynotowane z tekstów powstałych na tych terenach, czyli na Ukrainie (wówczas Galicji)<sup>10</sup>.

Ukraińską proveniencję potwierdza też praca Zofii Kurzowej, która odnotowuje formę *kudłtaj* jako wyraz charakterystyczny dla polszczyzny dawniej używanej we Lwowie (Kurkowa, 1983, s. 193). Tezę tę podtrzymuje ponadto fakt obecności drugiej formy – *gudłtaj* – w XIX-wiecznym żargonie ochweśnickim (tajnym języku handlarzy i oszustów działających na terenie Wielkopolski i na Białostocczyźnie – w dawnej części metropolii wileńskiej). Wanda Budziszewska zauważa, że ochweśnickie *guduaj* 'Żyd' może być wywiedzione wprost od ukrainizmu *кyдлаї* 'człowiek z rozczochranymi włosami' lub zapośredniczone przez funkcjonujące w mowie złodziei *gudłtaj/kudłtaj* (Budziszewska, 1957, s. 47, 75). O ukraińskim źródle obu omawianych form wyrazu może świadczyć także to, że w opracowaniu prezentującym dawny i obecny żargon lwowski odnotowano wyłącznie postać *kudłtaj* [*кyдлаї*] (obok innych nazw Żyda/żyda, m.in.: *bibir* [бiбep] 'dosł. pieprz', *gamан* [гаман] 'dosł. sakiewka na pieniądze', *gandielec* [ганделеc] 'dosł. drobny sprzedawca używanych rzeczy, handlarz znoszonych ubrań', *miechidris* [мехiдpuc] 'oszust, szachraj', *cebuch* [цeбyx] 'dosł. cebula' – LLw).

Natomiast jeśli chodzi o oboczność form *kudłtaj* : *gudłtaj*, to – jak sugerują historyczne słowniki ogólne – mogą być one wariantami gwarowymi. Właśnie postać wyrazu *gudłtaj* z analogicznymi sensami notują bowiem SWIL i SW, wskazując jednocześnie na jej pospolicoty, prowincjonalny, lokalny charakter. Z pomocą w potwierdzeniu tezy o jedynie terytorialnym zróżnicowaniu form przychodzi kartoteka *Słownika gwar polskich PAN* oraz *Słownik gwar polskich* Jana Karłowicza – tutaj znajdziemy obie postaci wyrazu: *kudłtaj* i *gudłtaj*, np.: *gudłtaj* 'pogardliwie o Żydzie' Kramsk k. Konina SGPAN, 'przezwiśko żydowskie' Kny-szyn k. Białegostoku, Mogilany Krakowskie SGPPAN, 'żyd, Żyd' Dulsk k. Rypina, Wiśła SGPPAN, Mazowsze SGPK, 'Żyd, szczególnie źle wyglądający, źle ubrany, względnie nieuczestany' Adamowo k. Mławy SGPPAN, *kudłtaj* 'pogardliwie o Żydzie' SGPK, 'Żyd po zbójceku' SGPK (por. *kudłtac* 'żyd' Podhale SGPK).

Na pokrewieństwo obu form wyrazowych – *kudłtaj* i *gudłtaj* – zwrócił uwagę Jan Stanisław Bystron w 1925 r., wskazując na ich przezwiśkowy charakter i związek z charakterystycznymi pejsami (niestrzyżonymi pasmami włosów pozostawionymi na skroniach) oraz brodą:

<sup>10</sup> W wyrażanej tutaj opinii celowo posłużono się sformułowaniem „na ukraińskie źródło leksemu *kudłtaj* mogą wskazywać na przykład”, ponieważ w chwili powstania prac Kurki i Estreichera ziemia lwowska, stanowiąca część Galicji, pod względem językowym była w większości ukraińska, jednak sam Lwów w zasadzie był polskojęzyczny. Inna sprawa, że materiał zgromadzony przez Kurkę i Estreichera wprawdzie pochodzi od informatorów (skazanych) przebywających w więzieniu lwowskim, jednak przecież byli nimi nie tylko obywatele samego Lwowa, ale także w dużej części mieszkańcy okolicznych miejscowości.

Z innych przezwisk podobnego typu przypomnieć można znanego powszechnie z Warszawy czy Krakowa *gudłaj*; jest to określenie żyda, a jeżeli zestawimy je z innymi przezwiskami, jak *kudłacz* lub *kudłaj*, również oznaczającymi żyda, to związek z bujnym owłosieniem semitów uznamy za niezaprzeczone. Przypomnieć też można, że często mówi się wogóle o *kudłatych żydach*, a A. Nowaczyński nazwał niedawno w zapale polemicznym jednego z publicystów krakowskich *kudłatym skorpjonem*, a to tylko dla jego żydowskiego pochodzenia, bo ani do skorpjona nie jest podobny, ani też *kudłaty*. Skoro mowa o żydach, tu również częstym jest określenie *pejsaty żyd*, albo też wprost *pejsak*, jak na Mazowszu pruskiem. (Bystroń, 1925, s. 126)

Trzeba przy tym zaznaczyć, że ukr. *kudłaj* może mieć zupełnie inną etymologię. Otóż – jak zauważa Maciej Rak (2016, s. 139) – sławista i ukrainista Oleksa Gorbacz wyprawdza słowo z jidysz: *kudłaj* ← *gadlän* ‘człowiek zarozumiały, próżny, pyszny’ (2006, s. 351). Paul Wexler, izraelski sławista i historyk języka, również wspomina o związku słów *kudłaj* i *gudłaj* z językiem Żydów aszkenazyjskich, podając następujące możliwe rozwiązania: (a) ← jid. *godl* [גודל] ‘osoba znana i ceniona, wybitny człowiek’ (← hebr. *gādōl* [גָּדוֹל] ‘duży, mający znaczenie’), (b) ← jid. *gadlen* [גדלן] ‘zarozumiały, próżny’ (← jid. *gadles* [גדלדאג] ‘arogancja, próżność’), (c) ← jid. niem. *güdle* ‘Żyd, żydowski’ / jid. wsch. *Jüdle* (← *jehudi* [יהודי] ‘Żyd, żydowski’) (Wexler, 1983). Teza o związku z językiem żydowskim jest wielce prawdopodobna, wszak – o czym w odniesieniu do realiów polskich piszą m.in. autorzy opracowań *Żydzi w Polsce. Dzieje i kultura. Leksykon* (Tomaszewski i Żbikowski, 2001) i *Historia i kultura Żydów polskich. Słownik* (Cała i in., 2000<sup>11</sup>) – wiadomo, że w XIX w. kontakty między żydowskim półświatkiem a lokalnymi społecznościami przestępczymi były dosyć intensywne. Można zatem wnosić, że zaznaczyły się one także w języku (zob. Pacuła, 2019; 2020a).

Wspomniany wcześniej Wexler zaznacza, że wprawdzie nie da się zakwestionować pochodzenia *kudłaj* i *gudłaj* z jidysz (Wexler, 2002, s. 493)<sup>12</sup>, ale bardziej przekonuje go inna teza. Badacz wskazuje, że oba leksemy początkowo mogły służyć Litwinom do nazywania Białorusinów – sugeruje ich etymologiczny związek z lit. *Gūdas* (sg.) ‘Białorusin’ / *Gudaĩ* (pl.) ‘Białorusini’, *Gudijos* ‘Gudia – Białoruś’, wywodzącymi się z kolei od germańskiego etnonimu *Gote* ‘Got’ (Goci to grupa etniczna do IV w. zamieszkująca część dzisiejszej Białorusi, następnie zasiedlająca tereny współczesnej Ukrainy) (Wexler, 2002, s. 493). Podobne stanowisko zajmuje Budziszewska (1957, s. 74), omawiając słownictwo gwary ochweśnickiej.

<sup>11</sup> Autorki piszą: „Specyfika przestępczości wśród Żydów była związana z ich tradycyjnymi zajęciami oraz miejscem zamieszkania (głównie miasta). Ulegała zmianom w ciągu stuleci wraz z przekształceniami zachodzącymi zarówno w społeczeństwie żydowskim, jak i polskim, oraz zmieniającym się prawnym statusem wyznawców judaizmu. Pierwsze informacje o powiązaniach Żydów ze światem przestępczym pochodzą z XIV wieku. [...] Paserzy byli ważną grupą w hierarchii przestępczej, stanowili zaplecze dla złodziei. [...] Wysoki procent Żydów trudniących się paserstwem utrzymał się również w XIX w., chociaż w tych czasach pojawiły się nowe typy przestępstw, takie jak przemyt, handel żywym towarem, sutenerstwo” (Cała i in., 2000, s. 213–214).

<sup>12</sup> Opinię podobną do tezy Gorbacza wyraził Wexler w pracy *Explorations in Judeo-Slavic linguistics* (1987, s. 144).



Z kwestią podniesioną w poprzednim akapicie koresponduje ciekawy komentarz Mikołaja Rudnickiego, który stanowi fragment artykułu recenzyjnego zamieszczonego przez językoznawcę w czasopiśmie „Slavia Occidentalis” z 1936 r:

[...] Takim wyrazem [słowiańskim, które ma znaczenie etniczne i jest pochodzenia germańskiego – J.P.] jest *gudtaj*, jak się zdaje, powszechnie polski wyraz, bo rozpowszechniony na całym terenie Polski, znany mi w każdym razie z Podlasia, Warszawy i Krakowa. W Poznaniu dotąd go nie słyszałem.

[...] Pols. *gudtaj* wyjaśniono w SO. [czasopiśmie „Slavia Occidentalis” – J.P.] II. 242 jako pożyczkę gocką. Znaczenie pogardliwe tego wyrazu i przeniesienie go na «żyda» wskazują niedwuznacznie, w jakiej roli występowali pierwotni *gudtaje* – *Goci* na ziemiach słowiańskich w dorzeczu Wisły: byli to handlarze i zarazem rabusie, jakto zresztą zwykłe bywa, że zawody kupca, rabusia i oszusta w bliskim z sobą stoją związku, u ludów pierwotnych zwłaszcza. [...]

[...] W litewszczyźnie wyraz *Gūdas* posiada znaczenie pogardliwe i nienawistne, widoczne zwłaszcza w zwrocie: ...*mušk Gudą kaip šunį rudą*. To właśnie pogardliwe znaczenie może być powodem stosowania tej nazwy do obcych, w danym razie do Białorusów, ew. Polaków, bo to byli jedyni obcy (poza Gudami), z którymi graniczyli Litwini w historycznych swoich siedzibach. Pogardliwe znaczenie ma też wyraz polski *gudtaj* (por. „nie żadne *gudtaje* są chłopcy podlaskie” – Reymont). Obecnie się ten wyraz stosuje do żydów, obcych mową, religią, ubiorem, obyczajem, wyglądem zewnętrznym, o tyle, że mają zazwyczaj brody i pejsy, trudniących się handlem, z pośród których wreszcie dużo rekrutuje się paserów, oszustów itp. Mają oni wstręt do pracy na roli. Właśnie i Gautowie w dorzeczu Wisły odgrywali podobną rolę: nie uprawiali ziemi, handlowali albo zbójniczyli, a słow. *Lichwa* (o ile to pożyczka z gockiego!) wskazuje, że byli też podobnymi wyzyskiwaczami, co i żydzi. Toteż przeniesienie wyrazu *gudtaj*, oznaczającego *Gautów*, na żydów jest zupełnie zrozumiałe. Należy zaznaczyć, że podobne poglądy na Gotów stwierdza się: w dorzeczu Niemna (u Litwinów), w dorzeczu Wisły (u Polaków), w dorzeczu Tybru (*Iatrincoli*), u Greków (*αλιτήριοι*). (Rudnicki, 1936, s. 165–166, 168)<sup>13</sup>

### Nazewnictwo obiektów

Subkategorię „nazwy obiektów sakralnych, miejsc kultu religijnego” stanowi 7 określeń, z czego 6 to miana świątyni (kościół, cerkwi, synagogi), a jedno jest nazwą klasztoru.

W pierwszej z wymienionych grup znajdują się:

- wyrażenie **Boży grobek** Gzł, Szw i urobiona od niego postać – **bożygrobek** Gzł, Szw – określenia żartobliwe (por. *Grób Pański*, *Boży grób*, *Grób Jezusa* ‘ubranie po kościołach katolickich, naśladujące grób Chrystusa, w Wielki Piątek i Wielką Sobotę’ SWiL), które – na co wskazuje brak ich notacji w słownikach ukraińskich, rosyjskich: historycznych

<sup>13</sup> Zaznaczenie drukiem rozstrzelonym – J.P. Por. komentarz dotyczący używanego w dawnych gwarach litewskich słowa *Gūdas* ‘Białorusin; Rosjanin’ (Smoczyński, 2007, s. 521).

i współczesnych, ogólnych i socjolektalnych – jest rezultatem kreatywności językowej polskich przestępców;

- leksem **szeptucha** ‘kościół’ Gzł, SzW, który – jak sądzę – funkcję nazwy miejsca kultu religijnego przyjął w drodze rozszerzenia innego znaczenia słowa obecnego w gwarze przestępczej: ← *szeptucha* ‘spowiedź’ SzW (← *szeptać* ‘cicho do ucha powiadać; mówić ledwie słyszczanym, cichym głosem’, SW1L, fig. ‘półgłoskiem mówić, mruczeć o czym’ SW1L, fig. ‘przepowiadać’ SW1L); oba wyrazy SW notuje jako słowa należące do mowy złodziei;
- słowo **kuźnia** ‘cerkiew’ SMZ, ‘kościół, cerkiew’ SzW, które najprawdopodobniej jest neosemantyzmem powstałym na gruncie rodzimym (w dawnych socjolektach nie znajdziemy ekwiwalentów słowa w takim znaczeniu [w rosyjskim żargonie przestępczym *kuznica* [кузница] ‘cerkiew’ ВМ, SzP i *kuznia* [кузня] ‘ts.’ SzP pojawiają się dopiero w latach 20. XX w.]), powstałym w drodze asocjacji: uderzanie dzwonów zostało porównane z stukaniem słyszalnym w trakcie kucia;
- wyraz **kliusa** ‘cerkiew’ SzW – określenie mające charakter internacjonalizmu socjolektalnego (interżargonizmu [Grabias, 2001, s. 127]), obecne w kilku gwarach wschodniosłowiańskich (ukr. *kluska* [клюдка] / *kluga* [клюдга] ‘cerkiew’, brus. *kluska* [клюдка] / *kluska* [клюдка] ‘jw.’, ros. *okluga* [оклюдга] ‘jw.’; por. ros. *oklużnica* [оклуженница] ‘dzwonnica’, *klizit’sia* [клизиться] / *klizit’sia* [клизиться] ‘modlić się’, *klusnik* [клюдник] ‘krzyż’) (Bondaletow, 1980, s. 72; Sorokoletow, 1968, s. 98)<sup>14</sup>, które najprawdopodobniej do polskiego żargonu przestępczego trafiło za pośrednictwem gwary ofeńskiej (języka wędrownych przekupniów [Priemyszewa, 2009, s. 302])<sup>15</sup>;
- zaadaptowany, przejęty z polszczyzny ogólnej rzeczownik **sendzioł** ‘kościół’ SMZ / **sędzioł** ‘ts.’ SzW, który w funkcji określenia świątyni pojawił się prawdopodobnie ze względu na skojarzenie Kościoła jako wspólnoty wyznawców gromadzącej się w miejscach kultu (kościółach) – jego wiekowości i wyznawanej wiary ze zdobywanymi przez człowieka z upływem lat mądrością i doświadczeniem: *szedziwy/szędziwy/sędziwy* ‘siwy; stary’ SL, SW1L, SW, *sędziwy* ‘właściwy ludziom starym, stateczny, poważny’ SDOR, SW, ‘poważny wiekiem, szanowny dla swej starości’ SW, *sędzioł/sędzielizna/szedzizna* ‘szadz; siwizna’ SL, *sędział/sędzioł/sędzielizna/szedzizna* ‘szron, szadz, t. j. rosa, mgła, roślin się czepiająca i na nich marznąca; fig. siwizna’ SW1L; być może też w grę wchodzi związek z *sądzić* i *sędzia*, również oparty na asocjacjach związanych z mądrością (por. inne żargonowe określenie: *sędziola* ‘książka’ SzW);
- wyraz **plachan** ‘kościół’ Gzł, SzW, którego proveniencja jest niejasna, a w funkcji żargonowej nazwy kościoła może się pojawiać jako: (a) określenie nawiązujące do metalowych elementów architektonicznych budowli świątynnej (*plach/plach* ‘blacha pancernowa osłaniająca korpus żołnierza’ SW1L, SW), albo – co bardziej prawdopodobne, bo wsparte występowaniem podobnych form w wielu językach słowiańskich i obecnością w omawianym socjolekcie nazw *plechowacz* i *plichacz* – ‘ksiądz’ – (b) miano nawiązujące do

<sup>14</sup> Por. obecne w historycznych rosyjskich żargonach: *kluka* [клюдка] ‘cerkiew’ WsD (1904 r.), ВМТ (1908 r.), SzP (1927 r.), *klukwa* [клюдква] ‘cerkiew’ SzP, SW1L (1909 r.), SW1AJP (1912 r.), ВМ (1923 r.), ‘*kaplica*’ SzP, SW1L, SW1AJP, *klukwiennik* [клюдвенник] ‘złodziej kościelny, kieszonkowiec działający w kościołach’ SW1L, SW1AJP, ВМ, SzP.

<sup>15</sup> Etymologicznie słowo jest związane z grec. *ekklisiá* [ἐκκλησία] ‘cerkiew, świątynia’ (Bondaletow, 1980, s. 72).

krążka wygolonego na głowie duchownego (*plech/plesz* ‘tonsura; łysina’ SWIL, SW; por.: ros. *plechan* [плекан] ‘łusy człowiek’, *pleszina* [плезина] / *plesz* [плезь] ‘łysina, miejsce po postrzyżeniu’, ukr. *plisziwij* [плизивий] ‘łusy’, *plisz* [плиз] / *pliszina* [плизина] ‘łysina; miejsce wygolone na głowie’).

Jeśli chodzi o nazwę klasztoru – *linke* ‘klasztor’ SMZ, to należy ją uznać za obraźliwą, wszak konotuje ona wyłącznie negatywne, krzywdzące skojarzenia. Opierając się na jidyszymie *linke* [לעקניל] ‘lewi, lewe’ / *link* [קניל] ‘lewy, fałszywy’ ← niem. *Linke* ‘lewy’ (por.: jid. *linker* [לעקניל] ‘fałszerz, oszust, złodziej’, czes. gw. *linkovy* ‘fałszywy, oszukańczy’), zapośredniczonym do mowy polskiego półświatka przez Rotwelsch (Klepsch, 2004, s. 933; Wolf, 1956, s. 100), wskazuje bowiem na: (a) istnienie nieprawdziwego obrazu klasztoru, sugerując, że życie klasztorne opiera się na kłamstwie, zakonnice i zakonnicy żyją w sprzeczności z przykazaniami itd., (b) sprzeczność zasad obowiązujących w życiu zakonnym i życiu przestępczym.

Zajmująca jest sprawa pochodzenia nazw synagogi: *mesemedresz/meszemedres/meszymedres* ‘żydowski dom modlitwy, bóżnica’ SMZ / *meszemodres/meszemedres* ‘szkoła żydowska, bożnica’ Szw. Otóż wiele wskazuje na to, że przytoczone tutaj formy są fonetycznymi zniekształceniami jidyszyzmu *bis-mdrsh* [שרדמתיב] ‘dosłownie: dom nauki; tradycyjna instytucja żydowska, miejsce studiowania świętych ksiąg i modlitwy, zwykle mieszcząca się przy świątyni; synagoga’ (← *bayit midraš* [בית מדרש] ‘ts.’) (Borzymińska i Żebrowski, red., 2003, s. 160–161), a nie – jak czasami się podaje – wyrazem będącym kontaminacją hebraizmu *maszā* ‘wyrok, pouczające słowo, przypowieść’ i arabskiego *medresa* ‘szkoła’ (taką etymologię wskazuje m.in. SW, opatrując słowo kwalifikatorem „zł.” i podając definicję: ‘szkoła żydowska, cheder, bóżnica’) (por. Brzezina, 1986, s. 62). Okazuje się bowiem, że żadne opracowania poświęcone kulturze żydowskiej ani też żadne słowniki hebrajskie czy języka jidysz nie dają podstaw do uznania form z nagłosowym [m] za uzasadnione. Najpewniej więc SMZ, a za nim Gzł i Szw, odnotowuje brzmieniowo zmienioną i utrwaloną w mowie przestępczej (powtarzaną ze słuchu) postać słowa (z inną głoską wargową – [m] zamiast [b])<sup>16</sup>. Argumentem przemawiającym za przedstawianą tutaj tezą jest również fakt, że formę *besemedresz* podaje Kurka w trzecim, uzupełnionym i poprawionym, wydaniu SMZ z 1907 r. – przytacza ją jako wariantywną względem *mesemedresz*.

### Nazwy innych desygnatów

W źródłach objętych ekscerpcją natrafiono także na 4 słowa, których nie da się przyporządkować do zaprezentowanych już grup tematycznych, a które pozostają w ścisłym związku z omawianą kategorią leksyki.

W większości są to – mające żartobliwe zabarwienie – neologizmy, zarówno strukturalne: *modlączka* ‘książka do nabożeństwa’ SMZ, SzW (← *modlić (się)* ‘prosić usilnie; błagać; zanosić modły’ + formant *-ączka*), *szeptucha* ‘spowiedź’ SzW (← *szeptać* ‘mówić cicho, szeptem’ + sufiks *-uch(a)*), jak i semantyczny: *beczka* ‘ambona’ SMZ, SzW (cechą dys-

<sup>16</sup> Por. komentarz Ułaszyna: „Ważnym jest pamiętać, że spora część słownictwa złodziejskiego szczególnie, można powiedzieć wyłącznie, w zakresie wyrazów pochodzenia obcego, wyrazów o ciemnych pierwiastkach pod względem znaczeniowym – nie ma ustalonej formy dźwiękowej: mamy częstokroć szereg form obocznych” (1951, s. 39).

tynktywną jest kształt desygnatów; sens prymarny to ‘cylindryczne, wyoblone pośrodku naczynie drewniane’).

W wyekscerpowanym materiale znajduje się również określenie *teuilen* ‘dziesięcioro przykazań’ SMz. Najpewniej wywodzi się ono od jidyszyzmu *tfilin* [תִּילִינ] ‘modlić się’ lub *tfilh* [תִּילִיחַ] ‘modlitwa’ (por. hebr. *ṭpīllā/ṭpīllen* [תִּלְפָּת/הִלְפָּת] ‘modlitwa’), wszak – jak sugeruje lakoniczne wyjaśnienie drugiego znaczenia omawianego słowa w SMz: „[...] które żydzi przy modlitwie na głowę wkładają – chometes” – nawiązuje ono do zakładania podczas modlitwy skórzanych sześciennych pudełeczek z umieszczonymi wewnątrz wypisanymi na małej kartce pergaminu przykazaniami Tory (Borzymińska i Żebrowski, red., 2003, s. 425; Steinmetz, 2005, s. 165).

Ze źródeł wynotowano również 2 określenia Boga. Pierwsze z nich – *Deus Szw* – ma bardzo czytelny rodowód: jest swoistym żartem, wynikiem zaadaptowania z oficjalnego języka religijnego łacińskiego *deus* ‘bóg, bożek’. Natomiast drugie określenie to *kapowny* Gzł, Szw, które zapewne nawiązuje do obecnego w mowie XIX-wiecznego półświatka czasownika *kapować* ‘patrzeć, czatować, czyhać; denuncjować’ Jzł, Gzł, SMz, Szw, przedstawiając Boga jako wszechwiedzącego, wszystko widzącego i czuwającego, więc – bluźnierczo – albo jako opiekuna, kogoś przychylnego złoczyńcom, zapewniającego im pomyślny obrót rzeczy, albo też – czego przecież nie można wykluczyć – odwrotnie, jako zdrajcę, przyczynę niepowodzeń przestępców (por.: *kapowidło* ‘oko’ Gzł, Szw / ‘zwierciadło’ SMz, Szw, *kapownik* ‘gwiazda na niebie’ SMz, Szw).

## Uwagi końcowe

Przyglądając się materiałowi wyekscerpowanemu ze źródeł z perspektywy chronologicznej, można zauważyć systematyczny przyrost notacji słownictwa z kategorii leksykalno-semantycznej *religia*. I tak w Jzł z 1859 r. notuje się 5 określeń, Gzł z 1867 r. podaje 8 słów, w SMz z 1896 roku przytoczonych jest 11 wyrazów, z kolei w Szw z 1903 r. odnotowano 27 określeń. Na 30 zgromadzonych jednostek tylko 14 występuje po raz pierwszy w opracowaniu z 1903 r. ; 7 słów powtarza Estreicher za swoimi wcześniejszymi publikacjami, a co najmniej 5 leksemów – za tekstem Kurki. Nie można zatem powiedzieć, że gwałtowny przyrost notacji słownikowych pomiędzy rokiem 1896 a rokiem 1903 był wyłącznie rezultatem czy to większego rozpoznania przez Estreichera języka środowisk przestępczych, czy – a to tym bardziej – świadectwem dynamicznego rozwoju specyficznej mowy półświatka.

Oceniając stabilność zaprezentowanego słownictwa i rozwój leksyki należącej do omawianej kategorii tematycznej, warto zestawić zgromadzony materiał XIX-wieczny z notacjami występującymi w późniejszych opracowaniach, np. w *Żargonie mowy przestępców* Wiktora Ludwikowskiego i Henryka Walczaka. Publikacja ta jest cenna ot chociażby z tego względu, że materiał w niej zawarty jest bardzo wiarygodny – autorzy czerpali go z różnych źródeł, acz z uwzględnieniem ich wagi:

Materiał jaki zebraliśmy w naszym zbiorze, ułożyliśmy w pierwszej linji na podstawie materiałów dostarczonych nam przez Naczelników większej części więzień z całej Polski, powtóre na podstawie [...] zbiorów: Estreichera, Kurki i Kurna-

towskiego, nadto małego zbioru p. J. Bacha, pracownika Głównej Komendy Policji Państwowej. [...] trzymaliśmy się tej metody, że dostarczone nam wyrazy poddawaliśmy specjalnej krytyce i badaniom przez ponowne sprawdzanie tychże przy sposobności dokonywanych inspekcji, względnie przez porozumiewanie się z urzędnikami kryminalnymi pracującymi na odnośnym terenie. W ten sposób chcieliśmy dać do użytku materiał możliwie wyczerpujący i pewny. Wiele z wyrazów naszego zbioru znaleźliśmy tak w jednym z wyżej wymienionych słowników, jak też w wykazach nadesłanych nam przez Naczelników więzień; w tych wypadkach znaczyliśmy tylko odnośne więzienie, wychodząc z tego założenia, iż większą wartość przedstawiać dla nas musi więzienie, jako pierwsze źródło, niż literatura. (ŻMP, s. IV–VI)

Przykładowo zatem, 10 jednostek słownikowych to określenia wymienione w niniejszym opracowaniu (a więc znane w XIX w.), których trwanie potwierdza ŻMP; są to: *beczka* ‘ambona, kazalnica’ (poświadczone przez więźniów z Kołomyi, Krakowa, Lwowa, Stanisławowa, Wadowic), *modłyczka* ‘książka do modlitwy’ (potwierdzone przez osadzonych w więzieniach we Lwowie i Stanisławowie), *kuźnia* ‘kościół’ (potwierdzone przez informatorów z Bielska, Kołomyi, Lublina, Lwowa, Stanisławowa, Stryja i Wadowic), *mesemedres* ‘bożnica’ (poświadczone przez osadzonych w więzieniu w Stanisławowie), *plichacz* ‘ksiądz’ (poświadczone przez więźniów z Kołomyi, Krakowa, Lublina, Lwowa, Wadowic i Warszawy), *sędziół* ‘kościół’ (uwierzytelnione przez informatorów z Chełma i Krakowa), *kłapciuch* ‘żyd’ (udokumentowane w ankietach więźniów z Kołomyi, Krakowa, Lwowa i Stanisławowa), *kudtaj/gudtaj* ‘Żyd’ (poświadczone przez skazańców odbywających wyroki w więzieniach w Kołomyi, Krakowie, Lwowie, Sieradzu, Stryju, Tarnowie i Warszawie), *poganin* ‘innowierca’ (poświadczone przez informatorów z więzienia w Stryju), *kapuścianka* ‘zakonnica’ (znane w Stanisławowie).

Określeń omówionych w tekście, a w ŻMP – jak sygnalizują autorzy zbioru – powtórzonych za wcześniejszymi opracowaniami, jest 12; jednak brak poświadczenia aktualności, życia wyraźnej większości tych słów w pierwszych dekadach XX w. może świadczyć o zgonie lub wygasaniu poszczególnych określeń w mowie przestępców. I tak: ze słowniczką Kurki autorzy ŻMP zacerpnęli następujące jednostki słownikowe: *urel* ‘katolik’, *linke* ‘klasztor’, *lefít* ‘ksiądz’, *kiżme* ‘kościół’, *tyme* ‘ts.’, *jehide* ‘żyd’, *jold* ‘ts.’; z kolei za pracami Estreichera przytoczyli słowa: *szeptucha* ‘kościół’, *szeptucha* ‘spowiedź’, *plachan* ‘kościół’, *bałtacz* ‘żyd’, *jordes* ‘ts.’. Tylko jedno słowo odnotowane przez Kurkę i Estreichera jest potwierdzone w ŻMP jako aktualne – to *meszemedres/mesemedres* ‘bożnica, synagoga’ (funkcjonujące wśród osób odbywających karę w więzieniu w Stanisławowie)<sup>17</sup>. Jednocześnie w ŻMP uwagę zwraca przyrost nowych określeń wpisujących się w omawianą kategorię słownictwa, wypełniających lukę powstałą po wygaśnięciu funkcjonujących wcześniej nazw – to 17 jednostek, w tym nazwy: *kościół* – *dzięcioł*, *owczarnia*, *cerkwi* – *wołownia*, *biskupa* – *bosy*

<sup>17</sup> Na marginesie wypada wspomnieć o tym, że w ŻMP wymieniono jeszcze 3 inne nazwy, omyłkowo wskazując, że występują one w opracowaniu Kurki: *jold* ‘żyd’, *tyme* ‘kościół’, *kiżme* ‘ts.’; zapewne autorom chodziło jednak o słowniczkę dołączaną przez pisarza i urzędnika Policji Państwowej Ludwika Mariana Kurnatowskiego do jego tekstów z pierwszej dekad XX w.

*Wasył*, księdza – *kowal*, *ogier*, *pomidor*, *wasył*, *wodołaz*, *żyda* – *kabłaj*, *kłamczuch*, *łeb*, *kniaper*, zakonnicy – *wrona*, czapki szabasowej – *kicyme*, *wiewióra*, wiary – *bacha*. Zresztą z upływem czasu takich nowych określeń sukcesywnie przybywa, wszak w opracowaniu Klemensa Stępniaaka i Zbigniewa Podgórcza STGP znajdziemy np. nieznanne dotąd nazwy księdza: *czarny*, *czarniel*, *katabas*, określenia zakonnicy: *cnotka* i *greckowa* czy też zakonnika – *bazyliszek*. Co jednak ciekawe, zestawiając materiał występujący w opracowaniach rejestrujących słownictwo przestępcze z różnych okresów dwudziestego stulecia, można zauważyć większą niż wcześniej stabilność leksyki żargonowej – wiele wyrazów należących do omawianej kategorii tematycznej i odnotowanych w ŻMP późniejszy STGP wykazuje jako słowa aktualne w mowie półświatka z lat 80. i 90. XX w.<sup>18</sup> Oczywiście, rozbudowujące się z upływem czasu serie synonimicznych określeń związanych z religią nie są bynajmniej efektem dynamicznego wzrastania duchowości wśród przedstawicieli półświatka i osób odbywających wyroki w więzieniach, podniesienia się ich gorliwości religijnej – przecieży przeczy temu niezmiennie ironiczny i pogardliwy charakter poszczególnych nazw. Raczej należy to uznać za rezultat kreatywności językowej, coraz bardziej świadomego korzystania przez członków grup przestępczych i skazanych z możliwości oferowanych przez język, sięgania po różne mechanizmy gry słownej (operowania formami i znaczeniami)<sup>19</sup>. Oczywiście,

<sup>18</sup> Nasuwa się w tym miejscu uwaga natury ogólnej. Otóż co prawda, istnienie w socjolektach rozbudowanych ciągów synonimicznych nie jest czymś zaskakującym, jednak w przypadku gwary przestępczej widać (a do takich wniosków może prowadzić właśnie m.in. obserwacja słownictwa objętego analizą w niniejszym tekście), że jest to rezultat procesu znacząco przybierającego na sile dopiero w XX w. Okazuje się bowiem, że XIX-wieczna gwara przestępcza aż tak obfita w dublety znaczeniowe nie jest. To zastanawiające, bo przecież istniały wówczas silne impulsy, uwarunkowania sprzyjające tworzeniu się bogatych grup synonimów. Chodzi bowiem o czasy zaborów, a zatem o okres oddziaływania na język środowisk przestępczych ruszczyzny i niemczyzny (potocznej i socjolektalnej), a także o odrębności słownictwa odnoszącego się do takich samych desygnatów, a obecnego w mowie przestępców działających lub odbywających wyroki na obszarach o odmiennych uwarunkowaniach gospodarczo-politycznych i zróżnicowanych pod względem społeczno-kulturowo-religijnym. To powinno znaleźć odzwierciedlenie w liczebności określeń jednoznacznych i bliskoznacznych. Tymczasem (jak dowodzi chociażby materiał analizowany w artykule) serie synonimów nie tylko są skromniejsze w porównaniu z tymi z późniejszych czasów, ale też w dużej mierze są one charakterystyczne dla ówczesnej mowy przestępczej w ogóle, niezależnie od realiów jej funkcjonowania. Stanowi to zatem dowód natury historycznojęzykowej – jest śladem istnienia w XIX-wiecznej gwarze przestępczej porażnej grupy leksyki uniwersalnej, wspólnej dla tego żargonu bez względu na miejsce działalności grup nim się posługujących (na ten fakt zwraca się uwagę z reguły podczas omawiania socjolektów funkcjonujących współcześnie). Być może też dostrzeżona ograniczona liczba ciągów synonimicznych w XIX w. to tylko kwestia źródeł – te przecież nigdy nie notują pełnego leksykonu, jakim dysponowali ówczesni złoczyńcy.

<sup>19</sup> To, o czym mowa, wypada z kolei wiązać nie tyle z potrzebą wypełnienia luki po upowszechnieniu się, „rozkmienieniu” wcześniej funkcjonujących słów, ile z pierwszymi przejawami słabnięcia funkcji utajniania komunikacji i pozostawania jej wyłącznie w ograniczonym zakresie – wraz z wyłanianiem się i dominowaniem w komunikacji tzw. grypsery i kminy (odmian tajnych). W 1980 r. Bronisław Gremek zaznaczał: „Żargon jest w samej rzeczy kontrjęzykiem. [...] jego celem jest świadome przerwianie powszechności komunikacji językowej między ludźmi. Jednocześnie zaś ma on ustanawiać intymną więź porozumienia w ramach określonej grupy. Tajemnica przeto zdaje się być niezbędnym elementem

w żadnym stopniu nie stanowi to dowodu na całkowity zanik wiary i religijności osób, o których tutaj mowa; tym bardziej nie jest świadectwem ich braku potrzeb w odniesieniu do praktyk religijnych i chęci rozwoju duchowego. Jeśli bowiem wziąć pod uwagę wyłącznie dawny system więziennictwa, to – owszem – jeszcze w drugiej połowie XVIII w. kontakty skazanych z duchownymi były bardzo ograniczone, wiązały się raczej z posługami i sakramentami dotyczącymi ciężkiej choroby lub ostatnich chwil życia skazanego (np. wykonania kary śmierci), jednak sytuacja ta w następnych dekadach zaczęła się zmieniać. W 1853 r. w Królestwie Polskim wprowadzono do więzień naukę religii, z kolei od 1859 r. sformalizowano sprawę kapłańskiej posługi wśród uwięzionych. Chodzi o wydanie dokumentu *Instrukcja dla więzień i zakładów karnych Królestwa Polskiego*, zgodnie z którym funkcję kapelana więziennego sprawował zakonnik albo proboszcz miejscowej parafii, kapelan etatowy był członkiem służby więziennej i miał w obowiązku m.in. prowadzenie modlitw porannych i wieczornych, organizowanie nauczania religii. Podobne rozwiązania przyjęto także w zaborach pruskim i austriackim (zob. Wdowiszewski, 2018). Zapewne z tymi administracyjnymi działaniami wiąże się również fakt ukazania się wydawnictw stanowiących swoiste poradniki dla skazanych (przykładem jest kilkunastostronicowa *Książeczka dla więźniów* Hipolita Tarczyńskiego z 1883 r., wspomagająca więźniów w refleksji nad różnymi zagadnieniami egzystencjalno-religijnymi, jak te podejmowane m.in. w rozdziałkach: *Czy zerwawszy z ludźmi, nie zerwałem z Bogiem?* [V], *Czy można niżej upaść, jak ja upadłem?* [VI], *Czy wszystko już, a wszystko dla mnie stracone?* [VII], *Modlitwa skruchy* [IX]).

W przypadku słownictwa należącego do kategorii „religia” w nazywaniu elementów rzeczywistości pozajęzykowej dominują pożyczki z jidysz, na drugim miejscu sytuują się neologizmy znaczeniowe. Potwierdza to uwagę Henryka Ułaszya:

Wyróżniam tu [w rozdziale poświęconym ogólnej charakterystyce słownictwa – J.P.] przede wszystkim grupę wyrazów ogólnopolskich z odmiennym znaczeniem, powstałych przeważnie drogą przenośni (metafor, rzadziej metonimii), charakterystycznych z tych lub owych względów dla danego środowiska.

[...] Skład leksykalny języka łódzkiego charakteryzuje znaczna stosunkowo ilość elementu obcego, ale nie tak znów znaczna, iżby się zanadto rzucała w oczy. Na ów element obcy składają się tu zapożyczenia z języków: żydowskiego, za po-

---

konstytucyjnym żargonu” (1980, s. 28–29). Kilkanaście lat później Maciej Szaszkiwicz, odnosząc się wyłącznie do języka używanego w więzieniu, stwierdzał już: „Zjawisko podkultury więziennej straciło wiele ze swoich atutów, jakimi były nimb tajności, elitarność i specyficzna romantyka bohaterskiej niezłomności. Pojawiły się publikacje opisujące zasady i znaczenie podkultury więziennej. Na wolności ruch gitowców zarówno rozpropagował, jak i zdewaluował cele i normy grypsery, niszcząc jej tajemniczość i folklor na rzecz afirmacji wyzyskiwania i gołej przemocy wobec ofiar. Ruch ten jawnie łamał jedną z ważniejszych norm gryperskich zakazując grypsowania na wolności (sprzedawanie grypsu)” (1997, s. 108). U progu XXI w. Aleksander Wilkoń pytał już dosadnie: „Czy istnieją jeszcze tego typu żargony [tajne – J.P.]?” (2000, s. 15). Myśl kontynuował w innym miejscu swojej pracy, pisząc: „Ogólnie rzecz biorąc, obserwujemy dzisiaj: 1) zanik dawnych wyspecjalizowanych zawodów przestępczych; 2) powstanie ogólnego modelu przestępcy kryminalnego. [...] grypsera tworzona jest w wyraźnej opozycji do języka ogólnego. Nie chodzi tylko o utajnienie przekazu, ale o coś więcej: o zdecydowaną negację obowiązujących form komunikowania [...]” (2000, s. 97–98).

*Plichacz w becze siwra Deusa o spas* – słownictwo należące do kategorii „religia”...

średnictwem zaś niego z hebrajskiego, dalej z niemieckiego, następnie z języków ruskich, tj. z rosyjskiego, za jego zaś pośrednictwem z greckiego, oraz z ukraińskiego (bezpośrednio), wreszcie z języka łacińskiego; zapożyczenia z francuskiego przedstawiają mi się całkiem wątpliwie. (1951, s. 37, 47)

Oczywiście, należy zastrzec, że niektóre przedstawione w niniejszym artykule teorie na temat proveniencji nazw mają charakter hipotez, ale to, że jedne są mniej, a inne bardziej prawdopodobne, stanowi pretekst i zaproszenie do dalszej dyskusji na temat pochodzenia poszczególnych określeń.

W zakończeniu warto podnieść jeszcze jedną sprawę. Otóż w języku XIX-wiecznych przestępców wiele desygnatów przyjmuje swoje nazwy w wyniku neosemantyzacji, opierając się na leksyce prymarnie związanej z religią. W źródłach poddanych ekscerpacji znajdziemy bowiem m.in. następujące określenia: *Boruta* ‘dozorca więźniów’ SzW, *habit* ‘surdut’ SzW, *kapelan* ‘karczmarz’ SzW, *kapliczka* ‘szynek’ SzW, *mikwa* ‘piwnica, ciemna kaźnia, więzienie’ SMZ, SzW, *ornaty* ‘połcie słoniny’ SzW, *pokutnik* ‘stróż, dozorca’ GzŁ, SzW, *rebe* ‘sędzia’ SMZ, SzW. Z pewnością słownictwo to zasługuje na pogłębione analizy i powinno stanowić przedmiot odrębnego opracowania.

## Źródła

- ВМТ – Трахтенберг, В. Ф. (1908). *Блатная музыка („жаргон” тюрьмы)*. Тип. А.Г. Розена.  
 GzŁ – Estreicher, K. (1967). *Gwara złoczyńców*. Drukarnia Gazety Polskiej.  
 JzŁ – Estreicher, K. (1859). *Język złoczyńców. Rozmaitości. Pismo dodatkowe do Gazety Lwowskiej*, 12, 89–92; 13, 97–100; 14, 105–110.  
 LLW – Хобзей, Н., Сімович, К., Ястремська, Т., Дидик-Меуш, Г. (2012). *Лексикон львівський – поважно і на жарт*. Інститут українознавства імені І. Крип'якевича НАН України.

## Słowniki

- ВМ – [b.a.] (1927). *Блатная музыка. Словарь жаргона преступников*. Издание Управления Уголовного Розыска Республики.  
 SDOR – Doroszewski, W. (red.). (1958–1969). *Słownik języka polskiego*. T. 1–11. Wiedza Powszechna, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.  
 SGPK – Karłowicz, J. (1900–1911). *Słownik gwar polskich*. T. 1–6. Nakładem Akademii Umiejętności.  
 SGPAN – Karaś, M. i in. (red.). (1977–2007). *Słownik gwar polskich*. T. 1–7. Zakład Narodowy im. Ossolińskich–Instytut Języka Polskiego PAN.  
 SJPR – Rykaczewski, E. (1913). *Słownik języka polskiego podług Lindego i innych nowszych źródeł*. T. 1. Neufeld und Henius.  
 SL – Linde, M. S. B. (1807–1914). *Słownik języka polskiego*. Drukarnia Zakładu Ossolińskich.  
 SMZ – Kurka, A. (1896). *Słownik mowy złodziejskiej*. Nakładem autora.  
 SSTR – Urbańczyk, S. (1963). *Słownik staropolski*. T. 4. Zakład Narodowy im. Ossolińskich.  
 STGP – Stępnia, K., Podgórzec, Z. (1993). *Słownik tajemnych gwar przestępczych*. Puls.  
 SUMB – Білодіда, І. К. (ред.). (1973–1980). *Словник української мови*. Т. 1–11. Наукова думка.



- SUMG – Грінченка, Б. (ред.). (1907). *Словарь української мови*. Т. 1. АН УРСР.
- SUMM – Макарович, В. (ред.). (2016). *Словник української мови*. Т. 7. Наукова думка.
- SW – (słownik warszawski) Karłowicz J., Kryński A., Niedźwiedzki W. (red.). (1902): *Słownik języka polskiego*. Т. 2. Warszawa.
- SWIAJP – Попов, В. Ф. (1912). *Словарь воровского и арестантского языка*. Печатня С. П. Яковлева.
- SWIL – (słownik wileński) Zdanowicz A. i in., 1861: *Słownik języka polskiego*. Т. 1–2. Wilno.
- SWJL – Лебедев, В. (1909). Словарь воровского языка. *Вестник полиции*, 22–24.
- SZW – Estreicher, K. (1903). *Szwargot więzienny*. E. Wende i Spółka – Księgarnia D. E. Friedleina.
- SZRP – Потапов, С. М. (1927). *Словарь жаргона преступников*. Народный Комиссариат Внутренних Дел.
- USJP – Dubisz, S. (red.). (2003). *Uniwersalny słownik języka polskiego*. Т. 1–4. Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- WSD – Досталь, Г. (1904). *Воровской словарь*. Слобода Покровская.
- ŻMP – Ludwikowski, W., Walczak, H. (1922). *Żargon mowy przestępców. „Blatna muzyka”. Ogólny zbiór słów gwary złodziejskiej*. Drukarnia R. Szrajbera.

