



Od Biblii Wujka do współczesnego języka religijnego. Z okazji 400-lecia wydania Biblii ks. Jakuba Wujka, pod red. ks. Zbigniewa A d a m k a i Stanisława K o z i a r y, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 1999, il. 8, ss. 242.

Stanisław Rospond, którego nazwisko wrocławscy studenci polonistyki przywołują za każdym razem, kiedy mówią, że będą mieć zajęcia w Rospondówce, czyli w budyneczku połączonym z gmachem głównym Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Wrocławskiego, w budyneczku, w którym gabinety mają wykładowcy językoznawstwa, a wszyscy spośród starszych i młodszych (choć nie najmłodszych) – uczniowie profesora Rosponda, w swojej ostatniej pracy naukowej *Kościół w dziejach języka polskiego* wielokrotnie wspominał o potrzebie podejmowania szczegółowych badań nad językiem polskich przekładów biblijnych, a także modlitw i pieśni religijnych, kazań, tekstów liturgicznych i teologicznych. Sama praca prof. Rosponda stanowi nie tyle drobiazgowo opracowanie każdego z owych zagadnień, co raczej poddanie tematu następcom, wytyczenie drogi. Bo w istocie stan badań nie przedstawiał się najlepiej w połowie lat osiemdziesiątych XX wieku, kiedy powstał tekst *Kościół w dziejach języka polskiego*.¹ Pomimo istnienia wielu publikacji obszar biblistyczny, liturgiczny czy homiletyczny od strony językoznawczej, a często i historycznoliterackiej niejednokrotnie był oddawany ledwie szkicem, zarysem problematyki, która od początku dziejów języka polskiego była jednym z elementów podstawowych dla tego języka i dla literatury w nim pisanej. Działalność pojedynczych badaczy, takich jak Maria Kossowska, Jerzy Woronczak czy Irena Bajerowa, była i jest tylko dowodem na to, że istnieje potrzeba rozpoznania terenów znanych i opisanych, a także tych, które powinny być opracowane na nowo bądź po prostu przedstawione od strony językoznawczej i literaturoznawczej (jak choćby kształt językowy i artystyczny protestanckiej *Biblii gdańskiej* z 1632 roku, która dotąd znana

¹ S. R o s p o n d, *Kościół w dziejach języka polskiego*, Wrocław [i in.] 1985.

jest niemal jedynie z nazwy, a często nawet nie wymienia się jej w syntezach historycznoliterackich).

Pewne ożywienie w tym zakresie można zauważyć po roku 1989. W latach dziewięćdziesiątych zaczęto organizować konferencje poświęcone przekładom biblijnym, jak również językowi religijnemu i jego miejscu w kulturze. Wśród takich konferencji naukowych znalazło się sympozjum z 1998 r., które odbyło się w Instytucie Teologicznym w Tarnowie. Organizatorzy sympozjum zadbali o publikację referatów w tomie pt. *Od Biblii Wujka do współczesnego języka religijnego*. Już sam tytuł zasługuje na uwagę, a to ze względu na potwierdzenie w nim ze stanowiska naukowego nazwy *Biblia Wujka*, nazwy, która od wieków funkcjonuje wśród użytkowników języka polskiego i w tym przypadku jest określeniem najodpowiedniejszym. Niektóre z najnowszych publikacji na ten temat niepotrzebnie wprowadzają zadawniony spór o to, jak powinien nazywać się przekład z 1599 roku. Po śmierci ks. Jakuba Wujka komisja cenzorska przeredagowała bowiem owo tłumaczenie, zmieniając jego charakter językowy na bardziej dosłowny wobec *Wulgaty*. I odtąd wśród późniejszych badaczy nieustannie pojawiały się głosy skrajne, postulujące nazwy nieadekwatne, takie jak „Biblia niby-Wujkowa” czy „Biblia w przekładzie ks. Jakuba Wujka”. O sporze owym wspomina w swoim referacie pt. *Nazwy polskich Biblii* współredaktor tomu (wraz z ks. Zbigniewem Adamkiem) Stanisław Koziara, słusznie promując określenie zadomowione w języku polskim – *Biblia Wujka*.

