

Stanisław Koziara

Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie, Polska

ORCID 0000-0003-0206-5994

„Wielbłąd w uchu igielnym” – czyli o potrzebie zintegrowanych badań filologiczno-biblijnych

Słowa kluczowe: Biblia, przekład biblijny, biblistyka, filologia, lingwistyka**Keywords:** Bible, biblical translation, biblical studies, philology, linguistics

Blisko trzy dekady temu na łamach „Języka Polskiego” w dziale *Dyskusje i polemiki*, którego praktyczne wygaśnięcie w tym prestiżowym czasopiśmie z żalem przychodzi dziś odnotować, ukazał się niewielkich rozmiarów artykuł autorstwa Tadeusza Szymańskiego, krakowskiego slawisty-bułgarysty, zatytułowany *O wielbłądzie w uchu igielnym* (Szymański 1994: 379–381). Jak już na wstępie zaznaczył sam autor, jego „notatka” wywołana została bezpośrednio lekturą podobnej wielkości artykułu Stanisława Bąby, *Przejść (precisnąć się) przez ucho igielne*, zamieszczonego w poprzednim roczniku „Języka Polskiego”, także *de facto* w nieistniejącym dziś już dziale krakowskiego czasopisma *Ze zjawisk współczesnego języka* (Bąba 1993: 388–389).

Reakcja T. Szymańskiego na tekst S. Bąby bynajmniej nie miała charakteru polemicznego, jak też nie odnosiła się bezpośrednio do poruszanych przez wytrawnego, poznańskiego lingwistę-frazeologa kwestii normatywnych, wskazujących na nowsze tendencje w zakresie użycia we współczesnej polszczyźnie zwrotu *przejść (precisnąć się) przez ucho igielne*. Uwagę krakowskiego slawisty przyciągnęła bowiem zgoła inna kwestia, związana o wiele bardziej z genezą i leksemowym składem nie tyle owego zwrotu, lecz szerszej frazy ewangelicznej, w której składzie ów frazeologizm się sytuuje. Jakkolwiek podniesione przez T. Szymańskiego zagadnienia nie spotkały się podówczas z szerszym odzewem, to jednak dotyczyły, śmiem twierdzić, nader istotnych kwestii natury filologicznej i biblistycznej, które mimo upływu lat nadal stanowią zaproszenie także do dyskusji, co szerszego ich oświetlenia.

Zanim jednak przyjdzie bardziej szczegółowo odnieść się do zgłoszonych w rzezonym tekście spostrzeżeń, co stanowi nie tylko główny cel niniejszego opracowania,

ale także pretekst do zwrócenia uwagi na bardziej całościowo widziane zagadnienia natury filologiczno-biblijnej, konieczne wpiąć staję się przybliżenie statusu i miejsca samego frazeologizmu *przejść (przecisnąć się) przez ucho igielne* oraz szerszego kontekstu jego obecności tak w tekście kanonicznym, jak też w języku polskim¹.

W sensie genetycznym zwrot *przejść (przecisnąć się) przez ucho igielne* przynależy do zasobu biblizmów frazeologicznych polszczyzny, znajdując poświadczenia w dotychczasowych, nielicznych w sumie zbiorach tego rodzaju jednostek językowych (Godyń 2006: 185–186). Biblijny wzorzec tekstowy stanowią w tym wypadku wszystkie trzy tzw. ewangelie synoptyczne, w których Jezus w nader sugestywny sposób poucza swoich uczniów o niebezpieczeństwie nadmiernego bogacenia się (Mt 19, 23–26; Mk 10, 23–27; Łk 18, 24–27). Z formalnego punktu widzenia nauka ta przyjęła postać logionu, tj. słów przypisywanych samemu Jezusowi (ipsissima verba Jesu), ujętych w obrazowe porównanie o randze rozbudowanej frazy sentencjonalnej, której w polszczyźnie odpowiada konstrukcja: *Łatwiej (jest) wielbłądowi przejść przez ucho igielne, niż bogatemu wejść do królestwa niebieskiego* (Mt 19, 24; Mk 10, 25; Łk 18, 25). Dodać ponadto należy, że na kanwie owej frazy na prawach niejako derywacyjnych status spetryfikowany, obok zwrotu *przejść (przecisnąć się) przez ucho igielne*, zyskało także w języku polskim wyrażenie *ucho igielne* (Koziara 2009b: 259–262).

