

Koniec świata w literaturze i filmie

Wiesław Oleksy
redakcja

Łódź 2025

Wydawca

Stowarzyszenie Naukowe Archeologów Polskich, Oddział w Łodzi
Instytut Archeologii Uniwersytetu Łódzkiego

Redaktor tomu

Wiesław Oleksy

Redakcja językowa

Jolanta Dybała

Projekt i skład

Joanna Apanowicz

© Copyright

Wydawca i Autorzy
Wszystkie prawa zastrzeżone

Adres redakcji

90-131 Łódź,
ul. Narutowicza 65

ISBN 978-83-969429-6-8

Spis treści

Wiesław Oleksy — O elfach w Gondolinie, norweskich trollach, bombie atomowej w skrzyni, ludziach chochołach i wróblach na rynnie – z <i>Księgą Objawienia</i> w tle	5
--	---

CZĘŚĆ PIERWSZA — ESCHATOLOGICZNE MOTYWY W LITERATURZE

Wiesław Oleksy — Meandry terminologii biblijnej: język i symbolika <i>Księgi Objawienia</i> w <i>Wydrążonych ludziach</i> T.S. Eliota i w <i>Piosence o końcu świata</i> Cz. Miłosza	15
---	----

Andrzej Wicher — Upadek Gondolinu – temat upadku u J.R.R. Tolkiena jako odbicie zachodniej tradycji katastroficznej	95
--	----

CZĘŚĆ DRUGA — APOKALIPSA/KATASTROFA W FILMIE

Jan Rek — Apokalipsa w amerykańskim <i>film noir</i>	133
---	-----

Grzegorz Zinkiewicz — Katastrofa w tradycji skandynawskiej na podstawie wybranych utworów Ingmara Bergmana i Henrika Ibsena	169
--	-----

Autorzy	199
----------------	-----



Wiesław Oleksy
<https://orcid.org/0000-0003-0726-4810>
Uniwersytet Łódzki
e-mail: oleksywies@gmail.com

Meandry terminologii biblijnej: język i symbolika *Księgi Objawienia* w *Wydrążonych ludziach* T.S. Eliota i w *Piosence o końcu świata* Cz. Miłosza

Twists and turns of biblical terminology, the language and symbolism of *The Book of Revelation* in T.S. Eliot's *The hollow men* and Cz. Miłosz's *The song on the end of the world*

Abstrakt. Pierwsza część artykułu poświęcona jest krytycznemu przeglądowi publikacji naukowych autorstwa współczesnych polskich biblistów i opracowań encyklopedycznych podejmujących tematykę biblijną, ze szczególną uwagą poświęconą definiowaniu i/lub opisowi takich terminów, jak: 'apokalipsa', 'biblia', 'stary testament', 'objawienie', 'język biblii', oraz wybranej problematyce przekładu Biblii na język polski. Krytyczne spojrzenie na definicje wymienionych terminów i porównanie tych definicji z pierwotnymi ich znaczeniami w czasie, kiedy zostały wprowadzone do religijnego i kulturowego obiegu cywilizacyjnego, ukazuje dominację interpretacji chrześcijańskiej, również w odniesieniu do pojęć wywodzących się z judaizmu, i tym samym minimalizuje, jeżeli wręcz nie zacierają judaistycznych korzeni chrześcijaństwa. W drugiej części zwięźle omówione jest

wykorzystanie symboliki i języka *Księgi Objawienia* w poemacie T.S. Eliota (Thomas Stearns Eliot) *The hollow men* i w wierszu Czesława Miłosza *Piosenka o końcu świata*.

Słowa kluczowe: apokalipsa, biblia, języki biblijne, chrześcijaństwo, judaizm, Nowy Testament, Stary Testament, T.S. Eliot, Cz. Miłosz

Abstract. The first part of the chapter is devoted to a review of how such biblical terms as ‘apocalypse’, ‘bible’, ‘biblical language’, ‘old testament’, ‘revelation’ have been defined and/or otherwise dealt with in publications by contemporary Polish biblical scholars and in encyclopedic entries and popular science studies. Selected issues pertaining to Bible translation into Polish will be addressed briefly as well. A critical look at the definitions of the above-mentioned terms, when compared with their original meanings at the time when they were introduced into the religious and cultural circulation, shows the dominance of a narrative that imposes Christian interpretation on biblical concepts which originated in Judaism and thus minimizes, if not outright obscures the Judaic roots of Christianity. The second part is a brief discussion of the use of symbolism and the language of the *Book of Revelation* in two poetic pieces: *The hollow men* by T.S. Eliot and *The song on the end of the world* by Cz. Miłosz.

Keywords: apocalypse, bible, biblical languages, Christianity, Judaism, New Testament, Old Testament, T.S. Eliot, Cz. Miłosz

Wprowadzenie

Terminy ‘koniec świata’ i ‘apokalipsa’, współcześnie traktowane jako synonimy i używane wymiennie pomimo różnic kontekstowych, są od kilku stuleci obecne w twórczości wielu generacji artystów, zwłaszcza w sztukach wizualnych (malarstwo, rzeźba, teatr,

od paru dziesięcioleci film), w literaturze i w muzyce. W czasach nam współczesnych rozumienie tych pojęć, tak pod względem religijnym, jak i kulturowym, pozostaje pod silnym wpływem interpretacji bezkrytycznie upowszechnianych w środkach masowego przekazu, ale również w opracowaniach popularnonaukowych i naukowych, w oderwaniu od źródeł i czasu ich wprowadzenia do religijnego i kulturowego obiegu cywilizacyjnego. A pierwotnym źródłem tych terminów były teksty biblijne, którego to faktu większość autorów i użytkowników tekstów, w których te pojęcia występują, przede wszystkim tekstów medialnych, prawdopodobnie nie jest świadoma. Zatem można mieć nadzieję, że omówienie genezy i oryginalnych, biblijnych znaczeń tych pojęć, które jest w tym artykule zawężone do przykładów pochodzących z *Księgi Objawienia św. Jana* (KO), ostatniej części *Nowego Testamentu* (NT), przynajmniej częściowo okaże się pożyteczne.

Również ze względu na to, że niniejsza publikacja nie ukazuje się w wydawnictwie poświęconym tematyce religijnej, a jej potencjalnymi odbiorcami nie będą bibliści, znawcy problematyki biblijnej, lecz czytelnicy nieposiadający głębszej wiedzy w zakresie tematyki biblijnej, włącznie z wiedzą o początkach chrześcijaństwa i genezie powstania Biblii, wydaje się uzasadnionym poświęcenie uwagi niektórym podstawowym aspektom problematyki biblijnej, w tym nazewnictwu biblijnemu występującemu w pracach naukowych, opracowaniach encyklopedycznych i słownikowych publikowanych w języku polskim.

Tekstem źródłowym dyskusji nad terminami 'apokalipsa' i 'ko-niec świata' są wybrane fragmenty KO, z wielkimi przypadkami odniesień do innych tekstów biblijnych, z zastrzeżeniem, że egzegza omawianych fragmentów nie będzie przedmiotem dociekań w tym artykule, który jest, po pierwsze, próbą spojrzenia na pierwotne znaczenie wybranych terminów, takich jak 'biblia', 'stary testament',

‘objawienie’, ‘koniec świata’, ‘apokalipsa’ i ich usytuowanie w językowo-kulturowym kontekście okresu, w którym zaczęły być używane, oraz porównanie biblijnych znaczeń tych terminów, szczególnie w odniesieniu do ‘apokalipsy’, z ich aktualnymi znaczeniami i użyciem w języku potocznym i medialnym, a także w pracach naukowych poświęconych tematyce biblijnej.

Po drugie, omówione będzie wykorzystanie biblijnego materiału językowego i symboliki KO w poemacie T.S. Eliota *The hollow men* (w przekładzie Cz. Miłosza *Wydrążeni ludzie*) i w wierszu Cz. Miłosza *Piosenka o końcu świata*. Na pierwszy rzut oka połączenie proponowanej tematyki, tj. terminologii biblijnej z jednej strony i twórczości poetyckiej z drugiej, nie jest oczywiste, ale należy zauważyć, że twórczość artystyczna, a zwłaszcza literatura i malarstwo, a ostatnimi czasy film, odegrały niebagatelną rolę w rozpowszechnianiu i wprowadzeniu do obiegu kulturowego biblijnej symboliki KO, niezależnie od roli, jaką w tym zakresie odegrała chrześcijańska liturgia słowa.

Wyjściowym materiałem językowym do omówienia wybranych terminów biblijnych są fragmenty przekładów KO na język polski, z nielicznymi przykładami z języka angielskiego, francuskiego i niemieckiego¹, oraz dwa utwory poetyckie, których autorzy, T.S. Eliot i Cz. Miłosz, korzystają z języka i symboliki KO w swoich dziełach. Obydwaj poeci, w całkowicie odmiennej metaforyce i szacie językowej, nawiązują do tekstu biblijnego niekoniecznie w formie wyrażen utrwalonych w europejskiej tradycji kulturowej, które odnoszą się do wydarzeń opisanych w KO, jak na przykład ‘sąd ostateczny’, ‘drugie przyjście’, ‘jeźdźcy apokalipsy’, ‘siódma pieczęć’. W przypadku Miłosza nawiązanie do KO jest anonsovane w tytule, z nielicznymi

¹ Teksty przekładów pochodzą z egzemplarzy Biblii będących w posiadaniu autora (Wujek 1860; 1923; *The Holy Bible* 1851; *Die Bibel* 1888; *La Sainte Bible* 1827 oraz Nowy Testament z Ilustracjami 1987).

fragmentami tekstu *Piosenki o końcu świata*, które mają powiązania z tekstem KO. Eliot sięga do symboliki i języka KO, a również do fragmentów innych tekstów biblijnych w znacznie szerszym zakresie.

Biblia

Przystępując do rozważań na tematy biblijne, należy mieć świadomość wielofunkcyjności tekstów biblijnych, których prymarną funkcją są cele teologiczne i religijne, włącznie z liturgicznymi. Ale są to również teksty osadzone w konkretnych kontekstach historycznych i kulturowych, a ich nośnikami były nie tylko podstawowe języki biblijne: hebrajski i w niewielkim stopniu aramejski, grecki koine i łacina, ale również plejada języków narodowych, na które z biegiem lat teksty biblijne zostały przełożone. W tym rozdziale dominującym motywem dyskusji nie jest, z nielicznymi wyjątkami, egzegeza tych tekstów, jak już wyżej wspomniano, lecz krytyczne spojrzenie na ich interpretacje na przestrzeni wieków i w czasach nam współczesnych, głównie na podstawie przekładów na język polski i literatury podejmującej tematykę biblijną z uwzględnieniem stopnia adekwatności tych interpretacji vis-à-vis ich usytuowania w okresie historycznym, w którym powstawały i oryginalnych języków, w których były sporządzone.

Kanon *Biblii Katolickiej* składający się ze *Starego Testamentu* (ST) i *Nowego Testamentu* (NT)² jest na ogół znany praktykującym wierzącym w Polsce, ale ta znajomość jest powierzchowna i zazwyczaj sprowadza się do wiedzy o tym, że *Biblia* ma dwie części. Każda z tych części posiada fascynującą historię, która jest dobrze znana biblistom i osobom zaangażowanym instytucjonalnie w działalność religijną.

² Nie każdy egzemplarz Biblii zawiera tylko te dwie części. W różnych wydaniach występują dodatki w postaci przedmów, objaśnień, ilustracji, map itp., które nie są częścią kanonu.

Natomiast wiedza dotycząca genezy ST i NT, treści narracji biblijnej i historii powstania kanonu *Biblii* jest znikoma, zwłaszcza w odniesieniu do ST. Na pytanie zadane kilkunastu osobom: „Co to jest *Stary Testament* i jakie jest źródło jego pochodzenia?” prawie żadna z nich, praktykujących katolików obojga płci z wyższym wykształceniem, nie potrafiła odpowiedzieć, zwłaszcza w odniesieniu do drugiego członu tego pytania, chociaż prawie wszyscy orientowali się, że *Biblia* składa się ze *Starego* i *Nowego Testamentu*. Najczęstszą odpowiedzią było stwierdzenie sprowadzające się do „wyjaśnienia” znaczenia przymiotników ‘stary’ i ‘nowy’: „ST jest starszy niż NT” lub „ST został napisany wcześniej niż NT”. Informacja, że *Stary Testament* jest nazwą części *Biblii Chrześcijańskiej* i *Biblii Katolickiej*³ na określenie religijnych pism judaizmu, które zostały przetłumaczone z hebrajskiego i częściowo aramejskiego na grecki, a następnie włączone do kanonu *Biblii Chrześcijańskiej* wraz z powstałym znacznie później niż teksty judaistyczne *Nowym Testamentem*, budziła zaskoczenie, niedowierzanie i podejrzliwość.

Przyczyny słabej znajomości rodowodu *Biblii* wśród polskich praktykujących katolików nie będą tu rozważane, natomiast krytyczne spojrzenie na definiowanie i dyskurs dotyczący niektórych podstawowych terminów biblijnych w opracowaniach encyklopedycznych i pracach popularnonaukowych, na przykład w słownikach tematycznych i internetowych stronach stowarzyszeń religijnych,

3 Rozróżnienie *Biblia Chrześcijańska* i *Biblia Katolicka* jest uzasadnione: ta pierwsza jest ogólną nazwą obejmującą zarówno katolicyzm, protestantyzm i prawosławie oraz inne odłamy chrześcijaństwa, w których kanon biblijny różni się od kanonu katolickiego. W kanonie katolickim, ustalonym na Soborze Trydenckim w roku 1546, znalazły się 73 księgi: te, które były wytworem judaizmu i zostały spisane w języku hebrajskim i w niewielkim stopniu aramejskim oraz te, które też były wytworem judaizmu, ale zostały spisane w grece koine. Teksty spisane w grece koine, nazywane księgami deuterokanonicznymi, nie są częścią kanonu judaistycznego. W kanonie protestanckim jest 66 ksiąg, bez 7 ksiąg deuterokanonicznych (Nowa Encyklopedia Powszechna PWN 1995) i tym *Biblia Protestancka* różni się od *Biblii Katolickiej*.

ukazuje brak precyzji, a czasami błędne interpretacje w objaśnianiu terminologii biblijnej i w stosowanym nazewnictwie, włącznie z genezą *Biblii Chrześcijańskiej*, co nie pozostaje bez wpływu na poziom wiedzy użytkowników tych publikacji w zakresie tematyki biblijnej.

Geneza nazwy 'biblia'

Nazwa *biblia* pochodzi z języka greckiego τὰ βιβλία (*biblia* – 'księgi') i pierwotnie była nazwą określającą papirusy (*he biblos*), od nazwy fenickiego miasta portowego Gebal, które Grecy nazywali Byblos, ponieważ port ten był głównym miejscem przewozu papirusów, na których teksty były spisywane (<https://pl.wikipedia.org/wiki/Byblos>). Z czasem nazwy tej zaczęto używać na określenie 'ksiąg', w tym ksiąg świętych (*ta biblia to hagia* – 'księgi święte'; Kuśmirek 2015; Comfort 2020). Następnie, poprzez łacinę (*Wulgata*) nazwa *biblia* pojawia się w przekładach na języki nowożytne jako nazwa zarówno judaistycznego *Pisma Świętego*, jak i *Biblii Chrześcijańskiej*: *Biblia* w języku polskim, *the Bible* w angielskim, *die Bibel* w niemieckim, *la Bible* we francuskim.

Nazwa *biblia* nie była nazwą świętych (natchnionych) pism judaizmu, nie pochodzi z języka hebrajskiego ani aramejskiego i nie występuje w *Septuagincie*⁴. Właściwą nazwą pism uważanych za święte w judaizmie jest *Tanach* (Borzymińska, www.jhi.pl), akronim utworzony od nazw trzech części *Tanachu*, w skład którego wchodzi *Tora* (prawo), *Newiim* (prorocy) i *Ketuwim* (pisma). Według Perzyńskiego (2023, 341) ogólne nazwy tych pism w języku hebrajskim to: *Mikra* (czytanie),

4 *Septuaginta*, religijne teksty judaizmu przełożone z hebrajskiego i aramejskiego na grekę koine, w latach 250–150 p.n.e. zawierające m.in. *Pięcioksiąg Mojżesa* (*Tora*), pozostałe księgi *Tanachu* i teksty spisane w języku greckim, które nie były uznawane za kanoniczne w judaizmie (<https://www.worldhistory.org/bible>). Pierwsze wydanie *Septuaginty* w przekładzie ks. prof. Remigiusza Popowskiego na język polski ukazało się w 2013 r. w „Prymasowskiej Serii Biblijnej” (Popowski 2014).

Sefer Hasefarim (księga nad księgami), *Kitwej Hakodesz* (pismo święte) i *Esrin we'Arbaa* (24 księgi), pisownia nazw hebrajskich podana za Perzyńskim. Jeszcze w *Nowym Testamencie*, który powstał znacznie później niż *Tanach*, odniesienia do judaistycznych tekstów nie są wyrażane słowem *biblia*, lecz słowem *grafais*, które w grece koine znaczyło 'pisma'. Przykładem jest fragment logionu z *Ewangelii św. Mateusza*: „...oudepote anegnōte en tais grafais...” (Mt 21, 42), w przekładzie Wujka „...nie czytaliście nigdy w Pismach...” (Wujek 1923). W cytowanym fragmencie Jezus odnosi się do judaistycznego *Pisma Świętego*. Niezależnie od tego, czy mówiący te słowa Jezus posłużył się językiem hebrajskim czy aramejskim⁵ i św. Matusz albo dokonał przekładu z hebrajskiego lub aramejskiego na grekę, albo zacytował słowa Jezusa wygłoszone po grecku (stąd logion), należy zauważyć, że z cytowanego fragmentu z *Ewangelii św. Mateusza* wynika, że jeszcze za życia ewangelisty Mateusza rzeczownik *biblia* nie był używany jako nazwa judaistycznych tekstów natchnionych.

Podobnie w *Liście do Rzymian* św. Pawła (Rz 1, 2) „...obiegał przez proroki swoje w Piśmie świętym...” (Wujek 1923) nazwa judaistycznych pism jest wyrażona zwrotem *εν γραφαις αγιας* (*en grafais hagiais*). A jednak teksty judaistyczne, które przywołuje Jezus w cytowanym fragmencie z *Ewangelii św. Mateusza* i św. Paweł w *Liście do Rzymian*, są określane w polskich i angielskich opracowaniach naukowych i popularnonaukowych jako pochodzące z *Biblii*: kolejno z *Biblii Hebrajskiej* i z *The Hebrew Bible*.

W publikacjach podejmujących tematykę biblijną przyjęło się określać słowem *biblia* zarówno kanoniczne teksty chrześcijańskie, jak i judaistyczne, niekiedy bez podania informacji uściślającej, o który kanon chodzi, co może powodować trudności z identyfikacją

5 Ostański w artykule *Języki używane przez Jezusa na tle sytuacji językowej w rzymskiej Palestynie* przekonująco argumentuje na rzecz trójjęzyczności Jezusa: „...cechą Jezusa była triglossia...” (Ostański 2015, 71).

przedmiotu opisu. Dotyczy to w szczególności wydawnictw encyklopedycznych i słowników tematycznych, po które sięgają osoby niebędące specjalistami w tematyce biblijnej.

Nazwa *biblia* jest niekiedy używana zastępczo (zamiast nazw właściwych) w sensie generycznym (w tym znaczeniu słowo *biblia* jest za zwyczaj pisane z małej litery) na określenie pism uważanych za święte w różnych religiach. Stąd takie opisowe określenia, jak: *biblia buddyjska* (Goddard 1994), *biblia muzułmańska* (Sotirios Despotis 2022), rzadziej *biblia hinduska* (Rev Caesar 999, G.A. Hart 2018) w miejsce przyjętych nazw własnych, kolejno *Tipitaka*⁶, *Koran*⁷ i *Wedy*⁸. Te zastępcze nazwy kanonicznych tekstów w islamie, buddyzmie i hinduizmie nie powinny zastępować nazw własnych przyjętych w tych religiach, tak jak nie do zaakceptowania byłaby nazwa *koran katolicki*.

Języki Biblii

Na tytułowych stronach prawie wszystkich wydań *Biblii* umieszczane są informacje o języku/językach źródłowych, z których przekład został wykonany. Przykładowo, *Biblia* wydana w roku 1851 w Filadelfii, USA zawiera w podtytule zwrot „Translated out of the original tongues” (dosłownie: „Tłumaczona z języków oryginalnych” – w tym artykule przekłady są dokonane przez autora niniejszej pracy, jeżeli nie podano inaczej), bez określenia, o jakie języki chodzi. Natomiast w części

6 *Tipitaka* (w sanskrycie – *Tripitaka*), kanon palijski świętych ksiąg buddyzmu składający się z trzech części, tzw. koszy (nazywanych w Polsce *Trójkoszem*): *Winaja Pitaka*, *Sutta Pitaka* i *Abhidharma Pitaka* (Buswell 2004).

7 *Koran* (z arabskiego *qur’ān* „recytacja/czytanie”), święta księga islamu składająca się ze 114 rozdziałów zwanych *surami*: 90 sur mekkańskich i 24 sury meczyńskie, nazywane tak od miejsca ich objawienia prorokowi islamu Mahometowi (Danecki 1998).

8 Zbiór świętych tekstów hinduistycznych powstałych w latach 1500–300 p.n.e.: *Rigveda* (hymny), *Samaweda* (pieśni), *Yajurveda* (formuły rytualne) i *Atharwaweda* (zaklęcia) (Satsvarupa dasa Gosvami 1986).

poprzedzającej teksty biblijne, która pełni funkcję przedmowy, znajduje się dokładniejsza informacja: „the translations of the Old and New Testaments from the original Hebrew and Greek in which they were written...” („tłumaczenia Starego i Nowego Testamentu z hebrajskiego i greckiego, w których były oryginalnie napisane...”). Zauważalny w tym dodatkowym wyjaśnieniu jest brak informacji o religijnym pochodzeniu tekstu źródłowego, z którego przekład został wykonany. Cytowane wyjaśnienie może prowadzić do błędnego wniosku, że *Stary Testament* i *Nowy Testament* były napisane zarówno w języku hebrajskim, jak i greckim, bowiem w cytowanym sformułowaniu brakuje okolicznika *respectively* (kolejno). *Respectively* porządkuje i uściśla składniowe relacje zachodzące pomiędzy nazwami *Old Testament* i *New Testament* i nazwami języków, *Hebrew and Greek*, z których dokonano przekładu. Ale jeśli nawet takowe uściślenie byłoby wprowadzone, to powyższy fragment byłby prawidłowo, to znaczy zgodnie ze stanem faktycznym, rozumiany tylko przez tych czytelników, którzy posiadają wiedzę o tym, że nazwa *Old Testament* (*Stary Testament*) jest nazwą *Pisma Świętego* zarówno w judaizmie, jak i w chrześcijaństwie/katolicyzmie. Jeżeli przekład ST był wykonany z języka hebrajskiego, to znaczy, że wersja w języku angielskim nie zawiera przekładu ksiąg deuterokanonicznych, które były spisane w języku greckim, a więc chodzi o judaistyczny *kanon Starego Testamentu*, czyli o *Tanach*, a nie o katolicki *Stary Testament*, którego częścią są również księgi deuterokanoniczne.