Większość czytelników, sięgając po jakąkolwiek książkę, z reguły zagląda najpierw do spisu treści. Nawyk ten w stosunku do przedstawianego zbioru tekstów może być pomocny przy rozpoznaniu konstrukcji tomu, która po lekturze całości umożliwi odkrycie – jak się zdaje – ogólniejszego zamysłu redaktorów. Otóż całość podzielona jest na dwie części: *Wokół Biblii Wujka i zagadnień teologiczno-językowych przekładu biblijnego* oraz *Z problematyki współczesnego języka religijnego*. Przyglądając się tytułom poszczególnych referatów, możemy nieraz założyć, że niektóre z umieszczonych w części pierwszej mogłyby znaleźć się w części drugiej, a niektóre z części drugiej mogłyby znaleźć się w części pierwszej. Po przeczytaniu tychże referatów nasze spekulacje tylko się potwierdzają. Wynika to z prostego faktu – zagadnienia teologiczno-językowe przekładu biblijnego i problematyka języka religijnego są wobec siebie komplementarne. Wszelkie próby radykalnego odseparowania tych jakości na jakiegokolwiek płaszczyźnie, językowej czy kulturowej, prowadzą do nieporozumień i często błędnych interpretacji. Konieczność widzenia współodpowiedniości charakteru Biblii i języka religijnego podkreśla nieustannie Anna Świderkówna, choćby w swej najnowszej publikacji *Rozmowy o Biblii. Nowy Testament*. Wiedzieli o tej konieczności również redaktorzy tomu.

I tu pojawia się problem istnienia języka religijnego, rzec by można – języka tegoż status ontologiczny. Czym innym bowiem jest obecność treści religijnych w języku (i w takiej obecności dostrzeganie języka religijnego), czym innym zaś próba wypreparowania i uzewnętrznienia języka religijnego jako odrębnej odmiany językowej. Rozumienie terminu „język religijny” wciąż jest niejednoznaczne.

W kręgu kulturowym, w którym szczególną rolę odgrywa chrześcijaństwo, a pośrednio także judaizm, tekstem fundamentalnym jest Biblia. Kryzys religijny połączony z kryzysem czytelniczym przekładu Biblii (niewiele przecież osób zna hebrajski, aramejski i grekę) wpływa w sposób znaczący na kłopoty z funkcjonowaniem

i opisem języka religijnego. W Biblii język religijny jest – by tak rzec – lingwistycznym kosmosem. Jak rozumieć owo określenie „lingwistyczny kosmos”? Otóż w Biblii język jako taki służy do opisu rzeczywistości w perspektywie ontycznej wykluczającej nieistnienie Boga. A to znaczy, że język jest w ujęciu biblijnym już sam w sobie zaistnieniem wobec Boga, i w tym sensie także jest to język religijny. Naturalnie sama Biblia jest Słowem Bożym. Przy czym ma charakter teandryczny, czyli jednocześnie Boży i ludzki. W cywilizacji judeo-chrześcijańskiej końca XX wieku język zazwyczaj definiuje się jako twór o charakterze społecznym, który zawiera też pewne elementy indywidualne. Da się znaleźć dużo więcej definicji języka, ale tę tu podaną można uznać za podstawową. Język dodatkowo jest w tym ujęciu autonomiczny, jest wytworem tylko ludzkim, produktem konwencji. Jeśli zaś chodzi o Biblię i jej teandryczność, a zwłaszcza prymarną kwestię natchnienia Bożego, to lingwiści wolą nie wypowiadać się na ten temat, uznając takie rozważania za problem wyłącznie światopoglądowy, który ewentualnie dopiero jako element konwencjonalny i/lub psychologiczny może być rozpatrywany językoznawczo (np. w lingwistyce kognitywnej). Zdefiniowanie języka jako zjawiska konwencjonalnego nie może jednak być równoznaczne z wyeliminowaniem zagadnienia języka religijnego. Zagadnienie to różnie jest interpretowane, język religijny różnie jest identyfikowany. Dylematy związane z jego identyfikacją w języku polskim (choć w tomie pojawił się też tekst o języku religijnym w rosyjskim prawosławiu) znaleźć można w kilku referatach omawianego zbioru.

Szczególnie interesujący jest w tym przypadku artykuł Leszka Bednarczuka *Język wobec transcendencji*, gdzie obok lingwistycznej prezentacji określeń „transcendentny”, „transcendentalny”, „transcendencja” i „transkomunikacja” pojawia się objaśnienie terminu „dyskurs transcendentny”, który – jak twierdzi Bednarczuk – stanowi w języku realizację dialogu Boga z człowiekiem (w chrześcijaństwie poprzez Pismo święte) i człowieka z Bogiem (poprzez modlitwę). Prezentowany przez Bednarczuka termin może być przydatny przy opisie języka religijnego. Wiele wskazuje bowiem na to, że język religijny to po prostu dyskurs, zjawisko realne w konkretnym tekście-wypowiedzi, mające charakter dynamiczny i procesualny. Pośrednio na taki stan rzeczy wskazują również obserwacje zawarte w referatach *Jaki jest sens ewangelizacji? (Na podstawie wypowiedzi osób ankietowanych)* Jadwigi Puzyniny, *O warunkach porozumiewania się w języku religijnym* Reginy Pawłowskiej oraz *O swoistości, zmianach i przystosowaniu tekstów religijnych* Mariana Kucaty.

