

Miłosz biblijny oczami teologa.

Karina Jarzyńska

Miłosz biblijny oczami teologa

Dziesięć przekładów ksiąg biblijnych dokonanych przez Czesława Miłosza w latach 1975-1984 doczekało się niedawno swej pierwszej monografii¹. Jej autor, ksiądz Wiesław Felski, podjął się refleksji nad kilkoma pytaniami, jakie stawia to dzieło translatorskie². Jak deklaruje we wstępie do swojej pracy, najbardziej interesowało go „w jaki sposób autor *Traktatu teologicznego* przetłumaczył wybrane przez siebie utwory biblijne oraz jak interpretuje ich treść?” (s. 8). Z tak postawionym problemem nieuchronnie związane są również inne zagadnienia: jakie miejsce zajmowała Biblia w życiu i twórczości Miłosza? Dlaczego ją tłumaczył i czemu w takim akurat wyborze? Co interesowało noblistę w poetyce biblijnej i jakie cechy „polskiego stylu biblijnego” pragnął pielęgnować? I w końcu – jak sytuuje się

¹ ks. W. Felski *Biblijne przekłady Czesława Miłosza. Studium filologiczno-egzegetyczne*, Bernardinum, Pelplin 2008, Jak zauważa Felski, jego praca zbiegła się z 30. rocznicą pierwszej publikacji przekładu biblijnego Miłosza, czyli Ewangelii wg św. Marka w „Znaku” 1977 nr 281/282, a także Eklezjasty w „Tygodniku Powszechnym” 1977 nr 1468 i 1469. Kolejne publikacje (pierwodruki): *Éditions du Dialogue*, Paryż 1979; *Treny*, „Tygodnik Powszechny” 1980 nr 44; *Księga Hioba*, *Éditions du Dialogue*, Paryż 1980; *Pieśń nad Pieśniami*, „Twórczość” 1981 nr 2; *Księgi Pięciu Megilot*, *Éditions du Dialogue*, Paryż 1982 (Księga Ruth i Estery); *Księga Mądrości*, „Tygodnik Powszechny” 1982 nr 50; *Apokalipsa*, „Tygodnik Powszechny” 1984 nr 36. Wydanie zbiorcze: Cz. Miłosz *Księgi biblijne. Przekłady z języka greckiego i hebrajskiego*, Kraków Wydawnictwo Literackie 2003 (cytowane dalej jako KB).

² ks. W. Felski jest także autorem recenzji pojedynczych przekładów Miłosza: tegoż *Dyskretny urok eschatologii. Apokalipsa św. Jana w tłumaczeniu Czesława Miłosza*, „Akcent” 2005 nr 4, s. 10-22; *Księga Hioba w tłumaczeniu Czesława Miłosza*, „Tygiel Kultury” 2004 nr 7/9, s. 70-80 (przedruk w: „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 2005 nr 1, s. 21-45).

Roztrząsania i rozbiory

projekt poety na tle innych powojennych przekładów biblijnych na język polski i jaka jest jego recepcja? Niewielkie szkice rozważające te zagadnienia okalają niejako główną (objętościowo) część książki – analizę wybranych wersetów, pochodzących z każdej z tłumaczonych przez Miłosza ksiąg.

Właśnie owa część analityczna stanowi o wartości książki Felskiego – dotychczasowe omówienia przekładów biblijnych autora *Ziemi Ulro* rzadko przyglądały się z tak bliska pracy poety. Do wyjątków należą artykuły Jacka Salija³, Marka Kucyły⁴, Jana Kantego Pytla⁵, Marka Pielę⁶ i analiza wersetu 11 z Psalmu 29 pióra Jana Błońskiego⁷, przy czym jedynie ksiądz Salij zajął się więcej niż jedną z przełożonych ksiąg⁸. Felski nie pomija żadnej z nich, dzięki czemu Księgi pięciu Megilot i Księga Mądrości w przekładzie Miłosza zostają poddane krytycznej lekturze po raz pierwszy.