Dla zrozumienia przesłania zawartego w tym fragmencie tekstu kanonicznego i wpisanych weń kwestii będących przedmiotem niniejszych uwag, przyjdzie jako spetryfikowaną jednostkę tekstową przyjąć pełną frazę ewangeliczną, jak też czynią niektóre zbiory biblizmów (Komornicka 1994: 265–267), zaś pozostałe jednostki uznać jako formalnie od niej pochodne, mimo iż te, jak pokazują to bliższe obserwacje, zyskały w polszczyźnie o wiele mocniejszy stopień utrwalenia (Koziara 2009a: 179–182).

Z podobnych powodów osobna uwaga należy się w tym miejscu także losom przywołanej frazy w obszarze jej poświadczeń w polskich tłumaczeniach ksiąg nowotestamentowych. Najbardziej utrwalona postać rodzima *Łatwiej (jest) wielbłądowi przejść przez ucho igielne, niż bogatemu wejść do królestwa niebieskiego* w najwyższym stopniu stanowi odwzorowywanie wersji, jaką spotykamy w Ewangelii św. Mateusza: *ἔυκοπώτερόν ἐστὶν κάμηλον διὰ τρυπήματος ῥαφίδος ἢ πλοῦσιον εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* (NTG: Mt 19, 24), tj. dosł. 'Łatwiej jest wielbłądowi przez otwór igły przejść, niż bogatemu wejść do królestwa Boga'.

Wyłaniająca się z obszernej kolekcji polskich translacji nowotestamentowych konkordancja ogółu interesujących nas tu miejsc ewangelicznych, obejmująca zarówno przekłady dawne, jak i nowsze, odsłania wielorakie typy wariantywności translacyjnej. Jej źródłem w znacznym stopniu były odpowiednie miejsca tekstu kanonicznego, w którym brak synoptycznej zgody w obrębie ogółu wspomnianych miejsc ewangelicznych. Wszystko wskazuje na to, że prototypem dla rodzimej wersji omawianej frazy stały się dwa staropolskie tłumaczenia biblijne, tj. katolicka *Biblia Wujka* (BW 1599) oraz

¹ W tej formule tytułowej niniejszy szkic na prawach kontynuacyjnych wpisuje się w podejmowane już wcześniej przeze mnie próby opisu polskiego dziedzictwa biblijnego widzianego głównie w perspektywie szerszej postrzeganych uwarunkowań genetycznych, gatunkowych i formalnych rodzimych biblizmów, w tym także zwrotu *przejść (przecisnąć się) przez ucho igielne* (Koziara 2009a: 179–182; 2015: 179–190).

protestancka *Biblia gdańska* (BG 1632), co nie może dziwić w świetle szczególnego, wielowiekowego statusu owych tłumaczeń tak wśród katolików, jak też protestantów polskich.

Patrząc zaś bardziej całościowo na rodzimą serię translacji ewangelicznych, łatwo zauważyć, że odmienność ekwiwalentów przekładowych zasadza się zazwyczaj na wariantywnym oddaniu pojedynczych jednostek leksykalnych frazy, u którego to podstaw zróżnicowania bardzo często tkwią naturalne procesy historycznojęzykowe (zmiany fonetyczne, fleksyjne, leksykalne). Owa wymiennosc zazwyczaj objęła tylko niektóre komponenty frazy: werbalne – *wnieść / przenieść / przejść / precyzyjnie się* oraz nominalne – *dziura igły / igielna, ucho igły / igielne, uszko igły / igielne, królestwo niebieskie / Boże / Boga*. Natomiast niemal bezwyjątkowa w całej kolekcji polskich tłumaczeń ewangelicznych okazała się zwierzęca nazwa *wielbłąd*, stanowiąca kluczową nominację w wywodach zaprezentowanych w interesującym nas tu tekście T. Szymańskiego, do których pora w tym miejscu powrócić.

