

Księga Psalmów

Przedmowa tłumacza

 Przetłóżył z hebrajskiego Czesław Miłosz

Zamiar tłumaczenia psalmów nie powstałby, gdyby nie *Psalterz Puławski*. Przekład ten jest prawie nikomu nieznanym poza polonistami, którzy nie dopatryli się w nim artystycznych zalet. Z powodu swojej ortografii jest on zresztą mało czytelny i dopiero przepisując ręcznie tekst z filologicznego wydania, tak żeby móc go ogarnąć wzrokiem na stronicy, przekonałem się ze zdziwieniem, że ten zabytek średniowiecznej polszczyzny góruje zwartością i bogactwem rytmicznym nad przekładami z wieku szesnastego. Zacząłem nawet podejrzewać, że późniejszy rozwój języka dokonał się kosztem osłabienia akcentów. Choć polski dzisiejszy bardzo różni się — i gramatycznie, i syntaktycznie — od języka, jakim posługiwał się anonimowy średniowieczny zakonnik, ktoś powinien spróbować, powiedziałem sobie, czy nie dałoby się tamtemu psalterzowi dorównać przy użyciu innych środków. Długie dzieje psalmów po polsku to przede wszystkim dzieje przekładów z Wulgaty, na której opiera się też kanoniczny, przynajmniej do niedawna, przekład pióra Jakuba Wujka. Nawyk trzymania się łacińskiego tekstu dość wcześnie jednak zwalczają protestanci. W przedmowie do kalwińskiej Biblii Brzeskiej z 1563 roku (biblioteka uniwersytecka w Berkeley posiada fotograficzną odbitkę tej rzadkiej książki na podstawie mikrofilmu z Biblioteki Jagiellońskiej) czytamy, że tłumacze pracowali jako zespół, korzystając z pomocy cudzoziemców, niezbyt biegłych w polskim, ale za to znających hebrajski i grekę. Przeglądając sporo przekładów na języki nowoczesne i zastanawiając się nad rozbieżnościami w oddaniu poszczególnych wyrażeni i całych wersetów, doszedłem do wniosku, że tekst łaciński nie wystarcza i że chcąc być tłumaczem psalterza, trzeba nauczyć się hebrajskiego. Zresztą, jak bardzo każdy przekład jest interpretacją, wskazuje porównanie dwóch wersji łacińskich — Wulgaty i wersji nowej, zatwierdzonej przez Piusa XII w 1945 roku.

Mojemu nieśmiało początkowo zamiarowi przyszyły z pomocą zarówno stałe namowy przyjaciela, ks. Józefa Sadzika, jak też zdobycie, na mikrofilmie, Biblii dwujęzycznej, hebrajsko-polskiej. Wiadomość o jej istnieniu zawdzięczam memu znakomitemu koledze, profesorowi Alfredowi Tarskiemu z Berkeley. Biblia ta wydawana była przez tłumacza Doktora Izaaka Cyłkova zeszytami, począwszy od *Psalmów* (Warszawa, w drukarni Aleksandra Ginsa, 1883), a kończąc na *Przypowieściach Salomonowych* (u Józefa Fiszer w Krakowie, 1905). Jest to przekład poetycko piękny, a jak następnie mogłem się przekonać, bardzo wierny, i przez to jeszcze szczególnie użyteczny, że Cyłkow stara się zachować kolejność słów oryginału. Wrażliwy na modulację hebrajskiej frazy, nieco inaczej kształtuje werset, niż to czynią Biblije zarówno katolickie, jak protestanckie, zawsze, niezależnie od źródła, ulegające wpływowi składni łacińskiej (a *Biblia Brzeska* być może wpływowi kalwińskiej Biblii francuskiej). Polszczyzna Cyłkova jest bogata,

niestety, nosi znamię okresu niezbyt dla niej pomyślnego. Niemniej jego następca nie może nie odwoływać się stale do jego rozwiązań — często bardzo szczęśliwych — i praca polega jakby na ciągłej z nim rozmowie.

