
I. ROZPRAWY I ANALIZY

DOI: 10.17951/et.2024.36.69

Stanisław Koziara

Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej, Kraków, Polska

ORCID: 0000-0003-0206-5994

e-mail: stanislaw.koziara@up.krakow.pl

Przejawy dziedzictwa oralno-retorycznego w zasobach biblizmów języka polskiego*

Manifestations of Oral Rhetorical Heritage in Polish Biblicisms

Abstract: The article inquires into the possibilities of ethno-cultural description of the Biblical heritage in Polish, comprising established linguistic units of multiple genetic and formal status. The proposal is put forward to include, in this kind of linguistic reflection, theoretical assumptions and descriptive methods hitherto scarcely used in Polish research, deriving from Hellenistic and Semitic oral and rhetorical tradition. The article consists of two parts. The first part outlines previous approaches to describing conventionalized units of language, both in the context of Polish and contrastive analysis. It also concerns the categories of orality and rhetoric in the contexts of describing the biblical linguistic heritage, as well as the definition of the concept of Biblicism. The second part considers the possibilities of describing selected Polish Biblicisms (merism, hyperbole, and chiasm) through references to the oral and rhetorical Biblical tradition.

Keywords: Bible; biblical Polish; Biblicism; orality; Hellenistic rhetoric; Semitic rhetoric; merism; hyperbole; chiasm

* Poniższe opracowanie jest pisaną, dotąd niepublikowaną wersją mojego referatu wygłoszonego podczas I Międzynarodowego Kongresu Etnolingwistycznego. *Etnolingwistyka – bilans dyscypliny: stan badań, metody i postulaty badawcze*, zorganizowanego w Lublinie w dniach od 20 do 24 czerwca 2021 roku.

I

1. Uwagi wstępne

Ostatnie dziesięciolecia wydatnie wzbogaciły polską refleksję lingwistyczną o opisy zasobów biblizmów, tj. tej części rodzimego dziedzictwa językowego, która swoje pochodzenie i ukształtowanie – w drodze bezpośredniej lub pośredniej – zawdzięcza tekstowi biblijnemu. Istotną dominantę wśród dotychczasowych prac stanowią ujęcia nakierowane na opis tej części owego zasobu, która obejmuje głównie biblizmy o randze frazeologizmów bądź skrzydlatych słów, widziane w kontekście ich właściwości stylistycznych, przekształceń semantyczno-formalnych w różnych odmianach polszczyzny czy też form obecności w konkretnych, rodzinnych translacjach lub seriach przekładowych Pisma Świętego. Nie mniej ważne miejsce przypada także opracowaniom o charakterze leksykograficznym, zmierzającym w stronę skatalogowania rodzimego zasobu tego rodzaju jednostek słownikowych. Mimo kilku cennych ujęć ten obszar rodzimego dziedzictwa biblijnego nadal oczekuje na bardziej całościową i wszechstronną syntezę¹. Nie pomniejszając znaczenia dotychczasowych dokonań, przyjdzie jednak zauważyć, że ten silnie ugruntowany historycznie zasób mniej lub bardziej spetryfikowanych jednostek otwiera się na znacznie szersze możliwości badawcze, w tym także na ujęcia o charakterze językowo-kulturowym, z perspektywą etnolingwistyczną włącznie.

Jednakże dotychczasowe inicjatywy zmierzające w takim właśnie kierunku postrzegania językowego dziedzictwa biblijnego w języku polskim prezentują się dość skromnie. Nie oznacza to wszak, że utrwalone jednostki językowe przynależne do różnych domen tematycznych, w tym także biblijnej, pozostawały dotąd poza kręgiem tego rodzaju obserwacji i dociekań.

2. W stronę ujęć etnokulturowych

Naprzeciw temu spojrzeniu z całą pewnością wychodziły szeroko zakrojone pod koniec ubiegłego stulecia zamierzenia, postulujące potrzebę kontrastywnych opisów zasobów frazeologicznych i paremiologicznych. W uzasadnieniu tego rodzaju możliwości i potrzeb badawczych w kontekście różnojęzycznych zasobów frazeologicznych Mieczysław Basaj, wytrawny frazeolog i bohemista, przed niemal czterdziestu laty pisał:

¹ Obszerne dane bibliograficzne na temat stanu badań nad rodzimymi zasobami językowymi pochodzenia biblijnego odnaleźć można w pracach: Koziara 2006, 2009a, 2009b, 2010.

Frazeologów od dawna intrygowało zjawisko występowania identycznych związków frazeologicznych (frazemów) w różnych, nawet bardzo oddalonych strukturalnie językach. Dziś wiadomo, że identyczność ta opiera się na wspólnocie logiczno-metaforycznych procesów myślenia różnych narodów. Niepoślednią rolę odgrywają tu również kontakty kulturalno-historyczne między poszczególnymi narodami. Dla badań typologicznych w zakresie frazeologii najbardziej interesująca jest wspólnota zwyczajów i odzwierciedlających je procesów myślenia, wspólnota form metaforycznego widzenia świata przez różne narody, w tym także przez narody nie mające ze sobą bezpośrednich kontaktów językowych (Basaj 1985: 74).

W podobnym duchu przyjdzie postrzegać propozycje badawcze, jakie pod adresem słowiańskiej paremiologii nieco później zgłosiła Ewa Jędrzejko, postulując opis materiału paremiologicznego z wybranych pól tematycznych różnych języków, jako płaszczyzn dla porównań językowych obrazów świata, wskazania specyfiki etnokulturowej, jak też ujawnionych w tego rodzaju zasobach związków międzykulturowych (Jędrzejko 2010).

Mimo iż owe ambitne plany badawcze w znacznej części pozostają nadal w sferze zadań oczekujących na całościową realizację, to godzi się jednak zauważyć, że tak rodzima, jak i porównawcza frazeologia i paremiologia mogą na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci poszczycić się niemałym zespołem dokonań (Chlebda 2003a, 2013).

Pośród tych zaznacza także obecność grupa prac, w których kontrastywnym opisom poddana została warstwa biblizmów, zazwyczaj o randze frazeologizmów języka polskiego, skonfrontowanych z odpowiednimi jednostkami wybranych języków obszaru europejskiego². Najbardziej dalekosiężnym i ambitnym zamysłem zmierzającym w tym kierunku mogłoby okazać się wielojęzyczny leksykon biblizmów. Na potrzeby tej inicjatywy metodologiczne i teoretyczne podwaliny bodaj w ostatniej ze swoich prac, niczym na prawach testamentu i wyzwania, położył wybitny sławista, Wojciech Chlebda (2020).

W obszarze badań nad szeroko pojętym dziedzictwem językowym, w tym również jego domeną biblijną, z całą pewnością sytuują się etnolingwistycznie zorientowane dociekania nad tradycją i tożsamością kulturową, a także pamięcioznawstwem lingwistycznym. Z tej perspektywy widziana sfera dziedzictwa biblijnego wskazuje na jedną z najważniejszych i zarazem najstarszych warstw językowo pojętej tradycji. Na ten aspekt i możliwości opisu zwrócił uwagę Jerzy Bartmiński w jednym z ostatnich swoich artykułów opublikowanych na łamach „Etnolingwistyki”, pisząc:

² Mowa tu o przeglądowym opracowaniu przedstawiającym wyniki rozproszonych prac, w których komparacjom pod kątem biblizmów frazeologicznych poddanych zostało 13 języków, w większości obejmujących języki słowiańskie. Tamże zestawienie obszernej literatury przedmiotu (Koziara 2020a).

Język traktowany jako swoiste archiwum pamięci można badać metodą swoistej lingwistycznej stratygrafii, na podobieństwo archeologa, odtwarzającego historyczne fazy poprzez penetrowanie kolejnych warstw ziemi. Możemy pytać o historyczne zespoły form gramatycznych i słownictwa i związane z nimi formacje kulturowe. Możemy w ten sposób ujawnić i zrozumieć źródła, z których pochodzi nasz współczesny mentalny świat.