## Bibliografia

- Althaus, H. P. (1963). Jüdisch-hessische Sprachbeziehungen. *Zeitschrift für Mundartforschung*, 30(2), 104–156.
- Bondaletow, W. D. [Бондалетов, В. Д.] (1980). Греческие заимствования в русских, украинских, белорусских и польских Арго. *Этимология*, 64–79.
- Borzymińska, Z., Żebrowski, A. (red.). (2003). *Polski słownik judaistyczny. Dzieje, kultura, religia, ludzie*. Т. 1. Prószyński i S-ka.
- Brzegowy, T. (2002). Kapłani i lewici w tradycji kapłańskiej (P) Pięcioksięgu, *Collectanea Theologica*, 72(3), 5–32.
- Brzezina, M. (1986) *Polszczyzna Żydów*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Budziszewska, W. (1957). *Żargon ochweśnicki*. Zakład im. Ossolińskich.
- Buttler, D. (1973). Dyskusyjne zagadnienia opisu polskich gwar środowiskowych. W: K. Конески, Б. Видоески, К. Тошев, (red.). *Говорните форми и словенските литературни јазици. Материјали од второто заседание на Меѓународната комисија за словенските литературни јазици* (s. 153–159) Македонска Академија на Науките и Уметностите.
- Bystroń, J. S. (1925). Nazwy i przezwiska polskich grup plemiennych i lokalnych. *Prace i Materjały Etnograficzne*, 4(3), 95–152.
- Cała, A., Węgrzynek, H., Zalewska, G. (2000). *Historia i kultura Żydów polskich. Słownik*. Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.
- Geremek, B. (1980). О языках тайемных. *Тексты*, 2(50), 13–36.
- Gorbacz, O. [Горбач, О.] (2006). *Арго в Україні*. Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України.
- Grabias, S. (2001). *Język w zachowaniach społecznych*. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Harris, R. L., Archer, G. L., Waltke, B. K. (red.). (1980). *Theological wordbook of the Old Testament*. Moody Press.
- Jaworski, J. (1901). „Kumać po lembersku”. Przyczynek do słownika lwowskiej gwary złodziejskiej. *Lud*, 7, 276–281.

- Kozickij, A. M., Biłostockij, S. M. [Козіцький, А. М., Білостоцький, С. М.] (2001). *Кримінальний світ старого Львова*. Афіша.
- Klepsch, A. (2004). *Westjiddisches. Wörterbuch. Auf der Basis dialektologischer. Erhebungen in Mittel franken*. B. 1. Max Niemeyer Verlag.
- Klugman, A. (2000). *Słownik polsko-hebrajski*. Wydawnictwo Europa.
- Korybut-Marciniak, M. (2010). Działalność dobroczynna zakonów i zgromadzeń zakonnych w Wilnie w końcu XVIII i pierwszej połowie XIX wieku. *Echa Przeszłości*, 11, 125–143.
- Królikowska, S. (1975). O współczesnym słownictwie przestępców. *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego. Nauki Humanistyczno-społeczne. Seria I*, 110, 55–77.
- Kurzowa, Z. (1983). *Polszczyzna Lwowa i kresów południowo-wschodnich do 1939 roku*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Małocha, A. (1994). Żydowskie zapożyczenia leksykalne w socjolekcie przestępczym. W: J. Anusiewicz, B. Siciński (red.). *Język a kultura*. T. 10: *Język subkultur* (s. 135–170). Wiedza o Kulturze.
- Marczewska, M. (2007). Swój i obcy w mieście – kilka uwag o stereotypie kielczanina (rzecz o stonsunkach polsko-żydowskich). *Etnolingwistyka*, 19, 163–173.
- Niewiara, A. (2003). Schematy ideologiczne w obrazie Żyda w polskiej literaturze pamiętnikarskiej z XVI–XIX w. W: A. Szawerna-Dyrszka, M. Tramer (red.), *Żydz w literaturze*. T. 1. (s. 192–209). Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Pacuła, J. (2012). Polskie i rosyjskie egzoetnonimy i przezwiska Żyda w kontekście stereotypu językowego. W: B. Mitrenga (red.), *Linguarum Silva 1. Opozycja – przeciwieństwo – kontrast* (s. 135–148). Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Pacuła, J. (2019). O kilku judaikach w polskim socjolekcie przestępczym. *Linguistica Copernicana*, 16, 363–379.
- Pacuła, J. (2020a). Leksyka dotycząca „najstarszego zawodu świata” w polskim socjolekcie przestępczym z XIX i początku XX wieku. *Acta Universitatis Wratislaviensis. Studia Linguistica*, 39, 129–152.
- Pacuła, J. (2020b). Nie tylko „pies” – o kilku animalistycznych nazwach funkcjonariuszy służb więziennych w historii polskiego socjolektu przestępczego. *Jazykovedný časopis*, 1, 91–108.
- Pacuła, J. (2021). Garść słów z XVI-wiecznego języka złoczyńców (glosa do artykułów Witolda Maisla [1956 r.] i Bogdana Walczaka [1993 r.]). *Prace Językoznawcze*, 1, 5–18.
- Priemyszewa M. N. [Приемышева, М. Н.] (2009). *Тайные и условные языки в России XIX в.* Часть I. Нестор-История.
- Rak, M. (2016). Kilka uwag o socjolekcie przestępczym polszczyzny przedwojennego Lwowa. *Socjolingwistyka*, 30, 133–145.
- Rieger, J. (2014). *Słownictwo polszczyzny gwarowej na Braśławszczyźnie*. Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa.
- Rubinkiewicz, R. (1999). Lewici. W: G. Witaszek (red.). *Życie religijne w Biblii* (s. 157–165). Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Rudnicki, M. (1936). T. E. Karsten (Helsingfors). „Zu den ältesten Völker- und Ortsnamen der Ostseeländer”. Germanen und Indogermanen. Festschrift für Herman Hirt. Heidelberg 1936. *Slavia Occidentalis*, 15, 165–166.
- Smoczyński, W. (2007). *Słownik etymologiczny języka litewskiego*. Wydawnictwo Uniwersytetu Wileńskiego.
- Sorokoletow, F. P. [Сороколетов, Ф. П.] (1968). *Слово в русских народных говорах*. Наука.
- Steinmetz, S. (2005). *Dictionary of Jewish usage. A guide to the use of Jewish terms*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Szaszkiewicz, M. (1997). *Tajemnice grypserki*. Instytut Ekspertyz Sądowych.

- Tomaszewski, J., Żbikowski, A. (2001). *Żydzi w Polsce. Życie i kultura. Leksykon*. Wydawnictwo Cyklady.
- Ułaszyn, H. (1951). *Język żydowski*. Łódzkie Towarzystwo Naukowe.
- Wdowiszewski, A. (2018). Historia i współczesność duszpasterstwa więziennego w kontekście formowania postaw chrześcijańskich wśród więźniów. *Teologia Praktyczna*, 19, 173–190.
- Weinberg, W. (1994). *Lexikon zum religiösen Wortschatz und Brauchtum der deutschen Juden*. Frommann-Holzboog.
- Weinreich, M. (1973). *Geshikhte Fun Der Yidisher Shprakh. History of the Yiddish language*. Vol. 3. YIVO Institute of Jewish Research.
- Weinreich, U. (1968). *Modern English-Yiddish, Yiddish-English dictionary*. YIVO Institute for Jewish Research.
- Wexler, P. (1983). Hebräische und aramäische Elemente in den slavischen Sprachen: Wege, Chronologien und Diffusionsgebiete. *Zeitschrift für Slavische Philologie*, 43(2), 229–279.
- Wexler, P. (1987). *Explorations in Judeo-Slavic linguistics*. E.J. Brill.
- Wexler, P. (2002). *Two-tiered relexification in Yiddish. Jews, Sorbs, Khazars, and the Kiev-Polesian Dialect*. Mouton de Gruyter.
- Wilkoń, A. (2000). *Typologia odmian językowych współczesnej polszczyzny*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Wolf, S. A. (1956). *Wörterbuch des Rotwelschen. Deutsche Gaunersprache*. Bibliographisches Institut.
- Wronicz, J. (red.). (2009). *Mały słownik gwar polskich*. Wydawnictwo LEXIS.
- Yiddish dialect dictionary*, <https://yiddishdialectdictionary.com> (dostęp: 25.07.2019).
- Zdunkiewicz-Jedynak, D. (2021). „Żydki”, „gudłaje”, „parchy” i inne wyrazy haniebne. Antysemityzm odciśnięty w dawnej i współczesnej leksyce polskiej. *Poradnik Językowy*, 10, 51–65.

## Epika dziadowska jako religijny tekst kultury ludowej w Polsce na tle słowiańskim

The poetry of wandering beggars as a text of Polish folk culture against the Slavic background

**Abstract:** In her article, Ewa Maślowska describes wandering or vagabond beggars and their epic poems and songs in the broad context of the Polish and Slavic traditional folk or rural culture. Maślowska emphasizes the Marian cult specific to the Polish beggar sung poetry. Another particular feature of these songs is the domination of moral themes over events. Another distinctive feature is the presence of eschatological themes, particularly matters such as death, redemption, the soul's fate after death, the end of the world, and the Last Judgement. What is common for the singing beggars in the Slavic lands is church protection (both in the Orthodox and Catholic countries), which determines their role in the rural society as a facilitator of the Christian religion. Important is also the cult of the ancestors, which was the basis of the beggars' role in agricultural celebrations and rites of passage, as villagers perceived them as mediatory figures.

**Key words:** religious lyrics of vagabond beggars, singing beggars in Poland, vagabond beggars in Slavic culture, mediating role of vagabond beggars

**Abstrakt:** Artykuł poświęcony jest religijno-legendarnej epice żebrzących śpiewaków w kontekście polskiej kultury ludowej na tle słowiańskim. Autorka przedstawiła dziadowską twórczość jako tekst kultury z uwzględnieniem, ludowego pochodzenia wędrownych śpiewaków, ich związku z Kościołem i wynikającej stąd funkcji szerzenia idei chrześcijańskiej wśród ludu i religijnej tematyki repertuaru pieśniowego. Autorka zwróciła uwagę na specyfikę polskich pieśni dziadowskich z mocno zaznaczonym kultem maryjnym, a w pieśniach historycznych dominującą nad przebiegiem zdarzeń wymowę moralizatorską utworu. Najistotniejsze różnice dotyczą interpretacji eschatologicznych motywów, zwłaszcza Sądu Ostatecznego, wędrówki dusz w zaświaty, kreacji osób boskich i ich ingerencji w życie ludzi. Do cech wspólnych należała obrzędowa rola dziada, jego funkcja mediacyjna oparta na kulcie przodków.

**Słowa kluczowe:** kultura dziadowska, religijno-legendarna epika dziadowska, żebrzący śpiewacy w Polsce, wędrowni śpiewacy w kulturze Słowian

Wymienione w tytule terminy budziły w środowisku naukowym dyskusje, zwłaszcza w odniesieniu do kultury ludowej<sup>1</sup>, ze względu na powojenne zmiany struktury społecznej. Również religijność ludowa poddawana była ostrej krytyce. Główny zarzut dotyczył sensualizmu, rytualizmu, partykularyzmu, co, zdaniem krytyków, świadczyć miało o powierzchownej religijności, bez zrozumienia samej ideologii chrześcijańskiej<sup>2</sup>. W opisie posługiwać się będę terminem *kultura ludowa* w znaczeniu zgodnym z pojęciem *kultury typu ludowego*, wprowadzonym przez Ludwika Stommę, który do cech typu ludowego, rozwiniętych w warunkach izolacji terytorialnej, społecznej i świadomościowej, zaliczył myślenie mityczne, sensualizm, religijność przejawiającą się w specyficznej dla społeczności wiejskiej wrażliwości religijnej, opartej na głębokiej wierze w boski porządek świata (Stomma, 1986, s. 145–146). Termin *kultura ludowa*, właśnie w tym znaczeniu, stosowany jest w pracach etnolingwistycznych. Badany przeze mnie materiał pochodzi w dużej mierze z końca XIX i początku XX w., dzięki czemu zajmuje wysoką pozycję na skali „typowości” cech, a tym samym – centralne miejsce w kategorii ludowości.

Terminem budzącym kontrowersje okazuje się również *pieśń dziadowska* ze względu zarówno na zakres znaczeniowy, jak i kryteria kwalifikacyjne. Sama nazwa *pieśń dziadowska* oraz jej alternatywne odpowiedniki: *pieśń żebracza*, *pieśń wędrownych śpiewaków*, *ballada dziadowska*, *liryka dziadowska* wskazują na związek z wykonawcą, którego w języku polskim i białoruskim zwano *dziadem*, w ukraińskim – *lirnikiem*, w czeskim – *krámařem*, *jarmarečnım spivakiem*, w rosyjskim – *kaliką perechożim* (Niebrzegowska-Bartmińska, 2011, s. 623). W dyskursie dotyczącym zakresu znaczeniowego dominują dwa stanowiska: wąskie i szerokie traktowania materiału pieśniowego żebraków. Liczna grupa badaczy uważa, że powinien ograniczać się bądź do pieśni o dziadach, czyli o życiu i działalności tej grupy zawodowej czy społecznej, bądź do pieśni nowinkarskich, podczas gdy pozostałe utwory wykonywane przez wędrownych śpiewaków powinny zostać włączone do odpowiednich grup gatunkowych i tematycznych (Bartmiński, 1990, s. 21–23; Krzyżanowski, red., 1965, s. 308; Sadownik, 1956, s. 347; por. też: Bartmiński, red., 2011; Bielawski i Mioduchowska, red., 1997–1998; Krzyżaniak i in., red., 1974–1975; Krzyżaniak, Pawlak, red., 2002<sup>3</sup>). Przeciwnie, choć niejednolite stanowisko, zajmują zwolennicy objęcia szerszym zakresem twórczości dziadowskiej, jednakże zakładając umowność terminu (Kowalski, 1997, s. 18;

---

<sup>1</sup> Prawdziwy sąd nad terminem *kultura ludowa* odbył się w 1991 r. na łamach periodyku „Lud” (1991, 74), gdzie ludoznawcy – w odpowiedzi na wcześniej rozpisaną ankietę (w 1989 r.) – wypowiedzieli się na temat zakresu znaczeniowego pojęcia i zastosowania go w etnografii, etnologii, folklorystyce, antropologii kulturowej innych krajów. Zasadnicze pytanie, na którym skupiła się dyskusja, dotyczyło możliwości utrzymania i stosowania tego terminu w przyszłym rozwoju etnografii i etnologii. Dzieje terminu i jego ewolucja, przedstawione w *Słowniku etnologicznym* (SE, s. 195–198), wskazują, że w każdej epoce – zależnie od aktualnego stanu badań – kulturę ludową opisywano z innego punktu widzenia, a więc jej zakres pojęciowy ulegał ciągłym zmianom. Naukowy dyskurs w zasadzie nie został zamknięty, przeniósł się na łamy innych czasopism i publikacji naukowych. Główne nurty dyskursu przedstawiłam w artykule pt. *Kultura ludowa czy tradycyjna? Problemy z terminologią* (Masłowska, 2015, s. 425–440).

<sup>2</sup> Omówienie głosów krytycznych oraz ich ocenę z perspektywy socjologa zawierają opracowania Izabelli Bukraby-Rylskiej (2008, s. 50–73; 2016, s. 17–20).

<sup>3</sup> Pod ich redakcją poszczególne tomy serii „Polska Pieśń i Muzyka Ludowa. Źródła i Materiały”.

Sokolski, 1998, s. 643; Waliński, 1998, s. 171–172). Również Czesław Hernas traktował sam termin jako roboczy, a pieśń dziadowską charakteryzował jako „gatunek popularnej poezji narracyjnej, epickiej” (1958, s. 475), który, jako produkt kultury ustnej i folkloru żebraczego, przeszedł do obiegu drukowanego (jarmarcznego, kramarsko-odpustowego), by znów powrócić do przekazu z ust do ust (Hernas, 1965, s. 193). Podobne rozumienie przyjęli Ludwika Szczerbicka (1959), Stanisław Nyrkowski (1977) oraz Michał Waliński (1998).

Krytyczne omówienie dyskursu przedstawił Piotr Grochowski (2009, s. 194–201, 210–223). Autor monografii *Dziady. Rzecz o wędrownych żebrakach i ich pieśniach* podziela pogląd o umowności terminu *pieśń dziadowska* i sam posługuje się bardziej adekwatnym pojęciem *repertuar dziadowski* obejmującym utwory różnego pochodzenia, o których wiadomo, że były przez dziadów wykonywane, oraz ich warianty pochodzące od wykonawców wiejskich, zarówno sprzed II wojny światowej, jak i z okresu po niej, gdyż zachowują wszystkie najważniejsze cechy ich poetyki. Należą do nich: 1) tematyka skupiona wokół zjawisk niezwykłych i doniosłych, 2) charakterystyczna składankowa kompozycja (łączenie fragmentów z różnych pieśni), 3) schematyczność i selektywność przedstawianych zdarzeń (zwłaszcza w odniesieniu do czasu i przestrzeni) na rzecz ekspresywności obrazów, epatujących okrucieństwem lub cudownością w celu wywołania grozy lub wzruszenia, 4) narracja. Ustna forma przekazu pozwala wykonawcy na przyjęcie roli narratora i umożliwia mu zachowanie dystansu wobec słuchaczy. Mając do dyspozycji stały zespół formuł inicjalnych i finalnych o silnie moralizatorskiej wymowie, śpiewak stawia się w funkcji kaznodziei, czemu zawdzięcza autorytet i szacunek słuchaczy. Szczególnie ważną cechą jest odwoływanie się do ludowej wizji świata podporządkowanego woli Bożej, co pieśniom epickim nadaje zdecydowanie religijny charakter<sup>4</sup>.

W dalszych rozważaniach opierać się będę na materiale pieśniowym zamieszczonym w Aneksie do przywoływanej tu już monografii, zgodnie z przyjętym przez jej autora kryterium klasyfikacyjnym<sup>5</sup>.

Do prezentacji epiki dziadowskiej jako tekstu kultury ludowej wykorzystam koncepcję Jana Bystronia (1936),

by ująć kulturę jako zespół treści kulturalnych, ukształtowany w danej grupie społecznej w określonym czasie [...]. Treści kulturalne tworzą przede wszystkim pojęcia, które człowiek tworzy, stosunki społeczne (np. stosunek zależności jednostki od jednostki), czynności ludzkie i to zarówno w stosunku do innych ludzi (akcja społeczna) [...]. Treścią kulturalną są wreszcie postawy psychiczne czy to w stosunku do człowieka, czy do grupy, instytucji, czy nawet do świata zewnętrznego. Tak więc miłość bliźniego, miłość ojczyzny, [...] a wreszcie także i emocjonalny stosunek do zwierząt, roślin, czy nawet i przedmiotów martwych tutaj należą. (s. 19–20)

<sup>4</sup> Zwracali na to uwagę wcześniejsi badacze: Szczerbicka, 1959 s. 459–462, 470; Walicki, 1998, s. 135–137.

<sup>5</sup> W związku z tym, że cytaty pochodzą z jednego źródła (Grochowski, 2009), podaję tylko tytuł utworu i numer strony.

Szeroka perspektywa badawcza, zaproponowana przez Bystronia w 1936 r. warta jest przywołania jako bardzo nowoczesna, gdyż obejmuje te zagadnienia, które dziś określane są terminem *teksty kultury*.

W celu zarysowania tła słowiańskiego korzystam z obszernej monografii Katii Michajłowej *Dziad wędrowny w kulturze ludowej Słowian* (2010).

## Żebractwo z perspektywy ideologiczno-religijnej

Zjawisko żebractwa jest stare jak świat, a związany z tym wędrowny tryb życia podejmowali ludzie bądź dotknięci przez los (niezdolni do pracy z powodu starości, kalectwa, choroby), bądź niedostosowani do norm życia społecznego, dla których obowiązek pracy nie dawał się pogodzić z potrzebą wolności i swobodnego przemieszczania się.

Już w starożytności znane były usankcjonowane prawnie praktyki zbierania jałmużny na rzecz kultu. W Grecji proszalny tryb życia nasilił się po rozpadzie społeczeństwa niewolniczego. Zbiegli lub wyzwoleni niewolnicy manifestowali publicznie wiarę w swoich bogów, wykonując pieśni religijne lub zbierając datki na potrzeby świątyni, co pozwalało im utrzymywać się z jałmużny. Mieszkańcy antycznego świata odnosili się do nich z szacunkiem, wierząc, że to bogowie powierzyli przybyszów ich miłosierdziu. W hellenistycznej Grecji znajdowali się pod ochroną miejscowych praw, mieli też wyznaczone miejsca w świątyniach, pałacach i w przestrzeni publicznej (Michajłowa, 2010, s. 58).

Podobnie w średniowiecznej Europie względy religijne stwarzały sprzyjające warunki do rozwoju żebractwa. Chrześcijańska ideologia apoteozy ubóstwa i ascezy leżała u podstaw uznania miłosierdzia okazywanego ubogim za cnotę i obowiązek. W feudalnej Europie protektorami ubogich były instytucje zarówno kościelne, jak i państwowe (Grochowski, 2009, s. 14; Michajłowa, 2010, s. 59).

W krajach słowiańskich chrześcijańskie Kościoły (katolickie i prawosławne) uważały żebraków za „stworzonych przez Boga ludzi kościelnych”, toteż budowano dla nich przytułki, wydzielano w świątyni specjalne miejsca do modlitwy i spożywania posiłków, niemniej jednak wiązały się z tym pewne obowiązki: zapalanie i gaszenie świec, bicie w dzwony, sprzątanie świątyni. Fundatorami przytułków, zwanych wówczas *szpitalami*, były głównie osoby duchowne oraz bractwa. Związek żebraków z Kościołem był znacznie silniejszy u Słowian wschodnich i zachodnich niż z Cerkwią w krajach południowych, gdyż pozycja tej instytucji znacznie osłabła wskutek utraty niepodległości<sup>6</sup>, co nie pozostało bez wpływu na ograniczenie religijnych wątków w twórczości dziadowskiej tych obszarów (Michajłowa, 2010, s. 105).

## Chrześcijańskie podstawy rozwoju kultury dziadowskiej

Objęci opieką kościelną żebracy uzyskiwali prawo do praktyk proszalnych pod świątynią podczas odprawiania mszy św., uroczystości chrztu, ślubu, pogrzebu, obchodów świąt kościelnych, a przede wszystkim odpustu, a przy cmentarzach podczas obchodów Święta Zmar-

<sup>6</sup> Chodzi zwłaszcza o podbite przez Turków Bułgarię i Serbię.

łych. Od żebraków – jako od „ludzi Kościoła” – wymagano znajomości pieśni kościelnych, modlitw, prawd wiary, aby religijną postawą dawali przykład innym (Bystrzeń, 1925, s. 16).

Funkcję krzewienia kultury chrześcijańskiej wśród ludu pełniły przede wszystkim katolickie zakony żebracze (franciszkanów, dominikanów, karmelitów, augustianów), a ich prawosławnym odpowiednikiem na Bałkanach byli wędrowni mnisi, tzw. taksidioci (*таксидуому*). Kwestowali po jarmarkach, obchodzili wsie, prowadząc jednocześnie aktywną ewangelizację. Aby przyciągnąć uwagę słuchaczy podczas wygłaszania moralizatorskich kazań, urozmaicali swoje wystąpienia wykonywaniem epicko-legendarnych utworów. Dzięki temu, że kwestarze sami wywodzili się z ludu, rozumieli mentalność prostych ludzi, umieli trafić do ich wyobraźni, zaciekawić i wzruszyć, by w ten sposób pobudzić ich sumienia i utwierdzić w wierze. Ich wystąpienia przyczyniły się do upowszechnienia europejskiej epiki legendarno-religijnej (Michajłowa, 2010, s. 61–62).

Autorytet kwestujących braci zakonnych, propagujących chrześcijańską ideę cnoty ubóstwa i miłosierdzia, utorował drogę wędrownym żebrakom śpiewającym, którzy poszli ich śladem, przejmując zarówno styl wykonywania czy moralizatorski ton, jak i repertuar pieśni kościelnych, legend z żywotów świętych i apokryfów, co stanowiło podwaliny dziadowskiej twórczości. Niepiśmienni żebracy uczyli się tych pieśni na pamięć, sami „dośpiewywali” kolejne zwrotki, niejednokrotnie łącząc z sobą wątki różnych utworów.

Moralizatorski charakter pieśni oraz kaznodziejski styl ich wykonywania różniły wędrownych dziadów od zawodowych śpiewaków trudniących się żebractwem nie tyle z powodu ubóstwa, ile z chęci poznania świata i łatwego zarobku. Wybór włóczęgostwa i proszalnego stylu życia nie spotykał się z powszechną akceptacją społeczną, choć ich występy na jarmarkach zaspokajały potrzebę rozrywki, a rozwój sztuki drukarskiej przyczynił się do popularyzacji anonimowych utworów, takich jak *Tragedia żebracza* (1552) czy *Nowa komedia rybałtowska* (1615). Wydawnictwa jarmarczne rozpowszechniały też pisma, w których ostro rozprawiano się z żebractwem żerującym na ludzkiej naiwności, by symulowaniem kalectwa wzbudzać litość i wyłudzać jałmużnę. Chytre sztuczki proszalnych włóczęgów demaskowały też utwory literackie (*Peregrynacja dziadowska* z 1612 r. oraz *Worek Judaszowy* Sebastiana Fabiana Klonowica), przeciwstawiające fałszywych żebraków dziadom wędrownym, których z domu wygnała bieda. Literatura jarmarczna dotarła też do środowisk wiejskich i spowodowała zmianę w sposobie postrzegania dziadów, których do XIX w. traktowano z szacunkiem właściwym zmarłym przodkom, a ofiarowywaną im jałmużnę bądź jako zadośćuczynienie za grzechy i godziwe wynagrodzenie za modlitwę, bądź jako ofiarę złożoną zmarłym. Fałszywą pobożność włóczęgów nieudolnie odmawiających pseudomodlitwy, a także podszywanie się pod pielgrzymów wyśmiewano w popularnych opowieściach krążących w obiegu ustnym zarówno w miastach, jak i na wsi. Skutkowało to wykreowaniem wizerunku żebraka-oszusta, który pozostał żywy nawet po zaniku samego środowiska dziadowskiego (Grochowski, 2009, s. 95, 101–102, 107–113, 123).

Jedną z przyczyn krytycznego stosunku do żebraczego stylu życia była zmiana systemu wartości związana z rozwojem mieszczaństwa. Ewangeliczna idea ubóstwa stała w sprzeczności ze stabilizacją życia oraz dobrami materialnymi osiągniętymi dzięki pracowitości. Zatem etos pracy zyskał najwyższą wartość aksjologiczną, tworząc podwaliny nowej moralności mieszczańskiej, dla której użyteczność społeczna stawiana była ponad cnotę ascezy. Dobra materialne zyskały status nagrody od Boga za uczciwość i pracowitość.



tość, a żebractwo zaczęło być postrzegane jako zagrożenie dla stabilności mieszczańskiego stylu życia. W związku z tym starano się je jak najbardziej ograniczać, piętnując zwłaszcza obcych włóczęgów symulujących ubóstwo, a miejscowych biedaków objąć zorganizowanym systemem opieki społecznej.

Podobnie społeczeństwa europejskie odnosiły się krytycznie do włóczęgów podszywających się pod biedaków, a zmiana struktury społecznej i związany z tym rozwój kultury mieszczańskiej przyczyniły się do zaniku tradycji dziadowskiej już pod koniec XVIII wieku. Natomiast w krajach słowiańskich specyficzne warunki historyczno-społeczne sprzyjały dłuższemu istnieniu patriarchalnej wspólnoty wiejskiej (zwłaszcza na Bałkanach), co przyczyniło się do utrzymania kultury dziadowskich śpiewaków wędrownych aż do początków XX w. Wędrowni śpiewacy żyjący z jałmużny tworzyli mniej lub bardziej sformalizowane organizacje społeczne, których funkcjonowanie znacznie różniło się w zależności od lokalizacji. Najsilniej zorganizowane grupy o charakterze śpiewaczych szkół istniały na Ukrainie i Białorusi, a na terenie Polski i Słowacji działały zamknięte stowarzyszenia stworzone w celu obrony własnych interesów, podczas gdy u Czechów nie było takich ugrupowań, gdyż wędrowni śpiewacy byli tam zjawiskiem bardzo rzadkim (Michajłowa, 2010, s. 58, 88). Zdaniem Walińskiego, to właśnie wysoki stopień integralności tego środowiska oraz jego konserwatyzm miały decydujący wpływ na zachowanie ciągłości kulturowej i specyfiki folkloru żebraczego (Waliński, 1998, s. 123).

## **Kultura dziadowska**

Na fenomen długiego utrzymywania się kultury dziadowskiej w Słowiańszczyźnie składało się ponadto wiele innych czynników. Nie bez znaczenia jest sama struktura społeczna i jej patriarchalny charakter, a także dłuższy niż w zachodniej Europie okres utrzymywania się feudalizmu. Rolnicza ludność żyła w izolacji od wielkich ośrodków miejskich, a przez związek z ziemią rzadko opuszczała miejsce zamieszkania, jeśli nie zmusiły jej do tego warunki ekonomiczne. Ludzie gościńca docierający do wsi byli dla jej mieszkańców oknem na świat, a ich występy stanowiły wydarzenie, które na długo zapadało w pamięć. Środowisko wiejskie, dla którego Kościół i Cerkiew uchodziły za autorytet moralny, czyniło właściwy grunt dla rozwoju twórczości dziadowskiej, co miało decydujący wpływ na jej religijny charakter. Choć na repertuar pieśniowy składały się głównie teksty zaczerpnięte z literatury kościelnej, jednakże oryginalność dziadowskiej twórczości tworzył cały kontekst kulturowy towarzyszący jej powstawaniu, od samych autorów pieśni począwszy, poprzez miejsca i sposób ich wykonywania, oralny charakter przekazu i jego wpływ na recepcję i światopogląd odbiorców, a na samej narracji i wyłaniającym się z tekstów obrazie rzeczywistości ziemskiej i zaświatowej skończywszy.

## **Rodowód wędrownych żebraków**

Stan żebraczy tworzyli biedacy wszelkiego autoramentu: zarówno kobiety, jak i mężczyźni, dobrowolni włóczędzy i opuszczeni przez bliskich kalecy, zniedołężniali starcy i żądni przygód ludzie w sile wieku. W środowiskach wiejskich na żebraczą tułaczkę udawali się często gospodarze bądź bezrolni chłopi, którzy ze względu na podeszły wiek lub schorzenia

nie byli już w stanie ani pracować na roli, ani wykonywać prac gospodarczych, wskutek czego stawali się dla rodziny, zwłaszcza wielodzietnej i ubogiej, poważnym obciążeniem. Wyzbywano się więc ich z domu, wysyłając w świat „na dziadajkę”. W wiekach XIX i jeszcze na początku XX nie było to zjawisko odosobnione, gdyż wymuszała je panująca na wsi bieda. Na przednówku często brakowało jedzenia, więc bezużyteczni w gospodarstwie dziadkowie czy kalecy musieli udać się na żebry, by zapewnić sobie utrzymanie, a niekiedy też dopomóc swojej rodzinie. Toteż wędrowni dziadowie traktowani byli z szacunkiem, a samo żebractwo uważane było na wsi za alternatywne źródło utrzymania (Grochowski, 2009, s. 9–10). Zatem prośbą dziadom przybywającym do wsi nie odmawiano jałmużny ani noclegu w nadziei, że ich bliscy, wysłani na żebry, spotkają się z podobnym przyjęciem.

### ***Dziad śpiewający***

Status śpiewających dziadów znacznie różnił się od pozycji zwykłych żebraków, zgodnie z przekonaniem, że kto chwali Boga śpiewem, modli się z dwukrotną siłą. Traktowano ich jako „Bożych mężów”, którzy podejmowali trud wędrowki do sanktuariów, kalwarii czy nawet do Grobu Pańskiego, a przybywając do wsi, przekazywali mieszkańcom moc błogosławieństwa miejsc świętych.

Prototypowy dziad-śpiewak otoczony był nimbem świętości, czego dowodził zarówno cnotą ubóstwa, jak i religijnością manifestowaną zestawem modlitw na każdą okazję (za zdrowie, za urodzaj, za spokój duszy zmarłych, za pomyślność nowożeńców itp.), a przede wszystkim nabożnymi pieśniami, w których chwalił Boże miłosierdzie, ostrzegał przed karą za grzechy, nakłaniał do pokuty, budził sumienia, opowiadał o świętych męczennikach i cudach, jakie działały się za ich pośrednictwem. Ponadto przynosił też wieści ze świata, a z miejsc pielgrzymek – poświęcone medaliki i różańce o cudownych właściwościach. W zamian za jałmużnę podejmował się też odbycia pielgrzymki dziękczynnej lub błagalnej za kogoś, kto sam nie był w stanie znieść trudów podróży lub nie mógł opuścić gospodarstwa. Jako ubogi pielgrzym i kaznodzieja uważany był za człowieka miłego Bogu, który podąża śladem nauczającego Jezusa, co zapewniało mu autorytet i szacunek słuchaczy. Wierzano, że jego modlitwy zostaną przychylnie wysłuchane, toteż proszono go o wstawianictwo we wszystkich trudnych sprawach (Grochowski, 2009, s. 177–178, 188).

Dziad śpiewający różnił się też od pozostałych żebraków przede wszystkim schludnym wyglądem. Na Ukrainie, Białorusi, w Bułgarii i Serbii dziadowi (stereotypowo ślepemu), poruszającemu się konno lub na wozie towarzyszył zwykle przewodnik, jakim było dziecko z ubogiej rodziny, często też dotknięte kalectwem, a jego głównym atrybutem, oprócz szkaplerzy, różańców i krzyżów umieszczonych w widocznym miejscu, był instrument muzyczny: lira na Ukrainie i Białorusi, gęśle, kobza, bandura na Bałkanach. Z kolei dziad polski do końca XVIII w. nie posiadał instrumentu ze względu na podatek za akompaniament muzyczny nałożony na śpiewaków od 1576 r. Dopiero po drugim rozbiórce Polski, gdy prawo to zostało zniesione, pielgrzymujący dziadowie mogli pozwolić sobie na dudy, ręczną harmonię lub na lirę korbową (Michajłowa, 2010, s. 126) (por. rys. 1 i 2).

Dziada polskiego wyróżniał – prócz instrumentu – także wygląd zewnętrzny: – długie włosy i broda (znamionujące mądrość i siłę duchową), kostur (symbol wędrowca nawiązujący do laski Mojżeszowej) uzbrojony skórą jeża oraz bicz do opędzania się od psów (wierzano, że służył również do odpędzania demonów). Dodatkowym atrybutem była torba

(pełna ziół i mikstur leczniczych, bo dziad stosował też praktyki znachorskie) oraz kapelusz i szeroki płaszcz, który wdziewał, wyruszając na pielgrzymkę do Rzymu lub Grobu Pańskiego. Do pasa miał przytroczony różaniec, miseczkę na jedzenie i naczynie do czerpania wody. Władze kościelne i gminne oddawały takiego pielgrzyma, mocą specjalnych „cedułów”, pod opiekę wiernych. Wyruszający w drogę dziad śpiewał nabożne pieśni, a żegnający go wierni obdarowywali jałmużną, prosząc o modlitwy w ich imieniu, by zapewnić sobie i rodzinom Boże błogosławieństwo (Michajłowa, 2010, s. 122–123).



*Rysunek 1.*  
„Hucuł grajek na Lirze”. Pocztaówka fotograficzna wydana nakładem: Aba Heller, Księgarnia w Nadwórnej, 1929 – z kolekcji Remigiusza Mazura-Hanaja.



*Rysunek 2.*  
„Lirnik wołyński”. Nieznany wydawca, 1910–1914. Pocztaówka fotograficzna – z kolekcji Remigiusza Mazura-Hanaja.

**Wędrowny dziad śpiewak – pośrednik między niebem a ziemią.** Ludowy rodowód śpiewającego dziada leży u podstaw traktowania go przez społeczność wiejską jako „swojego-obcego”. Przypisywana mu rola „Bożego męża” czyniła go pośrednikiem między światem boskim i ziemskim, co miało też związek z żywą wówczas jeszcze wiarą w kult przodka. Nazwa *dziad* < ps. *dědъ* oznaczała zarówno starca, jak i protoplastę, a w szerszym znaczeniu *dziadami* określano wszystkich zmarłych w ogóle (Grochowski, 2009, s. 19). Już sam wygląd sędziwego starca z siwą brodą stwarzał warunki do utożsamienia go z mitycznym przodkiem, zwłaszcza że podeszły wiek stawiał go na granicy życia i śmierci. Wędrowny śpiewak przybywający z obcych stron mógł być zatem postrzegany jako łącznik między tym a tamtym światem. Toteż był bardzo pożądanym uczestnikiem rytuałów przejścia. Zapraszano go na chrzciny, wesela i pogrzeby w przekonaniu, że jego obecność ułatwia transmisję do nowego stanu, a ochrzczonym dzieciom i nowożeńcom przynosi błogosławieństwo na kolejny etap życia. Szczególną wagę przywiązywano do obecności dziada w obrzędach pogrzebowych. Powierzano mu zwykle przygotowanie ciała nieboszczyka do

trumny (rytualne obmycie i ubranie), czuwanie przy zmarłym i przewożenie śpiewom oraz modlitwom zarówno podczas pustych nocy, jak i w uroczystościach pogrzebowych (Grochowski, 2009, s. 33–37; Masłowska, 2016, s. 477–478; Michajłowa, 2010, s. 118–119). Wydawana na cześć nieboszczyka uczta wieńcząca rytuał wiązała się z przekonaniem, że po pochowaniu ciała zmarły należy już do świata podziemnego i staje się naturalnym patronem rolnictwa, płodności i urodzaju. Dlatego obecność na stypie dziada jako gościa honorowego, symbolicznie reprezentującego zmarłego, miała zapewnić gospodarstwu jego opiekę (Grochowski, 2009, s. 19–24) (por. rys. 3 i 4).



Rysunek 3.  
Hipolit Lipiński, „Lirnik”, 1876.  
Domena publiczna: [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/1c/Hipolit\\_Lipinski\\_Lirnik\\_1876.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/1c/Hipolit_Lipinski_Lirnik_1876.jpg).



Rysunek 4.  
„Mediacyjna postać starca jako żebraka”, Rzeźba nagrobna, Cmentarz Powązkowski, Warszawa (fot. Jakub Goss).

### **Religijno-kościelne źródła repertuaru dziadowskiego**

Twórczość śpiewających dziadów rozwijała się pod wpływem tradycji kościelnej, a zwłaszcza ewangelizacyjnych misji zakonów żebraczych, które w sposób dostępny dla ludzi prostych szerzyły idee chrześcijańskie. Niewątpliwie, kwestarze stanowili dla wędrownych śpiewaków wzór, a w szczególności zawdzięczali im znajomość repertuaru epicko-legendarnego. Jednakże w odróżnieniu od mnichów śpiewacy byli zwykle niepiśmienni, zwłaszcza w dawniejszych czasach, więc tekstów pieśni uczyli się na pamięć. W wykonaniu dziadów pieśni religijne i modlitwy odmawiane w kościołach oraz cerkwiach w dużym stopniu przetrwały w niezmienionej postaci, podczas gdy długie teksty epickie podlegały licznym modyfikacjom, często rozbudowywane przez śpiewaków wydarzeniami nasyconymi ekspresywnością, by wyrzeć na słuchaczach silne wrażenie. Do ich powielania w późniejszych okresach przyczynił się też rozwój druku, z czego korzystali śpiewacy ludowi, a żebrzący twórcy, którzy umieli już czytać, mogli także czerpać z rozpowszechnianych przez jarmarczne wydawnictwa tekstów pieśniowych opowiadających o wielkich wydarzeniach

historycznych: zwycięskich bitwach, najazdach i klęskach. Znalazły się one w repertuarze dziadowskim zarówno w Polsce, jak i w pozostałych krajach słowiańskich<sup>7</sup>, gdzie wędrowni śpiewacy utrwalali w zbiorowej pamięci największe wydarzenia z dziejów konkretnego narodu. W Polsce tradycja komentowania ważnych dla kraju wydarzeń w pieśniach nawiązujących do twórczości dziadowskiej utrzymała się do czasów współczesnych (jak *Pieśń o śmierci ks. Popiełuszki* czy kolędy z okresu stanu wojennego), zachowując specyficzny dla naszych twórców religijny wydźwięk tekstów o treściach historycznych (Niebrzegowska-Bartmińska, 2011, s. 625), a sama kultura pieśni dziadowskiej, jak podaje Tomasz Rokosz, przeżywa swój renesans: „A jednak pieśni lirników powracają dzisiaj z wielką siłą w wykonaniu amatorskich i profesjonalnych muzyków. Obserwujemy też zjawisko konsolidacji muzyków, nie tylko w określone zespoły, ale i szersze projekty (festiwale, akademie, spotkania, złoty lirników)” (Rokosz, 2020, s. 17).

### **Religijne motywy w twórczości dziadowskiej**

Repertuar dziadowski charakteryzuje duże zróżnicowanie gatunkowe, gdyż śpiewacy włączali doń teksty pochodzące z różnych źródeł – śpiewników i modlitewników kościelnych, druków ulotnych, czerpali też z przekazywanej ustnie tradycji. Oprócz epiki religijno-legendarnej (legend hagiograficznych, apokryfów, legend maryjnych) w twórczości dziadowskiej spotykamy styl balladowy, a także wierszowane warianty znanych pieśni religijnych, zwykle mocno rozbudowanych lub sparafrazowanych. Zatem charakterystykę przekazu religijnego łatwiej ukazać, kierując się kryterium tematycznym (Grochowski, 2009, s. 210–214).

Podstawowe prawdy wiary przekazywane były w uproszczonej, łatwej do zapamiętania, wierszowanej formie w *Pieśni katechizmowej*. Pouczenie ma przypomnieć człowiekowi, że życiem na ziemi zasłuży u Boga na wieczną nagrodę lub karę w niebie.

Bóg Łojczec i Bóg Syn  
i Bóg Duch szwenty,  
w Trójcy Bóg jeden,  
nigdy nie pojenty.  
Bóg Łojczec przed zeki  
z szebże Syna rodzy,  
Duch szwenty łod Łojca  
i Syna pochodzy.  
Pon Bóg w swy dobroczy  
stworzuł téż człożeka,  
chtórégo abo kara,  
abo nagroda czeka.  
A po pewném czasie  
łodmiana nastanie,  
totéz i z człożekiém  
kóniec roz sze stanie.

*Pieśń katechizmowa*, s. 368

<sup>7</sup> Przykładem jest zwłaszcza bitwa pod Wiedniem, która szerokim echem odbiła się w Europie, a jej pieśniowym narracjom poświęcone są studia Hernasa (1958, s. 475–494) i Szczerbickiej (1959, s. 445–470).

Pokaźny blok stanowią legendy o świętych. Męczennicy, którzy dochowali wierności Bogu mimo katuszy i tortur, jakim poddawani byli przez swoich prześladowców, doznali cudownego ocalenia. Pustelnicy, którzy dobrowolnie wyzbyli się wszelkich dóbr, by, wiodąc życie w odosobnieniu i ubóstwie, osiągnąć doskonałość duchową i zbliżyć się do Boga, zostali uświęceni. Ich postawa dowiodła, że ufność Bogu leży u podstaw niezachwianej wiary. Zatem orędownictwo świętych doprowadzi słabego człowieka do zbawienia.

A chto na pomoc wzywa Onufrego,  
ten pewnie ujdzie piekła gorącego  
i łąćwo trafić do nieba,  
tylko mu służyć potrzeba

*O św. Onufrym, s. 308*

W pieśniach maryjnych problematyka dotycząca objawień i związanych z tym cudów zajmuje pierwszorzędne miejsce. Pieśni te chwalą Matkę Boską i cuda, jakich ludzie doświadczały, czcząc Jej obraz. Oddanie się pod opiekę „Najświętszej Panienci” uchroni przed wszelkim złem, wyjedna u Boga przebaczenie grzechów i doprowadzi do zbawienia (obszerniejszy fragment tego wiersza – w dalszej części tekstu).

O, prześliczny obrazie  
na miejscu takowem,  
kto przyjdzie utrapiony,  
wnet się stanie zdrowem.  
Utrapieni i chorzy  
będą uzdrowieni,  
za przyczyną tej Panny  
od Syna zbawieni.

*O Matce Boskiej  
Studziańskiej, s. 311*

Utworki o śmierci, Sądzie Ostatecznym czy pośmiertnej drodze duszy zawierają obrazy nieba otwartego dla pobożnych oraz piekła dla niegodziwych i przestrzegają przed grzechem i karą Bożą. Nawoływanie do pokuty najwyraźniej zaznaczone jest w pieśniach o upadku obyczajów, braku szacunku dla starszych, które są przyczyną klęsk na ziemi.

Żle się, ach, źle na świecie dzieje,  
szacunek ku starszym maleje,  
[...]  
Wisi nad nami gniew Stwórcy Pana,  
czeka nas nawet już los szatana.  
Biada nam, biada, wszyscy zginiemy,  
jeśli pokory nie nabędziemy.