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

Tłumacz dzieła sakralnego powinien dokonać wyboru języka, na jaki tłumaczy, bo nie wystarczy, jeżeli postanowi tłumaczyć na polski. Przekłady tekstów biblijnych robione w ostatnich czasach świadczą, moim zdaniem, o zacierananiu się odrębności kilku języków w obrębie polszczyzny, odpowiedzialność za co ponosi powszechny już dzisiaj żargon inteligencko-dziennikarski. Można nie chcieć uznać istnienia tutaj problemu, niemniej problem istnieje. Każdy, kto chcąc posłużyć się cytata z Pisma Świętego, sięga do Wujka, bo nowe przekłady odczuwa jako nie dość dostojne, przyzna, że mamy tu do czynienia z bynajmniej nie urojoną różnicą. Tekstom biblijnym podołać mogłyby zapewne tylko nowoczesny polski język „wysoki”, hieratyczny i liturgiczny, który by miał źródła w całej przeszłości, a zarazem był przyjęty przez dzisiejszą językową wrażliwość. Czy taki język da się stworzyć? Jeżeli „stworzyć” ma znaczyć w danym wypadku najpierw postanowić, a następnie powołać do życia, to z pewnością nie. Odważam się wystąpić z moją próbą tylko dlatego, że od dawna, od młodości, szukałem w języku biblijnym miary i wzoru dla poezji, tak że nie ma tutaj zaczynania od nowa. Praca nad językiem na mój własny użytek oraz obecna, jako tłumacza psalmów, pozostaje w gruncie rzeczy ta sama: chodzi o to, żeby była niewidoczna dla odbiorców, ukryta w warsztacie, dając jako wynik możliwie największą prostotę i zwięzłość. I oczywiście, skoro powołuję się na związek z przeszłością, muszę odpowiedzieć na pytanie, czy ma to oznaczać archaizację.

Wielu form gramatycznych i wielu słów nie da się wskrzesić, i nie warto próbować. Któż by dziś wiedział, że „stedze morskie” to Stecki, ścieżki morza? Albo któż by chciał posłużyć się słowem „lepak” w znaczeniu „natomiast”, „przeciwnie”? Istnieje jednak sporo słów i określeń przebywających niejako na granicy, przestarzałych, ale ciągle jeszcze znajomych, i te są do uratowania. Pod jednym warunkiem: że będą użyte nie po to, żeby służyły za ozdoby nadające tekstowi patynę, ale dla nich samych, jako celnych. Wypadki podobnie udanej odnowy zdarzają się i w polskim, i w innych językach. Co innego archaizacja jako zabieg muzealny, jako stylizacja na staroświeckość. Ta musi być odrzucona, zarówno w zakresie słownictwa, jak rytmu. Ale bywa niekiedy, że co bardzo stare, staje się nowoczesne dzięki niespodziewanym nawrotom w dziejach języka. Zmiany w tempie życia, nie bez udziału też różnych awangard artystycznych, sprawiły, że polski szesnastowieczny, dostojny dzięki swemu słownictwu daje się nam zbyt rozwlekły, natomiast polski średniowieczny, w Psalterzu Puławskim, brzmi o wiele bardziej energicznie. Psalterz ten używa biblijnego wersetu, który jest szczególnie bliski uchu otwartemu na poezję Whitmana, Claudela i innych znakomitych poetów posługujących się nim po dziś dzień. Werset został później w polskim na długo zarzucony i era humanizmu przyniosła w psalmach prozę, albo, jak u Kochanowskiego, rymowaną strofę o co najmniej podwójnej liczbie słów w porównaniu z Wulgatą, nie mówiąc już o hebrajskim oryginale. Werset przechowały wymogi recytacji liturgicznej po łacinie, a w poezji odnowił go Wespazjan Kochowski w swojej *Psalmidii Polskiej*.

Dzisiejsi tłumacze, idąc za modą, być może zapatrzeni w tzw. wiersz wolny, likwidują werset całkowicie. Ponieważ w psalmach jest on zbudowany z dwóch, niekiedy z trzech albo czterech stylistycznych członów, wydaje się im rzeczą logiczną rozbić całość na odpowiednią ilość wersów. Znajduje to częściowe, ale tylko częściowe,

uzasadnienie w biblijnym hebrajskim, który ma znak na otrzymanie wewnętrznej pauzy, niejako cezury. Jednakże te cezury nie żądają aż takiego zawieszenia głosu, jakie powstaje przy zamianie wersetu „słupkiem”. Poza tym werset biblijny należy do tradycji bardzo szacownej. Z tych względów postanowiłem naśladować *Psalterz Puławski*, traktując każdy werset jako całość rytmiczną, mimo wewnętrznych pauz. Nb. wierny hebrajskiemu oryginałowi Cyłkow też formę wersetu zachowuje. Pozostawało tylko rozstrzygnąć, jak oznaczać pauzy. W starych łacińskich brewiarzach pauzy dla recytacji są oznaczone gwiazdką, dla śpiewu — krzyżykiem. Stamtąd biorąc przykład, posługuję się punktem.

