

Studia Judaica 8: 2005 nr 1-2(15-16) s. 213-239

Marek Piela

Uniwersytet Jagielloński, Kraków

CZESŁAW MIŁOSZ JAKO TŁUMACZ BIBLIJ HEBRAJSKIEJ¹

CZESŁAW MIŁOSZ AS A TRANSLATOR OF THE HEBREW BIBLE

Summary

Czesław Miłosz, winner of the Nobel Prize in literature, translated some biblical books (Psalms, Job, the Five Scrolls) from Hebrew into Polish. According to his preface to the translation of the Psalms Miłosz aimed to create a new stylistic variation of Polish language, which could be used in sacred texts and in worship. He describes this style as elevated. My investigation shows that biblical books translated by Miłosz indeed stylistically differ from other Polish texts. Unfortunately it is gained mainly by means of literal translation. It makes the style rather awkward than elevated, it distorts the message of the original text and it precludes achieving semantic and stylistic equivalence to the Hebrew source.

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 zwięzły². 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,

¹ Cz. Miłosz zapoznał się z częścią moich uwag dotyczących jego przekładów biblijnych, mianowicie z uwagami zawartymi w mojej książce (*Grzech dosłowności we współczesnych polskich przekładach Starego Testamentu*, Kraków 2003), jednak postanowił nie już w swoich przekładach nie zmieniać.

² Cz. Miłosz, *Księgi biblijne. Przekłady z języka greckiego i hebrajskiego*, Kraków 2003, s. 39. Wszystkie cytaty z przekładów biblijnych Miłosza pochodzą z tego wydania.

jest dosłowność przekładu, ze wszystkimi jej zgubnymi skutkami³. Ona właśnie powoduje, że wielu czytelników odczuwa język Psalmów w przekładzie Miłosza jako sztuczny, wymagający dalszego przekładu na ich własny język⁴, 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. ówczasie 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 Wujka⁵. Tłumacz ostrzega nawet, że wbrew wynikom współczesnej biblistyki utrzyma gdzieś tam tradycyjny, choć w świetle filologii błędny przekład⁶. 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.

³ W dalszej części wykorzystuję swoje uwagi o dosłowności w przekładzie, zawarte w książce wymienionej w przypisie 1.

⁴ Por. bardzo ciekawe, krytyczne i celne wypowiedzi anonimowych czytelników przekładów biblijnych Miłosza cytowane przez J. Frankowskiego, *Biblijne przekłady Miłosza*, „Więź” 1: 1984, s. 46.

⁵ Por. przedmowę tłumacza Ps, s. 39.

⁶ Słowo od tłumacza Pnp, s. 385.

1. Ps 1, 6: יודע יהוה דרך צדיקים; Miłosz: poznaje Pan drogę sprawiedliwych; BT1⁷: Pan ma w pieczy drogę⁸ sprawiedliwych; Wójcik: Pan bowiem ochrania drogę cnotliwych; Kochanowski: Pan bowiem sprawiedliwych na wszelki czas broni; GNB: The righteous are guided and protected by the LORD; Leslie: the Lord cares about what becomes of the righteous [komentarz: For what happens to the righteous is of concern to God]; Weiser: the Lord cares for the way of the righteous [komentarz:] knowing his mode of life and taking a loving interest in his future destiny; both these ideas are implied in the Hebrew; Dahood: Yahweh shall safekeep the assembly⁸ of the just [komentarz:] yada connotes “to care for, protect”.

Czasownika ידע użyto tu w znaczeniu „ktoś się troszczy o coś, ktoś się czymś interesuje, coś kogoś obchodzi”⁹, co w hebrajskim jest całkowicie zgodne z konwencją językową¹⁰. Również użycie rzeczownika דרך „droga” jako dopełnienia czasownika ידע w podanym znaczeniu jest prawdopodobnie konwencjonalne, jak o tym świadczy Jr 5, 4-5, gdzie związku wyrazowego יהוה דרך ידע użyto w znaczeniu „kogoś obchodzi, czego Bóg od ludzi wymaga, ktoś się tym przejmuję”¹¹. Ale jakie znaczenie ma związek wyrazowy יודע יהוה דרך צדיקים w Ps 1, 6? Wydaje się, że „Bóg ma w opiece przedsięwzięcia ludzi zacnych” lub może „Bóg dba o sytuację, położenie ludzi zacnych” (wariant leksykalny ידעה נתיבתי w Ps 142, 4, gdzie kontekst także wskazuje na znaczenie opieki, por. też Ps 146, 7-9). Polskie wyrażenie *poznać drogę* jest używane tylko w znaczeniu dosłownym „rozpoznać drogę (którą się wcześniej szło)” lub „dowiedzieć się, jaka jest droga, idąc nią po raz pierwszy”. Jako metafory konwencjonalnej

⁷ W BT5 przekład dosłowny, znaczeniowo nieadekwatny (ale por. przyp. 9): *Pan uznaje drogę sprawiedliwych*, tj. prawdopodobnie „Pan dodatnio ocenia sposób postępowania sprawiedliwych”.

⁸ Dahood zwraca uwagę, że w Ps 1, 1 rzeczownika דרך użyto paralelnie z עצה i מושב i że w ugaryckim *drkt* znaczy „władza, panowanie, tron”.

⁹ Por. Jenni, Westermann II 514-515, s.v. ידע. Tę samą interpretację można znaleźć w komentarzu Dawida Kimchiego (מכירם ומשגיח להיטיב להם), Mecudat Dawid (נתן לב לדעת) (ולהשגיח על דרך הצדיקים לבל יכשלו בו). Por. też komentarz Krausa: *j-d-` here has the meaning „to take care of a person,” “to attend a person with affectionate concern [...]*. Natomiast wg Chachama autor Ps 1 zamierzył tu dwa znaczenia czasownika ידע: 1. „ochraniać ludzi prawych, dbać o to, by ich nie spotkało nic złego” (jak w Pwt 2, 7), 2. „przyjmować z upodobaniem, zadowoleniem to, co robią ludzie prawi” (ten ostatni sens wyrażono w BT5). Jeśli przyjmując tę interpretację, to przekłady niedosłowne (Kochanowskiego, BT1, Wójcika) nie są całkowicie adekwatne, bo nie oddają tej dwuznaczności, ale nie oddają jej także przekłady dosłowne.

¹⁰ Por. inne przykłady z Biblii w: M. Piela, *Grzech dosłowności*, s. 58-59.

¹¹ Por. komentarz Holladaya.

można użyć wyrażenia *poznać drogę* tylko z uzupełnieniami, np. *dzięki opublikowaniu pamiętników artysty poznaliśmy jego drogę do sławy*, ale metafora ta ma inne znaczenie niż *ידוע יהוה דרך צדיקים*. Czytelnik przekładu Miłosza oczywiście zinterpretuje to wyrażenie jako metaforę poetycką (tj. niekonwencjonalną, w odróżnieniu od metafory oryginalnej), i najprawdopodobniej dojdzie do znaczenia „Bóg dowiaduje się, co robią sprawiedliwi, jak się zachowują”. W żadnym razie przekład Miłosza nie wyraża znaczenia „opieki, troski”, a powodem tej niewierności znaczeniowej jest dosłowność. Bardziej adekwatne znaczeniowo są pozostałe zacytowane polskie przekłady, ale tylko Kochanowski dał przekład brzmiący zupełnie naturalnie i nie nastrożający żadnych trudności w rozumieniu, w czym jest on podobny do GNB. W pozostałych polskich przekładach pewną trudnością dla odbiorcy jest zachowana oryginalna metonimia *דרך* „droga” w znaczeniu najprawdopodobniej „czyn, działanie, przedsięwzięcie”¹² (por. Ps 1, 3) lub „sytuacja, położenie”¹³. Polski wyraz *droga* jest używany w znaczeniu „sposobu, w jaki się postępuje, w jaki się coś robi”, jednak w tym znaczeniu nie bywa dopełnieniem czasowników *mieć w pieczy*, *ochraniać* (można powiedzieć *ochraniać drogę* tylko w znaczeniu dosłownym). Przekład Wójcika jest mimo to do przyjęcia, czytelnik zinterpretuje wyrażenie *ochraniać czyjąś drogę* w znaczeniu „roztoczyć opiekę nad czymś życiem, czyimiś działaniami”. Kochanowski jako jedyny z zacytowanych tłumaczy nie wprowadził do przekładu (w warstwie sensu dosłownego) znaczenia „drogi, chodzenia”, które w oryginale okazuje się istotne dopiero w kontekście dalszego ciągu:

ודרך רשעים תאבד ; Miłosz: a droga bezbożnych zaginie; BT1: a droga niezbożnych zaginie; Wójcik: a ścieżka bezbożnych zaginie; Kochanowski: A przewrotne, złe ludzi cicha pomsta goni; GNB: but the evil are on the way to their doom; Leslie: But the hope of the wicked will vanish; Dahood: While the assembly of the wicked shall perish.

Wyrazu *דרך* użyto tu prawdopodobnie znów w znaczeniu „przedsięwzięcia” lub „zamiaru, planu, nadziei”, a niemetaforycznie można znaczenie tego wyrażenia oddać tak: „grzesznicy poniosą całkowitą klęskę w swoich przedsięwzięciach” (por. Ps 112, 10; Prz 10, 28 „przepadną nadzieje grzeszników, nie spełnią się ich pragnienia”). Niektórzy rozumieją tu *דרך* w bardzo częstym znaczeniu „sposobu postępowania” a cały werset

¹² Por. BDB 203, s.v. *דרך*, p. 5-6.