Jak wynika z nich, zasadnicza uwaga krakowskiego badacza została skierowana na możliwość wielorakiego odczytania greckiego odpowiednika użytej w ewangelicznym logionie nazwy *wielbłąd*. Jak wiadomo, jest nią grecki rzeczownik κάμηλος, który w nowotestamentowej odmianie języka greckiego (*koine*) w okresie odpowiadającym życiu i nauczaniu Jezusa miał naturę homonimiczną, dając możliwość jego odczytania zarówno w znaczeniu ‘wielbłąd’, jak też ‘lina okrętowa’ bądź ‘lina kotwiczna’ (Popowski 1995: 315). Dla wyjaśnienia podstaw owego zjawiska nie omieszkał umieścić stosownego i kompetentnego komentarza, pisząc:

Może należy przypomnieć banalne zjawisko z greckiej fonetyki historycznej, jakim była zmiana wartości głosowej \bar{e} (oznaczanego w piśmie przez η), które będąc pierwotnie długą otwartą samogłoską \bar{e} , już od połowy II wieku przed Chr. zaczęło się zmieniać w ι , czego rezultatem było następnie zamienne używanie w rękopisach liter η i ι (Szymański 1994: 380).

Z faktu istnienia owego „węzła semantycznego”, skądinąd wpisane w naturę funkcjonowania języka w ogóle, od dawna dobrze zdawali sobie sprawę tak tłumacze, jak i egzegeci, dając temu zazwyczaj wyraz w komentarzach do tekstu głównego. Tak uczynił chociażby ks. Jakub Wujek, który, jako na równi wytrawny teolog i filolog, świadom dwuznaczności, jaka łączyła się z greckim rzeczownikiem κάμηλος, nie omieszkał poczynić wymownej uwagi na marginesie do własnego przekładu odpowiedniej perykopy z Ewangelii św. Mateusza: „Abo, linie: bo i tę znaczyć może Greckie słowo κάμηλος, ale lepiej tak jako w texcie stoi” (BW: Mt 19, 24). Spośród dawnych polskich tłumaczeń ewangelii synoptycznych odstępstwo od tej lekcji przekładowej pojawia się jedynie w protestanckim tekście Nowego Testamentu Szymona Budnego (1572), który we wszystkich trzech miejscach umieścił formę *lina* (Koziała 2009a: 180). W obrębie zaś współczesnych translacji tę drogę przekładową obrali także tłumacze i redaktorzy tzw. Nowego Przekładu Dynamicznego (Mt 19, 24; Łk 18, 25). Cała zaś bogata kolekcja XX-wiecznych i najnowszych przekładów Nowego Testamentu z *Biblią Tysiąclecia* na czele, mającą dziś status podstawowego, liturgicznego tłumaczenia

wśród katolików w Polsce, pozostaje przy tradycyjnej wersji przykładowej, opatrując zazwyczaj problematyczne miejsca ewangeliczne stosownym komentarzem (Koziara 2009b: 259–261)².

W pełni świadomy tego stanu, z jakim mamy do czynienia nie tylko w polskiej tradycji przekładowej odnośnie do wyboru ekwiwalentu gr. κάμηλος, T. Szymański skłonny był jednak tę powszechną tradycję przekładową uznać za błędną, zaś biblijny logion o „przeciskaniu się wielbłąda przez ucho igielny” jako wręcz naruszający reguły sensowności, pisząc: „Używał On [Chrystus – S.K.] barwnych zwrotów, aby słuchacze mogli Go zrozumieć, ale nie mógł przecież użyć zwrotu, który jest bezsensowny [...]” (Szymański 1994: 380).

Swoje dowodzenie krakowski sławista w głównej mierze „podparł” autorytetem i stanowiskiem Aleksandra Milewa – profesora filologii klasycznej Uniwersytetu Sofijskiego, autora osobnej publikacji poświęconej owemu „kłopotliwemu” miejscu z kart ewangelicznych. Jak nietrudno się domyślić, bułgarski filolog, biorąc pod uwagę zaistniałe w grece zjawisko fonetyczne, tj. przejście długiej samogłoski ē w ι, jednoznacznie opowiedział się za formą κάμιλος, czyli ‘lina okrętowa’, jako jedynie odpowiedniej w kontekście spornego miejsca ewangelicznego, winą za umieszczanie homonimicznego κάμηλος, tj. ‘wielbłąd’ obarczając nieuważnych kopistów wczesnych redakcji ksiąg nowotestamentowych (za: Szymański 1994: 380).