Skupiam uwagę na języku polskim. Podejście stratygraficzne pozwala mówić o wielowarstwowości współczesnej polszczyzny, a w sensie szerszym – o wielowarstwowości i polistadialności całej polskiej kultury narodowej. Przy takim podejściu we współczesnej polszczyźnie można wyróżnić co najmniej 7 warstw: (1) indoeuropejską, (2) prasłowiańską, (3) judeochrześcijańską, (4) antyczną (grecko-rzymską), (5) europejską, (6) szlachecko-ziemiańską, (7) ludową (chłopską) (Bartmiński 2019: 8).

Znaczne możliwości, jak pokazują to pojedyncze opracowania, otwierają się ponadto przed opisem rodzimego zasobu biblizmów oraz jednostek pokrewnych w drodze odwołania do procedur właściwych dla kognitywistycznych ujęć spod znaku językowego obrazu świata (Pajdzińska 1997; Koziara 2015b). Wreszcie nie sposób nie wspomnieć w kontekście podjętego w tym opracowaniu zagadnienia o tyleż oryginalnych, co bogatych poznawczo propozycjach zastosowania metod semantyki lingwistycznej na potrzeby objaśnień języka ksiąg ewangelicznych, jakie od lat przedstawia Anna Wierzbicka (m.in. Wierzbicka 2002).

3. Oralno-retoryczna perspektywa spojrzenia na zasoby polskich biblizmów

Niezależnie od dotychczasowych prób opisu biblijnych refleksów polszczyzny nowe możliwości i, jak wolno sądzić, wymierne korzyści poznawcze w przybliżeniu złożonej natury tej części rodzimego dziedzictwa językowego mogą przynieść badania odwołujące się do nurtu oralno-retorycznego, wpisującego się w nieco szersze ramy badań etnokulturowych. Zanim przyjdzie zarysować owe propozycje badawcze na użytek niniejszego opracowania, na początek konieczne wydaje się poczynienie pewnych wyjaśnień czy wręcz zastrzeżeń bynajmniej nie tylko natury formalnej.

W pierwszej kolejności sprawa dotyczy kwestii statusu obydwu wskazanych tu tytułowo nominacji – oralność i retoryczność – oraz ich usytuowania w kontekście badań nad językowym dziedzictwem biblijnym. W moim przekonaniu, którego uzasadnienie stanie się jednym z głównych zamierzeń tego opracowania, tych dwóch kategorii i zarazem aspektów badawczych nie należy postrzegać w duchu rozłącznym, gdy idzie o spojrzenie na interesującą nas tu domenę tematyczną polszczyzny. Do kategorii deklaracji wstępnej podjętego wywodu należy dodać i to, że przyjętej w nim perspektywy filologicznej, tj. głównie lingwistyczno-kulturowej, także nie

sposób całkowicie oddzielić od ujęć biblistycznych, nie uzurpując sobie, co oczywiste, prawa wkraczania w kompetencje teologów-biblistów, lecz bardziej włączania się w tyleż pokrewne, jak też konieczne w tym obszarze oglądy międzydziedzinowe.

Dla badań nad językowym dziedzictwem biblijnym pierwsza z tych kategorii wydaje się w tym samym stopniu naturalna, co pierwszorzędna. Jako bezsporna jawi się bowiem teza o pierwotnym, przedpiśmiennym charakterze wielu ksiąg przynależnych do kanonu, głównie starotestamentowego. Ta pierwotna ich natura „przeziera” bowiem poprzez ich późniejszą, wtórną kodyfikację pisaną, w sposób namacalny i najbardziej widoczny w gatunkach i strukturach mnemoniczych, których obecność na kartach biblijnych, głównie w księgach mądrościowych, ma bez wątpienia charakter jednostek w pełni obiegowych, przejętych zarówno z obszaru kultury semickiej (hebr. *māšāl*), jak też innych języków i kultur ościennych (Czerski 1997; Starowiejski 2011; Synowiec 2003; Wojciechowski 2012).

Z perspektywy filologiczno-kulturowej trudne do przecenienia korzyści, jakie wynikają z odwołania do koncepcji oralności, przyniosły, jak wiadomo, etnolingwistycznie ukierunkowane badania nad językiem folkloru, w szczególności w kontekście formułicznej natury wielu gatunków właściwych tej części dziedzictwa kulturowego (Lohfing 1987; Bartmiński 1989; Lord 2003). W równym stopniu dotyczą one także tekstów sakralnych, w tym ksiąg biblijnych, co szczególnie zaznacza się w antropologicznych pracach Waltera Onga (Ong 2003, 2011), ucznia samego Marshalla McLuhana, a nade wszystko w dociekaniach wybitnego znawcy nowotestamentowej tradycji ustnej, Wernera Kelbera (Kelber 1983).

Ten kierunek badań nad językowym ukształtowaniem ksiąg biblijnych znajduje jednak o wiele mniejsze zainteresowania wśród teologów-biblistów, szczególnie katolickich, w polskiej biblistyce uważany jest praktycznie za nieobecny (Obirek 2010: 129).

Zgoła inaczej zaś kształtuje się status retoryki i retoryczności postrzeganej w kontekście podjętego tu opisu zjawisk językowych. I tak nurt biblistyczny w ostatnich latach nie tylko zauważa, ale też z dużym pożytkiem włącza na potrzeby egzegezy i hermeneutyki biblijnej aparat pojęciowy i metodologiczny zarówno klasycznie pojętej retoryki, jak też jej nowszych tendencji spod znaku *new rhetoric* (m.in. Kennedy 1984). Tej perspektywie badań biblistycznych, jakkolwiek z zachowaniem pewnego dystansu, od pewnego czasu aprobatę dają także nowsze, posoborowe dokumenty *Magisterium Ecclesiae* (*Interpretacja* 1994: 33–35). Najbardziej wyrazisty i ożywczy w ostatnich latach okazał się przede wszystkim kierunek zmierzający do wyodrębnienia nurtu retoryki hebrajskiej, jako w dużej mierze niezależnej

od tradycji retoryki helleńskiej. Ta perspektywa w postrzeganiu nie tylko ksiąg staro-, lecz także nowotestamentowych łączona jest przede wszystkim z osobą Rolanda Meyneta, francuskiego teologa, biblisty, ale też filologa o wyraźnych „skłonnościach” lingwistycznych i literaturoznawczych, którego warsztat badawczy i poglądy dobrze przybliżają polskiemu czytelnikowi dwie monografie (Meynet 2001, 2005). Niektóre z koncepcji zgłoszonych przez tego badacza przyjdzie nieco później przywołać na użytek niniejszego opracowania. Godzi się zauważyć i podkreślić, że swoje miejsce i niemałe osiągnięcia na tym polu zaznaczają także polscy bibliści (Pindel 2006; Pikor 2005; Szymik 2005).

Świadectwa w pełni udanych odwołań do retorycznych podstaw, gdy idzie o obszar dziedzictwa biblijnego i jego tła kulturowego, można odnaleźć wśród filologów niemieckich (Bühlmann, Scherer 1994), a także kulturoznawców rosyjskich (np. Grigor’ev 2006). Ten zaś kierunek patrzenia na zasoby biblizmów polszczyzny praktycznie do niedawna był nieobecny w polskiej refleksji lingwistycznej. Dotychczasowe próby włączenia tego typu perspektywy badawczej mają nadal charakter bardziej rozpoznawczy i co najwyżej propedeutyczny (Koziara 2018, 2020b, 2023). Niniejsze opracowanie stanowi próbę ich kontynuacji i w pewnej mierze rozwinięcia o elementy dotąd słabo lub w ogóle niepodjęte. Zamiar ten rodzi jednak potrzebę powrotu do zasygnalizowanych już uprzednio biblijno-retorycznych koncepcji R. Meyneta.

4. Roland Meynet i koncepcja binarności języka biblijnego

Nie miejsce tu na całościowe odniesienie się do prac francuskiego biblisty, który z dużą konsekwencją od lat upomina się o retoryczny paradygmat badań nad językowym ukształtowaniem ksiąg biblijnych, a nade wszystko o jego osobne usytuowanie na tle tradycji klasycznej. W sposób najbardziej lapidarny ten swoisty status retoryki biblijnej Meynet zdefiniował w jednej ze swoich nowszych prac, konkludując: „Retoryka biblijna jest retoryką zagadki. «Grek dowodzi, Hebrajczyk ukazuje»” (Meynet 2019: 28).

