

Jerzy Brzozowski

ORCID: 0000-0002-0872-9408
Szkoła Główna Mikołaja Kopernika

Dlaczego Psalmy w przekładach Miłosza i Brandstaettera nie weszły do liturgii?

**Why Were the Psalms in the Translations by
Miłosz and Brandstaetter Not Included in the
Liturgy?**

Abstrakt

Artykuł skupia się na analizie wersologicznej (przekład Brandstaettera) oraz teologicznej (przekład Miłosza). Na przykładzie różnic, zwłaszcza w przekładzie Psalmu 7, autor stawia tezę, iż polski noblista przyjmuje optykę – rozpowszechnioną w części środowisk katolickich – że w wypadku Starego Testamentu, i tym samym Psalmów, priorytet mają zarówno warianty masoreckie tekstu, jak i judaistyczna tradycja interpretacyjna, co oddala go od wersji przyjętej w Biblii Tysiąclecia i w Breviarzu. Autor artykułu próbuje wykazać, że ten kierunek interpretacji nie jest uzasadniony ani przez historię tekstów – gdyż psalmy w epoce Jezusa i wczesnego chrześcijaństwa stanowiły „wspólną własność” Żydów i chrześcijan – ani przez współczesną teorię przekładu. Kolejnym argumentem za odrzuceniem przekładu Miłosza w ewentualnym użyciu liturgicznym jest jego tendencja do archaizowania języka, rażąca już w okresie powstania jego przekładu. Na tle obu analizowanych tłumaczeń autor wskazuje na zalety brewiarzowego przekładu Skwarnickiego i Galińskiego.

Słowa kluczowe: przekład psalmów, Czesław Miłosz, Roman Brandstaetter, użytek liturgiczny

Abstract

This article focuses on a verseological analysis of Brandstaetter's psalm translation and a theological analysis of Miłosz's translation. By showing the differences in the translations of Psalm 7 in particular, the author puts forth the thesis that Miłosz adopts the view, widespread in some Catholic circles, that in the case of the Old Testament and the Psalms, priority should be given to the Masoretic text variants and the Jewish interpretative tradition. This view distances the translation from those adopted in the Millennium Bible and the Breviary. The author aims to demonstrate that this interpretation is not justified by either the history of the texts, as the Psalms were the «common property» of Jews and Christians in the era of Jesus and early Christianity, or by contemporary translation theory. Another argument against using Miłosz's translation in liturgy is its tendency to make the language archaic, a criticism that was raised when the translation was created. Against the background of the two analyzed translations, the author points out the advantages of the Breviary translation by Skwarnicki and Galiński.

Keywords: Psalms translation, Czesław Miłosz, Roman Brandstaetter, liturgical use

Le langage qui travaille dans la Bible n'est ni parlé ni écrit, mais oral. C'est à partir de cette donnée qu'on reprendra les problèmes linguistiques et translinguistiques de la Bible¹.

Henri Meschonnic

Tytuł niniejszego artykułu nie powinien być niespodzianką: w wypadku Miłosza mowa przecież o najwybitniejszym polskim poecie drugiej połowy XX wieku, jego przekłady biblijne do dziś zresztą mają swoich zwolenników, głównie wśród polonistów. Wcześniej jednak, gdy po ostrej krytyce przekładu Księgi Psalmów w pierwszym wydaniu Biblii Tysiąclecia stało się jasne, że pracę tę trzeba *de facto* wykonać na nowo, wybór redakcji naukowej padł na Romana Brandstaettera.

Oficjalne zaproszenie Romana Brandstaettera do współpracy przy tłumaczeniu ksiąg starotestamentowych BT wydawało się czymś oczywistym: urodził się w rodzinie żydowskiej, dla której hebrajski był podstawowym językiem, polskiego uczył się jako dziecko na Biblii Wujka... Z czasem uzyskał doktorat z polonistyki, przeszedł na katolicyzm i uzyskał dużą renomę jako prozaik i poeta.

1 Henri Meschonnic, *Pour la poétique II. Epistémologie de l'écriture, poétique de la traduction* (Paris: Gallimard, 1973), 341. „Język, który działa w Biblii, to nie język kolokwialny czy też pisany, to język ustny. Od tego trzeba wyjść, gdy dyskutuje się o językowych czy transjęzykowych problemach Biblii” (tłum. J.B.)

Dlaczego Psalmy w przekładach Miłosza i Brandstaettera nie weszły do liturgii?

Jak podaje Rajmund Pietkiewicz², Brandstaetter złożył tłumaczenie Księgi Psalmów w lipcu 1967, jednakże recenzja ks. dr hab. Lecha Stachowiaka, najlepszego wówczas w Polsce znawcy języków hebrajskiego i aramejskiego oraz znakomitego biblisty, zawierała sporo uwag krytycznych. W październiku 1968 redakcja naukowa postanowiła uzależnić włączenie tego tłumaczenia do drugiego wydania Biblii Tysiąclecia od spełnienia dziewięciu warunków, m.in.:

- przyjęcie całej recenzji naukowej ks. Stachowiaka,
 - poprawienie wszędzie strofiki ściśle według wydania Kittela,
 - uściślenie wszędzie użycia imion Bożych,
 - ponowna kontrola tekstu w świetle osiągnięć krytyki tekstu – zob. Kittel,
 - przy wprowadzaniu poprawek uwzględnienie sensu teologicznego,
- a lista warunków kończyła się zdaniem: „wszystkie niedopatrzenia, które będzie musiała przeprowadzić [sic!] redakcja, będą dokonane na koszt autora...”³.

Brandstaetter poczuł się dotknięty obcesowym tonem korespondencji:

Ponieważ treść i forma owych kategorycznych warunków, niedopuszczających tłumacza do jakiegokolwiek dyskusji z wysuniętymi żądaniami – często niesłusznymi i bezpodstawnymi – nie odpowiadają moim wyobrażeniom o stosunkach między wydawnictwem a pisarzem, uprzejmie donoszę, że rezygnuję z dalszej współpracy⁴.

Z prawnego punktu widzenia całkowitą rację miał pisarz: recenzja Stachowiaka była spóźniona o przeszło pół roku. Z wieloletniego doświadczenia wiem, że tak apodyktyczny ton korespondencji i zlekceważenie pewnych standardowych procedur pracy redakcyjnej to rzecz niebywała, niepraktykowana w środowisku ludzi pióra. Skądinąd chronologia wydarzeń wskazuje wyraźnie, że ks. Stachowiak był w tym czasie bardziej zajęty swoim kolokwium habilitacyjnym i przejmowaniem katedry biblistyki KUL niż pracą nad BT. Wyglądałoby więc na pierwszy rzut oka, że główna przyczyna fiaska polegała na nieumiejętności komunikacji ze strony redakcji⁵.

2 Rajmund Pietkiewicz, *Biblia Polonorum. Historia Biblii w języku polskim*, t. V: *Biblia Tysiąclecia (1965–2015)* (Poznań: Pallottinum, 2015), 187–188.

3 *Ibidem*, 187.

4 *Ibidem*, 188.