*O upadku obyczajów, s. 348*

Natomiast zdecydowane potępienie pychy i bezduszości wobec ubogich i słabych występuje w pieśni *O Łazarzu* i pieśniach sierocych.

Epicki cykl opowieści apokryficznych z życia Świętej Rodziny, wyrokiem Heroda skazanej na tułaczkę, mówi o obowiązku udzielenia pomocy potrzebującym oraz o nagrodzie dla tych, którzy jej udzielają. Nawiązania do wątków z wędrówek Matki Jezusa po ziemi pełnią funkcję perswazyjną, uświadamiając słuchaczom, że Bóg jest wszędzie i wszystko widzi, i każdy grzech będzie rozliczony, a dobry uczynek – nagrodzony.

Pieśni historyczne, poświęcone wydarzeniom zagrażającym chrześcijaństwu, wskazują na moc modlitwy i wiary w Opatrzność, która obrońcom Kościoła daje siłę, by pokonać wroga.

Schematy narracyjne epiki legendarno-religijnej odzwierciedlają chrześcijański system wartości, toteż sekwencje wydarzeń przedstawiane są według typowych dlań asocjacyjnych wzorców:

- dobro > nagroda > zbawienie *versus* zło > kara > potępienie (Katechizm);
- zło *versus* wiara > Bóg > łaska > zbawienie; (pieśni o męczennikach);
- objawienie > wiara > łaska > zbawienie (pieśni maryjne, zwłaszcza o objawieniu);
- wina > kara > sprawiedliwość *versus* dobro > wiara > nagroda/zbawienie (pieśni o Sądzie Ostatecznym);
- grzech > pokuta > miłosierdzie > zbawienie (pieśni o śmierci, o wędrówce dusz);
- zło *versus* wiara > Opatrzność > dobro (pieśni historyczne).

### **Epika dziadowska w funkcji biblii *pauperum***

Wielozwrotkowe pieśni wykonywane przez dziadów w miejscach publicznych – przed kościołem (szczególnie z okazji odpustów), przed bramą cmentarną (w Zaduszki), na jarmarkach czy też bezpośrednio przed chatą gospodarza – miały charakter moralitetu w postaci spektaklu, który miał przyciągnąć uwagę widzów, by w przystępny sposób szerzył wiarę chrześcijańską wśród prostego ludu, a wykonawcy zapewnić utrzymanie. Zarówno sposób wykonywania pieśni, odpowiednio udramatyzowany, jak i struktura tekstu obfitująca w ekspresywne środki wyrazu służyły wywołaniu przeżycia religijnego u słuchaczy. Narracja oparta na przedstawianiu ciągu obrazów przemawiała w sposób bezpośredni do wyobraźni słuchaczy, a zawarte w tekście elementy grozy lub cudowności budowały narrację i pobudzały ciekawość.

### **Sensualizm jako podstawa przekazu religijnych treści**

Śpiewak musiał wykazywać się zdolnościami aktorskimi, by opowieścią wywołać strach przed karą, wstrząsnąć sumieniem i wzbudzić żal za grzechy oraz podziw dla miłosierdzia Bożego wobec tych, którzy mu ufają. Dlatego pieśń dziadowską charakteryzuje sensualizm, co nie pozostało bez wpływu na kształtowanie ludowej pobożności. Na doznania religijne, jakich dostarczała legendarna epika, składały się w równym stopniu wykonanie, jak i oddziałująca na zmysły poetyka, która wyróżnia dziadowską twórczość spośród ludowych pieśni o charakterze świeckim (Grochowski, 2009, s. 210).

Cechą typową pieśni dziadowskiej jest przede wszystkim fabuła oparta na niezwykłych wydarzeniach, głównie epizodach z życia osób boskich (Jezusa, Matki Boskiej), postaci biblijnych (Hioba, Łazarza), postaci historycznych (króla Sobieskiego), jak też zwykłych ludzi – wieśniaków i wielkich grzeszników (zbójów, heretyków, złych macoch, dzieciobójc). Bohaterowie poddawani są konfrontacji zarówno ze złem, którego pokonanie wymaga niezwyczajnej odwagi, jak i z dobrem, z czym wiążą się trudne do zrealizowania zadania. W obu wypadkach dzięki sile wiary i Bożej pomocy bohaterowie są w stanie sprostać zadaniom niewykonalnym.

- Panna wspierana przez św. Jerzego zabija smoka:

Wysła panna we świtanie,  
krzycy, płace, ręce łamie.  
A cegoz ty, panno, płaces,  
kiele głowy rance łamiesz?

A mam-ci ja cego płakać,  
trasny smok mię pozrzyć ma.  
Ty się, panno, nie bój smoka,

tylko mi stań kiele boka.  
Trasny smok wyłazi z jamy.  
Ratuj mnie, Jezu kochany!  
Naści, panno, miec z mej ręki,  
smokoju łeb zetnies z syje.

Panna miec z tej ranki wziena,  
smokoju łeb, syję ściena.  
*Legenda o św. Jerzym, s. 306–307*

- Hiob, poddany próbie, wytrzymuje wszystkie cierpienia zadawane mu przez Szatana, dochowując wierności Bogu:

[...]  
Wnet czart zdrowie jego skaził,  
całego wrzodem zaraził na ciele od  
stóp do głowy  
ani znaczek nic był zdrowy

Ludzi nawet Job odbieżał  
i na gnoju z dała leżał,  
cały okryty wrzodami i  
dręczony boleściami.

Ropę, co z wrzodów wypływa,  
on skorupą oskrobywa,  
aby ulgę sobie zrządził,  
lecz językiem swym nie zbłądził.

[...]

Póki stanie ducha mego,  
usta nie rzeką nic złego;  
niech mi życie Bóg odbierze,  
jednak jemu ufam szczerze.  
[...]

Nie próżno Job ufał w Pana,  
bo mu wnet nagroda dana;  
uleczył go Bóg z choroby  
wrócił mu wszystkie zasoby

Chociaż wiele Job utracił,  
Bóg w dwójnasób go zбоgacił  
[...]

Sto czterdzieści lat starości  
dożył Job w szczęściu, radości;

*O Hiobie, s. 321–322*



- Chłopiec uważany we wsi za głupka doznaje objawienia i otrzymuje polecenie od Matki Boskiej zbudowania we wsi kościoła:

[...]

w Leżajsku, tam przy lasku,  
objawiła się na Piasku,  
Matka Boska – Maryja.

O, Największa Królowo,  
tam mnie karzą surowo,  
bo mi wielce zakazano,  
by tego nie rozgłaszano  
nigdzie, ani w urzędzie

Objawiła się prostemu  
człękowi uczciwemu,  
zwał się Tomasz i Michałek.  
Głos mu każe bez przechwałek  
o tym donieść dworowi.

Nic się nie bój, Michałku,  
odbiorę siłę panu;  
choć na bicie się zamierzy,  
to się nie bój – nie uderzy,  
bo mu ręka zdrętwieje

Naśmiewają się z niego, mają go  
za głupiego,  
żeby więcej tu nie bywał,  
głupich bajek nie rozsiewał,  
pod karą mu grozili.  
Gdy oznajmił jego bycie,  
ledwie że nie dostał bicia  
u rządu leżajskiego.

[...]

Rozgniewany srodze pan  
Wykrzykuje jak tyran  
[...] Bierzcie waryjata,  
spieszcie się prędko do kata,  
by go wnet ućwieczował.

Szedł Michałek raz trzeci  
i znów obraz mu świeci.  
Pójdiesz za trzecim razem;  
tak za moim rozkazem,  
aby kościół wystawili,  
i łaski odbierali,  
gdzie będą Boga chwalili.

[...]

Wszystko to nic nie znaczy,  
u Maryi inaczej,  
bo anioła z nieba słała,  
którego przyobiecała,  
by Michałka ratował,

[...]

Pójdź, Michałku, do pana,  
już tam inna odmiana,  
wiedź go do miejsca świętego [...]

*O Matce Boskiej Leżajskiej, s. 313*

Personifikacja i symbolizacja służą zobrazowaniu chrześcijańskiej aksjologii. Zło jest uosobione przez Szatana, smoka, okrutnych pogan i heretyków mordujących chrześcijan, a dobro i miłosierdzie – przez Jezusa, Matkę Boską, działającą w imieniu Boga, oraz anioła. Sprawiedliwość symbolizuje Sąd Ostateczny, karę zaś – piekło, a nagrodę – niebo.

Śmierć, piekło i niebo  
– to jest sąd straszliwy,  
kto sobie rozważy,  
będzie w niebie żywy  
*Pamiętaj człowiecze, s. 339*

Wiarę symbolizują święci Pańscy, zwłaszcza męczennicy (św. Barbara, św. Dorota, św. Wawrzyniec), podczas gdy grzech uosabiają postaci antybohaterów: bezdusznego bogacza z opowieści o Łazarzu, złą macochę, krzywdzącą dzieci, dzieciobójczynię:

Ach bracie, idziesz drogą,  
Wstąp do mnie jedną nogą,  
nawiedz duszę ubogą,  
widząc mnie w takiej niedoli

[...]

Ty mi osoba jaka?  
Plunął na mizeraka.  
Złość bogaczowa taka.

I tak z tego rankoru,  
szedł czym prędzej do dworu,  
pełen pychy, honoru.

I tak Łazarz w barłogu,  
oddał swą duszę Bogu,  
leżąc przy brata progu. [...]

Z tak mizernej pościeli,  
Łazarza w niebo wzięli,  
święci pańscy anieli.[...]

[macocha] co ona wyrabiała  
z dziatkami  
Kopała je nogami  
[...] A dziatki w swoim domu  
Leżały na twardej słomie  
[...]

Posadzili na tronie  
Na Abrahamowym łonie,  
W szczęśliwości koronie

Witaj, Łazarzu święty,  
tyś od Boga przyjęty,  
twój brat będzie przeklęty.

Ty zażywaj wesela,  
a twego dręczyciela  
skarże sąd Zbawiciela.

[...]

A wtem okrutni czarci,  
jako na zwierza charci  
srogim jadem zatarci,

porwali go czym prędzy,  
od skarbów, od pieniędzy,  
do piekła, wiecznej nędzy.

Tam gore od dnia do dnia  
ten nieszczęśliwy zbrodnia,  
język jako pochodnia.

*Bogaczu i Łazarzu, s. 333*

Matka w grobie słyszała  
 W sercu bardzo bolała  
 Gdy słyszała narzeczeki  
 I płakać swe dziecięcki  
*Matka w grobie, s. 362.*

Co ta panna rabiwała,  
 co się do nas [do piekła] dostała?  
 Troje dzieciętek straciła  
 i o czwartem myśliła.

Posadził ją [diabeł] na pieńku,  
 dał jej smoły w bębenku.  
 Posadził ją na stołku,  
 dał jej smoły w kociołku.  
*Porwanie grzesznicy do piekła, s. 360*

Utrzymanie napięcia emocjonalnego zostało osiągnięte przez zachowanie jedności czasu i miejsca, a cała akcja zamykała się w jednej scenie, często ubarwionej drastycznymi obrazami okrucieństw: mordów, tortur, bezczeszczenia świętości, np.:

Stała się nam w Polsce trwoga,  
 ni od ludzi, ni od Boga,  
 od niezbędnych heretyków  
 zginęło dość katolików.  
 Matkom piersi odrzynali,  
 i na ziemię psom ciskali  
*Stała się nam  
 w Polsce trwoga, s. 349*

bądź cudów uzdrowienia, ocalenia, oczyszczenia, co żebrzący śpiewak szczególnie akcentował, by obudzić wiarę w moc Bożej sprawiedliwości, wycisnąć łzy wzruszenia i współczucia dla ofiar oraz nakłonić słuchaczy do aktu miłosierdzia w postaci jałmużny:

I kazał mistrzowi przyjść,  
 i kazał Dorotę ściąć [...]  
 Jesce Dorota nie ścięta,  
 juz przez aniołów do nieba wzięta  
*O św. Dorocie, s. 302*

Oskar Kolberg (1963) tak opisał występ żebrzącego dziada:

Ludzie ci dla pobudzenia przechodniów do aktów miłosierdzia i hojnego dobrem do-  
 czesnem szafunku, odśpiewywali legendy i pieśni religijnej i historycznej treści [...],  
 które, przy zadziwiającej nieraz pamięci, całemi niemal dniami wygłaszały tonem

miarowym, jednostajnym zwykle i płacziwym, ale tak nieraz dobitnym i przenikającym, że ten – wedle ich mniemania – do litości same nawet skały poruszyć i pokruszyć byłby powinien. (s. 255–256)

Przestawione cechy epiki dziadowskiej oraz moc oralnego przekazu, mobilność wędrownego śpiewaka, który docierał z pieśnią do najdalszych zakątków kraju, a także działalność jarmarcznych wydawnictw – wszystko to przyczyniło się do rozpowszechnienia dziadowskiego repertuaru i musiało mieć ogromny wpływ na jego percepcję, a w rezultacie – na utrwalenie się wzorca przeżycia religijnego, opartego na sensualizmie, stwarzając grunt dla kształtowania ludowej pobożności i wrażliwości religijnej.

### **Językowy obraz osób boskich i świętych w dziadowskich narracjach**

W opisie posługuję się koncepcją *narracyjności języka* jako zdarzeniowego aspektu językowego obrazu świata, ujętego w kategoriach celu, intencji, przyczyny i skutku (por. Filar, 2013), co pozwala na prezentację i interpretację materiału za pomocą scen i scenariuszy działań bohaterów według schematu: kto, w jaki sposób, w jakim celu działa i jaki jest tego rezultat. Językowy obraz poszczególnych postaci zawarty jest w ramach wielkiej narracji o świecie (opartej na wierze w istnienie świata nadprzyrodzonego zgodnej z doktryną chrześcijańską) i zbudowany z „małych narracji” odwołujących się do symbolicznych wyobrażeń, potocznej wiedzy, wątków legendarnych, stereotypowych motywów tekstowych.

Sugestywność obrazowania osób boskich i świętych w dziadowskich pieśniach silnie oddziaływała na wyobraźnię słuchaczy, a powtarzalność schematów narracyjnych sprzyjała stereotypizacji i utrwalaniu wizerunku świętych bohaterów w zbiorowej pamięci, wędrowny zaś tryb życia śpiewających dziadów przyczynił się do upowszechnienia ich narracji.

#### **Wizerunek Matki Boskiej**

Wielka narracja katolicka szerzyła kult Najświętszej Marii Panny w znacznie większym stopniu, niż miało to miejsce w prawosławiu, co znalazło odbicie w epice religijno-legendarnej Słowian zachodnich, a szczególnie wyraźnie w Polsce, gdzie czczona jest przede wszystkim jako Matka litościwa, zwłaszcza wobec biedaków i grzeszników, podczas gdy u Słowian wschodnich i południowych przeważa wizerunek surowej Pani Niebios, która domaga się kary za występki przeciwko Bogu (Michajłowa, 2010, s. 177).

Małe narracje w twórczości polskich dziadów przedstawiają Matkę Boską w roli opiekunki ludzi, która w każdy możliwy sposób prowadzi ludzkie dusze drogą ku zabawieniu: otacza opieką słabych i skrzywdzonych, ostrzega i wspomaga grzesznych, którzy się do niej uciekają, broni zarówno przed gniewem Bożym, jak i przed nieprzyjacielem. Jej aktywności towarzyszy aura cudowności, co znalazło wyraz w legendach apokryficznych, pieśniach sierocych, a zwłaszcza w pieśniach o objawieniu.

W legendzie o ucieczce Świętej Rodziny do Egiptu Matka Boska, znalazłszy się w rękach zbója, doświadcza jego opieki. Rozbójnik ugaszca Świętą Rodzinę w swoim domu, oferuje nocleg, a Matka Boska, czyniąc cud, uzdrawia mu syna przez zanurzenie w wodzie, którą obmyła Jezusa. Widząc to, zbój i jego żona

Z wielkom radościom na swe kolana  
 upadli społem, wielbili Pana [...],  
 a [syn zbója – późniejszy łotr ukrzyżowany razem z Jezusem]  
 z wielkom ufnościom dzieciuntko prosił.  
 Proso cie, Jezu, gdy bedzies w niebie,  
 w królestwie swojim, rac spomnieć na mnie.  
 Chociozem grzesnik wielce niegodny,  
 jednak Twe łaski jezdem potrzebny.

*Ucieczka świętej Rodziny do Egiptu, s. 328*

Na rodzinie zbója dokonał się cud uzdrowienia – zarówno na ciele, jak i na duszy. Kolejne cuda wydarzyły się, gdy Święta Rodzina udała się w dalszą wędrówkę. Dzikie zwierzęta, poznawszy w małym Jezusie Boga, klękały, jezioro podpłynęło, by napoić podróżnych, z drzewa spadł wielki owoc, by ich nakarmić, drzwi do pogańskiej świątyni same się przed nimi otwierały:

Bozki spodały z miejsca swojigo,  
 yune poznały Boga prawygo.  
 Pogański kapłon, który na yun cas  
 sed do kościoła, krzyknoł: Boze nas!  
 Przed Tobom wsystko pokłony bije,  
 tyś Bóg prawdziwy, wierzoj kto zyje<sup>8</sup>  
*Ucieczka świętej Rodziny do Egiptu, s. 329*

W pieśniach sierocych Maryja jawi się pod postacią litościwej matki, stojącej w obronie krzywdzonych przez macochę pasierbów. Cudowność wydarzenia polega na tym, że najpierw udzieliła mocy zmarłej matce, by powstała z grobu i otoczyła opieką swoje dzieci, a gdy ta odchodząc, ukazała się macosze i pogroziła jej palcem, Matka Boska uczyniła to samo. Już samo pojawienie się mary zmarłej, a następnie Matki Bożej i gest upomnienia wystarczyły, by zła macocha odczuła moc swojej winy, obiecała poprawę i przeistoczyła się w troskliwą opiekunkę:

Ty Królowo Niebieska,  
 poddaję ci się wszytka  
 Co mi twa mowa miła  
 rozkaże, bym czyniła,  
 odtąd chcę kochać dziatki,  
 będą ze mnie mieć matkę.  
 Dla nich tylko będę żyć,  
 tak że nie będą się skarżyć.  
 [...]

Tak swych słów dotrzymała,  
 dziatki w zacności miała,  
 zgorzenia się chroniła,  
 zawsze tam zgoda była.  
 Gdy w dom boży wstąpiła,  
 Pannie się pokłoniła;  
 gdy na obraz wejrzała,  
 pociechę z tego miała. Amen.

*Matka w grobie, s. 365*

<sup>8</sup> Legenda oparta na motywach apokryficznych wykazuje związki z *Ewangelią Dzieciństwa Arabską* oraz z inną jej wersją – *Legendą o Matce Boskiej i zbóju*. Pieśń tę wykonywano jeszcze w 1995 r. na Festiwalu Kapel i Śpiewaków Ludowych w Kazimierzu, co świadczy o jej żywotności w tradycji i społecznej pamięci (Grochowski, 2009, s. 237).

Cuda, jakie dzieją się bezpośrednio za sprawą Maryji, opisywane są w licznych pieśniach o objawieniu<sup>9</sup>, w których sama Najświętsza Panienska, bądź jej obraz (na którym zwykle przedstawiana jest jako płacząca krwawymi łzami nad niegodziwością ludzką) ukazuje się prostaczkom na jawie lub we śnie, by przekazać im wolę wzniesienia kościoła, klasztoru lub kapliczki z Jej figurą (obrazem) ku chwale Bożej, by ludzie doświadczyli Bożego miłosierdzia i licznych łask stąd płynących:

O, prześliczny obrazie  
na miejscu takowem,  
kto przyjdzie utrapiony,  
wnet się stanie zdrowem.  
Utrapieni i chorzy  
będą uzdrowieni,  
za przyczyną tej Panny  
od Syna zbawieni.  
Bo się jasna koruna  
w Polsce rozkwieciła,  
śliczna Panna Studzienna  
w dworze przemówiła.  
Upodobała sobie mularza jednego,  
który już na śmierć leżał,  
tak ciężko chorego.  
Zdawało mu się we śnie,  
ktoś nad nim wymawia:

Śliczna Panna Studzienna,  
mój głos cię uzdrowia.  
Wstań, mularzu, nie choruj,  
bom ja ci uprosiła  
u Syna swojego  
abyś ty mi nie umarł  
jeszcze roczku tego.  
Dokończysz tej roboty,  
którąś ty rozpoczął,  
tam, na panieńskiej górze,  
funduj z gruntu klasztor.  
[...]  
Abyśmy też mogli być  
z Zbawicielem Panem  
i z nim królować  
na wiek wieków. Amen.

*O Matce Boskiej Studziańskiej*, s. 312

Do legendy *O Matce Boskiej Bralińskiej* włączony został opis cudów, jakich Święta Panienska dokonała, przyłączając się do zwycięskich bitew w obronie chrześcijaństwa przed Turkami pod Wiedniem, przed Tatarami i heretykami<sup>10</sup>.

Stałaś w obozie z polskimi pułkami,  
biłaś Turczynów swojemi rękami;  
bijże heretyków, bez zmazy poczęta,  
Panienska święta, Panienska święta.  
Stoisz jak tarcza na granicy Polski,  
oddalże od nas, Panienko, niesnaski,

<sup>9</sup> Grupę legend maryjnych o objawieniu tworzą pieśni: *O Matce Boskiej Gidelskiej*, *O Matce Boskiej Studziańskiej*, *O Matce Boskiej Leżajskiej*, *O Matce Boskiej Piękoszowskiej*, *O Matce Boskiej Bralińskiej*, *O Obrazie Matki Boskiej w Księżu Wielkim*, *O Obrazie Matki Boskiej w kościele Świętego Piotra*. Wszystkie pieśni wykazują podobną strukturę, zwieńczoną modlitewnym wezwaniem o wyjednanie u Pana Jezusa/Boga przebaczenia grzechów i łaskę dostąpienia zbawienia (Grochowski, 2009, s. 310–319).

<sup>10</sup> Jest to przykład typowego dla pieśni dziadowskich włączania do nich fragmentów pieśniowych pochodzących z różnych utworów. Tu w pieśń maryjną wkomponowano fragment pochodzący z legendy historycznej o obronie Wiednia.

niech mamy spokój, bez zmayı poczęta,  
 Panienska święta, Panienska święta.  
*O Matce Boskiej Bralińskiej, s. 316–317.*

Narracje te nawiązują bezpośrednio do pieśni historycznych, zwłaszcza do pieśni *O odsieczy Wiedeńskiej*, gdzie szczególnie wyraźnie zarysowuje się ich religijny wydźwięk. Zwycięstwo nad poganami dokonało się dzięki cudownej interwencji Matki Boskiej, która wysłuchała modlitwy polskiego króla i sama ruszyła w bój:

Przyjechał król Sobieski,  
 do kościoła bieżał,  
 przed Maryi obrazem  
 upadł, krzyżem leżał.  
 Najświętsza Maryjo,  
 dopomóż mi sama,  
 żebym ja mógł zwojować  
 Turczyna pogana.  
 Najświętsza Maryja  
 z obrazu mówiła:  
 Powstań, królu Sobieski,  
 ja będę bronila  
 [...]  
 Powstań, królu Sobieski,  
 który krzyżem leżysz,  
 za pomocą mej opieki  
 Turczyna zwyciężysz.  
 [...].

Najświętsza Maryja  
 sama wojowała,  
 wojsko polskie gwiazdzistym  
 płaszczem okrywała.  
 Najświętsza Maryja  
 sama w wojnie była,  
 kiedy słońce zaświeciło,  
 Turków zaślepiła.  
 Najświętsza Maryja  
 sama wojowała,  
 a o pomoc swego syna,  
 o pomoc wzywała.  
 Nasz król Sobieski  
 na prawem skrzydle stojał,  
 walczył jak lew,  
 pardonu nie dawał.  
 Zobaczywszy Bóg najwyższy  
 z nieba wysokiego,  
 spuścił na nich deszcz kamienny,  
 wybił do jednego.

*O odsieczy Wiedeńskiej, s. 351*

Typowo polski wizerunek Matki Boskiej – uciezki grzesznych – przedstawia Ją w roli współrealizatorki misji Chrystusa, który przyszedł na świat, by zbawić grzeszników. Z dzia-dowskich narracji o końcu świata, o Sądzie Ostatecznym i pośmiertnej wędrówce dusz wyłania się postać Maryi gotowej ratować przed wiecznym potępieniem grzeszne dusze, które stojąc u wrót piekła, oddały się pod Jej opiekę.

Wstały dusze, zapłakały  
 i na smętarz zawołały:  
 Smętarz, smętarz, przyjmij ty nas,  
 bo Pan Jezus nie wie o nas.  
 A wy-šta się nie słuchały,  
 w wielkim grzechu-šta ostały [...]  
 A tam w piekle radzi byli

i na szerz drzwi otworzyli.  
 Ten najstarszy paszczę rozdarł,  
 wszystkie duszyczki pożreć chciał.  
 A óne się tak przelękły,  
 na kolana aż uklękły.  
 Najświętsza Panno ratuj nas,  
 bo Pan Jezus nie wie o nas.  
 Najświętsza Panna usłyszała  
 i czym prędszej przybieżała,  
 płaszczykiem je swym odziała.  
 Pietrze, Pawle, pójdź po klucze,  
 roztwórz wrota, puść te dusze!

*Dusze szukają miejsca  
 wiecznego spoczynku, s. 335–336*

Ponadto obraz Świętej Paniienki – orędowniczki ludzkich dusz – występuje w większości pieśni w formie modlitewnego wezwania o wybawienie z grzechu i doprowadzenie do zbawienia. Formuły oddania się pod opiekę Matki Boskiej oraz prośby o wyjednanie przebaczenia grzechów u Pana Jezusa pojawiają się zwykle na końcu tekstu, obfitującego w sceny grozy (okrucieństw wojny, piekła i szatana, panowania antychrysta), którym przeciwstawiona jest perspektywa szczęśliwego bytowania w królestwie Bożym.

Bo kied cię, człowiece,  
 śmierć w grzychach zapadnie,  
 toć mi istotnie wierz,  
 ze cię w piekło wciągnie. [...]  
 Choć milijon roków  
 w piekle sie przemienis,  
 to dopiero pocątek  
 twemu utrapieniu.  
 Boć to trapienie  
 nigdy sie nie zmieni,  
 ale zawsze stoi  
 w kazdem okiem mgnienu.

Zastaw nas, Jezusie,  
 swojemi ranami,  
 Naświętsa Paniienka  
 swojemi piersiami.  
 Naświętsa Paniienka  
 dyć nas zaćłoniła,  
 od piekła wielęgiego  
 zaćłonę sprawiła.  
 Izby my mogli żyć  
 z Zbawicielem Panem,  
 ś nim w niebie królować  
 pona wiek wieków. Amen.  
*Pamiętaj człowiecze, s. 339*

### **Obraz Pana Jezusa**

Apokryficzny obraz małego Jezusa, ukazany w kontekście ucieczki Świętej Rodziny przed wojskiem Heroda, koncentruje się na ukazaniu Jego boskości i związanych z tym cudów: uzdrowienia syna z bójką przez zanurzenie w wodzie po kąpeli Jezusa, hołdzie oddawanym Jezusowi przez dzikie zwierzęta oraz pogańskie bożki, które rozpoznają w nim prawdziwego Boga. Analogiczna sytuacja powtarza się w pieśniach historycznych, gdy konie klękają przed Hostią i odmawiają picia wody z liturgicznych naczyń.



Zbawcza misja Jezusa przejawia się we wszystkich tekstach, w których wymienione jest Jego imię. Legendy o wędrówkach Jezusa po ziemi ukazują, że troszczy się On o los każdego człowieka – zarówno grzesznika, czego przykładem jest dzieciobójczyni, którą nakłania do spowiedzi, ratując jej duszę przed wiecznym potępieniem, jak i niewinnych i skrzywdzonych, zwłaszcza osieroconych dzieci pozbawionych rodzicielskiej opieki i miłości. Świadczy o tym pieśń – *Sierota na grobie matki*, w której dziecko żali się na swój los i złą macochę, Jezus okazuje dziewczynce miłosierdzie, zabierając jej duszę wprost do nieba, a krzywdzącą dziecko macochę posyła do piekła.

Posłał ci Pan Jezus dwa anioły z nieba,  
wzieli te sirotke prościutko do nieba  
Posłał ci Pan Jezus dwa szatany z piekła,  
wzieli te macoche prościutko do piekła.

*Sierota na grobie matki*, s. 361

Wizerunek Odkupiciela obecny jest też w licznych wezwaniach grzeszników do pokuty i modlitwy w formułach wieńczących pieśń, co zyskuje szczególną wymowę w tekstach o śmierci. Modlitwa skierowana do Chrystusa w dniu ostatecznym daje grzesznikom nadzieję na odpuszczenie win i zbawienie.

I my też, grzesznicy,  
grzechu się kajajmy,  
a Jezusowe rany  
zawsze pamiętajmy.  
Bo gdy będziemy Jezusa  
rany zawsze wspominali,  
to będziemy na wiek wieków  
z nim królowali.

*Posłuchajcie grzesznicy  
o strasliwym sądzie*, s. 344

Kied' będzie dusza z ciała wychodziła,  
proszę cię, mój Jezu, aby nie zbłądziła,  
tylko do ciebie samego trafiła  
I z tobą, Jezu, na wieki żyła

*Legenda o św. Onufrym*, s. 308

Proso cie, Jezu, gdy bedzies w niebie  
w królestwie swoim, rac spomnieć na mnie.  
Chociezem grzesnik wielce niegodny,  
jednak Twe łaski jezdem potrzebny...

*Ucieczka do Egiptu*, s. 327–328

Pieśni o Sądzie Ostatecznym, o śmierci i końcu świata kreują obraz Chrystusa sązącego dusze ludzkie. Jezus – Sędzia Sprawiedliwy dobrym otwiera bramy nieba, a złych odprawia do piekła.

Święty Michał w trąbkę trąbi:  
Wstańcie duse na sąd boży  
[...] Wstańcie dobrzy po prawicy,  
rzece Jezus: Dobrzy wszyscy.  
Słuchaliście posłanego,  
cieszyliście mnie samego.  
A wy gorsi po lewicy,  
rzece Jezus: Przeklętnicy.  
Nie słuchali posłanego,  
zdradziliście mnie samego.  
Idźciez dobrzy, gdzie dobrota,  
otworzą się rajske wrota.  
A wy gorsi, gdzie lichota,  
w piekle ogień, zła robota.

*Dusza z ciała wyleciała II, s. 334*

### **Obraz Boga Ojca**

W dziadowskiej epice legendarno-religijnej obraz Boga Ojca występuje stosunkowo rzadko, ale za to w ściśle określonych semantycznie kontekstach, w których objawia swoją moc nad złem.

W legendach hagiograficznych i pieśniach historycznych uosobieniem zła są poganie i heretycy. W pieśniach historycznych Bóg pokonuje niewiernych, zsyłając na nich z nieba deszcz kamienny:

[...] Zobaczywszy Bóg najwyższy  
z nieba wysokiego,  
spuścił na nich deszcz kamienny,  
wybił do jednego.

*O odsiecz Wiedeńskiej, s. 351*

W legendach o świętych Pan karze oprawców, podczas gdy męczennicy doznają cudownego ocalenia za sprawą posłusznego Wszechmogącemu żywiołów: ognia, wody, ziemi, nieba i gwiazd.

[...]  
I kazał król wody zimny nanosić  
i świętą Dorotę umrozić.  
A woda tak uczyniła,  
co się letnią stanęła.  
Z nieba skry gorące leciały,

święty Dorocie wodę grzały.

[...]

I kazał król skła drobno natłuc,

świętyj Dorocie po niem pójść.

Święta Dorota po skle szła,

kwę z świętych nóg jej nie ciekła.

I kazał ogień nałożyć,

świętą Dorotę w oleju usmażyć.

Dorota w olij wstąpiła,

jesce ślicniejsza, jak była.

*Legenda o św. Dorocie, s. 302*

[...]

Skazał krol pan sługom

grob wykopać

i swiatou Barbaro zywcem pochować.

[...]

Skazał król pan grob rozkopaty

i święte Barbary kości rozrubaty.

Oj, sługi, sługi grob rozkopali,

świętą Barbarę zywę zastali.

Krolu, krolu, Barbara zywa,

jesce piekniejsa panna,

jak wprzódy była.

*Legenda o św. Barbarze, s. 304*

Z kolei legendy apokryficzne oraz niektóre wersje pieśni o końcu świata ukazują Boga w konfrontacji z szatanem. W apokryfie *O Hiobie* szatan chce zmierzyć z Panem swoją moc, poddając próbie wierność Hioba – ulubionego sługi Bożego. Zezwalając szatanowi na zsyłanie na Hioba najcięższych nieszczęść, Bóg dowodzi, że prawdziwa wiara i ufność w nim pokładane nie dadzą się złamać. Pieśń kończy się zatem sentencją pochwalną na cześć Boga Sprawiedliwego, który wynagradza tych, którzy Mu ufają:

Nie próżno Job ufał w Pana,

bo mu wnet nagroda dana;

uleczył go Bóg z choroby,

wrócił mu wszystkie zasoby.

*O Hiobie, s. 322*

Tryumfalnym przyjęciem do nieba nagrodzony został także drugi bohater legendy apokryficznej – święty Łazarz – któremu Bóg okazał łaskę miłosierdzia, czego biedak nie doznał od rodzzonego brata, za co ten zasłużył na wieczne potępienie.

I tak Łazarz w barłogu,  
oddał swą duszę Bogu,  
leżąc przy brata progu.  
Wielka radość, śpiewanie,  
gdy Łazarz miał konanie,  
w niebie tryumfowanie.  
Z tak mizernej pościeli,  
Łazarza w niebo wzięli,  
święci pańscy anieli.  
Posadzili na tronie,  
na Abraamowem łonie,  
w szczęśliwości koronie.  
Witaj, Łazarzu święty,  
tyś od Boga przyjęty,  
twój brat będzie przeklęty.  
Ty zażywaj wesela,  
a twego dręczyciela  
skarże sąd Zbawiciela.

*O Bogaczu i Łazarzu, s. 333*

Obraz Boga Sprawiedliwego przedstawiają pieśni zapowiadające koniec świata i nadejście antychrysta, gdy ludzie odwrócą się Boga. Antychryst jawi się tu jako uosobienie wszelkiego zła: nienawiści, niewoli, przemocy i ucisku, którego ludzie doświadczą, zanim nie nastąpi ostateczny koniec i Bóg nie wezwie wszystkich na Sąd Ostateczny, by położyć kres ziemskiemu bytowaniu i przenieść dusze do wieczności: dobre – do królestwa Bożego, złe – do piekła.

Posłuchajcie, grzesznicy,  
o straszliwym sądzie,  
o, jak to tam Pan Bóg  
złych i dobrych sądzić będzie.  
Bo przy skończeniu świata  
straszne cuda będą,  
wielkie góry z obłokami  
rozbijać się będą.  
Święty Michał zatrąbi  
trąbą głosu swego:

Wstańcie, duszeczki, ach,  
wstańcie przed sędziego swego.  
[...]  
Wyda Pan Bóg  
na dobrych wyrok sprawiedliwy  
i łaskawo sentencyjo,  
jako Bóg prawdziwy.  
[...]

Będzie grzesznik  
na wiek wieków  
w piekle odpoczywał.

*Posłuchajcie grzesznicy  
o straszliwym sądzie, s. 344*

## Religijność repertuaru dziadowskiego w Polsce w porównaniu z innymi obszarami słowiańskimi

Doktryna chrześcijańska leży u podstaw repertuaru dziadowskiego w całej Słowiańszczyźnie, natomiast sposób, w jaki była realizowana przez narodowych śpiewaków, zależał od splotu czynników społeczno-politycznych, kulturowych, historycznych, a także od oczekiwań jej odbiorców oraz okoliczności towarzyszących ich wykonywaniu. Biorąc pod uwagę wspólny dla wszystkich zebrzących śpiewaków obowiązkowy kanon pieśniowy, bez którego znajomości nie nabyliby prawa do pobierania jałmużny pod auspicjami Kościoła/Cerkwi, różnice wynikały i z doboru repertuaru, i z właściwej danemu obszarowi etniczemu tradycji interpretacji źródeł kanonicznych: przypowieści ewangelicznych – *ekemplów* (pouczających przykładów stosowanych przez kaznodziejów), żywotów świętych i apokryfów.

Zarówno w Polsce, jak i w pozostałych krajach słowiańskich twórczość dziadowską charakteryzowała duża rozbieżność pod względem gatunkowym i tematycznym, niemniej jednak daje się w niej wyróżnić trzy podstawowe grupy: epos religijno-legendarny, epos bohaterski (historyczny) oraz pieśni rodzinno-obyczajowe. W obrębie każdej z nich nauka moralna była mniej lub bardziej eksponowana. U wszystkich Słowian gatunkiem najbardziej dla niej reprezentacyjnym był epos legendarno-modlitewny. W interpretacjach ewangelicznych wątków wyakcentowane zostały te wartości, które dla danej grupy etnicznej były najważniejsze i odpowiadały religijnej wrażliwości jej mieszkańców (Michajłowa, 2010, s. 139–141).

### *Wzór świętości ofiary białej i czerwonej*

Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, lecz duszy zabić nie mogą. Bójcie się raczej tego, który dusze i ciało może zatracić w piekle.

Mt 10,28; podobnie Łk 12,4n

W eposie hagiograficznym u Słowian wschodnich popularność zyskały pieśni sławiące pustelników-anachoretów, co wiązało się ze zrodzoną na Wschodzie tradycją wędrownych ascetów. Choć w prawosławiu za wzór świętości przyjęto dobrowolny wybór życia w odosobnieniu i skrajnym ubóstwie, w oderwaniu od wszystkich spraw tego świata na rzecz doskonalenia ducha w kontakcie z transcendencją, to w repertuarze dziadowskim Słowian południowych ten typ bohatera pieśniowego w ogóle nie występuje, gdyż jest obcy wartościom społeczności wiejskiej tego obszaru. W Polsce pieśni o świętych pustelnikach znane były jedynie na wschodnim obszarze przygranicznym, zapewne pod wpływem ukraińskich lub białoruskich lirników (Michajłowa, 2010, s. 157–158).

Inna linia podziału dotyczy popularności pieśni o świętych męczennikach w obronie wiary chrześcijańskiej. Dla Słowian zarówno wschodnich, jak i zachodnich męczeństwo bohatera zostaje uświęcone, a także uznane za zwycięstwo moralne i świadectwo wyższości wiary chrześcijańskiej nad pogaństwem. U Słowian południowych warunki tureckiej niewoli wpłynęły na utożsamienie religii chrześcijańskiej z poczuciem przynależności narodowej. W pieśniach opowiada się o ofiarach turczenia, które oparły się przyjęciu islamu,

ale ich bohaterowie nieczęsto osiągają sakralizację po śmierci, choć Cerkiew bułgarska ma męczenników kanonizowanych za obronę wiary (Michajłowa, 2010, s. 166–167).

Kościół prawosławny uznaje wyższość białego męczeństwa (dobrowolnego cierpienia w pustelnicznym odosobnieniu) nad czerwonym – ofiarą krwi męczenników za wiarę i klasztorne trybu życia mnichów katolickich. W religijno-legendarnym repertuarze dziadowskim Słowian wschodnich dominuje typ bohatera-pustelnika, który opuszcza dom rodzinny, by w odosobnieniu i oderwaniu od spraw ziemskich prowadzić ascetyczny tryb życia i osiągnąć zjednoczenie z Bogiem. Ten typ pieśni nosi znamiona kanonicznych wzorców oficjalnej literatury hagiograficznej (np. żywotów anachoretów – św. Onufrego, św. Aleksego). Natomiast ani na terenie Słowiańszczyzny zachodniej, ani na jej części południowej pieśni o pustelnikach nie cieszyły się popularnością w środowisku śpiewających dziadów, którzy swój repertuar opierali na bardziej obrazowych opisach męczeńskiej śmierci bohaterów, jak św. Barbara, św. Dorota, św. Wawrzyniec, składających życie w ofierze za wierność Bogu. Znakiem tryumfu dobra nad złem jest przyjęcie ich w poczet świętych (Michajłowa, 2010, s. 157–166).

### *Kwestie eschatologiczne*

Albowiem Bóg nie posłał swego Syna, aby świat potępił, ale po to, aby świat został przez niego zbawiony

J 3,17

Odmienność interpretacji najbardziej istotnych dla chrześcijaństwa kwestii eschatologicznych wiąże się z przynależnością do Kościoła katolickiego lub prawosławnego. Wprawdzie dominacja wielkiej eschatologii nad małą łączy Słowian wschodnich i zachodnich, w przeciwieństwie do południowej Słowiańszczyzny, gdzie dominuje mała eschatologia, jednakże zasadnicze różnice dotyczą ideologicznego przesłania zbawczej misji Chrystusa i koncepcji samego Boga oraz Sądu Ostatecznego. Różnice dotyczą też stopnia folkloryzacji kanonicznej idei Sądu Ostatecznego, która według Nowego Testamentu jest aktem sprawiedliwości i miłosierdzia, a w tekstach folkloru – wyłącznie sprawiedliwości.

W prawosławiu wizerunek Boga sprawującego sąd nad ludzkością i nad każdym człowiekiem z osobna sprowadza się do roli surowego Sędziego, który bezwzględnie karze piekłem grzeszników, a posłusznych Jego woli wynagradza. W polskich pieśniach dziadowskich zawarty jest również obraz Boga Ojca bądź Jezusa sprawujących sprawiedliwy sąd nad duszami w dniu ostatecznym, ale w partii końcowej tekstu obecny jest też akcent miłosierdzia w postaci wezwania grzeszników do pokajania się oraz wizja zbawienia jako rezultat pokuty. W pieśni zawierającej obraz kary piekielnej ostatnie wersy zawierają modlitewne wezwanie do Jezusa i Jego Matki, by rany Odkupiciela i piersi Matki Bożej osłoniły grzesznika od ognia piekielnego. Modlitwa ta zostaje wysłuchana, podobnie jak wołanie o ratunek stojących już u bram piekła dusz, które Matka Boska „okrywa swym płaszczem” i wprowadza do raju. Pieśni z kręgu prawosławnego takich motywów nie zawierają, a wręcz przeciwnie – Jezus i Maria są dla grzeszników surowi i nie osłaniają ich, by uniknęli kary za sprzeniewierzenie się Bogu.

Motyw grzechu jest dominujący w całym repertuarze dziadowskim u wszystkich Słowian, a w pieśniach o końcu świata stanowi główną przyczyną przejęcia władzy nad światem przez antychrysta. W polskich pieśniach apokaliptycznych niebiosa litują się nad czekającą ludzkość zagładą, a płacz nieba, słońca i gwiazd pełni funkcję ostatecznego ostrzeżenia. Wizja wszechogarniającego chaosu poprzedzającego paruzję przedstawiona jest w postaci walki żywiołów i ludzi powstających przeciwko sobie, czemu kres kładzie dopiero odgłos trąby wzywającej żywych i umarłych na Sąd Boży. Pieśni zachodnich i wschodnich Słowian kończą się pouczeniem o konieczności przestrzegania praw boskich, by zapewnić sobie miejsce po prawej stronie, gdzie Bóg umieści sprawiedliwych.

### ***Funkcja moralizatorska***

Funkcja moralizatorska pieśni dziadowskich jest w poszczególnych gatunkach nierówno akcentowana. W pieśniach historycznych dziadów wschodniosłowiańskich i południowo-słowiańskich jest traktowana dość marginalnie, gdyż narracja skupia się na losie bohatera i jego czynach. Natomiast w polskiej pieśni historycznej na pierwsze miejsce wybija się religijno-ideologiczna konfrontacja chrześcijaństwa z pogaństwem. Zaangażowanie sił boskich w obronę wartości chrześcijańskich nadaje całemu wydarzeniu wymiar symboliczny, a wieńcząca pieśni historyczna sentencja wzywa do pokładania ufności w Bogu, który nad wszystkim panuje.

### ***Obraz i rola dziada***

Odmienne kształtuje się też sposób kreowania wizerunku i roli dziada w społeczeństwie. U Słowian wschodnich żebrzącego śpiewaka utożsamia się z postacią wędrującego pustelnika-anachorety, który dobrowolnie wybiera ubóstwo, by zbliżyć się do sfery boskiej, dzięki czemu znajduje się na granicy tego, co święte, i tego, co ziemskie. Naśladujący go dziad wędrowny również postrzegany jest jako postać graniczna, ponieważ będąc ubogim żebrakiem podejmującym się misji szerzenia wiary za jałmużnę, staje się bliski Bogu. Toteż ludzie uważali go za „Bożego męża”, z czym wiązała się wiara w skuteczność jego modlitewnego wstawiennictwa, a wykonywane przez niego pieśni zastępowały im nawet modlitwę (Michajłowa, 2010, s. 160–161). Natomiast dziad polski uważał się za naśladowcę nauczającego Jezusa, który był, jak On sam, bezdomny i niczego nie posiadał. Podstawę kreacji wizerunku człowieka Bożego, realizującego ewangeliczny wzorzec życia, stanowiły głównie legendy apokryficzne o wędrowce Jezusa po ziemi w przebraniu żebraka. O trwałości tego wizerunku świadczy współczesna rzeźba nagrobna, przedstawiająca Jezusa (żebraka?) u wrót wieczności (rys. 5). Repertuar związany z eschatologiczną wędrowką dusz, śmiercią oraz Sądem Ostatecznym, w którym dziad jako narrator ostrzega przed karą piekła za grzechy oraz wskazuje drogę do zbawienia przez pokutę i odwołanie się do Bożego miłosierdzia, nadaje mu rolę strażnika dusz, co dodatkowo wzmacniają funkcje rytualne w obrzędach przejścia (Masłowska, 2016, s. 467–486).

