

Article No. 344

DOI: <https://doi.org/10.26881/srg.2025.12.5>

Artykuł badawczy / Research article

Dziedzina nauk humanistycznych / Humanities

Dyscyplina naukowa: literaturoznawstwo / Discipline of science: Literary studies

Copyright © 2025 SRG and G. Ojcewicz¹

Citation:

Ojcewicz, G. (2025). *Psalm 130* w tłumaczeniu mistrzów słowa: Leopolda Staffa, Romana Brandstaettera i Czesława Miłosza. Translatorska rywalizacja czy pokora wobec oryginału? *Studia Rossica Gedanensia*, 12: 81–113. DOI: <https://doi.org/10.26881/srg.2025.12.5>.



PSALM 130 W TŁUMACZENIU MISTRZÓW SŁOWA: LEOPOLDA STAFFA, ROMANA BRANDSTAETTERA I CZESŁAWA MIŁOSZA. TRANSLATORSKA RYWALIZACJA CZY POKORA WOBEC ORYGINAŁU?

GRZEGORZ OJCEWICZ

Profesor emeritus

Corresponding Author e-mail: grzegorz.ojcewicz@uwm.edu.pl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5909-270X>

(nadesłano / received 18.01.2025; zaakceptowano / accepted 24.02.1025)

Abstract

***Psalm 130* translated by masters of the word: Leopold Staff,
Roman Brandstaetter and Czesław Miłosz.
Translators' rivalry or humbleness towards the original text?**

The article is devoted to the analysis of three translations of *Psalm 130* into Polish created by masters of the word: Leopold Staff, Roman Brandstaetter and Czesław Miłosz. Made in the 20th century, they are steeped in distinct literary periods. Leopold Staff's

¹ This is an Open-Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0 <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), which permits redistribution, commercial and non-commercial, provided that the article is properly cited. Publisher: University of Gdańsk. Faculty of Languages [Wydawca: Uniwersytet Gdański. Wydział Filologiczny].

translation was published before the Second World War, in 1937, whereas the remaining two after the German occupation, in 1968 and 1979, respectively. All three creators, due to their biological age, were familiar with the traditions of the Young Poland movement, however, they did not dominate their linguistic decisions and did not influence either the semantics or the stylistic quiriness of the translation. Therefore, the analysed versions do not show any significant discrepancies in the scope of style and semantics, but lines 5 and 6 translated by Staff vary significantly from the linguistic choices made by Brandstaetter and Miłosz. The dissimilarity lies in the selected source text: for Staff, it was *The Vulgate*, while for the other two it was *The Hebrew Bible*. According to the author's assessment, the said translations do not show any features of creative rivalry. What can be noticed is the translators' steady drive to maintain formal and semantic discipline, which, in turn, attests to the fact that they had approached the source text with humbleness.

Keywords: *Psalm 130*, Leopold Staff, Roman Brandstaetter, Czesław Miłosz, translators' rivalry, humbleness towards the original text, formal and cultural constraints in the art of translation.

Abstrakt

Artykuł jest poświęcony analizie trzech polskich tłumaczeń *Psalmu 130*, których dokonali mistrzowie słowa: Leopold Staff, Roman Brandstaetter i Czesław Miłosz. Są to przekłady dwudziestowieczne, osadzone w odmiennych epokach literackich. Przekład Leopolda Staff ukazał się przed II wojną światową, w 1937 roku, dwa pozostałe – już po okresie okupacji niemieckiej: w latach 1968 i 1979. Wszystkim twórcom ze względu na wiek biologiczny nie były obce tradycje młodopolskie, lecz fakt ten nie zdominował rozwiązań translatorskich i nie wpłynął ani na semantyczne, ani na stylistyczne uduziwnienie translatu. W przeanalizowanych wersjach nie występują zatem istotne rozbieżności stylistyczno-semantyczne, ale wersety piąty i szósty w tłumaczeniu Staffa różnią się wyrażnie od słownych wyborów Brandstaettera i Miłosza. Przyczyna odmienności tkwi w wyborze podstawy translacji: dla Staffa była to *Wulgata*, dla dwóch pozostałych – *Biblia hebrajska*. W ocenie autora w zaprezentowanych tłumaczeniach nie ma śladów twórczej rywalizacji, można natomiast dostrzec zrównoważone dążenie przekładowców do zachowania dyscypliny formalnej i znaczeniowej, co świadczy o pokornym pochyleniu się nad tekstem, który służył im za podstawę tłumaczenia.

Keywords: *Psalm 130*, Leopold Staff, Roman Brandstaetter, Czesław Miłosz, translatorska rywalizacja, pokora wobec oryginału, ograniczenia formalne i kulturowe w sztuce przekładu.

Nikt raczej nie wątpi, że Leopold Staff (1878–1957), Roman Brandstaetter (1906–1987) i Czesław Miłosz (1911–2004) to twórcy wybitni; Miłosz otrzymał nawet w 1980 roku Literacką Nagrodę Nobla – najwyższy wyraz uznania dla dokonań pisarskich.

Z historii przekładu wiadomo, że geniusz własny dawał nierzadko znać w procesie translacji słowa obcego, zwłaszcza poetyckiego, gdy tłumacz przyćmiewał swoimi rozwiązaniami oryginał. Tak czynili nie tylko wielcy romantycy, jak np. Adam Mickiewicz i Juliusz Słowacki czy wybitni autorzy dwudziestolecia międzywojennego, jak np. Julian Tuwim i Adam Ważyk, ale także liczni pisarze przed nimi i po nich. Łukasz Górnicki sam sformułował pytanie „Dlaczegom jest od Kastilionu różny” i sam na nie odpowiedział, usprawiedliwiając wszelkie modyfikacje wobec tekstu wyjściowego (Górnicki 2007: 32–35). Podobnie Sebastian Petrycy z Pilzna „Cudze w swoje obrócił” (Sebastian Petrycy z Pilzna 2007: 47), a Tadeusz Peiper z estymą napisał o *Księciu Niezłomnym* Calderona w przekładzie Juliusza Słowackiego (Balcerzan, Rajewska 2007: 122–123). To tylko symboliczne odwołania do bogatego literaturowo kanonu przekładoznawczego.

Z pamięci o sytuacji swoistego napięcia kreacyjnego, przyjmującego niekiedy postać rywalizacji między twórcą oryginału a tłumaczem, wyrasta robocza hipoteza, zgodnie z którą nietuzinkowi autorzy, zwłaszcza współcześnie, mogliby się nie zawahać przed zaznaczeniem własnego stylu nawet w odniesieniu do tekstów sakralnych, gdzie dyscyplina przekładowa powinna być z założenia największa, ponieważ mamy do czynienia ze słowem Bożym, inwencja zaś tłumacza ograniczona do minimum. Wciąż świeża jest przecież w przekładoznawstwie historyczna już, na szczęście, refleksja sprzed wielu wieków o pozbawianiu translatorów życia za „heretyckie” pierwsze transpozycje *Biblii* na języki narodowe w okresie renesansu i reformacji. Dzisiaj takiej sankcji śmiertelnej już nie ma, stąd i strategie tłumaczy charakteryzują się większą swobodą formalno-semantyczną, co wcale nie znaczy, że wolno im absolutnie wszystko, a błędy ich pozostają niezauważone.

Analizę właściwą trzech propozycji przekładowych zacznę od refleksji innego rodzaju, tej mianowicie, że o ile Leopold Staff zachował się zgodnie z wielowiekową tradycją translatorską i wystąpił w roli przekładowcy *Księgi Psalmów*, co zostało uzewnętrzniono na okładce przetłumaczonego dzieła (*Księga Psalmów*, przełożył Leopold Staff), o tyle Roman Brandstaetter i Czesław Miłosz tę tradycję łamali, umiejscawiali bowiem swoje nazwiska w książkach w miejscu przeznaczonym dla autora: Roman Brandstaetter, *Psalterz*; Czesław Miłosz, *Księgi biblijne*². Rozwiązania tego nie mogę zaakceptować, gdyż jest ono formalnym nadużyciem. Najlichszy oryginał ma jednak swego twórcę, a stworzenie nawet kongenialnego przekładu nie upoważnia nikogo do przywłaszczania sobie praw pisarza.

Co chcę sprawdzić? Zamierzam zweryfikować prawdziwość wysuniętej hipotezy roboczej i przyjrzeć się trzem przekładom jednego tekstu, *Psalmu 130*, na język polski przez wymienionych na wstępie twórców. Sięgnę po analizę zawartości, by ocenić występowanie lub brak inwencji tłumaczeniowej Staffa, Brandstaettera i Miłosza, a przy okazji wskazać na pewne niedoskonałości w ich rozwiązaniach. Na samym początku można postawić jeszcze jedną hipotezę w formie implikacji: jeżeli ich translaty nie są

² Ale są też edycje *Psalterza* w tłumaczeniu Romana Brandstaettera z zachowaniem tradycyjnego układu, np. w wydaniach z lat 1970 i 2009, gdzie wskazuje się na Romana Brandstaettera jako autora przekładu. To samo w odniesieniu do Czesława Miłosza, gdy np. opublikował *Księgę Psalmów* w 1999 roku.

parafrazami literackimi, należy się spodziewać bardziej zdyscyplinowanego podejścia do oryginału niż demonstrowania idiosylu. Porządek wywodu dyktuje czas powstania przekładów: Staffa z 1937, Brandstaettera z 1968 i Miłosza z 1979. Każdy z nich dysponował już wersjami psalmów po polsku, które zainicjował *Psalterz św. Kingi*, a więc i doświadczeniami anonimowych przekładowców oraz tłumaczy znanych z imienia i nazwiska. Ponieważ dla Staffa źródłem przekładu była *Wulgata*, a dla Brandstaettera i Miłosza *Biblia hebrajska*, fakt ten wyznacza kolejny krok metodologiczny. Propozycja tłumaczeniowa autora *Snów o potędze* będzie odnoszona do łacińskiej postaci *Starego Testamentu* i realizacji przekładowych Brandstaettera oraz Miłosza. W polu obserwacji pojawią się także odniesienia do wybranych z polskiej filologii biblijnej tłumaczeń *Psalmu 130* – od *Psalterza floriańskiego*, przez przekład ks. Jakuba Wujka, *Biblię Tysiąclecia* aż do przekładu toruńskiego *Pisma Świętego* z 2023 roku. Ale zanim to nastąpi, słów kilka o tradycji transponowania psalmów na język polski. Rozpoznanie to pozwoli na lepsze zrozumienie odmienności przestrzeni, w jakich funkcjonowali dawni i funkcjonują współcześni tłumacze tekstów biblijnych.

Żołtarze (żałtarze) po polsku mają długą tradycję. Zainicjował ją trzynastowieczny przekład *Księgi Psalmów*, które znalazły się w *Psalterza św. Kingi* (1280). Potem były następne: *Psalterz floriański* (1399), *Psalterz puławski* (1470), *Psalterz krakowski* (1539) i wiele innych propozycji przekładowych, zdominowanych przez potrzeby kościelne; rozwiązań parafrazyjnych odnotowano w rodzimej historii literatury znacznie mniej³.

³ *Psalterz św. Kingi* (1280), *Psalterz floriański* (1399), *Psalterz puławski* (1470), *Psalterz krakowski* [*Psalterz albo kościelne spiewanie / Krola Dawida / nowo pilnie przełożony / z łacińskiego ięzyka w polski / według szczerzego textu*] (1532), *Żołtarz Dawidow / przez Mistrza Valantheo Wrobla z Poznania na rzecz polską wyłożony* (1539), *Psalterz Dawidow / ktory snadz iest prawy fundament / wssytkiego pisma krześcijańskiego / teraz nowo prawie na Polski ięzyk przełożon* Mikołaja Reja (1546), *Psalterz Dawida onego Świętego / a wieczney pamięci godnego Krola y Proroka: teraz nowo na piosneczki po Polsku przełożony / a według Żydowskiego rozdziału na pięciuro ksiąg rozdzieleny* Jakuba Lubelczyka (1558), *Psalterz trydencki* [*Psalterz Dawidow, Porządkiem Kościoła Świętego / Powszechnego / Apostolskiego / według postanowienia S. Concilium Trydeńskiego terazniejszego na każdy dzień przez cały Tydzień / porządnie rozłożony*] (1579), *Psalterz Dawidów Jana Kochanowskiego* (1579), *Psalmy Dawidowe / na modlitwy Chrześcijańskie przełożone Pawła Milejewskiego* (1587), *Psalmy Dawidowe* ks. Macieja Rybińskiego (1605), *Paraphrasis Na Psalterz Dawidow. Albo Wykład Psalmow dla tych Ktorzy Psalmy odmawiaią, krotko y iásnie zpisany. Ná końcu Przydány wykład Pieśni z Pismá S. wybranych, ktore Kościół S. w godzinách swych śpiewa.* Wojciecha Tylkowskiego SI (1688), *Psalterz Dawida nowo przetłumaczony* Franciszka Karpińskiego (1786), *Krotki wykład psalmów Dawidowych: tłumaczonych porządkiem, iakim po sobie następuią, z jch właściwym i literalnem znaczeniem; tudziez z treścią kazdego psalmu z Francuzkiego na Włoski, a z Włoskiego ięzyka na Polski przełożony* ks. Bazylego Popiela (1806), *Psalmy Dawida Pawła Byczewskiego* (1854), *Psalterz Dawidowy* Kazimierza Bujnickiego (1878), *Psalterz* ks. Jana Wiśniewskiego (1917), *Chwała Boża (Psalterz Dawidowy)* Fryderyka T. Aszkenazego (1927), *Egzegeza Psalmów wraz z przekładem* ks. Józefa Archutowskiego (1928), *Księga Psalmów Leopolda Staffa* (1937), *Psalterz: nowy przekład tekstu Wulgaty* ks. Aleksego Klawka (1938), *Psalterz Rzymski. Stopiędziesiąt Psalmów – według wydania watykańskiego z r. 1945* ks. dra Franciszka Mirka (1946), *Księga Psalmów oraz Pieśni biblijne Breviarza Rzymskiego. Według najnowszego przekładu łacińskiego z tekstów pierwotnych, tłumaczenie ze wstępem i objaśnieniami.* O. Stanisława Wójcika CSsR (1947), *Księga Psalmów sięga Psalmów i Pieśni Breviarzowe* ks. dra Adolfa Tymczaka (1947), *Psalterz Romana Brandstatte-*

Do najmłodszych wersji należą następujące przekłady: *Psalterz Biblii Greckiej* ks. Antoniego Troniny (1996), *Księga Psalmów w przekładzie na wiersz rymowany* Henryka Adamczyka (2006), *Psalterz grecki z komentarzami Świętych Ojców, Nauczycieli Kościoła i pisarzy bizantyjskich* ks. Henryka Paprockiego (2017). Tak bogata wieloepokowa seria translatorska daje badaczom spore możliwości w zestawianiu tekstów z różnych okresów rozwoju języka i literatury polskiej, obserwacji odmiennych i wspólnych zachowań tłumaczy wobec pierwowzorów, jak też w formułowaniu uogólnień o przyczynach oraz skutkach strategii przekładowych obieranych przez zawodowych bądź przygodnych translatorów.

