

Marian Gołębiewski

Greckie i łacińskie tłumaczenia Psałterza

Collectanea Theologica 60/4, 19-44

1990

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. MARIAN GOŁĘBIEWSKI, WARSZAWA-WŁOCŁAWEK

GRECKIE I ŁACIŃSKIE TŁUMACZENIA PSAŁTERZA

Psałterz, stanowiący kwintesencję całej Biblii, jest bardziej obecny w Nowym Testamencie, niż jakakolwiek inna księga Starego Testamentu. Cytowany jest obficie w opowiadaniach o męce, a Chrystus wykorzystuje go w swoich dyskusjach z faryzeuszami. Nie jest to przypadkowe. W Psalmach bowiem człowiek przemawia do Boga i to w formie poetyckiej; wyrażona jest w nich cała gama uczuć ludzkich, odwieczne wzloty — wibrujące w duszy człowieka — oddane są tutaj w służbę chwały i prośby. To właśnie predysponowało Psałterz, by odgrywał istotną rolę w rozwoju chrześcijańskiej świadomości. Nie dziwi nas przeto, że dość wcześnie Psałterz został zaadoptowany przez Kościół jako księga dla lektury liturgicznej i duchownej. Jeśli z małym opóźnieniem stał się księgą ulubionych przez wiernych modlitw, zarówno w życiu publicznym, jak i prywatnym, to dlatego, że w czasie pierwszych dwóch wieków istnienia Kościoła rolę tę spełniały „kantyki”, wyjęte z innych ksiąg obu Testamentów oraz skażone zostały gnostycyzmem, tj. ok. 200 r., Psałterz zajmuje centralne miejsce w liturgii. Psalmi, lub wybrane wersety, były używane w celebracji sakramentów świętych i w modlitwie wspólnotowej. Od czasów apostołskich Psałterz był czytany i uważany za księgę *par excellence* chrześcijańskiego proroctwa. Kościół pierwotny słyszał w nim głos Chrystusa, zwłaszcza konającego na krzyżu. Wzniosłość inspiracji zwiastuje dopełnienie odkupienia w Nowym Testamencie. Jest to perspektywa zupełnie odmienna od tej, którą posiadali Izraelici. Dla nich Psałterz odzwierciedla duszę narodu i wrażliwość jednostek osadzonych w czasie. To właśnie w tym sensie Izraelici identyfikują się osobiście z cierpieniem indywidualnym lub kolektywnym, z radością lub nieszczęściem psalmisty. Tekst więc Psałterza miał zupełnie odrębne życie w obydwóch wspólnotach religijnych.

Ta przepaść pogłębia się coraz bardziej na skutek konieczności korzystania przy lekturze Biblii z tłumaczenia. Konieczność ta była relatywna w judaizmie diaspory i absolutna w uniwersalistycznym chrześcijaństwie. Sam fakt, że księgi hebrajskie Biblii były znane przez większość chrześcijan pierwotnego Kościoła w tłumaczeniu greckim — miał kapitalne konsekwencje. Spowodował on trwałe oddalenie się od tekstu oryginalnego w jego językowej materialności i nadto — idąc dalej w kierunku paulinizmu — spowodował przeniesienie semickiego sposobu myślenia na świat hellenistyczny. Bez

wątpienia Septuaginta oddała wielką przysługę Żydom; natomiast dla chrześcijan stała się greckim wehikułem biblijnego orędzia sformułowanego w języku hebrajskim.

Co to oznacza w odniesieniu do Psalterza? Właściwie nic nie wiemy o pochodzeniu Psalterza Septuaginty. Przyjmuje się obecnie, że tłumaczenie to powstało w Palestynie. Nie mogąc podać dokładnej daty powstania, możemy powiedzieć, że należy je umieścić na początku III w. przed Chr., kiedy zaczynają się ujawniać pierwsze próby krytyki tekstowej. Jako tłumaczenie tekst ten na ogół jest osądzany surowo, chociaż można spotkać się ze sporadycznymi próbami jego rehabilitacji. Nie brak w nim niejasności i sprzeczności. Połączenia i idiomy brzmią dziwnie w dosłownym tłumaczeniu. Tłumacze Psalterza znacznie mniej uciekają się do parafrazy, niż to czynią tłumacze innych ksiąg, a w wielu miejscach dają lekcję niezrozumiałości. Do tych niedoskonałości dochodzą zniekształcenia spowodowane przekazywaniem tekstu. Co więcej, w nielicznych miejscach zostały wprowadzone interpolacje chrześcijańskie¹.

Ponadto trzeba pamiętać o charakterze poetyckim Psalterza. Poezja hebrajska jako taka została zidentyfikowana dość późno. Pierwsze próby analizy w tym przedmiocie, dające się wyśledzić, pochodzą z początku ery chrześcijańskiej. Powszechnie uznano obecność paralelizmu w tej poezji. Zdajemy sobie sprawę z tego, że Psalmi przeznaczone były do śpiewu, ale na temat tego śpiewu czy jego formy nie umiemy nic powiedzieć. Podobnie nic nie wiemy na temat związku tego śpiewu ze stylem danego utworu. Sam fakt, że Septuaginta tłumaczy bez różnicy słowa hebrajskie *mizmor* i *šir* przez terminy greckie *psalmòs* lub *odé* wskazuje na to, że dość wcześnie zagubiono znaczenie tych określeń. Wydaje się rzeczą zrozumiałą, że inspiracja poetycka Psalterza musiała być wrażliwa na odczucia ludzi wszystkich epok.

Taki to właśnie tekst Psalterza upowszechnił się na Zachodzie; chodzi o tekst grecki, który znany był tam, gdzie przyjęło się chrześcijaństwo. Z jego przyjęciem nie było większych trudności w środowiskach, które — jak Rzym — były bardziej greckie niż łacińskie ze względu na język, którym się posługiwały. Stąd też wszystkie starożytne tłumaczenia łacińskie Psalterza pochodzą od jednego tekstu, a powstały one w zależności od potrzeb wspólnot chrześcijańskich. Niestety nasze wiadomości na ten temat są bardzo fragmentaryczne. Poza pewnymi punktami chronologicznymi, ograniczono się bardziej do ustalenia geografii niż historii owych tłumaczeń. Ze względu na swoje zastosowanie Psalterz był bardzo bogato reprezentowany w tłumaczeniach. Fakt ten czyni studium nad Psalterzem o wiele bardziej skomplikowanym, niż mogłoby się pozornie wyda-

¹ Por. F. Stummer, *Einführung in die lateinische Bibel*, Paderborn 1928, 28—76.

wać. Jeśli chodzi o same teksty, należy tu wymienić monumentalne dzieło benedyktynów z Beuron, które polega na porównaniu starożytnych psalterzy łacińskich znanych św. Hieronimowi. To wydanie krytyczne, które daje nam do ręki cenne narzędzie pracy, nie poświęciło uwagi pracom wewnętrznym i systematycznym nad Psalterzem łacińskim.

1. Pojawienie się psalterzy łacińskich w Afryce

Pierwsze tłumaczenia Psalterza zostały wypracowane w Afryce. W zakresie prywatnym posługiwano się tutaj językiem punickim lub dialektami libijsko-berberyjskimi, ale łaciną posługiwano się dla większej elegancji. Wydaje się, że tłumaczenia zaczęły pojawiać się przy końcu II w. w różnych miejscach, niekoniecznie niezależnie od siebie. Żadne z tych tłumaczeń nie przetrwało w całości w rękopisie, co sprawia, że ich studium diachroniczne skazane jest na przypuszczenia. Znamy je tylko z cytatów patrystycznych, które stanowią cenne świadectwo tamtych czasów i one to wywarły później wpływ na recenzje europejskie.

Dyskutowana jest kwestia czy Tertulian — na początku III w. — cytuje Psalmy bezpośrednio z języka greckiego czy też korzysta z jednego z istniejących już tłumaczeń. W każdym razie tekst cytowany ok. 250 r. przez Cypriana, biskupa Kartaginy, uważany jest za typowy przykład tychże starożytnych wersji afrykańskich. Tekst nosi wyraźne piętno języka ludowego — wątpliwej wartości łaciny, serwilistycznie oddającej język grecki; wykazuje brak subtelności literackiej w użyciu języka obfitującego w liczne superlatywy, słowa zorszkie i niekiedy naiwne. Można wnosić, że tłumaczenia te pochodzą od ludzi zniecierpliwionych, chcących brać żywy udział w modlitwie publicznej. Wywodzą się one od „zachodniego” tekstu Septuaginty, który nie został poddany surowej kontroli filologów, jak to miało miejsce w Aleksandrii i Antiochii.