-
- ³ J. Salij *O biblijnych przekładach Miłosza*, „Więź” 1981 nr 3, s. 77-85. Lektura porównująca z oryginałem i rozwiązaniami Biblii Tysiąclecia księgi: Psalmów, Hioba, Eklezjasty, Treny Jeremiasza, Ewangelię wg św. Marka (wnioski – na korzyść Miłosza).
- ⁴ M. Kucyła *Język męża nienagannego. O kilku cechach Księgi Hioba w przekładzie Czesława Miłosza*, „Roczniki Humanistyczne” 1982/1983 z. 6. Wniosek z analizy statystycznej 3000 słów z przekładu Miłosza porównanych z analizami *Ogniem i mieczem* i współczesnego języka mówionego i pisanego: „zróżnicowane słownictwo, wyraźne zbliżenie do najbardziej naturalnej odmiany mowy: języka potocznego, urozmaicony szyk wyrazów w zdaniach, paralelizmy składniowo-wersyfikacyjne, nieschematyczność, dostosowanie formy do treści, a także inne cechy, tu nie omówione – składają się na artyzm językowy Miłoszowego tłumaczenia Hioba” (s. 96).
- ⁵ J.K. Pytel *Czesław Miłosza przekład Apokalipsy czytany przez biblistę*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2000. Jest to najbardziej krytyczna spośród opublikowanych ocen przekładów biblijnych Miłosza, zarzucająca im głównie brak wierności wobec tradycji Kościoła katolickiego.
- ⁶ M. Piela *Czesław Miłosz jako tłumacz Biblii hebrajskiej*, „Studia Judaica” 2005 nr 1/2, s. 213-239.
- ⁷ J. Błoński *Zdanie (przekłady biblijne Cz. Miłosza)*, „Tygodnik Powszechny” 1983 nr 14/15, s. 11. Ten sam werset analizuje A. Kempfi w studium *O Miłoszowym tłumaczeniu Psalterza i sprawie nowoczesnego polskiego języka sakralnego*, „Kalendarz Ewangelicki” („Zwiastun”) 1982, s. 249-258.
- ⁸ Inne ważne omówienia przekładów Miłosza to: Z. Kubiak *Nad Biblią Miłosza*, „Tygodnik Powszechny” 1981 nr 25, s. 6; M. Kuchmeister *Do Miłoszowego przekładu „Księgi Psalmów” przyczynek*, „Poezja” 1981 nr 7, s. 62-70; A. Kempfi *O Miłoszowym tłumaczeniu Psalterza...*; P. Dybel *Miłosza przekład „Księgi Psalmów”*, „Nowe Książki” 1983 nr 11, s. 87-88; J. Frankowski *Biblijne przekłady Miłosza*, „Więź” 1984 nr 1, s. 35-55; Z.J. Nowak *Czesław Miłosz jako tłumacz Biblii*, „Przegląd Humanistyczny” 1987 nr 7-8, s. 1-14; K. Myszkowski *Rytuał oczyszczenia (rec.: Księgi biblijne, Czesław Miłosz)*, „Kwartalnik Artystyczny” 2004 nr 1, s. 126-129; E. Bienkowska *Miłosz i psalmy*, „Zeszyty Literackie” 2005 nr 1, s. 71-77; J. Szymik *Tłumaczył nam Pisma. Biblijny wymiar twórczości Miłosza*, „Świat i Słowo” 2006 nr 1, s. 33-45.

Nie jest to jednak lektura wyczerpująca. Felski wybrał do analizy po kilka wersetów z każdej księgi (od 3 do 16, razem około 70), kierując się obecnością bądź interesujących rozwiązań translatorskich (zwłaszcza wykorzystujących rzadkie słownictwo i frazeologię), bądź treści, której przekład mówi coś o rozumieniu danej księgi przez Miłosza. Każdy z wybranych wersetów badacz porównuje z siedmioma innymi przekładami: *Biblią brzeską, gdańską, Wujką, warszawską, Tysiąclecia, jerozolimską (la Bible de Jerusalem)* i z tłumaczeniami Izaaka Cyłkowa i Romana Brandstaettera. Dostrzega podobieństwa i różnice między rozwiązaniami wybranymi przez Miłosza i obecnymi w wymienionych wersjach, wyciągając z nich pewne wnioski. Relacjonuje spory teologiczne i językoznawcze toczące się wokół wersetów i poszczególnych słów. Bierze pod uwagę oceny pracy Miłosza dokonane przez wcześniejszych recenzentów. Swoje wnioski na temat wymowy, jaką całości księgi przypisywał noblista, umieszcza każdorazowo na dość szerokim tle istniejących badań biblistycznych (nieraz podając przy tym szereg informacji zbędnych dla zrozumienia intencji poety, niejako z rozpędu). Omówię teraz pokrótce najbardziej interesujące bądź też charakterystyczne efekty jego pracy.

Stosunkowo odkrywcze uwagi interpretacyjne Felski czyni, analizując przekłady ksiąg wchodzących w skład grupy pięciu „zwojów” (hebr. *megilot*). W Miłoszowej Księdze Ruth zwraca uwagę na częste regionalizmy, jak stylizacja imion bohaterów na pochodzące z dialektu (Rt 2, 1-2), obecność używanego wyłącznie na Wileńszczyźnie słowa „torp” (Rt 3, 7) czy określenia „na gumnie” (Rt 3, 14; przy czym ta regionalna forma pojawia się tylko tutaj; w pozostałych tekstach biblijnych Miłosz używa wyrażenia „w gumnie”). Tego typu zabiegi miałyby według Felskiego świadczyć o tym, że poecie zależało, „aby bardziej wyraziście podkreślić [...] wydzwięk księgi jako opowieści wywodzącej się z konkretnego mikroregionu” (s. 106). Z kolei Treńy Miłosz przekłada według Felskiego tak, jakby odnosił je bezpośrednio do swoich doświadczeń wojennych. Badacz wskazuje na konsekwentnie naturalistyczny charakter tego tłumaczenia, nieraz kosztem odejścia od znaczenia oryginalnego. I tak: u Miłosza „dzieci mrą”, nie zaś „omdlewają” z głodu (Lm 2, 11), kobiety zamiast „być pohańbione”, jak proponują istniejące przekłady, są – jednoznacznie – „gwałcone” (Lm 5, 11). Oba te tropy wydają się dość celne, choć trudno je uznać za pewniki w sytuacji, gdy analizie została poddana tylko bardzo ograniczona partia tekstu.