Z perspektywy podjętych tu rozważań uwagę zwraca koncepcja tzw. binarności języka biblijnego, której ogólne założenia zawierają się w jednej z syntetycznych prac francuskiego teologa, także przybliżonej polskiemu czytelnikowi (Meynet 2006). Pozostawiając na inną okazję bardziej szczegółowe i po części także krytyczne odniesienie się do tej propozycji, która już w samej warstwie asocjacyjnej terminu „binarność” nie wydaje się zbyt szczęśliwą nominacją³, przyjdzie w tym miejscu jedynie ustosunko-

³ W polskiej wersji przekładowej nominacja ta odsyła bowiem w sposób niezamierzony do mocno zideologizowanych dziś sporów kulturowych.

wać się do tych założeń francuskiego biblisty, które tworzą istotny kontekst dla podjętych w niniejszym szkicu zagadnień. Zaproponowana przez Meyneta koncepcja binarności jako centralną właściwość języka biblijnego traktuje, najogólniej rzecz ujmując, jego paraleliczno-parataktyczną strukturę, obecną na równi na poziomie (1) językowo-gramatycznym, (2) dyskursywnym i (3) tekstowym. Już w tym najbardziej ogólnym założeniu widać, iż nie jest to koncepcja w pełni zrodzona *ex nihilo*. Jej „ojcostwo”, na które Meynet powołuje się także w odniesieniu do innych swoich przemyśleń retoryczno-biblijnych, należy wiązać z postacią samego Roberta Lowtha, XVIII-wiecznego egzegety angielskiego, *de facto* uważanego za twórcę retoryki biblijnej. To wszak w klasycznej pracy *De sacra poesi Hebraeorum* (Lowth 1753) badacz ten jako pierwszy wskazał na paralelizm (*parallelismus membrorum*) jako naczelną zasadę poetycko-językowej organizacji ksiąg biblijnych z Psalterzem na czele. Zatem w wyjaśnieniu tego, co tak naprawdę kryje się pod pojęciem binarności w rozumieniu Meyneta, najlepiej głos oddać samemu francuskiemu biblistcie, który w jednej ze swych prac konkluduje:

To, co za R. Lowthem zostaje nazwane „równoległością [paralelizmem] członów, jest zasadniczą cechą całej poezji hebrajskiej; na większą skalę binarność cechuje całą literaturę biblijną. To samo zostaje wyrażone dwukrotnie, bowiem prawdy nie można zawrzeć w jednym tylko stwierdzeniu, ale daje się ona odczytać bądź poprzez wzajemne oddziaływanie uzupełniających się stwierdzeń, bądź poprzez zderzenie dwóch przeciwieństw (Meynet 2001: 8).

Przyjdzie dodać za lekturą pism Meyneta, że śladów materiałowych egzemplifikacji zasady binarności – paraleliczności upatruje On na poziomie reprezentacji tekstowych tak staro-, jak i nowotestamentowych, nie ograniczając ich tylko do ksiąg poetyckich, ale odnajdując owe struktury także w tekstach narracyjnych. O wiele bardziej dyskusyjna wydaje się natomiast kwestia wielkości struktur tekstowych, w których francuski teolog stara się upatrywać ów binarny porządek. Opowiedzenie się za ich obecnością w szerszych sekwencjach tekstów biblijnych ściągało na Meyneta nierzadko falę krytyki (Pikor 2005). Pozostawiając ów dylemat biblistom i egzegetom, z filologicznej perspektywy daje się jednak przyjąć, że tego rodzaju koncepcja postrzegania właściwości języka biblijnego może okazać się w pełni pomocna w wyjaśnieniu genetycznych i formalnych ukształtowań bardzo wielu utrwał językowych, które także przynależą do spetryfikowanych jednostek polszczyzny o rodowodzie biblijnym. Nie wydaje się również przeczyć koncepcjom i analizom francuskiego biblisty i ta intuicja, która w paralelicznym ukształtowaniu języka wielu ksiąg natchnionych pozwala upatrywać refleksów biblijnej tradycji przedpiśmiennej, tą drogą nadal przemawiającej formulicznym językiem powtórzeń, wcale licznych hiperbol oraz bogactwem

aforyzmów. Jako zaledwie próbne ilustracje owej natury języka biblijnego mogą posłużyć, w pełni reproduktywne, rodzime ich reprezentacje tekstowe w postaci:

Mają usta, ale nie mówią,
mają oczy, ale nie widzą.
Mają uszy, ale nie słyszą;
I nie ma tchnienia w ich ustach.
(Ps 135, 16–17)⁴

Ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani w serce człowieka nie wstąpiło, co Bóg zgotował tym, którzy Go miłują (1 Kor 2, 9).

Tak postrzegane dziedzictwo biblijne i próby jego przybliżeń rodzą jednak potrzebę kolejnych rozstrzygnięć natury pojęciowej i analitycznej.

5. Biblizm – status definicyjny i referencyjny pojęcia

Jako prymarny dla tak ukierunkowanego opisu językowej tradycji biblijnej pojawia się status definicyjny i referencyjny leksemu *biblizm*, który z wolna, choć nie bez trudu, zaczyna zdobywać w polszczyźnie pozycję ustabilizowanego terminu⁵. Z całą pewnością nie można już dziś pozostać przy próbie jego eksplikacji zaproponowanej jeszcze w połowie ubiegłego wieku na oznaczenie „wyrazów pod względem stylistycznym (nie znaczeniowym) charakterystycznych dla tekstów biblijnych” (Puzynina 1955). Śmiem także twierdzić, że na polskich badaniach jednostek językowych o proveniencji biblijnej zbyt długo i zbyt mocno zaciążyły formalno-semantyczne koncepcje taksonomiczne stosowane na potrzeby opisu ogólnie pojętych zasobów frazeologicznych (koncepcja Stanisława Skorupki). Towarzyszące tym ujęciom wyraźnie „polonocentryczne” podejście w istocie gubiło tak w warstwie typologicznej, jak też opisowej szereg determinantów, jakie leżą u podstaw genezy i właściwości tego typu utrwałej językowych. Mowa tu m.in. o fundamentalnej, do niedawna niemal całkowicie niezauważanej, dystynkcji, która

⁴ Przytaczane w opracowaniu szersze fragmenty polskich tłumaczeń Pisma Świętego pochodzą ze współczesnego, podstawowego przekładu liturgicznego, tj. najnowszej edycji *Biblii Tysiąclecia* (*Biblia Tysiąclecia* 2014). Inne zaś, mające status jednostek utrwalonych, przywoływane są w ich inwariantnej postaci leksykograficznej.

⁵ Na losy oraz wielorakie rozumienie tego leksemu zwrócili ostatnio uwagę Danuta Bieńkowska oraz Elżbieta Umińska-Tytoń w osobnym artykule, odsłaniającym zarówno drogi przenikania *biblizmu* do polskiego zasobu terminologicznego, jak i przypisywane mu wartości definicyjne (Bieńkowska, Umińska-Tytoń 2017). Znamienny i wielce wymowny w swej zawartości okazuje się dołączony do tego opracowania aneks, w którym skolekcjonowano 12 (sic!) przykładów różnych prób definiowania (rozumienia) terminu *biblizm*, wynotowanych głównie z rodzimych opracowań filologicznych i po części biblistycznych.

w obszarze biblijnego *residuum* polszczyzny domaga się oddzielenia jednostek genetycznie wywodzących się z prymarnych właściwości stylistycznych języków biblijnych od tych, które na prawach jednostek wtórnych ukształtowały się na kanwie tekstów rodzimych (polskie przekłady biblijne, tradycja okołobiblijna, modlitewna, literacka, użycia potoczne) (Koziara 2009c).