5 Zaskakujące na tle tego incydentu może się jednak wydawać, iż lektura listów o. Augustyna Jankowskiego OSB zgromadzonych w [dotąd nieopracowanym – J.B.] archiwum Opactwa w Tyńcu pozostawia inne wrażenie: jego odpowiedzi na różne propozycje

Z drugiej jednak strony, jak wynika z listu ks. Granatowicza, dyrektora Pallottinum, cytowanego przez ks. prof. Pietkiewicza⁶, autor zdawał sobie sprawę, że wydrukowane w tzw. międzyczasie w Pallottinum tłumaczenie zawiera sporo „licencji poetyckich” i w wypadku publikacji w Biblii Tysiąclecia musiałoby być zmienione; mimo to perswazuje ks. Granatowicza, wzywające tłumacza do „spokojnej dyskusji”, nie przyniosły skutku i po wielomiesięcznej wymianie korespondencji strony nie doszły do porozumienia.

Dlaczego doszło do tego pożałowania godnego finału? Dziś jednoznacznie ocenić tego nie sposób, zwłaszcza że, jak pisze ks. prof. Pietkiewicz⁷, wzmiankowana szczegółowa recenzja ks. Stachowiaka nie zachowała się, co nie wystawia dobrego świadectwa ówczesnej redakcji wydawnictwa Pallottinum. Na podstawie przytoczonych powyżej konkluzji można jednak spróbować odtworzyć co najmniej kilka punktów spornych, zaczynając od kwestii pozornie błażej, lecz zarówno dla poety, jak dla redakcji bardzo ważnej, a było nią „poprawienie strofiki”. Szcącowny werset biblijny ma swój specyficzny rytm, stosowny do śpiewu liturgicznego, a w tradycji chrześcijańskiej dostosowany szczególnie do recytacji chórowej⁸, pozbawionej intonacyjnej ekspresji, a dla osób spoza kręgu monastycznego pozornie monotonnej. Brandstaetter w swoim wydaniu *Psałterza* wyraźnie hołduje ekspresywnej segmentacji wiersza, co można prześledzić na poniższych przykładach⁹, zestawionych z wersją brewiarzową Skwarnickiego i Galińskiego, zbieżną z *Monastyczną*

„zmian i poprawek” w Biblii Tysiąclecia są zawsze grzeczne, życzliwe, choć nieodmienne merytoryczne i asertywne. Daje też do myślenia fragment listu o. Augustyna do nieustalonego adresata (księdza) z 13 grudnia 1981: „Proszę także i o tym pamiętać, że redaktor naukowy to nie jest dyktator: ostatnie słowo należy do tłumacza. Ja mogę ingerować tylko tam, gdzie przekład jest jawnie błędny”. Od zdarzeń z roku 1968 minęło wtedy 13 lat: może to gorzkie doświadczenie zmieniło coś w podejściu redaktora naczelnego do tłumaczy?

6 Pietkiewicz, *Biblia Polonorum*, 188.

7 *Ibidem*, 188.

8 Rozumiał to dobrze Marek Skwarnicki, autor literackiego opracowania wersji przyjętej w Breviarzu: „w pracy przyświecał mi głównie cel użytkowy, liturgiczny przekładu, co wymagało w wielu wypadkach rezygnowania z poetyckich swobód w traktowaniu oryginału bądź przystosowania składni i rytmu do wymogów śpiewu i recytacji”. Zob. Marek Skwarnicki, „Od tłumaczy”, w *Psalmy i kantyki. Układ według liturgii godzin* (Kraków: Znak, 1975), 8.

9 Wszystkie przykłady podaję za wydaniem: *Psałterz*, przeł. z hebrajskiego Roman Brandstaetter. Układ Psalmów według porządku Nowego Breviarza Rzymskiego (Warszawa: Pax, 1971). Na s. 4 tego wydania widnieje adnotacja: „Pierwsze wydanie, Poznań (Pallottinum) 1968 [...] Przekład poza nielicznymi poprawkami stylistycznymi nie uległ zmianie”.

Dlaczego Psalmy w przekładach Miłosza i Brandstaettera nie weszły do liturgii?

*liturgią godzin benedyktynów polskich*¹⁰. W pierwszej kolejności cytuję zawsze wersję Brandstaettera, przyjmującego numerację wersów za Biblią Hebrajską, następnie wersję brewiarzową:

Psalm 10, 9–10 [29–31]:

Czyha po zagrodach, z zasadzki godzi w niewinnego,
A oczy jego śledzą nieszczęśnika.
Czai się w kryjówce, jak lew w zaroślach,
aby porwać biedaka,
i sieć na niego narzuca,
a ten kuli się,
schyla,
aż w końcu nieszczęsny wpada w jego szpony.

Czai się w zasadzkach przy drogach+
i zabija niewinnego z ukrycia,*
oczy jego wypatrują biedaka.
Zasadza się w kryjówkach jak lew w jaskini,+
Czai się, by porwać ubogiego,*
Porywa go i wciąga w swoje sieci.
Chyli się przyczajony,*
Od jego ciosu pada ubogi.

Psalm 68, 20–21

Błogosławiony Pan, który codziennie nas dźwiga,
Bóg, nasz zbawca.
Bóg jest Bogiem naszego zbawienia,
On, Pan nasz,
Jest także naszą ucieczką od śmierci.

Pan przez wszystkie dni niech będzie błogosławiony,*
Bóg, który nas dźwiga co dzień, zbawienie nasze!
Bóg nasz jest Bogiem, który wyzwala.*
Pan ratuje nas od śmierci.

10 *Monastyczna liturgia godzin. Zakony Benedyktyńskie w Polsce* (Rzym: Tipografia Poliglotta Vaticana, 1985). Notabene: tekst został oparty zasadniczo, z drobnymi zmianami, głównie szyku, na wspomnianym powyżej przekładzie Marka Skwarnickiego i Placyda Galińskiego OSB, którzy nie zaznaczają jednak pauz oddechowych (*). Oba te wydania zachowują identyczną segmentację tekstu, zgodną z *Biblia Hebraica Stuttgartensia* II (Stuttgart: 1969). Spośród polskich przekładów żydowskich podobną segmentację zachowuje tłumaczenie Izaaka Cyłkowa, za którym podążał Czesław Miłosz.

Psalm 98, 4–6

Wołaj głośno na chwałę Pana, cała ziemia,
uderzcie gromką pieśnią,
radujcie się,
grajcie,
grajcie Panu na cytrze,
na cytrze i dźwięcznej harfie,
na trąbach i dźwięcznych puzonach,
głośno wołajcie przed królem,
przed Panem.

Wołaj z radości na cześć Pana, cała ziemia,*
Cieszcie się, weselcie i grajcie.
Śpiewajcie Panu przy wtórze cytry,*
Przy wtórze cytry i przy dźwięku harfy.
Przy trąbach i przy dźwięku rogu*
Na oczach Pana, Króla się radujcie.

Ekspresywna segmentacja wersów u Brandstaettera jest w powyższych przykładach tak oczywista, że nasuwa się podejrzenie, iż tłumacz nawiązuje do form własnej poezji – takie jego wiersze, jak *Biblio, ojczyzno moja* czy *Na granicy czasu*, skądinąd piękne, zdradzają jednoznaczne podobieństwo organizacji stroficznej z powyższymi przykładami. Szczególnie znamienne jest przypadek Psalmu 98, w którym dzięki parokrotnemu „złamaniu” wersetu pojawia się element instrumentacji zgłoskowej – asonans na „e”, przenoszący nas już w zupełnie inny system wiersza. W tym ostatnim psalmie pojawia się jeszcze jeden zaskakujący element – skąd wzięły się w starożytnej Judei czy Galilei „dźwięczne puzony”? Nie jest to jedyny (świadomy?) anachronizm, gdy mowa o instrumentach muzycznych – podobnie jest w Psalmie 33, gdzie czytamy: „grajcie mu na dziesięciostrunnej lutni” (w *Brewiarzu* mamy harfę, u Cyłkowa¹¹ lirę dziesięciostrunną...); dodatkowo zakończenie tego psalmu, dzięki kolejnemu „złamaniu” wersu, kończy się rymem:

Niechaj miłosierdzie Twoje, Panie, trwa nad nami,
Równe ufności,
Którą w Tobie pokładamy.