W przekładach *Biblii* na język polski informacja o tekstach źródłowych, z których przekład został wykonany, również sprowadza się do podania języków tekstów źródłowych, z pominięciem nazw własnych tekstów, z których dokonano przekładu.

Informacja o języku/językach tekstu źródłowego przekładu nie jest wystarczającą przesłanką, zwłaszcza w odniesieniu do ST, pozwalającą użytkownikowi tekstu biblijnego rozszyfrować oryginalne, religijne źródło pochodzenia ST, jeżeli nie posiada on elementarnej

wiedzy o genezie kształtowania się kanonu judaistycznego i chrześcijańskiego i nie jest świadomy, że ST, stanowiący pierwszą, większą objętościowo część kanonu chrześcijańskiej *Biblii*, jest przekładem religijnych tekstów judaizmu ułożonych w innej kolejności niż w hebrajskim oryginale i poszerzonych o księgi deuterokanoniczne: *Tobiasza*, *Judyty*, *Mądrości*, *Syracha*, *Barucha*, poszerzonego *Daniela* oraz *Księgi Machabejskie*.

Egzemplifikacją braku informacji o judaistycznym pra-źródle chrześcijańskiego ST jest fragment tekstu zamieszczonego na stronach internetowych Towarzystwa Biblijnego w Polsce, gdzie znajduje się wyjaśnienie, z jakich języków *Biblia* była przekładana.

Współczesne przekłady Biblii opierają się na tekstach źródłowych w języku hebrajskim, aramejskim i greckim. Hebrajski i aramejski to języki *Starego Testamentu*. *Nowy Testament* został napisany w języku greckim (<https://tb.org.pl>).

Na pierwszy rzut oka ta informacja wydaje się być poprawna, ale w istocie takową nie jest, ponieważ jak bumerang wraca pytanie: „O który Stary Testament chodzi? Ten, który należy do kanonu judaistycznego, czyli *Tanach*, czy chrześcijański *Stary Testament*?” *Tanach*, nazwany *Starym Testamentem*, przez chrześcijan był rzeczywiście sporządzony w języku hebrajskim i częściowo aramejskim, ale *Stary Testament*, kanoniczna część *Biblii Chrześcijańskiej*, w momencie włączenia go do kanonu był spisany w języku greckim, głównie na podstawie tekstu *Septuaginty*. Powyższy cytat jest przykładem pokazującym, że nader często pomijane jest wskazanie religijnego źródła *Starego Testamentu* w *Biblii Chrześcijańskiej*.

Kolejny przykład zaczerpnięty jest ze strony internetowej *Zintegrowanej Platformy Edukacyjnej* (<https://zpe.gov.pl>), gdzie podany jest „Schemat charakteryzujący trzy języki biblijne: hebrajski, aramejski

i grecki”, który wyjaśnia rolę każdego z wymienionych języków w tekstach biblijnych. Odnosnie do języka hebrajskiego czytamy: „W tym języku została napisana większość ksiąg Starego Testamentu”, natomiast o aramejskim dowiadujemy się, że: „Był ojczystym językiem Izraelitów. Stary Testament zawiera niewielkie partie tekstów aramejskich”. Dalej następuje wyjaśnienie dotyczące języka greckiego: „W tym języku został napisany Nowy Testament oraz dwie księgi Starego Testamentu: 2 Machabejska i Mądrości”.

Zwrot „trzy języki biblijne” jest mylącym uogólnieniem, ponieważ wyrażenie ‘język biblijny’ jest wieloznaczne. Może znaczyć język, w którym *Biblia* została napisana, ale również (jakikolwiek) język używany do przekazywania ustnego lub na piśmie treści biblijnych. Autorom „Schematu” zapewne chodziło o to pierwsze znaczenie zwrotu „język biblii”. Nie można jednak pomijać faktu współistnienia dwóch tradycji religijnych: judaizmu i chrześcijaństwa, i z tego względu precyzyjniej byłoby mówić o językach kanonów: judaistycznego i chrześcijańskiego. Ten pierwszy korzystał z hebrajskiego i w niewielkim zakresie z aramejskiego, a ten drugi był w całości sporządzony w języku greckim na podstawie, jak już zaznaczono, *Septuaginty* wykonanej w grece koine i *Nowego Testamentu* oryginalnie sporządzonego również w grece koine.

Tytuł schematu: „trzy języki biblijne” może sugerować, że chodzi o kanoniczne teksty należące do jednej tradycji religijnej. Jeżeli czytelnik nie orientuje się, że teksty w języku greckim, jak na przykład *Księga Mądrości* i inne księgi deuterokanoniczne, nie są częścią kanonu judaistycznego, chociaż są wytworem judaizmu i zostały włączone do *Septuaginty*, a następnie do chrześcijańskiego *Starego Testamentu*, może dojść do błędnego wniosku, że były one wytworem chrześcijaństwa. Gdyby uznać język grecki *Septuaginty* za język biblijny, to każdy język, na który *Biblia* była przekładana, też musiałby być uznany za biblijny.

Trzykrotna wzmianka o *Starym Testamencie*, dwie odnoszące się do kanonu judaistycznego, a trzecia do chrześcijańskiego, z pominięciem informacji o ich kanonicznej przynależności, skutkuje chaosem pojęciowym, w wyniku którego można dojść do wniosku, że nazwa *Stary Testament* odnosi się do tego samego tekstu zarówno w judaizmie, jak i w chrześcijaństwie, a jedyna różnica to język hebrajski w przypadku judaizmu i grecki w przypadku chrześcijaństwa. Rozważania dotyczące 'języków biblijnych' powinny brać pod uwagę genezę powstania kanonicznych pism judaistycznych i chrześcijańskich. Uznawanie języka hebrajskiego za język biblijny jest anachroniczną nadinterpretacją, ponieważ w czasach powstawania tekstów judaistycznych nie mogło być mowy o *Biblii*, która to nazwa jest terminem wprowadzonym w chrześcijaństwie kilka wieków po powstaniu tekstów judaistycznych. Ta kwestia nie jest przedmiotem dyskusji, a tym bardziej kontrowersji w naukowych publikacjach biblistów, o czym świadczy fragment artykułu ks. prof. Królikowskiego (2020), z którego wynika, że jeszcze na początku III w. n.e. nawet w chrześcijaństwie nie używano określenia *biblia*:

W pierwszych latach III wieku ... na pewno istniał już, przynajmniej w sensie ogólnym, „Nowy Testament” jako pewna odrębna rzeczywistość literacka określana tym właśnie mianem. Rodziła się w pełnym znaczeniu tego słowa Biblia chrześcijańska, chociaż nie była jeszcze nazywana „Biblią”, co dokona się stosunkowo późno, bo dopiero pod koniec średniowiecza (Królikowski 2020, 8).

Jeżeli rozważana jest kwestia języków biblijnych, to również należałoby zaliczyć do takowych łacinę, język *Wulgaty*, która od IV w. n.e. była przez wieki podstawowym, matrycowym tekstem kanonu chrześcijańskiego i nadal nim pozostaje po wielu zmianach redakcyjnych,

włącznie z tymi, które zostały wprowadzone i promulgowane przez Jana Pawła II w *Neovulgacie*.

Należy podkreślić, że wyżej zasygnalizowane niejasności dotyczące religijnych tekstów judaistycznych i ich miejsca w kanonie chrześcijańskim nie odnoszą się do stanowiska zajmowanego przez współczesnych polskich biblistów, którzy w licznych publikacjach zwracali uwagę na judaistyczne źródło chrześcijańskiego ST (Chrostowski 1996; Gajewski 2007; Jakubiec 1952; Królikowski 2017; 2020; Kuśmirek 2015; Mrozek 2013; Perzyński 2023; Rosik 2016; Wróbel 2002).

Stary Testament

W publikacjach naukowych, encyklopedycznych i słownikowych nazwa *Stary Testament* (również *Stare Przymierze*, *Stary Zakon*) jest używana na określenie zarówno pierwszej części kanonu chrześcijańskiego, jak i jego judaistycznych źródeł, przede wszystkim *Tanachu*, najczęściej bez adnotacji, o który z tych kanonów chodzi. Ten z pozoru drobny uszczerbek nie wpływa negatywnie na ocenę merytorycznej wartości tych publikacji, ale jednak wprowadza dezorientację, zwłaszcza u odbiorcy nieoczytanego w tematyce biblijnej, który może nie wiedzieć, że identyczne nazwy, *Stary Testament* w odniesieniu do judaizmu i *Stary Testament* w chrześcijaństwie, to nie są identyczne teksty. Co znacznie ważniejsze, może nie wiedzieć, że pisma uważane za święte w judaizmie, które powstały kilka wieków przed Chrystusem, zostały włączone do kanonu chrześcijańskiego pod nazwą *Stary Testament* z pewnymi różnicami w kolejności i liczbie ksiąg wchodzących w skład *Tanachu* i chrześcijańskiego *Starego Testamentu*, o czym wspomniano wyżej. Jeżeli czytelnik nie posiada elementarnej wiedzy o historii powstawania i tworzenia się kanonu judaistycznego i chrześcijańskiego i czyta tekst, z którego

dowiaduje się, że źródła powstania *Starego Testamentu* sięgają X w. p.n.e. (Encyklopedia PWN), a w niektórych publikacjach początki tworzenia się przyszłego kanonu judaistycznego określane są na XII i XI w. p.n.e., lub że „Z 46 ksiąg Starego Testamentu 39 zostało napisanych w języku hebr. (z fragmentami aram.), 7 pozostałych zaś zachowało się w języku gr.” (Encyklopedia PWN) będzie mu trudno zorientować się, o który ST chodzi: czy o ten należący do kanonu judaistycznego czy też o ten, który po przetłumaczeniu na grecki, a później na łacinę, został włączony do kanonu chrześcijańskiego. A ta kwestia nie sprowadza się tylko do nazewnictwa, dotyczy bowiem źródeł początków chrześcijaństwa i jego judaistycznych korzeni. Dla czytelnika obeznanego z genezą kanonu chrześcijańskiego już same daty przypuszczalnego powstania ST podane w Encyklopedii PWN są wystarczającą informacją, aby skonstatować, że chodzi o pra-źródło chrześcijańskiego ST będące wytworem judaizmu, a nie o jego chrześcijańską wersję w języku greckim, poszerzoną o księgi deuterokanoniczne, które w protestantyzmie nazywane są apokryfami.

Dwa Stare Testamenty

Nazwanie tekstów judaistycznych *Starym Testamentem* i stosowanie tej samej nazwy w odniesieniu do pierwszej części *Biblii Chrześcijańskiej/Katolickiej* stwarza problemy definicyjne w czasach nam współczesnych. Teksty judaistyczne, które powstały w okresie aleksandryjskim, zwanym również judaizmem helleńskim (Jędrzejewski 2005), i spisane w języku greckim koine nie były uznawane za natchnione i nie zostały włączone do kanonu judaistycznego, stąd ich nazwa – deuterokanoniczne. Ale włączono je do *Septuaginty*, która była przekładana z hebrajskiego i w niewielkim zakresie aramejskiego na grekę koine, a przekład ten był dziełem uczonych w piśmie

Izraelitów. Te niekanoniczne księgi judaistyczne stały się później częścią kanonu chrześcijańskiego wraz z kanonicznymi tekstami judaizmu i nazwano je *Starym Testamentem*. Zabieg ten okazał się brzemienno w skutki i w znacznym stopniu negatywnie wpływał na relacje judaizmu z chrześcijaństwem z jednej strony, a z drugiej ułatwiał przemilczanie, a nawet zacieranie judaistycznego rodowodu chrześcijaństwa. Stworzył też sytuację zamkniętego obiegu odniesień *Nowego Testamentu* do *Starego Testamentu* w obrębie *Biblii Chrześcijańskiej/Katolickiej*, a są one liczne.

Niejasności związane z nazwami ksiąg biblijnych występują również w publikacjach w języku angielskim. Wyjaśnienie nazwy ST podane w *QPB Dictionary of Ideas* jest sformułowane następująco: „Old Testament. Christian term for the Hebrew Bible, which is the first part of the Christian Bible”. Pierwsza część definicji ST jest poprawna, jeżeli uznamy, że użycie określenia *bible* w odniesieniu do tekstów judaistycznych jest poprawne (zob. dyskusja w Sekcji 4.1): „Old Testament. Christian term for the Hebrew Bible...”, ale ponieważ syntaktyczna funkcja frazy po przecinku „...which is the first part of the Christian Bible” może być interpretowana jako wyrażenie atrybutywne będące w związku syntaktycznym z ‘Old Testament’ lub z ‘Hebrew Bible’ ta definicja nie może być uznana za poprawną. Możliwe są trzy interpretacje w przekładzie na język polski, z których tylko jedna jest warunkowo poprawna:

(1) Stary Testament. Chrześcijańska nazwa *Biblii Hebrajskiej*, która jest pierwszą częścią *Biblii Chrześcijańskiej* – ta interpretacja jest błędna, ponieważ *Biblia Hebrajska* nie jest pierwszą częścią *Biblii Chrześcijańskiej*, ponieważ w *Biblii Chrześcijańskiej* znalazły się księgi deuterokanoniczne.

(2) Stary Testament. Chrześcijańska nazwa *Biblii Hebrajskiej*, który jest pierwszą częścią *Biblii Chrześcijańskiej* – podobnie jak w (1) ta interpretacja również jest błędna, ponieważ częścią chrześcijańskiego

Starego Testamentu są księgi deuterokanoniczne, które nie są częścią *Biblii Hebrajskiej*.

(3) Stary Testament. Chrześcijańska nazwa *Biblii Hebrajskiej*, który jest pierwszą częścią *Biblii Chrześcijańskiej* – ta interpretacja jest warunkowo poprawna tylko wtedy, gdy pod nazwą *Biblia Chrześcijańska* rozumiemy *Biblię Protestantką*, która nie zawiera ksiąg deuterokanonicznych.

Biblia Hebrajska

Nazwy takie jak *Biblia Hebrajska* w języku polskim i *The Hebrew Bible* w języku angielskim, które występują w literaturze biblijnej w tych językach, mogą budzić zastrzeżenia, ponieważ źródłem terminu *biblia* nie był ani język hebrajski, ani aramejski, w których były spisane teksty *Tanachu*. Termin *biblia* nie występował w judaizmie jako nazwa kanonicznych tekstów judaistycznych, lecz został wprowadzony i rozpowszechniony w języku greckim koine, *tā biblía*, znacznie później, po powstaniu tekstów *Tanachu*. Lakonicznie, acz bardzo precyzyjnie, kwestię nazewnictwa świętych ksiąg judaistycznych wyraził Perzyński: „Biblia Hebrajska to termin chrześcijański” (Perzyński 2023, 340).

W podobnym tonie wypowiada się Jakubiec (1952):

Dla odróżnienia od tych ksiąg, które nazwano „Nowym Testamentem”, tamte księgi, przejęte od Żydów, nazwano „Starym Testamentem”. Pierwsze ślady takiego określenia dwóch grup ksiąg Pisma św. występują w II w. Euzebiusz z Cezarei w swej „Historii kościelnej” przytoczył fragment z pism Melitona z Sardes (r. 160 lub 180), zawierający wyrażenie: *ta tes palaias diathēkēs biblia* – księgi starego przymierza (testamentu) (Jakubiec 1952, 209).

We fragmencie z Melitona⁹ w nazwie ksiąg „przejętych od Żydów”, jak pisze Jakubiec, co prawda pojawia się słowo *biblia*, ale w cytowanej frazie *diathekes biblia* rzeczownik *biblia* znaczy ‘księgi’. Natomiast zwrot *ta tes palaias diathēkēs*, jak zauważa Jakubiec, w grece koine był odpowiednikiem hebrajskiego *sepher hab-berith* ‘księga przymierza’ i nazwa ta „...nabrała szerszego znaczenia, stając się synonimem nazwy *sepher haththorah*, którą stosowali Żydzi na określenie Pięcioksięgu Mojżesza” (Jakubiec 1952, *loc. cit.*). Za czasów Melitona z Sardes nazwa *biblia* nie była jeszcze stosowana jako nazwa własna tekstów kanonicznych, a słowo *biblia* znaczyło nie tylko ‘księgi’, ale również ‘zwoje papirusu’, na których teksty były w owym czasie spisywane.

Kanony biblijne chrześcijaństwa i judaizmu, począwszy od przekazów ustnych do czasu sporządzenia wersji pisanych i zatwierdzenia obowiązującego kanonu przez odpowiednie instytucje właściwe każdej z tych religii, kształtowały się przez wieki. Według niektórych źródeł, kanon judaistyczny został przypuszczalnie zatwierdzony podczas zgromadzenia w Jabneh (Jabne, obecnie Yibna), w drugiej połowie I w. n.e. (Rosik 2013; Lewis 1964), a kanon *Biblii Katolickiej* znacznie później, dopiero w roku 1546 podczas Soboru Trydenckiego,

9 Meliton z Sardes sporządził spis pism uważanych w judaizmie za natchnione i nazwał je *diathēkē* (Leszczyński 2008). Również w *Drugim Liście do Koryntian* św. Pawła (2 Kor 3, 14) występuje sformułowanie *tes palaias diathēkēs* przełożone jako ‘stary Testament’ w przekładzie Wujka (Wujek 1923, *List wtóry do Koryntów*). Z kolei św. Hieronim, dokonując przekładu pism judaistycznych na łacinę z oryginalnych tekstów hebrajskich, aramejskich i greckich (Lim 2017) w latach 382–406, użył słowa *testamentum* jako łacińskiego ekwiwalentu greckiego słowa *diathēkē* (wola po śmierci) pochodzącego z *Septuaginty*, a nie ekwiwalentu hebrajskiego słowa *berith* (ברית), które znaczyło ‘przymierze’. Tak więc, w procesie kolejnych przekładów *przymierze* stało się *testamentem* w wersji utrwalonej w *Wulgacie* (hebr. – *berit* > greck. – *diathēkē* > łac. – *testamentum*) i ekwiwalenty tego ostatniego terminu są stosowane w większości przekładów *Biblii* na języki świata. W niektórych wersjach protestanckich i nowszych przekładach *Biblii* występują nazwy ‘przymierze’ i ‘zakon’ (Królikowski 2020).

kiedy wyłączenie ksiąg deuterokanonicznych z kanonu judaistycznego było już od dawna znanym faktem (Gręźlikowski 2003; Encyclopedia Britannica).

Kanon *Biblii Chrześcijańskiej* był poddawany wielokrotnym zmianom redakcyjnym, a kontrowersje wywołane stanowiskiem Lutra, który kwestionował włączenie ksiąg deuterokanonicznych do kanonu chrześcijańskiego, spowodowały, że podczas Soboru Trydenckiego (1545–1563) dekretem *Sacrosancta* został ustanowiony kanon *Biblii Katolickiej* w roku 1546 (Królikowski 2017a) w reakcji na stanowisko Lutra. Ta wersja *Biblii* była podstawą późniejszych przekładów na języki narodowe. Najnowsza redakcja o nazwie *Neovulgata* (pełna nazwa *Nova Vulgata Bibliorum sacrorum editio*), którą uznaje się za nową wersję *Wulgaty*, była promulgowana przez Papieża Jana Pawła II w roku 1979 i jest zalecana jako oficjalna, łacińska *Biblia Katolicka* do stosowania w liturgii i przekładach na inne języki. Obszernie na temat *Wulgaty* i *Neovulgaty* piszą Bardski (2006; 2009) i Królikowski (2017).

Stary Testament i Tanach

Publikacje naukowe podejmujące problematykę hermeneutyki i egzegezy tekstów biblijnych oraz słowniki tematyczne i wydawnictwa encyklopedyczne hasłowo wyjaśniające znaczenie niektórych terminów występujących w tekstach biblijnych, zarówno w języku polskim, jak i angielskim, niewystarczająco klarownie definiują tak elementarne pojęcia jak ‘biblia’, ‘pismo święte’ i ‘stary testament’. Brak precyzji w tym zakresie prowadzi w efekcie do relatywizowania fundamentalnej kwestii, jaką jest rozróżnienie pomiędzy kanoniczną częścią *Biblii Chrześcijańskiej*, którą nazwano *Starym Testamentem*, i judaistycznym pra-źródłem ksiąg chrześcijańskiego *Starego Testamentu*, którego właściwą nazwą, przyjętą w judaizmie, jest *Tanach*.

Stosowanie nazw 'stary testament', 'pismo święte', 'biblia' bez sprecyzowania, czy chodzi o kanoniczne teksty judaistyczne czy kanoniczne teksty chrześcijańskie prowadzi do chaosu pojęciowego. Odrębnym tematem są przekłady *Biblii* na język polski, do czego wrócimy wyrywkowo w dalszej części tego tekstu.

W publikacjach biblistów, a więc znawców problematyki biblijnej, które są przeznaczone dla specjalistów i zazwyczaj publikowane w wyspecjalizowanych czasopismach poświęconych tematyce religijnej lub w wydawnictwach naukowych w przypadku monografii i prac zbiorowych, historia włączenia tekstów uważanych za święte w judaizmie do kanonu chrześcijańskiego jest faktem niepodlegającym dyskusji. Natomiast brak precyzji w definiowaniu terminów biblijnych, czy też pomijanie informacji o źródłach pochodzenia ST (zjawisko często występujące w publikacjach popularnonaukowych i encyklopedycznych, których adresatami są użytkownicy w niewielkim stopniu lub całkowicie nieobeznani z tematyką biblijną) może powodować dezorientację i błędne rozumienie podstawowych pojęć biblijnych, włącznie z genezą powstania *Biblii Chrześcijańskiej*.

Ahistoryczne nazewnictwo

W publikacjach naukowych, zarówno w języku polskim, jak i angielskim, pojawia się również kwestia braku dokładności w nazewnictwie kanonicznych tekstów judaistycznych i chrześcijańskich. Jeżeli uwzględnimy genezę powstania i czas, w którym nazwa 'biblia' zaczęła być stosowana w odniesieniu do kanonicznych tekstów religijnych, to należy uznać, że takie nazwy własne, jak *Biblia Hebrajska* i ekwiwalenty tej nazwy w innych językach, np. *The Hebrew Bible* w języku angielskim, są nieuprawnione, ponieważ są ahistoryczne. Stosując nazwę własną *Biblia*, która zaczęła być używana jako nazwa

kanonicznych tekstów chrześcijańskich w przybliżeniu od IV w. n.e. (Fyvie 2020) jako nazwa tekstów należących do judaizmu, które powstały kilka wieków wcześniej i miały swoje nazwy hebrajskie. Nadanie tym tekstom nazwy *Biblia* odbyło się bez uwzględnienia kontekstu językowego, religijno-historycznego i kulturowego ich powstawania. Podobne zjawisko nazewnictwa ahistorycznego miałyby miejsce gdyby *Kodeks Hammurabiego*, wykuty w kamieniu pismem klinowym zbiór praw babilońskiego króla Hammurabiego pochodzący z około 1750 r. p.n.e. (Fijałkowska 2010), nazwać *Ustawą Hammurabiego*.