Wywody T. Szymańskiego, niegubiące z pola widzenia, co warte jeszcze raz podkreślenia, polskiej tradycji przekładowej odnośnych miejsc ewangelicznych, mimo jednoznacznie krytycznego tonu zawierają jednak także pewne propozycje zmierzające do rozwiązania rzeczowego dylematu. Bez wątpienia kryją się one w stwierdzeniu:

[...] zastanówmy się, czy obowiązujące przecież od wieków tłumaczenie (choć nie bezwyjątkowo!) powinno pozostać w obecnej postaci, czy starczy nam ewentualny przypis wydawców wspominający o *linie okrętowej* zaopatrzonej pytańnikiem [...]. *Wielbłąd* jest obecny w najnowszych tłumaczeniach polskich, a więc w Biblii Tysiąclecia i w całkiem nowym przepięknym wydaniu interlinearnym grecko-polskim. Może sprawa jest jednak warta przedyskutowania, bo chodzi przecież o Księgę Ksiąg (Szymański 1994: 380–381).

Skuteczne wyjście naprzeciw temu słusznemu postulatowi, ku czemu zmierzać będzie dalsza część niniejszego opracowania, staje się dziś o wiele bardziej możliwe z uwagi na zgoła inny stan wiedzy i metod badawczych w dziedzinie zarówno szeroko pojętej filologii, jak i egzegezy biblijnej, niż miało to miejsce jeszcze kilka dziesięcioleci wcześniej. Tyleż nowatorskie, co obiecujące okazały się w tym względzie z powodzeniem podejmowane w ostatnim czasie próby aplikacji na grunt badań biblistycznych nurtów odwołujących się do badań stylistycznych, genologii literackiej czy też teorii i praktyki retorycznej. Ten kierunek poszukiwań przyniósł trudne do przecenienia

² Warto dodać, że tę tradycyjną wersję przekładową z formą *wielbłąd* zachował także główny przekład niemiecki, tj. Nowy Testament Marcina Lutra z pocz. XVI w. Podobnie postąpili też tłumacze tzw. *Biblii kralickiej* z końca XVI w., będącej podstawowym tłumaczeniem czeskim. Analogiczną lekcję przekładową spotykamy również w *Biblii króla Jakuba* z początku XVII stulecia, mającej rangę usankcjonowanego tradycją angielskiego tekstu Pisma Świętego.

efekty w postaci ustalenia m.in. taksonomii biblijnych gatunków literackich, odkrycia w zasobach ksiąg biblijnych stałych form i ukształtowań językowych czy wreszcie wskazania na bogaty repertuaru pojęć oraz figur wyrosłych na gruncie tradycji retorycznej (Schökel 1983; Lohfink 1987; Bühlmann, Scherer 1994; Meynet 2001).

Wiele wskazuje na to, że na potrzeby podjętych w niniejszym szkicu prób opisu najbardziej pomocnym „kluczem” może okazać się właśnie odwołanie do trzeciego ze wskazanych obszarów, tj. teoretycznego i praktycznego zaplecza retoryki. Od niedawna aprobatę temu kierunkowi badań dają także nowsze, posoborowe dokumenty *Magisterium Ecclesiae*³. Najbardziej zaś ożywczy w ostatnich latach okazał się przede wszystkim kierunek zmierzający do wyodrębnienia nurtu retoryki hebrajskiej, jako w dużej mierze niezależnej od tradycji retoryki helleńskiej. Ta perspektywa postrzegania językowej natury na równi ksiąg staro-, jak i nowotestamentowych łączona jest przede wszystkim z osobą Rolanda Meyneta, francuskiego teologa i bibliisty, ale też filologa o wyraźnych „skłonnościach” lingwistycznych i literaturoznawczych, którego warsztat badawczy dobrze przybliżają polskiemu czytelnikowi dwie jego kluczowe monografie (Meynet 2001, 2005).

Z perspektywy nas tu interesującej uwagę zwraca przedstawiona przez owego badacza koncepcja binarności języka biblijnego (Meynet 2006: 11–22). Nie miejsce tu na bardziej szczegółowe odniesienie się do tej propozycji, która w wielu swoich sugestiach teoretycznych i taksonomicznych stanowi niewątpliwie zaproszenie do dyskusji, z centralnym pojęciem binarności włącznie. Jak można wywnioskować, koncepcja binarności w ujęciu Meyneta jako prymarną właściwość języka biblijnego traktuje jego paraleliczno-paratactyczną strukturę, obecną na równi na poziomie (1) gramatycznym, (2) dyskursywnym i (3) tekstowym. Wydaje się też, jakkolwiek eksplicytnie nie zostało to wyrażone przez francuskiego teologa, że właściwość tę można postrzegać jako refleks biblijnej tradycji przedpiśmiennej, która w bardzo licznych miejscach tekstu kanonicznego przemawia formułicznym językiem powtórzeń, hiperbol oraz bogactwem aforyzmów. I to właśnie w tym kontekście należy odczytywać biblijną frazę – logion z wielbłądem i uchem igielnym.

