
ZIELONOGÓRSKIE SEMINARIA JĘZYKOZNAWCZE
DYSKURSY O PRZESZŁOŚCI. DYSKURSY W PRZESZŁOŚCI

Joanna Kulwicka-Kamińska
Instytut Języka Polskiego UMK
Toruń

INTENSYFIKATORY TREŚCI W DYSKURSIE RELIGIJNYM*



Celem niniejszego opracowania jest wskazanie funkcji intensyfikatorów treści w dyskursie religijnym. Za Marią Wojtak przyjmuję, że dyskurs to:

Sposób zorganizowania ludzkiej aktywności, praktyka komunikacyjna określonej społeczności (wspólnoty), która w trakcie różnorodnych interakcji ustala i uzgadnia istotne dla siebie treści (wizję świata), konserwuje stosowne scenariusze zachowań komunikacyjnych oraz reguły ich wypełniania za pośrednictwem wypowiedzi (i/lub środków niewerbalnych). Dyskurs to zarazem wzorzec zdarzenia komunikacyjnego, jak i sposób jego realizacji¹.

Autorka artykułu *O relacjach dyskursu, stylu, gatunku i tekstu* zwraca przy tym uwagę na osobliwy charakter dyskursu religijnego związany z poszerzeniem go o wymiar transcendentny. Ma to istotny wpływ na parametry dyskursu:

- a) tematykę, gdyż wizja świata ukształtowana jest nie tylko przez człowieka, a w centrum pejzażu aksjologicznego figurują wartości transcendentne,
- b) działania podejmowane przez różne podmioty są sytuowane w ramach misji zbawczej,
- c) role dyskursywne układają się w skomplikowaną konfigurację, co powoduje, że w konkretnych aktach religijnych musi dochodzić do przełączania komunikacyjnego².

Dla podjętych w niniejszym artykule rozważań ważne jest również określone rozumienie tekstu, który w wyżej zarysowanym kontekście „byłby komunikacyjną

* Artykuł powstał w ramach projektu „Tefsir”, grantu Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki, nr 11H 16 0319 84.

¹ M. Wojtak, *O relacjach dyskursu, stylu, gatunku i tekstu*, „Tekst i Dyskurs = Text und Diskurs” 2011, nr 4, s. 70-71.

² *Ibidem*, s. 74-75.

konkretyzacją, odzwierciedlającą w określonym stopniu przestrzeń dyskursywną przez pryzmat gatunku”³.

Podstawę materiałową badań tworzą zatem trzy przekłady Koranu na język polski: tatarski tefsir (2. połowa XVI w.)⁴, tłumaczenie polskich filomatów Ignacego Domeyki i ks. Dionizego Chlewińskiego (1. połowa XIX w.)⁵ oraz przekład Józefa Bielawskiego (1986 r.)⁶, które służą polskiej muzułmańskiej wspólnotie dyskursywnej.

Tatarski tefsir, uznawany przez współczesnych badaczy za przekład Koranu z języka arabskiego na północnokresową odmianę języka polskiego jest prawdopodobnie trzecim z kolei – po łacińskim i opartym na nim tłumaczeniu włoskim – przekładem świętej księgi islamu na język europejski⁷, a zarazem najwcześniejszym (pierwszym) przekładem tej księgi na język słowiański⁸. Powstał w środowisku Tatarów polskich, którzy zapomnieli już języka swoich przodków i języka swoich nabożeństw, a ich mową ojczystą stały się języki słowiańskie (polski i białoruski). W tych językach trzeba było przybliżyć wyznawcom islamu zasady ich religii. Piśmiennictwo religijne miało zapewnić Tatarom utrzymanie odrębności etnicznej i tożsamości kulturowej, którą już w XVI w. identyfikowano wyłącznie poprzez islam⁹.

³ *Ibidem*, s. 71-72.

⁴ Źródłem ekscerpcji jest tefsir z Olity, kopia datowana na 1723 r. Jest to zabytek znajdujący się na Litwie w posiadaniu prywatnym. Tylko część manuskryptu swoją genezą sięga początku XVIII w., choć jego korygowane, uzupełniane bądź dopisane fragmenty pochodzą z XIX w., a dokładnie z 1836 r. (ustalono m.in. na podstawie zapisu z kolofonu).

⁵ Korzystam z niedawno odkrytego fragmentu rękopisu polskich filomatów, tzw. rękopisu z Czombrowa – por. A. Konopacki, J. Kulwicka-Kamińska, C. Łapicz, *Nieznany rękopis polskiego przekładu Koranu*, [w:] *Estetyczne aspekty literatury polskich, białoruskich i litewskich Tatarów (od XVI do XXI w.)*, red. G. Czerwiński, A. Konopacki, Białystok 2015, s. 49-67.

⁶ *Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986.

⁷ Wiadomo, że z inicjatywy Juana de Segovia powstał trójjęzyczny (łacińsko-kastylijsko-arański) przekład Koranu, datowany na 1456 r. Niestety się nie zachował. Jednak niedawno odkryto odrębne marginalia Segovii – por. U. Roth, R.F. Gleis, *Die Spuren der lateinischen Koranübersetzung des Juan de Segovia – alte Probleme und ein neuer Fund*, „Neulateinisches Jahrbuch” 2009, nr 11, s. 109-154; *idem*, *Eine weitere Spur der lateinischen Koranübersetzung des Juan de Segovia*, „Neulateinisches Jahrbuch” 2011, nr 13, s. 221-228; D. Scotto, *‘De pe a pa’. Il Corano trilingue di Juan de Segovia (1456) e la conversione pacifica dei musulmani*, „Rivista di Storia e Letteratura Religiosa” 2012, nr 48/3, s. 515-577; U. Roth, D. Scotto, *Auf der Suche nach der Erbsünde im Koran Die ‘Allegationes de peccatis primi parentis’ des Juan de Segovia*, „Neulateinisches Jahrbuch” 2015, nr 17, s. 181-218.

⁸ Por. A. Gądomski, C. Łapicz, *Teolingwistyka: historia, stan współczesny, perspektywy...*, [w:] *Chrestomatia teolingwistyki*, red. A. Gądomski, C. Łapicz, Symferopol 2008-2009, s. 46; A. Konopacki, *Życie religijne Tatarów na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI-XIX wieku*, Warszawa 2010, s. 135; P. Suter, *Alfurkan Tatarski. Der litauisch-tatarische Koran-Tefsir*, Köln-Weimar-Wien 2004, s. 1-3.

⁹ Za A. Konopacki, *op. cit.*, s. 130.