¹³ Por. KB I, 232, s.v. *דרך*, p. 6.

w sensie „sposób postępowania nikczemników prowadzi do ich katastrofy”¹⁴. W oryginale w. 6 zawiera figurę stylistyczną (paralelizm członów), bo dzięki powtórzeniu rzeczownika דרך człony wersetu mają znaczenia częściowo podobne a częściowo przeciwne, zarówno w warstwie dosłownej, jak i przenośnej, a ponadto może użycie czasownika אבד (Miłosz: *zaginię*) nawiązuje do dosłownego znaczenia wyrazu דרך, bo czasownik ten znaczy niekiedy „błądzić, zgubić drogę” (np. 1 Sm 9, 3; Jr 50, 6). Wszystkie zacytowane przekłady z wyjątkiem Kochanowskiego zachowują paralelizm członów, czytelnik zinterpretuje je prawdopodobnie w znaczeniu „grzeszników czeka zupełna klęska”. Przekłady Miłosza, BT1 i Wójcika brzmią jednak dziwacznie, bo w tekstach polskich rzeczowniki *droga* czy *ścieżka* nie bywają podmiotami czasownika *zaginać*¹⁵. Można bronić tych przekładów zauważając, że także oryginał mógł brzmieć osobliwie, bo nigdzie indziej w BH rzeczownik דרך nie jest podmiotem czasownika אבד. Jest jednak bardziej prawdopodobne, że oryginał z powodu swojej niekonwencjonalności brzmiał pięknie, a nie dziwacznie, dlatego za adekwatny stylistycznie uważam tylko przekład Kochanowskiego, w którym ponadto paralelizm członów, będący cechą charakterystyczną poezji hebrajskiej, zastąpiono rymem, będącym cechą charakterystyczną poezji polskiej. U Kochanowskiego pojawia się niekonwencjonalna personifikacja pomsty, którą można uznać za funkcjonalny odpowiednik pewnej niekonwencjonalności oryginału. Przekłady Miłosza, BT1 i Wójcika można poprawić tak: *Pan ochrania drogi zacnych, a grzesznicy zgubią drogę* (zgubić drogę to „dotrzeć nie tam, gdzie się chciało”¹⁶, przenośnie „osiągnąć nie to, co się zamierzało”).

2. Ps 3, 4: ומרים ראשי; Miłosz: Ty moją głowę podnosisz; Drozdowski: Ty mię dźwigasz, bych powstał z podniesionym czołem; PE: Ty mi pozwalasz stawić czoła wrogom; GNB: you [...] restore my courage; MP: Dzięki Tobie chodzę z podniesionym czołem.

W BH użyto tu wyrażenia znaczącego „sprawić, że ktoś się czuje pewniej, podnieść kogoś na duchu, pocieszyć”¹⁷. Jest ono wariantem leksykalnym idiomu וישא ראש-פ' o tym samym znaczeniu¹⁷. Hebrajskie wyra-

¹⁴ Por. komentarz Oesterleya.

¹⁵ Można powiedzieć *droga gubi się* (w *zaroślach*), por. SF I, 189, s.v. droga, p. 77.

¹⁶ SJPdor II, 376, s.v. droga.

¹⁷ Por. komentarz Dahooda oraz M. Piela, *Kalambur w czterdziestym rozdziale Księgi Genesis (przekłady polskie a oryginalne)*, w: *Język. Teoria – dydaktyka*, red. B. Greszczuk, Rzeszów 1999, s. 132.

żenie מרים ראש־פ' „pocieszyć kogo” występuje także być może w Ps 110, 7¹⁸, i w tym sensie było konwencjonalne, że całkowicie konwencjonalna była metafora przez nie reprezentowana, choć konwencjonalnym sposobem jej wyrażenia był idiom וּשְׂאֵ ראש־פ', natomiast wariantowi מרים ראש־פ' można przypisać charakter poetycki. Miłosz wprowadza wyrażenie, które jest spotykane w tekstach polskich tylko w znaczeniu dosłownym, dlatego jego przekład jest bardziej niekonwencjonalny, a przez to trudniejszy do zrozumienia niż oryginał. Odbiorca zinterpretuje wyrażenie *podnosić czyją głowę* w świetle polskich idiomów *podnieść głowę* „nabrać otuchy”, *głowa do góry* „nie martw się”¹⁹ i dojdzie do znaczenia „Ty sprawiasz, że nabieram otuchy”. Przekład Miłosza jest więc znaczeniowo adekwatny, ale nie stylistycznie. Stylistycznie i znaczeniowo adekwatny jest za to przekład Drozdowskiego, który wprowadził wyrażenie *z podniesionym czołem*, równie konwencjonalne co wyrażenie oryginalne²⁰, a zarazem należące do stylu literackiego (tak jak być może do stylu wysokiego należało wyrażenie מרים ראש־פ'). Archaizacja (*bych*) jest także uzasadniona z punktu widzenia adekwatności wobec oryginału, bo i w oryginale są archaizmy²¹, choć nie w tłumaczonym fragmencie. Przekład ten jest też stylistycznie znacznie lepszy niż GNB, bo zachowuje konkretne słownictwo. Przekład PE także jest stylistycznie bardziej adekwatny niż Miłosza, choć relację znaczeniową między nim a oryginałem można określić jako metonimię: „stawię czoła wrogom, bo ty wlewasz mi w serce otuchę”. Autorzy PE zinterpretowali tak Ps 3, 4 zapewne w świetle Ps 27, 6, choć ten ostatni fragment tłumaczą tak, jakby nie było związku między nim a Ps 3, 4: *A teraz podnoszę swą głowę ponad otaczających mnie nieprzyjaciół*²².

3. Ps 3, 8: קומה יהוה הושיעני ; Miłosz: Powstań [...] uratuj mnie; FC: Interviens [...] au secours!

W BH użyto tu czasownika קום w funkcji inchoativum, co jest całkowicie konwencjonalne, natomiast działanie, do którego psalmista wzywa Boga, jest wyrażone czasownikiem הושיע „uratować”²³. Polskie *powstać* jest używane jako inchoativum tylko w przypadku czasowników *być*,

¹⁸ Por. uwaga w BHS.

¹⁹ Por. M. P i e l a, *Kalambur*, s. 136.

²⁰ Por. SF I, 155, s.v. czoło, p. 14, 19.

²¹ Por. M. P i e l a, *Grzech dosłowności*, s. 11.

²² Autorzy PE wzięli tu przykład z Dahooda, który komentuje Ps 3, 4 tak: defend my honor and gives me victory over my adversaries.

²³ Por. M. P i e l a, *Grzech dosłowności*, s. 62.

istnieć, tj. *powstać* znaczy niekiedy „zacząć istnieć”. Przekład Miłosza znaczy, że Bóg siedzi lub nawet leży. W języku polskim jako inchoativum jest używany czasownik *ruszyć się* i można Ps 3, 8 tłumaczyć: *Rusz się, Panie, ratuj* lub *Zrób coś, Panie, ratuj*. Podobny błąd w Ps 68, 2, Miłosz: *Wstaje Bóg* – co sugeruje, że Bóg spał czy leżał, lepiej tłumaczyć np. *Bóg przystępuje do dzieła*. Niektórzy uważają jednak, że w Ps 3, 8 nawiązano świadomie do dosłownego znaczenia czasownika קום „wstać”, tj. tekst miał sugerować pierwotnym odbiorcom wyobrażenie Boga zasiadającego na cherubach zdobiących Arkę Przymierza. Psalmista wzywa tu Boga, by wstał z tronu i przystąpił do działania²⁴. Jeśli przyjąć tę interpretację, to zaproponowany przekład niedosłowny nie byłby adekwatny, ale też przekład Miłosza wcale nie przywołuje obrazu Boga siedzącego na tronie, bo wyobrażenie to nie jest obecne w kontekście kulturowym, w którym funkcjonuje ten przekład (obraz Boga Ojca siedzącego na tronie jest rzadki w sztuce europejskiej). W przekładzie należałoby wyrazić explicite to, co w oryginale mogło być implicytne, tj. tłumaczyć tak: *Powstań, Panie, z tronu [...] uratuj mnie*. W przypisie można by wyjaśnić, że tronem była Arka Przymierza.

4. Ps 5, 7: איש דמים; Miłosz: Człowiekiem krwi; Drozdowski: w pogardzie nieprawych trzymasz/ a zbrodnie za zbrodnie masz; Staff: krwiożercą; PE: zbrodniarzem; Wójcik: winnym krwi.

Wyrażenie איש דמים jest częste w BH (2 Sm 16, 7-8; Ps 55, 24; 59, 3; 139, 19; Prz 29, 10), co dowodzi, że było konwencjonalne (zwłaszcza wskazuje na to kontekst w 2 Sm)²⁵, choć może nieco literackie czy „książkowe”, skoro występuje głównie w tekstach poetyckich. Wyrażenie człowiek krwi nie jest notowane przez słowniki języka polskiego (SJPDor, SJPSzym, SF), jest więc w języku polskim niekonwencjonalne i stąd nieadekwatność przekładu Miłosza spowodowana dosłownością. W języku polskim analogiczne wyrażenia *człowiek pracy*, *człowiek czynu*, *człowiek zasad*, *człowiek interesu*, *poczciwości człowiek* (SJPDor I, 1147, s.v. człowiek) wartościują dodatnio, co zwiększa nieadekwatność przekładu Miłosza. Przekłady PE i Drozdowskiego są znaczeniowo wierne (choć mają nieco szersze znaczenie, bo איש דמים to morderca²⁶, a prócz morderstwa

²⁴ Por. komentarz Krausa.

²⁵ Por. też analogiczne wyrażenia, np. איש חמס, איש לשון (M. Piela, *Grzech dosłowności*, s. 53-55).

²⁶ Por. targum Jonatana w 2 Sm 16, 7.

są jeszcze inne zbrodnie), ale stylistycznie ustępują przekładom Staffa i Wójcika, które zachowują konkretność oryginału dzięki odniesieniu do krwi. W przekładzie można też użyć polskiego frazeologizmu *człowiek, który ma krew na rękach* (SJPDor III, 1128, s.v. krew). Podobny błąd dosłowności popełnił Miłosz w Ps 43, 1 (*człowieka zdrady* zamiast *zdrajcy*). Przytoczone przekłady niedosłowne Ps 5, 7 okażą się jednak nieadekwatne, jeśli przyjmując interpretację Dahooda, wg której mamy tu grę słów: autor użył tu wraza דמים w dwóch znaczeniach: „krew” (stąd איש דמים to morderca) oraz „bałwan, idol” (stąd איש דמים to bałwochwalca). Trudno oddać tę grę słów w przekładzie, ale można w nim wyrazić oba sensy oryginału (np. *bałwochwalca umazany ludzką krwią*).

5. Ps 5, 12: וייעצו בך; Miłosz: Niech weselą się w Tobie; Wójcik, MP: by się Tobą radowali; Skwarnicki: niech się Tobą weselą; BT5: niech cieszą się Tobą; Kochanowski: Będą się Tobą chłubili.