Egzemplifikacją nieuprawnionego, acz często występującego zjawiska braku wyraźnego odróżnienia pism judaistycznych od chrześcijańskich, jest cytat ze strony internetowej Wydawnictwa Jedność:

Septuaginta – najstarsze tłumaczenie Starego Testamentu z języka hebrajskiego na język grecki. Powstało ono w Aleksandrii w III–II w. przed Chr. dla Żydów żyjących z dala od kraju. Nie znali oni już języka hebrajskiego, w którym napisana była Biblia (www.jednosc.com.pl).

Cytowany fragment nie przekazuje informacji o religijnym źródle *Starego Testamentu*, a informacja o tym, że *Septuaginta* była tłumaczona z hebrajskiego nie tylko nie jest wystarczającą wskazówką, ale jest częściowo błędna, ponieważ nie informuje o fakcie dodania do *Septuaginty* ksiąg deuterokanonicznych oryginalnie sporządzonych w grece koine, a nie w języku hebrajskim. Z przytoczonego sformułowania wynika, że *Biblia* istniała już przed III–II w. p.n.e. i że *Septuaginta* była tłumaczona z tej *Biblii*, a nie jest to prawdą, ponieważ w III–II w. p.n.e. nie istniał żaden zbiór pism uważanych za święte w judaizmie (chrześcijaństwo jeszcze nie istniało), który nazywano *biblią*. Nazwy *biblia* zaczął używać, według niektórych źródeł,

Jan Chryzostom¹⁰ na określenie *Starego i Nowego Testamentu* dopiero około IV w. n.e., kilka wieków po powstaniu pism judaistycznych.

W przeglądanych publikacjach występują nazwy, które mogą wprowadzać dezorientację ze względu na brak precyzji w określeniu, czy chodzi o język czy o wyznaniową przynależność tekstu biblijnego. Jeżeli obok siebie wymienione są takie nazwy, jak *Biblia Grecka* i *Biblia Hebrajska*, to nie można wykluczyć, że przymiotniki ‘grecka’ i ‘hebrajska’ będą rozumiane jako określenia języka tekstu biblijnego – greckiego lub hebrajskiego. Interpretacja zakładająca, że przymiotnikowe określenia występujące w tych nazwach odnoszą się do języka tekstu biblijnego, a nie do jakichkolwiek innych znaczeń atrybutywnych implikowanych przez te przymiotniki jest uzasadniona. W istocie nazwa *Biblia Grecka* jest zastępczą nazwą *Septuaginty*, która ani nie została sporządzona w Grecji, lecz w Egipcie, ani też nie była przekładana z hebrajskiego na grecki przez Greków, lecz przez Izraelitów. *Septuaginta* była wersją świętych pism judaistycznych w języku greckim przełożonych przez wyznawców judaizmu dla wyznawców judaizmu. Innymi słowy, ‘greckość’ *Septuaginty* sprowadza się tylko i wyłącznie do języka greckiego.

Idąc tym tropem, który zakłada, że przymiotnikowa część nazwy własnej biblii oznacza język tekstu biblijnego, dochodzimy do wniosku, że skoro nazwa *Biblia Grecka* jest rozumiana jako *Biblia* w języku greckim, to, analogicznie, nazwa *Biblia Hebrajska* również powinna być rozumiana jako nazwa *Biblii* w języku hebrajskim. Zatem nie można wykluczyć interpretacji, wedle której przymiotnik ‘hebrajska’ w nazwie *Biblia Hebrajska* jest użyty na określenie

10 Biblista Bruce Fyvie (2020) uważa, że jednym z pism, w których nazwa *ta biblia* została po raz pierwszy użyta, było dzieło Jana Chryzostoma *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza* z IV w. n.e. Należy jednak zauważyć, że użycie zwrotu *ta biblia* niekoniecznie znaczy, że Chryzostom użył go jako nazwy własnej Biblii, w zastępstwie greckiego terminu *diathēkē*.

jakiegokolwiek bibliai w języku hebrajskim, na przykład *Biblia Katolickiej* lub *Biblia Protestantckiej* przełożonej na (współczesny) język hebrajski, a takie publikacje istnieją, np. *Biblia Hebrajska, Pismo Święte: Stary Testament w języku hebrajskim, Nowy Testament w języku hebrajskim* i *Modern Hebrew New Testament*.

W opracowaniach naukowych i encyklopedycznych nazwy *Biblia Grecka* i *Biblia Hebrajska* są używane w zastępstwie *Septuaginty* w pierwszym przypadku i *Tanachu* w drugim, zazwyczaj bez podania informacji, że chodzi o te właśnie teksty. Zestawienie nazw *Biblia Grecka* i *Biblia Hebrajska* jest o tyle niefortunne, że w przypadku *Tanachu* mamy do czynienia z kanonicznym tekstem judaizmu, który był pra-źródłem *Bibliai Chreścijańskiej*, a *Septuaginta* nie była uważana za tekst kanoniczny ani w judaizmie, ponieważ zawierała księgi spisane w języku greckim, tj. deuterokanoniczne, ani w chreścijaństwie, ponieważ była przekładem z hebrajskiego na grekę wykonanym prawie trzy wieki przed Chrystusem i nie zawierała *Nowego Testamentu*, co jest oczywiste ze względu na czas powstania. Nazywanie *Septuaginty biblia* jest całkowicie nieuprawnione, jeżeli uznamy, że nazwa *biblia* przysługuje jedynie tekstom kanonicznym.

Często występujące w literaturze przedmiotu nazwy *Biblia Chreścijańska/Katolicka* i *Biblia Hebrajska* w tym samym tekście naukowym lub encyklopedycznym należałoby uznać za niesymetryczne semantycznie, ponieważ przymiotniki 'chreścijańska' i 'katolicka' określają wyznanie, a przymiotnik 'hebrajska' nie oznacza wyznania, lecz język. Symetria byłaby zachowana (pomijając wcześniej sygnalizowaną anachroniczność nazywania pism judaistycznych słowem *biblia*) w parze *Biblia Chreścijańska/Katolicka* i *Biblia Judaistyczna*.

Arcybiskupa S. Karnkowskiego przedmowa do *Biblii Wujka*

Meandry nazewnictwa zasygnalizowane wyżej rzucają nieco światła na obecne od wieków tendencje w chrześcijańskiej hermeneutyce i egzegezie tekstów biblijnych do przemilczania, a nawet do zacierania judaistycznych korzeni chrześcijaństwa. Znamienna pod tym względem jest przedmowa do pierwszego wydania *Biblii Wujka* z roku 1599 autorstwa prymasa Polski, abp. Stanisława Karnkowskiego (1520–1603) zamieszczona w przedruku *Biblii Wujka* z roku 1860, z której pochodzi następujący fragment:

Do kogoż już pójdziem po wykład pisma, ponieważ sam sobie człowiek dufać nie ma? Podobno do Żydów abo Rabinów Żydowskich? Takci czynią heretycy, a zwłaszcza Nowochrześcijańcy. Wszakże jeżeli Ducha Bożego do wyrozumienia pisma Ś. potrzeba, patrz jeżeli Żydom w tem wierzyć mamy. Bo azaż ci Ducha Chrystusowego mogą mieć, którzy są głównemi nieprzyjaciółmi Chrystusowymi. Ludzie niewierni, łakomi, okrutni mężobójcy, i wszelakich złości pełni? Nie daj tego Boże, aby takich ślepych wodzów, ludzie Chrześcijańscy naśladować mieli... (Karnkowski, 1860, V)¹¹.

Autor tego komentarza, abp Karnkowski, dobrze znał tłumacza Jakuba Wujka, o czym świadczy 'aprobacya' przekładu Wujka, w której określiła go jako osobę „...w językach Żydowskim, Greckim i Łacińskim biegłego, kościołowi Bożemu dobrze zasłużonego...” (Karnkowski 1860, I).

11 W pierwszym wydaniu *Biblii Wujka* cytowany fragment jest umieszczony w rozdziale IX obszernej rozprawy abp. Stanisława Karnkowskiego zatytułowanej *Apparatus Sacer; to jest, przygotowanie do pożytecznego czytania Pisma S.* W przedruku z roku 1860, z którego pochodzi cytowany fragment, jest to rozdział II, zatytułowany *Jako ma być czytane Pismo Ś.*

Arcybiskup Karnkowski posiadał też wszechstronną wiedzę o genezie powstania *Biblii Chrześcijańskiej*, którą wykazał się we wspomnianej, obszernej przedmowie do pierwszego wydania *Biblii Wujka*. Nie mógł zatem nie wiedzieć, jakie było źródło chrześcijańskiego *Starego Testamentu*, a pomimo tej wiedzy ostrzega przyszłych czytelników przed „udawaniem się do Żydów” w sprawie „wyrozumienia pisma Ś.”, które, jak już wielokrotnie wspomniano, pod nazwą *Stary Testament* zostało przejęte z judaizmu, a ci, których nazywa „nieprzyjaciółmi Chrystusowymi”, jak i sam Jezus wraz z uczniami, protoplastami chrześcijaństwa wywodzili się z etnicznych Izraelitów, wyznawców judaizmu.

Artykuł ks. prof. Piotra Ostańskiego w prostych, ale jakże doniosłych słowach przywołuje fakty znane od ponad dwóch tysięcy lat: „Nie ma wątpliwości, że Jezus jako palestyński Żyd znał język aramejski” (Ostański 2015), a ks. prof. Michał Czajkowski w artykule zatytułowanym *Co to znaczy, że Jezus jest Żydem*, komentując dokument *Komisji Stolicy Apostolskiej do spraw Stosunków Religijnych z Judaizmem*, stwierdza, że jeden z rozdziałów tego dokumentu „zajmuje się «żydowskimi korzeniami chrześcijaństwa», a więc przede wszystkim żydowskością Jezusa” (Czajkowski 1990, 31). Uwagę zwraca czas teraźniejszy użyty w tytule artykułu Czajkowskiego: ‘Jezus jest Żydem’, a nie ‘Jezus był Żydem’, podkreślający niezmiennność i aktualność tego faktu pomimo upływu stuleci.

Pierwsi chrześcijanie

W analizie początków chrześcijaństwa prof. Gajewski (2021) przedstawia tezę, która każe zastanowić się, czy określenia takie jak ‘pierwsi chrześcijanie’, ‘początki chrześcijaństwa’ używane w odniesieniu do Jezusa z Nazaretu i Jego uczniów są odpowiednimi nazwami, zgodnymi z realiami tamtych czasów i czy adekwatnie

oddają one działalność i nauczanie Jezusa i misyjną działalność 'pierwszych chrześcijan'.

Gajewski przekonywająco argumentuje, że pierwsze pokolenia chrześcijan, włącznie z Jezusem, nie miały świadomości tworzenia nowej religii w oderwaniu od judaizmu. „Źródła kanoniczne ukazują twórcę chrześcijaństwa jako praktykującego Żyda. Jego judaizm jest wyrażony na wiele sposobów” (Gajewski 2021, 10), i dalej: „U swego zarażania ruch Jezusa (Jesusbewegung) funkcjonował w ramach judaizmu i rozpoznawane był jako jedno ze stronnictw wewnątrz tej religii” (Gajewski 2021, 11, składnia taka jak w oryginale), „...pierwsi chrześcijanie funkcjonowali początkowo w ramach szeroko pojętego judaizmu ze specyfiką nadaną mu przez nauczanie i misję Jezusa...” (Gajewski 2021, 18).

W końcowej części artykułu Gajewski tak oto interpretuje okoliczności, w których funkcjonowali pierwsi chrześcijanie:

W rozwoju chrześcijaństwa dała o sobie znać presja wywierana na żydowskich wyznawców ukrzyżowanego Mesjasza: z jednej strony społeczność żydowska utrzymywała, że jeśli chcesz być Żydem, nie możesz wierzyć w Jezusa, z drugiej zaś Kościół zakładał, że jeśli wybierasz Jezusa, musisz się wyrzec wszystkiego, co żydowskie (Gajewski, 2021, 19).

Zauważmy, że przypuszczalnie nie najważniejszym, ale równie doniosłym przejawem wzajemnej niechęci i kontrowersji negatywnie rzutujących na relacje judaizmu z chrześcijaństwem były konsekwencje towarzyszące przejściu pism judaistycznych przez chrześcijaństwo i uznanie ich za kanoniczne. Z punktu widzenia judaizmu uzasadnione było poczucie zagarnięcia przez chrześcijaństwo najcenniejszych wytworów wielowiekowego doświadczenia duchowego i historii narodu wygnanego, przejścia pism uważanych za święte, które były wspólnym źródłem natchnienia dla rozproszonych ludów,

dającym nadzieję na powrót do utraconych ziem. Z kolei chrześcijanie mogli mieć poczucie braku własnego, autentycznego początku i uzależnienia od duchowego wytworu judaizmu, którym był *Tanach*. Wpływ na wzajemne relacje judaizmu i chrześcijaństwa miał też fakt współlistnienia tych dwóch religii w wymiarze geograficznym i społecznym. Chrześcijaństwo z biegiem lat i przy skutecznym instrumentarium organizacyjnym uzyskało spektakularną akceptację, stając się największą religią świata pod względem liczby wyznawców.

Jezus w Talmudzie

Wzajemne relacje pomiędzy judaizmem i chrześcijaństwem są przedmiotem badań ks. prof. Wróbla, który w artykule zatytułowanym *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie. Analiza tekstologiczna, historyczna i socjologiczna* (Wróbel 2013) prezentuje perspektywę „drugiej strony” na podstawie analizy tekstów talmudycznych zajmujących się narracją o Jezusie i chrześcijaństwie. Wyniki tej analizy nie napawają optymizmem. Merytoryczna treść i emocjonalny ładunek opinii o Jezusie i chrześcijaństwie pochodzących z tekstów talmudycznych zbliżone są do poziomu opinii wyrażonych w cytowanym wcześniej fragmencie przedmowy do pierwszego wydania *Biblii Wujka* autorstwa abp. Karnkowskiego w odniesieniu do wyznawców judaizmu.

Dwa fragmenty tekstu Wróbla wystarczająco dobitnie ilustrują stan relacji judaizmu z chrześcijaństwem trwający od początków chrześcijaństwa:

W niektórych kręgach judaizmu utrzymuje się opinia, że chrześcijaństwo ignoruje Torę. Głosi się także złośliwe opowieści na temat Jezusa, w których jest on przedstawiany jako bękart, oszust i czarnoksiężnik szerzący herezję (Wróbel 2015, 16).

Na uwagę zasługuje kolejny fragment, w którym Wróbel, tak jak szeregowi współczesnych polskich biblistów wymienionych wcześniej, zajmuje racjonalne i koncyliacyjne stanowisko wobec relacji chrześcijaństwa z judaizmem:

Tylko w autentycznym dialogu, w którym obie strony nie cierpią na amnezję, partnerzy będą mogli odnajdywać swoją prawdziwą tożsamość, zamieniając uprzedzenia i nienawiść we wzajemny szacunek i współpracę (Wróbel 2015, 49).

Relacjami i dialogiem judaizmu z chrześcijaństwem od lat zajmuje się prof. Obirek w pracach naukowych i publicystycznych. Cechą szczególną publikacji Obirka jest wnikliwa analiza problematyki wzajemnych relacji judaizmu i chrześcijaństwa, która uwzględnia i interpretuje obydwie perspektywy badawcze: inspirowane zarówno judaizmem jak i chrześcijaństwem. Godną polecenia lekturą pod tym względem jest esej autorstwa Obirka zatytułowany „Czy judaizm i chrześcijaństwo to dwie religie?” (Obirek 2022).

Należy również odnotować zauważalną tendencję wśród współczesnych polskich biblistów, zazwyczaj księży profesorów uniwersyteckich wydziałów teologicznych, do nowego spojrzenia na realia tamtych czasów i na naukową narrację podejmującą tematykę źródeł chrześcijaństwa i stosunku chrześcijan do wyznawców judaizmu (Czajkowski 1990; Gajewski 2007; Jakubiec 1952; Ostański 2015; Perzyński 2023; Rosik 2016; 2017; 2023).

Nazwiska polskich biblistów, które zostały wyżej wymienione, mogą nie być znane czytelnikom, dla których biblistyka nie jest pierwszoplanową lekturą i dlatego przy pierwszej wzmiance pracy naukowej autora będącego duchownym, a jednocześnie posiadającego tytuł naukowy, będzie podana o tym informacja przed nazwiskiem, aby uniknąć ewentualnych przypuszczeń, że cytowane opinie pochodzą z mediów społecznościowych.

Jednakże, nie jest przesadnym stwierdzenie, że naukowe spojrzenie na źródła chrześcijaństwa prezentowane przez polskich biblistów nie całkiem dotarło „pod strzechy”, chociaż bardziej właściwym określeniem na tę okoliczność byłby zwrot „przed ołtarze”. Przykładem anegdotycznie, a zarazem dowcipnie ilustrującym negatywne odcienie polskiego katolicyzmu jest fragment tekstu pochodzący z artykułu ks. prof. Michała Czajkowskiego (1990) zatytułowanego *Co to znaczy, że Jezus jest Żydem?*

We wrocławskim tygodniku „Der Ruf”¹² ukazała się w roku 1933 następująca przypowieść:

Rozpoczyna się nabożeństwo. Po pieśni na wejście proboszcz staje przed ołtarzem i mówi: „Niearyjczycy są proszeni o opuszczenie kościoła!” Nikt się nie rusza. „Niearyjczycy są proszeni o opuszczenie kościoła!” Żadnej reakcji. Ksiądz wzywa po raz trzeci: „Niearyjczycy są proszeni o opuszczenie kościoła!” Wreszcie jakiś ruch: to Chrystus schodzi z krzyża i opuszcza kościół. Obawiam się, że pośrodku niejednego pobożnego kazania Jezus Chrystus opuszcza niejednego polski kościół. Uderzając – myślą, mową, uczynkiem i zaniedbaniem – w Żyda jako Żyda, uderzamy w samego Jezusa (Czajkowski 1990, 31).

Za czasów Wujka, tj. pod koniec XVI w., słowa *Żyd*, *żydowski* zapewne nie posiadały jeszcze tak pejoratywnego ładunku emocjonalnego, jakiego nabrały w czasach współczesnych, co jest przedmiotem dociekań w licznych publikacjach, z których tylko niektóre są tu wymienione (Zdunkiewicz-Jedynak 2019; 2021; Cała 2019; Łozowski 2018; Pisarkowa 1976).

¹² Wypada zauważyć, że w 1933 r. Wrocław znajdował się w Rzeszy Niemieckiej i nazywał się Breslau.

Biblia Wujka

Przed rokiem 1599, w którym ukazało się pierwsze, pełne wydanie *Biblii* w języku polskim w przekładzie ks. Jakuba Wujka, istniały wcześniejsze, niepełne katolickie (*Biblia królowej Zofii*, *Biblia Leopolda*) i protestanckie przekłady (*Biblia Brzeska*, *Biblia Nieświeska*). Ale to *Biblia* w przekładzie Wujka stała się podstawowym tekstem biblijnym w Polsce i pełniła tę rolę aż do ukazania się *Biblii Tysiąclecia* w roku 1965.

Od pierwszego wydania drukiem *Biblii* w przekładzie Wujka ukazało się kilkadziesiąt przedruków tego historycznego wydania. Przegląd tych przedruków, a zwłaszcza różnych zabiegów edytorskich dotyczących strony tytułowej i dodatkowych materiałów zamieszczonych w tym pierwszym i w kolejnych wydaniach, jak na przykład wspomniana wcześniej przedmowa abp. Karnkowskiego zamieszczona w wydaniu *Starego Testamentu* w przekładzie Wujka z roku 1860¹³, jest na tyle interesujący, że mógłby dostarczyć materiału do odrębnego artykułu.

Tytułowa strona przedruku z roku 1923 (Wujek 1923) w podtytule zawiera zwrot „Z łacińskiego na język polski przełożone przez ks. Jakuba Wujka. Dosłowny przedruk (sic!) z autentycznej edycji Krakowskiej z r. 1599...” (pisownia jak w oryginale tego wydania). W dalszej części strony tytułowej znajduje się bardziej szczegółowa informacja o językach, z których przekład został wykonany: „Z kilkoma uwagami, w których są umieszczone słowa podług hebrajskiego

13 Karnkowski Stanisław. 1860. Aprobacya Biblii roku 1599. W Krakowie wydanej, według której ta nasza przedrukowana jest. Biblia. Księgi Starego testamentu z łacińskiego na język polski przełożone przez Ks. Jakóba Wujka z Wągrowca. Wydanie czwarte stereotypowe, poprawne. Uczynione za pozwoleniem Przewielebnego Generalnego Konsystoryum Katolickiego w Królestwie Saskim. Ozdobione przeszło 300 obrazkami i dwoma sztychami na stali. W Lipsku, nakładem J. Baumgaertnera. 1860. Str. I-VIII.

oryginału zmienione. Stary testament zawiera w sobie wszystkie księgi hebrajskiego oryginału”.

Porównanie tekstu tytułowej strony cytowanej wyżej *Biblii* (Wujek 1923) z kopią autentycznej strony wydania z roku 1599, pomimo zwrotu „dosłowny przedruk” umieszczonego na stronie tytułowej wydania z roku 1923, pokazuje, że jednak ten przedruk nie jest całkowicie dosłowny, ponieważ w oryginalnym wydaniu z roku 1599, tak jak w cytowanym fragmencie z przedmowy do wydania NT z roku 1593, Wujek nie używa sformułowania „podług hebrajskiego”, ale „z dokładaniem tekstu Żydowskiego”. Smereka (1950, 66) podaje pełny tekst strony tytułowej wydania z roku 1599, pisownia podana za Smereką¹⁴:

Biblia to jest księgi Starego y Nowego Testamentu według łacińskiego przekładu starego w Kościele powszechnym przyjętego na polski ięzyk znowu z pilnością przełożone z dokładaniem tekstu Żydowskiego y z wykładem katolickim, trudniejszych mieysc, do obrony Wiary Świętej powszechney przeciw karcerstwom tych czasów należącym przez D. Iakuba Wuyka z Wągrowca Theologa Societatis Jesu. Z dozwoleńiem Stolicy Apostolskiej, a nakładem J. M. księdza Arcybiskupa Gnieźnieńskiego etc. wydana w Krakowie, w Drukarni Łazarzowej, Roku Pańskiego MDXCIX.