Wprawdzie wszyscy śpiewający dziadowie proszalni ze słowiańskiego obszaru kulturowego łączyli funkcje religijne z obrzędowymi, co miało związek z ich mediacyjnymi predyspozycjami i powszechnym u Słowian kultem przodków, jednakże różnice wynikające z samych narracji ich repertuaru pieśniowego oraz kontekstu kulturowego wskazują na odmienną w sposobie postrzegania ich społecznych ról.



Rysunek 5.  
„Postać Chrystusa jako wędrownego dziada  
u wrót wieczności”. Rzeźba nagrobna,  
Cmentarz ewangelicko-augsburski,  
Warszawa (fot. Jakub Goss)

\*\*\*

Wydaje się, że właśnie społeczna rola i autorytet dziada jako narratora miały znaczenie dla formowania ludowego obrazu świata opartego wprawdzie na chrześcijańskich wartościach, ale dostosowanego do mentalności odbiorców. Sposób, w jaki wędrowny śpiewak przedstawiał i interpretował treści religijne, miał niewątpliwie wpływ na ukonstytuowanie się wzorców refleksyjnego myślenia o sprawach doczesnych i wiecznych oraz kontaktu ze sferą *sacrum*. Popularność dziadowskiego repertuaru pieśniowego funkcjonującego w szerokim obiegu społecznym, a zwłaszcza reprodukowalność treści, sprzyjały ich stereotypizacji, dzięki czemu mogły stać się elementem kodu kulturowego, właściwego poszczególnym krajom słowiańskim.



## Słowniki

SE – Staszczak, Z. (red.) (1987). *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

## Literatura

- Bartmiński, J. (1990). *Folklor – język – poetyka*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Bartmiński, J. (red.). (2011). *Lubelskie*. Cz. 1–4. Instytut Sztuki PAN.
- Bielawski, L., Mioduchowska, A. (red.). (1997–1998). *Kaszuby*. Cz. 1–3. Instytut Sztuki PAN.
- Bukraba-Ryjska, I. (2008). Religijność ludowa – zjawisko i związane z nim kontrowersje. *Wieś i Rolnictwo*, 1(138), 50–73. <https://kwartalnik.irwirpan.waw.pl/wir/article/view/58>
- Bukraba-Ryjska, I. (2016). Religijność ludowa oczami socjologa. Zjawisko – krytyka – obrona. *Twórczość Ludowa*, 3, 17–20.
- Bystron, J. S. (1925). *Historia w pieśni ludu polskiego*. Gebethner i Wolff.
- Bystron, J. S. (1936). *Kultura ludowa*. Nasza Księgarnia.
- Filar, D. (2013). *Narracyjne aspekty językowego obrazu świata. Interpretacja marzenia we współczesnej polszczyźnie*. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Grochowski, P. (2009). *Dziady. Rzecz o wędrownych żebrakach i ich pieśniach*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Hernas, C. (1965). Pieśni „lirników”: autentyk i stylizacja. W: Tegoż. *W kalinowym lesie*. T. 1: *U źródeł folklorystyki polskiej* (s. 193–196). Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Hernas, C. (1958). Z epiki dziadowskiej. Polskie i czeskie pieśni o obronie Wiednia. *Pamiętnik Literacki*, 3–4, 475–494.
- Kolberg, O. (1963). *Kieleckie*. Cz. 2. Polskie Towarzystwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Kowalski, P. (1997). *Ballada dziadowska* [hasło]. W: T. Żabski (red.), *Słownik literatury popularnej*. Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej.
- Krzyżaniak, B., Pawlak, A. (red.). (2002). *Warmia i Mazury*. Cz. 1–5. Instytut Sztuki PAN.
- Krzyżaniak, B., Pawlak, A., Lisakowski, J. (red.). (1974–1975). *Kujawy*. Cz. 1–2. Polskie Wydawnictwo Muzyczne.
- Krzyżanowski, J. (red.). (1965). *Słownik folkloru polskiego*. Wiedza Powszechna.
- Masłowska, E. (2015). Kultura ludowa czy tradycyjna? Problemy z terminologią. W: E. Antyborzec (red.), *Ja daję właśnie materiał... O dziele Oskara Kolberga w dwusetną rocznicę Jego urodzin* (s. 425–440). Instytut im. Oskara Kolberga.
- Masłowska, E. (2016). Dziad i baba – strażnicy duszy w języku i polskiej kulturze tradycyjnej. W: E. Masłowska, D. Pazio-Włazłowska (red.), *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej* (t. 1., s. 467–486). Instytut Sławistyki PAN, Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego.
- Michajłowa, K. (2010). *Dziad wędrowny w kulturze Słowian*. Oficyna Naukowa.
- Niebrzegowska-Bartmińska, S. (2011). Pieśni dziadowskie. W: J. Bartmiński (red.), *Lubelskie* (cz. 3, s. 623–625). Wydawnictwo Muzyczne „Polihymnia”.
- Nyrkowski, S. (wyb. i oprac.). (1977). *Karnawał dziadowski. Pieśni wędrownych śpiewaków (XIX–XX w.)*. Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Peregrynacja dziadowska. W: K. Budzyk, H. Budzykowa, J. Lewański (red.), *Literatura mieszczańska w Polsce od końca XVI do końca XVII wieku* (t. 2). Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Rokosz, T. (2020). Emisariusze dziadowskiej tradycji – z problematyki lirniczej – przeszłość i teraźniejszość. *Edukacja Muzyczna*, 15, 17–39.

- Sadownik, J. (1956). Z zagadnień klasyfikacji i systematyki polskiej pieśni ludowej. *Polska Sztuka Ludowa*, 10(6), 343–354.
- Sokolski, J. (1998). *Pieśń dziadowska* [hasło]. W: T. Michałowska (red.), *Słownik literatury staropolskiej*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Stomma, L. (1986). *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*. Pał.
- Szczerbicka, L. (1959). Z epiki dziadowskiej, *Pamiętnik Literacki*, 3–4, 445–470.
- Waliński, M. (1998). Pieśń jarmarczna? Nowiniarska? Ballada? Czy – pieśń dziadowska? Prolegomena do badań pieśni dziadowskiej. W: P. Kowalski (red.), *Wszystek krąg ziemski. Antropologia, historia, literatura. Prace ofiarowane Profesorowi Czesławowi Hernasowi* (s. 164–194). Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.





## Semiotaktyka znaczników hieratycznych: wybrane zagadnienia struktury znaku i procesów semiologicznych

Semiotactics of hieratic markers: selected issues  
on sign structure and semiological processes

**Abstract:** Małgorzata Haładewicz-Grzelak's aim in this article is to present the epistemological potential of the semiotactic model in analysis of the cultural opposition of *sacred/profane*. The research area is the socially constructed cultural space, defined as the sacrosphere. The semiotactic model is based on the insights of contemporary phonology (see e.g. Dziubalska-Kořaczyk, 2009) and examines the possibilities of combining signs and their postulated primes. In the paradigm defined in this way, I focus on defining some of the semiotic processes to which selected hieratic markers of the sacrosphere are subject (elements of St. Nicholas' iconography, roadside shrines and the Moses Tablets). In particular I focus on the simplification of the internal structure of the sign I also discuss heuristically isolated components of a hieratic sign, such as directionality with variants, *elevatio* and *locativus*.

**Key words:** semiotactics, hieratic markers, *sacred/profane* opposition, markedness, sign structure

**Abstrakt:** Celem w niniejszym artykule jest przedstawienie potencjału epistemologicznego modelu semiotaktycznego do analizy kulturowej opozycji *sacrum/profanum*. Domeną badawczą jest zatem społecznie konstruowana przestrzeń kulturowa, określana jako *sakrosfera*. Model semiotaktyczny bazuje na dokonaniach fonologii współczesnej (patrz np. Dziubalska-Kořaczyk, 2009) i służy do badania możliwości łączenia znaków i ich postulowanych części pierwszych. W tak zdefiniowanym paradygmacie skupiam się na określeniu niektórych procesów semiologicznych, jakim podlegają wybrane znaczniki hieratyczne sakrosfery (elementy ikonografii św. Mikołaja, kapliczki przydrożne i tablice Mojżeszowe). W szczególności skupiam się na procesach tzw. lenicji, czyli osłabienia, co analitycznie przekłada się na uproszczenie wewnętrznej struktury znaku. Omawiam też heurystycznie wyizolowane części składowe znaku hieratycznego, takie jak kierunkowość z wariantami, *elevatio* (wyniesienie) i *locativus* (*pragmatyczne umocowanie*).

**Słowa kluczowe:** semiotaktyka, znaczniki hieratyczne, opozycja *sacrum/profanum*, nacechowanie, struktura znaku

Konieczność paralelnego badania zachowań werbalnych i niewerbalnych postulowano już w latach 50. XX w.<sup>1</sup> Kenneth L. Pike (1967) podkreślał konieczność rozwinięcia teorii, która

nie będzie nieciągła i która nie spowoduje poważnego rozłamu przy przechodzeniu od aktywności niewerbalnej do werbalnej. Potrzebna jest ujednoczona teoria, ujednoczony zbiór terminów i ujednoczona metodologia, która może wychodzić od wszelkiego rodzaju złożonej działalności ludzkiej, obejmującej różne jej podtypy, i analizować ją bez ostrych teoretycznych czy metodologicznych nieciągłości. Stwierdza się, że język jest zachowaniem, czyli fazą ludzkiej działalności, której nie wolno traktować w istocie jako strukturalnie oderwanej od struktury niewerbalnej działalności człowieka. Aktywność człowieka stanowi strukturalną całość, w taki sposób, że nie można jej podzielić na zgrabne „części” lub „poziomy” lub „przedziały” z językiem w przedziale behawioralnym odizolowanym charakterem, treścią i organizacją od innych zachowań. Aktywność niewerbalna stanowi jednolitą całość i należy zorganizować lub stworzyć teorię i metodologię, aby traktować ją jako taką. (s. 26)

W tym epistemologicznym nurcie wyodrębnia się m.in. semiotykę jako dziedzinę, która, jak zauważa Marcel Danesi (1998, s. 43), dotyczy badania semiozy i powstawania wiedzy. Właśnie czynność tworzenia wiedzy za pośrednictwem semiozy, jak dalej zauważa ten naukowiec, można nazwać reprezentacją. Charakteryzuje ją „świadome używanie znaku, sondowanie, klasyfikowanie, a co za tym idzie, poznawanie świata” (Danesi, 1998, s. 43). Proponowana przeze mnie semiotaktyka wpisuje się w ten kanon badawczy, opierając się na aparacie pojęciowym fonologii współczesnej, w szczególności dziedziny określanej jako fonotaktyka (por. np. Dressler i in., 2006, 2010; Dziubalska-Kołaczyk, 1995), w której ramach jest możliwe badanie współwystępowania fonemów i preferencji tworzenia zbitek. Zgodnie z tym, na gruncie semiotaktyki bada się możliwości łączenia znaków i ich postulowanych części pierwszych.

Na potrzeby niniejszego opracowania stosuję jedno z ważniejszych analitycznych pojęć, które, w wersji wprowadzonej przez Mikołaja Trubieckiego i rozwiniętej przez Romana Jakobsona, w praktycznie niezmienionej postaci przetrwało do dziś: *nacechowanie* oraz, co się z tym wiąże, *skale implikacyjne*. Można śmiało powiedzieć, że pojęcie nacechowania, aczkolwiek niepozbawione kontrowersji, stanowi jeden z ważniejszych filarów epistemologicznych współczesnego językoznawstwa<sup>2</sup>. W kanonicznym rozumieniu określa się je jako

<sup>1</sup> Wszystkie tłumaczenia w tekście są mojego autorstwa. Zdjęcia zamieszczone w tekście, chyba że zaznaczono inaczej, są mojego autorstwa. Chciałbym podziękować Joannie Lubos-Kozieł za możliwość przedruku zdjęcia z jej fototeki. Dziękuję również Bożenie Trabuć za możliwość przedruku zdjęcia autorstwa jej ojca, Michała Preisa, oraz Indze Oleksy i Panu Romualdowi Mieczkowskiemu za udostępnienie mi zdjęć swojego autorstwa ze zgodą na ich publikację. Chciałbym również podziękować Skansenowi w Rumszyszkach (Lietuvos liaudies buities muziejus, Rumšiškės, Litwa) za pozwolenie na opublikowanie w tekście zrobionych tam przeze mnie zdjęć eksponatów muzealnych.

<sup>2</sup> Patrz np. Lacy (2006), który argumentuje iż „*nacechowanie* odnosi się do tendencji w językach do okazywania preferencji dla określonych struktur lub dźwięków. To nastawienie na nienacechowane

właściwość włączania znacznika różnicującego. Na bardzo ogólnym poziomie te efekty asymetrii odnoszą się do porządku *korelacji* (w przeciwieństwie do *rozłączności*)<sup>3</sup>. Ogólnie rzecz ujmując (patrz np. Andrews, 1990, s. 13; Jakobson, 1968, s. 18), w teorii nacechowania zakłada się, że nacechowany element pary wskazuje na obecność cechy X, ale element nienacechowany niekoniecznie musi wskazywać na obecność lub brak tej cechy. Powstają zatem dwie możliwości: 1) ogólne znaczenie nienacechowania (*Gesamtbedeutung*) i niemożność powiedzenia czegokolwiek związanego z obecnością lub brakiem cechy X; oraz 2) bardziej szczegółowe znaczenie nienacechowania (*Grundbedeutung*), gdy zauważamy obowiązkowy brak cechy X [nie-X] (Andrews, 1987, s. 177 i n.). Najprościej można to zilustrować, rozważając strukturalną złożoność fonemu jako swoistego znaku językowego: np. afrykaty składają się z części zwartej i części szczelinowej, a zatem są konglomeratem dwóch jakości. Afrykata jest więc bardziej nacechowana (przez swoją złożoność) niż np. spółgłoska zwarta czy szczelinowa (Jakobson, 1971, s. 18), wskutek czego jej występowanie w zasobach fonemów języków świata jest rzadsze niż samych spółgłosek zwartych czy szczelinowych.

Nacechowanie naturalnie łączy się ze skalami implikacyjnymi, również opracowanymi jeszcze przez Jakobsona. Przykładowo, z faktu nacechowania afrykat wynika implikacja: nie ma języków, które zawierałyby głoski zwarto-szczelinowe w swoim zasobie fonemów, a jednocześnie nie miałyby samych zwartych, chyba że w grę weszłyby pozajęzykowe czynniki. Podobnie nie ma języków, które zawierałyby przednie zaokrąglone samogłoski (np. /ø/), a przy tym nie zawierałyby tylnych samogłosek, u których zaokrąglenie wynika naturalnie z artykulacyjnego ruchu.

Dotychczasowe badania semiotaktyczne pozwoliły wyizolować kilka tzw. semiotycznych pierwszych (*semiotic primes*), czyli elementarnych części składowych<sup>4</sup>, które można wyprowadzić ze struktury znaku. Owe pierwsze, tak jak pierwsze fonologiczne (*phonological primes*), podlegają pewnym zmianom uwidaczniającym się jako procesy semiotyczne.

---

elementy jest spójne w obrębie poszczególnych języków i między nimi [...]. Nacechowanie jest częścią naszej kompetencji językowej i jest determinowane przez trzy sprzeczne mechanizmy w mózgu: (a) nacisk na zachowanie nacechowanych dźwięków: »zachowanie«, (b) nacisk na przekształcenie nacechowanych dźwięków w nienacechowane dźwięki: »redukcja« i (c), mechanizm pozwalający na zniwelowanie różnic między dźwiękami nacechowanymi a nienacechowanymi (scalenie)” (Lacy, 2006, s. i). Można tu też przytoczyć kryterium ikonizacji i naturalności Wolfganga Dresslera czy też uwarunkowania nacechowania (*markedness constraints*) w teorii optymalności.

<sup>3</sup> W słowach księcia Nikołaja Trubieckiego „[d]ans chaque corrélation une série d’unités est caractérisée par la présence d’une qualité phonologique, et l’autre série par l’absence de cette même qualité (nous appelons la première « série marquée » la seconde « série non-marquée »)” [w przypisie (1) na tej samej stronie Trubiecki wyjaśnia]: „Ces termes français un peu lourdes ont été empruntés à la métrique de M. Verrier et proposés par R. Jakobson pour traduire les tems allemands « merkmalhaltig » et « merkmallos » employés par le soussigné dans son ouvrage « Die phonologischen Systeme » (Travaux du Cercle Linguistique de Prague IV, p. 97 et suiv., ; cf. *ibid.*, p. 314)” (Troubetzkoy, 1933, s. 236).

<sup>4</sup> Pojęcie wykorzystane również w pracach Anny Wierzbickiej, jeśli chodzi o semantykę. Wyprowadzając semiotaktyczne pierwsze z dokonań fonologii, korzystam z architektury epistemologicznej dużo wcześniejszej.

Typ badań został zaprezentowany w 2009 r.<sup>5</sup> w studiach nad szeroko pojętą znakowością semiosfery, a w kolejnych latach – rozwijany w analizach specyficznej części semiosfery, odnoszącej się do doświadczenia religijnego jednostki: sakrosfery. Właśnie sakrosfera, rozpatrywana pod kątem opozycji *sacrum/profanum* jako matrycy typologicznej, stanowi domenę badawczą niniejszego artykułu<sup>6</sup>.

W badaniach przyjmuje się diadę *sacrum/profanum* jako dwa analityczne bieguny, których umiejscowienie w sakrosferze jest konstruowane na kulturowo swoistych zasadach<sup>7</sup>. W ramach opisu i analizy dynamicznych wyznaczników sakrosfery, uznając wkład i istotność klasycznych Ottowskich założeń *sacrum* (rozwijanych m.in. przez Mirceę Eliadego, np. 1965/1993), w swoich analizach opieram się jednak głównie na teorii Émile’a Durkheima, którego dzieła, kanonicznie odnoszące się do dziedziny socjologii, mają również wymiar badawczy, który można określić jako wspólny z analizami językoznawczymi. Przykładowo, ontologię wymiaru *sacrum* określa on jako „wyrażające cechę dystynktywną wyłączonych w ten sposób rzeczy” (Durkheim, 2010, s. 260). Myśliciel ten również postuluje pewne nadrzędne elementy (dzisiaj powiedzielibyśmy: kognitywne), które, jak uważa, są wspólne dla wszystkich kultur i fundamentalne dla wierzeń całego gatunku ludzkiego, czyli swoiste uniwersalia religijne. Wyszczególnia on również plan zjawisk dostępnych bezpośrednio oglądowi badawczemu w kontraście do planu głębszego, procesów uwidaczniających się poprzez te bezpośrednio obserwowalne fenomeny (patrz *emic/etic, langue/parole*).

Właśnie opierając się m.in. na dziele Durkheima, przyjmuję *sacrum* za człon nacechowany opozycji *sacrum/profanum*. W zaproponowanym modelu oznaczam tę cechę graficznie jako [S] i interpretuję analitycznie jako samodzielną jakość, która, analogicznie do fonologicznej ‘pływającej cechy’ (*floating prime*), może dołączać się do różnych przedmiotów (jako tekstów kultury) lub odłączać się od nich bez jakiegokolwiek związku z ich inherentnymi substancjonalnymi właściwościami. W tektonice znaku [S] zatem oznacza jego wymiar hieratyczny. Opozycja, która w ten sposób powstaje, stanowi przykład opozycji prywatywnej, czyli „coś” versus „zero”, a „nie coś” versus „jakość przeciwstawna”. *Sacrum* [sacrum] jako cecha pierwsza musi więc być cechą prywatywną, nie binarną. Takie założenie oznacza, że w analizie nie przyjmuję jakości [minus profanum], [plus profanum], ani [minus sacrum]. *Profanum* to jest stan przyjęty domyślnie, zastany (ang. *default*), który oznaczam po prostu przez niezaznaczenie obecności [S]. Z tego powodu znaczniki hieratyczne (czyli te zawierające cechę ([S]) są bardziej złożone niż odpowiednie jakości substancjalne pozbawione tej cechy, a więc można je określić jako nacechowane (Haładewicz-Grzelak, 2018, s. 137).

Kluczową wartość dla niniejszych badań mają też dokonania w obszarze fonologii naturalnej (patrz np. Dziubalska-Kořaczyk, 1995, 2009). Przedstawiciele tej szkoły fonologii

<sup>5</sup> Referat wygłoszony na międzynarodowej konferencji 40<sup>th</sup> Poznań Linguistic Meeting ‘A heuristic suggestion for an associational model of semiotic analysis’. Gniezno, 2–5 września 2009. [http://wa.amu.edu.pl/plm\\_old/2009/Programme](http://wa.amu.edu.pl/plm_old/2009/Programme)

<sup>6</sup> Historiografię opozycji *sacrum/profanum* proponuje Barbara Walendowska (1987, s. 323). Zob. też np. Gajda-Sobeczko (1998).

<sup>7</sup> Jeśli chodzi o bardziej dogłębny opis i analizę dynamicznych wyznaczników sakrosfery, patrz Haładewicz-Grzelak (2018, s. 133–187; rozdział 2. zatytułowany: *Sacrum i profanum jako matryca typologiczna badania sakrosfery*).

współczesnej wychodzą z założenia, że język nie jest konwencjonalną instytucją, ale stanowi naturalne odbicie potrzeb, umiejętności i świata jego użytkowników (Stampe, 1979, s. 127). Dla Davida Stampe'a segmenty struktury głębokiej (*underlying segments*) są mentalnymi reprezentacjami dźwięku, „które zasadniczo są możliwe do wymówienia” (Stampe, 1979, s. 35). Dlatego też pojęcie stosowności wyjaśnienia (*explanatory adequacy*) nie może być immanentne do teorii, ale powinno opierać się na fonetycznych faktach komunikacji międzyludzkiej: „[...] jeśli dane wyrażenie jest naturalnie wymawialne jako rezultat pewnej intencji, to ta intencja jest naturalnym postrzeżeniem tego wyrażenia” (Stampe, 1979, s. 163). Jak podkreśla Katarzyna Dziubalska-Kończyk (2010),

FN zakłada dynamiczną interakcję między ścierającymi się tendencjami do klarowności percepcji z jednej strony, i łatwości artykulacji z drugiej (*tension between clarity and ease*). Zadaniem fonologii jest zachowanie funkcjonalnej równowagi pomiędzy tymi dwiema tendencjami. Epistemologicznie FN stosuje umiarkowany funkcjonalizm, tzn. zakłada, że forma jest do pewnego stopnia pochodną funkcji. Metateorią FN jest semiotyka. FN podkreśla znaczenie dowodów zewnętrznych w wyjaśnianiu: traktowane są one na równi z dowodami wewnętrznymi. Prowadzi to m.in do podejścia holistycznego tej teorii: użytkownik języka widziany jest w całościach swoich zachowań językowych. FN jest teorią preferencji, tzn. formuły wyjaśniania nie mają charakteru reguł absolutnych. (s. 12–13)

Semiotaktyczne badania sakrosfery przeprowadzone do tej pory dotyczą kontekstu najbardziej mi badawczo bliskiego i znanego, czyli odnoszą się głównie do sakrosfery chrześcijaństwa rzymskokatolickiego. W niniejszym artykule zaprezentuję i pogłębię niektóre z wyników analiz przeprowadzanych na materiale zgromadzonych znaczników hieratycznych, skupiając się na językoznawczym wymiarze procedur. Zgodnie z tym założeniem omówię i rozszerzę niektóre z dotychczas osiągniętych semiotaktycznych wniosków dotyczących wybranych aspektów sakrosfery: kierunkowość w ekstensjonalnym wymiarze *sacrum*, skale implikacyjne, jak również wymodeluję niektóre procesy sakrosfery, które w większości typologicznie należą do kategorii lenicji (osłabiania).

Domeny badawcze to odpowiednio korpus dokumentacji cyfrowej: 1) znaczników dotyczących ikonografii postaci św. Mikołaja; 2) znaczników w formie kapliczek i krzyży przydrożnych; oraz 3) znaczników w formie tablic Mojżeszowych (oznaczam je dalej jako [TM]) w kontekście sakrosfery chrześcijaństwa i judaizmu. Materiały do wszystkich trzech baz danych gromadzone były w latach 2009–2022 na terenie Polski i większości krajów europejskich, a także Maroka<sup>8</sup>. Bazy 1) i 2) liczą po kilkaset udokumentowanych tekstów wizualnych, baza 3) – ok. 100.

<sup>8</sup> Szczegółowy opis korpusu dokumentacji św. Mikołaja i kapliczek oraz krzyży przydrożnych w: Haładewicz-Grzelak, 2018. Opisy: korpusu judaików oraz związanego z nimi wykładnika tablic Mojżeszowych znajdują się w pozycji Haładewicz-Grzelak [w recenzji].



## Rekursywność lenicji atrybutu trzech złotych kul w ikonografii św. Mikołaja

W ramach typologii zebranego materiału ikonograficznego wyszczególniam cztery zasadnicze sferykuły<sup>9</sup> jako poszczególne tektoniczne typy wykładników hieratycznych i niehieratycznych. Taka taksonomiczna decyzja wskazuje na nawiązania do sfery publicznej, w której obrębie tworzone są przedstawienia św. Mikołaja niezależnie od rejonu świata, w jakim powstają, ale również pozwala podkreślić ich emergentny aspekt. Zmiany ikonograficzne bowiem stanowią wynik (i substancjalny eksponent) procesów zachodzących w społeczeństwie, gdyż wizerunki te tworzone są przez określone podmioty i odpowiadają określonym oczekiwaniom. Zaproponowane sferykuły ukazują zatem główne etapy ikonograficzne dla kulturowej postaci św. Mikołaja (patrz szerzej Haładewicz-Grzelak, 2018, s. 273–374) jako zespoły tekstów wizualnych, rozpatrywanych pod kątem matrycy typologicznej *sacrum/profanum*, jak również w odniesieniu do semiotycznych paradygmatycznych i syntagmatycznych ciągów (patrz przyp. 10).

Przykładowa dokumentacja, wybrana ze zgromadzonego korpusu (szersza charakterystyka materiału badawczego w Haładewicz-Grzelak, 2018, s. 278–280), została zestawiona poniżej jako rysunki 1–12. Figurują w niej przykłady:

- 1) sferykuła 1 – kanoniczne przedstawienia prawosławnego chrześcijaństwa (dewocyjne i kultowe z obowiązkowymi atrybutami w formie aureoli, Biblii, stuły i błogosławieństwa (rys. 1–2);
- 2) sferykuła 2 – przedstawienia chrześcijaństwa zachodniego (głównie katolickie) dewocyjne i sakralne (rys. 3–4); dają się zauważyć przede wszystkim różnice wariantywne i wprowadzenie narracji wizualnej, przy czym np. atrybut Biblii już nie jest obowiązkowy<sup>10</sup>, jak w chrześcijaństwie prawosławnym, ale najczęściej umieszczana ona jest prostopadle do ziemi, jako podstawa dla trzech złotych kul;
- 3) sferykuła 3 – świeckie i ludowe przedstawienia Biskupa z Miry<sup>11</sup>; rysunki 5–8 zestawiają najważniejsze kanoniczne wzory tej wernakularnej postaci w stylizacji białych szat biskupich, z pastorałem/laską (w wersji ludowej z kijem pasterskim);

<sup>9</sup> Termin *publiczna sferykuła* (ang. *the public sphericule*) jako model wyjaśniający został zaproponowany przez Todda Gitlina (1998). Odniósł on ten koncept do sfery publicznej, która rozpadając się, ulega rozproszeniu podobnie jak rtęć rozpadająca się na charakterystyczne kuleczki (Gitlin, 1998, s. 173). Termin ten okazuje się przydatny w niniejszej analizie, gdyż oddaje podziały przestrzeni publicznej, zachodzące poza jednostkowymi państwami narodowymi, jako pewien rodzaj emergencji kultury a nawet ustroju. Co za tym idzie, termin *sferykuła* istotny jest dla kulturowo pluralistycznych społeczeństw (Cunningham, 2001, s. 133). Jednocześnie sferykuła niekoniecznie wiąże się z określoną topologią, materializacją konkretnego miejsca, zatem to termin szerszy niż np. *semiosfera* czy tzw. *urbanscape*. Pozwala również zdystansować się od terminu *dyskurs wizualny*, a bardziej uwypuklić Gadamerowską *fuzję horyzontów*. Jak wskazuje Cunningham, ważny jest również stopień kontroli nad znaczeniami tworzonymi wokół i wewnątrz sferykuł, jak i to, przez kogo jest ona sprawowana (Cunningham, 2001, s. 134).

<sup>10</sup> Oczywiście, pomijam tu teologiczne aspekty pisania ikony: w prawosławnym horyzoncie hermeneutycznym Biblia napisana na ikonie nie jest atrybutem, ale aspektem rzeczywistości teozoficznej; zaproszeniem czytelnika ikony do zagłębienia się w jej symboliczny wymiar.

<sup>11</sup> Sferykuła dalej zwana „Białym Mikołajem”, gdyż dominujący kolor w kreowaniu tej kulturowej postaci to biały – białe szaty (jako stylizacja szat biskupich). Tę sferykułę określam czasem też jako wernakularną.

- 4) sferykuła 4 – pankulturowe (hipersekularne) przedstawienia; rysunki 9–12 zestawiają niektóre z etapów „wykluwania się” popkulturowej formy postaci św. Mikołaja (by zaznaczyć semiotyczny kontrast, dalej przejmujemy nazewnictwo zachodnie w postaci określenia „Santa”) wraz z jej rozkwitem i procesem osłabiania (zanikaniem) w semiosferze, czyli wysuwania postaci czerwonego karzełka z wizualnych tekstów reklamowych (które nasiliło się i uwidoczniło w materiale badawczym od połowy drugiej dekady XXI w., czyli ok. roku 2015).

Zestawiając wymienione sferykuły, należy zauważyć, że nie ma tu jednoznacznego linearnego wynikania, zastępowania jednego etapu przez drugi, choć wyszczególniam ciągi syntagmatyczne i paradygmatyczne. Raczej relacje między poszczególnymi typami można nazwać semiotyzacją, analogicznie do procesu fonologizacji (*secondary split*), gdzie z pierwotnego fonemu, podlegającemu kontekstowo warunkowanym zmianom, wytworzyły się dwa samodzielne fonemy w wyniku zmian, którym podlegały sąsiadujące fonemy. Kolejne sferykuły dynamicznie współistnieją w semiosferze, i jedyna, która ulega apokopie na terenie Polski, to sferykuła 3<sup>12</sup>.

Opierając się na przekształceniach badanych tekstów wizualnych na rysunku 2, proponuję semiotaktyczną interpretację procesów powstania i usamodzielnienia się niektórych drugorzędowych atrybutów ikonograficznych postaci św. Mikołaja w formie trzech złotych kul i worka<sup>13</sup>.

<sup>12</sup>Choć ostatnio jest ponownie wprowadzana, szczególnie w ramach organizowanych przykościelnych działań, patrz rys. 5 i 6.

<sup>13</sup>Typologię atrybutów, jak również elementów wizualnej składni kulturowej postaci św. Mikołaja zaproponowano w Haładewicz-Grzelak (2018, s. 352–354). Wyszczególnienie głównych atrybutów w zachodnich i wschodnich przedstawieniach dewocyjnych z zastosowaniem kryterium opcjonalności / obowiązkowego wystąpienia, z nakładającym się odniesieniem (D) boski (*sacrum*) → *divinus* i (M) ziemski *mundanus* czytelnik znajdzie w Haładewicz-Grzelak (2018, s. 304), mianowicie: aureola (D), infuła (M), stuła (D/M), Biblia (D), trzy złote kule (M), pastorał (M), błogosławieństwo (D), figury Jezusa i Marii (lub metonimicznie, tyldy nazw) (D). Uzyskany porządek według zmniejszającej się wyrazistości semiotycznej (Haładewicz-Grzelak, 2018, s. 364–365) (1. Mitra; 2. Pastorał/Biblia; 3. Trzy złote kule na Biblii; 4. Inne atrybuty, np. statek, dzieci w wannie) znajduje odbicie również w wyrazistości dla przedstawień hipersekularnych „Santa” (1. Fajka wraz kapeluszem / wieńcem na głowie / rozczochrane włosy – *interior*; 2. Worek niesiony na plecach. Dziecko / wystający potężny brzuch – *interior*; 3. Zwierzę / towarzysz – w pobliżu postaci – *exterior*. W kategoriach ucieleśnienia (*embodiment*) przekłada się to na porządek: 1. W okolicach głowy; 2. Na torsie / w rękach; 3. Umieszczone w pobliżu postaci. Wyprowadzone porządki paradygmatyczne (przedstawienia prawosławne (P) / zachodnie (Z) / popkulturowa imagologia (W) zaproponowane w Haładewicz-Grzelak (2018, s. 365) to: 1. (P) aureola → (Z) infuła → (W) czapka (wieńiec); 2. (P) ornat → (Z) ornat → (W) czerwony strój św. Mikołaja; 3. (P) ∅ → (Z) pastorał → (W) laska [kij w obrzędowości ludowej / fajka w przedstawieniach transformacji Amerykańskiej. 4. (P) Biblia otwarta / przedstawiona odbiorcy → (Z) Biblia pokazana z perspektywy / wkomponowana w narrację → (W) worek / ∅; 5. (P) ∅; → (Z) trzy złote kule → (W) worek; 6. (P) figury świętych / Jezusa / Marii → (Z) topograficzne / naturalistyczny *décor* → (W) (mroczni) towarzysze.



**Rysunek 1.** *Św. Mikołaj.* Ikona kopiująca XII-wieczną ikonę ze zbiorów Gallerii Tretyakowskiej w Moskwie Никола со святыми на полях. Praca własna autorki prowadzona pod kierunkiem dr Beaty Wewiórki.



**Rysunek 2.** Ikona św. Mikołaja znajdująca się przed kościołem prawosławnym w Litochoro, Grecja. Wierni wchodząc, oddają jej pocałunek.



**Rysunek 3.** *Św. Mikołaj.* Obraz Carla Hermannna (1837) – ołtarz boczny w kościele pw. Przemienienia Pańskiego w Olesznej Podgórskiej. Fot. Jerzy Krzysztof Kos. Zdjęcie z prywatnej fototeki dr Joanny Luboskoziół, przedruk za zgodą właścicielki.



**Rysunek 4.** *Św. Mikołaj.* Obraz Franza Antona Sebastianiego – ołtarz główny w kościele szpitalnym pw. św. Mikołaja w Głogówku.



**Rysunek 5.** Coroczna wizyta św. Mikołaja po mszy św. 6 grudnia w kościele pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa, Opole (2021 r.).



**Rysunek 6.** Fotografia z uroczystości św. Mikołaja dla przedszkolaków przy Parafii Najświętszego Serca Pana Jezusa w Opolu (ok. 1974 r.) z prywatnych zbiorów Bożeny Trabuć. Na fotografii Bożena Preis, obecnie Trabuć. Fot. Michał Preis.



**Rysunek 7.** Semiosfera Liptowskiego Mikuláša (Słowacja) z kodowymi dominantami Białego Mikołaja.



**Rysunek 8.** Semiosfera Łucka (Ukraina), św. Mikołaj jako patron miasta.



**Rysunek 9.** Thomas Nast dla Harper Weekly 1881 (dostęp: 2007 [www.focdarley.org/visit2a.html](http://www.focdarley.org/visit2a.html) (w chwili obecnej link już nie jest aktywny)) <http://www.stnicholascenter.org/pages/origin-of-santa/>



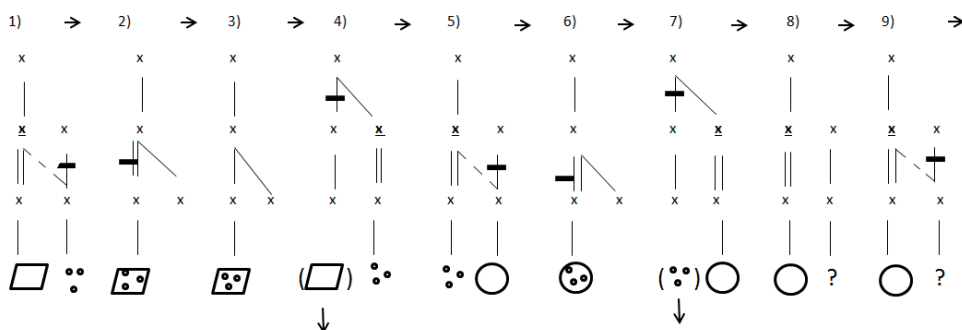
**Rysunek 10.** Thomas Nast dla Harper Weekly 1881 (dostęp: 2007 [www.focdarley.org/visit2a.html](http://www.focdarley.org/visit2a.html) (w chwili obecnej link już nie jest aktywny)) <http://www.stnicholascenter.org/pages/origin-of-santa/>



**Rysunek 11.** Reklama świąteczna. Osłabianie i wysuwanie z wizualnych tekstów reklamowych samej postaci św. Mikołaja – (Opole, 2016 i 2017 r.).



**Rysunek 12.** Дед Мраз (Dziadek Mróz). Zdjęcia wystawy sklepowej w Kotorze (Czarnogóra).



#### Adnotacja:

□ - schematycznie przedstawiony znak Biblii

••• - trzy złote kule

○ - worek

⊖ - tzw. prezenty (zawartość worka)

— - odłączanie relacji

|| - linia podwójna (X) pozycja znaku prymarnego (naczelnego) (ang. *headed*).

**Rysunek 13.** Interpretacja semiotaktyczna rekursywnego procesu odłączania (semiotyzacji) akcesoriów w elementach ikonografii św. Mikołaja (przedruk za pozwoleniem z: Haładewicz-Grzelak, 2018, s. 380).

Interpretacja zaproponowana na rysunku 13 wzorowana jest na zasadach fonologii auto-segmentalnej, która rozwarstwia tradycyjną linearną reprezentację cech dystyngtywnych<sup>14</sup>. W szczególności, wzoruję się na pojęciach zwanych we współczesnej fonologii *spreading and delinking* – czyli ‘rozprzestrzenienie i odłączenie’. Należy tu zauważyć, że etapy postulowane jako rysunek 13 (1–9) to heurystyczna interpretacja ciągłości procesu semiologicznego, rozwijającego się diachronicznie (poziom *emic*). Została ona przywołana na podstawie poprzednio wypracowanych typologii w zebranych korpusie (patrz przyp. 10).

Etapy (1–9) wyszczególnione zostały dla ikonografii chrześcijaństwa zachodniego. Jeśli chodzi o typologię, sprowadzają się one do trzech rekursywnie powtarzanych stadiów. Reprezentacja mniej złożona (pojedyncze linie) oznacza status znaku dodanego, tzw. diakrytyku (tu uznanego za znak drugorzędowy). Ponieważ elizji ulega tylko element słabszy, mniej złożony, wprowadziłam stadium uwzględniające etap osłabiania danego semeionu, który musiał zająć wcześniej na poziomie *emic*: (1) przyłączanie (*spreading*) z następującym odłączaniem od samodzielnego poziomu (ang. *tier*); (2) scalenie dwóch elementów (czyli najczęstsza reprezentacja: trzy kule na hieratycznym znaczniku Biblii); (3) osłabienie znacznika Biblii; (4) dla pewnej części przedstawień wraz z odłączeniem wiązania do *sacrum* następuje odłączenie (*delinking*) semeionu Biblii, co się przekłada na wycofanie jej z reprezentacji. Na tym etapie trzy kule przejmują status znaku pierwszorzędowego, a następnie wiążą się z diakrytykiem (dodanym, drugorzędowym na tym etapie) *worka* (5). Etap (6) modeluje fakt, że proces w swojej zasadniczej tektonice powtarza się teraz od

<sup>14</sup>Zob. np. Goldsmith (1979, 2015).

punktu/etapu (1), tylko ze zmienioną konfiguracją: teraz już nie Biblia, ale trzy kule tracą swój status znaku głównego i zostają usunięte (7), co oznacza przejście statusu znaku głównego przez worek. Innymi słowy, następuje „wysemiotyzowanie się” poprzednio uwarunkowanego kontekstem wariantu (worka) w osobną, posiadającą dystynktywne znaczenie, jakość, tak właśnie, jak to zachodzi w procesie fonologizacji. W analizie ten etap uwidacznia się jako opcjonalna zmiana poziomów: sferykuły 3 (przedstawień świeckich i ludowych) w sferykułę 4, przedstawienia hiperrzeczywiste. Gdyby wykres rozszerzyć o wymiar *sacrum/profanum*, wówczas w etapie (4) należałoby postulować odłączenie wiązania od *sacrum* [H] (patrz dalsze partie tekstu), co pociąga za sobą proces desakralizacji i pozwala na rozwinięcie się z przedstawień dewocyjnych i kultowych sferykuły 2 reprezentacji poziomu sferykuł 3 i 4 (świeckich, a następnie hiperrzeczywistych). Etap (8) jako rekursja schematu (7) wprowadza pozycje szkieletu reprezentacji dla zawartości worka, które w kolejnym etapie (9), poprzez odłączenia samodzielnego wiązania, scala się w jedną całość z „O”, co oznacza, że „zawartość” nabiera wyrazistości semiotycznej w całości semeionu (podkreślenie pozycji  $\kappa$  – [κ] – oznacza, że jest ona wiodąca w reprezentacji). Ten etap przesuwając zatem ognisko wyrazistości semiotycznej poza pierwotny nośnik (czyli eksponent postaci św. Mikołaja), co z kolei prowadzi do jeszcze bardziej drastycznej lenicji.

Dokumentacja i obserwacja kampanii reklamowych prowadzona od 2010 r. do 2022 r. wskazuje na proces (szczególnie widoczny w kontekstach hipermarketów czy np. operatorów sieci komórkowych), który można nazwać już apokopą samej postaci św. Mikołaja, czyli pierwotnego znaku głównego poziomu hiperrzeczywistej sferykuły 4. Ostatnie przedstawienia czerwonego karzełka z brodą i workiem w kontekście wielkich centrów handlowych udokumentowałam na przełomie lat 2015/2016. W reklamowych konstrukcjach ustawionych przed hipermarketami (badany teren Śląska) czy na billboardach już pod koniec drugiej dekady XXI w. nie pojawia się figura rubasznego karzełka ani nawet, przez antonomazję, jego czapka<sup>15</sup>. W kolejnych latach w miejscu gdzie poprzednio ustawiany był „czerwony” Mikołaj, w badanym obszarze (okolice Opola, ale spostrzeżenia potwierdzają się też w kontekście innych hipermarketów w Polsce) pojawia się tylko znakowość, która tradycyjnie była uważana za drugorzędową, czyli powóz, przedstawienia reniferów, Królowa Śniegu czy oświetlona konstrukcja stylizowana na świąteczną paczkę (rys. 11).

Same ‘rogi renifera’ ulegają usilnieniu semiotycznemu i zajmują strukturalną pozycję jeszcze kilka lat temu zajmowaną przez ‘czapkę mikołajową’, stanowiąc nawet akcesorium ubraniowe popularne w tym okresie. Proces semiotaktycznego rozszczepienia można też postulować jako interpretację zamiany ‘czapki mikołajowej’ na ‘rogi renifera’, przebiegającej poprzez wsunięcie znaku drugorzędowego w puste miejsce po pierwotnym rdzeniu. Rekursywnie można by tu więc dalej ten sam algorytm powtórzyć, jako kolejny etap (10), ale teraz następuje odłączenie tzw. rdzenia, czyli samego nośnika analizowanego semeionu. W przyjętej wizualizacji interpretacyjnej widoczne by to było jako odłącznie najwyższego węzła reprezentacyjnego ( $\kappa$ ), czyli cała dolna część struktury zostaje pozbawiona pierwot-

<sup>15</sup> Atrybut, który, jak wynika z dynamiki tzw. *bodily hexis*, utrzymał się najdłużej. Zebrany korpus dokumentuje ten etap jako tworzenie za pomocą czapki narracji wizualnej nawiązującej do świątecznych promocji, np. klasyczne zdjęcie Che Guevary autorstwa Alberta Kordy, na którym rewolucjonście dokleiono czapkę mikołajową, implikuje frazę „rewolucyjna promocja”.

nego zakotwiczenia. Zatem w obecnej ikonografii w kontekstach spirali reklamowej, występujący rdzeń znaku głównego jest niedookreślony, czyli mamy eksponent czegoś, czego już w strukturze głębokiej nie ma. Oznacza to z perspektywy pragmatycznej, że następuje proces wyrównania promocji przed Świętami Bożego Narodzenia do jakiegokolwiek zwykłej promocji końca sezonu („black Friday”).