Recepcja tatarskich tłumaczeń miała jednak wąski zasięg – ograniczony m.in. barierą alfabetu – do kręgu diaspory¹⁰. Tekst polskiego tłumaczenia zapisany został bowiem alfabetem arabskim. Hermetyczność tatarskich przekładów zainspirowała w pierwszej połowie XIX w. dwóch wileńskich filomatów, ks. Dionizego Chlewińskiego oraz Ignacego Domeykę¹¹, którzy

dokonali właściwie pierwszego filologicznego przekładu Koranu na język polski, przyznając jednak, że „jakkolwiek będzie to rzecz niedokładna i niedostateczna, tymczasem jednak odpowie ich [czyli muzułmańskich Tatarów litewsko-polskich] potrzebie, że sami siebie rozumieć będą”¹².

W drugiej połowie XX w. nastąpił w Europie wyraźny wzrost zainteresowania sprawami islamu i Koranem, związany m.in. z napływem ludności wyznania muzułmańskiego. Tłumaczenia Koranu, które odpowiadałyby potrzebom współczesnego odbiorcy, podjął się arabista Józef Bielawski. Jego przekład stanowi owoc ośmioletniej pracy, poprzedzonej długoletnimi zainteresowaniami autora religią islamu, kulturą arabską i samym Koranem. Został wydany przez Państwowy Instytut Wydawniczy w 1986 r. Jego podstawą jest oryginał arabski, oparty na edycji kairskiej, ustalonej w 1923 r.¹³

W artykule skoncentrowano się na funkcji perswazyjnej muzułmańskich tekstów religijnych, warunkującej obecność wypowiedzi nacechowanych modalnie. Kod religijny cechuje otwartość i polisemia. Językowi religii i kultu obce jest dążenie do jednoznaczności, monosemii, mówienia wprost. Stąd wyraża się on przez analogię, porównanie, metonimię, metaforę, mówienie poza asercją. Słownictwo wyspecjalizowane, typowe dla dyskursu religijnego zyskuje dodatkowe wsparcie w postaci leksyki nazywającej wartości, a także słownictwa wolitywnego, nakłaniającego, perswazyjnego oraz emotywnego. Wszystkie te składniki razem organizują przestrzeń sakralną tekstu religijnego¹⁴.

W tworzeniu „ramy modalnej” dyskursu religijnego znaczącą rolę odgrywają przymiotniki i imiesłowy oraz przysłówki. Pełnią one kilka skorelowanych funkcji:

¹⁰ Por. P. Suter, *op. cit.*, s. 126 – parafrazując – „Tatarski Koran-Tefsir był używany tylko w wąskim kręgu wyznawców Allaha, co było podyktowane m.in. użyciem pisma arabskiego, pisma ich religijnej tradycji”.

¹¹ Do końca XX w. uważano, że jest to tłumaczenie Jana Murzy-Buczackiego, wydane w Warszawie w 1858 r. Przełomowe w tym zakresie były prace Z. Wójcika, *Filomacki przekład Alkoranu dla Tatarów nowogródzkich*, „Literatura Ludowa” XXXIX, 1995, nr 3, s. 15-28 i T. Bairašauskaitė, *Lietuvos totoriai XIX amžiuje*, Vilnius 1996.

¹² C. Łapicz, *Chrześcijańsko-muzułmańska interferencja religijna w rękopisach Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego*, [w:] *Lietuvos Didžiosios Kuni-gaikštystes kalbos, kultūros ir raštijos tradicijos*, Vilnius 2009, s. 303.

¹³ Por. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2007, s. 80.

¹⁴ J. Kulwicka-Kamińska, *Przekład terminologii religijnej islamu w polskich tłumaczeniach Koranu na tle biblijnej tradycji translatorycznej*, Toruń 2013, s. 168.

- 1) syntaktyczną – tworzą derywaty składniowe (skupienia) i są składnikami frazeologii – wchodzi w skład wyrażen i peryfraz terminów teologicznych;
- 2) semantyczną i stylotwórczą – są wykładnikiem i sygnalizatorem dyskursu sakralnego;
- 3) pragmatyczną – służą wyrażeniu ocen i wartości związanych z opisywaną rzeczywistością, włączają opisywaną rzeczywistość w aksjologiczny system kultury, występując w szeregu lub stosowane wymiennie z wyrazami nacechowanymi aksjologicznie i emotywnie oraz słownictwem nakłaniającym (na zasadzie postulowanej ekwiwalencji)¹⁵.

Analizie tekstologicznej poddano surę LXXI „Noe”. Jest to jedna z krótszych sur, obecna we wszystkich wymienionych w artykule przekładach¹⁶.

Przedmiotem badań są użyte w niej środki językowe służące intensyfikacji treści na poziomie formalnej (gramatycznej i syntaktycznej) oraz semantycznej struktury wypowiedzenia. Potęgują one ekspresję wypowiedzi i kierują uwagę odbiorcy na treść całego wypowiedzenia lub na jego elementy. Część tych środków jest obecna (zakodowana) w oryginale arabskim, część zaś stanowi inwencję tłumaczy. W artykule zwrócono uwagę zarówno na sposoby ekwiwalencji tych wykładników języka arabskiego, którym przypisać można funkcję intensyfikującą przekazywane treści, jak również na intensyfikatory dodane przez translatorów. Współtworzą i kształtują one styl tekstu koranicznego, na który – zgodnie z klasyczną definicją stylu – składają się osadzone w dyskursie środki, stanowiące kulturowe dziedzictwo mobilne i zmienne, a więc złożone przede wszystkim z form o wyrazistym nacechowaniu (konwencjonalnie przypisywane danemu stylowi, czyli z nim identyfikowane), oraz środki, dobierane z innych zasobów języka i stające się razem tworzywem wypowiedzi, reprezentującej określony dyskurs i gatunek¹⁷.

Na przykładzie sury LXXI wskazano zatem – na każdym z poziomów języka – wykładniki formalnej struktury wypowiedzenia i sposoby ich wyrażania w tekście tłumaczonym, w tym wyrażenia funkcyjne, definiowane jako „wyrażenia leksykalne zdolne do modyfikowania znaczenia innych jednostek leksykalnych pod względem ilościowym, tj. intensyfikowania ich znaczenia”¹⁸. Pełnią one funkcję intratekstualną. Nie opisują świata. Są niesamodzielne składniowo, zwykle nieodmienne.

¹⁵ Za I. Winiarską, *Słownictwo religijne polskiego kalwinizmu od XVI do XVIII wieku na tle terminologii katolickiej*, Warszawa 2004, s. 152-153.

