

Ku modelowi konfrontatywnego badania języka prawosławia i katolicyzmu

VIARA MALDJIEVA*

Praca stanowi wstępną próbę ogólnego nakreślenia modelu konfrontatywnego badania języka prawosławia i katolicyzmu obejmującego jego podstawowe aspekty.

1. Badanie konfrontatywne rozumiane jest jako typ porównania języków, w którym obiekty porównania – języki przedmiotowe (języki naturalne) – są równouprawnione. Inaczej mówiąc, żaden z nich nie jest traktowany jako wyjściowy, czyli taki, którego formy językowe stanowią swoisty pryzmat, przez który oglądane są formy drugiego (docelowego) języka¹. Równouprawnienie badanych obiektów zapewnia zastosowanie *tertium comparationis* (podstawa do porównania), które nie jest ufundowane na formach któregokolwiek z porównywanych obiektów. Oznacza to, że badanie jest ukierunkowane na pierwszym etapie od treści ku formie, natomiast dopiero na drugim etapie

* <https://orcid.org/0000-0003-4727-5098>, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń, Polska, maldzieva@gmail.com

¹ Jak to ma miejsce w porównaniu kontrastycznym. Por. Koseska-Toszewa 1991.

uwzględniane są formalne charakterystyki wykładników danych treści, czyli badanie ma kierunek od formy ku treści.

Tertium comparationis badania konfrontatywnego określane jest jako semantyczny język-pośrednik. Określenie *tertium comparationis* jako język jest uzasadnione tym, że składa się z jednostek (semantycznych) i reguł ich łączenia².

2. Obiektami porównania w konfrontatywnym badaniu kodów religijnych prawosławia i katolicyzmu są zbiory tekstów religijnych. Fakt ten kieruje poszukiwanie „kandydatów” na jednostki języka-pośrednika w stronę takich jednostek tekstowych, które są określone pod względem treści, charakteryzują się pewnym stałym wyposażeniem treściowym. Za takie można uznać gatunki tekstów religijnych.

2.0. Wśród badaczy języka religijnego brak jednomyślności w rozumieniu zarówno samego języka religijnego³, jak i w ślad za tym – gatunku języka religijnego. Twierdzenie, co do którego wszyscy się zgadzają, a mianowicie że jest to język obsługujący komunikację religijną z centralnym dla niej przyjęciem obecności *sacrum* i relacji człowieka z nim, wymaga doprecyzowania dla interesującego nas w tym miejscu dyskursu chrześcijańskiego. Istotny dla charakterystyki treści, a tym samym także form językowych, jest osobowy charakter relacji religijnej, z którą „wiąże się istnienie szczególnego typu interakcji, której podstawą są odniesienia osoby ludzkiej do transcendentnego Ty” (Wojtak 2016: 159). Dalsze wyodrębnienie funkcjonalnych typów komunikacji religijnej możliwe jest na podstawie układu uczestników w niej, który rzutuje na językowy kształt wypowiedzi religijnej. Jak zaznacza Maria Wojtak, streszczając tezy licznych badaczy:

Skoro komunikację człowieka ze sferą *sacrum* rozpoczyna Bóg, to bardzo ważnym centrum dyskursywnym staje się zbiór wypowiedzi traktowanych jako Boży komunikat. W przypadku polskiej wspólnoty (choć oczywiście nie tylko) takimi komunikatami są Biblia i ugruntowany dzięki jej translacjom styl biblijny. Drugim, nie mniej istotnym, centrum staje się kult, a więc Eucharystia, sakramenty, wypowiedzi modlitewne oraz takie teksty doktrynalne i katechetyczne, które funkcjonują w ramach kultu lub

² Szerzej o tym: Koseska-Toszewa 1991.

³ W literaturze przedmiotu występują różne określenia, które są mniej lub bardziej bliskoznaczne; język religijny, język sakralny, odmiana religijna, styl religijny, dyskurs religijny.

stanowią składnik zatwierdzonej przez Kościół formy pobożności indywidualnej (Wojtak 2016: 159)⁴.

2.1. Metodologiczny wymóg przyporządkowania treściom form językowych (wykładników) na drugim etapie konfrontacji nasuwa konieczność dokonania już na etapie ustalania inwentarza gatunków takiego podziału tekstów religijnych, który byłby relewantny ze względu na narzędzia ich obserwacji i analizy.

W tym miejscu oparto się na propozycji zawartej w pracy ks. Marka Chmielewskiego (2006)⁵, która została zmodyfikowana. Ze względu na metody analizy semantyki i formy językowej tekstów religijnych warto wstępnie podzielić je na dwie wielkie grupy: analityczno-systematyzujące i empiryczne.

2.1.1. Teksty analityczno-systematyzujące zawierają uporządkowany (zhierarchizowany) opis pojęć konstytuujących treść danej duchowości/doktryny; często ich częścią są taksonomiczne (logiczne) definicje tych pojęć oparte na cechach koniecznych i wystarczających. Nawet jeśli definicji logicznej nie ma, obserwacja budowy i znaczenia zdań w tekście pozwala pojęcia te jednoznacznie wyodrębnić, ponieważ ich nazwy mają wyznaczony wprost zakres, ich znaczenie nie wymaga uzupełnienia treściami konotowanymi wydobytymi z kontekstu, nie są też uwikłane w symboliczne konteksty. Z pewnym uproszczeniem teksty tego typu można nazwać „opisem językowym”. Metodą analizy mającej na celu ustalenie charakterystyki semantycznej byłaby tu analiza struktur semantycznych tekstu, rozumianych jako struktury predykatowo-argumentowe⁶.

2.1.2. Teksty empiryczne wymagają innego podejścia. Elementy treści religijnych przez nie komunikowanych mogą zostać wydobyte dopiero na drodze takiej obserwacji, która je ustala (niejako odtwarza, rekonstruuje). One bowiem rzadko kiedy są zdefiniowane wprost, często natomiast są ukryte w utrwalonych kontekstach użycia wyrażen jako konotatywne składniki znaczenia, są wyrażone metaforycznie lub są reprezentowane przez symbole (językowe). Dla nich także charakterystyczne jest mocne skorelowanie z rytuałem,

⁴ Por. zacytowane tam prace badaczy typologii tekstów kultowych.