## Kapliczki i krzyże przydrożne

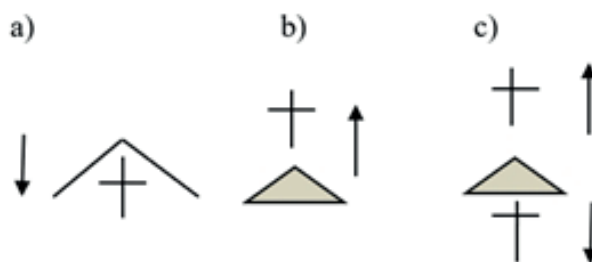
### Kierunkowość hierofaniczna i podział przestrzeni wotywniej

#### *Cecha elevatio*

Opierając się na pracach religioznawców i antropologów, które dotyczą tektoniki sakrosfery (np. Piotr Kowalski, Mircea Eliade, Stanisław Czarnkowski, Émile Durkheim), wychodzę z przesłanek nieciągłości przestrzeni kulturowej. Dla zakresu tematycznego niniejszego artykułu najważniejszy jest wynikający z tego heurystyczny podział sakrosfery na typ zamknięty (instytucjonalny), półotwarty (społeczności lokalnej) i otwarty (prywatny) względem kryterium natężenia epifaniczności i odgraniczenia (rys. 14). Proponowany podział wiąże się również z dynamiką centryfugalną i centrypetalną domeny sakralnej (patrz szerzej Haładewicz-Grzelak, 2018, s. 189– 272).



**Rysunek 14.** Schematyczne przedstawienie typów sakrosfery: zamknięta, półotwarta i otwarta. Przedruk za pozwoleniem z: Haładewicz-Grzelak (2018, s. 195).



**Rysunek 15.** Typologia nasilenia hierofaniczności: różnice w umieszczeniu krzyża jako znacznika sakrosfery (Polska): a) sakrosfera prywatna (otwarta); b) sakrosfera instytucjonalna; c) sakrosfera półotwarta.



Wymiar zamknięty sakrosfery fenomenologicznie obejmuje przestrzeń instytucjonalną, czyli oficjalne miejsca kultu danej religii, jeśli takie w danej religii istnieją. Ma ona dynamikę centryfugalną i zakłada oddzielenie się od aspektu *profanum* (łac. *pro fanum* oznaczało ‘przed świątynią’). Wykładniki postulowanego typu sakrosfery otwartej umieszczane są bezpośrednio na budynkach mieszkalnych, a w przeszłości też na gospodarczych. Uznaję ten typ za otwarty, gdyż np. umieszczanie figury Madonny czy krzyża na fasadzie budynku w edykule nie ma na celu odgrózenia domu od gospodarstwa sąsiedniego, ale wpisanie go w transcendencję sfery *sacrum*, czyli naznaczenie hieratycznością. Określenie „półotwarta” opisuje stan, w którym dany fragment semiosfery należy z jednej strony do wspólnotowego wymiaru doświadczenia religijnego, z drugiej – do zindywidualizowanych aktów pobożności. Badam ten ostatni rodzaj sakrosfery na rodzimym gruncie przez fenomenologię znaczników hieratycznych w formie kapliczek i krzyży przydrożnych (rys. 16–31) (patrz szerzej Haładewicz-Grzelak, 2018, s. 193–195)<sup>16</sup>. Przykłady zebranego materiału istotne dla zakresu tematycznego niniejszego tekstu zestawiają rysunki 16–24. W ramach przestrzeni półotwartej zostały opracowane pewne semiotaktyczne pierwsze (Haładewicz-Grzelak, 2015, 2018). Najważniejsze z nich to *elevatio* (wyniesienie) [E], *stasis* (stan aktywności) [St] i *locativus* (zamocowanie w przestrzeni) [L]. W niniejszym opracowaniu omówię tylko [E] oraz [L] jako ilustrację procedur modelujących postulowanej semiotaktyki<sup>17</sup>.

W odniesieniu do cielesnej *hexis* (ucieleśnienie, *embodiment*), [E] oznacza niewielkie (do wysokości dorosłej postaci ludzkiej) wyniesienie kapliczki, podkreślające kierunkowość góra – dół. Jeśli chodzi o bazę substancjalną, zazwyczaj [E] zawarte jest w kapliczkach zamocowanych na bazie krzyża lub na słupach. Kanoniczne przykłady nienacechowanego [E] zestawione są na rysunkach 17–18. Dokumentacja kapliczek zebrana na terenach południowej Chorwacji i Grecji (rys. 19–21) uwidacznia z kolei sytuację, gdy cecha [E] jest nieobecna w reprezentacji. Kapliczki stawiane tam są zazwyczaj nisko, bezpośrednio na poboczu przy drodze. Brak preferencji do występowania cechy [E] na tych obszarach potwierdza się też w fakcie braku krzyży przydrożnych w Grecji czy południowej Chorwacji<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Półotwarta przestrzeń wotywnie zaświadczona jest też dla innych wyznań. Rys. 16 pokazuje na zasadzie przyczynkowej aspekty tej sakrosfery dla południowo-wschodniej Azji.

<sup>17</sup> *Stasis* [St] nie będzie tu omówione. Opracowanie tego zagadnienia czytelnik znajdzie np. w Haładewicz-Grzelak [2018, 2022].

<sup>18</sup> Choć oczywiście same kapliczki większych wymiarów też na tym obszarze występują, do tego stopnia, że często granica między (nieczynnym) małym kościołem a kapliczką jest trudna do uchwycenia. Mówiąc o dodatkowym wyniesieniu, mam na myśli formy jak na rys. 23–24, gdzie twórcy tego znaku hieratycznego odczuwali potrzebę znacznego odizolowania kapliczki od poziomu gruntu i wyniesienia dużo ponad wysokość postaci ludzkiej. Można w tym względzie wyszczególnić specyficzną izogłosę semiotyczną na terenach obecnej Chorwacji: obszary położone bliżej aktualnej granicy z państwem Węgier wykazują strukturalne podobieństwo w wyglądzie kapliczek i krzyży przydrożnych właśnie z semiosferą Węgier, która z kolei bliska jest w sposobie ukształtowania substancjalnej bazy kapliczki/krzyża sakrosferze Europy Środkowej. Obszary południowe, typu Istria, wykazują z kolei semiotyczne podobieństwo do znaków hieratycznych wznoszonych na terenach Włoch.



Rysunek 16. *Spirit house* – dom duchów przodków (Kambodża). Fot. Inga Oleksy.



Rysunek 17. Kapliczka. Rejon Beskidów.



Rysunek 18. Kapliczka. Północna Chorwacja (niedaleko granicy z Węgrami).



Rysunek 19. Kapliczka. Południowa Chorwacja.



**Rysunek 20.** Metalowe przenośne kapliczki przydrożne (Grecja).



**Rysunek 21.** Nowe kapliczki przy autostradzie (Grecja).



**Rysunek 22.** Kolumna maryjna – Kordowa (Hiszpania).



**Rysunek 23.** Wniesiona kapliczka, Beskid Żywiecki.



Rysunek 24. Kapliczka wyniesiona. Skansen w Rumszyszkach (Litwa).



Rysunek 25. Krzyż przydrożny z kapliczką (Polska centralna).



Rysunek 26. Krzyż przydrożny z kapliczką, okolice Łucka (Ukraina).



Rysunek 27. Jezus Miłosierny. Obraz Adolfa Hyły w kaplicy klaszornej przy Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Krakowie-Łagiewnikach.



**Rysunek 28.** Kapliczka czworoboczna na Górze Krzyży (Kryžių kalnas) (Litwa).



**Rysunek 29.** Kapliczka czworoboczna wyniesiona. Skansen w Rumszyszkach (Litwa).

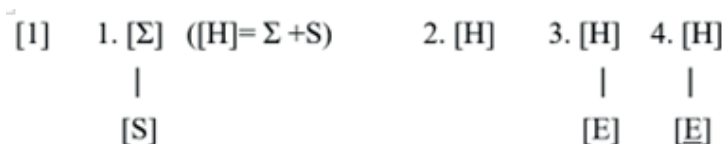


**Rysunek 30.** Kapliczka, okolice Glinian (Hlyniany) (Ukraina, zachodnia część).



**Rysunek 31.** Kapliczka, okolice Muszyny.

Na tym etapie można wymodelować dynamikę znaku hieratycznego w formie kapliczki przydrożnej jako wykres [1] na rysunku 32. Podstawowa struktura w tej interpretacji przedstawiona jest jako punkt pierwszy – [1.(1)].



*Adnotacja:*

[ $\Sigma$ ] oznacza rdzeń znaku,

[S] pierwszą sakralności, co daje znak hieratyczny [H].

**Rysunek 32.** Interpretacja tektoniki znaku hieratycznego w formie kapliczki przydrożnej

Ta tektonika przebiega w innym wymiarze przestrzenności niż pozostałe pierwsze. [H] utworzone jest zatem przez dołączenie pierwszej *sacrum* [S] do podstawowej sigmy ([rdzeń znaku]). Można również oznaczyć znacznik hieratyczny po prostu jako [ $\Sigma$ ].

W typie kapliczek zestawionych na rysunkach 22–24 postuluję z kolei cechę [E] jako wiodącą/naczelną (ang. *headed*), której substancjalny wkład w reprezentację jest największy. W analizach fonologicznych kanonicznie zaznaczane jest to przez podkreślenie litery oznaczającej daną pierwszą, i tak też przyjmuję w swoich analizach: zatem wiodącą cechę *elevatio* oznaczam jako [E]<sup>19</sup>. Materiał zgrupowany na rysunkach 22–24 ilustruje również preferencję, iż aspekt ten nie musi odnosić się tylko do krzyża (patrz kolumny maryjne, ale też np. tradycyjne maiki).

Punkt (2) wykresu na rysunku 32 modeluje schemat kapliczek kanonicznie występujących na obszarach Grecji czy południowej Chorwacji, gdzie cecha [E], czyli dodatkowego wyniesienia kapliczki nad poziom gruntu, jest nieobecna (w zakresie dostępnym mi do dokumentacji): edykuły zazwyczaj umieszczane są bezpośrednio na podłożu – wmurowywane w ogrodzenia. Zatem pozostawiamy w opisie reprezentacji tylko [H] jako znak hieratyczny. Punkt (3) modeluje kontekst Europy Środkowej z nienacechowanym [E], co, jeśli chodzi o substancję wykładników hieratycznych, oznacza podstawowy edykuł (lub edykuł wbudowany w krzyż) wyniesiony do mniej więcej wysokości postaci ludzkiej<sup>20</sup>. Rysunek 23

<sup>19</sup>Szerzej na ten temat w: Haładewicz-Grzelak (2022).

<sup>20</sup>Należy tu wspomnieć o obszarze typologicznym związanym z sakrosferą, który łączy się z przestrzennością w odniesieniu do tzw. *embodiment* (ucieleśnienie). Proponuję rozpatrywać je raczej jako cielesne *hekis*, czyli we względnym odniesieniu do istniejącej substancji materialnej, odbierany przez ucieleśniony podmiot (patrz: Bourdieu, 1990). Na przykład w sakrosferze prywatnej znaczniki na budynkach umieszczane są tylko pod zadaszeniem lub niżej, ale też nie całkiem nisko, na przypięwienieniu. Kierunek [↓] wskazuje na modalność odbierania. Jeśli chodzi o sfery półotwartą i zamkniętą, choć niewykluczone są możliwości umieszczania znaczników również pod zwieńczeniem dachu, i nie są one obowiązkowe, to wyróżniający i różnicujący (ale nie obowiązkowy) znacznik umieszczany jest powyżej zwieńczenia dachu, na najwyższym punkcie budynku – nazywam to pozycją górującą (*elevatio*). Ponieważ nie występuje ona w sakrosferze otwartej [i wynika z założenia o implikacji bi-unikatowej], jest to najbardziej nacechowana pozycja (Haładewicz-Grzelak, 2018, s. 194–195, tu patrz rys. 15).

przedstawia egzemplarz spośród szczególnie często występujących w Beskidzie Żywieckim, gdzie kapliczki rozmiarów nawet mniejszych niż udokumentowane np. w Chorwacji wyniesiono dużo powyżej, nawet do kilku metrów. [E] jako cecha wiodąca zakłada zatem tylko usilnienie już istniejącej cechy [E], dlatego w Chorwacji nie może być kapliczek z usilnioną [E], skoro nie występują tam wyniesione edykuły. Powstaje zatem pewna implikacja: jeśli nie są preferowane formy, takie jak na rysunku 18<sup>21</sup>, to znaczy, że nie pojawiają się też takie, jak na rysunku 23. [E] jest bardziej złożona niż [E], dlatego kapliczki, gdzie postulują semiotaktycznie usilnioną [E], są z perspektywy semiotycznej najbardziej nacechowane. Najmniej nacechowane przy kryterium [E] są obiekty pozbawione tej pierwszej (np. rys. 20).

### **Dynamika ruchu w wizualnym języku hieratycznym: hierofanie rotujące, zwieńczające i promieniujące**

*Elevatio* stanowi tylko jeden z postulowanych aspektów szerszej kategorii, którą proponuję nazwać *kierunkowością tekstów wizualnych* (por. Haładewicz-Grzelak, 2022, s. 20 i n.)<sup>22</sup>, z założeniem, że kierunkowość uwidoczniona w badanej materialnej substancji odwzorowuje sposób odbierania/doświadczenia przestrzeni *sacrum* przez daną społeczność, czyli przekłada się bezpośrednio na fenomenologię przestrzeni wotywniej. W pracy Haładewicz-Grzelak (2022) wyszczególniono hierofanie promieniejące, rotujące i zwieńczające jako typy dynamiki ruchu hieratycznego. Przykładowa dokumentacja zebrana na rysunkach 25–27 uwidacznia kierunkowość emanującą/promieniejącą (↖↗). Analizując tego typu teksty wizualne, można postulować, że znak hieratyczny ma ustanowione centrum i od niego kierunkowo ku dołowi (*profanum*) rozchodzi się wpływ *sacrum*, przekazany tu przez materialną substancję wstążek, mocowanych w strukturalnym centrum znacznika i rozłożonych na boki ku podstawie kapliczki / *hortus conclusus* (w przypadku kapliczek prawostawnych i grekokatolickich też w miejscu przybicia skośnego *suppedaneum*).

Emanacja, materializowana np. za pomocą wotywnych wstążek, rozchodzi się zatem obowiązkowo od strukturalnego centrum bokami ku podstawie. Hipotetycznie możliwy kierunek, czyli \* ↖↗ <sup>23</sup> (co by oznaczało umocowanie wstążek u podstawy i rozciągnięcie ich do ramion krzyża), nie jest zaświadczony w zebranej bazie dokumentacji i można postulować, że nie występuje wcale (Haładewicz-Grzelak, 2022, s. 22–23). Preferowanie kierunkowości ↖↗ widoczne jest też w innych hieratycznych formach tekstualności wizualnej katolicyzmu. Dla przykładu, rysunek 27 dokumentuje tę kierunkowość na przedstawieniu Jezusa związanym z duchową ścieżką Boskiego Miłosierdzia. Dwa promienie spod szat są kanonicznie pokazane jako emanujące na boki (↖↗) w kierunku dorozumianego ziemskiego odbiorcy łaski (Haładewicz-Grzelak, 2022, s. 24)<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Szczególnie powszechne na poniemieckich terenach Śląska Opolskiego czy w rejonie Jeseníków.

<sup>22</sup> Wektorowy aspekt i kierunkowość już wielokrotnie występowały w analizach semiotycznych, np. zawarte są w klasycznej Łotmanowskiej definicji semiosfery, szeroko opracowanej w semiotyce np. przez publikacje Gunthera Kressa i Theo Van Leeuwena. W modelu semiotaktycznym nie odnoszę się do gramatyki obrazów.

<sup>23</sup> W interpretacjach fonologicznych \* oznacza derywację / reprezentację niedozwoloną (nieistniejącą).

<sup>24</sup> Więcej szczegółów na temat teologii takich przedstawień m.in. na stronie Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia <https://www.faustyna.pl/zmbm/>

Rysunki 28–31 stanowią zestawienie przykładów innych aspektów dynamiki przestrzeni wotywniej: rysunki 28–30 to hierofanie, które proponują określić mianem rotujących, a na rysunku 31 widzimy przykład hierofanii zwieńczającej, aczkolwiek, jak to nawet uwidoczniają udokumentowane egzemplarze, oba typy mogą się łączyć. Jak przedstawiono w Haładewicz-Grzelak (2022, s. 24–25), wykładniki tego typu wskazują, że przestrzeń wotywna może być postrzegana/odbierana przez członków danej społeczności jako obracająca się wokół centrum sakralności. W materialnej substancji kapliczki uwidacznia się to zazwyczaj jako umieszczenie wizerunków świętych / napisów na czterech bokach cokołu (rys. 30) lub jako otwieranie czterech stron kapliczki, rotacja górna (rys. 24, 29)<sup>25</sup>. Ten rodzaj dynamiki wymaga przeważnie elementu zwieńczenia, czy to w formie krzyża na szczycie czworobocznej kapliczki, czy to elementu półkolistego: taki element jako samoistny z kolei postuluję jako typ hierofanii zwieńczającej. Choć zatem hierofania zwieńczająca może łączyć się z hierofanią rotującą, może też występować na innych prostych bazach substancjalnych: krzyża przydrożnego (często prawosławnego) czy prostej kapliczki (patrz rys. 31). Daje się też zauważyć brak preferencji do umieszczania struktur emanujących w formach rotujących. Zatem złożone konkatencje, czyli np. hierofania rotująca z emanującą, nie wydają się dozwolone. Unikanie łączenia hierofanii emanującej z rotującą można tłumaczyć brakiem wyraźnego centrum *sacrum* w takich przedstawieniach (emanacja projektowana jest w kierunku od centrum).

Złożoność tego typu znaku hieratycznego można wymodelować analitycznie na kilka sposobów. W Haładewicz-Grzelak (2022, s. 29) zaproponowano modelowanie obiektowe, czyli wyprowadzenie pewnych zależności na przykładzie konkatencji schematów form substancjalnych. W tym artykule chciałabym jeszcze bardziej sformalizować i uprościć analizę pod kątem semiotaktycznym. Przede wszystkim, można postulować typ zwieńczający, rotujący i emanujący jako typy kierunkowości, wtedy oznaczyć je możemy odpowiednio  $[H^R]$ ,  $[H^E]$  i  $[H^Z]$ . Można też pójść głębiej analitycznie i zaproponować takie (meta)pierwsze, które różnicowałyby każdy typ kierunkowości. Przyjmując odpowiednie charakterystyki pomocnicze  $[\wedge]$  jako element zwieńczający oraz  $[\circ]$  jako typ rotujący, uzyskamy typy  $[H^\wedge]$  – hierofania emanująca i  $[H^\circ]$  – hierofania rotująca. Jest to ścieżka analityczna (prywatywna), mająca przewagę nad typem  $[H^R]$  etc., gdyż te same pierwsze możemy zastosować do metaopisu, dają też one niezależną motywację do rotacji/emanacji. Na przykład taką samą pierwszą możemy użyć na oznaczenie hierofanii zarówno zwieńczającej, jak i emanującej, miałyby dodatkowe określenia na górującą pozycję emanacji (w funkcji zwieńczenia):  $[E]$ . Zatem dla znacznika hieratycznego w formie hierofanii emanującej proponuję następującą reprezentację (częściową):  $[H^\wedge]$ , a np. hierofania zwieńczająca bez emanacji:  $[H^\wedge E]$ . Można oczywiście rozbić reprezentacje na warstwy szkieletowe, czyli wtedy  $[\wedge E]$  byłoby podpięte pod rdzeniem  $[H]$ . Można próbować jeszcze ekonomizować zaproponowane pierwsze, postulując typ  $[C]$  jako centrum sakralne kapliczki, wtedy typ rotujący byłby po prostu oznaczony przez brak cechy  $[C]$  – centryczności. Ta ostatnia droga rozumowania nie wydaje się

<sup>25</sup> Jak zauważyła kurator muzeum w Rumszyszkach, Jolita Banytė-Sadauskienė (komunikacja e-mail, 5.10.2022, egzemplarz tutaj figurujący jako rys. 24, to „dębowa kopia słupa dachowego, poświęcona pamięci powstańców ze wsi Gūdiszakis z 1863 r. Autorem jest Algirdas Vaižtaras, absolwent technikum Stepo Žuko. Słupek dachowy powstał w 1989 roku”.



jednak poprawna, gdyż semiotycznie typ rotujący jest bardziej nacechowany niż klasyczna kapliczka jednostronna: rzadziej spotykany, mniej naturalny i bardziej złożony wizualnie. W analizie prywatywnej z cechą [C] jednak byłby to typ domyślny, mniej złożony (czyli bez [C]), podczas gdy kanoniczna prosta kapliczka zawierałaby dodatkową cechę [C], a zatem byłaby analitycznie bardziej złożona (nacechowana) niż rotująca.

## **Nacechowanie w semiotaktyce tablic Mojżeszowych: sakrosfera chrześcijaństwa i judaizmu**

### *Cecha locativus*

Kolejny przykład zmian w nacechowaniu sakralnym znaku przynosi analiza danych badawczych zebranych jako digitalna znacznika hieratycznego w formie tablic Mojżeszowych ([TM]). Poniżej zreferuję w szczególności jeden aspekt badań nad nacechowaniem TM w sakrosferze chrześcijaństwa rzymskokatolickiego i judaizmu (Haładewicz-Grzelak [w recenzji], patrz też: Haładewicz-Grzelak, 2021), który związany jest z cechą [L], ale też ze skalami implikacyjnymi. Korpus [TM] wyłonił się jako podgrupa tworzonej przeze mnie od 2009 r. dokumentacji judaików w semiosferze współczesnej Europy. Zbierając bazę [TM] w sakrosferze judaizmu, jedocześnie zwróciłam uwagę na sposób umieszczania tego znacznika w obrębie kościołów chrześcijaństwa i rozpoczęłam jego dokumentowanie. Rysunki 33–40 stanowią zestawienie, w celach ilustracyjnych, odpowiednich próbek danych badawczych, z akcentem na aspektach, które zostaną następnie analitycznie wymodelowane. Choć analiza dotyczy kontekstu wyznania chrześcijańskiego, w celu uwy puklenia pragmatycznego ugruntowania tego znacznika, na rysunkach 33–36 zestawiono również kanoniczny kontekst wystąpień w ramach wyznania judaistycznego.

Procedury analityczne zastosowane do interpretacji regularności zaobserwowanych w korpusie badawczym są oparte na założeniu, że istnieje pewna hierarchia umieszczania znaczników hieratycznych (patrz strony od 2 z 29 do 5 z 29). Jeśli chodzi o sakrosferę judaizmu, poprzednio przeprowadzona analiza (Haładewicz-Grzelak, 2021) wykazała, że TM w sakrosferze judaizmu stanowią najbardziej nacechowany znacznik, najbardziej związany z instytucyjnym typem sakrosfery i z naczelną cechą [L] Przyjmuję to za punkt odniesienia do ustalenia dalszych zmian. Jedyne wystąpienia tego znacznika, jakie udało mi się zaobserwować na synagogach, to pozycja najmocniejsza – fasadowa albo nawet w przeszłości – górująca (patrz szczególnie rys. 33–34). Wewnątrz synagogi, w odróżnieniu od innej symboliki, TM występują tylko raz, w centralnym sakralnym miejscu Aaron ha-kodesz (rys. 35–36).

Zdjęcia zebrane jako rysunki 37–38 ilustrują konteksty typowe dla chrześcijaństwa rzymskokatolickiego, a jako rysunki 39–40 – dla protestanckiego. Jeśli chodzi o znakowość protestantyzmu, należy zrobić zastrzeżenie, że kontekst, w jakim udokumentowałam [TM], jest bardzo specyficzny – tzw. Kościoły Pokoju zdecydowanie nie mogą być uznane za typowe protestanckie miejsca kultu religijnego, ale były to jedyne dla mnie dostępne miejsca, gdzie mogłam udokumentować tego typu znakowość hieratyczną (w sumie trzy egzemplarze).



**Rysunek 33.** Tablice Mojżeszowe w pozycji górującej na pozostałościach synagogi w Drohobyczu (Ukraina) [dokumentacja z roku 2013]. Obecnie synagoga jest odnowiona.



**Rysunek 34.** Synagoga w Wilnie (Litwa). Fot. Romuald Mieczkowski.



**Rysunek 35.** Wnętrze synagogi Slat al-Azama, Marakesz (Maroko).



**Rysunek 36.** Wnętrze synagogi przy ulicy Do-hány, Budapeszt (Węgry).



**Rysunek 37.** Kościół pw. Narodzenia Najświętszej Maryi Panny, Labin (Chorwacja).



**Rysunek 38.** Nieczynny kościół pw. św. Michała w Vernéřovicach, region Broumov (Czechy).



**Rysunek 39.** Tablice Mojżeszowe znajdują się po lewej stronie ołtarza. Drewniany kościół artykulacyjny (Kostel Nejsvětější Trojice) w Kieżmarku (Słowacja).

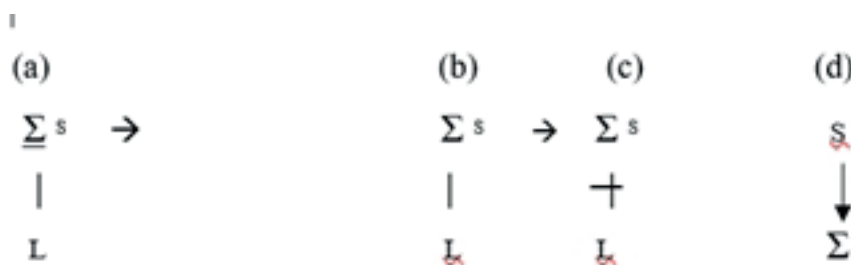


**Rysunek 40.** Tablice Mojżeszowe trzymane przez postać samego Mojżesza. Kościół Pokoju, Jawor (Polska).

Preferencje zebrane jako implikacje – ograniczenia współwystępowania [TM], czyli tzw. *cooccurrence restrictions*, opisują dane w kontekście symboliki chrześcijaństwa w sakrosferze instytucjonalnej w następujący sposób (preferencje 1–4 dotyczą sakrosfery instytucjonalnej katolicyzmu, 5 – wyznania protestanckiego):

- 1) [ST] jako znak *simplex* (prosty) występuje przeważnie w najwyższej części ambony (baldachim) jako *locus* pierwotny.
- 2) W dolnych partiach ambony kanonicznie znajdują się rzeźby czterech ewangelistów (lub ich alegorie, np. w postaci poszczególnych zwierząt) oraz teksty ewangeliczne, np. cytaty z Nowego Testamentu lub Listów Apostolskich.
- 3) W funkcji atrybutywnej (diakrytycznej) jest mniej ograniczeń (lub brak jest wersji mocnej) co do występowania [TM].
- 4) \* Tekst ewangelicki w górnej części ambony i w dolnej części tylko [ST] (nie w wersji przypisowej). [\*[ST] w dolnej części ambony i Ewangelie w górnej] (Haładewicz-Grzelak [w druku]).
- 5) W protestanckiej sakrosferze instytucjonalnej [TM] jako samodzielny znacznik (znak prosty) nie jest preferowany, występowanie jako atrybutu innych tekstów hieratycznych (postać Mojżesza) lub w wersji zlenityzowanej (np. podtrzymywane przez anioła).

Próba semiotaktycznego wymodelowania zestawu tych preferencji, wzorowana na przedstawieniach fonologii współczesnej<sup>26</sup>, przedstawiona jest na wykresie [2] na rysunku 41. Ten sposób analizy ma za zadanie zapewnienie jednolitego wyjaśnienia pierwszej [L].



#### Adnotacja:

- [ $\Sigma$ ] – pierwiastek znaku,
- [H] – aspekt hieratyczny (sakralność),
- [L] – semiotyczna pierwsza [L] wyróżniona już w Haładewicz-Grzelak (2018)
- [ ] – szkieletowa linia asocjacyjna, a „-” oznacza rozłączenie tej linii asocjacyjnej (por. np. Davenport, Hannahs [1998])

**Rysunek 41.** Interpretacja semiotaktycznych preferencji i nacechowania wystąpień [TM] w instytucjonalnej sakrosferze.

Wykres przedstawia subsegmentalną strukturę znaku hieratycznego [TM] w różnych kontekstach sakrosfery instytucjonalnej (patrz Haładewicz-Grzelak [w recenzji]). Elementy

<sup>26</sup> Przykładowo, fonologia rządu (*gouvernement phonology*) patrz np. Kaye i in. (1985, 1990).

ty rysunku 41 (według Haładewicz-Grzelak [w recenzji]) modelują następującą sytuację: [S] jest zawsze odniesieniem dodanym, czyli aspektem sakralności, który może być przypisany do dowolnych przedmiotów (drzewa, obrazu, kamienia itp.) według kulturowego klucza. W ten sposób znacznik hieratyczny jest już znakiem nacechowanym i bardziej złożonym niż odpowiedni znak z wymiaru *profanum*, ponieważ jego tektonika polega na obecności dodatkowej pierwszej. Wersję tego aspektu przedstawia punkt (d) rysunku 41. Kierunkowość i aktywny aspekt [S] ukazuje zmiana linii asocjacyjnej w wektor (wiązanie).

Następnie obecność pierwszej [L] określa, czy dany znacznik ma ustaloną pozycję w sakrosferze, czy nie. Jak podkreślono w Haładewicz-Grzelak (w recenzji), musimy wziąć pod uwagę jeden parametr zależny. Mianowicie, należy ustalić, czy postać, w której [TM] występuje, funkcjonuje jako znak główny, czy występuje w funkcji atrybutywnej (diakrytycznej) (np. rys. 39). Innymi słowy, aspektem, który należy wymodelować analitycznie, jest różnica między [TM] wpisanym w większy tekst wizualny, w przeciwieństwie do funkcjonowania jako *uniseme* (jedyne, niezależny tekst wizualny). W moich danych wizualnych przekłada się to na różnicę między tekstami, w których [TM] jest podtrzymywany przez postać Mojżesza/anioła, a reprezentacją, w której [TM] funkcjonuje niezależnie. Aby uchwycić tę różnicę w sposób analityczny, sugeruję znowu odwołanie się do fonologicznego aspektu naczelności (*headedness*), który został już poprzednio ogólnie przedstawiony.

Jak zostało już wspomniane, w standardowej fonologii rządu tzw. pierwsze rezonansowe (*resonance primes*), modelujące konkretny fonem, mogą mieć status pierwszej naczelnej (*headed*). Naczelna pierwsza prowadzi reprezentację, a jej udział ilościowy w całości struktury znaku jest większy niż innych. Zgodnie z tym, w punkcie (a) wykresu na rysunku 41 przedstawiona została sugestia tektoniki znaku hieratycznego w postaci [TM] w kontekście wyznania judaistycznego. Jest to najbardziej złożona strukturalnie wersja tego znacznika, gdyż występuje obowiązkowo, jako rdzenny, centralny znacznik w synagodze. Analizowany kontekst możemy zatem wymodelować jak w punkcie (a) wykresu na rysunku 41:  $\Sigma^s + L$ , co oznacza relatywnie najmocniejsze nacechowanie znaku umocowanego i naczelnego. To byłoby jego pozycjonowanie np. w synagodze w kontekście wyznania judaistycznego. Zaproponowałam łańcuch implikacyjny oznaczony strzałkami poziomymi (a – c), ponieważ możemy założyć, że malejąca wyrazistość semiotyczna (nacechowanie) pociąga za sobą stopniową utratę dodatkowych semiotaktycznych pierwszych.

Podobnie jak [S], subsegmentalna pierwsza [L] również może zostać odłączona. Innymi słowy, im bardziej sprecyzowane i ograniczone kontekstowo jest położenie znaku hieratycznego, tym bardziej jest on nacechowany. Zgodnie z tymi kryteriami [TM] w kościołach katolickich jest bardziej wyraziste (nacechowane) niż np. cytaty z pism Nowego Testamentu, ponieważ ich pozycja jest ograniczona do kontekstu ambony (w obecnych czasach, też udokumentowałam [TM] na ambonce). Jeśli chodzi o obecność w zborach protestanckich (jedynie na podstawie zebranej dokumentacji z Kościołów Pokoju), widzimy, że [TM] nie ma ograniczeń co do występowania, dlatego proponuję interpretację struktury tego znacznika jak na rysunku 41 (b), z odłączoną [L], co uważam za znacznik mniej nacechowany niż w kościołach katolickich. Widzimy zatem, że ten sam zestaw kilku zaproponowanych semiotaktycznych pierwszych pozwolił uchwycić analitycznie różnice w tekstualności wizualnej wraz z kontekstem występowania. Im bardziej ustalony kontekst (otoczenie) znacznika, tym bardziej jest on nacechowany. Kontekst rozwarstwia się na dwa aspekty: 1)

[L], czyli możliwość przesuwania samego znacznika w obrębie danego wycinka sakrosfery instytucjonalnej ([L] może też być kategorią nadrzędną w stosunku do [E]); 2) kontekst rozpatrywany centralnie, czyli czy dozwolone są elementy dodane do danego znacznika. Jeśli nie można dodawać elementów (bo wtedy znacznik staje się atrybutem), wówczas jest on bardziej nacechowany.

## Podsumowanie

W artykule zostały zestawione i rozszerzone niektóre z interpretacji semiotaktycznych, przeprowadzonych w Haładewicz-Grzelak (np. 2018, 2021, 2022 [w recenzji]) według macierzy typologicznej *sacrum/profanum* i odnoszące się do zebranych baz dokumentacji znaczników hieratycznych. W ramach tego podziału omówiłam pragmatyczny wymiar wybranej znakowości hieratycznej i jego strukturalne warianty na przykładzie znaczników w formie ikonografii św. Mikołaja, kapliczek przydrożnych i tablic Mojżeszowych. Artykuł miał na celu przedstawienie możliwości procedur analitycznych z wykorzystaniem postulowanych części składowych znaku hieratycznego.

Zgodnie z kanonem myśli Karla Poppera, każdy paradygmat w pewien sposób abstrahuje od jednego typu danych w celu uwytknienia innych, co skutkuje uzyskaniem odmiennego typu rezultatów badawczych. Kierunek zaproponowany jako semiotaktyka ma w założeniach wymodelowanie pewnej dynamiki wizualności i przestrzeni wotywniej, z uwzględnieniem kontekstu wystąpienia. Jak w każdym modelu naukowym, przedstawiona tu perspektywa badawcza podlega kryterium weryfikowalności (patrz np. Riocoeur, 1989, s. 167), co w praktyce oznacza, że można ją cały czas udoskonalać przez poprawienie, a nawet zanegowanie niektórych z jej analiz. Ustalenie epistemologicznych granic stwarza możliwość zaprzeczenia, co z kolei stanowi podstawę wszelkich badań naukowych.

Choć zreferowane wnioski odnoszą się wyłącznie do perspektywy semiotycznej, a w szczególności, jej postulowanej gałęzi, semiotaktyki, nie należy zapominać, że analiza zewnętrznych eksponentów znakowości sakralnej daje pewien wgląd (oczywiście ograniczony samą naturą danych badawczych) w świadomość religijną podmiotów, które je wytworzyły. Substancjalne wykładniki jako gesty wotywnie odbijają sposób postrzegania i przeżywania *sacrum* przez poszczególne społeczności, które czują potrzebę tworzenia tych znaczników i należy im się ciągła uwaga badawcza, tym bardziej że sakrosfera w postmodernistycznym społeczeństwie ulega ciągłej atrofii.

## Literatura

- Andrews, E. (1987). Jakobsonian markedness theory as a mathematic principle. W: K. Pomorska, E. Chodakowska, H. McLean, B. Vine (red.) *Language, Poetry and Poetics. The generation of the 1880s. Jakobson, Trubeckoy, Majakouskij. Proceedings of the First Roman Jakobson Colloquium at the Massachusetts Institute of Technology, October 5–6 1984* (s. 175–198). Mouton de Gruyter.
- Andrews E. (1990). *Markedness theory. The union of asymmetry and semiotics in language*. Duke University Press.

- Bourdieu, P. (1990 [1980]). *The logic of practice*. [transl. R. Nice]. Stanford University Press.
- Cunningham, S. (2001). Popular media as public 'sphericules' for diasporic communities. *International Journal of Cultural Studies*, 4(2), 131–147.
- Danesi, M. (1998). The 'Dimensionality Principle' and semiotic analysis. *Sign Systems Studies*, 26, 42–60.
- Dressler, W. U., Dziubalska-Kořaczyk, K. (2006). Proposing morphonotactics. *Rivista di Linguistica*, 18(2), 249–266.
- Dressler, W. U., Dziubalska-Kořaczyk, K., Pestal, L. (2010). Change and variation in morphonotactics. *Folia Linguistica*, 31, 51–67.
- Dziubalska-Kořaczyk, K. (2009). NP. extension. B&B Phonotactics. *Poznan Studies in Contemporary Linguistics*, 45(1), 55–71.
- Dziubalska-Kořaczyk, K. (2010). Czy fonologia może być naturalna? W: J. Fisiak (red.), *Język a komunikacja 29. Studia Językoznawcze: od językoznawstwa teoretycznego do stosowanego* (s. 11–28). Krakowskie Towarzystwo Popularyzowania Wiedzy o Komunikacji Językowej „Tertium”.
- Durkheim, É. (2010 [1912]) *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*. Tłum. A. Zadrożyńska. Wstęp i red. nauk. E. Tarkowska. Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Eliade, M. (1965 [1957]). *Le sacré et le profane*. Éditions Gallimard
- Eliade, M. (1993 [1949]). *Traktat o historii religii*. Przeł. J. Wierusz-Kowalski. Wydawnictwo Opus.
- Gajda, S., Sobeczko H. (red.). (1998). *Człowiek – dzieło – sacrum*. Wydawnictwo Świętego Krzyża.
- Gitlin, T. (1998). Public sphere or public sphericules? W: T. Liebes, J. Curran (red.), *Media, ritual and identity* (s. 168–174). Routledge.
- Goldsmith, J. A. (1979). *Autosegmental phonology*. Garland Publishing,
- Goldsmith, J. A. (2015). [Review of ] D. Robert Ladd (2014). „Simultaneous Structure in Phonology”. Oxford: Oxford University Press. xvi+182 pages. 2014. *Phonology*, 32, 318– 325.
- Haładewicz-Grzelak, M. (2012). Dynamic modeling of visual texts: A relational model. *Semiotica*, 190, 211–251.
- Haładewicz-Grzelak, M. (2018). *Semiotaktyczne studium sakrosfery kultury na materiale wybranych przykładów wizualnej symboliki hierofanicznej*. Oficyna Wydawnicza Politechniki Opolskiej.
- Haładewicz-Grzelak, M. (2022). Crowning, rotating and emanating hierophonies with *elevatio* aspect in wayside shrines. *Semiotica*, 244, 1–36.
- Haładewicz-Grzelak, M. [w recenzji]. Markedness effects in the semiotactics of the hieratic marker of Stone Tablets in the Christian sacrosphere. ec.
- Jakobson, R. (1968)[1941]). *Child language, aphasia, and phonological universals*. Przeł. A. R. Keiler. Mouton.
- Jakobson, R. (1971). Appendix III: Autobiographical notes on N. S. Trubetskoy as related by Roman Jakobson. W: N. S. Trubetskoy: *Principles of phonology* (s. 309–323). Transl. Ch. A. M. Baltaxe. University of California Press (1969/1979 [1958/1962]).
- Kaye, J., Lowenstramm, J., Vergnaud, J.-R. (1990). Constituent structure and government in phonology. *Phonology*, 7, 193–231.
- Kaye, J., Lowenstamm, J., Vergnaud, J.-R. (1985). The internal structure of phonological elements: A theory of charm and government. *Phonology Yearbook*, 2, 305–328.
- Kowalski, P. (1994). *Prośba do Pana Boga: Rzecz o gestach wotywnych*. Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej.
- Lacy, P., de (2006). *Markedness. Reduction and preservation in morphonology*. Cambridge University Press.

- Pike, K. L. (1967 [1954]). Language in relation to a unified theory of the structure of human behaviour. W: C. H. van Schooneveld (red.), *Janua Linguarum. Studia memoriae Nicolai van Wijk dedicata. Series Maior XXIV*. Mouton & Co.
- Pomorska, K., Chodakowska, E., McLean, H., Vine, B. (1987). (red). *Language, poetry and poetics. The generation of the 1880s. Jakobson, Trubeckoy, Majakowskij. Proceedings of the First Roman Jakobson Colloquium at the Massachusetts Institute of Technology, October 5–6 1984*. Mouton de Gruyter.
- Riocoeur, P. (1989 [1976]). *Wyjaśnianie i rozumienie* [przedruk z: P. Riocoeur, *Interpretation theory. Discourse and the surplus of meaning*. Texas Christina University Press. Fort Worth]. W: P. Riocoeur. *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism* (s. 156–186). [tłum i wybór: K. Rosner, P. Graff] PIW.
- Stampe, D. (1979 [1973]). *A dissertation on natural phonology*. Garland.
- Trubetzkoy, N. (1933). La phonologie actuelle. *Journal de psychologie normale et pathologique*, 30, 227–246.
- Trubecki, M. S. [N.S. Trubetzkoy] (1969/1979 [1958/1962]). *Principles of phonology* [tłum. Ch. A. M. Baltaxe]. California University Press.
- Waugh, L. (1982). Marked and unmarked: A choice between unequals in semiotic structure *Semiotica*, 38, 299–318.
- Walendowska, B. (1987). Sacrum/profanum W: Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne* (s. 323–326). PWN.







VARIA

2



Rafał Młyński  
Uniwersytet Jagielloński  
ID <https://orcid.org/0000-0001-9069-0612>  
e-mail: rafal.mlynski@uj.edu.pl

Elżbieta Sadowska  
Uniwersytet Warszawski  
ID <https://orcid.org/0000-0002-3854-3196>  
e-mail: e.sadowska3@uw.edu.pl

Forum Lingwistyczne  
tom 11, nr 1 (2023)  
ISSN 2450-2758 (wersja elektroniczna)  


DOI: <http://doi.org/10.31261/FL.2023.11.1.03>

złożone: 16.05.2022  
zaakceptowane: 20.05.2022  
opublikowane: 1.06.2023

## Zaburzenie ze spektrum autyzmu w warunkach dwujęzyczności Przegląd badań

Autism spectrum disorder in bilingual environment: review of research

**Abstract:** In their article, Rafał Młyński and Elżbieta Sadowska examine the broad problem of communication disorders in the context of childhood bilingualism and, in particular, research on the autism spectrum disorder (ASD). They give an overview of topics related to ASD in the context of bilingualism as addressed by researchers in international and Polish publications and examine their theoretical and practical implications. They used the thus collected literature on the subject to formulate postulates useful for further Polish research on the communication of bilingual children with autism spectrum disorders. The most important of them is raising awareness that children with autism spectrum can grow up in a bilingual environment and depriving them of their heritage language can have many negative consequences.

**Key words:** autism spectrum disorder (ASD), bilingualism, review of research

**Abstrakt:** Niniejsze opracowanie wpisuje się w szeroką problematykę zaburzeń komunikacji w warunkach dwujęzyczności dziecięcej, a w szczególności badań nad zaburzeniami ze spektrum autyzmu (ang. *autism spectrum disorder* – ASD). W artykule zaprezentowano przegląd tematów poruszanych przez badaczy w międzynarodowych i polskich publikacjach dotyczących ASD w warunkach dwujęzyczności oraz ich teoretyczno-praktyczne implikacje. Zebrana literatura przedmiotu posłużyła do sformułowania postulatów przydatnych dalszym polskim badaniom nad komunikacją dwujęzycznych dzieci ze spektrum autyzmu. Do najważniejszych z nich należy zbudowanie świadomości, iż dzieci ze spektrum autyzmu mogą wzrastać w dwujęzycznym środowisku, zaś pozbawienie ich języka rodzinnego może mieć wiele negatywnych konsekwencji.

**Słowa kluczowe:** spektrum autyzmu (ASD), dwujęzyczność, przegląd badań

Postępująca globalizacja oraz ruchy migracyjne są czynnikami, które w ostatnich kilkunastu latach silnie zmieniają strukturę polskiego społeczeństwa. Jednym z najczęściej obserwowanych zjawisk jest napływ emigrantów z Ukrainy oraz Białorusi. Jak podają

statystyki, w 2017 r. na terenie Polski przebywało ok. 900 000<sup>1</sup> obywateli ukraińskich oraz ponad 50 000<sup>2</sup> białoruskich. Motywem przyjazdu były głównie cele ekonomiczne, edukacyjne oraz polityczne (aneksja Krymu przez Federację Rosyjską w 2014 r.). Obecnie liczba obywateli Ukrainy w Polsce lawinowo wzrasta – z powodu toczących się na Ukrainie działań wojennych spowodowanych atakiem Rosji pod koniec lutego 2022 r. Należy zwrócić uwagę na fakt, że fala uchodźców zza wschodniej granicy to głównie kobiety i dzieci. Sytuacja ta powoduje, iż w polskich przedszkolach oraz szkołach pojawiają się dzieci ukraińsko- i rosyjskojęzyczne, które prawdopodobnie niebawem rozpoczną nabywanie języka polskiego jako drugiego. W toku tego procesu uczniowie ci staną się dwujęzyczni i tak samo jak dzieci jednojęzyczne – mogą wykazywać niezależne od bilingwizmu zaburzenia, w tym ze spektrum autyzmu. Stan ten implikuje natychmiastową potrzebę rozszerzenia wiedzy logopedów o zagadnienie dotyczące wzrastania dziecka z autyzmem w wielojęzycznym środowisku. Pomocą w tym zakresie może być niniejszy przegląd literatury, mający na celu przybliżenie zagranicznych i polskich badań nad funkcjonowaniem językowym dwujęzycznego dziecka z autyzmem.