¹⁶ Należy dodać, że odnaleziony kilka lat temu rękopis filomackiego tłumaczenia Koranu (tzw. rękopis z Czombrowa) zawiera tylko 26 sur końcowych (LXIX-LXXI oraz od LXXXIX do CXI), a więc najkrótszych. Niektóre z nich liczą zaledwie 3-4 ajaty.

¹⁷ *Ibidem*, s. 73.

¹⁸ D. Bałabaniak, B. Mitrenga, *Polskie intensyfikatory w ujęciu historycznym*, Katowice 2015, s. 7.

Do obecnych w oryginale arabskim środków ekspresji należy reduplikacja. Odnosi się ona do różnych poziomów języka: morfologicznego, syntaktycznego, leksykalnego. Ze względu na niewielką liczbę środków słowotwórczych w języku arabskim zdarza się, że reduplikacja zastępuje determinanty jakościowe i ilościowe, wyrażane w innych językach przez odrębne kategorie morfologiczne, np. przysłówka¹⁹. Powtarzanie identycznych elementów fonologicznych, morfologicznych, leksykalnych i składniowych jest wyróżnikiem stylu koranicznego. Ma wpływ na kohezję i koherencję tekstu.

Na płaszczyźnie morfologii środkiem słowotwórczym, służącym intensyfikacji treści jest np. geminacja. Jak twierdzi El Zarka:

W morfologii nomen zarówno klasycznego, jak i współczesnego języka arabskiego podwojenie środkowej spółgłoski rdzennej rzeczownika i przymiotnika może oznaczać intensywność danej cechy, jej powtarzalność lub stan ciągły²⁰.

W surze LXXI można wskazać, np. (w. 10)²¹ ar. *ġaffārun*²², użyte w odniesieniu do Boga, a eksplikowane za pomocą wyrażenia: *z̄bawicel ḡżexow* oraz za pomocą frazy, potwierdzającej intensywność znaczenia arabskiego źródłosłowu: *i pewne z̄bawi was od ḡżexow* (TAL), a także wyrażane przez zdanie podmiotowe: *Pan ieŃt miłosier-ny* (KF) oraz zdanie z interpunkcją wykrzyknikową: *On jest przebaczący!* (KB); (w. 11) ar. *ġannatun*²³, oddawane jako: *ogrodi i sadi ũrożene* (TAL), *ogrody* (KF i KB); (w. 11) ar. *midrārun*²⁴, tłumaczone jako: *według potrebi* (TAL), *obfity* (KF i KB); (w. 27) ar. *kaffārun*²⁵, przekładane jako: *blendnij* (TAL), *pokolenie zepsute* (KF), *niewier-ny* (KB); (w. 6) ar. *firārun*²⁶, wyrażane przez nazwy czynności: *uciekać* (TAL), *oddalać się* (KF), *oddalenie* (KB); (w. 22) ar. *kubbārun*²⁷, tłumaczone jako *wielki* (TAL, KB); (w. 24) ar. *dalālun*²⁸, którego odpowiednikami są nominacje rzeczownikowe: *(co dalej) ũ grex ũ blond* (TAL), *ciemnota* (KF), *zabłądzenie* (KB). W celu ich jak najwierniejszego oddania tłumacze posłużyli się środkami leksykalnymi o znaczeniu zbliżonym do

¹⁹ U. Maas, *Syntactic Reduplication in Arabic*, [w:] *Studies on Reduplication*, red. B. Hurch, Berlin 2005, s. 403 – cyt. za E. Górska, *Intensyfikacja treści we współczesnym arabskim języku literackim*, Kraków 2015, s. 64.

²⁰ D. El Zarka, *On the Borderline of Reduplication: Geminatio and Other Consonant Doubling in Arabic Verbal Morphology*, [w:] *Studies on Reduplication*, s. 373-374 – cyt. za E. Górska, *op. cit.*, s. 25.

²¹ Podano numery werseŃów LXXI sury, zgodnie z tłumaczeniem Bielawskiego.

²² J. Danecki, J. Kozłowska, *Słownik arabsko-polski*, Warszawa 1996, s. 555 – por. ar. *ġafara* (I) ‘przebaczać, wybaczać’, stąd ar. *ġaffārun* ‘ten, który wybacza’.

²³ *Ibidem*, s. 264 – 1. ‘sad’; 2. ‘raj’.

²⁴ *Ibidem*, s. 334 – por. ar. *darra* (II) 1. ‘obficie płynąć, łać się, ciec’; 2. ‘obfitować, stąd ar. *midrārun* ‘obfitość’.

²⁵ *Ibidem*, s. 624 – por. ar. *kafara* ‘nie wierzyć (w Boga)’; ‘być niewiernym’, stąd ar. *kaffārun* ‘niewierzący’.

²⁶ *Ibidem*, s. 567 ‘ucieczka’.

²⁷ *Ibidem*, s. 617 – por. *kubbara* (II) 1. ‘powiększać, zwiększać, robić powiększenia’; 2. ‘przesadzać’; 3. ‘intensyfikować’, stąd ar. *kubbārun* ‘wielki’.

²⁸ *Ibidem*, s. 493 – 1. ‘zabłądzenie, zbłąkanie’; 2. ‘błąd, pomyłka’.

arabskiej podstawy. Uwagę zwracają ekwiwalenty ar. *ġaffārūn* w tatarskim tefsirze, którego translatorzy uwypuklili znaczenie przymiotu Boga przez użycie operatora modalnego *pewnie* (stpol. ‘niewątpliwie, na pewno, bez wątplenia’) i powtórzenie treści wypowiedzenia, oraz w KB, gdzie wypowiedzeniu towarzyszy interpunkcja wykrzyknikowa. Z kolei znaczenie ar. *ġannatun* tatarscy tłumacze objaśnili jako *ogrody* i *sady urodzajne*, a sens ar. *midrārūn* podkreślili za pomocą wyrażenia *według potrzeby* (por. *i pośle ź neba na was deżż według potrebi*), które poza znaczeniem miary zawiera też sem ‘cel’. Na uwagę zasługują ponadto odpowiedniki ar. *kaffārūn*. Są to wyrazy o znaczeniu pejoratywnym: *błądny*, *pokolenie zepsute*, *niewierny*, z których największy ładunek emocjonalny można przypisać połączeniu *pokolenie zepsute* (KF). Z kolei w celu oddania intensywności znaczenia ar. *ḍalālūn* Tatarzy użyli operatora modyfikacji treściowej *co dalej* i powtórzenia synonimicznych wyrażen przyimkowych: *w grzech*, *w błąd*, natomiast filomaci posłużyli się augmentativum *ciemnota*.