Czytając powyższe przykłady, łatwiej nam dziś zrozumieć zniecierpliwienie i usztywnienie warunków negocjacyjnych ze strony redaktorów

11 Zob. *Psalm*y, tłum. Izaak Cyłkow (Warszawa: w drukarni Alexandra Ginsa, 1883. Reprint (Kraków–Budapeszt: Wydawnictwo Austeria, 2008). Dalej: Cyłkow.

Dlaczego Psalmy w przekładach Miłosza i Brandstaettera nie weszły do liturgii?

drugiego wydania Biblii Tysiąclecia wobec niechętnego do ustępstw poety: mając w pamięci druzgocącą krytykę Księgi Psalmów z wydania pierwszego, mogli spodziewać się równie dosadnej krytyki, tyle że z innych zgoła powodów: mówiąc kolokwialnie, z deszczu pod rynnę. Warta przytoczenia jest opinia ojca Augustyna Jankowskiego, zawarta w krótkiej recenzji „Rytmizowanego Psalterza” ks. Józefa Pawlaka, która zdradza negatywne emocje (Psalmy z estrady...) mimo upływu 25 lat:

Sam pomyśl z pewnością zasługuje na uznanie, choć jego założenie nie jest bezwzględnie pewne: poezji hebrajskiej – jak mówią specjaliści, zwłaszcza Żydzi – i tak nie da się adekwatnie oddać przez naszą rytmizację. W tych warunkach wyjścia są dwa : bądź wierny przekład [przesadnie określany przez Autora jako ‘filologiczny’, bo jest on przede wszystkim – teologiczny] z zachowaniem pewnej rytmizacji, która nie zniekształci sensu, bądź przekład w pełni poetycki [Brandstaetter, Miłosz], który nadaje się na estradę, ale nie do kościoła – i to z wielu względów¹².

Ojciec Augustyn w podobny i równie niechętny sposób traktuje psalmy Brandstaettera i Miłosza, choć przypadek tłumaczenia *Księgi Psalmów* autorstwa Czesława Miłosza, wydanych w roku 1979, rok po inauguracji pontyfikatu Jana Pawła II i rok przed przyznaniem poecie Nagrody Nobla, jest jednak inny, co unaocznę poniżej. Tłumaczenie inspirowane przez ks. Józefa Sadzika SAC, odpowiedzialnego za druk Mszału ołtarzowego, oficjalnie nie było pomyślane jako kandydujące do użytku liturgicznego, przeczą temu jednak pewne passusy wstępu ks. Sadzika, krytykującego w ślad za Miłoszem „żargon inteligencko-dziennikarski [który] wdziera się w przekłady liturgiczne”¹³, czy też fragment listu do Marii Czapskiej z roku 1970:

Gdybym przypuszczał, że Miłosz interesuje się odnową liturgiczną, starałbym się przekonać Księdza Prymasa, z którym w tych sprawach widywałem się często, o celowości utworzenia komisji literackiej na emigracji, czy o powierzeniu przekładów bezpośrednio Miłoszowi¹⁴.

12 Fragment listu do nieustalonego adresata z 22 lipca 1995, zob. Archiwum o. Augustyna Jankowskiego.

13 Ks. Józef Sadzik SAC, „O Psalmach”, w *Księga Psalmów*, tłum. z hebrajskiego Czesław Miłosz, wyd. 2 (Paris: Editions du Dialogue, 1982), 42.

14 Ela Skoczek, *Maria Czapska. Niedoceniona siostra malarza*, http://jozefczapski.pl/maria-czapska-niedoceniona-siostra-malarza/?_gl=1*2hqftd*_ga*MTk4MzkwODk0Mi4xNzM5ODIxMDgx*_ga_629PPLW0TS*MTczOTgyMTA4MS4xLjAuMTczOTgyMTA4MS42MC4wLjA (dostęp: 17.02.2025).

Wypada dziś przyznać, że takie było wówczas oczekiwanie wielu wpływowych środowisk katolickich, niezadowolonych z nowych tekstów liturgicznych: „teksty niezręczne, przeważnie odarte z piękna”¹⁵. Jeszcze w roku 1985, kiedy niżej podpisany był tłumaczem w polskiej redakcji *L'Osservatore Romano* i szef redakcji wręczył mnie i Stefanowi Frankiewiczowi egzemplarze drugiego wydania przekładu Miłosza, uznaliśmy wszyscy, że jest to tłumaczenie wzorcowe i obowiązujące. Przekonanie to trwało... około dwóch tygodni, w końcu red. Frankiewicz stwierdził ze smutkiem: „brak temu przekładowi *sentire cum Ecclesia*”.

To zdanie będzie w istocie punktem wyjścia do dalszej części niniejszego artykułu. Poniżej chciałbym zestawić fragmenty wybranych psalmów w tłumaczeniach Miłosza, Brandstaettera i w powszechnie dziś przyjętej wersji brewiarzowej, posiłkując się odwołaniami do kilkunastu innych wersji, głównie Wulgaty i katolickich tłumaczeń obcojęzycznych, lecz również żydowskich. Powodem sięgnięcia do nich jest w pierwszym rzędzie fakt, że Miłosz deklaruje Izaaka Cyłkowa jako swojego poprzednika i przewodnika: „Cyłkow stara się zachować kolejność słów oryginału [...] jego następca nie może nie odwoływać się stale do jego rozwiązań”¹⁶. Być może w latach 70. XX wieku, w epoce entuzjazmu ekumenicznego, nie było oczywiste, że ów bliski dialog z Cyłkowem oddala Miłosza od możliwości wykorzystania jego przekładu w Kościele – postulat „*sentire cum Ecclesia*”, współbrzmienia z nauką Kościoła, był mu najwyraźniej obcy, jak spróbuję wskazać poniżej, zaczynając od Psalmu 2,11 – wersje Miłosza figurować będą zawsze na pierwszym miejscu:

Służcie Panu w bojażni i drząc radujcie się Nim.

Brewiarz:

Służcie Panu z bojaźnią, z drżeniem całujcie Mu stopy,

La Bible de Jérusalem:

Servez Yahve avec crainte, baisez ses pieds avec tremblement,

Brandstaetter:

Służcie Panu w bojażni i wołajcie z drżeniem ku Jego chwale!

15 Sadzik, „O Psalmach”.

16 Czesław Miłosz, „Przedmowa tłumacza”, w *Księga Psalmów*, 46. Obszerniejsze przedstawienie założeń teoretycznych przekładu Miłosza znajdzie czytelnik w moim artykule „Poezja czy antypoezja”, *Między Oryginałem a Przekładem* 1 (2019): 9–28.