I

Wywodzący się z tradycji hebrajskiej *Psalm 130* zajmuje we współczesnej kulturze polskiej miejsce szczególne. Mam na myśli jego stałą obecność w katolickich uroczystościach pogrzebowych i towarzyszenie zmarłemu w momencie pożegnania rodziny z doczesnymi szczątkami nieżywego człowieka, tj. na krótko przed zamknięciem trumny. W średniowiecznej tradycji chrześcijańskiej utwór ten był zaliczany do psalmów pokutnych i żałobnych, bardziej chyba na podstawie powszechnych odczuć religijnych, aniżeli ścisłej analizy literaturoznawczej. Na przykład w *Wielkiej ilustrowanej encyklopedii powszechnej* (Wydawnictwo Gutenberga) tak definiowano psalmy pokutne: „Siedm psalmów o treści pokutnej, są to psalmy 6, 32 (według Vulgaty 31), 38, (37), 51 (50, 102, (101), 130 (129) 143 (142). Najbardziej z nich znane są: Psalm 50 Miserere i 129 De Profundis” (*Wielka ilustrowana...* 1995: 326)⁴. Definicja ta nawiązywała do św. Augustyna z Hippony i jego epoki, kiedy to wyodrębniono ów zestaw psalmów do wykorzystywania ich w okresach pokuty i żałoby. W mojej ocenie nie jest to kwalifikacja trafna, ponieważ nie dostrzegam w *Psalmie 130* ani wyraźnych cech kompozycji pokutnej, ani żałobnej⁵. Ks. Józef Sadzik (1933–1980), autor wstępu do *Ksiąg biblijnych* Czesława Miłosza⁶, zaproponował następujący podział psalmów hebrajskich na psalmy: 1) błagalne, 2) dziękczynne, 3) pochwalne, 4) królewskie, 5) syjońskie, 6) królowania Jahwe, 7) inne (Sadzik 2014: 31–35).

ra (1968), *Psalmy Kantyki. Układ według liturgii godzin* Marka Skwarnickiego (1976), *Księga Psalmów* Czesława Miłosza (1979, 2014), *Psalmy Dawidowe oraz Pieśni Breviarza Rzymskiego* Wojciecha Bąka (1979), *Psalmy: komentarz biblijno-ascetyczny* ks. Władysława Borowskiego CRL (1983), *Psalterz poetycki* Jadwigi Stabińskiej OSB Ap (1986), *Księga Psalmów* ks. Stanisława Łacha (1990), *Psalterz Biblii Greckiej* ks. Antoniego Troniny (1996), *Księga Psalmów w przekładzie na wiersz rymowany* Henryka Adamczyka (2006), *Psalterz grecki z komentarzami Świętych Ojców, Nauczycieli Kościoła i pisarzy bizantyjskich* ks. Henryka Paprockiego (2017). Pogrubienia służą lepszej orientacji chronologicznej w umiejscowieniu analizowanych utworów.

⁴ Dawniej *Psalmem 51* kończono codzienną modlitwę poranną. Zob. np. https://pl.wikipedia.org/wiki/Psalmy_pokutne (dostęp 4.02.2025).

⁵ Odmiennego zdania jest np. Anna Strużyńska (2024).

⁶ To ks. Józef Sadzik zainspirował Czesława Miłosza, by ten zajął się tłumaczeniem tekstów biblijnych. Współpracował z poetą przy jego polskojęzycznych wersjach *Księgi Psalmów* i *Księgi Hioba*.

Nie ma więc w klasyfikacji ks. Sadzika ani psalmów pokutnych, ani żałobnych. Umieścił on *Psalm 130* w grupie pierwszej wśród innych psalmów błagalnych o numerach: 3, 5–7, 11, 13, 16, 17, 22, 23, 25–28, 31, 35, 38, 39, 41–44, 51, 54–62, 64, 69, 70, 71, 74, 77, 79, 80, 82, 83, 85, 86, 88, 90, 102, 108, 109, 120, 125, 131, 137, 140–143. Z tego wyliczenia widać, że jest ich 58, a więc stanowią zespół najliczniejszy. Można stąd wyprowadzić wniosek, że błaganie kierowane przez nieprawego do Stwórcy jest najczęstszym sposobem zachowania człowieka wobec Jahwe, że w gorących prośbach powierza on Bogu najważniejsze dla siebie sprawy, że w pełni ufa Panu, gdy o coś błaga sam lub w imieniu zbiorowości. Jest więc *Psalm 130* pieśnią błagalną, w której wyraża się przede wszystkim wiara oranta w obecność Sprawiedliwego oraz Jego moc miłosierdzia. Są w tym utworze również elementy pochwalne, w których sławi się wielkość Jahwe. Tak czy inaczej, odczytuję *Psalm 130* jako kumulację ludzkiej nadziei i dlatego mógłby on być częścią modlitwy codziennej, zwłaszcza że prosi się tutaj Pana Boga o przebaczenie grzechów nie tylko własnych, ale także tych, którzy już odeszli, za zmarłych, aby mogli dostąpić zbawienia. Językowo nadzieja ta znajduje wyraz w refrenie śpiewanym podczas nabożeństwa żałobnego, który przeplata strofy *Psalmu 130*: „Bóg miłosierny daje odkupienie”. Określenie dokładnego czasu powstania tej indywidualnej lamentacji z elementami modlitwy kolektywnej jest zadaniem trudnym, jeśli wręcz niemożliwym do wykonania. Podobieństwo do modlitwy z *Księgi Nehemiasza* (Ne 1, 4-11, zwłaszcza werset 11) sugeruje, że *Psalm 130* został napisany w okresie późniejszym, już po niewoli babilońskiej. W tłumaczeniu ks. Antoniego Troniny ten fragment *Starego Testamentu* wygląda następująco: „11 Ach, Panie, niech Twoje ucho będzie uważne na błaganie Twych sług, którzy mają upodobanie w okazywaniu bojaźni wobec Twego imienia! * Obdarz dzisiaj pomyślnością Twego sługę; daj, aby znalazł życzliwość u tego człowieka!” (*Biblia Ekumeniczna* 2018: 737)”. Przywołany werset łączy z *Psalmem 130* kilka istotnych komponentów, jak: ucho, uważność na błaganie, okazywanie bojaźni wobec Boga.

Pomimo przejrzystości klasyfikacji psalmów, zaproponowanej przez ks. Sadzika, nie mogę przejść nad nią obojętnie chociażby z powodu włączenia *Psalmu 130* do kategorii tekstów błagalnych. I tylko na tej kwestii się skupię. W moim rozumieniu w psalmie błagalnym orant musi o coś błagać, a więc usilnie i pokornie prosić Jahwe, a przedmiotem oracji nie czyni się rzeczy błahej. Może więc nią być bardzo słabe zdrowie własne lub umierającego członka rodziny, potrzeba wyjścia z nędzy, chęć zaistnienia w środowisku, pragnienie odniesienia zwycięstwa jako wódz na polu walki, nadzieja na znalezienie towarzyszkę życia, która zapewni ciągłość rodu itd. Tymczasem w *Psalmie 130* nie został sformułowany żaden dezyderat. Jak więc tego typu wołanie wolno nazwać modlitwą błagalną? Prędzej jest to utwór o majestacie Pana i jego zdolności do przebaczenia win oraz gładzenia ludzkich nieprawości. Jest on kompozycyjnie najbliższy psalmowi pochwalnemu, ale nim nie jest. Gdybym miał szukać określenia dla *Psalmu 130*, nazwałbym go psalmem nadziei, ale nie błagalnym i nie pochwalnym. W rozumieniu ks. Sadzika psalmy pochwalne, których zachowało się w psalterzu dwadzieścia jeden (8, 19, 29, 33, 68, 100, 103, 104, 111, 113–115, 117, 135, 136, 145–150), są ześrodkowane na Bogu, są hymnem Jego chwały:

Były tworzone dla uświetnienia dorocznych świąt Izraela. W liturgii przyzywano na nowo wielkie dzieła, jakich Jahwe dokonał dla uprzednich pokoleń. Nade wszystko wyjście z Egiptu, przejście przez Morze Czerwone, wydarzenia Synaju. Liturgia była „memoriałem” ludu, Historią Świętą. W liturgii Izrael dochodził do świadomości ludu przymierza. Nabożeństwa zawierały zawsze śpiewy, jeżeli były wykonywane przez chóry, lud uczestniczył w nich poprzez radosne zawołania. [...] Uczestniczenie ludu było także podkreślane gestami: wzniesieniem rąk, głębokim skłonem, padnięciem na twarz. Charakterystyczną cechą psalmów pochwalnych jest ich bezinteresowność (Sadzik 2014: 32).

Odrodzenie, ale nie tylko ono, pozwalało na bardziej swobodne traktowanie tekstów biblijnych. Stawały się one nierzadko podstawą parafraz, a jedną z nich, chyba najbardziej znaną, pozostawił w literaturze polskiej Jan Kochanowski. Jerzy Ziomek napisał o szczególnym podłożu tego typu zachowań pisarskich twórców renesansowych:

Gdy w XVI w. zachodni Kościół chrześcijański uległ rozbiciu na różne wyznania, każde z nich dążyło do posiadania „swojego” tłumaczenia. Z pewnością za największe osiągnięcie z tego okresu uznać trzeba spisany wersami *Psalterz Dawidów* Jana Kochanowskiego. To zbiór parafraz psalmów, w którym największy polski twórca renesansowy połączył biblijne obrazowanie z humanistyczną wizją Boga. Dzieło Kochanowskiego jest bardzo wysoko oceniane przez historyków literatury: [...] *Psalterz Dawidów* przekładania Kochanowskiego nie traci nic z mocy liryki religijnej, tyle że jest to liryka bardziej uniwersalna, niezwiązana z jednym wyznaniem. I istotnie psalmy Kochanowskiego śpiewane były zarówno w katolickich, jak i w protestanckich zborach. [...] Kochanowski poszukuje nieustannie zgody pomiędzy różnymi systemami teologiczno-filozoficznymi, które złożyły się w ciągu wieków na europejską kulturę. Koegzystencja judaizmu, hellenizmu i chrześcijaństwa jest niepodważalną zasadą zarówno światopoglądu poety, jak i wyboru przezeń tradycji stylistycznych (Ziomek 1987: 175–176).

De profundis clamavi ad te Domine w wersji Jana Kochanowskiego przywołuję tutaj w celach porównawczych, aby uświadomić odbiorcy, jak bardzo daleko jesteśmy dzisiaj w translatoryce od odrodzeniowych dowolności i że powrót do zasad wiernego przekładu utracił jednocześnie w sporej mierze twórczą dowolność, zablokował ją, zakładam bowiem, że zarówno Leopold Staff, jak i Roman Brandstaetter czy Czesław Miłosz, gdyby stanęli do pojedynku na parafrzę *Psalmu 130*, daliby polszczyźnie oryginalne zidywidualizowane poetyckie przekłady Bożego przekazu i byłiby w nich znacznie bliżsi Kochanowskiemu niż samym sobie w rozwiązaniach dwudziestowiecznych. Gwoli ścisłości warto jednak odnotować, że tłumaczenie Jana Kochanowskiego jest późniejsze o kilka dziesięcioleci od *Psalterza Dawidowa / który snadź iest prawy fundament / wssytkiego pisma krześcyańskiego / teraz nowo prawie na Polski ięzyk przełożon* autorstwa Mikołaja Reja (1546). A oto i mistrz z Czarnolasu w renesansowej impresji z *Psalmem 130* w tle:

W troskach głębokich ponurzony,
Do Ciebie, Boże niezmierzony,
Wołam: Racz smutne prośby moje
Przyjąć w łaskawe uszy swoje!

Jeśli tej z nami surowości
Będziesz chciał użyć, jako złości

Nasze są godne, kto praw, Panie,
Przed srogim sądem Twym zostanie?

Aleś Ty Pan jest dobrotliwy,
Pan z przyrodzenia lutościwy,
Co przeciw Tobie u wszech ludzi
Uczciwość wielką w sercu budzi.

Cieszy mię, Panie, dobroć Twoja,
Cieszą mię słowa, dusza moja
Upatrza Twego smiłowania
Barziej niż nocna straż świtania.

Barziej niż nocna straż świtania
Pragnie duch Twego smiłowania.
O Izraelu, niech się dzieje,
Co chce, ty w Panu kładź nadzieje.

U Tego litość nieprzebrana,
U Tego pomoc nieczekana,
Ten miłosierdziu swemu g'woli
Ze wszech cię grzechów twych wyzwoli
(Kochanowski 1982: 392–395).

A oto znacznie rzadziej przywoływana w celach ilustracyjnych parafraza *Psalmu 130 – Pieśń IV (Psalmu CXXVI paraphrasis)* Mikołaja Sępa Szarzyńskiego, o jeszcze bardziej rozbudowanej strukturze (35 wersów) niż wariant Jana Kochanowskiego (24 wersy):

W grzechach srogich ponurzony,
Ze wnętrzości serca mego
Wołam Boże niezmierny!
Mego głosu rzewliwego
Racz słyszeć prośby płaczliwe,
A z miłosierdzia twojego
Nakłoń ucho lutościwe!

Będzieszli chciał nasze złości
Ważyc, Ojciec dobrotliwy,
Wagę twej sprawiedliwości:
I któż tak będzie szczęśliwy,
Kto tak w cnotach utwierdzony,
Gdy przyjdzie na sąd prawdziwy,
By nie miał być potępiony?

Ale ty, sędzia łaskawy,
Nie według szczerej srogości
Karzesz nasze błędne sprawy:
Zakon twój, pełen lutości

I wierne twe słowa, Panie,
Że mię wyrwiesz z tej ciężkości,
Czynią mi pewne ufanie.

Przeto, choć zorza różana
Promienne słońce przywodzi,
Choć mgłą ciemną przyodziana
Noc z ciemnościami przychodzi:
Narodowi wybranemu
Niech wątpienie nie przeszkodzi
Śmieie ufać Panu swemu.

Bowiem skarb jest nieprzebrany
Wieczne miłosierdzie jego:
On nie leniw zgoić rany,
I podźwignąć upadłego;
On prócz wszelkiego wątpienia,
Nie zapomni ludu swego,
Przywiedzie go do zbawienia
(Sęp Szarzyński 2025).

Najważniejszym punktem wyjścia do obserwacji rozwiązania translatorskiego Leopolda Staffa jest osnowa, na której oparł swój przekład. Zacerpnął ją z *Wulgaty*, która sama w sobie jest już przecież wielokrotnym przekładem: *Księga Psalmów* z hebrajskiego oryginału trafiła na grunt helleński, gdzie została przetłumaczona na język grecki i włączona do *Septuaginty*, a stąd w łacińskiej transpozycji znalazła się w *Wulgacie*. Są więc po drodze ku polskiemu trzy inne języki: hebrajski, grecki, łaciński. W każdym z nich – poza hebrajskim – *Księga Psalmów* funkcjonuje jako element filologicznej serii translatorskiej, o której przed laty pisał Edward Balcerzan i który to pojęcie wprowadził do obiegu naukowego (Balcerzan 1968).

O konsekwencjach interpretacyjnych, przede wszystkim o podłożu semantycznym, napisała Anna Marko w artykule *Historia jednej pomyłki. Docieranie do znaczenia tekstu Psalmu 130⁷ w Psalterzu floriańskim* (Marko 2016–2017).

Charakterystyczną cechą *Psalterza floriańskiego* (*Pfl*) jest jego trójjęzyczność: poszczególne wersy psalmów zapisane są w stałym układzie językowym: łacina – polski – niemiecki. Mamy więc do czynienia nie z jednym, lecz trzema tekstami, których porównywanie to obiecujące, a wciąż nie do końca wyzyskane pole badawcze.

