

Humanizm biblijny

Ne lectis quidem unquam sacris litteris
se tamen absolutos theologos putarent

(Erazm z Rotterdamu,
Enchiridion militis Christiani)

1. *Cui bono?*

Na początku stwarzania przez Boga nieba i ziemi, kiedy ziemia była bezkształtną pustką i ciemność [była] nad powierzchnią otchłani, a Boska Obecność unosiła się nad powierzchnią wód, Bóg zechciał, aby było światło [duchowe]¹.

Sądzę, że nie będzie zbytym nadużyciem stwierdzenie, iż współczesny polski czytelnik Biblii nie przywykł do tego rodzaju przekładu pierwszych wersetów Księgi Rodzaju. Może to oczywiście, zważywszy na fakt, iż między edycją *Biblii gdańskiej* a następnym pełnym przekładem Pisma Świętego czekano w Polsce dokładnie 333 lata? Ten hiatus, bynajmniej nie dźwięczny ani uspokajający, mówi sam za siebie. Ale to nie brak biblijnych translacji w ciągu ostatnich paru wieków stanowi zasadniczy problem w podejściu do tekstu Starego i Nowego Testamentu. Biblię traktuje się dzisiaj nader często jeśli już nie jako naiwny wytwór zmityzowanej świadomości jednostek i zbiorowości, to jako kulturową skamielinę, a nie wyraz ustawicznej troski o człowieka. Postrzega się ją jako tekst, zapis, kodeks, *Nomos*, nie zaś zdarzenie, żywą

¹ Zob. *Tora Pardenes Lauder*, ks. 1: *Bereszit*, red. S. Pecaric, Kraków 2003.

narrację, pouczenie² i wyzwanie dopominające się o autentyczną, indywidualną odpowiedź człowieka. Widzi się w niej *deliciosum ornatumque integumentum*, wysoce kuszącą skarbnicę literackiej topiki, niezniszczalne narzędzie polemiki, instrument, materiał, produkt³; instrument tym cenniejszy, że zawsze można wesprzeć się jego autorytetem, bez względu na to, czy czerpiący jest doń przekonany, czy też nie. Wreszcie – uparcie widzi się w niej zawołaną historię bardziej o Bogu, niż człowieku – a jest właśnie odwrotnie. Słowem: mam głęboką wątpliwość, czy – lub o ile – także badacze nauki, a może przede wszystkim filologowie, historycy idei, wygodnie i lekko operujący epitetem „humanistyczny”, a nader rzadko polskim słowem „człowieczeństwo”, traktują Biblię poważnie⁴. Mówię: „poważnie”, odnosząc ten przysłówek⁴ także do studiów (i ich dość wątplych wyników) nad recepcją Biblii w filologii dawnej i polskiej biblistyce. Być może jest to wieloletnie, socjologiczno-kulturowe pokłosie tego, co ongiś tłumacze *Biblij brzeskiej* określali mianem „zatulania uszu”⁵.

² To właśnie znaczy dokładnie słowo „Tora” (oparte na rdzeniu hebrajskim *hora* ‘poinstruować, pouczyć’).

³ Określenie przez Erazma z Rotterdamu Nowego Testamentu jako *Novum Instrumentum* odnosi się do znaczenia łacińskiego *instrumentum* nie tyle jako ‘narzędzia’ czy ‘dokumentu’, ile ‘dowodu’, ‘źródła dowodów’, ‘świadcstwa’. Por. J. Domański, *Erazm i filozofia. Studium o koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1973, *passim*.

⁴ Używam tego adiektiwu nieprzypadkowo: według Erazma „filozofować” (*philosophari = scrutari scripturas*; zob. J. Domański, *Erazm i filozofia...*, s. 54) to właśnie „mówić zdania poważne”, „usilnie i poważnie dążyć do czegoś”. Por. Desiderii Erasmi Roterodami, *Opera omnia, ex recensione Ioannis Clerici* [J. Le Clerc], Lugduni Batavorum 1703–1706, [dalej: LB] II 1157DE (liczba rzymska oznacza tom, arabska kolumnę, zaś litera odcinek kolumny).

⁵ „Tu by się też i to słusznie godziło, a każdy by to sobie przystojnie miał brać przed oczy, żeć to jest jawny, a jasny znak serca niewdzięcznego, zatulać uszy swe, gdy Pan Bóg do nas mówi i odbiegać precz od niego, gdy nas do siebie wzywa, a ktemu, gdy jeszcze miejsca tej nauce świętej słyszeniu nie dawamy, w której się nam jawnie ku zbawieniu naszemu oznajmić raczył” (*O pożytku Pisma Świętego i o wszystkich sprawie przekładania tych Ksiąg ku krześcijańskiemu czytelnikowi Przedmowa*, w: *Biblia święta, to jest Księgi Starego y Nowego Zakonu, właśnie z Żydowskiego Greckiego y Łacińskiego, nowo na Polski ęzyk, z pilnością y wiernie wyłożone* [w oficynie Bernarda Wojewódki], Brześć 1563).

Nic więc dziwnego, iż przy tego typu refleksji świadomość konieczności zajęcia się bliżej i obszerniej pojęciem tzw. *humanizmu biblijnego* (brzmiącym tyleż absorbująco, co mgławicowo, napawało i napawa mnie niepokojem, obawą, troską, ale i – rozdrażnieniem (z tego ostatniego postaram się wytłumaczyć poniżej). Nie jest celem mojej rozprawy wnikanie w gąszcz wielofunkcyjności i trudnych do ogarnięcia aspektów znaczeniowych humanizmu biblijnego. I to nie z powodu ograniczeń formalnych, lecz za przyczyną prostego i oczywistego faktu ogromnych zaniedbań w badaniach nad myślą humanistyczną w Polsce w ciągu ostatniego półwiecza. Braku tego nie da się nadrobić czy zniwelować ani w wyniku podjętych ad hoc kwerend i analiz, ani nawet paroletnich komparatystycznych zespołowych studiów historycznoliterackich czy przedsięwzięć edytorskich. Pomijając już istotne różnice co do samej optyki i roli humanizmu oraz zagadnienia *respublica litteraria* w klasycznych koncepcjach Jacoba Burckardta, Ernsta Cassirera, Paula Oskara Kristellera i Eugenia Garina⁶, a następnie u kontynuatorów ich dokonań, wiadomo, iż w historii idei, kultury i piśmiennictwa Śródziemnomorza biblijny humanizm odnoszono m.in. do historii ewolucji pojęcia teologii jako *scientiae Sacrae Scripturae*⁷, kwestii polemik reformacyjnych, filologicznych problemów translacji Biblii, recepcji myśli Erazma z Rotterdamu i Gerta Groota⁸, konsekwencji założeń i oddziaływania całej *devotio*

⁶ O klasycznych definicjach humanizmu w myśli europejskiej zob. rozprawę Andrzeja Borowskiego w niniejszym tomie. Przywołuję we wszystkich odsyłaczach jedynie studia, które w sposób znaczący wpłynęły na kształt rozprawy. Pomijam natomiast kompendia mające charakter jedynie bibliograficzny, a nie merytoryczny.

⁷ E. Garin, *La filosofia*, vol. 1: *Dal medio evo all'umanesimo*, w: *Storia dei generi letterari italiani*, a cura di F. Vallardi, Milano 1947; P.O. Kristeller, *Le thomisme et la pensée italienne de la Renaissance*, Paris–Montreal 1967, s. 65n; A. Renaudet, *L'humanisme et l'enseignement de l'Université de Paris au temps de la renaissance*, w: *Aspects de l'Université de Paris*, ed. idem, Paris 1949, s. 139–155; S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. 4: *Bóg*, Warszawa 1979, s. 234n; J. Domański, *Początki humanizmu*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1982, *passim*.

⁸ Zob. J. Domański, *Św. Tomasz, Erazm z Rotterdamu i humanizm biblijny*, w: *Studia z dziejów myśli Św. Tomasza z Akwinu*, red. S. Swieżawski, J. Czerkawski, Lublin 1978, s. 91n; E. Winter, *Fruhhumanismus. Seine Entwicklung in Bohmen und deren*

moderna. Dalej – do ewolucji myśli hebrajskiej i prób jej transponowania oraz rewokacji na nowożytnym gruncie chrześcijańskim, zagadnienia tzw. tragizmu biblijnego w XVI-wiecznym dramacie nowołacińskim, wreszcie – teorii, prądów i nurtów (także i tych nasączonych ideologią) teologicznych i filozoficznych z renesansem genetycznie niepowiązanych. Zwłaszcza ostatnia dekada przyniosła w badaniach nad renesansem europejskim szczegółowe i inspirujące w tej mierze studia⁹, poświęcone m.in. krytyce humanizmu biblijnego w *Quattrocento* (John Monfasani), relacji myśli Johanna Reuchlina i Erazma (Daniel Menager), opozycji wobec renesansowej teologii biblijnej w Hiszpanii (Carlos Rodriguez) i Lowanium (Martin Dorp i Edward Lee), rozmaitym aspektom antyerasmianizmu (Alejandro Coroleu), reakcją wobec „teologizującej humanistyki” w myśli Jacquesa Lefebvre’a (Guy Bedouille), osiągnięciom paryskiej teologii biblijnej w XV–XVI w. (James Farge) czy obronie Wulgaty w pismach Agostina Steuca (Eugubinusa), którego najsłynniejsze bodaj dzieło *De recognitione veteris Testamenti ad Hebraicam veritatem* (1527–1533) mogło notabene wpłynąć na przekład *Psalterza Dawidowego* przez Jana Kochanowskiego. Już te przykłady świadczą aż nadto wyraźnie z jak trudnym do ogarnięcia spectrum mamy do czynienia. Stąd też w niniejszej pracy ograniczę się do szkieletowego naświetlenia następujących kwestii:

1) jak pojmuję humanizm biblijny (i siłą rzeczy – samo pojęcie *humanizmu*) – jako historyk idei i literatury dawnej, jako odbiorca Biblii, jako człowiek – oraz które jakości z tym pojęciem związane uznaję za najistotniejsze?

2) które z aspektów owych jakości, nieodłącznie związanych z konkretną postawą, sposobem lektury i rozumieniem Biblii w kulturze i literaturze dawnej odczuwam jako najbardziej palące, wymagające rewizji, pogłębionej analizy filologicznej, a także sprecyzowanej trzeźwej metodologii?

europäische Bedeutung für die Kirchenreformbestrebungen im 14. Jahrhundert, Berlin 1964, s. 58n.

⁹ Najnowsze wyniki badań nad humanizmem biblijnym w renesansowej Europie przynosi znakomita praca zbiorowa *Biblical Humanism and Scholasticism in the Age of Erasmus*, ed. E. Rimmel, Brill 2008.

Po udzieleniu odpowiedzi na te pytania, pokuszę się o przykładowe analityczne zobrazowanie różnych translacji trzech wybranych fragmentów Starego Testamentu (Psalm 1 i 130 oraz passus z Księgi Rodzaju 18,10), odzwierciedlających zarówno odmienne sposoby myślenia autorów renesansowych o tekście biblijnym, jak i ich bogactwo warsztatu filologicznego. Będących w znacznej mierze echem określonej indywidualnej wrażliwości wobec lektury Pisma Świętego, intymnego doświadczenia religijnego¹⁰. Świadomie poza przedmiotem moich badań pozostawiam sprawę obecności w literaturze staropolskiej rozmaitych obrazów i motywów biblijnych, których literackie transpozycje mogły być (choć wcale nie musiały) wyrazem postawy danego autora bliskiej humanizmowi biblijnemu¹¹. Jakkolwiek przy takiej egzemplifikacji w wyborze metodologii wychodzę zawsze od filologicznego badania tekstu, pozwalającego na ostrożne sformułowanie danej teorii, nigdy zaś odwrotnie, to mam świadomość, iż w wielu wypadkach próba dotarcia do źródła czy motywacji wyboru takiej a nie innej wersji przekładu biblijnego fragmentu przez twórców, np. XVI-wiecznych (nie mówiąc już o próbie zarysowywania nawet ograniczonej palety jakości składających się na duchową czy religijną wrażliwość danego tłumacza), pozostaje niedomknięta, ułamkowa, hipotetyczna. Może jednak owa ułamkowość i niedomknięta perspektywa skłoni kogoś do podjęcia studiów i syntez

¹⁰ Ze względu na ograniczenia formalne nie omawiam m.in. (na zasadzie przeglądu funkcjonalnego) konkretnych typów egzegezy biblijnej, których rozmaite sposoby wykorzystania uwidoczniły się szczególnie w XVI- i XVII-wiecznej sztuce homiletycznej, np. kazaniach Szymona Starowolskiego. Zob. A. Gorzkowski, „*Niby rytraktem odmalowanym na duszy świętobliwośćią*”. *Wokół kazań Szymona Starowolskiego*, w: *Wielcy kaznodzieje Krakowa*. Studia in honorem Prof. Eduardi Staniek, red. K. Panuś, Kraków 2006, s. 141–154.

¹¹ Można by pod kątem humanizmu biblijnego rozważyć np. obecność motywu Hioba w europejskiej literaturze dawnej (także pod kątem prozy reformacyjnej). Powstaje jednak pytanie, o ile aplikacja i reinterpretacja tegoż na płaszczyźnie dramatu renesansowego czy barokowej lamentacji miałyby być rzeczywistym odzwierciedleniem duchowej postawy autora, a nie jedynie pojetyczno-estetycznym bądź nawet tylko ornamentacyjnym wyzyskaniem danego obrazu biblijnego dla skomponowania konkretnego tekstu.

bardziej wnikliwych, kierowanych przez zespół badaczy różnych dyscyplin humanistycznych.