Fraza „drząc radujcie się Nim” u Miłosza wyraźnie kontrastuje z pozostałymi przekładami – nie tylko z Breviarzem i Biblią jerozolimską, identycznie akcentującymi wezwanie do uniżenia, wręcz upokorzenia się wobec majestatu Boga, ale również z Brandstaetterem, którego wersja – dopuszczalna, gdyż skażony tekst oryginalny daje możliwość takiej interpretacji¹⁷ – być może bliższa jest współczesnej wrażliwości, ale też daleka od skracania dystansu z Najwyższym. Również Cyłkow (deklarowany przewodnik Miłosza), pisząc: „Służcie Bogu w bojaźni, a radujcie się w skrusze”, akcentuje uległość, nie bliskość wobec Boga. Jeżeli Miłosz zdecydował się na swoją wersję po konsultacji z Septuagintą¹⁸ lub z Wulgatą (co, jak zaświadcza w cytowanym wyżej wstępie ks. Sadzik, było też jego zwyczajem), to celownik „ei” użyty w frazie „exsultate ei cum tremore” wyklucza tłumaczenie „radujcie się Nim”. Tak będzie... kiedyś, w kontekście eschatologicznym, lecz kontekst zakończenia mesjańskiego Psalmu 2 (wersy 10–12) jest wyraźnie doczesny („królowie, zrozumcie, nauczcie się, sędziowie ziemi”). Podsumowując: Miłosz już na początku swojego Psalterza dystansuje się od wszystkich uznanych przekładów, stawiając na obraz poetycko piękny, lecz teologicznie (i filologicznie) nieuprawniony.

Podobne wątpliwości co do relacji człowieka z bogiem budzi Psalm 4, wers 2., w którym czytamy:

Miłosz

Kiedy wołam, wysłuchaj mnie, Boże prawości mojej! Ty z ucisku na prze-
stwór mnie wywiodłeś.

Breviarz:

Kiedy Cię wzywam, odpowiedz mi Boże, który wymierzasz mi sprawied-
liwość. Tyś mnie wydzwignął z utrapienia,

Brandstaetter:

Gdy wołam, odpowiedz mi, Boże świadczący mi sprawiedliwość, z ucisku
wyprowadziłeś mnie na przestronne miejsce,

Cyłkow:

Na wezwanie moje, odpowiedz mi Panie słuszności mojej, w niedoli roz-
przestrzeniłeś mi...

17 Por. przypis w Biblii Tysiąclecia V: „Tekst skażony, różnie poprawiany [...] Inni tłumaczą: «z radością Mu śpiewajcie i z drżeniem składajcie Mu hołdy»”.

18 W wersji Popowskiego czytamy: „z drżeniem i radością Go wysławiajcie”.

Fraza „Boże prawości mojej” akcentuje atrybut osoby mówiącego, nie zaś sytuacji, w której się on znalazł. Jak pisze rabin Pecaric w swoim najnowszym przekładzie Psalmów, fraza ta w dosłownym tłumaczeniu brzmiałaby „Boże mojej sprawiedliwości”, sam jednak przełożył ją: „Boże, który sprawiedliwie postępujesz ze mną”¹⁹. Można więc w tym konkretnym miejscu przyznać rację prof. Markowi Pielu, który krytykuje u Miłosza tendencję do dosłowności: „polskie są wyrazy, ale hebrajska jest składnia, frazeologia, semantyka”²⁰. W zestawieniu kolejnych wersji może budzić uśmiech lapsus językowy u zacnego rabina Cyłkowa, co rzutuje też chyba na pierwszą część wersu (język polski nie był dla niego językiem ojczystym); ale znacznie ważniejszy jest przypis Cyłkowa do tego wersu: „Wieszcz stwierdza przede wszystkim słuszność swojej sprawy, na którą się w całym psalmie powołuje”²¹. Miłosz, idąc połowicznie, lecz nie do końca za swoim mentorem, pozwala sobie na teologiczną nonszalanecję: bo przecież król Dawid, w konflikcie z Absalomem mający słuszność, nie zawsze zachowywał się w sposób prawy. Być może najrzęczniejszemu tłumaczowi tzw. Biblii Poznańskiej: „Boże, sprawiedliwości moja” – co dość czytelnie znaczy, że sprawiedliwość jest atrybutem boskim, u d z i e l a n y m człowiekowi.

Kolejny przykład poetycko piękny, ale mocno wątpliwy teologicznie znajdziemy w Psalmie 65, wersy 3. i 4.:

Miłosz:

Który słuchasz modlitwy,* do Ciebie każdy śmiertelny przychodzi.
Sprawy grzeszne wzięły górę nade mną,* ale nasze występkę Ty odpuścisz.

Brewiarz:

Do Ciebie, który próśb wysłuchujesz,*
wszelki śmiertelnik przychodzi, wyznając swoje grzechy.
Przygniatają nas nasze winy,* a Ty je odpuszczasz²².

19 *Księga Psalmów*, tłum., wstęp i wybór komentarzy rabin Sacha Pecaric (Kraków: Stowarzyszenie Pardes, 2022), 48. Dalej: Pecaric.

20 Marek Piel, „Czesław Miłosz jako tłumacz Biblii hebrajskiej”, *Studia Judaica* 8, 1-2(15-16) (2005): 214.

21 Cyłkow, 21.

22 W tym psalmie wersje Skwarnickiego i *Monastycznej liturgii godzin* różnią się nieco bardziej. U Skwarnickiego czytamy: „Do Ciebie, który próśb wysłuchujesz, wszelki śmiertelnik przychodzi, wyznając swe nieprawości. Przygniatają nas nasze winy, a Ty je odpuszczasz”.

Dlaczego Psalmy w przekładach Miłosza i Brandstaettera nie weszły do liturgii?

Brandstaetter:

Do Ciebie, który słuchasz naszych modlitw,
Przychodzi każdy człowiek
Z wyznaniem swoich win.
Nasze grzechy nas przygniatają,
Ale Ty je wymażesz.

King James Version²³:

O Thou that hearest prayer, unto Thee shall all flesh come.
Iniquities prevail against me; as for our transgressions, Thou shalt purge them away.

Cylkow:

Który słuchasz modlitwy, do Ciebie wszelkie ciało przybiega.
Sprawy grzeszne owładnęły mną, występki nasze, Ty odpuściłeś je.

Jakkolwiek Cylkow w wersji 3. zaproponował formułę stylistyczną godną uwagi, w wersji 4. całkowicie zaplątał się w polszczyźnie... W tej sytuacji trudno zrozumieć, czemu Miłosz podąża za nim, kopiując dość niepoważne „sprawy grzeszne” i używając dalej formuły zapożyczonej wedle wszelkiego prawdopodobieństwa z *King James Version*, co w ostatecznym rozrachunku bagatelizuje ciężar naszej winy: grzech bowiem przygniata wierzącego, obojętne, chrześcijanina czy Żyda – gdyż, jak czytamy w *Complete Jewish Bible*²⁴, nasze przewinienia to zbrodnie :

You who listen to prayer,
to you all living creatures come.
When deeds of wickedness overwhelm me,
you will atone for our crimes.

Ostatni przykład, który chciałbym poddać analizie, to werset 5. z Psalmu 7:

Miłosz:

Jeżeli odpłaciłem złem temu, kto ze mną zostawał w pokoju,* choć oszczędziłem moich krzywdzicieli,

23 <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Psalm%2065&version=KJV> (dostęp: 19.02.2025). Można założyć, że *Kings James Version* była pierwszą obcojęzyczną Biblią, po jaką Miłosz sięgał na emigracji w USA.