Zmiana tytułowego tekstu polegająca na zastąpieniu przymiotnika ‘żydowski’ przymiotnikiem ‘hebrajski’, pomijając ingerencję w oryginalny tekst strony tytułowej, świadczy o zmianie w postrzeganiu i w dyskursie dotyczącym niektórych faktów historycznych z okresu początków chrześcijaństwa i jest to zmiana,

¹⁴ Pisownia i interpunkcja w cytowanym tekście Smereki (1950) jest zmodernizowana i różni się od oryginalnej pisowni i interpunkcji zastosowanej w *Biblii* Wujka z roku 1599.

która również uwzględnia przemiany, które zaszły poprzez wieki w odbiorze takich wyrazów, jak „Żyd”, „żydowski”. Na błędy przekładowe występujące w *Biblii Wujka* związane z użyciem wyrazu „Żyd” zwraca uwagę Krzeszowski (2017) w artykule zatytułowanym *Żydzi w Biblii, czyli uporczywy anachronizm*, do którego wrócimy w dalszej części.

Wujka przekład tekstów biblijnych

Wujek wykazał się wyjątkową skrupulatnością i dociekliwością, dokonując przekładu *Biblii* nie tylko na podstawie łacińskiego tekstu *Wulgaty* i greckiego *Septuaginty*, ale również korzystał z oryginałów hebrajskich. Jak można dowiedzieć się z fragmentu przedmowy liczącej 30 stron (Smereka 1950, 65), którą Wujek dołączył do własnego tłumaczenia NT wydanego w roku 1593 (zanim zakończył tłumaczenie całej *Biblii* wydanej w roku 1599), korzystał również z *Biblii* w języku czeskim¹⁵. Fragment tej przedmowy umieszczony jest w zbiorze tekstów staropolskich pod redakcją W. Taszyckiego (Taszycki 1969):

Oprocz textu Graeckiego y Lacińskiego miałem też przed oczyma wszystkie przekłady Nowego Testamentu Polskie: Krakowski, Brzeski, Nieświezki, Budnego y Czechowicow, a czasem też y Czeski, ktore mi do obierania słow co nawłasniejszych Polskich nie mało pomogły (Wujek 1969, 98). I dalej: Słowa niektore Żydowskie zostawiłem tak, iako ie y Graeckie y Lacińskie księgi zostawiły (Wujek 1969, 99).

¹⁵ Najstarsze przekłady Biblii w języku czeskim powstały wcześniej niż w języku polskim: Biblia drezdeńska (1370), Biblia ołomuniecka (1417), Biblia praska (1488) i Biblia kutnohorska (1489) (Lewaszkiewicz 1992, 232–248).

Hebrajczycy, Judejczycy, Żydzi

Jak już wspomniano, oryginalna strona tytułowa przekładu Wujka zawiera zwrot „z pilnością przełożone”. Jednakże, pomimo „pilności przekładu”, Wujek nie ustrzegł się błędnego rozpoznania historycznego tła wydarzeń opisanych w tekstach biblijnych, stosując takie przymiotniki i rzeczowniki, jak ‘żydowski’, ‘Żyd’, ‘Żydowin’, ‘Żydzi’ dla określenia języka i mieszkańców biblijnych ziem zamieszkanych przez plemiona hebrajskie i judejskie, zwanych również Izraelitami. To ostatnie określenie jest tylko sporadycznie używane przez Wujka, np. w KO: 2, 14 „...syny Izraelskie...” jako przekład z greckiego: υἱὸν Ἰσραὴλ (hyiōn israēl).

Obszernie na temat występowania słów ‘Żyd’, ‘Żydzi’ w przekładach *Biblii* na język polski, z nakreśleniem tła historycznego i dyskusją powiązań tych przekładów z przekładami na inne języki, pisze Krzeszowski we wspomnianej wyżej rozprawie (Krzeszowski 2017), wskazując na anachroniczność stosowania wyrazu „Żyd” i derywatów tego słowa w języku polskim w odniesieniu do czasów biblijnych oraz na pozajęzykowe konsekwencje, do których błędy przekładowe mogą prowadzić:

Jednakże losy wyrazu ‘żyd’ nie ograniczają się jedynie do jego pisowni i wymowy. Najistotniejsza jest jego treść aksjologiczno-semantyczna. Otóż w niektórych odmianach słowiańszczyzny wyraz ten bardzo szybko nabrał bardzo negatywnych odcieni znaczeniowych, stając się wyrazem wręcz obraźliwym (Krzeszowski 2017, 84).

Świątynia i Kościół

Kolejnym przykładem błędnego przekładu, który ilustruje casus anachronizmu przekładowego (Krzeszowski 2017), jest grecki rzeczownik w l. poj. ἐκκλησιας (ekklēsias) i w l. mn. ἐκκλησιας (ekklēsiais),

który Wujek konsekwentnie przekłada jako ‘kościół’ i ‘kościóły’, na przykład „poślij siedmi kościołom...” (Ap 1, 11), „A Aniołowi kościoła Smyrneńskiego...” (Ap 2, 8). W grece koine *ekklēsia* znaczyło ‘zgromadzenie’, ‘zbór’ i te ekwiwalenty są trafniejsze niż ‘kościół/kościóły’, ponieważ w okresie, w którym *Księga Objawienia* powstawała, a były to początki chrześcijaństwa, jest mało prawdopodobne, aby w miejscowościach wymienionych w KO znajdujących się w Azji Mniejszej istniały świątynie chrześcijańskie, tj. budynki kościelne, które nie mogły ująć uwadze wrogo nastawionych do wyznawców chrześcijaństwa lokalnych władz i mieszkańców. Równie problematyczne jest użycie słowa ‘kościół’ w znaczeniu ‘wierni wraz z instytucją’, ponieważ uformowanie instytucjonalnych form chrześcijaństwa nastąpiło znacznie później. Symbolem ucisku chrześcijan w owych czasach na tych ziemiach była męczeńska śmierć św. Polikarpa (ok. 69/82–156), którego spalono na stosie w Smyrnie (<https://bible-history.com>). W owym czasie nieliczni jeszcze chrześcijanie gromadzili się w prywatnych domostwach i działali w ukryciu we wrogim im otoczeniu, więc nie mogło być mowy o kościołach w takim sensie, jak rozumiany był ten rzeczownik za czasów Wujka (koniec XVI w.). W tym przypadku Wujek prawdopodobnie dokonał przekładu z *Wulgaty* i zastosował polski ekwiwalent łacińskiego słowa *ecclesia*, które oznacza ‘kościół’.

Błędne przekłady wyrazów *świątynia/miejsce święte* w Biblii Wujka znajdują się również we fragmentach *Ewangelii św. Łukasza*, w których ewangelista opisuje narodzenie i pierwsze dni życia Jezusa. Zwroty w języku greckim: *eis to hieron* i *apo tou hierou* są przełożone jako, kolejno, ‘do kościoła’ i ‘z kościoła’.

I przyszedł w duchu do kościoła: a gdy wwozili dzieciątko Jezusa rodzicy jego, by za nie uczynić wedle zwyczaju zakonnego (Łk 2, 27) (Wujek 1923) *eis to hieron*

oraz

...była wdową..., która nie odchadzała z kościoła, (Łk 2, 37)

(Wujek 1923) *apo tou hierou*.

W obydwu wersetach słowo *hieron*, pochodzące z greckiego oryginału *Ewangelii św. Łukasza*, znaczące ‘świątynia’, ‘miejsce święte’ (Biblia Interlinearna), zostało przełożone przez Wujka jako ‘kościół’, a przecież opisana jest scena przybycia rodziców z dzieciątkiem do świątyni (*eis to hieron*) w celu dokonania rytualnego obrzezania (Jezusa) w pierwszym cytacie, a w drugim chodzi o prorokinię Annę, która „nie odchadzała z kościoła” (*apo tou hierou*). *Hieron* to grecka nazwa miejsca modlitw w judaizmie, synagoga, a nie chrześcijański kościół i opisana przez św. Łukasza rytualna w judaizmie scena obrzezania odbywa się osiem dni po narodzeniu Jezusa, a wtedy chrześcijaństwo jeszcze nie istniało. Błąd Wujka został z czasem usunięty: w *Biblii Tysiąclecia* w cytowanych fragmentach z *Ewangelii św. Łukasza* słowo *hieron* jest przełożone nie jako ‘kościół’, lecz jako ‘świątynia’: „Za natchnieniem więc Ducha przyszedł do świątyni. A gdy Rodzice wnosili Dzieciątka Jezus, aby postąpić z Nim według zwyczaju Prawa” (Biblia Tysiąclecia, Łk 2, 27). W języku angielskim w tym wersecie *Biblii* nie występuje słowo ‘church’ – ‘kościół’, lecz ‘temple’ – ‘świątynia’: „So he came by the Spirit into the temple...” (New King James Bible).

Oceniając przekład *Biblii* na język polski wykonany przez Wujka, należy wziąć pod uwagę okoliczności, które mogły mieć niebagatelny wpływ na jego końcową wersję. Po pierwsze, *Biblia Wujka* ukazała się dwa lata po jego śmierci, więc z oczywistych względów nie miał on żadnego wpływu na końcową wersję swojego monumentalnego dzieła. Po drugie, i najważniejsze, przekład Wujka był poddany recenzji, korektom i zmianom, których zakres i skala ingerencji w przekład Wujka są obecnie trudne do ustalenia, ponieważ nie zachował

się rękopis tego przekładu. Jest jednak niepodważalnym faktem, że tekst przekładu Wujka „...poddany został wnikliwej i drobiazgowej rewizji przez komisję jezuickich cenzorów pod kierownictwem Stanisława Grodzickiego...” (Rubik 2022, 78)¹⁶.

Przekładowe imbroglie

Problematyce błędów, przeinaczeń i innym niedoskonałościom przekładów tekstów biblijnych poświęcony jest artykuł Krzeszowskiego (2020), w którym autor porównuje proces przekładu tekstów biblijnych do gry towarzyskiej znanej pod nazwą „głuchy telefon”. Przekaz wyemitowany przez pierwszego uczestnika rozpoczynającego grę zazwyczaj różni się, niekiedy znacznie, zarówno syntaktycznie, jak i znaczeniowo, kiedy jest wypowiedziany przez ostatniego uczestnika gry.

Podobne zjawisko, które Krzeszowski (2020) nazywa *przekładowym imbroglie* (translation imbroglie), występuje w przekładach *Starego i Nowego Testamentu* i w tekstach modlitw w języku polskim¹⁷. Jednakże, w odróżnieniu od gry w głuchy telefon, podczas

16 Publikacje Tadeusza Rubika, a zwłaszcza praca doktorska pt. „Biblia Wujka, Rabba i Grodzickiego. Historia jezuickiego przekładu (ok. 1579–1599) w kontekście kulturowym epoki” (Rubik 2024) oraz (Rubik 2019) są godną polecenia lekturą na temat okoliczności poprzedzających wydanie Biblii Wujka w roku 1599. Tematyka ta jest również wzmiankowana przez Drzymałę (1948) i omówiona przez Hanusiewicz-Lavallee (2009).

17 Modlitwa zwana „zdrowaśką” może posłużyć jako przykład. Geneza tej modlitwy zwanej w Kościele „Pozdrowieniem Anielskim” sięga *Nowego Testamentu*, a dokładniej *Ewangelii św. Łukasza*, której początek w języku oryginału, czyli greckim, brzmi: *Theotóke Parthéne, chaíre, kecharitoméne Mariá...* (Łk 1, 28), (Bogurodzico Dziewico, bądź pozdrowiona, Maryjo pełna łaski) (Biblia Interlinearna). W wersji łacińskiej pochodzącej z *Wulgaty* początek tej modlitwy „Ave Maria gratia plena...” jest również pozdrowieniem, podobnie w *Biblii Wujka*: „Bądź pozdrowiona łaski pełna... błogosławionaś ty...” (Łk 1, 28). A jednak od wieków obowiązuje wersja „Zdrowaś...”, a „zdrowaś” nie jest ekwiwalentem „ave” i nie jest pozdrowieniem.

której przekaz końcowy zazwyczaj różni się od początkowego w wyniku różnych czynników, które ogólnie można nazwać szumem informacyjnym, na które mają wpływ nieprecyzyjne sformułowania, brak koncentracji u odbiorców, użycie wyrażeń wieloznacznych, itp., w przypadku przekładów tekstów religijnych przypadki przekładowego imbroglia mogły być rezultatem błędów tłumacza, ale nie można wykluczyć, że były zamierzone. Przykładem zamierzonych przypadków przekładowego imbroglia jest omówione wcześniej błędne stosowanie słowa 'kościół' jako ekwiwalentu greckiego słowa *hieron* użytego w tekście oryginalnym na określenie świątyni judaistycznej, to znaczy synagogi, i w dodatku w czasach, kiedy chrześcijaństwo jeszcze nie istniało. Można przypuszczać, że chodziło o tużsowanie żydowskiego pochodzenia Jezusa.

Paradygmat głuchego telefonu w ujęciu Krzeszowskiego (2020) bardzo trafnie ukazuje wpływ czynników, takich jak dystans czasowy, kulturowy i cywilizacyjny, nie mówiąc już o indywidualnych preferencjach tłumaczy na jakość przekładów tekstów biblijnych. Trzeba jednak dodać również wszelkich innych tekstów, ponieważ w przypadku każdego przekładu mamy do czynienia z językowym, kulturowym i koncepcyjnym dystansem, który dzieli tekst źródłowy i tekst docelowy. Jest jednak, po pierwsze, dość istotna różnica w przypadku przekładów tekstów biblijnych i w większości przypadków przekładów wszelkich innych tekstów, a po drugie w grze w głuchy telefon treści są przekazywane bezpośrednio od uczestnika do uczestnika, w krótkich odstępach czasowych i jest to proces linearny, w którym treść *X* jest przekazywana od uczestnika *A* do uczestnika *B*, następnie do uczestnika *C* itd. W przekładach tekstów biblijnych rzecz ma się zgoła inaczej, bowiem mamy do czynienia z niekiedy bardzo dużym dystansem czasowym dzielącym tekst źródłowy od momentu rozpoczęcia przekładu. Powstawanie tekstów judaistycznych, które wieki później zostały nazwane *Starym Testamentem* i włączone do

Biblii Chrześcijańskiej, trwało setki lat. Co jest bardzo ważne, były to różne teksty, które powstały na przestrzeni dziesiątków i setek lat, spisywane przez różnych „biegłych w piśmie”, a nie jednolity zbiór, antologia tekstów, co stawia tłumacza przed dodatkowymi wyzwaniami. Gdyby nawet przyjąć uproszczony schemat powstania *Biblii Chrześcijańskiej* (pisma judaistyczne – *Tanach* – *Septuaginta* – *Stary Testament* – *Nowy Testament* – *Wulgata*), to należy odnotować, że zanim ukształtowały się pisemne wersje pism judaistycznych wykorzystanych później w *Septuagincie*, a następnie w *Biblii Chrześcijańskiej*, to przez wieki funkcjonowały różne wersje ustne tych pism spisanych w języku hebrajskim i częściowo aramejskim i zapewne w innych dialektach semickich. *Septuaginta* w języku greckim pojawiła się około 3–2 w. p.n.e., a ponad trzy wieki później *Nowy Testament*. Dopiero prawie siedem wieków od czasu powstania *Septuaginty* pojawiła się *Wulgata* po łacinie.

Każdą z wyróżnionych faz przekładowych dzieliły wieki z towarzyszącymi im zmianami politycznymi, kulturowymi, cywilizacyjnymi i językowymi. Od powstania ustnych wersji pism judaistycznych do skompletowania łacińskiej *Wulgaty* upłynęło prawie dziesięć wieków, a zatwierdzenie kanonu *Biblii Katolickiej* dokonało się około roku 1546 podczas Soboru Trydenckiego.

Księga Objawienia

Księga Objawienia, której autorstwo większość biblistów przypisuje św. Janowi, jest nie tylko bodaj najtrudniejszą księgą *Nowego Testamentu* pod względem interpretacyjnym, ale również z powodu różnych, często sprzecznych teorii dotyczących okoliczności jej powstania przed włączeniem jej do *Nowego Testamentu*.

Badacze tekstów biblijnych i filologowie różnią się w opiniach na temat zarówno pierwotnego języka KO, jak i czasu powstania

tego tekstu, a nawet jego autorstwa (Robinson 2000; Gentry 2010; Callahan 1995; Smalley 2005). Podnoszona jest kwestia niespójności stylistycznej, składniowej, a nawet błędów gramatycznych w języku greckim w tekście KO, co zdaniem niektórych biblistów może świadczyć o tym, że została ona napisana przez różne osoby, których kompetencja w zakresie posługiwaniu się językiem greckim była różna (Aune 1997).

Wobec tak zróżnicowanych opinii, a żadna z nich nie zdołała uzyskać aprobaty ogółu, większość biblistów i Kościół katolicki przyjmują, że autorem KO był św. Jan i że spisana została w języku greckim, który w wyniku ekspansji kultury hellenistycznej był powszechnie rozumiany i używany w całym świecie po-aleksandryjskim, również w czasie formowania się chrześcijaństwa (Ostański 2015; Chancey 2005), głównie jako rezultat podbojów Aleksandra Wielkiego (III w. p.n.e.). Greka była w tym czasie językiem *lingua franca* na podbitych terenach znacznie wykraczających poza obszary nazywane obecnie Bliskim Wschodem. Do popularności języka greckiego przyczyniły się względy praktyczne: wobec znacznego zróżnicowania etnicznego i językowego tego rejonu geograficznego, gdzie posługiwano się językiem arabskim, aramejskim, egipskim, greckim, hebrajskim, perskim, żeby wymienić tylko niektóre (Ostański 2015), porozumiewanie się w języku greckim było rozwiązaniem optymalnym, tym bardziej, że greka była też językiem administracji publicznej na podbitych terenach i językiem handlu (Horrocks 1997).

Przy tak dużym zróżnicowaniu językowym Bliżniego Wschodu i terenów przyległych greka pełniła ważną funkcję komunikowania międzyetnicznego i była też językiem nauki, o co już podczas swojego panowania zadbał Aleksander Wielki, wychowanek Arystotelesa. Symbolem rozkwitu i znaczenia kultury i nauki hellenistycznej była w tym czasie Biblioteka Aleksandryjska, największa

biblioteka w świecie starożytnym, która powstała w Aleksandrii, mieście założonym przez Aleksandra Wielkiego w Egipcie i w której prawdopodobnie tłumaczono judaistyczne pisma święte z hebrajskiego (i częściowo aramejskiego) na grecki koine, czego owocem była *Septuaginta*. Greka koine była w tym czasie językiem liturgii i nauczania religijnego w judaizmie i w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, w tym języku był spisany *Nowy Testament*.

Apokalipsa

Rzeczownik ἀποκάλυψις (apokalypsis), pierwsze słowo pierwszego wersetu *Księgi Objawienia św. Jana* spisanej w języku greckim koine (hē koinē dialektos, ‘dialekt wspólny’, Ostański 2015, 61), znaczy objawienie, ukazanie

Apokalypsis Iēsou Christou hēn edōken autō ho Theos deixai tois doulois autou ha dei genesthai en tachei... (dosłownie: Objawienie Jezusa Pomazańca, które dał mu Bóg, aby ukazać swoim sługom to, co wkrótce musi się stać..., *Biblia Interlinearna*)

I w takim znaczeniu *apokalypsis* występuje w przekładach *Biblii* na języki nowożytne, zarówno w spisach ksiąg, jak i w przekładach pierwszego wersetu KO. W *Biblii Wujka* spis ksiąg nazwany ‘porządkiem ksiąg’ KO nosi tytuł *Objawienie św. Jana* (Wujek 1923), w języku francuskim jest to *Revelation de saint Jean* (La Sainte Bible), w angielskim *The Revelation of St. John the Divine* (The Holy Bible 1851), a w niemieckim *Die Offenbarung Johannis* (Die Bibel 1888).

Również w każdym z przejranych wydań *Biblii* pierwsze słowo pierwszego wersetu KO *apokalypsis* jest konsekwentnie przekładane jako objawienie w języku polskim i jako ekwiwalent *objawienia* w innych językach. W języku polskim *Objawienie Jezusa Chrystusa*,

w angielskim *The revelation of Jesus Christ*, w niemieckim *Dies ist die Offenbarung Jesu Christi*, we francuskim *La révélation de Jésus-Christ*, w hiszpańskim *La revelación de Jesucristo*, a w czeskim *Zjevení Ježíše Krista*. W łacińskiej wersji *Wulgaty Klementyńskiej* (*Biblia Sacra Juxta Vulgatam Clementinam, editio electronica. Londini MMV*, <https://ruchbiblijny.pl/ebook/wulgata.pdf> 2005) zarówno w tytule ostatniej księgi *Nowego Testamentu*, jak i w pierwszym wersecie powtarza się greckie słowo *apokalypsis* (zmieniona pisownia w wersji łacińskiej: „c” zamiast „k” w wersji w języku greckim), kolejno *Apokalypsis B. Joannis Apostoli* i *Apokalypsis Jesu Christi*, które zostało użyte w znaczeniu *objawienie*, tak jak w oryginalnym, greckim tekście KO.

Objawienie versus Apokalipsa

Francuski filozof Jacques Derrida wskazuje na hebrajski rodowód *apokalypsis* i wyprowadza jego znaczenie od czasownika *apokaluptó*, który jest tłumaczeniowym ekwiwalentem, według Derridy, hebrajskiego czasownika *gala*.

The Seventy have bequeathed us a translation of *gala*. It is called the Apocalypse. In Greek, *apokalupsis* would translate words derived from the Hebrew verb *gala*. *Apokaluptó* no doubt was a good word [bon mot] for *gala*. ... Apokaluptó, I disclose, I uncover, I unveil, I reveal..., a secret thing, the thing to be dissembled, a thing that is neither shown nor said (Derrida 1984, 3–4)...

Siedemdziesiąty¹⁸ pozostawiło nam w spadku tłumaczenie słowa *gala*. Nazwali je apokalipsą. ...W języku greckim *apokalupsis*

¹⁸ The Seventy (Siedemdziesiąty): chodzi o siedemdziesiąty dwóch tłumaczy wyznaczonych przez Ptolemeusza II, władcę Egiptu do przekładu religijnych tekstów judaistycznych z hebrajskiego na grecki.

było tłumaczeniem słów derywowanych od hebrajskiego czasownika *gala*. Bez wątplenia, *apokaluptó* było dobrym odpowiednikiem [bon mot] słowa *gala*. Apokaluptó, ujawniam, odkrywam, odsłaniam, objawiam, coś utajonego, coś co należy ujawnić, coś co nie jest ani ukazane ani wypowiedziane....

W wielu pracach naukowych, publikacjach encyklopedycznych i opracowaniach popularnonaukowych *Księga Objawienia św. Jana* nazywana jest *Apokalipsą św. Jana* lub skrótowo *Apokalipsą* (Janowski 1959; Gryglewicz, Mędała 1996), a niekiedy ‘apokalipsa’ i ‘objawienie’ występują jednocześnie w tym samym tytule (Wojciechowski 2012; Ostański 2000).