Naprzeciw potrzebie uwzględnienia tego rodzaju uwarunkowań starają się wychodzić nowsze próby wyznaczenia statusu definicyjnego i referencyjnego terminu *biblizm*. W tym kręgu propozycji z całą pewnością sytuje się definicja, jaką ćwierć wieku temu przedstawił Wojciech Chlebda, mianem *biblizmu* nazywając:

jednostkę języka o dającym się ustalić pochodzeniu od tekstów biblijnych, która niezależnie od swej postaci formalnej (wyraz – grupa wyrazowa – zdanie) i statusu semantycznego jest kodowana w pamięci językowej danej wspólnoty narodowej i odtwarzana w produkcji tekstów danego języka (por. Chlebda 1998: 17).

Określony przez Wojciecha Chlebdę definicyjny status *biblizmu* spotkał się z dość powszechną akceptacją w środowiskach filologicznych, tworząc typologiczną bazę w licznie podejmowanych w ostatnich latach badaniach nad tradycją biblijną, nie tylko polszczyzny. Na tle innych ujęć jego bezsprzecznym wyróżnikiem jest usytuowanie biblizmu w perspektywie, wykreowanej na polskim gruncie przez samego Chlebdę, frazematyki, która reproduktywność czyni podstawowym kryterium w opisie wszelkiego rodzaju jednostek utrwalonych, kliszowanych, niezależnie od ich gatunkowej proveniencji oraz formalno-semantycznego statusu (Chlebda 2003b). Jednakże w świetle szerszej perspektywy postrzegania dziedzictwa biblijnego polszczyzny (i nie tylko), niektóre aspekty koncepcji biblizmu zaproponowane przez opolskiego lingwistę rodzą dziś potrzebę pewnych korekt.

Mowa tu przede wszystkim o stronie referencyjnej terminu *biblizm*, który w ujęciu Wojciech Chlebdy wykazuje wyraźnie leksykograficzne ukierunkowanie i zawiera się w granicach jednostek dających się ująć w kategoriach opisu słownikowego, wyznaczanych relacją: wyraz – grupa wyrazowa – zdanie. Zasadniczą wątpliwość budzi w tym wypadku propozycja zamknięcia zbioru biblizmów na poziomie ich budowy zdaniowej. Jeśli pozostać przy frazematycznym kryterium pamięciowej odtwarzalności tego rodzaju jednostek w aktach „produkcji tekstów danego języka” (definicja Chlebdy), to nietrudno o wskazanie takich typów biblizmów, które, respektując ów wymóg, wykraczają poza poziom struktury zdaniowej w stronę wyższego rzędu „bytów”. Za takie uznać bowiem można reprezentacje tekstowe, które jako w pełni reproduktywne swoje prymarne poświadczenia zawdzięczają określonym miejscom kanonicznego tekstu biblijnego (Koziara 2020c). W tym ujęciu

z całą pewnością w poczet biblizmów może zostać zaliczony starotestamentowy tekst *Dekalogu* (Pwt 5, 6–17), mająca pełną prefigurację w Ewangelii św. Mateusza *Modlitwa Pańska – Ojcie nasz* (Mt 6, 9–13), a także z tej księgi wywodzący się tekst przykazań miłości Boga i bliźniego (Mt 22, 37.39) czy nawet cała ewangeliczna perykopa z tekstem *Kazania na Górze* (Mt 5, 3–11).

W tej formule definicyjnej *biblizmu* wiele jego reprezentacji nie tylko wpisuje się w znacznie szerszą perspektywę oglądu niżli zbiór formalnie ograniczony do jednostek jedno- bądź wielowyrazowych o randze wyrażen nominalnych, zwrotów werbalnych czy fraz zdaniowych. Co więcej, tak postrzegany i mający status hiperonimu *biblizm* otwiera opis tej części zasobu językowego na o wiele bogatsze poznawczo aspekty genezy i ukształtowania jego składowych jednostek, w tym także na te, w których swoje ślady wyraźnie zaznacza tradycja oralna oraz retoryczna.

II

1. Oralno-retoryczne podłoże polszczyzny biblijnej – egzemplar

Pora przejść do zilustrowania zaprezentowanych tu możliwości opisu zasobu polskich biblizmów. Z konieczności będą one miały charakter selektywny, ograniczony do kilku najbardziej wyrazistych egzemplów gatunkowych, w których ujawnia się ich oralno-retoryczna natura. Na reprezentację tę złożą się ostatecznie trzy różne pod względem genetycznym, formalnym oraz semantycznym gatunki-figury. Są nimi: meryzm, hiperbola oraz chiasm.

1.1. Meryzm

Meryzm (gr. *merismós*) należy do terminów, które z rzadka bywają odnotowywane w rodzimych rejestrach leksykograficznych bądź w podręcznikowych ujęciach z dziedziny poetyki. Próbę określenia jego statusu definiyjnego można sprowadzić do eksplikacji, iż jest to

typowo semicka figura retoryczna łącząca w semantyczną całość opozycyjne lub przeciwległe znaczeniowo zespolenia językowe o typie pojedynczych słów lub bardziej rozbudowanych fraz, wykazujących sformalizowaną budowę symbolizowaną znakiem pierwszej i ostatniej litery alfabetu (pol. **A** i **Z**).

Do niedawna próżno było także szukać w polskiej literaturze obszerniejszego opracowania przybliżającego specyfikę owej figury retorycznej. Być może jednym z powodów tego stanu rzeczy jest złudna prostota formalna większości meryzmów, a także fałszywa analogia z antytezą, enumeracją, oksymoronem bądź synekdochą, jak trafnie suponuje Kamilla Terminińska, autorka jedyne, jak dotąd, szerszego opracowania rodzimego na temat meryzmu. W tym ujęciu natura meryzmu zyskała na równi gruntowne oświetlenie od strony jego uobecnień biblijnych, jak też wielorakich asocjacji kulturowych (Terminińska, w druku).

Tymczasem nowsze spojrzenia na uwarunkowania języków biblijnych, odwołujące się do zaplecza retorycznego, w meryzmie upatrują jednej z typowych figur semickich, ujawniającej specyficzny mechanizm poznawczy, w którym kontrastujące ze sobą pojęcia obejmują i wypełniają całą, wyznaczaną przez nie przestrzeń semantyczną. Jest to zarazem figura, w której z całą wyrazistością ujawnia się mechanizm wspomnianej binarności, w tym wypadku pod postacią tzw. schematów dwójkowych, opartych na antynomicznych zestawieniach pojęciowych, typu: Bóg – szatan, dobro – zło, mądrość – głupota, światło – ciemność (Ryken, Wilhoit, Longman III: 1998: 860–868).

Ich rodzima reprezentacja tekstowa może przyjmować różne postacie i odmiany gatunkowe. Niemalą wśród nich kolekcję tworzą mniej lub bardziej sfrageologizowane, antynomiczne konstrukcje o typie wyrażen nominalnych: *alfa i omega, między niebem i ziemią, w dzień i w nocy, od stóp do głów, mali z wielkimi, od wschodu do zachodu słońca, od początku do końca świata, czy też bardziej rozbudowane frazy: Niebo i ziemia przeminą, ale słowa moje nie przeminą* (Mk 13, 31), *Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada* (Ps 113, 3)⁶. Ale bywa i tak, co równie wnikliwie zauważa Terminińska, że biblijnie postrzegana figura meryzmu może stanowić zasadę organizującą o wiele szersze sekwencje tekstowe, jak ma to miejsce w przypadku starotestamentowej Księgi Koheleta:

Wszystko ma swój czas, i jest wyznaczona godzina na wszystkie sprawy pod niebem: Jest czas rodzenia i czas umierania, czas sadzenia i czas wrywania tego, co zasądzono, czas zabijania i czas leczenia, czas burzenia i czas budowania, czas płaczu i czas śmiechu, czas zawodzenia i czas płasów, czas rzucania kamieni i czas ich zbierania, czas pieśczętowania cielesnych i czas wstrzymywania się od nich, czas szukania i czas tracenia, czas zachowania i czas wyrzucania, czas rozdzielania i czas zszywania, czas milczenia i czas mówienia, czas miłowania i czas nienawiści, czas wojny i czas pokoju (Koh 3,1–8).