Szczególnym przypadkiem reduplikacji są formy czasownikowe, zwłaszcza z klas II, XI i XIV. W analizowanym tekście obecne są czasowniki z klas IV i VIII, użyte w trybie rozkazującym, np. (w. 3) ar. *ittaqā*²⁹, co w tłumaczeniach jest wyrażone za pomocą imperativu *bójcie się go* (TAL, KF, KB) z interpunkcją wykrzyknikową (KF i KB); (w. 21) ar. *ittaba*³⁰, oddane jako formy trybu oznajmującego: *pójść za* (TAL, KB), *usłuchać* (KF) i użyte w czasie przeszłym, np. (w. 24) ar. *aḍalla*³¹, przetłumaczone jako: *zwieść* (TAL, KF), *wprowadzić w błąd* (KB) i (w. 27) *zwieść* (TAL), *zepsuć* (KF), *wprowadzić w zabłądzenie* (KB) oraz (w. 7) ar. *aşarra*³², tłumaczone jako: *ustawiczne niwernymi bili* (TAL), *(oni) trzymają się błędu* (KF), *i trwali w uporze* (KB). Translatorzy szczególnie uwypuklili znaczenie dwóch ostatnich czasowników. Ar. *aḍalla* Tatarzy oddali jako *zwieść*, a filomaci jako *zepsuć*, natomiast sens ar. *aşarra* wszyscy tłumacze eksplikowali za pomocą zwrotów o znaczeniu pejoratywnym. W tefsirze posłużono się ponadto intensyfikatorem *ustawicznie* ‘ciągle, nieprzerwanie’.

Podwojenie spółgłoski charakteryzuje także tryb emfaticzny arabskiego czasownika. Służy on wyrażaniu stanowczych stwierdzeń, obietnic, przysięg etc.³³ W surze LXXI można również wskazać tego typu formy z sufiksem *-anna*, np. (w. 23) ar. *lā taḍarunna ālihata-kum*, oddawane jako: *ne rūcajce bogi waša* (TAL), *Nieopuszczajcie (wołali Oni) bogów wafzych* (KF), *Nie pozostawiajcie waszych bóstw!* (KB). Forma *taḍarunna* została powtórzona w dalszej części tego wersetu i przetłumaczona jako: *i owšem xwalce [...]* (TAL), *Bądźcie wierni [...]* (KF), *Nie pozostawiajcie ani [...]* (KB).

²⁹ *Ibidem*, s. 26 – 1. ‘strzec się, wystrzegać się’; 2. ‘unikać, stronić; bać się’.

³⁰ *Ibidem*, s. 24 – 1. ‘następować po, być (robić coś) po’; 2. ‘śledzić, obserwować, chodzić za kims’.

³¹ *Ibidem*, s. 74 ‘oszukiwać, wprowadzać w błąd; błędzić’.

³² *Ibidem*, s. 71 – 1. ‘upierać się (przy czymś), nastawać, naprzykrzać się, być natrętnym’; 2. ‘mieć mocne postanowienie’.

³³ E. Górńska, *op. cit.*, s. 28.

W języku polskim – według E. Górskiej – emfazę można wyrazić tylko w sposób leksykalny za pomocą modalnego operatora modyfikacji treściowej (por. *owšem* w tefsirze) oraz interpunkcji (por. wykrzyknik w KB)³⁴. W KF są to formy trybu rozkazującego wzmożone parentezą *wołali Oni*.

Powtarzać się też mogą sufiksy fleksyjne, np. (w. 1) ar. *adābun alimūn*, co tłumacze oddają jako: *menka serca palonca* (TAL), *dzień zemsty* (KF), *kara bolesna* (KB); (w. 2) ar. *nađirun mubīnun*, wyrażane przez: *straściciel jawnij* (TAL), *śługa, którego wam Bóg przysyła* (KF), *jawnie ostrzegający* (KB), jak również paradygmaty, np. nagromadzenie czasowników w 2. osobie l. mn. rodzaju męskiego trybu rozkazującego: (w. 3) ar. *u'budū l-laha wa-ittaqū-hu wa-aṭī'ūni*, tłumaczone za pomocą form trybu życzącego i rozkazującego: *abi śe klanali i służyli bogū allahu (a ni inšim) i bojce śe go i bonzce posłušni (naūcce mojej)* (TAL), *Służcie Panu i bójcie się go, a mnie słuchajcie* (KF), *Czczycie Boga i bójcie się Go, i słuchajcie mnie!* (KB); (w. 27) ar. *fāğiran kaffāran*, eksplikowane jako: *blendnij* (TAL), *pokolenie przestępne i zepsute* (KF), *rozpustnik i niewierny* (KB); (w. 5) ar. *laylan wa-nahāran*, wyrażane jako: *co noc i co zen* (TAL), *noc i dzień* (KB); (w. 4) ar. *ağalin musamman* – rzeczownik i imiesłów (w formie dopełniacza rodzaju męskiego) o zbliżonym znaczeniu, co dodatkowo podkreśla nieuchronność Sądu Ostatecznego objaśnione przez tłumaczy jako: *čas (wam) naznaczony* (TAL), *czas oznaczony* (KF), *określony termin* (KB). Ich treść można zatem oddać za pomocą środków leksykalnych. Ładunek emocjonalny niosą ze sobą zwłaszcza wyrażenia tefsirowe – por. *męka serca paląca, straszyciel jawny*, ale też obecne w KF, np. *pokolenie przestępne i zepsute*. Ar. wyrażenie *laylan wa-nahāran* ‘dniami i nocą’ ma już w języku arabskim znaczenie intensyfikujące treść wypowiedzenia. W Koranie odnosi się do nieustannego nawracania niewiernych przez Noego.

W świętej księdze islamu współwystępują również podobnie brzmiące wyrazy – powtórzenia o charakterze polisemicznym, homonimy, powtórzenia oparte na tym samym rdzeniu lub jego aliteracji, jak też na zbliżonym ośrodku konstrukcji. Odnosi się do nich pojęcie paronomazji³⁵.