Jednakże we współczesnym języku polskim w narracjach medialnych i w języku potocznym nowotestamentowe słowo *apokalypsis* używane jest w kontekstach mających niewiele wspólnego z jego oryginalnym znaczeniem, takim jakie występuje w KO. ‘*Apokalypsis*’ nowotestamentowe nie jest ‘apokalipsą’, którą spotykamy w mówionych i pisanych tekstach współczesnych, w których to nowe znaczenie przyodziane w graficzną i fonetyczną szatę biblijną stało się nośnikiem treści nacechowanych grozą, przesadą i trywialnością. „Apokalipsa na Odrze” (tytuł audycji telewizyjnej podczas zatrucia ryb w Odrze), „Apokalipsa św. Katarzyny” (tytuł artykułu w ogólnopolskiej gazecie na temat dokonania piosenkarki o imieniu Katarzyna) są wymownymi przykładami aktualnego użycia słowa ‘apokalipsa’ w języku polskim, znaczeniowo dalekiego od biblijnego.

Rozumienie znaczenia i aktualne użycie dowolnego słowa w komunikowaniu można badać na wiele sposobów i na podstawie różnych źródeł, na przykład sięgając do dzieł literackich, do publikacji medialnych, do dostępnych korpusów językowych i na podstawie innych źródeł, w tym takich, które podają kontekst, w którym dany wyraz występuje. Takim kontekstowym źródłem języka polskiego

umożliwiającym badanie kontekstów, w których występuje rzeczownik „apokalipsa”, jest *Narodowy Korpus Języka Polskiego* (NKJP). Kontekst oznacza tekst mówiony lub pisany, w otoczeniu którego interesujący nas wyraz lub fraza występuje, ale kontekst nie pełni funkcji definiującej i nie zawsze jest wystarczającym źródłem dla odbiorcy do odcodowania znaczenia wyrazu lub frazy. Jest wielce prawdopodobne, że podany w NKJP przykład jednego z kontekstów, w którym występuje ‘apokalipsa’, w niewielkim stopniu będzie pomocny w zrozumieniu, co ten wyraz znaczy, jeżeli nie posiadamy wiedzy o znaczeniu tego wyrazu z innego źródła: „Cicha, zalana wodą i bimbrem, wiejska apokalipsa” (<https://nkjp.pl>).

Na potrzeby tego tekstu rozumienie rzeczownika ‘apokalipsa’ we współczesnym języku polskim zostało poddane analizie polegającej na przeglądzie synonimów tego słowa przy założeniu, że synonimy nie tylko są zbiorem leksemów o podobnym czy nawet identycznym znaczeniu, ale również pozwalają na zorientowanie się w zakresie treści emocjonalnych i konotacji generowanych przez dany leksem. W tym celu posłużono się internetowym słownikiem synonimów języka polskiego *Synonim.Net* (<https://synonim.net>), który zawiera ponad 600 tys. synonimów do około 150 tys. słów w języku polskim.

W *Synonim.Net* znajdują się 93 synonimy słowa *apokalipsa*, podzielone na dziewięć grup znaczeniowych: koniec świata, niepowodzenie, zagłada grupy społecznej, złudzenie, nieszczęście, ludobójstwo, przepowiednia, prognoza, religia. Jak nietrudno zauważyć, tylko trzy z dziewięciu wymienionych grup znaczeniowych mogą być uznane za kojarzące się z *Księgą Objawienia*: koniec świata, przepowiednia i religia. Spośród 93 synonimów jedynie 15 można uznać za odnoszące się do tekstu KO: armagedon, bicz boży, epifania, kara niebios, koniec świata, objawienie, palec boży, proroctwo, przepowiednia, ręka boża, sąd Boży, sąd ostateczny, sądny dzień, wizja, wyrok opatrności. To znaczy, że zaledwie około 20% synonimów

słowa ‘apokalipsa’ znajdujących się w *Synonim.Net* kojarzonych jest z biblijnym użyciem *apokalypsis*, co z kolei prowadzi do wniosku, że współczesny użytkownik języka polskiego w niewielkim stopniu kojarzy znaczenie tego słowa z treściami biblijnymi, w tym z ‘objawieniem’. Dominującymi skojarzeniami są tragedia, katastrofa, klęska, nieszczęście, plaga.

Współczesne rozumienie słowa ‘apokalipsa’ jest przykładem intrygującego procesu transformacji semantycznej: słowo, które według Derridy wywodzi się od hebrajskiego czasownika *gala*, znaczącego ‘odkrywam’, ‘odsłaniam’, ‘objawiam’, ‘ujawniam’, od którego pochodzi rzeczownik *apokalypsis* występujący w KO i znaczący ‘objawienie’, zachowało prawie identyczną formę fonetyczno-graficzną występującą w oryginalnej, greckiej wersji KO, ale z biegiem lat nabyło nowego znaczenia, odbiegającego od tego, w jakim zostało użyte w biblijnym tekście KO.

Performatywność objawienia

Obydwa rzeczowniki, *objawienie* biblijne (ekwiwalent greckiego *apokalypsis*) i *apokalipsa* w użyciu współczesnym, różnią się znaczenie z językoznawczego punktu widzenia. Po pierwsze, w języku polskim poza rzeczownikiem *objawienie* istnieją dwie formy czasownikowe: dokonana *objawić* i niedokonana *objawiać* i za pomocą tych czasowników nazywamy czynność objawienia/objawiania czegoś komuś. Po drugie, czasownik ‘objawić’ jest czasownikiem performatywnym w takim sensie, w jakim rozróżnienie *czasowniki performatywne* i *czasowniki konstatywne* wprowadził oksfordzki filozof J. Austin (1952). Za pomocą tego czasownika możemy wykonać akt (mowy) objawienia. I tak dokładnie dzieje się w KO: za pośrednictwem św. Jana Bóg objawia swoim sługom (wiernym) Jezusa Chrystusa i to, co „rychło ma się stać”, czyli paruzję. W KO dokonuje się

akt objawienia i nie ma znaczenia, że Bóg nie bezpośrednio, jak postulował Austin w odniesieniu do 'ludzkiego komunikowania', lecz za pośrednictwem anioła objawia św. Janowi paruzję¹⁹.

W odróżnieniu od rzeczownika 'objawienie', rzeczownik 'apokalipsa' nie posiada odpowiednika czasownikowego w języku polskim i prawdopodobnie w innych językach, więc nie jest możliwe wykonanie aktu apokaliptycznego, w takim sensie, w jakim termin 'akt mowy' rozumiany jest w Teorii Aktów Mowy. Rzeczownikiem tym można jedynie nazwać stan rzeczy lub zjawiska. Już sama nazwa 'akt mowy' implikuje wykonanie aktu, czyli czynności językowej (Austinowskie 'how to do things with words'), która ma moc sprawczą w świecie pozajęzykowym. Akt mowy jest użyciem wypowiedzenia w jakimś języku, w wyniku którego coś nastąpi i ta cecha wypowiedzeń performatywnych różni je od wypowiedzeń konstatywnych. Jeżeli ktoś powie w obecności drugiej osoby „Pada deszcz”, taka wypowiedź nie ma żadnego związku przyczynowo-skutkowego ze stanem pogody w tym momencie. Deszcz pada niezależnie od tego, czy ktoś o tym mówi czy nie. Ale jeżeli ten ktoś powie do tej samej osoby „Zamknij drzwi”, to jest wielce prawdopodobne, że adresat tej wypowiedzi zamknie drzwi, ponieważ w tym drugim przypadku mamy do czynienia z aktem mowy: z prośbą lub rozkazem w zależności od pozajęzykowego kontekstu sytuacyjnego, który definiuje relacje pomiędzy rozmówcami. Akt mowy poprzedza zmianę rzeczywistości, jest koniecznym warunkiem tej zmiany, poza innymi warunkami, które muszą być spełnione, a które zostały nazwane warunkami

19 Traktowanie KO jako aktu objawienia wymaga odejścia od rygorystycznego podejście Austina, który zawężał użycie aktów mowy do potocznego języka mówionego (stąd też nazwa filozofii uprawianej przez niego *Ordinary Language Philosophy* – filozofia języka potocznego), z którym to poglądem polemizował, między innymi, Derrida (1988).

powodzenie/skuteczności – *felicity conditions* (Searle 1965). W KO św. Janowi objawiona jest paruzja Jezusa Chrystusa. ‘Apokalipsa’ nie jest aktem mowy w takim sensie, jak prośba, rozkaz czy obietnica nie tylko dlatego, że nie istnieje czasownik ‘apokalipsować’, ale dlatego, że gdyby nawet taki czasownik istniał, to odnosiłby się do zdarzeń przeszłych, a więc nie tworzyłby nowej rzeczywistości, lecz jedynie opisywał to, co się wydarzyło.

Zastosowanie Teorii Aktów Mowy do interpretacji KO uprawnia do stwierdzenia, że ‘objawienie’ jest aktem performatywnym, a ściślej aktem illokucyjnym: św. Janowi jest objawiona paruzja Jezusa Chrystusa. Objawieniu towarzyszy szereg katastroficznych wydarzeń budzących trwogę i poczucie zagrożenia, które skrótowo nazywane są ‘dniami trwogi’ (*dies irae*) i ‘końcem świata’. Bezspornie tekst KO zawiera bardzo dużą liczbę wersetów opisujących dni trwogi, nieszczęść i kataklizmów, które będą towarzyszyć paruzji i taka interpretacja KO stała się dominującą w odbiorze powszechnym i artystycznym. Ale to paruzja jest objawiona, a nie koniec świata. Paruzja to zapowiedź nadejścia nowego, wspaniałego świata, nowego Jeruzalem, a nie zapowiedź nadejścia katastrof i nieszczęść. W XXI rozdziale KO znajduje się następujący werset, który w klarowny sposób przekazuje przesłanie KO: „I otrze Bóg wszelką łzę z oczu ich, a śmierci dalej nie będzie, ani smętku, ani krzyku, ani boleści więcej nie będzie, iż przeminęły rzeczy pierwsze” (Ap 21, 4 – Wujek 1923).

Powyższy werset przekazuje przesłanie KO, które jest w sprzeczności ze współczesnym znaczeniem słowa ‘apokalipsa’ rozumianym jako kara niebios, bicz boży, koniec świata, sądny dzień, nieszczęście i tragedia. Zastępowanie słowa ‘*apokalypsis*’ w odniesieniu do KO i znaczącego ‘objawienie’ słowem ‘apokalipsa’ współcześnie rozumianym jako tragedia i nieszczęście jest praktykowane nie tylko w mediach, lecz także w opracowaniach encyklopedycznych

i publikacjach naukowych, których autorami są również księża bibliści z tytułami profesorskimi.

‘Objawienie’ i ‘apokalipsa’ różnią się też znacznie na osi czasu. Akt objawienia jest czymś, co nastąpi w przyszłości i pod tym względem jest performatywnie podobny do aktu obietnicy. Przedmiotem objawienia i obietnicy może być jedynie rzecz lub zjawisko, które ma się wydarzyć: nie można ani objawić, ani obiecać czegoś, co już się stało, można tylko tę rzecz lub zjawisko zrelacjonować, a relacja o czymś nie jest aktem performatywnym lecz opisowym, konstatywnym. Natomiast ‘apokalipsa’ odnosi się do przeszłości i nazywa zjawiska, które już nastąpiły. „Apokalipsa na Odrze” odnosi się do wydarzeń, które zdarzyły się zanim ktoś je tak nazwał. „Apokalipsa św. Katarzyny” jest tytułem recenzji płyty muzycznej, która została nagrana i wyprodukowana przed wysłuchaniem jej przez recenzenta i napisaniem tekstu recenzji. Jeżeli nawet rzeczownik ‘apokalipsa’ jest użyty w kontekście odnoszącym się do przyszłości, na przykład w wyrażeniu „Nadchodzi apokalipsa”, to nie rzeczownik ‘apokalipsa’ jest nośnikiem przyszłości, ale czasownik ‘nadchodzi’. W tym przypadku mamy do czynienia z aktem zapowiedzi jakiegoś wydarzenia lub ostrzeżeniem przed jakimś wydarzeniem.

Powyższa interpretacja różnic funkcjonalnych pomiędzy objawieniem i apokalipsą, która uwzględnia perspektywę teorii aktów mowy wskazującą na performatywność objawienia i jej brak w przypadku apokalipsy, znajduje dodatkowe potwierdzenie we fragmentach KO wyrażających językową reprezentację pojęcia czas. Starożytni Grecy rozróżniali pomiędzy czasem linearnym, oznaczającym sekwencję wydarzeń od przeszłości do przyszłości, nazywanym również czasem narracji historycznej i czasem oznaczającym właściwy, odpowiedni moment do działania, „tu i teraz” jakiegoś działania (Gelang 2012; Oppo 2013; Kondrasiuk 2024). Czas sekwencyjny był wyrażany słowem *chronos* (χρόνος), stąd derywaty takie

jak chronologia, chronologiczny, chronometr, a czas właściwego momentu działania, czas zaistnienia jakiegoś zjawiska był wyrażany słowem **kairos** (καιρός).

Jeżeli zastosujemy starogreckie pojęcia czasu *chronos* i *kairos* do aktów mowy, przyjmując za Austinem, że akt performatywny/illokucyjny jest skutecznie realizowany wtedy, kiedy użycie wyrażenia językowego jest równocześnie wykonaniem aktu sygnalizowanego w zdaniu performatywnym wyrażonym w czasie teraźniejszym (kanoniczna formuła zdania performatywnego zawiera więcej warunków, które musi spełniać zdanie performatywne), to jedynie *kairos* spełnia ten warunek. „Obiecuję, że ci pomogę” jest obietnicą i wypowiadający te słowa jednocześnie obliguje się komuś pomoc (warunki konieczne do skutecznej realizacji aktu mowy obietnica obejmują szereg innych wyznaczników [felicity conditions] postulowanych przez Searla (1971) dla aktu mowy promise), a wypowiedzenia „Obiecuję, że ci pomogę” / „Obiecałem, że ci pomogę” obietnicami nie są.

Na początku *Księgi Objawienia*, w trzecim wersecie, określenie czasu wyrażone jest przez słowo *kairos* dla podkreślenia, że objawienie dane Janowi właśnie się staje: *o* (ho) *yap* (gar) *kaipos* (kairos) *engys* (engys) (Ap 1, 3), w przekładzie na język polski: *bowiem czas jest bliski* (Biblia interlinearna). Użycie *kairos* w tym wersecie potwierdza, że mamy do czynienia z aktem objawienia.

Greckie słowo *apokalypsis* rozpoczynające KO straciło swoje nowotestamentowe znaczenie i zaczęło być używane zarówno w piśmiennictwie religijnym, jak i w języku potocznym i medialnym, a również naukowym w kontekstach, które w przypadku języka potocznego i medialnego mają niewiele wspólnego z biblijnym znaczeniem tego słowa, a w przypadku tekstów o charakterze religijnym, w tym tekstów naukowych, bezzasadnie kierują uwagę odbiorców na treści, które nie są przesłaniem KO.

Powstaje pytanie o źródło tej przemiany znaczeniowej. Jeżeli za punkt wyjścia rozważań tej kwestii weźmiemy materiał językowy KO, bez uwzględnienia przesłania KO i kontekstu historycznego, do którego KO ma odniesienia, to niewątpliwie rozumienie ‘apokalypsis’ jako nieszczęścia i tragedii ma źródło w tych rozdziałach i wersetach KO, które są narracją o przerażających wydarzeniach czekających świat. Te wydarzenia stały się dominującym motywem interpretacyjnym KO w przekazach artystycznych, co zostanie omówione w dalszej części tego rozdziału, i w odbiorze powszechnym. I taka interpretacja zdominowała zamierzone przesłanie KO, którym jest paruzja Chrystusa.

Drugą przyczyną nazywania *Księgi Objawienia św. Jana* ‘apokalipsą’, nie podnoszoną w literaturze biblijnej wedle najlepszej wiedzy autora tego tekstu, może być znana praktyka w piśmiennictwie judaistycznym zastępowania nazw własnych ksiąg świętych pierwszymi słowami księgi. *Księga Rodzaju* nazywana jest ‘bereszit’ od pierwszego słowa pierwszego wersetu tej księgi w języku hebrajskim: hebr. תְּשׁוּבָה – bereshit: *Bereshit Bara Elohim Et Ha-Shamaim V’-Et Ha-Aretz* – „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię” – w przekładzie Wujka 1923. Jest zatem prawdopodobne, że ponieważ pierwszym słowem KO jest *apokalypsis*, zaczęto, naśladując tradycję judaistyczną, nazywać tę księgę ‘apokalipsą’.

Wreszcie trzecim sprawcą rozpowszechnienia użycia słowa *apokalipsa* w nazwie KO w języku polskim i odpowiedników w innych językach była *Wulgata*, w której, jak już wyżej wspomniano, zarówno w tytule KO, jak i w pierwszym wersecie występuje słowo *apocalipsis*: *Apocalipsis Jesu Christi*. Łacińska *Wulgata* stała się podstawowym tekstem *Biblia Katolickiej* i była jedynym, zalecanym źródłowym tekstem służącym do przekładów *Biblia* na języki narodowe i podstawowym tekstem liturgicznym, stąd bierze się przemożny wpływ języka *Wulgaty* na słownictwo przekładów *Biblia* na języki narodowe.

Apocalypsis M. Reja i współczesne interpretacje *Księgi Objawienia*

W polskim piśmiennictwie poświęconym tematyce biblijnej pełny tekst *Księgi Objawienia* św. Jana pojawia się w XVI w. Niewiele lat po Soborze Trydenckim nie kto inny, ale ojciec literatury polskiej, Mikołaj Rej z Nagłowic, dokonał parafrazy i opatrzył własnymi, obszernymi komentarzami łaciński tekst zbioru kazań szwajcarskiego kaznodziei i propagatora reformacji H. Bullingera poświęconych *Księdze Objawienia* św. Jana zatytułowanych *In Apocalypsim Jesu Christi, revelatam quidem per angelum Domini, visam vero vel exceptam atque conscriptam a Ioanne apostolo et evangelista, conciones centum* (Bullinger 1557). Dzieło Reja zostało opublikowane w roku 1565 w Krakowie pod tytułem: *Apocalypsis. To jest dziwna sprawa skrytych tajemnic Pańskich, które Janowi świętemu, gdy był wygnan prze wyznanie wiary świętej na wysep który zwano Patmos, przez widzenia i przez Anioły rozlicznie zwiastowane były* (Rej 2005, V).

Rej, nie będąc katolikiem, nie cieszył się uznaniem środowisk katolickich i zapewne z tego powodu jego *Apocalypsis* nie było promowane i ukazało się powtórnie ponad trzysta lat później w Paryżu, w roku 1876, a po raz drugi w Polsce dopiero w roku 2005 pod tytułem *Apocalypsis* (Rej 2005). To ostatnie wydanie pod redakcją i z *Wprowadzeniem* W. Kriegseisena (Kriegseisen 2005) zawiera również obszerne rozprawy J. Maciuszki, *Wprowadzenie teologiczno-historyczne* (Maciuszko 2005), S. Kawczyńskiego *Teologia w Apocalypsis* (Kawczyński 2005), M. Kacprzak *Wprowadzenie historycznoliterackie* (Kacprzak 2005) i I. Winiarskiej *Wprowadzenie językoznawcze i edytorskie* (Winiarska 2005).

Książka *Apocalypsis* Reja jest po upływie ponad czterystu lat udostępniona czytelnikowi wraz z omówieniem okoliczności powstania, analizą teologii Reja, zarysem wartości językowych i literackich oraz

obszerną bibliografią wcześniejszych opracowań i komentarzy. Uwagę zwraca fakt użycia przez Reja łacińskiej pisowni w tytule: *apokalypsis*, a nie *apokalipsa*, prawdopodobnie nie tylko jako powtórzenie zaczerpnięte z tytułu kazań Bullingera, ale z przeświadczenia, że chodzi o objawienie, nazywane przez Reja *zjawieniem Jana świętego* (Rej 2005, 13).

W literaturze biblistycznej i popularnonaukowej w języku polskim użycie rzeczownika *apokalipsa* w tytule KO w miejsce *objawienie* stało się powszechne i jest praktykowane nie tylko przez autorów publikacji na temat KO, ale też przez wydawnictwa specjalizujące się w publikowaniu prac o tematyce religijnej. W oficynie wydawniczej Polskiej Prowincji Dominikanów o nazwie *W Drodze* ukazała się książka autorstwa M. Szamot zatytułowana *Apokalipsa czytana dzisiaj* (Szamot 2019), w której nie tylko tytułowa *Apokalipsa* skrótowo anonsuje przedmiot dociekań autorki, ale również wyraz *Apokalipsa* znajduje się w tytule każdego omawianego rozdziału KO, począwszy od: „Prolog Apokalipsy św. Jana”, a skończywszy na „Rozdział dwudziesty drugi Apokalipsy św. Jana”. Poprzez użycie w tytułach rozdziałów dużej litery w wyrazie *apokalipsa* i niezliczoną liczbę użycia tego wyrazu w tekście książki czytelnikowi narzucana jest informacja, że św. Janowi nie zawdzięczamy objawienia, lecz apokalipsę. ‘Czytanie Apokalipsy dzisiaj’ przez autorkę jest osobliwe: interpretacje każdego rozdziału *Księgi Objawienia św. Jana* są w istocie bardzo swobodnymi improwizacjami, żeby nie powiedzieć dywagacjami na temat znaczenia poszczególnych wersetów i całych rozdziałów KO, które są oferowane niekiedy w całkowitym oderwaniu od religijnej genealogii i historycznego kontekstu, w którym ta księga i cały *Nowy Testament* powstawały. Objaśniając werset 4 rozdziału IV KO w wersji pochodzącej z *Biblii Tysiąclecia*, jak czytamy we Wstępie (Szamot 2019, IX), autorka zastanawia się „Dlaczego w otoczeniu Boga przebywają tylko ludzie sędziwi? A skoro już tak, to dlaczego nie ma wśród nich ani jednej staruszki?” (Szamot 2019, 6). Pytania

dotyczą następującego wersetu: „Dokoła tronu – dwadzieścia cztery trony, a na tronach dwudziestu czterech siedzących Starców, odzianych w białe szaty, a na ich głowach złote wieńce”.

Po pierwsze, w *Biblii Tysiąclecia* w tym wersecie niefortunnie użyto wyrazu ‘starcy’ jako ekwiwalentu greckiego rzeczownika *presbyteroi* (l. mng. rzeczownika w l. poj. *presbyterous*), który nie tyle określa wiek, ale pozycję w hierarchii grupy społecznej i religijnej i znaczeniowo jest bliski polskiemu *starszyzna*. Trzeba dodać, że *Biblia Tysiąclecia* nie jest konsekwentna pod względem użycia tego ekwiwalentu: w Exodus 3, 16 *presbyteroi* jest przełożone poprawnie jako ‘starsi’, tak jak w *Biblii Wujka* („...dwadzieścia i czterech starszych...” Wujek 1923) i w *Uwspółcześnionej Biblii Gdańskiej* („...dwudziestu czterech starszych...” – Biblia Interlinearna), a w języku angielskim ekwiwalentem *presbyteroi* jest ‘elders’, a nie ‘old men’ (*twenty-four elders*, New King James Bible).