24 <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Psalm%2065&version=CJB> (dostęp: 19.02.2025).

Brewiarz:

jeśli zło wyrządziłem memu dobroczyńcy* i doszczętnie złupiłem swojego wroga,

Brandstaetter:

Jeżeli przyjacielowi odpłaciłem złem – ja, który ocalałem męża gnębiącego mnie niesłusznie,

Cylkow:

Jeżelim odpłacił przyjacielowi złem, ja co wyzwoliłem prześladowającego mnie niewinnie

Zauważmy, w jakim stopniu wersja z Brewiarza jest brzemienna w skutki – w pozostałych wersjach nie pada słowo „wróg”. Bo wróg w ST to obcy, który zasługuje na zatrąę, to nie to samo, co krzywdziciel, ale „swój”, por. Kpł 19,18: „Nie będziesz szukał pomsty, nie będziesz żywił urazy do synów twego ludu”. Wersja brewiarzowa porzuca interpretacyjną tradycję żydowską – przeciwnikiem (ale nie wrogiem) jest król Saul gnębiący Dawida.

Zarówno Miłosz, jak Brandstaetter idą w ślad za tradycyjną lekturą żydowską: chodzi o Dawida darującego życie Saulowi. Cylkow wprowadzie podaje w przypisach inne możliwe odczytania (w tym Septuaginty i Wulgaty: „jeżelim odwetował płacącemu mi złem”), nawet i to, które jest najbliższe wersji z Brewiarza: „ograbiłem” (za którym optowali Philippon i Raszi)²⁵, jednak zarówno cytowana powyżej *Complete Jewish Bible*, jak nowe tłumaczenie rabina Pecarica nie pozostawia tu żadnych wątpliwości, ten ostatni dodaje nawet w przypisie, że uznawany dotąd za nieznanego Kusz Beniaminita to sam król Saul²⁶. Na tym tle wersja brewiarzowa – a wraz z nią Biblia Tysiąclecia, przyjmująca konsekwentnie od drugiego wydania podobną wersję - oznacza rewolucyjną wręcz zmianę, wprowadzając wyraźny rys nowotestamentowy²⁷.

25 Cylkow, 27.

26 Pecaric, *Księga Psalmów*, 63.

27 Efekt ten zaskakująco gubi się w Biblii Poznańskiej, która wybiera drogą pośrednią: „jeślim [...] ograbił tego, kto niesłusznie mnie dręczy”; jednakże KUL-owskie tłumaczenie ks. Stanisława Łacha podaje podobnie jak w Brewiarzu: „jeśli ograbiłem bez powodu mego wroga”.

Wersja brewiarzowa oznacza również zerwanie z lekcją *La Bible de Jérusalem*, która inspirowała przekład tego psalmu w pierwszym wydaniu Biblii Tysiąclecia:

Le principe du talion, cf. Ex 21, 25+, voulait que l'on rendît le bien pour le bien et le mal pour le mal. Il ne faut pas édulcorer le texte comme les versions qui traduisent « rendu le mal à qui me le faisait » ou comprendre (d'après l'araméen) : « dépouillé (mon oppresseur) ». On n'est pas encore à la morale évangélique, Mt 5, 38 s²⁸.

Nie należy... a jednak o. Jankowski i ks. Stachowiak poszli za tekstem targumicznym (dobrze znanym zarówno Żydom, jak pierwszym chrześcijanom) kosztem masoreckiego. Jak wyjaśnia na podstawie wydania krytycznego oryginału prof. Marek Piel, różnice w obu tekstach zaszły za sprawą przestawienia spółgłosek²⁹. Nie zmienia to faktu, że tekst w takiej formie był zapewne dobrze znany uczniom Pana Jezusa i generalnie współczesnym im Żydom (być może dla wielu z nich – jedynym znanym³⁰), można też chyba przyjąć, że w przestawieniu spółgłosek trudno mówić o nieświadomym błędzie pisarskim – każdy Żyd znał przecież doskonale historię konfliktu Dawida z Saulem. Zarówno tekst

28 *La Bible de Jérusalem* (Paris: Editions du Cerf, 2008), 964. W tłumaczeniu polskim przypis ten brzmi: Prawo talionu [...] żądało, by oddawać dobrem za dobro, a złem za złe. Nie należy eufemizować tekstu, jak wersje podające „oddadłem złem za złe” [zob. *Wulgata* – J.B.] lub przyjmować (w ślad za aramejskim) „ograbilem (mojego dręczyciela)”. Tu nie ma jeszcze mowy o moralności ewangelicznej, por. Mt 5,38 i nast. [tłum. J.B.]. W ślad za tym nakazem *Biblia Tysiąclecia* 1 przyjęła wersję zgodną z tradycją żydowską: „ja, com ocalił tych, co mnie niesłusznie zwalczałem” – *Biblia jerozolimska* szła tu nawet dalej, porzucając tradycyjną lekturę żydowską: „Si j'ai rendu le mal à mon bienfaiteur, en épargnant sans raison mon oppresseur”, przez co wypowiedź staje się niespójna: jaką szkodę miałby odnieść mój dobrodziej, jeśli niesłusznie oszczędziłem wroga? Co ciekawe, dysonans ten pogłębia najnowsze tłumaczenie francuskie episkopatów frankofońskich (AELF): „Si j'ai causé du tort à mon allié en épargnant son adversaire”. *Complete Jewish Bible* podaje spójnie: „If I paid back evil to him who was at peace with me, when I even spared those who opposed me without cause”, podobnie Pecaric: „jeśli wynagrodziłem złem tych, którzy żyją ze mną w pokoju, ja, który ratowałem moich wrogów bezinteresownie”.

29 Oto wyjaśnienie prof. Piel, za które bardzo Autorowi dziękuję: „Autorzy przypisu w *La Bible de Jérusalem* mają na myśli tzw. Targum, czyli przekład na aramejski, używany przez Żydów. W Targumie wyraz ten jest przełożony tak: „ucisnałem /przycisnałem”. Wg aparatu krytycznego w naukowym wydaniu oryginału hebrajskiego (*Biblia Hebraica*, red. Rudolf Kittel), u podstawy wersji aramejskiej Ps 7,5 leży tekst hebrajski ze spółgłoskami przestawionymi w porównaniu z istniejącym tekstem hebrajskim: Obecnie tekst hebrajski brzmi w Ps 7,5 tak: „wa'achalla” ‘uratowałem / wyrwałem’, natomiast tekst, z którego tłumaczono Targum, być może brzmiał tak: „wa'elchaca” ‘przycisnałem’ (zob. przypis do Ps 7,5 w cytowanym wydaniu Biblii pod redakcją Kittela), co oznacza przestawkę ch-l-c > l-ch-c”.

30 Zob. Anna Świderkówna, *Rozmowy o Biblii* (Warszawa: PWN, 1997), 36.

aramejski, jak *Septuaginta* stanowiły wówczas dobro wspólne Żydów i wywodzących się spośród nich pierwszych chrześcijan.