Wśród przykładów można wskazać accusativus masdaru orzeczenia zdania – por. (w. 7) ar. *wa-istakbarū istikbāran*, tłumaczone jako: *i podnieśli śe w pixa gardośc (n-xconc przyjmować imān³⁶) w gardośc welka* (TAL), *a okazują tylko dumę i upor* (KF), *i okazywali niezmierną dumę* (KB); (w. 9) ar. *wa-asrartu isrāran*, eksplikowane jako: *wziwalem [...] milčk'em tajemno* (TAL), *Gorliwość moia skrycie [...] dotykała (ich)* (KF), *i mówiłem (im) w wielkiej tajemnicy* (KB); (w. 17) ar. *anbata-kum nabātan*, oddawane przez: *zrozil was (od źemi) jako daje paśna* (stp. ‘pastwisko’ TAL), *waf (wszystkich)*

³⁴ Por. *ibidem*.

³⁵ Por. *ibidem*, s. 64.

³⁶ Ar. *imān* ‘wiara’.

ukształcił (z Ziemi) (KF), spowodował, iż wyrosliście (z ziemi) jak rośliny (KB); (w. 18) ar. *wa-juhriġu-kum iħrāġan*, wyrażone przez: *i wiproważi was znowo z nej wipraważenem* (TAL), *i znów was zniey wyprowadzi* (KF), *i wyprowadzi znowu niezawodnie* (KB); (w. 22) ar. *wa-makarū makran kubbāran*, tłumaczone jako *i wiżonzali štūk i welk'e* (priwozili do bed balwannici štūk i welk'e [do] ūklamane) (TAL), *poprzysięgli zgubę moję* (KF), *knuli wielką chytrość* (KB). Masdary są trudne do przetłumaczenia. Rzadko stosuje się powtórzenia. Wyjątkiem jest tatarski tefsir, w którym arabskie konstrukcje są często kalkowane, stąd fraza *wyprowadzi was wyprowadzeniem*, wzmocniona przez operator presupozycji *znowu*. Filomaci i Józef Bielawski również go używali, zastępując nim tożsamy semantycznie derywat. Uniknięciu powtórzeń służą także wyrazy bliskoznaczne, np. *milczkiem tajemnie* (tefsir), *duma i upór* (KF). W tefsirze mimo użycia form synonimicznych – *pycha gardość* zintensyfikowano treść wypowiedzenia przez dodanie wyrażenia *gardość wielka*. Znaczenie wyrazu bywa bowiem wzmocniane epitetami – por. *niezmierna дума* (KB), *wielka tajemnica* (KB). Intensywność znaczenia ar. *wa-makarū makran kubbāran* 'i planowali wielki plan' jest w tefsirze wyrażana za pomocą bliskoznacznych: *wyrządzać sztuki wielkie, przywozić do bied, do uklamania*. Ponadto wyeksplikowano podmiot *bałwannicy* (pejoratywne określenie niewierzących). Masdar wyrażany jest w tłumaczeniu także przez porównania, np. *zrodził was jako daje pasznię* (TAL), *spowodował, iż wyrosliście jak rośliny* (KB).

Są też inne przykłady występowania wyrazów współrzdennych, np.:

- a) w zdaniu współrzdennie złożonym podmiot drugiego zdania oparty jest na tym samym rdzeniu, co orzeczenie pierwszego zdania – por. (w. 5-6) ar. *da'awtu [...] du'āi*, tłumaczone jako: *wziwałem [...] (ne prispożyłem jix) wżiwanem* (TAL), *nauczałem [...] moia gorliwość (posłużyła jm) [...] (KF), Wzywałem [...] moje wezwanie (zwiąkszyło tylko ich)* (KB);
- b) wyrazy o tym samym rdzeniu są obecne w sąsiadujących zdaniach jednego wersetu: (w. 10) ar. *istaġfirū [...] inna-hu kāna ġaffāran* o następującej ekwiwalencji: *kajse <kajce> sé i proście o odpūścene gżexow (boga waszego) pewne on jest zbawicel gżexow (i pewne zbawi was od gżexow)* (TAL), *wzywajcie miłośierdzia (nieba), Pan ieŃt miłośierny* (KF), *Proście o przebaczenie (waszego Pana)! Zaprawdę, On jest przebaczący!* (KB);
- c) wyrazy o tym samym rdzeniu są obecne w zdaniach, opartych na dwu lub więcej orzeczeniach, np. (w. 11) ar. *wa-yaġ'al la-kum ġannatin wa-yaġ'al la-kum anhāran*, eksplikowane jako: *i ūcini dla was (ogrodi i sadi ūrożene) i wćini dla was (żeki znowū cekoncemi)* (TAL), *da wam (ogrody i strumyki)* (KF), *On przygotowuje dla was (ogrody). On przygotowuje dla was (rzeki)* (KB); (w. 16) ar. *wa-ġā'ala [...] wa-ġā'ala [...] – i ūcinil (wam mešonc dla weŃ potrebi i Ńwietla) i ūcinil (słonca poxożonca Ńweci)* (TAL), *On*

zawiesił (na niebie księżyc) [...] (KF), *I jak umieścił [...] uczynił [...]* (KB); (w. 23) ar. *lā tađarunna [...] wa-lā tađarunna*, tłumaczone jako: *ne rúcajce (bogi waša) i owšem xwalce [...]* (TAL), *Nieopuľzczajcie (wołali Oni bogow wašzych) Bąđźcie wierni [...]* (KF), *Nie pozostawiajcie (waszych bóstw)! Nie pozostawiajcie ani [...]*! (KB), a w kolejnych zdaniach użyto innych form gramatycznych tego czasownika – por. ar. *lā tađar* ‘nie zostawiaj’, ar. *in tađar-hum* ‘jeśli zostawisz ich’.

Przytoczone przykłady reduplikacji są trudne do wyrażenia. W tłumaczeniu oddaje się je przez powtórzenia dosłowne, np. te same formy czasownika, derywaty tożsame semantycznie, formacje współrdzenne lub powtórzenia paralelne, np. synonimy. W KF posłużono się zaś odpowiednikiem metaforycznym: *nauczałem – moia gorliwość*. W KB wypowiedzenia opatrzone dodatkowo wykrzyknikami. W tłumaczeniach zastosowano również anaforę, np. *i uczyni dla was [...]* i *uczyni dla was [...]* (TAL), *On przygotowuje dla was [...]*. *On przygotowuje dla was [...]* (KB).