Po drugie, *presbyteroi* występuje wielokrotnie w innych księgach NT, np. *starsi ludu* (*presbyteroi tou laou*) (Mt 21, 23 – Biblia Interlinearna), Exodus 3, 16: „Idź, a gdy zbierzesz starszych Izraela” (*Biblia Tysiąclecia*).

Po trzecie, dalsza część tego wersetu, po przecinku „...odzianych w białe szaty, a na ich głowach złote wieńce...” jest dodatkową informacją o statusie osób, które widzi św. Jan przed tronem Boga. Z kolej werset 5 mówi o siedmiu lampach: „...płonie przed tronem siedem lamp ognistych, które są siedmiu Duchami Boga”. ‘Starsi’ w opisanym scenie widzenia św. Jana to, upraszczając, starszyzna żydowskich dostojników religijnych (rabinów?), lampy to siedmioramienne menory symbolizujące boską opiekę nad narodem wybranym, jest ich siedem i „...są siedmiu Duchami Boga...”²⁰. A więc w cytowanych fragmentach

20 Liczba 7 była uważana za liczbę świętą w judaizmie, co znajduje odzwierciedlenie w innych księgach, np. w *Genesis* stworzenie świata odbyło się w siedem dni, otwierające zdanie *Genesis* ma siedem słów (Na początku

Rozdziału IV KO nie chodzi o wiek, a tym bardziej nie o płeć ‘starszych’. Dywagacje autorki na ten temat są nieporozumieniem.

W tym samym wydawnictwie *W drodze* niedawno ukazał się przekład książki, której autorem jest amerykański profesor teologii P. Williamson. Oryginalny jej tytuł w języku angielskim brzmi: *Revelation (Catholic Commentary on Sacred Scripture)* (Williamson 2015). *Revelation* w języku angielskim znaczy *objawienie*. Zapewne hołdując manierze wspomnianej wcześniej, tytuł przekładu tej książki w języku polskim to: *Apokalipsa św. Jana. Katolicki komentarz do Pisma Świętego* (Williamson 2024). Okazuje się, że *apokalipsa* lepiej sprzedaje się niż *objawienie*.

Powyższe przykłady użycia *apokalipsy* w miejsce *objawienia* w tytułach i w treści publikacji w języku polskim omawiających różne aspekty KO pokazują, że chociaż ta rozpowszechniona praktyka nie ma uzasadnienia, przede wszystkim z powodu eksponowania błędnej interpretacji przesłania KO, a również ze względu na aktualne rozumienie słowa *apokalipsa*, to powszechność tej praktyki jest na tyle utrwalona w piśmiennictwie naukowym i popularnonaukowym, że szanse zmian w tym zakresie wydają się nikłe. Nie znaczy to jednak, że ta kwestia powinna być przemilczana.

W świetle przedstawionych wyżej różnic semantycznych, składniowych i funkcjonalnych pomiędzy ‘objawieniem’ i ‘apokalipsą’ nazywanie KO ‘*Apokalipsą św. Jana*’ lub ‘*Apokalipsą*’ należy uznać za całkowicie chybione nie tylko ze względu na owe różnice, ale również ze względu na wspomniane już przesłanie zawarte w KO, którym jest paruzja. Z kolei nazwa *Księga Objawienia św. Jana* powinna być rozumiana jako ‘księga objawienia Jezusa Chrystusa autorstwa św. Jana’. Zwrot ‘objawienie św. Jana’ jest bowiem dwuznaczny

Bóg stworzył niebo i ziemię), tydzień liczy siedem dni. Liczba 7 wykorzystywana była również w zupełnie innych, pozareligijnych kontekstach: buty siedmiomilowe, za siedmioma górami..., siedem czarnych krów itp.

i może być rozumiany jako: ‘św. Jan objawił coś komuś’ lub ‘św. Janowi ktoś coś objawił’. W przypadku KO to drugie znaczenie jest właściwym.

Negatywny efekt zamiany ‘objawienia’ na ‘apokalipsę’, która wypacza przesłanie KO, jest szczególnie widoczny, jeżeli na początku pierwszego wersetu KO w miejsce słowa *objawienie* pojawi się słowo ‘apokalipsa’ lub jeden z synonimów słowa ‘apokalipsa’ z obszernej listy *Synonim.Net*, np. *katastrofa*:

Apokalipsa Jezusa Chrystusa...

Katastrofa Jezusa Chrystusa...

Powyższe przykłady (1–2) pokazują, że zastępowanie ‘objawienia’ ‘apokalipsą’ we współczesnym znaczeniu słowa ‘apokalipsa’ w radykalny sposób zmienia przesłanie nie tylko tego wersetu, ale również całej *Księgi Objawienia*. Dodatkowym argumentem przemawiającym za odrzuceniem nazwy KO, w której ‘objawienie’ zastępowane jest ‘apokalipsą’, są przekłady tej księgi na język polski i na inne języki. W języku polskim, we wszystkich przeglądanych egzemplarzach Biblii, początek pierwszego wersetu KO, który w oryginale greckim ma postać *Apokalypsis Iēsou Christou*, jest przekładany jako „Objawienie Jezusa Chrystusa”, a nie „Apokalipsa Jezusa Chrystusa”. W języku angielskim jest to „The revelation of Jesus Christ”, a nie „The apocalypse of Jesus Christ” i podobnie w języku niemieckim „Die Offenbarung Jesu Christi”, a nie „Die Apokalypse Jesu Christi”.

Koniec świata

Tematyka końca świata fascynowała ludzi od wieków i była przedmiotem zainteresowań nie tylko wróżbitów, jasnowidzów i szarlatanów, ale również plejady artystów, poetów i ludzi nauki:

astrofizyków, filozofów, fizyków, geologów, matematyków, a ostatnimi czasy informatyków, badaczy kosmosu i konstruktorów pojazdów kosmicznych.

Słynny matematyk i fizyk I. Newton, twórca teorii grawitacji, autor *Principia Methematica*, skonstruował model matematyczny, za pomocą którego analizował wydarzenia opisane w *Biblii* i na podstawie uzyskanych wyników ogłosił w roku 1704, że koniec świata nastąpi w 2060 r. (Snobelen 2003).

Z kolei grupa informatyków z uważanej za najlepszą uczelnię techniczną świata MIT (Massachusetts Institute of Technology) w USA opracowała program komputerowy, który analizował sytuację na świecie z uwzględnianiem takich czynników, jak, między innymi, przeludnienie, poziom zanieczyszczeń, ilość zasobów naturalnych, degradację ekologiczną i wedle wyliczeń tego programu kres ludzkości nastąpi w okolicy 2040 r. (Meadows, D. *et al.* 1972). Parafrazując werset *Księgi Objawienia św. Jana*, należy stwierdzić: czas jest więc bliski.

Interesującą lekturą na temat 'końca świata' jest publikacja amerykańskiego dziennikarza P. Brannen'a zatytułowana: *The Ends of the world. Volcanic Apocalypses, Lethal Oceans, and Our Quest to Understand Earth's Past Mass Extinctions* (Brannen 2017), która ukazała się w polskim przekładzie pt. *Końce świata. Niezwykła opowieść o tym, jak wymierała nasza planeta* (Brannen 2022). Na podstawie obszernych wywiadów z czołowymi naukowcami świata Brannen opowiada o fascynujących dziejach planety Ziemi, szukając przyczyn i skutków pięciu wielkich wymierań (stąd w tytule książki liczba mnoga 'końce świata') prawie wszelkich oznak życia na ziemi utrwalonej w śladach geologicznych, których badanie jest obecnie możliwe dzięki nowym technologiom badawczym. Pierwsza zagłada miała miejsce około 445 mln lat temu, a po niej nastąpiły cztery następne: druga około 374 mln lat temu, trzecia

około 252 mln lat temu, czwarta około 201 mln lat temu i ostatnia, piąta około 66 mln lat temu. Powyższa informacja jest sygnałem zwracającym uwagę na mroczną historię Ziemi, który prowadzi do nieuchronnej konkluzji: kiedyś nastąpi następna masowa zagłada. Jednakże różnica między tymi poprzednimi i kolejną będzie zasadnicza: poprzednie pięć wystąpiły bez żadnej ingerencji istot (flory i fauny) przebywających na naszej planecie, a następna z pewnością będzie związana z działalnością mieszkańców Ziemi nazywających siebie *homo sapiens*. Następna masowa zagłada może dotknąć nie tylko istot ludzkich i wszelkich form życia na Ziemi, ale może doprowadzić do unicestwienia również planety Ziemi w wyniku działalności osobników, którym bardziej przysługuje miano *homo ignoramus* niż *homo sapiens*, lub z powodu czynników zewnętrznych, np. zderzenia z inną planetą.

Ta ponura perspektywa nie jest jedynie konstruktem myślowym wynikającym z logiki poprzednich zdarzeń, bowiem już od lat prowadzi się badania i wysyła w kosmos pojazdy kosmiczne, których celem jest zderzenie z małą planetoidą w celu sprawdzenia przebiegu i skutków zderzenia, a wyniki tego typu eksperymentów mają posłużyć do opracowania możliwych scenariuszy postępowania na wypadek kolizji globu ziemskiego z innym obiektem kosmicznym. W listopadzie 2021 amerykańska agencja kosmiczna NASA wystrzeliła sondę DART (Double Asteroid Redirection Test) w kierunku małej planetoidy *Dimorphos*, aby sprawdzić, jaki będzie efekt zderzenia i czy uda się zmienić trajektorię tej małej planetoidy wielkości piramidy egipskiej. Test zakończył się sukcesem: trajektoria *Dimorphosa* została zmieniona po zderzeniu z sondą DART (<https://science.nasa.gov/mission/dart>).

Eschatologiczna twórczość artystyczna

Jest dość zasadnicza różnica pomiędzy podejściami do problematyki końca świata proponowanymi przez nauki ścisłe i artystycznymi wizjami końca świata. Przedstawiciele nauk ścisłych bazują na dostępnych metodologiach i technologiach badawczych uwzględniających dostępne fakty i na ich podstawie dochodzą do wniosków, które jak dotąd nawzajem się wykluczają. Twierdzi się, że nasza planeta albo zginie od wysokich temperatur, albo zamrze. Artyści idą inną drogą: apelują do naszej wyobraźni, do refleksji nad ludzką egzystencją, do namysłu nad tym dokąd zmierzamy. Z wyjątkiem filmów katastroficznych, których popularność i liczba dramatycznie wzrosła przez ostatnie kilka lat i w których powtarzają się pewne schematy narracyjne: do ziemi zbliża się obiekt kosmiczny i trzeba temu zaradzić, wysyłając misję mającą na celu albo zniszczenie, albo zmianę trajektorii tego obiektu, na ziemi wylądował obiekt kosmiczny i istoty z kosmosu z nieprzyjaznymi intencjami, jakiś kataklizm (trzęsienie ziemi, tsunami, plaga itp.) grozi zagładą ludności i zniszczeniem miast, regionów itd. Artystyczne formy interpretowania świata, na przykład teksty poetyckie, nie oferują konkretnych rozwiązań, lecz pobudzają do zadumy nad moralną i intelektualną kondycją rodzaju ludzkiego.

Zdarzenia opisane w KO były przez wieki źródłem inspiracji dla wielu artystów reprezentujących różne dziedziny twórcze od malarstwa, rzeźbiarstwa, literatury po muzykę. Zdarzenia te poddawane były różnym interpretacjom nie tylko ze względu na indywidualne wrażliwości twórców i uprawiane przez nich rodzaje twórczości artystycznej, ale również ze względu na funkcje, które ich dzieła pełniły w czasie, w którym powstawały.

Początkowo były to funkcje religijne, zrozumiałe w sytuacji, w której zarówno mecenasem, jak i miejscem prezentacji powstałych dzieł

były w większości przypadków instytucje kościelne. Obrazy, rzeźby, freski i wszelkie inne formy wypowiedzi artystycznej interpretowały symbolikę *Księgi Objawienia* (i inne teksty biblijne), przedstawiając sceny będące wizualnymi prezentacjami fragmentów narracji biblijnej. Trudny do zrozumienia tekst biblijny, nie tylko ze względu na język, ale przede wszystkim z powodu powiązań z innymi tekstami biblijnymi i rozbudowanej, wielowarstwowej i niełatwej do rozszyfrowania, wręcz tajemniczej symboliki w przypadku KO, stawał się bardziej dostępny szerokiej rzeszy odbiorców poprzez wizualizacje narracji zakodowanej w tekście. Słowa materializowały się w postaci obrazu na płótnie, fresku na ścianie lub suficie, posągu z kamienia, drzeworytu, brzmiały nastrojową melodią. Te wczesne, wizualne interpretacje KO były nie tylko atrakcyjnym, artystycznym uzupełnieniem wystroju świątyń, ale również doskonałym zabiegiem ze strony instytucji kościelnych, dzięki któremu skomplikowana symbolika biblijna wyrażona w tekstach stawała się, przynajmniej w części, dostępniejsza dla przeważnie niepiśmiennych wiernych.

Artyści w charakterystyczny sposób dla okresu, w którym dzieła ich powstawały, przetwarzali swoje interpretacje zdarzeń i symboli zawartych w KO na płótnach, tworzyli freski, rzeźby, utwory poetyckie, komponowali dzieła muzyczne, a w czasach nam współczesnych filmy fabularne i animowane. Pojęcia, takie jak *paruzja*, *sąd ostateczny*, *siedem pieczęci*, *dni trwogi* (dies irae), *czterej jeźdźcy* i wiele innych symboli i wizji mających swoje źródła w KO, zostały wprowadzone i utrwalone w religijno-kulturowym kanonie cywilizacyjnym. Dominującym motywem utworów, których twórcy czerpali inspirację z KO, są wizje, symbole, proroctwa i zdarzenia, które zarówno w chrześcijańskiej tradycji religijnej, jak i świeckiej spuściznie kulturowej utrwaliły się jako wizje końca świata.

Jednym z najczęściej podejmowanych tematów inspirowanych tekstem KO wśród artystów malarzy był wątek 'sądu ostatecznego'.

Dzieł malarskich o tym tytule, ograniczając się jedynie do najbardziej głośnych nazwisk, można wyliczyć kilka: S. Lochner (1435), R. van der Weyden (1443–1451), H. Memling (1467–1471), H. Bosch (1482), L. Signorelli (1499–1502), Michał Anioł (1536–1541), w nawiasach podane są przypuszczalne daty powstania tych dzieł. Spośród wyżej wymienionych na szczególną, poza artystyczną uwagę zasługuje tryptyk „Sąd Ostateczny” H. Memlinga i monumentalny fresk „Sąd Ostateczny” Michała Anioła. To pierwsze dzieło z powodu burzliwych okoliczności (skradzione podczas pirackiego napadu), w wyniku których znalazło się w Gdańsku w roku 1473, gdzie jest obecnie w Muzeum Narodowym (Zdrenka 1992), a to drugie ze względu na liczne kontrowersje towarzyszące powstawaniu artystycznej wizji Michała Anioła przez ponad cztery lata. Chrystus jest prawie nagi, a większość postaci męskich włącznie ze świętymi, aniołami, zbawionymi i potępionymi prezentuje nagie muskulatury włącznie z genitaliami, niektóre kobiety są półnagie z odsłoniętymi piersiami, młodzi mężczyźni obejmują się w miłosnym pocałunku. Męczennik, św. Bartłomiej dzierży w dłoni zdartą z siebie skórę, na której widoczna jest podobizna Michała Anioła. Artysta nie zawahał się umieścić swoistego komentarza do słów krytyki jego dzieła wygłaszanych przez jednego z dostojników papieskich, który uważał, że Kaplica Sykstyńska, gdzie znajduje się fresk, nie jest odpowiednim miejscem dla dzieła Michała Anioła. „Za karę” Michał Anioł „wtrącił go do piekła” w roli nadzorcy dusz potępionych Minosa, namalował go z oślimi uszami symbolizującymi głupotę, a jego nagie ciało owinał wężem wgrzyzającym się w penisa. I nie pomogły błagania owego dostojnika, żeby papież spowodował usunięcie tego fragmentu z fresku (Land 2013).

Powtarzającym się, centralnym fragmentem malarskich przedstawień Sądu Ostatecznego jest Chrystus sprawujący sąd nad żywymi i umarłymi, aniołowie, zbawieni i potępieni i wizualizacje

różnych fragmentów tekstu KO. Ale każda z tych artystycznych wizji nosi autorskie piętno twórcy, czego najbardziej spektakularnym przykładem jest „Sąd Ostateczny” Michała Anioła, którego fresk, pomimo zawężającego tytułu nawiązującego do tekstu KO przedstawia historię chrześcijaństwa od narodzin Jezusa (widoczne Maria i jej rodzina, uczniowie Jezusa), poprzez ukrzyżowanie (krzyż i cierniowa korona), po prześladowania chrześcijan (męczennicy i święci).

Ze skali zróżnicowania artystycznych wizji Sądu Ostatecznego, nie tylko w wymiarze przestrzennym, zdajemy sobie sprawę, jeżeli porównamy monumentalny fresk Michała Anioła powstały w połowie XVI w. i zajmujący kilkadziesiąt metrów kwadratowych Kaplicy Sykstyńskiej z ekspresjonistyczno-abstrakcyjnymi obrazami W. Kandinsky’ego powstałymi przed I wojną światową. Podobne zróżnicowanie w doborze środków wyrazu cechuje również ilustratorów wydań tekstu KO, np. ilustracje M. Beckmanna do *Apokalypse* z lat 1941–1942 i ilustracje J. Libensteina do przekładu KO zatytułowanego *Apokalipsa* dokonanego przez Cz. Miłosza (1984).

Do wymienionych już dzieł malarzy należy dodać inne dzieła inspirowane KO: „Czterech jeźdźców Apokalipsy” A. Dürera, „Dies Irae” W. Mozarta, „Siódmą Pieczęć” I. Bergmana, „Czas Apokalipsy” F. Coppoli, „Dzień Zagłady” Leder i dziesiątki powieści, poematów i filmów katastroficznych produkowanych corocznie na całym świecie, głównie w USA. Nie brak też rozpoznawalnych na świecie polskich kontybutcji w tym zakresie: „Dies Irae” K. Pendereckiego i „Apokalipsis cum figuris” J. Grotowskiego.

Utwór Pendereckiego został skomponowany na odsłonięcie Pomnika Ofiar Faszyzmu w Oświęcimiu-Brzezince (1967). Penderecki wykorzystuje fragmenty *Psalmu 114*, *Objawienia św. Jana*, *Eumenidy* Ajschylosa, *I Listu do Koryntian św. Pawła*, *La cimentière marin* P. Valéry’ego, *Auschwitz* L. Aragona, *Ciał* Wł. Broniewskiego i *Warkocz* T. Różewicza, stosując niezwykle zabieg w warstwie

werbalnej: wszystkie teksty zostały przełożone na łacinę i w tej wersji językowej są wykonywane (Erhardt 1967). Ten zabieg potęguje warstwę emocjonalną utworu: przejmującej, chwilami budzącej dreszcze muzyce towarzyszy chór, który częściej krzyczy i gwiżdże niż mówi i śpiewa.

Tytuł teatralnej produkcji Grotowskiego zaczerpnięty jest z cyklu piętnastu drzeworytów Dürera *Apocalipsis cum figuris*, w którym znajduje się „Czterech jeźdźców Apokalipsy”. Zarówno w odniesieniu do Grotowskiego, jak i Dürera w opisach tych utworów pomijana jest informacja, że Grotowski zapożyczył tytuł od Dürera, a w przypadku Dürera zazwyczaj nie informuje się, że „Czterech jeźdźców Apokalipsy” to jeden z drzeworytów w cyklu *Apocalipsis cum figuris*.

Zróżnicowane pod względem stylistycznym, estetycznym, jak i pod względem użytych środków artystycznych dzieła te interpretują wizje i symbole zawarte w tekście KO poprzez wizualizację fragmentu tekstu KO i w tym przypadku mogą być traktowane jako autorskie „ilustracje” tego fragmentu lub też fragment tekstu KO staje się inspiracją i bodźcem do tworzenia nowej, autorskiej kreacji werbalnej. W pierwszym przypadku chodzi o artystów, którzy od wieków pędzlem lub dłutem, a czasami dźwiękiem obrazowali fragment tekstu KO, przeważnie z pobudek religijnych, a w drugim o twórców, dla których tekst KO nie jest materiałem służącym do zilustrowania czy też skomentowania tekstu KO, lecz inspiracją do refleksji nad moralną i intelektualną kondycją człowieka, nad cywilizacją chylącą się ku upadkowi i degeneracji, co w uproszczeniu sytuuje te utwory w kręgu tematyki ‘końca świata’. W każdym przypadku mamy do czynienia z indywidualną kreacją artystyczną, a różnica sprowadza się do relacji ‘słowo–obraz/wizualizacja’ w przypadku dzieł malarskich i ‘słowo–słowo’ w przypadku utworów literackich. Fresk „Sąd Ostateczny” Michała Anioła bliższy jest ilustracyjnej wersji tekstu KO, a poemat T.S. Eliota *The hollow*

men jest utworem inspirowanym symboliką KO, w którym znalazły się poetycko przetworzone fragmenty języka KO.

W kulturze popularnej apokalipsa kojarzy się, w zawężonej i niekiedy zwulgaryzowanej formie, z przemocą, kataklizmami, plagami, zagrożeniem dla ludzkości, z końcem cywilizacji, jaką znamy, słowem z końcem świata, a sam zwrot „koniec świata” stał się w potocznym języku polskim synonimem niezadowolenia, negatywnej reakcji na cokolwiek. Przykładem jest serial telewizyjny *Dom*, w którym jeden z bohaterów, dozorca, notorycznie używa zwrotu „koniec świata” na wyrażenie zdziwienia i zaskoczenia.

Poezja eschatologiczna

Tematyka końca świata, z którą przyjęło się, nie całkiem słusznie, kojarzyć KO, jest znacząco obecna w utworach poetyckich, których prezentacja będzie zawężona do poematu T.S. Eliota *The Hollow Men* w przekładzie na język polski i wiersza Cz. Miłosza *Piosenka o końcu świata*.