Składnia tego fragmentu jest w oryginale zupełnie konwencjonalna, dzięki czemu odbiorca bez trudu rozumie, że mowa tu o radości z Boga²⁷. Miłosz tłumaczy dosłownie, przez co jego przekład jest zupełnie niejasny, tj. nie wiadomo, jaki jest pojęciowy związek między Bogiem a radością – w oryginale ten związek jest jasny: Bóg jest przyczyną radości. Po polsku mówi się jedynie *zasnąć w Panu*, co znaczy „umrzeć dobrą, chrześcijańską śmiercią”²⁸. Czytelnik przekładu Miłosza zapewne spróbuje go zinterpretować w świetle tego właśnie wyrażenia i dojdzie może do znaczenia „weselić się pobożnie, w sposób miły Bogu”, czyli otrzyma inne znaczenie, niż ma oryginał. Co ciekawe, to samo wyrażenie przyimkowe w Pnp 1, 4 Miłosz tłumaczy bardzo dobrze, niedosłownie (*Będziemy weselić się i radować Tobą*). Miłosz, podobnie jak wielu innych tłumaczy Biblii, te same wyrażenia oryginalne tłumaczy wzniosłe ciemno, gdy mowa o Bogu i religii, a zrozumiale i prosto, gdy mowa o sprawach ludzkich.

6. Ps 119, 70: טפש כחלב לבם [BHS: בהלב]; Miłosz: Otepiało od tłustości serce ich; Staff: Ich serce znieczulił tłuszcz; Skwarnicki: Otepiało ich serce od nadmiaru sadła; BR: zatwardziało i otłuszczone są ich serca; PE: Otepiały ich opasłe serca; Wójcik: Ich serce twarde, na wszystko nieczułe; Kochanowski: Oni ciała tuczają; Borowski: Serce ich tłuszczem obrosło; BP: Ich serce jest tłuszczem otyłe;

²⁷ Por. M. Piel a, *Grzech dosłowności*, s. 72.

²⁸ Por. cytat z Żeromskiego w SJPDor X, s. 781, s.v. zasnąć.

Łach: Nieczułe jak tłuszcz jest ich serce; GNB: They have no understanding; MP: Ich twarde głowy nie chcą zrozumieć.

Metafora „tłuste serce” w znaczeniu „człowiek głupi”²⁹ była najprawdopodobniej konwencjonalna w językach semickich³⁰. Pierwotny odbiorca oryginału interpretował ją bez trudu dzięki temu, że była konwencjonalna także w języku hebrajskim, jak tego dowodzi jej obecność w innych tekstach (Iz 6, 10: השמן לב העם הזה, Ps 17, 10 BHS: חלב לבמו סגרו, Miłosz: *W tłuszczu swego serca zamknęli się*). Metafora ta jest wariantem metafor לב חזק, לב קשה, o tym samym znaczeniu. Wszystkie te metafory w warstwie znaczenia dosłownego mówią o sercu, jakby było przedmiotem materialnym, na który trudno oddziaływać, tj. serce ciężkie trudno z miejsca poruszyć, serce twarde trudno ugnieść, do serca pokrytego tłuszczem trudno przeniknąć przez warstwy tłuszczu³¹. Te znaczenia dosłowne prowadzą do znaczenia przenośnego „głupoty płynącej z uporu, z ignorowania tego, co się wokół dzieje”. Jedynie Wójcik i Kochanowski dali przekłady brzmiące naturalnie, choć mają one inne znaczenie niż oryginał: przekład Wójcika znaczy „brak uczuć ludzkich, brak skłonności do litowania się”³², Przekład Kochanowskiego może być rozumiany tylko dosłownie, w sensie zbytniej dbałości o potrzeby materialne. Podejrzewam, że Kochanowski właśnie tak rozumiał oryginał, czyli można mu zarzucić dosłowność nie tyle w tłumaczeniu, co w rozumieniu oryginału. Przekłady Borowskiego i BP też mogą być rozumiane tylko dosłownie, w sensie otluszczenia serca (jako organu ciała), co jest objawem chorobowym. Reszta przekładów polskich brzmi dziwacznie, bo odniesienie do tłuszczu wskazuje, że wyraz *serce* użyto w nich w znaczeniu organu ciała (np. w BR *serce otluszczone*, u Miłosa *tlustość*), a inne określenia (np. w BR

²⁹ Taka interpretacja już u Dawida Kimchiego (שלא יוכלו להבין תורתך „żeby nie mogli pojąć Twojego prawa”).

³⁰ Por. KB II, 379, s.v. טפס.

³¹ Tak wyjaśnia związek między znaczeniem dosłownym a przenośnym metafory A. Chacham w Iz 6, 10, choć w Ps 119, 70 tę samą metaforę wyjaśnia nieco inaczej (tłuste serce to serce wypełnione tłuszczem, dlatego nie ma w nim miejsca dla mądrości). Za pierwszą z tych interpretacji opowiedziałaby się chyba większość użytkowników języka hebrajskiego, por. np. fragment powieści A. Eksztajna *Ulica Dolna* (Jerozolima 1995, s. 37): אצל מבוגרים שכבת הבשר והשומן שמסביב הלב עבה יותר וזה משריין אותם והכבא לא חודר „u dorosłych warstwa mięsa i tłuszczu na sercu jest grubsza i to ich chroni, a cierpienie nie przenika do środka”.

³² Tę samą nieadekwatność znaczeniową w polskich przekładach idiomów לב קשה, לב חזק, לב חזק, לב חזק omawiam w: *Grzech dosłowności*, s. 143-148.

zatwardziane, u Miłosza *serce otępiate*) wskazują, że serce oznacza w nich ludzką psychikę. Tej niespójności znaczeniowej nie ma w oryginale.

7. Ps 18, 27: נבר; Miłosz: kto chodzi w czystości; Wójcik: z uczciwymi.

Wyrażenia *chodzić w czystości* (ani innych podobnych z czasownikiem *chodzić*) nie notują słowniki języka polskiego. Jest to hebraizm, zaczerpnięty np. z Ps 119, 1 (Miłosz: *którzy chodzą w zakonie Pańskim*), Ps 26, 3 (Miłosz: *w prawdzie Twojej chodzę*), Ps 26, 11 (Miłosz: *w niewinności chodzę*), Ps 84, 12 (Miłosz: *którzy chodzą w niewinności*). Znaczenia polski czytelnik się może domyśli („postępować nienagannie”), jednak przekład Miłosza jest stylistycznie niewierny, bo oryginał brzmi tu (jak również w Ps 119, 1; 26, 3.11; 84, 12) zupełnie konwencjonalnie, gdy przekład Miłosza brzmi dziwacznie³³. Przekład Ps 26, 3 (to samo w Ps 86, 11) jest natomiast niezrozumiały, gdy oryginał jest całkiem jasny, i znaczy „postępować wobec kogo lojalnie, zgodnie z czyją wolą, służyć komu wiernie”. Wyrażenie והתהלכתי באמתך (1 Krl 2, 4; 3, 6; 2 Krl 20, 3; Iz 38, 3), znaczącego „służyć komu wiernie”³⁴. Jest to wariant poetycki, ale nie całkiem niekonwencjonalny, bo występuje też w Ps 86, 11 (Dahood: *that I may walk faithful to you alone*). Oczywiście ze względów stylistycznych nie do przyjęcia byłby przekład *postępowałem wobec Ciebie lojalnie* (Ps 26, 3), ale można tłumaczyć *byłem Ci wiernym sługą*.

8. Ps 21, 5: ארך ימים; Miłosz: przedłużyłeś mu dni; Skwarnicki: Ty go obdarzyłeś długimi dniami; MP: dałeś mu długie życie.

Wyrażenie użyte tu w oryginale, znaczące „długie życie”, występuje ok. 10 razy w Biblii, głównie w tekstach poetyckich, należało więc może do stylu książkowego czy poetyckiego, ale było konwencjonalne³⁵, ponadto jego interpretację ułatwiało odniesienie do bardzo częstego wyrażenia האריך ימיו „długo żyć” (np. Pwt 4, 26; Joz 24, 31). Słowniki języka polskiego nie notują wyrażenia *przedłużyć komu dni*, przekład Miłosza jest nie-

³³ Por. M. Piel, *Grzech dosłowności*, s. 122-123.

³⁴ Por. komentarz do 1 Krl 2, 4 u Cogana. A. Chacham parafrazuje Ps 26, 3 jako והתהלכתי בדרךך, co znaczy „wypełniałem twoją wolę, postępowałem tak, jak ty sobie życzysz” (parafrazę tę potwierdza kontekst w Ps 86, 11), natomiast wydaje się, że z wyrażeniem והתהלך לפני (Rdz 17, 1) Chacham łączy omawiany idiom tylko z powodu podobnej funkcji hitpa³⁵el (czynność powtarzająca się).

³⁵ Wyrażenie to występuje też w tekstach ugaryckich (por. komentarz Dahooda), co dodatkowo potwierdza jego konwencjonalność.

adekwatny stylistycznie z powodu dosłowności. Przekład Skwarnickiego jest stylistycznie do przyjęcia, ale ma on inne znaczenie niż oryginał, bo *długie dni* to np. kilka czy kilkanaście dni, które odczuwamy jako dłużeń się³⁶. Z tego powodu przekład Hi 12, 12 przez Miłosza (*w długich dniach jest roztropność*) należy uznać za dosłowny i dlatego niezrozumiały, bo jeśli chceć go zinterpretować zgodnie z normami języka docelowego (a tak każdy przekład jest interpretowany przez czytelników), to znaczyłby on „w kilku czy kilkunastu dniach, które się dłużą, jest roztropność” czyli może „w ciągu kilku czy kilkunastu dłużeń się dni można osiągnąć roztropność”. Oryginał mówi prosto i jasno (a raczej pyta, czy tak jest³⁷), że roztropni są ludzie, którzy już długo żyją.

9. Ps 25, 19: וישנאת המס שנאוני; Miłosz: i srogą nienawiścią mnie nienawidzą; Wójcik: jak nienawidzą mnie gwałtownie.

Nieadekwatność stylistyczna przekładu Miłosza wynika tu z dosłownego przełożenia figury etymologicznej, która w BH jest znacznie częstsza niż w tekstach polskich, zatem nie jest tak stylistycznie nacechowana jak jej odpowiednik u Miłosza³⁸. Stylistycznie wierny byłby przekład *srogo mnie nienawidzą*. Podobny błąd dosłowności popełnia Miłosz w Ps 40, 2: *Wielkim czekaniem czekałem Pana*, zamiast np. *Z utęsknieniem czekałem Pana*, w Ps 53, 6: *zatrwożyli się trwogą*, w Pnp 1, 2: *O gdyby mnie całował pocałunkami ust swoich!* zamiast *Gdyby mnie całował swoimi ustami!*, w Koh 1, 3: *z całego trudu swego, którym się trudzi*, zamiast: *z całego swojego trudu, który sobie zadaje*.