Do początku IV w. wersje afrykańskie rozgałęziają się i rozrastają, chociaż trudno tu mówić o prawdziwej ewolucji tekstu. Ślad ich znajdujemy jeszcze u św. Augustyna w jego *Enarrationes in Psalmos*, chociaż wprowadził on wiele poprawek krytycznych do tekstu według egipskiej recenzji Septuaginty. W połowie IV w. bardzo intensywnie poprawia się starożytne wersje pod przemożnym wpływem tłumaczeń nadchodzących z Italii, które odznaczały się lepszą formą literacką. Na podstawie porównań cytatów u Laktancjusza i donatystów można sądzić o gwałtownym tempie tej przemiany. Wreszcie z początkiem VI w. zaczyna się zaznaczać w Afryce dzieło św. Hieronima. Świadectwem tego jest 16 *Enarrationes in Psalmos* św. Augustyna z 415 r. Widać w nich tekst będący pod wpływem Psalterza Galikańskiego.

2. Pojawienie się wersji łacińskich Psalterza w innych rejonach świata zachodniego

Przy aktualnym stanie wiadomości niemożliwą jest rzeczą wysledzić dokładnie moment, w którym pojawiły się pierwsze tłumaczenia łacińskie w Europie. Już u Nowacjana, herezjarchy współczesnego Cyprianowi, występują cytaty, których słownictwo różni się od słownictwa wersji afrykańskich. Tłumaczenia łacińskie zwielowrotniają się i rozprzestrzeniają od połowy III w., w miarę jak zanika znajomość języka greckiego na Zachodzie. Prawdopodobnie w IV w. zaczyna się rozwijać w licznych wspólnotach liturgia łacińska. W każdym razie zastosowanie tego języka w liturgii jest późniejsze od czasów św. Ambrożego i papieża Damazego.

Co do określenia warunków, w jakich zrodziły się tłumaczenia łacińskie, skazani jesteśmy na hipotezy. Tłumaczenia te pozwalają rozpoznać nie tylko tendencje, ale również jakieś ogólne zasady, według których ich dokonywano. Jest bardzo prawdopodobne, że dokonywały się pod egidą tych, którzy stali na czele gmin i podyktowane były potrzebami liturgicznymi. Nie są to więc dzieła prywatne, które angażowałyby tylko autorów, na których spadałaby wszelka odpowiedzialność².

W przeciwieństwie do wersji „afrykańskich” tłumaczenia „europejskie” w ciągu półtora wieku przeszły prawdziwą ewolucję. Tekst stopniowo doskonalono zarówno pod względem wartości krytycznej, jak i języka. Podczas gdy starożytne wersje biorą za punkt odniesienia zachodni tekst Septuaginty, jak to ma miejsce w Afryce, powoli wprowadzano poprawki według recenzji Hezychiusza w Egipcie i Łucjana w Antiochii i wreszcie według dzieł Orygenesesa. Jasną jest rzeczą, że w miarę stopniowego zanikania języka greckiego nie brakowało wykształconych chrześcijan, zdolnych do poprawienia tekstu łacińskiego. Zarówno imiona tłumaczy, jak i tych, którzy dokonywali poprawek, zginęły w mrokach historii. Sam fakt ich istnienia jest interesujący tak dla historii tekstu, jak i dla historii wspólnot chrześcijańskich, których poziom społeczny i kulturalny ulegał gwałtownemu rozwojowi. Z punktu widzenia technicznego wersje te prezentowały się jako „paralelne” w odróżnieniu od parafrazy widocznej w targumach aramejskich. Język jednakże ulegał zmianie. Nie osiągnął nigdy czystości i elegancji łaciny klasycznej, ale w Italii nie miał też charakteru ludowego, jak to było w Afryce. Oczyszczał się stopniowo z niewolniczego naśladownictwa języka greckiego w zakresie składni i od nadużywania neologizmów.

Inny rys charakterystyczny tych wersji, to obecność w niektórych z nich interpolacji chrześcijańskich, które zostały już wpro-

² Na temat metody pierwszych łacińskich tłumaczy Psalterza zob. A. Allgeier, *Die Psalmen in der mozarabischen Liturgie*, Spanische Forschungen I/3, 179nn. 220n.

wadzone do Septuaginty. Tak więc w Ps 95, 10 znajdujemy dodatek *a ligno* ułatwiający interpretację chrystologiczną: *Dicite in nationibus Dominus regnavit a ligno*. W Ps 37, 21 w podobny sposób po słowach *qui retribuerebant mihi mala pro bonis / detrahebant mihi quoniam subsecutus sum iustitiam* włączony został cały stych: *et proiecerunt me dilectum tanquam mortuum abominatum*. Pochodzenie tych wersji, porównywanych przez mnichów opactwa św. Hieronima w naszych czasach w Rzymie, wykazuje, że recenzje europejskie rozpowszechnione były w Italii, Galii, Hiszpanii i Anglii. Na razie nie można dokładnie i z pewnością powiedzieć w jakim stopniu odrębność tych psalterzy odzwierciedla niezależne od siebie i dość płynne wersje.

W Italii rozpowszechniony został Psalterz rzymski, który wiernej od innych zachował tekst pierwotnej wersji, odziedziczonej przez inne tłumaczenia. Jako konkurencyjny pojawił się Psalterz mediolański, używany po dziś dzień w liturgii ambrożyjskiej. W Hiszpanii w pewnym okresie panował tekst spokrewniony z tekstem afrykańskim, aż do momentu wprowadzenia Psalterza mozarabskiego, którego tekst zbliża się do Psalterza rzymskiego. W Galii można wyróżnić dwie grupy tekstów: jeden w Galii centralnej (*Gallia Lugdunensis*) — zachowujący dość dobrze tekst pierwotny, drugi na południu — skażony przez teksty hiszpańskie. Wszystkie księgi biblijne były pod wpływem promieniowania tekstów hiszpańskich i temu ogólnemu prądowi ulegał również i Psalterz. Zgodnie z relacją Grzegorza z Tours skażenie starego tekstu galijskiego sięga brzegów Loary. Zarówno Psalterz rzymski, jak i galikański nie zostały przyjęte w Galii, przynajmniej do VII w., chociaż mogły być wykorzystane w literaturze i we wspólnotach monastycznych. W Anglii spotykamy Psalterz rzymski, przyniesiony tutaj przez mnichów wysłanych przez św. Grzegorza Wielkiego.

Jak widzieliśmy wpływ włoski staje się widoczny w Afryce od IV w. I na odwrót, w licznych miejscach w Europie widoczny jest wpływ tekstu afrykańskiego. W Hiszpanii upowszechnił się tekst mozarabski, który zastąpił afrykański. Ślady tekstu mozarabskiego odnajdujemy w Psalterzu św. Germanina pochodzenia galikańskiego. Odnajdujemy je również, dzięki obcym wpływom, w Psalterzu z Monte Cassino, wydanym przez don Amelliego. Na podstawie niektórych tekstów można wysledzić stratyfikację różnych elementów. I tak np. Psalterz z Werony (VI w.), którego tekst jest bardzo zbliżony do tekstu Augustyna z pierwszej serii jego *Enarrationes in Psalmos*; oprócz ogólnego tła rzymskiego, które jest wspólne psalterzom łacińskim, stwierdza się tutaj pewne retusze naniesione do tekstu z Italii, następnie widać dwie serie poprawek dokonanych przez Augustyna. Są to bądź osobiste poprawki, bądź zaczerpnięte ze starożytnego Psalterza afrykańskiego.

Psałterz rzymski zasługuje na szczególną uwagę ze względu na bogactwo jego tradycji rękopiśmiennej, jak i starożytność tekstu, w porównaniu z innymi psalterzami łacińskimi. Nazwa jego, która pojawiła się w IX w. jako przeciwstawienie wobec Psalterza galikańskiego — oznacza, że był używany w Rzymie. Do niedawna był śpiewany w bazylice św. Piotra na Watykanie. Najstarsze jego cytaty sięgają VI w., ale był on z pewnością używany wcześniej w kościołach Rzymu i Italii. W swoim czasie był bardzo rozpowszechniony, aż zastąpił go Psalterz galikański z Hieronimowej Wulgaty. Przez długi czas sądzono, że Hieronim był jego twórcą. Przeszło pół wieku temu de Brugne gwałtownie zaatakował tę opinię uważając, że tekst niegodny jest Hieronima. Wiadomo, że ten ostatni popępniał tendencję do harmonizacji i przystosowania wersji zachodniej Septuaginty, a wobec tego nie pozwoliliby, by w tłumaczeniu znalazło się tyle błędów w zrozumieniu języka greckiego, brak poprawek i wulgaryzmy widoczne w Psalterzu rzymskim. Argumentacja de Brugne'a podważyła autentyczność Hieronimową tego Psalterza. Widoczne jest jednak jego pokrewieństwo z Psalterzem galikańskim. Można więc wykorzystać ten tekst jako wskazówkę naprowadzającą na ślady pracy Hieronima nad Psalterzem³.