Zastanawiając się nad rozumieniem przez Miłosza wymowy Pieśni nad Pieśniami, Felski w niewielkim stopniu opiera się na własnej analizie. Zamiast tego przypomina, że sam poeta opowiedział się w swoim wstępie do tej księgi za alegorycznym rozumieniem przedstawionej w niej relacji; autor monografii zauważa jedynie, że decyzję tę potwierdza wpisanie się przez Miłosza w tradycję określania bohaterów księgi mianem „oblubieńców” – a nie na przykład „kochanków” – co sugeruje duchowy wymiar ich relacji (oblubieńcami byli dla siebie m.in. Józef i Maria z Nowego Testamentu). Badacz zwraca też uwagę na bogactwo i precyzję „sztafażu językowego”, jaki wykorzystuje w swym przekładzie Miłosz, i stwierdza, że w ten sposób generowana jest w tekście „atmosfera ekstatycznego upojenia miłością” (na przy-

Roztrząsania i rozbiory

kład nard, ajer, winograd, sznur karmazynowy, tarasy balsamu; por. s. 99-100). Na obecność wyszukanego słownictwa wskazuje Felski, omawiając także przekład Księgi Estery. Tym razem nie wyciąga stąd żadnych wniosków i zastrzega, że sam Miłosz nie pozostawił nam uwag interpretacyjnych na temat tej księgi biblijnej.

Spośród możliwych interpretacji Eklezjasty Miłosz skłaniałby się – według Felskiego – w stronę bardziej „optymistycznych”. Jak czytamy: „Postać biblijnego myśliciela w tłumaczeniu Miłosza przypomina stoickiego mędrca, który mimo dystansu wobec świata akceptuje go takim, jakim go postrzega” (s. 130). Twierdzenie to nie opiera się jednak na analizie rzeczowego tekstu, lecz – znów – na znajomości opinii poety na jego temat. Chodzi w istocie o jedno zdanie, w którym Miłosz twierdzi, że Księga Koheleta przemawia do nas (współczesnych) szczególnie silnie, ponieważ „jesteśmy niezbyt bogaci w nadzieję” (KB, s. 433). Stwierdzenie to nie musi jednak oznaczać, jak chce Felski, że księga ta daje nadzieję swym czytelnikom. Miłosz mógł przez to rozumieć, że nasze rozterki są podobne do Koheletowych i dlatego sięgamy po jego dzieło, nawet jeśli nie znajdujemy w nim pocieszenia – jest to nawet bardziej prawdopodobne, zważywszy, że zaraz później w swoim wstępie poeta porównuje księgę do dramatów Becketta i mówi o „beznadziejnym fatalizmie” Eklezjasty (który to fatalizm prawdopodobnie próbował złączyć późniejszy redaktor, lecz dość nieporadnie; por. KB, s. 433).

Podobnie jak przy omówieniu Księgi Eklezjasty, zatrzymując się nad Apokalipsą, Felski zadaje pytanie, czy Miłosz opowiedział się w swym przekładzie za bardziej pesymistyczną czy optymistyczną wymowę księgi⁹. Za drugą z tych możliwości przemawiać miałyby z jednej strony młodzieńcze zainteresowanie Miłosza katastrofizmami w wersji „zabarwionej rysem eschatologicznej nadziei” (s. 213)¹⁰, z drugiej zaś strony takie cechy powstałego przekładu, jak brak trybu rozkazującego (na przykład „wolałbym, żebyś był zimny albo gorący” zamiast „obyś był...” Ap 3, 15) czy obecność słownictwa „niwelującego dystans [...] między niebem a ziemią” (na przykład głos z nieba mówi „podejdz tutaj” zamiast „wstąp tutaj” Ap 4, 2). W efekcie, jak stwierdza Felski, „przez całość tekstu podskórnie przewija się swoisty optymistyczny impuls, dyskretny uśmiech Boga” (s. 215), łągodniejszy niż w innych przekładach tej księgi obraz Absolutu.

W przetłumaczonej przez poetę Księdze Mądrości Felski zauważa silne skojarzenie zawartego w tytule pojęcia z innym: miłością. Miłosz decyduje się na użycie emocjonalnych sformułowań w odniesieniu do „Pani Mądrości”, jak ją nazywa w swoim

⁹ Samo postawienie takiego pytania zdradza prymarnie teologiczną perspektywę badacza. Nieprzypadkowo recenzentem pracy był autor koncepcji „kerygmatycznej” krytyki literackiej, M. Maciejewski (patrz: M. Maciejewski „*ażeby ciało powróciło w słowo*”. *Próba kerygmatycznej interpretacji literatury*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1991).