10. Ps 28, 2: שמע קול תחנוני; Miłosz: Wysłuchaj głosu błagań moich; BR: Wysłuchaj mego błagania; Kochanowski: Słysz prośby moje; MP: Wysłuchaj moich błagań.

³⁶ SJPDor II, 142-143, s.v. *długi*: *długie godziny nad klawiaturą fortepianową*, co oczywiście nie może znaczyć kilku dni spędzonych nad klawiaturą, co najwyżej kilka godzin.

³⁷ Miłosz przełożył Hi 12, 12 jako zdanie twierdzące, co jest rodzajem dosłowności wypacającej znaczenie oryginału. W BH niekiedy pytania o rozstrzygnięcie nie różnią się formą od zdań twierdzących (z czego wynika, że prawdopodobnie zdania te różniły się intonacją, por. Joüon, Muraoka, s. 609). Charakteru pytajnego można się domyślić z treści. Hi 12, 12 interpretuje jako pytanie retoryczne (z domyślną odpowiedzią przeczącą) Tur Sinai. Wg Habela pytajny charakter zdania sygnalizuje partykuła ה na początku w. 11.

³⁸ Podobny przykład zaczerpnięty z polskiego przekładu Koranu omawia I. Nasalski, *Koran w tłumaczeniu Józefa Bielawskiego. Ograniczenia poprawności komunikacyjnej i semantycznej*, w: *Oriental Languages in Translation*, red. A. Krasnowolska, B. Mękarska, A. Zaborski, Kraków 2002, s. 125-126.

W BH po rzeczowniku קול „głos” często następuje hiponim (wyraz o węższym zakresie znaczeniowym), np. קול בכי „płacz”, קול צעקה „krzyk”, קול אנהה „wzdychanie”³⁹. Takie zestawienia pojawiają się głównie w tekstach poetyckich, np. w przypadku rzeczownika צעקה zestawienie z קול występuje w Jr 25, 36; 48, 3; So 1, 10 (teksty poetyckie) oraz tylko raz w tekście prozą (1 Sm 4, 14). W tekstach prozą występuje głównie samo צעקה (np. Wj 3, 9; 11, 6). Zestawienia takie były więc z pewnością uważane przez pierwotnych odbiorców za piękne, artystyczne. Natomiast wyrażenia *głos błagań*, *głos skargi* (Ps 5, 3), *głos pieśni* (Ps 98, 5), *głos wzdychania* (Ps 102, 6) są raczej dziwaczne niż piękne i nie są spotykane w oryginalnych tekstach polskich. Nie można też bronić przekładu Miłosza argumentem, że w oryginale na pewno jest mowa o głośnych prośbach (a nie np. o prośbach wypowiedzianych w myślach), więc gdyby przełożył *Wysłuchaj błagań moich*, to przekład byłby znaczeniowo nieadekwatny. Z kontekstu (Miłosz: *kiedy do Ciebie wołam*) i tak jasno wynika, że chodzi o prośby wypowiedzane głośno.

11. Ps 31, 13: וישכחתי כמה מלב; Miłosz: W zapomnieniu wyrzucony jestem z serca jak umarły; GNB: Everyone has forgotten me, though I were dead; Staff: Zapomniano o mnie jak o umarłym; Borowski, MP: Wymazano mnie z pamięci / jak umarłego.

W oryginale, całkowicie zgodnie z konwencją językową i z ówczesnymi pojęciami, serce przedstawiono jako organ pamięci⁴⁰, i mowa tu o zapomnieniu. W polskiej frazeologii serce jest siedzibą uczuć, dlatego przekład Miłosza znaczy „zapomniano o mnie i przestano mnie kochać” (por. *wykreślić kogo z serca*, *wyrugować kogo z serca* „przestać kochać”, *wyrwać z serca miłość* „przestać kochać”)⁴¹. Przekłady GNB, Staffa i Borowskiego są znaczeniowo wierne, ale przekład Borowskiego jest stylistycznie najlepszy, bo wprowadza polski idiom.

12. Ps 31, 25: ויאמץ לבבכם; Miłosz: niech umocni się serce wasze; Wójcik: Bądźcie [...] pełni otuchy; Drozdowski: bądź przeto mężny; BT1: niech wasze

³⁹ Por. KB III, 1084, s.v. קול, p. 4 iv.

⁴⁰ Por. M. Piel, *Grzech dosłowności*, s. 89. Zupełnie inaczej rozumie ten werset Dahood (*I have shriveled up like a dead man, senseless*), zwracając uwagę, że kontekst wyklucza znaczenie „zapomnienia”, i to zarówno przez wrogów, jak i przez przyjaciół (w. 12). Dahood podaje odpowiednik ugarycki użytego tu rdzenia (t-k-h), który bywa używany paralelnie z r-p-j. W Biblii rdzeń ten występuje też w Ps 102, 5; 137, 5.

⁴¹ SF II, 104, s.v. serce, p. 78.

serce się umocni; BT5: Bądźcie [...] mężnego serca; MP: nie upadajcie na duchu; MP: Nie poddawajcie się przeciwnościom.

Oryginalne wyrażenie jest konwencjonalne, czego dowodzi jego kilkakrotne wystąpienie w Biblii (Pwt 2, 30; 15, 7; 2 Krn 36, 13; Ps 27, 14; Am 2, 16). Jego znaczenie („być upartym, zawziętym, odważnym, nie poddawać się przeciwnościom”) było więc oczywiste dla pierwotnego odbiorcy. Związku wyrazowego *umacnia się czyje serce* nie notują słowniki współczesnej polszczyzny, jest więc on całkowicie niekonwencjonalny i jego znaczenia można się tylko domyślać. Czytelnik może go odnieść do wyrażenia *silne serce*, ale w ten sposób nie dojdzie do poprawnej interpretacji, bo *silne serce* znaczy „zdrowe, wytrzymałe serce (jako organ ciała człowieka)”⁴². Ten sam błąd dosłowności popełnił Miłosz w Ps 112, 8, gdzie w oryginale występuje poetycki wariant סמוך לבו metafora potocznej „silne serce” czyli „odwaga”⁴³, co Miłosz tłumaczy *Mocne jest serce jego*. Znaczeniowo i stylistycznie wierniejszy jest przekład Wójcika (*Duch jego mocny nie straci odwagi*).

13. Ps 32, 5: וְאָתָּה נִשְׂאתָ עוֹן הַטָּאָה; Miłosz: A Ty zjąłeś ze mnie winę mego grzechu; Wójcik: i Tyś darował złość mego grzechu; PE: A Ty darowałeś mi grzechy; Staff: i odpuściłeś mi przestępstwo moje; Dahood: Then you forgave my sinful guilt; MP: odpuściłeś mi moje winy.

W oryginale mowa tu o wybaczeniu grzechu, i znaczenie to wyrażono jasno i poprawnie pod względem stylistycznym w PE i u Staffa. Również przekład Wójcika wyraża w zasadzie znaczenie oryginału, ale zawiera stylistyczną osobliwość, wyrażenie *złość grzechu*. Tłumacz zapewne użył wyrazu *złość* w archaicznym znaczeniu „to, że coś jest naganne, złe z moralnego punktu widzenia”, ale jest to archaizm martwy, tj. większość czytelników nie wie, że kiedyś wyraz *złość* miał to znaczenie, i przypisuje mu jedynie znaczenie „to, że ktoś jest wściekły”, co czyni przekład Wójcika niespójnym znaczeniowo. Wyrażenie *złość grzechu* powstało w wyniku dosłownego tłumaczenia hebrajskiego zwrotu עוֹן הַטָּאָה, którego człony, w innych kontekstach synonimiczne, tu przybierają prawdopodobnie

⁴² SF II, 102, s.v. serce, p. 1.

⁴³ A. Chacham (częściowo na podstawie komentarza Rasziego) odnosi metaforę סמוך לבו do wyrażenia אֵל יִפֹּל לֵב אָדָם עָלָיו (1 Sm 17, 32), gdzie kontekst wskazuje na znaczenie „nie trać otuchy” (wg Rasziego i Chachama סמוך znaczy „oparty”, Miłosz oparł się tu na odpowiedniku podawanym przez słowniki, np. BDB: *firm*. W obu wypadkach chodzi o nieuleganie wpływom zewnętrznym).

odmienne znaczenia: עון znaczy „kara”, a חטאה znaczy „wina, grzech”⁴⁴. Całość znaczy „przebaczyć komuś winę i odstąpić od ukarania”⁴⁵. Można bronić przekładu Wójcika twierdząc, że i w oryginale związek עון חטאה jest osobliwością, bo poza omawianym fragmentem nie występuje w Biblii, jednak przekład *złość grzechu* nie oddaje przypuszczalnego znaczenia oryginału i należałoby go poprawić np. tak: *i Tyś darował mi karę za grzech*. W hebrajskim biblijnym konstrukcja dopełniaczowa jest bardzo częsta, wyraża także relacje znaczeniowe, które w języku polskim wyraża się przyimkami, dlatego, tłumacząc ten fragment, należy zastąpić oryginalny dopełniacz przyimkiem. Przekład Miłosza znaczy coś zupełnie innego niż oryginał, bo po polsku *zdjąć z kogoś winę* znaczy „uniewinnić, uznać za niewinnego”, i powodem tego wypaczenia sensu jest dosłowność⁴⁶. Biorąc pod uwagę kontekst poprzedzający (*Grzech mój wyznałem Tobie, a winy mojej nie zatailem*), czytelnik przekładu Miłosza dojdzie do wniosku, że albo mówiący te słowa uroił sobie, że jest grzesznikiem (i Bóg słusznie uznał go mimo samooskarżeń za niewinnego), albo też Bóg mylnie uznał go za niewinnego. Podobnej niewierności znaczeniowej dopuścił się Miłosz w Hi 10, 14, gdzie oryginał (וּמַעֲוֵי לֹא תִקְנֶי) znaczy „nie puścisz mi grzechu płazem, nie pozostawisz mojego grzechu bez kary, łajania”⁴⁷, natomiast przekład Miłosza (*Jeżeli zgrzeszę, zachowasz pamięć o tym i nie oczyścisz mnie z mojej winy*) znaczy „jeżeli zgrzeszę, nie uznasz mnie za niewinnego”, bo polski frazeologizm *oczyścić kogo z win* znaczy „uznać za niewinnego, udowodnić czyjaś niewinność”. Przyczyną tego wypaczenia sensu u Miłosza jest dosłowność, bo rzeczownik נִקְיִן może być tłumaczony przez *czystość*, gdy odnosi się do przedmiotów materialnych (Am 4, 6), a także przymiotnik נָקִי znaczy „niewinny”⁴⁸, z czego można wysnuć błędny wniosek, że נִקְיָה znaczy w Hi 10, 14 „uznać za niewinnego”.