Natomiast pewne wątpliwości budzi artykuł Marzeny Makuchowskiej pt. *Miejsce języka religijnego w typologii współczesnych odmian polszczyzny*. Makuchowska próbuje opisać język religijny jako jeden ze stylów funkcjonalnych polszczyzny. Na początku artykułu stwierdza wprost: „Nikt nie podjął się próby autorytatywnego rozstrzygnięcia kwestii: czy istnieje styl religijny lub co to jest styl religijny” (s. 176). Należy w tym miejscu napisać, że nikt nie wyodrębnił stylu religijnego w języku z prostego powodu – aby nie mnożyć bytów bez potrzeby. Po prostu zadziałała tu zasada brzytwy Ockhama. Makuchowska nie bierze jednak takiej ewentualności pod uwagę. I mnoży byty. Według Makuchowskiej mamy więc naukowy język religijny, potoczny język religijny, język religijny pisany i mówiony, a także artystyczny język religijny, publicystyczny język religijny i dydaktyczny język religijny. Owo rozmnożenie referentka wywodzi z podziału na życie religijne i życie świeckie, któremu

odpowiada para terminologiczna „język świecki” – „język religijny” Zastanawiające jest tutaj tworzenie w obrębie języka światów równoległych, dwóch niemal osobnych bytów językowych, które łączą – jak należy przypuszczać – jedynie reguły gramatyczne. Píše Makuchowska: „Tym, co w sposób radykalny odróżnia język religijny od języka świeckiego, jest specjalna referencja: podczas gdy świecki odnosi się do zwykłego życia, nie ukazującego żadnej ontycznej głębi, język religijny mówi o tym, co transcendentne, nieobiektywne, nieobserwowalne i nie dla wszystkich realne. Jego użycia implikuje akt intelektualny i intencjonalny, który przyjmuje za prawdziwe, czyli rzeczywiście istniejące to, w co się ktoś angażuje. Dla tych, którzy nie podzielają wiary w przedmiot języka religijnego, jest on bez sensu” (s. 180).

Jeśli uznalibyśmy za prawdziwe powyższe zdania, musielibyśmy orzec, że w pewnych przypadkach podczas realizacji dyskursu religijnego jakakolwiek – choćby niepełna – komunikacja między osobami posługującymi się tym samym językiem etnicznym jest niemożliwa. Owszem, istnieją takie wypadki, kiedy w obrębie jednego języka narodowego komunikacja jest niemal uniemożliwiona. Dotyczą one tzw. języków tajnych, np. żargonu złodziejskiego, ale z pewnością nie dyskursu religijnego. Bez wątplenia zdanie „Jezus Chrystus jest Synem Bożym”, w którym realizuje się dyskurs religijny, nie jest pozbawione sensu dla osoby, która nie wierzy w Boga. Krótko mówiąc – znaczenie tego zdania jest dostępne dla ateisty. Jest zresztą też dostępne dla wyznawcy mozaizmu czy islamu, lecz nieco inaczej, bo posługują się oni dyskursem religijnym o odmiennym charakterze. Ateista zaś, oczywiście, jeszcze inaczej zrozumie przytoczone zdanie, inaczej też je zinterpretuje, lecz zrozumie z pewnością. W propozycjach zaprezentowanych przez Makuchowską zastanawiający jest radykalizm sądów, ostre separowanie płaszczyzn świeckiej i religijnej, a także wskazywanie na język religijny jako ten, w którym występują jakości nieobiektywne i nieobserwowalne. Takie stwierdzenia prowokują do stawiania krytycznych pytań. Cóż bowiem zrobić z fizyką kwantową, w której znajdujemy obiekty badawcze nieobserwowalne? Czy wypowiedzi naukowców (także w języku potocznym) o mechanice kwantowej można w takim razie scharakteryzować jako elementy języka religijnego? Makuchowska podkreśla ponadto subiektywność sądów obecnych w języku religijnym, które przeciwstawia racjonalności naukowej, a w konsekwencji nauce jako takiej, którą jakoby ma charakteryzować neutralność. I w tym przypadku myli naukę z ideologią, jaką jest racjonalizm (ten oświeceniowy wraz z późniejszymi mutacjami, np. marksistowską), zwany też scjentyzmem. Sympatycy scjentyzmu rzeczywiście chętnie głoszą tezę o neutralności (zwłaszcza światopoglądowej), ale teza ta niewiele ma wspólnego z racjonalnością, za to dużo z racjonalizmem, który jako ideologia nie poddaje się kwestionowaniu, podczas gdy nauka istnieje dzięki nieustannej weryfikacji stawianych w niej tez. Warto tu przytoczyć fragment pracy abpa Józefa Życińskiego *Teizm i filozofia analityczna*: „We współczesnych opracowaniach z zakresu teorii języka przedstawionych przez J. L. Austina czy J. Searle’a znika dychotomia neutralnych zdań nauki i ekspresywnych nienaukowych wypowiedzi, ponieważ zdania wszystkich dyscyplin naukowych mają charakter ekspresywny przynajmniej o tyle, o ile mają służyć wyrażaniu prawdy poszukiwanej w danych dyscyplinach.”² Cóż to oznacza? Przede wszystkim ten prosty fakt, że style funkcjonalne wzajemnie się