Z retorycznego punktu widzenia poetyka i struktura frazy *Łatwiej (jest) wielbłądowi przejść przez ucho igielne, niż bogatemu wejść do królestwa niebieskiego* jest bowiem klasycznym świadectwem użycia hiperboli, czy też przesadni – sięgając bardziej do źródłosłowu rodzimego. Tendencja do używania owej figury retorycznej jest, jak wiadomo, cechą właściwą wszystkim językom i łączona bywa na równi z dziedzictwem retoryki helleńskiej, jak też z nowszymi nurtami nakierowanymi na odkrywanie właściwości retoryki hebrajskiej. Jak pokazują to bliższe obserwacje, w językach semickich, w tym także w hebrajskim biblijnym, użycie tego typu konstrukcji jest bardzo częste. Zdaniem bibliistów wynika to z pewnej stałej właściwości mentalnej odbitej w tych językach, określanej mianem absolutności, tj. właściwej Semitom tendencji do myślenia w terminach krańcowych, bez doprecyzowań, ujmowania rzeczywistości w pojęciach silnie spolaryzowanych (Wronka 2012: 678–703).

³ Mowa tu o ważnym stanowisku zawartym w dokumencie *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* (zob. *Interpretacja* 1994).

Co więcej, świadectwa obecności hiperboli, a także bliskiej jej figury paradoksu, bez trudu dają się odnaleźć również w wielu innych miejscach ksiąg biblijnych, stanowiących skądinąd kanoniczny wzorzec szeregu utrwalonych biblizmów rodzimych, jak: *widzieć źdźbło w oku brata, a w swoim belki nie dostrzegać* (Mt 7, 3; Łk 6, 41); *przecedzać komara a połykać wielbłąda* (Mt 23, 24); *zawiesić komuś kamień młyński u szyi* (Mk 9, 42); *Jeśli cię ktoś uderzy w prawy policzek, nadstaw mu i drugi* (Mt 5, 39); *Wiara góry przenosi* (Mt 17, 19) (Koziara 2018: 64).

W tej samej kolekcji sytuuje się także interesujący nas tu logion ewangeliczny. Nie może tym samym wzbudzać ani filologicznego, ani też biblistycznego „oburzenia” łamiący zasady racjonalności jego kształt. Wszelkie próby jego modyfikacji w kierunku pełnej zgodności z regułami sensowności dowodzą niezrozumienia hiperbolicznej natury tej konstrukcji. Na prawach po części podsumowujących niniejsze wywody warto w tym miejscu oddać głos Stanisławowi Wronce, wytrawnemu bibliście z dużym powodzeniem sięgającemu po instrumentarium teoretyczne i paradygmaty metodologiczne spod znaku szeroko pojętej filologii i retoryki. W osobnym studium poświęconym hiperbolicznym wypowiedziom w Biblii ów problem, jaki kryje w sobie rzeczony logion z ewangelii synoptycznych, biblista ten w tyleż syntetyczny, co sugestywny sposób podsumowuje stwierdzeniem:

Wypowiedź o wielbłądzie i uchu igielnym jest [...] niewątpliwie wypowiedzią hiperboliczną, w której specjalnie zestawiono największe według ówczesnych wyobrażeń zwierzę z przystawowo małą igłą. Nie trzeba wcale łagodzić tego porównania, jak czyniono to w przeszłości, czego ślady znajdujemy w starożytnych manuskryptach. Zastępowano np. słowo κάμηλον („wielbłąd”) identycznie brzmiącym słowem κάμιλον („sznur”), [...] albo odnoszono określenie „ucho igielne” do wąskiego przejścia obok szerokiej bramy miejskiej, przez które wielbłąd mógł się przecisnąć na kolanach po zdjęciu z niego ciężarów. We wszystkich tych próbach proporcje między członami porównania są bardziej wyrównane, co zwiększało szanse bogacza na wejście do królestwa Bożego (Wronka 2012: 682).