Kłopoty tłumacza psalmów są rozliczne, a sprowadzają się głównie do zbyt wielkiego wyboru. Poszczególne słowa hebrajskie często nie mają w nowoczesnych językach dokładnych odpowiedników, natomiast nasuwa się dużo wyrazów o zbliżonym znaczeniu. Tak na przykład jednym z najczęściej powtarzających się słów w psalmach jest *hesed*. Po polsku rzeklibyśmy: „łaskawość”, co też odpowiadałoby angielskiemu *loving kindness* w *Biblii Króla Jakuba* („Revised Standard Version” zmienia to na *stead-fast love*, a więc: „wierna miłość”). „Łaskawość” nie wyczerpuje jednak całego zakresu słowa *hesed*. Septuaginta wybiera *eleos*, a więc „litość”, „żałość”, „współczucie”; Wulgata tłumaczy to jako *miser cordia*, wersja Piusa XII nieraz zamiast *miser cordia* wstawia *gratia*, czasem *bonitas*. W polskim najbardziej przyjęło się „miłosierdzie” (które może nawet na wzór łacińskiej *miser cordia* zostało utworzone?), ale *hesed*, oznaczające stosunek Jahwe do psalmisty i do Izraela, zawiera wszystkie wyliczone odcienie. I tutaj naczelny problem tłumacza: nie może on, choćby chciał, stosować jednego odpowiednika, ile razy natrafia na to samo hebrajskie słowo, czyli zależnie od sensu musi wybierać, co może jest zabiegiem zwykłym przy tłumaczeniach nowoczesnej literatury, ale niezbyt zgadza się z naszym szacunkiem dla tekstów sakralnych.

Tę konieczność wyboru można przedstawić już na przykładzie pierwszego wersetu psalterza. Zaczyna się on od słów: *aszerei haisz*, co łacina oddaje jako *beatus vir*. To niezupełnie „błogosławiony”, raczej „szczęśliwy”, tak jak u Kochanowskiego: „Szczęśliwy, który nie był między złymi w radzie”, podobnie w *Biblii Brzeskiej*. U Wujka: „Błogosławiony mąż”. Zapewne, hebrajskie *haisz* to „mąż”, „człowiek”, ale może też mieć znaczenie ogólne, jak wtedy, kiedy mówimy: „człowiek sobie myśli”. Dalej „w radzie” czy „za radą”? Hebrajskie *baacat* może oznaczać albo jedno, albo drugie, toteż Wulgata daje: *non abiit in consilio impiorum*, ale wersja Piusa XII poprawia to na: *non sequitur consilium impiorum*, Wujek zaś tłumaczy „za radą”, wbrew Kochanowskiego „w radzie”: „Błogosławiony mąż, który nie chodził za radą niebożnych”. Ale któż to są ci „zli”, „niebożni”, *impi*? W hebrajskim są to *reszaim*, liczba mnoga od *rasza*, słowo w niewielu językach znajdujące odpowiednik, najbliższe jest staremu angielskiemu *wicked*. Septuaginta tłumaczy to jako *asebos* — pozbawiony czci dla bogów — czyli po łacinie *impius* (u Króla Jakuba: *ungodly*). Rosyjski nazywa takiego człowieka *nieczestiwij*, a więc blisko greckiego znaczenia: „bez czci”, „bezcny”. Polskie „niebożny” nic właściwie dziś nie znaczy, zużyło się też „bezcny” i należałoby określić *rasza* kilkoma słowami: „nie mający Boga w sercu”. Chyba taki też jest uczuciowy odcień przymiotnika „bezbożny”, nie to samo przecie znaczący co „ateista”, bo zaopatrzony w moralną ocenę: człowiek nie szanujący niczego. Czyli że chodzi o „radę bezbożnych” albo o „radę ludzi nieprawych”. Niestety, *reszaim* nie ulegają łatwo i ich opór zmusza do użycia różnych słów polskich, zależnie od kontekstu: „niegodziwi” (częste u Cyłkowa), „podli”, „złoczyńcy”. Przykładem innej trudności jest powtarzające się w psalmach słowo *nefesz*. Tam gdzie mówimy po polsku: „godzić na czyjeś życie”, psalmista będzie skłonny rzec: „godzić na czyjąś duszę”. Bo dusza, *nefesz*, oznacza przede wszystkim pierwiastek ożywiający ciało człowieka albo zwierzęcia, niekiedy nawet pożądanie, chęć, rozkosz. Tak samo greckie *psyche* w Nowym Testamencie równa się (najczęściej, choć nie zawsze) życiu każdej istoty i jeżeli wolno szukać różnicy, niezbyt wyraźnej, pomiędzy