2. Humanizm biblijny jako troska

Na początku lat 80. minionego stulecia jeden z najznakomitszych filologów klasycznych i badaczy polskiej myśli prerenesansowej Juliusz Domański, analizując na wielu przykładach narodziny tendencji humanistycznych w piśmiennictwie staropolskim XV w., bardzo wyraźnie wskazał na nieostrość zjawiska, tak chętnie określanego w badaniach literackich epitetem „humanistyczny”¹². W istocie praca ta nie znalazła dotąd kontynuatorów, a wiele za-

¹² Zob. J. Domański, *Początki humanizmu...*, s. 17n. Pamiętajmy, iż właściwie do końca XV w., z niewielkimi wyjątkami, to, co tzw. „prehumanistyczne”, zawsze współistniało z tym, co „średniowieczne”. Natomiast elementy życia społecznego, politycznego i religijnego przenikały się z elementami kultury intelektualnej i literackiej, tworząc nierozdzielne struktury w działalności i twórczości poszczególnych osób i treści ideowej konkretnych dzieł. Cztery cechy, jakości tendencji humanistycznych – widocznych już na przełomie XIV i XV w., a zwłaszcza w pierwszych trzech dekadach XV w. – uważam za istotne: 1) nauczanie uniwersyteckie (programy, sposoby wykładów, sami wykładowcy; por. P.O. Kristeller, *Renaissance Thought. The Classic, Scholastic, and Humanist Strains*, New York 1961, s. 102n; F. Grendler, *The Concept of Humanist in Cinquecento Italy*, w: *Renaissance Studies in Honour of Hans Baron*, ed. A. Mohlo, J. Tedeschi, Firenze 1971, s. 445n); 2) podejście do filozofii antycznej interpretowanej przez kontekst judeochrześcijański, przy szczególnym uwzględnieniu kwestii etycznych („etycznego praktycyzmu interiorystycznego”, bliskiego już „ćwiczeniom duchowym”; por. J. Domański, *Początki humanizmu...*, s. 47, przyp. 62, z odesłaniem do szczegółowej bibliografii); 3) postawę oddawaną w topice literackiej jako *familia librorum* – umiłowanie ksiąg, nie tylko starożytnych (chodzi nie tyle o kopiowanie, kolekcjonowanie manuskryptów, ile ich komentowanie i opatrywanie marginaliami etc.; por. P.O. Kristeller, *Renaissance Thought...*, s. 93n); 4) sam sposób tworzenia dzieł literackich – z bardzo znaną topiką uobecnienia, czyli traktowanie sztuki jako sposobu uzyskania nieśmiertelności i możliwość prowadzenia swobodnego dialogu ze starożytnymi przez interpretowanie ich dzieł (por. J. Domański, *Początki humanizmu...*, s. 212n; idem, *Tekst jako uobecnienie. Szkice z dziejów myśli o piśmie i książce*, Kęty 2002, *passim*). Zob. też A. Gorzkowski, *Początki humanizmu w jagiellońskiej wszechnicy*, w: *Nie w blasku kamieni, ale w pokorze i łagodności. Wokół duchowości św. Jadwigi Królowej*, red. K. Panuś, Kraków 2007, s. 65–70.

sygnalizowanych w niej inspirujących tropów i pytań pozostało osamotnionych i niepodjętych, czekając na ambitne dopełnienie i rozwinięcie. Łatwo ulec (akademickiej?) pokusie, by w podjętej tu kwestii humanizmu biblijnego, samo pojęcie *humanizmu* ograniczyć do – ujętego historycznie – prądu umysłowego, zakorzenionego w greckiej *paidei*, a następnie w *romanitas homini romani* i *renascentia romanitatis*. Transponujące, w niezliczonej liczbie wariantów i sposobów, już w samej („renesansowej” – tylko co to z kolei dokładnie znaczy?) Italii rozumienie antycznej *eruditio et institutio in bonas artes*¹³. Można i należy tak właśnie czytać palimpsesty, którymi są dzieła twórców, określanych mianem humanistów. Sądzę jednak, iż – chociaż nie zamierzam pojęcia „humanizmu” odrywać od jego zawiłych uwarunkowań historycznych i antropologicznych – warto by położyć nacisk także na jego aspekt pozahistoryczny (co nie znaczy: ahistoryczny). Przywołajmy na moment znamieny *List o humanizmie* Martina Heideggera:

Człowiek, zanim zacznie mówić, musi na nowo dać się ugodzić wezwaniu bycia, narażając się na niebezpieczeństwo, że wtedy rzadko będzie miał coś do powiedzenia. W ten tylko sposób zostanie przywrócona słowu drogocенność jego istoty, a człowiekowi domostwo dla zamieszkania w prawdzie bycia¹⁴.

Zatem *humanitas* oznacza tu rozważanie nad własnym człowieczeństwem oraz troszczenie się o to, by człowiek był ludzki. Gdzie jednak leży człowieczeństwo człowieka? Na to pytanie Heidegger odpowiada inaczej, niż zdaje się to wynikać z tekstu biblijnego, a także z przekonania renesansowych humanistów, uważających Biblię za swój życiowy, i często praktyczystyczny, drogowskaz. Filozof postuluje istnienie człowieka jako bytu odseparowanego od życia, by mógł „podać

¹³ Zob. P.O. Kristeller, *Renaissance Thought...*

¹⁴ Zob. M. Heidegger, *List o humanizmie*, tłum. J. Tischner, w: idem, *Budować, mieszkać, myśleć*, tłum. J. Tischner [et al.], Warszawa 1977, s. 82. Wszystkie podkreślenia, tu i dalej, o ile nie zaznaczono inaczej, pochodzą od autora niniejszej rozprawy (A.G.).

się bytowi”; w ten sposób człowiek wyrzekłby się swojej władzy decydowania i zredukowałby swoje życie do „czystego bycia”¹⁵. W konsekwencji autor *Listu o humanizmie* obrazu *humanitatis hominis* chrześcijanina upatruje w całkowitym jego odgraniczeniu od *deitas*, a za fundamentalne nieporozumienie w historii humanizmu uznaje fakt, iż opierano go na metafizyce bądź czyniono podstawą jakiejś metafizyki¹⁶. Tymczasem dla człowieka biblijnego to w życiu właśnie odnosi on siebie do świata w sposób aktywny i niepowtarzalny. To, jak zgodnie stwierdzą – choć z bardzo różnych perspektyw – Andre Chouraqui, Paul Ricoeur i Abraham Joshua Heschel – wola¹⁷, postawa i konkretne działanie są, zgodnie z myślą biblijną, językiem artykułującym wyjątkowość bycia ludzkiego i intuicję bycia człowiekiem. Bycie ludzkie znaczy „życie-w tym-świecie”, a niewystarczalność czystego bycia kieruje człowieka do czegoś „więcej-niż-bycie” – konstatował Heschel, który studiom biblijnym poświęcił całe życie¹⁸. A więc nie „czyste bycie”, lecz poszczególne akty w nim zachodzące; nie abstrakcja, lecz konkret; nie stan, lecz proces; nie teoretyzowanie i *vana curiositas*, lecz *metanoia* (czyli w języku *Biblii brzeskiej*: „przekształtowanie”). Tę samą myśl, acz wyrażoną innym językiem, odnajdujemy przecież na kartach *Paraclesis* Erazma z Rotterdamu, gdzie uzasadnia on swoje pojęcie *philosophiae Christi*: „Ten rodzaj filozofii polega raczej na uczuciach niż na sylogizmach, bardziej jest życiem niż dysputą, natchnieniem niż uczonością, przemianą wewnętrzną niż rozu-

¹⁵ Zob. *ibidem*. Por. odmienne stanowisko A.J. Heschel, *Who Is Man*, California 1965, s. 95n.

¹⁶ Zob. M. Heidegger, *op. cit.*, s. 84.

¹⁷ Kwestię znaczenia „woli” w pojęciu humanizmu biblijnego widać bardzo wyraźnie np. w „filozofii chrześcijańskiej” Erazma; zob. *LB VI 36C*. Por. uwagi w wstępie do *Biblii brzeskiej (Biblia święta, to jest Księgi Starego y Nowego Zakonu...)*: „Ile się dotyczy z naszej strony, tak jako przystoi, abychmy serce pochopne i chutliwe ku pismam świętym przynosili, pilnie bacząc, ku któremu celowi zmierzyć mamy, gdyż żaden rzeczy Boskich nigdy pojąć nie może, ani ku Panu Bogu pochopnym będzie, jeśliż z uprzejmem a chutliwym sercem nie poda się jemu, będąc gotów, aby dosyć czynił wszystkiemu roskazaniu jego”.

¹⁸ Zob. A.J. Heschel, *Who...*, s. 96.

mowaniem”¹⁹. Zatem: bycie ludzkie jest nie tyle myśleniem, lecz życiem, przybierającym określoną formę pod wpływem prawdy o sobie, którą byt ludzki odczytał i ogarnął swoim rozumem. Stąd w Erazmiańskiej *Institutio principis Christiani* czytamy: „Filozofem nie jest ten, kto biegły w dialektyce albo fizyce, lecz kto wzgardziwszy fałszywymi pozorami rzeczywistości, prawdziwe dobra niezłomnym sercem dostrzega i podąża za nimi”²⁰.

W owym „podążaniu” pomocą miało być z perspektywy renesansowego humanizmu biblijnego właśnie *philosophari in sacris scripturis*, przeciwstawione *frustra philosophari*, jałowej spekulacji, nieopartej ani na rzetelnej znajomości Biblii, ani należyтым rozumieniu jej charakteru²¹. Sądzę, iż dzisiaj – wobec stanu współczesnej myśli teologicznej – taka optyka nie straciła na aktualności.

Dla Heideggera troska i zakłopotanie o własne człowieczeństwo wychodzi od człowieka. Ale według myśli biblijnej każda troska o człowieka ma swe źródło poza nim samym, w kimś, kto człowieka przerasta i kto zarówno życie, jak i świadomość owej troski przekazał człowiekowi jako dar; tym samym – Biblia staje się wyrazem troski darczyńcy, jego słowem, pytaniem i wezwaniem, domagającym się konkretnej, indywidualnej odpowiedzi²². Co za tym idzie – biblijne rozumienie „drogocенności istoty człowieka” jest czymś zupełnie odmiennym niż u Heideggera²³.

¹⁹ Cyt. za: J. Domański, *Erazm i filozofia...*, s. 27.

²⁰ Cyt. za: *ibidem*, s. 60. Por. *LB IV 566*: „W słowach jest wprawdzie różnica, ale rzeczowo tym samym jest być filozofem i chrześcijaninem” (tłum. J. Domański).

²¹ Zob. *ibidem*, s. 55. Pamiętajmy, iż Erazm nie oszczędził w swej krytyce nawet św. Augustyna, zarzucając mu jałowość niektórych dociekań; zob. *LB IV 476*. Por. *LB V 135*: „Ale Paweł pokazując, w jakiej mierze należy stosować badanie Pisma i ku jakiemu celowi winno się skłaniać teologiczne poznanie, tak powiada: «Celem przykazania jest miłość z czystego serca i z dobrego sumienia, a z wiary nieobłudnej». Trzeba więc w takiej mierze uprawiać dociekania filozoficzne w Piśmie świętym, w jakiej nasza pilność przyczynia się do tego, o czym wspomina Paweł” (tłum. J. Domański).

²² Myśl ta przenika bardzo wyraziście np. dzieło Erazm z Rotterdamu, *Zbożna biesiada. Zachęta do filozofii chrześcijańskiej. Metoda prawdziwej teologii*, tłum. i oprac. J. Domański, Warszawa 2000, s. 43–128.

²³ Por. analizę gnomy heraklitejskiej *Ethos anthropou daimon* wg Heideggera w: M. Heidegger, *op. cit.*, s. 117–119.

Pora na pierwszą, ogólniejszą tezę: przez humanizm biblijny rozumiem, za Martinem Buberem²⁴ i Ricoeurem²⁵, świadome i autentyczne zwrócenie się konkretnej jednostki ku przestrzeni wartości wynikających Biblii, które w rezultacie jej lektury – tzn. otwarcia się na nią, ustawicznego studiowania, komentowania czy też translacji, permanentnego zmagania się z płynącym w niej pokojem i niepokojem, pytaniem i odpowiedzią – prowadzą jako dar zarówno do możliwości przemieniania, kształtowania i ubogacania życia człowieka w jego mowie, czynach i myślach, jak i dialogicznego dzielenia się tym darem z bliźnim²⁶. Ta ostatnia jakość daje się zauważyć szczególnie wyraźnie w podjętych przez XVI-wiecznych humanistów przekładach biblijnych. Humanizm biblijny jawi się więc jako troska o człowieka, przejawiająca się także przez filologiczną pracę nad tekstem. W pewnym sensie można nawet mówić, iż zespala się on z troską o jasność i poprawność odczytywanego tekstu biblijnego, z pragnieniem dotarcia także (jeśli to możliwe) do pierwotnego sensu literalnego. Z takiego punktu widzenia chodzi więc o coś więcej, niż o typową dla humanistów renesansowych tendencję do studiowania wszelkich tekstów klasycznych, a więc Biblii i pism patrystycznych jako „klasyków chrystianizmu”²⁷. Przez cały XV w. pulsują i ścierają się w Europie dwie tendencje: jurydyczno-integrystyczny teokratyzm oraz dążenie do uwolnienia religijności chrześcijańskiej

²⁴ M. Buber, *Humanizm biblijny*, tłum. J. Zychowicz, „Znak” 1980, nr 313, s. 841–845.

²⁵ A. Lacocque, P. Ricoeur, *Mysleć biblijnie*, tłum. E. Mukoid, M. Tarnowska, Kraków 2003, s. 12–16.

²⁶ W tym wypadku humanizm biblijny staje się niezwykle bliski Erazmiańskiemu pojęciu *philosophari in sacris scripturis*: „Filozofia jest dla mnie ową mądrością, którą Salomon nazywał droższą od wszystkich klejnotów, o nią przede wszystkim błagał Boga. Właściwości tej filozofii polegają na tym, że człowiek dzięki niej może ułożyć sobie swoje własne życie, a także będzie pożyteczny ojczyźnie i w czasie wojny, i w czasie pokoju” (Des. Erasmi Roterodami, *Opus Epistolarum*, denuo recognitum et auctum per P.S. Allen, H.M. Allen, H.W. Garrod, Oxford 1906–1958, *Ep.* 2533, 109–117 (pierwsza liczba oznacza numer, druga wiersz listu; tłum. J. Domański).

²⁷ Zob. P.O. Kristeller, *Le thomisme...*; por. S. Swieżawski, *op. cit.*, s. 254.

z tamujących jej rozwój teologicznych więzów. „Z biegiem czasu kontrasty i przeciwstawienia staną się coraz bardziej ostre i nieprzejdane – i wreszcie sprawa *Biblii* stanie się jedną z głównych przyczyn tragicznych rozłamów, które wstrząsną całym chrześcijaństwem w wieku XVI”²⁸. Jak zauważają George Gordon Coulton i Kristeller, już w XIV stuleciu w kołach prehumanistów utrzymywało się przekonanie, że nie należy z teologii czynić rezerwatu przeznaczanego jedynie dla zamkniętej „kasty fachowych teologów”. Powinna się udostępnić ją wszystkim wierzącym, zaś teksty Pisma Świętego, wykorzystywane i komentowane przez nią, należało wyjaśniać w taki sposób, by sens owych tekstów był – o ile to możliwe – komunikatywny²⁹. Do zwiększenia komunikatywności miały się przyczyniać dyscypliny filologiczne, wśród których ważną rolę odgrywała retoryka. W Erazmiańskiej *Paraclesis* owa idea dostępności dochodzi do głosu już bardzo wyraźnie i zdecydowanie (podobnie zresztą jak w całej myśli Tomasza Morusa):

Słońce nie jest tak wspólne i dostępne wszystkim, jak nauka Chrystusa. Nie broni dostępu do siebie nikomu, chyba że ktoś sam go sobie broni zawistnym na się patrząc okiem. Stanowczo bowiem nie zgadzam się z tymi, którzy uważają, że laicy nie powinni czytać Pisma Świętego w przekładach na języki pospolite, jak gdyby Chrystus uczył rzeczy tak zawiłych, że ledwie niewielu teologów zdolnych jest je zrozumieć, albo jakby ostoja religii chrześcijańskiej polegała na nieznanomości tej religii [...]. Niechże Pismo będzie zawsze tematem rozmów wszystkich chrześcijan. Tacy bowiem zwykle jesteśmy sami, jakie są nasze codzienne pogawędki. Niech każdy stara się pojąć tyle, ile potrafi, niech, ile potrafi, wytłumaczy innym. Kto jest w tyle, niechże nie zazdrości temu, który go wyprzedza; kto jest na przedzie, niech nawołuje idącego z tyłu, aby się nie zniechęcał³⁰.