² J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, t. 1, Kraków 1985, s. 33.

przenikają (stąd też obecność wyrażen ekspresywnych w tekstach naukowych), ale też nierealność bezwzględnej neutralności sądów (o czym między innymi mówi pierwsze prawo dynamiki myślowej Percy'ego Williamsa Bridgmana). Ekspresywny charakter zdań naukowych nie oznacza jednak dowolności. Jest on właśnie planem wyrażania prawdy, lecz nie jej relatywizowania. Ekspresywność zresztą jest potrzebna funkcjonalnie nawet w nauce, inaczej bowiem mielibyśmy tu do czynienia wyłącznie ze zbiorem zdań protokolarnych, które – jak wiadomo – nie są jedynym składnikiem tekstów naukowych. Tak więc całkowita neutralność sądów w nauce jest niemożliwa. Jak również dyskurs religijny subiektywnością nie stoi. Jest niezwykle różnorodny. Realizuje się w różnych stylach funkcjonalnych języka. Aktualizuje się w codziennej mowie, w tekście urzędowym (w Kościele katolickim np. w prawie kanonicznym albo w komunikatach z Konferencji Episkopatu Polski) czy w rozprawie naukowej. Wykształcił w języku również specyficzne formy artystyczne (np. pieśni religijne, litanie), które opisuje stylistyka literacka. Z pewnością w kategoriach dyskursu, czyli aktu komunikacji, w którym aktualizuje się dany tekst wraz z sytuacją jego użycia i systemem wartości reprezentowanym przez uczestników aktu komunikacyjnego, dyskurs religijny jest rzeczywistością szczególną, w której system wartości odgrywa istotną rolę. Pouczającym i cennym tekstem w tej mierze jest referat Piotra Włodygi *Język a doświadczenie (Boga) – trzy rekwizyty*. Włodyga w swoim artykule przedstawia wręcz po mistrzowsku relację język – duchowość. Pisze też między innymi o interpretacji *Pieśni nad pieśniami*, księgi biblijnej, która może być widziana jako utwór świecki sensu stricto: „Spór wokół *Pnp* może być owocem specyficznej sekularyzacji języka, przejawiającej się w przypisaniu języka do oddzielnych sfer życia. Język został podzielony na język codzienny (pewnie traktowany jako język najniższych lotów) i cały szereg języków specjalistycznych (bardziej uczonych). Studia akademickie w dużej mierze można porównać do zdobywania umiejętności posługiwania się specyficznym językiem. Problem definiowania dominuje tu nad doświadczeniem” (s. 228). Znamienne jest to, że Włodyga wskazuje na sam spór o interpretację, a nie na sposób interpretowania, jako na efekt sekularyzacji języka. I uznaje, że zarówno dosłowne odczytywanie *Pieśni nad pieśniami*, jak i alegoryczne jest ważne w języku religijnym. Tu właśnie widać, jak istotne są w dyskursie religijnym – perspektywa ontyczna, w której objawia się Bóg, i towarzyszący jej system wartości. Porzucenie ich decyduje o kryzysie religijnym, a także – jak już wspomniano – o kryzysie czytelniczym przekładu Biblii.