Autorytatywny głos krakowskiego biblisty, którego argumentację przyjdzie w pełni podzielić, nie zamyka, rzecz jasna, tak prawa, jak i możliwości dopowiedzenia mniej lub bardziej osobnych głos w podjętej tu kwestii, do których zaliczyć należy także stanowisko profesora T. Szymańskiego. Obok wcześniej już przywoływanych uwag nie sposób bowiem pominąć także tej, która zawiera się w innym miejscu po wielokroć przywoływanego tu szkicu tegoż badacza:

[...] skoro tłumacze Pisma św. przypisali Chrystusowi użycie takiego porównania, to ciekawe, czy ktoś zadał sobie trud, aby sprawdzić, czy w języku aramejskim, jakim mówił Jezus, istnieje zwrot z wielbłądem przepychanym przez ucho igły? (Szymański 1994: 380).

Ta istotna glosa jest niczym innym, jak upomnieniem się o potrzebę zintegrowanych badań filologiczno-biblistycznych zmierzających do szerszego odkrywania kulturowego tła Biblii, odnajdywania międzyjęzykowych paralel, ale też nade wszystko

reguł i zachowań, mających charakter mniej lub bardziej uniwersalny. Z powodzeniem podejmowane już w tym duchu badania objęły wiele spornych językowo miejsc tekstu kanonicznego, w tym również interesujący nas tu problem z „wielbłądem i uchem igielnym”. W ich efekcie udało się wzmocnić argumentację i dodatkowo potwierdzić spetryfikowany status rzeczoności logionu, który w nieco tylko różniącym się kształcie silnie zadomowiony był nie tylko w języku aramejskim, ale także w ościennych językach i kulturach ludów Bliskiego Wschodu⁴.

Przytoczone powyżej uwagi, dotyczące prób objaśnienia językowych dylematów określonych miejsc tekstu biblijnego i ich translacyjnych odpowiedników rodzimych, stanowią bez wątpienia świadectwo wielorakich pożytków, jakie płyną ze wspólnego, filologiczno-bibliistycznego spotkania, bynajmniej jednak nieograniczonego jedynie do tego typu badawczej „kooperacji”. Jakkolwiek pozostające nadal w fazie wstępnej, podobne korzyści wynikają z prób opisu genetycznej i językowej natury wielu tych jednostek, które składają się na bogatą kolekcję rodzimej (i nie tylko) frazeologii i paremiologii o proveniencji biblijnej. W ich efekcie bliższe rozpoznanie tego rodzaju form odsłania nierazkiedy o wiele bardziej złożony i wieloetapowy proces przenikania na karty biblijne utrwałej językowych z innych obszarów kulturowych (literatura i filozofia starożytna, obiegowe jednostki o typie sentencji i aforyzmów) (Koziała 2004: 159–166; Wojciechowski 2012; Koziała 2016: 55–68). Wielce obiecujące wydają się także badania filologiczne nad ukształtowaniem tekstów biblijnych, które zmiernają