²⁸ Zob. S. Swieżawski, *op. cit.*

²⁹ Zob. P. Coulton, *Panorama średniowiecznej Anglii*, tłum. T. Szafar, Warszawa 1976, rozdz. 50; P.O. Kristeller, *Le thomisme...*

³⁰ Zob. Erazm z Rotterdamu, *Trzy rozprawy: Zachęta do filozofii chrześcijańskiej. Metoda prawdziwej teologii. Zbożna biesiada*, tłum. i oprac. J. Domański, Warszawa 1990, s. 139–140.

W XV-wiecznych Włoszech rzecznikiem podobnych tendencji, choć nie zobrazowanych tak wyraziście i nieprzejednanie jak w dziełach Erazma, był Coluccio Salutati, dla którego teologia (tj. *studia divinitatis*) tylko wtedy spełniała swoje zadanie, jeśli była ściśle związana ze *studia humanitatis*³¹. Z kolei Lorenzo Valla krytykował m.in. św. Tomasza nie tylko dlatego, że do wykładni wiary wprowadził zbyt wiele filozoficznej teorii, ale również z tego powodu, że nie umiał w dostatecznej mierze wykorzystać nauk filologiczno-historycznych przy objaśnianiu Pisma Świętego i przekazywaniu zawartych w nim prawd³². Podobne sądy odnaleźć można w pracach Marsilia Ficina i Giovanniego Pico della Mirandoli³³. Jak jednak celnie podkreślał Stefan Swieżawski, teologii humanistycznej i humanizmu biblijnego nie reprezentuje jeszcze ten, kto głosi, iż uprawiając wiedzę teologiczną należy naśladować klasyków chrześcijańskich i niechrześcijańskich, a nie postępować w sposób uznany przez twórców średniowiecznych³⁴. Samo głoszenie i urzeczywistnianie hasła powrotu do studiowania i komentowania Biblii (podobnie jak imitowanie przez autorów renesansowych fraz i motywów biblijnych dla uzyskania jedynie mniej lub bardziej wyrafinowanej ornamentyki czy epatowania erudycją) nie stanowi wystarczająco wyraźnego znaku rozpoznawczego „humanizmu biblijnego”. To, co niewątpliwie odróżnia humanistyczną koncepcję teologii od innych dotyczy po pierwsze – ufundowanego na autentycznej wrażliwości – podejścia do tekstów objawionych i ich filologicznej interpretacji. Po drugie zaś świadomości koniecznego przełożenia idei obecnych w tych tekstach na grunt pragmatyczno-etyczny, jak chcieli np. Erazm i Morus³⁵. W egzegezie humanistycznej chodziło o odszukanie sensu

³¹ Por. *Biblical Humanism...*, *passim*.

³² Zob. E. Maier, *Die Willensfreiheit bei Laurentius Valla*, Bonn 1911, s. 25n.

³³ Zob. E. Monnerjahn, *Giovanni Pico della Mirandola. Ein Beitrag zur philosophischen Theologie des italienischen Humanismus*, Wiesbaden 1960, s. 8n.

³⁴ Zob. S. Swieżawski, *op. cit.*, s. 256–257.

³⁵ Zob. *ibidem*, s. 239: „U wielu autorów zdaje się dominować etyczno-praktyczystyczna egzegeza, zgodnie z którą czytać należy Pismo św. głównie albo nawet wyłącznie z uwagi na mieszczącą się w jego tekstach naukę moralności”. Skądinąd

dosłownego poszczególnych wypowiedzi biblijnych zanim miałyby się im nadać znaczenie moralne, alegoryczne lub mistyczne. Według Swieżawskiego mamy w tym wypadku do czynienia z dosłownością egzegezy w dwóch znaczeniach. Raz mówimy „o sensie dosłownym jakiegoś zwrotu w znaczeniu dosłowności naiwnej, to znaczy rozumiejąc jego treść zgodnie z naszym rozumieniem języka, w jakim został on wyrażony” (np. w łacińskiej wersji Wulgaty). Drugi raz mamy na myśli „dosłowność krytyczną i uczoną” (o której pisał już Roger Bacon), dostępną tylko znającym języki, z których dany tekst Pisma Świętego został przełożony, oraz rozmaite uwarunkowania historyczne³⁶. W świetle powyższego rewolucja humanistyczna dotycząca egzegezy skryptyrystycznej polegałaby na dojściu do sensu dosłownego „najwłaściwszego”, co nie byłoby możliwe bez gruntownej wiedzy filologicznej, antropologicznej etc. W ten sposób dochodzimy do przełomowej, Erazmiańskiej formuły *intepretari scripturas* w znaczeniu egzegezy dosłownej³⁷, koniecznej dla ustalenia poprawnego tekstu ksiąg świętych po to, by bezbłędnie uchwycić zawartą w nich treść. Tego rodzaju podjęty wysiłek filologiczny mógł pobudzić wolę

czytelnikiem Biblii, poszukującym w niej wskazówek zupełnie praktycznych, był m.in. Paracelsus; zob. F. Gundelfinger, *Paracelse*, trad. S. Stelling-Michaud, Paris 1935, s. 146n. Świadomość niezbędnej transpozycji myśli biblijnej na grunt etyczny i jej realizacji w humanistycznym modelu *vita cotidiana* widać w ciekawy sposób w *Księdze natury* Rajmonda Sibudy, gdzie autor głosi, iż trzeba najpierw poznać „boże stworzenia”, przede wszystkim człowieka, by móc gruntownie zrozumieć słowo Boga przekazane w księgach objawionych: „liber creaturarum est porta, via, ianua, introductorium et lumen quoddam ad librum Sacrae Scripturae, in quo sunt verba Dei, et ideo ille praesupponit istum” (zob. T. Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española*, vol. I, Madrid 1939, s. 140). W odniesieniu do kontekstu staropolskiego por. też J. Domański, *Początki humanizmu...*, s. 233n.

³⁶ Zob. S. Swieżawski, *op. cit.*, s. 247n. Nie wszyscy humaniści opowiedzieli się za pierwszeństwem egzegezy literalnej, zupełnie inną drogą poszedł np. Pico della Mirandola, koncentrujący się zasadniczo na alegorie alegorycznej i mistycznej (zob. E. Monnerjahn, *op. cit.*, s. 240), a także Jean Colet, studiujący Biblię w duchu wykładni neoplatońskich, wyraźnie pod wpływem Florenckiej Akademii Platońskiej, dzieł Ficina i Savonaroli (por. F. Seebohm, *The Oxford Reformers: John Colet, Erasmus and Thomas More*, London 1887, s. 16n).

³⁷ Zob. J. Domański, *Erazm i filozofia...*, s. 54.

ia afekt do tłumacza do tego, by prawdziwie *operari theologiam*, jak w duchu myśli Erazmiańskiej sądził Lefebvre d'Etaples. Nie inaczej uważali, tak bliscy Kochanowskiemu, Johan van der Campen oraz Pagninus.

Oczywiście zasadniczy pozostaje fakt, iż posługując się w kontekście humanizmu biblijnego pojęciem „teologii” tę ostatnią rozumiemy – jak to postulowało wielu autorów XV i XVI w. – przede wszystkim jako *scientia sacrae scripturae*. W ogóle XV-wieczny zwrot ku biblistyce w teologii i związana z nim skrypturystyczna koncepcja teologii stanowią „jedne z najbardziej charakterystycznych rysów przeobrażeń, dokonujących się w ówczesnym życiu umysłowym”³⁸. Jakkolwiek sam fakt narastającej w XV w. liczby komentarzy do różnych ksiąg biblijnych nie świadczył jeszcze o przemianie mentalności związanej z pojmowaniem właściwej roli, przypadającej w udziale egzegezie biblijnej przy uprawianiu *sacrae doctrinae*. Paryski kaznodzieja Jan Mair, chociaż w swych nominalistycznych rozprawach zawsze głosił, iż w teologii pierwsze i podstawowe znaczenie przypisać należało studium Pisma Świętego, to jednak w swoim nauczaniu pozostał na stanowisku, przyznającym od strony dydaktycznej wyższość *Sentencji* Piotra Lombarda nad egzegezą biblijną³⁹.

Chociaż nierzadko badacze kultury dawnej, dotykając w studiach analitycznych zagadnień rozumienia Biblii przez autorów XV i XVI w., omawiali je – na jednej płaszczyźnie – z mechanizmami odrodzeniowej restytucji tradycji grecko-rzymskiej (co biorąc pod uwagę intelektualny synkretyzm i eklektyzm renesansu było jak najbardziej zrozumiałe)⁴⁰, to pojęcie „humanizmu biblijnego”, ściślej: trzy jego jakości, chciałbym zilustrować krótko właśnie w relacji (jeśli nie opozycji) do klasycznej myśli greckiej. Poniekąd skłania ku temu właśnie Erazmiańskie rozumienie *interpretari in sacris scripturis*: chociaż w *Enchiridionie* odnajdujemy stwierdzenia

³⁸ Zob. S. Swieżawski, *op. cit.*, s. 236n. Por. P. Kibre, *The Intellectual Interests reflected in Libraries of the fourteenth and fifteenth Centuries*, „Journal of the History of Ideas” vol. 7, 1946, s. 276n; *Biblical Humanism...*, *passim*.

³⁹ Zob. S. Swieżawski, *op. cit.*, s. 238.

⁴⁰ Zob. *ibidem*, s. 228n.

o identyczności pewnych poglądów antropologicznych i etycznych, „wyrażanych tylko za pomocą innej terminologii w filozofii starożytnej, a innej w Piśmie”, zaś etyczny intelektualizm Sokratesa jest prawomocny zdaniem Erazma również w etyce chrześcijańskiej⁴¹, to jednak w *Paraclesis* wyraźnie czytamy o różnicy między *philosophia Christi* a naukami filozofii antycznej, przejawiającej się szczególnie mocno jako różnica stopnia – pod względem skuteczności, prostoty, siły i głębi wyrazu, doskonałości nauczania: „niewielkie miałby znaczenie autorytet filozofów, jeżeli tego wszystkiego, co oni, choć innymi słowy, nie uczy Pismo święte”⁴².

Po pierwsze, jak zauważył Buber, słowo greckiego antyku jest abstrakcyjne i starannie uformowane⁴³. Zostaje wyrwane z bloku rzeczywistego procesu mowy, „obciosane dłutem logiki, retoryki, poetyki i przeniesione do królestwa kształtu”⁴⁴; byłoby uważane za surowe i nieużyteczne, gdyby pozostawić mu jego bezpośredniość. Buber stwierdzał prowokacyjnie: „greckie słowo dopiero coś znaczy, kiedy się stanie czystą formą”⁴⁵. Sens i czystość słowa biblijnego brała się nie z jego kształtu, lecz pierwotnej naturalności; tam, gdzie zostało poddane obróbce, zabiegom artystycznym, traciło swą naturalność. Słowo biblijne zachowało swoją naturalność najwyraźniej w bezpośredniości, w postaci mówionej. Psalm

⁴¹ Zob. J. Domański, *Erazm i filozofia...*, s. 24–25. Również w takiej paraleli niezwykle ważny okazuje się aspekt *praxis*: zgodność między chrystianizmem a doktrynami filozofów starożytnych miała swoje uzasadnienie w tym, iż życie tych ostatnich było weryfikacją ich twierdzeń. Podobnie jak życie Chrystusa było realizacją głoszonej przezeń nauki; zob. *LB V* 142.

⁴² *LB V* 15 (tłum. J. Domański). Por. J. Domański, *Erazm i filozofia...*, s. 24. Aczkolwiek nie można zapominać, iż w wielu wypadkach Erazm deprecjonuje myśl starotestamentową (i w ogóle tradycję rabinistyczną) jako wysoce niedoskonałą w porównaniu z przesłaniem Nowego Testamentu, uznając ją jedynie za „cień i jakby wstępne ćwiczenie przygotowujące do filozofii Ewangelii”. Widać to nawet na kartach *Zbożnej biesiady*. Z tego względu Erazmiański humanizm biblijny znajduje pełne urzeczywistnienie i teologiczne apogeum jedynie w nauce nowotestamentalnej.

⁴³ Zob. M. Buber, *Humanizm...*, s. 844.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*.

to bardziej krzyk i modlitwa, niż wiersz, zaś mowa proroka to bardziej żywiołowe wezwanie, niż retoryczna alokucja. W Biblii głos Boga, rozbrzmiewający ludzkim językiem, „nie przemawia – jak się rzecz ma w scenach objawienia boga w greckiej tragedii – wobec nas, lecz mówi do nas”.

Po drugie słowo greckiego antyku, co zauważył także Ricoeur, skłaniało bardziej do formy monologu, niż dialogu. Dla ateńskiego retora nie stanowiło żadnej ujemy układanie i ćwiczenie swoich mów; czyniący to prorok, nie znalazłby uznania w oczach słuchaczy. W sokratycznej ironii kryła się zasadnicza statyczność w odniesieniu do interlokutora; kiedy w Biblii została wyrażona jakaś myśl, mówiący spoglądał z niepokojem na słuchacza, gdyż ostrze owej myśli zakładało przemianę, ruch, moralną naprawę.

Kiedy chór w tragedii zwraca się do ludzi lub bogów, to właściwie nie ma w tym próby nawiązania rozmowy: pieśń zwiastująca przyszłe losy spełnia się sama w sobie. Chór w psalmie, który wypowiedział modlitwę: „Wybaw nas dla swej łaskawości!” nasłuchuje teraz w ciszy, czy został usłyszany⁴⁶.

