

ARTYKUŁY

Wojciech Chlebda

Uniwersytet Opolski

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8242-4808>

e-mail: womich4@wp.pl

Wielojęzyczny słownik biblizmów: czy potrzebny? Czy możliwy?

**A multilingual dictionary of biblical phraseologisms:
Is it needed? Is it possible?**

Abstrakt

Biblia jest wspólnym dobrem kultury europejskiej, ale w każdym języku narodowym zostawiła nieco odmienny ślad. Autor stawia tezę, że wielojęzyczny słownik frazeologii pochodzenia biblijnego mógłby pomóc w określaniu części wspólnej tego dziedzictwa i jego narodowych części odmiennych. W związku z tym autor charakteryzuje trzy pojęcia: korpus biblizmów, kanon biblizmów oraz leksykograficzny kanon biblizmów. Wykorzystując wiele przykładów z różnych języków (głównie polskiego, rosyjskiego i niemieckiego) autor analizuje trzy drogi dochodzenia do wielojęzycznego słownika biblizmów: rozszerzanie obecnych słowników dwujęzycznych, zestawianie narodowych leksykograficznych kanonów biblizmów oraz słownik ideograficzny, budowany według zasady: od wspólnych dla różnych języków postaci, miejsc, obrazów i motywów biblijnych do ich zróżnicowanych językowo pochodnych frazeologicznych.

Słowa kluczowe: biblizm, frazeologizm, leksykografia wielojęzyczna, korpus, kanon

Abstract

The Bible is a common good of European culture but it has left a slightly different trace in every national language. In the article it is argued that a multilingual dictionary of phraseology of biblical origin could help define the common part of this heritage and its different national parts. Thus the author characterizes three concepts: the corpus of biblical phraseologisms, the canon of biblical phraseologisms and the lexicographical canon of biblical phraseologisms. Using a number of examples from different languages (mainly from Polish, Russian and German), the author analyses three ways of establishing a multilingual dictionary of the analysed units: expanding current bilingual dictionaries, compiling national lexicographic canons of biblical phraseologisms, and an ideographic dictionary built on the principle: from some common characters, places, images and biblical motives to their different phraseological derivatives in the different languages.

Key words: biblical phraseologism, multilingual lexicography, corpus, canon

Frazeologizmy pochodzenia biblijnego czy, szerzej, biblizmy angażują dziś w Polsce na stałe uwagę ledwo kilkanaściorga filologów, nie wydają się więc tworzyć kwestii badawczej wysokiej rangi. Tymczasem w pojęciu „biblizm” krzyżuje się wiele linii, prowadzących w stronę pytań dla lingwistyki zasadniczych: jak to się dzieje, że z pewnego tekstu źródłowego wyodrębniają się, autonomizują i społecznie utrwalają ciągi wyrazów (i dlaczego te właśnie, a nie inne)? Jakie potrzeby onomazjologiczne ów proces autonomizacji zaspokaja? Jaki jest w tym procesie udział czynników narodowych – a jaki uniwersalnych? Jaka jest wielkość i jaka rola tak wyodrębnionych zespołów jednostek języka (tu – biblizmów) w zasobach danego języka etnicznego i, w dalszej konsekwencji, w danej kulturze? Wreszcie – choć jest to pytanie w odniesieniu do biblizmów być może najbardziej zaskakujące – co właściwie uznać za tekst dla nich źródłowy? Nie jest przecież tak (choć takie jest właśnie potoczne przekonanie), że w naszym kręgu językowo-kulturowym istnieje i funkcjonuje po prostu „Biblia”, „Biblia-jako-taka”: jeżeli podejść do sprawy od strony formalnojęzykowej, mamy w Polsce do czynienia z całym szeregiem znacznie się od siebie różniących tekstów Biblii¹. Jak pisze na ten temat Stanisław Koziara, tylko w okresie po II wojnie światowej powstało „aż sześć pełnych przekładów kanonu Starego i Nowego Testamentu oraz dwie dalsze inicjatywy będące w toku realizacji, dziewięć osobnych edycji Nowego Testamentu, trzy translacje Ewangelii oraz kilkanaście przekładów większych części lub pojedynczych ksiąg Starego lub Nowego Testamentu” (Koziara 2009: 5). Jednak pod warstwą formalnojęzykową, narracyjną, w której różnice między poszczególnymi tekstami leżą, by tak rzec, na powierzchni, kryją się różnice głębsze i bardziej zasadnicze: konfesyjne, doktrynalne, kulturowe, gdyż w dziele przyswojenia Biblii językowi i kulturze polskiej słyszalny jest wkład przedstawicieli „różnych wyznań: katolików, protestantów, reprezentantów społeczności żydowskiej w Polsce, świadków Jehowy, a także osób spoglądających na Biblię z perspektywy ponadkonfesyjnej oraz laickiej” (tamże). Dodajmy powiązane zwykle z czynnikami konfesyjnymi różnice mające swe źródło w wyborze językowej podstawy translacji (łacińskiej, greckiej,

¹ Różnice te są przez Stanisława Koziarę pokazane w zestawieniach utartych postaci biblizmów frazeologicznych (*sui generis* inwariantów słownikowych) z pełnymi paradygmatami ich postaci tekstowych (wariantowych) w powojennych tłumaczeniach Pisma Świętego. Dla przykładu biblizm [uczony w piśmie] występuje w tych przekładach w takich wariantowych postaciach tekstowych, jak *uczony w prawie, nauczyciel publiczny, znawca ksiąg, uczony w Zakonie, faryzejski uczony, żydowski nauczyciel religii, odworowujący w piśmie pisarz, wódz wiary, największy autorytet narodu, natchniony nauczyciel, starszy żydowski, hipokryta, doktor, kapłan* itp. (jest takich form tekstowych 29). Biblizm o inwariantowej postaci [rozeszła się wieść] ma w polskich przekładach Biblii 58 form tekstowych, [arka przymierza] zaś – aż 70 wariantów; zob. Koziara 2009: 77, 116–119 oraz 179–181.

hebrajskiej), by uzmysłwić sobie, że kiedy mówimy o „znaczeniu Biblii dla kultury polskiej” czy o „roli Biblii w kształtowaniu się frazeologii polskiej”, posługujemy się wygodną, ale upraszczającą idealizacją, wyabstrahowanym z realnych polskich tekstów biblijnych (łącznie kilkudziesięciu, jeśli uwzględnić też tłumaczenia powstałe od XVI w. po rok 1945) inwariantem Biblii, który, jak wszystkie inwarianty, ma to do siebie, że fizycznie nie istnieje.

Nie inaczej jest w sytuacjach, w których mówi się, że „Biblia leży u źródeł całej kultury europejskiej”, rozumiejąc pod „kulturą” motywy literackie, topoty sztuk pięknych, kanony kategorii moralnych i etycznych; tak właśnie – z najszlachetniejszych pobudek – mówią często politycy, zwłaszcza o orientacji proeuropejskiej, pomieszczając Biblię pośród fundamentów wartości europejskich. „Biblię” – czyli co? Którą z Biblii? Domniemana „Biblia-jako-taka” realnie wszak w skali kontynentu nie istnieje²; zakładamy istnienie jakiegoś idealnego jej wariantu (a więc znowu inwariantu) wspólnego jakoby dla wszystkich Europejczyków³, ale wspólnota źródła nie oznacza przecież identyczności. Mówiąc obrazowo, Biblia wyznacza w kulturze wspólny europejski „mianownik”, ale jej narodowe „liczniki” znacząco się od siebie różnią, przypominając naczelną hasło Unii Europejskiej: jedność w różnorodności (ściślej: co prawda jedność – ale w różnorodności)⁴. Ile w tym, co Biblia osadziła w językach/kulturach narodowych, jest pierwiastków wspólnych (przynajmniej dla części języków/kultur), a ile pierwiastków narodowo niepowtarzalnych, to właśnie w jakiejś mierze mógłby wyjawiać tytułowy wielojęzyczny słownik biblizmów.

Przez „biblizm” będę tu rozumiał 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 (Chlebda 1998: 17). Dziesięć lat po sformułowaniu tej definicji Stanisław Koziara uznał ją za aktualną, domagającą się jedynie

² Jest kwestią zupełnie odrębną (której nie sposób tutaj poruszać) istnienie biblijnego *Urtextu*, pierwszego (prymarnego) tekstu Biblii, o którego fizyczne istnienie od dawna toczą się spory. Jeżeli istniał, musiał być spisany (a wcześniej mówiony) w języku starohebrajskim i częściowo aramejskim, potem też starogreckim. Jednak dla dzisiejszego Europejczyka Biblia istnieje tylko jako nieskończona i wielojęzyczna seria przekładowa.

³ Nie podejmuję się w tym miejscu scharakteryzować, jakie cechy składowe taki „inwariant Biblii” tworzą, ale rekonstrukcja stereotypowego wyobrażenia Biblii (na podstawie tekstów, może także danych wywołanych, czyli wypowiedzi ustnych, w tym ankiet) wydaje się frapującym zadaniem stojącym np. przed etnolingwistami.