Zestawianie trzech wersji językowych danego psalmu zakłada jednak, że ma się już za sobą pierwszy etap pracy: rozumienie (choćby przybliżone) oryginalnego znaczenia tekstu. Dla przekładów psalterza na języki lokalne tekstem wyjściowym w średniowieczu była *Wulgata*, poszukiwania sensu należałoby więc zacząć od łaciny. **Co jednak, gdy sam tekst łaciński jest... niezrozumiały ze względu na niespójność, a te same niespójności pojawiają się w języku polskim i niemieckim? Czyżby to tekst łaciński był błędny?**⁸

⁷ Psalm 130 w numeracji *Wulgaty* odpowiada Psalmowi 131 w numeracji według *Biblii hebrajskiej*, co nie przekreśla wcale spostrzeżeń autorki o naturze przekładu w serii translatorskiej i źródłach potknięć tłumaczy.

⁸ Tu i dalej pogrubienia pochodzą ode mnie.

Niemожność zrozumienia jednego fragmentu Ps 130 *Pfł* w żadnym z trzech języków skłoniła mnie do pytań o poprawność łacińskiego tłumaczenia tego fragmentu w *Wulgacie*. W niniejszym artykule przedstawię drogę dochodzenia do znaczenia dwóch problematycznych wersów wspomnianego psalmu. **Pokażę, że źródła niedoskonałości językowych w przekładach biblijnych na języki narodowe mogą tkwić w *Wulgacie*, a za błędnym tekstem idą błędne jego interpretacje, powtarzane potem przez wieki** (Marko 2016–2017: 71–72).

O ile Leopold Staff zdecydował się na akceptację tekstowych pośredników w postaci *Septuaginty* i *Wulgaty*, o tyle Roman Brandstaetter i Czesław Miłosz sięgnęli do źródła o wiele starszego, do *Biblii hebrajskiej*, i dali pierwszeństwo temu tekstowi, co już na samym początku mogło sprzyjać odwzorowaniu szaty językowej pierwowzoru i zachowaniu wierności formalnej wobec hebrajskiego oryginału. Czesław Miłosz przed przystąpieniem do przekładów wybranych ksiąg biblijnych, dokonał rzeczy wielkiej: w wieku siedemdziesięciu lat nauczył się języka hebrajskiego. Czy była to znajomość perfekcyjna, jak przez Brandstaettera? Niekoniecznie. Noblista wyraził się o swoich kompetencjach z pokorą:

Nie chcę twierdzić, że nauka hebrajskiego pozwoliła mi ten język „opanować”. Tyle osiągnąłem, że mogłem każdy werset przeczytać w oryginale i dokonać jego gramatycznego rozbioru, posługując się *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon* Benjamina Davidsona, Niektóre ustępy oryginału są tak niejasne, że egzegeci, próbując sens rozwikłać, sięgali do greckiej *Septuaginty*, w czym musiałem niekiedy ich naśladować, nie pomijając, oczywiście wersji łacińskich (Miłosz 2014: 38).

Znamienne, że *Księga Psalmów* w jego tłumaczeniu ukazała się równo 400 lat po wydaniu *Psalterza* Jana Kochanowskiego, a więc w 1979 roku. Polski noblista przenieśli na język rodzimy z greki i hebrajskiego niektóre części *Starego Testamentu*, jak: *Księga Psalmów*, *Księga Hioba*, *Księga Pięciu Megilot*, *Księga Mądrości*, *Evangelia według Marka*, *Apokalipsa*.

Dziwić może fakt, że „Zamiar tłumaczenia psalmów nie powstałby, gdyby nie *Psałterz puławski*”, jak wyznał w przedmowie do *Ksiąg biblijnych* Miłosz (2014: 37). I kontynuował:

Przekład ten jest prawie nikomu nie znany poza polonistami, którzy nie dopatryli się w nim artystycznych zalet. Z powodu swojej ortografii jest on zresztą mało czytelny i dopiero przepisuując ręcznie tekst z filologicznego wydania, tak żeby móc go ogarnąć wzrokiem na stronie, przekonałem się ze zdziwieniem, że ten zabytek średniowiecznej polszczyzny góruje zawartością i bogactwem rytmicznym nad przekładami z wieku szesnastego. Zacząłem nawet podejrzewać, że późniejszy rozwój języka dokonał się kosztem osłabienia akcentów. Choć polski dzisiejszy bardzo różni się – i gramatycznie, i syntaktycznie – od języka, jakim posługiwał się anonimowy średniowieczny zakonnik, ktoś powinien spróbować, powiedziałem sobie, czy nie dałoby się tamtemu psalterzowi dorównać przy użyciu innych środków (Miłosz 2014: 37).

Moje zdziwienie bierze się z refleksji, w myśl której stawianie sobie zadania translatorskiego, mającego na celu **dorównanie** *Psalterzowi puławskiemu*, jest raczej ujęte niewłaściwie i z góry oznacza – przynajmniej teoretyczne – niepowodzenie. Po pierwsze, *Psałterz puławski* to translát, a nie źródło, więc pojedynek nie toczyłby się między pierwowzorem a nowym tłumaczeniem *Księgi Psalmów*, lecz pomiędzy interpretacjami. Po drugie – **zrównanie się z *Psalterzem puławskim*** musiałoby oznaczać powrót

do potencjału poetyki średniowiecznej, ta zaś jest jakże odległa od środków współczesnej polszczyzny. Po trzecie wreszcie, estyma okazywana temuż psalterzowi narzuca przekładowcy istotne ograniczenia językowo-rytmiczne, a te jakości przecież Miłosz zamierzał wyeksponować w swoim tłumaczeniu.

Leopold Staff po raz pierwszy opublikował swój przekład *Psalmu CXXIX* (129) w 1937 roku w warszawskiej edycji *Księgi Psalmów* dzięki wydawnictwu „Verbum”; numer 129. psalmu sygnalizuje, że możemy mieć do czynienia ze źródłem przekładu innym niż *Biblia hebrajska*. W 1937 roku Staff miał 59 lat, był twórcą w pełni dojrzałym artystycznie i o ogromnym dorobku własnym, cieszył się uznaniem krytyków i czytelników, a mimo to zapragnął sprawdzić się dodatkowo w roli przekładowcy *Księgi Psalmów*. Przed poetą jako tłumaczem stanął najważniejszy problem, kwestia wyboru źródła: mogły nim być teksty oryginalne, jak *Biblia hebrajska*, lub greckie bądź łacińskie przekłady: *Septuaginta* lub *Wulgata*. Zapewne z racjonalnej konieczności, czyli nieznamomości hebrajskiego, Staff wybrał *Wulgatę*, gdyż język łaciński był mu najprawdopodobniej najbliższy. Przyjrzyjmy się najpierw tekstowi wyjściowemu:

De profundis clamavi ad te, Domine; Domine, exaudi vocem meam.
 Fiant aures tuae intendentes in vocem deprecationis meae.
 Si iniquitates observaveris, Domine, Domine, quis sustinebit?
 Quia apud te propitiatio est, ut timeamus te.
 Sustinui te, Domine, sustinuit anima mea in verbo eius;
 speravit anima mea in Domino magis quam custodes auroram.
 Magis quam custodes auroram speret Israel in Domino,
 quia apud Dominum misericordia, et copiosa apud eum redemptio.
 Et ipse redimet Israel ex omnibus iniquitatibus eius
 (De profundis... 2025).

Oto propozycja Staffa utrwalona w pierwszym wydaniu z 1937 roku, w której wyodrębnił on trzy zwrotki o różnej liczbie wersów w strofach:

¹ *Pieśń stopni.*

Z głębokości wołam do ciebie, Panie.

² Panie, wysłuchaj prośby mojej!

Nachyl łaskawie ucho twoje
 na głos mej modlitwy.

³ Jeśli zechcesz, o Panie, pamiętać nieprawości,
 któż się ostoja, Panie?

⁴ Ale ty jesteś pełen przebaczenia
 i dla zakonu twego zaufałem ci.
 Zaufałem słowu jego

⁵ i oczekuję Pana.

⁶ Od straży rannej aż do nocy
 niech Izrael oczekuje Pana.

⁷ Bo Pan jest pełen miłosierdzia
 i nie zna miary w odkupieniu.

- ⁸ On sam odkupi Izraela
od wszystkich grzechów jego
(Staff 1937: 340).

Późniejsza w czasie wersja Romana Brandstaettera z 1968 roku:

- ¹ Pieśń wstępujących pod górę, Dawida.
Z głębokości wołam do Ciebie, Panie,
² Panie, wysłuchaj mojego głosu
i nachyl Twe ucho na głos mojej błagalnej modlitwy.
³ Jeśli będziesz pamiętał grzechy, Panie,
któż się ostoi, mój Panie?
⁴ Lecz u Ciebie jest win przebaczenie,
aby Ci z bojaźnią służyło.
⁵ Ufam Panu
i ufa dusza moja,
a ja czekam na Jego słowo.
⁶ Dusza moja bardziej oczekuje Pana
niż stróże nocni poranka,
niż stróże poranka.
⁷ Oczekuj Pana,
Izraelu!
Albowiem u Pana jest łaska
i obfite u Niego odkupienie.
⁸ On odkupi Izraela
Od wszystkich nieprawości
(Brandstaetter 2010: 286).

I tłumaczenie Czesława Miłosza z 1979:

- 1) *Pieśń wstępowań*. Z głębokości wołam do Ciebie, Panie.
2) Panie, usłysz głos mój! * Niech będą uszy Twoje otwarte * na głos błagania mego.
3) Jeżeli pamiętać o występkach zachowasz, Panie, * któż się ostoi?
4) Ale z Tobą jest przebaczenie, * abyś w bojaźni był czczony.
5) Nadzieję pokładałam w Panu, * nadzieję w Panu pokłada dusza moja, * i czekam na Jego słowo.
6) Dusza moja czeka na Pana * bardziej niż nocne straże na przyjscie poranka, * niż nocne straże na przyjscie poranka.
7) Oczekuj, Izraelu, Pana, * bo w Panu jest łaska * i wielka moc odkupienia.
8) On sam odkupi Izraela ze wszystkich win jego (Miłosz 2014: 232).

II

1. SKĄD dochodzi wołanie?

Przekład Leopolda Staffa otwiera zapowiedź: *Pieśń stopni*. Przed 1937 rokiem znane były następujące rozwiązania translatorskie: *Pieśń Mahalot*, *Pieśń stopniów*, *Pieśń stopni*, *Śpiew stopniów*, *Pieśń pielgrzymstwa*, *Pieśń pielgrzymia* i *Pieśń wstępowań*. Po 1937 dodatkowo: *Pieśń pielgrzymek*, *Pieśń na wejście*, *Pieśń pielgrzymów*. Tu i dalej będę się odwoływał do ilustracji w postaci translatorskiego zestawu komparatywnego.

go (TZK) w układzie diachronicznym: od *Psalterza floriańskiego* do współczesnego toruńskiego przekładu *Pisma Świętego*⁹. I tak, werset pierwszy *Psalmu 130* został zre-alizowany następująco:

- 1) *Psalterz floriański*: „Z głębokości wołał jeśm k tobie, Gospodnie!”;
- 2) *Psalterz puławski*: „Z głębokości wołał jeśm ku tobie, Gospodnie!”;
- 3) *Biblia brzeska*: „Pieśń Mahalot. O Panie wołam ku tobie z głębokości.”;
- 4) Wujek (1923): „Pieśń stopniów. Z głębokości wołałem k tobie, Panie!”;
- 5) *Biblia gdańska* (1881): „Pieśń stopni. Z głębokości wołam do ciebie, o Panie!”;
- 6) *Biblia gdańska* (2017): „**Pieśń stopni**. Z głębokości wołam do ciebie, PANIE!”;
- 7) Byczewski (1854): „Śpiew stopniów. Z-głębokości, wzywam-Cię, Panie.”;
- 8) Götze (1937): „PIEŚŃ pielgrzymstwa. Z głębokości wołam do Ciebie, Panie”;
- 9) Cylikow: „Pieśń pielgrzymia. Z głębin wzywam Cię Boże.”;
- 10) Kruszyński: „Pieśń stopni. Z głębokości wołałem do Ciebie, Panie!”;
- 11) Aszkenazy: „*Pieśń wstępowań*. Z głębin wołałem Cię Jehowo!”;
- 12) Szeruda: „Pieśń pielgrzymek. Z głębi niedoli wzywam Cię, Panie!”;
- 13) *Biblia Tysiąclecia* (wyd. 1): „Pieśń wstępowań. Z głębokości wołam do Ciebie, Panie”;
- 14) *Biblia Tysiąclecia* (wyd. 5): „Pieśń stopni. Z głębokości wołam do Ciebie, Panie”;
- 15) *Biblia warszawska*: „Pieśń pielgrzymek. Z głębokości wołam do ciebie, Panie!”;
- 16) *Biblia warszawsko-praska*: „Pieśń na wejście. Z głębokości wołam do Ciebie, Panie”;
- 17) *Śląskie Towarzystwo Biblijne*: „Pieśń pielgrzymia. WIEKUISTY, wzywam cię z głębin.”;
- 18) *Biblia EIB* (2016): „Pieśń pielgrzymów. Z głębokiej toni wołam do Ciebie, PANIE!”;
- 19) Przekład toruński (2023): „*Pieśń stopni*. Z głębokości wołam do Ciebie, JHWH!”.

W przywołanych dziewiętnastu wyborach translatorskich uwidoczniły się dwie tendencje: według pierwszej wskazywano na proces, na dzianie się, kojarzone ze stopniami i duchowym wstępowaniem; według drugiej – akcentowano przeznaczenie tekstu, łącząc go ze ścieżką pielgrzymią. U Brandstaettera: *Pieśń wstępujących pod górę, Dawida*. U Miłosza: *Pieśń wstępowań*. Różnic znaczeniowych w wyborach leksykalnych tej części *Psalmu 130*, dokonanych przez trzech mistrzów słowa, nie ma.

W pierwszym TZK łacińskie *de profundis* jest oddawane na cztery sposoby: 1) z głębokości, 2) z głębin, 3) z głębi niedoli, 4) z głębokiej toni; najczęściej – z głębokości. U Staffa, Brandstaettera i Miłosza: z głębokości. Ale łacińskie *profundum* oznacza ponadto w jednakowym stopniu zarówno głębokość, jak i głębię, przepaść i morze, lecz po te warianty tłumaczeniowe żaden z trzech przekładowców nie sięgnął. Czyżby na skutek wielkiego ciężenia tradycji? A może z tej przyczyny, że „głębokość” tworzy najwięcej konotacji metaforycznych? Tak czy inaczej, „głębokość” może być fizycznym stanem oddalenia czegoś od czegoś, kogoś od czegoś albo kogoś od kogoś; może być równie dobrze oceną wewnętrznego stanu duszy i ducha w relacji z Bogiem, połączoną z negatywną oceną własnej sytuacji. Ukonkretnienie tej zależności w postaci np. „z głębi niedoli” lub „z głębokiej toni” uszczupla perspektywę przenośną, ale z drugiej strony – ze współczesnego punktu widzenia – wyrażenie „z głębokiej toni” wprowadza do odbioru np. starotestamentową aluzję związaną z dramatycznymi podwodnymi losami proroka Jonasza i z jego żarliwą modlitwą do Pana. Jonasz

⁹ Korzystam z przykładów ze strony Biblie.Polskie.pl. http://bibliepolskie.pl/zzteksty_ch.php?wid=46&book=19&chapter=130&e=.

wzywał przecież pomocy „Z otchłani Szeolu” (Jon 2, 3), był rzucony „na głębię pośrodku morza” (Jon 2, 4), zstąpił „do fundamentów gór, w głąb ziemi” (Jon 2, 7)¹⁰. W parafrazie Kochanowskiego inny kontekst: „W troskach głębokich ponurzony”. I u Sępa Szarzyńskiego odmiennie rozumienie tego fragmentu *Biblii*: „W grzechach srogich ponurzony”. „Głębokie troski” od „głębokich grzechów” dzieli spora odległość, co pokazuje, że w parafrazach dzieje się wiele.

