FILOLOGIA POLSKA 2023 (9)
ROCZNIKI NAUKOWE UNIWERSYTETU ZIELONOGÓRSKIEGO

https://doi.org/10.34768/fp2023a8

Izabela Rutkowska
Państwowa Akademia Nauk Stosowanych w Głogowie

JĘZYK TEKSTÓW MISTYCZNYCH W JĘZYKU RELIGIJNYM. PROPOZYCJA KLASYFIKACJI

Od wielu lat teksty[1] religijne są przedmiotem badań nie tylko teologów, ale i językoznawców. Do popularności teolingwistyki przyczyniła się znacznie działalność Zespołu Języka Religijnego Rady Języka Polskiego[2], a także otwartość wielu środowisk naukowych na badania skoncentrowane wokół takiej tematyki. Do tej pory prace teolingwistyczne dotyczyły zarówno prób systematyzacji tego fenomenu, jak i poszczególnych przejawów zjawiska w zakresie wszelkich możliwych dziedzin i teorii językoznawczych. Najmniej jednak uwagi poświęcono tekstom mistycznym, co w jakimś sensie dokumentuje *Bibliografia języka religijnego*[3]. Nie zostały one także wskazane w klasyfikacji języka religijnego zaproponowanej przez Dorotę Zdunkiewicz-Jedynak[4] i Marię Wojtak[5]. Do tekstów tych nie odwołuje się także definicja zawarta w *Encyklopedii katolickiej*[6].

Artykuł niniejszy ma zatem ambicję zmierzyć się z zaistniałą sytuacją i określić, jakie miejsce mogą zajmować teksty mistyczne w klasyfikacji tekstów religijnych. Zanim jednak zostaną przedstawione stosowne podziały, należałoby scharakteryzować pojęcia: *język mistyki*, *tekst mistyczny*.

---

1 Pojęcie tekstu jest stosowane w artykule według definicji z: *Encyklopedia językoznawstwa ogólnego*, red. K. Polański, Wrocław 2003, s. 595 (hasło: tekst): „obiekt konkretny służący do przekazywania informacji na bazie abstrakcyjnego języka, zarówno w mowie, jak i na piśmie. W tym sensie mówi się, że język istnieje w tekstach, które go realizują". Pojęcie wypowiedzi jest zaś stosowane jako synonim pojęcia tekstu – wedle ustaleń zebranych w opracowaniu: J. Labocha, *Tekst, wypowiedź, dyskurs w procesie komunikacji językowej*, Kraków 2008, s. 35-36.

2 Strona internetowa Zespołu Języka Religijnego: https://rjp.pan.pl/zespoy-rady/zespo-jzyka-religijnego [dostęp: 29.03.2023].

3 *Bibliografia języka religijnego 1945-2005*, red. M. Makuchowska, Tarnów 2007.

4 D. Zdunkiewicz-Jedynak, *Język w polskim Kościele katolickim początku XXI w. – przegląd najważniejszych zjawisk*, [w:] *Język polski jako narzędzie komunikacji we współczesnym świecie*, red. J. Mazur, M. Rzeszutko-Iwan, Lublin 2007, s. 115-129.

5 M. Wojtak, *Styl religijny we współczesnej polszczyźnie*, „Stil" 2006, t. 5, s. 139-146.

6 Por. *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, s. 16-19 (hasło: język religijny); *ibidem*, t. 12, Lublin 2008, s. 1303-1331 (hasło: mistyka).

Definicja i charakterystyka pojęć: *język mistyki* oraz *tekst mistyczny*

W celu przyjrzenia się odpowiednim definicjom omawianych zagadnień oglądowi poddano słowniki teologiczne i encyklopedie katolickie, jakie powstały od początku XX w.[7] Już na wstępie należy podkreślić, iż pojęcia z zakresu języka, komunikacji nie są opisywane według metodologii czy nomenklatury lingwistycznej.

Pojęcie *język mistyki* potraktowane zostało jako osobny termin jedynie w *Leksykonie mistyki*. W opisie hasła czytamy:

> mówienie mistyka oznacza zmaganie się z niedostępnością i powszedniością istniejącego języka. Chrześcijańscy, buddyjscy i muzułmańscy mistycy nieustannie poszukują nowych słów, aby powiedzieć to, czego właściwie wypowiedzieć nie sposób. […] Język mistyki stanowi przeciwieństwo racjonalnego myślenia. Próbuje on – sugerując, wskazując, szukając po ciemku – za pomocą symboli, antytez i paradoksów zbliżyć się do tego, co niewypowiedziane […]. Przede wszystkim jednak jest to język negacji typowej dla teologii negatywnej Pseudo-Dionizego (*via negationis*), która w języku mistyki służy potwierdzeniu doskonałości Boga, przekraczającej wszelkie formuły i wypowiedzi. […] Język mistyki zna poza tym formę poezji, która nadaje się zwłaszcza do wyrażenia doświadczenia miłości, psychologicznych reperkusji oblubieńczej relacji do Chrystusa czy współcierpienia z Ukrzyżowanym. Właśnie w poezji mistycznej język mistyki osiąga największe bogactwo, jest nadzwyczaj sugestywny i wydał arcydzieła literatury[8].

Język mistyki, uznawany za język przeciwny teologicznemu, nie zawsze był akceptowany przez teologów. „Jego terminologii przypisywano wyrażenia sprzeczne z duchem języka i gramatycznie niepoprawne"[9]. Obok hasła *język mistyki* w *Leksykonie* możemy znaleźć także hasło *język obrazowy*, które opisuje językowe środki wyrażania doświadczeń mistycznych.

Wzmianka o języku występuje także w *Słowniku teologicznym* pod redakcją ks. Andrzeja Zuberbiera. Jak czytamy w tym źródle: „istotą mistyki jest milczenie, cisza, która jednak objawia się w mowie i to w mowie egzaltowanej, w gonitwie słów. Mistyk nie sięga po ścisły język pojęć i sądów, ale raczej po język symbolu i poezji"[10].

W *Leksykonie duchowości katolickiej* możemy natomiast odnaleźć hasła: *komunikacje mistyczne* oraz *słowa nadprzyrodzone*. Ich autor koncentruje się zwłaszcza na aspekcie komunikacyjnym.

> To intensywne w treści komunikowanie się z Bogiem umacnia do wytrwania w wierze, nadziei i miłości, do wzrastania w Ciele Mistycznym. Na drodze wiary „wielokrotnie i na różne

7 Terminy te bowiem nie wystąpiły w słownikach i encyklopediach z czasów wcześniejszych (zob. I. Rutkowska, *Mistyka – studium terminu*, [w:] *Człowiek i sacrum. O pojęciach religijnych w języku i kulturze*, red. D. Sarzyńska, R. Tokarski, Sandomierz 2006, s. 275-286).

8 *Leksykon mistyki*, red. P. Dinzelbacher, przeł. B. Widła, Warszawa 2002, s. 130-131 (hasło: język mistyki).

9 *Ibidem*, s. 131.

10 *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, t. 1, Katowice 1985, s. 140 (hasło: doświadczenie).

sposoby" (Hbr 1,1) przemawia Bóg. W uniesieniu mistycznym przemawia tak intensywnie, że „przychodzi to, co doskonałe, znika to, co jest tylko cząstkowe" (1 Kor 13,10-11). Takie doznania trudno opisać w kategoriach naukowych, z istoty nastawionych na rozróżnienie, a nie pojmowanie całościowe (niemożliwe dla umysłu bez pomocy łaski)[11].