⁶ Ta, skądinąd nieszporna wersja Ps 113, 3 pojawia się w przekładzie Księgi Psalmów Czesława Miłosza, a także jako tytuł poetyckiego tomu Noblisty z roku 1974. Pokazuje to zarazem częsty mechanizm sięgania po meryzm w tytułach dzieł literackich czy filmowych, np. *Niebo i ziemia* (J. Kasprowicz), *Noce i dnie* (M. Dąbrowska), *Wojna i pokój* (L. Tolstoj).

Przyjdzie także zauważyć, że wiele z tego typu meryzmowych świadectw z rzadka znajduje poświadczenia w leksykograficznych zasobach polskich biblistów, nie wspominając o całkowitym zapoznaniu w tego rodzaju rejestrach ich gatunkowej specyfiki i proveniencji.

W kontekście uwag dotyczących biblijnego meryzmu należy dodać, że w pewnej bliskości tej figury retorycznej sytuują się dwa inne, równie typowe tropy biblijne. Jednym z nich jest *antyteza* (gr. *antithesis*), polegająca, jak wiadomo, na zestawieniu pojęć lub sądów kontrastowych celem wywołania silniejszego wrażenia. W języku biblijnym przeciwstawienie to bywa zwykle uwydatnione przez strukturę paraleliczną (paralelizm antytetyczny), uchodzącą za typową figurę poetyckich ksiąg biblijnych (Kugel 1981). Znajduje ona także wyraziste poświadczenia w rodzimych, oddających określone miejsca tekstu kanonicznego, biblistmach, typu: *Nie można służyć Bogu i mamoni* (Łk 16, 13); *Co cesarskie – Cesarzowi, a co boskie – Bogu* (Mt 22, 21); *Nie wie lewica, co czyni / daje prawica* (Mt 6, 3). Z kolei bliski antytezie zabieg retoryczny, polegający na porównaniu dwóch osób, rzeczy, czynności z wyraźnym zamiarem ich przeciwstawienia, kryje się pod pojęciem *synkryzy* (gr. *synkrisis*), której śladów możemy upatrywać w takich konstrukcjach rodzimych, jak: *Maria i Marta, Dawid i Goliat, sodoma i gomora*.

1.2. Hiperbola

Wśród figur retorycznych, mających liczne poświadczenia na kartach biblijnych, sytuuje się także figura *hiperboli* (gr. *hyperbolē*), której genezy nie sposób ograniczyć do określonego źródła językowego czy też kulturowego. Tendencja do używania przesadni, świadomego wyolbrzymiania, na którym to mechanizmie opiera się ów trop retoryczno-stylistyczny, jest bowiem cechą właściwą wszystkim językom, w tym także językom biblijnym. Jednakże z dotychczasowych ustaleń wynika, że w języku hebrajskim oraz zależnym od niego biblijnym języku greckim użycie tego typu figur było o wiele częstsze. Zdaniem biblistów wynika to z pewnej stałej właściwości mentalnej odbitej w tych językach, określanej mianem absolutności, właściwej Semitom tendencji do myślenia w kategoriach krańcowych, ujmujących rzeczywistość w formie pojęć silnie spolaryzowanych (Wronka 2012).

Z perspektywy polszczyzny biblijnej niezbitcie wynika, iż najbardziej utrwalone konstrukcje wyrosłe na poetyce hiperboli mają głównie rodowód ewangeliczny. Kolekcję tę tworzą biblizmy w rodzaju: *Jeśli cię ktoś uderzy w prawy policzek, nadstaw mu i drugi* (Mt 5, 39), *widzieć źdźbło w oku brata, a w swoim belki nie dostrzegać* (Mt 7, 3; Łk 6, 41), *Wiara góry przenosi* (Mt 17, 19), *przecedzać komara, a połykać wielbłąda* (Mt 23, 24), *zawiesić komuś kamień młyński u szyi* (Mk 9, 42).

Odkrywanie świadectw obecności tej figury stylistycznej w księgach biblijnych to kolejna, niewątpliwa „zasługa” włączania w krąg współczesnej egzegezy biblijnej filologicznie zorientowanych nurtów badawczych (retoryka, genologia literacka, stylistyka, teoria literatury). Z owej wielodziejzinowej „kolaboracji” mogą wynikać jeszcze inne wartości dodane. Ich osobliwą ilustrację przynosi pewna niejasność kryjąca się za wymową oraz lekcją przekładową nowotestamentowej perykopy-frazy *Łatwiej (jest) wielbłądowi przejść przez ucho igielne, niż bogatemu wejść do królestwa niebieskiego*, mającej, jak wiadomo, potwierdzenie we wszystkich ewangeliami synoptycznych (Mt 19, 24; Mk 10, 25; Łk 18, 25)⁷. Źródłem nieporozumień, a nawet po części sporów tak wśród filologów, jak i biblistów okazało się wielorakie odczytanie wchodzącego w skład owej frazy greckiego rzeczownika *kámelos*, który w nowotestamentowej odmianie języka greckiego (*koiné*) – w okresie odpowiadającym życiu i nauczaniu Jezusa – miał naturę homonimiczną, dając możliwość wyprowadzenia zeń zarówno znaczenia ‘wielbłąd’, jak też ‘lina okrętowa’ bądź ‘lina kotwiczna’ (Wronka 2012). W rozstrzygnięciu tego sporu pomocne okazało się sięgnięcie po instrumentarium retoryczne oraz kulturowe tło Biblii, które w biblijnej perykopie „z wielbłądem i uchem igielnym” odnajduje tyleż obrazowe, co zamierzone świadectwa użycia hiperboli, czego potwierdzeniem są nie tylko zasoby polszczyzny biblijnej (Koziaara 2015a)⁸.

1.3. Chiazm

W kolekcji przywołanych tu świadectw obecności podłoża oralno-retorycznego w zasobach polszczyzny biblijnej miejsce szczególnie przypada figurze chiazmu (gr. *chiasmós*), której złożona natura domaga się wprawdzie pewnych systematyzujących objaśnień. Jest bowiem faktem znamienym, że klasyczna retoryka w zasadzie nie wyróżnia chiazmu jako osobnej figury. Nie umieszcza jej także Heinrich Lausberg w nader bogatym indeksie figur retorycznych pomieszczonym w *Retoryce literackiej*, klasycznym dziele nie-

⁷ Dodać należy, że na kanwie tejsze frazy utworzyły się w polszczyźnie, po części w drodze procesów derywacyjnych, dodatkowe biblizmy frazeologiczne w postaci zwrotów *przejść / przecisnąć się przez ucho igielne*; *łatwiej przejść przez ucho igielne* oraz samo wyrażenie *ucho igielne*.

⁸ Bardzo obszerne uwagi odnośnie do owego ewangelicznego logionu przynosi, wspomniana już wcześniej, praca rosyjskiego lingwisty i kulturoznawcy Andrieja W. Grigorijewa, poświęcona kulturowym kontekstom rosyjskiej frazeologii pochodzenia biblijnego. Opowiadając się także za hiperbolicznością użytego w synoptycznych ewangeliami wyrażenia z „wielbłądem i uchem igielnym”, badacz ten odwołuje się do szerszego tła kulturowego, wskazującego na obecność również w aforystyce arabskiej pokrewnych figur opartych na poetyce hiperboli (Grigor’ev 2006: 91–93).

mieckiego filologa (Lausberg 2002). Bardziej pośrednich poświadczeń tej figury można doszukać się w kontekście tych wyróżników antycznej retoryki, które określano mianem *antimetabolé* (Ziomek 1990: 222–224). Figura ta stanowi bowiem, z jednej strony, odmianę paralelizmu składniowego o odwróconej symetrii dwóch schematów syntaktycznych, co wizualnie odpowiada wielkiej literze greckiej *X* (czyli *chi* – stąd nazwa tejże figury), z drugiej zaś strony chiazmu wykorzystuje semantyczny mechanizm przeciwstawiania znaczeń, opierający się bądź to na antytezie, bądź też na swego rodzaju paronomazyjnej grze (Koziara 2020b: 182–184). Ten niezbyt wyraźny status chiazmu, z jakim mamy do czynienia w tradycji retoryki helleńskiej, nabiera o wiele wyraźniejszych „konturów” w perspektywie badań nad retoryką biblijną, w czym trudną do przecenienia zasługę miały szeroko zakrojone w połowie ubiegłego wieku badania nad koncentrycznymi strukturami językowymi z biblijnymi schematami chiastycznymi na czele, podjęte na gruncie amerykańskim głównie przez Nilsa Wilhelma Lunda (Lund 1992).