⁴ Więcej refleksji na ten temat Czytelnik znajdzie w monografii zbiorowej *Europa*, stanowiącej drugi tom *Leksykonu aksjologicznego Słowian i ich sąsiadów* pod redakcją Jerzego Bartmińskiego (Chlebda red. 2018 *passim*).

zakresowego rozszerzenia; ów nowy zakres objął u Koziary „całostki tekstowe” (jak np. „biblijne prefiguracje modlitw codziennych – *Dekalog, Modlitwa Pańska, Pozdrowienie Anielskie*”; Koziara 2009: 27). Całostki tego typu zostały uwzględnione w najobszerniejszym bodaj (820 jednostek) leksykograficznym zestawieniu biblizmów polskich (Chlebda 2010), jednak o ile analizy Stanisława Koziary, osadzone w biblijnej warstwie tekstowej i prowadzone zgodnie z wektorem „tekstocentrycznym”, łączą w pojmowaniu biblizmu wymiar *stricte* językowy (systemowy) z szeregiem czynników nieodłącznych od tekstu, stylu, retoryki (np. cechy składniowe, prozodyczne, kompozycyjne, topiczne itp.), o tyle celem moich poszukiwań stała się leksykograficzna kodyfikacja biblizmów, co siłą rzeczy doprowadziło do utożsamienia biblizmu z jednostką języka (jedno- bądź wielowyrazową), w praktyce zaś – z wyrazami, odtwarzalnymi grupami wyrazowymi i frazami, dającymi się ująć w kategorii opisu słownikowego (w tym – w ramy adekwatnej definicji; zob. Chlebda 2008). Prace nad leksykograficznym kanonem biblizmów (o czym będzie mowa dalej) pokazały przy tym, że w korpusie biblizmów jednostek jednowyrazowych jest ok. 10%, wielowyrazowych zaś, czyli grup wyrazowych i zdań – ok. 90%. Ta proporcja obecna jest w zasadzie we wszystkich słownikach, nawet tak różnych, jak np. XIX-wieczny Büchmann (2003 [1864]) czy współczesny Godyń (1995).

Nawet pobieżna próba konfrontacji zbioru biblizmów polskich z analogicznymi zbiorami innych języków pokazuje, że każdy język europejski wytworzył własny korpus biblizmów, gdyż za każdym takim narodowym zbiorem kryje się odmienna historia wnikania przekładów Biblii w tkanę społeczną, w sieć znaków kultury i w praktykę językową danej wspólnoty. Innymi słowy, za każdą wspólnotową decyzją o wyodrębnieniu z tekstu tej czy innej Biblii tej czy innej formuły i o usankcjonowaniu jej walorem „długiego trwania” (czyli statusem realnej frazeologiczności) kryje się zespół różnorodnych czynników, w tym wybór przez tę wspólnotę źródła przekładu Biblii i stojącej za nim tradycji (zachodniej, katolickiej bądź protestanckiej, lub też wschodniej, bizantyjskiej), odmienne w różnych krajach dzieje powstawania biblijnych serii translatorskich (bądź braku takich serii, jak w Rosji po 1876 r.), powstanie przekładów, które zyskały rangę narodowych (jak w Niemczech Biblia Lutera 1522–1532, w Czechach Biblia kralicka 1594–1613, w Anglii Biblia króla Jakuba 1611, w Polsce Biblia w tłumaczeniu Jakuba Wujka 1593–1599) i które w szczególny sposób oddziaływały na formowanie się narodowych zasobów biblizmów. Wśród doniosłych czynników różnicujących narodowe zasoby biblizmów jest także specyficzność funkcjonowania przekładów biblijnych w życiu codziennym ludzi różnych wyznań, niejednakowa polityka wyznaniowa poszczególnych państw w kolejnych okresach historii, różny stopień

otwartości / zamkniętości kulturowej danych wspólnot, różna siła oddziaływania na chrześcijaństwo tradycji przedchrześcijańskiej i ludowej itd.⁵ Dlatego właśnie analiza zawartości każdego z narodowych korpusów biblizmów siłą rzeczy stałaby się rodzajem wziernika w historyczno-kulturowe podglebie danej wspólnoty językowej, w efekcie czego analiza porównawcza biblijnych korpusów narodowych w skali Europy mogłaby ukazać europejskie dziedzictwo Biblii w całej jego różnorodności i z jednoczesnym wskazaniem na sferę pierwiastków wspólnych. Wielojęzyczny słownik biblizmów, który zestawem formalnych wymogów leksykograficzności narzuciłby wobec jednostek takich korpusów jednorodne kategorie opisowe, a tym samym zapewnił ich porównywalność, byłby, jak sądzę, optymalnym środkiem realizacji takiego celu i zarazem jej dokumentem. Poznawcza, a nawet społeczna potrzeba stworzenia tego rodzaju dokumentu wydaje mi się pozostawać poza dyskusją.

Problem w możliwości wykonania tego zadania. Co prawda pojawiła się już niemała liczba prac, które porównawczą (zwykle w skali dwóch–trzech języków) analizę biblizmów już podjęły – czy to w wymiarze translologicznym, czy w wymiarze leksykograficznoprzekładowym. Ten ostatni zilustrować można *Niemiecko-polskim słownikiem frazeologii biblijnej z komentarzem historyczno-etymologicznym* (Walter, Komorowska, Krzanowska et al., 2010)⁶, rosyjsko-polskim słownikiem *Хрестоматство* (Lewicki 2002) z wieloma biblizmami rosyjskimi i polskimi czy odmiennym w koncepcji *Czesko-polskim słownikiem skrzydlatych słów* (Orłóś, Hornik 1996) z dodanymi ekwiwalentami angielskimi, którego siatka hasłowa w ok. 40% składa się z biblizmów. Mamy drobniejsze prace zestawiające z sobą biblizmy rosyjskie, czeskie i słowackie (Лилич, Степанова, Мокиенко 1993), rosyjskie i czeskie (Rajnochová 2009), angielskie i polskie (Sikorska 1979), niderlandzkie i polskie (Krajcarz 2012)⁷, angielskie, hiszpańskie i rosyjskie (Жолобова 2005), mamy też monograficzne opracowania frazeologii biblijnej języka rosyjskiego i czeskiego (Stěpanova 2004)⁸ czy polskiego, czeskiego i górnołużyckiego (Bura 2003,

⁵ Skrótowy, ale wnikliwy zarys wpływu czynników językowych i szczególnie pozajęzykowych – konfesyjnych i kulturowych – na odmienną niderlandzkiego i polskiego korpusu biblizmów przynosi praca Mariusza Krajcarza (2012: zwł. 43–45 i 47–49).

⁶ Okazjonalnie słownik ten w artykułach hasłowych podaje odpowiedniki biblizmów niemieckich także w innych językach niż polski, np. w angielskim, czeskim, białoruskim, ukraińskim, chorwackim (również w łacinie).

⁷ Badacz ten przywołuje dodatkowo w przypisie kilka prac w języku niemieckim poświęconych konfrontatywnym studiom nad frazeologią biblijną języka niemieckiego, węgierskiego, duńskiego, rosyjskiego, francuskiego (Krajcarz 2012: 24).

⁸ Monografia Stěpanovej nie jest poświęcona wyłącznie frazeologii biblijnej, ale 75 znajdujących się w indeksie tej pracy biblizmów rosyjskich (blisko 10% wszystkich poddanych tam analizie frazeologizmów) pokazuje rangę biblijnej warstwy frazeologicznej tego języka.

2007) i najdalej, bo na obszar europejski, wkraczające zestawienie Anastazji Oleśkiewicz (2007). Wszystkie te prace pokazują dowodnie, że zestawione z sobą narodowe korpusy biblizmów są wobec siebie dalece asymetryczne pod względem zarówno liczby jednostek, jak też zawartości tych korpusów, wreszcie szczegółowych parametrów ich jednostek składowych. Jak zauważa Ludmila Stěpanova (2004: 244), minął już czas, kiedy biblizmy uważano *a priori* za jednostki tożsame we wszystkich językach, dzisiaj sporna jest raczej już tylko proporcja pierwiastków tożsamych (wspólnych) i odmiennych (*stricte* narodowych) w zestawianych z sobą korpusach biblizmów. Szala zdaje się przechylać na stronę różnic, asymetrii formalnej, semantycznej, pragmatycznej, stylistycznej itd., przy czym istnienie tej asymetrii wydaje się niezależne od genetycznej bliskości języków⁹.