Po trzecie wreszcie, odmiennosc słów: biblijnego i starożytnych Greków miała swoje konsekwencje w odmiennosci działania pajdeutycznego. Humanizm zachodni, jak stwierdzał ongiś Karl Burdach, odbierał język przede wszystkim jako twór i dlatego zmierzał do „wyzwolenia właściwych sił kształtujących człowieka”, ustanowienia imperium duchowego, nazywanego niejednokrotnie „apolińskim”. Tę funkcję kształtowania wyniesiono ponad świat; najwyższa moc ducha była mocą kreującą, z osoby i *polis* pragnącą uczynić twór ukształtowany. Inne było prawo humanizmu biblijnego: odbierało ono język jako akcję, coś, co dziejącego się we wzajemności. Humanizm widział osobę jako nie skończoną w sobie, lecz otwartą; nie kształt, lecz relację; nie mistrza słowa, lecz jego słuchacza i wykonawcę⁴⁷. Nie tyle zajmowało go *polis*, ile harmonia i więź między człowiekiem a człowiekiem. W stosunku

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Zob. M. Buber, *Humanizm...*, s. 845.

zaś do osoby i narodu słowo nie spełniało się w ukształtowanym tworze, lecz próbie. Próba nie była w tym wypadku czymś stałym, jak dzieło, twór, lecz dokonywała się w rzeczywistym momencie. Humanizm biblijny nie wynosi człowieka ponad problematykę chwili; pragnie wychowywać do wytrwania i wytrzymania w niej próby. Słowo Pisma – zdaje się mówić humanizm biblijny – rzuca nam nieustanne wyzwanie, jest zachętą (*paraclesis*) do trudnej metanoi, wychodzenia z ciemności ku światłu:

Bo o tym tak Dawid powiada: „Wykładanie słów twoich, Panie, oświeca i dawa zrozumienie wiary i prawdy maluczkiem”. Jakoby chciał powiedzieć: Przyzwoitość nam ludziom z przyrodzenia w ciemnościach być, ale Słowo twe święte ciemność tę rozumu i przyrodzenia naszego rozbija i rozświeca, dając pojmowanie wiary twej świętej i prawdy⁴⁸.

Przy takim ujęciu humanizmu biblijnego wypada zadać proste, płynące z naiwnego weredyzmu pytanie: cóż tak naprawdę wiemy o rozumieniu i interpretacji Biblii przez twórców polskiego renesansu? I ile w tej mierze poczyniliśmy badań w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat? Wiemy chyba bardzo niewiele, i tyleż na tym polu dokonaliśmy. A jeśli nie wiemy, nie udawajmy, że jest inaczej. W 1982 r. otrzymaliśmy fototypię i transkrypcję *Psalterza Dawidowego* Kochanowskiego, później odpowiednie indeksy form i wyrazów⁴⁹. Poczyniono również wstępne badania nad similiami dotyczące translacji Kochanowskiego – to wszystko było niewątpliwie przedsięwzięciem i przełomowym, i arcyważnym; ale powraca pytanie: ile w związku z tym dowiedzieliśmy się o wrażliwości tak wybitnego tłumacza i poety, jego sposobie odbioru tekstu i strategii translatorskiej, świadomości retoryki biblijnej, formie interpretacji zarówno całego zbioru, jak i każdego poszczególnego psalmu? Chyba niewiele. Brak książki, niewątpliwie trudnej

⁴⁸ *Ku czytelnikowi krześcijańskiemu o zacności Pisma Świątego przedmowa* (Biblia Leopolity; cyt. za: *Leopolita. Faksimile der Ausgabe Krakau 1561*, hrsg. R. Olesch, H. Rothe, Paderborn–München–Wien–Zürich 1988, s. 5–6).

⁴⁹ Zob. J. Kochanowski, *Psalterz Dawidów. Fototypia – Transkrypcja. List Jana Kochanowskiego do Stanisława Fogelwедера*, oprac. J. Woronczak, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1982.

i wymagającej niebagatelnej kompetencji badawczej, metodologicznej oraz filologicznej, w której podjęto by trud drobiazgowej analizy każdego psalmu i wyciągnięto z owej analizy wartościowe wnioski, pozwalające istotnie przybliżyć rozumienie przez Kochanowskiego Pisma Świętego. Trudno bez końca operować ogólnikami i powielać w nieskończoność stare stwierdzenia i schematy (niektóre z nich mają swe źródło w nieocenionym studium Stanisława Dobrzyckiego z 1910 r., które do dzisiaj nie znalazło godnej kontynuacji)⁵⁰. Najwyższy czas usiąść nad tekstem (przepraszam za banalność tego sformułowania)⁵¹. Dokładnie, powoli i cierpliwie; swoją drogą – przyznajmy uczciwie, kiedy ostatni raz czytaliśmy *Psalterz Dawidów* całości? Ale Kantowska „dobra wola” nie wystarczy. Od razu rysują się komplikacje: brak obecnie w języku polskim – i pewnie szybko nie będzie – wydania *Psalmów*, które dość dokładnie i miarodajnie przestawiłoby komentarz tej książki od strony tradycji starotestamentalnej, rabinistycznej etc. (wciąż musimy posiłkować się znakomitymi XX-wiecznymi edycjami włoskimi). Kochanowski, istotnie, nie znał języka hebrajskiego, lecz znał translatorskie dokonanie Campensisa, dla którego oryginał hebrajski był chlebem powszednim. Na horyzoncie wyłaniają się tłumaczenia George’a Buchanana, Santego Pagnina, Flaminiusa, Franciszka Spinoli, komentarze Eugubinusza (właśc. Agostino Steuco) etc. Nie trzeba sięgać po *Poliglottę Kompluteńską*; już sama XV-wieczna edycja Jana Crastonusa uświadamia skalę trudności potencjalnych badań filologicznych. Jeśli ktokolwiek takowe podejmie.

⁵⁰ Zob. S. Dobrzycki, *Psalterz Kochanowskiego – jego powstanie, źródła i wzory*, Kraków 1911. Por. też A. Szlagowski, *Introductio generalis in Scripturam Sacram*, t. 2, Warszawa 1907, s. 207–288.

⁵¹ *Psalterz* Kochanowskiego nie jest wyjątkiem. Wystarczy przyjrzeć się zaniedbaniom w zakresie badań nad dokonaniem chociażby Lubelczyka: same argumenty zamieszczone w jego przekładach psalmów mogą posłużyć za materiał do świetnej habilitacji.

3. *Revolvēt nocte ac die animo volvēt.* Glosa do przekładów Psalmu 1

Przekład *Psalmów* Starego Testamentu był dla każdego pragnącego mienić się *homo trium linguarum* humanisty renesansowego nie lada wyzwaniem. Podejmowały ten trud translatorski umysły tamtej epoki najwybitniejsze, filologowie i poeci nieprzeciętnej miary: Pagnino (Pagninus, 1528), Francesco Bonade (1531), van Campen (Joannes Campensis, 1532), Eobanus Hessus (1537), Clement Marot (1539), Marc'Antonio Flaminio (Flaminius, 1545), Buchanan (1566), Joannes Major (1574). W Polsce, pomijając wybitne parafrazy Kochanowskiego (1558) i Mikołaja Sępa Szarzyńskiego (1601) – Walenty Wróbel (1539), Mikołaj Rej (1546?), Jan Seklucjan (1547), Jakub Lubelczyk (1568), Jan Leopolda (właśc. Piotr Nicz, 1561), Szymon Budny (1570–1572), Piotr Artomiusz (właśc. Jan Krzesichleb, 1578) i Jakub Wujek (1594)⁵². Większość z nich przekładała *Psalterz Dawida* w całości, opierając się albo – co należało do rzadkości – prawie wyłącznie na oryginalne hebrajskim, albo – co było powszechną naówczas praktyką – na łacińskim tekście Wulgaty. Albo wreszcie – co dotyczyło się tłumaczy-filologów ambitniejszych i wysoce wrażliwych językowo – na kilku lub nawet kilkunastu różnych translacjach greckich oraz łacińskich, które można było zestawiać i twórczo analizować. Campensis i Pagnino np. porównywali niezwykle drobiazgowo kolejne ukazujące się w Europie edycje *Psalterza*, a niektóre z nich sami opatrywali obszernymi erudycyjnymi komentarzami, tym samym przyczyniając się do rozwinięcia nowożytnej komparatystyczno-egzegetycznej bibliistyki⁵³.

⁵² Pojedyncze psalmy tłumaczyli też Andrzej Trzeciecki, Bernard Wojewódka i in. Szczegółowy wykaz zob. S. Dobrzycki, *op. cit.*, s. 31n; por. T. Michałowska, *Psalm*, w: *Słownik literatury staropolskiej*, red. T. Michałowska, E. Sarnowska-Temierusz, B. Otwinowska, Wrocław–Warszawa–Kraków 1990, s. 666–671; K. Meller, *Wstęp*, w: J. Kochanowski, *Psalterz Dawidów*, wstęp i oprac. K. Meller, Kraków 1997, s. 18–26.

⁵³ Por. zwłaszcza *Biblia Veteris ac Novi Testamenti*, trad. S. Pagnini, Basileae 1564 (poniżej korzystam z tej edycji, wobec braku dostępu do pierwodruku

Jak się wydaje, można w renesansowym humanizmie biblijnym wskazać dwie odmienne, wyraziście zarysowane postawy wobec psalmów starotestamentowych. Po pierwsze translacje *Psalterza*, niezależnie od swych funkcji kultowych i liturgicznych, odgrywały rolę w krystalizowaniu się norm poprawnościowych ówczesnej polszczyzny, nadto wywoływały żywe spory i dyskusje nad znaczeniem i brzmieniem poszczególnych słów, sprzyjając formowaniu się i doskonaleniu frazeologii oraz składni. *Psalterz* pozostawał przecież „księgą świętą” i towarzyszył *eo ipso* sporom wyznaniowym. Nowe tłumaczenia wychodziły i z obozu katolickiego, i ze strony innowierców, inicjujących również wierszowane przekłady psalmów, służące celom *stricte* liturgicznym, co z kolei wiązało się z zasadą wprowadzania *linguae vulgaris* do obrządku kościelnego (kalwińska *Biblia brzeska*, 1563; ariańska *Biblia nieświeska*, 1570–1572; *Biblia gdańska*, 1632). Z drugiej jednak strony próby wierszowania psalmów i ambicje językowe legły u podstaw nastawienia estetyczno-literackiego: miejsce kultu i obiektu sporów dogmatyczno-wyznaniowych zajął tekst (*textus*) – przedmiot dociekań filologicznej, by tak rzec, archeologii, cel upartego dążenia do

z 1528 r.). Niektórzy filologowie, mimo widocznego „przywiązania” do wersji Wulgaty, podają w wydaniach krytycznych szczegółowe lekcje według oryginału hebrajskiego. Tak czyni np. Stephanus, którego edycja niewątpliwie znana była Kochanowskiemu (*Psalmi. Proverbia Salomonis. Ecclesiastes. Canticum Canticatorum. Cum brevibus ex Hebraeo annotationibus*, Parisiis 1528). Podobnie jak Moguntinus z nieocenionym komentarzem poświęconym całej Biblii (Andreas Placus Moguntinus, *Lexicon biblicon*, Coloniae 1543). Pod kątem *Psalterza* Kochanowskiego warto by również przebadać szczegółowo dwie XVI-wieczne edycje psalmów (wraz komentarzami), bardzo poczytne w renesansowych Włoszech *Psalterium Iacobi de Valentia* (Lugduni 1514) i *psalterium Gaietani* (Venetiis 1530). Odrębną sprawą pozostaje (na co już dawno wskazywał J. Pelc, *Europejskość i polskość literatury naszego renesansu*, Warszawa 1984, s. 347n) znajomość w Polsce pism Prospera z Akwitanii (*Divi Prosperi Aquitanici Opera*, Lovanium 1566). A także siła oddziaływania wielojęzycznych edycji Biblii (tzw. poliglottów), tak ważnych dla ewolucji myśli filologicznej XVI w. Por. J. Czerniatowicz, *Niektóre naukowe problemy grezystyki w pracach biblistów polskich XVI i XVII w. Teksty greckie a polskie przekłady*, Wrocław 1969, s. 17–24; J. Chmiel, *Psalterz Jana Kochanowskiego, pierwszy snop żniwa*, w: *Scrutamina scripturas*. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu ks. prof. Stanisława Łacha, Kraków 1980, s. 47n.

ustalenia zapisu pierwotnego, nieskażonego zmianami etc., czyli do wspomnianego wyżej sensu literalnego. W tym względzie większość tłumaczy europejskich wyznawała pogląd, by pierwowzór, wyrosły na gruncie kultury semickiej, zasymilować do potrzeb i wymagań humanistycznych, ukształtowanych na tradycji antycznej. Tą drogą poszedł także Kochanowski, doskonale zdając sobie sprawę z trudności związanych z łączeniem elementów tak odmiennych kultur⁵⁴. Autor *Odprawy posłów greckich* nie wybrał jednak prostego wariantu i odrzucił możliwość wzorowania się na jednym mistrzowskim przekładzie, mogącym być główną czy wyłączną podstawą poetyckiej parafrazy. Nicią przewodnią uczynił Kochanowski ideę *varietas*, czerpiąc i z Wulgaty, i *Biblii brzeskiej*, a także przekładów Buchanana i Campensisa. O bezpośrednim wpływie nań innych tłumaczeń możemy jedynie domniemywać⁵⁵. W wypadku translacji, a raczej parafrazy psalmów przez Kochanowskiego, jeszcze jedno spostrzeżenie wydaje się warte przypomnienia: jego poetyckie dokonanie nie ma w żadnym wypadku charakteru wyznaniowego i nie daje się wpisać w obręb przenikających ówczesne filologiczne przedsięwzięcia polemik religijnych. Sądzę, iż humanizm biblijny Kochanowskiego wynikał w tym wypadku z autentycznego otwarcia się autora na tekst Pisma, intymnego religijnego przeżycia i refleksji nad tym słowem upostaciowanej także w wyteżonym *labor* filologicznym:

Kiedy Kochanowski przystępuje do pracy, robi to przede wszystkim z pobudek literackich; a czy katolicy, czy protestanci przyjmą jego dzieło za swoje, to jest mu obojętne. On pisze dla wszystkich; nie ma na celu jakiejś propagandy wyznaniowej. W ciągu pracy, pod wpływem tego żaru uczucia religijnego, jaki przenika psalmy, pobożność i religijność poety

⁵⁴ Zob. J. Pelc, *op. cit.*

⁵⁵ Zob. S. Dobrzycki, *op. cit.*, s. 42n; A. Siennicki, *Stosunek „Psalterza” przekładania Jana Kochanowskiego do „Paraphrasis Psalmorum” Jerzego Buchanana*, „Sprawozdania c.k. Gimnazjum w Samborze za r. 1893”, Sambor 1893, s. 11n; K. Meller, *op. cit.*, s. 33n. Dopiero drobiazgowo badania mogłyby ustalić, czy wpływ tłumaczenia psalmów przez Kalwina (*In librum Psalmorum Iohannis Calvinii commentarius*, Parisiis 1557) na pracę Kochanowskiego odnosi się jedynie do psalmów 42 i 45, jak sugeruje S. Dobrzycki, *op. cit.*, s. 55–56.

budzi się i potęguje. A wtedy będzie on pisał swój Psalterz i dla ludzi pobożnych, nie tylko dla miłośników poezji; ale pobożnych widzi tak po jednej jak i po drugiej stronie. Jest Psalterz jakby skombinowaniem najlepszych pierwiastków, które tkwiły w duszach ludzi obu obozów. Jest zarazem katolicki i protestancki, równocześnie wznosząc się ponad różnice wyznaniowe, a jednocząc przeciwników w tym, co było w nich najlepszego i wspólnego⁵⁶.