W prezentowanym tekście w pierwszej kolejności zostały zarysowane przykłady polskich i zagranicznych badań nad zaburzeniami komunikacji w warunkach bilingwizmu, a następnie wpisano w nie tematykę dwujęzyczności i zaburzeń ze spektrum autyzmu (*autism spectrum disorder* – ASD), również widzianą z perspektywy polskich i zagranicznych badaczy.

## **Badania nad zaburzeniami komunikacji w kontekście dwujęzyczności dziecięcej**

Światowa literatura przedmiotu zawiera wiele prac, dotyczących różnorodnych aspektów komunikacji dzieci wychowujących się w dwujęzycznym środowisku. Szczególnie interesującą dla logopedów tematyką jest kwestia zaburzeń mowy i języka w kontekście bilingwizmu. Ze względu na charakter i temat prezentowanego artykułu zasygnalizowano jedynie wybrane kierunki badań prowadzonych w tym zakresie w Polsce i za granicą.

Jednym z obszarów badań podejmowanych w zagranicznej literaturze przedmiotu jest ocena znajomości języka i podejmowanie wczesnej interwencji w przypadku dzieci o specjalnych potrzebach wychowywanych w dwujęzycznym środowisku. Jak wskazują Rama Novogrodsky i Natalia Meir (2020), dzieci te powinny być diagnozowane (i poddawane terapii) we wszystkich językach, którymi się posługują. Zdaniem badaczek, nie ma dowodów wskazujących na to, by dzieci z zaburzeniami rozwojowymi nie mogły przyswajać dwóch języków i stać się wielojęzyczne (Novogrodsky i Meir, 2020). Potwierdzeniem tych wniosków są, np. wyniki badań mających na celu ocenę zdolności językowych dzieci z zespołem Downa wychowywanych w środowisku dwujęzycznym (Burgoyne i in., 2016; Kay-Raining Bird i in., 2015), które wskazują, iż dwujęzyczność nie wpływa negatywnie

<sup>1</sup> Dane na podstawie raportu: „Obywatele Ukrainy pracujący w Polsce – raport z badania”. Pobrano 8 kwietnia 2022 z: [https://www.nbp.pl/aktualnosci/wiadomosci\\_2018/obywatele-Ukrainy-pracujacy-w-Polsce-raport.pdf](https://www.nbp.pl/aktualnosci/wiadomosci_2018/obywatele-Ukrainy-pracujacy-w-Polsce-raport.pdf)

<sup>2</sup> Dane na podstawie: „Rośnie liczba obcokrajowców pracujących w Polsce. Coraz więcej Białorusinów”. Pobrano 8 kwietnia 2022 z: <https://www.money.pl/gospodarka/rosnie-liczba-obcokrajowcow-pracujacych-w-polsce-coraz-wiecej-bialorusinow-672480464267552a.html>

na rozwój językowy tej grupy dzieci. Warto zauważyć, że tematyka ta jeszcze do niedawna nie była podejmowana w badaniach, mimo że wiele osób z zespołem Downa wychowuje się w dwujęzycznym środowisku (por. Kay-Raining Bird i in., 2015).

W badaniach, których celem jest udzielenie odpowiedzi na pytanie o to, czy wzrastanie w dwujęzycznym środowisku jest korzystne czy szkodliwe, biorą również udział dzieci z ubytkiem słuchu (zob. Diego-Lázaro, 2021). Ferenc Bunta i Michael Douglas (2013) po przeanalizowaniu wyników badań uzyskanych przez dwujęzyczne dzieci z ubytkiem słuchu korzystające z urządzeń słuchowych (implantów ślimakowych i aparatów słuchowych) doszli do wniosku, że u dzieci tych mogą być wspierane obydwa języki foniczne – bez ryzyka, iż wpłynie to negatywnie na ich rozwój językowy. W opinii badaczy może mieć to również pozytywne konsekwencje (Bunta i Douglas, 2013). Z kolei biorąc pod uwagę umiejętność uczenia się nowych słów, nie zauważono u dzieci z ubytkiem słuchu ani negatywnego, ani pozytywnego wpływu dwujęzyczności na tę umiejętność (Diego-Lázaro i in., 2021).

Niezwykle złożonym zagadnieniem jest kwestia dwujęzyczności w kontekście mutyzmu wybiórczego. Dużą trudność sprawia praktykom diagnozowanie zwłaszcza dzieci cudzoziemskich z tym zaburzeniem (Toppelberg i in., 2005), co miało swój wydzźwięk w klasyfikacji DSM-IV, w której wykluczano diagnozę mutyzmu wybiórczego u dzieci imigrantów nabywających drugi język, gdyż wskazywano, że mogły one przechodzić przez tzw. okres ciszy<sup>3</sup>. Badacze podkreślają jednak, iż nie należy mylić okresu ciszy (ang. *silent period*, *silent phase*) z mutyzmem wybiórczym. Wbrew pozorom, mutyzm wybiórczy nie jest wcale rzadko występującym zaburzeniem i, jak wskazują badania dzieci imigrantów oraz dzieci z mniejszości językowych, ryzyko jego wystąpienia jest w tej grupie znacznie wyższe (Toppelberg i in., 2005).

W Polsce również podejmowane są badania nad dwujęzycznością w kontekście zaburzeń mowy i języka. Na ich potrzebę zwróciła uwagę Jadwiga Cieszyńska (2014), prezentując wyniki diagnoz polskich dzieci w *Early Intervention Center Promed* (dotyczyły one: dyslalii, jąkania się, alalii, afazji dziecięcej, zespołu Aspergera i autyzmu). Opisu specyficznego zaburzenia językowego (SLI) i jego implikacji u dzieci dwujęzycznych na gruncie polskim podjęty się Ewa Haman, Magdalena Łuniewska, Agnieszka Maryniak oraz Zofia Wodniecka (2018). Z kolei alalii w warunkach bilingwizmu polsko-angielskiego poświęcona jest monografia *Mowa dzieci dwujęzycznych. Norma i zaburzenia* (2019) Marzeny Błasiak-Tytuły. Autorka, biorąc pod uwagę oba języki, dokonała porównania, które wykazało, iż dzieci z deficytem komunikacyjnym zaprezentowały się zdecydowanie gorzej niż dzieci bez zaburzeń. Podejmowane są również problemy szczegółowe, przybierające często formę studium przypadku (por. Kuć, 2018)<sup>4</sup> czy porównawczego studium przypadków (por. Młyński, 2016)<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Caroline Bligh i Rose Drury (2015) definiują okres ciszy jako „brak rozumienia dyskursu oraz kierowanych instrukcji w języku dodatkowym” (ang. *additional language*).

<sup>4</sup> Joanna Kuć przedstawiła studium przypadku ormiańsko-polskiej dziewczynki z mutyzmem wybiórczym oraz opis podjętych działań terapeutycznych (Kuć, 2018).

<sup>5</sup> Rafał Młyński przedstawił studia przypadków dwojga dzieci z bilingwizmem hiszpańsko-polskim, z których jedno prezentowało trudności o charakterze dysleksji. Badania wskazały, iż w trakcie pisania ze słuchu oraz z pamięci chłopiec z zaburzeniem prezentował więcej błędów syntagmatycznych oraz paradygmatycznych niż dziecko w normie rozwojowej.

## **Zaburzenia ze spektrum autyzmu a dwujęzyczność – kierunki zagranicznych badań**

Nasze rozważania koncentrują się wokół – wzrastających w dwujęzycznym środowisku – dzieci, u których zdiagnozowano autyzm. Mając na uwadze fakt, jak istotną kwestią jest używanie do opisu neutralnych określeń, nienacechowanych stereotypowym myśleniem (por. Sadowska, 2021), w prezentowanym opracowaniu na określenie dziecka, u którego zdiagnozowano autyzm, będziemy używać określenia „dziecko z autyzmem”, natomiast na oznaczenie dzieci, które nie mają cech ASD – określenia „dzieci neurotypowe”. Zaburzenie ze spektrum autyzmu zaliczane jest do zaburzeń neurorozwojowych. Jego cechą charakterystyczną są jakościowe nieprawidłowości w obrębie komunikacji społecznej oraz interakcji społecznych, jak również ograniczone, powtarzalne wzorce zachowań, zainteresowań lub czynności (Chojnicka i in., 2020). W dalszej części artykułu zostaną zaprezentowane wybrane kierunki badań nad różnorodnymi aspektami komunikacji dwujęzycznych dzieci z ASD.

Jedno z pól badawczych eksplorowanych w zagranicznych analizach stanowi występowanie deficytów komunikacyjnych wynikających z ASD u dzieci wychowywanych dwujęzycznie. W niniejszym opracowaniu dwujęzyczność jest rozumiana jako regularne używanie dwóch języków bądź dialektów w codziennej praktyce (Grosjean, 2010). Osoby dwujęzycznej nie można postrzegać jako połączenia dwóch jednojęzycznych osób, gdyż występuje u niej unikatowa i specyficzna językowa konfiguracja (Grosjean, 2010).

### ***Zaburzenia mowy, języka i komunikacji w ASD u dzieci dwujęzycznych***

W szerokim zakresie podejmowana jest problematyka rozwoju mowy i języka dwujęzycznych dzieci z autyzmem. Na uwagę zasługują doniesienia Ifigeneii Dosi oraz Savvasa Sotiriadisa, którzy stworzyli porównawcze studium kształtowania się komunikacji u dwojga dzieci z autyzmem, z których jedno było dwujęzyczne, a drugie jednojęzyczne (2020). Obserwując 7-miesięczną terapię logopedyczną, Dosi i Sotiriadis przedstawili obszerną prezentację przyrostu zdolności komunikacyjnych dzieci porozumiewających się w języku greckim – od posługiwania się gestami i onomatopejami do tworzenia zdań złożonych z trzech wyrazów. Jej przebieg wyraźnie wskazuje na przewagę dziecka bilingwalnego nad monolingwalnym w różnych lingwistycznych obszarach. Dziecko bilingwalne szybciej przyswajało podsystem fonologiczny, mowę czynną i bierną, werbalne i niewerbalne umiejętności pragmatyczne oraz kognitywne. Ustalenia Dosi i Sotiriadisa korespondują z wnioskami Eleni Baldimtsi, Eleni Peristeri, Ianthi Tsimplin i Agneliki Nicolopoulou (2016), dotyczącymi pozytywnego oddziaływania dwujęzyczności na przyrost zdolności komunikacyjnych osób z ASD.

Przedmiotem badań Any Marii Gonzalez-Barrero i Aparnay Nadig (2018) były zasób leksykalny oraz sprawność morfologiczna dwujęzycznych dzieci z ASD, skorelowane z czasem ekspozycji na język. Ich wyniki dowiodły, że poziom ekspozycji językowej okazał się największym predyktorem rozwoju słownictwa biernego oraz sprawności morfologicznej w języku francuskim (badanie przeprowadzo w Kanadzie). Stwierdzono również, że pamięć robocza stanowiła czynnik korelujący z zasobem leksykalnym oraz morfologią, natomiast wiek dzieci miał wpływ na rozwój kompetencji w zakresie morfologii. Konkluzja Gonza-

lez-Barrero i Nadig jest spójna z wynikami Catherine Hambly i Erica Fombonne'a (2014), iż istnieje wyraźny związek między poziomem ekspozycji na języki a biegłością językową.

Badania nad zasobem leksykalnym dzieci z autyzmem stały się także przedmiotem zainteresowania Jill Petersen, Stefki Marinovej-Todd oraz Pat Mirendy (2012). Wyniki wskazały, że dzieci dwujęzyczne miały większy zasób leksykalny oraz lepiej radziły sobie w zadaniach leksykalnych niż dzieci monolingwalne (w języku angielskim). W swojej konkluzji autorki nawiązały do wyników Barbary Pearson i współpracowników, stwierdzając, iż dzieci dwujęzyczne mają porównywalny lub większy słownik niż dzieci jednojęzyczne (1993).

Oprócz badań zasobu leksykalnego i nabywania zdolności komunikacyjnej prowadzono także badania nad rozwojem recepcji oraz ekspresji językowej. W tym przypadku dzieci angielsko-hiszpańskojęzyczne z autyzmem wykazywały się takim samym poziomem rozwoju, co dzieci anglojęzyczne. Ciekawą obserwacją było też to, iż dzieci dwujęzyczne używały więcej gestów niż jednojęzyczne (Valicenti-McDermott i in., 2012).

Szersze ujęcie umiejętności językowych u jedno- i dwujęzycznych dzieci z ASD (syntaktyka, rozumienie i słuchanie oraz tworzenie pytań i poszerzanie zasobu leksykalnego) badał Mohammad Hamad Al-khresheh (2020). Zauważył on, iż obie grupy dzieci doświadczały podobnych, dużych trudności komunikacyjnych w obrębie syntaktyki, rozumienia i słuchania oraz umiarkowanych w zakresie tworzenia pytań oraz poszerzania zasobu leksykalnego.

### ***Wpływ dwujęzycznego środowiska na zdolność komunikacyjną dziecka z autyzmem***

Kolejnym problemem poruszonym przez zagranicznych badaczy jest wpływ dwujęzycznego środowiska na zdolność komunikacyjną dziecka z autyzmem. Hambly i Fombonne (2012) wskazali, iż funkcjonowanie tych dzieci w bilingwalnym otoczeniu nie jest czynnikiem wyzwalającym dodatkowe opóźnienia bądź komplikacje w rozwoju językowym w porównaniu z dziećmi z jednojęzycznego środowiska. Podobne wnioski wysunęła Vanessa Zhou i współpracownicy (2017) – bilingwalna stymulacja nie wpływała negatywnie na rozwój umiejętności społecznych i językowych w porównaniu z jednojęzycznymi rówieśnikami z autyzmem. Wartą przytoczenia jest również obserwacja, iż po dwóch latach terapii dwujęzyczne dzieci osiągały lepsze wyniki w zakresie użycia gestów niż dzieci jednojęzyczne. Brak negatywnego wpływu dwujęzycznego środowiska na rozwój komunikacji wykazali także J. Kaori Ohashi i współpracownicy (2012). Autorzy porównali dwu- i jednojęzyczne dzieci z autyzmem w wieku od 24 do 52 miesięcy, biorąc pod uwagę nasilenie objawów autyzmu, wiek wypowiedzenia pierwszego słowa, pierwszych fraz, mówienia i rozumienia oraz funkcji komunikacyjnych. Te same konkluzje pojawiły się w raporcie Samantha Siyambalaitii i współpracowników (2022) – po 12-miesięcznej terapii dzieci dwujęzyczne osiągały podobne wyniki w zakresie umiejętności społecznych oraz rozwoju komunikacji.

Osobnym zagadnieniem jest narracja u dwujęzycznych dzieci z ASD. Związkiem narracji z funkcjami wykonawczymi zajęła się Peristeri i współpracownicy (2020). Zespół wykazał, że dwujęzyczne dzieci z autyzmem osiągały wyższe wyniki w zakresie makro- i mikrostruktury narracyjnej niż ich jednojęzyczni rówieśnicy. U dzieci bilingwalnych lepiej również funkcjonowały uwaga wzrokowa, pamięć robocza oraz monitorowanie i aktualizowanie umiejętności. U dzieci dwujęzycznych zauważono również korelacje między funkcjami wykonawczymi a budowaniem makro- i mikrostruktury narracji. Badanie pokazało, iż bi-



lingwizm może wpływać pozytywnie na funkcjonowanie językowe i kognitywne dzieci z autyzmem, co ma implikacje w odniesieniu do działań edukacyjnych i klinicznych, które powinny polegać na propagowaniu utrzymywania dwujęzyczności u tych dzieci.

Tworzenie narracji przez bilingwalne dzieci z autyzmem było problemem eksplorowanym przez Huong Hoang, Anę Marię Gonzalez-Barrero oraz Aparnę Nadig (2018). Autorki zaobserwowały, iż badane dwujęzyczne dzieci z Kanady nie wykazywały niższych wyników w obrębie makro- i mikrostruktury narracji w porównaniu z jednojęzycznymi dziećmi z autyzmem i jednojęzycznymi dziećmi neurotypowymi. Zauważyły również, że na korzyść dzieci bilingwalnych z autyzmem przemawiała zwiększona produkcja wypowiedzi podczas tworzenia krótkich narracji. Badaniem narracji dzieci z „wysokofunkcjonującym autyzmem” (*high-functioning autism* – HFA) zajęła się też Baldimtsi ze współpracownikami (2016). Wyniki ich analizy wskazały, iż dwujęzyczne i jednojęzyczne dzieci nie różnią się w zakresie mikrostruktury opowiadania, natomiast w odniesieniu do makrostruktury zauważono kompensację wynikającą z bilingwizmu.

### **Terapia logopedyczna**

Stosunkowo rzadko podejmowana jest tematyka dotycząca terapii logopedycznej dzieci z ASD wychowywanych w dwujęzycznym środowisku. Warto w tym miejscu wspomnieć o trzech pracach, w których poruszono problematykę wyboru języka w postępowaniu terapeutycznym. Hye Kyeung Seung, Siraj Siddiqi oraz Jennifer Elder (2006) przedstawili przebieg terapii prowadzonej w językach koreańskim i angielskim u 3,6-letniego dziecka. Początkowo dwa razy w tygodniu przez 12 miesięcy interwencja odbywała się w języku koreańskim, wspierana podobnymi działaniami rodziców w warunkach domowych. W ciągu kolejnych 6 miesięcy stopniowo wprowadzono działania terapeutyczne w języku angielskim, a przez ostatnie 6 miesięcy terapia była prowadzona jedynie w języku angielskim. Finalnie, u dziecka zauważono postępy w obu językach w zakresie zarówno mówienia, jak i rozumienia oraz spadek nieprawidłowych zachowań. Zaprezentowane badanie potwierdziło zasadność prowadzenia terapii dziecka w języku pierwszym, gdyż dzięki postępom w tym zakresie nastąpiła możliwość wprowadzenia drugiego języka. Do podobnych wniosków doszli również Russel Lang i współpracownicy (2011). W przeprowadzonym przez nich badaniu wzięła udział 4-letnia hiszpańsko-angielskojęzyczna dziewczynka o bardzo ograniczonej sprawności komunikacyjnej. Zauważono, iż w przypadku terapii w języku hiszpańskim (który był dla dziecka językiem odziedziczonym) dziewczynka częściej postępowała zgodnie z podawanymi instrukcjami i wykazywała mniej niepożądanych objawów. Nataly Lim i Marjorie H. Charlop (2018) również zauważyły, iż stymulacja do prowadzenia zabawy była skuteczniejsza w języku odziedziczonym niż dominującym w otoczeniu.

### **Opinie i przeżycia rodziców i nauczycieli**

Jednym z częściej podejmowanych problemów badawczych są opinie, przemyślenia i refleksje rodziców dzieci z autyzmem dotyczące stawania się i bycia dwujęzycznymi przez ich dzieci (Trelles i Castro, 2019; Yu, 2013). Tego typu badania prowadzone są najczęściej z użyciem metodologii fenomenologicznej. W trakcie rozmów opiekunowie stwierdzali,

iz priorytetem jest dla nich nabycie przez dziecko języka dominującego w społeczności, w której żyją. Argumentem, którego używali, było przekonanie o konieczności jak najlepszego funkcjonowania w szkole. Pożądana komunikacja w języku większościowym miała być uzyskiwana kosztem języka odziedziczonego, mimo że respondenci zdawali sobie sprawę z tego, iż znacząco wpłynie to na kształtowanie się poprawnej relacji między rodzicem a dzieckiem oraz przynależności kulturowej. Zanikanie<sup>6</sup> języka odziedziczonego postępowało także z powodu braku dostępu do terapii logopedycznej prowadzonej w tym języku oraz ulegania błędnym opiniom, że dwujęzyczność może doprowadzić do semilingwizmu<sup>7</sup> oraz „dezorientacji” w trakcie komunikacji (Trelles i Castro, 2019; Yu, 2013).

Na negatywny skutek rezygnacji z języka odziedziczonego wskazała Tamar Kremer-Sadlik (2005), która zaprezentowała przypadek chińskiego chłopca z HFA<sup>8</sup> rozwijającego komunikację jedynie w języku angielskim, dominującym w otaczającej go społeczności. Brak użycia języka chińskiego spowodował wykluczenie dziecka z wewnątrzrodzinnej komunikacji.

Interesującym zagadnieniem w obrębie refleksji nad dwujęzycznością dzieci z autyzmem jest zachowywanie języka ze względu na konieczność uczestnictwa we wspólnocie religijnej i związanej z nią przynależność kulturową. Podobnie jak w przytoczonych wcześniej publikacjach, badacze posłużyli się fenomenologią (Sher i in., 2021), aby dowiedzieć się, jak nauczyciele i rodzice postrzegają konieczność utrzymania dwujęzyczności hebrajsko-angielskiej u uczniów z autyzmem. Obie grupy zgodnie przyznały, iż ASD nie można postrzegać jako czynnika ograniczającego wykształcenie się bilingwizmu. Włączenie języka hebrajskiego rozumiano jako warunek uczestnictwa w kulturze żydowskiej, a nauczyciele wyrazili przekonanie, że jednojęzyczność nie przyczyni się do lepszego funkcjonowania uczniów. Ich opinia jest pozytywnym zaskoczeniem w obliczu innych badań, które wskazują, iż specjaliści doradzali monolingwalne wychowanie dzieci z autyzmem (Drysdale i in., 2015).

Podtrzymywanie dwujęzyczności u osób z ASD wynika najczęściej ze świadomości prestiżu języka odziedziczonego, chęci dbania o zachowanie komunikacji z rodziną oraz postrzegania użycia dwóch języków jako przydatnego treningu umiejętności społecznych (Howard i in., 2021). Jednakże pomimo deklarowanej świadomości dotyczącej kognitywnych korzyści płynących z bilingwizmu oraz dostrzegania wagi budowania relacji z dzieckiem z wykorzystaniem języka odziedziczonego, opiekunowie dzieci z autyzmem rezygnowali z wychowania dwujęzycznego na rzecz jednojęzycznego. Argumentem za takim postępowaniem było przekonanie, iż dwujęzyczność jest wyzwaniem dla całej rodziny. Wskazywano także na dostępność terapii logopedycznej tylko w języku dominującym dla danej społeczności (Hampton i in., 2017). Należy podkreślić, iż pod wpływem porad specjalistów oraz nasilenia objawów wpisujących się w spektrum autyzmu z dwujęzyczności rezygnowały całe rodziny, co skutkowało m.in. tym, iż szansę na bilingwizm traciło neurotypowe rodzeństwo dzieci z autyzmem (Howard i in., 2021).

<sup>6</sup> Atrycja języka (zob. Libura, 2014).

<sup>7</sup> Regres kompetencji w języku ojczystym w warunkach jednoczesnego jej zablokowania w języku drugim (Lipińska i Seretny, 2012).

<sup>8</sup> Określenie to jest obecnie krytykowane (por. Sadowska, 2020).

## Badanie polskie

W literaturze przedmiotu dotyczącej bilingwizmu polsko-obcego<sup>9</sup> występuje zdecydowany niedostatek prac poświęconych problematyce zaburzeń ze spektrum autyzmu. W tym zakresie należy zatem zwrócić uwagę na trzy publikacje, które w rozszerzony sposób zostaną przedstawione w dalszej części artykułu.

We wspomnianej już monografii *Mowa dzieci dwujęzycznych. Norma i zaburzenia* Błasiak-Tytuła zaprezentowała opis 30-osobowej grupy badawczej (wiek od 4,0 do 4,10) – dzieci z autyzmem, reprezentujących tzw. dwujęzyczność klasyczną oraz dwujęzyczność pierwszego pokolenia w językach polskim i angielskim<sup>10</sup>. Błasiak-Tytuła zwróciła uwagę na późną diagnozę tych dzieci (4. r.ż.) i wspólne objawy zaburzeń: deficyty w zakresie języka i komunikacji oraz naśladownictwa, zachowania manipulacyjne, deficyty w zakresie relacji społecznych, działania z innymi i umiejętności zabawy. Opierając się na tym materiale, autorka skonkludowała, że zaprezentowane objawy osiowe powinny być jak najszybciej rozpoznawane, niezależnie od środowiska, a dwujęzyczność nie może być czynnikiem usprawniającym brak oczekiwanych rozwojowo zdolności.

Błasiak-Tytuła omawianemu zagadnieniu poświęciła również osobny artykuł *Terapia logopedyczna dwujęzycznego dziecka z autyzmem* (2018). Przedstawiła w nim przypadek niemówiącego chłopca, urodzonego w rodzinie mieszanej, polsko-irlandzkiej. Dziecko poddane zostało terapii logopedycznej w języku polskim, rodzice zaś w swoich etnicznych językach powtarzali z dzieckiem ćwiczenia wskazane przez terapeutę (matka – w języku polskim, ojciec – w języku angielskim). Dzięki rocznej stymulacji w obu językach chłopiec potrafił odczytywać sylaby ze spółgłoskami [p] oraz [m], posługiwał się zdaniami o konstrukcji podmiot–orzeczenie oraz budował zdania rozwinięte z dopełnieniem. Tworzył również zdania w języku angielskim. Wraz z rozwojem jego kompetencji składniowej pojawiło się typowe dla dwujęzycznego rozwoju zjawisko *code-mixing*.

Problematyka dwujęzyczności sztucznej (nienaturalnej) u osoby z ASD (w tym wypadku z zespołem Aspergera) stała się przedmiotem rozważań Sławomira Stasiaka (2019). Autor będący jednocześnie anglistą i ojcem dziecka z zespołem Aspergera zdecydował się przeprowadzić eksperyment pedagogiczny z udziałem swojego syna. Działanie polegało na posługiwaniu się przez eksperymentatora jedynie językiem angielskim w kontaktach z dzieckiem. Stasiak przedstawił swoje refleksje i obserwacje dotyczące kompetencji w języku angielskim u syna przez pryzmat pozytywów oraz negatywów płynących z charakterystyki całościowego zaburzenia rozwoju.

---

<sup>9</sup> Ogólne badania dwujęzyczności polskiej wciąż nie są obszerne, jednak dynamicznie rozwijają się po 2000 r. (Miodunka, 2014).

<sup>10</sup> Według Jadwigi Cieszyńskiej-Rozeł (2010) dwujęzyczność klasyczna zachodzi wtedy, kiedy jedno z rodziców jest emigrantem, drugie jest rodzimym użytkownikiem języka kraju przyjmującego, a dwujęzyczność pierwszego pokolenia zachodzi wtedy, kiedy dziecko rodzi się w kraju przyjmującym lub przybywa do niego w okresie prelingwalnym, a rodzice Polacy w różnym stopniu poznali język kraju przyjmującego.

## Podsumowanie

Badanie zaburzonej komunikacji dzieci z autyzmem, reprezentujących dwujęzyczność polsko-obcą, stanowi obszerną lukę w zakresie polskich analiz logopedycznych. Można ją wypełnić badaniami o charakterze ilościowym i jakościowym, choć ten pierwszy typ może stanowić poważne wyzwanie organizacyjne ze względu na brak ogólnego systemu identyfikacji dzieci z autyzmem, posługujących się dwoma językami, z których jeden jest inny niż polski. W tej sytuacji autorzy dostrzegają wartość prac kazuistycznych, przedstawiających różne aspekty zaburzonej komunikacji dzieci dwujęzycznych. Wnioski z badań jakościowych mogłyby zapoczątkować czynności diagnostyczne (deskrypcję i interpretację) zachowań językowych dzieci z autyzmem oraz wskazywać możliwe działania o charakterze prognostycznym (programowanie terapii). Polskie badania logopedyczne mogą być wprowadzone w światowy nurt wiedzy o ASD w warunkach dwujęzyczności. Z tego punktu widzenia zasadne są analizy rodzicielskich postaw i rozumienia sytuacji dzieci, rozwoju językowego, wpływu dwujęzycznego środowiska na funkcjonowanie dziecka oraz prace przedstawiające proces terapeutyczny.

Przegląd przywołanej w niniejszym tekście literatury może być również wykorzystany w profilaktyce logopedycznej, rozumianej jako działania zmierzające do łagodzenia przewidywanych trudności językowych (Grabias, 2015). Wiedza oparta na dowodach naukowych (*evidence base practise*)<sup>11</sup> powinna stanowić fundament przekazywanych przez polskich logopedów informacji dotyczących językowego funkcjonowania dzieci ze spektrum autyzmu, wychowujących się w warunkach dwujęzyczności. Transfer tych informacji może być przydatny nie tylko rodzicom, ale również nauczycielom edukacji przedszkolnej i wczesnoszkolnej, stykającym coraz częściej z dziećmi dwujęzycznymi.

## Literatura

- Baldimtsi, E. I., Peristeri, E., Tsimpli, I. M., Nicolopoulou, A. (2016). Bilingual children with high functioning autism spectrum disorder: Evidence from oral narratives and non-verbal executive function tasks. W: J. Scott, D. Waughtal (red.), *Proceedings of the 40th Annual Boston University Conference on Language Development* (s. 18–31). Cascadilla Press.
- Bligh, C., Drury, R. (2015). Perspectives on the “Silent Periode” for emergent bilinguals in England. *Journal of Research in Childhood Education*, 29, 259–274.
- Błasiak-Tytuła, M. (2018). Terapia logopedyczna dwujęzycznego dziecka z autyzmem. *Studia Pragmalingwistyczne*, 10, 197–208.
- Błasiak-Tytuła, M. (2019). *Mowa dzieci dwujęzycznych. Norma i zaburzenia*. Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie.
- Bunta, F., Douglas, M. (2013). The effects of dual-language support on the language skills of bilingual children with hearing loss who use listening devices relative to their monolingual peers. *Language, Speech, and Hearing Services in Schools*, 44(3), 281–290.

<sup>11</sup> Szerzej o praktyce logopedycznej opartej na dowodach w publikacji Pauliny Krzeszewskiej (2020).

- Burgoyne, K., Duff, F. J., Nielsen, D. (2016). Bilingualism and biliteracy in Down syndrome: Insights from a case study. *Language Learning*, 66(4), 945–971.
- Chojnicka, I., Ines, M. de, Kwasiborska-Dudek, J. (2020). Zaburzenie ze spektrum autyzmu – kryteria diagnostyczne, uwarunkowania genetyczne i neurobiologiczne. W: J. Kwasiborska-Dudek, D. Emiluta-Rozya (red.), *Diagnoza i terapia logopedyczna małego dziecka z zaburzeniem ze spektrum autyzmu* (s. 15–32) Harmonia Universalis.
- Cieszyńska, J. (2010). Dwujęzyczność – rozumienie siebie jako Innego. W: J. Cieszyńska, Z. Orłowska-Popek, M. Korendo (red.), *Nowe podejście w diagnozie i terapii logopedycznej - metoda krakowska*. Uniwersytet Pedagogiczny.
- Cieszyńska-Rożek, J. (2014). Zaburzenia rozwoju języka polskich dzieci za granicą. W: D. Prasałowicz, M. Łuźniak-Piecha, M. J. Kulpińska (red.), *Młoda polska emigracja w UE jako przedmiot badań psychologicznych, socjologicznych i kulturowych*. <http://www.euroemigranci.pl/dokumentacja.html>
- Diego-Lázaro, B. de, Pittman, A., Restrepo, M. (2021). Is oral bilingualism an advantage for word learning in children with hearing loss? *Journal of Speech, Language, and Hearing Research*, 64(3), 1–14.
- Dosi, I., Sotiriadis, S. (2020). Interventions for early language development in monolingual and bilingual children with autism spectrum disorders: Two case studies. *International Journal of Research Studies in Education*, 9(7), 1–11.
- Drysdale, H., Meer, L. van der, Kagohara, D. (2015). Children with autism spectrum disorder from bilingual families: a systematic review. *Review Journal of Autism and Developmental Disorders*, 2, 26–38.
- Gonzalez-Barrero, A. M., Nadig, A. (2018). Bilingual children with autism spectrum disorders: The impact of amount of language exposure on vocabulary and morphological skills at school age, *Autism Research*, 11, 1667–1678.
- Grabias, S. (2015). Postępowanie logopedyczne. Standardy terapii. W: S. Grabias, S. Woźniak, J. Panasiuk (red.), *Logopedia. Standardy postępowania logopedycznego* (s. 13–35). Wydawnictwo UMCS.
- Grosjean, F. (2010). *Studying bilinguals*. Oxford University Press.
- Hamad Al-khresheh, M. (2020). A comparative study of language development in monolingual and bilingual children with autism spectrum disorders. *International Journal of English Linguistics*, 10(6), 104–117.
- Haman, E., Łuniewska, M., Maryniak, A., Wodniecka, Z. (2018). Specyficzne zaburzenie językowe (SLI) i dwujęzyczność: Pozorne związki i realne konsekwencje. W: E. Czaplewska (red.), *Logopedia międzykulturowa* (s. 150–173). Harmonia Universalis.
- Hambly, C., Fombonne, E. (2012). The impact of bilingual environments on language development in children with autism spectrum disorders. *Journal of Autism and Developmental Disorders*, 42, 1342–1352.
- Hambly, C., Fombonne E. (2014). Factors influencing bilingual expressive vocabulary size in children with autism spectrum disorders. *Research in Autism Spectrum Disorders*, 8, 1079–1089.
- Hampton, S., Rabagliati, H., Sorace, A., Fletcher-Watson, S. (2017): Autism and bilingualism: a qualitative interview study of parents' perspectives and experiences. *Journal of Speech, Language, and Hearing Research*, 60 (2), 435–446.
- Hoang, H., Gonzalez-Barrero, M., Nadig, A. (2018). Narrative skills of bilingual children with autism spectrum disorder. *Discours*, 23.
- Howard, K., Gibson, J., Katsos, N. (2021). Parental perceptions and decisions regarding maintaining bilingualism in autism. *Journal of Autism and Developmental Disorders*, 51(1), 179–192.

- Kay-Raining Bird, E., Cleave, P., Trudeau, N., Thordardottir, E., Sutton, A., Thorpe, A. (2005). The language abilities of bilingual children with Down syndrome. *American Journal of Speech-language Pathology*, 14(3), 187–199.
- Kremer-Sadlik, T. (2005). To be or not to be bilingual: Autistic children from multilingual families. W: J. Cohen, K. T. McAlister, K. Rolstad, J. MacSwan (red.), *Proceedings of the 4th International Symposium on Bilingualism* (s. 1225–1234). Cascadilla Press.
- Krzyszewska, P. (2020). Praktyka oparta na dowodach w postępowaniu logopedycznym. *Logopedia*, 49(2), 233–248.
- Kuć, J. (2018). *Bilingwizm i mutyzm w kontekście opóźnionego rozwoju mowy*. Wydawnictwo Aureus.
- Lang, R., Rispoli, M., Sigafos, J., Lancioni, G., Andrews, A., Ortega, L. (2011). Effects of language of instruction on response accuracy and challenging behavior in a child with autism. *Journal of Behavioral Education*, 20(4), 252–259.
- Libura, A. (2014). *Atrycja języka odziedziczonego*. W: A. Dąbrowska, U. Dobesz (red.), *40 lat wrocławskiej glottodydaktyki polonistycznej. Teoria i praktyka* (s. 303–312). Oficyna Wydawnicza Atut.
- Lim, N., Charlop, M. H. (2018). Effects of English versus heritage language on play in bilingually exposed children with autism spectrum disorders. *Behavioral Interventions*, 33(4), 339–351.
- Lipińska, E., Seretny, A. (2012). *Między językiem ojczystym a obcym. Nauczanie i uczenie się języka odziedziczonego na przykładzie chicagowskiej diaspory polonijnej*. Wydawnictwo Księgarnia Akademicka.
- Miodunka, W. T. (2014). Dwujęzyczność polsko-obca w Polsce i poza jej granicami. Rozwój i perspektywy badań, *Ling Varia*, 1(17), 199–226.
- Młyński, R. (2016). Lingwistyczne objawy dysleksji i dwujęzyczności. Próba analizy różnicowej zachowań językowych. W: R. Dębski, W. Miodunka (red.) *Bilingwizm polsko-obcy. Od teorii i metodologii badań do studiów przypadków* (s. 119–131). Księgarnia akademicka.
- Novogrodsky, R., Meir, N. (2020). Multilingual children with special needs in early education. W: M. Schwartz (red.) *Handbook of early language education* (s. 1–29). Springer.
- Ohashi, J. K., Mirenda, P., Marinova-Todd, S. (2012). Comparing early language development in monolingual – and bilingual – exposed young children with autism spectrum disorders. *Research in Autism Spectrum Disorders*, 6(2), 890–897.
- Peristeri, E., Baldimtsi, E., Andreou, M., Tsimpli, I. M., (2020). The impact of bilingualism on the narrative ability and the executive functions of children with autism spectrum disorders. *Journal of Communication Disorders*, 85.
- Petersen, J. M., Marinova-Todd, S., Mirenda, P. (2012). Brief report: An exploratory study of lexical skills in bilingual children with autism spectrum disorder. *Journal of Autism and Developmental Disorders*, 1499–1503.
- Sadowska, E. (2021). Osoba z ASD, osoba ze spektrum, autystyk, osoba autystyczna, czy osoba z autyzmem? Współczesne tendencje w nazewnictwie osób z ASD. *Poradnik Językowy*, 6, 52–64.
- Seung, H., Siddiqi, S., Elder, J. (2006). Intervention outcomes of a bilingual child with autism. *Journal of Medical Speech-language Pathology*, 14(1), 53–63.
- Sher, D. A., Gibson, J. L., Browne, W. V. (2021). “It’s like stealing what should be theirs”. An exploration of the experiences and perspectives of parents and educational practitioners on Hebrew-English Bilingualism for Jewish autistic children. *Journal of Autism and Developmental Disorders*. <https://link.springer.com/content/pdf/10.1007/s10803-021-05314-z.pdf>
- Siyambalapita, S., Paynter, J. I., Nair, V. K. K., Reuterskiöld, Ch., Tucker, M., Trembath, D. (2022). Longitudinal social and communication outcomes in children with autism raised in bi/multilingual environments. *Journal of Autism and Developmental Disorders*, 52(1), 1–10.

- Stasiak, S. (2019). Nienaturalna dwujęzyczność rodzinna. Studium przypadku chłopca ze spektrum autyzmu. *Języki Obce w Szkole* 1, 43–47.
- Toppelberg, C., Tabors, P., Coggins, A., Lum, K., Burger, C. (2005). Differential diagnosis of selective mutism in bilingual children. *Journal of the American Academy of Child and Adolescent Psychiatry*, 44(6), 592–595.
- Trelles, M. P., Castro, K. (2019). Bilingualism in autism spectrum disorder: finding meaning in translation. *Journal of the American Academy of Child & Adolescent Psychiatry*, 58(11), 1035–1037.
- Valicenti-Mcdermott, M., Tarshis, N. I., Schouls, M., (2012). Language differences between monolingual english and bilingual english-spanish young children with autism spectrum disorders. *Journal of Child Neurology*, 28(7), 945–948.
- Yu, B. (2013). Issues in bilingualism and heritage language maintenance: Perspectives of minority-language mothers of children with autism spectrum disorders. *American Journal of Speech-language Pathology*, 22(1), 10–24.
- Zhou, V., Munson, J. A., Greenson, J., Hou, Y., Rogers, S., Estes A. M. (2017). An exploratory longitudinal study of social and language outcomes in children with autism in bilingual home environments. *Autism*, 23(3), 394–404.
- Zurer-Pearson, B., Fernández, S. C., Kimbrough Oller, D. (1993). Lexical development in bilingual infants and toddlers: Comparison to monolingual norms. *Language Learning*, 43, 93–120.

## Rozmowy przy stole w Polsce i w Hiszpanii – analiza zrytualizowanych środków językowych

Dinner conversations in Poland and Spain:  
analysis of ritualized linguistic units

**Abstract:** The aim of this paper is to describe and compare the linguistic dimension of the ritual of dining among Polish and Spanish speakers. The act of feasting, very important for the analysed cultures, not only does present a specific scheme, but it is also accompanied by a range of linguistic mechanisms introduced in concrete interactive situations. The present article exposes the most frequent speech acts, ritualized expressions and pragmatized constructions that are used during the ritual of dining in the Polish and Spanish communities. The analysis is based on the examples from oral language corpora, created in Poland and in Spain, that is transcriptions of everyday conversations of the members of described communities. The research has shown that both communities share a lot of common values related to dining, nevertheless each one of them presents some characteristic linguistic mechanisms used during the ritual.

**Key words:** ritual, linguistic ritualisms, linguistic pragmatics, Polish, Spanish

**Abstrakt:** Celem opracowania jest opis oraz porównanie warstwy językowej rytuału spożywania posiłków wśród użytkowników języka polskiego i hiszpańskiego. Akt biesiadowania, niezwykle istotny w analizowanych kręgach kulturowych, charakteryzuje się nie tylko określonym schematem zachowań, ale i różnymi środkami językowymi towarzyszącymi konkretnym sytuacjom interakcyjnym. W niniejszym artykule przedstawiono najczęściej występujące akty mowy, rytualizmy językowe oraz spragmatyzowane środki językowe wykorzystywane podczas rytuału jedzenia wśród społeczności polsko- i hiszpańskojęzycznej. Analiza opiera się na przykładach pochodzących z korpusów języka mówionego, stworzonych w Polsce i Hiszpanii, stanowiących transkrypcje codziennych rozmów członków wymienionych społeczności. Badanie pokazało, że obydwie społeczności łączy wiele wspólnych wartości związanych ze wspólnym spożywaniem posiłków, jednak każda z nich charakteryzuje się nieco odmiennymi środkami językowymi używanymi podczas rytuału.

**Słowa kluczowe:** rytuał, rytualizmy językowe, pragmatyka językowa, język polski, język hiszpański

Rytuał jedzenia stanowi istotny element społeczno-kulturowy praktykowany w niezliczonych zakątkach świata. Spożywanie posiłku to ważna czynność nie tylko z punktu widzenia potrzeb fizjologicznych człowieka, ale i tworzenia relacji z innymi członkami danej



społeczności. Jak wspomina Lothar Kolmer (2009), „spożywanie razem posiłków tworzy między ludźmi więź” (s. 11). Czynność ta zatem uznawana jest za jeden z rytuałów zjednoczenia, wspomagających poczucie wspólnoty, stanowiący istotny element w tworzeniu relacji interpersonalnych.

Na każdy rytuał składa się wiele czynników (określone czynności, strój, czas i miejsce, etc.). Nie inaczej jest w przypadku rytuału jedzenia – autorzy rozmaitych prac antropologicznych analizują porę dnia i miejsce, w którym spożywane są posiłki, usytuowanie uczestników, rodzaj podawanych dań czy znaczenie konkretnych czynności. Rytuałom towarzyszy też najczęściej warstwa językowa stanowiąca przedmiot niniejszego opracowania. Po krótkim przedstawieniu pojęcia rytuału w antropologii oraz w językoznawstwie przejdę do omówienia środków językowych towarzyszących rytuałowi spożywania posiłków i charakterystycznych dla dwóch kręgów kulturowych: polskiego oraz hiszpańskiego (z Półwyspu Iberyjskiego).

## Rytuał w antropologii

Pojęcie rytuału stanowi jeden z kluczowych tematów badań antropologicznych. Spotykając nieznaną dotąd społeczność, zaobserwowano, że rytuały tworzą ważny element kultury. Stąd też zainteresowanie antropologów przebiegiem, znaczeniem i podejściem członków społeczności do wykonywanych przez nich czynności rytualnych. Na przestrzeni wieków uczeni podejmowali próby zdefiniowania i wytłumaczenia zjawiska rytuału, przyjmując bardzo różne perspektywy badawcze (Pawlik, 2006; Rajewski 2004, 2006; Rothenbuhler, 2003). Już w starożytności Herodot podczas swoich podróży zauważył, że różne społeczności praktykują specjalne ceremonie i obrzędy skierowane ku wyznawanym bóstwom. Co ciekawe, choć w każdej kulturze bogowie inaczej się nazywali, to pełnili podobne funkcje, dysponując podobnymi mocami.

Początkowo rytuał traktowano jako akt religijny kulturowany w społecznościach o odmiennych dla zachodnich kultur zwyczajach. Jednak w późniejszych czasach badacze zaobserwowali, że rytuały mogą mieć charakter zarówno religijny, jak i świecki. Co więcej, rytuały stanowią nie tylko nieodłączny element życia społeczności uznawanych za egzotyczne, lecz także towarzyszą w życiu codziennym każdemu z nas. Dlatego wielu współczesnych autorów (m.in. Maisonneuve, 1995; Rothenbuhler, 2003) za przedmiot analizy obiera rytuały i religijne, i tzw. codzienne (świeckie).