Tak więc stan wersji łacińskich Psalterza przy końcu IV w. wykazywał wyraźny postęp w stosunku do ich poprzedników. Istniało jednak ogromne zamieszanie. Poprawki były sporadyczne i gorączkowe. Pierwsza praca Hieronima polegała na zaprowadzeniu porządku w tym powszechnie panującym chaosie.

3. Złożone dziedzictwo psalterzy żydowskich w języku greckim

Całość tekstów znanych pod nazwą Septuaginty weszła w świat chrześcijański, który posługiwał się językiem greckim. Prestiż tłumaczenia Pięcioksięgu (Septuaginta w sensie dosłownym) wzrósł wśród Żydów na skutek cudownych opowieści związanych z jego publikacją. Chrześcijanie przejęli ten szacunek wobec Septuaginty i nawet upiększyli legendę powstania tłumaczenia, rozciągając ją na cały Stary Testament. Septuaginta stała się oficjalną Biblią Kościoła i jako taka została globalnie odrzucona przez synagogę. W czasach Filona Żydzi aleksandryjscy obchodzili jeszcze dzień jej publikacji w formie radosnego święta. Natomiast rabini palestyńscy ogłosili, że ów dzień ogłoszenia Septuaginty był tak nikczemny jak ten,

³ Dyskutuje się jeszcze dziś zagadnienie czy Psalterz używany do niedawna w Bazylice Watykańskiej był istotnie owym poprawionym przez św. Hieronima, czy raczej nie poprawioną recenzją starożytnego Psalterza łacińskiego. Por. na ten temat D. de Brugne, *Le problème du psautier romain*, *Revue Bénédictine* 42 (1930) 101—126. Przeciwnie stanowisko zajmuje A. Allgeier, *Die erste Psalmen-Übersetzung des hl. Hieronymus*, *Biblica* 12 (1931) 447—482.

w, którym ulano złotego cielca, kiedy to ciemności pokryły ziemię przez 30 dni. Tak więc pierwsze tłumaczenie greckie Biblii zostało odrzucone przez wspólnotę żydowską i zignorowane przez egzegezę rabinistyczną, w świecie chrześcijańskim było uważane za tekst natchniony, stawiany przez niektórych na równi z oryginałem⁴.

Przed Żydami stanął poważny problem: jak naprawić tę „złą wersję” powstałą na gruncie ich tekstu? Jedną z możliwości to powrót do tekstu oryginalnego. W rzeczywistości dotychczas w judaizmie utrzymała się nieufność wobec wszelkiego tłumaczenia. Doświadczenie z Septuagintą zinterpretowano negatywnie jako „grzech popełniony wtedy, kiedy Tora została rozpowszechniona w języku gojim”. Od strony pozytywnej tłumaczenie to zachęciło do studium języka hebrajskiego w Diasporze. Istniało jeszcze inne rozwiązanie, technicznie bardziej proste. Polegało ono na pojawieniu się nowych tłumaczy. Na podstawie z trudem zrekonstruowanej chronologii widać, że rozwiązanie to narzucało się stopniowo. Na początku próbowano po prostu zrewidować Septuagintę.

Teodocjon śledzi jej tekst bardzo dokładnie i wprowadza tylko minimalne zmiany. Na temat jego osoby nie umiemy dzisiaj nic konkretnego powiedzieć, podobnie zresztą jak nie wiemy nic o tłumaczach, którzy poszli w jego ślady. Wiemy tylko, że był to Żyd z Efezu, który zatroszczył się o wydanie tekstu greckiego ST ok. 180 r. po Chr. W NT spotykamy cytaty ST według tekstu greckiego, podobnego do tekstu Teodocjona (np. 1 Kor 15, 55; J 19, 37; Ap 1, 7). Trzeba podkreślić owo podobieństwo do tekstu Teodocjona, a nie do Septuaginty, zwłaszcza w cytatach z Księgi Daniela w Hbr 11, 33 i Jk 1, 12. Wydaje się, że Teodocjon w r. 180 po Chr. w różnych miejscach Biblii dokonał retuszu tekstu greckiego ST, będącego w obiegu w tym czasie, kiedy powstawał NT. Ponieważ cytaty w NT są również podobne — chociaż mniej — do Septuaginty (za wyjątkiem wspomnianej już Księgi Daniela), można by przypuszczać, że tekst grecki ST, do którego nawiązują cytaty NT, był zwykłą rewizją Septuaginty. Wersja Teodocjona ma więc szczególne znaczenie w odniesieniu do Księgi Daniela. Kościół pierwotny przedkładał tekst Teodocjona nad Septuagintę. Jedynym kompletnym tłumaczeniem anonimowym jest Kwinta, czyli tekst z piątej kolumny Heksapli Orygenesesa.

Późniejsze tłumaczenia Akwili i Symmacha różnią się między sobą, ale obydwa wyróżniają się wyraźnie od Septuaginty. Nie znamy warunków, w jakich zostały wypracowane. Można zrozumieć tylko niektóre aspekty biorąc pod uwagę ogólny klimat, w którym ujrzały światło dzienne. Upadek Jerozolimy w r. 70 spowodował rozproszenie arystokracji żydowskiej i kapłanów. Ostali się tylko

⁴ Por. P. Grelot, *Sur l'inspiration de la Septante*, ScE 16 (1964) 386—418; tenże, *Le canon alexandrin des Ecritures St. Athanase*, Biblica 33 (1952) 1—29.

uczeni, zignorowani przez legionistów rzymskich, i oni to zdominowali judaizm palestyński w ciągu trzech wieków. Od początku II w. prowadzili frontalną polemikę z chrześcijanami i z pisemną kompilacją pouczeń tradycji ustnej. W takich warunkach było rzeczą naturalną, że uświadomiono sobie powszechnie konieczność utrwalenia tekstu biblijnego, odrzucając inne jego warianty. Ruch, pojawiający się w III w. po Chr., zaczął nabierać rozpędu. W rzeczywistości przy końcu tego wieku — o ile wokalizacja tekstu jest jeszcze płynna — stwierdza się hegemonię tekstu spółgłoskowego typu masoreckiego. Nie wiemy skądinąd czy ten rozwój jest rezultatem oficjalnej promulgacji pochodzącej od władz religijnych, czy też jest punktem kulminacyjnym długiego okresu, w którym tekst typu masoreckiego stał się dominujący. Paralelnie do krytyki tekstowej rozkwita w tej epoce bardzo sofistyczna egzegeza, wykorzystująca tekst do wszelkiego rodzaju spekulacji intelektualnych. Ta ożywiona działalność rozwijała się w ramach zbiorowych dyskusji, prowadzonych w akademiach na terenie Palestyny. Akwila i Symmach byli uczniami wybitnych osobistości tegoż ruchu. Nie wiemy czy w tej sytuacji tłumacze kierowali się precyzyjnymi dyrektywami, ale jesteśmy pewni, że ich praca dokonywała się w atmosferze permanentnej kontestacji ze strony światłej publiczności znającej dobrze język grecki, który pozostał bardzo żywy w świecie żydowskim, pomimo anatemy rzuconej na niego na początku wieku.