Przekłady biblijne zaś są nośnikami dyskursu religijnego w poszczególnych językach narodowych. Nie są to nośniki najdoskonalsze, wie o tym każdy biblista i teoretyk przekładu. Niemniej jednak jeśli są dobrze opracowane, zachowują cechy najistotniejsze przekazu biblijnego. W języku polskim najbardziej wpływowa była i wciąż pozostaje, choć już tylko pośrednio, *Biblia Wujka*. O tym, jak językowo oddziaływał na siebie współczesnych Jakub Wujek, a potem w sposób o wiele silniejszy i bardziej długotrwały sam przekład na kolejne pokolenia użytkowników języka polskiego, możemy dowiedzieć się z poszczególnych referatów pierwszej części pokonferencyjnego tomu. Pierwszej, ale też i drugiej, bo także w tej perspektywie objawia się komplementarność obydwu części, którą (to też prawda) zawdzięczać należy nie tylko redaktorom tomu, ale również sile przekazu *Biblii Wujka*. Mówiąc bowiem o biblizmach, stylu biblijnym albo obecności tego stylu w języku, nie sposób nie

powołać się za każdym razem najpierw na *Biblię Wujka*. Jej wpływy widoczne są w tekstach i wypowiedziach różnego typu. Przekonująco przedstawia tę sytuację lingwistyczną Jan Godyń w referacie *Kilka uwag o biblizmach w języku polskim, świadomości językowej i Biblii ks. Jakuba Wujka*. Słusznie zauważa, iż należy wnikliwiej przyjrzeć się przekładowi z 1599 roku, a także zająć się szczegółowym opracowaniem naukowym tego dzieła. W jednym tylko miejscu wygłasza sąd nieco przesadny: „(...) jest bowiem [*Biblia Wujka* – przyp. P. B.] początkiem i podstawą wielu faktów językowych i zjawisk literackich (np. stylu biblijnego)” (s. 49). Trudno się zgodzić ze stwierdzeniem, że *Biblia Wujka* jest początkiem i podstawą polskiego stylu biblijnego. Pozostaje raczej – jako się wyżej rzekło – tekstem najbardziej wpływowym. Lecz jeśli chodzi o początek stylu biblijnego, to musielibyśmy cofnąć się do czasów średniowiecza. Jeżeli zaś mielibyśmy mówić o polskiej podstawie tego stylu, to wypadłoby orzec, iż jest to podstawa wielopłaszczyznowa, wielowiekowa i na pewno nie tylko Wujkowa. Oczywiście, nie sposób zaprzeczyć silnemu oddziaływaniu *Biblii Wujka* w polszczyźnie. Widoczne jest ono także w najnowszych tłumaczeniach biblijnych, choć często niektórzy tłumacze nie chcą przyznać się do takiej zależności. Mają oni zresztą też inne problemy niż stosunek do tradycji tłumaczeniowej, problemy czysto warsztatowe, związane z przekładaniem Biblii jako tekstu obcojęzycznego, który jest tekstem wyjątkowym.

O tym, że w zbiorze *Od Biblii Wujka do współczesnego języka religijnego* spotykamy się z zagadnieniami teologiczno-językowymi przekładu biblijnego, już wiemy. Między innymi zagadnienia owe przedstawił ks. Jerzy Chmiel w referacie *Sztuka przekładu a teologia. Biblia polska Wujka*. Na przykładzie postępowania translatorskiego ks. Jakuba Wujka zaprezentował dwa spojrzenia – teologiczne i tłumaczeniowe, które łączą się ze sobą (a w każdym razie powinny się łączyć) podczas biblijnych procedur przekładowych. Tekst ks. Chmiela wart jest przeczytania. Ale trzeba dodać, iż lektura kilku przynajmniej referatów może nas również zachęcić do zastanowienia się nad problematyką przekładu jako takiego. Jest to szczególnie fenomen Biblii, dzięki któremu każdy tłumacz może doskonalić swój warsztat. Doskonalić nawet wtedy, gdy nigdy nie tłumaczył tekstów biblijnych, a tylko zapoznał się z trudnościami, które wynikają z przekładania takich tekstów. Zadania, które stają przed tłumaczem Biblii, obejmują najważniejsze zagadnienia tłumaczeniowe, ogniskując nieraz w jednym krótkim fragmencie problemy dotyczące kwestii kulturowych (tak w zakresie kultury duchowej, jak i materialnej), technicznych, politycznych, prawnych i wielu innych. Fenomen ów zauważyli już dawno temu teoretycy przekładu w Europie Zachodniej, Stanach Zjednoczonych i Kanadzie. Ukazywanie się publikacji naukowych na tematy translato logiczne w kontekście językowo-biblistycznym jest tam nawet nie tyle czymś pożądanym, co oczywistym. Podejmowanie problematyki tłumaczeniowej w takim ujęciu jest w Polsce jeszcze czymś rzadko spotykanym, a w każdym razie wciąż stanowi egzotyczną nowość.