14. Ps 37, 17: כִּי זְרוּעוֹת רְשָׁעִים תִּשְׁבְּרֶנָּה; Miłosz: Bowiem ramiona nieprawych będą połamane; Wójcik: Bo grzesznych potęga wkrótce się załamie; Staff: Runie

⁴⁴ Por. komentarz w TOB. Wg Dahooda wyrażenie עון חטאתי to albo figura zwana hendiadys, tj. użycie dwóch rzeczowników zamiast rzeczownika i określającego go przymiotnika (stąd przekład *sinful guilt*), albo przykład zaimka dzierzawczego, który choć występuje tylko raz, po drugim z rzeczowników, odnosi się do nich obu, tj. można to wyrażenie sparafrazować עוֹנֵי וְחַטָּאתַי.

⁴⁵ Por. KB II, 726, s.v. נָשָׂא, qal, p. 18.

⁴⁶ Ten sam błąd popełnił Brandstaetter w Ps 85, 3, por. M. P i e l a, *Grzech dosłowności*, s. 225-226.

⁴⁷ Por. komentarze Rasziego, Chachama.

⁴⁸ Jenni, Westermann 765, s.v. נָקִי.

potęga bezbożnych; Kochanowski: Bo niepobożnych władza starta będzie; Dahood: For the resources of the wicked shall be shattered; MP: Nikczemnicy będą wyczuci z majątku.

Oryginalne wyrażenie, znaczące „uczynić kogo bezsilnym”⁴⁹, występuje oprócz tego w Jr 48, 25; Hi 31, 22; 38, 15; Ez 30, 21.22.24; Ps 10, 15, warianty leksykalne w Hi 22, 9; 1 Sm 2, 31. Była to więc prawdopodobnie wytarta metafora poetycka, łatwo zrozumiała dla odbiorcy i stylistycznie mało nacechowana. Metafora ta opisuje w terminach pierwotnie odnoszących się do siły fizycznej pozbawienie wysokiego statusu społecznego, wpływów, władzy nad innymi ludźmi. Ze względu na kontekst (w. 16-19) przyjmuje się, że mowa tu o pozbawieniu siły ekonomicznej, czyli majątku⁵⁰. Choć *ramię* także w polskiej frazeologii oznacza metaforycznie „siłę”⁵¹, to jednak po pierwsze, raczej siłę polityczną (władzę) czy militarną, a po drugie, w tym znaczeniu *ramię* nie bywa dopełnieniem czasownika *połamać*. Dlatego przekład Miłosza zostanie odebrany przez czytelnika jako poetycka defrazeologizacja potocznej metafory⁵² i rozumiany w sensie pozbawienia nieprawych władzy (a nie majątku). Przekład ten jest więc z powodu dosłowności bardziej artystyczny, językowo mniej banalny niż oryginał. Pozostałe polskie przekłady, w których pojawiają się wyrażenia równie konwencjonalne jak wyrażenie oryginalne, są stylistycznie bardziej adekwatne, chociaż wydają się znaczyć co innego niż oryginał, tj. pozbawienie grzeszników władzy politycznej czy wpływów, a nie majątku. Tych rozwiązań przekładowych nie da się zastosować tak łatwo w innych fragmentach, w których w oryginale mamy do czynienia z poetycką defrazeologizacją idiomu (np. Ez 30, 21).

15. Ps 38, 4: אין שלום בעצמי; Miłosz: nie ma odpoczynku moim kościom.

Przekład Miłosza brzmi całkiem naturalnie, ale ma inne znaczenie niż oryginał, bo znaczy, że doczesne szczątki podmiotu mówiącego nie znalazły spokojnego miejsca pochówku, gdy w oryginale mowa o cierpieniu trapiącym (żywy) podmiot mówiący. Uważa się, że psalm ten opisuje chorobę cielesną, którą podmiot mówiący interpretuje jako karę za grzechy⁵³, tj. że w w. 4 mowa o deformacji kości, co ma być objawem trądu⁵⁴

⁴⁹ Gesenius 206, s.v. זרוע.

⁵⁰ Tak Mecudat Dawid, Dahood (powołując się na Hi 22, 8-9), Chacham, Weiser.

⁵¹ SF II, 9, s.v. ramię, p. 5, 68.

⁵² Por. inny przykład w: M. Piela, *Grzech dosłowności*, s. 85-86.

⁵³ Tak np. Oesterley, Kraus.

⁵⁴ Tak Kraus.

lub o chorobliwym drzeniu kości, tj. członków ciała⁵⁵. Jeśli przyjąć tę interpretację, to można tłumaczyć *czuję w kościach straszny ból* lub *czuję, jak moje kości się rozpadają*. Należy jednak zwrócić uwagę, że w Biblii wyraz עצמות „kości” bywa używany w znaczeniu polskiego *dusza, serce* czy *psychika*, np. w Iz 66, 14: ושש לבכם ועצמותיכם כדשא תפרהנה „ucieszy się wasze serce i wasze kości jak trawa zakwitną/uradują się”⁵⁶. Uważam, że w Ps 38, 4 posłużono się chwytem stylistycznym, polegającym na zakwalifikowaniu obu znaczeń rzeczownika עצמות (1. kości, 2. psychika), jak o tym świadczy kontekst, w którym mowa zarówno o dolegliwościach fizycznych (np. w w. 6: נמקו חבורתי „gniją moje rany”), jak i o cierpieniu, które ma przyczynę w psychice, a nie w dolegliwości fizycznej (w. 11-19: poczucie osamotnienia). Niektóre z wyrażen użytych w Ps 38 zostały celowo tak dobrane, żeby można je było rozumieć dwojako: jako opisujące ból fizyczny lub cierpienie psychiczne, np. w. 11: לבי סחרחר. Należy do nich także omawiane wyrażenie בעצמי „swoimi”⁵⁷. Użycie rzeczownika עצמות „kości” w znaczeniu „psychiki” jest zgodne z konwencją językową⁵⁸, nie jest zaskakujące dla czytelnika oryginału, natomiast polskie *kości* nie jest używane jako synonim serca czy duszy, wyjąwszy ograniczoną liczbę frazeologizmów, np. *oddany komu z duszą i kośćmi*, *ciarki komu chodzą po kościach*, *mróz, mrowie komu chodzi po kościach*, *czuć co w kościach* (SF I, 350, s.v. kość). Jeśli przyjąć interpretację Chachama, to można Ps 38, 4 tak tłumaczyć: *mrowie chodzi mi po kościach na myśl, jak bardzo zgrzeszyłem*. Także w Ps 42, 11 (Miłosz: *Śmierć włożyli w kości*

⁵⁵ Tak Chacham.

⁵⁶ Słowniki języka hebrajskiego podają jako odpowiednik etymologiczny hebr. פרח „kwitnąć” arabskie فرخ (m.in. wypuszczać pędy) – tak KB, BDB, ThWAT, E. Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, The University of Haifa [b.r]. W arabskim rdzeń فرح ma znaczenie „cieszyć się” (por. H. Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, wyd. IV, Wiesbaden 1979, s. 822), natomiast rdzeń فرخ znaczy m.in. „kielkować, wypuszczać pędy” (tamże, s. 823). Jak wiadomo, w hebrajskim zanikła różnica między ح ا خ, ale Iz 66, 14 (oraz Iz 35, 1) świadczą, że rdzenie פרח I (فرخ) i פרח II (فرح) mimo formalnej identyczności zachowały odrębne znaczenia (I „kwitnąć”, II „cieszyć się”), a w Iz 35, 1; 66, 14 mamy figurę stylistyczną, polegającą na tym, że oba znaczenia rdzenia פרח są aktualizowane. Z czasem, kiedy zapomniano, że były to dwa różne rdzenie, zaczęto dopatrywać się w polisemii rdzenia פרח metafory „radość jest jak kwitnienie”, dzięki czemu pojawiły się teksty kojarzące radość z kwitnieniem bez uciekania się do polisemicznego rdzenia פרח (Iz 51, 3).

⁵⁷ Por. komentarz Chachama, wg którego אין שלום בעצמי być może odnosi się do cierpienia psychicznych, tj. opisuje wyrzuty sumienia, żal za grzechy (המשורר מבין ומכיר) (שיסוריו באו למרק את עוונותיו והוא מפשפש במעשיו ונרגז ונרעש מהמת העברות שהוא מוצא שנכשל בהן).

⁵⁸ Por. przykłady podane w ThWAT VI, k. 329-331, s.v. עצם.

moje) poeta zachował metonimię *kości* zamiast *psychika*, jednak metonimia ta, jako niekonwencjonalna na gruncie języka polskiego poza wymienionymi frazeologizmami, nie zostanie zauważona przez czytelnika, który uzna fragment za niejasny albo zinterpretuje go w sensie choroby kości. W Ps 42, 11 wyrazowi kości raczej nie zostanie przypisane znaczenie „do-czesnych szczątków”, bo wtedy werset zdawałby się znaczyć „ponownie uśmiercają to, co już jest martwe” (podobny błąd w Ps 51, 10).

16. Ps 44, 16: כָּל הַיּוֹם כָּלִמְתִי בַגְּדִי; Miłosz: Cały dzień hańba moja przede mną; Wójcik: Dzień cały sromota przed moimi oczyma.

W BH przyimek נֶגְדִי odnosi się tu do przestrzeni, a metonimicznie oznacza „przed moimi oczyma”, czyli oryginał znaczy tu „cały czas mam przed oczyma duszy moje poniżenie, cały czas o nim myślę”⁵⁹ (por. Iz 49, 16) lub może „cały czas przeżywam swoje poniżenie, doświadczam go”, jeśli przyjąć, że wyrażono tu w sposób niekonwencjonalny metaforę konwencjonalną „widzieć coś to doświadczać czegoś” (por. niżej o Ps 49, 10). W przekładzie Miłosza przyimek *przed* wydaje się odnosić do czasu, tj. zdanie chyba znaczy „czeka mnie hańba”. Lepiej tłumaczy to Wójcik, choć jego przekład może znaczyć „jestem świadkiem jakiejś sromoty” (wskutek pominięcia zaimka dzierżawczego). Można go poprawić: *sromota moja stoi mi przed oczyma*.