2. WOŁANIE – przeszłość czy teraźniejszość?

Czas akcji jest czynnikiem istotnym w ocenie sytuacji oranta. Gdy utrwała on swą historię, odwołuje się do tego, co już miało miejsce, lub opowiada o tym, co się dopiero dzieje. Tej konstrukcji myślowej towarzyszą formalnie dwie możliwości gramatyczne: posłużenie się czasem przeszłym („wołałem”,) bądź teraźniejszym („wołam”, „wzywam”); przeważa wariant drugi: „wołam” i czas teraźniejszy, a więc włączenie odbiorcy w proces uczestniczenia w dialogu ze Stwórcą. W czasie teraźniejszym wszystko się bowiem może zdarzyć, nie znamy jeszcze rezultatu mentalnego spotkania z Panem. Ta opcja przepada, gdy podmiot posługuje się czasem przeszłym, gdyż dzieli go już wtedy pewna odległość linearna od rozmowy z Najwyższym. Ale łacińskie „clamare” ma też inne możliwości znaczeniowe: krzyczeć, głośno wołać; wywoływać. Jest zatem wkodowana w semantykę tego czasownika donośność, dobra słyszalność wypowiedianych słów. U Staffa, Brandstaettera, Miłosza, Kochanowskiego i Sępa Szarzyńskiego w tym miejscu zgodnie: wołam. A zatem tę formę gramatyczną uznali oni za najwłaściwszy sposób relacjonowania oracji. Żaden przekładowca nie podkreślił skali głośności wołania.

3. DO KOGO zwraca się orant?

U Staffa: „wołam do ciebie, Panie”, u Brandstaettera: wołam do Ciebie, Panie”, u Miłosza: wołam do Ciebie, Panie”. Różnic semantycznych nie ma, jest tylko odmienność graficzna w rozwiązaniu Staffa: zaimek osobowy został napisany małą literą, ale posunięcie to nie wynikało, jak sądzę, z braku szacunku dla Stwórcy, lecz z dyscypliny wobec źródła, w *Wulgacie* bowiem jest „clamavi ad te, Domine”. Kochanowski ucieka się do amplifikacji: „Boże niezmierzony”; identycznie uczynił Sęp Szarzyński. Powtórki translatorskie nie są tu jednak świadectwem plagiatu, raczej – wyrazem konieczności z powodu ograniczonych możliwości leksykalnych przekładu. W wersjach średniowiecznych, w *Psalterzu floriańskim* i *Psalterzu puławskim*, występuje typowa dla tamtego etapu rozwoju polszczyzny forma „Gospodnie”. Potem pojawia się najczęściej wołacz „Panie”, w pojedynczych przypadkach – „Boże” (Cylkow), „Jehowo” (Aszkenazy), WIEKUISTY (Śląskie Towarzystwo Biblijne), JHWH (przekład toruński 2023).

4. KTO jest proszony i o CO?

Kwestia zwrotu oranta do Boga jest ważna, ujawnia się bowiem w nim stosunek proszącego do Proszonego, świadomość relacji tego, kto znajduje się na ziemi z tym, kto przebywa w Niebiosach, człowieka wobec Stwórcy. Pod tym względem występują zaledwie dwa warianty w formie wołacza: średniowieczne „Gospodnie” i późniejsze –

¹⁰ Cytaty w tłumaczeniu ks. Alfreda Tschirsnitza (*Biblia Ekumeniczna* 2018: 1488).

aż do najnowszych opcji przekładowych – „Panie!”. Prześledźmy realizację przekładowe modlącego się, by dowiedzieć się, o co prosi swego Boga:

- 1) *Psalterz floriański* i *Psalterz puławski*, Götze (1937): „usłysz głos mój”,
- 2) *Biblia brzeska*: „wysłuchayże (...) głosu mego”,
- 3) Wujek (1923), *Biblia gdańska* (1881), Cyłkow: „wysłuchaj głos mój”,
- 4) *Biblia gdańska* (2017): „wysłuchaj mego głosu”,
- 5) Byczewski (1854), *Biblia Tysiąclecia* (wyd. 1): „słuchaj głosu-mego”,
- 6) Kruszyński, *Biblia Tysiąclecia* (wyd. 5): „wysłuchaj głosu mego”,
- 7) Aszkenazy: „usłuchaj głosu mego”,
- 8) Szeruda, *Biblia warszawska*: „wysłuchaj głosu mego”,
- 9) *Biblia warszawsko-praska*, *Śląskie Towarzystwo Biblijne*, Przekład toruński (2023): „wysłuchaj mego głosu”,
- 10) *Biblia EIB* (2016): „racz wysłuchać mego głosu”.

U Staffa w tym miejscu: „Panie, wysłuchaj prośby mojej!”. U Brandstaettera: „wysłuchaj mego głosu”. U Miłosza: „usłysz głos mój”. A w parafrazie Kochanowskiego – łagodnie i pokornie: „Racz smutne prośby moje / Przyjąć w łaskawe uszy swoje!”. Podobnie u Sępa Szarzyńskiego: „Mego głosu rzewliwego / Racz słyszeć prośby płaczliwe”. U wszystkich przekładowców nastąpiło odwołanie do organu słuchu, co znalazło wyraz w postaci imperatywów: usłysz, wysłuchaj(że), słuchaj, usłuchaj, racz wysłuchać. Nie ma przecież innej drogi zmysłowej w dotarciu do uszu/ucha Pana, jak tylko przez wyartykułowanie swej prośby. Wśród przytoczonych ilustracji tego wersektu jedynie w *Biblii EIB* znalazło się leksykalne zmiękczenie żądania przez posłużenie się zwrotem „racz wysłuchać”, co podkreśla świadomość oranta o konieczności starannego doboru słów w kontakcie z Bogiem. Forma „racz” występuje także u Kochanowskiego i Sępa Szarzyńskiego. W *Biblii brzeskiej* wołacz zyskał dodatkowe wzmocnienie przez dołączenie partykuły „że” (wysłuchayże), co może wskazywać na zniecierpliwienie oranta. Mamy też tutaj w przywołanym TZK rozwiązanie równoległe, czyli takie, gdzie przetłumaczony werset tworzą te same jednostki, ale o zmiennych szykach oraz pełnych lub krótszych postaciach zaimka mego/mej: 1) wysłuchaj mego głosu, 2) wysłuchaj głosu mego, 3) wysłuchaj głosu mego, 4) wysłuchaj mego głosu. O ile we wszystkich zanalizowanych tutaj przekładach modlący oczekuje od Boga, że Ten wysłucha jego głosu, jedynie Kochanowski Staff posiłkują się rzeczownikiem „prośba”, co inicjuje odmienną sytuację zbliżenia człowieka ze Stwórcą w porównaniu z tą, gdzie nie mówi się o proszeniu. Ale łacińskie z *Wulgaty* „Domine, exaudi vocem meam”, to tyle, co „Panie, usłysz mój głos”. Tak więc Staff odstąpił od postaci ze źródła i sięgnął po ekwiwalent poetycki.

5. Za pomocą CZEGO – CO ma uczynić Pan?

Prześledźmy znane już przykłady rozwiązań analizowanego wersetu w kolejnym TZK:

- 1) *Psalterz floriański*: „Bądźcie uszy twoje słuszające głosa modlitwy mojej”,
- 2) *Psalterz puławski*: „Bądźcie uszy twoje słyszający głosa modlitwy mojej”,
- 3) *Biblia brzeska*: „a nakłoń uszu twoich ku głosowi prośby mojej”,
- 4) Wujek (1923): „niech będą uszy twoje nakłoniłone na głos modlitwy mojej”,
- 5) *Biblia gdańska* (1881): „nakłoń uszów twych do głosu prośb moich”,

- 6) *Biblia gdańska* (2017): „nakłoń swych uszu na głos mego błagania”,
- 7) Byczewski (1854): „niech-będą uszy-Twe, uważne na-głos błagań-moich”,
- 8) Götze (1937): „skieruj uszy Swoje na głos błagania mego”,
- 9) Cylikow: „oby były uszy Twoje skłonne na głos błagania mego”,
- 10) Kruszyński: „niech uszy Twe będą skłonięte na głos prośby mojej”,
- 11) Aszkenazy: „niechaj będą uszy Twe uważne na głos mych modłów błagalnych”,
- 12) Szeruda: „nakłoń uszu swych na głos błagania mego”,
- 13) *Biblia Tysiąclecia* (wyd. 1): „Niech uszy Twoje się skłonią na głos mego błagania”,
- 14) *Biblia Tysiąclecia* (wyd. 5): „Nakłoń swoich uszu ku głośnemu błaganu mojemu”,
- 15) *Biblia warszawska*: „Nakłoń uszu swych na głos błagania mego”,
- 16) *Biblia warszawsko-praska*: „nakłoń ku mnie swego **ucho** i zważ na moje głośnie błaganie”,
- 17) *Śląskie Towarzystwo Biblijne*: „oby Twoje uszy były skłonięte na głos mego błagania”,
- 18) *Biblia EIB* (2016): „niech Twoje uszy będą wyczułone na głos mego błagania”,
- 19) Przekład toruński (2023): „Niech Twoje **ucho** będzie wrażliwe na głos mego błagania”.

Organem aktywowanym przez oranta są/jest **uszy/ucho** Sprawiedliwego jako jedyny narząd zdolny do odbioru głosu człowieka nieprawego. Logiczne. U Staffa w tym miejscu: „Nachyl łaskawie **ucho** twe / na głos mej modlitwy”. U Brandstaettera: „nachyl Twe **ucho** na głos mojej błagalnej modlitwy”. U Miłosza: „Niech będą **uszy** Twoje otwarte / na głos błagania mego”. W parafrazie Kochanowskiego: „Racz smutne prośby moje / Przyjąć w łaskawe **uszy** swoje!”. W przeróbce Sępa Szarzyńskiego: „A z miłosierdzia twojego / Nakłoń **ucho** lutościwe!”. W *Wulgacie* natomiast zapisano: „Fiant **aures** tuae intendentes in vocem deprecationis meae”, dosłownie: „Niech **uszy** twoje będą uważne na głos mego błagania”.

Przedstawione rozwiązania translatorskie mogą prowadzić do mylnych wniosków na temat podstawy przekładów. Oto powód. W *Wulgacie* zapisano „aures tuae”, a więc – „uszy twoje”. Mamy więc gramatycznie liczbę mnogą. Gdybyśmy teraz przyjęli, że w tłumaczeniach, w których przekładowcy posłużyli się liczbą mnogą i wybrali wariant „uszy”, należałoby wówczas powiedzieć, że źródłem była dla nich *Wulgata*, ale wówczas u Staffa powinno być „Nachyl łaskawie **uszy** twe”, a u Miłosza, który posiłkował się *Biblią hebrajską* – „Niech będzie **ucho** Twoje otwarte”, jak u Brandstaettera: „nachyl Twe **ucho**”. Jest jednak dokładnie odwrotnie, co prowadzi do wniosku, że nie wszystkie decyzje przekładowców – jako całość lub w poszczególnych wersetach – są pod każdym względem wierne tekstowi wyjściowemu i sugerowanie się jedynie formą gramatyczną wybranych w tłumaczeniu leksemów (np. aures – uszy) nie musi znajdować potwierdzenia w oryginale.

Rzecz następna dotyczy przedmiotu wysłuchania: jest nią modlitwa, prośba i błaganie – wyrażane w liczbie pojedynczej lub mnogiej. Zdecydowanie przeważa tutaj rzeczownik „błaganie/błaganie”, co podkreśla szczególną pozycję proszącego, jego emocjonalne zaangażowanie w przedstawieniu Stwórcy powodu niepokojenia Wiekuistego. Woła on przecież z bliżej nieokreślonej głębokości, która może się stać bliżej określoną głębokością, jeśli utożsamimy ją z wnętrzem człowieka. Wtedy byłoby: „Ze swego wnętrza wołam do Ciebie, Panie”.

Pozostaje jeszcze zadanie prześledzenia „polecenia” oranta skierowanego do Pana w powiązaniu z organem słuchu:

- 1) *Psalterz floriański*: „Bądźcie uszy twoje słuszające”,
- 2) *Psalterz puławski*: „Bądźcie uszy twoje słyszający”,
- 3) *Biblia brzeska*: „a nakłoń uszu”,
- 4) Wujek (1923): „niech będą uszy twoje nakłoniłone”,
- 5) *Biblia gdańska* (1881): „nakłoń uszów”,
- 6) *Biblia gdańska* (2017): „nakłoń swych uszu”,
- 7) Byczewski (1854): „niech-będą uszy-Twe, uważne”,
- 8) Götze (1937): „skieruj uszy”,
- 9) Cyłkow: „oby były uszy Twoje skłonne”,
- 10) Kruszyński: „niech uszy Twe będą skłoniłone”,
- 11) Aszkenazy: „niechaj będą uszy Twe uważne”,
- 12) Szeruda: „nakłoń uszu”,
- 13) *Biblia Tysiąclecia* (wyd. 1): „Niech uszy Twoje się skłonią”,
- 14) *Biblia Tysiąclecia* (wyd. 5): „Nakłoń swoich uszu”,
- 15) *Biblia warszawska*: „Nakłoń uszu”,
- 16) *Biblia warszawsko-praska*: „nakłoń ku mnie swego ucha”,
- 17) *Śląskie Towarzystwo Biblijne*: „oby Twoje uszy były skłoniłone”,
- 18) *Biblia EIB* (2016): „niech Twoje uszy będą wyczulone”,
- 19) Przekład toruński (2023): „Niech Twoje ucho będzie wrażliwe”.

U Staffa: „**Nachyl** łaskawie ucho”. U Brandstaettera: „**nachyl** Twe ucho”. U Miłosza: „Niech będą uszy Twoje **otwarte**”. W parafrazie Kochanowskiego: „**Przyjąć** w łaskawe uszy swoje!”. W przeróbce Sępa Szarzyńskiego: „**Nakłoń** ucho lutościwie!”. W *Wulgacie* natomiast zapisano: „Fiant aures tuae **intendentes** in vocem deprecationis meae”, dosłownie: „Niech uszy twoje **będą uważne** na głos mojego błagania”.

Dadzą się tutaj zauważyć dwie tendencje w wyborach translatorskich: według pierwszej orant sięga po kinetykę, wskazuje na ruch ucha/uszu Sprawiedliwego przez jego/ich nakłonienie, skłonienie, nachylenie lub skierowanie – w różnych układach syntaktycznych; według drugiej – następuje odwołanie do kanału mentalnego przez proszenie Pana, by Jego ucho/uszy było/były uważne/skłonne/wyczulone/wrażliwe/otwarte. Mamy zatem do czynienia z dwojakim odczytaniem intencji oryginałów i brakiem jednolitości interpretacyjnej nawet w obrębie *Biblii hebrajskiej*, u Brandstaettera jest bowiem „**nachyl** Twe ucho”, a u Miłosza: „Niech będą uszy Twoje **otwarte**”. Bardzo prawdopodobne, że dla polskiego noblisty ważniejsza była gotowość Jahwe do wsłuchania się w wołanie człowieka, jego otwarcie przez słuch, aniżeli czysto fizyczna czynność polegająca na przybliżeniu Boskiego ucha/uszu do ciała oranta. Obraz związany z nakłanianiem ucha ku proszącemu przypomina mi scenę z konfesjonału, w którym kapłan – rozgrzeszający w imieniu Stwórcy – również dokonuje tej samej czynności: pochyla zarówno własne ciało w kierunku petenta, jak i przybliży ucho do kratki konfesjonału. Postrzegam to zachowanie duchownego jako symboliczną równoległość sytuacyjną w odniesieniu do obrazu utrwalonego w *Psalmie 130*.