⁵ Autor wykorzystuje podział zaproponowany przez Alvaro Huerga OP (por. Huerga 1966).

⁶ Semantykę zdaniową wychodzącą od pojęciowych struktur predykatowo-argumentowych rozwinął w swoich pracach Stanisław Karolak. Por. np. Karolak 2002.

a więc badanie wymaga uwzględnienia tego, co bywa określane jako dane przyjęzykowe⁷. I znowu, uciekając się do pewnego uproszczenia, zawartość tych tekstów można by określić jako „językowy obraz duchowości/doktryny”. Metodą analizy mającej na celu ustalenie charakterystyki semantycznej byłaby tu metoda rekonstrukcji obrazu językowego za pomocą definicji kognitywnej (por. Bartmiński 2009a).

W tym miejscu należy poczynić następujące zastrzeżenie: zaproponowany podział jest umowny, ponieważ poza nielicznymi wyjątkami nie ma „czystych typów” tekstów – można mówić jedynie o tekstach, w których dany typ ma znaczną przewagę, co oznacza, że mogą w nim występować fragmenty należące do drugiego typu.

2.1.3. W następnej kolejności wzorców gatunkowych, wyodrębnionych ze względu – najogólniej mówiąc – na charakterystykę komunikacyjną i na odniesienie do wspomnianego wyżej centrum dyskursywnego, jakim są teksty biblijne i liturgiczne (por. Zdunkiewicz-Jedynak 2008: 108 i n.), można przyporządkować jednej z dwóch grup tekstów, w których wzorce te mają swoją realizację.

Tak więc do tekstów analityczno-systematyzujących należałoby zaliczyć gatunki naukowo-teologiczne i urzędowe (dokumenty kościelne o charakterze prawnym i administracyjnym, np. Kodeks prawa kanonicznego; por. Zdunkiewicz-Jedynak 2008: 109).

Do tekstów empirycznych zaliczają się pozostałe gatunki, które można scharakteryzować ze względu na typ interakcji z *sacrum* jako:

- uobecniające, objawiające *sacrum* (wypowiedzi prorockie, teksty objawień, akty przepowiadania kościelnego – kazania, homilie, nauki rekolekcyjne);
- sprawcze mocą *sacrum* (akty sakramentalne, błogosławieństwa);
- przywołujące *sacrum* na świadka (przysięgi, akty strzeliste, pozdrowienia);
- adresowane do *sacrum* (modlitwy-prośby, modlitwy-dziękczynienia, modlitwy-wyznania wiary, modlitwy-pochwały, modlitwy-przepraszania);

⁷ Pełna rekonstrukcja świata duchowego wymagałaby również uwzględnienia danych „przyjęzykowych”: skorelowanych z językiem skonwencjonalizowanych z a c h o w a ń (rytuałów) „będących wyrazem społecznie utrwalonej wiedzy o świecie, wspólnej nadawcy i odbiorcy, wiedzy, która związana jest z przekonaniami i wierzeniami” (Bartmiński 2009b: 14), bez której niemożliwa jest interpretacja wypowiedzi (por. Bartmiński 2010) – zwłaszcza w zakresie religii.

– te, w których *sacrum* jest przedmiotem kontemplacji (świadczenia, teksty poetyckie o tematyce religijnej, komentarze liturgiczne) (por. Zdunkiewicz-Jedynak 2014).

2.2. Po ustaleniu inwentarzy gatunków w prawosławnym i katolickim dyskursie religijnym można przystąpić do porównania – na pierwszym etapie pod kątem ich składu. Nawet wstępna obserwacja pozwala wychwycić pewne różnice, które rzeczywistość religijna na Wschodzie i Zachodzie generuje⁸, np.:

– brak Magisterium w prawosławiu pociąga za sobą brak tekstów Urzędu Nauczycielskiego i związanych z nimi gatunków typu: encyklika, adhortacja, *motu proprio* etc.;

– inne rozumienie mistyki w prawosławiu: mistyka łączy się ściśle z teologią (systematyczną) i liturgią; zjednoczenie zaś z Bogiem, osiągnięte na drodze poznania teologicznego i wspólnej modlitwy, liturgii, jest tajemnicą Boga i duszy, stąd w prawosławiu unika się publicznego relacjonowania życia wewnętrznego (por. Bułgakow 1992; Ogórek 2005); pociąga to za sobą brak gatunków typu: autobiografia duchowa, korespondencja z kierownikami duchowymi, relacja z przeżyć religijno-duchowych.

2.2.1. Charakterystyka gatunków pod względem treści obejmowałaby semantykę podstawowych dla tekstów danego gatunku grup pojęć. Analiza ich treści pozwala stwierdzić różnice doktrynalne w przypadku tożsamych terminów o różniącej się treści (np. ‘łaska’, ‘Trójca’, ‘Duch Święty’, ‘energie’ etc.). Porównanie siatki pojęć z kolei wydobywa te, które są nieobecne w jednej doktrynie (takie jak np. ‘czyściec’, ‘wniebowzięcie’ w doktrynie prawosławnej⁹). Drugi aspekt analizy semantycznej skupiałby się na porównaniu symboli

⁸ Różnice te tak ujmuje N. A. Berdiajew: „В Православии христианство не было так рационализировано, как оно было рационализировано на Западе в Католичестве при помощи Аристотеля и воззрений греческого интеллектуализма. Доктрины никогда не приобретали в нем такого священного значения, и догматы не были прикованы к обязательным интеллектуальным богословским учениям, а понимались прежде всего как мистические факты. [...] Православию чужд рационализм и юризм, чужд всякий норматизм. Православная Церковь не определима в рациональных понятиях, она понятна лишь для живущих в ней, для приобщенных к ее духовному опыту. Мистические типы христианства не подлежат никаким интеллектуальным определениям, они также не имеют признаков юридических, как не имеют признаков и рациональных. Подлинное православное богословствование есть богословствование духовно-опытное. Православие почти не имеет схоластических учебников” (Бердяев 1952: 78).