Słowniki teologiczne (w tym nawet *Leksykon mistyki*) nie zamieszczają natomiast pośród objaśnianych terminów pojęcia *tekst mistyczny* (vel: *dzieło*, *pismo* itp.). Określenie takie znajdujemy głównie w opracowaniach teologicznych, ale i tam nie funkcjonuje ono jako termin, a raczej jako określenie synonimiczne, używane wymiennie z takimi sformułowaniami, jak: *lektura mistyczna*, *dzieło mistyczne*, *pisma mistyków*, *zapis doświadczeń mistycznych*, *opis objawienia*.

Jako termin słownikowy występuje jedynie określenie *literatura objawieniowa*. Umieszcza je pośród swoich haseł *Leksykon mistyki*. Jak podaje autor opracowania, do literatury objawieniowej należy zaliczyć:

> pisma i dzieła spisane na podstawie wizji, audycji, widzeń bądź nadprzyrodzonych prawd, wypowiadanych podczas ekstazy. Dzieła te mogą składać się z tekstów objawieniowych i fragmentów biograficznych bądź dotyczyć jedynie proroctw i wizji odnoszących się do rzeczywistości pozaziemskiej, bądź zawierać groźby, zapowiedzi kary, krytykę błędów i niedomogów Kościoła, alegorie, polecenia dotyczące założenia klasztorów czy wprowadzenia szczególnych form życia religijnego. Do literatury tej należą także napisane w stanie natchnienia komentarze biblijne i książki poświęcone życiu Jezusa[12].

Do tego typu tekstów zaliczono też listy mistyków, wyróżniając wśród tej *mistycznej literatury epistolarnej* tzw. *listy z nieba*, *listy objawieniowe*, *mistyczne listy miłosne* oraz *mistyczne listy pouczające*.

Ukazany wyżej sposób ujmowania zagadnienia dowodzi, iż językiem mistyki nie zajmowali się językoznawcy. Na podstawie słownikowych wzmianek możemy wskazać jedynie rodzaj lingwistycznych osobliwości, jakie charakteryzują podobne teksty, i stwierdzić, że język ten stoi w opozycji do języka teologii[13] – podobnie jak język osobistego wyznania nie przystaje do języka naukowego. Ponadto refleksje te mogą sugerować, że teksty mistyczne stanowią kompozycje składające się z samych metafor, paradoksów, negacji i niedopowiedzeń, co w rezultacie czyni z nich zaszyfrowane przekazy z zaświatów (taki jest najczęściej ich obraz popkulturowy[14]). Gdyby tak jednak było, pozostałyby niezrozumiałe, a tym samym mało przydatne dla pogłębienia wiedzy na temat duchowości. Trudno też byłoby je poddać analizie teologicznej. Trzeba więc

11 *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 427 (hasło: komunikacje mistyczne).

12 *Leksykon mistyki*, s. 165 (hasło: *literatura objawieniowa*).

13 Zob. P. Dul, *Mistrz Eckhart. Język dogmatu a język doświadczenia mistycznego*, [w:] *Ostatnie przed wielkim milczeniem. Język i religia,* red. E. Przybył, Kraków 2001, s. 117-136.

14 Zob. K. Krzan, *Ekstaza w wersji pop. Poszukiwania mistyczne w kulturze popularnej*, Warszawa 2008.

w tym miejscu podkreślić, iż wspomniane środki językowego wyrażania stanowią jedynie cechy dystynktywne – charakterystyczne dla tekstów mistycznych. Konstrukcja jednak tych tekstów, dobór słownictwa i tok narracji nie odbiegają zbytnio od znanych w danej epoce literackiej standardów – czy to w zakresie poezji, czy prozy. Mistyczne dzieła można więc (a nawet należy) wpisać w poczet innych tekstów kultury danego kraju i wieku[15]. Każdy bowiem z mistyków, jako dziecko swojej epoki, pisał tak, jak pisało się w jego czasach, wykorzystując właściwe ówcześnie reguły stylistyczne, bogactwo leksykalne oraz wszelkie normy rządzące konstrukcją wypowiedzi na poziomie grafii, ortografii, gramatyki. Niektóre dzieła mogą świadczyć o wyjątkowo mocnym nacechowaniu emocjonalnym bądź zawierać nieznane dotąd metafory, niespotykane zestawienia leksemów o przeciwstawnym znaczeniu – nie oznacza to jednak, że sama forma przekazu stała się ewenementem, absolutnie nowatorskim ruchem pióra wyznaczającym nowy kierunek literacki.

Próby językoznawczej oceny tekstu mistycznego – jeśli można w ten sposób nazwać metaopis doświadczenia metafizycznego – podjęła się Kamilla Termińska[16]. Za jedną z cech charakterystycznych tego typu wypowiedzi uznała ona m.in. ich specyficzne aksjologiczne nasycenie[17]. Jej rozważania, oparte na analizie utworów prozatorskich Jarosława Iwaszkiewicza, zaowocowały stworzeniem semantycznego modelu wypowiedzeń o przeżyciach metafizycznych[18].

Poza zachwianiem relacji czasoprzestrzennych, K. Termińska wskazuje także na duże nacechowanie emocjonalne wykorzystywanej leksyki. Wątek ten kontynuuje Urszula Wieczorek, która swoje refleksje opiera nie tyle na tekstach literackich, ile na tekstach stanowiących świadectwo przeżyć mistycznych. Jej namysł badawczy jest próbą podjęcia dyskusji z uznawanymi w językoznawstwie teoriami, które pozostają niewystarczające dla opisu języka mistyki.

Komunikacja mistyka z Bogiem, w przeciwieństwie do komunikacji międzyludzkiej, nie jest zapośredniczona przez język, bo nie ogranicza jej nasza ludzka cielesność – mistyk odczytuje znaczenia wprost z umysłu Boga; człowiek natomiast potrzebuje owego znaku materialnego, jakim jest słowo, które jest narzędziem wyrażania myśli. […] Co więc mówi mistyk o języku? Na pewno nie zgadza się z zasadą wyrażalności Searle'a, według której cokolwiek da się pomyśleć, da się również powiedzieć […]; granica między milczeniem i mówieniem z pewnością nie jest granicą poznania, gdyż, jak twierdzi, ma on bezpośrednie poznanie Absolutu, poznanie, które

15 Zob. I. Rutkowska, *Boskie objawienia ręką ludzką spisane. Tekst mistyczny w kontekście kultury*, [w:] *Język. Tekst. Kultura*, red. H. Bartwicka, Bydgoszcz 2010, s. 93-102; J. Sudbrack, *Mistyka*, przeł. B. Białecki, Kraków 1996, s. 17-20; J.A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Tarnów 1994, s. 104.

16 K. Termińska, *Metaopis przeżycia metafizycznego. (Na przykładzie prozy Jarosława Iwaszkiewicza)*, [w:] *Język a kultura*, t. 3: *Wartości w języku i tekście*, red. J. Puzynina, J. Anusiewicz, Wrocław 1991, s. 131-144.