6. CO kryje retoryczna implikacja?

W wersecie 3. *Psalmu 130* została wyrażona postawa mizernego człowieka wobec Sprawiedliwego. Orant zbudował doniosłą religijnie implikację, w myśl której jeśli Bóg zachowa pamięć o ludzkich grzechach/nieprawościach, nikt z żyjących się nie osta-

nie. To donośny hymn świadomości człowieka wierzącego w potęgę Pana i Jego nastawienie do grzesznej/nieprawej ludzkości. Jest to implikacja groźna, ponieważ mówi o powszedniości łamania boskich przykazań. Zgodnie z definicją grzechu przyjętą w doktrynach religijnych oznacza on „złamanie zakazu zagrożone sankcjami nadnaturalnymi (np. kara pośmiertną), wymagające oczyszczenia za pomocą ustalonych przez religię praktyk”, ale także „postępek wykraczający przeciw jakimś normom postępowania; przewinienie, uchybienie, błąd, wada” (SJO I: 1992: 709). Natomiast nieprawości, nacechowane kwalifikatorem *książkowe*, określa się jako „czyn nielegalny, nieszlachetny, zły; błąd, występki, wykroczenie. Dopuścić się nieprawości” (SJO II: 1992 : 351). Nie bez znaczenia zatem jest wybór w przekładzie jednostki „grzech” bądź „nieprawości”, pierwszy bowiem, grzech, wskazuje na sprzeciw wobec Boga, drugi zaś nie musi mieć z doktryną religijną niczego wspólnego, nie być buntem wobec Wiekusistego. Przyjrzyjmy się, jak to miejsce *Psalmu 130* było realizowane dawniej i blisko naszych czasów:

- 1) *Psalterz floriański*: „Będzieszli **lichoty** chować, Panie, Panie, kto ścirzpi”;
- 2) *Psalterz puławski*: „Będzieszli **złości** chować, Gospodnie, Gospodnie, kto ścirpi”;
- 3) *Biblia brzeska*: „O Panie, ieśliż będziesz miał na pieczy **złości** y, któż się ostoi Panie.”;
- 4) Wujek (1923): „Jeśli będziesz obaczał **nieprawości**, Panie: Panie, któż wydzierzy?”;
- 5) *Biblia gdańska* (1881): „Panie! Będzieszli **nieprawości** upatrywał, Panie któż się zostoi?”;
- 6) *Biblia gdańska* (2017): „PANIE, jeśli będziesz zważał na **nieprawości**, o Panie, któż się ostoi?”;
- 7) Byczewski (1854): „Jeżeli **nieprawości** zachowasz, Panie, o-Panie! Któż się-ostoi?”;
- 8) Götze (1937): „Jeśli Ty, Panie, poczytasz **nieprawości**, Panie, któż się ostoi?”;
- 9) Cyłkow: „Jeżeli **winy** zapamiętasz Boże, Panie, któż się ostoi?”;
- 10) Kruszyński: „Jeśli na **grzechy** baczyć będziesz Panie! Panie Któż się ostoi?”;
- 11) Aszkenazy: „Jeśli byś **przewinienia** przechowywał, Panie jestestwa, o Panie, któż się ostoi?”;
- 12) Szeruda: „Jeśli będziesz zważał na **winy**, Panie – któż się ostoi, Panie?”;
- 13) *Biblia Tysiąclecia* (wyd. 1): „Jeśli zachowasz pamięć o **występkach**, Panie, Panie, któż się ostoi?”;
- 14) *Biblia Tysiąclecia* (wyd. 5): „Jeśli zachowasz pamięć o **grzechach**, Panie, Panie, któż się ostoi?”;
- 15) *Biblia warszawska*: „Jeżeli będziesz zważał na **winy**, Panie, Panie, któż się ostoi?”;
- 16) *Biblia warszawsko-praska*: „Gdybyś nam liczył, o Panie, nasze **grzechy**, to któż zdołałby się ostać?”;
- 17) *Śląskie Towarzystwo Biblijne*: „WIEKUISTY! Jeżeli zapamiętasz **winy**, Panie, któż się ostoi?”;
- 18) *Biblia EIB* (2016): „Jeżeli będziesz pamiętał o **przewinach**, To, PANIE, kto się ostoi?”;
- 19) Przekład toruński (2023): „JH(WH), jeśli zachowasz *pamięć* o **nieprawości**, PANIE, kto się ostoi?”.

Przywołane ilustracje dobitnie wskazują, że tłumacze posługiwali się najchętniej odpowiednikiem **nieprawości**. Ma on najwyższą frekwencję: lichoty (1), złości (2), **nieprawości** (6), winy (4), przewiny (1), przewinienia (1), występki (1), grzechy (3). Podwyższa tę statystykę wybór Staffa: „Jeśli zechcesz, o Panie, pamiętać **nieprawości**, / któż się ostoi, Panie?”. Brandstaetter poszedł w kierunku religijnym: „Jeśli będziesz pamiętał **grzechy**, Panie, / któż się ostoi, mój Panie?”, a Miłosz – niereligijnym, powszednim: „Jeżeli pamięć o **występkach** zachowasz, Panie, / któż się ostoi?”. Parafraza

Kochanowskiego jest rozbudowana, przez co traci na wyrazistości w planie nieprawości-grzechy:

Jeśli tej z nami **surowości**
 Będziesz chciał użyć, jako **złości**
 Nasze są godne, kto praw, Panie,
 Przed srogim sądem Twym zostanie?”.

I jeszcze bardziej rozbudowana parafraza Sępa Szarzyńskiego, i jeszcze większe z tego powodu pole konotacyjne:

Będzieszli chciał nasze **złości**
 Ważyć, Ojcie dobrotliwy,
 Wagą twej sprawiedliwości:
 I któż tak będzie szczęśliwy,
 Kto tak w cnotach utwierdzony,
 Gdy przyjdzie na sąd prawdziwy,
 By nie miał być potępiony?

Powróćmy do *Wulgaty*. Tam: „Si iniquitates observaveris, Domine, Domine, quis sustinebit?”, dosłownie np.: Jeśli będziesz zważał na **nieprawości**, Panie, Panie, kto wytrwa?”. Wiele zatem wskazuje, że intencją oryginału, zarówno *Wulgaty*, jak i *Biblii hebrajskiej* było odwołanie się do słabości ludzkiej natury skłonnej do dopuszczania się czynów nielegalnych lub nieszlachetnych, w konsekwencji – złych, do popełniania błędów, występków i wykroczeń. Dopuszczanie się nieprawości – od Ewy i Kaina idące – ma biblijne źródła i jest starsze od doktrynalnego konstruktu grzechu. W *Wulgacie* nie pojawił się w wersecie 3. rzeczownik **peccatum** (grzech), lecz **iniquitates**, co może oznaczać np. **niegodziwości**, ale nie naruszenie doktryny religijnej, która manifestuje użycie wyrazu „peccatum”.

W wersecie 3. warto również zwrócić uwagę na retoryczne pytanie, które orant stawia Panu Bogu, sprawa jest bowiem z góry przesądzona i w odpowiedzi powinno paść „nikt”, jeśli wychodzimy z założenia, że każdemu człowiekowi właściwe jest dopuszczanie się nieprawości w życiu. Mamy zatem następujące propozycje transtalorskie oddające to pytanie retoryczne:

- 1) *Psalterz floriański*: „Panie, kto ścirzpi”,
- 2) *Psalterz puławski*: „Gospodnie, kto ścirpi”,
- 3) *Biblia brzeska*: „ktoż się ostoi Panie:”,
- 4) Wujek (1923): „Panie, któż wydzierzy?”,
- 5) *Biblia gdańska* (1881): „Panie któż się zostoi?”,
- 6) *Biblia gdańska* (2017): „Panie, któż się ostoi?”,
- 7) Byczewski (1854): „o-Panie! Ktoż się-ostoi?”,
- 8) Götze (1937): „ktoż się ostoi?”,
- 9) Cylikow: „Panie, któż się ostoi?”,
- 10) Kruszyński: „Panie Ktoż się ostoi?”,
- 11) Aszkenazy: „o Panie, któż się ostoi?”,
- 12) Szeruda: „Panie – któż się ostoi, Panie?”,
- 13) *Biblia Tysiąclecia* (wyd. 1): „Panie, któż się ostoi?”,
- 14) *Biblia Tysiąclecia* (wyd. 5): „Panie, któż się ostoi?”

- 15) *Biblia warszawska*: „Panie, któż się ostoi?”
- 16) *Biblia warszawsko-praska*: „Panie (...) któż zdołałby się ostać?”
- 17) *Śląskie Towarzystwo Biblijne*: „Panie, któż się ostoi?”
- 18) *Biblia EIB (2016)*: „PANIE, kto się ostoi?”
- 19) *Przekład toruński (2023)*: „PANIE, kto się ostoi?”

Przeważa tutaj zdecydowanie wariant **kto/ktoż/któż się ostoi** – od przekładów najdawniejszych do najbardziej współczesnych. U Staffa: „któż się ostoi, Panie?”. U Brandstaettera: „któż się ostoi, mój Panie?”. U Miłosza: „Panie, / któż się ostoi?”. W *Wulgacie*: „quis sustinebit?”, a więc np. „kto wytrwa?”, któremu najbliższe są tłumaczenia średniowieczne „kto ścirzpi / ścirpi”, ale także renesansowe u Wujka „któż wydzierży”.

7. Czy Sprawiedliwy jest według oranta bezinteresowny?

W wersecie 4. interesuje mnie najpierw najbardziej to, co orant myśli o Sprawiedliwym w związku z popełnianymi przez człowieka występkami. W średniowieczu było to „sm[ł]iowanie/smiłowanie”, a później ten sam kontekst boskiego miłosierdzia, lecz wyrażony za pomocą innych wyrazów: odpuszczenie (4), ubłaganie, przebaczenie (12). Najwyższą frekwencję zyskał zatem rzeczownik **przebaczenie**, który można traktować jako synonim słowa „odpuszczenie”. U Staffa: „Ale ty jesteś pełen przebaczenia”. U Brandstaettera: „Lecz u Ciebie jest win przebaczenie”. U Miłosza: „Ale z Tobą jest przebaczenie”. W *Wulgacie*: „Quia apud te propitiatio est”, czyli np. „Bo u Ciebie jest przebłaganie”. Kochanowski:

Aleś Ty Pan jest dobrotliwy,
Pan z przyrodzenia lutościwy,
Co przeciw Tobie u wszech ludzi
Uczciwość wielką w sercu budzi.

I Sęp Szarzyński:

Ale ty, sędzia łaskawy,
Nie według szczerej srogości
Karzesz nasze błędne sprawy:
Zakon twój, pełen lutości
I wierne twe słowa, Panie,
Że mię wyrwiesz z tej ciężkości,
Czynią mi pewne ufanie.

Tę zatem cechę Stwórcy, tj. gotowość do przebaczenia/odpuszczenia ludzkich nieprawości, uznali modlący się za najważniejszy sposób na oczyszczenie duszy ze złych postępków. Ale czy dana czynność nie jest „transakcją” związaną? Pan Bóg wprowadza odpuszcza, lecz nie czyni tego – w rozumieniu oranta – bezinteresownie, o czym jednoznacznie świadczą realizacje przekładowe:

- 1) *Psalterz floriański, Psalterz puławski*: „a przez zakon twój ciriał jeśm cię/cie”,
- 2) *Biblia brzeska*: „a przetoż się ciebie boi”,
- 3) *Biblia gdańska (1881, 2017)*: „aby się ciebie bano”,
- 4) *Byczewski (1854)*: „ażeby Ciebie się-bano”,

- 5) Götze (1937), Kruszyński, Szeruda, *Biblia warszawska*, przekład toruński (2023): „aby się Ciebie bano”,
- 6) Cyłkow: „by się Ciebie obawiano”,
- 7) Aszkenazy: „abyć się obawiano”,
- 8) *Biblia Tysiąclecia* (wyd. 1): „aby ze czcią Tobie służono”,
- 9) *Biblia Tysiąclecia* (wyd. 5): „aby Ci służono z bojaźnią”,
- 10) *Biblia warszawsko-praska*: „aby ci z bojaźnią służyli”,
- 11) *Śląskie Towarzystwo Biblijne*: „aby się Ciebie obawiano”,
- 12) *Biblia EIB* (2016): „By odnoszono się do Ciebie z bojaźnią”.

U Staffa nastąpiła redukcja wątku bojaźni/obawy: „Ale ty jesteś pełen przebaczenia / i dla zakonu twego zaufałem ci”. Trzeba jednak uściślić, że redukcja ta ma źródło w podstawie tłumaczenia, albowiem zarówno *Septuaginta*, jak i *Wulgata* opiera się tutaj na hebr. „toratecha”, czyli ‘twoje prawo’, a w hebr. jest faktycznie „tiwware”, a więc – ‘będziesz budził lęk’¹¹. U Brandstaettera – powrót do bojaźni: „Lecz u Ciebie jest win przebaczenie, / aby Ci z bojaźnią służono”. U Miłosza – inny kontekst i myśl o czczeniu Najwyższego: „Ale z Tobą jest przebaczenie, / abyś w bojaźni był czczony”. W *Wulgacie*: „ut timeamus te”, a więc „abyśmy się Ciebie bali”.

Banie się/obawianie się Sprawiedliwego przeważa nad jedynym wariantem, w którym orant wskazuje na chęć Pana do przebaczenia człowiekowi jego nieprawości, by ten mógł Mu służyć ze czcią, czego warunkiem jest czysta dusza, czyste serce. Wydaje się, że kontekst bojaźni Bożej jest nieodłącznym elementem tekstów starotestamentowych i ogromny, irracjonalny czasem lęk przed Wiekuistym zniósł dopiero Jezus Chrystus, który wskazał na wielkie miłosierdzie Boże, na pokłady niezmierzonej miłości, którą Ojciec Niebieski obdarzył ludzkość. W tym ujęciu przekład danego wersetu przez Miłosza najlepiej wpisuje się według mnie we współczesną katechezę katolicką: nie banie się Pana Boga, lecz Jego czczenie należy do podstawowych zadań wierzących.