17. Ps 49, 10: לֹא יִרְאֶה הַשְּׁחָת; Miłosz: Aby [...] nie oglądał grobu; Wójcik: nigdy nie zaznać śmierci; MP: unikając śmierci.

W hebrajskim użycie czasownika רָאָה metonimicznie w znaczeniu „zaznać, doświadczyć” jest zupełnie konwencjonalne⁶⁰, dlatego czytelnik oryginału rozumie, że mowa tu o umieraniu (por. Ps 16, 10). Przekład Miłosza może być zrozumiany dosłownie („nie oglądać grobowca”) lub w sensie „nie być świadkiem cudzej śmierci” (potwierdzenie tej interpretacji znajdzie czytelnik przekładu Miłosza w w. 11). Znaczeniowo adekwatny jest przekład Wójcika, choć nie odtworzono w nim oryginalnego chwytu stylistycznego, polegającego na grze dwoma znaczeniami wyrazu רָאָה: „zaznać” (w. 10), „patrzyć, widzieć” (w. 11). Podobnie w Ps 89, 49, gdzie Miłosz tłumaczy *Kto jest mąż, który by żył i nie oglądał śmierci?*, co dla polskiego czytelnika znaczy, że mowa tu o człowieku, który nie tylko sam żyje, ale też nie widział nigdy, jak inni umierają. W oryginale zestawio-

⁵⁹ Tak rozumie werset Chacham.

⁶⁰ M. Piel, *Grzech dosłowności*, s. 67.

no tu synonimy, יהיה „żyje” znaczy to samo, co ולא יראה מות „nie widzi śmierci”.

18. Ps 49, 18: לא ירד אחריו כבודו; Miłosz: ani chwała jego z nim razem nie zstąpi; Wójcik, MP: nie pójda za nim dostatki; Dahood: his wealth will not descend with him.

Hebr. כבוד znaczy niekiedy „chwała”, ale niekiedy znaczy „majątek”⁶¹, i na to znaczenie w Ps 49, 18 wskazuje kontekst (w. 17). Oryginał jest tu z leksykalnego punktu widzenia zupełnie konwencjonalny, tj. użycie wyrazu כבוד w znaczeniu „majątek” nie było dla pierwotnych odbiorców zaskakujące. Przekład Miłosza, w przeciwieństwie do bardzo tu udanego przekładu Wójcika, wypacza znaczenie oryginału z powodu dosłowności, chyba że, jak była o tym mowa na początku, czytelnik przyjmie, że co prawda wyraz *chwała* jest polskim wyrazem, ale Miłosz użył go w znaczeniu, jakie ma tu jego odpowiednik użyty w tekście oryginalnym.

19. Ps 50, 17: ותשלך דברי אהריר; Miłosz: rzucasz słowa moje za siebie; Wójcik: i słowa Moje zlekceważyłeś!; MP: masz w nosie to, co Ja mówię do ludzi (lub: masz w nosie moje nauki).

Hebrajskie השליך אהרי גוו występuje w 1 Krl 14, 9; Ez 23, 35; Ne 9, 26, co dowodzi, że było to wyrażenie konwencjonalne. W Ps 50, 17 użyto jego mniej konwencjonalnego wariantu leksykalnego, tj. konwencjonalną metaforę wyrażono w sposób niekonwencjonalny. Przekład Miłosza zawiera natomiast wyrażenie zupełnie niekonwencjonalne w języku polskim. Nie sposób przewidzieć, jak zostanie ono zrozumiane przez czytelnika. Można je odnieść do idiomu *rzucić słowa na wiatr* „składać obietnice, których nie ma się zamiaru dotrzymać”, ale niewiele to pomaga w zrozumieniu przekładu Miłosza, bo w polskim idiomie rzuca się (czyli wypowiada) na wiatr swoje słowa, a tu mowa o rzucaniu (wypowiadaniu?) cudzych słów. Przekład Wójcika jest całkowicie jasny, wierny znaczeniowo, ma tylko tę wadę, że zamiast idiomu zawierającego wyrazy o znaczeniu konkretnym wprowadza wyrażenie abstrakcyjne, co zawsze jest ze szkodą dla poezji.

20. Ps 55, 23: לא יתן לעולם מוט לצדיק; Miłosz: nie pozwoli nigdy, aby zachwiał się sprawiedliwy; Wójcik: nie dozwoli, by sprawiedliwy miał zginać.

Oryginał stwierdza tu, że Bóg nie pozwoli człowiekowi prawemu popaść w ubóstwo czy inne, gorsze kłopoty, tak jak w Kpł 25, 35 ומטה ירד

⁶¹ Por. Jenni, Westermann, s. 593, s.v. כבוד.

znaczy „straci majątek, środki do życia”⁶². Wg Dahooda czasownik מוט oznacza tu wpadnięcie do piekła (na podstawie w. 24: באר שחת „piekło”). Znaczenie oryginału jasno wyraził Wójcik i jego przekład byłby doskonały w wersji *nie dozwoli, by prawy miał zginąć*. Przekład Miłosza natomiast zdaje się znaczyć, że Bóg nie pozwoli, aby „sprawiedliwy” załamał się pod wpływem przeciwności losu, czy może uległ jakimś pokusom i zбочzył z drogi uczciwości. Powodem tego zupełnego wypaczenia sensu jest dosłowność, bo מוט można tłumaczyć przez *zachwiać się*, gdy odnosi się do ruchu w przestrzeni fizycznej, jak np. w Iz 40, 20; 54, 10. Ten sam błąd w Ps 62, 3.

21. Ps 78, 38: להשיב אפו; Miłosz: odwracał [...] swój gniew; Wójcik: hamował Swoje zagniewanie; MP: powściągał gniew.

Wyrażenie użyte w oryginale jest w hebrajskim częste (Iz 66, 15; Hi 9, 13; Prz 24, 18; 29, 8), zatem prawdopodobnie nie wydawało się pierwotnym odbiorcom żadną osobliwością, natomiast przekład Miłosza, choć zrozumiały, brzmi osobliwie. Może też być niewłaściwie zrozumiany przez czytelnika w sensie „zwracał na kogo innego swój gniew, tj. gniewał się na kogo innego”. Stylistycznie i znaczeniowo wierny jest przekład Wójcika.

22. Ps 78, 42: לא זכרו את ידו; Dahood: They did not remember his power; Miłosz: Nie pamiętali ręki Jego; Wójcik: Nie pamiętali o Jego opiece.

W oryginale wyrazו יד użyto metonimicznie prawdopodobnie w znaczeniu „potęga” lub „czyny, w których przejawia się potęga”⁶³, jak na to wskazuje kontekst (w. 43-51, w których opisano plagi egipskie). Wyraz יד nabrał tego znaczenia dzięki temu, że występuje w wyrażeniach ידו שלח (np. Wj 3, 20), נתן ידו (np. Wj 7, 4), נוטה ידו (np. Wj 7, 5), które są metaforami konwencjonalnymi opisującymi w terminach pierwotnie odnoszących się do ludzkiego działania fizycznego wielkie i straszne czyny Boga, który gromi wrogów swego ludu. Zarówno ze względu na znaczenie dosłowne tych idiomów, jak i na kontekst (np. Wj 3, 20: ושלחתי ומצרים) można przyjąć, że były to inchoativa, tj. wyrażenia oznaczające rozpoczęcie czynności. Znaczenie יד „potęga” w Ps 78, 42 było jasne dla pierwotnego odbiorcy dzięki temu, że wyraz ten był w tym

⁶² Por. komentarz w: *Leviticus ויקרא*. *The JPS Torah Commentary*, oprac. B. R. Levine, Philadelphia 1989.

⁶³ Jenni, Westermann, s. 501, s.v. יד.

znaczeniu często używany⁶⁴. W języku polskim także używa się metonimii *ręka* „działanie”, jak np. w wyrażeniu *znać w tym jego rękę* „widać, że się tym zajmował, coś robił w związku z tym”, ale metonimia ta jest ograniczona do pewnych frazeologizmów, wśród których nie ma wyrażenia *nie pamiętać czyjej ręki* „nie pamiętać, co ktoś wielkiego, niesłychanego zrobił”. Można w przekładzie rozwiązać metonimię, np. *nie pamiętali, co zrobił czy nie pamiętali o jego wielkich czynach*. Przekład Wójcika odzwierciedla inną interpretację oryginału, wiążącą ר z wyrażeniami mówiącymi o opiece, ochronie, jak np. w Ps 37, 24; Iz 49, 2⁶⁵. Interpretacji tej nie potwierdza jednak kontekst, w którym nie ma mowy o opiece nad Izraelitami, lecz o klęskach zadanych Egipcjanom (do Izraelitów odnoszą się tylko w. 42b i 52nn).

23. Ps 83, 17: $\text{וּיְבַקְשׁוּ שִׁמְךָ}$; Miłosz: aby szukali imienia Twego; Wójcik: by wreszcie szukali łaski Twej; MP: by prosili Twej łaski.

Występujące w oryginale wyrażenie jest prawdopodobnie⁶⁶ wariantem leksykalnym idiomu $\text{בִּקֵּשׁ פְּנֵי־י'$ „zabiegać o czyje względy”, dosł. „szukać czyjej twarzy”⁶⁷, w którym zamiast konwencjonalnej metonimii פְּנֵי־י' w znaczeniu „ktoś, zwłaszcza wyżej postawiony w hierarchii społecznej”, użyto metonimii równie konwencjonalnej, י' שֶׁמ־פִּי w znaczeniu „ktoś, zwłaszcza ktoś, komu należy się wielki szacunek”⁶⁸. Przekład Miłosza może być zrozumiany dosłownie (ale wtedy okaże się niespójny znaczeniowo, bo gdzie można szukać czyjegoś imienia? na jakiejś liście, w jakimś tekście?), może też czytelnik odnieść go do jakichś kabalistycznych spekulacji, całkowicie wbrew oryginałowi.