pierwiastkiem biologicznym i duchowym w Starym Testamencie, hebrajskie *nefes*, dusza, i *ruah*, duch, odpowiadałyby mniej więcej greckim *psyche* i *pneuma*. Ale *nefes* to także po prostu „ktoś”, tak jak w języku polskim powiedzenie „nie ma tutaj żywej duszy” znaczy, że nie ma tutaj nikogo, a czytając w starych dokumentach „piętnaście dusz”, wiemy, że chodzi o piętnaście istot ludzkich. Tłumacz dbający o klarowność powinien by używać słowa „dusza” oszczędnie i raczej tłumaczyć *nefes* jako „życie” albo wręcz (tam gdzie psalmista mówi o sobie) jako „ja”. Bo np. wołając: „Nie wystawiaj na zgubę duszy mojej!”, prosi o zachowanie go przy życiu. Takie nowoczesne poprawki przyczyniają się jednak do zubożenia tekstu i, wydaje mi się, należy je wprowadzać tylko z rzadka. Nie wszystkie słowa użyte w psalmach są dzisiaj, po upływie tylu wieków, zrozumiałe. Bibliści bez wielkiej pewności siebie wysuwają takie czy inne przypuszczenia. Dotyczy to w pierwszym rzędzie wskazówek dotyczących gatunku, do jakiego dany psalm należy, oraz sposobu wykonania, a więc niejako didaskaliów. *Maskil* to może „hymn” albo „pieśń pouczająca”? *Miktam*, pieśń, ale jakiego rodzaju? A kiedy dowiadujemy się, że trzeba dany psalm śpiewać na nutę *szoszannim*, czy słusznie postępują ci tłumacze, którzy informują nas, że ma być śpiewany na melodię „Lilie”? Przecie ani nie jest pewne, że *szoszannim* oznacza właśnie „lilie”, ani pieśń „Lilie” nic nam nie mówi. Lepiej więc zostawiać takie słowa jak *szoszannim* czy *gittit* w ich oryginalnym brzmieniu. Tak samo nikt nie jest pewien, co znaczyło *sela* stawiane na końcu niektórych wersetów. Może niejako kropkę na znak dłuższej pauzy albo szczególnej intonacji? Jest w *sela* coś z podkreślenia, z utwierdzenia.

Rozbieżności w numeracji pomiędzy przekładami i normą przyjętą w hebrajskim sięgają wstecz do Septuaginty i Wulgaty. Są to zresztą różnice drobne, o jedną cyfrę, zwykle podawaną w nawiasach. Jakub Wujek i tutaj dochowuje wierności Wulgacie, tak też postąpili tłumacze Biblii Tysiąclecia, natomiast Biblie protestanckie i Kochanowski idą za tradycją hebrajską. Ostatnio widać tendencję powrotu do numeracji jednolitej, np. w nowych Bibliach francuskich, stosują więc numerację przyjętą w wydaniach hebrajskich, bez obawy spowodowania utrudnień dla czytelnika.