⁴ Jednoznacznie pod tym względem prezentuje się chociażby stanowisko Craiga S. Keenera, autora obszernego komentarza historyczno-kulturowego do ksiąg Nowego Testamentu, stwierdzające, że w kontekście Chrystusowej wypowiedzi o niebezpieczeństwie nadmiernego bogacenia się mamy do czynienia ze starożytną figurą retoryczną o typie hiperboli. Badacz ten zarazem jako błędne traktuje stanowiska wskazujące na „Ucho Igielne” jako nazwę jednej z bram jerozolimskich, która to budowla *de facto* pojawia się dopiero w wiekach średnich (Keener 2000: 92, 104, 167). Bardzo obszerne uwagi odnośnie do genetyki i statusu owego ewangelicznego logionu przynosi praca rosyjskiego lingwisty i kulturoznawcy Andrieja W. Grigorijewa, poświęcona kulturowym kontekstom rosyjskiej frazeologii pochodzenia biblijnego (Grigorijew 2006: 91–93). Opowiadając się także za hiperbolicznością użytego w synoptycznych ewangeliach wyrażenia z „wielbłądem i uchem igielnym”, badacz ten odwołuje się do szerszego tła kulturowego, wskazującego na obecność również w aforystyce arabskiej niemal identycznej w swym przesłaniu, lecz wariantywnej w formie konstrukcji sentencjonalnej, mówiącej o „przeciąganiu słonia przez ucho igielne”. Podobne, znane wcześniej badaczom świadectwa, A.W. Grigorijew odnajduje również w literaturze rabinicznej, a także w jednej z ksiąg (sur) w Koranie. Nie gubiąc z pola widzenia zjawiska polisemiczności greckiej formy κάμηλος, jak też identycznego uwarunkowania aramejskiego rzeczownika *gamla*, rosyjski lingwista ostatecznie opowiada się za podtrzymaniem w rzeczonym logionie opozycji: *wielbłąd – ucho igielne*. W użyciu pierwszej z tych form, tj. *wielbłąd*, Grigorijew skłonny jest doszukiwać się refleksów starohebrajskiej kultury, odwołującej się do religijno-rytualnego rozdzielenia zwierząt na czyste i nieczyste. W myśl tego podziału wielbłąd jako zwierzę przeżuwające, ale niemające rozdzielonych kopyt, przynależało do zwierząt nieczystych, co – zdaniem badacza – mogło przesądzić o użyciu tej nazwy w kontekście pouczającej sentencji wypowiedzianej przez Chrystusa. Mniej jednak przekonuje teza Grigorijewa odmawiająca temu kształtowi ewangelicznego przesłania funkcji jednostki uniwersalnej. Fakt istnienia form wariantywnych wszak nie wyklucza, jak wolno sądzić, takiego statusu, który ufundowany został na powszechnej w wielu kulturach i językach opozycji małe – wielkie.

do odkrywania świadectw obecności ich pierwszej natury, tj. gatunków i form właściwych tradycji przedpiśmiennej (Kelber 1983; Ong 2011). Wysoce oryginalne i bogate poznawczo propozycje wynikają także z prób zastosowania metod semantyki i antropologii lingwistycznej na potrzeby objaśnień języka ksiąg ewangelicznych (Wierzbicka 2002). Wreszcie tyleż konieczny, co naturalny obszar biblistyczno-filologicznego spotkania, przyjmujący coraz bardziej powszechną dziś praktykę, stanowi zawsze niełatwa dziedzina przekładu biblijnego.

Wszystko to stanowi horyzont zadań, w których spotykają się na równi kompetencje oraz narzędzia badawcze przynależne warsztatowi filologicznemu, jak i biblistycznemu, nie pomijając także osobnej roli, jaką w tym względzie mają do odegrania historycy i kulturoznawcy. Wiele przemawia od dawna za tym, aby owe międzydziedzinowe wyzwania znalazły także usankcjonowanie w postaci osobnej subdyscypliny, jaką mogłaby stać się filologia biblijna. Stanowiący pretekst dla podjętych w tym opracowaniu wywodów krytyczny szkic Tadeusza Szymańskiego sprzed blisko trzydziestu laty jest takiej potrzeby wymownym dowodem.

Rozwiązanie skrótów

- BG – *Biblia Święta. To jest Księgi Starego i Nowego Przymierza* [...], na polski pilnie i wiernie przetłumaczone, Gdańsk 1632 (za: <http://www.bibliagdanska.pl/>) (*Biblia gdańska*).
 BW – *Biblia to jest Księgi Starego i Nowego Testamentu*, [...] na polski język znowu z pilnością przełożone [...], Kraków 1599 (za: <http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/>) (*Biblia Wujka*).
 NTG – *Novum Testamentum Graece et Latine*, red. E. i E. Nestle, B. i K. Aland, Stuttgart 1984 (Nowy Testament grecki).