17 Por. *ibidem*, s. 132.

18 Por. *ibidem*, s. 133.

nie ma natury pojęciowej, a zatem nie może zostać przełożone na język potoczny. Jeżeli mistyk milczy, jego milczenie jest pełnym ekspresji milczeniem mędrca, istniejącym w relacji świata językowego do świata niejęzykowego. I tak „signifié" ma pierwszeństwo przed „signifiant"[19].

Typologia literatury mistycznej z punktu widzenia teologii Kościoła katolickiego

Najprostsza definicja tekstu mistycznego mogłaby głosić, że jest to zapis doświadczenia mistycznego, czyli opis opowiadający (świadczący) o wejściu w bezpośredni kontakt z rzeczywistością nadprzyrodzoną. Jak naucza teologia Kościoła katolickiego, inicjatorem takiego kontaktu jest zawsze Bóg, a nie człowiek, natomiast wiedza i poznanie otrzymane podczas tego typu kontaktu jest tzw. darem wlanym – niezasłużonym i niewypracowanym przez człowieka[20].

Do tekstów mistycznych, które Kościół uznaje za mistyczne, zaliczyć należałoby w pierwszym rzędzie Biblię jako księgę prawd wiary otrzymanych na drodze objawienia. Następnie teksty kultu (liturgii[21]), przeznaczone do kontaktowania się ze światem nadprzyrodzonym (np. teksty liturgiczne obrzędów sakramentalnych czy formuły egzorcyzmów). Na końcu zaś należy wymienić zapisy prywatnego doświadczenia mistycznego. Warunkiem przypisania danemu dziełu miana mistycznego jest w tym przypadku uznanie autentyczności doświadczenia. W Kościele katolickim musi zostać także spełniony warunek zgodności zapisanej treści z nauką Kościoła i przekazem biblijnym.

Podziałowi podlega także zbiór tekstów opisujących prywatne doświadczenia mistyczne. Brak badań nad tekstami mistycznymi ze strony filologów sprawił, że podział tych dzieł ze względu na ich gatunek zawdzięczamy głównie teologii. Ta zaś dzieliła pisma mistyczne jedynie poprzez ocenę zawartości treściowej. Jeśli więc głównym przedmiotem opisu była relacja z osobistych przeżyć duchowych autora, jego dzieło było kwalifikowane jako gatunek mistyki przeżyciowej, jeśli zaś autor czynił ze swych doświadczeń metaforę życia duchowego, dając w swoim dziele wskazówki i rady, jak powinna wyglądać droga człowieka do zjednoczenia z Bogiem, jego dzieło było uznawane za gatunek mistyki studyjnej[22] (zwanej też spekulatywną lub szkolną). Jeśli natomiast w danym piśmie mistycznym wątek osobistych przeżyć duchowych łączył się ze swego rodzaju katechezą, nauką bądź stanowił tylko punkt wyjścia do poczynienia

19 U. Wieczorek, *O niewyrażalności w języku. Mistyka języka*, [w:] *Studia linguistica Danutae Wesołowska oblata*, red. H. Kurek, J. Labocha, Kraków 2004, s. 314, 315.

20 Por. J.W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2001, s. 377-384.

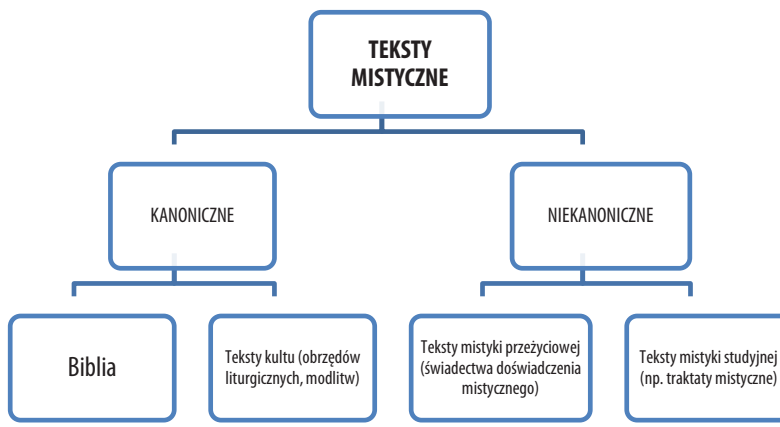
21 O mistycznym wymiarze liturgii pisali m.in. B. Nadolski, *Liturgika*, t. IV: *Eucharystia*, Poznań 1992; Mnich kartuski, *Eucharystia tajemnica ślubna*, przeł. R. Skrzypczak, Warszawa 2005; I. Rutkowska, *„Liturgia" i „mistyka" jako pojęcia wzajemnie od siebie zależne*, [w:] *Język w liturgii*, red. B. Drabik, W. Przyczyna, Teolingwistyka 14, Tarnów 2018, s. 63-83.

22 Termin za: *Mistyka drogą zjednoczenia z Bogiem*, red. S. Urbański, Warszawa 1999, s. 21.

uogólnień, dzieło takie zaliczane było do pism z zakresu mistyki studyjno-przeżyciowej[23]. Nierzadko teksty mistyczne zawierały w sobie także treści z zakresu ascetyki, która zawsze była częścią duchowej drogi danego autora[24].

Przesłanką dla takiej kwalifikacji okazała się struktura omawianych tekstów. Te opisujące wewnętrzne przeżycia najczęściej miały układ dziennika, w którym autor m.in. rejestrował daty kolejnych notatek czy też wskazywał czas lub okoliczności przeżywanego doświadczenia. Dzieła, reprezentujące mistykę studyjną, często sporządzano jak prace naukowe lub podręczniki, co znajdowało wyraz w kompozycji uwzględniającej podział na części, rozdziały, punkty, a wszystko w zaplanowanym porządku tematycznym[25].

Wymienione rodzaje tekstów można podzielić na kanoniczne, czyli te oficjalnie zatwierdzone przez Kościół i niejako niezbędne w formowaniu wiary chrześcijanina, oraz niekanoniczne – pochodzące z objawień prywatnych. Jakkolwiek dzieła pojedynczych mistyków, by mogły być wydawane w oficjalnym kościelnym obiegu, muszą posiadać *imprimatur* uznający teologiczną prawidłowość zawartych treści, nie są one jednak niezbędne, a jedynie pomocne w rozwoju wiary. Jak się bowiem okazuje, wielu



Wykres 1. Podział tekstów mistycznych ze względu na ich rangę, według teologii Kościoła katolickiego

23 Podział ten funkcjonuje w literaturze przedmiotu (por. *ibidem*, s. 44), w takim ujęciu przedmiotem mistyki przeżyciowej jest „doświadczenie mistyczne konkretnej osoby", natomiast mistyki studyjnej „to samo również doświadczenie, ale ujęte w metodologię nauk, w pewną systematyzację podręcznikową, traktatową".

24 Zob. S. Urbański, *Metodologia teologii duchowości*, „Studia Nauk Teologicznych" 2007, t. 2, s. 215-234; A. Andrzejuk, *Kilka trudności w związku z ascezą i mistyką*, „Collectanea Theologica" 1988, nr 58/3, s. 177-182.