Inaczej niż Kochanowski postąpił Wujek, który świadomie odszedł od ducha hebrajszczyzny, podkreślając przy tym konieczność – niekiedy wprost zniewalającą tłumacza – odejścia od oryginału dla uzyskania klarowności i przejrzystości tekstu. Uprowadził zresztą o tym już we wstępie do swego przekładu Biblii z 1594 r., gdzie wyraźnie rezonuje pogłos słynnej Cycerońskiej zasady przejętej i przez św. Hieronima – „nec verbum verbo, sed sensus exprimere sensu”:

Księgi Psalmów żydowskim naprzód językiem są napisane: jednakem ja wolał ex Latina vulgata editione, to jest z łacińskiego tekstu pospolitego (jako je w Rzymskim kościele dalej niż od tysiąca lat jawnie śpiewają i czytają i jako je z greckiego onych siedmudziesiąt i dwu świętych starców przekładu właśnie i cudownie przełożono) raczej niżli z żydowskiego tekstu dzisiejszego, od Massoretow, to jest od Gramatyków żydowskich we cztery sta lat i dalej po narodzeniu pańskim nie pomalą obmienionego, na polski nasz język przetłumaczyć. Nie tylko dlatego, iż ten łaciński przekład psalmów jest prawie katolicki, który przez tak wiele wieków, jeszcze przed Hieronimem w powszechnym kościele gore poważności otrzymał; ale i przeto, iż jest daleko lepszy, pewniejszy i gruntowniejszy a niżli Psalterz żydowski dzisiejszy [...]. A tak już nic inszego nie zostawa jedno abych na koniec dał sprawę, co było za przedsięwzięcie moje w tym przekładzie Psalmów: naprzód tedy vulgatam Psalmorum editionem [...] starałem się co nawierniej i najjaśniej, a ile być mogło słowo od słowa z łacińskiego na polskie przełożyć. Bo wiem, iż Augustyn i inni pospolicie taki przekład Pisma św. chwalą: quae sit

⁵⁶ Zob. S. Dobrzycki, *op. cit.*, s. 40; por. W. Weintraub, *Religia Kochanowskiego*, w: idem, *Rzecz czarnolesska*, Kraków 1977, s. 254. Nie zmienia to faktu, iż do wielu innych sądów Dobrzyckiego (zob. S. Dobrzycki, *op. cit.*, s. 20–24) na temat religijności Kochanowskiego można mieć obecnie zastrzeżenia.

verborum tenacior, cum perspicuitate sententiae, to jest który się słów więcej trzyma, jednak z jasnością sensu albo sentencyjej. Bo gdzie słowo od słowa przełożywszy nie masz żadnego sensu, tam się z potrzeby nieco od własności słów odstąpić musi, folgując sensowi. A przetoż nie wszędy słowo łaćnińskie słowem polskim jest wyrażone, ale czasem słowo jaśniejsze miasto trudniejszego z oryginalnych języków: greckiego albo żydowskiego jest położone⁵⁷.

Trzy, jak się zdaje, podstawowe trudności miał do pokonania renesansowy tłumacz psalmów: odmienne (judejskie – antyczne oraz chrześcijańskie) typy mentalności, tak autorów psalmów, jak i translatorów; odmienne sposoby obrazowania przyjęte przez różnych tłumaczy; odmienne systemy stylistyczne wprowadzone przez autorów przekładów⁵⁸.

Prześledźmy pokrótce, jak XVI-wieczni autorzy radzili sobie z niektórymi niuansami biblijnych translacji⁵⁹. Chociaż parę zdań wypada najpierw poświęcić tłumaczeniom Psalmu 1, tym bardziej, że wszystkie współczesne polskie przekłady domagają się w tym wypadku rewizji i uzupełnień.

Szczęśliwy mąż,
który nie idzie za radą występnych,
nie wchodzi na drogę grzeszników
i nie siada w kręgu szyderców⁶⁰.

⁵⁷ Zob. J. Wujek, *Wstęp*, w: *Biblia to jest Księgi Starego i Nowego Testamentu, według łaćnińskiego przekładu... na polski język z nową pilnością przełożone*, Kraków 1594, s. 9.

⁵⁸ Por. *ibidem*: „Dla tejeż przyczyny folgując sensowi albo jasności rozumienia, na miejscach niektórych uczyniły się modorum et temporum mutationes. Nam in Hebraea lingua, praeterita et futura sunt omnium modorum pro particularum adiunctione”.

⁵⁹ W niniejszym artykule, z uwagi na ograniczenia formalne, pominąłem w partiach analitycznych sprawę XVI-wiecznych translacji ksiąg Nowego Testamentu. Jako ciekawostkę można przytoczyć fakt, iż wszystkie współczesne przekłady Biblii na język polski konsekwentnie tłumaczą, np. Hbr 11, 28 – *ten proschysin tou haimatos* jako „wylanie krwią” lub „polanie krwią” (zamiast: „wylanie [rozlanie] krwi”), chociaż takiego błędu nie popełniają żadne znane mi edycje staropolskie.

⁶⁰ Cyt. za: *Biblia Tysiąclecia*, wyd. 5, Poznań–Warszawa 2005 [dalej: BT V].

Wysłiśmy celowo od klasycznego, współczesnego przekładu polskiego; najnowsze polskie tłumaczenie tegoż wersetu brzmi: „Szczęśliwy, kto nie słuca rady bezbożnych/ nie wstępuje na drogę grzeszników/ i nie zasiada w gronie szyderców”⁶¹. Z kolei inny XX-wieczny przekład polski, starający się najwierniej oddać sens oryginału, przedstawia się następująco: „Szczęśliwy jest człowiek, który nie podążał za radami występnych/ na drogach grzeszników nie przystawał/ i w gronie szyderców nie siedział”⁶². U czytelnika nieobeznanego ani z oryginałem, ani z tradycją starotestamentową rodzi się zasadnicze pytanie: jaka jest różnica między „bezbożnym” a „grzesznikiem” i „szydercą”? Czy „słuchanie”, „wstępowanie” i „zasiadanie” wskazuje na jakąś specyficzną i symboliczną gradację? I jak oddawali te określenia XVI-wieczni humaniści biblijni? Tymczasem obraz ten nie jest ani szczególnie skomplikowany językowo, ani zawyły teologicznie, ale wymaga uważnej lektury oryginału. Autor psalmu w opozycji do człowieka szczęśliwego sytuuje trzy grupy ludzi, a raczej trzy rodzaje prezentowanych przez każdą z nich postaw: *reszaim* ‘ludzie występni; ci, którzy grzeszą u myślnie’; *chataim* ‘grzesznicy’ (ale w rozumieniu starotestamentowym, czyli grzeszący nieumyślnie; człowiek pobożny powinien starać się mimo to ich unikać); *letz* ‘szyderca’ – to nie tylko kpiący z Tory, ale leniwy i marnujący swój czas (przy każdej sposobności). W Misznie czytamy: „Gdy dwoje ludzi siedzi razem i nie dzielą się słowami Tory, uważa się ich za zgromadzenie szyderców”⁶³. Według tradycji talmudycznej leniwy nie ma w sobie bojaźni Bożej. Werset pierwszy okazuje się więc następującą przestrogą – człowiek nie powinien: „siadać razem z *letzim*, od nich mógłby się łatwo nauczyć lekceważenia *micwot* [...]. Istnieje typ człowieka, a są to ludzie wybitni i wyjątkowi,

⁶¹ *Pisma Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych*, Częstochowa 2008 [dalej: BPa].

⁶² Cytowany przekład Katarzyny Czerwińskiej [dalej: PsDess] oparto na tłumaczeniu Psalmów przez rabina Desslera (za: E.E. Dessler, *List Eliasza*, Kraków 2006, s. 152–161).

⁶³ *Awot* 3:2. Por. E.E. Dessler, *op. cit.*, s. 153.

którego oddanie dla Boga jest tak silne, że prowadzi do całkowitego unikania towarzystwa grzeszników”⁶⁴.

Jak dowodzą prace Roberta Stephanusa, Pagnina i Adolfa Moguntinusa, taki komentarz nie byłby w XVI-wiecznej Europie ani czymś wyjątkowym, ani niezwykłym pod względem erudycyjnym, brak natomiast takowych w edycjach staropolskich⁶⁵. Campensis oddaje ów werset przepiękną prozatorską parafrazą, w której widać próby „dopełnienia” Hieronimowej translacji: „Modis omnibus beatus est ille vir qui non securus est consilium eorum, qui sine certa lege vivunt, neque socius eorum, qui studis faciunt male: multo minus eo dementiae pervenit, ut impostorum illi vita placuerit”⁶⁶. Polscy tłumacze renesansowi próbowali sobie radzić konstrukcjami synonimicznymi, podążając dość wiernie za sensem Wulgaty⁶⁷. Tak jest ewidentnie u Lubelczyka („Błogosławiony to człowiek, który w to ugodził,/ Iże za radą ludzi złych tu nigdy nie chodził,/ Też i na drodze grzeszników nigdy stanąć nie chciał,/ Stolice ludzi obłudnych pilnie się przestrzegał”⁶⁸), Leopoldy („Błogosławiony to mąż, który nie odszedł za radą przewrotnych,/ ani też na drodze grzeszników stanął/ i na stolicy pośmiewców nie siedział”), Trzecieckiego („Błogosławiony człowiek, co się tak sprawuje,/ Że w radę niepobożnych ludzi nie wstępuje,/ Swobodnie grzeszącymi nigdy nie obcuje/ Naśmiewcow się spraw boskich stolice wiaruje”)⁶⁹ czy też Kochanowskiego

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Znamienne, iż Erazm w swoim komentarzu do Psalmu 1 paralełę *impius* – *pious* przenosi na sferę *paganus* – *Christianus*, zob. *LB* V 176. Por. J. Domański, *Erazm i filozofia...*, s. 39.

⁶⁶ J. van Campen, *Enchiridion psalmorum* [apud S. Gryphium], Lugduni 1534. Należy zauważyć, iż edycja ta obok przekładu Campensisa zawiera także wersję tłumaczenia psalmów przez Zwinglego, której notabene chyba nikt do tej pory nie analizował na gruncie polskim.

⁶⁷ „Beatus vir, qui non abiit in consilio impiorum/et in via peccatorum non stetit/et in conventu derisorum non sedit” (Wulgata).

⁶⁸ J. Lubelczyk, *Psalterz Dawida onego Świętego a wieczney pamięci godnego Króla y Proroka (...)*, Kraków 1558.

⁶⁹ Zob. A. Trzeciecki, *Dziela wszystkie*, t. 2: *Pisma polskie*, cz. 1, oprac. S. Bąk, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1961, s. 166.

(„Szczęśliwy, który nie był między złemi w radzie/ Ani stóp swoich torem grzesznych ludzi kładzie,/ Ani siadł na stolicy, gdzie tacy siadają,/ Co się z nauki zdrowej radzi naśmiewają”)⁷⁰. Choć bez wątpienia można by opowiedzieć się za stwierdzeniem, iż oddanie hebrajskiego *reszaim* i greckiego *asebes* jako „niepobożny” bardziej zbliżało się do oryginału. Z kolei w swej poetyckiej, łacińskiej parafrazie Hesus wcale nie wybiera innej drogi niż polscy humaniści, ale, zastępując Hieronimowe formuły czasownikowe: *non abiit – stetit – sedit*, wprowadza synonimicznie *noluit sequi – graderetur – tenet*. Nie używa przy tym łacińskiego terminu *conventus* na określenie „zgromadzenia, siedziby”, lecz kopiuje niewolniczo za Septuagintą greckie *cathedra*, podobnie jak w przekładach polskich (*stolica*)⁷¹; jedynie introdukcyjna, czysto poetycka replikacja epitetu „*felix*” odbiega wyraźnie od innych rozwiązań translatorskich. Na gruncie poetyckich renesansowych przekładów łacińskich przypuszczalnie najbardziej subtelną i wytrawną stylistycznie wersję, uwypuklającą dodatkowe niuanse („*felix ille animi*” zamiast prostego „*beatus vir*”; „*impius*” pięknie skorelowany antytetycznie z „*sacrilega turba*”) odnajdujemy u Buchanana w parafrazie skomponowanej heksametrem daktylicznym: „*Felix ille animi, quem non de tramite recto/ Impia sacrilegae flexit contagio turbae,/ Non iter erroris tenuit, sessorve cathedrae/ Pestiferae facilem dedit irrisoribus aurem*”⁷².

W drugim wersecie Psalmu 1 czytamy (według wersji Elijahu Desslera): „lecz tylko Torę jest jego pragnieniem/, i Jego Torę rozważa dniem i nocą”. Oryginał (*ki im betorat Adonaj cheftzo/, uwtorato jehegghe jomam walajla*) jasno wskazuje przesłanie: rozmyślanie nad Torą⁷³,

⁷⁰ Cyt. za: J. Kochanowski, *Psalterz...*, s. 71.

⁷¹ Zob. E. Hesus, *Psalterium Davidicum carmine redditum*, Lipsiae 1537, s. 12: „*Felix o nimium felix, qui facta malorum/ Impia conspiciens, noluit ulla sequi./ Cui via displicuit pro veris falsa sequentum,/ Perditus incautum ne graderetur iter:/ Qui neque consendit damnosae fulcra cathedrae./ Quam derisorum turba maligna tenet*”.

⁷² G. Buchanan, *Paraphrasis psalmorum*, Antverpiae 1526, s. 7.