Trzeba jednak przyznać, że jakkolwiek rzetelne i wnikliwe są przywołane tu studia, tworzące je obserwacje z reguły były prowadzone na niewielkich zbiorach biblizmów (rzędu 150–250 jednostek) i mają charakter wybiórczy, skupiając się na wybranych przykładach czy grupach przykładów, podczas gdy konfrontacja, o której w niniejszym szkicu myślę, powinna nosić charakter frontalny (całościowy) i systematyczny. Prowadzi nas to do rozważenia dwóch pojęć, które się z tym podejściem wiążą: korpus biblizmów i kanon biblizmów. W rodzimych pracach na temat frazeologii biblijnej są one traktowane wymiennie, jak synonimy, podczas gdy pożyteczne byłoby ich rozróżnianie.

Przez korpus biblizmów danego języka rozumiem zbiór wszystkich jednostek tego języka odpowiadających przytoczonej wcześniej definicji pojęcia biblizm; pojęciem bliskoznacznym mógłby być tezaurus. Korpus gromadziłby wszelkie odmiany biblizmów, archaiczne i współczesne, recesywne i neologiczne, realne i genetyczne¹⁰, bezpośrednie i pośrednie¹¹ aż po „ludowe

Analogiczną uwagę można odnieść do monograficznego opracowania frazeologii bułgarskiej i macedońskiej (Sendyk 2007).

⁹ Stěpanova (2004: 245) stwierdza np., że różnice między dwoma słowiańskimi korpusami frazeologii biblijnej – czeskim i rosyjskim – wynikają nie tylko z faktu, że na odnośne języki tłumaczone były różne wyjściowe teksty Biblii (łaciński i grecki), ale i z faktu różnej interpretacji tych samych obrazów i motywów biblijnych w obu kręgach kulturowych; powrócę do tego sądu w końcowej partii mojego tekstu przy okazji omawiania koncepcji ideograficznego słownika biblizmów.

¹⁰ Jednostki biblijne realnie to wyrazy, grupy wyrazowe i frazy, których biblijne pochodzenie jest żywe, czyli realnie odczuwane przez użytkowników danego języka jako związane z Biblią. Jednostki biblijne jedynie genetycznie to wyrazy, grupy wyrazowe i frazy, których związek z Biblią da się stwierdzić naukowo (np. filologicznie), ale który w świadomości użytkowników danego języka już nie istnieje. Rozróżnienie to omawiam bliżej w pracy Chlebda 2005: 214–215.

¹¹ To rozróżnienie spotykane jest w wielu pracach poświęconych frazeologii biblijnej, choć pod różnymi nazwami (np. w słowniku Walter, Mokienko 2009: 11 to opozycja ‘прямые – косвенные библеизмы’, w pracy Krajcarz 2012: 26 ‘biblizmy cytowane – biblizmy sytuacyjne’).

wariacje na tematy biblijne” (o czym dalej). Korpus więc miałby charakter holistyczny, maksymalistyczny.

Kanon biblizmów miałby na tym tle charakter zbioru jednostek uznanych przez określoną jednostkę bądź wspólnotę za reprezentatywne dla danej klasy zjawisk. Taką wspólnotę mogliby tworzyć badacze, bibliści, filolodzy – albo też zwykli użytkownicy języka. Badacze zazwyczaj sami wskazują biblizmy reprezentatywne choćby przez dobór przykładów w monografiach, artykułach czy w podręcznikach, akademickich i szkolnych, użytkowników zaś należałoby ankietować tak, jak się to czyni np. w procesie ustalania minimów paremicznych danego języka (Szpila 2014). Kanon nie jest holistyczny ani maksymalistyczny, kanon jest podmiotowym wyborem i jako taki zawiera w sobie duży pierwiastek subiektywizmu, uznaniowości, intuicji językowej mówiących.

Ani korpus, ani kanon biblizmów w zarysowanym wyżej rozumieniu nie tworzą podstawy do frontalnej konfrontacji narodowych zbiorów biblizmów, która leży u podłoża idei wielojęzycznego słownika biblizmów. Kanon jest konstruktem przez dany podmiot wyobrażonym, imaginowanym, intuicyjnym: nosi się go w pamięci językowej, do której się można odwoływać, na zewnątrz ujawniając zwykle po kilkanaście najbardziej charakterystycznych przykładów. Ale i korpus, który z definicji miałby obejmować wszystkie biblizmy danego języka i który z tego powodu mógłby się wydawać tworem obiektywnym, niezależnym od czyjejkolwiek woli, ma również – jak i kanon – charakter podmiotowy: ktoś go musi fizycznie zebrać i jego granice określić. A skoro tak, to musi być ktoś, kto o każdej jednostce podejrzanej o bycie biblizmem, orzeknie: biblizm lub: nie biblizm. Ścisłej: frazeologizm biblijny – lub nie frazeologizm biblijny, skoro to właśnie frazeologia (w szerokim rozumieniu, obejmującym wielowyrządowe odtwarzalne) stanowi 90% zbioru biblizmów. Ktoś o każdej podejrzewanej o bycie biblizmem jednostce musi orzec konkretnie: włączyć do korpusu – czy wykluczyć. Okazuje się wtedy, iż orzekanie takie jest bardzo złożone, pokonać musi bowiem dwie trudno przekraczalne bariery; nazwałem je niegdyś „progiem biblijności” i „progiem frazeologiczności” (Chlebda 1997: 29–30). Istotą pierwszego z nich jest różnica u różnych badaczy rozumienie tego, na czym polega (czy ma polegać) istota związku danej jednostki języka z Biblią. Powstaje oś, której lewym biegunem są dokładne powtórzenia w składzie frazeologizmu litery tekstu biblijnego

To bieguny „osi biblijności”, na której rozkładają się różne stopnie bliskości frazeologizmu wobec litery tekstu Pisma: od dokładnych powtórzeń (cytacji) przez derywaty i parafrazy po rozmaite, luźne nawet odniesienia i nawiązania do Biblii (Chlebda 2005: 211–214). Zbiór ten od strony cytacji jest zamknięty, od strony odniesień i nawiązań – otwarty.

(jak w cytacjach)¹² – ale której biegun prawy jest rozmyty i dyskusyjny. Czy umieszczać na tym biegunie frazeologizmy wywodzące się nie z Pisma, ale z apokryfów? Czy mieszczą się na tym biegunie wspomniane „ludowe wariacje na tematy biblijne”¹³: nazwy typu *ły Matki Boskiej* (roślina zwana drgawcem) czy *jaszczurka Pana Jezusa* (kapturzik, jaszczurka nadrzewna) albo niezliczone przysłowia, prognozy i porzekadła w rodzaju *Święty Józef trawę sieje, Najświętsza Panna z niego się śmieje, Na Marię Magdalенę pogoda – pszczołek wygodna, Co dom, to Sodoma, co komora, to Gomora, Żyd nie orze i nie sieje, a młóci i wieje, ubił sprawę jak Judasza w Wielki Piątek, poszedłby za nim jak Piotr do Ogrojca, wlał jak Piłat w credo?* Czy zaliczać do biblizmów przysłowia i porzekadła z komponentem *Bóg* (jest ich w *Nowej księdze przysłów i wyrażen przysłowiowych polskich* aż 550)? Czy nadawać status biblizmów emotywowemu typowi *Na rany Chrystusa!, Rany boskie!, Skaranie boskie!, Niech cię ręka boska broni!, Jezus Maria!* itp. – wszak i one wyra- stają z podglebia biblijnego? Nie ma prostej odpowiedzi na podobne pytania. Oś biblijności jest, powtórzmy, lewostronnie zamknięta (granica tekstu Pisma), prawostronnie zaś otwarta¹⁴ i uzupełniana z dużym udziałem czyn- nika uznaniowego (co zbliża korpus do pojęcia kanonu).

¹² Cytacjami – ale nie cytatach! Przez cytacje rozumiem jednostki dokładnie powtarza- jące w swej formie (składzie leksykalnym i jego szyku) dany pierwowzór biblijny, ale jednak frazeologiczne, usamodzielnione, autonomiczne, mające status jednostek języka. W wielu źródłach takiego rozróżnienia się nie przeprowadza, jednakowo traktując cytaty i jednostki sfrazeologizowane, choć reprezentują one różne ontologiczne porządki języka: cytaty – *parole*, frazeologizmy – *langue*. Szczególnie wymownym przykładem takiego podejścia do omawianej tu materii jest monumentalne opracowanie Henryka Markiewicza i Andrzeja Romanowskie- go, które owo pomieszanie porządków zawiera już w swym tytule: *Skrzydlate słowa. Wielki słownik cytatów polskich i obcych* (2005). „Słownik cytatów” to wszak *contradictio in adiecto*, a opracowanie Markiewicza i Romanowskiego utrwała np. cytat z Apokalipsy w przekładzie Jakuba Wujka „I kłaniali się bestyjej, mówiąc: Któż podobny bestyjej? a kto z nią walczyć będzie mógł?”, ale nie utrwała wyłonionego z tego fragmentu biblizmu *bestia apokaliptyczna* (pomijając już fakt, że owe pożyczki biblijne podane są w porządku pojawiania się ich w ko- lejnych księgach Starego i Nowego Testamentu, a nie w porządku alfabetycznym, czego od słownika należałoby oczekiwać).