¹⁰ Felski stwierdza, że taka nadzieja jest obecna raczej w pismach Mariana Zdziechowskiego niż Oskara Miłosza i to ten pierwszy miałby wywrzeć większy wpływ na późniejszego autora *Piosenki o końcu świata*. Tezę tę należy jednak uznać za dyskusyjną.

wstępie. Tłumaczy: „zakochałem się w pięknie jej” (podczas gdy Biblia Tysiąclecia daje: „stałem się miłośnikiem jej piękna” Mdr 8, 2), określa ją jako „śliczną” (podobnie jak ks. Wujek, Mdr 7, 29), wybiera składnię analogiczną do fragmentów *Hymnu o miłości* św. Pawła (Mdr 7, 24 i 9, 6). Wyrazistym owocem tej tendencji jest fragment Księgi Mądrości, który Miłosz przełożył szczególnie zgrabnie i który został później wryty na jego sarkofagu: „dbałość o naukę jest miłość” (Mdr 6, 18). Felski uznaje ten przekład za „najbardziej adekwatną propozycję translatorską pośród polskich przekładów” i zauważa, że „poszukiwanie koherencji między sercem a umysłem to wyznacznik twórczości poety” (s. 152). Można mu przyznać w tym rację.

Miłoszowa Księga Psalmów została przez Felskiego omówiona najobszerniej a przy tym najsurowiej oceniona – badacz określa ten przekład jako trochę bezradny, sztywny, pozbawiony polotu i elastyczności, co składa na karb braku doświadczenia tłumacza (s. 36). Opinia ta pojawia się jeszcze przed analityczną częścią rozdziału poświęconego tej księdze i nie zostaje później w żaden sposób uzasadniona. Co więcej, w dalszej części książki Felski uznaje za osiągnięcie wybitne Miłoszowy przekład Ewangelii Marka, niepomny faktu, że powstał on wcześniej niż tłumaczenie Psalmów, zatem różnica w jakości tych przekładów nie może się zasadzać na różnicy w poziomie doświadczenia tłumacza. Bardziej zasadny jest zarzut obecności błędów językowych – zbyt daleko posuniętej archaizacji (na przykład w Psalmie 9, 3 Miłosz używa formy rzeczownika „imieniowi”, rejestrowanej we współczesnych słownikach „już nawet nie jako archaizm, ale błąd gramatyczny”, s. 39; w Ps 19, 11 pojawia się natomiast błędna forma „pożądańszy”) lub mijania się z sensem oryginału (na przykład „uwiemożnić” jako odpowiednik hebrajskiego *tarbēnī*, Ps 18, 36). Felski zwraca też uwagę na znaczną zależność rozwiązań przyjętych przez noblistę od *Biblii gdańskiej* czy tłumaczenia Izaaka Cyłkowa. Badacz zadaje wręcz pytanie, czy nie mamy tu do czynienia z kompilacją istniejących przekładów *Psalterza*, i odpowiada, że nie, że to raczej polifoniczność, jaką znamy z twórczości poetyckiej Miłosza. Pojawienie się tej kategorii zaskakuje nas na samym końcu rozważań, a przywołane przez Felskiego nazwiska Julii Kristevej i Michała Bachtina raczej pogłębiają naszą konsternację, zamiast przekonywać.

Zastanawiając się nad tym, jaką wymowę miała wedle Miłosza Księga Hioba, Felski przypomina fragment rozmowy noblisty z Renatą Górczyńską, w którym wyklada on interpretację tej księgi przez Williama Blake’a. Według angielskiego poety i wizjonera stanowi ona zapis dojrzewania Hioba do prawdziwej religii, pozbywanie się przez niego początkowej pychy i fałszywych poglądów na temat relacji Boga i człowieka. Jako argument na rzecz przyjęcia przez Miłosza takiej interpretacji tłumaczonego tekstu Felski uznaje wybrane przez poetę określenia zastosowane do osoby Hioba: „nienaganny” w pierwszym wersecie księgi, a następnie „żałujący” (Hb 42, 6) i w końcu „syty dni”. Swe rozważania badacz podsumowuje następująco:

Wydaje się, że trzy kluczowe określenia męża z Uz w omawianym tłumaczeniu [...] ilustrują drogę wewnętrznej metamorfozy, jaką przeszedł. Jego pierwotne literalne podejście do prawa i przekonanie o samozbawieniu, w oparciu o własne uczynki, zostały zburzone przez bolesne doświadczenie. Historia Hioba w interpretacji Miłosza, jawi się w pry-

Roztrząsania i rozbiory

zmacie przeżycia mistycznego, ogołocenia, które przynosi większe dobro. Hiob po tym wszystkim staje się człowiekiem wewnątrznie dojrzałym, pełniejszym; już nie ma w nim lęku, niepokoju, że czegoś nie dopatrył, że przez swoje roztargnienie mógłby ściągnąć gniew Pański. Umiera s y t y. (s. 82-83)

Takie podejście do przekładu Miłosza jest kuszące, trudno jednak uznać jego zasadność za udowodnioną przez podobne, bardzo luźno oparte na tym, co Miłoz faktycznie zawarł w swym przekładzie Księgi Hioba, uwagi.