Dalsze spekulacje o „życiu” tego tekstu, o jego większym czy mniejszym wpływie na młode społeczności chrześcijańskie, ale też generalnie Żydów z pierwszych wieków przed Chrystusem i po Chrystusie nie są w świetle dostępnego stanu badań uprawnione, podobnie jak utopijne oczekiwanie, że odnajdziemy kiedyś jedyny, autentyczny i miarodajny oryginał, który miałby wyjaśnić wszelkie wątpliwości interpretacyjne³¹. Faktem jest, że zespół redakcyjny Biblii Tysiąclecia dokonał tu „przekładu teologicznego” w znaczeniu, o którym pisał Jankowski w liście cytowanym powyżej³². Kolejny fakt jest taki, że nie tylko drogi interpretacyjne Żydów i chrześcijan są tu podzielone, lecz różne wersje przyjmują też tłumaczenia katolickie – oprócz francuskich, masorecką wersję przyjmuje część tłumaczeń na angielski (np. *New Catholic Bible*), ale aramejską *Christian Standard Bible* i *Revised Standard Version Catholic Edition*, a także wpływowe w świecie katolickim wersje hiszpańskie *Reina Valera Actualizada* czy *La Biblia de las Americas* oraz oficjalna włoska *Bibbia CEI*.

Spróbuję postawić tutaj kontrowersyjną zapewne tezę, że argument przyjęty w przypisie do Biblii jerozolimskiej, za którym idzie część środowisk katolickich, oznacza w istocie uznanie, że Stary Testament, a Psalmy w szczególności, są niejako „własnością” Żydów³³, że miarodajne są jedynie teksty masoreckie, a interpretowanie ich w duchu teologii chrześcijańskiej to pewna uzurpacja. Stoją za tym prawdopodobnie w mniejszym stopniu przekonania religijne, co przyjęcie zasady „obiektywizmu naukowego”: *dura lex, sed lex...* Jak bowiem inaczej tłumaczyć treść listu ks. Stachowiaka, który w pierwszej połowie lat 90. postuluje generalne

31 Pisząc to, jestem jak najdalej od lekceważenia godnych podziwu postępów w filologii tekstu biblijnego; por. Marek Piel, „Skąd rozbieżności znaczeniowe pomiędzy przekładami Biblii Hebrajskiej?”, *Między Oryginałem a Przekładem* 4/66 (2024), 53–85, 55–60.

32 Co ciekawe, wers ten nie został w BT opatrzony przypisem – choć w wielu miejscach, gdzie tekst oryginalny jest skażony lub niejasny, takie przypisy znajdujemy (w opinii piszącego te słowa niekiedy zbyt często jak na wydanie jednotomowe).

33 Ciekawie na ten temat pisze ks. Antoni Tronina w recenzji przekładu i komentarza ks. Stanisława Łacha: „Zasadniczą część dzieła (s. 103–590) stanowi przekład Księgi Psalmów wraz z komentarzem, którego układ jest zawsze ten sam: gatunek literacki, czas powstania, egzegeza i teologia Psalmu. Szczególnie ważny jest ostatni punkt tego schematu, stanowiący swoiste *novum* wśród komentarzy do tej Księgi. Od XIX w. bowiem egzegeci zwykli się ograniczać do odtworzenia starotestamentalnej myśli psalmisty, jakby zapominając o tym, że *Novum in Vetere latet* (KO 16). Ks. Łach w tym uwzględnianiu orędzia teologicznego i chrystologicznego Psalmów idzie za wielkim egzegetą protestanckim H.J. Krausem, który przełamał tę niechęć do szukania w Psalterzu *mysterium Christi*. *Roczniki Teologiczne*, t. XL, z. 1 (1993), 122.

odstąpienie od zasady poprawiania tekstu według Septuaginty (co zostało przyjęte *explicite* w piątym wydaniu Biblii Tysiąclecia):

Jasne, że LXX reprezentuje własną tradycję tekstu, ale jest to jedna z obiegowych tradycji, którą przecież znali i nie przyjęli masoreci. W imię jednolitości przekładu trzeba preferować TM, na ile to możliwe, a LXX odnosić do przypisów (nie zaś odwrotnie!). Fakt, że LXX była przez co najmniej II pierwsze wieki oficjalną Biblią chrześcijaństwa ma swoją wymowę [sic! – J.B.], ale głównie w refleksjach teologicznych, nie zaś w przekładzie samego tekstu³⁴.

Zasada obiektywizmu naukowego wygląda w tym przypadku tak: w imię zaufania do metody przyjętej przez masoretów, najbardziej fachowej, ale też przyjętej przez tradycję judaistyczną, odrzucamy inne, „obiegowe” tradycje, w tym naszą... W świetle decyzji o uznaniu w Psalmie 7 tradycji aramejskiej można tu więc mówić co najmniej o niekonsekwencji.

Współczesna teoria przekładu odrzuca jednak angeliczne przeświadczenie o możliwości w pełni obiektywnego, „przezroczystego” tłumaczenia. Ten nurt myślenia sięga klasycznego dzieła Romana Ingardena *O dziele literackim*. Każde dzieło ma „schematyczną” budowę i co za tym idzie, zawiera „miejsca niedookreślenia”, które każdy czytelnik konkretyzuje w osobistej lekturze, co prowadzi do mnogości odczytań każdego tekstu. Zasada jest bezwyjątkowa, co oznacza dalszy krok, oddalający nas od utopii „obiektywizmu”: jak referuje poglądy twórców wpływowej obecnie teorii „skoposu”, nawiązującej do tzw. estetyki recepcji i pośrednio do Ingardena, Christiane Nord:

A text is made meaningful by its receiver and for its receiver. [...] What the translator can do, and should do, is produce a text that is at least likely to be meaningful to target-culture receivers. In Vermeer's terms, the target text should conform to the standard of 'intratextual coherence' (Reiss and Vermeer [1984] 2013: 98ff). This means that the receiver should be able to understand it; it should make sense in the communicative situation and culture in which it is received [...]. A communicative interaction can only be regarded as successful if the receivers interpret it as "sufficiently coherent with their situation" (Reiss and Vermeer [1984] 2013: 101)³⁵

34 Cytuję w ślad za: Pietkiewicz, *Biblia Polonorum*, 165 (przyp. 561).

35 Christiane Nord, *Translating as a Purposeful Activity. Functionalist Approaches Explained*, 2nd edition (London–New York: Routledge, 2018), 30–31. „Tekst staje się znaczący przez odbiorcę i dla odbiorcy. To, co tłumacz może i powinien zrobić, to wytworzenie tekstu, który ma co najmniej szansę być zrozumiały dla odbiorców w kulturze przyjmującej. Według Vermeera tekst docelowy musi odpowiadać standardowi „wewnętrznej spójności” [...] Oznacza to, że odbiorca musi być zdolny go zrozumieć; tekst musi

Pojęcie sytuacji komunikacyjnej (historycznie i środowiskowo zmiennej) jest kluczowe. Łatwo to zilustrować na przykładzie burzliwej debaty, jaka toczyła się w roku 1969 wokół przekładu modlitwy *Ojcze nasz* w drugim wydaniu Biblii Tysiąclecia: główne zarzuty oponenta o. Jankowskiego, Tadeusza Żychiewicza, koncentrowały się wokół „przegadania” i stylistycznych potworności wynikających z użycia „fatalnej formy *niech*”³⁶. Otóż dyskusja odżyła ostatnio, gdy papież Franciszek ogłosił zmianę w oficjalnym tekście modlitwy, przyjętą przez włoską Konferencję Episkopatu w styczniu 2020. W dyskusji, która rozgorzała, aspekty stylistyczne nie interesowały już nikogo, w centrum uwagi była jedynie kwestia, czy Bóg (nie) może „wodzić na pokuszenie”³⁷?