24. Ps 91, 1: $\text{בְּצֵל שְׁדֵי יְהוֹנוּן}$; Miłosz: i w cieniu Wszechmocnego mieszka; Wójcik: pod osłoną Wszechmocnego mieszka; Dahood: passes the night in the shadow of Shaddai; MP: Kto się chroni pod skrzydła Boga Najwyższego, kto ucieka się pod obronę Wszechmogącego.

⁶⁴ Por. ThWAT III, k. 446-448, s.v. ר ; Jenni, Westermann 500-501, s.v. ר .

⁶⁵ Por. ThWAT III, k. 448, s.v. ר .

⁶⁶ Dahood twierdzi, że wersja TM jest tu niespójna znaczeniowo, i należy ją poprawić na $\text{וּיְבַקְשׁוּ שִׁמְךָ}$, a całość tłumaczyć: *and let your Name, Yahweh, avenge itself*. W wersji Dahooda י' שֶׁמ־פִּי ma jednak to samo znaczenie, co w wersji TM.

⁶⁷ O polskich przekładach tego idiomu, zupełnie wypaczających znaczenie oryginału, por. M. P i e l a, *Grzech dosłowności*, s. 164-166.

⁶⁸ Por. Jenni, Westermann, s. 1362, s.v. שֶׁמ־פִּי (o konwencjonalności metonimii פִּי שֶׁמ־פִּי , s. 1357, 1363 (פִּי שֶׁמ־פִּי oznacza często sławę, potęgę, władzę, prestiż, jakim się ktoś cieszy).

Tr 4, 20: בצלו נהיה בגוים; Miłosz: W jego cieniu żyć będziemy wśród narodów; MP: Wśród innych narodów będziemy żyli bezpiecznie, bo on nas obroni.

W polskiej frazeologii *cień* nie oznacza schronienia, lecz zepchnięcie na dalszy plan. Hebrajskie צל „cień” jest konwencjonalną metaforą znaczącą „schronienie, obronę” (por. np. Lb 14, 9; Sdz 9, 15; Iz 16, 3; 30, 2)⁶⁹. Tę różnicę między językiem hebrajskim a polskim łatwo wyjaśnić różnicami klimatu. W Ps 91, 1 przekład Miłosza jest niejasny, natomiast w Tr 4, 20 jest zupełnie zrozumiały, ale znaczy „zepchnięci na dalszy plan przez niego, żyć będziemy wśród narodów”. Przekład Wójcika jest znacznie lepszy niż Miłosza, jednak jeśli przyjąć za Dahoodem, że rdzeń לין oznacza tu „przenocować”, to można w oryginale dopatrzeć się figury stylistycznej, mianowicie z jednej strony wyraz צל użyty jest tu na pewno w sensie metaforycznym („ochrona”, por. w kontekście użyte paralelnie סתר „schronienie, kryjówka”), z drugiej sąsiedztwo rdzenia לין „przenocować” zwraca uwagę czytelnika na dosłowne znaczenie wyrazu צל, bo noc to cień zupełny, padający na wszystko (por. Iz 16, 3). Tej figury stylistycznej nie oddaje przekład Wójcika, ale też nie oddaje jej przekład Miłosza, bo *mieszkać* nie wiąże się w żaden sposób z mrokiem. Przekład metafory potocznej צל „ochrona” jest trudniejszy w Ez 31, 6. 17, gdzie nawiązuje się do jej dosłownego znaczenia (Egipt jest przedstawiony jako drzewo, w którego cieniu chroniły się liczne narody).

25. Ps 98, 3: את ישועת אלהינו ; Miłosz: zbawienie Boga naszego.

W oryginale grupie nominalnej (konstrukcji dopełniaczowej) odpowiada zdanie „nasz Bóg kogoś zbawił/uratował”, jak na to wskazuje kontekst (w. 1-3.9). Przekład Miłosza z powodu dosłowności znaczy raczej „ktoś zbawił Boga” niż „Bóg zbawił”, tak jak *pieczenie ciasta* znaczy „ktoś piecze ciasto”, *pisanie książki* „ktoś pisze książkę”. W języku polskim tylko w przypadku czasowników nieprzechodnich rzeczownik w dopełniaczu odpowiada podmiotowi, np. *narzekać matki* „matka narzeka”. W przypadku czasowników przechodnich podmiot jest wprowadzony przez przyimek *przez*, np. *pieczenie przez gospodynię*. Jeśli więc tłumacz koniecznie chciał zachować rzeczownik dla wyrażenia czynności, to powinien był przełożyć *zbawienie przez Boga naszego*.

⁶⁹ Por. ThWAT VI, k.1034-1042, s.v. צל, o podobnym użyciu wyrazu „cień” w innych kulturach starożytnego Bliskiego Wschodu, co jest dalszym dowodem zupełnej konwencjonalności hebrajskiej metafory.

Ale najlepiej chyba zastąpić oryginalną nominalizację przez zdanie podrzędne i tłumaczyć: *Świat cały widział, jak Bóg przyszedł nam z pomocą*. W hebrajskim biblijnym nominalizacje są częstsze niż w języku polskim (w którym ich obfitość jest cechą stylu kancelaryjnego), dlatego należy je w przekładzie zastępować formami finitywnymi.

26. Ps 105, 18: ברזל באה נפשו; Miłosz: w duszę jego weszło żelazo; Wójcik: żelazem za szyję był skuty; Dahood: and his neck passed through irons.

Hebrejski rzeczownik נפש można niekiedy tłumaczyć przez *dusza*, jednak tu występuje on w znaczeniu „gardło, przełyk, szyja”, tak jak np. w Pwt 12, 20⁷⁰. Doskonały, znaczeniowo wierny jest więc przekład Wójcika, natomiast przekład Miłosza brzmi pretensjonalnie, w dodatku sugeruje znaczenie wielkiego cierpienia psychicznego (metaforycznie ukazanego jako przeszycie mieczem duszy⁷¹), gdy oryginał mówi o zakuciu w obrożę. Podobny błąd dosłowności popełnił Miłosz w Ps 107, 9, gdzie oryginał mówi o napojeniu i nakarmieniu (w zwykłym znaczeniu tych wyrazów), a przekład Miłosza (*napoił duszę spragnioną, a duszę zgłodniałą napelnił do syta*; Dahood: *he satisfied the throbbing throat, and filled with good things the hungry throat*) sugeruje znaczenie tzw. „obroku duchowego”.

27. Hi 13, 18: ידעתי כי אני אצדק; Miłosz: i wiem, że będę usprawiedliwiony; MP: pewien jestem, że wygram.

Po polsku *usprawiedliwić* znaczy „znaleźć i uznać okoliczności łagodzące, które powodują, że ten, kto postąpił niewłaściwie, nie powinien być za to potępiany”. Jednak Hiob był tak pewien swej niewinności, że na pewno nie liczył na zaledwie usprawiedliwienie, lecz na wygraną w procesie z Bogiem. Takie właśnie znaczenie („wygrać spór przed sądem, zostać przez sąd uznanym za stronę sporu, która ma rację”) ma rdzeń צדק w tekstach prawniczych (por. Pwt 25, 1)⁷². Miłosz w swoim tłumaczeniu dopuszcza się wypaczającej znaczenie oryginału dosłowności, bo niepotrzebnie stara się zachować związek ze standardowym (co nie znaczy, że

⁷⁰ Por. M. P i e l a, *Grzech dosłowności*, s. 43; Dahood II, s. 56 (komentarz do Ps 105, 18).

⁷¹ W przekładzie Miłosza żelazo (miecz) wchodzi w duszę, w oryginale „dusza” (czyli szyja) wchodzi w żelazo, czyli w obrożę (Dahood w przypisie do Ps 105, 18 zwraca uwagę na Jr 27, 12, gdzie rdzenia בוא użyto w podobnym znaczeniu). Interpretacja, którą odzwierciedla przekład Miłosza, bywa uzasadniania paralełą z Łk 2, 35, ale należy ją odrzucić (por. przypis Dahooda).

⁷² Por. też komentarz Tur-Sinaia: *Job feels sure of winning his case*.

zawsze właściwym) odpowiednikiem przekładowym צדק – *sprawiedliwość*, czy צדיק – *sprawiedliwy*.

28. Hi 22, 22: ושים אמריו בלבבך ; Miłosz: i Jego słowa złóż w swoim sercu; MP: Przyjmij z jego ust pouczenie i weź sobie do serca jego słowa.

Wyrażenie użyte tu w oryginale jest równie konwencjonalne, co polskie *wziąć sobie co do serca* i ma to samo znaczenie, co polski idiom („przejąć się czym”). Dowodem konwencjonalnego charakteru hebrajskiego wyrażenia jest jego częste występowanie w tekstach biblijnych, i to pisanych prozą (np. Pwt 11, 18; 1 Sm 21, 13; 2 Sm 13, 33; wariant שם לבו אלול- Wj 9, 21; Pwt 32, 46; 1 Sm 9, 20; 25, 25), natomiast *złożyć co w swoim sercu* czyni na czytelniku wrażenie poetyckiego wariantu metafory potocznej. Przekład Miłozsa, choć w przybliżeniu oddaje znaczenie oryginału, daje czytelnikowi mylne wyobrażenie o stylu oryginału, który w tym miejscu brzmi całkiem zwyczajnie i prosto. Dlatego lepsze są przekłady, w których użyto wspomnianego polskiego idiomu. Zwróćmy uwagę, że w Hi 22, 22 użyto figury stylistycznej, polegającej na defrazeologizacji metafory potocznej⁷³, tj. zestawiono idiom ושים אמריו בלבבך z wyrażeniem קה נא מפיו תורה (Miłosz: *Przyjmij z Jego ust naukę*), które nawiązuje do dosłownego znaczenia idiomu. Czasowniki שם „położyć”, לקח „wziąć”, są często używane w zestawieniu, gdy mowa o przedmiotach materialnych (np. Kpł 8, 26), dlatego, że żeby coś położyć, trzeba to najpierw wziąć do ręki. W Hi 22, 22 dzięki kontaminacji idiomu ze wspomnianym konwencjonalnym zestawieniem czasowników zwykle odnoszącym się do przedmiotów materialnych, odświeżeniu ulega metaforyczność wyrażenia ושים אמריו בלבבך, tj. czytelnik rzeczywiście wyobraża sobie słowa jako przedmioty materialne, które są wyjmowane z ust mówiącego i wkładane do serca słuchającego. Zarazem w kontekście idiomu łatwiej jest zrozumieć metaforę mniej konwencjonalną קה נא מפיו תורה (występuje ona też w Jr 9, 19: ותקח אונכם דבר פיו: „słuchaj z uwagą, przejęciem, Jego pouczeń”) (na to znaczenie wyraźnie wskazuje kontekst w Jr 9, 19). Przekład Miłozsa oddaje ten chwyt stylistyczny, bo obu użytych w nim czasowników (*przyjąć*, *złożyć*) używa się w odniesieniu do przedmiotów materialnych, ponadto wydaje się, że polskie *przyjmij z jego ust naukę* stopniem konwencjonalizacji odpowiada hebrajskiemu zwrotowi, który chyba nie był bardzo popularny, skoro występuje w Biblii tylko dwukrotnie. Słowniki

⁷³ Objasnienie i wiele przykładów w: M. Piela, *Grzech dosłowności*, jw.

notują wyrażenia podobne do tego użytego przez Miłosza: *dowiedzieć się, słyszeć, wiedzieć, znać co z czyich ust, mieć co z czyich ust* „być poinformowanym przez kogo” (SF II, 478, s.v. usta, p. 50-52), *przyjąć skargę* „przyjąć skargę do wiadomości, wysłuchać jej” (SF I, 775, s.v. przyjąć, p. 9), choć nie notują wyrażenia *przyjąć z czyich ust naukę*.