Akwila prawdopodobnie dokonał swego dzieła w pierwszej połowie II w. Pewne jest, że jego tłumaczenie ukazało się przed 177 r. Jak to wykazał D. Barthélemy dzieło Akwili stanowi szczytowy punkt działalności grupy recenzentów, z których zasad tłumacz chętnie korzystał i je jeszcze udoskonalił⁵. Akwila poszedł jeszcze dalej i stworzył prawdziwe tłumaczenie, które miało mieć trwały odgłos w świecie żydowskim, ponieważ było jeszcze w użyciu w VI w za czasów Justyniana. Czemu zawdzięczało ten sukces? Akwila był poganinem nawróconym na judaizm, odznaczał się gorliwością prozelity. Wiemy o tym z tradycji i legendy żydowskiej oraz widać to w pewnych akcentach polemicznych jego dzieła. Można zauważyć u niego wyraźną chęć dostarczenia tłumaczenia, które nie daje podstaw do interpolacji chrześcijańskich. Tendencja ta objawi się w niektórych — ściśle określonych — punktach: np. zastąpienie wyrażenia *eleimmenos* przez *christós* w znaczeniu hebrajskiego *mašiah*. W całości tłumaczenie odznacza się niewolniczą dosłownością, która miała zagwarantować żydowską autentyczność tekstu. Ta dosłowność miała też swoją rację bytu w ówczesnym

⁵ Por. J. D. Barthélemy, *La place de la Septante dans l'Eglise*, w: *Aux grands carrefours de la révélation et de l'exégèse de l'AT (Recherches Bibliques, 8)*, Bruges 1967; tenże, *Redécouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la Septante*, RB 60 (1953) 18—29; *Les devanciers d'Aquila*, Leiden 1963.

judaizmie. Akwila był bowiem uczniem Akiby ben Josefa, jednego z głównych twórców judaizmu rabinistycznego, człowieka zajmującego pierwsze miejsce na synodzie w Jabne. Najwięksi mistrzowie z tego czasu pochodzą z jego szkoły. Otóż według Akiby w języku Tory nie ma nic zbytecznego: ani jednego słowa, sylaby czy litery. Każda partykuła, każdy znak musi być uważany jako mający większą wartość, szerszą relację i głębsze znaczenie, niż się to pozornie wydaje⁶. W tym właśnie duchu należy rozumieć charakter „ekstremistyczny” tłumaczenia Akwili z rygorystycznym wykorzystaniem partykuł, z bezbłędnym użyciem słowa greckiego dla oddania tego samego słowa hebrajskiego, z uwzględnieniem podobieństw etymologicznych zachodzących między językiem greckim i hebrajskim. Trzeba stwierdzić, że ta systematyzacja dotyczy w istocie słownictwa, mniej reguł gramatycznych.

Tłumaczenie Symmachusa ukazało się ok. 165 r. Autor to samarytanin nawrócony na judaizm; znana jest jego relacja do Rabbiego Meira. Ten ostatni to jedna z wielkich postaci rabinów występujących po powstaniu Bar Kochby. Był on również uczniem Akiby. Kontynuował dzieło swego mistrza, dokonując rewizji i pracując nad jego pouczenia. W pewnej mierze był przeciwnikiem wielu reguł egzegetycznych wypracowanych przez Akibę, które uważał za zbyt sztuczne. Był bardzo liberalny w kontaktach z nie-Żydami i w swoich opiniach dotyczących obcej kultury. Spotkanie z Symmachem nie było przypadkowe, ponieważ jego rozumowanie było na wskroś hellenistyczne, podczas gdy Akiba reprezentował sposób myślenia typowo semicki. Niekiedy odnosi się wrażenie, że ma się do czynienia z dwoma odrębnymi językami. Wyraźnie świadczy to o dwóch temperamentach hołdujących odrębnym systemom tłumaczenia. Akwila posługuje się językiem greckim jako czymś zwyczajnym, bez manifestacji nadzwyczajnych uczuć do tego języka. Symmach kocha ten język i odnosi się do niego z umiłowaniem. Tam, gdzie tekst grecki Akwili jest chropowaty, u Symmachusa staje się potoczny i subtelny. Lektura pierwszego z konieczności staje się wolna i refleksyjna, w wypadku drugiego lektura staje się płynna, bez potrzeby uciekania się do oryginału hebrajskiego. Być może jest to także skutek dwóch szkół, które reprezentowały odrębne postawy w odniesieniu do słowa natchnionego.

Jak można było oczekiwać z racji stanu krytyki tekstowej w II w., tłumaczenia ukazujące się po dziele Akwili i Symmachusa różnią się jeszcze dość wyraźnie co do samogłosek, ale zgodne są (przeciw Septuagincie) co do spółgłosek. Najważniejsze teksty, które do nas dotarły, pochodzą z Psalterza. Porównanie tych fragmentów z okruchami innych ksiąg Biblii nie wykazuje na pierwszy

⁶ Por. M. Gołębiewski, *Rabbi Akiba ben Josef*, *Znak* 356 (1984) 851—864. zvl. 856; por. także P. Benoit, *Rabbi Aquiba ben Joseph, sage et héros du judaïsme*, *RB* 84 (1947) 54—89.

rzut oka różnicy w sposobie tłumaczenia. Nie wydaje się prawdopodobne, aby Rabbi Akiba czy też Meir mieli jakieś racje ku temu, by zachęcać tłumaczy do stosowania różnej metody w zależności od ksiąg Biblii. Nie jest całkowicie pewne czy Akwila i Symmach pojmowali w sposób jednoznaczny charakter poetycki Psalterza. Akwila jest przeciwieństwem poety, podczas gdy Symmach spontanicznie moduluje swoje tłumaczenie zgodnie z akcentami lirycznymi autora danego psalmu. Nie wiemy czy tłumaczenia Akwili i Symmacha miały zastosowanie liturgiczne. Nieznane są warunki, w jakich te wersje powstały. Również informacje dotyczące liturgii żydowskiej z tego czasu są niekompletne co do treści i sprzeczne co do języka celebracji. Historyczny i geograficzny zakres użycia języka greckiego jest bardzo płynny. Tym bardziej że Psalmy stanowią tylko nikłą część liturgii.

Na ile wiadomo tłumaczenia greckie późniejsze od Septuaginty, pomimo pewnych zalet, nie były uważane w świecie żydowskim za godne przekazywania. Kiedy przedawniła się ich bezpośrednio użyteczność ze względu na to, że greka nie była już językiem kulturalnego świata, nie widziano już potrzeby ich przekazywania. Ironią losu zostały przekazane potomności przez chrześcijanina Orygenes. Nie dlatego jakoby Orygenes darzył je specjalnym uczuciem; po prostu je zestawił, aby przez porównanie z Septuagintą przygotować edycję krytyczną. Tekst Septuaginty z III w. zachwaszczony był błędami kopistów i sfalszowany w wielu miejscach przez interwencję zbyt gorliwych korektorów. Aby móc dokonać wyboru między różnymi lekcjami, Orygenes stworzył w Cezarei olbrzymią synopsę zwaną Heksapłą. Obejmowała ona całą Biblię, przepisaną słowo w słowo w jednej linii i rozłożoną w kolumnach z tekstem hebrajskim, jego transkrypcją i różnymi wersjami greckimi. Praca ta — jak to wykazał D. Barthélemy — pozwoliła mu wydać recenzję Septuaginty, która posiadała na marginesie adnotacje zaczerpnięte z innych wersji greckich i z różnych rękopisów konsultowanych przez Orygenes, jak również adnotacje usprawiedliwiające wybór danej lekcji. Recenzja była również zapatrzona znakami diakrytycznymi, obelami i asteryskami, zaznaczającymi dodatki lub opuszczenia w tekście Septuaginty w porównaniu z tekstem hebrajskim. Heksapła — ze względu na jej rozmiar — nie wyszła poza bibliotekę w Cezarei. Skopiowano tylko niektóre jej części. Zresztą tomy jej uległyby zapewne zniszczeniu w czasie podboju arabskiego w r. 640, jeśli by w ogóle przetrwały do tego czasu.

Do XIX w. wersje greckie znano tylko z cytatów patrystycznych. Na szczęście w r. 1896 kardynał Mercati odkrył w bibliotece ambrozjańskiej fragmenty heksaplarne Psalterza z tekstem ciągłym. Odkrycie to pozwala przypuszczać, że tekst Psalterza skopiowano w większości z Heksapli. Tekst opublikowany w r. 1958 zawiera

150 wierszy; aczkolwiek niekompletny — jest on jednak bardzo cenny dla poznania oryginału biblijnego i jego tłumaczeń. Porównanie tego tekstu z późniejszymi wersjami Hieronima pozwala nam lepiej zrozumieć charakter i metodę pracy tego ostatniego.

4. Psalterze łacińskie św. Hieronima

W odniesieniu do Psalterza Hieronim dokonał dwukrotnie rewizji tekstu (*emendatio*) oraz jeden raz tłumaczenia (*translatio*). Identyfikacja pierwszej pracy jest problematyczna; skutkiem drugiego przedsięwzięcia jest Psalterz galikański, a trzeciej — *Psalterium iuxta Hebraeos*.