Berkeley, w sierpniu 1978

Czesław MIŁOSZ

PS. A oto dane o tłumaczu Biblii, Izaaku Cylkowie, według *Polskiego Słownika Biograficznego*, Kraków 1938, t. IV: Cylkow Izaak (1841-1908), kaznodzieja synagogi warszawskiej, tłumacz Pisma Świętego, ur. w Bieżuniu w ziemi płockiej, skąd również pochodził jego ojciec Mojżesz Aron C. (1813-1884), nauczyciel Szkoły Rabinów w Warszawie. Izaak C. ukończył Szkołę Rabinów w Warszawie (1859), po czym przez rok był uczniem Akademii Medyko-Chirurgicznej, a otrzymawszy stypendium stowarzyszenia Lomdej Torah, udał się na studia filozoficzne do Berlina; po czterech latach uzyskał stopień doktora filozofii i języków semickich w uniwersytecie w Halle na podstawie rozprawy pt: *De cogitatione et existentia, inter se cohaerentibus*. Po powrocie do Warszawy uzyskał (1865) urząd kaznodziei przy synagodze na Danilewiczowskiej, opróżniony po ustąpieniu dra Jastrowa, skompromitowanego wobec rządu rosyjskiego wystąpieniem w przededniu powstania oraz patriotycznymi kazaniem. C. musiał zrazu kazać po niemiecku, choć młodsza generacja Żydów, wówczas zupełnie spolszczona, tego języka nie rozumiała. Dopiero w r. 1878, podczas uroczystego otwarcia nowej synagogi na Tłomackiem, odważył się C. na krok stanowczy i w obecności generałgubernatora Kotzebuego i licznych urzędników rosyjskich wygłosił kazanie w języku polskim. Zarząd synagogi sporządził protokół z uroczystości, dał go do podpisu generałgubernatorowi i odtąd miewał C. kazania wyłącznie w języku polskim i w tym języku kształcił młodzież. Kierował bowiem szkółką religijną, utrzymywaną przez Zgromadzenie Synagogałne, do której uczęszczała na naukę religii młodzież tego wyznania ze wszystkich szkół warszawskich. Swe *Kazania i nauki* wydał w r. 1901 drukiem i z nich poznajemy patriotyczne stanowisko Cylkowa i jego polemikę z prądami narodowożydowskimi, które już wówczas poczęły się szerzyć wśród młodzieży żydowskiej. Największą jednak zasługę Cylkowa stanowi jego piękny i wzorowy przekład Pisma Świętego na język polski.

C. był pierwszym Żydem, który się podjął tej pracy i wykonał ją podług wszelkich zasad nauki. Każdą księgę opatrzył wstępem i komentarzem, przy czym trzymał się drogi pośredniej między skrajną krytyką protestancką a tradycyjną nauką żydowską. Już w r. 1883 wydał C. przekład Psalmów Dawidowych (*Psalmy...*, W. 1883), po czym w r. 1895 wydał w Krakowie Pięcioksiąg, i to w dwóch wydaniach, z komentarzem i bez komentarza, w r. 1896 wydał Jezajasza, w r. 1899 Jeremiasza, w r. 1900 Ezechiela, w r. 1902 Przypowieści, w r. 1903 Księgę Joba i Księgę pięciu zwojów, w r. 1905 Przypowieści Salomona i Księgę Jozuego. Tu nastąpiła długa przerwa, podczas której, choć trapiiony ciężką chorobą serca, dalej pracował nad przekładem Biblii oraz modlitewników świątecznych. Nie zdążył jednak wydać ich drukiem, gdyż zmarł 1 XII 1908. Pogrzeb jego był wielką manifestacją całego żydostwa warszawskiego oraz wielkiej części ludności chrześcijańskiej. Cała prawie prasa warszawska poświęciła C.-owi gorące wspomnienia. Dopiero w cztery lata po jego śmierci (1912) wydało Zgromadzenie Synagogałne dwa tomy *Machzoru, czyli modlitw na wszystkie święta*; w r. 1913 ukazały się pod redakcją jego następcy w urzędzie dra Samuela Poznańskiego: Księga Sędziów i Księga Samuela, a w r. 1914 Księga Królów. W rękopisie zostały do dzisiaj nie wydane księgi: Daniela, Ezry i Nehemiasza oraz Kronik. W r. 1913 wydano II tom *Kazań i nauk* Cylkowa.

Cylkow I., Mowa wygl. przy otwarciu nowej Synagogi w r. 1878, W. 1880; Z dziejów Gminy Starozakonnych w Warszawie, I. Szkolnictwo, W. 1907, 34, 37, 80, 114; Nussbaum U., Szkice hist. z życia Żydów w Warszawie, W. 1881, s. 103, 105-106, 168; Nekrologi: „Kurier Warsz.” 1908 z 3 XII; „Nowa Gazeta” z 1 XII 1908; „Izraelita” 1908, nr 49; „Jedność”, Lwów 1908, nr 50; „Hajnt” 1908, nr 261.

Przedruk z: *Księga Psalmów*. Przetłóżył z języka hebrajskiego Czesław Miłosz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1998, s. 49-61, za uprzejmą zgodą Anthony’ego Oscara Miłosza *Księga Psalmów* © by 1979, The Czesław Miłosz Estate