Reduplikacje są obecne również w warstwie leksykalnej – por. rozpoczynanie koranicznych wersetów ar. partykułą *inna* (na s. 12 omówiono sposób jej przekładu); (w. 8-9) ar. spójnikiem *tumma*, co translatorzy oddają jako: *a potim* (TAL), *następnie* (KB); (w. 16 i 28) ar. spójnikiem *wa*, tłumaczonym jako: (w. 16) *i*, (w. 28) *a* (TAL, KB) czy umieszczanie na początku zdania adresatywów, np. (w. 5, 21, 26, 28) ar. *rabb-ī*, co jest przekładane jako: *boże mój* (TAL), *pane boże* (tefsir), *boże* (tefsir), *Panie* (KF), *Panie mój!* (KB). W ich tłumaczeniu często wykorzystuje się anaforę. Warto ponadto zwrócić uwagę na zdania arabskie ze spójnikiem *wa*. Jego ekwiwalentami są w języku polskim spójniki *a*, *i*, występujące głównie w funkcji nawiązującej – jako wskaźniki kontynuacji (rozpoczynanie nimi zdań wpływa na rytmiczność tekstu – nawiązuje do literatury oralnej, do języka potocznego). W tatarskim tefsirze obecne są parataktyczne ciągi grup nominalnych. Są to połączenia polisyndetyczne wykorzystujące spójnik *wa* oddawany przez spójniki *i* lub *a* (zgodnie z polską składnią – por. stpol. literatura religijna XV i XVI w. oraz przekłady biblijne), przecinek i połączenia asyndetyczne, tj. bezspójnikowe – tłumaczone zgodnie z tekstem arabskim.

W surze LXXI występują także powtórzenia leksykalne w sąsiadujących ze sobą zdaniach, np. zaimków osobowych i dzierżawczych w obrębie jednego zdania i/lub w zdaniach po sobie następujących, np. (w. 4) ar. *kum* – por. *zbawi was od gżexew wašix odwróci wam wekū do časū wam naznačonego* (TAL), *On wam przebaczy grzechi wafze, dozwoli wam dokączyć wafz zawod* (KF), *On wam przebaczy wasze grzechy i da wam zwłokę do określonego terminu* (KB), spójników, np. (w. 23) ar. *walā* – por. *ani też* (TAL), *ani* (KB), a także poszczególnych wyrazów, np. (w. 4) ar. *ağalun i ağalun l-lahi* – por. *do časū wam naznačonego pewne čas bożij* (TAL), *i da wam zwłokę do określonego terminu. Lecz kiedy nadejdzie termin Boga* (KB) i szeregu wyrazów o tym

samym rdzeniu, np. (w. 28) ar. *mūminan wa-lilmūminīna wal-mūmināti*, tłumaczone jako: **weroncix menżow i učin laska dla weroncix menżow i dla weroncix niewiest** (TAL), jako **wierny, i wierzącym – mężczyznom i kobietom!** (KB).

Wyrażenia nacechowane emocjonalnie: błogosławieństwo, modlitwa, przekleństwo są wyrażane przez formy aspektu (perfectum) lub trybu (indicativus)³⁷. Ich ekspresja związana jest ze znaczeniem. Dominuje w tej funkcji perfectum. W oryginale ar. obecne jest wyrażenie *law kuntum ta'lamūna* (w. 4), które tłumacze trafnie zidentyfikowali – por. *żebyście wi bili tego wiedome* (TAL), *gdybyście to znali!* (KF), *O, gdybyście wiedzieli!* (KB). Użyli zatem operatorów ekspresywno-impresywnych o funkcji życzącej i wykrzyknika. W oryginale arabskim optativ występuje tylko dwa razy.

Znaczenie trybu czasownika wzmacnia ar. partykuła *li*-³⁸. Jako przykłady można podać (w. 7) ar. *li-tağfira* (*li-* + *ğafara* ‘przebaczać, wybaczać’) przetłumaczone jako zdanie życzące: *abiś še źmilował* (TAL), *żeby się uciekali do miłosierdzia Boskiego* (KF), *abyś Ty im przebaczył* (KB) oraz (w. 20) ar. *litaslukū* (*li-* + *salaka* ‘iść drogą, podróżować, zmierzać’) eksplikowane jako: *dla xoženā pewnej (drogami)* (TAL), *abyście chodzili (szerokimi drogami)* (KB), natomiast w KF ekwiwalentem jest metafora: *Ta wędrownikowi rozwija wygodne drogi*.

Funkcję perswazyjną pełni również tryb rozkazujący. W surze LXXI obecnych jest sześć czasowników w formie imperatywnej. Są one wyrażane w tłumaczeniach za pomocą rozkaźników z interpunkcją wykrzyknikową (z najwyższą frekwencją w KB), np. (w. 1) ar. *andir* tłumaczone jest jako: *głos moje pogróżki* (KF), *ostrzegaj [...]* (KB), wyjątkowo w tefsirze jako tryb oznajmujący: *rzekł*; (w. 3) ar. *u'budū l-laha wa-ittaqū-hu wa-aṭī'ūni* oddawane za pomocą trybu życzącego i rozkazującego (por. s. 8); (w. 28) ar. *iğfir li* tłumaczone jako formy imperativu – por.: *zbaw (gżexow) mojix (i rodzicow mojix)* (TAL), *przebacz mnie, przebacz (dzieciom mojm)* (KF) *Przebacz mi (i moim rodzicom)* (KB) etc. W KF powtórzono rozkaźnik w celu wzmocnienia wypowiedzenia.

Funkcję intensyfikującą wypowiedź bądź jej części pełnią w języku arabskim partykuły. Partykuła *ʿa* w połączeniu z partykułami przeczącymi *lā* i *mā* może intensyfikować znaczenie frazy – por. (w. 15) ar. *alam taraw*, tłumaczone jako: *ne wizice (jako stwoził bōg sedem nebos sklepone jedno na drugim)* (TAL), *Czyż niewidzicie (jako stworzył siedmioro nieboj, które się zawieraią w ich wielkich obszarach?)* (KF), *Czyż nie widzieliście (jak Bóg stworzył siedem niebios, nałożonych warstwami?)* (KB), co filomaci i Bielawski wyrazili przez dodanie partykuły wzmacniającej. Również partykuła *yā* ma znaczenie intensyfikujące, gdy poprzedza ją rzeczownik nieosobowy – por. (w. 2) ar. *yāqawmi* eksplikowane jako: *lūże moje* (TAL), *Ludy (rzekł Noe)* (KF), *O ludu mój!* (KB). W KF wtrącenie *rzekł Noe* osłabia rozkaz, natomiast w KB jest on wyrażony

³⁷ E. Górska, *op. cit.*, s. 29.