¹³ Zderzenie kanonicznej tradycji katolickiej ze światem wierzeń niechrześcijańskich, two- rzących swoistą „biblię ludową”, wyraziście ukazuje w swojej monografii Magdalena Zowczak (2013). Interesujący materiał biblizmów gwarowych przynosi praca Emila Popławskiego (2014).

¹⁴ Otwarta także w sensie gotowości do przyjmowania neologizmów biblijnych. Ich po- wstawanie pokazała na przykładzie współczesnego języka czeskiego i rosyjskiego Ludmiła Stěpanova (zob. Степанова 1997). Do języka polskiego nowe biblizmy wprowadził Jan Paweł II (*Jeden drugiego brzemiona noście, Ducha nie gaście, Aby byli jedno, Nie lekajcie się*), warto też wspomnieć o neosemantycznej karierze toponimu *Armageddon / armagedon*, dokonującej się wprost na naszych oczach. Jeszcze inny rodzaj otwartości wyznaczają procesy derywacji frazeologicznej (por. powstanie i utrwalenie się w praktyce dyskursywnej – choć jeszcze nie w słownikach – dwóch derywatów biblizmu *oddzielać ziarno od plew: oddzielać jakiej, ziarno*

Równoległe z osią biblijności na skład zbioru biblizmów oddziałuje oś frazeologiczności. Spór o granice frazeologiczności (w bardziej konkretnym wymiarze – spór o to, co jest frazeologizmem, a co nim nie jest) ma tradycję kilkudziesięcioletnią, rozkładając stanowiska badaczy w obszarze między wąskim i szerokim rozumieniem frazeologiczności czy, w terminologii Piotra Müldnera-Nieckowskiego, między frazeologią idiomatyczną i poszerzoną. Spór ten, dobrze znany i wielokrotnie opisywany¹⁵, może przy wąskim rozumieniu frazeologii owocować odcięciem od zbioru biblizmów długiego szeregu jednostek, których biblijność wątpliwości co prawda nie budzi, ale przynależność do frazeologii – już tak. Dla wielu badaczy przysłowia np. (tak pośród biblizmów istotne) nie należą do frazeologii¹⁶, tradycyjnie nie włącza się do frazeologii tytułów (a są one wśród biblizmów bardzo liczne, por. *Trzy Marie u grobu*, *Zdjęcie z krzyża*, *Pokłon Trzech Króli*, *Cud Wielkopiątkowy*, *Gody w Kanie Galilejskiej*; do tego tytuły *stricte* biblijne: *Przypowieść o siewcy*, *Pieśń nad pieśniami*, *Księga Wyjścia*), sprzeciw wielu frazeologów wzbudziłoby uznanie za frazeologizmy już tu przywołanych wykrzykników emotywnych typu *Niech cię ręka boska broni!*, *Ty trąbo jerychońska!*, *Jezus Maria!*

Oba progi – biblijności i frazeologiczności – można na wspomnianych osiach przesuwając i ustawiać w różnych miejscach, na dodatek same te osie są wobec siebie niezależne. Dla przykładu, autorzy *Podręcznego idiomatikonu polsko-rosyjskiego* ustawili wspomniane „suwaki” tak, że wyznaczyły one szerokie rozumienie frazeologiczności, ale raczej wąskie – biblijności, w efekcie czego konfrontacji poddanych zostało sześć następujących grup jednostek: 1) tradycyjna frazeologia pochodzenia biblijnego (*chleb powszedni*, *głos wołającego na puszczy*, *syn marnotrawny*, *umywać ręce*); 2) biblijne nazwy własne o charakterze antroponimicznym i toponimicznym (*Józef z Arymatei*, *Szymon Cyrenejczyk*, *Góra Oliwna*, *Jeziorno Genezalet*), w tym nazwy szeregowo (*Sodoma i Gomora*, *Dawid i Goliat*, *Samson i Dalila*, *Kacper*, *Melchior*, *Baltazar*); 3) inne wyrażenia nominatywne z nazwami własnymi w składzie (*arka Noego*, *chusta świętej Weroniki*, *mury Jerycha*); 4) nazwy kanonicznych motywów biblijnych i odpowiadające im tytuły dzieł sztuki (*Powrót syna marnotrawnego*, *Pokłon pasterzy*, *Podniesienie krzyża*, *Ecce homo*); 5) nazwy ksiąg biblijnych i wybranych przypowieści (*Księga*

od jakich₂ plew oraz oddzielać ziarno czego₁ od plew czego₂; zob. Chlebda 2005: 229–231 oraz 237–238).

¹⁵ Na ten temat zob. np.: Chlebda 1991: 6–14; Müldner-Nieckowski 2007: 9–15; Sosiński 2009: 61–113.

¹⁶ Por.: „Byłoby posunięciem skrajnie kontrintuicyjnym i dziwacznym uznanie *tych* miniaturowych literackich [typu: *Mądrej głowie dość dwie słowie.*, *Każda potwora znajdzie swego amatora.* – W.Ch.] [...] w ich całości za «jednostki języka»” (Bogusławski 2008: 72).

Rodzaju, Ewangelia wg św. Jana, Przypowieść o synu marnotrawnym); 6) usamodzielnione frazy wywodzące się z tekstów biblijnych i pochodnych od nich modlitw (*Boże, Boże Mój, czemuś Mnie opuścił?, Tak czyńcie na Moją pamiątkę, Duch wieje, kędy chce, Chleba naszego powszedniego daj nam dziś*); dodatkowo zaś wspomniane wcześniej całości tekstowe. Rezultat przyniósł zbiór 820 jednostek hasłowych (*resp.* par przekładowych; Chlebda 2010). Przy wąskim rozumieniu zarówno biblijności, jak i frazeologiczności liczba wyodrębnionych jednostek zwykle nie przekracza 250–300¹⁷, przy szerokim ujmowaniu obu pojęć nie może być ona, jak się wydaje, mniejsza niż tysiąc¹⁸ (dodajmy, że słownik Ouředník 1994 liczy 1300 biblizmów, słownik Мокиенко, Лилич, Трофимкина 2010 – 2 tys., słownik Schäfer 2004 zaś – 3 tys. jednostek, w dużej mierze będących jednak cytatami).

Miejsce pośrednie między korpusem i kanonem w powyższym rozumieniu zdaje się zajmować konstrukt, który nazwałem niegdyś *leksykograficznym kanonem biblizmów*. Od korpusu odróżnia go wybiórczość, brak tendencji do „wszechogarniania”, od zwykłego kanonu zaś – uchwytność, wymierność, sprawdzalność poprzez możliwość odwołania się do konkretnych źródeł drukowanych. Aby zbudować kanon leksykograficzny, należy utworzyć zbiór reprezentatywnych słowników danego języka w umownej liczbie od pięciu do dziesięciu, wypisać z nich wszystkie jednostki oznakowane kwalifikatorem *bibl.* lub zbieżnym (*sakr., rel., kośc.*)¹⁹ i drogą porównywania otrzymanych zbiorów określać pola zbieżności i rozbieżności między zbiorami biblizmów w tych słownikach. Prawdopodobnie pierwszym

¹⁷ Z obliczeń Gabrieli Dziamskiej-Lenart dokonanych na materiale nowych polskich słowników frazeologicznych wynika, że łączna liczba frazeologizmów uznanych przez autorów tych słowników za biblijne wynosi ok. 200 (Dziamska-Lenart 2007).

¹⁸ Odpowiedzi na proste, zdawałoby się, w rzeczywistości zaś nadzwyczaj złożone pytanie, ile jest frazeologizmów biblijnych w języku polskim, Stanisław Koziara poświęcił specjalny artykuł (zob. Koziara 2015: 27–39), pisząc już na samym jego początku o „niemożności udzielenia odpowiedzi na tak postawione pytanie”. Sformułowanie to przypomina mi myśl wyjątkowej rangi dla frazeologii teoretycznej, którą w 1976 r. Andrzej Maria Lewicki rozpoczął swoje *Wprowadzenie do frazeologii teoretycznej*: „Co to jest związek frazeologiczny? Pytanie takie [...] jest bardzo trudnym pytaniem dla językoznawcy. Pytanie jest bowiem źle postawione. Nazwy są konwencjonalne. Właściwie zadane pytanie powinno brzmieć: Co nazywasz związkiem frazeologicznym?; Jak sądzisz, co należy nazwać związkiem frazeologicznym?; Co wiesz o tym, jakie jednostki językowe nazywano związkami frazeologicznymi?” (cytuje za wydaniem Lewicki 2003: 13). Myśl tę *per analogiam* należy odnieść i do biblizmów, twierdząc: biblizmy nie istnieją same przez się, biblizmy powoływane są do istnienia definicjami filologów. Pytanie „czy to jest biblizm (czy nie)?” jest źle postawione.