To jednak nie wszystko: jeżeli przyjmujemy za Ingardenem, Vermeerem i Reiss, że osoba tłumacza nie jest „przezroczysta”, tekst nieuchronnie jest naznaczony – przynajmniej w pewnym stopniu – jego subiektywizmem. Jak pisał w roku 1985 wielki francuski teoretyk przekładu i języka Henri Meschonnic – skądinąd Żyd i tłumacz tekstów biblijnych – „Każdy przekład ujawnia (lub skrywa, co wychodzi na jedno) jakąś ideologię [...]”³⁸, wcześniej zaś, bo już w roku 1972, wskazywał na ciśnienie środowiskowych i historycznych presupozycji, co prowadzi do świadomej lub nieświadomej „aneksji kulturowej”³⁹. W starożytności i długo później, co najmniej do epoki romantyzmu, nikt sobie nie „zawracał głowy” aneksją kulturową⁴⁰, jednakże teoretyczne mechanizmy wskazane powyżej

być sensowny w sytuacji komunikacyjnej i w kulturze, w której jest przyjmowany [...]. Interakcja komunikacyjna może zostać uznana za udaną, jeżeli odbiorcy interpretują go jako „wystarczająco spójny z ich własną sytuacją” (tłum. J.B.).

36 Por. Pietkiewicz, *Biblia Polonorum*, 203–204.

37 Por. Catolico, *Zmiany w „Ojcze Nasz”*. *Sprawdzamy kontrowersje*, <https://catolico.stacja7.pl/zmiany-w-ojcze-nasz-sprawdzamy-kontrowersje/> (dostęp: 19.02.2025).

38 Henri Meschonnic, *Les états de la poétique* (Paris: PUF, 1985), 415. Pełne zdanie u Meschonnic brzmi następująco: „Le fait que toute traduction manifeste (ou cache, ce qui est pareil) une idéologie ne signifie pas que toute traduction soit idéologique, car j’entends par idéologie une dominance de patrons culturels donnés sur l’écriture”.

39 Idem, *Propositions pour une poétique de la traduction*, *Langages* 28 (1972): 50–51 („l’écriture idéologique passive et la traduction culturelle accompagnée de sa propre méconnaissance”).

40 Doskonale zrozumiał to Friedrich Nietzsche: „A sama ta rzymska starożytność: jakże gwałtownie i naiwnie zarazem kładła swą rękę na wszystkim, co dobre i wysokie w greckiej dawniejszej starożytności! Jakże przekładali ją na rzymską teraźniejszość! [...] Cóż zależało im na tem, że właściwy twórca przeżył to i owo i znaki tego w swój wpisał poemat! [...] Zdają się nas pytać: „Czyż nie powinniśmy ze starego coś nowego dla siebie uczynić [...]”? Czyż nie powinniśmy tchnąć swej duszy w to martwe ciało?” [...] Nie znali rozkoszy, płynącej ze zmysłu historycznego; przeszłość i obcość była im przykrą, a jako Rzymianom podniętą do rzymskiej zdobyczy. Rzeczywiście,

działają niezależnie od epoki: przykładem niech będzie konsekwentna zmiana tradycyjnych w polszczyźnie imion własnych w przekładach rabina Saszy Pecarica (Binjamin w miejsce Beniamina, Mosze w miejsce Mojżesza, Jakow w miejsce Jakuba etc.): jego środowisko świadomie wskazuje w ten sposób, że odrzuca „aneksję kulturową” tekstów starotestamentowych dokonaną przez chrześcijan.

Opowiedzenie się za taką czy inną ścieżką interpretacyjną okazuje się więc czasem świadomym wyborem ideologicznym, a w innych przypadkach nie tyle posłuszeństwem wobec postawy „obiektywizmu naukowego”, ile odzwierciedleniem pewnej naiwności (czy niewiedzy) teoretycznej w zakresie funkcjonowania twórców językowych. Tak było i jest w wypadku części środowisk katolickich, milcząco uznających „wyłączne prawa własności” Żydów do tekstów starotestamentalnych: oznacza to odrzucenie zasady służebności wobec teologicznej i duszpasterskiej misji Kościoła, w wypadku Miłosza jak najbardziej świadome⁴¹. Co ciekawe jednak, projekt Miłosza nie udał się również w płaszczyźnie stylistycznej: jego próba stworzenia „hieratycznego i dostojnego” języka biblijnego, wbrew zapewnieniom Autora i wydawcy, oznacza sięganie po archaizmy rażące współczesnego czytelnika. Sytuują się one na różnych poziomach:

1. Na poziomie składni, gdy nawiązując do Wujka, Miłosz pisze „a nie byłoby, kto by mnie ocalił” (Ps 7,3), „Cóż jest człowiek, że pamiętasz o nim” (Ps 8,5) „Ale że zachwiałem się, zebrali się radzi z tego (35,15), „Nie ma odpoczynku moim kościom” (38,4), „Synowie ludzcy są marność” (62,10).
2. Na poziomie leksykalnym i morfologicznym: „na drodze grzeszników nie powstał, i w gromadzie naśmiewców nie siedział” (Ps 1); „wiatr posuchy udziałem ich czaszy” (11,6) „Grabieni są maluczy” (12,6), „obiaty nie chciałeś [...] zakon Twój noszę we wnętrzu moim” 40, 7 i 9), „bluzgają usta swoimi” (59,8), „śpiewać imieniowi Twojemu” (61,9), „Izrael nie był *mnie* powolny” (81,12), „Gwoli braciom i towarzyszom moim życzę tobie pokoju” (122,8).
3. Na poziomie semantycznym (efekt dosłowności, o którym wspominał cytowany wyżej Marek Piel): „Zaufaj Panu i czynj dobrze, mieszkaj w kraju i bądź wierny” (37,3) „Zaufaj Mu, a On dokona” (37,5): w obu wypadkach mamy błąd kolokacji dokładnie w ślad za Cyłkowem.

zdoływano wówczas, przekładając” (*Wiedza radosna. La gaya scienza*, przeł. Leopold Staff (Warszawa: nakł. Jakóba Mortkowicza, 1910–1911).

41 Por. Brzozowski, „Poezja czy antypoezja”: 19.

Wnioski końcowe

Stare przysłowie mówi, że „Przyzwyczajenie staje się drugą naturą”: to, co w latach 70. XX w. niektórych polskich inteligentów, w tym Miłosza, raziło „brakiem dostojęstwa” wynikającym z przyjęcia bardziej komunikatywnych form językowych (choć wiele sformułowań Biblii Wujka zostało zachowanych), z biegiem czasu utrwaliło się jako szacowny tzw. polski styl biblijny, który – by użyć, nieco paradoksalnie, sformułowania Miłosza, stał się „swojski, wygładzony jak kamień w potoku”⁴². Paradoks polega na tym, że Miłosz nie przewidywał takiego stanu rzeczy...