Odnosnie do rewizji tekstu Psalterza mamy tylko jedno świadectwo. Jest to wstęp do Psalterza galikańskiego. Okazuje się, że Hieronim dokonał tej rewizji w Rzymie (ok. r. 384?) według tekstu Septuaginty. Była to praca o szerokim zasięgu, dokonana w pośpiechu i — jak wyznaje autor — dość powierzchowna. Od dłuższego czasu przyjmuje się bez zastrzeżeń błędną tradycję, według której papież Damazy miałby osobiście prosić Hieronima o dokonanie tego dzieła, podobnie jak prosił go o poprawienie tłumaczenia łacińskiego Ewangelii. Jak to wykazał kardynał Mercati¹, opinia ta opiera się na listach apokryficznych z V i VI w. Jest ona jednak interesująca, bo ukazuje chęć — potwierdzoną bardzo wcześniej przez chrześcijan — nadania oficjalnego charakteru dziełu Hieronima oraz wolę postawienia Psalterza na jednym niejako planie z Ewangeliami. Ta pierwsza rewizja dość szybko została pokryta milczeniem i wydaje się, że również sam Hieronim świadomie o niej nie wspomina. Jeśli jej tekst nie pokrywa się z Psalterzem rzymskim, to na podstawie dotychczasowych informacji trzeba raczej zrezygnować z próby dokładnej jej identyfikacji.

Między r. 389 i 392, w klasztorze w Betlejem, Hieronim rozwinął bardzo intensywną pracę nad Psalterzem. Oprócz opracowania Psalterza galikańskiego i *iuxta Hebraeos* zredagował *Commentarioli in Psalmos*, które ukazują próbę komentowania Psalmów przeznaczoną dla mnichów swego klasztoru. Nazwa Psalterz galikański pochodzi od faktu rozpowszechnienia go na terenie Francji. Psalterz ten został wprowadzony do Vulgaty przez Alkuina, a Sobór Trydencki zatwierdził jego oficjalne użycie, które trwało przez wieki. Celem pracy Hieronima było wprowadzenie porządku do „wersji łacińskich” oraz dostarczenie tłumaczenia o najwyższej ja-

¹ Zob. C. Estin, *Les traductions du Psautier*, w: *Le monde latin antique et la Bible (BTT 2)*, Paris 1985, 78; por. J. M. Harden, *Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi*, London 1922; J. Ecker, *Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi in seinem Verhältnis zu Masora, Septuaginta, Vulgata*, Trier 1909. Obszerniejszą bibliografię zob. w dziele A. Allgeiera, *Die Psalmen der Vulgata*, Paderborn 1940, 277.

kości. Hieronim nic nie mówi na temat języka starożytnych psalterzy łacińskich. Różnice leksykalne między Psalterzem rzymskim i galikańskim są dość widoczne; nie wiemy w jakiej mierze pochodzą one od świadomej intencji Hieronima. Deklaracje Hieronima są dość jasne w odniesieniu do bazy tekstowej tłumaczenia łacińskiego. Odrzuca on tekst zachodni Septuaginty, który na skutek błędów kopistów i późniejszych dodatków z IV w. stracił na wartości. Hieronim znał recenzje Hezychiusza i Lucjana, chociaż one mu nie wystarczały. Dzięki Orygenesowi dysponował bardzo pewnym narzędziem pracy; postanawia więc zrewidować tekst łaciński w oparciu o tekst heksaplarny Septuaginty.

Punktem więc wyjścia dla Hieronima była recenzja Orygenesesa, musiał też uwzględnić dodatkowe informacje oraz zweryfikować niektóre szczegóły w Heksapli. Psalterz galikański to tekst studyjny, krytyczne wydanie Psalterza łacińskiego. Hieronim wprowadził do tekstu obele i asteryski, które znalazł u Orygenesesa. Niestety owe znaki diakrytyczne, zapożyczone z krytyki homeryckiej, opatrnie zostały wykorzystane przez kopistów. Dlatego też rękopisy Psalterza galikańskiego noszą ślady licznych znaków wprowadzonych przez korektorów, którzy starali się „udoskonalić” drugą rewizję Hieronima.

Nie trzeba zbyt akcentować faktu, że Psalterz galikański przeznaczony był dla celów naukowych, a nie dla użytku liturgicznego. W ogniu polemiki, jaką wznieciła obrona tzw. prawdy hebrajskiej Biblii, Hieronim mocno podkreślał, że zawsze darzył szacunkiem Septuagintę, ponieważ ona była używana w kościołach, co wcale nie oznacza, że korzystano z tekstu heksaplarnego. Septuaginta jest tu pojmowana *grosso modo*, jako wersja odrębna od innych tłumaczeń greckich i od tłumaczenia łacińskiego. Nikt nie prosił Hieronima o przygotowanie niezmiennego tekstu liturgicznego, chociaż w jego epoce potrzeba ujednoczenia tekstów stawała się coraz bardziej wyraźna. Podobnie jak w stanie tekstowym tłumaczeń łacińskich, tak również fluktuacja musiała być znaczna w liturgii co do treści i formy muzycznej. Sama różnorodność starożytnych psalterzy łacińskich wykluczała możliwość ujednoczenia tłumaczenia melodyjnego. Trudno jest dokładnie nakreślić fazy ewolucji muzycznej, które przeżył Rzym począwszy od IV w. Aspekty tekstowe i muzyczne ściśle się ze sobą łączą; gdy utrwali się melodia również tekst liturgiczny stanie się niezmienny. Sam Hieronim nie byłby w stanie urzeczywistnić tak rygorystycznej unifikacji, bo był to człowiek z natury skłonny do zmian. Psalterz galikański był jednak śpiewany w ciągu wieków w Kościele i fakt ten przyczynił się do utrwalenia przekonania o jego wyższości melodyjnej.

Hieronim — przyjmując uwagi Józefa Flawiusza, Orygenesesa i Euzebiusza — zastosował do poezji hebrajskiej terminologię z metryki grecko-rzymskiej. Nie wiadomo skąd wymienieni autorzy za-

czerpnęli swoje miary metryczne (heksametry i trymetry jambiczne). Jedno jest pewne, że nie zostały one wprowadzone przez Hieronima w sposób zamierzony do jego tłumaczeń, nawet jeśli ma on w pamięci rytmy klasyków łacińskich. W ogóle nie jest pewne czy stosuje on jakkolwiek regularną zasadę rytmiczną. Wydaje się, że nie interesuje go młoda poezja chrześcijańska. Nie widać wyraźnie, by korzystał z jakichkolwiek zasad poezji w swoim tłumaczeniu.

W następnym etapie swej pracy nad tłumaczeniem z języka hebrajskiego Hieronim okaże się o wiele bardziej odważny w innowacjach lingwistycznych, chociaż w odniesieniu do Psalterza jest jeszcze względnie nieśmiały. Widać, że szuka właściwej dla siebie drogi; w dalszym ciągu ma jeszcze niejako związane ręce swoją globalną wiernością wobec starych psalterzy łacińskich. Jeśli wierzyć temu, co mówi we wstępie, intencja opracowanego przez niego tekstu była wyraźnie polemiczna. Hieronim chce ułatwić chrześcijanom dyskusję z Żydami, którzy „zaciemniają słowa”. W stwierdzeniu tym można zauważyć również intencję polemiczną. Przez 30 bowiem lat Hieronim będzie podkreślał potrzebę (a czynił to sam w świecie chrześcijańskim) powrotu do tekstu oryginalnego. Potrzeba ta jawi mu się wprost jako konieczność. Tak więc w pracy swojej kieruje się zarówno wielką ciekawością intelektualną, jak i względami polemicznymi.