Dla wielu otwarte pozostaje jednak nadal pytanie o naturę oraz genetyczny status chiazmu. Innymi słowy, do wyjaśnienia pozostaje kwestia: czy tradycja biblijna i antyczna chiazmu pozostają względem siebie w zależności genetycznej, czy też obecność tej figury w obydwu tradycjach postrzegać należy jako zjawisko, jeśli nie całkowicie, to w znacznym stopniu niezależne. Uwalniając się w tym miejscu od tego, niełatwego do jednoznacznego rozstrzygnięcia dylematu, pozwolę sobie podtrzymać przed kilku laty zgłoszoną hipotezę, która sprowadza się do stwierdzenia, że „retoryczna «kondycja» tej figury w równym stopniu stanowi potwierdzenie tych właściwości ksiąg biblijnych, które wiązały się z ich «pierwszą naturą»” (Koziara 2020b: 189). To ostatnie miano i tym razem odnieść należy do tradycji kultury oralnej (*oral history*), poprzedzającej pisany status większości ksiąg biblijnych, w której zdaniem Waltera Onga

[...] efektywne rozwiązanie problemu przechowania i odtwarzania drobiazgowo wyartykułowanej myśli wymaga wzorów mnemonicznych, ukształtowanych z myślą o wielokrotnym użyciu oralnym. Wypowiadana myśl musi przybrać kształt silnie zrytmizowanych, równoważnych wzorców, powtórzeń lub antytez, aliteracji i asonansów, epitetów i innych środków formalnych. Standardowych układów tematycznych [...], przysłów, które ciągle się słyszy i łatwo przychodzą na myśl, bo ukształtowano je tak właśnie, by łatwo było je przechowywać i przywoływać (Ong 2003: 193).

W takim ujęciu biblijnie postrzegane chiazmy reprezentują tyleż pierwotne, co uniwersalne właściwości języka, które w kontekście prób wyrażania *numinosum* (Otto 1993) objawiają się w paralelizmie, wielokrotnym powtórzeniu – w strukturach będących typowymi nośnikami sakralności (Bartmiński 1983).

Spojrzenie na zasoby biblizmów języka polskiego bez trudu i w nie-małej ilości pozwala wśród nich odnaleźć świadectwa obecności chiasmów. Najbardziej wyraziste refleksy struktury chiastycznej przynoszą, jak już wspomniano, przede wszystkim nowotestamentowe frazy sentencjonalne, spośród których spora część obejmuje wypowiedzi przypisywane samemu Jezusowi (tzw. *ipsissima verba Jesu*)⁹. Jako kanoniczny zazwyczaj przyjmowany bywa schemat chiazmu o symetrycznym układzie członów A – B – B' – A', którego odwzorowanie przynoszą m.in. rodzime frazy sentencjonalne:

Ostatni (A) będą pierwszymi (B), a pierwsi (B') ostatnimi (A') (Mt 20, 16).

Kto się wywyższa (A), będzie uniżony (B), a kto się uniża (B'), będzie wywyższonym (A') (Mt 23, 12).

Szabat (A) jest dla człowieka (B), a nie człowiek (B') dla szabatu (A') (Mk 2, 27).

Zróznicowanie układów chiastycznych wśród rodzimych biblizmów bywa jednak o wiele bogatsze, jak pokazują to poniższe przekłady:

schemat: A – B – C – B'

Pokrop mnie hizopem (A), a będę oczyszczony (B), obmyj mnie (C), a nad śnieg bielszy się stanę (B') (Ps 51, 9).

schemat: A – B – A' – C

Kto (A) mieczem wojuje (B), ten (A') od miecza ginie (C) (Mt 26, 52).

schemat: A – B – C – D

Wielu (A) jest powołanych (B), lecz mało (C) wybranych (D) (Mt 22, 14).

Z bliższych obserwacji wynika, że przejawy obecności konstrukcji chiastycznych nie ograniczają się bynajmniej do tekstowych reprezentacji o typie fraz sentencjonalnych. Równie czytelne ich świadectwa kryją się w szerszych, także w pełni mnemonicznych sekwencjach tekstowych, jak ma to miejsce chociażby w przytoczonych tekstach ewangelicznych:

A — Bo kto chce zachować swoje życie,

B — straci je;

B¹ — a kto straci swe życie z mego powodu,

A¹ — znajdzie je (Mt 16, 25).

⁹ Liczne poświadczenia tego rodzaju wypowiedzi, głównie na kartach Ewangelii św. Mateusza i św. Łukasza, bibliści łączą z istnieniem tzw. *Źródła Q*, nazywanego często także *Ewangelią galilejską* lub *Ewangelią słów Jezusa*, niezachowanego tekstu praewangelicznego, którego obecność oraz wpływ na ewangelie kanoniczne udało się potwierdzić po części w drodze badań filologicznych (zob. Paciorek 2001; Wojciechowski 2017).

- A — Na początku było Słowo,
B — a Słowo było u Boga,
C — i Bogiem było Słowo,
A¹ — Ono było na początku u Boga (J 1, 1–2).

Wśród biblistów-egzegetów nie brak również stanowisk, które obecności kompozycji o typie chiazmu upatrują w niektórych perykopach czy wręcz całych księgach biblijnych, co nie zawsze znajduje jednak powszechną aprobatę¹⁰.

* * *

Ogólniejszej natury konstatacją, jaka nasuwa się przy okazji opisu powyższych zjawisk, jest to, że transfer tego rodzaju struktur do zasobów języka polskiego w ogromnym stopniu dokonał się w drodze literalnych odwzorowań określonych miejsc tekstu kanonicznego, jakie w większości cechują tak dawne, jak i nowsze tłumaczenia Biblii na język polski (Piela 2003).

Przyjdzie też nie bez filologicznego krytycyzmu zauważyć, iż brak wystarczającej wiedzy o statusie tego rodzaju gatunków i ich genezie w połączeniu z nowszymi tendencjami w dziedzinie rodzimej translatoryki biblijnej staje się nierzadko źródłem modernizujących lekcji przekładowych, w których porzucona zostaje pierwotna natura nie tylko poddanych tu bliższemu oglądowi figur retorycznych (Koziara 2009b).

Uwagi końcowe

Przedstawione powyżej obserwacje stanowią propozycję włączenia w obszar dotychczasowych studiów nad biblijnym dziedzictwem polszczyzny założeń metodologicznych oraz teoretyczno-analitycznych, odwołujących się do szeroko pojętych badań etnokułturowych. Ten kierunek zdają się stwarzać filologicznie zorientowane studia nad tradycją oralną i retoryczną, które w znikomym dotąd stopniu wykorzystywano na potrzeby opisu genetycznych i formalnych uwarunkowań jednostek o randze biblizmów, współtworzących

¹⁰ Ton krytyczny wobec zbyt szeroko postrzeganych świadectw obecności w kanonicznym tekście Biblii tego rodzaju językowo-tekstowych ukształtowań znalazł wyraz w jednym z nowszych dokumentów *Magisterium Ecclesiae*, wydanym przez Papieską Komisję Biblijną, w którym pojawia się znamienne pytanie: „czy czasem nie ma się do czynienia z ryzykiem stosowania do tekstów biblijnych kryteriów retorycznych nadmiernie wyszukanych?” (*Interpretacja* 1994: 35). Z kolei jeden ze znanych teologów francuskich, Xavier Léon-Dufour, posłużył się przed laty wysoce ironicznym stwierdzeniem, że „wielu współczesnych egzegetów choruje na chiazma” (cyt. za: Pindel 2006: 45).