⁹ Ciekawych obserwacji w tej materii dostarcza historia adaptacji znanego na Zachodzie dzieła włoskiego teatyna Lorenzo Scupoliego *Walka duchowa* (*Combattimento spirituale*) na Wschodzie – naj-

(symboliczności) w jednym i drugim kodzie wyznaniowym. Przedmiotem badania byłyby wyobrażenia – w naszym wypadku językowe – przedmiotów, które są traktowane jako reprezentanty innych wyobrażeń w ramach większego układu znaków (por. Bartmiński 2009c). Tak obok ‘słońca’ jako symbolu Boga w tekście Pisma Świętego wchodziłby tu (związany z tym) symbol Matki Bożej – ‘gwiazda zaranna’ oraz inne symbole pochodzenia biblijnego i niebiblijnego (takie jak ‘krzak gorejący’ czy inne symbole Matki Bożej, w które obfituje np. akatyst).

2.2.2. Aspekt bardzo istotny dla charakterystyki treści poszczególnych gatunków i ich porównania to intertekstualność. Tak jest, ponieważ w interpretacji nie można oddzielić tekstów religijnych od dogmatyki, która jest bardziej czy mniej bezpośrednim przedmiotem ich treści (por. Чевела 2008), co z kolei oznacza również bardziej czy mniej bezpośrednie odniesienie do archetypicznego tekstu Pisma Świętego¹⁰. Do „parametrów” intertekstualnej charakterystyki i typologii gatunków można zaliczyć:

- odniesienia do Pisma Świętego;
- odniesienia do tekstów Tradycji (np. Ojców Kościoła);
- odniesienia do dogmatyki.

pierw na obszarze greckim przez Nikodema ze Świętej Góry Athos (*‘Ο Ἀόρατος Πόλεμος*), a potem na obszarze rosyjskim przez Teofana Rekluzę (Невидимая брань). Doświadczenie duchowe św. Nikodema pozwoliło mu docenić mądrość zawartą w książce, bogate doświadczenie postępowania na drodze doskonałości wewnętrznej i wzór czynnej pobożności. Zechciał on przekazać to duchowe bogactwo czytelnikowi prawosławnemu po usunięciu niewielkich różnic dogmatycznych i eklezjalnych. Teofan Pustelnik zaczął tłumaczyć *‘Ο Ἀόρατος Πόλεμος* z języka greckiego i kiedy przekład był prawie ukończony, dowiedział się, że książka jest pochodzenia zachodniego. Wtedy zaczął odważniej ingerować w tekst i opublikował swoją redakcję. W efekcie tekst Teofana bardziej się różni od tekstu św. Nikodema niż tekst św. Nikodema od tekstu Scupoliego. Redagując, Teofan usuwa wszystkie wyrażenia nawiązujące do sformułowań teologicznych tradycji katolickiej (np. nigdy nie mówi o medytacji jako formie modlitwy myślniej). Tak więc w celu adaptacji tekstu katolickiego do prawosławnej wrażliwości/recepcji św. Nikodem m.in.: usuwa miejsca, w których mówi się o *czyścicu* lub o *kulcie Najświętszego Serca Pana Jezusa*; *zamienia obrazy na ikony*. Jeśli św. Nikodem jednak zachowuje bez zmian niektóre katolickie wyrażenia, to mnich Teofan skrupulatnie je usuwa: *usuwa wszystkie (zachowane przez Nikodema) miejsca, w których mówi się o wystarczającej łasce*; *usuwa wzmianki o zasługach Chrystusa i świętych*; *zastępuje zadośćuczynienie za grzechy – oczyszczeniem pokutą (очищение покаянием)*. Por. Maldjewa (w druku).

¹⁰ Wspomniano o tym wyżej (2.0.). Hans-Georg Gadamer mówi o czymś takim jak „hermeneutyka religijno-dogmatyczna”, mając na myśli właśnie szukanie i odczytywanie podczas analizy wszelkich odniesień biblijnych i dogmatycznych, które zalicza do istoty tekstów religijnych. Por. Чевела 2008: 199.

Wskaźniki zawarte w tekście ujawniają relacje intertekstualne i decydują o ich istnieniu. Anna Majkiewicz¹¹ wyróżnia cztery stopnie-wskaźniki ujawnienia relacji intertekstualnych:

- elementarne (cytaty jawne mianowane);
- eksplicytne (cytaty jawne, ale niemianowane);
- implicytne (cytaty niemianowane, ale obecne przez różne sygnały intertekstualne, jak np. wątki z biografii autora lub motywy rozproszone po całym tekście);
- niejawne (nie są w żaden sposób zasygnalizowane, istnieją tylko wtedy, gdy czytelnik je zauważy, co jest uwarunkowane jego kompetencją – są to np. kryptocytaty, czyli cytaty, których wprowadzenie do tekstu nie zostało w żaden sposób zaznaczone).

2.2.3. Porównanie inwentarzy gatunków pozwala zarejestrować pewne procesy prowadzące do zmian w ich składzie. W dyskursie religijnym mogą pojawiać się i znikać gatunki, a istniejące gatunki mogą ulegać modyfikacjom pod względem tematów i treści. Tak np. zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie nie powstają nowe żywoty świętych¹². W katolicyzmie odnotowuje się powstanie w ramach praktyk „inkulturacyjnych” wobec komercjalizacji kultury takich gatunków jak reklama religijna, mem religijny, slogan religijny (por. Zdunkiewicz-Jedynak 2007; 2010; 2016). Tak np. tematyczne i treściowe modyfikacje obserwuje się w rosyjskim¹³ prawosławnym akatyście (por.

¹¹ Są to typy wyróżnione na użytek praktyki przekładu, ale przydatne w proponowanej tu analizie jako oparte na wskaźnikach tekstowych. Por. Majkiewicz 2008.