Sam tytuł *Psalterium iuxta Hebraeos* został zapożyczony w XIX w. przez P. de Laparde'a z jednego z rękopisów tego tekstu. „Hebrajczycy” są to — zgodnie ze wstępem Hieronima do tego tłumaczenia — Akwila, Symmach i Teodocjon. Zwróćmy uwagę na liczbę mnogą, która reprezentuje „prawdę hebrajską”. Hieronim zmuszony był na nowo skonsultować recenzję Orygenesusa i jego Heksapłę, aby zdobyć informacje na temat Septuaginty i na temat „innych” wersji. Jak przedstawiał się wpływ różnych tłumaczeń greckich na łacińskie? Dokładne porównanie tłumaczeń greckich i łacińskich jest niemożliwe w zakresie syntaksy. Trzeba skoncentrować się raczej na doborze słów. Analizując tekst Psalterza galikańskiego i *iuxta Hebraeos* w oparciu o fragmenty Heksapli odkryte przez kardynała Marcatiego otrzymujemy następujące wyniki:

Teksty różniące się od wszystkich wersji greckich stanowią w Psalterzu galikańskim 14%, a w *iuxta Hebraeos* — 20%, natomiast teksty zgadzające się z wersjami greckimi w Psalterzu galikańskim stanowią 45,5%, a w *iuxta Hebraeos* — 43,6%. Wpływ Septuaginty heksaplarnej w Psalterzu galikańskim wynosi 78,2%, a w *iuxta Hebraeos* — 57%. Wpływ Akwili w *iuxta Hebraeos* wprowadza się do 9%, Symmachusa — do 5,4%, Akwili i Symmachusa w połączeniu — do 3,6%. Ogółem wpływ ten obejmuje 18% tekstu, natomiast wpływ Kwinty ogranicza się zaledwie do 0,7%. Co wynika z tych obliczeń? W tekście *iuxta Hebraeos* Hieronim jest bardziej

niezależny od wersji greckich niż w Psalterzu galikańskim. W większości wypadków, w których Psalterz galikański oddala się od wersji greckich, Hieronim podejmuje Psalterz rzymski, dzięki czemu daje nam skalę dowolności tłumaczenia starożytnych psalterzy łacińskich w stosunku do Septuaginty. W *iuxta Hebraeos* sytuacja jest o wiele bardziej skomplikowana: Hieronim pozostaje wierny już to starożytnym psalterzom łacińskim, już to okazuje się zupełnie niezależny. Pewne dowolności podyktowane są jego osobistym smakiem artystycznym i stylem. W tłumaczeniu nie widać, aby oddalał się od tekstu greckiego, by w ten sposób bardziej zbliżyć się do hebrajskiego. Prawie w połowie wypadków teksty starożytnych psalterzy łacińskich i tekst Hieronima odpowiadają łączonym wersjom greckim. Ta ogólna zgodność pozwala nam sądzić, że są to w większości wypadków teksty, których tłumaczenie nie nastęrczało większych problemów.

Nie dziwi więc nas dominująca obecność Septuaginty heksaplarnej w Psalterzu galańskim; odpowiada ona celowi, jaki wyznaczył sobie Hieronim. W *iuxta Hebraeos* innowacje dokonane przez Hieronima dotyczą jednej czwartej tekstu w relacji do poprzednich tekstów łacińskich — zarówno tych, które powstały dzięki tłumaczeniom greckim, jak i tym, które były inicjatywą osobistą i „niezależną”. Ówczesni czytelnicy nie byli w stanie rozróżnić te dwa rodzaje innowacji. Na nowe tłumaczenie, które już przedtem było znane w trzech czwartych całości, jako że jego tło stanowiły starożytne psalterze łacińskie, ludzie zareagowali głosem protestu. Dlaczego? Czyż źródła tego protestu należy szukać w liturgii, gdzie zadomowił się już inny tekst? Jest faktem, że ten faktor odegra pewną rolę w wyeliminowaniu Psalterza *iuxta Hebraeos* przez Wulgatę. Wrogość wobec tłumaczenia pochodziła od tych, którzy z zasady nie aprobowali przedsięwzięcia Hieronima. Jak wśród Żydów funkcjonowało powiedzenie „gorzej niż wziąć do ręki Septuagintę”, tak wśród chrześcijan utarło się potzekać „gorzej niż wziąć do ręki Hebrajczyków”. Nie przebaczone Hieronimowi, że wracając do tekstu hebrajskiego zwracał się niejako do synagogi żydowskiej, aby udzielić lekcji poglądownej Kościołowi. Zajmując się Psalterzem dotykał najczulszego punktu całej Biblii. W odniesieniu do Psalterza można było zaakceptować różnorodność starożytnych tekstów łacińskich, anonimowe poprawki w rękopisach czy rewizję tekstu dokonaną przez Hieronima według Septuaginty heksaplarnej, ale systematyczne skorygowanie Psalterza według tłumaczeń hebrajskich wydawało się po prostu skandalem. W rzeczywistości Hieronim dokonał pierwszych recenzji Biblii. Bardzo charakterystyczna jest w jego tłumaczeniu obecność Kwinty. Hieronim wspomina świadomie w swoich wstępach imię Teodocjona, ale w komentarzach i listach tekst tego autora recenzji praktycznie nigdzie nie jest cytowany. Akwila i Symmach wywierają znaczny wpływ na Hieroni-

ma. Po raz pierwszy w historii tłumaczeń widzimy bezpośrednio, jak tłumacz krytycznie ocenia swoich poprzedników. Hieronim wymienia Akwile i Symmachu w sposób schematyczny i zarazem — co brzmi paradoksalnie — bardzo osobisty. Zna animozję, jaką żywi Akwila wobec chrześcijaństwa, podziwia elegancję językową Symmachu na równi z klasykami łacińskimi. W gruncie rzeczy niewiele o nich wiedział, może tylko to, że Akwila był uczniem Rabbiego Akiby. Znajomość egzegezy rabinistycznej u Hieronima była raczej powierzchowna. Jakimi racjami kierował się dokonując wyboru między różnymi tłumaczeniami greckimi? Rozważmy konkretny przykład. W Ps 29,8 czytamy w Psalterzu galikańskim: *Domine in virtute tua praestitisti decori meo fortitudinem*. W *iuxta Hebraeos* natomiast: *Domine in voluntate tua posuisti monti meo fortitudinem*. *Virtutem* pochodzi od słowa greckiego *dýnamis* z Septuaginty, *fortitudinem* od gr. *krátos*, które znajdowało się u Akwili i Symmachu. Inaczej wygląda sprawa z wariantami *decori/monti*. *Decor* pochodzi z Septuaginty, *monti* z Akwili. Obydwa tłumaczenia greckie pochodzą z różnych lekcji hebrajskich. U Symmachu występuje jeszcze inna lekcja w oparciu o trzeci rdzeń hebrajski, co daje następujący sens: „Wzniosłeś potęgę dla mego przodka”. Ps 29 znajdujemy w całości w opowiadaniu talmudycznym o konfrontacji między Hamanem i Mardocheuszem. Psalm tutaj jest podzielony tworząc repliki dialogu, w którym występują Mardocheusz, jego uczniowie, Haman, Estera i wspólnota żydowska. Interesujący nas werset jest prawdopodobnie wypowiedziany przez Hamana, w każdym razie nie przez Mardocheusza. Według tej tradycji szkoła egzegetyczna, od której zależy Symmach, mogła odnosić *propatori* (przodkowi) bądź do króla Amalekitów Agaga, oszczędzonego przez Saula, od którego pochodzi Haman, bądź do samego Saula, od którego pochodzi Mardocheusz. Nie wiemy czy Symmach wybrał tę interpretację, bo szła ona po linii haggady i pozwalała na ciekawe rozwinięcie egzegetyczne albo też tłumacz otrzymał od Rabbiego Meira tekst różny od Akwili, który sprzyjał aplikacji haggadycznej. Nie wiemy też na mocy jakiego kryterium Hieronim preferował Akwilę przed Symmachem, gdyż nic nie mówi o racjach swego wyboru⁸.

5. Co to jest „prawda hebrajska” według Hieronima?

Czy Hieronim dokonuje wyboru między tłumaczami greckimi, dając jednocześnie osąd ich wierności w stosunku do tekstu hebrajskiego? Czy znał dostatecznie język hebrajski, aby mógł wybrać najlepszego wśród tłumaczy? Zapewne zna lepiej język hebrajski niż

⁸ C. Estin, *art. cyt.*, 77—83; poz. A. Vaccari, *Psalterium Gallicanum, Psalterium iuxta Hebraeos*, *Biblica* 8 (1928) 213—215.

Orygenes. Bez wątpienia lepiej zna język grecki. Dzieło jego — pomimo wszystko — nie spotkało się z tak ostrą krytyką współczesnych, jak to było w wypadku Akwili i Symmacha. Praktycznie nie miał współzawodników ani konkurentów. Prawdopodobnie opiera się przede wszystkim na tekście greckim. Nie jest wykluczone, że w wypadku jakiegoś trudniejszego psalmu korzystał z wyjaśnień jakiegoś Żyda, na co wskazuje Ps 48. Czy Hieronim nadaje swemu tłumaczeniu orientację chrześcijańską? Wiadomo, że stawiał sobie duże wymagania krytyczne, unikając wszelkich interpolacji. Już w Psalterzu galikańskim wyeliminował interpolacje, które znalazł w starożytnych psalterzach łacińskich. Sam wybór między różnymi wersjami jest już pewnym ukierunkowaniem tłumaczenia. Tu i ówdzie broni lekcji Kwinty lub Teodocjona. Tak np. w Ps 44, który interpretuje w sensie zaślubin Kościoła i Chrystusa, w w. 10 stosuje słowo *coniur* zamiast wyrażenia dosłownego *concupina*.