jedną z głównych domen tematycznych polszczyzny, której trwałość poświadczeń oraz stylistyczny potencjał wyznaczają swoisty rys tożsamościowy szerzej pojętej kultury rodzimej. Odwołanie się do instrumentarium pojęciowego, a także dotychczasowych wyników badań nad tradycją oralną oraz retoryczną – tak helleńską, jak i semicką – otwiera możliwości zarówno wzbogacenia dotychczasowych perspektyw opisu tej części językowych zasobów polszczyzny, jak też ukazania świadectw przenikania doń właściwych językom biblijnym form postrzegania i konceptualizacji rzeczywistości, specyficznych ukształtowań gatunkowych. Stwarza ponadto sposobność do odkrywania swoistego tła kulturowego, w jakim wyrastał i kształtował się kanon Pisma Świętego. W kontekście ciągle oczekiwanej, pełnej filologicznej syntezy leksykograficznej tej części dziedzictwa językowo-kulturowego polszczyzny pochodną owej perspektywy może okazać się znaczne – tak ilościowe, jak też jakościowe – przewartościowanie korpusu rodzimych biblizmów. Godzi się także podkreślić, iż ten typ refleksji w naturalny sposób otwiera się na potrzeby badań interdyscyplinarnych, w których perspektywa filologiczna oraz kulturowa spotyka się z biblistyczną. Tyleż koniecznym, ile wymiernym obszarem tego spotkania winny stać się, mające bogatą i wielokonfesyjną tradycję, bardzo licznie w ostatnich dekadach podejmowane inicjatywy przekładu kanonicznych ksiąg biblijnych na język polski. Jest to zarazem najbardziej skuteczna droga ocalenia wielowiekowej tradycji polszczyzny biblijnej, współtworzącej jeden z podstawowych kodów kultury narodowej, ale też, jak starano się pokazać, kryjącej w swoich zasobach świadectwa związków z szeroko pojętym językowo-kulturowym uniwersum.

Literatura

- Bartmiński Jerzy, 1983, *O rytualnej funkcji powtórzenia w folklorze. Przyczynek do poetyki sacrum*, [w:] *Sacrum w literaturze*, red. Jan Gotfryd, Maria Jasińska-Wojtkowska, Stefan Sawicki, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, s. 257–266.
- Bartmiński Jerzy, 1989, *Opozycja ustności i literackości*, „Literatura Ludowa”, nr 1, s. 3–8.
- Bartmiński Jerzy, 2019, *Tradycja i pamięć językowa uspiona, pielęgnowana i ożywiana. Pytania o źródła polskiej tożsamości kulturowej*, „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury” 31, s. 7–19.
- Basaj Mieczysław, 1985, *Z problematyki europeizmów frazeologicznych*, [w:] *Z problemów frazeologii polskiej i słowiańskiej II*, red. Mieczysław Basaj, Danuta Rytel, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, s. 73–82.
- Biblia Tysiąclecia*, 2014, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich, wyd. 5, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.
- Bieńkowska Danuta, Umińska-Tytoń Elżbieta, 2017, *Rozważania wokół leksemu biblizm*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Linguistica” 51/2, s. 27–39.

- Bühlmann Walter, Scherer Karl, 1994, *Sprachliche Stilfiguren der Bibel. Von Assonanz bis Zahlenspruch. Ein Nachschlagewerk*, Göttingen: Brunnen Verlag Giessen.
- Chlebda Wojciech, 1998, *Biblizmy języka rosyjskiego. Koncepcja opisu leksykograficznego*, [w:] *Biblia w literaturze i folklorze narodów słowiańskich*, red. Ryszard Łużny, Danuta Piwowarska, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, s. 15–33.
- Chlebda Wojciech, 2003a, *Frazeologia polska okresu «przemiany i przełomu»*, [w:] *Współczesna polska i słoweńska sytuacja językowa. Sodobni jezikovni položaj na Poljskem in v Sloveniji*, red. Stanisław Gajda, Ada Vidovič-Muha, Opole: Uniwersytet Opolski, Instytut Filologii Polskiej, s. 151–190.
- Chlebda Wojciech, 2003b, *Elementy frazematyki. Wprowadzenie do frazeologii nadawcy*, wyd. 2, Łask: Oficyna Wydawnicza LEKSEM.
- Chlebda Wojciech, 2005, *Biblizmy jako skrzydlate jednostki polszczyzny*, [w:] tegoż, *Szkice o skrzydlatych słowach. Interpretacje lingwistyczne*, Opole: Wydawnictwo UO, s. 209–251.
- Chlebda Wojciech, 2013, *Frazeologia i paremiologia słowiańska w polskich pracach językoznawczych lat powojennych*, „Slavia Orientalis”, nr 3, s. 341–349.
- Chlebda Wojciech, 2020, *Wielojęzyczny słownik biblizmów: czy potrzebny? Czy możliwy?*, „Prace Językoznawcze” 22, z. 3, s. 5–24.
- Czerski Janusz, 1997, *Wpływ języka hebrajskiego i aramejskiego na nowotestamentalną grekę*, [w:] *Problemy frazeologii europejskiej II. Frazeologia a religia*, red. Andrzej Maria Lewicki, Wojciech Chlebda, Warszawa: Wydawnictwo Energeia, s. 335–341.
- Grigor’ev Andrej V., 2006, *Russkaja biblejskaja frazeologija v kontekste kul’tury*, Moskwa: Izdatel’stvo Indrik.
- Interpretacja, 1994, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele. Przemówienie Ojca Świętego Jana Pawła II oraz Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej*, tłum. Kazimierz Romaniuk, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.
- Jędrzejko Ewa, 2010, *O potřebě syntézy slovanské etnoparemiologie. Úvahy a návrhy*, [w:] *Parémie národů slavanských V*, Ostrava: Filozofická fakulta Ostravské univerzity v Ostravě, s. 59–66.
- Kelber Werner, 1983, *The Oral and the Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul and Q*, Philadelphia: Fortress Press.
- Kennedy George A., 1984, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Studies in Religion, Chapel Hill, North Carolina: The University of North Carolina Press.
- Koziara Stanisław, 2006, *Polska frazeologia biblijna – stan i perspektywy opisu*, „LingVaria”, nr 1, s. 73–80.
- Koziara Stanisław, 2009a, *Frazeologia biblijna w języku polskim*, wyd. 2, poprawione, Łask: Oficyna Wydawnicza LEKSEM.
- Koziara Stanisław, 2009b, *Tradycyjne biblizmy a nowe polskie przekłady Pisma Świętego (ujęcie filologiczno-normatywne)*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego.
- Koziara Stanisław, 2009c, *Polszczyzna biblijna w poszukiwaniu wzorca stylowego. Doświadczenia i współczesność*, [w:] *Polszczyzna biblijna – między tradycją a współczesnością*, t. 1, red. Stanisław Koziara, Wiesław Przyczyna, Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej BIBLOS, s. 19–33.