25 Obok wymienionych, należy także wspomnieć o tekstach mistycznych pisanych w formie listów. Jest to jedna z częstszych form komunikowania o doświadczanych w duszy stanach. Ponadto wśród różnych pism mistycznych można również znaleźć takie, które są zbiorem luźno zanotowanych myśli, refleksji albo takie, które napisane zostały w formie dialogów z Jezusem.

mistyków uznanych przez Kościół za świętych, nie przeczytało w swoim życiu żadnego z dzieł opisujących prywatne doświadczenia mistyczne innych osób.

Teksty mistyczne według filologii

W opracowaniach filologicznych możemy spotkać się z określeniami: *zapisy doświadczenia mistycznego*, *literatura mistyczna*, *autobiografia mistyczna*, *tekst mistyczny*[26]. Prace filologów (są to głównie pojedyncze artykuły) sygnalizują jednak duże trudności w jednoznacznym przyjęciu jakiegokolwiek terminu wskazującego omawiane zjawiska.

Małgorzata Czermińska dostrzega w autobiografii mistycznej zawartość różnych wątków – od medytacyjnych po bardzo osobiste, prowadzone z „dość daleko posuniętą psychologiczną szczegółowością"[27]. Niejednorodność form wypowiedzi, różnorodność stylistyczna czy „formalna wielopostaciowość, a nawet pewna amorficzność świadectwa" to cechy omawianych pism, o których pisze też Wojciech Grupiński w swojej analizie tekstu Marianny Marchockiej (a sam tytuł rozdziału dotyczącego przynależności gatunkowej – *Meandry genologiczne* – świadczy o licznych wahaniach i rozterkach kwalifikacyjnych)[28]. Nad kwestią ustalenia gatunku pochyla się również Bożena Szczepińska[29]. Przejęła ona od Philippe'a Lejeune'a określenie: *datowane ślady* oznaczające krótkie, rozproszone notatki, które „zawierają informacje utrwalane pospiesznie i świadomie redukowane, niejako szyfrowane skrótowością" (hasło: dziennik intymny, STL, s. 108).

Jak zauważyli wspominani badacze, ten typ mistycznego pisarstwa odpowiada takim gatunkom, jak dziennik intymny (STL, s. 108), autobiografia[30]. Można też mówić w tym miejscu o dzienniku podróży (STL, s. 109) – np. *Cherubinowy wędrowiec* Angelusa Silesiusa. Wszystkie te formy mieszczą się w kręgu tzw. *literatury dokumentu osobistego*.

Oprócz wymienionych padły także określenia: *świadectwo* i *wyznanie*. O związku świadectwa z autobiografią mistyczną (duchową) pisze Małgorzata D. Nowak. Zarysowana przez nią sytuacja komunikacyjna świadectwa, szczególnie w zakresie intencji nadawcy, bardzo odpowiada sytuacji istniejącej w mistycznych dokumen-

26 Hasło: mistyka: „Zapisy doświadczenia mistycznego przyjmują często postać poetycką: rozmyślań, wizji, proroctw" (*Słownik terminów literackich*, red. M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, Wrocław 1988; dalej: STL).

27 M. Czermińska, *Autobiografia duchowa w dwudziestowiecznej literaturze polskiej*, [w:] *Proza polska w kręgu religijnych inspiracji*, red. M. Jasińska-Wojtkowska, K. Dybciak, Lublin 1993, s. 241.

28 W. Grupiński, *Wewnątrz. Rzecz o „Autobiografii" mistycznej Marianny Marchockiej*, Warszawa 2005, s. 10.

29 B. Szczepińska, *Zapis doświadczenia mistycznego w „Dzienniczku" siostry Faustyny Kowalskiej. Rozważania wokół gatunku*, [w:] *Światło w dolinie. Prace ofiarowane Profesor Halinie Krukowskiej*, red. K. Korotkich, J. Ławski, D. Zawadzka, Białystok 2007, s. 257-364.

30 „Dwa zasadnicze typy autobiografii to: zapisy odpowiadające postawie ekstrawertywnej […] oraz zapisy, w których dominuje postawa introwertywna – świat jest w nich głównie traktowany jako sceneria przeżyć wewnętrznych »ja«. Ten typ należy do tzw. intymistyki – pism będących swego rodzaju »pamiętnikami duszy«" (hasło: autobiografia, STL, s. 47).

tach[31]. Ponadto wiele form modelu alternacyjnego, jakie stanowi świadectwo, pojawia się w dokumentach mistyki przeżyciowej – wypowiedzi modlitewne, proroctwo, sen, wizja, objawienie[32].

Poza tekstami, spisanymi przez uznanych w Kościele mistyków, filologia ocenia jako mistyczne także niektóre z dzieł literackich, w których podmiotem doświadczenia mistycznego jest bohater literacki[33]. Dotyczy to niektórych utworów poetyckich doby romantyzmu czy dwudziestolecia międzywojennego. Mistyczne tematy znajdujemy w opisie podróży po zaświatach w *Boskiej komedii* Dantego. Ani jednak Dante Alighieri, ani Adam Mickiewicz czy Juliusz Słowacki nie byli mistykami w rozumieniu teologii, dlatego też ich literackie kreacje nie mogą stanowić wykładni duchowości.

Język religijny – dotychczasowe klasyfikacje

Dorota Zdunkiewicz-Jedynak, tworząc wewnętrzny podział języka religijnego, odwołuje się do podziałów ponadgatunkowych, uznawanych w innych odmianach[34]. Został tu wydzielony *polski styl biblijny* i *kanoniczny język religijny* (jako centrum stylowe) oraz język religijny różnych odmian rodzajowych: język religijny naukowy, publicystyczny, potoczny, artystyczny, urzędowy. Podobny podział proponuje M. Wojtak, pisząc o stylu religijnym. W jego centrum stawia *styl biblijny* i *kultowy*. W odróżnieniu jednak od D. Zdunkiewicz-Jedynak, *styl homiletyczny* oraz *styl oficjalnych dokumentów Kościoła* (który w schemacie został przyporządkowany do *języka religijnego kanonicznego* jako element *języka nauczania*), M. Wojtak lokuje „w strefach pewnego oddalenia od centrum stylistycznego"[35]. Ponadto krąg wypowiedzi kultowych oraz polskiego stylu biblijnego wydziela ona jako dwa centra, a nie jedno.

Oba schematy, ze względu na swego rodzaju jednowymiarowość, nie są jednak satysfakcjonujące, biorąc pod uwagę tak duże rozwarstwienie tematyczne czy stylowe wszystkich możliwych sytuacji komunikacyjnych, w których występuje temat religii. Problem ten bywał niejednokrotnie podejmowany podczas konferencji *Język religijny dawniej i dziś*, szczególnie przy okazji analizy tekstów, w jakich temat religii nie stanowił głównego celu wypowiedzi (jak np. w tekstach ogłoszeń parafialnych, pismach urzędowych)[36]. Nie jest to oczywiście krytyka zgłoszonych ujęć porządkujących, ich celem bowiem nie było szczegółowe rozstrzyganie o statusie gatunkowych serii wypo-

31 Por. M.D. Nowak, *Świadectwo religijne. Gatunek – język – styl*, Lublin 2005, s. 33-34.
32 Por. *ibidem*, s. 63-76.
33 Zob. *Encyklopedia katolicka*, t. 12 (hasło: mistycyzm).
34 Por. D. Zdunkiewicz-Jedynak, *op. cit.*, s. 117.
35 M. Wojtak, *op. cit.*, s. 141.
36 Zob. B. Matuszczyk, *Dlaczego spór o język religijny?*, [w:] *Język religijny dawniej i dziś III*, red. P. Bortkiewicz, S. Mikołajczak, M. Rybka, Poznań 2007, s. 151-157.

wiedzi, ale właśnie zaprezentowanie pierwszego ogólnego schematu systematyzującego wyróżniających się treścią tytułów.