³⁸ *Ibidem*, s. 48.

za pomocą wołacza „o” i wykrzyknika. Partykułą wzmacniającą, która podkreśla znaczenie podmiotu w bierniku, jest *inna*. Jest ona obecna na początku znakomitej większości koranicznych wersetów. Analogicznie rzecz się ma z surą LXXI. W tefsirze jest z reguły wyrażana za pomocą operatorów modalnych: *zapewne, pewne*. W KB jest to operator *zaprawdę*. W KF przeważnie nie jest tłumaczona.

Zachwyt, podziw, zdumienie są wyrażane za pomocą klasycznej konstrukcji, zbudowanej z partykuły *mā*, która poprzedza stałą formę o paradygmacie *ʾafʿala* i obiekt podziwu w bierniku³⁹, np. (w. 13) ar. *mā la-kum lā tarġūna lillahi waqāran* – por. *coż wam stało że (ni żądacie lask i bożej) i nie welbice jego* (TAL), *Dla czegoż macie rozpaczać o Boskiej dobroci?* (KF), *Dlaczego nie spodziewacie się od Boga wielkoduszności?* (KB).

Funkcję ekspresywną może pełnić również inwersyjny szyk zdania, np. umieszczenie podmiotu lub dopełnienia na początku zdania – por. (w. 17) ar. *wal-lahu an-bata-kum*, tłumaczone jako: *i pan bóg zrozcił was* (TAL), *On waf (wszystkich) ukształcił* (KF), *I Bóg spowodował, iż wyrosliście* (KB) czy (w. 19) ar. *wal-lahu ġaʿala*, oddawane przez: *ten bóg co ućinił* (TAL), *Rozwinął* (KF), *I Bóg uczynił dla was* (KB). Tym samym podkreśla się znaczenie podmiotu. W tefsirze w tym celu użyto operatora o funkcji deiktycznej.

Treść tłumaczonego tekstu jest modyfikowana także dzięki wprowadzaniu wypowiedzeń niewystępujących w oryginalnym Koranie, co służy podkreśleniu, wzmocnieniu czy wyjaśnieniu sensu przekazu. Tego typu dopowiedzenia dominują w tefsirze, np. (w. 3) *abi še klanali i słuźili bogū allahu a ni inšim i bojce še go i bonzce posluśni naućce* mojej; (w. 5) *zapewne ja wźiwalem do wieri*; (w. 6) *ūcekali od imanū*; (w. 7) *zaticali palcami swojimi ūši swoje iżbi ne slišeli wźiwane mojego*; (w. 7) *ale oni ūstawićne niwernimi bili*; (w. 8) *wźiwalem jawno na glos, a potim ja jix wźiwalem jawno i milć'em tajemno ni pomogło nic*; (w. 12) *żeki znowū cekoncemi*; (w. 20) *dla xoženā pewnej drogami rŭżnemi wprawo i wlewo*; (w. 21) *na škoda priśleġo Źiwota*; (w. 23) *xwalce wudde welć ix balwanōw*. Zwracają uwagę elementy języka potocznego, co jest charakterystyczne dla dyskursu religijnego, który charakteryzuje przełączanie kodów. Dopowiedzenia zdarzają się również w KF, np. (w. 4) *Skoro czať oznaczony przyidzie, wy niebędziecie mogli przedłużyć go na iedną chwilę*. Ważną rolę odgrywają tu intensyfikatory, np. operator presupozycji: (w. 18) *a potim was naterminowal znowū do nej* (TAL), operatory modyfikacji treściowej: (w. 23) *i owšem xwalce wudde*; (w. 24) *tilko co dalej ū grex ū blond* (TAL) czy kwantyfikatory, np. (w. 6) *tilko wśistko ūcekali* (TAL), (w. 17) *On waf wszystkich ukształcił z Ziemi* (KF). Nagromadzenie słownictwa emocjonalnie nacechowanego powoduje, że przekład zyskuje wymiar pragmatyczny.

³⁹ *Ibidem*, s. 125.

Do modalnych wykładników dyskursu religijnego należy również słownictwo nazywające w najogólniejszych kategoriach postawę przyjęcia i aprobaty (lub odrzucenia i dezaprobaty) rzeczywistości transcendentnej. Jako przykłady można podać nominacje osób wierzących – por. (w. 27) *śługi twoji* (TAL), *śługi twoje* (KF), *Twoje śługi* (KB); (w. 28) *weronci menżowe, weronce niewiesti* (TAL), *wierni* (KF), *wierny, wierzący – mężczyźni i kobiety* (KB) i niewierzących – por. (w. 28) *kriwdnici* (TAL), *niesprawiedliwi* (KB); (w. 26) *newerniki* (TAL), *niewierni* (KF, KB); (w. 27) *blendnij* (TAL), *pokolenie przestępne i zepsute* (KF), *rozpustnik i niewierny* (KB).

Reasumując, intensyfikacja treści nadająca wypowiedzeniu charakter perswazyjny jest immanentną cechą dyskursu religijnego. Najbliższy pod tym względem oryginałowi i wykorzystujący pełnię środków językowo-stylistycznych jest tefsir. Tatarski rękopis oddziałuje na czytelnika poprzez perswazję, praktycyzm⁴⁰ (por. renesansową szkołę przekładu Erazma z Rotterdamu oraz Pico della Mirandoli). Rękopis czombrowski przypomina z kolei epicką opowieść. Jego treść jest rozbudowana, często o terminologię związaną z religią chrześcijańską, np. (w. 1) *Nadałem Noemu dostojność Apostoła*; (w. 7) *żeby się uciekali do miłosierdzia Boskiego*; (w. 8) *Oznanmiłem im otwarcie twoje przykazania*; (w. 10) *wzywajcie miłosierdzia nieba*; (w. 26) *Noe taką uczynił modlitwę do Boga*; (w. 28) *wiernym którzy weszli do Arki* etc. Przekład ten charakteryzuje – większa niż w porównywanych tłumaczeniach – metaforyczność przekazu, np. (w. 9) *Gorliwość moja skrycie i jawnie dotykała ich*; (w. 10) *Głos mój wołał na nich*; (w. 25) *Potop zemścił się zaich grzechi*; (w. 16) *zawiesił na niebie (uczynił) księżyc*; (w. 19) *Rozwinął pod nogami wafzemi (uczynił dla was) Ziemię nakształt Kobierca*; (w. 24) *a ciemnota ich iefzcie zwiększyła się*; (w. 26) *Panie niech na ziemi żadna pamiętka niewiernych niezostanie*. W tłumaczeniu Bielawskiego często wykorzystywanym środkiem stylistycznym jest anafora. Pod tym względem zdarzają się odstępstwa od ar. oryginału – por. na przykład wersety 11-12, rozpoczynające się podmiotem *On* nieeksplicywanym w oryginalnym Koranie. Ponadto intensyfikacja treści jest tu najczęściej wyrażana za pomocą interpunkcji (wykrzykniki)⁴¹.