- Koziara Stanisław, 2010, *Biblizmy frazeologiczne w zasobach współczesnej polszczyzny*, [w:] *Perspektywy współczesnej frazeologii polskiej*, red. Stanisław Bąba, Krzysztof Skibski, Michał Szczyszek, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, s. 99–119.
- Koziara Stanisław, 2015a, Wielbłąd w uchu igielnym – czyli o retorycznych źródłach frazeologii biblijnej, [w:] tegoż, *Szkice z polskiej frazeologii biblijnej*, Łask: Oficyna Wydawnicza LEKSEM, s. 179–190.
- Koziara Stanisław, 2015b, *Obrazy świata biblijnego utrwalone w zasobach polskiej frazeologii (wprowadzenie do opisu)*, [w:] tegoż, *Szkice z polskiej frazeologii biblijnej*, Łask: Oficyna Wydawnicza LEKSEM, s. 79–92.
- Koziara Stanisław, 2018, *W stronę retoryki. W poszukiwaniu nowych dróg opisu dziedzictwa biblijnego w języku polskim*, „Roczniki Humanistyczne. Językoznawstwo” 66, z. 6, s. 57–73.
- Koziara Stanisław, 2020a, *Polskie frazeologizmy biblijne na tle pokrewnych zasobów innojęzycznych. Zarys opisu kontrastynowego*, [w:] *Kontakty językowe*, red. Magdalena Szczyrbak, Anna Tereszkiewicz, Kraków: Wydawnictwo UJ, s. 171–188.
- Koziara Stanisław, 2020b, *Dziedzictwo retoryczne we współczesnych zbiorach biblizmów języka polskiego. Casus chiasm, [w:] Dialog z Tradycją, t. VIII. Dziedzictwo antyczne i biblijne dziś*, red. Magdalena Puda-Blokesz, Magdalena Ryszkak-Kurczab, Kraków: Collegium Columbinum, s. 179–192.
- Koziara Stanisław, 2020c, *Wokół pojęcia biblizmu – raz jeszcze*, [w:] *Język i pamięć*, red. Walerij Mokijenko, Jadwiga Tarsa, Opole: Wydawnictwo UO, s. 327–335.
- Koziara Stanisław, 2023, *Polszczyzna biblijna i jej podłoże retoryczne – propozycje badawcze*, [w:] *Nazwa – styl – język*, red. Anetta Gajda, Anita Pawłowska-Kościelniak, Rafał Zarewski, Łódź: Wydawnictwo UŁ, s. 267–278.
- Kugel James L. 1981. *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and its History*, New Haven: Yale University Press.
- Lausberg Heinrich, 2002, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, przeł., oprac. i wstępem poprzedził Albert Gorzkowski, Bydgoszcz: Wydawnictwo „Homini”.
- Lohfink Gerhard, 1987, *Rozumieć Biblię. Wprowadzenie do krytyki form literackich*, przeł. Bogusław Widła, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Lord Albert B., 2003, *O formule*, przeł. Wiesław Krajka, [w:] *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. Grzegorz Godlewski, Warszawa: Wydawnictwa UW, s. 203–209.
- Lowth Robert, 1753, *De sacra poesi Hebraeorum : praelectiones academiae Oxonii habitae*; za: <https://archive.org/details/desacrapoesihebr00lowt/page/14/mode/2up> [data dostępu: 30.08.2023].
- Lund Nils Wilhelm, 1992, *Chiasmus in the New Testament. A Study in the Form and Function of Chiastic Structures*, Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers.
- Meynet Roland, 2001, *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*, przeł. Kazimierz Łukowicz, Tomasz Kot, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Meynet Roland, 2005, *Język przypowieści biblijnych*, przekł. Andrzej Wałęcki, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Meynet Roland, 2006, *Binarność, podstawowa cecha języka biblijnego*, przeł. Tomasz Kot, [w:] *Język Biblii a język współczesny*, red. Renata Komurka, Kraków: Wydawnictwo WAM, s. 11–22.
- Meynet Roland, 2019, *Retoryka biblijna-semicka*, „Scriptura Sacra” 23, s. 11–42.
- Obirek Stanisław, 2010, *Uskrzydłony umysł. Antropologia słowa Waltera Onga*, Warszawa: Wydawnictwa UW.

- Ong Walter J., 2003, *Psychodynamika oralności*, [w:] *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. Grzegorz Godlewski, Warszawa: Wydawnictwa UW, s. 191–202.
- Ong Walter. J., 2009, *Osoba, świadomość, komunikacja. Antologia*, wybór, wstęp, przeł. i oprac. Józef Japola, Warszawa: Wydawnictwa UW.
- Ong Walter.J., 2011, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, przeł., wstęp i red. nauk. Józef Japola, wyd. 2 przejr. i rozszerzone, Warszawa: Wydawnictwa UW.
- Otto Rudolf, 1993, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. Bogdan Kupis, Wrocław: Thesaurus Press.
- Paciorek Antoni, 2001, *Q – Ewangelia Galilejska*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Pajdzińska Anna, 1997, *Odbicie katolicyzmu w polskiej frazeologii*, [w:] *Problemy frazeologii europejskiej*, t. II, *Frazeologia i religia*, red. Andrzej Maria Lewicki, Wojciech Chlebda, Warszawa: Wydawnictwo Energeia, s. 67–74.
- Piela Marek, 2003, *Grzech dosłowności we współczesnych polskich przekładach Starego Testamentu*, Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Pikor Wojciech, 2005, *Miejsce retoryki semickiej w egzegezie biblijnej*, [w:] *Język Biblii. Od słuchania do rozumienia*, red. Wojciech Pikor, Kielce: Instytut Teologii Biblijnej VERBUM, s. 112–116.
- Pindel Roman, 2006, *Biblia a retoryka*, [w:] *Język Biblii a język współczesny*, red. Renata Komurka, Kraków: Wydawnictwo WAM, s. 33–48.
- Puzynina Jadwiga, 1955, *Ze słownictwa „Psalterza Dawidowa przekładania Jana Kochanowskiego”*, „Poradnik Językowy”, z. 6, s. 206–225.
- Ryken Leland, Wilhoit James C., Longman Tremper III, 1998, *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, przeł. Zbigniew Kościuk, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”.
- Synowiec Juliusz St., 2003, *Gatunki w Starym Testamencie*, Kraków: Wydawnictwo OO. Franciszkanów „Bratni ZEW” spółka z o.o.
- Starowiejski Marek, 2011, *Tradycje biblijne. Biblia w kulturze europejskiej*, Kraków: Wydawnictwo PETRUS.
- Szymik Stefan, 2003, *Sztuka kompozycji tekstów biblijnych w służbie Bożego Słowa w perspektywie retorycznej*, [w:] *Język Biblii. Od słuchania do rozumienia*, red. Wojciech Pikor, Kielce: Instytut Teologii Biblijnej VERBUM, s. 103–111.
- Terminińska Kamilla, *Meryzmy biblijne* (w druku).
- Wierzbicka Anna, 2002, *Co mówi Jezus? Objaśnienie przypowieści ewangelicznych w słowach prostych i uniwersalnych*, przeł. Izabela Duraj-Nowosielska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wojciechowski Michał, 2012, *Wpływy greckie w Biblii*, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Wojciechowski Michał, 2017, *Aforyzmy Jezusa*, Kraków: Wydawnictwo PETRUS.
- Wronka Stanisław, 2012, *Hiperboliczne wypowiedzi w Biblii*, [w:] *Patrzmy na Jezusa, który nam w wierze przewodzi*, red. Waldemar Chrostowski, Barbara Strzałkowska, Warszawa: Stowarzyszenie Biblistów Polskich, s. 678–703.
- Ziomek Jerzy, 1990, *Retoryka opisowa*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Streszczenie: Artykuł dotyczy zagadnień oraz możliwości etnokułturowego opisu tej części zasobów języka polskiego, które składają się na jego dziedzictwo biblijne, obejmujące utrwalone jednostki językowe o wielorakim statusie genetycznym i formalnym. Autor

przedłożył propozycję włączenia w obszar tego rodzaju refleksji lingwistycznej nielicznie dotąd wykorzystywanych w polskich badaniach założeń teoretycznych oraz metod opisu wyrosłych na gruncie tradycji oralnej oraz retorycznej, tak helleńskiej, jak i semickiej. Artykuł składa się z dwóch części. Pierwsza przynosi zarysowe uwagi na temat dotychczasowych koncepcji opisu spetryfikowanych jednostek języka widzianych w kontekście polszczyzny, jak też ujęć kontrastywnych. Osobna uwaga w tej części dotyczy kategorii oralności i retoryczności postrzeganych w perspektywie opisu językowego dziedzictwa biblijnego, a także statusu definicyjnego pojęcia *biblizm*. Część druga opracowania ma charakter materiałowo-egzemplifikacyjny, wskazujący na możliwości opisu wybranych biblizmów polszczyzny poprzez odwołania do badań nad biblijną tradycją oralną i retoryczną. Są nimi meryzm, hiperbola oraz chiasm.

Słowa kluczowe: Biblia; polszczyzna biblijna; biblizm; oralność; retoryka helleńska; retoryka semicka; meryzm; hiperbola; chiasm