Tłumacząc Ewangelię Marka, Miłoz stawiał sobie za cel wypracowanie języka łączącego prostotę z dostojnością. Pierwszą z tych cech osiągnął, między innymi unikając określeń technicznych („człowiek nieczystego ducha mający” zamiast „opętany” Mk 5, 2; „kobieta chora na krwi płynienie” zamiast „na krwotok” Mk 5, 25; „głuchy i ledwo mówiący” zamiast „głuchoniemy” Mk 7, 32; por. recenzowana praca s. 178), a także korzystając z leksyki archaicznej i ludowej¹¹. Z kolei dostojność języka Ewangelii Miłoz miałby uzyskać dzięki częstemu stosowaniu *praesens historicum*, który wywołuje u czytelnika wrażenie, że „ma do czynienia z tekstem nie historycznym, ale ponadczasowym, umieszczonym na styku między doczesnością a wiecznością”, bliskim stylistycznie legendzie czy mitowi (s. 182). W tym miejscu Felski przywołuje zupełnie znieacka nazwiska Pawła Florenskiego i Juriija Łotmana, nazywając stworzony przez Miłosza tekst „literacką ikoną Jezusa” (s. 182). Niezależnie od nieco pokrętej drogi, jaką badacz dochodzi do swego podsumowania oceny tego przekładu Ewangelii Marka, nietrudno się z nim zgodzić, że jest to „piękny, poetycki przekład tekstu świętego, [a zarazem] najwierniejsze urzeczywistnienie Miłoszowej koncepcji hieratycznego stylu biblijnego” (s. 184).

Osobne rozdziały Felski poświęcił tematowi stosunku Miłosza do Biblii oraz jego „koncepcji przekładu biblijnego”. Pierwszy z nich zawiera zgrabną, syntetyczną prezentację stanu badań nad tytułowym tematem książki, drugi jest obszerniejszy i bogatszy we własne przemyślenia autora. Zawiera mianowicie krytykę Miłoszowego rozumienia poetyki biblijnej, zwłaszcza idei „wersetu biblijnego”, do której poeta przywiązywał znaczną wagę. Felski rozbudowuje wcześniejszą obserwację ks. Janusza Frankowskiego, że wiedza Miłosza na ten temat była pobieżna i opierała się niekiedy na nieściślych przesłankach¹². Poeta postulował graficzne wyodrębnienie wersetów, stanowiących w niektórych tekstach oryginalnych – zwłaszcza Psalmach, Trenach, Pieśni nad Pieśniami, Eklezjaście, Księdze

¹¹ Funkcja tych ostatnich nie jest jednak do końca wyjaśniona, skoro chwilę później Felski pisze, że sięganie przez Miłosza do tych zasobów polszczyzny miało na celu urozmaicenie „chropawego” stylu oryginału, a zatem pewne „skomplikowanie” jego pierwotnej prostoty.

¹² Patrz też: A. Kulawik *O wersecie biblijnym*, „Ruch Literacki” 1999 nr 1, s. 19-30. Kulawik w swej krytyce – obejmującej nie tylko Miłosza, ale też popularne definicje wersetu biblijnego – wychodzi od wskazania na różnicę między formą uporządkowania stylistyczno-prozodyjnego charakterystyczną dla prozy rytmicznej (właśnie werset) i poezji (po prostu: wers). Według badacza: „usatysfakcjonował nas Miłoz Psalterzem wierszowanym w kostiumie typograficznym wersetu” (s. 23).

Hioba czy Mądrości – całości metryczne. Taka praktyka nie jest jednak spotykana w starożytnych rękopisach; z kolei zapis „słupkowy”, naruszający według Miłosza naturalną rytmikę tekstów biblijnych¹³, można odnaleźć w pismach z Qumran. Felski cytuje Frankowskiego:

Możemy się wprawdzie zgodzić, że werset biblijny jest archaizacją wprowadzającą pewną specyficzną – związaną z Biblią – atmosferę, ale mimo to taka archaizacja i hieratyzacja tekstu nie jest zbyt szczęśliwa, ponieważ nie jest ona w duchu samej Biblii, a jest tylko echem wieków od szesnastego do dziewiętnastego. (s. 222)

Niewątpliwie ważną motywacją skłaniającą Miłosza do poświęcenia tak wiele uwagi tej formie artystycznego uporządkowania mowy było odkrycie *Psalterza puławskiego*, a także fascynacja poezją Walta Whitmana i pogląd starszego kuzyna, Oskara Miłosza, zapisany w jego eseju *Kilka słów o poezji*: „Formą nowej poezji będzie zapewne forma Biblii: swobodnie płynąca proza wykuta w wersetach”¹⁴. Pisania takich właśnie tekstów – z pogranicza poezji i prozy – próbował polski noblista i w tym świetle jego tłumaczenia biblijne można uznać za swoistą „wprawkę” do własnej twórczości.