Najbardziej charakterystyczny jest sposób tłumaczenia Hieronima w sferze podświadomości i automatyzmu. Odnosi się to do stosowania czasów. Czasownik hebrajski wyraża aspekt czynności określonej, momentalnej i jedynej, aspekt niedokończony, trwały lub powtórzony (P. Auvray). Czas natomiast wyrażony jest drugorzędnie i w sposób przybliżony. Tryb oznajmujący ma dwa czasy: *perfectum* i *imperfectum*. U Akwili czasowniki hebrajskie przetłumaczone są mechanicznie, co dla czytelnika greckiego, posługującego się kategoriami czasowymi, robi wrażenie dość nagłej koordynacji przeszłości z przyszłością. U Symmacha występuje coś przeciwnego; usiłuje on wyraźnie odtworzyć czytelnikowi etapy szczególnego doświadczenia przeżytego w ściśle określonym momencie. W Septuagincie przejście od jednego czasu do drugiego nie jest gwałtowne i zaskakujące jak u Akwili; nie może być ono również interpretowane według koherencji specyficznego doświadczenia występującego u Symmacha. Czytelnik nie wyobraża sobie jedyne go wydarzenia, lecz serię sytuacji i uczuć, które mógł lub będzie mógł przeżyć. Jest to wizja rzeczywistości, która w szczególny sposób harmonizuje z nauką chrześcijańską, gdzie zarówno psalm, jak i jego autor widziani są *sub specie aeternitatis*. Ten wewnętrzny rytm odkrył natychmiast Hieronim w starych psalterzach łacińskich; zachował go w Psalterzu galikańskim i w *iuxta Hebraeos*.

O co świadomie zabiegał św. Hieronim? Dokładność, jasność, ekspresywność są dla niego właściwościami, które w istocie zależą od słownictwa. Stąd też uwaga jego skupia się na doborze słów. Również Akwila był wrażliwy na tym punkcie. Ale Hieronim to nie łaciński Akwila; ani z zasady, ani z temperamentu. Kiedy Akwila tworzy słowo greckie paralelne do słowa bardziej obiegowego, aby w ten sposób uwypuklić odcień leksykalny języka hebrajskiego, Hieronim nie uwzględnia takiej różnicy. Kiedy zaś Akwila jest niejasny

w tłumaczeniu, wtedy Hieronim opowiada się wyraźnie za Symmachem. Nie jest sztywny w doborze i tłumaczeniu słów. Z troską jest o zachowanie słownictwa jasnego i używanego; z natury skłonny jest do zmian. W Akwili widzi rzeczownika synagogi, co dla niego oznacza, że tłumacz ten jest istotnym świadkiem prawdy hebrajskiej. Docenia też Symmachę za jego subtelność i elegancję, lecz nie naśladuje go w doborze słów.

6. Postępowanie Hieronima jako tłumacza

Przypatrując się bliżej Psalterzowi galikańskiemu i *iuxta Hebraeos*, usiłowaliśmy rozpoznać w nich ukryte wersje greckie. Idąc dalej możemy zapytać o szatę łacińską. Psalterz galikański jest *emendatio*, tzn. retuszem, podczas gdy *iuxta Hebraeos* jest *translatio*. Jak przedstawia się w nim fraza łacińska? W swoim ogólnym wyglądzie nie jest ona podobna ani do Akwili, ani też do Symmachę; zachowuje kształt frazy psalterzy łacińskich, które Hieronim miał do dyspozycji. Septuaginta i pozostałe tłumaczenia greckie oddają na ogół porządek słów hebrajskich. Poza małymi wyjątkami do zasady tej stosują się starożytne psalterze łacińskie. W odniesieniu do języków fleksyjnych — jak greka i łacina — reguła ta mogła być stosowana bez szkody dla zrozumienia tekstu. Konsekwencje jej są dość widoczne w tłumaczeniu. Zaimki osobowe dopełniacza i dzierżawcze występują w języku hebrajskim z sufiksem. Ich odpowiedniki greckie i łacińskie występują niezmiennie po czasowniku lub rzeczowniku (*praecingit me, exaudiet eos, lucernam meam, via eius*). Określnik idzie za określonym (*filiu hominum, vocem deprecationis*). Przymiotnik kwalifikujący i zaimek wskazujący następują po rzeczowniku (*in ecclesia magna, in populo gravi, de laqueo hoc*).

Natomiast zasada tłumaczenia słowa hebrajskiego przez jedno — ściśle określone — słowo łacińskie czy greckie nie jest konsekwentnie przestrzegana. Wydaje się, że stosuje ją Psalterz Septuaginty, Akwila czyni z niej zasadę absolutną, Symmach zaś dość często od niej odbiega. W starożytnych psalterzach łacińskich widać predykcję do parafrazy. W niektórych wypadkach chodzi o łacińskie wyrażenia idiomatyczne (*habere adiutorium, fiduciam*). Innym znów razem mamy do czynienia z dekompozycją słowa greckiego na dwie części (*excessus mentis — ékstasis; auribus percipere — enotizesthai*). Hieronim — zwłaszcza w *iuxta Hebraeos* — wykazuje tendencję do jej eliminacji. Trudno powiedzieć, czym się kieruje w swojej pracy tłumacza; być może chodzi mu o zachowanie równowagi wiersza albo też każdy wypadek musi być rozpatrywany oddzielnie jako właściwy łacinie epoki.

Następny problem — wypływający z powyższej zasady — łączy się z czasownikami złożonymi. Septuaginta należy do epoki, kiedy przedśłówka straciły na swojej wartości. Natomiast w czasach Akwili

i Symmacha wyraźnie one odzywają. Tłumacze starożytnych psalterzy łacińskich, pracujący w oparciu o tekst Septuaginty, pozbawieni byli informacji co do sensu, jaki trzeba nadać poszczególnym czasownikom. Natomiast w łacinie dysponowali całą gamą znaczeń. U Hieronima w *iuxta Hebraeos* widać wyraźną ich redukcję w porównaniu z Psalterzem galikańskim. Redukcja ta jest znakiem sprzeciwu wobec łaciny ludowej. Jest możliwe, że swoboda Hieronima jest często ograniczona chęcią nie oddalania się od tekstu Akwili i Symmacha. Np. tam, gdzie oni dysponują czasownikiem *kryptein* i trzema złożonymi, aby nimi oddać cztery różne rdzenie hebrajskie, Hieronim zadowala się czasownikiem *abscondere*. W rzeczywistości w *iuxta Hebraeos* Hieronim nie używa mniej czasowników złożonych, niż jest ich w Psalterzu rzymskim (565—599). Obfitują one w Psalterzu galikańskim.

Hieronim lubuje się w zmianach za wyjątkiem słów, które nie są przetłumaczalne na łacinę ze względu na ich szczególne znaczenie religijne (*selah* — *diapsalma*; *semper* — *amen*; *fiat* — *fiat*; *hosanna* — *salvum me fac*). Niektóre słowa wykorzystane są do maksimum ich możliwości semantycznych, dla oddania czterech lub pięciu różnych rdzeni (np. *fortitudo*, *abscondere*, *proicere*, *circumdare*). Język hebrajski ubogi jest w przymiotniki. Jak można było oczekiwać, Akwila tłumaczy skrupulatnie każdy rzeczownik przez rzeczownik. Inaczej jest u Symmacha. W przejściu od Psalterza galikańskiego do *iuxta Hebraeos* widać wyraźny rozwój w użyciu przymiotników. Do podobnej konkluzji dochodzimy studiując przysłówki sposobu, których brak w języku hebrajskim.