Język mistyki w języku religijnym. Propozycja klasyfikacji

Trudność dokonania opisu języka religijnego, a co się z tym wiąże włączenie w jego przestrzeń języka mistyki, wynika jednak nie tylko z polimorficzności stylu czy wielości zachowań językowych, w których autorzy posługują się językiem religijnym, ale także z poziomu wiary w Boga i stosunku do sacrum. Wszelki bowiem styl religijny, rodzaj etykiety obowiązującej w rozmowie z Bogiem i mówieniu o Bogu są dyktowane głównie tym, jakie miejsce On zajmuje w życiu danego człowieka. Jak zauważa M. Makuchowska:

właściwością, która w sposób radykalny odróżnia język religijny od świeckiego, jest specjalna referencja. Podczas, gdy ten ostatni odnosi się do świata widzialnego, język religijny mówi o tym, co nadprzyrodzone, nieobiektywne, niedostępne poznaniu empirycznemu i nie dla wszystkich realne. Dla tych, którzy nie podzielają wiary w przedmiot języka religijnego, jest on bez sensu[37].

W obliczu tego faktu wydaje się zasadne stworzenie takiej klasyfikacji, która za kryterium podziału przyjmowałaby właśnie ów stosunek nadawcy do religii – do Boga i rzeczywistości nadprzyrodzonej. Inny bowiem status przyjmują w Kościele teksty, w których religia jest tylko przedmiotem opisu, tematem dyskursu, inny zaś, gdy jest przedmiotem wiary.

Fakt ten został zauważony przez badaczy języka religijnego nie raz, co widać w wielu przytaczanych definicjach i charakterystykach języka religijnego i sytuacji religijnej:

język religijny jest jedną z odmian języka ogólnego, jest pograniczną odmianą, którą wyróżniamy apriorycznie nie na zasadzie formy, lecz na zasadzie funkcji, jaką pełni ta odmiana w życiu społecznym. Funkcję tę stanowi służenie tej kategorii życia społecznego, którą określamy jako życie religijne, a więc życie skupione około problemów kontaktu ze światem nadprzyrodzonym[38].

Język używany przez ludzi w ramach ich zachowań religijnych. Składają się nań wypowiedzi, w których poszczególne osoby oraz całe społeczności dają wyraz swojej wierze w istnienie rzeczywistości nadprzyrodzonej[39].

Dla pojęcia sytuacji religijnej uważa się za najistotniejszy stan świadomości posługującego się językiem. Stan ten polega na intencjonalnym nastawieniu na Boga[40].

Kontekst staje się warunkiem właściwego odczytania komunikatu, ponieważ wpływa on decydująco na kształt stylistyczny i funkcję danej wypowiedzi[41].

37 *Bibliografia języka religijnego 1945*-2005, s. 370.

38 I. Bajerowa, *Swoistość języka religijnego i niektóre problemy jego skuteczności*, „Łódzkie Studia Teologiczne" 1994, nr 3, s. 11.

39 *Bibliografia języka religijnego 1945*-2005, s. 369.

40 J. Puzynina, *Człowiek – język – sacrum*, [w:] *Człowiek – dzieło – sacrum*, red. S. Gajda, H.J. Sobeczko, Opole 1998, s. 24-25.

41 I. Pałucka, *Czy istnieje „język religijny"?*, „Język Polski" 2000, nr LXXX, z. 3-4, s. 178.

Postawę taką przyjmują również językoznawczynie Renata Grzegorczykowa i Maria Wojtak[42]. Podobnie sądzi także Alicja Sacaguchi. W swoim studium o języku mistyki proponuje ona (za Adolfem Reinachem) podział aktów mowy na ziemskie i nadziemskie. Jako kryterium tegoż podziału uznaje „doświadczenie i świadomość konkretnego człowieka"[43].

W przypadku, gdy religia i cała sakrosfera są tylko przedmiotem opisu, a osoba, wypowiadająca się na te tematy, nie ma obowiązku czynić ze swojej wypowiedzi wyznania wiary, tematy te (także i tematy mistyczne) można „zrealizować" w języku współczesnej polszczyzny na wszelkich możliwych poziomach (potocznym i literackim; publicystycznym, naukowym czy poetyckim), traktując jak każdy inny temat. Może wtedy do klasyfikacji posłużyć dowolnie wybrany schemat ukazujący zróżnicowanie współczesnej polszczyzny, jak np. schemat Stanisława Gajdy z 2001 r. czy Walerego Pisarka z 2002 r.[44]

Czy fakt, iż leksyka religijna występująca w piśmie urzędowym, które stanowi dokument ustalający stosunki prawne na linii Kościół-państwo, czyni takie dokumenty tekstami należącymi do urzędowej odmiany języka religijnego? Ich styl przecież winien nosić takie same znamiona stylu urzędowego, jak styl każdego innego oficjalnego dokumentu.

Podobnie w przypadku tekstów publicystycznych: czy fakt, iż o religii mówi się w mass mediach, czyni te wypowiedzi publicystyczną odmianą języka religijnego? Są one konstruowane w takim samym publicystycznym stylu, jak każdy inny dyskurs na dowolny temat – inaczej bowiem nie mogłyby zaistnieć w mediach publicznych. Odstępstwem jedynie mogłyby się stać refleksje wygłaszane w mediach typowo religijnych (katolickich), które za cel stawiałyby sobie przede wszystkim ewangelizację lub formację duchową odbiorców.

Zupełnie inaczej natomiast kwestia wygląda w przypadku, gdy religia i cała sakrosfera są przedmiotem wiary. Wtedy o językowej konstrukcji tekstu świadczy, poza sytuacją religijną i celem wypowiedzi, także rodzaj relacji nadawcy do rzeczywistości nadprzyrodzonej, poziom jego wiary w Boga i rodzaj jego z Nim kontaktu. Różnice te można porównać do różnicy między tekstami wyznań miłosnych a tekstami opowiadającymi o miłości. Porównanie to wydaje się zasadne także i z tej racji, iż ideałem relacji człowieka z Bogiem jest właśnie relacja miłości – jej szczytem jest doświadczenie zjednoczenia z Bogiem (*unio mystica*).

Poniższe podziały powstały m.in. na podstawie analizy opracowań o języku religijnym – jego funkcjach i sytuacjach komunikacyjnych, a także na podstawie lektury dzieł z teologii duchowości chrześcijańskiej (tu: Kościoła katolickiego).

42 M. Wojtak, *Styl religijny w perspektywie genologicznej*, [w:] *Język religijny dawniej i dziś*, red. S. Mikołajczak, T. Węcławski, Poznań 2004, s. 104-113 (szeroko skomentowano tu stanowisko R. Grzegorczykowej).