¹² Swoistym dowodem na archaiczność gatunku może być fakt wykorzystania go w bułgarskiej powieści *Antychryst* Emiliana Staneva. Jej akcja toczy się w XIV wieku, u schyłku drugiego państwa bułgarskiego i początku panowania tureckiego. Okres ten jest okresem zarazem upadku politycznego i ożywienia religijnego, szerzenia się z jednej strony ruchu ascetyczno-mistycznego – hesychazmu, z drugiej – ruchów dualistycznych adamitów, bogumiłów i warlaamitów. Ten pierwszy, wsparty mecenatem cara, zaowocował powstaniem i krótkim, lecz wspaniałym rozwojem piśmienniczej szkoły tyrnowskiej, w której rozwinęło się piśmiennictwo religijne poprzez hesychazm ściśle powiązane z piśmiennictwem bizantyńskim. Do najbardziej reprezentowanych gatunków ówczesnej literatury należały hagiografie twórczo rozwijające wzorce z X wieku. Rozwinął się też własny styl szkoły tyrnowskiej, charakteryzujący się bogactwem wymyślnych ozdób retorycznych, nazywany *pletienie sloves* (‘splatanie słów’). Powieść Staneva ma kształt kompozycyjny i językowy właśnie XIV-wiecznego żywotu, którego bohaterem jest główna postać powieści – mnich Monasteru Kilifarewskiego Teofil.

¹³ Zarówno w przypadku ustalenia normy gatunkowej, jak i jej ewentualnych modyfikacji badanie powinno uwzględniać możliwe różnice między dyskursami prawosławnych kościołów autokefalicznych.

np. Akatyst dziękczynny¹⁴) i w katolickich litaniiach (por. np. Litanía o pokorę, Litanía dziękczynna¹⁵).

¹⁴ Akatyst jest nabożeństwem złożonym z pieśni pochwalnych ku czci Chrystusa, Maryi lub świętych, odmawianym lub śpiewanym na stojąco. Jest rodzajem hymnu liturgicznego, sławiącego Jezusa Chrystusa, Bogurodzicę lub świętych Pańskich, zwłaszcza męczenników. Należy do gatunku poezji liturgicznej, określanego jako kontakion. Składa się z 24 strof (12 ikosów i 12 kontakionów) ułożonych w formie akrostychu (każda strofa zaczyna się od kolejnej litery alfabetu greckiego). Strofy zostały podzielone na cztery równe części (*stasis*) (Por. *Leksykon...* 2002: 40). Акафист благодарственный „Слава Богу за всё” (Akatyst dziękczynny) powstał w latach 30. XX wieku. Metropolita Trifon (Turkestanow) (1861–1934) napisał go niedługo przed śmiercią jako swój duchowy testament. „Chwała Bogu za wszystko” – w tych słowach zawarł doświadczenie duchowe rosyjskiej Cerkwi z najtrudniejszych lat prześladowań po rewolucji październikowej. Były to słowa wypowiediane przez niewinnie skazanych na śmierć kapłanów.

„Akatyst dziękczynny” ma klasyczną strukturę, jest jednak napisany w języku rosyjskim (w odróżnieniu od tradycyjnych rosyjskich akatystów układanych w języku cerkiewnosłowiańskim) i to nie jest jedyna cecha, która odróżnia go od klasycznego akatysty. Opis na stronie „Акафистник” (<<https://akafistnik.ru/god/akafist-blagodarstvennyj-slava-bogu-za-vse/>>) wymienia m.in. takie jego specyficzne cechy: „Необходимо отметить, что, в отличие от классических акафистов, где число херетизмов в каждом икосе всегда равняется 12 и они всегда спарены, в акафисте «Слава Богу за все» херетизмы никогда не объединяются в ритмико – рифмованные или логические пары. Отсутствие парных херетизмов делает невозможным исполнение акафиста нараспев, как это принято в Русской Церкви (когда поются только 2,4 или 6 пар херетизмов и рефрен), что может свидетельствовать о том, что акафист «Слава Богу за все» мыслился Высокопреосвященнейшим автором как личная молитва, предназначенная для келейного чтения. [...]”

Еще одной характерной чертой благодарственного акафиста митрополита Трифона (Туркестанова) является отсутствие четко выраженного акростиха или т.н. акростишных слов, которые перешли в классические русские акафисты из Акафиста Пресвятой Богородице. Автор не связывает себя условностями, но свободно изливает свои молитвенные славословия, что создает впечатление абсолютно свободного, не скованного формальностью, разговора с Богом – Отцом. [...]

Но самой заметной i, наверное, самой спорной отличительной особенностью благодарственного акафиста является его язык: акафист написан классическим русским языком. Автор не стремится стилизовать свою речь под церковнославянский язык, избегая мертвящей шаблонности. Он просто стремится благодарить i славословить на простом языке, привычном ему i его современникам. В тексте практически нет славянизмов, они вставлены всего несколько раз для придания речи возвышенности ... или являются устойчивыми выражениями, часто употребляемыми в богослужебной практике i поэтому являющимися частью художественного замысла автора”.

¹⁵ W swojej klasycznej formie litanía to modlitwa mająca postać dialogu, złożona z szeregu pochwalnych inwokacji, skierowanych do Boga lub świętych, wypowiedianych przez kapłana, diakona lub kantora, połączonych z powtarzaniem przez wiernych wezwaniem o wstawienie i opiekę (najczęściej „Módl się za nami”). Współczesne litanie są swoistym opisem stanu duchowego człowieka, który w różnych potrzebach zwraca się do Boga.