Felski również zauważa tę prawidłowość i dokonuje przeglądu twórczości poetyckiej autora *Pieska przydrożnego* pod kątem obecności wersetu biblijnego. Najpierw omawia to zjawisko pod względem chronologicznym (przed wojną miałyby być trudno odnaleźć taką poetykę u Miłosza, a w latach 60. rozpoczyna się „proces «ubiblijniania» jego poezji”, by, poczynając od tomu *Miasto bez imienia*, werset biblijny zagościł w niej na stałe; s. 224-225), następnie dokonuje klasyfikacji tego typu wierszy noblisty pod kątem tematycznym (1. utwory modlitewne, 2. autorefleksyjne, 3. wspomnienia miejsc i osób; 4. refleksje filozoficzne, historiozoficzne). Ta perspektywa lektury twórczości poety jest niewątpliwie zasadna i potrzebna, próba dokonana przez Felskiego ma swoje mocne strony, jednak została przeprowadzona zbyt mało metodycznie, by można ją było uznać za ostateczną.

Podsumowując swe rozważania nad koncepcją biblijnego przekładu Miłosza, Felski stwierdza, że dla poety ważne były przede wszystkim dwa kryteria: wierność oryginałowi (stąd hebraizmy frazeologiczne i składniowe oraz przyjęcie zasady tłumaczenia niejasnego przez niejasne¹⁵) i wierność tradycji polskich tłumaczy Biblii. Tym założeniom towarzyszyło przekonanie o wysokim stylu języka, w jakim zostały napisane święte księgi judaizmu i chrześcijaństwa, i o potrzebie

¹³ Niemniej noblista zastosował tę formę zapisu w swoich przekładach Eklezjasty i Księgi Mądrości, tłumacząc, że dobrze znoszą ją „księgi mądrościowe”, pisane raczej dla samotnej medytacji, inaczej niż teksty wykonywane zbiorowo, prawdopodobnie przy akompaniamencie muzycznym, jak Psalmi (KB, s. 433).

¹⁴ O.V. de L. Miłosz *Kilka słów o poezji*, przeł. Cz. Miłosz, w: Cz. Miłosz *Prywatne obowiązki*, Wydawnictwo Literackie – Znak, Kraków 2001, s. 56.

¹⁵ Przy tej okazji Felski zauważa, że powstający w konsekwencji „efekt braku klarowności w sferze semantycznej, aura tajemniczości tekstu sprzyjają odczuciu obcowania z medium sakralnym” (s. 242).

Roztrząsania i rozbiory

znalezienia analogicznego rejestru we współczesnej polszczyźnie. Wszystko to czyni z Miłosza „obrońcę stylu biblijnego”, jak nazywa go Felski. Badacz dokonuje przy tym istotnego spostrzeżenia, że taka obrona okazała się tyleż potrzebna, co nieskuteczna. W odróżnieniu od poety, współcześni katolicy tłumacze Biblii na pierwszym miejscu stawiają komunikatywność tworzonego przez siebie tekstu, dopiero później wierność oryginałowi – co spycha na dalszy plan kwestie stylu czy zakorzenienia przekładu w tradycji językowej polskich Biblii. Felski stwierdza, że taka zasada postępowania dominowała w całej tradycji tłumaczeń biblijnych, o czym ma świadczyć „pospolity” przekład świętego Hieronima (tzw. *verso vulgata*, co jednak tłumaczy się jako „przekład rozpowszechniony”, nie zaś, jak chce Felski, „dostosowany do możliwości percepcyjnych odbiorcy”); podobnie polskie przekłady XVI-wieczne, w których nie stosowano archaizacji, czy wręcz fakt, że same ewangelie powstały w „niskim”, używanym przez wiele narodów dialekcie koine. Wybierając w swym przekładzie wysoki rejestr języka, Miłosz miałby się zatem „ustawić od początku na straconej pozycji” (s. 251).

Niemniej jednak brak kontynuatorów ze strony tłumaczy katolickich nie oznacza zupełnego braku recepcji projektu Miłosza. Poeta znalazł sojuszników głównie wśród językoznawców i artystów. Ci pierwsi, doceniający subtelności języka biblijnego i postulujący rozgraniczenie między różnymi rejestrami, stylami, tradycjami polszczyzny, mogli odtąd powoływać się na autorytet noblisty, by uczynić swój głos lepiej słyszalnym (pierwsze takie głosy z lat 60. i 70. – w reakcji na ustalenia Soboru Watykańskiego II – były z reguły pomijane przez biblistów). Z kolei badacze młodszego pokolenia często zaczęli interesować się tym tematem pod wpływem powstałych tłumaczeń – świadczy o tym częste przywoływanie postulatów Miłosza w pracach z lat 90. (Felski wymienia nazwiska D. Bienkowskiej, P. Binaka, J. Godynia, S. Koziary, M. Kucały, M. Makuchowskiej, B. Matuszczyk, M. Pielli, B. Szczypińskiej, B. Walczak, L. Warzechy, M. Wojtczak). Jeśli chodzi o artystyczne realizacje omawianych tekstów, miały one dotąd miejsce na polach literackim, teatralnym i muzycznym¹⁶. Najszerzego odbioru doczekała się niewątpliwie Księga Psalmów¹⁷. Mimo wszystkich tych pozytywnych zjawisk, wypada