¹⁹ A także nieoznakowane żadnym takim kwalifikatorem, ale jednak genetycznie biblijne. Według moich obliczeń *Słownik frazeologiczny języka polskiego* Stanisława Skorupki utrwała ok. 300 biblizmów frazeologicznych, ale taką czy inną kwalifikacją genetyczną opatruje ledwo 50 z nich (bardziej szczegółowe dane na ten temat zob. w: Chlebda 2005: 214–216).

tak utworzonym zbiorem biblizmów był leksykograficzny kanon biblizmów rosyjskich (Chlebda 1998: 30–32), ułożony na podstawie sześciu rosyjskich opracowań słownikowych z lat od 1902–1903 do 1986²⁰, i przygotowująca pod niego grunt analiza cząstkowych korpusów biblizmów wyekscerpowanych przeze mnie z dziesięciu słowników języka polskiego od Krasnowolskiego z roku 1898 po Godynia z 1995 (Chlebda 1997: 26–29). Obie te prace pokazują nie tylko duży rozrzut ilościowy biblizmów odnotowanych w poszczególnych słownikach²¹, ale też znaczne zróżnicowanie, nawet dowolność ich składu²². W tym właśnie – w składzie słownikowych zbiorów, nie w samej ich wielkości (liczebności) – tkwi problem, jeśli punktem docelowym poszukiwań ma być kanon leksykograficzny, czyli to, co się w poszczególnych zbiorach najczęściej powtarza i tworzy ich miejsca wspólne. Dla przykładu, ze zbiorów biblizmów w słownikach rosyjskich wynotowałem łącznie ok. 800 biblizmów²³, ale kiedy ustalałem dystrybucję tego zbioru pomiędzy poszczególne słowniki, okazało się, że z liczby tej aż 570 jednostek miało swe poświadczenie tylko w jednym ze słowników (był to w absolutnej większości słownik Michelsona, w drugiej kolejności – łacińsko-rosyjski słownik Babiczewa i Borowskiego). We wszystkich sześciu słownikach odnotowane zostały zaledwie trzy biblizmy: *глас вопиющего в пустыне, бросить первым камень в кого-л., святая святых*; w pięciu źródłach znalazło swe miejsce 27 biblizmów, w czterech – 32, w trzech – 67, w dwóch – 91, w jednym, powtórzę, 570. Gdzie przeprowadzić granicę poszukiwanego kanonu słownikowego?

Odpowiedź musi być w dużej mierze arbitralna, biblizmy bowiem tworzą najwyraźniej pole z jego skupionym centrum i coraz dalszymi, a więc i

²⁰ Dzisiaj nie popełniłbym metodologicznego błędu, polegającego na włączeniu do tego zbioru opracowania *Словарь латинских крылатых слов* N. T. Babiczewa i Ja. M. Borowskiego z roku 1986, bo choć słownik ten jest sam w sobie bardzo cenny i zawiera 115 bezspornych biblizmów, jego językiem wyjściowym jest łacina, a nie język rosyjski. Dla zaoszczędzenia miejsca nie podaję dokładnych adresów bibliograficznych tego i innych słowników niniejszego akapitu, zainteresowany Czytelnik znajdzie je w przywołanych tu moich pracach.

²¹ Dla języka polskiego: od 118 w *Słowniku zwrotów i aluzji biblijnych* Anny Komornickiej po ok. 550 w *Nowej księdze przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich*, i to nie licząc dodatkowych 600 przysłów z komponentami *Bóg* i *Boży*. Dla języka rosyjskiego: od 115 biblizmów we wspomnianym słowniku Babiczewa i Borowskiego po 600 w słowniku *Русская мысль и речь* Morica Michelsona (liczby podaję w zaokrągleniu).

²² Dość powiedzieć, że autorytatywny *Słownik frazeologiczny języka polskiego* Stanisława Skorupki w ogóle nie zawiera całego szeregu biblizmów, i to takich, które intuicyjnie odnieśliśmy wręcz do samego centrum kanonu frazeologii biblijnej: *Dobra Nowina, drabina Jakubowa, grona gniewu, manna niebieska, pocatunek Judasza, niepokalane poczęcie, nie gorszyć maluczkich, oślica Balaama, piętno kainowe, pokłon Trzech Króli, Adam i Ewa, Kain i Abel, Dawid i Goliat* i wielu innych.

²³ Nawiasem mówiąc, właśnie na tyle jednostek – 800 – szacuje wielkość rosyjskiego korpusu biblizmów wybitny historyk ruszczyzny Władimir Kolesow (Колесов 1994: 24).

coraz bardziej rozbieżnymi peryferiami – ale gdzie przeprowadzić granicę między biblizmami prototypowymi (centrum), mniej prototypowymi (bliższe peryferie) i nieprototypowymi (peryferie dalsze), tego się bez specjalistycznych badań (np. nad różnymi wspólnotami mówiących) powiedzieć nie da. Przyjmuję, że należy odrzucić jednostki poświadczone tylko przez jeden lub dwa słowniki, a wziąć pod uwagę jednostki odnotowane przynajmniej przez trzy (a jeszcze lepiej cztery) słowniki. Odnośnie do języka rosyjskiego dla próbki słownikowej z roku 1998 byłoby to 129 frazeologizmów, można więc, jak sądzę, przyjąć, że liczba ok. 130 jednostek tworzy leksykograficzne centrum pola biblijności języka rosyjskiego. Gdyby analogicznej operacji poddać 98 biblizmów składających się na kanon utworzony przez Stanisława Koziarę²⁴, jednostek poświadczonych przez co najmniej trzy słowniki byłoby 87. Tego właśnie rodzaju mniejsze i większe centra (kanony leksykograficzne) należałoby wyodrębnić ze słowników pozostałych branych pod uwagę języków, by stworzyć dla przyszłego wielojęzycznego słownika biblizmów próbna, ale w miarę wiarygodną bazę zestawień i porównań.

Jak wynika z zarysowanego tu oglądu sytuacji, przed twórcami przyszłego wielojęzycznego słownika biblizmów wyrasta kilka poważnych przeszkód znacznie utrudniających prace porównawcze; należą do nich: 1) niejednakowe w różnych narodowych tradycjach badawczych rozumienie biblijności; 2) niejednakowe w różnych narodowych tradycjach badawczych rozumienie frazeologiczności; 3) różny w narodowych tradycjach leksykograficznych stopień słownikowego utrwalenia biblizmów; 4) zróżnicowanie metajęzyka opisu jednostek frazeologicznych (w tym – jednostek pochodzenia biblijnego) w różnych narodowych tradycjach leksykograficznych; 5) różny w różnych krajach stopień zaawansowania prac badawczych nad frazeologią biblijną.

Niezależnie od tych przeszkód przed badaczami rysują się trzy (a nie dwie, jak sądziłem wcześniej; Chlebda 2012) zasadnicze drogi dochodzenia do wielojęzycznego słownika biblizmów. Pierwsza, najbardziej tradycyjna, polegałaby na rozszerzaniu istniejących rozwiązań czy propozycji leksykograficznych na kolejne języki. Dla przykładu, jednostki tworzące kanon biblizmów zaproponowany przez Stanisława Koziarę, mogłyby zostać dopełnione do postaci par (triad itd.) przekładowych ich ekwiwalentami w językach B, C, D i dalszych. Już istniejący dwujęzyczny (polsko-rosyjski) słownik biblizmów,

²⁴ W monografii Koziara 2001 autor zaproponował kanon frazeologii biblijnej o objętości 98 jednostek, dodając w indeksie swej pracy jeszcze 373 jednostki „o znacznym stopniu utrwalenia w języku polskim” (co daje łącznie 471 jednostek). W monografii Koziara 2009 wcześniejszy kanon 98 jednostek został – zgodnie z „tekstocentryczną” orientacją badacza – powiększony o 82 nowotestamentowe formuły, sentencje, przysłowia, aforyzmy i perykopy (łącznie 180 jednostek).