Tak np. w „Litanii pokory” (autorstwa kard. Rafaela Merry del Val, współpracownika św. Piusa X) czytamy: *Od lęku przed upokorzeniem – wybaw mnie, Panie./ Od lęku przed wzgardą./ Od lęku przed odtrącaniem./ Od lęku przed oszczerstwami./ Od lęku przed popadnięciem w zapomnienie./ Od lęku przed wymianiem./ Od lęku przed podejrzeniami./ Od lęku przed obelgami./ Od lęku przed opuszczeniem./ Od lęku przed odrzuceniem [...] (tekst według: <http://www.plomienpanski.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=9729:litania-pokory&catid=56:kcik-modlitewny&Itemid=103>).*

2.3. Kolejny etap porównania, w którym zmienia się kierunek opisu (od formy ku treści), obejmuje językową charakterystykę gatunków wchodzących w skład porównywanych inwentarzy. W tym zakresie porównanie wymaga ustalenia norm gatunkowych (zwłaszcza w ich części strukturalno-językowej). Warto w tym miejscu odnotować, że różnice w normach gatunkowych ekwiwalentnych pod względem funkcjonalnym gatunków dają się zauważyć szczególnie w przekładzie tekstów z jednego na drugi kod wyznaniowy.

Na porównanie właściwości językowych składa się charakterystyka ogólna i szczegółowa zestawianych gatunków.

2.3.1. W ramach charakterystyki ogólnej gatunki byłyby zestawiane według obecności i natężenia¹⁶ cech języka biblijnego w leksyce, morfologii, składni. Chodzi o takie cechy jak np. wymienione przez Dorota Zdunkiewicz-Jedynak: semityzmy leksykalne, biblijne nazwy własne (osobowe, geograficzne), połączenia wyrazowe i stałe formuły językowe w leksyce, przewaga parataksy nad hipotaksą, polisyndeton, nadużywanie zaimka dzierżawczego, przestawny (postpozycyjny) szyk przydawki przymiotnikowej i zaimkowej dzierżawczej, paralelizm w składni, pleonastyczne struktury składniowe (Zdunkiewicz-Jedynak 2008: 109).

2.3.2. Charakterystyka szczegółowa z kolei odbywałaby się na zasadzie „diagnostycznych” zestawów i uwzględniałaby cechy językowe typu wymienionych niżej:

„Litania wdzięczności” (autorstwa ks. bpa Damiana Bryła) z kolei zawiera m.in. takie inwokacje: *Za stworzenie mnie na obraz Twój i przeznaczenie do nadprzyrodzonego celu – dziękuję Ci, Boże! Za obdarowanie mnie duszą nieśmiertelną i uczynienie ją zdolną do poznania i uwielbiania Cię wiecznie./ Za przeznaczenie mi Anioła ku straży i obronie mojej./ Za powołanie mnie do Wiary świętej katolickiej./ Za wyżywienie i zachowanie mnie do dnia dzisiejszego./ Za opatrzenie mnie darami do zbawienia pomocnymi./ Za zachowanie mnie od różnych niebezpieczeństw duszy i ciała./ Za wszystkie łaski i dobrodziejstwa przyrodzone i nadprzyrodzone./ Za wszystkie upomnienia ojcowskie./ Za wszystkie łaski i dobrodziejstwa Twoje, jeszcze przeze mnie nie poznane./ Za wszystkie łaski, jakie masz zamiar udzielić mi w przyszłości [...]* (tekst według: <<https://www.centrumopatrznosci.pl/litania-dziekczynna/>>).

¹⁶ Termin „natężenie cechy” pozostaje niezdefiniowany, ale w tym miejscu został użyty jako intuicyjnie jasny. Chodzi o dopuszczalną częstotliwość występowania danego elementu, na którą ostatecznych dowodów mogą dostarczyć jedynie statystyczne badania tekstów. Tak np. porównanie bułgarskiego tekstu, o którym była mowa wyżej (por. przyp. 12) z tekstem rosyjskiego przekładu pokazuje, że przy tych samych możliwościach strukturalnych języków oryginału i przekładu oraz wspólnej tradycji obserwuje się występowanie większej liczby złożeń w przekładzie rosyjskim, a więc w miejscach, w których w oryginale ich nie ma. Należy zdawać sobie sprawę z tego, że ilościowe różnice są związane również z preferencjami tłumacza, ale niewątpliwie nie miały on tego wyboru, gdyby nie właśnie takie, a nie inne dopuszczalne natężenie tej cechy dla danego języka.

2.3.2.1. W leksyce: specjalne nominacje – porównanie kodów wyznaniowych obejmowałyby zestaw tematycznych pól leksykalnych (por. Прохватилова 2008: 115–117¹⁷).

2.3.2.2. W słowotwórstwie: obiektem analizy i porównania byłyby modele słowotwórcze charakterystyczne dla danego kodu. Tak np. w *pletieniu sloves* tradycji Wschodu występuje preferencja pewnych modeli słowotwórczych sprawiająca, że w tekstach obserwuje się:

– dużo złożzeń (będących neologizmami utworzonymi na wzór grecki i kalkami z języka greckiego): najczęściej o dwóch rdzeniach, najczęściej z pierwszym komponentem *благо-*, *бого-*: por. np. ros. i bułg.: *богоугодный/богоугоден*, *благодарный/благодарен*, *великий/велик*, *живоносный/живоносен*, *равноименный/равноименен*, *лицезрящий/лицезрящ* itp.; nawet o trzech rdzeniach (rzadziej), por. np. ros. i bułg.: *богоблагодатный/богоблагодатен*, *многоблагодарен* itp.;

– częste derywaty z *не-*, *без-* (*бес-*), *пре-*, *воз-* (*вос-*) / *въз-*, *все-*, typu np. ros. i bułg.: *незримый/незрим*, *безмолвник/безмълвник*, *пресвятой/пресвят*, *возжелать/възжела*, *всесвятый/всесвят* itp.;

– substantywacje typu np. ros. i bułg.: *тварное/тварно*, *земное/земно*, *потусторонное/отвъдно* itp.