Źródła

KB – *Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986.

KF – rękopis z Czombrowa (fragmenty).

TAL – *Tefsir* z 1723 r., przechowywany w zbiorach prywatnych na Litwie.

⁴⁰ Zob. zasady renesansowego przekładu Biblii – m.in. Erazm z Rotterdamu, *Metoda prawdziwej teologii*, [w:] *idem, Trzy rozprawy*, przekł. i oprac. J. Domański, Warszawa 1990.

⁴¹ Warto nadmienić, że w tatarskim tefsirze – analogicznie do ar. oryginału – nie ma znaków interpunkcyjnych.

Bibliografia

- Bairauskaitė T., *Lietuvos totoriai XIX amžiuje*, Vilnius 1996.
- Bałabaniak D., Mitrenga B., *Polskie intensyfikatory w ujęciu historycznym*, Katowice 2015.
- Danecki J., *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2007.
- El Zarka D., *On the Borderline of Reduplication: Gemination and Other Consonant Doubling in Arabic Verbal Morphology*, [w:] *Studies on Reduplication*, red. B. Hurch, Berlin 2005, s. 369-394.
- Erazm z Rotterdamu, *Metoda prawdziwej teologii*, [w:] Erazm z Rotterdamu, *Trzy rozprawy*, przekł. i oprac. J. Domański, Warszawa 1990.
- Gadomski A., Łapicz C., *Teolingwistyka: historia, stan współczesny, perspektywy...*, [w:] *Chrestomatia teolingwistyki*, red. A. Gadomski, C. Łapicz, Symferopol 2008-2009, s. 33-58.
- Górska E., *Intensyfikacja treści we współczesnym arabskim języku literackim*, Kraków 2015.
- Konopacki A., *Życie religijne Tatarów na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI-XIX wieku*, Warszawa 2010.
- Konopacki A., Kulwicka-Kamińska J., Łapicz C., *Nieznaný rękopis polskiego przekładu Koranu*, [w:] *Estetyczne aspekty literatury polskich, białoruskich i litewskich Tatarów (od XVI do XXI w.)*, red. G. Czerwiński, A. Konopacki, Białystok 2015, s. 49-67.
- Kulwicka-Kamińska J., *Przekład terminologii religijnej islamu w polskich tłumaczeniach Koranu na tle biblijnej tradycji translatorskiej*, Toruń 2013.
- Łapicz C., *Chrześcijańsko-muzułmańska interferencja religijna w rękopisach Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego*, [w:] *Lietuvos Didžiosios Kuni-gaikštystės kalbos, kultūros ir raštijos tradicijos*, Vilnius 2009, s. 293-310.
- Maas U., *Syntactic Reduplication in Arabic*, [w:] *Studies on Reduplication*, red. B. Hurch, Berlin 2005, s. 395-429.
- Roth U., Gleis R.F., *Die Spuren der lateinischen Koranübersetzung des Juan de Segovia – alte Probleme und ein neuer Fund*, „Neulateinisches Jahrbuch” 2009, nr 11, s. 109-154.
- Roth U., Gleis R. F., *Eine weitere Spur der lateinischen Koranübersetzung des Juan de Segovia*, „Neulateinisches Jahrbuch” 2011, nr 13, s. 221-228.
- Roth U., Scotto D., *Auf der Suche nach der Erbsünde im Koran Die ‘Allegationes de peccatis primi parentis’ des Juan de Segovia*, „Neulateinisches Jahrbuch” 2015, nr 17, s. 181-218.
- Scotto D., *‘De pe a pa’. Il Corano trilingue di Juan de Segovia (1456) e la conversione pacifica dei musulmani*, „Rivista di Storia e Letteratura Religiosa” 2012, nr 48/3, s. 515-577.
- Suter P., *Alfurkan Tatarski. Der litauisch-tatarische Koran-Tefsir*, Köln-Weimar-Wien 2004.
- Winiarska I., *Słownictwo religijne polskiego kalwinizmu od XVI do XVIII wieku na tle terminologii katolickiej*, Warszawa 2004.
- Wojtak M., *O relacjach dyskursu, stylu, gatunku i tekstu*, „Tekst i Dyskurs = Text und Diskurs” 2011, nr 4, s. 69-78.
- Wójcik Z., *Filomacki przekład Alkoranu dla Tatarów nowogrodzkich*, „Literatura Ludowa” XXXIX, 1995, nr 3, s. 15-28.

Intensyfikatory treści w dyskursie religijnym

Streszczenie: W artykule podjęto próbę wskazania intensyfikatorów i ich funkcji w dyskursie religijnym. Przedmiotem badań są zatem środki językowe służące intensyfikacji treści na poziomie formalnej (gramatycznej i syntaktycznej) oraz semantycznej struktury wypowiedzenia. Materiał źródłowy wyekscerpowano z trzech przekładów Koranu na język polski: tatarskiego tefsiru (2. połowa XVI w.), tłumaczenia polskich filomatów Ignacego Domeyki i ks. Dionizego Chlewińskiego (1. połowa XIX w.) oraz przekładu Józefa Bielawskiego (1986 r.). Służą one polskiej muzułmańskiej wspólnocie dyskursywnej. Na podstawie szczegółowych analiz wykazano, że najbliższe oryginałowi i wykorzystujące pełnię środków językowo-stylistycznych o funkcji wyrażania emfazy jest tatarskie tłumaczenie Koranu.

Słowa kluczowe: dyskurs religijny, intensyfikatory, przekład, Koran, tefsir, filomaci

Content intensifiers in a religious discourse

Summary: The article features an attempt at indicating intensifiers and their functions in a religious discourse. Therefore, the object of research constitutes linguistic means which serve the purpose of intensification of content at the level of the formal (grammatical and syntactic) and semantic structure of an utterance. The source material was excerpted from three translations of the Qur'an into Polish: a Tatar tefsir (second half of the 16th c.), a translation by Polish philomaths, Ignacy Domeyko and Father Dionizy Chlewiński (1st half of the 19th c.) and a translation by Józef Bielawski (1986). These translations serve the purposes of the Polish Muslim discourse community. On the basis of in-depth analyses one demonstrated that the Tatar translation of the Qur'an adheres to the original most closely and it utilises the whole array of the linguistic and stylistic means whose function is to express emphasis.

Keywords: religious discourse, intensifiers, translation, the Quran, tefsir, Philomaths