8. CO robi orant i CO czyni jego dusza?

Werset 5. w pierwszej swej części ukazuje relację między człowiekiem, jego duszą i Panem Bogiem. Odwzorowuje to kolejny TZK:

- 1) *Psalterz floriański*: „Cirpiała jest dusza moja w słowie jego.”;
- 2) *Psalterz puławski*: „Cirpiała dusza moja w słowie jego.”;
- 3) *Biblia brzeska*: „Oczekiwałem Pana, a oczekiwała go dusza ma, a w słowie iego vfałem.”;
- 4) Wujek (1923): „Czekałem cię, Panie: czekała dusza moja na słowo jego.”;
- 5) *Biblia gdańska* (1881): „Oczekuję na Pana; oczekuje dusza moja, i jeszcze oczekuje na słowo jego.”;
- 6) *Biblia gdańska* (2017): „Oczekuję PANA, moja dusza oczekuje; i w jego słowie pokładam nadzieję.”;
- 7) Byczewski (1854): „Oczekiwam Pana, oczekiwania dusza-moja; bo,-w-słowie-Jego, karmię-się-nadzieją.”;
- 8) Götze (1937): „Wyczekuję Pana, dusza moja wyczekuje; i na słowo Jego z ufnością oczekuje.”;

¹¹ Dziękuję Panu dr. hab. Markowi Pielu z Uniwersytetu Jagiellońskiego za przetłumaczenie kilku fragmentów *Biblii hebrajskiej* i pomoc w ich interpretacji w powiązaniu z rozwiązaniami przekładowymi Leopolda Staffa, Romana Brandstaettera i Czesława Miłosza.

- 9) Cyllkow: „Ufam Bogu, ufa dusza moja, a słowa Jego wyglądam.”;
- 10) Kruszyński: „Oczekuje na Pana, oczekuje dusza moja i oczekuję na słowo Twe.”;
- 11) Aszkenazy: „Tęsknie wypatrywałem Jehowy, tęsknie wypatrywała dusza ma i ufnie spoglądałem ku Jego słowu.”;
- 12) Szeruda: „W Panu mam nadzieję, dusza moja żyje nadzieją, oczekuję ufnie Słowa Jego.”;
- 13) *Biblia Tysiąclecia* (wyd. 1): „W Panu pokładam nadzieję, dusza moja ufa Jego słowu.”;
- 14) *Biblia Tysiąclecia* (wyd. 5): „W Panu pokładam nadzieję, nadzieję żywi moja dusza, czeka na Twe słowo.”;
- 15) *Biblia warszawska*: „W Panu pokładam nadzieję, nadzieję żywi moja dusza, czeka na Twe słowo.”;
- 16) *Biblia warszawsko-praska*: „Ale ja Panu ufam, ufa Mu dusza moja; pełen nadziei na Jego słowo czekam.”;
- 17) *Śląskie Towarzystwo Biblijne*: „Ufam WIEKUITEMU, ufa Mu moja dusza i wypatruję Jego słowa.”;
- 18) Biblia EIB (2016): „Czekam na PANA, Moja dusza tęskni, W Jego Słowie pokładam nadzieję.”;
- 19) Przekład toruński (2023): „Oczekuję JHWH, moja dusza oczekuje; a w Jego Słowie pokładam nadzieję.”

Człowiek i dusza znajdują się w pewnej sytuacji, pewnym napięciu wobec Sprawiedliwego, niejednakowej wszakże w odczytaniach tłumaczy tego psalmu. Pomijam nasuwające się po raz kolejny pytanie: kto zatem ma rację, który przekładowca jest najwierniejszy przekazowi Ducha Świętego? I po raz kolejny przygniata mój niepokój świadomość, że postawiłem pytania retoryczne. Dziwi brak jednolitości w wyrażania czasu gramatycznego owej sytuacji: dla jednych jest ona już czymś minionym ujętym w czasowniku w formie czasu przeszłego (cirpiała jest, oczekiwałem, czekałem, wypatrywałem, zaufałem), dla innych – terażniejszością wyrażoną przez czasownik w formie czasu terażniejszego: czekam, oczekuję, oczekuje, oczekiwam, wyczekuję, mam nadzieję, pokładam nadzieję, ufam. Warto przy okazji zwrócić uwagę, że od *Biblii Tysiąclecia* wzięła się tradycja pisania o czymś nowym: o pokładaniu nadziei w Panu i o duszy ufającej Jego słowu.

U Staffa – końcówka wersetu 4. i początek 5.: „Zaufałem słowu jego / ⁵ i oczekuję Pana”. Przepadła w tym tłumaczeniu „dusza”, chociaż występuje ona zarówno w *Wulgacie*, jak i w *Biblii hebrajskiej*: u Brandstaettera: „Ufam Panu / i ufa dusza moja, / a ja czekam na Jego słowo”; u Miłosza: „Nadzieję pokładam w Panu, / nadzieję w Panu pokłada dusza moja, / i czekam na Jego słowo”. W *Biblii hebrajskiej* w wersecie 5. w dosłownym tłumaczeniu jest powiedziane: „Miałem nadzieję w Jahwe, miała nadzieję moja dusza, i na jego słowo czekałem”¹². Zastosowano zatem – z punktu widzenia polszczyzny – w oryginale czas przeszły w odniesieniu do człowieka i do jego duszy. Trzeba jednak w tym miejscu zrobić pewne zastrzeżenie, ponieważ w biblijnym języku hebrajskim czasownik nie wyraża czasu tak jednoznacznie jak w polskim, a to, jaki ostatecznie czas pojawi się w tłumaczeniu, nie wynika wyłącznie z hebrajskiej for-

¹² Dziękuję Panu dr. hab. Markowi Pielu z Uniwersytetu Jagiellońskiego za pomoc w przetłumaczeniu tych fragmentów *Biblii hebrajskiej*, które nie pokrywają się z formalno-semantycznymi rozwiązaniami Leopolda Staffa, Romana Brandstaettera i Czesława Miłosza, oraz wskazaniu miejsc przetłumaczonych przez nich odmiennie od zapisów w *Tanach*.

my czasownikowej, lecz jest ściśle powiązany z kontekstem i bierze się z sensu całego fragmentu. Wiedzą o naturze hebrajskich czasowników dysponowali Brandstaetter i Miłosz, stąd ich wybory leksykalne odmienne od propozycji Staffa. W *Wulgacie*: „Sustinui te, Domine, sustinuit anima mea in verbo eius”. Retranslacja względem wyboru Staffa „Zaufałem słowu jego” nie prowadzi ku „sustinuit anima mea in verbo eius”, lecz ku dosłownemu „Speravi in verbo”. U Kochanowskiego – twórcza inwencja typowa dla przeróbki: „Ciesz mi, Panie, dobroć Twoja, / Ciesz mi słowa, dusza moja”. Po swojemu także u Sępa Szarzyńskiego:

Zakon twój, pełen lutości
I wierne twe słowa, Panie,
Że mię wyrwiesz z tej ciężkości,
Czynią mi pewne ufanie.

9. KTO czy CO oczekuje Pana?

W polu obserwacji znajdują się teraz trzy wersety: 4, 5 i 6. Występowanie ich w tej liczbie wynika z odmiennych rozwiązań formalnych trzech mistrzów słowa. Konsekwencje ich decyzji translatorskich są istotne, powodują bowiem przesunięcia semantyczne w obrębie aktantów. Punktem wyjścia analizy czynię *Wulgatę*, ponieważ na jej przykładzie najlepiej widać, co się stało w transpozycji nie tylko Staffa, ale także wszystkich innych tłumaczy, dla których praca św. Hieronima była podstawą przekładu. W *Wulgacie*:

(...) speravit anima mea in Domino magis quam custodes auroram.
Magis quam custodes auroram speret Israel in Domino (...)

Wynika stąd, że dusza oczekuje Pana bardziej niż strażnicy poranka. Następuje kropka i – w przekładzie filologicznym – ciąg dalszy: „Bardziej niż strażnicy poranka niech Izrael oczekuje Pana”. Rozwiązanie Staffa:

Zaufałem słowu jego
⁵ i oczekuję Pana.
⁶ Od straży rannej aż do nocy
niech Izrael oczekuje Pana.

Trzeba dodać, że spójnik „i”, otwierający w przekładzie Staffa werset 5., jest inwencją tłumacza. Wybór Brandstaettera:

⁶ Dusza moja bardziej oczekuje Pana
niż stróże nocni poranku,
niż stróże poranku.

Tłumaczenie Miłosza:

6. Dusza moja czeka na Pana * bardziej niż nocne straże na przyjscie poranka, * niż nocne straże na przyjscie poranka.

W *Biblii hebrajskiej* dosłownie: „6. Dusza moja na Pana bardziej niż strażnicy na poranek, strażnicy na poranek”. Co ważne, w źródle tym nie ma żadnego czasownika, po który sięgnęli przekładowcy z własnej inicjatywy zapewne po to, by przejaśnić zdanie. Brandstaetter i Miłosz podążyli za *Biblią hebrajską*, numeracja wersetu jest

u nich ta sama i interpretacja jednakowa: to dusza bardziej oczekuje Pana niż strażnicy poranka¹³. I w tym miejscu stawiają kropkę, przechodząc do wersetu 7. U Kochanowskiego ukłon w stronę *Wulgaty*:

Ciesz mi, Panie, dobroć Twoja,
Ciesz mi słowa, dusza moja
Upatrz Twego smilowania
Barziej niż nocna straż świtania.

Barziej niż nocna straż świtania
Pragnie duch Twego smilowania.

U Sępa Szarzyńskiego – spora odległość i od *Wulgaty*, i od *Biblii hebrajskiej*:

Przeto, choć zorza różana
Promienne słońce przywodzi,
Choć mgłą ciemną przyodziana
Noc z ciemnościami przychodzi:
Narodowi wybranemu
Niech wątpienie nie przeszkodzi
Śmieie ufać Panu swemu.

W tradycji przekładowej, od *Biblii brzeskiej* po toruński przekład *Pisma Świętego* (2023) występuje rozwiązanie oparte na źródle hebrajskim. *Psalterz floriański* i *Psalterz puławski* odzwierciedlają takie samo podejście do tekstu wyjściowego jak w tłumaczeniu Staffa, co prowadzi do wniosku, że autorom tychże psalterzy *Wulgata* nie była obca.

10. Dlaczego Izrael ma wyglądać Pana?

W odpowiedzi na to pytanie łączę dwa ostatnie wersety *Psalmu* 130: 7. z 8. W ten sposób można poznać nie tylko przymioty Sprawiedliwego, ale także usłyszeć przekonanie oranta o odkupieniu przez Pana Izraela ze wszystkich jego grzechów.

Co ma zatem czynić Izrael? Ma: trwać w Panu (w *Psalterzu floriańskim* i *Psalterzu puławskim*: „pwał Israhel w Gospodna”). W innych rozwiązaniach wyrażono zadanie dla Izraela na wiele sposobów:

- 1) *Biblia brzeska*: „Niechayżec Izrael oczekiwa Pana”;
- 2) Wujek (1923): „Niechaj nadzieję ma Izrael w Panu”;
- 3) *Biblia gdańska* (1881): „Oczekujże, Izraelu, na Pana”;

¹³ Tak ten fragment *Pisma Świętego* skomentował Marek Piela: „Przekład łaciński (Vlg) wyrażenia z wersetu 6., które dziś brzmi w dosłownym tłumaczeniu «bardziej niż strażnicy na poranek, strażnicy na poranek» opiera się najprawdopodobniej na innym tekście hebrajskim niż znany dziś, co można wyczytać z komentarza w BHK: a. istniejący tekst hebrajski brzmi: «miszomrim laboker» – ‘bardziej niż strażnicy na poranek’. W przypisie w BHK podano rekonstruowany tekst hebrajski, z którego tłumaczono LXX i potem Vlg: «me’aszmoret haboker» – ‘od straży porannej’; b. istniejący tekst hebrajski brzmi: «szomrim laboker» – ‘strażnicy na poranek’ (czyli napisano drugi raz to samo). Rekonstruowany tekst hebrajski, z którego tłumaczono LXX i potem Vlg, podany w przypisie w BHK: «we’ad ha’arev» – ‘aż do wieczora’ (BHK: *Biblia Hebraica*, red. Rudolf Kittel, wyd. 13, Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt 1962)” (korespondencja prywatna z 26 XII 2024).

- 4) *Biblia gdańska* (2017): „Niech Izrael oczekuje Pana”;
- 5) Byczewski (1854): „Żyw-się-nadzieją, Izraelu”;
- 6) Götze (1937): „Ufnie wyczekuj Pana, Izraelu!”;
- 7) Cyłkow: „Wyglądaj, Izraelu, Boga”;
- 8) Kruszyński: „Izraelu! Ufaj Panu”;
- 9) Aszkenazy: „Ufnie wyglądam, Izraelu, Jehowy”;
- 10) Szeruda: „Izraelu, ufnie oczekuj Pana”;
- 11) *Biblia Tysiąclecia* (wyd. 1): „niech wygląda Izrael Pana”;
- 12) *Biblia Tysiąclecia* (wyd. 5): „Niech Izrael wygląda Pana”;
- 13) *Biblia warszawska*: „Izraelu, oczekuj Pana”;
- 14) *Biblia warszawsko-praska*: „Obyż Izrael zawsze liczył na Pana”;
- 15) *Śląskie Towarzystwo Biblijne*: „Izraelu, wypatruj WIEKUSITEGO”;
- 16) Biblia EIB (2016): „Izraelu, wyczekuj Pana”;
- 17) Przekład toruński (2023): „Wyczekuj Izraelu na JHWH”.

W zaprezentowanych przekładach zostały uruchomione odmienne kanały kontaktu. Więź wzrokową wyrażają następujące jednostki w trybie rozkazującym: wyglądam, niech wygląda, wypatruj. Łączność mentalną – również w trybie rozkazującym: „niechaj oczekiwa, niechaj ma nadzieję, oczekujże, niech oczekuje, żyw się nadzieją, wyczekuj, oczekuj, liczyła na”. Z tego wyliczenia widać, że aktywność Izraela ma być czynnością bardziej myślową, aniżeli fizyczną. Działanie to jest podporządkowane nie tylko określönemu celowi, lecz przede wszystkim wierze w przymioty Sprawiedliwego, u Pana są bowiem: „miłosierdzie i obfite odkupienie; łaska i-mnóstwo odkupienia; dobroć i obfite wyzwolenie; łaska i wielkie wyzwolenie; łaska i mnogo wybawienia; łaska i odkupienie bez miary; łaska i w obfitości odkupienie; łaska i odkupienie obfite; obfitość łaski i pełnia zbawienia; łaska i wielkie wykupienie; łaska, On obficie darzy odkupieniem”.

U Staffa:

- ⁶ Od straży rannej aż do nocy
niech Izrael oczekuje Pana.
⁷ Bo Pan jest pełen miłosierdzia
i nie zna miary w odkupieniu.

U Brandstaettera:

- ⁷ Oczekuj Pana,
Izraelu!¹⁴
Albowiem u Pana jest łaska
i obfite u Niego odkupienie.

U Miłosza:

Oczekuj, Izraelu, Pana, * bo w Panu jest łaska * i wielka moc odkupienia.

U Kochanowskiego:

- O Izraelu, niech się dzieje,
Co chce, ty w Panu kładź nadzieję.

¹⁴ W Tanach: „Niech czeka Izrael na Jahwe”.

U Sępa Szarzyńskiego:

Bowiem skarb jest nieprzebrany
 Wieczne miłosierdzie jego:
 On nie leniw zgoić rany,
 I podźwignąć upadłego;

Trzej mistrzowie słowa zgodnie sięgnęli po kanał mentalny powiązany z czasownikiem „oczekiwać”. Staff wskazał na miłosierdzie i odkupienie jako przymioty Pana, Brandstaetter i Miłosz – na łaskę i odkupienie. Wszystko to prowadzi do końcowego wersetu, w którym orant wyraża nadzieję, że Pan zachowa się wobec Izraela miłosiernie i odkupi go z jego nieprawości. W *Wulgacie* *zapisano*: „Et ipse redimet Israel ex omnibus iniquitatibus eius”, w tłumaczeniu np. „I sam odkupi Izraela od wszystkich jego niegodziwości”.