¹⁶ Recytacje *Ewangelii Marka* przez Danutę Michałowską w roku 1980 oraz tejsze „apokryf” – scenariusz monodramatyczny – *Golębica w zatłoczonych skalnych*, Kwadrat, Kraków 2008. Inne adaptacje sceniczne: *Hiob* (Gdańsk 1982, Dąbrowa Górnicza 1986, Wrocław 2004), *Księga Koheleta* (Kraków 1982), *Psalmy* (Lublin 1985). Ukazało się też kilka płyt z kompozycjami do tłumaczeń *Psalmów* Miłosza (m.in. Leszka Możdżera i Zbigniewa Książka).

¹⁷ Oprócz wspomnianych wyżej realizacji artystycznych, należy wspomnieć o umieszczeniu wersetu 11 z Ps 29 na Pomniku Poległych Stoczniovców w Gdańsku (por. B. Burdziej *Psalm 29, werset 11 – dwie głos: Miłosz, Sienkiewicz*, „Przegląd Powszechny” 1988 nr 7/8, s. 198-199) i nagrodzie im. Z. Hertza przyznanej Miłoszowi za ten przekład w 1979 roku przez paryską „Kulturę” (Felski dostrzegając w tym świadectwo dobrego odbioru tej pracy przez polską emigrację, stęsknioną za polszczyzną w jej bogactwie).

przyznać rację Felskiemu, określającemu historię recepcji pracy Miłosza mianem „fali opadającej”: „Początkowo przekłady zostały przyjęte entuzjastycznie, ale z czasem ich wpływ na kulturę polską, jak również obecność, a w sumie jej brak, w przejawach religijności, na przykład liturgia, coraz bardziej się zmniejszał” (s. 250). Ten pierwotny entuzjazm mógł zostać wzmocniony okolicznością otrzymania przez poetę Nagrody Nobla równoległe z ukazywaniem się jego przekładów biblijnych. Wówczas „niejako siłą rozpędu, każdy przejaw jego twórczości był przyjmowany jako dzieło wybitne” (tamże). Z upływem czasu, do głosu dochodzili kolejni krytycy powstałego dzieła translatorskiego, nieraz na zasadzie reakcji równoważącej zachwyty pierwszych czytelników.

Książkę księdza Felskiego trudno uznać za ostatnie słowo na temat przekładów biblijnych Czesława Miłosza. Pytania, jakie postawił sobie autor, nie uzyskały zadowalającej odpowiedzi – po trosze w wyniku wielości podjętych wątków i stosunkowo niewielkiej objętości pracy (zważywszy, jak znaczną jej część zajmują przytoczenia wersetów biblijnych w różnych przekładach oraz omówienia zawartości poszczególnych ksiąg biblijnych, historii ich powstania i dyskusji teologicznych, jakie toczono wokół ich interpretacji – razem około 1/4 książki). Po trosze zaś w wyniku ograniczeń metodologii autora, prezentującego się przede wszystkim jako teolog, jedynie sporadycznie korzystający z aparatu językoznawczego czy wypracowanego przez translatorystkę. Wywołuje to wrażenie analitycznego chaosu – na pytanie „jak Miłosz przetłumaczył Biblię?” Felski odpowiada wybierając w sposób dość dowolny kilkadziesiąt wersetów, z których każdy traktuje osobno, zwracając uwagę na bardzo różne elementy przekładu. O pozostałej – znacznie większej – części tekstu wspomina sporadycznie. Nieraz podczas analiz pojawiają się wnioski na temat strategii tłumaczenia Miłosza nie biorące pod uwagę warunków tekstu oryginalnego – pamiętajmy, że o zachwyty nad arcyzmem tłumaczenia i precyzją słownika nietrudno, jeżeli tekst oryginalny cechuje niezwykle w swym charakterze liryzm i bogata leksyka.

Książce brakuje silnej tezy; zamiast niej znajdziemy tu wiele twierdzeń szczegółowych oraz kilka ogólnych, lecz rzucanych „mimoходом”, bez próby uzasadnienia (kilka przykładów wymieniłam powyżej; do tej listy niech dołączą zdania: „Dla Miłosza Pismo Święte jest Księgą natchnioną, podyktowaną przez Boga, w której Stwórca sam siebie objawia”, s. 19; „Tłumaczenie noblisty właściwie odzwierciedla naturę Semitów”, s. 54). Wiele wątków zostaje urwanych przedwcześnie, często po przywołaniu zaskakujących kontekstów interpretacyjnych, jak wspomniane już teorie Kristevej, Bachtina, Łotmana, Florenskiego czy – Tadeusza Różewicza (w jedynym, osobnym zupełnie zdaniu odnoszącym się do metryki hebrajskiego tekstu Trenów: „Używając określeń pochodzących z polskiego kręgu historyczno-literackiego, można wskazać na pewne odniesienia do różewiczowskiej poetyki «ściśniętego gardła»”, s. 113). Podobne passusy podważają nasze zaufanie do autora monografii.