43 A. Sakaguchi, *Język – mistyka – proroctwo. Od doświadczenia do wysłowienia*, Poznań 2011, s. 210.

44 Zob. R. Przybylska, *Wstęp do nauki o języku polskim*, Kraków 2003, s. 44-46.

Gdy religia jest przedmiotem wiary, a relacja człowiek-Bóg (i rzeczywistość nadprzyrodzona) przedstawia się jako ja-Ty albo ja-On (Ten, z którym mam bezpośredni kontakt za pomocą objawień i wiary bądź samej wiary), celem prymarnym każdej wypowiedzi religijnej będzie kontakt z Bogiem. Tym także będą naznaczone teksty nauczania – mają one pomóc odbiorcy poznać Boga bądź pogłębić wiedzę na Jego temat, by zintensyfikować żywy, bezpośredni z Nim kontakt. Podział tych tekstów ze względu na rodzaj kontaktu autora tekstu z Bogiem mógłby wyglądać w ten sposób.

Teksty wynikające z kontaktu z Bogiem (teksty mistyczne, objawione – j. pisany)
– Biblia
– teksty mistyczne pochodzące z objawień prywatnych

Teksty służące do kontaktu z Bogiem (teksty kultu)
– obrzędy liturgiczne (j. pisany)
– modlitwy przeznaczone oficjalnie do kultu (j. pisany)
– modlitwy prywatne (j. pisany i mówiony)

Teksty będące świadectwem kontaktu z Bogiem
– świadectwo doświadczenia mistycznego (głównie j. pisany)
– świadectwo doświadczenia religijnego (j. pisany i mówiony)
– wyznanie wiary (j. pisany i mówiony)

Teksty do nauczania o Bogu[45]
– oficjalne dokumenty Kościoła i podręczniki teologii (j. pisany)
– wynikające z doświadczenia mistycznego (j. pisany)
– wynikające z doświadczenia religijnego (j. pisany i mówiony)

Każdy z wymienionych typów może reprezentować (zależnie od sytuacji) odmianę zarówno potoczną, jak i oficjalną współczesnej polszczyzny, artystyczną czy naukową. Nawet w Biblii, jeśli spojrzeć na tekst okiem biblisty, znajdujemy wypowiedzi pisane stylem artystycznym, wysokim, jak i potocznym. Jeśli chodzi o świadectwo lub modlitwę prywatną – może ono także być wyrażane w odmianie terytorialnej bądź środowiskowej.

Nie uwzględniono w tej propozycji systematyzacyjnej odmiany mówionej w tekstach mistycznych. Powodem jest kwalifikacja teologiczna i oficjalne uznanie mistyczności przez Kościół – orzeczenia takie są zwykle wydawane podczas procesu beatyfikacyjnego, co następuje po śmierci autora. Nie oznacza to jednak, że nie istnieją ustne wypowiedzi mistyczne – niektóre bowiem świadectwa różnych wspólnot kościelnych (jak np. Odnowa w Duchu Świętym) mają rys profetyczny i tak też są interpretowane przez wspólnotę. Sami zaś mistycy, zanim spisali swoje duchowe przeżycia, wypowiadali je przed spowiednikiem lub kierownikiem /powiernikiem duchowym. Wypowiedzi tego typu nie były jednak przedmiotem nagrań.

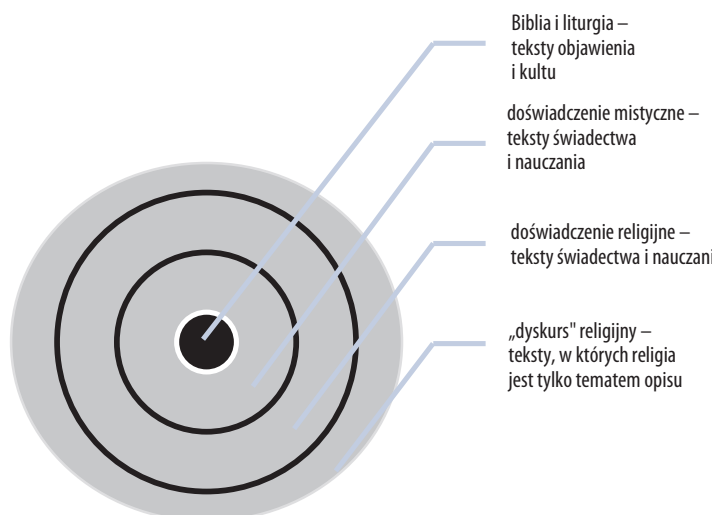
45 Teksty te stanowią kanwę wypowiedzi typu: katecheza, konferencja na rekolekcjach, wykład, traktat, komentarz teologiczny, homilia.

Nie obserwuje się jednak w tych wszystkich wypowiedziach stylu publicystycznego ani też stylu urzędowego. Ten brak wynika z rodzaju sytuacji komunikacyjnej – sytuacja kontaktowania się człowieka z Bogiem nie przybiera bowiem znamion sytuacji urzędowej. Nie jest też nastawiona na medialny rozgłos – nawet jeśli w prasie zamieszczone zostaje świadectwo czyjegoś kontaktu z Bogiem, posiada ono cechy stylistyczne świadectwa, a nie wypowiedzi publicystycznej.

Powyższe podziały przedstawiają typy tekstów w ich funkcji prymarnej – niektóre jednak z nich mogą pełnić więcej funkcji; Biblia jako tekst mistyczny, objawiony służy zarówno do kontaktu z Bogiem, jak i do nauczania o Bogu, jest także zapisem świadectwa kontaktu z Bogiem; świadectwo również może pełnić rolę tekstu nauczania; natomiast homilia czy katecheza mogą posiadać elementy świadectwa.

Jako centrum należałoby wskazać dwie podstawowe grupy tekstów, na których opiera się wiara chrześcijanina (określone przez D. Zdunkiewicz-Jedynak i M. Wojtak 'centrum stylowym'): Biblię oraz teksty liturgiczne – czyli teksty objawienia i kultu. Wszelkie zaś świadectwa, wyznania wiary i rodzaje nauczania, aby były uznane przez Kościół, muszą być spójne z Biblią i liturgią.

Schemat podziału tych tekstów przedstawiałby się wtedy jako relacja stopniowania. Im dalej od centrum, tym słabszy związek nadawcy z Bogiem, tym wypowiedź ma mniej cech wyznania wiary bądź nauczania ewangelizacyjnego, a religia jest tylko tematem, przedmiotem opisu.



Wykres 2. Podział tekstów religijnych ze względu na rodzaj kontaktu człowieka z Bogiem

Każdy schemat ma za zadanie przedstawić sytuację niejako idealną, która w praktyce bywa trudna do zrealizowania czy nawet zbadania. Takie cechy ma także i ten schemat.

Uwidacznia on jeden podstawowy problem – weryfikowalności poziomu wiary nadawcy. Jak się jednak okazuje na podstawie praktyk Kościoła katolickiego – jest to jedno z istotniejszych kryteriów oceny tekstu. Tekst, który zawierałby wszystkie stylistyczne cechy tekstu mistycznego, nie zostałby za taki uznany, gdyby się okazało, że jego autor wiódł niemoralne życie i bluźnił Bogu. Świadectwo moralności życia, które stanowi niejako potwierdzenie wyznawanej wiary, jest także potrzebne w przypadku objęcia funkcji katechety, szafarza czy choćby studenta uczelni katolickiej (osoba taka ma bowiem obowiązek dostarczyć biskupowi miejsca odpowiedni dokument wystawiony przez swojego proboszcza). Kandydaci na kapłanów w toku swej formacji także oceniani są pod kątem prowadzonego życia duchowego oraz moralności. Żadne dzieło pisane nie otrzyma *imprimatur*, jeśli świadectwo życia jego autora będzie przeczyło wyznawanej wierze. Owszem, znane są przypadki świętych (w tym także mistyków), których część życia znacznie odbiegała nie tylko od heroiczności cnót, ale i od podstawowych norm etycznych czy moralnych, ale analiza ich dziejów życia jasno wykazywała etap nawrócenia i wzrastania w Bożej łasce.