zawarty w 5. zeszycie *Podręcznego idiomatykonu polsko-rosyjskiego*, mógłby z kolei być uzupełniony ekwiwalentami z języka czeskiego, niemieckiego czy angielskiego, zwłaszcza że autorski zespół *Idiomatykonu* ma już doświadczenie w przekształcaniu swego dwujęzycznego słownika w opracowanie trójjęzyczne, i to ze zmienianą kolejnością pionów językowych²⁵. Jednak co miałyby decydować o wyborze języka wyjściowego? Dla leksykografa polskiego zapewne naturalny byłby wybór języka polskiego, ale trudno sobie wyobrazić, by takie rozwiązanie zaakceptował leksykograf rosyjski czy niemiecki. Tymczasem to właśnie język wyjściowy kształtuje w dużej mierze charakter rozwiązań pochodnych, co uzmysłwić sobie można, stawiając w myślach na pozycji wyjściowej język o tradycji protestanckiej (narzucający pozostałym językom słownika swoją siatkę haseł) – czy też na tej samej pozycji język słowiański o tradycji prawosławnej z analogicznym ciągiem konsekwencji²⁶. Do czego może to prowadzić w praktyce, pokazuje opracowanie Heinricha Kraussa *Skrzydlate słowa biblijne* (Krauss 2001). Oryginał tego opracowania wyszedł w Niemczech pod tytułem *Geflügelte Bibelworte. Das Lexikon biblischer Redensarten*. Sądząc po siatce haseł wydania polskiego, można podejrzewać, że Paweł Pachciarek, jego tłumacz, przełożył wyjściowe jednostki niemieckie *Geflügelte Bibelworte* na język polski, po czym ekwiwalenty te uczynił – jednostkami wyjściowymi wersji polskiej. W rezultacie na pozycjach hasłowych *Skrzydlatych słów biblijnych* znalazły się takie konstrukty, jak *Nadchodzi noc, kiedy nikt pracować nie może, Niech to będzie dalekie ode mnie, Zostań z nami, gdyż ma się ku wieczorowi, Niech nad waszym gniewem nie zachodzi słońce, Zbudujmy tu trzy przybytki, radosny dawca, modlić się w swojej izdebce, klucze poznania, skarb ukryty w roli, rękę przykładać do pługa i wstecz się oglądać, znosić ciężar dnia i upału*, które – mimo zapewnień

²⁵ Chodzi o tematyczny czesko-polsko-rosyjski i polsko-czesko-rosyjski *Słownik pogranicza* (Chlebda, Dobrotová red. 2015). Dwa działy tego trójjęzycznego słownika mają swój pierwowzór w dwujęzycznym (polsko-rosyjskim) słowniku tworzącym 6. zeszyt *Podręcznego idiomatykonu* (Chlebda red. 2013).

²⁶ Zdawali sobie z tego sprawę autorzy *Niemiecko-polskiego słownika frazeologii biblijnej*, zastrzegli się bowiem: „...ze względu na niemiecko-polski charakter słownika materiałem wyjściowym był język niemiecki. Takie podejście ograniczyło krąg frazeologizmów biblijnych tylko do tych, które odnotowane są w języku niemieckim” (Walter, Komorowska, Krzanowska et al. 2010: 12). Niestety, te lakunarne w istocie (względem języka polskiego) biblizmy niemieckie nie zostały specjalnie oznakowane, chociaż znak bezekwiwalentowości zaproponowaliśmy wraz z Romanem Lewickim jeszcze w latach osiedziesiątych (Chlebda, Lewicki 1988). To znak zera: ∅, który Roman Lewicki wykorzystał potem w swym rosyjsko-polskim słowniku *Христианство*, zespół *Idiomatykonu* zaś regularnie stosuje od pierwszego zeszytu swego słownika. Kwestię ustalania drugojęzycznych ekwiwalentów frazeologii biblijnej pozostawiam do zupełnie odrębnego omówienia (dobry punkt wyjścia dla rozwiązywania tej kwestii stanowi praca: Sikorska 1979).

tłumacza, iż w jego opracowaniu „zostały uwzględnione i omówione tylko te słowa, zwroty, przysłowia, przenośnie i aluzje biblijne, które mają odpowiedniki – często w nieco zmienionej formie i w odmiennym sensie – w potocznym języku polskim” – ani nie występują w polszczyźnie potocznej, ani w ogóle nie są biblizmami polskimi²⁷. Ten ukryty przed oczami użytkownika polskiego zabieg (przetłumaczenie obcej siatki hasłowej na język polski i uczynienie z tego tłumaczenia siatki hasłowej słownika polskiego) pokazuje, jakim ryzykiem obarczony jest w pracy nad słownikami dwu- i więcejjęzycznymi zabieg mechanicznego zmieniania kolejności pionów językowych tak, aby każdy z języków słownika znalazł się w którymś momencie na pozycji wyjściowej. O ile jeszcze, dodajmy przy tym, w wypadku dwóch języków jest to operacja technicznie mało skomplikowana (por. słownik polsko-rosyjski vs. rosyjsko-polski), ale i tak wymagająca skrupulatnej rewizji owej „odwróconej” siatki hasłowej (w istocie zaś – i w praktyce – stworzenia jej od zera), już przy trzech językach rzecz się komplikuje²⁸, przy czterech zaś czy pięciu liczba możliwych kombinacji w praktyce uniemożliwia wykonanie słownika.

Drugą drogą mogłoby być wykorzystanie narodowych leksykograficznych kanonów biblizmów. Przypomnę, że za kanon taki uznałem swego rodzaju średnią frekwencyjną korpusów biblizmów zawartych w reprezentatywnych słownikach danego języka. Powtarzalność określonych jednostek w szeregu słowników zwiększa stopień wiarygodności tak rozumianego kanonu i stanowi solidny punkt wyjścia dla tworzenia siatki hasłowej słownika wielojęzycznego. Problemem, i to w tym momencie nieprzewidywalnym, jest fakt, że takie narodowe korpusy leksykograficzne istnieją na razie tylko dla języka polskiego i rosyjskiego, a i one powinny być traktowane z dużą ostrożnością: zostały opracowane dwadzieścia lat temu, a więc bez uwzględnienia słowników z lat dwutysięcznych, chociaż właśnie wtedy ukazały się słowniki o szczególnej, także konceptualnie, randze (np. *Inny słownik języka polskiego* pod redakcją Mirosława Bańki, *Uniwersalny słownik języka polskiego* pod redakcją Stanisława Dubisza czy *Wielki słownik frazeologiczny języka*

²⁷ Są to więc kalki frazeologiczne takich biblizmów niemieckich, jak np.: *Laßt die Sonne nich über eurem Zorn untergehen, Du sollst dem Ochsen, der da drischt, nocht das Maul verbinden, Wer Seine Hand an den Pflug legt und sieht zurück* itp. Nie wykluczam przy tym, że frazy i zwroty typu *Nachodzi noc, kiedy nikt pracować nie może, Niech nad waszym gniewem nie zachodzi słońce, znosić ciężar dnia i upału* itp. pojawiają się okazjonalnie w wąskiej sferze polskiego języka religijnego, np. w homiletyce.

²⁸ Autorzy *Słownika pogranicza* utworzyli najpierw wersję polsko-czesko-rosyjską, po czym odwrócili kolejność dwóch pierwszych pionów językowych, tworząc wersję czesko-polsko-rosyjską. Zrezygnowali natomiast z tworzenia wersji rosyjsko-czesko-polskiej, bo ta wymagałaby dodania wersji czwartej: rosyjsko-polsko-czeskiej, dwukrotnie zwiększając zaplanowaną objętość słownika. Przy czterech–pięciu językach liczba takich kombinacji rośnie skokowo.

polskiego Piotra Müldnera-Nieckowskiego). Z dzisiejszego więc punktu widzenia leksykograficzny kanon biblizmów języka polskiego powinien zostać opracowany jeszcze raz, na nowo, i to z przywołaniem nie tylko wielkich słowników najnowszych (których w kanonach z końca lat dziewięćdziesiątych uwzględnić nie było można), ale i innych źródeł leksykograficznych: słowników języka pisarzy, słowników polszczyzny dawnej, słowników gwarowych i specjalistycznych (w rodzaju Rutkowski 2012) itp.²⁹ Analogiczna operacja powinna zostać przeprowadzona odnośnie do języka rosyjskiego – i innych zakładanych języków słownika wielojęzycznego, przy czym nie ma danych, by dla innych języków (prócz polskiego i rosyjskiego) takie kanony leksykograficzne były w ogóle tworzone. Na owej „drugiej drodze” nie da się dzisiaj postawić dalszych kroków.

Najbardziej perspektywiczną z dróg – trzecią – wytycza, jak się wydaje, wektor „od wspólnych miejsc Biblii ku językowym formom ich wyrażania w wybranych językach europejskich”. Przez „wspólne miejsca” rozumiem obecne w każdej z Biblii narodowych, ale niezależne od danego języka etnicznego postacie, miejsca, motywy, obrazy czy sceny, które są bazami językowo zróżnicowanych derywatów tych miejsc (w szerokim ich rozumieniu). Do takich miejsc wspólnych zaliczyć by można: ADAM (ewentualnie ADAM I EWA), RAJ, WIEŻA BABEL, ABRAHAM, MOJŻESZ, PUSTYNIA, PLAGA, MORZE CZERWONE itp. (dla Starego Testamentu) czy BARANEK, BETLEJEM, HEROD, PONCJUSZ PIŁAT, FARYZEUSZ, OGRÓJEC, KRZYŻ itp. (dla Nowego). Wartą wnikliwej uwagi propozycję złożył tu też Stanisław Koziara, wyodrębniając sześć rozbudowanych biblijnych „dominant tematycznych”: 1) postacie biblijne i pochodne nazwy osobowe; 2) zachowania rytualne; 3) biblijne miejsca i fakty historyczne; 4) flora biblijna; 5) bestiariusz biblijny; 6) życie i realia codzienne (Koziara 2015: 86–92); także i dominanty te wyznaczają – na wyższym poziomie ogólności – biblijne miejsca wspólne, dające się stosunkowo łatwo adaptować do celów leksykograficznych. Metodyka wyodrębniania miejsc wspólnych (dzisiaj głównie intuicyjna) i ustalanie relacji między nazwą miejsca i jego językową pochodną, a także sposób budowania takiego gniazda derywacyjnego powinny stanowić przedmiot odrębnych rozważań, istotne jest natomiast, że próbki takiego podejścia zostały już z dobrym skutkiem zrealizowane (choć na