Jaką perspektywę należałoby zatem przyjąć, by powiedzieć coś trafnego, nowego czy interesującego o Miłoszu biblijnym? Sytuacja badaczy jest tu o tyle – para-

Roztrząsania i rozbiory

doksalnie – trudna, że poeta dość obszernie przedstawił motywy i założenia swojej pracy. Rodzi to pokusę bezkrytycznego podążania za wypowiedziami autora: dlatego Felski ma wiele do powiedzenia na temat Apokalipsy czy Hioba, natomiast rozkłada ręce przy lekturze Księgi Estery, którą Miłosz skomentował wyjątkowo oszczędnie. Bodaj jedynym momentem, w którym badaczowi udaje mu się przełamać tę zależność, jest podjęcie tematu wiele mówiącej uzurpacji, jakiej dopuścił się Miłosz (niewątpliwie nie będąc tego świadomym), projektując formę „wersetu biblijnego” na księgi poetyckie Starego Testamentu. Nie zostaje wówczas jednak zadane najciekawsze pytanie: o czym to świadczy? Być może właśnie teolog mógłby dostrzec jeszcze inne miejsca, w których poeta pozornie relacjonuje biblistyczne pewniki, w istocie wybierając spośród dostępnej wiedzy tylko te informacje i takie ujęcia, które komponują się z jego wizją literatury biblijnej.

Sposobem na uzyskanie niezbędnego dla takiej lektury dystansu byłoby rozpoczęcie badania od systematycznego porównania przekładów noblisty z oryginałami greckimi i hebrajskimi i, po wyprowadzeniu pewnych wniosków, dopiero porównanie osiągniętego przez Miłosza efektu z jego pierwotnymi założeniami¹⁸. Z drugiej strony możliwa jest lektura oparta przede wszystkim na autokomentarzu tłumacza, lecz wówczas pytaniem jej towarzyszącym będzie nie: „jak Miłosz Biblię przełożył?”, lecz: „jak chciał to zrobić?” czy wręcz: „jak chciał, żebyśmy myśleli, że to zrobił?”. Na tej samej podstawie można też zrekonstruować projekt „polskiego języka sakralnego”, jaki poeta starał się zrealizować (nie bez znaczenia dla interpretacji pozostałej jego twórczości), bądź też jego poglądy na temat samej Biblii – czym jest i jakie miejsce w kulturze powinna zajmować? Można także przywrócić się temu, jaka autoidentyfikacja religijna samego Miłosza wyłania się z jego projektu.

Wracając zaś do Felskiego: obok posunięć i uwag niefortunnych, można w *Biblijnych przekładach...* znaleźć szereg interesujących fragmentów analitycznych i słusznych spostrzeżeń. Samo powstanie tej pracy dowodzi zaś, że w 30 lat po swojej pierwszej publikacji dzieło poety wciąż zachwyca i gniewa, intryguje i inspiruje, a także stanowi wyzwanie – zarówno dla badaczy, jak i dla tłumaczy Biblii na język polski. Przypomina bowiem o innych pożądanym cechach języka tekstów sakralnych niż wnoszona współcześnie komunikatywność.

Karina JARZYŃSKA

¹⁸ Najpoważniejsza tego typu analiza dokonana do tej pory, tekst Marka Pieli (*Cz. Miłosz jako tłumacz...*; dotyczy 26 fragmentów Księgi Psalmów i 3 fragm. Księgi Hioba), kończy się następującym, istotnie dość oryginalnym (czy trafnym?) wnioskiem: „Miłosz, przecież poeta, dał przekład fragmentów Biblii, którego można by się spodziewać raczej po teologu obojętnym na wartości literackie tłumaczonego tekstu i na trudności w rozumieniu dosłownego przekładu, z jakimi boryka się czytelnik nie znający oryginału [...]; jak się wydaje, poeta uważał, że szacunek dla tekstu świętego wymaga, by – o ile to możliwe – tłumaczyć go dosłownie” (s. 237).

Jarzyńska Miłosz biblijny oczami teologa

Abstract

Karina JARZYŃSKA
Jagiellonian University (Kraków)

The Biblical Miłosz Seen by a Theologian

Review of: Wiesław Felski *Biblijne przekłady Czesława Miłosza. Studium filologiczno-egzegetyczne* [‘Czesław Miłosz’s Bible Translations: A Philological Exegesis’], Pelplin 2008.

Felski’s analysis of selected lines from each of the ten Books translated by Miłosz is informed by theological systems of thought, but his book also contains short discussions of the poet’s attitude to the Bible and his concept of biblical translation. Felski makes a series of interesting observations, but his study, the first of its kind, certainly does not exhaust the subject.