Jest też druga strona medalu: orędownicy nowego tłumaczenia Biblii twierdzą, że ów styl odstręcza swoją hieratycznością młode pokolenia, że jest zbyt mało naturalny, „niedzisiejszy”. Ale zapominają o dwóch kwestiach: po pierwsze, każdy z nas dysponuje paroma „socjolektami”, które są dla niego naturalne. Inaczej mówimy w domu czy w gronie przyjaciół, inaczej w sytuacjach bardziej formalnych, w pracy. Trudno zrozumieć, dlaczego język religii ma nie podlegać tej zasadzie, czemu nie mamy akceptować, że jest szczególny, bardziej uroczysty. Notabene, zawsze taki był, również w środowisku żydowskim, jak zaświadcza Brandstaetter⁴³. I nie jest prawdą, że ten uroczysty sposób mówienia nie jest dla nas w tej sytuacji naturalny. Może nie być naturalny dla tych, którzy stoją daleko od Kościoła, i to jest ta druga kwestia. Nie ma żadnej gwarancji – i n i g d y jej nie było – że zmiana języka przekładu Biblii przyciągnie ich do religii; Kościół ma o niebo większe problemy w tym zakresie.

Moja konkluzja jest więc taka, że dysponujemy dobrze skonsolidowanym polskim stylem biblijnym, który dla rzeczywistych odbiorców Biblii jest ich naturalnym socjolektem religijnym. Poczesną rolę w konsolidacji tego stylu odegrał i nadal odgrywa Psalterz w adaptacji brewiarzowej Galińskiego i Skwarnickiego. Czy podobnie stałoby się, gdyby zrealizowano pierwotny projekt użycia psalmów w przekładzie Brandstaettera? Gdyby obie strony wykazały większą ugodowość i chęć lojalnej współpracy? To całkiem możliwe, ale nie sposób dziś tego ocenić z jakąkolwiek dozą pewności. Codziennym tekstem naszej modlitwy brewiarzowej jest, i miejmy nadzieję, długo pozostanie, wersja oparta na adaptacji Galińskiego i Skwarnickiego. W wypadku tego drugiego – poety nie tak przecież znanego jak Miłosz czy nawet Brandstaetter – można więc chyba mówić wręcz o dziele życia.

42 Miłosz, „Posłowie tłumacza”, 324, w *Księga Psalmów*.

43 Roman Brandstaetter, *Krag biblijny* (Warszawa: PAX, 1994), 98–99.

Bibliografia

Źródła

- Archiwum O. Augustyna Jankowskiego OSB, Opactwo św. Piotra i Pawła w Tyńcu.
- BibleGateway.com, <https://www.biblegateway.com/>
- Biblia Hebraica*, red. Rudolf Kittel, wyd. 13 (Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1962).
- Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam*, editio electronica, plurimis consultis editionibus preparata a Michaelae Tvveedale (Londini, MMV).
- Biblia Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, wyd. I, II, III, V (Poznań: Pallottinum, 1965)
- Biblia Starego i Nowego Testamentu*, oprac. zespół pod redakcją ks. Michała Petera i ks. Mariana Wolniewicza (Poznań: Księgarnia św. Wojciecha, 1982).
- Księga Psalmów*, tłum. z hebrajskiego Czesław Miłosz. Wyd. II (Paryż: Editions du Dialogue, 1982).
- Księga Psalmów*, tłum., wstęp i wybór komentarzy rabin Sacha Pecaric (Kraków: Stowarzyszenie Pardes, 2022).
- Monastyczna liturgia godzin. Zakony Benedyktyńskie w Polsce* (Rzym: Tipografia Poliglotta Vaticana, 1985).
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, wyd. I, II, III, V (Poznań: Pallottinum, 1965, 1971, 1988, 2003).
- Psalterz*, przeł. z hebrajskiego Roman Brandstaetter. Układ Psalmów według porządku Nowego Brewiarza Rzymskiego (Warszawa: Pax, 1971).
- Psalmy i kantyki. Układ według liturgii godzin*, przekład z tłumaczenia filologiczno-naukowego Marek Skwarnicki i Placyd Galiński OSB (Kraków: Znak, 1976).
- Psalmy*, tłum. Izaak Cyłkow (Warszawa: w drukarni Alexandra Ginsa, 1883. Reprint (Kraków–Budapeszt: Wydawnictwo Austeria, 2008).
- Psalmy*. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz liturgiczny niedzielno-święteczny, oprac. ks. Stanisław Łach, uzupełn. i przygotował do druku ks. Jan Łach (Poznań: Pallottinum, 1990).

Książki i monografie

- Brandstaetter Roman, *Krąg biblijny* (Warszawa: PAX, 1994).
- Ingarden Roman, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, przeł. Maria Turowicz (Warszawa: PWN, 1960).
- Nietzsche Friedrich, *Wiedza radosna. La gaya scienza*, przeł. Lepold Staff (Warszawa: nakładem Jakóba Mortkowicza, 1910–1911).
- Kubiś Adam, *Wprowadzenie do krytyki tekstu Starego i Nowego Testamentu. Skrypt dla studentów*, wersja 6 (Lublin: Instytut Nauk Biblijnych KUL, 2024).
- Meschonnic Henri, *Les états de la poétique* (Paris: PUF, 1985).

- Nord Christiane, *Translating as a Purposeful Activity. Functionalist Approaches Explained*. 2nd edition (London–New York: Routledge, 2018).
- Pytel Jan Kanty et al., *Świat Biblii Romana Brandstaettera* (Poznań–Szczecin: Ottonianum, 1999).
- Pietkiewicz Rajmund, *Biblia Polonorum. Historia Biblii w języku polskim*, t. V: *Biblia Tysiąclecia (1965–2015)* (Poznań: Pallottinum, 2015).
- Sowiński Grzegorz (red.), *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki* (Kraków: Wydawnictwo Papieskiej Akademii Teologicznej, 1993).
- Świderkówna Anna, *Rozmowy o Biblii* (Warszawa: PWN, 1994).
- Świderkówna Anna, *Rozmów o Biblii ciąg dalszy* (Warszawa: PWN, 1995).
- Wittgenstein Ludwig, *Rozważania filozoficzne*, przełożył i wstępem opatrzył Bogusław Wolniewicz (Warszawa: PWN, 2000).

Czasopisma

- Brzowski Jerzy, „Henri Meschonnic: un maître sans école”, *Między Oryginałem a Przekładem* 2/60 (2023): 57–68.
- Brzowski Jerzy, „Poezja i antypoezja. Komentarze do Psalmu 120”, *Między Oryginałem a Przekładem* 1/43 (2019): 9–28.
- Brzowski Jerzy, „Czy istnieje w Polsce szkoła hermeneutyczna w przekładzie?”, *Między Oryginałem a Przekładem* IX (2004): 23–38.
- Meschonnic Henri, „Propositions pour une poétique de la traduction”, *Langages* 28 (1972).
- Piela Marek, „Skąd rozbieżności znaczeniowe pomiędzy przekładami Biblii Hebrajskiej?”, *Między Oryginałem a Przekładem* 4/66 (2024): 53–85.
- Piela Marek, „Czesław Miłosz jako tłumacz Biblii hebrajskiej”, *Studia Judaica* 8, 1-2/15-16 (2005): 213–239.
- Tronina Antoni, *Psalmy*. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz liturgiczny niedzielno-święteczny, oprac. ks. Stanisław Łach, uzupełn. i przygotował do druku ks. Jan Łach (Poznań: Pallottinum, 1990) [recenzja], *Roczniki Teologiczne*, t. XL, z. 1 (1993).