T.S. Eliot: *The Hollow Men*
Przekład Cz. Miłosza *Wydrążeni ludzie*
(Miłosz 2015)

Powstały w roku 1925 poemat laureata literackiej nagrody Nobla (1928) *The Hollow Men* był reakcją poety na wydarzenia parę lat wcześniej zakończonej I wojny światowej i związany z tym upadek moralny, kulturowy i cywilizacyjny, a również religijny. Poemat Eliota nie jest komentarzem do *Księgi Objawienia*, jak miało to miejsce w przypadku omawianych wcześniej dzieł malarskich, lecz refleksją poety nad współczesnym mu światem. Ludzie zachowali swoją fizyczność: mają głowy, posługują się mową, wykonują gesty,

ale ich głowy są puste, bezrozumne (*głowy napełnia nam słoma*), mówią, ale nie potrafią sformułować żadnej myśli (*nic nie znaczy nasza mowa*). Ich oczy są niewidzące, pozbawione zdolności percepcyjnych (*Nie tu są oczy, Nie ma tu oczu*) i żyją w pustynnej krainie (*Tutaj kraina nieżywa*). Poeta nie występuje w roli obserwatora, lecz uosabia się z otaczającym go rozkładem społeczeństwa, co podkreśla użycie zaimka *my* (ang. *we*):

My, wydrążeni ludzie
 My, chochołowi ludzie
 Razem się kołyszymy
 Głowy napełnia nam słoma
 Nic nie znaczy nasza mowa

Upadkowi intelektualnemu i moralnemu towarzyszy zanik zdolności doświadczania przeżyć duchowych i religijnych. Wydmuszki ludzkie straciły zdolność modlenia się, co wyrażają fragmenty odnoszące się do „zbierania się wokół kaktusa o piątej godzinie rano”. Zwrot *o piątej godzinie rano* jest wyraźną aluzją do nabożeństw rezurekcyjnych:

Więc okrążajmy kaktus nasz
 O piątej godzinie rano

Oryginalnym zabiegiem zarówno w angielskiej wersji językowej, jak i w przekładzie Miłosza na język polski są odniesienia do tekstów biblijnych, na co zwracają uwagę Maxwell (2015) i Williamson (1979), ale nie analizują szczegółów tego zapożyczenia. Ten aspekt odniesień do tekstów biblijnych jest pomijany w polskich opracowaniach poezji Eliota. Chodzi tu o *Psalm 91*, 16 i o „kazanie na górze”, to ostatnie z *Evangelii św. Mateusza* (Mt 6, 9–13) i św. Łukasza (Łk 11, 2–4), zwane też *Modlitwą Pańską* (w Polsce pod nazwą *Ojcze nasz*).

Eliot nie cytuje tekstów biblijnych, lecz je parafrazuje. Jego „Życie jest długie” (*Life is long*) jest parafrazą pochodzącą z *Psalmu 91, 16*: *Nasycę go długim życiem*, w wersji w języku angielskim: *With long life I will satisfy him*. Podobnie, fraza z *Modlitwy Pańskiej*, w wersji w języku angielskim *your kingdom come*, staje się u Eliota *for Thine is the Kingdom*, dosłownie *bo Twoje jest królestwo*. Miłosz, w odróżnieniu od A. Libery, który ten fragment przekłada dosłownie, nie parafrazuje tego fragmentu, który w polskiej wersji językowej *Modlitwy Pańskiej* brzmi: *przyjdź Królestwo Twoje*, lecz parafrazuje łacińską wersję tego fragmentu pochodzącą z *Wulgaty Klementyńskiej*: *adveniat regnum tuum* w postaci *Tuum est Regnum*.

Te zabiegi służą Eliotowi do pokazania, że ludzkie chochoły nie potrafią w swoich modlitwach wypowiadać tych prostych werse-
tów biblijnych. Słowa *Modlitwy Pańskiej* w sparafrazowanej wersji Eliota są niepełne, *Tuum est Regnum* w drugiej i trzeciej strofie jest niepełne – *Tuum est* i wymieszane z również niepełnymi słowami *Psalmu 91, 16*: *życie jest* zamiast *życie jest bardzo długie*. Miłosz doskonale przekazuje *ars poetica* Eliota:

Albowiem Tuum est Regnum
Albowiem Tuum est
Życie jest
Albowiem Tuum est

Końcowy, najbardziej znany i cytowany czterowiersz poematu Eliota puentuje cały utwór:

I tak się właśnie kończy świat
I tak się właśnie kończy świat
I tak się właśnie kończy świat
Nie hukiem ale skomleniem

Końcowi świata Eliota nie towarzyszą kataklizmy, trzęsienia ziemi, błyskawice i pioruny zwiastowane w *Księdze Objawienia* (*błyskawice, grzmoty* – Ap 4, 5, *grzmoty donośne, błyskawice, trzęsienie ziemi* – Ap 8, 5). Nawiązanie do tej księgi jest w tej puencie obecne w zanegowanej formie – świat kończy się *nie hukami* (*not with a bang*), ale *skomleniem* (*whimper*). Rozkład intelektualny, moralny i duchowy gatunku ludzkiego, przekazany w poetyckiej formie, jest udziałem wszystkich: nie ma tu sprawiedliwych (żyjących wedle przykazań boskich), którzy będą żyć w wiecznej szczęśliwości, jak zapowiada KO i potępionych (grzeszników), którzy będą strąceni w piekielne otchłanie, a koniec świata nie jest czymś, co nastąpi, już się staje. W oryginalnej wersji: *This is the way the world ends, dosłownie w taki sposób kończy się świat*, powtórzony trzykrotnie wers z wyczuciem rytmu przełożony przez Miłosza – *I tak się właśnie kończy świat*.

**Czesław Miłosz: *Piosenka o końcu świata*
(Miłosz 2015)**

Dokładnie dwadzieścia lat po opublikowaniu poematu Eliota *The hollow men*, późniejszy noblista Czesław Miłosz wydaje w roku 1945 tom poezji zatytułowany *Ocalenie* (Miłosz 1945), w którym znajduje się jego wiersz *Piosenka o końcu świata*. Wiersz powstał tuż po zlikwidowaniu i bestialskim zniszczeniu przez Niemców Warszawy po powstaniu warszawskim. W odróżnieniu od Eliota, którego poemat powstał kilka lat po I wojnie światowej i był refleksją nad moralnym i duchowym stanem *homo sapiens*, Miłosz nie formułuje ocen moralnych ani aksjologicznych. W samym oku cyklonu wojennego tworzy *Piosenkę*. Zdumiewające, że w takich okolicznościach Miłosz nie sięga po wzniosły, żeby nie powiedzieć patetyczny ton strof Eliota, nie nazywa swego utworu elegią, hymnem ani nawet pieśnią, lecz tworzy formę lekką, niemal banalną – piosenkę. I w tym

utworze jeszcze wtedy mało znanego poety widoczny jest poetycki talent Miłosza. Jest świadkiem tragedii, śmierci dziesiątków tysięcy ludzi, prawie całkowitego zniszczenia Warszawy i naturalną reakcją na tę hekatombę byłoby nawiązanie do tych licznych wersetów KO, które przekazują apokaliptyczne wizje, skoro już tworzy się wiersz o końcu świata. Miłosz wybiera inną drogę. Pod powierzchnioowo lekką formą werbalną i obrazami codziennego życia, które wylaniają się z tych strof wers po wersie niczym w panoptykonie, kreśli sielankowe sceny z życia przyrody i ludzi podglądane jakby przez lornetkę:

W dniu końca świata
Pszczoła krąży nad kwiatem nasturcji
Rybak naprawia błyszczącą sieć
Skaczą w morzu wesołe delfiny
Młode wróble czepiają się rynny
I wąż ma złotą skórę jak powinien mieć

W dniu końca świata życie toczy się swoim normalnym trybem, ludzie zachowują się zwyczajnie, nieświadomi, co za chwilę może nastąpić:

Kobiety idą polem pod parasolkami
Pijak zasypia na brzegu trawnika
Nawołują na ulicy sprzedawcy warzywa

Ta sielankowa zwyczajność jest jednakże złudna, albowiem koniec świata *staje się już*, chociaż niektórzy oczekiwali znaków na niebie i ziemi oznajmiających koniec świata, więc są zawiedzeni ich brakiem i nie wierzą, że staje się.

A którzy czekali błyskawic i gromów
Są zawiedzeni

A którzy czekali znaków i archanielskich trąb
Nie wierzą, że staje się już

Jedynie *siwy staruszek, który byłby prorokiem* ma świadomość, że taki właśnie jest koniec świata. Powyższe fragmenty mówiące o błyskawicach, gromach i trąbach archanielskich, których jednak w wierszu Miłosza brak i pojawienie się staruszka, *który byłby prorokiem, Ale nie jest prorokiem, bo ma inne zajęcie* mają odniesienie do KO. Staruszek ogrodnik posiadał wiedzę niedostępną innym, niczym prorok Jan i powtarza *Innego końca świata nie będzie*.

Jak już wspomniano wyżej, Miłosz nie moralizuje, nie wytyka przywar ani nie proponuje recepty na życie. Jego wiersz jest swoistym, poetyckim *memento mori* przekazanym poprzez obrazy codzienności: życie toczy się zwyczajnie, a nawet przyjemnie, ale kiedyś przyjdzie niezapowiedziana, radykalna zmiana i nie jesteśmy w stanie przewidzieć, kiedy nastąpi i jaki przybierze kształt. Nie jest rolą poety dawanie recept, ale jak to ujął w swojej mowie noblowskiej, poeta ogarnia rzeczywistość „...tak, żeby zachować ją w całym jej odwiecznym powikłaniu zła i dobra, rozpacz i nadziei, ... tylko dzięki dystansowi, tylko wznosząc się nad nią”. W tym wierszu Miłosz wznosi się nad rzeczywistością na skrzydłach młodych wróbli, pszczoł i trzmieli.

Inspiracje *Księgą Objawienia*

Omawiane utwory poetyckie Eliota i Miłosza nie są ani interpretacją, ani bezpośrednim komentarzem do tekstu KO. Nie brak w nich jednak, w przypadku Miłosza oszczędnych, a w przypadku Eliota częściej występujących odwołań do języka *Księgi Objawienia*. Błyskawice, gromy, trąby archanielskie, wielokrotnie pojawiające się w KO, staruszek nie-prorok i bliżej nieokreślone znaki oraz słońce

i księżyc, są jedynymi fragmentami *Piosenki*, które mogą być kojarzone z tekstem KO. Zarówno Eliot, jak i Miłosz nie cytują i nie parafrazują języka fragmentów KO, stosując własną metaforę dla wyrażenia zamierzonych efektów poetyckich. Eliot sięga po wzniosły, patetyczny ton, podczas gdy Miłosz posługuje się językiem „prostego człowieka” (Miłosz: *Który skrzywdziłeś człowieka prostego*).

Poniżej wyszczególnione są hasłowo te fragmenty *Piosenki o końcu świata* i *Wydrążonych ludzi*, które nawiązują do fragmentów tekstu KO. W nawiasach podane są wersety KO, w których występują sformułowania znaczeniowo podobne do tych, które znajdują się w omawianych utworach Miłosza i Eliota, ograniczone do nie więcej niż trzech użyć słów lub fraz występujących w wersetach KO, które mogły inspirować poetów.

Piosenka o końcu świata

błyskawice, grzmoty (Ap 4, 5; Ap 8, 5; Ap 10, 3); słońce i księżyc (Ap 6, 12; Ap 8, 12); trąby (Ap 4, 1; Ap 8, 2 i 8, 6)

Wydrążeni ludzie

wiatr dmie, wiatr śpiewa, wiatr wieje (Ap 6, 13; Ap 6, 14; Ap 8, 7); gwiazda błędna, gwiazda umierająca, gwiazda nieustająca (Ap 6, 13; Ap 8, 10; Ap 8, 12); pada cień (Ap 6, 12; Ap 8, 12);

chwieją się drzewa, huk (Ap 10, 3; Ap 16, 18); złamana kolumna, złamany kamień, kraina nieżywa (Ap 8, 7); wydrążona dolina (Ap 8, 7); królestwo śmierci, utracone królestwo, królestwo ni światła ni cienia (Ap 6, 11; Ap 6, 8; Ap 8, 11); przekroczyli tamten próg, dłoń umarłego (Ap 6, 8; Ap 8, 13; Ap 11, 7).

Porównanie wersji występujących w KO z fragmentami utworów Miłosza i Eliota, które mogą być kojarzone z KO, potwierdza tezę, że obaj poeci nie sięgają po cytaty czy parafrazę tekstu biblijnego, lecz traktują je jako impulsy do wyrażenia własnych zamierzeń poetyckich. Najczęściej, zwłaszcza u Eliota, występują nawiązania do zjawisk atmosferycznych, tak obficie obecnych w KO i do

dźwięków. U Miłosza są to błyskawice, grzmoty, słońce i księżyc oraz trąby, które są wymienione w *Piosence*, ale są nieobecne w eschatologicznym krajobrazie tego utworu.

A którzy czekali błyskawic i gromów
Są zawiedzeni
A którzy czekali znaków i archanielskich trąb
Nie wierzą, że staje się już

Eliot w znacznie szerszym zakresie nawiązuje do języka KO, ale co ważniejsze, w jego poemacie fragmenty „atmosferyczne” nie są opisem przerażających zjawisk zachodzących w przyrodzie, jak ma to miejsce w KO: *...trzęsienie ziemi, słońce pociemniało, księżyc poczerwieniał...* (Ap 6, 12), *grad, ogień przemieszany z krwią, spłonęła jedna trzecia ziemi, drzew i zielona trawa* (Ap 8, 7), *ugodzona jedna trzecia słońca, księżyc a gwiazd zaćmiła się, dzień i noc nie jaśniały* (Ap 8, 12). W poemacie Eliota zjawiska atmosferyczne (*gwiazda umierająca, złamany kamień, kraina nieżywa, wydrążona dolina*) pełnią funkcje metaforyczne i służą do wyrażenia intelektualnej, moralnej i religijnej erozji rodzaju ludzkiego: spadające gwiazdy nie zapalają drzew i zielonej trawy, lecz umierają:

W tej dolinie umierających gwiazd
W tej wydrążonej dolinie

Wielokrotnie powtarzany motyw śmierci (*królestwo śmierci, tamten próg, królestwa śmierci bez światła ni cienia, dłoń umarłego błagalnie wzniesiona*) potęguje skalę degradacji ludzkości:

I obym nie był bliżej
W sennym królestwie śmierci

.....

A którzy przekroczyli tamten próg
I oczy mając weszli w drugie królestwo śmierci

.....

Usta chcą pocałunku
A modlą się do złamanego kamienia

Dopiero w ostatnich wersach *Wydrążonych ludzi* Eliot trzykrotnie ogłasza koniec świata, używając czasu teraźniejszego (*This is the way the world ends*), zachowanego w przekładzie Miłosza,

I tak się właśnie kończy świat

I tak się właśnie kończy świat

I tak się właśnie kończy świat

a poprzedzające to zakończenie strofy ukazują co stało się z ludźmi i z otaczającym ich światem materialnym i duchowym, poczynawszy od pierwszych słów poematu *My, wydrążeni ludzie*. Zatem w poemacie Eliota koniec świata już się dokonał.

W *Piosence* w tytule i w pierwszym wersie („W dniu końca świata”) Miłosz anonsuje tematykę końca świata, ale w odróżnieniu od Eliota ani nie opisuje, jak ten koniec świata będzie wyglądać, nie stosuje żadnych zwrotów wartościujących, w które obfituje poemat Eliota, ani też nie oferuje odniesienia czasowego końca świata, aby w ostatnich dwóch wersach zaakcentować, że *innego końca świata nie będzie*. Poetycki dramat końca świata Miłosza rozgrywa się między pierwszym wersem i dwoma ostatnimi, a w pozostałych strofach poeta kreśli sielankowy, wręcz idylliczny obraz ludzi i przyrody. Ten zabieg sprawia, że *Piosenka* może być interpretowana na wiele sposobów. Jako ironiczna refleksja nad tragicznym losem powstańczej Warszawy, jako apoteoza życia z *carpe diem* w domyśle, jako filozoficzna

zaduma nad przemijaniem życia, które nieuchronnie zmierza do bliżej nieokreślonego końca.

Zwrot „piosenka o...” nie zawiera sygnałów pozwalających na identyfikację odniesienia czasowego, jest atemporalny i może dotyczyć czegoś, co się stało, albo czegoś, co dopiero nastąpi, lub może być opisem jakiegoś stanu rzeczy lub zjawiska, również w odniesieniu do przeszłości. Piosenka o układzie słonecznym zaczynająca się od słów *Hej słoneczko, jak się masz?* (tekst i muzyka Magdalena Maduaka) jest wyraźnie ulokowana w czasie teraźniejszym poprzez zastosowanie powitania. Miłosza staruszek-ogrodnik swoją sentencję o losach świata formułuje w czasie przyszłym – „Innego końca świata nie będzie”. Obrazy zachowań ludzi i przyrody, które podglądamy piórem poety, dzieją się na naszych oczach i w takich najwyczajniejszych okolicznościach, w opinii siwego staruszka, zdarzy się koniec świata, jeżeli się zdarzy.

Gdyby zastosować rozróżnienie omówione wcześniej pomiędzy *apokalipsą* i *objawieniem* to *Wydrążonych ludzi* trzeba by zakwalifikować do kategorii utworów apokaliptycznych we współczesnym znaczeniu tego słowa. Natomiast *Piosenka o końcu świata* to utwór bardziej objawieniowy, profetyczny, mówiący o tym, co stać się może.

Bibliografia

- Aune, D. *Revelation 6–16*. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1998.
- Austin, J.L. *How to do things with words*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962.
- Bardski, K. „Biblia łacińska i jej wpływ na literaturę”. *Studia Nauk Teologicznych PAN* 4, 2009, 37–54.
- Bardski, K. „Neo-Wulgata a tłumaczenie św. Hieronima”. W: Chrostowski (red.). *Ioannes Paulus in memoriam. Księga pamiątkowa Stowarzyszenia Biblistów Polskich ku czci Ojca*

- Świętego Jana Pawła II. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego, 2006, 15–26.
- Bardski, K. „Teksty z tradycji hebrajskich dotyczących Jezusa”. M. Starowiejski (red.). *Apokryfy Nowego Testamentu, cz.1: Ewangelie apokryficzne. Fragmenty narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa*. Kraków: WAM, 2003, 163–169.
- Beckmann, M. *Apokalypse*. Frankfurt am Mein: Insel Verlag, 1942.
- Borzymińska, Z. „Biblia Hebrajska”. Z. Borzymińska, R. Żebrowski (red.), *Polski słownik judaistyczny*. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2003.
- Brannen, P. *Końce świata. Niezwykła opowieść o tym, jak wymierała nasza planeta*. Przekł. E. Ratajczyk. Kraków: Znak, 2022.
- Brannen, P. *The Ends of the world. Volcanic Apocalypses, Lethal Oceans, and Our Quest to Understand Earth's Past Mass Extinctions*. New York: Ecco/Harper Collins, 2017.
- Bullinger, H. *In Apocalypsim Jesu Christi, revelatam quidem per angelum Domini, visam vero vel exceptam atque conscriptam a Ioanne apostolo et evangelista, conciones centum*. Basiliae: J. Oparinus, 1557.
- Buswell, R. (ed.). *Encyclopedia of Buddhism*. New York: Macmillan Reference, 2004.
- Callahan, A. „The Language of apocalypse”. *Harvard Theological Review* 88/4, 1995, 453–470.
- Cała, A. *Żyd – wróg odwieczny? Antysemityzm w Polsce i jego źródła*. Warszawa: Wydawnictwo Nisza, 2019.
- Chancey, M. *Greco-Roman culture and the Galilee of Jesus*. Cambridge–New York: Cambridge University Press, 2005.
- Chrostowski, W. „Żydowskie tradycje interpretacyjne pomocą w zrozumieniu Biblii”. *Collectanea Theologica* 66/1, 1996, 39–54.
- Comfort, Ph. (ed.). *The Origin of the Bible* Paperback. Carol Stream: Tyndale House Publishers, 2020.
- Czajkowski, M. „Co to znaczy, że Jezus jest Żydem?”. *Collectanea Theologica* 60/3, 1990, 31–41.
- Czajkowski, M., Frankowski, J. (red.). *Ewangelia św. Jana, Listy Powszechne, Apokalipsa*. Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, 1992.

- Danecki, J. *Podstawowe wiadomości o islamie*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Dialog”, 1998.
- DART. <https://science.nasa.gov/mission/dart>.
Dostęp: 30.06.2023.
- Derrida, J. „Of an apocalyptic tone recently adopted in philosophy”. *Oxford Literary Review* 6/2, 1984, 3–37.
- Derrida, J. *Signature Event Context*, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1988.
- Deutsh, E. *Co to jest Talmud*. Przeł. I. Kramstück. Warszawa: M. Arct, 1905.
- Dochmen, Ch., Stemberger, G. *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*. Stuttgart: Kohlhammer GmbH, 1993.
- Dochmen, Ch., Stemberger, G. *Herrmeneutika Biblii Żydowskiej i Starego Testamentu*. Przeł. M. Szczepaniak. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2008.
- Dom*, serial telewizyjny w reżyserii J. Łomnickiego, TVP 1980–2000.
- Drzymała, K. „Ks. Stanisław Grodzicki TJ jako teolog i kaznodzieja 1541–1613”. *Polonia Sacra* 1/3–4, 1948, 267–288.
- Encyclopedia Britannica*. <https://www.britannica.com>.
Dostęp: 30.06.2023.
- Euzebiusz z Cezarei. *Historia Kościelna. O Męczennikach Palestyńskich*. (Przedruk z roku 1924). Kraków: Wydawnictwo WAM, 1993.
- Fijałkowska, L. „O kontrowersjach dotyczących charakteru zbiorów praw starożytnego Bliskiego Wschodu”. *Czasopismo Prawno-Historyczne* 62/2, 2010, 237–247.
- Fitzmyer, J. *Essays on the Semitic Background of the New Testament*. Missoula: Society of Biblical Literature, 1974.
- Fyvie, B. et al. *The Origin of the Bible*. Carol Stream: Tyndale House Publishers, 2020.
- Gajewski, W. „Człowiek na pograniczu: między judaizmem a chrześcijaństwem”. *Karto-Teka Gdańska* 2(9), 2021, 10–23.
- Gajewski, W. „Judaistyczne korzenie chrześcijaństwa. Stosunek judeochrześcijan do instytucji i zwyczajów judaizmu okresu Drugiej Świątyni”. *Gdański Rocznik Ewangelicki* 1, 2007, 9–32.
- Gelang, M. „Kairos, the rhythm of timing”. *Thamyris / Intersecting: Place, Sex & Race* 26, 2012, 89–101.