⁷³ Hebrajska fraza *uwtorato jehegghe* oznacza dosłownie ‘wyszeptuje Prawo, odczytuje je z namaszczeniem i czcią’.

połączone z czią i pokorą, stanowi medytację serca, wypływa z pragnienia osoby wierzącej (i taka lub podobna uwaga przydałaby się we wszystkich współczesnych komentarzach biblijnych). Także w tym wypadku komentarze Stephanusa oraz Moguntinusa potwierdzają to szczególnie dobitnie, odwołując się do semantyki hebrajskiej, zaś parafrazy Hessusa („Huius erit Domini lex infinita voluptas,/ Quam infinita voluptas/ Quam labi ex animo tempora nulla sinent”) i Buchanana („Sed vitae rimatur iter melioris et alta/ Mente Dei leges noctesque diesque revolvit”) próbują to wyrazić na gruncie poetyckim. Campensis podkreślił to zgrabnie w swej parafrazie, posługując się dodatkowo na gruncie łacińskim uroczą figurą etymologiczną: „Revolvet nocte ac die animo volvet”. Nie gorszy okazał się Kochanowski, usiłujący troskę człowieka pobożnego oddać dopełniającymi się rzeczownikami („umysł” – „mens”, „staranie” – „voluptas”), wzbogaconymi o przepiękny, ale wyraźnie „antybizujący” obraz ustawicznego rozmyślenia („Ale to jego umysł, to jego staranie,/ Aby na wszystkim pełnił Pańskie przykazanie:/ Dzień li po niebie wiedzie, noc li swoje konie,/ On ustawicznie w Pańskim rozmyśla zakonie”)⁷⁴.

Werset trzeci przynosi kolejne niuanse. Według Desslera czytamy: „Jest jak drzewo nad strumieniami wód,/ którego owoc wydaje we właściwym czasie,/ którego liść nigdy nie więdnie,/ a wszystko, co będzie czynił, powiedzie się”⁷⁵. Cóż oznacza „drzewo zasadzone nad strumieniami wód”? Hebrajska fraza *al palgej majim* wskazuje na miejsce, gdzie strumień rozwidła się (por. aramejskie *palag* ‘podzielić’) lub raczej na miejsce, gdzie dwa osobne strumienie łączą się, by utworzyć rzekę. Drzewo zasadzone na cyplu między dwiema rzekami jest najbezpieczniejsze, ponieważ

⁷⁴ Por. Leopolita: „I owszem w zakonie Pańskim myśl i wola jego i będzie rozmyślał we dnie i też w nocy zakon jego”; Trzeciecki: „Ale w zakonie pańskim ma swoje kochanie,/ A w nim we dnie i w nocy pilne rozmyślanie”; Lubelczyk: „Owszem ze wszytką wolą swą tak się na to udał,/ Aby zakon Pana swego w myśli swej zachował”.

⁷⁵ Por. BPa: „On jest jak drzewo zasadzone nad strumieniami wody,/ które przynosi owoc w swoim czasie./ Jego liście nie więdną,/ i wszystko, co robi jest udane”.

nawet gdyby jedna z nich wyschła, druga wciąż powinna płynąć. Nie bez powodu i Septuaginta, i Wulgata używają w tym miejscu liczby mnogiej, nie zaś pojedynczej (inaczej niż współcześnie np. Biblia Tysiąclecia: „nad płynącą wodą”!), a Campensis (bardzo podobnie jak Pagninus i Flaminius) ów zbieg wód akcentuje wystarczająco dobitnie („Quare similis erit arbori plantatae iuxta rivulos aquarum, quae fructum maturum proferet tempore opportuno”). Zresztą świadomość takiego sensu oryginału przebiegała ze wszystkich podstawowych komentarzy XVI-wiecznych podających lekcje hebrajskie. Czy Leopolita miał taką świadomość? Czy wybór takiej a nie innej formy był dla niego li tylko rezultatem kopiowania frazy św. Hieronima („Et erit tanquam lignum plantatum secus decursus aquarum”): „A będzie jako drzewo, które wszczepione jest przy ciekących wodach”⁷⁶. Nie wiemy. Ale podążającego w tym samym duchu translatorskim Budnego trudno raczej o niewolnicze kopiowanie Wulgaty posądzać.

I jeszcze werset czwarty. Dessler podaje: „Nie tak występni, są oni jak plewy, które wiatr rozproszy”, natomiast tzw. *Biblia paulistów*: „A bezbożnicy – przeciwnie:/ są jak proch” (to już poważna – współczesna – ale niedopuszczalna zmiana obrazu: „plewy” – „proch”!). Werset ten, będący piękną i adekwatną parabolą losu grzesznika, mówi wyraźnie, iż osobie bezbożnej brakuje wewnętrzznego „ziarna”, duchowej treści, gdyż jego dusza jest wyschnięta⁷⁷. Leopolita idzie niewolniczo za Wulgatą („Non sic impii, non sic, sed tanquam pulvis, quem proicit ventus”), stąd czytamy: „Nie taki złośliwy, nie tak⁷⁸, ale jako proch, który nosi wicher po wierzchu ziemi”⁷⁹; to samo nadużycie znajdujemy u Lubelczyka

⁷⁶ Por. Trzeciecki: „Ten będzie jako drzewo przy wodach wszczepione./ A szeroce z bujności wielkie rozkrzewione”; Lubelczyk: „Takowyc będzie jak drzewo przy wodach wszczepione./ Którego listki nie zeschną, zawsze są zielone”.

⁷⁷ Por. Rt 3,2; Jr 4,11; Mt 3,12. Dokładne omówienie tego fragmentu psalmu zob. E.E. Dessler, *op. cit.*, s. 157–158.

⁷⁸ Powtórzenie zaprzeczenia: „nie tak” wynika z kopiowania wersji Septuaginty; podwojenia brak w hebrajskim oryginale.

⁷⁹ Podobnie u Buchanana: „subito sed turbine rapti pulveris instar erunt”, który w tym wypadku używa jako synonimu *impious* dość rzadkiego rzeczownika *exler*.

(„A jako proch, który wicher po powietrzu nosi”) i Trzecieckiego („Ale jako proch, który wicher z ziemi zbudzi”). Jednak Kochanowski – dobrze znający wersję van Campena („*veluti festuca, quae ludibrium est venti*”) – nie daje się zwieść Hieronimowej semantyce: „Równi plewom, które się walają przy ziemi”.

I w ten sposób można by śledzić kolejne wersety. Dotknęliśmy jedynie filologicznej powierzchni, zasygnalizowaliśmy problem, który trzeba będzie podjąć, pewnie o wiele skrupulatniej, w następnych latach, jeśli poważnie mamy mówić o historii staropolskiej filologii oddanej w służbę humanizmowi biblijnemu, czyli – „poważnemu” przejściu się tekstem Pisma Świętego przez twórców renesansu, i nie tylko.

4. *De profundis clamavi*. O człowieczeństwie oddanym w przekładzie

Przyjrzyjmy się teraz renesansowym tłumaczeniom psalmu całkiem odmiennego niż poprzedni, tak pod względem tematyki, jak i palety poetyckiego żywiołu. *De profundis clamavi* (Psalm 129 [130]) pobrzmiewa w literaturze staropolskiej echem wystarczająco mocnym, by zwrócić na siebie uwagę badaczy dawnego piśmiennictwa. Zarówno św. Hieronim, jak i św. Augustyn obłożyli go wyczerpującymi komentarzami, później z upodobaniem cytowanymi przez Hessusa w *Explanationes psalorum*⁸⁰. Nas jednak bardziej interesuje warsztat filologiczny, motywacje takiej a nie innej strategii translatorskiej etc., niż kwestie teologicznej wykładni.

W wypadku *De profundis...* wersja Wulgaty oraz odpowiadającego jej tłumaczenia Wujka wyglądają na pozór przejrzyste i zdają się nie wymagać obszernego komentarza. Psalm 130 to tzw. *canticum graduum*, czyli „pieśń stopni”. Rodzaj psalmu używanego w obrzędach pokutnych, szczególnie w Dzień Przebłagania, przed obrzędem odnowienia przymierza. Kompozycja utworu jest wyraźnie dwudzielna. W części pierwszej *querela*, swą skargę

⁸⁰ Zob. E. Hesus, *op. cit.*

połączoną z błagalną prośbą o przebaczenie kieruje do Stwórcy cierpiąca osoba, uznającą się niegodną wysłuchania z racji popełnionych grzechów. W części drugiej – jednostka ta przemawia do zbiorowości – Izraela, zapewniając swoich współtowarzyszy niedoli i podobnych jej grzeszników, iż cierpliwą modlitwą można uzyskać przebaczenie nawet za popełnienie ciężkich nieprawości i przewinień⁸¹.

Przeanalizujmy uważniej sam tekst Wulgaty, starając się z kolejnych wersetów wyłuskać uwidocznione w translacjach różnych autorów kwestie sporne:

De profundis clamavi ad te, Domine.

W większości znanych wersji łacińskich werset ten brzmi identycznie, tak jak przytoczono go wyżej, poza dwoma ważnymi wyjątkami. Campensis w ogóle zrezygnował z frazy „de profundis...”, zastępując ją rozbudowanym zdaniem złożonym nadającym introdukcji dodatkowy walor hiperbolizacyjny: „Quum tantum non obrutus essem profundissimis mallorum undis, tuum auxilium imploravi o Domine”⁸². Z kolei Pagninus zdecydował się na formę „Ex profundo te voco, Domine”, postępując zgodnie z zasadą: „e” non „de” reddere oportet. Nie wyjaśnił jednak, dlaczego przyjęta przez tak wielu tłumaczy konstrukcja prepozycyjna miałyby być nieodpowiednia. Przypomnijmy wszakże, iż trzymając się *stricte* zasad gramatyki klasycznej łaciny, *praepositio* „ex” można stosować przy określeniach przestrzennych zarówno „z góry na dół” (np. „e loco superiore impetum facere”), jak i „z dołu do góry”. Nie ma atoli takiej swobody przy użyciu przyimka *de*, zarezerwowanego przez zasady klasycznej łaciny wyłącznie dla relacji „z góry na dół” (np. „de rostris descendere”, „de saxo deicere”, „arb or de caelo tactus” etc.). W rzeczywistości więc wersja „de profundis” – zgodnie z re-

⁸¹ J. Woronczak, *Wyrażenie stosunków czasowych w hebrajskim tekście „Psałmów” i w „Psalterzu Dawidowym” Jana Kochanowskiego*, „Pamiętnik Literacki” t. 71, 1980, z. 4.

⁸² Zob. J. van Campen, *op. cit.*

głami gramatyki – nie oznacza dosłownej relacji wertykalnej, sytuacji jednostki przywołującej z ziemskiego padołu Stwórcę mieszkającego w bezprzepastnych niebiosach, a wskazuje jedynie na metaforyczną głębię duszy i trosk podmiotu. „Z głębokości wołałem” – trudno nie przyznać, iż słuszność jest po stronie Pagninusa, który po pierwsze przekłada wiernie podług reguł „złotej łaciny”. Po drugie wychodzi wprost od oryginału hebrajskiego, w którym *m-maqis* ‘z najgłębszych miejsc’, ‘sposza głębokości’ obejmuje swym polem semantycznym (podobnie jak gr. ἐκ βαθέων ἐκέκραξα) zarówno głębię dosłowną, przepaść dzielącą jednostkę i Absolut, jak i głębię przenośną – trosk, grzechów i smutków⁸³. Wzorowanie się na oryginale hebrajskim widać u Pagnina także w zachowywaniu aż do przesady tzw. paralelizmu pronominatywnego: *me – te; vocem meam – tuae aures; spes mea, anima mea – te, Domine*. To dramatyczne napięcie celowo zniwelował Kochanowski, łagodząc atmosferę nieokreślonego lęku, bojaźni i trwogi. Tonacji przywoływania (*in-vocare*) Stwórcy towarzyszy w jego wypadku wyrażenie ufności w Boską miłość: podmiot liryczny nie drży z przerażenia, nie krzyczy (*clamare*), nie akcentuje człowieczej małości (*miserabilitas*), jak to czyni w translacji np. Lubelczyka („z głębokości żywota mojego nędznego”). A nawet nie lamentuje – jest po prostu smutny: „W troskach głębokich ponurzony/ Do Ciebie, Boże niezmierny!/ Wołam, racz smutne prośby moje/ Przyjąć w łaskawe uszy swoje”. Nie ma żadnych złudzeń, iż przekładał to człowiek renesansu; ponad wszystko przedłożył harmonię, unikając dysonansów i rozdzwięków.

Dwa pierwsze wersety opierają się ostatecznie na dramatycznej antykadencji, jakże odczuwalnej przy zachowaniu tłumaczeń Pagnina i van Campena. Także na poziomie leksykalnym: „e(x)” (*profundis*) – „in” (*vocem deprecationis*) – „ad” (*vocem querimoniarum*). W wersecie drugim mielibyśmy czystą kaden-

⁸³ Więcej na temat różnic znaczeniowych w tłumaczeniach pierwszego wersetu Psalmu 130 zob. A. Gorzkowski, *De profundis clamavi... Uwagi o renesansowych tłumaczeniach Psalmu 129 (130)*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” t. 43, 1999, z. 1, s. 51–53.

cję, motywowaną trybem rozkazującym (*exaudi*), intonacja zostaje jednak zawieszona przez dwukropkę: mamy więc właściwie półkadencję. Specyficznemu odczuciu głębi, przepaści współodpowiada efekt echa, zabieg modulacyjno-onomatopeiczny, źródło *epitasis*, szczególnego napięcia dramatycznego. Eksklamacja „Domine” (w różnych postaciach, równie duplikatywnie: „Domine, Domine”; „te, Domine”; „in Domino”, „apud Dominum”) sprawia wrażenie, jakby słowa „posuwały się” naprzód, a wołający wydobywał się z bezdennych głębin: najpierw krzyczy, potem oczekuje, a następnie ma nadzieję, wreszcie – wierzy: *clamo vel voco – expecto vel sustineo – spero – ipse redimet*.

Rysuje się w tym wypadku kolejny problem: dobry tłumacz chciał uniknąć tyłu powtórzeń, nie odbiegając jednak od sensu oryginału. Celowe powtórzenia wprowadza *Biblia brzeska*: „Oczekawałem Pana, a oczekawała go dusza ma/ a w słowie jego ufałem./ Dusza moja oczekawała Pana” etc. W jej edycji z 1796 r. uwydatniono ów passus jeszcze mocniej, zmieniając czasownik „ufać” na „oczekiwać”: „Oczekawałem na Pana”, oczekawała dusza moja/ i jeszcze oczekawa na słowo jego;/ dusza moja oczekawała Pana” etc.

Rozważmy bliżej sam drugi werset: Campensis postępuje konsekwentnie, utrzymując ton hiperbolizacyjny z wersetu pierwszego: „sint aures tuae attentae ad vocem querimoniarum mearum” – wołający występuje z perspektywy żałującego się, ubolewającego (taki odcień semantyczny ma tu *querimonia*)⁸⁴. Odpowiednikiem tej łacińskiej frazy jest u Kochanowskiego „smutna prośba”. W Wulgacie natomiast mamy „błaganie o łaskę w obliczu grzechu”, „in vocem deprecationis meae” (stąd Wujek wybrał słowo „modlitwa”). Z wersją Wulgaty koresponduje interpretacja Pagnigniego: „sint aures tuae intentae ad vocem deprecationis meae”.