I tutaj bez wątpienia zasługą poszczególnych referentów, ale też redaktorów tomu, którzy przecieź aprobowali teksty do druku, pozostaje wskazanie na ważność pryzmatu biblijnego dla rozważań przekładoznawczych. W tym przypadku pośród innych referatów zwracają na siebie uwagę dwa – „*Niech mi Jahwe to uczyni i tamto dorzuci*” (*Idiomy semickie w Biblii Tysiąclecia*) Bożeny Matuszczyk oraz *Dylematy tłumacza (O niektórych miejscach w psalmach ufności)* Urszuli Dzikiej. Zwłaszcza

drugi z nich dość szczegółowo pokazuje warsztatowe problemy tłumacza. Tekst ów zawiera głównie opis trudności, które pojawiają się podczas procesu tłumaczenia odbywającego się między dwoma silnie różniącymi się systemami językowymi, a takimi są hebrajski i polski. Czasem tylko opis ów bywa nieostry przy tłumaczeniu hebrajskich form podstawowych, które Dzika w niektórych przypadkach tłumaczy jednoznacznie, choć wielokrotnie podkreśla bogaty zakres znaczeniowy tych form. A bezpieczniej byłoby mówić w każdym wypadku raczej o polu znaczeniowym. Niemniej jednak referat jest heurystycznie przydatny. Może np. sprowokować do nauki języka hebrajskiego, którego znajomość wśród badaczy literatury judaistycznej nie zawsze jest zadowalająca.

Drobiazgowo omówienie każdego referatu z osobna w krótkiej prezentacji nie jest możliwe. W omawianym zbiorze znajdują się jeszcze teksty, w których rozpatrywane są zagadnienia homiletyczne. Znalazł się też referat dotyczący języka katechizmu potrydenckiego i najnowszego *Katechizmu Kościoła katolickiego* (autorką referatu jest Irena Bajerowa). Lecz zaiste opowiadanie tu o wszystkim nie jest możliwe. A nawet gdyby było, to nie warto zgadzać się na taką możliwość. Nie opowiada się przecież komuś interesującej powieści, a tylko zachęca się do jej przeczytania. A jak czyta się zbiór tekstów pt. *Od Biblii Wujka do współczesnego języka religijnego?* Można go czytać właśnie jako zbiór, to wertując książkę, to zatrzymując wzrok na pojedynczym opracowaniu, żeby przeczytać tylko ten jeden tekst, niczym dziennikowy zapis dnia. Lecz konstrukcja tomu, a nie tylko jego zakres tematyczny, pozwala na lekturę całości w jednym ciągu, w którym poszczególne elementy – referaty wzajemnie uzupełniają się, a niejednokrotnie konwersują ze sobą. Sama konwersacja zaś objawia się jeszcze wyraźniej wtedy, gdy w czasie czytania stykamy się z wypowiedziami, które pojawiły się w dyskusjach panelowych podczas tarnowskiego sympozjum. Wypowiedzi te zostały później przekształcone przez dyskutantów w artykuły i włączone do zbioru referatów. Takie postępowanie przy redagowaniu tomów pokonferencyjnych nie jest dziś zbyt częstą praktyką. Tym większa więc zasługa redaktorów w tym, że przedstawili owe wypowiedzi, pokazując w ten sposób, że sympozjum przebiegało nie w martwej próżni, ale wśród ludzi żywo zainteresowanych tematem.

Osiem ilustracji, zamieszczonych na końcu tomu, dopełnia obrazu całości. Ktoś, kto nie widział strony tytułowej *Biblii Wujka*, może ją zobaczyć jako pierwszą spośród ośmiu. Ktoś, kto sporo czasu spędził w bibliotecznych działach starodruków, jeszcze raz spojrzy na dobrze znaną kartę z datą: M. D. XC IX (czyli 1599), przypominając sobie niedawno przeczytany zbiór tekstów, w których znalazł sporo informacji językoznawczych, ale też tych dotyczących kultury, literatury czy duchowości.

Paweł Binek