Bibliografia

- Bąba S., 1993, *Przejść (precisnąć się) przez ucho igielne*, „Język Polski” LXXIII, z. 4–5, s. 388–389.
 Bühlmann W., Scherer K., 1994, *Sprachliche Stilfiguren der Bibel. Von Assonanz bis Zahlenspruch Ein Nachschlagewerk*, Giessen.
 Godyń J., 2006, *Od Adama i Ewy zaczynać. Mały słownik biblizmów języka polskiego*, wydanie 2 poprawione, uzupełnione i rozszerzone, Kraków–Warszawa.
 Grigorijew A.W., 2006, *Russkaja bibliejskaja frazeologija w kontiektie kultury*, Moskwa.
Interpretacja Pisma Świętego w Kościele, 1994, tłum. bp K. Romaniuk. Poznań.
 Keener C.S., 2000, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, red. nauk. wydania polskiego K. Bardski, W. Chrostowski, tłum. Z. Kościuk, Warszawa.
 Kelber W.H., 1983, *The Oral and the Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul and Q*, Philadelphia.
 Komornicka A.M., 1994, *Słownik zwrotów i aluzji biblijnych*, Łódź.
 Koziara S., 2004, *O frazeologii biblijnej nie zawsze biblijnego pochodzenia*, [w:] *Studia nad polszczyzną współczesną i historyczną*, red. J. Liberek, Poznań, s. 159–166.
 Koziara S., 2009a, *Frazeologia biblijna w języku polskim*, wyd. 2 poprawione, Łask.

- Koziara S., 2009b, *Tradycyjne biblizmy a nowe polskie przekłady Pisma Świętego (ujęcie filologiczno-normatywne)*, Kraków.
- Koziara S., 2015, *Wielbłąd w uchu igielnym – czyli o retorycznych źródłach frazeologii biblijnej*, [w:], tegoż, *Szkice z polskiej frazeologii biblijnej*, Łask, s. 179–190.
- Koziara S., 2016, *Wokół problemów genezy i opisu polskich frazeologizmów pochodzenia biblijnego*, [w:] *Perspektywy współczesnej frazeologii polskiej. Geneza dawnych i nowych frazeologizmów polskich*, red. G. Dziamska-Lenart, J. Liberek, Poznań, s. 55–68.
- Koziara S., 2018, *W stronę retoryki. W poszukiwaniu nowych dróg opisu dziedzictwa biblijnego w języku polskim*, „Roczniki Humanistyczne KUL. Językoznawstwo” LXVI, z. 6, s. 57–73.
- Lohfink G., 1987, *Rozumieć Biblię. Wprowadzenie do krytyki form literackich*, tłum. B. Widła, Warszawa.
- Meynet R., 2001, *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*, tłum. K. Łukowicz, T. Kot, Kraków.
- Meynet R., 2005, *Język przypowieści biblijnych*, tłum. A. Wałęcki, Kraków.
- Meynet R., 2006, *Binarność, podstawowa cecha języka biblijnego*, tłum. T. Kot, [w:] *Język Biblii a język współczesny*, red. R. Komurka, Kraków, s. 11–22.
- Ong W.J., 2011, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, przekł., wstęp i red. nauk. J. Japola, wyd. 2 przejrzone i rozszerzone, Warszawa.
- Popowski R. ks., 1995, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa.
- Schökel L.A., 1983, *Słowo natchnione. Pismo święte w świetle nauki o języku*, tłum. ks. A. Malewski, Kraków.
- Szymański T., 1994, *O wielbłądzie w uchu igielnym*, „Język Polski” LXXIV, z. 4–5, s. 379–381.
- Wierzbicka A., 2002, *Co mówi Jezus? Objaśnienie przypowieści ewangelicznych w słowach prostych i uniwersalnych*, tłum. I. Duraj-Nowosielska, Warszawa.
- Wojciechowski M., 2012, *Wpływy greckie w Biblii*, Kraków.
- Wronka S. ks., 2012, *Hiperboliczne wypowiedzi w Biblii*, [w:] *Patrzmy na Jezusa, który nam w wierze przewodzi*, red. W. Chrostowski, B. Strzałkowska, Warszawa, s. 678–703.

“The camel in the eye of a needle” – or the need for integrated philological and biblical studies

Abstract

The article deals with the problems of translation and interpretation of certain places in the biblical text. As a pretext for the considerations undertaken, the author used Tadeusz Szymański's sketch published in the “Język Polski” magazine in the final years of the last century, in which the Cracovian Slavist proves that the translation of the pericope “about the camel and the eye of a needle”, found in all the synoptic gospels (Mt 19:24; Mk 10:25; Lk 18:25), is erroneous in the Polish translation-biblical tradition. According to the author of the study, Tadeusz Szymanski's sketch reveals both some misunderstandings and gives rise to the need for more integrated, philological and biblical research in the field of translation and biblical exegesis.