2.3.2.3. W morfologii: opis porównawczy wychodziłby od zestawu „diagnostycznych” form, takich jak:

– formy czasów, por. np. przewaga form czasu teraźniejszego w tekstach (np. homilii) przedstawiających wydarzenia historiozbowcze¹⁸;

– formy trybu rozkazującego, np. użycie form syntetycznych vs analitycznych w różnych gatunkach pragmatycznie uwarunkowane hierarchią nadawcy i odbiorcy; różnice w dystrybucji tych form w dyskursie prawosławia i katolicyzmu mogą być związane też z różnymi tendencjami w komunikacji religijnej (por. niżej 2.3.3.);

– formy osoby sygnalizujące symetryczne vs asymetryczne relacje nadawca–odbiorca: podstawowa opozycja gatunkowa zachodzi w tym zakresie między tekstami typu „ja/ty” (w których nadawca i odbiorca są wyrażeni *explicite*)

¹⁷ Autorka przedstawia m.in. obserwacje dotyczące dystrybucji wyrazów z grupy tematycznej „leksyka sakralno-liturgiczna” w różnych tekstach.

¹⁸ D. Lichaczow określa tę funkcję form czasu teraźniejszego jako „настоящее богословского обобщения” (cyt. za: Прохватилова 2008: 117).

a tekstami typu „on” (w których takich wykładników brak); istotne jest również pragmatycznie umotywowane występowanie form 1 os. l.m. (tzw. *my* inkluzywnego) oraz form 3 os. l.p. z partykułami typu ros. *нѹсть, да* (por. Прохватилова 2008: 118), bułg. *нека, да*, pol. *niech, oby* itp.

Warto również uwzględnić charakterystykę ilościową tekstów pod względem występowania rzeczowników *vs* czasowników¹⁹.

2.3.2.4. W składni: tu porównanie również byłoby oparte na „diagnostycznym” zestawie – tym razem cech (struktur) składniowych. Tak np. składnię wspomnianego już prawosławnego *pletienia sloves* cechuje:

- powtarzanie tej samej konstrukcji składniowej, opartej często na tym samym początku i końcówce (tzw. *homeoteleuton*);
- skomplikowany szyk;
- przestawny szyk podmiotu i dopełnienia w zdaniu typu bułg.: *велика умѣха е той, с бѣс се храни* itp.

Często spotykany w szeregu gatunków w tradycji zachodniej będzie z kolei odziedziczony z łaciny przestawny szyk orzeczenia w zdaniu²⁰.

2.3.2.5. W zakresie budowy tekstów gatunki zarówno w ramach jednego inwentarza, jak i w planie porównawczym mogą się różnić pod względem występowania powtórzenia jako zasady budowy tekstu, a także pod względem występowania amplifikacji (nagromadzenia szczegółowych przykładów zamiast definicji²¹).

Zaproponowane wyżej parametry porównania jedynie ilustrują zasadę „diagnostycznych” zestawów cech. Każdy z tych zestawów powinien być przedmiotem osobnego opracowania.

2.3.3. Porównanie w planie form językowych pozwala uchwycić procesy zachodzące w języku prawosławia i katolicyzmu – zarówno w poszczególnych gatunkach, jak i w całej komunikacji religijnej. W badaniach języka

¹⁹ Tę charakterystykę morfologii prawosławnego (rosyjskiego) „stylu religijnego” odnotowuje np. O. Прохватилова, zaznaczając jednocześnie, że decydujące o specyfice tego stylu jest funkcjonowanie form czasownikowych (por. Прохватилова 2008: 117).

²⁰ Por. przykłady z różnych litanii: *Krwi Chrystusa, przy konaniu w Ogrójcu spływająca na ziemię, [...] Krwi Chrystusa, wszelkiej chwały i czci najgodniejsza, / Św. Franciszku, znamionami Męki Jezusowej ozdobiony, [...] Św. Franciszku, mocą czynienia cudów obdarzony, [...] Św. Franciszku, miłością bliźniego przepelniony, [...]. / My grzeszni Ciebie prosimy, wysłuchaj nas, Duchu święty. / Abyś Kościołem Twoim świętym rządzić i zachować go raczył, / Abyś nas w wierze katolickiej utwierdzić raczył, / Abyś nam wytrwałości i męstwa udzielić raczył, / Abyś umysły nasze pragnieniem posiadania nieba natchnąć raczył [...].*

²¹ Charakterystyczne np. dla *pletienia sloves*, ale nie tylko.

religijnego odnotowuje się dwa zgoła przeciwstawne procesy w komunikacji religijnej chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu.

Jak zaznacza badaczka polskiego języka religijnego Dorota Zdunkiewicz-Jedynak:

Zjawiskiem, które wyróżnia komunikację religijną w Kościele na początku XXI wieku, jest **rozchwianie opozycji *sacrum* – *profanum*** – a w konsekwencji stopniowa **neutralizacja opozycji *język sacrum* (język wyłączony z codziennej komunikacji) – *język profanum* (język codzienny, użytkowy)**. Głównym jej przejawem językowym jest ekspansja i amplifikacja elementów stylu potocznego (z tradycyjnego punktu widzenia może to być odbierane jako profanacja). Potoczne formy językowe występowały i w tradycyjnych formach komunikacji religijnej, jednak na peryferiach stylistycznych i z reguły w tych obszarach komunikacji, które zawłaszczone były przez wiernych. [...] Rozróżnienie dyskursów świeckiego/religijnego – traktowanych jako dwa odrębne sposoby mówienia o świecie, w świetle współczesnych przekazów religijnych coraz częściej zaciera się. Dominuje w nich bowiem **dyskurs mieszany** – oba tworzą w nim swoiste **kontinuum**, a nie – jak to było tradycyjnie – opozycję: język, którym mówi się o rzeczywistości nadprzyrodzonej, zbliża się do języka użytkowego²² (Zdunkiewicz-Jedynak 2008: 123).