Warunek świętości życia staje się jeszcze bardziej istotny w przypadku tekstów mistycznych. O ich uznaniu decyduje najczęściej pozytywnie przeprowadzony proces beatyfikacyjny autora albo chociaż doprowadzony do punktu uznania go za sługę Bożego.

Podsumowanie

W przypadku wszelkich analiz tekstów religijnych nie da się pominąć kwestii teologicznych czy tych związanych z obrzędowością i tradycją Kościoła. Tak jak nie da się pominąć wiedzy socjologicznej przy budowaniu schematów komunikacyjnych[46]. Aby dobrze wskazać miejsce tekstów mistycznych pośród tekstów religijnych, trzeba wiedzieć, czym jest doświadczenie mistyczne i doświadczenie religijne[47], ponieważ relacje pomiędzy tekstami i te pomiędzy doświadczeniami są do siebie wprost proporcjonalne. Różni je stopień nasycenia leksyką religijną, gdyż różni je stopień natężenia relacji między Bogiem a człowiekiem.

Językoznawstwo odgrywa tu zatem rolę służebną (niezbędną jednak do właściwej oceny, a w konsekwencji i do właściwej interpretacji teologicznej). Mimo jednak swoich precyzyjnych narzędzi, w zetknięciu się z materią tekstu religijnego, a jeszcze bardziej – mistycznego, także i ono natrafia na problemy metodologiczne, a nawet na nieprzekraczalne granice. Mówiąc bowiem o tekstach religijnych przeznaczonych do kontaktu z sakrosferą, zawsze musimy brać pod uwagę tego dodatkowego uczestnika dyskursu, którego nie ma w tekstach innego rodzaju – Boga. Ów dodatkowy uczestnik

46 A. Furdal, *Językoznawstwo otwarte*, Wrocław 2000, s. 27.

47 Lingwistyczne badania nad pojęciem doświadczenia religijnego prowadzi Izabela Skrobak (m.in. w: *Doświadczenie (religijne) w opisach leksykograficznych (cz. I)*, [w:] *Język doświadczenia religijnego*, t. 4, red. G. Cyran, E. Skorupska-Raczyńska, Szczecin 2012, s. 343-368).

jest jednak, według wykładni wiary Kościoła katolickiego, nie tylko przedmiotem opisu czy niemym odbiorcą, ale czynnym interlokutorem, sprawcą i inicjatorem komunikacji religijnej. Sprawia to, że do zbadania natury tych tekstów nie wystarczą schematy komunikacyjne stworzone na podstawie kontaktu człowiek-człowiek. Widać to szczególnie w tekstach mistycznych, w których nadawca twierdzi, że nie jest autorem zapisanych słów, a jedynie ich przekazicielem. Za autora uznaje Boga[48]. Inaczej też przedstawia się komunikacja z osobami z zaświatów (Maryją, aniołami, świętymi, duszami czyśćcowymi), które są jedynie pośrednikami/wysłannikami Boga – w kontakcie tym także należy uwzględnić Boga jako osobę biorącą udział w komunikacji.

Teksty religijne (szczególnie zaś mistyczne) przełamują też uznane do tej pory konwencje – modlitwy mistyków bywają dalekie od formuliczności, ukazując emocjonalną, miłosną relację z Bogiem; o drodze duchowego wzrastania nauczają nawet analfabeci (np. Dorota z Mątowów), a doktorem Kościoła może zostać osoba, która skończyła tylko podstawówkę (np. św. Teresa z Lisieux). Teksty te są zarazem dowodem na to, że używanie języka potocznego wcale nie świadczy o tym, iż autor posiada podobną, uproszczoną i „potoczną" wizję świata[49]. Literacka czy językowa wartość tekstu nie odpowiada więc tej wartości, jaką nadaje mu Kościół. Arcydzieła mistyki nie zawsze są arcydziełami w oczach filologów, a perły literatury nie zawsze są wartościowane pozytywnie z punktu widzenia teologii.

Powyższa analiza wykazała, że teksty mistyczne – z racji na tak centralne umiejscowienie w schemacie języka religijnego, bliskie Biblii i liturgii – nie powinny być pomijane w klasyfikacjach. Wnikliwe badanie ich struktury, semantyki, poziomu komunikatywności może znacznie wzbogacić wiedzę na temat samej religii.

LITERATURA CYTOWANA

Andrzejuk A., *Kilka trudności w związku z ascezą i mistyką*, Collectanea Theologica (1988) 58/3, s. 177-182.

Bajerowa I., *Swoistość języka religijnego i niektóre problemy jego skuteczności*, „Łódzkie Studia Teologiczne" 1994, nr 3.

Bibliografia języka religijnego 1945-2005, red. M. Makuchowska, Tarnów 2007.

Czermińska M., *Autobiografia duchowa w dwudziestowiecznej literaturze polskiej*, [w:] *Proza polska w kręgu religijnych inspiracji*, red. M. Jasińska-Wojtkowska, K. Dybciak, Lublin 1993.

Dul P., *Mistrz Eckhart. Język dogmatu a język doświadczenia mistycznego*, [w:] *Ostatnie przed wielkim milczeniem. Język i religia,* red. E. Przybył, Kraków 2001.

Encyklopedia językoznawstwa ogólnego, red. K. Polański, Wrocław 2003.

Encyklopedia katolicka, t. 8, Lublin 2000; t. 12, Lublin 2008.

Furdal A., *Językoznawstwo otwarte*, Wrocław 2000.

Gogola J.W., *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2001.

48 I. Rutkowska, *Sytuacja komunikacyjna w pismach mistyków (na podstawie prologów ich dzieł)*, [w:] *Język religijny dawniej i dziś*, red. S. Mikołajczak, T. Węcławski, Poznań 2004, s. 38-46.

49 T. Zgółka, *Styl potoczny jako narzędzie myślenia potocznego*, [w:] *Systematyzacja pojęć w stylistyce*, red. S. Gajda, Opole 1992, s. 87-94.