U Staffa:

⁸ On sam odkupi Izraela
 od wszystkich grzechów jego.

U Brandstaettera:

⁸ On odkupi Izraela
 Od wszystkich nieprawości.

U Miłosza:

On sam odkupi Izraela ze wszystkich win jego.

U Kochanowskiego:

U Tego litość nieprzebrana,
 U Tego pomoc nieczekana,
 Ten miłosierdziu swemu g'woli
 Ze wszech cię grzechów twych.

U Sępa Szarzyńskiego:

On prócz wszelkiego wątpienia,
 Nie zapomni ludu swego,
 Przywiedzie go do zbawienia.

Przyjrzyjmy się realizacjom czasownikowym wskazującym na zamiar Pana w ujęciu oranta. Jahwe: odkupi Izrahel/Israhel/Izraela, wyzwoli Izraela/Izrael, wybawi Izraela, uwolni Izraela, wykupi Izraela. Zdecydowanie przeważa tutaj opcja translatorska: **odkupi** Izraehela/Israehela/Izraela. Nasuwa się teraz pytanie: od/z czego odkupi Izraela? Odpowiedzi rejestrują zarazem ślady rozwoju języka polskiego od średniowiecza do współczesności: ze wszech lichot, ze wszech złości, ze/od wszystkich nieprawości, od-wszech nieprawości, ze/od wszystkich win, ze/od wszystkich przewinień, ze wszystkich grzechów. Kwestia połączenia przyimkowo-rzeczownikowego **z/od** jest zagadnieniem wtórnym. Tłumacze sięgali najczęściej po wariant **ze/od wszystkich nieprawości**, co wyraźnie akcentuje nie religijno-doktrynalny charakter *Psalmu 130*, nie kontekst grzeszności człowieka, lecz aspekty powiązane z życiem codziennym i ludzką skłonnością do zachowań niegodziwych. Wśród analizowanych przykładów tylko

w *Biblii Tysiąclecia* (wyd. 5) pojawił się wariant „grzech”: „Od odkupi Izraela ze wszystkich jego grzechów”. A jakich wyborów dokonali trzej mistrzowie słowa? U Staffa – grzech, u Brandstaettera – nieprawości, u Miłosza – winy. U każdego inaczej, co rodzi odmienne konteksty interpretacyjne.

III

Na koniec pragnę jeszcze zestawić ze sobą dwa tłumaczenia *Psalmu 130*, autorstwa Brandstaettera i Miłosza, mające wspólne źródło: *Biblię hebrajską*. Ale zanim to uczynię, przywołam ocenę przekładu *Księgi Psalmów*, którą sformułował Marek Piel na po przeanalizowaniu pracy polskiego noblisty. Obszerność cytatu uzasadniają zawarte w nim poważne i liczne zastrzeżenia Piel wobec dokonań Miłosza, a także wartość poznawcza metodologii przyjętej przez tego Badacza:

Czesław Miłosz w przedmowie do swojego przekładu Psalmów oznajmił, że jego zamiarem było stworzenie odmiany stylistycznej języka polskiego, która by mogła być używana w przekładach biblijnych, zapewniając im właściwe, zgodne z ich sakralnym charakterem, oddziaływanie na odbiorców. Styl ów Miłosz charakteryzuje jako wysoki, hieratyczny, a zarazem prosty i zwięzły. Czytając przekłady biblijne Miłosza, rzeczywiście łatwo zauważyć ich stylistyczną odmienność od większości tekstów oryginalnie napisanych w języku polskim. Jednak łatwo też zauważyć, że sposobem, w jaki tłumacz najczęściej osiąga tę stylistyczną odmienność, jest dosłowność przekładu, ze wszystkimi jej zgubnymi skutkami. Ona właśnie powoduje, że wielu czytelników odczuwa język Psalmów w przekładzie Miłosza jako sztuczny, wymagający dalszego przekładu na ich własny język, bo istotnie w wielu miejscach jest to język sztuczny, mieszanina języka hebrajskiego i polskiego. Polskie są wyrazy, ale hebrajska jest składnia, frazeologia, semantyka. Przekład staje się jasny dopiero, gdy czytelnik przypisze polskim formom językowym funkcję, którą mają nie one, lecz ich odpowiedniki użyte w tekście oryginalnym. Przekłady Miłosza są jednak przeznaczone dla czytelników nie władających hebrajskim, którzy zinterpretują zgodnie z regułami języka polskiego to, co pozostało w tych przekładach nieprzetłumaczone. Tam, gdzie oryginał jest zupełnie jasny, łatwo zrozumiały, przekład Miłosza okazuje się często właśnie z powodu dosłowności niezrozumiały, lub – co gorsza – znaczy co innego niż oryginał. Tam, gdzie w oryginale użyto wyrażenia „pospolitego”, tj. ówczesnie powszechnie używanego (prawdopodobnie nie tylko w literaturze pięknej, ale też w tekstach użytkowych, np. w korespondencji, a może nawet w języku mówionym), u Miłosza, pragnącego poprzez tłumaczenie dosłowne uniknąć pospolitości, pojawia się wyrażenie dla jednych niezwykle, oryginalne, piękne, dla innych dziwaczne. Trzeba przyznać, że Miłosz nie obiecuje nigdzie, że da przekład znaczeniowo i stylistycznie wierny. Pragnie utrzymać swój przekład w stylu „wysokim i hieratycznym” wcale nie dlatego, że tak ocenia styl oryginału, ale dlatego, że takiego stylu oczekują czytelnicy przyzwyczajeni do przekładu Wujka. Tłumacz ostrzega nawet, że wbrew wynikom współczesnej biblistyki utrzyma gdzieś tam tradycyjny, choć w świetle filologii błędny przekład. Tak więc krytycznie do przekładów Miłosza można się odnieść nie z punktu widzenia celu, do którego tłumacz dążył, ale z punktu widzenia przyjętych dziś powszechnie norm wierności przekładu, które wymagają, by był on znaczeniowo i stylistycznie wierny wobec oryginału. Ten zarzut nieadekwatności przekładów Miłosza względem oryginału uzasadniam poniżej szeregiem przykładów (Piel 2005: 213–214)¹⁵.

¹⁵ Warto odnotować, że Czesław Miłosz zapoznał się z częścią uwag Marka Piel, które ten sformułował na temat jego przekładów biblijnych i zawarł w książce *Grzech dosłowności we współczesnych polskich przekładach Starego Testamentu* (Kraków 2003), ale noblista postanowił niczego już w swo-

W wariancie Miłosza pogrubiam te elementy słowne, które w takiej samej postaci występują u Brandstaettera.

Brandstaetter 2010: 286	Miłosz 2014: 232
¹ Pieśń wstępujących pod górę, Dawida. Z głębokości wołam do Ciebie, Panie,	Pieśń wstępowań. Z głębokości wołam do Ciebie, Panie.
² Panie, wysłuchaj mojego głosu i nachyl Twe ucho na głos mojej błagalnej modlitwy.	Panie, usłysz głos mój! * Niech będą uszy Twoje otwarte * na głos błagania mego.
³ Jeśli będziesz pamiętał grzechy, Panie, któż się ostoi, mój Panie?	Jeżeli pamięć o występkach zachowasz, Panie, * któż się ostoi?
⁴ Lecz u Ciebie jest win przebaczenie, aby Ci z bojaźnią służono.	Ale z Tobą jest przebaczenie, * abyś w bojaźni był czczony.
⁵ Ufam Panu i ufa dusza moja, a ja czekam na Jego słowo.	Nadzieję pokładałam w Panu, * nadzieję w Panu pokłada dusza moja, * i czekam na Jego słowo.
⁶ Dusza moja bardziej oczekuje Pana niż stróż nocni poranku, niż stróż poranku.	Dusza moja czeka na Pana * bardziej niż nocne stráže na przyjscie poranka, * niż nocne stráže na przyjscie poranka.
⁷ Oczekuj Pana, Izraelu! Albowiem u Pana jest łaska i obfite u Niego odkupienie.	Oczekuj, Izraelu, Pana, * bo w Panu jest łaska * i wielka moc odkupienia.
⁸ On odkupi Izraela Od wszystkich nieprawości.	On sam odkupi Izraela ze wszystkich win jego.

Dzięki powyższemu porównaniu nietrudno dostrzec sporą powtarzalność elementów przekładu Brandstaettera w tłumaczeniu Miłosza. Daleki jednak jestem w tym przypadku od formułowania tezy o bezkrytycznym zapożyczeniu przez polskiego noblistę wcześniejszych w czasie wyborów jego kolegi. Tekst poetycki, do tego sakralny, nie stwarza na ogół wielu okazji do bujnej twórczej inwencji, chociaż jej nie musi eliminować. Pokrywanie się wyrazów, wyrażań, fraz w obydwu wariantach jest podyktowane ograniczonością zarówno samej polszczyzny, jak i koniecznością przestrzegania dyscypliny względem oryginału. Każde oddalenie od niego, czego najlepszymi przykładami są parafrazy Kochanowskiego i Sępa Szarzyńskiego, wiedzie ku nasileniu prezentacji idiolektu twórcy i rozmyciu semantyki pierwotnej utrwalonej w pierwowzorze. Psalmi hebrajskie to teksty specyficzne, pozbawione nierzadko jasnej barwy językowej, nie są bowiem zwykle ukierunkowane poetycko, lirycznie¹⁶. Staffowi udało się pogodzić obie jakości: lekkość języka i transparentność starotestamentowego przekazu. Ale to potrafią tylko mistrzowie słowa. Tak czy inaczej, kwestia „Co jest oryginałem i czym jest tłumaczenie?”, o której pisała m.in. Anna Bednarczyk (Bednarczyk 2014), należy do problemów otwartych, podobnie jak ocena potrzeby sięgania po

ich przekładach nie zmieniać. Myślę, że taka zachowawcza postawa Miłosza wynikała bardziej przede wszystkim z sędziwego wieku, miał wtedy bowiem ponad 90 lat, aniżeli nieracjonalnego uporu.

¹⁶ Warto posłuchać *Psalmu 130* w oryginalnej wersji hebrajskiej, by wczuć się w jego dźwiękową aurę; <https://biblia-online.pl/BibliaAudio/Hebrajska/Ksiega-Psalmow/1> (dostęp 8.01.2025).

archaizację w transponowaniu tekstów tak odległych w czasie, jak np. *Biblia hebrajska* czy *Wulgata* (Bednarczyk 2011). Nie bez znaczenia są także kompetencje autorskie tłumaczy oraz wybierane przez nich strategie przekładu (Kielar 1988, Legeżyńska 1999, Felski 2008, Kaczorowska 2011).

Marek Piel, odpowiadając na pytanie „Skąd rozbieżności znaczeniowe pomiędzy przekładami *Biblii hebrajskiej*?”, wskazał, jakże słusznie, na dwie podstawowe przyczyny tego stanu rzeczy:

Przekłady Biblii hebrajskiej różnią się pod względem znaczenia z dwóch powodów: 1. W przypadku stosunkowo nielicznych, ale niekiedy głębokich różnic znaczeniowych przyczyną jest niepewność co do sensu lub brzmienia oryginału. Jest tak, gdy a. oryginał jest niejasny i tłumacze snują rozmaite domysły, co może znaczyć, b. zachowało się ze starożytności kilka wersji tekstu hebrajskiego Biblii o różnym brzmieniu i znaczeniu, i każdy tłumacz może wybrać inną jako podstawę swego przekładu, c. dokonano radykalnej reinterpretacji tekstu, którą część tłumaczy przyjmuje, a część odrzuca. 2. Jeżeli tłumacze opierają się na tej samej wersji tekstu hebrajskiego i tak samo go interpretują, to w razie przyjęcia przez nich odmiennych „strategii tłumaczeniowych” w ich przekładach wystąpią różnice nie tak znaczne jak w przypadku niepewności co do znaczenia oryginału, za to w większej liczbie. Teksty biblijne omówione w artykule to Rdz 4,7; 47,21; Wj 3,14; Kpł 19,18; Ps 2,11-12; 89,20; 137,5; Iz 9,19” (Piel 2024: 84).

Pozostając w tym samym nurcie refleksji filologii biblijnej, chcę na koniec dodać, że przeanalizowane przeze mnie tłumaczenia *Psalmu 130*, których autorami są Roman Brandstaetter i Czesław Miłosz, korespondują z punktem drugim przywołanego cytatu: obaj przekładowcy oparli się na tej samej wersji tekstu hebrajskiego i tak samo go zinterpretowali, a występujące różnice wynikły bardziej z obrania przez autorów pewnej strategii translacyjnej niż wahań co do znaczenia fragmentów tekstu wyjściowego. Leopold Staff odwołał się do *Wulgaty* jako osnowy tłumaczenia, a nie *Biblii hebrajskiej* i z tego powodu nie mogą go łączyć na identycznych prawach z pozostałymi tłumaczami. Ale spostrzeżenie Marka Piel dotyczy także jego: u Staffa nie ma oznak niezrozumienia pierwowzoru, a obecne w translacie inne rozwiązania niż u Brandstaettera czy Miłosza wypływają bardziej z natury twórczej poety niż „naddawania” semantycznego z powodu niemożności zrozumienia *Wulgaty*.

Marek Piel wskazał ponadto – nie bez pewnego zdziwienia – na jeszcze inny aspekt dokonań przekładowych Miłosza, gdy napisał:

Dlaczego jednak Miłosz, przecież poeta, dał przekład fragmentów Biblii, którego można by się spodziewać raczej po teologu obojętnym na wartości literackie tłumaczonego tekstu i na trudności w rozumieniu dosłownego przekładu, z jakimi boryka się czytelnik nie znający oryginału? Chyba dlatego, że jak się wydaje, poeta uważał, że szacunek dla tekstu świętego wymaga, by – o ile to możliwe – tłumaczyć go dosłownie. Ponadto Miłosz, jak wielu ludzi jego pokolenia, przywykł w młodości do Biblii w przekładach staropolskich (Wujka i Mikołajewskiego), które były bardzo dosłowne, w wieku dojrzałym zachwyił się Psalterzem Puławskim, również bardzo dosłownym, i w swojej własnej pracy przekładowej starał się kierować tymi samymi zasadami, co ci dawni tłumacze (Piel 2005: 237).

Podobnie krytycznie do tłumaczeń psalmów przez Miłosza podszedł ks. Wiesław Felski, autor monografii o pracach przekładowych polskiego noblisty. Zdaniem Kariny Jarzyńskiej,

Miłoszowa Księga Psalmów została przez Felskiego omówiona najobszerniej a przy tym najsurowiej oceniona – badacz określa ten przekład jako trochę bezradny, sztywny, pozbawiony polotu i elastyczności, co składa na karb braku doświadczenia tłumacza (s. 36). [...] Bardziej zasadny jest zarzut obecności błędów językowych – zbyt daleko posuniętej archaizacji [...] lub mijania się z sensem oryginału [...]. Felski zwraca też uwagę na znaczną zależność rozwiązań przyjętych przez noblistę od Biblii gdańskiej czy tłumaczenia Izaaka Cyłkowa. Badacz zadaje wręcz pytanie, czy nie mamy tu do czynienia z kompilacją istniejących przekładów Psalterza, i odpowiada, że nie, że to raczej polifoniczność, jaką znamy z twórczości poetyckiej Miłosza (Jarzyńska 2010: 97).