- Gentry, K. *Before Jerusalem Fell: Dating the Book of Revelation*. Tyler: Institute for Christian Economics, 1989.
- Goddard, D. (ed). *A Buddhis Bible Revised and Enlarged*. Boston: Beacon Press, 1994.
- Gręźlikowski, J. „Czym był dla Kościoła Sobór Trydencki (1545–1563): refleksje w 440-tą rocznicę od zakończenia obrad”. *Prawo Kanoniczne* 46/3–4, 2003, 171–226.
- Gryglewicz, F. „Mędała St. ‘Apokalipsa św. Jana’”. R. Rubin-kiewicz (red.). *Wstęp do Nowego Testamentu*. Warszawa: Pallottinum, 1996, 513–538.
- Hanusiewicz-Lavallee, M. „Biblia w literaturze staropolskiej”. *Studia Nauk Teologicznych* 9, 2009, 223–246.
- Horrocks G. *Greek: a history of the language and its speakers*. London: Longman, 1997.
- Jacobs, L. *Structure and form in Babylonian Talmud*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Jakubiec, Cz. „W obronie Starego Testamentu”. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 5/3, 1952, 208–217.
- Jankowski, A. *Apokalipsa Świętego Jana*. Poznań: Pallottinum, 1959.
- Jędrzejewski, S. „Septuaginta – Biblia helleńskiego judaizmu”. *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 58/4, 2005, 245–262.
- Karnkowski, S. „Approbacya Biblij roku 1599. W Krakowie wydanej, według której ta nasza przedrukowana jest”. J. Wujek *Biblia. Księgi Starego Testamentu z łacińskiego na język polski przełożone przez ks. Jakóba Wujka z Wągrowca*. 1860.
- Karnkowski, S. „Jako ma być czytane Pismo Ś.”. J. Wujek. *Biblia. Księgi Starego Testamentu z łacińskiego na język polski przełożone przez ks. Jakóba Wujka z Wągrowca*. 1860, II–VIII. (Oryginalny tytuł z roku 1599 „Apparatus Sacer, to jest, przygotowanie do pożytecznego czytania Pisma Ś.”).
- Kondrasiuk, G. „Chronos i kairos”. *Miesięcznik Teatr* 3, 2024, 14–15.
- Królikowski, J. „Geneza „dwóch Testamentów” Pisma Świętego”. *Vox Patrum* 73, 2020, 7–24.
- Królikowski, J. „Jak powstała Wulgata i któremu tekstowi Pisma Świętego przysługuje to miano?”. *Tarnowskie Studia Teologiczne* 36/1, 2017, 5–20.

- Królikowski, J. „Sobór Trydencki i jego inspirujące znaczenie”. A. Żurek, J. Soprych (red.). *Synody Diecezji Tarnowskiej*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, 2017a, 47–56.
- Krzeszowski, P.T. „The Bible translation imbroglia”. Lewandowska-Tomaszczyk (ed.). *Cultural Conceptualizations in Translation and Language Applications*. Cham: Springer Nature, 2020, 15–33.
- Krzeszowski, P.T. „Żydzi w Biblii, czyli uporczywy anachronizm”. *Półrocznik Językoznawczy Tertium. Tertium Linguistic Journal* 2/1, 2017, 81–97.
- Kuśmirek, A. *Jak narodziła się Biblia?* 2015. <https://e-civitas.pl>. Dostęp: 30.06.2023.
- Kuśmirek, A. „Księgi Starego Testamentu”. *Lumen Gentium* 33/2 (165), 2013, 4–18.
- Land, N. „A Concise history of the tale of Michelangelo and Biagio da Cesena”. *Source Notes in the History of Art* 32/4, 2013, 15–19.
- Leszczyński, R. „Meliton z Sardes”. *EK* 12, 2008, 505–506.
- Lewaszkievicz, T. „Rola przekładów Biblii w formowaniu języków literackich europejskiego kręgu kulturowego”. M. Kamińska, E. Małek (red.). *Biblia a kultura Europy*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 1992, 232–248.
- Lewis, J.P. „What do we mean by Jabneh?”. *JBL* 32, 1964, 125–132.
- Lim, T. *The Dead Sea Scrolls: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Łozowski, P. „Panchronia, czyli język jako symbol doświadczenia”. P. Stalmaszczyk (red.). *Metodologie językoznawstwa. Od diachronii do panchronii*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2018, 165–177.
- Majewski, M. *Jak przekłady zmieniają sens Biblii. O teorii i praktyce tłumaczenia Biblii*. 2013. <https://upjp2.academia.edu/MarcinMajewski>. Dostęp: 30.06.2023.
- Maxwell, D., Stewart, E. *The poetry of TS Eliot*. London: Routledge, 2015.
- Meadows, D. et al. (ed.). *The Limits to Growth; A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*. New York: Universe Books, 1972.

- Miłosz, Cz. *Apokalipsa*. Paris: Éditions du Dialogue, 1984. (Polskie wydanie: Miłosz, Cz. *Apokalipsa*. Przeł. z greckiego Cz. Miłosz. Ilustracje J. Lebensteina. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1998).
- Miłosz, Cz. *Ocalenie*. Warszawa: Czytelnik, 1945.
- Miłosz, Cz. *Przekłady poetyckie wszystkie*. Kraków: Znak, 2015.
- Mrozek, A. „Chrześcijaństwo jako herezja judaizmu”. *The Polish Journal of the Arts and Culture. New Series* 5/2, 2013, 9–27.
- Narodowy Korpus Języka Polskiego. <https://nkjp.pl>.
Dostęp: 30.06.2023.
- Nowa Encyklopedia Powszechna PWN*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994–1996.
- Obirek, St. „Czy judaizm i chrześcijaństwo to dwie religie?” *Kwartalnik Historii Żydów* 2 (282), 2022, 241–260.
- Oleksy, W. „Performativity Revisited: J. L. Austin and his legacy”. J. Mianowski et al. (eds). *Memory, Identity and Cognition: Explorations in Culture and Communication*. Cham: Springer Nature, 2019, 115–139.
- Oppo, A. (ed). *Shapes of Apocalypse. Arts and Philosophy in Slavic Thought*. Brighton 2013.
- Ostański, P. „Języki używane przez Jezusa na tle sytuacji językowej w rzymskiej Palestynie”. *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 23/2, 2015, 45–74.
- Ostański, P. *Objawienie Jezusa Chrystusa. Praktyczny komentarz do Apokalipsy*. Żabki: Apostolicum, 2000.
- Pecaric, S., Koška, L. „Talmud. Metodologia i historia”. S. Pecaric, L. Koška (red.). *Talmud babiloński*. Kraków: Pardes, 2010, 20–98.
- Perzyński, A. „Problemy nazewnictwa Biblii w judaizmie i chrześcijaństwie”. A. Gajda et al. (red.). *Nazwa – styl – tekst. Księga jubileuszowa dedykowana Profesor Elżbiecie Umińskiej-Tytoń*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2023, 337–365.
- Pisarkowa, K. „Konotacje nazw narodowości”. *Zeszyty Prasoznawcze* 1, 1976, 5–26.
- Popowski, R. *Septuaginta wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami żydowskimi oraz onomastykonem*. Warszawa: Vocatio, 2014.
- QPB Dictionary of Ideas*. New York: Helicon Publishing, Ltd., 1996.

- Rej, M. *Apocalypsis*. Warszawa: Semper, 2005.
- Rej, M. *Apocalypsis, to iest dziwna sprawa skrytych tajemnic Pańskich, ktore Janowi swietemu, gdy był wygnan prze wyznanie wiary swięty na wysp, kthory zwano Patmos, przez widzenia y przez Anyoły rozlicznie zwiastowane były. Pytacie się o pismiech na ktorych zależy Krolestwo Pańskie. Bo srogi iest strach wpaść w ręce Bogażywiącego*. W Drukarniey Macieja Wirzbięty. Roku Pańskiego 1565.
- Rev. Caesar 999 (G.A. Hart). *Tantric Hindu Bible*. George A. Hart Publishing, 2018.
- Robinson, J. *Redating the New Testament*. (Philadelphia: Wipf and Stock, 2000.
- Rosik, M. „Ewangelie z językiem aramejskim w tle”. *Scripturae Lumen* 7, 2015, 101–114.
- Rosik, M. *Kościół i Synagoga (30–313 po Chrystusie)*. Na rozdrożu. Wrocław: Wydawnictwo Chronicon, 2016.
- Rosik, M. *Kwestia chrześcijańska w środowisku Jabne pod koniec I w. po Chrystusie*. 2023. <https://mariuszrosik.pl/kwestia-chrzcijanska-w-srodowisku-jabne-pod-koniec-i-w-po-chr/>. Dostęp: 30.06.2023.
- Rosik, M. „Postać Jezusa w pozabiblijnej tradycji żydowskiej do czasów redakcji Talmudu”. *Ateneum Kapłańskie* 145, 2005, 420–433.
- Rosik, M. „Ukryte życie Jezusa według Talmudu”. J. Pater (red.). *Ope et Consilio. Księga Pamiątkowa ku czci J. Swastka*. Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny, 2007, 298–304.
- Rubik, T. „Biblia Jakuba Wujka i Justusa Rabba. Postylla katolicka mniejsza z 1590 roku jako świadek tekstowy przekładu Nowego Testamentu sprzed pierwszej cenzury (1591–1592)”. *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 66, 2022, 77–113.
- Rubik, T. *Biblia Wujka, Rabba i Grodzickiego. Historia jezuickiego przekładu (ok. 1579–1599) w kontekście kulturowym epoki*. Rozprawa doktorska. Wydział „Artes Liberales”. Warszawa: Uniwersytet Warszawski, 2024.
- Rubik, T. „Cenzura przekładu Nowego Testamentu autorstwa Jakuba Wujka. Próba rekonstrukcji podziału prac między cenzorami”. *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 72/3, 2019, 262–277.

- Satsvarupa dasa Gosvami. *Czym są wedy? Zarys myśli staroindyjskiej wraz ze słownikiem terminów sanskryckich*. Wrocław: Wydawnictwo Politechniki Wrocławskiej, 1986.
- Searle, J. *Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.
- Searle, J. „What is a speech act”. J. Rosenberg, Ch. Travis (eds.). *Readings in the philosophy of language*, Englewood Cliffs 1971.
- Smalley, S. *The Revelation to John. A commentary on the Greek text of the Apocalypse*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2005.
- Smereka, Wł. „Zarys bibliograficzny ważniejszych wydań Biblii ks. Jakuba Wujka (1593–1950)”. *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 3/1–2, 1950, 64–91.
- Snobelen, S. „A time and times and dividing of time. Isaac Newton, the apocalypse, and 2060 A.D”. *Canadian Journal of History / Annales canadiennes d'histoire* 38, 2003, 537–551.
- Sotirios, D. „The Islamic Bible”. *Al-Qasemi Journal of Islamic Studies* 6/2, 2022, 61–78.
- Starowieyski, M. „Meliton, bp Sardes”. *Nowy Słownik Wczesnochrześcijańskiego Piśmiennictwa*. Poznań: Wydawnictwo Świętego Wojciecha, 2018, 699–701.
- Szamoto, M. *Apokalipsa czytana dzisiaj*. Poznań: W Drodze, 2018.
- Taszycki, W. *Wybór tekstów staropolskich XVI–XVIII wieku*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1969.
- Wielki Słownik Języka Polskiego PWN*. <https://wsjp.pl>. Dostęp: 30.06.2023.
- Williamson, G. *A Reader's Guide to T.S. Eliot: A Poem by Poem Analysis*. New York: Octagon Books, 1979.
- Williamson, P. *Apokalipsa św. Jana*. Przekł. A. Gomola. Poznań: W Drodze, 2022.
- Williamson, P. *Revelation*. Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2015.
- Wojciechowski, M. *Apokalipsa Świętego Jana. Objawienie, a nie tajemnica. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*. Nowy Komentarz Biblijny, XX. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2012.
- Wróbel, M. *Antyjudyzm a Ewangelia według św. Jana. Nowe spojrzenie na relację czwartej Ewangelii do judaizmu*. Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2005.

- Wróbel, M. *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie. Analiza tekstologiczna, historyczna i socjologiczna*. Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2013.
- Wróbel, M. „Krytyka tekstologiczna i historyczna passusów Talmudu o Jezusie i chrześcijaństwie”. K. Pilarczyk, A. Mrozek (red.). *Estetyka i Krytyka* 27, 2012, 15–50.
- Wróbel, M. *Synagoga a rodzący się Kościół: studium egzegetyczno-teologiczne Czwartej Ewangelii* (J 9, 22; 12, 42; 16, 2). Kielce: Verbum, 2002.
- Wujek, J. „Urywek z przedmowy do tłumaczenia Nowego Testamentu”. W. Taszycki. *Wybór tekstów staropolskich XVI–XVIII wieku*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1969, 97–100.
- Zdrenka, J. „Beneke Paweł”. St. Gierszewski (red.). *Słownik Biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, t. I, Gdańsk: Wydawnictwo Gdańskie, 1992, 89–90.
- Zdunkiewicz-Jedynak, D. „Obraz społeczności żydowskiej w świetle przysłów i frazeologii”. U. Kolberová, S. Mizerová, *Parnie narodów słowiańskich IX – Parnie słowiańskie w XXI wieku*, Ostrawa, 2019, 63–72.
- Zdunkiewicz-Jedynak, D. „Żydki, gudłaje, parchy, i inne wyrazy haniebne. Antysemityzm odcisnięty w dawnej i współczesnej leksyce polskiej”. *Poradnik Językowy* 10, 2021, 51–65.

Teksty biblijne

- Biblia Hebrajska, Pismo Święte: Stary Testament w języku hebrajskim, Nowy Testament w języku hebrajskim*. Londyn: Trinitarian, 1952.
- Biblia Interlinearna*. <https://biblia.oblubienica.eu>. Dostęp: 30.06.2023.
- Biblia Tysiąclecia*. Poznań: Wydawnictwo Pallotinum, 1965.
- Die Bibel oder die ganze heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nach der deutschen Übersetzung Dr. Martin Luther's*. Berlin: Druck von Graßmann, 1888.
- La Sainte Bible. Qui contient le Vieux et le Nouveau Testament*. Paris: J. Smith, 1827.
- Modern Hebrew New Testament*. London: Trinitarian, 1998.

New King James Version Bible. Nashville: Thomas Nelson, 2017.

Nowy Testament z Ilustracjami. Warszawa: Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, 1987.

Nova Vulgata Biblorum sacrorum editio. Roma: Libreria editrice Vaticana, 1986.

Septuaginta. Prymasowska Seria Biblijna. Warszawa: Vocatio. 2013.

The Holy Bible. Philadelphia: T.K. Collins, Jr., 1851.

Wujek, J. *Biblia to jest księgi Starego i Nowego Testamentu, z łacińskiego na język polski przełożone przez ks. D. Jakóba Wujka. Dosłowny przdruk z autentycznej edycji Krakowskiej z.r. 1599, potwierdzonej przez Ś. Stolicę Apostolską i j.w. księdza Arcybiskupa Gnieźnieńskiego i Poznańskiego*. Warszawa: Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, 1923.

Wujek, J. *Biblia. Księgi Starego Testamentu z łacińskiego na język polski przełożone przez ks. Jakóba Wujka z Wągrowca. Wydanie czwarte stereotypowe, poprawne. Uczynione za pozwoleniem Przewielebnego Generalnego Konsystoryum Katolickiego w Królestwie Saskim. Ozdobione przeszło 500 Obrazkami i dwoma sztychami na stali*. W Lipsku, Nakładem J. Baumgaertnera, 1860.

autorzy

Wiesław Oleksy – emerytowany wykładowca w Katedrze Amerykanistyki i Mediów Masowych UŁ, wcześniej w Instytucie Anglistyki UŁ, profesor wizytujący: State Univ. of New York-Buffalo (1990–1991, 2005–2006) i Pittsburgh University (1979–1980, 2000–2002). Założyciel i wieloletni kierownik Pracowni Dydaktyki J. Obcych i Ośrodka Informacyjno-Badawczego Studiów Kanadyjskich WSMiP-UŁ. Członek International Committee – American Studies Association (Philadelphia, 2006–2008). Beneficjent stypendiów i grantów British Council, Fundacji Kościuszkowskiej, IREX, Departamentu Stanu USA. Koordynator i uczestnik V i VII Programu Ramowego UE. Autor, współautor i redaktor 9 monografii i tomów zbiorowych oraz ponad 70 rozdziałów i artykułów publikowanych w Belgii, Finlandii, Gruzji, Kanadzie, Niemczech, Polsce, W. Brytanii, USA.

Monografie, tomy zbiorowe: *Questions in English and Polish: Semantics and Pragmatics* (Edmonton: Linguistic Research 1979), *Contrastive Pragmatics* (ed) (Amsterdam & Philadelphia: J. Benjamins 1989), *Labyrinth of Life- Advanced Polish Language Course* (Columbus: Slavica 1993 – współautor O. Swan), *Cognitive Approaches to Language and Linguistic Data* (Frankfurt/London: P. Lang 2009 – współred. P. Stalmaszczyk), *Transatlantic Encounters. In Memory of Mateusz Oleksy* (Frankfurt/London: Peter Lang 2011 – współred. E.H. Oleksy);

Rozdziały, artykuły: *Performativity revisited: Austin and his legacy* (Berlin: Springer 2019), *Gender bias in Polish news media* (London: Routledge 2016 – współautor E.H. Oleksy), *Philosophical and communicative turns in the study of language* (Berlin: Springer 2014 – współautor P. Stalmaszczyk), *Higher Education in the Development of Poland's Democracy and Market Economy* (New York: RoutledgeFalmer, 2000), *Towards pragmatic contrastive analysis* (Amsterdam: J. Benjamins 1984).

Prof. dr hab. Andrzej Wicher – jest wykładowcą historii literatury angielskiej na Uniwersytecie Łódzkim, w Instytucie Anglistyki (od 1997 r.). Wcześniej, w latach 1978–1997, pracował w Instytucie Filologii Angielskiej Uniwersytetu Śląskiego. Od roku 2017 jest też kierownikiem Pracowni do Badań nad Angielską Literaturą Średniowieczną i Renesansową, wchodzącej w skład Zakładu Angielskiego Dramatu, Teatru i Filmu UŁ. Jest szekspirologiem i badaczem anglojęzycznej literatury fantastycznej zwłaszcza twórczością J.R.R. Tolkiena i C.S. Lewisa. Jego główne przedmioty zainteresowań naukowych to kultura i literatura średniowieczna i renesansowa oraz współczesna literatura fantasy, ze szczególnym uwzględnieniem motywów folklorystycznych w literaturze.

Publikacje monograficzne: *Archaeology of the Sublime. Studies in Late-Medieval English Writings* (Archeologia wzniosłości. Studia poświęcone angielskiej literaturze późnego średniowiecza) (Katowice 1995), *Shakespeare's Parting Wondertales – a Study of the Elements of the Tale of Magic in William Shakespeare's Late Plays* (Pożegnalne baśnie Szekspira. Studia poświęcone motywom baśniowym w późnych sztukach William Szekspira) (Łódź 2003), oraz *Selected Medieval and Religious Themes in the Works of C.S. Lewis and J.R.R. Tolkien* (Wybrane tematy średniowieczne i religijne w dziełach C.S. Lewisa i J.R.R. Tolkiena) (Łódź 2013).

Artykuły: opublikował ponad 100 artykułów naukowych. Spośród jego artykułów ostatnim opublikowanym jest *Tolkien's Conception of Recovery as a Function of Memory* (Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Warszawa, Wien 2023). Jest on również autorem tomu przekładów angielskiej poezji średniowiecznej pod tytułem: *Pan Gawen i Zielony Rycerz, Perła, Król Orfeo* (Warszawa 1997). Był promotorem 8 doktoratów, recenzował 7 rozpraw habilitacyjnych i 10 prac doktorskich.

Jan Rek – doktor, emerytowany starszy wykładowca w Katedrze Mediów i Kultury Audiowizualnej Uniwersytetu Łódzkiego, Państwowej Wyższej Szkole Filmowej, Telewizyjnej i Teatralnej w Łodzi i Uniwersytecie M. Kopernika w Toruniu. Kulturoznawca, filmoznawca, którego zainteresowania badawcze skupiają się na narracji filmowej, teorii filmu, relacjach zachodzących pomiędzy filmem a odbiorcą, wpływie mediów na kształtowanie się procesów globalizacyjnych, oraz na twórczości filmowej Jerzego Kawalerowicza i filmie amerykańskim.

Autor monografii *Kino Jerzego Kawalerowicza i jego konteksty* (2008).

Artykuły: autor licznych rozdziałów w tomach zbiorowych i artykułów w naukowych czasopismach filmoznawczych, m.in. *Ideologia jako wyznacznik przemian strukturalnych współczesnych adaptacji filmowych* (1970), *O narracji filmowej w kontekście współczesnych badań filmowych* (1975), *Film wśród sztuk narracyjnych* (1980), *O komunikacji filmowej z pragmatycznego punktu widzenia* (1985), *W cieniu socrealizmu* (2005), *The Rise and Fall of Socialist Realism in Polish Cinema, 1949–1956* (2010), *On certain limitations of the globalization discourse in Poland* (2013). Wygłaszał referaty na wielu konferencjach filmoznawczych w Polsce i za granicą, między innymi w Massachusetts Institute of Technology (USA), Uniwersytecie w Amsterdamie (Holandia), Uniwersytecie w Osnabrück (Niemcy). Koordynował międzynarodowy projekt *European Cinema in Film Studies* (1999–2001) realizowany z udziałem Uniw. w Reading (W. Brytania) i Uniw. w Sztokholmie (Szwecja) i projekt *In-visible Out-skirt* (2002–2003), w którym uczestniczyło sześć uniwersytetów europejskich przy wsparciu Komisji Europejskiej w ramach programu *Kultura 2000*.

Grzegorz Zinkiewicz – jest adiunktem na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politologicznych Uniwersytetu Łódzkiego. Jego zainteresowania obejmują takie obszary, jak literaturoznawstwo, teatr, kultura wyższa i popularna, media, filozofia i religia. Ze względu na interdyscyplinarność zainteresowań obecnie zajmuje się zagadnieniem utopii, szczególnie współczesnym rozumieniem tego terminu jako sposobu realizacji marzeń o lepszym świecie i impulsem do tej realizacji.

Wybrane publikacje: monografia *William Morris' Position between Art and Politics*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing (2016).

Redakcja tomów zbiorowych: *Reinventing Utopian Spaces* (red.) Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, (2022), Shakespeare: *His Infinite Variety. Celebrating the 400th Anniversary of His Death* (red. – współred. Kujawińska-Courtney K.), Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego (2017), *Some Renaissance / Early Modern Topoi in the Twenty First Century*. (red. – współred. Kujawińska-Courtney K.) Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego (2015).

Artykuły: *Permanent Liminality in Selected Utopias* [w:] Zinkiewicz G. (red) (2022), *Affective Approach to Selected Ingmar Bergman Films*. International Journal of Humanities and Social Sciences 15/1, (2021), *Brytyjski socjalizm końca XIX wieku a kwestia Imperium: John Ruskin i William Morris* [w:] K. Kujawińska-Courtney, Z. Bednarek (red), *Imperium Brytyjskie. Rozważania interdyscyplinarne*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego (2019). Jest autorem przekładu na język polski książki Th. Dixona *Science and Religion. A Very Short Introduction (Nauka i religia. Krótkie wprowadzenie)* w serii wydawniczej Wydawnictwa Uniwersytetu Łódzkiego (2018).