⁸⁴ Podobnie w tym miejscu u Buchanana (*op. cit.*, p. 273): „Applica intentam aures tristes ad querimonias” i Hessusa: „et exaudi nostras placida aure querelas”. Por. *Biblia brzeska*: „Wysłuchajże Panie głosu mojego/ a nakłoń uszu twoich ku głosowi prośby mojej”; *Biblia nieświeska (Biblia, to jest księgi Starego i Nowego Przymierza znówu z języka ebrejskiego i łacińskiego na polski przełożone [Nieśwież] 1572)*: „Niech będą uszy twoje pilnujące głosu modlitew moich”; Leopolda: „Niech się skłonią uszy twoje ku głosowi prośby mojej”.

Przywołując werset trzeci, co do którego właściwie wszyscy tłumacze byli mniej więcej zgodni w swoich wykładniach, warto zestawić ze sobą przekład Lubelczyka i Kochanowskiego. Nie po to, by przekonać się o wyższości translatorskiego dokonania poety z Czarnolasu, lecz by uwydatnić fakt, iż podmiot w jego psalmie to zupełnie inna istota niż postać u Lubelczyka. U Kochanowskiego mimo *severitatis Dei* brak elementu lamentacji, rozpaczliwego błagania: eksklamacja „kto praw, Panie!” (wzmocniona jeszcze wcześniej dodatkową przerzutnią) świadczy raczej, iż człowiekiem przywołującym Boga targa wewnętrzny ból i niepokój. Lecz w jego głębi tkwi również – *dignitas hominis*: „Jeśli tej z nami surowości/ Będziesz chciał użyć, jako złości/ Nasze są godne, kto praw, Panie./ Przed srogim sądem Twym zostanie?”⁸⁵. Lubelczyk z akcentem iście wanitatywnym wypukła *miserabilitas*, znikomość i małość: „Racz mi pomoc z grzechow mych człeku mizernemu,/ Gdyż się spiesze z prośbą swą k tobie, panu swemu./ Jeśliż, Panie, będziesz mieć na pilnej bacności/ Nasze wszeteczne grzechy a swawolne złości./ Żaden się nie ostoi, Panie, twej srogości”⁸⁶.

Przekład wersetu czwartego zrodził jeszcze więcej nieporozumień niż wersetu pierwszego: „Quia apud te propitiatio est, et propter legem tuam sustinuit te, Domine” (Wulgata)/ „Abowiem u ciebie jest ubłaganie: i dla zakonu twego czekałem cię, Panie” (Wujek). To jedyny werset tego psalmu, opatrzoney przez Wujka w 1594 r. osobnym komentarzem⁸⁷, lecz trudno przyznać mu rację. W hebrajskim oryginale nie ma bowiem ani *substantivum*, ani rekcji rzeczownika z czasownikiem, jak mógłby sugerować przekład grecki (ἐνεκεν του νομου), lecz czasownik drugiej osoby liczby pojedynczej osnowy prostej (tzw. *jiqtal*) – *thore* ‘ażebyś mógł

⁸⁵ Zob. J. Kochanowski, *op. cit.*

⁸⁶ Zob. J. Lubelczyk, *op. cit.*

⁸⁷ „I dla zakonu twego. Z żydowskiego teraz przekładają: i dla bojaźni twojej, to jest aby się ciebie bano. Ale LXX lepiej czytali *Thora*: dla zakonu twego; jako też podobno było w greckim νόμος. Lecz teraz błędnie w greckim stoi ἐνεκεν τοῦ νομούματος, miast: τοῦ νόμου, to jest: dla imienia twego, miasto: dla zakonu twego”. W edycji *Biblii* Wujka z 1626 r. werset ten brzmi nieco inaczej: „Albowiem u ciebie jest zlitowanie”.

być czczony’, ‘abyś napawał czią’ (Bóg przebacza, co sprawia, iż ludzie miłują Go jeszcze mocniej). Łaska rodzi cześć i oddanie⁸⁸. W przekładzie Wujka sens jest nieco odmienny: podmiot (grzesznik) trwa przy Panu („czekałem” odpowiada łac. *sustinui*), ponieważ wierzy w Jego zakon – sprawiedliwość i łaskawość: „propter tuam legem”. W oryginale mamy tedy stwierdzenie i skutek, w przekładzie łacińskim – stwierdzenie i przyczynę. Sądzę: „Lecz teraz błędnie w greckim stoi: ενεκεν του ονοματος” oparł Wujek raczej na jakimś źródle pośrednim, gdyż we wszystkich znanych mi greckich edycjach Biblii z lat 1549–1580 widnieje konstrukcja „ενεκεν του νομου”. Przypomnijmy wszakże, co mówi Wujek wcześniej: „Z żydowskiego teraz przekładają: i dla bojaźni twojej, to jest, aby się ciebie bano”. I w istocie Hesus tłumaczy: „Sed te summa penes pietas, clementia summa est,/ Quae ratio nobis ut timeare facit” (taki sam sens w *Biblii brzeskiej* i *Biblii nieświeskiej*). *Timor* jako „bojaźń Boża” przydana została czci, i jest to zupełnie zgodne z tradycją starotestamentową⁸⁹. Jak się zdaje najlepszą formę przekładu wybrał van Campen: „Sed placabilis es, ut te revereamur”.

Zauważmy, iż Kochanowski idzie w swej parafrazie nie za Wulgatą, lecz za oryginałem hebrajskim: „Aleś Ty pan jest dobrotliwy,/ Pan z przyrodzenia lutościwy,/ Co przeciw Tobie u wszech ludzi/ Uczciwość wielką w sercu budzi”⁹⁰. Ten fragment parafrazy jest – nie waham się użyć tego określenia – doskonały. Nie chodzi o to, iż Kochanowski wiernie oddał tu parafrazę Buchanana: „ut te iure colamus legum et iussa salubria”, lecz (czy przypadkiem?) że zachował pewien aspekt sprawczy, wynikający ze strony zwrotnobiernej (tzw. *nifal*) hebrajskiego *thore*. Sformułowanie Kochanowskiego: „uczciwość budzi” (przebaczenie rodzi cześć i uwielbienie, które czynią nas lepszymi) znakomicie oddaje tę prawie niemożliwą do przełożenia oryginalną frazę.

⁸⁸ Por. wersję Lubelczyka: „A jam się rozmiłował w zakonie twym ciebie”.

⁸⁹ Por. A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, tłum. A. Gorzkowski, Kraków 2007, s. 95–102.

⁹⁰ Por. M. Mayenowa, *O języku poezji Jana Kochanowskiego*, Kraków 1983, s. 108.

W wersecie piątym czytamy u Wujka: „Czekała dusza moja na słowo jego,/ Nadzieję miała dusza moja w Panu”. W oryginale układ wiersza jest chiastyczny (ja wzywam Pana, wzywa moja dusza), co próbował oddać Campensis: „Spes mea [est] Dominus, quo fidit anima mea, et verbo eius fidem habeo”. Nie gorszy okazał się tu Kochanowski, a pamiętajmy, iż wychodził pozycji trudniejszej, gdyż przekładał poetycko (werset piąty–szósty): „Ciesz się, Pani! dobroć Twoja,/ Ciesz się słowa: dusza moja/ Upatrza Twego zmiłowania/ Bardziej, niż nocna straż świtania./ Bardziej niż nocna straż świtania,/ Pragnie duch Twego zmiłowania”.

Werset szósty zrodził kolejny problem translacyjny i interpretacyjny zarazem. Wulgata, a za nią Wujek, uznali powtarzające się wyrażenie „custodia matutina” za dittografię, przekładali więc całość następująco: „A custodia matutina usque ad noctem speret Israel in Domino”/ „Od straży porannej aż do nocy niechaj nadzieję ma Israel w Panu”. Kochanowski jednak, jak wielu ówczesnych *homines tres linguarum*, przyjął, iż użyta po raz drugi „nocna straż świtania” dittografią nie jest, lecz została wprowadzona dla zastosowania porównania, stąd należy ją wiązać ze stychem następnym. Ponownie więc mamy istotną różnicę znaczeniową między wersją Wulgaty a oryginałem i tłumaczeniami renesansowych humanistów. Grzesznik nie oczekuje na Boskie miłosierdzie od straży porannej aż do nocy, lecz oczekuje go b a r d z i e j niż „nocna straż świtania”. Tak rozumiał ów werset również van Campen, który do swego przekładu: „Anima mea Domino intenta est ab excubilis matutinis usque ad excubias matutinas” dołączył następującą głoś: „Anima mea ardentius expectat adventum Domini, quam vigiles nocturni tempus matutinum”. Lubelczyk poszedł oczywiście za Wulgatą: „Od straży poranniejszej aż prawie do nocy”; podobnie Leopolita: „Od straży poranniejszej aż do nocy”. Równie ciekawy jest przekład tego wersetu w *Biblii brzeskiej*, gdzie echa dittografii brzmią aż nadto wyraźnie: „Dusza moja oczekawała Pana pilniej niż straż na świtanu, a więcej niż straż z zaranku”.

I tym razem Kochanowski, jak widać w przytoczonym wyżej fragmencie, wykazał się znakomitym filologicznym opanowaniem warsztatu: zgrabnie przesunął układ chiastyczny z wersetu piątego

do szóstego („dusza moja upatrze zmiłowania” – „pragnie duch twego zmiłowania”), uwydatniając całość intonacyjnie dzięki przetrzuciom⁹¹.

De profundis clamavi... – wybitny filolog i badacz literatury dawnej Marian Plezia stwierdził kiedyś, iż sensu Psalmu 129 (130), jego nieuchwytnego czaru, czaru chwili, gdy stajemy sercem i myślą przed Absolutem, nie sposób oddać w przekładzie tak wiernie, by znikły wszystkie wątpliwości i wahania⁹²; można przekazać go jednak na tyle wiernie, by wzbudzić i żal, i zamyślenie.

5. Za rok o tej samej porze... Zagadki translacji Księgi Rodzaju 18,10⁹³

Jeden z wielkich chasydów XVIII w. Lewi Icchak z Berdyczowa pewnego razu zadał swoim uczniom pytanie dotyczące słynnego fragmentu z 18 rozdziału Księgi Rodzaju, w którym to aniołowie odwiedzają Abrahama i Sarę, by przynieść im obietnicę narodzin potomka. Pytanie w swej istocie zwracało się ku różnicy między postawą Lota a Abrahama: „Dlaczego uważa się za zasługę, że Abraham przyjął ich [aniołów – A.G.] u siebie? Przecież Lot także ich zaprosił i ugościł. Otóż rzecz przedstawia się tak [...]: Lot zobaczył aniołów, Abraham zaś biednych, zakurzonych wędrowców, spragnionych odpoczynku i pokrzepienia”⁹⁴. Tym znanym powszechnie *passusem* z Księgi Rodzaju, dość często podnoszo-

⁹¹ Na temat różnic przekładów Psalmu 129 (130) Kochanowskiego i Sępa Szarzyńskiego zob. A. Gorzkowski, *De profundis clamavi...*, s. 56; J. Abramowska-Kułtuniakowa, *Psalmy Szarzyńskiego wobec psalmistyki renesansowej*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu im. A. Mickiewicza. Filologia”, 1958, nr 2.

⁹² Prof. Plezia odmówił Psalm 129 (130) tuż przed swoją śmiercią; zob. T. Ulewicz, *Po odejściu Mariana Plezi (1917–1996)*, w: idem, *Konterfekty, sylwetki, cienie. Z dziejów filologii w Polsce*, Kraków 1997, s. 293.

⁹³ Zob. A. Gorzkowski, *Czas obietnicy... Wokół Hieronimowej frazy „vita comite” w tłumaczeniu Genesis*, w: *Amoenitates vel Lepores Philologiae*, red. R. Laskowski, R. Mazurkiewicz, Kraków 2007, s. 108–112.

⁹⁴ M. Buber, *Opowieści chasydów*, tłum. i oprac. P. Hertz, wyd. 2, Poznań 1989, s. 148.

nym przez renesansowych humanistów biblijnych w perspektywie troski o człowieka, zajmę się nie tyle z perspektywy egzegetycznej, ani też ściśle hermeneutycznej, co – filologicznej. Przyjrzymy się, jak w tradycji przekładów biblijnych, zwłaszcza na gruncie renesansowych dokonań humanistycznych, rozumiano werset 18,10, w którym aniołowie zapowiadają Abrahamowi i Sarze ponowne z nimi spotkanie po upływie pewnego czasu. Właśnie: jakiego czasu? I dlaczego aspekt temporalny okazuje się w tym spotkaniu tak bardzo istotny?

Wyjdźmy jednak od przypomnienia tej historii w przekładzie Biblii Tysiąclecia (wyd. 5): „Rzekł mu [jeden z nich]: O tej porze za rok znów wrócę do ciebie, twoja zaś żona, Sara, będzie miała wtedy syna” (Rdz 18,10). Parę wersetów potem, wobec uśmiechu niedowierzania Sary, anioł potwierdza obietnicę: „Czy jest coś, co byłoby niemożliwe dla Pana? Za rok o tej porze wrócę do ciebie, a Sara będzie miała syna” (18,14). Bardzo podobnie brzmią wersje przekładu w pierwszej edycji Biblii Tysiąclecia (18,10: „Od dziś za rok znów przyjdę do ciebie, twoja zaś żona Sara będzie miała wtedy syna”; 18,14: „Za rok o tej porze wrócę do ciebie, i Sara będzie miała syna”), w Księdze Rodzaju wg tłumaczenia i komentarza ks. Stanisława Łacha (18,10: „Od dziś za rok przyjdę znów do ciebie. Twoja żona Sara będzie miała wtedy syna”; 18,14: „Tak o tej samej porze za rok przyjdę do ciebie, a Sara będzie miała wówczas syna”) oraz w *Biblii warszawsko-praskiej* pod redakcją ks. Kazimierza Romaniuka⁹⁵ (18,10: „Za rok o tej samej porze znów zjawię się u Ciebie, a wtedy twoja żona Sara porodzi syna”; 18,14: „Na przyszły rok o tej samej porze znów zjawię się u ciebie i wtedy to Sara porodzi ci syna”)⁹⁶. Zanim sięgniemy po

⁹⁵ *Biblia warszawsko-praska*, red. K. Romaniuk, Warszawa 1976–1997.