Anna Marko zastanawiała się nad konsekwencjami przekładu fragmentu *Psalmu 130* w sytuacji „gdy sam tekst łaciński jest... niezrozumiały ze względu na niespójność” i dowiodła, iż „źródła niedoskonałości językowych w przekładach biblijnych na języki narodowe mogą tkwić w *Wulgacie*, a za błędnym tekstem idą błędne jego interpretacje, powtarzane potem przez wieki” (Marko 2016–2017: 71–72). Powyższa obserwacja badaczki ma również odniesienie do tłumaczenia Staffa w tym sensie, że zmodyfikowany, tj. odmienny od wersji obecnej w *Biblii hebrajskiej*, w *Wulgacie* układ wersetów 5. i 6. spowodował ich niewłaściwe odwzorowanie semantyczne w wersji autora *Deszczu jesiennego*. Owszem, zarówno jego propozycja, jak i rozwiązanie Brandstaettera i Miłosza, są logiczne, a więc do przyjęcia w obrębie spornych wersetów i dla niewtajemniczonego odbiorcy i dusza może oczekiwać Pana bardziej niż stróże nocni poranka (Brandstaetter, Miłosz), i równie dobrze to Izrael ma oczekiwać Pana „Od straży rannej aż do nocy”, jak u Staffa. Nie jest, oczywiście, obojętne, CO czy KOGO sam psalmista widzi w roli oczekującego: duszę czy strażników. Z punktu widzenia rozwoju duchowego człowieka należy dać pierwszeństwo *Biblii hebrajskiej* i duszy. Św. Hieronim, tłumacz *Wulgaty*, zdecydował inaczej, a podążający za nim tłumacze powtarzają ten indywidualny wybór.

Jerzy Ziomek, obserwując wewnętrzne relacje nadawczo-odbiorcze w układzie oryginał – przekład, pytał przed laty: „Kto mówi?”. Interesowała go wtedy obecność dwóch aktywnych stron w odniesieniu do pojedynczego tekstu. Z artykułu Ziomka płynie i ta myśl, że zawsze na początku mówi twórca tekstu wyjściowego i jego piętno nie jest do zatarcia podczas transpozycji dzieła na inny język etniczny, tłumaczenia zaś stają się translatorską serią polifoniczną, w których dochodzi do krwawych lub szlachetnych pojedynków w zależności od tego, czy translator rywalizuje z pierwowzorem, czy uznaje jego chronologiczną prymarność. „Zdrady”, jakich dopuszczają się tłumacze w sferze utworów sakralnych, są na ogół dyskretne, jak tutaj, w transponowaniu *Psalmu 130* na język polski przez trzech mistrzów słowa. Nikt w tym przypadku z nikim nie walczył o palmę pierwszeństwa, lecz pokornie pochylił się nad *Wulgatą* i *Biblią hebrajską*, by zaczerpnąć z nich wiecznego słowa i by to słowo utrwalić wiernie w dwudziestowiecznej polszczyźnie wedle własnych zdolności i zamiarów.

Bibliografia / References

Rozwinięcie skrótów w TZK

- Aszkenazy – *Chwała Boża: (Psalterz Dawidowy)*. Księga 1 / z hebrajskiego (!) przeł., wstępem i uwagami zaopatrzył Fryderyk T. Aszkenazy. Lwów (nakł. Autora), 1927. <http://bibliepolskie.pl/przeklady.php?tid=83> (dostęp 4.02.2025).
- Biblia brzeska – Biblia święta, tho iest, Księgi Starego y Nowego Zakonu, właśnie z Żydowskiego Greckiego y Łacińskiego, nowo na Polski ięzyk, z pilnością y wiernie wyłożone. Brześć Litewski, nakł. M. Radziwiłł, 1563*. <http://bibliepolskie.pl/przeklady.php?tid=2> (dostęp 4.02.2025).
- Biblia EIB (2016) – *BIBLIA to jest Pismo Święte Starego i Nowego Przymierza – przekład dosłowny*. Przekład z języka hebrajskiego, aramejskiego i greckiego. Poznań: Ewangeliczny Instytut Biblijny, 2018. <http://bibliepolskie.pl/przeklady.php?tid=12> (dostęp 4.02.2025).
- Biblia gdańska* (1881) – *Nowy Testament Pana naszego Jezusa Chrystusa z języka greckiego na nowo przełożony z tłumaczeniem polskim z roku 1632 porównany*. Wiedeń: Brytańskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne. Warszawa: U Adolfa Kantora, 1881. <http://bibliepolskie.pl/przeklady.php?tid=23> (dostęp 4.02.2025).
- Biblia gdańska* (2017) – *Uwspółcześniona Biblia Gdańska. Pismo Święte. Stary i Nowy Testament. Pilnie wiernie przetłumaczone z 1632 roku z języka greckiego i hebrajskiego na język polski, z uwspółcześnioną gramatyką i uaktualnionym słownictwem*. Toruń: Fundacja Wrota Nadziei, 2017. <http://bibliepolskie.pl/przeklady.php?tid=5> (dostęp 4.02.2025).
- Biblia Tysiąclecia* (wyd. 1) – *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Biblia Tysiąclecia*. Poznań–Warszawa: Wydawnictwo Pallottinum, 1965. <http://bibliepolskie.pl/przeklady.php?tid=6> (dostęp 4.02.2025).
- Biblia Tysiąclecia* (wyd. 5) – *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Biblia Tysiąclecia*. Poznań–Warszawa: Wydawnictwo Pallottinum, 2000. <http://bibliepolskie.pl/przeklady.php?tid=6> (dostęp 4.02.2025).
- Biblia warszawska – Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z języka hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego. Towarzystwo Biblijne w Polsce*. Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce, 1975. <http://bibliepolskie.pl/przeklady.php?tid=7> (dostęp 4.02.2025).
- Biblia warszawsko-praska – Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. „Biblia warszawsko-praska” w przekładzie z języków oryginalnych opracował Kazimierz Romaniuk pierwszy biskup warszawsko-praski*. Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce, 1997. <http://bibliepolskie.pl/przeklady.php?tid=10> (dostęp 4.02.2025).
- Byczewski (1854) – *Psalmi Dawida*. Przekład dosłownie z osnowy jęz. hebr., na jęz. pol. przez Pawła Byczewskiego. Warszawa 1854. <http://bibliepolskie.pl/przeklady.php?tid=152> (dostęp 04.02.2025).
- Cylkow – *Psalmi*. Tłumaczył i objaśnił Dr. J. Cylkow. Warszawa: W drukarni Alexandra Ginsa, 1883. <http://bibliepolskie.pl/przeklady.php?tid=16> (dostęp 4.02.2025).
- Götze (1937) – *Księga Psalmów z uwzględnieniem najlepszych tłumaczeń wydana przez Ks. Bolesława Götze*. Warszawa: Wydawnictwo Religijne B. Götze. <http://bibliepolskie.pl/zteksty.php?txid=27> (dostęp 4.02.25).
- Kruszyński – *Księga Psalmów [Biblia; Liber Psalmorum]*. Przekład z oryginału hebrajskiego, komentarz: ks. dr Józef Kruszyński. Lublin: Drukarnia Narodowa, 1936. <http://bibliepolskie.pl/przeklady.php?tid=47> (dostęp 4.02.2025).
- Przekład toruński* (2023) – *Pismo Święte. Przekład toruński Nowego Przymierza oraz księgi mądrościowe, księgi pięciu megilot i proroków mniejszych*. Toruń: Fundacja Świadome Chrześcijaństwo, 2022. <http://bibliepolskie.pl/przeklady.php?tid=200> (dostęp 4.02.2025).

- Psałterz floriański* – *Psałterz floriański. Transkrypcja IJP PAN [BP]*. Tekst opracowany na podstawie „Korpusu tekstów staropolskich do roku 1500” udostępnionego przez Instytut Języka Polskiego Polskiej Akademii Nauk w Krakowie. <http://bibliepolskie.pl/przeklady.php?tid=40> (dostęp 4.02.2025).
- Psałterz puławski* – *Tekst Psałterza na stronach BibliePolskie.pl*. Tekst opracowany na podstawie „Korpusu tekstów staropolskich do roku 1500” udostępnionego przez Instytut Języka Polskiego Polskiej Akademii Nauk w Krakowie. Wersja tekstu z kwietnia 2007. Transkrypcja na podstawie Rkps Biblioteka XX Czartoryskich w Krakowie nr 1269. <http://bibliepolskie.pl/przeklady.php?tid=39> (dostęp 4.02.2025).
- Szeruda – *Księga Psalmów*: z języka hebrajskiego na nowo przełożona i z tłumaczeniem polskim z 1632 r. porównana. Przeł. Ks. Jan Szeruda. Warszawa: Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, 1937. <http://bibliepolskie.pl/przeklady.php?tid=49> (dostęp 4.02.2025).
- Śląskie Towarzystwo Biblijne – *Nowa Biblia Gdańska*. Ustroń: Wydawnictwo Szaron, 2012. <http://bibliepolskie.pl/przeklady.php?tid=13> (dostęp 4.02.2025).
- Wujek (1923) – *Nowy Pana naszego Jezusa Chrystusa Testament. Z łacińskiego na język polski przełożony przez Ks. Jakóba Wujka*. Dosłowny przedruk z autentycznej edycji Krakowskiej z r. 1599 potwierdzonej przez Ś. Stolicę Apostolską i J. W. Dunina, Arcybiskupa Gnieźnieńskiego i Poznańskiego. Z kilkoma odmiennymi wyrazami sprostowanymi według oryginału greckiego a u dołu stronnicy umieszczonemi. Warszawa: Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, 1923. <http://bibliepolskie.pl/przeklady.php?tid=4> (dostęp 4.02.2025).

Źródła inne

- Biblia Ekumeniczna to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z księgami deuterokanonicznymi. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych* (2018). Red. J. Betlejko. Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce.
- Biblia Hebraica* (1962). Red. R. Kittel. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt (cytowana w przypisie 12. jako BHK).
- De profundis clamavi ad te, Domine*. <https://hozana.org/pl/modlitwa/za-zmarlych/de-profundis> (dostęp 27.12.2024).
- Górnicki, Ł. (2007). *Dłaczegom jest od Kastilionia różny*. W: Balcerzan, E., Rajewska, E. (2007). *Pisarze polscy o sztuce przekładu 1440–2005. Antologia*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Kochanowski, J. (1982). *Psałterz Dawidów*. Oprac. J. Woronczak. Wrocław: Państwowy Instytut Wydawniczy: 392–395.
- Księga Psalmów* (1937). Tłum. L. Staff. Tekst przejrzał ks. J. Archutowski. Warszawa: Verbum.
- Miłosz, Cz. (2014). *Księgi biblijne. Przekłady z języka greckiego i hebrajskiego. Księga Psalmów, Księga Hioba, Księga Pięciu Megilot, Księga Mądrości, Ewangelia według Marka, Apokalipsa*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Petrycy z Pilzna, S. (2007). *Cudzem w swoje obrócił*. W: Balcerzan, E., Rajewska E. (2007). *Pisarze polscy o sztuce przekładu 1440–2005. Antologia*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Pismo Święte. Przekład toruński Nowego Przymierza i Księga Psalmów* (2023). Toruń: Fundacja Świątode Chrześcijaństwo.
- Psalm 130* (2024). Tłum. Cz. Miłosz; <http://hamlet.edu.pl/psalmy> (dostęp 24.12.2024).
- Sadzik, J. ks. (2014). *O psalmach*. W: Miłosz, Cz. (2014), *Księgi biblijne*. Kraków: Wydawnictwo Literackie: 9–36.
- Sęp Szarzyński, M. (2025). *Pieśń IV (Psalmu CXXVI paraphrasis)*; <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/piesn-iv-psalmu-cxxvi-paraphrasis.html> (dostęp 7.01 2025).
- Słownik języka polskiego*. T. 1: A–K (1992). Red. M. Szymczak. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Słownik języka polskiego. T. 2: *L–P* (1992). Red. M. Szymczak. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Wielka ilustrowana encyklopedia powszechna (1995). T. 12: *Optymaci do Polowanie*. Kraków: Wydawnictwo „Gutenberga”. Poznań: Wydawnictwo „Kurpisz” (reprint).

Opracowania

Balcerzan, E. (1968). Poetyka przekładu artystycznego. *Nurt*, 8: 23–26.

Balcerzan, E., Rajewska E. (2007). *Pisarze polscy o sztuce przekładu 1440–2005. Antologia*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Bednarczyk, A. (2011). *Problemy archaizacji w przekładzie*. W: *Historyczne oblicza przekładu*. P. Fast, A. Car, W.M. Osadnik (Red.). Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”: 63–76.

Bednarczyk, A. (2014). Co jest oryginałem i czym jest tłumaczenie? *Teksty Drugie*, 4: 339–356.

Bieńkowska, E. (2005). Miłosz i psalmy. *Zeszyty Literackie*, 1: 71–77.

Brandstaetter, R. (2010). *Psalterz*. Kraków: Wydawnictwo M.

Dybel, P. (1983). Miłosza przekład „Księgi Psalmów”. *Nowe Książki*, 11: 87–88.

Felski, W. ks. (2008). *Biblijne przekłady Czesława Miłosza. Studium filologiczno-egzegetyczne*. Pelplin: Bernardinum.

Frankowski, J. (1984). Biblijne przekłady Miłosza. *Więź*, 1: 35–55.

Jarzyńska, K. (2010). Miłosz biblijny oczami teologa. *Teksty Drugie*, 3: 93–103.

Kaczorowska, M. (2011). Czesława Miłosza koncepcja przekładu tekstów biblijnych. Rekonstrukcja. *Przekładaniec*, 25: 344–357.

Kempfi, A. (1982). O Miłoszowym tłumaczeniu psalterza i sprawie nowoczesnego polskiego języka sakralnego. *Kalendarz Ewangelicki (Zwiastun)*: 249–258.

Kielar, B. (1988). *Tłumaczenie i koncepcje translatoryczne*. Wrocław: Ossolineum.

Küchmeister, M. (1981). Do Miłoszowego przekładu Księgi Psalmów przyczynek. *Poezja*, 7: 62–70.

Legeżyńska, A. (1999). *Tłumacz i jego kompetencja autorskie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Marko, A. (2016–2017). Historia jednej pomyłki. Docieranie do znaczenia tekstu *Psalmu 130* w Psalterzu floriańskim. *Kwartalnik Językoznawczy*, 4/2016 (28)–1/2017(29): 43–69.

Nowak, Z.J. (1987). Czesław Miłosz jako tłumacz Biblii. *Przegląd Humanistyczny*, 7–8: 1–14.

Piela, M. (2005). Czesław Miłosz jako tłumacz Biblii hebrajskiej. *Studia Judaica*, 1–2: 213–239.

Piela, M. (2024). Skąd rozbieżności znaczeniowe pomiędzy przekładami Biblii hebrajskiej? *Między Oryginałem a Przekładem*, 4(66): 53–85.

Salij, J. (1981). O biblijnych przekładach Czesława Miłosza, „Więź”, 3: 77–85.

Strużyńska, A. (2024). *Psalm 130 – interpretacja*. https://poezja.org/wz/interpretacja/6739/Psalm_130 (dostęp 26.12.2024).

Ziomek, J. (1975). Kto mówi? *Teksty*, 6: 44–55.

Ziomek, J. (1987). *Literatura odrodzenia*. Warszawa: PWN.

Competing interests: The author declares that he has no competing interests.