Odwrotnie jest w prawosławiu, które charakteryzuje zachowawczość przejawiająca się również w języku. Badacze języka rosyjskiego prawosławia²³ odnotowują semantyczne zróżnicowanie *sacrum* – *profanum* nie tylko w tradycyjnych gatunkach, ale – co ciekawsze – również w komunikacji wierzących. Zróżnicowanie to realizuje się na każdym z poziomów systemu językowego. Terminem-kluczem jest tu *dearchaizacja* – „reanimacja” form cerkiewnosłowiańskich na poziomie leksyki, ale też gramatyki (morfologii i składni). W tym ostatnim wypadku chodzi o formy, które naruszają normę gramatyczną, ale zachowują tradycję²⁴. Oto przykłady z poszczególnych kategorii gramatycznych²⁵:

– liczba: *образы* (‘obrazy’) – *образа* (‘ikony’); *учителя* (‘nauczyciele’) – *учителю* (‘ojcowie Kościoła’) (tu różnice morfologiczne są wykładnikiem różnic semantycznych);

²² Proces zacierania różnic między *sacrum* a *profanum* w dyskursie katolicyzmu ma ogólny zasięg, nie obejmuje tylko języka polskiego. Proces jest skorelowany m.in. z pojawieniem się nowych gatunków – por. 2.2.3.

²³ Ogólna tendencja do zachowania różnic między *sacrum* a *profanum* przejawia się w różny sposób i w różnym stopniu w tekstach poszczególnych autokefalicznych Kościołów prawosławnych.

²⁴ Por. Бугаёва 2012: 93; Голик 2012: 283–284.

²⁵ Przytoczone poniżej przykłady na wszystkich poziomach systemu pochodzą z pracy Бугаёва 2012.

– przypadek: cerkiewnosłowiańskie końcówki (*не надейтесь на сыны; угодны Господеву*);

– powrót formy wołacza – nie tylko w odniesieniu do osób, ale i przedmiotów (*Батюшка Николае; О, Цвете несказанной чистоты; Раю мой*);

– odmiana przymotników – użycie tzw. pełnych form (*полные прилагательные*) (*честныя иконы; Честнаго Креста; многая лета*).

Dearchaizacja na poziomie słowotwórstwa przejawia się np. w „reanimacji” przymiotników dzierżawczych utworzonych według wzoru cerkiewnosłowiańskiego, por.: *Христов, адов, Ноев, Господень*²⁶.

W składni wskaźnikiem dearchaizacji są konstrukcje niezgodne z normatywnym rzędem przyimkowym, por. np.: z przyimkiem **о**: *стол о трех ножках; наш о Христе брат, воспитаться о Господе*; z przyimkiem **по**: *по пришествии; по Отче наш следует Трисвятое*²⁷ itp.

Literatura

- Bartmiński J., 2009a, Definicja kognitywna jako narzędzie opisu konotacji. – Tenże, *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin, s. 42–51.
- Bartmiński J., 2009b, O pojęciu językowego obrazu świata. – Tenże, *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin, s. 11–21.
- Bartmiński J., 2009c, *O „Słowniku stereotypów i symboli ludowych”*, URL: http://www.ethnolinguistica-slavica.org/index.php?option=com_content&view=article&id=37:o-sowniku-stereotypow-i-symboli-ludowych&catid=4:2008-12-13-17-04-25&Itemid=3.
- Bartmiński J., 2010, Pojęcie językowego obrazu świata i sposoby jego operacjonalizacji. – *Jaka antropologia literatury jest dzisiaj możliwa?*, red. P. Czaplński, A. Legeżyńska, M. Telicki, Poznań, s. 155–178.
- Chmielewski M., 2006, Zagadnienie języka i metody we współczesnej teologii duchowości, *„Ateneum Kapłańskie”*, t. 147, s. 433–445.
- Huerga A., 1966, Teología espiritual y teología escolástica, *„Revista Española de Teología”*, 26, s. 7–8.
- Karolak S., 2002, *Podstawowe struktury składniowe języka polskiego*, Warszawa.
- Koseska-Toszeva V., 1991, O języku-pośredniku w badaniach konfrontatywnych. – *Problemy teoretyczno-metodologiczne badań konfrontatywnych języków słowiańskich*, red. H. Beličova i in., Warszawa, s. 7–19.

²⁶ Por. Бугаёва 2012: 97.

²⁷ Por. Бугаёва 2012: 95–97.