⁹⁶ Niezwykle cenne i skrupulatne informacje na temat polskojęzycznych tłumaczeń tego fragmentu, jak również samą inspirację podjęcia niniejszego tematu, zawdzięczam przede wszystkim prof. Wacławowi Twardzikowi, któremu najserdeczniej dziękuję. Od cytowanych współczesnych przekładów niewiele w istocie różni się także tekst *Biblii gdańskiej* (*Nowy Testament to jest wszystkie Pisma Nowego Przymierza z greckiego języka na polski znowu wiernie przełożone przez niektóre sługi Słowa*

hebrajski oryginał i Septuagintę, zajrzyjmy wcześniej do pracy św. Hieronima, który swoją wersją przekładu (a co za tym idzie interpretacją i wykładnią opowieści biblijnej) sprawił pewien kłopot komentatorom Wulgaty, a jednocześnie wpłynął w zasadniczy sposób na kształt staropolskich tłumaczeń Pisma Świętego:

Gen. 18,10: *Revertens veniam ad te tempore isto, vita comite, et habebit filium Sara uxor tua.*

Gen. 18,14: *Iuxta condictum revertar ad te hoc eodem tempore, vita comite, et habebit Sara filium.*

„Zagadkowa” fraza „vita comite” zasługuje na szczególną uwagę, tym bardziej, że stanowi najpewniej rozwiązanie translatoologiczne samego św. Hieronima (bez wpływu Septuaginty i autorów wcześniejszych łacińskich przekładów Biblii, znanych ze zbioru zwanego *Vetus Latina*). „Vita comite” jako specyficzny związek frazeologiczny w postaci ablatiwu absolutu nie występuje w okresie klasycznym literatury rzymskiej⁹⁷, co więcej – *Thesaurus Latinae Linguae* Egidiusa Forcelliniego nie znajduje nań przykładów przed IV w. n.e. Nawet w piśmiennictwie wczesnego średniowiecza poświadczony przykłady nie są dosyć liczne, odnosząc się głównie do dzieł Grzegorza Wielkiego, Rufinusa, Izydora z Sewilli i Sydoniusza⁹⁸. Dopiero od XII w. źródła mediewistyczne odnotowują

Bożego, Brzeg 1708; 18,10: „Wrocę się pewnie do ciebie o tymże czasie *w rok*, a o to będzie miała syna Sara żona twoja”; 18,14: „O tym że czasie wrocę się do ciebie roku przyszłego, a Sara będzie miała syna”). Redagowane obecnie przez paulistów najnowsze tłumaczenie Starego Testamentu na język polski zdaje się iść w tym samym kierunku: 18,10: „Rzekł mu jeden z nich: „O tej porze za rok znowu przyjdę do ciebie, a wówczas twoja żona Sara będzie miała syna”; 18,14: „Czy dla PANA jest coś niemożliwego? Za rok o tej porze powrócę do ciebie, a Sara będzie miała syna” (za udostępnienie materiałów dziękuję ks. Wojciechowi Turkowi).

⁹⁷ Jak zwrócił mi uwagę prof. Stanisław Śnieżewski, gdybyśmy ową frazę lub jej wariant napotkali w tekstach *stricte* klasycznych, miałyby ona raczej postać *vita comitante*.

⁹⁸ Na szczególną uwagę zasługują listy Servata Lupusa (IX w.), w których fraza *vita comite* pojawia się parokrotnie, zob. Servatus Lupus, *Epistolae*, ed. P.K. Marshall, Leipzig 1984, Ep. 4, 16.

je częściej, i nierzadko w połączeniu ze zwrotem „Deo volente”. Jego znaczenie i sens ma zawsze cechę warunkowości, oddawanej w tym wypadku po polsku jako: „jeśli (będę) żyw”, „póki żyw”, „za życia”⁹⁹. Oto egzemplifikacja poparta trzema pierwszymi z brzegu źródłami:

A) *Vita Sancti Columbae*, lib. 2, cap. 4: „Tu ergo, Silnane, nunc mecum descendens de monte, navigationem praepara crastina die, vita comite et Deo volente, a me pane accepto, Dei invocato nomine benedicto, quo in aqua intincto, homines ea conspersi, et pecora, celerem recuperabunt salutem”.

B) Wiliam z Tyru (XII w.), *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, lib. XXIII: „Vincimur ergo; et quae subsequuntur ministrantur tempora, sicut coepimus (utinam fausta feliciaque!), auctore Domino, vita comite scripto mandare curabimus diligenter, a secundo proposito revocati”.

C) Iohannes de Capua (XIII w.), *De arte venandi cum avibus*, [lib. *De instructione avium rapacium*]: „Quare de ipsa est prius tractandum. De reliquis vero venationibus, precipue de illis, in quibus nobiles delectantur, vita comite, post complementum huius operis dicitur a nobis”.

Przeglądając późniejsze jeszcze źródła łacińskie, zwłaszcza dokumenty urzędowe, korespondencję dworską lub papieską, a także komentarze teologiczne, napotykaamy „vita comite” dość często¹⁰⁰, zawsze jednak w znaczeniu nacechowanym *modus conditionalis*. Trudno zresztą tłumaczyć ten ablatiwus absolutus inaczej niż jako równoważnik zdania „si vita comes fuerit” (dosł. „jeśli życie będzie ci towarzyszem”). Że tak właśnie rozumiał „vita comite” św. Hieronim, potwierdza jego tłumaczenie fragmentu Drugiej Księgi Królewskiej, w którym Elizeusz prorokuje Szunemitce narodziny syna: „In tempore isto et in hac eadem hora, si

⁹⁹ Zob. *Słownik łaciny średniowiecznej w Polsce*, t. 2, red. M. Plezia, Wrocław 1959–1967, s. 630–631 (tu objaśnienie frazy *vita comite* jako synonimu *vita suppetente*).

¹⁰⁰ Zob. np. *Suffragia Sanctorum. Horae ad usum Romanum* (ok. 1500), f. 19: „Inferre cognantur, ut vita comite et salvo honore tecum gaudere valeam in secula seculorum”.

vita comes fuerit, habebis in utero filium” („O tej porze za rok będziesz pieściła syna”, piąte wydanie Biblii Tysiąclecia).

Pora przyjrzeć się oryginałowi: na określenie czasu, gdy ma powrócić anioł, a jednocześnie momentu narodzin Izaaka, autor Księgi Rodzaju używa rzadkiego, i właściwie idiomatycznego, określenia *kaet hajjah* ‘kiedy ten czas życia (będzie, powróci)’¹⁰¹. Fakt, iż pojawia się w tym miejscu hebrajskie *kaet*, wskazuje nie tylko na prosty aspekt cyrkulacji czasu (kiedy powróci ta sama pora, ta która jest obecnie; kiedy nadejdzie ponownie ten [sam] czas), lecz również wysoce istotny – jeśli nie pierwszorzędny – aspekt sakralny. Nie bez powodu komentarze rabiniczne do *Bereszit* 18,10 zaznaczają, iż aniołowie odwiedzili Abrahama i Sarę w święto Pesach, a następnego roku w Pesach urodził się Izaak (Jicchak): „I [jeden z nich] powiedział: Z pewnością wrócę do ciebie o tej porze za rok i twoja żona Sara będzie miała syna”¹⁰². Również autorzy Septuaginty nie mieli trudności z odczytaniem sensu oryginału¹⁰³.

Nic tedy dziwnego, że redaktorzy *Nova Vulgata* usunęli czysto Hieronimowy „naddatek”, dochodząc do wniosku, iż można się bez niego doskonale obejść:

18,10: Revertens veniam ad te tempore isto, et habebit filium Sara uxor tua;

18,14: Revertar ad te hoc eodem tempore, et habebit Sara filium.

Jak się zdaje, św. Hieronim uznał za słuszne podkreślić odrębnym zwrotem warunkowość (z a w i s ł o ś ć) obietnicy danej Abra-

¹⁰¹ Zob. *Hebrajsko-polski Stary Testament. Księga Rodzaju*, tłum. i oprac. A. Kuśmirek, Warszawa 2000. Por. *Księga Rodzaju*, oprac. S. Łach, Poznań 1962, s. 370 [komentarz]: „Słowa Jahwe brzmią dosłownie według TM: «W czasie tym, gdy on powróci», tj. gdy czas ten powróci za rok. Jest to rzadkie wyrażenie, zachodzące jedynie w naszym opowiadaniu dwa razy (w. 10. 14) i trzeci raz w 4 Krl (4, 16)”.

¹⁰² *Tora...*, s. 108, komentarz Rasziego. Zob. też przekład w tejże edycji *Tory* fragment Gen. 18,14: „W wyznaczonym czasie, o tej porze za rok, wrócę do Ciebie i Sara będzie miała syna”. Por. tłumaczenie Izaaka Cyłkowa: 18,10: „Wrócę do ciebie około czasu bieżącego, a oto – będzie miała syna”; 18,14: „W oznaczonej porze wrócę do ciebie, około czasu bieżącego”.

¹⁰³ Por. przekład 2 Krl 4,16 wg Septuaginty.

hamowi od Bożych wyroków i Jego ostatecznego postanowienia, jakkolwiek takiego aspektu zależności brak w oryginale. Jeśli życie będzie twoim towarzyszem, jeśli Bóg tak zechce. Interpretacja ta zaważyła bardzo mocno na renesansowych przekładach i edycjach Biblii, nie tylko zresztą polskich (łacińskie wydania XVI-wieczne konsekwentnie zachowują „vita comite”)¹⁰⁴. Jednakże autor edycji krytycznej Pisma Świętego dokonanej za pontyfikatu Sykstusa V, choć przyjmuje wersję Hieronimową, to w komentarzu doń umieszcza następującą notę objaśniającą: „Hebraea paulo obscurius sonant, eundem tamen sensum volunt, istum videlicet: hoc eodem tempore post annum re-
volutum, quando reversus veniam ad te, Sara coniunx tua”¹⁰⁵. W jakim stopniu wariant z Wulgaty zaciążył na translacjach staropolskich, widać dobitnie na przykładzie Leopoldy (18,10: „Wracając się nazad przydę do ciebie o tym czasie, będzie mi żywi, a Sara żona twoja będzie miała syna; 18,14: Jakom rzekł, wrócę się do ciebie o tymże czasie za żywota, a Sara będzie miała syna”) i Wujka (wg edycji z 1599 r. – 18,10: „Wracając się przydę do ciebie o tym czasie, da-li Bóg zdrowie, a Sara żona twoja będzie miała syna; 18,14: „Jako się rzekło, wrócę się do ciebie o tymże czasie, da-li Bóg zdrowie, i będzie Sara miała syna”). Nie wszędzie jednak królowała Hieronimowa wersja: fakt, iż hebrajskie *kaet hajjah* renesansowi badacze Biblii rozumieli często całkiem odmiennie, świadczy tłumaczenie Budnego i dodany przy wspomnianym passusie komentarz: 18,10: „Wracając się wrócę się do ciebie wedle czasu żywota, a oto syn u Sary żony twej (będzie)”; 18,14: „Wedle zamierzonego czasu wrócę się do ciebie wedle czasu żywota, a u Saraj (będzie) syn”;

¹⁰⁴ Zob. np. *Biblia cum concordantiis Veteris et Novi Testamenti*, Lyon [?] 1512; *Biblia ad vetustissima exemplaria nunc recens castigata. Hebraea, Chaldaea, Graeca et Latina nomina virorum, mulierum... cum Latina interpretatione, ac locorum e cosmographis descriptione*, Lovanii 1547; *Biblia sacra [polyglotta] Ebraice, Chaldaice, Graece, Latine, Germanice, Italice, studio et labore Eliae Hutteri Germani*, Norimbergae 1599.

¹⁰⁵ *Biblia sacra Vulgatae editionis Sixti V pont. max. iussu recognita atque edita, collectore et scholiaste R.D. Francisco Haraeo Ultraiectino, theologo et canonico Lovaniensi*, Antverpiae 1630.

[tu uwaga na marginesie]: „To miejsce rozmaicie i przekładają i rozumieją, niektorzy tak: wrocę się do ciebie roku przyszłego, drudzy: będąci żyw, inszy spełnienie ku czasu porożenia żony twej”¹⁰⁶.

Co ciekawsze, autorzy niemieckich i francuskich przekładów Starego Testamentu w XVI w. obrali w tym wypadku inną drogę niż św. Hieronim. Gdy weźmiemy do ręki np. tłumaczenie Lutra nie znajdziemy w nim żadnego śladu „vita comite”:

18,10: Da sprach er: Ich will wieder zu dir kommen über ein Jahr; siehe, so soll Sara, dein Weib, einen Sohn haben;

18,14: Um diese Zeit will ich wieder zu dir kommen über ein Jahr, so soll Sara einen Sohn haben.

Podobnie we francuskich przekładach doby oświecenia, m.in. u Samuela Neuchatela (1779)¹⁰⁷. Z kolei panorama angielskojęzycznych tłumaczeń Starego Testamentu, zwłaszcza w XX w., daje odrębny bogaty materiał do studiów porównawczych. Najbliżej hebrajskiego oryginału zdaje się być tłumaczenie Rdz 18,10 wg edycji King James Version: „I will certainly return unto thee according to the time of life...” i edycji Darby Translation: „I will certainly return to thee at [this] time of the year”¹⁰⁸.

Trudno tu poczynić jakąkolwiek subtelną konkluzję lub też ważyć się na wartościowanie Hieronimowej wykładni i poszukiwanie jej, być może, pozafilologicznej motywacji. Może nie od rzeczy będzie jedynie przypomnieć fakt, iż już św. Tomasz z Akwinu w swoim komentarzu poświęconym Pawłowemu listowi do Galatów zwrócił uwagę na owo określenie czasu, które pada w 18 rozdziale Księgi Rodzaju. Znamienne jednak, iż – co pozwala zrozumieć kontekst dzieła Akwinaty – autor *Summy* odnosi „vita

¹⁰⁶ Por. *Biblia święta, to jest Księgi Starego y Nowego Zakonu...*, k. 9d: Rdz 18,10: „Wrocę sie pewnie do ciebie roku przyszłego, a Sara żona twoja będzie mieć syna” (z dodaniem podobnego jak u Budnego komentarza).

¹⁰⁷ Zob. *Le sainte Bible qui contient le vieux et nouveau testament, ...par S. Neuchatel*, [b.m.w.] 1779.

¹⁰⁸ Por. też wersję w *Youngs Literal Translation*: „Returning I return unto thee, about the time of life”.

comite” nie tyle do kwestii warunkowości i zależności, lecz po prostu do pojęcia nadziei oraz świętości wypełnienia się Boskiej zapowiedzi i przyrzeczenia (*repromissio*)¹⁰⁹. Tym samym łączy *spes* z Augustiańską „teraźniejszością przyszłości”, czasem wypełnionym człowieczym oczekiwaniem¹¹⁰, tak przecież ważnym w perspektywie biblijnego humanizmu.

¹⁰⁹ Widać tu wyraźny związek z przesłaniem listu św. Pawła do Rzymian (Rz 9,9: „Albowiem to jest słowo obietnicy: «Przyjdę o tym samym czasie, a Sara będzie miała syna»”; tłum. za: BT 5).

¹¹⁰ Zob. Thomas de Aquino, *Super Epistolam B. Pauli ad Galatas lectura*, cap. 2, l. 3.