Problematyka interpretacji znaczenia rytuału została dokładnie opisana przez Catherine Bell (1992). Antropolożka zaobserwowała, że na odtworzenie znaczenia rytuału w dużym stopniu wpływa określony, wyznawany przez badacza system wartości, który ukształtował się w konkretnych warunkach społeczno-kulturowych. Innymi słowy, odczytujemy znaczenia rytuałów według znanych nam wartości. Z tego względu we wszelkich badaniach nad czynnościami rytualnymi powinno się w pierwszej kolejności zakładać przeanalizowanie tzw. *cultural facts*, czyli wartości charakterystycznych dla danej kultury. Zrozumienie, że elementy kultury mogą się różnić w zależności od danej społeczności, umożliwia nam przybliżenie prawdziwego znaczenia czynności rytualnych.

W prezentowanym opracowaniu zostanie przeanalizowana warstwa językowa rytuału spożywania posiłków w Polsce oraz w Hiszpanii. Jest to rytuał o charakterze świeckim,

który przebiega najczęściej według określonego schematu. Poszczególne elementy rytuału (kolejność i rodzaj spożywanego dań, usadzenie uczestników, ich strój etc.) wraz z wykorzystywanymi środkami językowymi tworzą sieć znaczeń istotnych dla danego kręgu kulturowego.

## Rytuał w językoznawstwie

Problematyce czynności rytualnych poświęcone zostały również prace z dziedziny językoznawstwa. Element rytualizacji występuje najczęściej podczas analizy tych środków językowych, które powtarzają się w konkretnych sytuacjach, w określonej formie, pełniąc funkcje związane z obowiązującą w danej społeczności etykietą językową. Wielu autorów traktuje podobne jednostki jako szczególny rodzaj wyrażen frazeologicznych (tego rodzaju klasyfikacja pojawia się m.in. w następujących pracach: Corpas Pastor, 1996; García-Page, 1995; Zamora Muñoz, 2014). Wśród proponowanych modeli interpretacyjnych Karin Aijmer (1996) stosuje pojęcie rutyny konwersacyjnej. Jest to wyrażenie, które pełni istotne funkcje na poziomie interakcyjnym – umożliwia swobodny przebieg rozmowy oraz reguluje relacje pomiędzy uczestnikami interakcji. Aijmer analizuje określone formuły, np. *thank you*, ukazując, kiedy, w jakich sytuacjach i w jakim celu są używane przez społeczność anglojęzyczną.

Oprócz badań, w których za przedmiot analizy wybierane są konkretne wyrażenia językowe, ukazują się również prace, których autorzy podejmowali tematykę zrytualizowanych aktów mowy. Zgodnie z zapoczątkowaną przez Johna Langshawa Austina (1976/1955) i rozwiniętą przez Johna Searle'a (1979) teorią, użytkownicy języka realizują rozmaite typy aktów mowy, które wyrażają się za pomocą konkretnych środków językowych. Należy jednak pamiętać, że, jak podkreśla Anna Wierzbicka (1994), języki różnią się od siebie rodzajem środków, które służą do wyrażania określonych aktów mowy, ale i same akty mowy mogą kryć w sobie odmienne znaczenia społeczno-kulturowe. Na przykład, akt przepraszenia ma nieco inne znaczenie wśród członków społeczności anglojęzycznej i inne wśród użytkowników języka japońskiego. Badanie tego typu wyrażen powinno zatem obejmować analizę wartości kulturowych obowiązujących w danej społeczności (do podobnych wniosków, za pomocą nieco innego typu analizy, dochodzi przywołana już wcześniej Bell).

W niniejszym artykule badane elementy językowe zostały podzielone na trzy grupy. W pierwszej grupie przedstawiono akty mowy, występujące z dużą częstotliwością podczas spożywania posiłków. Materiał zawarty w drugiej i trzeciej grupie poświęcono środkom językowym wykorzystywanym podczas jedzenia – rytualizmom językowym, czyli wyrażeniom, które uległy procesowi rytualizacji, oraz spragmatykalizowanym mechanizmom językowym.

## Rytuał posiłku

Rytuał spożywania posiłków od wieków stanowi istotny element życia społeczno-kulturowego (zob. Głazek, 2008; Gottwald i Kolmer, 2009; Montanari, 2011). W kulturach europejskich posiłek przebiega według następującego schematu (Geck, 2018, s. 156):

- (a) X i Y (albo więcej osób) spotykają się, aby zjeść posiłek<sup>1</sup>;
- (b) X i Y siadają przy stole (jest też możliwe, że jedzą na stojąco);
- (c) X i Y zaczynają jeść;
- (d) X i Y jedzą;
- (e) X i Y kończą jeść.

Jak podkreśla Sabine Geck, każdemu z wymienionych etapów towarzyszą rozmaite wyrażenia językowe. Na podstawie przeanalizowanych transkrypcji rozmów podczas posiłków zawartych w *Narodowym Korpusie Języka Polskiego* (Pęzik, 2012) oraz w hiszpańskim korpusie Val.Es.Co 2.1 (Cabedo-Nebot, Pons Boderia, (red.), 2021) opracowałam analizę zachowań językowych dla społeczności polsko- i hiszpańskojęzycznej. Celem badania jest przedstawienie zarówno różnic, jak i podobieństw zaobserwowanych w tych dwóch kręgach kulturowych.

### ***Akty mowy towarzyszące rytuałowi posiłku***

Warstwę językową towarzyszącą wspólnemu spożywaniu posiłków możemy podzielić na dwa rodzaje. Po pierwsze, rytuał jedzenia jest okazją do prowadzenia rozmów na różne tematy, uzależnione od zainteresowań i cech poszczególnych uczestników, ich wzajemnych relacji, sytuacji, w której spożywany jest posiłek etc. Dorota Rancew-Sikora (2015) opisuje je jako tzw. małe rozmowy, czyli sekwencje obejmujące różne tematy poruszane podczas aktu spożywania posiłku. Po drugie, rozmowy kształtują się również wokół samego rytuału, część interakcji zwrócona jest ku aktowi jedzenia – to właśnie tym fragmentom przyglądam się w niniejszym artykule.

Podczas rytuału spożywania posiłku powtarzają się pewne akty mowy. Nie są one wyłączone dla tej konkretnej sytuacji społecznej, pojawiają się w niej jednak stosunkowo często. Co ciekawe, są one charakterystyczne dla obydwu kręgów kulturowych. Jest to najprawdopodobniej związane z wykształconym w kulturach europejskich etosem wspólnego posiłku wśród członków społeczności zarówno polsko-, jak i hiszpańskojęzycznej. Pewne wartości zatem wydają się podobne. Wśród aktów mowy pojawiających się podczas rytuału posiłku wyróżnić należy:

#### **Oferowanie jedzenia / zachęcanie do niego**

- (1) 237 A: weź sobie, tam jest jeszcze schabowy<sup>2</sup>  
238 B: dobrze
- (2) 207 D: Toni ¿vas a probar mi ensaladilla rusa?  
(‘Toni, spróbujesz mojej sałatki?’)

Z praktycznego punktu widzenia oferowanie jedzenia, przypominanie, że gość może się poczęstować, wydaje się zbędne. Sam rytuał posiłku zakłada bowiem, że uczestnicy będą

<sup>1</sup> W opisie pominięto sytuację, gdy do posiłku zasiada jedna osoba.

<sup>2</sup> W przykładach zastosowano transkrypcję mowy potocznej, tu – niezobowiązującej konwersacji przy stole – stąd kolokwializmy czy, sprawiające wrażenie błędu, uproszczenia fonetyczne.

jedli przyrządzone potrawy. Jego znaczenie związane jest z ważnym elementem kulturowym – zarówno w Polsce, jak i w Hiszpanii chęć dzielenia się z innymi jest uznawana za jedną z podstawowych wartości. Oferowanie jedzenia stanowi zatem wyraz umiejętności/chęci dzielenia się z innymi.

### Oferowanie pomocy

- (3) 195 przynieść ci ten talerz? oprzyj tam sobie
- (4) 300 A: dla ciebie nie ma nakrycia?  
301 B: ja przyniosę se chleba nie ma  
302 C: to ja przyniosę
- (5) 93 B: ¿alguien quiere vaso?  
(‘czy chce ktoś szklankę?’)

Na rytuał jedzenia, oprócz kluczowego elementu, jakim są potrawy, składają się również czynności związane z nakrywaniem, podawaniem, nakładaniem etc. Czynnościom tym towarzyszą akty oferowania pomocy, które wyrażają kolejną istotną wartość kulturową – chęć pomagania.

### Chwalenie przyrządzonych dań

- (6) 1033 A: pyszne te lody były
- (7) 64 C: mamá↑ están buenos los macarrones ¿eh? tienen buena pinta<sup>3</sup>  
(‘mamo, dobre te kluski, eh, smacznie wyglądają’)

Pochwalenie dań stanowi nieodłączny element każdego posiłku, zwłaszcza jeśli są one przyrządzane domowo. W kulturach zarówno polskiej, jak i hiszpańskiej wyrażenia uznania wobec jedzenia to ważny etap wspólnego spożywania posiłku. Jak podkreśla Geck (2018), w kulturze hiszpańskiej jest to obowiązkowy moment aktu jedzenia. Takie zachowanie uważa się za zgodne z powszechnie przyjętymi zasadami etykiety, a ich brak może świadczyć o złych manierach albo że posiłek był niesmaczny (choć nawet w takiej sytuacji powinno się go pochwalić).

### Sekwencje zawierające analizę sposobu przyrządzenia posiłku

- (8) 16 C: no tam chyba nie dają krupników?  
17 B: mmm  
18 A: może i dają ale  
19 B: mmm chyba nie Francuzi lubią takie gęste zupy takie zupy krem  
20 B: z pora z jakiś warzyw właśnie

<sup>3</sup> We wszystkich odwołaniach hiszpańskojęzycznych zachowano zapis, w tym grafie, zgodny z Val.Es.Co 2.1.

- 21 A: ja robię zupy krem jak mam na przykład dużo warzyw i ja miksuję i to wtedy mam zupę krem
- 22 B: mhm
- (9) 37 A: digo si es cocido traigo morcilla no les gusta el sabor de la morcilla en el cocido
- 38 B: ¡uy! yo- nosotros nos la comemos y todo/ pero cuando es puchero pero si hago caldo no la pongo [(( ))]§
- 39 A: §[es que a mi para caldo no me gusta/ para caldo no me gusta la morcilla]↓/ me gusta para puchero§  
(rozmowa na temat dodawania kaszanki do gulaszu)

Spożywanie posiłku staje się często przyczynkiem do rozwinięcia tematów kulinarnych, zwłaszcza w odniesieniu do sposobów przyrządzania określonych dań. Na takie sekwencje składa się wiele aktów, jak zapytanie o sposób gotowania, opisywanie swoich technik gotowania czy krytykowanie lub chwalenie posiłku.

### ***Interpretacja pragmatyczna aktów mowy towarzyszących posiłkom***

Wymienione powyżej akty mowy stanowią ważny element rytuału jedzenia. Co więcej, w tym konkretnym kontekście komunikacyjnym, pełnią, jak się wydaje, funkcję mechanizmu grzeczności językowej, dbając o tzw. twarz poszczególnych członków interakcji. W teorii grzeczności językowej, zaproponowanej przez Penelopę Brown i Steve'a Levinsona (1987), zakłada się, że każdy z uczestników interakcji chce zachować pewien obraz siebie oraz swojego interlokutora (więcej na temat grzeczności językowej w pracach Albelda Marco i Barros García, 2013; Bravo, 2002, 2004; Hernández Flores, 2002, 2004; Kita, 2005). Istnieją dwa rodzaje „twarzy”: pozytywna, dążąca do akceptacji przez grupę, oraz negatywna, związana z potrzebą zmanifestowania odrębności i ograniczania wpływu innych. W toku interakcji pozytywnej i negatywnej „twarzy” uczestników nieustannie zagrażają przeróżne akty mowy. Gdy nie zgadzamy się z kimś, krytykujemy go czy odmawiamy mu, narażamy jego twarz pozytywną. Gdy natomiast prosimy kogoś o coś, zmuszamy go, żeby coś zrobił czy oferujemy coś (interlokutorowi trudno jest odmówić), narażamy jego twarz negatywną. W obydwu sytuacjach wspieramy się określonymi mechanizmami językowymi, które osłabiają niepożądany wpływ naszej wypowiedzi (dlatego zamiast rozkazać: *zamknij okno*, pytamy: *czy mógłbyś zamknąć okno*, stosując tryb przypuszczający i czasownik posiłkowy *móc*).

Zdarza się jednak, że uczestnicy nie narażają twarzy odbiorców wypowiedzi, lecz ogólnie przyjęte zasady społeczno-kulturowe nakazują użycia określonych środków językowych w celu utrzymania równowagi interakcyjnej. Oznacza to, że środki grzeczności językowej mogą współtworzyć określony schemat interakcyjny, powszechnie uznawany wśród członków danej społeczności. Wymienione uprzednio akty mowy zdają się pełnić właśnie tę funkcję – stanowią nieodłączny element rozmów podczas spożywania posiłków przyrządzonych przez jednego z uczestników. Rytuał jedzenia jest możliwy bez zachęcania do jedzenia, chwalenia, oferowania pomocy czy opisywania sposobu przyrządzania proponowanych dań,

jednak etos komunikacyjny w badanych społecznościach zakłada, że są to najodpowiedniejsze składniki tego typu sytuacji komunikacyjnej (pojęcie etosu komunikacyjnego zostało dokładnie omówione przez Marka Barana, 2010). Istnieją czynniki, które sprawiają, że rozmówcy nie stosują wymienionych aktów mowy. Na przykład, jeśli uczestnicy rytuału są na siebie obrażeni, jeśli bardzo się spieszą czy jeśli podczas posiłku mają coś ważnego do omówienia. Nie zmienia to jednak faktu, że w najbardziej typowej rozmowie użytkowników języka polskiego i hiszpańskiego analizowane akty mowy tworzą istotny element rytuału jedzenia zgodnie z powszechnie uznanymi normami grzeczności językowej.

### **Rytualizmy językowe**

Zanim przejdę do przedstawienia konkretnych rytualizmów językowych, należy omówić ich definicję oraz wyjaśnić, czym, według mnie, różnią się od kolejnej analizowanej kategorii, czyli spragmatyzowanych środków językowych. Zaznaczam jednocześnie, że przedstawiona definicja rytualizmów językowych jest wynikiem przeprowadzonych przeze mnie badań i nie zawsze odpowiada definicjom zaproponowanym przez innych autorów (definicje rytualizmów językowych proponują, m.in., Małyska, 2004 czy Ożóg, 2004). Za rytualizm językowy uznaję wyrażenie językowe, które spełnia następujące warunki:

- stanowi element rytuału (religijnego lub świeckiego);
- charakteryzuje się stałą formą i znaczeniem;
- jest nieodłącznie związane z innymi elementami rytuału (jak ubiór, rekwizyty, czynności);
- prezentuje określone znaczenie wynikające z reprezentowanych przez daną kulturę wartości.

To, co odróżnia rytualizm językowy od spragmatyzowanych środków językowych, to jego silne zakorzenienie w rytuale – właśnie w ramach rytuału nabywa konkretnego znaczenia. Elementy językowe o znaczeniu pragmatycznym mogą współtworzyć rytuał, ale nie są od niego uzależnione, występują również w innych kontekstach. Porównajmy np. wyrażenia *wszystkiego najlepszego* i *o matko* – obydwa zdeterminowane przez kontekst i sytuację interakcyjną. Należy jednak podkreślić, że *wszystkiego najlepszego* stanowi nieodłączny element rytuału urodzin, imienin etc. Poza rytuałem celebrowania czyjegoś święta *wszystkiego najlepszego* nie jest używane<sup>4</sup>. Wyrażenie *o matko*, z kolei, może być stosowane jako reakcja na informację, komentarz czy sytuację w rozmaitych kontekstach, niekoniecznie stanowiących rytuały.

Wśród rytualizmów językowych, które towarzyszą spożywaniu posiłków, zarówno w języku polskim, jak i hiszpańskim wyróżniamy dwa główne typy (tab. 1).

Rytualizmy określające początek posiłku tworzą rytuały graniczne. Oznacza to, że stanowią granicę pomiędzy sytuacjami o charakterze nierytualnym i rytuałem. Czynności rytualne traktowane są przez społeczność jako wyjątkowe, przez zaznaczanie ich granic podkreśla się, że mamy do czynienia z wydarzeniem o szczególnym znaczeniu dla jej członków.

Podczas posiłku toast pełni specjalną funkcję – skierowany jest w stronę konkretnej osoby, w podziękowaniu za możliwość spotkania lub za łączące biesiadników relacje. Toasty wznosi się najczęściej napojami alkoholowymi, przerywając prowadzone rozmowy. Jest to

<sup>4</sup> Jedynie w użyciu ironicznym, gdy ktoś zamierza zrobić coś nieodpowiedzialnego.

szczególny moment spotkania przypominający nieco praktyki o charakterze magicznym – poprzez toast usiłujemy „zaczarować” rzeczywistość, pozytywnie wpływając na przyszłość uczestników rytuału.

Tabela 1

*Rytualizmy językowe towarzyszące spożywaniu posiłków – w językach polskim i hiszpańskim*

Typ rytualizmu	Język	
	polski	hiszpański
Rytualizmy zaznaczające początek posiłku	<i>Smacznego</i>	<i>Buen provecho Que aproveche</i>
Rytualizmy towarzyszące toastom	<i>Na zdrowie/zdrówko Do dna</i>	<i>Salud</i>

### **Spragmatyzowane środki językowe**

Użytkownicy języka oprócz stosowania charakterystycznych aktów mowy oraz rytualizmów językowych sięgają podczas spożywania posiłku po spragmatyzowane środki językowe. Są to mechanizmy charakterystyczne dla analizowanej sytuacji interakcyjnej, które, choć nieobowiązkowe, występują stosunkowo często, pełniąc rozmaite funkcje na poziomie interakcyjnym. Przyzwyczajenia użytkowników języka polskiego będą różniły się nieco od zaobserwowanych mechanizmów wykorzystywanych przez społeczność hiszpańskojęzyczną. W przeanalizowanych korpusach rozmów prowadzonych przy stole zauważyłam następujące tendencje:

**Zdrobnienia.** Jest to fenomen charakterystyczny dla społeczności zarówno polsko-, jak i hiszpańskojęzycznej. Polega na zdrabnianiu rzeczowników oraz przymiotników odnoszących się do spożywanego jedzenia.

(10) 83 B: deserek?

84 A: jaki deserek?

(11) 461 A: mogę pomidorka?

(12) 517 A: chcesz herbatki?

(13) 566 A: robota mogę musztardkę?

(14) 180 D: [mamá] ¿me puedo comer un trocico tarta↑?

(‘mamo, mogę zjeść kawałeczek tarty?’)

(15) 64 B: voy a beber muy poquico pero del otro↓ Terry

(‘napiję się bardzo troszeczkę, ale tego drugiego, Terry’)

- (16) 234 C: sí mama↓ lo he visto ya↓///toma quesito  
(‘tak mamo, już to widziałem, weź serka’)

O ile hiszpańskojęzyczni mieszkańcy niektórych regionów (np. Andaluzji) uciekają się do zdrobnień podczas codziennych rozmów, o tyle wśród użytkowników języka polskiego jest to zjawisko stosunkowo rzadkie (pomijając, np. rozmowy z dziećmi). Przy stole natomiast zdrobnienia stanowią nieodłączny element większości wypowiedzi dotyczących dań, produktów etc. Możemy zatem uznać, że jest to mechanizm charakterystyczny dla tego rodzaju sytuacji interakcyjnej.

**Konstrukcje [przymiotnik + czasownik] lub [rzeczownik + przymiotnik] podczas aktu chwaleńia.** Za nieoznaczony porządek słów w zdaniu przyjmuje się w języku polskim szyk: podmiot – orzeczenie – dopełnienie. Możliwe są również inne układy, najczęściej jednak wiążą się z przekazywaniem dodatkowych informacji. Zauważyłam, że podczas chwaleńia spożywanych posiłków uczestnicy rozmowy często zmieniają kanoniczny układ słów w wypowiedzeniach:

- (17) 1033 A: pyszne te lody były

W przykładzie (17) czasownik został umieszczony na końcu wypowiedzenia (kanonicznie uporządkowane zdanie przybrałoby formę *Te lody były pyszne*). Oprócz tego, w wypowiedzeniach pozbawionych orzeczenia uczestnicy rozmowy, chwając daną potrawę, odwracają bardziej typowy dla języka polskiego porządek [przymiotnik + rzeczownik]:

- (18) 74 A: to wiesz wyłącza mnie i ona dzwoni nie. kiełbaska pyszna

Zamiast *pyszna kiełbaska* pojawia się *kiełbaska pyszna*. Pomija się tym samym orzeczenie, tworząc konstrukcje mniej typowe dla języka polskiego. Dodatkowo, jeśli pozwala na to struktura informacyjna, zaobserwować możemy brak eksplicytnego podmiotu, który prowadzi do powstania konstrukcji [przymiotnik + czasownik]:

- (19) 145 A: ten sernik też tutaj we wsi kupowałaś?  
146 B: tak  
147 A: pyszny jest

**Częste użycie trybu rozkazującego w języku hiszpańskim i czasownik w pierwszej osobie liczby pojedynczej w funkcji trybu rozkazującego w języku polskim.** Aktom zachęcania do zjedzenia posiłku czy rozdawania napojów i dań towarzyszy w języku hiszpańskim częste stosowanie czasowników w trybie rozkazującym (nierządki powtórzone). Wśród używanych czasowników znajdujemy: *toma* (‘weź’), *ponte* (‘nałóż sobie’), *ponme* (‘nałóż mi’), *bebe* (‘napij się’), *come* (‘jedz’). Należy pamiętać, że tryb rozkazujący występuje w bardzo wielu sytuacjach komunikacyjnych, nie tylko przy stole. Kontekst wspólnego biesiadowania i ciągłego zachęcania do spożywania dań sprawia, że tryb rozkazujący pojawia się dużo częściej niż w przypadku innych rodzajów interakcji. Geck (2018)



wspomina nawet, że w hiszpańskim kręgu kulturowym zachęcanie do jedzenia przybiera niekiedy dużo bardziej nieustępliwą formę niż w innych społecznościach, nie dziwi zatem częstotliwość występowania czasowników w trybie rozkazującym.

W języku polskim natomiast zachęcaniu do jedzenia towarzyszą, oprócz trybu rozkazującego, czasowniki w 1. os. lm.

- (20) 117 A: nie grymasimy jemy jemy  
 118 B: a ty nie jesz?  
 119 A: ja już jadłam  
 120 A: szukamy grzybków szukamy

Użycie 1. os. lm. w funkcji trybu rozkazującego stanowi interesujący fenomen niektórych sytuacji interakcyjnych. Jest to częsty mechanizm podczas rozmów z dziećmi (np. *nie biegamy*), występuje również w przestrzeni publicznej (np. *nie stajemy do tej kasy* wypowiedziane w sklepie). Możemy zaobserwować to zjawisko także podczas wspólnych posiłków.

**Stopień najwyższy absolutny w języku hiszpańskim.** Za jeden ze sposobów tworzenia stopnia najwyższego przymiotników w języku hiszpańskim uznaje się tzw. *superlativo absoluto*, czyli morfologiczny mechanizm dodawania przyrostka *-ísimo* do tematu przymiotnika. Jest to zjawisko odpowiadające pod pewnymi względami dodawaniu przedrostka *pre-* w języku polskim, należy jednak zaznaczyć, że jest ono nieco inaczej interpretowane przez językoznawców opisujących strukturę języka hiszpańskiego. *Superlativo absoluto* stanowi najwyższy możliwy stopień przymiotnika, a częstotliwość jego użycia związana jest z wieloma czynnikami, takimi jak położenie geograficzne, indywidualne cechy idiolektalne użytkownika języka czy sytuacja komunikacyjna. Możemy go zaobserwować m.in. w kontekście wspólnego spożywania posiłków, zwłaszcza podczas chwalenia dań:

- (21) 56 B: [mm↑] no↑ deja que me voy a beber un poquitín de vino  
 57 D: [está↑]  
 58 Desconocido: [[[ ]]]  
 59 D: [RIQUÍSIMO]  
 (rozmowa o winie)

## Podsumowanie

Przedstawiona analiza warstwy językowej rytuału jedzenia doprowadziła nas do kilku wniosków. Przede wszystkim, spożywaniu posiłków towarzyszą pewne akty mowy związane z wartościami wyznawanymi przez zbiorowość danej kultury. W tym wypadku polskie i hiszpańskie realia niewiele się od siebie różnią – w obydwu kręgach kulturowych wspólne biesiadowanie ukazuje przywiązanie do podobnych wartości (jak umiejętność dzielenia się, pomoc innym etc.). Oprócz tego, podczas spożywania posiłków wypowiedzane są pewne wyrażenia, rytualizmy, o stałej formie i znaczeniu, które wprowadzają element „magiczny”

do współczesnej codzienności. Należy również pamiętać, że sytuacja spożywania posiłków stanowi tło powtarzających się, spragmatyzalizowanych środków językowych. Są one charakterystyczne dla tej konkretnej sytuacji i różnią się w zależności od analizowanego kręgu kulturowego.

## Literatura

- Aijmer, K. (1996). *Conversational routines in English: Convention and creativity*. Longman.
- Albelda Marco, M., Barros García, M. J. (2013). *La cortesía en la comunicación*. Arco Libros.
- Austin, J. L. (1976/1955). *How to do things with words*. J. O. Urmson, M. Sbisà (red.). Oxford University Press.
- Baran, M. (2010). *Emotividad y convención sociopragmática. Una contribución al estudio del ethos comunicativo de la comunidad hispanohablante peninsular*. Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Bell, C. (1992). *Ritual theory, ritual practice*. Oxford University Press.
- Bravo, D. (2002). Actividades de cortesía, imagen social y contextos socioculturales: una introducción. W: D. Bravo (red.), *Actas del Primer Coloquio del Programa EDICE. La perspectiva no etnocentrista de la cortesía: identidad sociocultural de las comunidades hispanohablantes* (s. 88–108). Estocolmo.
- Bravo, D. (2004). Tensión entre universalidad y relatividad en las teorías de cortesía. W: D. Bravo, A. Briz Gómez (red.), *Pragmática sociocultural: estudios sobre el discurso de cortesía en español* (s. 15–37). Ariel Lingüística.
- Brown, P., Levinson, S. (1987). *Politeness. Some universals in language usage*. Cambridge University Press.
- Cabedo-Nebot, A., Pons Boderia, S. (red.). (2021): *Corpus Val.Es.Co 2.1*. <http://www.valesco.es>.
- Corpas Pastor, G. (1996). *Manual de fraseología española*. Gredos.
- García-Page, M. (1995). Fraseologismos oracionales. *Contextos*, 4, 79–92.
- Geck, S. (2018). Guten Appetit! Las fórmulas rutinarias y el script del acto de comer desde una perspectiva intercultural (alemán-español). *Language Design*, 20, 151–162.
- Głazek, D. (2008). Wokół stołu i jedzenia (ujęcie historyczne – od przełomu XIX i XX wieku). W: A. Węgrzyniak, T. Stępień (red.), *Rytuały codzienności* (s. 99–106). Wyższa Szkoła Zarządzania Ochroną Pracy.
- Gottwald, F. T., Kolmer, L. (red.). (2009). *Jedzenie. Rytuały i magia*. E. Ptaszyńska-Sadowska (tłum.). MUZA.
- Hernández Flores, N. (2002). *La cortesía en la conversación española de familiares y amigos. La búsqueda del equilibrio entre la imagen del hablante y la imagen del destinatario*. Aalborg Universitet.
- Hernández Flores, N. (2004). La cortesía como la búsqueda del equilibrio de la imagen social. W: D. Bravo, A. Briz Gómez (red.), *Pragmática sociocultural: estudios sobre el discurso de cortesía en español* (s. 55–108). Ariel Lingüística.
- Kita, M. (2005). *Językowe rytuały grzecznościowe*. Wyższa Szkoła Zarządzania Marketingowego i Języków obcych.
- Kolmer, L. (2009). Wprowadzenie. Rytuały zjednoczenia. W: F. T. Gottwald, L. Kolmer (red.), *Jedzenie. Rytuały i magia* (s. 11–17), E. Ptaszyńska-Sadowska (tłum.). MUZA.
- Maisonnette, J. (1995). *Rytuały dawne i współczesne*. M. Mroczek (tłum.). Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.

- Małyska, A. (2004). Pojęcie rytuały na tle innych zjawisk językowych. W: J. Mazur (red.), *Rytualizacja w komunikacji społecznej i interkulturowej* (s. 25–32). Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Montanari, M. (2011). *Il cibo come cultura*. Laterza.
- Ożóg, K. (2004). Ewolucja językowych rytualizmów społecznych i towarzyskich (od roku 1945 do chwili obecnej). W: J. Mazur (red.), *Rytualizacja w komunikacji społecznej i interkulturowej* (s. 25–32). Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Pawlik, J. (2006). Antropologiczne badania rytuału. W: M. Filipiak, M. Rajewski (red.), *Rytuał. Przeszłość i terażniejszość* (s. 19–37). Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Pęzik, P. (2012). *Język mówiony w NKJP. Narodowy Korpus Języka Polskiego*. W: A. Przepiórkowski, M. Bańko, R. Górski, B. Lewandowska-Tomaszczyk *Narodowy Korpus Języka Polskiego* (s. 37–47). (red.), Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rajewski, M. (2004). Badania rytuału w antropologii. W: J. Mazur (red.), *Rytualizacja w komunikacji społecznej i interkulturowej* (s. 33–58). Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Rajewski, M. (2006). Badania rytuału w antropologii brytyjskiej. W: M. Filipiak, M. Rajewski (red.), *Rytuał. Przeszłość i terażniejszość* (s. 39–70). Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Rancew-Sikora, D. (2015). Opowiadanie w społecznym układzie stołu. Analiza konwersacyjna spotkań rodzinnych. *Studia Humanistyczne AGH*, 14(1), 25–43.
- Rothenbuhler, E. (2003). *Komunikacja rytualna. Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Searle, J. (1979). *Expression and meaning. Studies in the theory of speech acts*. Cambridge University Press.
- Wierzbicka, A. (1994). Cultural scripts: A semantic approach to cultural analysis and cross-cultural communication. W: L. F. Bouton, Y. Kachru (red.), *Pragmatics and Language Learning*, 5.
- Zamora Muñoz, P. (2014). Los límites del discurso repetido: la fraseología periférica y las unidades fraseológicas pragmáticas. *Verba*, 41, 213–236.

POLEMIKI

3



Wokół zagadnień języka religijnego  
Refleksja po lekturze książki Kazimierza Ożoga *Polskie pieśni religijne. Aspekty językowe i kulturowe*  
(Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2022, 345 s.)

On the issues of religious language. A reflection after reading Kazimierz Ożog's book *Polskie pieśni religijne. Aspekty językowe i kulturowe / Polish religious songs. Linguistic and cultural aspects* (Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2022, 345 s.)

Dorobek językoznawstwa polonistycznego w ostatnich latach XX w. i początkowych XXI w. wzbogacił się o nowe, wartościowe publikacje. Odnosi się to także do badań nad językiem religijnym, nazywanym również językiem religii, językiem Kościoła, językiem *sacrum*, stylem religijnym, dyskursem religijnym. W *Przewodniku po stylistyce polskiej* pod redakcją Stanisława Gajdy (1995), w rozdziale *Styl religijny*, Marzena Makuchowska (1995, s. 449–473) zamieszcza wykaz 224 pozycji bibliograficznych, podaje krótkie uwagi terminologiczne, pokazuje kierunki zainteresowań językiem religijnym, zróżnicowanie wewnętrzne i gatunki języka religijnego oraz właściwości tej odmiany językowej.

Współczesny język religijny jest wewnętrznie zróżnicowany, zaspokaja różne potrzeby komunikacyjne wspólnot wierzących. Renata Przybylska i ks. Wiesław Przyczyna charakteryzując go, piszą:

Mamy tu bowiem do czynienia i z językiem sakralnym (liturgia, Pismo Święte), i z stylem oratorskim (kazania), i z językiem urzędowym (dokumenty Kościoła), i z artystycznym (pieśni, kolędy, modlitwy), i z odmianą oficjalną „języka władzy” (listy pasterskie, listy biskupów), i z odmianą medialną (prasa i inne media wyznaniowe), i w końcu z językiem w wersji potocznej, używanej na co dzień.

Przybylska i Przyczyna, 2012, s. 105

Nieco inną definicję podają ks. Wiesław Przyczyna i Gerard Siwek, zwracając uwagę na określone pole doświadczenia, w tym wypadku doświadczenia religijnego:

Język religijny jest więc swoistą odmianą języka ogólnego, będącą środkiem komunikacji w życiu religijnym. Uwzględniając fakt, że człowiek religijny postępuje

się w życiu różnymi językami, można powiedzieć inaczej, że *język religijny jest to język, którym posługuje się człowiek w sytuacji religijnej*.

Przyczyna i Siwek, 1999, s. 130–131

Nowsze publikacje, dotyczące języka religijnego, odnoszą się m.in. do zagadnień leksykalnych, frazeologicznych, stylistycznych, obejmują problemy przekładów biblijnych, homiletyki, językowych obrazów *sacrum*, języka modlitwy, a także dawne i współczesne reprezentacje gatunkowe i tekstowe. Warto też tu odnotować prace o charakterze genologicznym, retorycznym czy wreszcie pragmatycznym.

W zakres badań nad polskim językiem religijnym<sup>1</sup> dobrze wpisuje się obszerna monografia Kazimierza Ożoga, znakomite studium językowo-kulturowe dotyczące polskich pieśni religijnych, stanowiące ważną część dyskursu religijnego i wzbogacające go o nowe treści<sup>2</sup>.

Każdy człowiek, członek wspólnoty Kościoła katolickiego, zna po kilka pieśni religijnych śpiewanych podczas Mszy św., w czasie liturgicznym świąt Bożego Narodzenia, Wielkiego Postu, Wielkanocy, Zielonych Świątek, w czasie procesji Bożego Ciała i innych. Mieszkańcy wsi kiedyś bardzo licznie śpiewali pieśni maryjne, teraz wykonują je w mniejszym gronie, ale wciąż przy wiejskich krzyżach, kapliczkach. Pamiętają oni modlitwy, śpiewy domowe babć, dziadków i ich praktyki religijne, m.in. peregrynacje obrazu Matki Bożej Częstochowskiej i pieśni śpiewane w ich czasie. Są też i takie pieśni, które – jak zaznacza autor – dobrze wypełniają religijne cele, wchodzą w przestrzeń komunikacyjną i kulturową polskiej wspólnoty, mają wpływ na świadomość narodową, np. *Te Deum*, *Boże coś Polskę*, *Bogurodzica*, *Suplikacje*. Zachwyty budzą również pieśni pielgrzymkowe oraz pieśni śpiewane na odsłonięcie czy zasłonięcie obrazu Matki Bożej czczonej w danym kościele parafialnym i w związku z tym nazywanej np. Matką Bożą Łaskawą Kielecką, Matką Bożą Włoszczowską<sup>3</sup>. Krakowsko-rzeszowski językoznawca pisze:

Pieśni były pierwszą edukacją literacką, uczyły prawd wiary, przybliżyły religijny obraz świata, przedstawiały zalecany przez chrześcijaństwo system wartości, odmierzaly czas, wyznaczały obyczajowość, wpływały wreszcie nie tylko na świadomość narodową [...], ale także na zachowania codzienne wielu wspólnot, były organiczną częścią także „świeckiego” działania Polaków, zwyczajnej bytowej aktywności, zanurzonej jednak w ciągłym odniesieniu do Boga.

s. 12

Jak zatem widać, polska pieśń religijna zajmuje szczególne miejsce w życiu duchowym dawnych i współczesnych Polaków.

<sup>1</sup> Zob. np. niektóre artykuły: Bajerowa (1988a i 1988b), Matuszczyk (2007); Przyczyna i Siwek (1999). Por. też uwagi na temat języka religijnego zawarte w artykule: Pasek i Skowronek (2012) czy w publikacji Sztajer (2009).

<sup>2</sup> Por. interesujące uwagi Olega Leszczaka (2010) na temat typów dyskursów w świetle funkcjonalno-pragmatycznej teorii dyskursu. Zdaniem badacza, dyskurs religijny jest częścią makrodyskursu społeczno-etycznego obok dyskursów ekonomicznego, naukowego, estetycznego, filozoficznego itd. Zob. też rozdział 4.1. pracy Leszczaka pt. *Religia. Etyka a wiara* (Leszczak, 2010, s. 89–101).

<sup>3</sup> Zob. np. rozdział *Pieśni wielbzące Boga* (Długosz, 2001, s. 188–191).

Publikacja Ożoga – choć jest poświęcona polskiej pieśni religijnej – to jednak materiał w niej opisany przekracza ramy gatunkowe pieśni religijnych i obejmuje całe sekwencje tekstowe czy inne gatunki, którym odpowiadają pieśni śpiewane podczas nabożeństw, takich jak np. gorzkie żale, nieszpory, godzinki<sup>4</sup>. Książka jest rezultatem badań autora nad językiem i rolą pieśni w życiu Polaków. Badania rozpoczęto w 2007 r., a zainicjowały je audycje w rzeszowskim katolickim Radiu Via, cykl publikacji popularnonaukowych w tygodniku „Niedziela” i na portalu diecezji rzeszowskiej, a także wykłady kierowane do różnych środowisk na Podkarpaciu.

Ożóg to rzetelny badacz dobrze znający religijność ludową, umiejętny obserwator życia religijnego na podkarpackiej wsi, także w mieście. Jego praca wyrosła z potrzeby serca, z troski o zachowanie religijnego dziedzictwa językowo-kulturowego. Wpisał on w nią osobiste doświadczenia i zaangażowanie religijne, których nie ukrywa i nie wstydzi się.

Na podkreślenie i wyróżnienie zasługuje całe instrumentarium językoznawcze wykorzystane w części analitycznej monografii. Badacz stosuje różnorodne metodologie badań tekstu, a ich podstawę stanowi krytyczna analiza tekstu. Monografia jest osadzona w nurcie badań interdyscyplinarnych: są to badania tekstologiczne, historyczno-teoretycznoliterackie, pragmalinguistyczne (pieśni religijne jako sekwencje aktów mowy), a także z zakresu teologii oraz stylistyki. Inny rodzaj zastosowanej metodologii badań to teoria JOS-u. Całość badań osadza uczony w szerokim kontekście kulturowym. Jest on istotny, „polskie pieśni religijne współtworzyły bowiem dawniej wielkie rytuały społeczne, które były wielkimi przekazami znakowymi skierowanymi ku sacrum” (s. 21). Ważne są lokalne zwyczaje związane z Adwentem, świątami Bożego Narodzenia, Wielkanocą, Wielkim Postem, Zielonymi Świątkami, licznymi odpustami, zwyczajami pogrzebowymi<sup>5</sup>.

Źródłem pozyskiwania materiału pieśniowego jest *Śpiewnik kościelny* księdza Jana Siedleckiego (pierwsze wydanie broszurowe, zatytułowane *Śpiewniczek zawierający pieśni kościelne z melodyami dla użytku młodzieży szkolnej*, pochodzi z 1876 r.<sup>6</sup>). Autor korzysta z dwóch wydań śpiewnika: przedsochorowego z 1959 r. i z wydania nowego z 2013 r. Dodatkowo zbiór ten poszerzają teksty z liturgii Mszy św. pochodzące z miesięcznika „Oremus”,

<sup>4</sup> Podzielałam w tym względzie opinię Recenzenta monografii prof. dr. hab. Stanisława Koziary.

<sup>5</sup> Zob. np. Masojć i in. (2013).

<sup>6</sup> Historie 40 kolejnych edycji śpiewnika przedstawia Ożóg w przypisie 6 na s. 23. Warto zwrócić uwagę na typologię pieśni religijnych. Przykładowo, w moim modliteniku *Droga do nieba. Modlitenik dla katolików wszystkich stanów* opracowanym przez grono kapłanów Śląska Opolskiego (Opole 1961, wyd. XXII), mającym wartość pamiątki rodzinnej, podział jest następujący: pieśni mszalne, pieśni na Boże Narodzenie, pieśni na dzień Starożytności, pieśni na Święto Trzech Króli, pieśni na Nowy Rok, pieśni na Popielec, pieśni postne, pieśni na Niedzielę Palmową, pieśni na Wielki Piątek, pieśni wielkanocne, pieśni na Zielone Świątki, pieśni do Trójcy Przenajświętszej, pieśni do Przenajświętszego Sakramentu, pieśni podczas Komunii świętej, pieśni do Najświętszego Serca Jezusa, pieśni na uroczystość Chrystusa Króla, pieśni o Matce Boskiej, pieśni pątnicze, pieśni do Matki Boskiej w Lourdes, pieśni podczas majowego nabożeństwa, pieśni do Matki Boskiej Królowej Polski, pieśni do Matki Boskiej Nieustającej Pomocy, Matki Boskiej Szkaplerznej, na Wniebowzięcie NMP, pieśni do Serca NMP, pieśni do Matki Boskiej Częstochowskiej, na narodzenie NMP, do Matki Boskiej Różańcowej, pieśni do Świętych Pańskich, pieśni przygodne, pieśni za dusze zmarłych.



a także fragmenty z modlitewników i opracowań teologicznych. Liczba analizowanych pieśni w tych dwóch wydaniach *Śpiewnika...* jest różna: w I wydaniu – 570, w II zaś – 607.

Ożóg definiuje w publikacji gatunek polskich pieśni religijnych, dokonuje ich podziału wg kryterium treściowego: pieśni związane z wydarzeniami historii zbawienia, pieśni na cześć Osoby duchowej, pieśni wyodrębnione ze względu na kryterium intencji modlitewnej. Słusznie pisze, że część analizowanych pieśni jest znana ze śpiewu w trakcie liturgii Mszy św. (ok. 4–5 pieśni śpiewanych w czasie poszczególnych etapów Mszy św.: na wejście, w czasie Ofiarowania, w czasie Komunii św., po błogosławieństwie końcowym).

Architektonika tego tekstu naukowego jest przejrzysta i logiczna: wyróżniono trzy części podzielone na 17 rozdziałów.

W pierwszej części, która stanowi tło do rozważań, określono zakres badań, scharakteryzowano źródło pozyskania materiału badawczego i korpus tekstowy pieśni, zawarto informacje o metodologii badań tekstów pieśniowych, wyjaśniono rozumienie terminów, a także przedstawiono stan badań nad polskim językiem religijnym i pieśniami.

Część druga pt. *Studia szczegółowe* zawiera niektóre zagadnienia związane z tematycznym (treściowym) podziałem pieśni wg okresów roku liturgicznego, np. rozdział III dotyczy pieśni na Wielki Post; z kolei w rozdziale IV przybliżono charakterystykę pieśni śpiewanych na Wielkanoc, a rozdział V obejmuje pieśni śpiewane w czasie niesporów i psalmy. Kryterium ich doboru stanowi także wartość artystyczna oraz rola w kulturze religijnej.

Porządek opisu tych wyróżnionych pieśni jest określony i wyznaczony przez uwagi ogólne (wprowadzenie – rodzaj tła historyczno-kulturowego), uwagi teologiczne i typologiczne, szczegółowy komentarz analityczny do tekstów oraz krótkie podsumowanie (s. 47–160). Odnosi się to do pieśni adwentowych, pieśni na Boże Narodzenie<sup>7</sup> (uwagi o języku kolęd i pastorałek), pieśni wielkopostnych<sup>8</sup>. Jeśli chodzi o pieśni pasyjne, to badacz charakteryzuje pieśni krótsze, szczegółowo zaś poetyckie perły: *O krwi najdroższa, Ogrodzie oliwny*. Ze zbioru pieśni wielkanocnych (w *Śpiewniku* z roku 1959 znajduje się 18 pieśni na Wielkanoc, z roku 2013 zaś odczytamy 22 utwory) szczegółowej analizie językowej poddał Ożóg dwie pieśni: *Chrystus z martwych wstał jest* i *Ekultet* – wspaniały hymn wielkanocny. Trochę więcej uwagi poświęcił *Nieszporom po polsku* i *Godzinkom o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny*. Przykładowo w *Nieszporach po polsku* zastosował metodę badania leksyki z wykorzystaniem teorii pól językowych – leksyka pogrupowana tematycznie (pola tematyczne): słownictwo związane z *sacrum*, leksyka dotycząca człowieka, jego życia na ziemi, pracy, słownictwo odnoszące się do moralności. Przybliżył też niewyszukane tropy stylistyczne.

Część trzecia, najobszerniejsza, zatytułowana *Ogólne spojrzenie na polskie pieśni religijne*, liczy 162 strony. Zawiera informacje na temat kształtu poetyckiego polskich pieśni religijnych, nazywania Boga w tych tekstach, tytułowania Matki Bożej, wyrazów częstych w polskich pieśniach: *łaska* i *chwała*, wartości i antywartości, podmiotu literackiego: podmiot śpiewający oraz elementów łaciny w obu wydaniach *Śpiewnika*.