29. Hi 24, 2: גבלות ישיגו ; Miłosz: Bezbożni przesuwają granice.

W oryginale użyto tu metonimii „przesunąć granicę, miedzę” zamiast „przywłaszczyć sobie cudzą ziemię”. Przesuwanie granicy polegało prawdopodobnie na przesuwaniu znaków granicznych w głąb cudzej posiadłości⁷⁴. Oryginał jest tu zupełnie jasny, bo jest konwencjonalny, czego dowodzi kilkakrotne pojawienie się tej metonimii w Biblii (por. Pwt 19, 14; 27, 17; Prz 22, 28; 23, 10; Oz 5, 10). Przekład Miłosza jest natomiast z powodu dosłowności (zachowania oryginalnej metonimii, która jednak w języku polskim jest niekonwencjonalna) trudny do zrozumienia, choć kontekst może czytelnika naprowadzić na sens „przywłaszczać sobie cudzą ziemię”. Lepiej w przekładzie rozwiązać metonimię i tłumaczyć np. *Nikczemnik przywłaszcza sobie cudze pola*. Choć oczywiście taki przekład stylistycznie ustępuje oryginałowi, bo jest mniej konkretny, mniej obrazowy, i przez to mniej pasujący do kontekstu, w którym mowa o działaniach fizycznych: עדר גזלו וירעו חמור יתומים ינהגו יחבלו שור אלמנה „stado porywają i pasą, osła sierot uprowadzają, biorą w zastaw wołu wdowy”. Gdyby chcieć koniecznie zachować konkretność oryginału, to należałoby w samym przekładzie (a nie np. w przypisie, jak w wielu przekładach) objaśnić sposób przywłaszczania sobie cudzej ziemi, np. *przesuwają miedzę w głąb cudzego pola, i tak je sobie przywłaszczają*. Wadą zaproponowanego przeze mnie przekładu jest to, że wyraz *miedza* jest może zbyttno związany z polskim kontekstem kulturowym, tj. czytelnik wyobraz sobie, że mowa tu o miedzy oznakowanej tak, jak zwykle na polskiej wsi, nie murem czy płotem, który można przesunąć, ale trawą, krzakami.

* * *

Porównanie biblijnych przekładów Miłosza z innymi polskimi przekładami każe uznać za niesłuszną i grubo przesadzoną opinię J. Tu-

⁷⁴ Por. komentarz Chachama. Wg Rasziego tymi znakami granicznymi były niskie mury, płoty (hebr. גדר). W powieści J. Amichaja pt. לא מעכשיו לא מכאן (Jerozolima 5723, s. 101) znajdujemy opis innego rodzaju znaków granicznych, mianowicie stopy kamieni, które były jeszcze łatwiejsze do przesunięcia, niż mury.

rowicza, którego zdaniem przekłady Miłosza są *wspaniałe, przepiękne* [...] *najlepsze*⁷⁵. W wielu miejscach znacznie lepszy okazał się przekład o. Wójcika. Przekład ten, przeważnie zrozumiały dzięki niedosłowności, jest też pełen poetyckiego piękna, które jest wynikiem po części świadomego wysiłku tłumacza, a po części pewnej archaiczności języka. Przekład o. Wójcika został bowiem wydany zanim polszczyznę opanował *żargon inteligencko-dziennikarski*⁷⁶. 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 dosłownie⁷⁷. 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.

BIBLIOGRAFIA

- BDB: F. Brown, S. R. Driver, Ch. A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon*, Peabody 1997.
- BHS: *Biblia hebraica stuttgartensia*, wyd. K. Elliger i W. Rudolph, Stuttgart 1995.
- Borowski: W. Borowski, *Psalmy. Komentarz biblijno-ascetyczny*, Kraków 1983.
- BP: *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*, t. I-III, red. M. Peter, M. Wolniewicz, Poznań 1991-1992.
- BR: *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu. „Biblia Warszawsko-Praska”*, tł. K. Romaniuk, wyd. II, Warszawa 1998.
- BT1: *Biblia Tysiąclecia*, wyd. I, red. K. Dynarski, Poznań 1965.
- BT5: *Biblia Tysiąclecia*, wyd. V, red. K. Dynarski, M. Przybył, Poznań 2002.
- Dahood: M. Dahood, *Psalms I-III, The Anchor Bible*.
- Chacham: *Sefer thilim meforasz bidej Amos Chacham*, Jerozolima 1979; *Sefer Jesza`jahu meforasz bidej Amos Chacham*, Jerozolima 1984; *Sefer Ijow meforasz bidej Amos Chacham*, Jerozolima 1970.

⁷⁵ Opinię J. Turowicza przytacza J. Frankowski, jw., s. 44.

⁷⁶ Tak Miłosz (w przedmowie do przekładu Psalmów) nazywa polszczyznę ludzi, którzy nie czytają niczego poza gazetami i może literaturą fachową ze swojej dziedziny.

⁷⁷ Por. przedmowę tłumacza Ps, s. 41; Cz. Miłosz, *Podróżny świata – rozmowy z Renatą Gorczyńską*, Kraków 2002, s. 281.

- Cogan: M. Cogan, *1 Kings. A New Translation with Introduction and Commentary. The Anchor Bible*, New York – London 2000.
- Drozdowski: *Psalmi*, spolszczył B. Drozdowski, Toruń 2003.
- FC: *La Bible Ancien et Nouveau Testament Traduite de l'hébreu et du grec en français courant*, Alliance Biblique Universelle 1998.
- Gesenius: W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, wyd. XVII, oprac. F. Buhl, Leipzig 1921.
- GNB: *Good News Bible with the Deuterocanonical Books*. The Bible Societies/ HarperCollins 1998.
- Gordis: R. Gordis, *The Book of Job. Commentary, New Translation and Special Studies*, New York 5738 (1978).
- Habel: N. C. Habel, *The Book of Job. A Commentary*, Philadelphia 1985.
- Holladay: W. L. Holladay, *Jeremiah I. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah. Chapters 1-25*, Philadelphia 1986.
- Jenni, Westermann: *Theological Lexicon of the Old Testament*, red. E. Jenni, C. Westermann, tł. M. E. Biddle, Hendrickson Publishers 1997.
- Joüon, Muraoka: P. Joüon, T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Roma 1996.
- KB: L. Koehler, W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, revised by W. Baumgartner and J. J. Stamm, translated by M. E. J. Richardson, Leiden 1994-1999.
- Kimchi: *Peruš Radaq* [Dawid Qimhi], w: *Miqra"ot gdolot m"orot*, t. I-III, wyd. B. Bruchman, Jerozolima 5756; Radaq, w: *Mikra"ot gdolot „Haketer”*, Uniwersytet Bar-Ilan, 2003.
- Kochanowski: J. Kochanowski, *Psalterz Dawidów*, w: *Dziela polskie*, wyd. J. Krzyżanowski, Warszawa 1972, s. 319-539.
- Kraus: Hans-Joachim Kraus, *Psalms 1-59. A Commentary*, tł. H. C. Oswald, Minneapolis 1988.
- Leslie: Elmer A. Leslie, *The Psalms. Translated and Interpreted in the Light of Hebrew Life and Worship*, Nashville – New York [b.r.].
- Łach: S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp - przekład z oryginału - komentarz - ekskursy*, Poznań 1990.
- Mecudat Dawid: *Peruš mcudat Dawid*, w: *Miqra"ot gdolot m"orot*, t. I-III, Jerozolima 5756.
- Oesterley: *The Psalms. Translated with text-critical and exegetical notes by W. O. E. Oesterley*, London 1962.
- PE: *Pismo święte Nowego Testamentu i Psalmi. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych*, wyd. II, Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa [b.r.].
- Raszi: *Peruš Raši merabbenu Šlomo Jichaqi*, w: *Miqra"ot gdolot m"orot*, t. I-III, Jerozolima 5756.
- SF: S. Skorupka, *Słownik frazeologiczny języka polskiego*, t. I-II, Warszawa 1985.
- SJPDor: *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, t. I-X, Warszawa 1958-1968.
- SJPSzym: *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, t. I-III, Warszawa 1978-1981.
- Skwarnicki: *Psalmi. Układ według liturgii godzin. Kantyki*, tł. M. Skwarnicki, P. Galiński, Kraków 1975.
- Staff: *Księga Psalmów*, tł. L. Staff, Toruń 1994.
- Terrien: Samuel Terrien, *The Psalms. Strophic Structure and Theological Commentary*, Grand Rapids 2002.

- ThWAT: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, red. G. J. Botterweck, H. Ringgren, t. I-VI, Stuttgart 1973-1987.
- TOB: *La Bible. Traduction oecuménique*, Paris 1988.
- Tur Sinai: *The Book of Job. A New Commentary. By N. H. Tur-Sinai*, Jerusalem 1957.
- Weiser: Artur Weiser, *The Psalms. A Commentary*, tł. H. Hartwell, London 1965.
- Wójcik: S. Wójcik, *Księga Psalmów oraz pieśni biblijne brewiarza rzymskiego. Według najnowszego przekładu łacińskiego z tekstów pierwotnych*, Wrocław 1947.