Grupiński W., *Wewnątrz. Rzecz o „Autobiografii" mistycznej Marianny Marchockiej*, Warszawa 2005.
Kłoczowski J.A., *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Tarnów 1994.
Krzan K., *Ekstaza w wersji pop. Poszukiwania mistyczne w kulturze popularnej*, Warszawa 2008.
Labocha J., *Tekst, wypowiedź, dyskurs w procesie komunikacji językowej*, Kraków 2008.
Leksykon duchowości katolickiej, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002.
Leksykon mistyki, red. P. Dinzelbacher, przeł. B. Widła, Warszawa 2002.
Matuszczyk B., *Dlaczego spór o język religijny?*, [w:] *Język religijny dawniej i dziś III*, red. P. Bortkiewicz, S. Mikołajczak, M. Rybka, Poznań 2007.
Mistyka drogą zjednoczenia z Bogiem, red. S. Urbański, Warszawa 1999.
Mnich kartuski, *Eucharystia tajemnica ślubna*, przeł. R. Skrzypczak, Warszawa 2005.
Nadolski B., *Liturgika*, t. IV: *Eucharystia*, Poznań 1992.
Nowak M.D., *Świadectwo religijne. Gatunek – język – styl*, Lublin 2005.
Pałucka I., *Czy istnieje „język religijny"?*, „Język Polski" 2000, nr LXXX, z. 3-4.
Przybylska R., *Wstęp do nauki o języku polskim*, Kraków 2003.
Puzynina J., *Człowiek – język – sacrum*, [w:] *Człowiek – dzieło – sacrum*, red. S. Gajda, H.J. Sobeczko, Opole 1998.
Rutkowska I., *Boskie objawienia ręką ludzką spisane. Tekst mistyczny w kontekście kultury*, [w:] *Język. Tekst. Kultura*, red. H. Bartwicka, Bydgoszcz 2010.
Rutkowska I., *„Liturgia" i „mistyka" jako pojęcia wzajemnie od siebie zależne*, [w:] *Język w liturgii*, red. B. Drabik, W. Przyczyna, Teolingwistyka 14, Tarnów 2018.
Rutkowska I., *Mistyka – studium terminu*, [w:] *Człowiek i sacrum. O pojęciach religijnych w języku i kulturze*, red. D. Sarzyńska, R. Tokarski, Sandomierz 2006.
Rutkowska I., *Sytuacja komunikacyjna w pismach mistyków (na podstawie prologów ich dzieł)*, [w:] *Język religijny dawniej i dziś*, red. S. Mikołajczak, T. Węcławski, Poznań 2004.
Sakaguchi A., *Język – mistyka – proroctwo. Od doświadczenia do wysłowienia*, Poznań 2011.
Skrobak I., *Doświadczenie (religijne) w opisach leksykograficznych (cz. I)*, [w:] *Język doświadczenia religijnego*, t. 4, red. G. Cyran, E. Skorupska-Raczyńska, Szczecin 2012.
Słownik teologiczny, red. A. Zuberbier, t. 1, Katowice 1985.
Słownik terminów literackich, red. M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, Wrocław 1988.
Strona internetowa Zespołu Języka Religijnego: https://rjp.pan.pl/zespoy-rady/zespo-jzyka-religijnego.
Sudbrack J., *Mistyka*, przeł. B. Białecki, Kraków 1996.
Szczepińska B., *Zapis doświadczenia mistycznego w „Dzienniczku" siostry Faustyny Kowalskiej. Rozważania wokół gatunku*, [w:] *Światło w dolinie. Prace ofiarowane Profesor Halinie Krukowskiej*, red. K. Korotkich, J. Ławski, D. Zawadzka, Białystok 2007.
Termińska K., *Metaopis przeżycia metafizycznego. (Na przykładzie prozy Jarosława Iwaszkiewicza)*, [w:] *Język a kultura*, t. 3: *Wartości w języku i tekście*, red. J. Puzynina, J. Anusiewicz, Wrocław 1991.
Urbański S., *Metodologia teologii duchowości*, „Studia Nauk Teologicznych" 2007, t. 2, s. 215-234.
Wieczorek U., *O niewyrażalności w języku. Mistyka języka*, [w:] *Studia linguistica Danutae Wesołowska oblata*, red. H. Kurek, J. Labocha, Kraków 2004.
Wojtak M., *Styl religijny w perspektywie genologicznej*, [w:] *Język religijny dawniej i dziś*, red. S. Mikołajczak, T. Węcławski, Poznań 2004.
Wojtak M., *Styl religijny we współczesnej polszczyźnie*, „Stil" 2006, t. 5.
Zdunkiewicz-Jedynak D., *Język w polskim Kościele katolickim początku XXI w. – przegląd najważniejszych zjawisk*, [w:] *Język polski jako narzędzie komunikacji we współczesnym świecie*, red. J. Mazur, M. Rzeszutko-Iwan, Lublin 2007.
Zgółka T., *Styl potoczny jako narzędzie myślenia potocznego*, [w:] *Systematyzacja pojęć w stylistyce*, red. S. Gajda, Opole 1992.

Język tekstów mistycznych w języku religijnym. Propozycja klasyfikacji

STRESZCZENIE: Celem artykułu jest określenie, jakie miejsce w klasyfikacji języka religijnego może zajmować język tekstów mistycznych. Na początku zostały zdefiniowane pojęcia typu *język mistyki*, *tekst mistyczny* oraz opisane dotychczas stworzone klasyfikacje. Następnie skonfrontowano je z wiedzą filologiczną. Wykazało to znaczne różnice w rozumieniu pojęcia *tekst mistyczny*. Dla teologii bowiem główne kryterium oceny tekstu zależne jest od rodzaju relacji człowieka (autora) do Boga, a nie tylko od rodzaju użytego stylu czy zasobu słownictwa. Na tej podstawie można podzielić mistyczne dzieła na wynikające z kontaktu z Bogiem; na te, które służą do kontaktu z Bogiem; te, które są świadectwem kontaktu z Bogiem, oraz te, które służą do nauczania o Bogu. Inaczej też wygląda ocena 'mistyczności' tekstu – zależy ona w Kościele dodatkowo od poziomu duchowości i moralności autora, od zgodności treści z przesłaniem Biblii i nauki Kościoła. Natomiast odpowiedź na pytanie o miejsce, jakie zajmują teksty mistyczne pośród tekstów religijnych, zawarta jest poniekąd w odpowiedzi na pytanie o miejsce, jakie posiada doświadczenie mistyczne pośród doświadczeń religijnych. Podział takich dzieł ukazuje stopniowanie – od tekstu będącego świadectwem bezpośredniego kontaktu z Bogiem (poprzez objawienie, wizje, rozmowę), przez zapis doświadczenia religijnego, po tekst, w którym Bóg i sacrum są tylko przedmiotem opisu.
SŁOWA KLUCZOWE: teolingwistyka – język religijny – teksty mistyczne – Kościół katolicki – chrześcijaństwo

The language of mystical texts as a part of the religious language. Proposal for a classification

SUMMARY: This article aims to show the place of mystical texts in classifying religious language. First, we had to define such terms as *the language of the mystic* and *mystical text's language*. Then we had to expose the classifications known in theolinguistics. A confrontation of these issues with the philology knowledge pictured the significant differences. The work, the mystical masterpiece in the philology eye, does not have the same theological value. In catholic theology, the main criterion of appraisement of the mystical text is the relationship between the author and God – not the lexical level. Based on this criterion, we can divide the mystical works into the texts consequence of contact with God, texts designed to contact with God, testimonies of such relationship and those which aim to teach about God. The level of these works' mysticism depends on the author's spirituality, morality and coherence with Bible and catholic instruction. What is the place of mystical texts in the religious texts? Very similar to the site where the mystical experience takes in the religious experience. We can notice the specific graduation – from the testimony of the contact with God "face to face", through the description of the spiritual experience, to the text where God is just the story's object.
KEYWORDS: theoliguistics – religious language – mystical texts – Catholic Church – Christianity