²⁹ Sądę przy tym, że kanon leksykograficzny powinien być dopełniony kanonem dyskursywnym. Na tę myśl naprowadziło mnie spostrzeżenie z okresu pracy nad leksykograficznym kanonem biblizmów rosyjskich, kiedy to pod kątem obecności biblizmów analizowałem także korpus 800 wypowiedzi z 12 rosyjskich czasopism z lat 1988–1990: nie tylko frekwencja poszczególnych jednostek była odmienna od słownikowej (budując inną od słownikowej „listę rankingową” biblizmów), ale też w wypowiedziach dyskursu prasowego znalazłem ok. 50 kanonicznych wręcz frazeologizmów biblijnych nieodnotowanych przez słowniki języka rosyjskiego; szerzej na ten temat piszę w Chlebda 1998: 22–23.

niewielką skalę). Renata Bura (2007: 46–47) przedkłada np. materiał trzech języków dla wyjściowych haseł w rodzaju ABRAHAM czy JUDASZ:

gluž. *Judaš byč // tón je tajki Judaš // falšny kaž Judaš // por. přeradnik kaž Judaš* ‘człowiek podstępny, obłudny, zdrajca; być człowiekiem zakłamanym’ (Mt 26, 14–16) – por. czes. *(být) falešný jako Jidáš* oraz pol. *falszywy jak Judasz*;

gluž. *košic kaž Judaš // por. falšne kaž Judašowy wokoš* ‘dwulicowa serdeczność, obłudna uprzejmość; robić coś fałszywie, zdradziecko’ (Mt 26, 48–49; Łk 22, 48) – por. czes. *dát někomu jidášovský políbek* oraz pol. *pocatunek Judasza // judaszowski / judaszowy pocatunek*

gluž. *přeradžic někoho kaž Judaš* ‘podstępnie kogoś zdradzić’ (Mt 26, 15) – por. czes. *prodat / zradit někoho za třicet stříbrných / stříbrňáků* oraz pol. *sprzedać kogoś za trzydzieści srebrników*

Rajja Hauck (1997) poświęca artykuł frazeologicznym derywatom obrazu ANIOŁA w języku czeskim, rosyjskim i niemieckim, a Ludmila Stěpanova (2004: 45) – derywatom postaci ABRAHAMA w języku czeskim i rosyjskim (zauważając przy tym daleko posuniętą ich asymetrię: w języku czeskim miałyby takich derywatów być 9, w rosyjskim – tylko jeden).

Budowa takich artykułów hasłowych, ich układ, rozwiązania graficzne są, powtarzam, kwestią do ustalenia, istotna jest tu sama zasada ideograficzna: od pojęcia (obrazu, motywu) – do językowych (różnojęzycznych) form jego artykulacji. Pytaniem jest natomiast, czy dysponujemy – nawet tylko dla języka polskiego – wyczerpującym opisem owych „językowych form artykulacji” tych wszystkich treści, znaczeń i konotacji, które skondensowane są pod etykietami typu ADAM I EWA, RAJ, WIEŻA BABEL. Drobiazgowa analiza porównawcza słownikowego i tekstowego (dyskursywnego) obrazu pojęcia WIEŻA BABEL, którą niegdyś przeprowadziłem (Chlebda 2011), pokazała, że słowniki języka polskiego (w liczbie 15, od Lindego i Słownika warszawskiego poczynając) utrwaliły dalece niepełną charakterystykę strony znaczeniowej frazemu *wieża Babel*, z reguły pomijając jego znaczenie podstawowe (‘świętynia w Babilonie w formie wieży, której budowę przerwał Bóg, by ukarać pychę jej twórców’), ignorując istotne dla semantyki tego frazemu pierwiastki ‘pychy’ i ‘kary’, rozmaicie dystrybuując pozostałe pierwiastki semantyczne struktury znaczeniowej, a przede wszystkim nie dając świadectwa faktowi, że w tekstach (prasowych z lat 1999–2010) frazem *wieża Babel* okazał się językowym znakiem dwuwartościowym, łączonym ze zjawiskami zarówno pozytywnymi, jak i negatywnymi. Teksty chętnie aktualizują także podstawowe („architektoniczne”) znaczenie frazemu *wieża Babel*, nierzadko wspomagając się przy tym zdjęciami czy rysunkami. Tekstowy obraz wieży Babel jest więc znacznie bogatszy od jej obrazu słownikowego skondensowanego

w definicjach, rodząc pytanie, czy w dobie swobodnego dostępu do tekstowych danych korpusowych nie powinno się pod ich wpływem dokonać określonej rewizji treści niesionych przez słownikowe definicje biblizmów, zwłaszcza że duża ich część na przestrzeni lat bywała inercyjnie przenoszona od słownika do słownika bez większych korekt jakościowych.

Ten przegląd „stanu posiadania” w obszarze frazeologii biblijnej pod kątem możliwości ukazania w wielojęzycznym słowniku biblizmów ich elementów wspólnych i różnicujących zakończę dwiema uwagami: pierwszą o charakterze praktycznym, drugą o wymiarze ogólnym, wręcz ontologicznym.

Po pierwsze więc (a w nawiązaniu do uwag na temat *wieży Babel*), jakkolwiek próbę wielojęzycznej konfrontacji frazeologii biblijnej, choćby tylko w skali dwóch–trzech języków, należy poprzedzić możliwie całościową weryfikacją „stanu posiadania” tej materii w obszarze języka macierzystego. Po licznych próbach cząstkowych takiej całościowej weryfikacji dokonali Rosjanie, tworząc pełny, filologicznie jednorodny, opatrzony indeksem *Толковый словарь библейских выражений и слов* o objętości ok. 2 tys. jednostek (Мокиенко, Лилич, Трофимкина 2010). Odnośnie do języka polskiego wypada powtórzyć słowa Stanisława Koziary, wybitnego badacza losów polskiej frazeologii biblijnej, który o stanie jej opisu mówi tak: „Mimo iż mamy w tym wypadku do czynienia z jedną z najstarszych i zarazem głównych nici wiążących polszczyznę z tradycją i kulturą judeochrześcijańską, nadal nie dysponujemy w pełni miarodajnym opracowaniem rodzimym o charakterze leksykograficznym, zbierającym w całość tego rodzaju utrwalenia językowe. [...] polska leksykografia nakierowana na tematyczne korpusy specjalistyczne ciągle oczekuje [...] na w pełni miarodajne opracowanie, ukazujące stan ilościowy i jakościowy zasobu polskich biblizmów” (Koziara 2015: 27–28).

Po drugie, badacz, który zapoznaje się z opisami prób ustalenia kanonu czy korpusu biblizmów polskich, a zwłaszcza badacz, który sam się do tych prób przyłącza, powinien zdawać sobie sprawę z tego, jaki jest ontologiczny status (sposób istnienia) szukanych konstruktów. Chociaż intuicja podpowiada nam, że istnieje coś takiego, jak „polski kanon biblizmów” lub „polski korpus biblizmów”, to jednak nie jest tak, że istnieją one obiektywnie w przestrzeni rzeczywistości językowej jako byty samoistne, które należy jedynie odkryć w ich ukształtowanej już, gotowej postaci. Są to, powtórzę, podmiotowe konstrukty pojedynczych badaczy czy zespołów badawczych, autorskie propozycje, przybliżenia bądź wręcz serie przybliżeń, ale nie więcej³⁰. Jakkolwiek

³⁰ Sytuacja ta objęta jest działaniem reguły, którą niegdyś nazwałem lingwistyczną zasadą nieoznaczoności, a która mówi, że ustalenie rzeczywistej wielkości parametru *f* danego zjawiska – nawet dla jednego tylko momentu czasowego – możliwe jest wyłącznie jako seria przybliżeń, a nie jako oznaczenie faktycznego *status quo* badanego wycinka rzeczywistości

rozczarowująca, wręcz irytująca jest ilościowa nieokreśloność obiektu poszukiwań, należy pogodzić się z faktem, że domniemany „kanon biblizmów” nie ma swojej ostatecznej postaci fizycznej: każda lista czy wykaz, który ktoś nazwie „kanonem biblizmów polskich”, będzie jedynie kolejną autorską propozycją, przybliżeniem do tego nieuchwytnego Graala leksykografii polskiej – ale nie nim samym. Kanon biblizmów polskich istnieje nie inaczej, jak tylko w postaci serii podmiotowych przybliżeń do jego imaginowanego kształtu, serii nieskończonej, otwartej na kolejne propozycje i przybliżenia – ale nieskończonej także w tym sensie, że końcowego, ostatecznego i niezmiennego już rezultatu przynieść z definicji nie może; odnosi się to do każdego innego narodowego kanonu biblizmów. Nie należy odczytywać tej konstatacji jako wyrazu bezradności, na odwrót: zawarty jest w niej impuls, mający skłonić badaczy do kontynuowania rozpoczętej w latach dziewięćdziesiątych serii przybliżeń, każde z nich bowiem ma samoistną wartość poznawczą.