- Leksykon duchowości katolickiej*, 2002, red. M. Chmielewski, Kraków, s. 988.
- Majkiewicz A., 2008, *Intertekstualność – implikacje dla teorii przekładu*, Warszawa.
- Maldjiewa V., w druku, „Walka duchowa” (*Combattimento spiritual*) Wawrzyńca Scupoliego a „Невидимая брань” (‘Ο ’Αόρατος Πόλεμος) Nikodema ze Świętej Góry Athos i Teofana Rekluza. *Strategie adaptacji tekstu w Kościele Wschodnim*.
- Ogórek P., 2005, Mistyka chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu, „*Życie Duchowe*”, t. 41, URL: <https://deon.pl/wiara/mistyka-chrzescijanskiego-wschodu-i-zachodu,57030> (dostęp: 14.07.2019).
- Wojtak M., 2016, Współczesne modlitewniki na tle przeobrażeń dyskursu religijnego. – *Chrześcijańska kultura, myśl i edukacja*, red. B. Bogolebska, M. Worsowicz, Łódź, s. 153–175, URL: [http://dspace.uni.lodz.pl:8080/xmlui/bitstream/handle/11089/22800/\[153\]-175_Wojtak_Wsp%F3%20czesne%20modlitewniki.pdf;jsessionid=27870EAC1318039F21EECDAA762696A8?sequence=1](http://dspace.uni.lodz.pl:8080/xmlui/bitstream/handle/11089/22800/[153]-175_Wojtak_Wsp%F3%20czesne%20modlitewniki.pdf;jsessionid=27870EAC1318039F21EECDAA762696A8?sequence=1) (dostęp: 22.07.2019).
- Zdunkiewicz-Jedynak D., 2007, Ewangelizacja – nowa w wyrazie. Miejsce języka egzystencjalnego we współczesnych nowych gatunkach religijnych, „*Przegląd Humanistyczny*”, z. 1, s. 173–180.
- Zdunkiewicz-Jedynak D., 2008, *Wykłady ze stylistyki*, Warszawa.
- Zdunkiewicz-Jedynak D., 2010, Jak mówić o Bogu językiem współczesnego świata? O dylematach inkulturacji w języku polskiego Kościoła, „*Studia Salvatoriana Polonica*”, t. 4, s. 87–97.
- Zdunkiewicz-Jedynak D., 2014, Funkcja sakralna w tekstach i w języku. Perspektywa językoznawcy. – *Teolingwistyka II: Funkcje wypowiedzi religijnych*, red. R. Przybylska i W. Przyczyna, Tarnów, s. 21–32.
- Zdunkiewicz-Jedynak D., 2016, Czy zagraża nam język popchrześcijaństwa? O nowych zjawiskach w polskim dyskursie religijnym pierwszych dekad XXI wieku, „*Artes Humanae*”, vol. 1, s. 125–140.
- Акафистник*, URL: <https://akafistnik.ru> (dostęp: 12.08.2019) [Akafistnik, URL: <https://akafistnik.ru>] (date of access: 12.08.2019).
- Бердяев Н. А., 1952, Истина Православия, „*Вестник русского западно-европейского патриаршего экзархата*” (Париж), № 11, с. 4–11, URL: <https://azbyka.ru/istina-pravoslaviya> (dostęp: 6.08.2019) [Berdayev N. A., 1952, Istina Pravoslaviya, „*Vestnik russkogo zapadno-yevropeyskogo patriarshego ekzarkhata*” (Parizh), No 11, s. 4–11, URL: <https://azbyka.ru/istina-pravoslaviya>] (date of access: 6.08.2019).
- Бугаёва И. В., 2012, Грамматические особенности современной речи православных верующих на русском языке. – *Теоллингвистика: меѓународни тематски зборник радова*, ред. А. Гадомский, К. Кончаревић, Београд, с. 91–101. [Bugaëva I. V., 2012, Grammaticheskiye osobennosti sovremennoy rechi pravoslavnykh

- veruyushchikh na russkom yazyke. – *Teolingvistika: međunarodni tematitski zbornik radova*, red. A. Gadowskiy, K. Končarević, Beograd, s. 91–101].
- Булгаков С., прот., *Православие. Очерки учения Православной Церкви*, URL: <https://azbyka.ru/otechnik/novonachalnym/pravoslavie-ocherki-uchenija-pravoslavnoj-tserkvi/> (dostęp: 10.08.2019); tłum. na język polski: Bułgakow S., 1992, *Православие. Зарыс науки Коścioла православного*, przeł. H. Paprocki, Warszawa–Białystok [Bulgakov S., prot., *Pravoslaviye. Ocherki ucheniya Pravoslavnoy Tserkvi*, URL: <https://azbyka.ru/otechnik/novonachalnym/pravoslavie-ocherki-uchenija-pravoslavnoj-tserkvi/> (date of access: 10.08.2019); Polish translation: Bułgakow S., 1992, *Православие. Зарыс науки Коścioла православного*, przeł. H. Paprocki, Warszawa–Białystok].
- Голик М. Н., 2012, Лексичекие особенности современного акафиста. – *Теолингвистика: међународни тематитски зборник радова*, ред. А. Гадомский, К. Кончаревић, Београд, с. 279–285. [Golik M. N., 2012, Leksicheskiye osobennosti sovremennogo akafista. – *Teolingvistika: međunarodni tematitski zbornik radova*, red. A. Gadowskiy, K. Končarević, Beograd, s. 279–285].
- Прохватилова О. А., 2008, Языковые средства религиозного стиля. – *Хрестоматия теолингвистики*, ред. А. Гадомский, Ч. Лапич, Симферополь, с. 113–121. [Prohvatilova O. A., 2008, Yazykovye sredstva religioznogo stilya. – *Khrestomatiya teolingvistiki*, red. A. Gadowskiy, Ch. Lapich, Simferopol', s. 113–121].
- Чевела О. В., 2008, Православная теологическая герменевтика: к постановке проблемы. – *Хрестоматия теолингвистики*, ред. А. Гадомский, Ч. Лапич, Симферополь, с. 197–204. [Chevela O. V., 2008, Pravoslavnaya teologicheskaya germeneytika: k postanovke problemy. – *Khrestomatiya teolingvistiki*, red. A. Gadowskiy, Ch. Lapich, Simferopol', s. 197–204].

Towards a model of confrontative study of the language of Orthodoxy and Catholicism

The work presents a preliminary proposal for a model of confrontative study of the language of Orthodoxy and Catholicism.

A confrontative study refers to a type of comparison in which the objects being compared are equal, that is, the description of none of them is initial. Equality of the studied objects is achieved with the help of *tertium comparationis*, understood as an intermediary language, consisting of units of meaning and relations between them (compatibility rules). When comparing language denomination codes, the intermediary language is built at the level of the text – its units are genres that appear in religious texts.

At the first stage of comparison, directed from meaning to form, a list of genres in the field of two types of texts is determined: analytically-systematizing and

empirical. This division is basic from the point of view of semantics and language form, and thus from the point of view of observation and analysis methods. At this stage, several genres are examined and compared in terms of the concepts and their content that are fundamental to the texts of a given genre, as well as from the point of view of intertextuality essential for religious discourse: references to the Holy Scriptures, Traditions (for example Church Fathers) and dogma. Also at this stage, the processes occurring in the field of the list of genres are investigated: the emergence of new genres and modification of the existing ones.

At the second stage, the object of comparison, directed from form to meaning, is the linguistic characteristic of genres in two aspects: the presence and intensity of feature of the biblical language in lexis, morphology, syntax in a given genre, and its own feature of lexis, morphology, and syntax of individual genres. At this stage, processes in the field of form are also taken into account and relate to the linguistic differentiation of the sacred and secular in Orthodoxy and Catholicism.

Key words: *religious language, confrontative study, Orthodoxy, Catholicism, genres*