<sup>7</sup> Zob. np. artykuł Kazimierza Długosza *Kłopotliwy język pieśni adwentowych* w: Długosz, 2001, s. 54–64; rozdział IV pt. *Osobliwości językowe polskich kolęd* publikacji Marii Borejszo (1996, s. 85–102).

<sup>8</sup> Zob. artykuły Bogdana Walczaka, *Najstarsze pieśni pasyjne i wielkanocne w języku polskim*, Tomasa Lisowskiego, *Osobliwości językowe pieśni wielkopostnych* oraz Jolanty Migdał, *Osobliwości językowe pieśni wielkanocnych* w: Borejszo, red., 1997.

W rozdziale IX *Kształt polskich pieśni religijnych* części trzeciej analizy obejmują cechy prozodyjne tych utworów melicznych – rymy, refren, przerzutnie, anafory i inne, np. budowę stroficzną (typy strof), epitety, w tym grupę epitetów metaforycznych, metafory jako podstawowe figury stylistyczne. Rola metafor jest w tych tekstach znacząca. Autor poddaje je szczegółowej charakterystyce, pokazuje cały system metaforyczny: metafora wynikająca z opozycji światło – ciemność, dół – góra, metafora drogi, metafora królestwa, bramy, obfitego źródła (zdroju, krynicy), miłości, pasterza i owczarni, metafora przepaści. Innym tropem poetyckim są porównania (ok. 50), pytania retoryczne, epitety, w tym epitety szeregowo, figury składniowe, np. paradoks.

Ważny element charakterystyki lingwistycznej stanowi ekspresywność polskich pieśni religijnych. Ożóg zwraca uwagę na różne językowe wykładniki ekspresywności: graficzne środki oznaczające emocje, emocjonalny zwrot do adresata, emocjonalne nazwanie drugiej osoby, ekspresywność niesiona przez niektóre części mowy, np. przymiotniki, przysłówki, realizowana przez wykrzyknienia, wyznaczona przez pytania retoryczne, partykuły, powtórzenia. Innymi nośnikami ekspresywności są elementy słowotwórcze, np. prefiksy przymiotnikowe *naj-* i *prze-*.

Nieliczne uwagi dotyczą emocjonalności polskich pieśni religijnych wyrażonej w pieśniach zaczynających się od incipitu *Witaj*. Polskie pieśni religijne wyrażają uczucia przez ich bezpośrednią nominację (emocjonalność eksplicytna), np. radości, miłości, żalu za grzechy, smutku, lęku, gniewu Boga (s. 214–219).

Bardzo interesujące są wyniki analizy wykorzystujące elementy pragmatyngwistyczne. Pieśni religijne traktuje się jako wielki akt mowy składający się z kilku aktów pośrednich: uwielbienia Boga, pochwały Świątych Pańskich, prośby, dziękczynienia, konstatacji teologicznej, skruchy.

Jeden z rozdziałów (XII) odnosi się do wariantów imienia Boga<sup>9</sup> w polskich pieśniach religijnych (s. 247–274). Uderza bogactwo różnych typów nominacyjnych: wariant *Bóg, Bóg Ojciec, Stworzyciel, Stwórca, Sędzia, Jezus, Chrystus, Syn Boży, Wcielone Słowo, Zbawiciel, Odkupiciel, Baranek, Baranek Boży, Najwyższy i Wieczny Kapłan, Duch Święty, Święta Trójca*, wariant *Pan, Król* itd. Ostatnią grupę tworzą warianty okazjonalne: *Pasterz, Serce Jezusa, Chleb, Ciało, Krew, Lekarz, Hostia, Najświętszy Sakrament i Światłość*.

Rozdział XIII jest poświęcony tytułom nadawanym Matce Bożej (por. np. opracowania Mariana Kucały (1988), Marzeny Makuchowskiej (2005), Katarzyny Skowronek (2006), Halszki Górny (2010)). Prawdą jest, że „Maryja w dziejach kultury i religijności polskiej stanowi trudny do przecenienia fenomen” (s. 275). Tytułowanie Maryi<sup>10</sup> ma wiele odniesień. Nomi-

<sup>9</sup>Odnosnie do różnorodnych form językowych w funkcji nazywania Boga zob. np. artykuły: Anny Różyło (2006, s. 337–347), Marii Wojtak (2006, s. 101–113) i Katarzyny Sobstyl (2006, s. 297–304) zawarte w: Szarzyńska i Tokarski, red., 2006. Por. także artykuły Małgorzaty Rybki i Jolanty Sławek (2005), Elżbiety Kucharskiej-Dreib (2005), Doroty Kulczyckiej (2007) i monografię Bożeny Sieradzkiej-Baziur (2006).

<sup>10</sup>Por. inne sposoby nazywania Maryi, np. w tekstach poetyckich (np.: Skorupska-Raczyńska, 2007; Ruta i Wrześniewska-Pietrzak, 2009; Pelikan, 2012) czy w publikacjach ks. Stefana Wyszyńskiego (Zagórska, 2009). W artykule Katarzyny Zagórskiej interesujące są zestawienia frekwencyjne odnoszące się do Maryi (s. 83–84), świadczące o „maryjności” kardynała Wyszyńskiego. Jaroslav Pelikan (2012, s. 2) pisał, że żadna kobieta w dziejach ludzkości nie stała się natchnieniem tylu ludzi, co Maryja

nacja podstawowa to *Maryja (Maria)*; pojawiają się też inne deskrypcje: *Matka, Dziewica, Panna*, warianty *Królowa i Pani, Niepokalana, Madonna* i warianty chyba najbardziej znane, bo pochodzące od lokalizacji sanktuarium, np. *Matka Boża Kalwaryjska, Matka Boża Ostrobramska, Matka Boża Częstochowska, Pani Licheńska, Królowa Sudetów* itd. Ważne funkcje w zbiorze nazewniczym Maryi pełnią warianty poetycko-biblijne (s. 291–292). Interesujące są też intensywa nazewnicze i przydawki określające (s. 292–293). Nazewnictwo Maryi jest dowodem na to, że jej kult jako osoby świętej zajmuje ważne miejsce w polskiej społeczności, że jest ona Matką polskiego narodu i że Polacy są „bardzo maryjnym narodem” – określenie Ożoga (s. 297).

Innym sposobem opisu języka pieśni religijnych jest usytuowanie go w kręgu aksjologii. Wskazuje na to rozdział XIV *Wartości i antywartości w polskich pieśniach religijnych* (s. 298–310). Ożóg wymienia cztery sytuacje szczególnie obciążone aksjologią:

Są to swoiste grupy treściowe, wielkie moduły semantyczne wskazujące na liczne wartości, których promieniowanie dobrem nasila się wraz z przywoływaniem następujących sytuacji: sytuacja **pierwsza** to relacja Bóg – człowiek, sytuacja **druga** jest relacją człowiek – Bóg, **trzecia** człowiek – wspólnota, sytuacja **czwarta** człowiek wobec samego siebie.

s. 301

Dwa krótkie rozdziały dotyczą podmiotu literackiego (podmiot śpiewający) w polskich pieśniach religijnych (s. 311–318) oraz miejsca łaciny w dwóch wydaniach *Śpiewnika kościelnego* ks. Jana Siedleckiego.

Ostatni rozdział ma charakter małych studiów leksykalnych dwóch wybranych leksemów w polskich pieśniach religijnych, tj. leksemów *taska* i *chwała*. Można by się zastanowić nad inną jego lokalizacją w tekście, np. po rozdziale X.

Syntetyczne zakończenie monografii zostało zamknięte w postaci oryginalnej, niezwykle interesującej **formuły zdumienia**, która ma źródło w fascynacji autora problematyką badawczą, w fenomenie polskiej pieśni religijnej od wieków towarzyszącej polskiej wspólnotie narodowej, a szczególnie ważnej i dobrze obecnej w trudnych latach jej historii. **Zdumienie pierwsze** dotyczy szczególnego umiłowania przez polską wspólnotę modlitwy śpiewanej, **zdumienie drugie** wiąże się z historyczną żywotnością polskich pieśni religijnych; **zdumienie trzecie** dotyczy rozlicznych funkcji, jakie pełniła polska pieśń religijna, a **czwarte** z nich obejmuje poczucie cząstkowości badań.

Lingwistyczna refleksja prof. Ożoga nad polskimi pieśniami religijnymi, osadzona w różnych kontekstach badawczych, zaowocowała monografią niezwykle interesującą, wartościową, o dużych walorach poznawczych. Jej autor, wybitny językoznawca, wzbogacił swój niemały dorobek i językoznawstwo polonistyczne o ważną, potrzebną publikację poświęconą religijnemu dziedzictwu językowemu, w szczególności – pieśniom religijnym, zebranych

---

Dziewica. W kontekście nazywania Maryi zob. tytuły niektórych rozdziałów jego książki: *Służebnica Pańska i Niewiasta Dzielna, Ozdoba Pobożności i Przewodniczka Chórów Niebieskich, Wzór Czystości i Błogosławiona Matka, Matka Bolesna i Pośredniczka, Matka Chwalebna i Wieczna Kobiecość, Niepokalanie Poczęta, Niewiasta obleczona w słońce, Niewiasta na każdy czas – i w każdej potrzebie*.

prawie 150 lat temu przez ks. Siedleckiego, stanowiącym fenomen językowo-kulturowy. Niezależnie od różnych kierunków dotychczasowych badań nad językiem pieśni religijnych stanowią one nadal wdzięczne pole badawcze. W pełni podzielam opinię uczonego, że polska pieśń religijna to „wielka narodowa rzecz”.

## Literatura

- Bajerowa, I. (1988a). Kilka problemów stylistyczno-leksykalnych współczesnego polskiego języka religijnego. W: M. Karpluk, J. Sambor (red.), *O języku religijnym. Zagadnienia wybrane* (s. 21–44). Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Bajerowa, I. (1988b). Rola języka we współczesnym polskim życiu religijnym. W: M. Karpluk, J. Sambor (red.), *O języku religijnym. Zagadnienia wybrane* (s. 9–20). Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Borejszo, M. (1996). *Boże Narodzenie w polskiej kulturze*. Wydawnictwo „W drodze”.
- Borejszo, M. (red.). (1997). *Wielkanoc w polskiej kulturze*. Wydawnictwo „W drodze”.
- Długosz, K. (2001). *Język, religia, kultura*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego.
- Droga do nieba. Modlitewnik dla katolików wszystkich stanów*. (1961). (oprac.) Grono kapłanów Śląska Opolskiego. Wydawnictwo Świętego Krzyża.
- Gajda, S. (red.). (1995). *Przewodnik po stylistyce polskiej*. Uniwersytet Opolski.
- Górny, H. (2010). Określenia maryjne w wybranych encyklikach Jana Pawła II. W: K. Ożóg, B. Taras (red.), *Karol Wojtyła Jan Paweł II – Słowa prawdy i życia. Studia lingwistyczne* (s. 175–185). Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Kucała, M. (1988). Od Bogurodzicy do Madonny. Nazywanie Matki Boskiej w historii polszczyzny. W: M. Karpluk, J. Sambor (red.), *O języku religijnym. Zagadnienia wybrane* (s. 133–144). Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Kucharska-Dreiß, E. (2005). Nazywanie Boga we współczesnych katolickich kazaniach polskich i niemieckich (Triduum Paschalne i Wielkanoc). W: S. Mikołajczak, T. Węćławski (red.), *Język religijny dawniej i dziś. Materiały z konferencji, Gniezno, 3–5 czerwca 2004* (t. 2, s. 136–146). Wydawnictwo „Poznańskie Studia Polonistyczne”.
- Kulczycka, D. (2007). Jakieś „Ty”: – poetyckie obrazy Boga w wierszach Stanisława Barańczaka. W: P. Bortkiewicz, S. Mikołajczak, M. Rybka (red.), *Język religijny dawniej i dziś. Materiały z konferencji, Poznań 24–26 kwietnia 2006* (t. 3, s. 488–497). Wydawnictwo „Poznańskie Studia Polonistyczne”.
- Leszczak, O. (2010). *Lingwosemiotyka kultury. Funkcjonalno-pragmatyczna teoria dyskursu*. Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Lisowski, T. (1997). Osobliwości językowe pieśni wielkopostnych. W: M. Borejszo (red.), *Wielkanoc w polskiej kulturze*. Wydawnictwo „W drodze”.
- Makuchowska, M. (1998). *Modlitwa jako gatunek języka religijnego*. IFP Uniwersytetu Opolskiego, Wydawnictwo TiT Leszek Nocoń.
- Makuchowska, M. (2005). Obraz Maryi w starych i nowych pieśniach kościelnych. W: S. Mikołajczak, T. Węćławski (red.), *Język religijny dawniej i dziś. Materiały z konferencji, Gniezno, 3–5 czerwca 2004* (t. 2, s. 448–454). Wydawnictwo „Poznańskie Studia Polonistyczne”.
- Masoń, I., Syrnicka, K., Žičkienė, A. (zabr. i oprac.). (2013). *Polskie pieśni pogrzebowe na Wileńszczyźnie. Antologia* [przeł. M. Dwilewicz, A. Lazauskas, B. Dwilewicz]. Lietuvos edukologijos universiteto leidykla „Edukologija”.

- Matuszczyk, B. (2007). Dlaczego spór o język religijny? W: P. Bortkiewicz, S. Mikołajczak, M. Rybka (red.), *Język religijny dawniej i dziś. Materiały z konferencji, Poznań 24–26 kwietnia 2006* (t. 3, s. 151–157). Wydawnictwo „Poznańskie Studia Polonistyczne”.
- Mazurkiewicz, R. (2002). *Polskie średniowieczne pieśni maryjne. Studia filologiczne*. Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej w Krakowie.
- Migdał, J. (1997). Osobliwości językowe pieśni wielkanocnych. W: M. Borejszo (red.), *Wielkanoc w polskiej kulturze*. Wydawnictwo „W drodze”.
- Pasek, Z., Skowronek, K. (2012). „Atrakcyjność” języka nowych ruchów religijnych z perspektywy językoznawczo-kulturoznawczej. W: A. Markowski, R. Pawelec (red.), *Oblicza polszczyzny* (s. 105–112). Narodowe Centrum Kultury.
- Pelikan, J. (2012). *Maryja przez wieki*, przeł. J. Pocięj. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Przybylska, R., Przyczyna, W. ks. (2012). Archaiczny czy nowoczesny, wzniosły czy potoczny, żargon czy nowomowa? Język polski w Kościele Rzymskokatolickim. W: A. Markowski, R. Pawelec (red.), *Oblicza polszczyzny* (s. 105–112). Narodowe Centrum Kultury.
- Przyczyna, W., Siwek, G. (1999). Język w Kościele. W: W. Pisarek (red.), *Polshczyzna 2000. Orędzie o stanie języka na przełomie tysiącleci* (s. 130–148). Ośrodek Badań Prasoznawczych. Uniwersytet Jagielloński.
- Różyło, A. (2006). Bóg dla dzieci – obraz semantyczny Boga w piosenkach Arki Noego. W: D. Szarzyńska, R. Tokarski (red.), *Człowiek i sacrum. O pojęciach religijnych w języku i kulturze. Materiały pokonferencyjne* (s. 337–347). Towarzystwo Naukowe Sandomierskie, Wyższa Szkoła Humanistyczno-Przyrodnicza.
- Ruta, K., Wrześniewska-Pietrzak, M. (2009). Językowy obraz Matki Boskiej w poezji Kazimierzy Hłakowiczówny. W: P. Bortkiewicz ks., S. Mikołajczak, M. Rybka (red.), *Język religijny dawniej i dziś (w kontekście teologicznym i kulturowym). Materiały z konferencji Gniezno 22–24 września 2008* (t. 5, s. 398–398). Wydawnictwo „Poznańskie Studia Polonistyczne”.
- Rybka, M., Sławek, J. (2005). Językowy obraz Boga w poezji ks. Jana Twardowskiego. W: S. Mikołajczak, T. Węclawski (red.), *Język religijny dawniej i dziś. Materiały z konferencji, Gniezno, 3–5 czerwca 2004* (t. 2, s. 425–435). Wydawnictwo „Poznańskie Studia Polonistyczne”.
- Sieradzka-Baziur, B. (2006). *Między błogosławieństwem a przekleństwem. Zagadnienie języka religijnego w twórczości Jana Kasprowicza*. Wydawnictwo „Lexis”.
- Skorupska-Raczyńska, E. (2007). Językowa kreacja Bożej Matki w ludowej liryce religijnej (na przykładzie antologii „Prowadź nas w jasność”). W: P. Bortkiewicz ks., S. Mikołajczak, M. Rybka (red.), *Język religijny dawniej i dziś. Materiały z konferencji, Poznań 24–26 kwietnia 2006* (t. 3, s. 578–587). Wydawnictwo „Poznańskie Studia Polonistyczne”.
- Skowronek, K. (2005). *Między sacrum a profanum. Studium językoznawcze listów pasterskich Konferencji Episkopatu Polski (1945–2005)*. Wydawnictwo „Lexis”.
- Sobstyl, K., (2006). Językowy obraz Boga w wypowiedziach osób samotnych. W: D. Szarzyńska, R. Tokarski (red.), *Człowiek i sacrum. O pojęciach religijnych w języku i kulturze. Materiały pokonferencyjne* (s. 297–304). Towarzystwo Naukowe Sandomierskie, Wyższa Szkoła Humanistyczno-Przyrodnicza.
- Sztajer, S. (2009). *Język a konstituowanie świata religijnego*. Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Walczak, B. (1997). Najstarsze pieśni pasyjne i wielkanocne w języku polskim. W: M. Borejszo (red.), *Wielkanoc w polskiej kulturze*. Wydawnictwo „W drodze”.
- Wojtak, M. (2006). Obraz relacji Bóg – człowiek w Modlitewniku dla głuchoniemych „Effeta”. W: D. Szarzyńska, R. Tokarski (red.), *Człowiek i sacrum. O pojęciach religijnych w języku i kulturze. Materiały pokonferencyjne* (s. 101–113). Towarzystwo Naukowe Sandomierskie, Wyższa Szkoła Humanistyczno-Przyrodnicza.

Zagórska, K. (2009). Per mariam – Soli Deo. O maryjności Prymasa Tysiąclecia. W: P. Bortkiewicz ks., S. Mikołajczak, M. Rybka (red.), *Język religijny dawniej i dziś (w kontekście teologicznym i kulturowym)*. Materiały z konferencji Gniezno 22–24 września 2008 (t. 5, s. 75–84). Wydawnictwo „Poznańskie Studia Polonistyczne”.





Między cerkwią a karczmą – w kręgu łemkowskich paremii  
Uwagi na temat książki Bolesława (Wasyla) Bawolaka,  
*Łemkowskie przysłowia i powiedzenia  
ze Świątkowej Wielkiej i okolic*  
(przepisał, przetłumaczył i zredagował Tomasz Kwoka,  
Wydawnictwo Żyznowski, 2021, 798 s.)

Between the church and the inn – in the circle of Lemko proverbs  
Remarks on the book by Bolesław (Wasyl) Bawolak  
“Łemkowskie przysłowia i powiedzenia ze Świątkowej Wielkiej i okolic”  
(transcribed, translated and edited by Tomasz Kwoka,  
Wydawnictwo Żyznowski, 2021, 798 s.)

Problematyka łemkowska, a więc również i język tej mniejszości, budzą wciąż zainteresowanie wśród badaczy. Ukazują się prace poświęcone zarówno dialektowi, jak i językowi łemkowskiemu. Omawia się w nich m.in. słownictwo (powstają słowniki rejestrujące leksykę poszczególnych wsi łemkowskich), etymologię czy kwestie gramatyczne.

Prac dotyczących frazeologii i paremiologii łemkowskiej jednak właściwie brak. Można wymienić pojedyncze artykuły naukowe, jak Mirosławy Chomiak (2017) i Tomasza Kwoki (2021). Ukazują się również opracowania o charakterze podręczników szkolnych, jak skierowana do dzieci dwujęzyczna polsko-łemkowska *Ilustrowana księga łemkowskich przysłów* Anny Wirchniańskiej (2018) i opublikowany w 2022 r. podręcznik Mirosławy Chomiak *Wilki syty i owca cała. Frazeologia języka łemkowskiego*.

Warto więc odnotować, że w 2021 r. Wydawnictwo Żyznowski ogłosiło drukiem obszerną książkę Bolesława (Wasyla) Bawolaka zbierającą przysłowia i powiedzenia używane, jak podaje tytuł, przez mieszkańców dawnej łemkowskiej wsi Świątkowa Wielka i ich okolicznych sąsiadów. Jest to już druga książka tego autora poświęcona tematyce łemkowskiej. Pierwsza, *Łemkowskie wesele w Świątkowej Wielkiej*, ukazała się w tym samym wydawnictwie w 2019 r. Świątkowa Wielka to wieś rodzinna Bawolaka, której – jak pisze we *Wstępie* Wojciech Żyznowski – odwodzi się on za swoje pochodzenie, „stawiając [...] epicki pomnik” (s. 11). Bawolak traktuje swoją pracę w kategorii misji „ocalania od zapomnienia okruczeń łemkowskiego życia” (s. 58). Praca opatrzona została mottem: „Poczytajcie, ludzie, nasze przysłowia. Niech wszyscy znają, co łemkowie powiadają”, i zadedykowana przez autora: „Braciom Łemkom świątkowianom rozrzuconym po całym świecie”. Książka ta jest

niewątpliwie wynikiem ogromnego zaangażowania autora, jego pasji poznawczej, przywiązania do rodzinnej tradycji, kultury; jest wyrazem autentycznego i głębokiego szacunku do łemkowskiej przeszłości. W tomie wykorzystane zostały jako ilustracje obrazy ludowego artysty Teodora Kuziaka z Bartnego. W sposobie przedstawiania górskiej rzeczywistości przywodzą one na myśl prace Niko Pirosmianiego.

Korpus łemkowskich przysłów i powiedzeń został poprzedzony obszernym wstępem pióra wydawcy Wiesława Żyznowskiego, szczegółowym omówieniem przez redaktora tomu Tomasza Kwokę zasad redakcji, szkicami Marty Graban-Butrym i Andrzeja Ksenicza przybliżającymi problematykę przysłów i powiedzeń zebranych w tomie oraz słowem *Od autora*. Ostatnia z tych części została zamieszczona w dwóch wersjach językowych: polskiej i łemkowskiej (w tłumaczeniu Piotra Krynickiego).

Bawolak zgromadził prawie 7 tys. przysłów (dokładnie: 6 tys. 834, co skrupulatnie policzył redaktor tomu zbieranych), jak sam pisze, przez z górą 50 lat, poczynszy od lat 60. XX w. Wbrew tytułowi w pracy zawarte zostały jednak nie tylko paremie łemkowskie i nie tylko zebrane z określonego w nim obszaru. Autor, prócz czerpania bowiem ze zbiorów własnych, korzystał również z prac dawnych, jak wydany na początku XX w. we Lwowie zbiór Iwana Franki *Галицько-руські приповідки* (Lwów 1901–1910), tomów Oskara Kolberga *Sanockie-Krośnieńskie* (tomy 49–51, Wrocław–Poznań 1972–1974) oraz z opracowań współczesnych: Tatjany Panasenko, *Українські прислів'я та приказки* (Charków 2008), Romana Periha, *Лемки приповідкають – Приповідки і не лем північних Лемків* (Lwów 2017). Wypisywał ponadto paremie z kalendarzy wydawanych przez łemko-Sojuz w Stanach Zjednoczonych. Przysłowia z tych źródeł stanowią ok. 10 procent wszystkich zawartych w pracy, pozostałe – to zasłyszane przez Bawolaka w trakcie rozmów z łemkami i zebrane, na jego prośbę, przez innych łemków. Na zbiór zasłyszanych paremii składają się więc uzyskane od świątkowian zarówno tych zamieszkałych w Polsce, jak i tych, którzy zostali przesiedleni na Ukrainę w latach 1944–1946.

Wykorzystany materiał zdecydowanie więc wykracza poza obszar geograficzny sygnalizowany w tytule. Mimo takiej różnorodności pochodzenia przekazów (łemkowskie, ukraińskie; pisane, zasłyszane; z Polski, z Ukrainy; dawne, współczesne) w omawianej książce nie zaznaczono jednak źródeł pochodzenia poszczególnych paremii. Powstają więc pytania: Na jakiej podstawie materiał wynotowany z tak różnorodnych pozycji można uznać za reprezentatywny również dla mieszkańców Świątkowej Wielkiej i okolic? Według jakiej zasady zostały wyekscerpowane przysłowia z prac np. Franki czy Panasenko? Nasuwa się także wątpliwość, czy w odniesieniu do konkretnych przypadków mamy do czynienia z przysłowiem łemkowskim, polskim czy ukraińskim. Jest to wątpliwość, którą zresztą podziela poniekąd autor, pisząc:

W niektórych przypadkach trudno jednak stwierdzić, czy są one polskie, czy łemkowskie, zwłaszcza jeśli pochodzą z takich wsi, jak Kąty czy Brzezowa, które były zamieszkałe i przez Polaków, i przez łemków. Najczęściej pochodzenie przysłowia – łemkowskie, rusińskie lub polskie – ustalałem na podstawie tego, kto je wypowiadał.



W obrębie materiału zanotowanego przez autora znalazłby się zatem również podzbiór przysłów wypowiedzianych przez łemków, a więc znanych im, co nie musi oznaczać, że są one łemkowskie. Co więcej, jak pisze wydawca, autor „Niektóre powiedzenia nieco doszlifował, na przykład nadał im rym, słowem – doprzysłowił” (s. 12). Sam Bawolak dodaje:

[...] początkowo odnotowywałem wszystkie przysłowia, które usłyszałem, potem odrzucałem te, z którymi się nie zgadzałem. Dopiero po pewnym czasie zrezygnowałem z takiego nastawienia, zrozumiałem, że dawniej ludzie myśleli przecież inaczej. [...] Czasem przysłowia zmieniałem tak, aby się rymowały, ponieważ wtedy łatwiej zapadają w pamięć i przemawiają do nas inaczej. Często też słyszałem powiedzenia zawierające słowa niecenzuralne, więc jeśli to było możliwe, przekształcałem je [...].

s. 54

A przecież dosadność jest jedną z cech kultury wiejskiej.

U podstaw opracowania nie leżał więc bezpośredni zapis od informatorów, a tekst już poddany swoistej obróbce językowej. Nasuwa to kolejne pytanie, tym razem o autentyczność zbioru, czyli autentyczność przekazu zawartego w przysłowiach. Kiedy przed laty na Uniwersytecie Charles’a de Gaulle’a we Francji prowadzono prace nad tłumaczeniami wierszy łemkowskich na język francuski, doszło do zaskakującej językowo sytuacji. Podstawą tłumaczenia były wersje polskie utworów łemkowskich. Kłopot sprawiło przełożenie na francuski wersu *wemżę na ramiona (a ja już / radości bezmiar / wemżę na ramiona)* z wiersza Petra Murianki (Piotra Trochanowskiego) (Murianka, 1989, s. 16–17). Tłumaczka, Maryla Laurent, twierdziła, że każda francuska wersja brzmi nieautentycznie. Wtedy sięgnęłyśmy do oryginału i okazało się, że tam ów *bezmiar radości* bierze się po łemkowsku *na plecty* (я уж / радости безмір / возму на плечы), nie *na ramiona*. Pokazało to bardzo wyraźnie, jak z pozoru niewielka zmiana doprowadziła do innej interpretacji: na ramiona bierze się np. futro, na plecty worek ze zbożem czy ziemniakami.

Materiał paremiologiczny został przedstawiony w dwóch wersjach językowych: łemkowskiej i polskiej. Podzielono go na 10 pól leksykalno-semantycznych: 1. *W komorze i na dworze*, 2. *Rodzina bliska i daleka*, 3. *Praca i zapłata*, 4. *Przyjemności czasu wolnego*, 5. *Wiara w Boga i czorta*, 6. *Łemkowska ojczyzna*, 7. *Kalendarz ludowo-kościelny*, 8. *Człowiek*, 9. *Przyroda na łemkowynie*, 10. *Inne przysłowia*. W obrębie każdego z pól wyodrębniono poszczególne podpola. Wykaz pól znalazł się w spisie treści. Układ rzeczowy książki zwraca uwagę odbiorcy na związki semantyczne zachodzące pomiędzy powiązanimi z sobą znaczeniowo polami, ale również pozwala na wskazanie ważnych z perspektywy łemków segmentów ich rzeczywistości. Układ rzeczowy bywa stosowany w wydawnictwach leksykograficznych. Na przykład podobnego, jak w omawianej pozycji, podziału tematycznego wskazał Ksenicz, przywołując pracę poświęconą paremiologii ukraińskiej *Мудрість народна. Українські прислів'я та приказк* (Zacharowa, red., 1959, s. 44). Na początku każdego podpola semantycznego umieszczono zgodnie z porządkiem alfabetu łaćnińskiego (w wersji łemkowskiej i polskiej) słowa kluczowe. Według ich kolejności przytoczono przysłowia, ale kolejność samych przysłów wyznaczana była zawsze porządkiem alfabetu cyrylicznego. Zastosowano więc układ krzyżowy dwóch porządków alfabetycznych. Jest to

rozwiązanie dość skomplikowane, ale stosowane konsekwentnie w pracy. W podpolu 7.6. *Kalendarz kościelny, czyli święci i ich święta* daty świąt zostały podane zgodnie z kalendarzem juliańskim. W celu ułatwienia odczytania tekstów łemkowskich przez odbiorcę niełemkowskiego podano ich transkrypcję.

Podstawą materiału paremiologicznego był rękopiśmienny zbiór paremii zanotowanych „zgodnie z zasadami ortografii ukraińskiej” przez Bawolaka (s. 28). Kwoka dokonał przepisania oryginału,

ujednolicił pojawiające się niekonsekwencje, warianty fonetyczne, morfologiczne i leksykalne, zachowując specyficzne dla języka rękopisu/języka autora cechy – przede wszystkim w obrębie leksyki i fonetyki – cechy wyrażen charakterystycznych dla Świątkowej Wielkiej. [...] w procesie ujednociania zapisu wprowadzono formy fonetyczne oraz końcówki fleksyjne typowe dla literackiego języka łemkowskiego, używane także przez samego autora. Wyjątkiem były, potwierdzone przez Bawolaka, cechy lokalne, świątkowskie, a także fonetyczne i fleksyjne wpływy języków obcych – przede wszystkim ukraińskiego, rzadziej polskiego.

s. 29

Zamysłem redaktora było więc zachowanie cech idiolektu autora zbioru, jako reprezentatywnego dla gwary łemkowskiej wsi Świątkowa Wielka, „i jednocześnie zastosowanie zapisu zgodnego z zasadami ortograficznymi języka łemkowskiego” (s. 30). W zapisie przysłów uwzględniono elementy fakultatywne (ujęte w nawias okrągły) oraz elementy wariantywne (zapisane w nawiasie kwadratowym). Kwoka przetłumaczył również przysłowia z etnolektu łemkowskiego na polski „z zachowaniem ducha treści, rytmu zdań, rymów, zdrobnień, zgrubień i innych szczegółów” (s. 13).

W tomie, o czym pisze Kwoka, zdecydowano się umieścić „kilka grup przysłów, które redakcji wydawały się co najmniej kontrowersyjne” (s. 34). Jak się okazuje,

chodzi o przysłowia, które, szerząc stereotypy narodowe, mogą być krzywdzące dla tych grup narodowych i społecznych, a nawet uznane za antysemickie, antyromskie i antypolskie lub promujące patriarchalne układy w rodzinie oraz przymoc wobec kobiet i dzieci. Będąc świadomymi ich anachroniczności i tego, że nie odpowiadają dzisiejszej wrażliwości, a często są wręcz obraźliwe, wahaliśmy się pomiędzy ich usunięciem a publikacją jako świadectwa pewnego obrazu kultury i życia łemków [...]. Zdecydowaliśmy się na tę drugą opcję.

s. 34

Zadaniem badacza jest rzetelne przedstawienie zebranego materiału, a zatem za niedopuszczalne należy uznać stosowanie wobec niego cenzury wynikającej z aktualnych wymogów tzw. poprawności politycznej. Działania takie prowadzą do wykoślawienia odtwarzanego obrazu i przekreślają jego autentyczność. Na szczęście, redakcja nie poszła w tę stronę, choć zdumienie budzą słowa oddające zbyt daleko idącą, nienaukową, asekurację: „Jednocześnie pragniemy podkreślić, że ani Autor, ani redaktor, ani wydawcy nie podzielają opinii wyrażanej w tego typu przysłowiaach” (s. 34).

Mimo wskazanych przeze mnie uwag czy wątpliwości, nie sposób nie docenić trudu wydawniczego. Niewątpliwie jest to pozycja cenna z uwagi na sam fakt zgromadzenia tak bogatego materiału. Pod warunkiem rozważnego korzystania może ona stanowić źródło materiałowemu do prac nie tylko o charakterze językoznawczym. Zgadzam się z opinią Ksenicza, że materiał zebrany przez autora „pokazuje zarówno bogactwo ludowej wyobraźni, jak i głęboką wiarę w porządek świata, który może być dobry albo zły, ale zawsze znany, bo nasz – beskidzki” (s. 50).

## Literatura

- Chomiak, M. (2017). Łemkowskie przysłowia o przyrodzie, pogodzie, wróżbach i pracy. W: J. Lubocha-Kruglik, O. Małysa (red.), *Świat za tekstem* (s. 73–88). Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Chomiak, M. (2022). *Wilki syty i owca cała. Frazeologia języka łemkowskiego*. Łemkowski Zespół Pieśni i Tańca „Kyczera”.
- Franko, I. (Франко, І.) (1901–1910). *Галицько-руські приповідки*. Наукового Товариство імені Шевченка.
- Kolberg, O. (1972–1974). *Sanockie-Krośnieńskie*. Polskie Towarzystwo Muzyczne.
- Kwoka, T. (2021). Новий рік якый, цілий рік такый – łemkowskie ludowe przysłowia zimowo-wiosennego półroczca we wsi Świątkowa Wielka. *Zeszyty Cyrylo-Metodiańskie*, 10, 48–65.
- Murianka, P. (1989). Zobaczyć i umrzeć. W: P. Murianka. *Jak sokół wodę z kamienia*. Iskry, s. 16–17.
- Panasenko, T. (Панасенко, Т.) (2008). *Українські прислів'я та приказки*. Віват.
- Perih, R. (Періг, Р.) (2017). *Лемки приповідують – Приповідки і не лемпівнічних Лемків*. [Львів].
- Wirchniańska, A. (2018). *Ilustrowana księga łemkowskich przysłów*, ilustr. D. de Latour. Wydawnictwo Stara Droga.
- Zacharowa, S. A. (red.). [Захарова, С. А. (ред.)] (1959). *Мудрість народна. Українські прислів'я та приказки*. Дитвидав.





## Noty o autorach

**Stanisław Cygan** – dr hab., prof. UJK w Kielcach, pracuje w Instytucie Literaturoznawstwa i Językoznawstwa Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach; kierownik Centrum Kultury i Języka Polskiego, lektor języka polskiego jako obcego. Zainteresowania naukowe: dialektologia socjologizująca, historia języka polskiego, polska leksykografia gwarowa, język pisarzy, glottodydaktyka polonistyczna. Opublikował ponad 100 prac naukowych, w tym 3 monografie. Jest redaktorem 9 oraz współredaktorem 3 opracowań. Wybrane publikacje naukowe: *Słownictwo pism Stefana Żeromskiego. Świat roślin*. T. 9 („Universitas” 2007); *Z gwary świętokrzyskiej. Świat dawnej wsi w relacjach mieszkańców. Pogwarki. Twórczość ludowa. Słowniczek* (Muzeum Wsi Kieleckiej 2009); *Przejawy świadomości językowej mieszkańców wsi końca XX wieku na przykładzie Lasocina na Kielecczyźnie* (Wydawnictwo Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego Jana Kochanowskiego 2011); *Słownik gwary opoczyńskiej* (Muzeum Regionalne w Opocznie, Miejska Biblioteka Publiczna w Opocznie, 2018). Publikacje elektroniczne: „Kieleckie” (w: H. Karaś, red., *Gwary polskie. Przewodnik multimedialny*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2008 [wersja podstawowa]); [www.gwarypolskie.uw.edu.pl](http://www.gwarypolskie.uw.edu.pl), „Kieleckie” (w: H. Karaś, red., *Dialekty i gwary polskie. Kompendium internetowe*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2010 [wersja rozszerzona]); [www.dialektologia.uw.edu.pl](http://www.dialektologia.uw.edu.pl)

**Małgorzata Haładewicz-Grzelak** – dr hab., pracuje w Centrum Językowym Politechniki Opolskiej. Zainteresowania badawcze: fonologia naturalna, semiotyka społeczna, w szczególności opozycja kulturowa *sacrum/profanum*. W latach 2015–2017 była członkinią Międzynarodowego Jury przyznającego coroczną nagrodę Mouton d’Or za opracowania w czasopiśmie *Semiotica*. Jej ostatnie publikacje to: “Vacuous interlocutors as hieratic proxies in the sacrosphere of Andalusian flamenco saeta”, współautor: Ventura Salazar-García (*Sign System Studies*, 2022); “»Contiguity« as a process of semiotic lenition in in Polish so-called art (1949–1953)”, współautor: Joanna Filipczyk (*Beyond Philology*, 2022).

**Małgorzata Jabłońska** – dr, pracuje w Instytucie Komunikacji Specjalistycznej i Interkulturowej Uniwersytetu Warszawskiego. Zainteresowania badawcze: historia języka włoskiego, język religijny, język nowych mediów, terminologia kulinarna, terminologia medyczna. Autorka książki: *Kobiety w sieci, sieć kobiet. Język a budowanie wspólnoty młodych Włosek i Polek* (Wydawnictwo DiG 2021) oraz m.in. artykułów: „La terminologia culinaria ottocentesca nel Manuale del Credenziere di Vincenzo Agnoletti” (w: B. Malczewska, J. Woźniakiewicz, red., *Języki specjalistyczne w ujęciu synchronicznym i diachronicznym 2* (Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego 2021); “Vocabolario italiano-spagnolo e spagnolo-italiano di Lorenzo Franciosini: uno strumento utile per

## Noty o autorach

l'insegnamento delle lingue straniere nel Seicento" (w: D. Ardoino, M. Kaliska, red., *Relazioni trans(n)azionali. L'Italia(no) punto di partenza e approdo di lingue e culture diverse*, Wydawnictwo DIG 2022).

**Ewa Masłowska** – dr hab., emerytowana profesor Instytutu Slawistyki PAN, specjalista w zakresie lingwistyki kulturowej. Zainteresowania naukowe: antropologia języka, etnolingwistyka, semantyka, kognitywizm, symbolika. Autorka książek: *Derywacja semantyczna rzeczowników ekspresywnych* (Ossolineum 1988, monografia uzyskała nagrodę Wydziału I PAN im. Kazimierza Nitscha); *Ludowe stereotypy obcowania świata i zaświatów w języku i kulturze* (Wydawnictwo Agade Bis 2012, wyd. 2 poprawione, Wydawnictwo Agade Bis 2016, tłumaczenie w języku angielskim *Mediating the otherworld in Polish folklore. A cognitive linguistic perspective*, transl. M. Fengler, P. Styk, Peter Lang 2020). Współredaktorka czterotomowej edycji *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej*, T. 1: *Dusza w oczach świata* (Instytut Slawistyki PAN 2016), T. 2: *Świat oczyma duszy* (Instytut Slawistyki PAN 2016), T. 3: *Aksjosfera duszy – dusza w aksjosferze* (Instytut Slawistyki PAN 2018), T. 4: *Dusza w doczesności – dusza w nieskończoności* [w druku]. Autorka artykułów z zakresu dialektologii i etnolingwistyki publikowanych w latach 1980–2022.

**Małgorzata Misiak** – dr hab., pracuje w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Wrocławskiego. Zainteresowania badawcze obejmują lingwistykę diachroniczną, etnolingwistykę; zajmuje się socjolingwistycznymi uwarunkowaniami sytuacji języków mniejszości etnicznych. Autorka monografii: *Łemkowie. W kręgu badań nad mniejszościami etnolingwistycznymi w Europie* (Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2006); *Między Popradem a Oslawą. Tożsamość kulturowo-językowa Łemków w ujęciu etnolingwistycznym* (Profil Rok 2018), a także artykułów dotyczących kontaktów i oddziaływań między językami.

**Rafał Młyński** – dr, w Zakładzie Logopedii na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zainteresowania badawcze: rozwój oraz diagnoza i terapia logopedyczna u dzieci dwujęzycznych, metodologia badań logopedycznych. Współautor (z R. Dębskim i M. Redkwą) artykułu "The phonological skills of bilingual preschool children speaking Polish and Ukrainian in Poland 2020", opublikowanego w *International Journal of Bilingual Education and Bilingualism* oraz autor licznych publikacji z zakresu dwujęzyczności, np. "The BID procedure as a tool for assessing phonological processes in bilingual children" (*Logopedia Silesiana* 2022, nr 9).

**Jarosław Pacuła** – dr hab., prof. UŚ, pracuje w Instytucie Językoznawstwa Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Jego zainteresowania naukowe dotyczą: a) ze względu na dyscyplinę: językoznawstwa antropologicznego, socjolingwistyki, etnolingwistyki, b) ze względu na perspektywę oglądu zagadnień: językoznawstwa diachronicznego, c) ze względu na przedmiot obserwacji naukowej: leksykologii, semantyki leksykalnej, etymologii, komunikacji językowej w sytuacjach ekstremalnych, społecznych odmian polszczyzny. Jest autorem 3 monografii, m.in. *Polszczyzna w GUŁagu* ([cz. 1 i 2] Wydawnictwo Naukowe Akademii Techniczno-Humanistycznej), blisko 80 innych publikacji – artykułów, rozdziałów w pracach zbiorowych, poradnikach; jest także członkiem komitetu redakcyjnego czasopisma filologicznego *Świat i Słowo*.

**Elżbieta Sadowska** – dr, pracuje w Zakładzie Logopedii i Emisji Głosu na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, czynny nauczyciel-logopeda, koordynator praktyk logopedycznych. Zainteresowania badawcze: komunikacja osób z ASD, rozwój mowy dziecka, dyslalia oraz dwujęzycz-

ność. Autorka monografii: *Zachowania komunikacyjne dzieci z autyzmem. Wpływ deficytów kompetencji komunikacyjnej na sposób porozumiewania się dzieci z autyzmem* (Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2020) oraz licznych artykułów dotyczących ASD i dwujęzyczności.

**Joanna Sobczykowa** – emerytowana prof. dr hab., związana z Uniwersytetem Śląskim. Zainteresowania naukowe: historia języka, język religijny w aspekcie historycznym i współczesnym. Jest autorką 3 monografii: *Studia z historii skrótów językowych w polszczyźnie ogólnej do roku 1939 (na materiale języka prasy)* (Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 1987); *Myśl o języku w komentarzu biblijnym ks. Jakuba Wujka* (Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2001); *O naukowej polszczyźnie humanistycznej złotego wieku. Wujek – Budny – Murzynowski* (Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2012) oraz kilkadziesiąt artykułów (por. np. „Słownictwo sakralne w polskim dyskursie publicznym” w: A. Nagórko, red., *Wortsemantik. Zwischen Säkularisierung und (Re)sakralisierung öffentlicher Diskurse*, Georg Olms Verlag, 2012; *Świeckość i religijność w języku – zależności i oddziaływanie* (w: A. Nagórko, red., *Sprachliche Säkularisierung. Semantik und Pragmatik*, Georg Olms Verlag 2014).

**Ewa Urbaniak** – dr, pracuje w Katedrze Filologii Hiszpańskiej na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Łódzkiego. Zainteresowania badawcze: pragmatyka językowa, a w szczególności teorie grzeczności językowej i argumentacji; językoznawstwo korpusowe; język potoczny (hiszpański, polski, włoski); rytuał interakcyjny. Publikacje: *La reduplicación léxica en español y en italiano: formas y motivaciones* (Peter Lang 2020); *Celebrar ritos a través de las palabras. Análisis contrastivo de los ritualismo léxicos en español y en polaco* (Peter Lang 2021).

**Redakcja**

Barbara Konopka (język polski)

Ryszard Wylecioł (język włoski)

**Korekta**

Adriana Szaforz

**Opracowanie graficzne, projekt okładki**

AiR Anna Osadnik i Ryszard Stotko

**Przygotowanie okładki do druku**

Paulina Dubiel

**Łamanie**

Tomasz Kiełkowski

**ISSN 2450-2758**

(wersja elektroniczna)

Publikacja na licencji Creative Commons

Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach

4.0 Międzynarodowe (CC BY-SA 4.0)

<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed>



Wydawca

**Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego**

ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice

[www.wydawnictwo.us.edu.pl](http://www.wydawnictwo.us.edu.pl)

e-mail: [wydawnictwo@us.edu.pl](mailto:wydawnictwo@us.edu.pl)

Ark. druk. 10,5. Ark. wyd. 14,0.

---

Egzemplarz bezpłatny

Więcej o książce

ISSN 2450-2758



32