Literatura

- Bogusławski A. (2008): *Semantyka, pragmatyka. Leksykografa głos demarkacyjny*. Warszawa.
- Bura R. (2003): *Polska, czeska i górnołużycka frazeologia pochodzenia biblijnego a Nowy Testament Jakuba Wujka, Biblia kralicka oraz Nowy Testament Michała Frencla*. Kraków.
- Bura R. (2007): *Frazeologia w górnołużyckiej Biblii z roku 1728 na tle porównawczym czesko-polskim*. „Studia Linguistica Universitatis Iagellonicae Cracoviensis” 124, s. 41–48.
- Büchmann G. (2003 [1864]): *Der große Büchmann. Geflügelte Worte*. Knauer.
- Chlebda W. (1997): *Biblizmy języka polskiego i rosyjskiego. Koncepcje opisu leksykograficznego*. [W:] *Współczesny język polski i rosyjski. Konfrontacja przekładowa*. Red. A. Bogusławski, J. Mędelska. Warszawa, s. 23–66.
- Chlebda W. (1998): *Biblizmy języka rosyjskiego. Koncepcje opisu leksykograficznego*. [W:] *Biblia w literaturze i folklorze narodów wschodniosłowiańskich*. Red. R. Łużny, D. Piwowarska. Kraków, s. 15–33.
- Chlebda W. (2008): *O pewnej perspektywie słownikowego opisu biblizmów*. [W:] *Studia i szkice slawistyczne*. T. 9. Red. B. Kodzis. Opole, s. 6783.
- Chlebda W. (2010): *Europeizmy frazeologiczne (1). Biblizmy*. [W:] *Podręczny idiomatykon polsko-rosyjski*. T. 5. Red. W. Chlebda. Opole, s. 19–59.
- Chlebda W. (2011): *Szkic do obrazu wieży Babel. Perspektywa słownikowo-tekstowa*. [W:] *My w wieży Babel. Między przekleństwem a błogosławieństwem*. Red. M. Cieszkowski, J. Szczepaniak. Bydgoszcz, s. 25–38.
- Chlebda W. (2012): *Czy zjednoczona Europa może stworzyć europejski słownik biblizmów?* [W:] *Sprache im Kulturkontext. Festschrift für Alicja Nagórko*. Frankfurt am Main, s. 187–195.
- Chlebda W. (red.) (2013): *Podręczny idiomatykon polsko-rosyjski*. T. 6. Opole.
- Chlebda W. (red.) (2018): *Europa. T. 2. Leksykonu aksjologicznego Słowian i ich sąsiadów*. Red. J. Bartmiński. Lublin–Opole.

językowej; to, na co realnie skazany jest badacz – to seria przybliżeń do poszukiwanej wartości, sama jednak ta wartość pozostaje nieoznaczona (więcej na ten temat zob. w: Chlebda 2005: 99, 342–343 i 363).

- Chlebda W., Lewicki R. (1988): *Materiały do dwujęzycznego słownika tytułów*. „Przegląd Ruscystyczny” 3–4, s. 69–85.
- Chlebda W., Dobrotová I. (red.) (2015): *Tematický česko-polsko-ruský a polsko-česko-ruský slovník pohraničí. Tematiczny czesko-polsko-rosyjski i polsko-czesko-rosyjski słownik pogranicza*. Opole.
- Dziamska-Lenart G. (2007): *Frazeologizmy biblijne w nowych słownikach frazeologicznych*. [W:] *Język religijny dawniej i dziś*. T. 3. Red. P. Bortkiewicz, S. Mikołajczak, M. Rybka. Poznań, s. 205–231.
- Godyn J. (1995): „*Od Adama i Ewy zaczynać*”. *Mały słownik biblizmów języka polskiego*. Warszawa.
- Hauck R. (1997): „*Ангел*” в чешской, русской и немецкой фразеологии. [W:] *Problemy frazeologii europejskiej*. T. 2: *Frazeologia i religia*. Red. A. M. Lewicki, W. Chlebda. Warszawa, s. 309–319.
- Koziara S. (2001): *Frazeologia biblijna w języku polskim*. Kraków.
- Koziara S. (2009): *Tradycyjne biblizmy a nowe polskie przekłady Pisma Świętego (ujęcie filologiczno-normatywne)*. Kraków.
- Koziara S. (2012): *Tradycyjna frazeologia biblijna a nowe przekłady Pisma Świętego w języku polskim (na przykładzie tłumaczeń Ewangelii św. Mateusza)*. [W:] *Problemy frazeologii europejskiej*. T. 9. Red. A. M. Lewicki. Lublin, s. 9–22.
- Koziara S. (2015): *Szkice z polskiej frazeologii biblijnej*. Łask.
- Krajczarz M. (2012): *O różnicach pomiędzy niderlandzkimi i polskimi frazeologizmami pochodzenia biblijnego*. [W:] *Problemy frazeologii europejskiej*. T. 9. Red. A. M. Lewicki. Lublin, s. 23–50.
- Krauss H. (2001): *Skrzydlate słowa biblijne*. Tłum. P. Pachciarek. Warszawa.
- Lewicki A. M. (2003): *Studia z teorii frazeologii*. Łask.
- Lewicki R. (2002): *Христианство. Русско-польский словарь. Chrześcijaństwo. Słownik rosyjsko-polski*. Warszawa.
- Oleśkiewicz A. (2007): *Europa języków. Związki frazeologiczne o proveniencji biblijnej i antycznej w europejskiej wspólnocie słownikowej*. Kraków.
- Ouředník P. (1994): *Aniž jest co nového pod sluncem*. Praha.
- Popławski E. (2014): *Frazytmy z biblijnymi nazwami osobowymi w gwarach polskich*. Kraków.
- Rajnochová N. (2009): *Из опыта работы над русско-чешским словарем библеизмов. (Проблема несоответствия библейских текстов)*. [W:] „*Wort – Text – Zeit*”. *Phraseologische Einheiten in traditionellen und neuen wissenschaftlichen Paradigmen*. „Greifswalder Beiträge zur Slawistik” IX, s. 85–86.
- Rutkowski M. (2012): *Słownik metafor i konotacji nazw własnych*. Olsztyn.
- Schäfer H. (2004): *Biblische Redensarten und Sprichwörter*. Hünfelden.
- Sendek R. (2007): *Studia z frazeologii bułgarskiej i macedońskiej*. Kraków.
- Sikorska E. (1979): *Polska i angielska frazeologia pochodzenia biblijnego*. „Prace Filologiczne” 29, s. 67–84.
- Sosiński M. (2009): *Fraseología comparada del polaco y del español*. Warszawa.
- Stěpanova L. (2004): *Česká a ruská frazeologie. Diachronní aspekty*. Olomouc.
- Szpila G. (2014): *Znajomość przysłów wśród polskich studentów – minimum paremiologiczne*. „Literatura Ludowa”, s. 87–101.
- Walter H., Mokienko V. (2009): *Deutsch-russisches Wörterbuch biblischer Phraseologismen. Mit historisch-etimologischen Kommentaren*. Greifswald.
- Walter H., Komorowska E., Krzanowska A. et al. (2010): *Deutsch-polnisches Wörterbuch biblischer Phraseologismen mit historisch-etimologischen Kommentaren*. Szczecin–Greifswald.
- Zowczak M. (2013): *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*. Toruń.

- Жолобова А. О. (2005): *Фразеологические единицы библейского происхождения в английском, испанском и русском языках*. Online: <https://static.freereferats.ru/_avtoreferats/01002852081.pdf>, dostęp: 21.03. 2020.
- Колесов В.В. (1994): *Славянорусский и церковнославянский в древних переводах Евангелия*. [W:] *Переводы Библии и их значение в развитии духовной культуры славян*. Санкт-Петербург, s. 23–30.
- Лилич Г. А., Мокиенко В. М., Степанова Л. И. (1993): *Библеизмы в русском, чешском и словацком литературных языках*. „Вестник Санкт-Петербургского государственного университета”. Серия 2, вып. 3. № 16, s. 51–59.
- Мокиенко В. М., Лилич Г. А., Трофимкина О. И. (2010): *Толковый словарь библейских выражений и слов*. Москва.
- Степанова Л. (1997): *К вопросу о библейских неологизмах*. [W:] *Problemy frazeologii europejskiej*. T. 2: *Frazeologia i religia*. Red. A. M. Lewicki, W. Chlebda. Warszawa, s. 137–143.