Warto zwrócić uwagę na zakres słownictwa występującego na etapie przejścia od jednego psalterza do drugiego. Zauważa się 51 słów, które nie występują w starożytnych psalterzach łacińskich, których Hieronim nie wykorzystuje powtórnie w *iuxta Hebraeos*. Prawie wszystkie występują tylko raz w Psalterzu galikańskim. Przeciwnie, słowa właściwe dla *iuxta Hebraeos* są o wiele bardziej liczne; jest ich 490 (np. słowa cytowane przynajmniej 5 razy: *auxiliator*, *avis*, *ascultare*, *blasphemare*, *clemens*, *clipeus*, *evigilare*, *fiducia*, *grandis*, *gurges*, *habitator*, *hostis*, *idolum*, *insidiator*, *iugiter*, *pariter*, *roborare*, *robustus*). Można tu jeszcze dodać słowa częste w *iuxta Hebraeos*, które występują w jednym lub dwóch rękopisach łacińskich (np. *adulescentia*, *amodo*, *exercitus* (*dominus exercituum*), *germen*, *praecipere*, *rete*, *sidus*, *simplicitas*). Wreszcie w innych wypadkach niektóre słowa występowały już w starożytnych psalterzach łacińskich i w Psalterzu galikańskim, ale Hieronim używa ich o wiele częściej w *iuxta Hebraeos* (np. *accingere*, *angustia*, *auxiliari*, *canere*, *chorus*, *consurgere*, *festinare*, *fides*, *frustra*, *impius*, *incurvare*, *insidiare*, *mendacium*, *pactum*, *quasi*, *recedere*, *thronus*, *ultra*). W Psalterzu galikańskim występuje dużo słów złożonych; w *iuxta*

Hebraeos natomiast dużo rzeczowników zakończonych na — tor (np. *auxiliator, cantor, derisor, doctor, dominator, ductor, elevator, exactor, factor, habitator, incantator, insidiator, persecutor, possessor, prolator, propugnator, sessor*).

Można powiedzieć, że w syntaksie Hieronim dowartościowuje biblijne et. Konstrukcje *ablativus absolutus* i zdanie bezokolicznikowe występują u niego niezwykle rzadko. Pod tym względem jego technika dozna głębokiej przemiany w późniejszych tłumaczeniach⁹.

7. Oddanie sprawiedliwości Hieronimowi

Hieronim odważnie i konsekwentnie dokonał przejścia od „prawdy greckiej” Orygenesowej Septuaginty do „prawdy hebrajskiej” późniejszych wersji greckich w stosunku do Septuaginty. Jego zdaniem ta druga prawda nie anulowała efektów pierwszej. W jego egzegezie widać, że dowolny wariant oryginału mógł i chciał interpretować w perspektywie chrześcijańskiej. Wcale nie uważał swoich tłumaczeń za doskonałe i niezmiennie. Pragnął tylko, aby zrozumiano ogólne założenie jego przedsięwzięcia, ale wcale nie pretendował do tego, by był zaakceptowany w szczegółach. Będąc dość często niekonsekwentnym w sposobie pracy, miał świadomość swoich błędów. Na nieszczęście — z racji obiektywnych — wierzono mu na słowo, ponieważ nie było nikogo w tym czasie, kto mógłby go krytycznie ocenić. Świadczy to o stale wzrastającej w kościele — począwszy od V w. — sile jego tłumaczenia, co wcale nie oznacza, że było ono przyjęte wszędzie i przez wszystkich.

Rewizja heksaplarna znana była szeroko, chociaż nie zawsze przyjmowano ją natychmiast, jak to miało miejsce w wypadku Galii. Tekst Hieronima został uznany i doceniony przez ludzi oświeconych, którzy widzieli ogromną przysługę, jaką Hieronim oddał chrześcijańskiemu światu przez swoje prace krytyczne. Psalterz *iuxta Hebraeos* miał ograniczony zasięg, zwłaszcza w Hiszpanii. W następnych wiekach rozpowszechniają się paralelnie teksty Hieronima i starożytnych wersji łacińskich. W średniowieczu nie brakło ludzi, którzy wprowadzili poprawki do tekstu według oryginału hebrajskiego.

8. Przekłady Psalterza w dobie humanizmu

Psalterz galikański daleki był od ideału, tym bardziej że był to przekład przekładu. Stąd już w dobie humanizmu — zgodnie z upodobaniami tej epoki — powstało żywe pragnienie nowego prze-

⁹ Por. *Il messaggio della salvezza (1)* (a cura di: D. P. Bonatti e P. C. Martini S. J.), Torino 1966, 212—213; por. także E. Dąbrowski, *Wulgata w dziejach biblistyki i w dziejach kultury europejskiej*, w: *Sobór Watykański II a biblistyka katolicka*, Poznań 1967, 364—385.

kładu Psalmów, bardziej zrozumiałego i oddanego w lepszej łacinie. Twórcą takiego przekładu był Gianozzo Manetti (†1459)¹⁰. Jako kolejnego tłumacza Pisma Świętego z tekstów oryginalnych, w tym również i Psalmów, trzeba wymienić Sante Pagnino (1528). Mniej więcej w tym samym czasie kardynał Kajetan de Vio O.P. (†1534) wydał swoje tłumaczenie pt. *Psalmi Davidici ad Hebraicam veritatem castigati* (1530)¹¹. Natomiast Benito Arias Montano (1527—1598) wydał w r. 1574 przekład Psalmów z oryginału hebrajskiego w wersyfikacji klasycznej¹².

W tym też czasie mnożą się tłumaczenia z tekstu oryginalnego dokonywane przez protestantów. Wymienia się ich 12; ukazywały się między 1527 a 1573 rokiem. Również i w następnych wiekach protestanci wydali parę łacińskich wersji z tekstu oryginalnego, tj. hebrajskiego, np. Sebastian Schmid ze Strasburga (1696) i J.A. Dathé (1787). Ten ostatni przekład, dokonany w wytwornej łacinie, był bardzo ceniony.

9. Przekłady katolickie z oryginału hebrajskiego

W latach 1746—1755 oratorianin Karol Franciszek Houbigant (†1783) wydał dzieło pt. *Psalmorum versio vulgata et versio nova ad hebraicam veritatem*. W r. 1762 ukazuje się praca kapucynów pt. *Psalmorum versio nova ex Hebraico fonte* (Parisiis 1762). Z kolei sulpicjanin Grandvaux wydał tłumaczenie dokonane przez A.M. Le Hira (†1868)¹³. Jest to właściwie nietknięty tekst Wulgaty. To samo odnosi się do przekładu P. Francois¹⁴. Tymczasem tłumacze Melchior Mlčoch¹⁵ i E. Pannier¹⁶ usiłują wiernie oddać tekst masorecki, zanedbując przy tym poprawność języka łacińskiego.

Kolejnym tłumaczem, który większą uwagę zwracał na tekst oryginalny, był A. Van der Heeren¹⁷; dość często jednak odwołuje się do parafrazy. Natomiast C. M. Van Sante¹⁸ dał nowy przekład łaciński metryczny. Niestety wersja ta spotkała się z chłodnym przy-

¹⁰ Tekst tego przekładu odkrył S. Garofalo w Bibliotece Watykańskiej.

¹¹ Por. A. Bea, *O nowym Psalterzu łacińskim. Geneza i duch przekładu* (z drugiego wydania włoskiego przełożył ks. dr B. Jankowski), Poznań 1955, 4n.

¹² *Davidis regis ac prophetarum... Psalmi ex hebraica veritate in latinum carmen observantissime conversi*, Antverpiae 1574.

¹³ *Les Psaumes, traduits de l'hébreu en latin*, Paris 1876.

¹⁴ *Liber Psalmorum hebraicae veritati vestitus*, Liège 1903.

¹⁵ *Psalterium seu Liber Psalmorum iuxta Vulgatam et Versionem textus Originalis*, Olomuci 1890.

¹⁶ *Psalterium iuxta hebraicam veritatem*, Lille 1908.

¹⁷ *Psalmi et Cantica explicata in ordine ad recitationem Breviarii*, Brugis 1932.

¹⁸ *Psalmi e textu originali critice emendato translati*, Turnholtii 1921.

jęciem. Wreszcie w latach trzydziestych naszego stulecia ukazały się trzy nowe tłumaczenia, każde świetne w swoim rodzaju. Autorami ich są: F. Zorell¹⁹, który daje wierny przekład Psalmów w pięknej szacie łacińskiej, choć bardzo różny od Wulgaty, A. Remblot²⁰ dający przekład zrozumiały i zbliżony do Wulgaty, i wreszcie J. Calès²¹ oferujący nam tekst pod względem formy zewnętrznej zbliżony do Wulgaty, chociaż jest to tłumaczenie z tekstu hebrajskiego. Wszystkie te przekłady świadczą o rosnącej potrzebie tłumaczenia Psalmów — jasnego, krytycznie pewnego i zrozumiałego. Na tym tle rodzi się nowy przekład, którego inicjatorem był papież Pius XII.

10. Psalterz Piusowy

Dnia 25 marca 1945 roku ojciec św. Pius XII swym *motu proprio In codidianis precibus*²² zezwolił kapłanom i tym wszystkim, którzy zobowiązani są do codziennego odmawiania godzin kanonicznych, posługiwać się — jeśli zechcą — nowym przekładem Psalmów, zamiast dotychczas przepisanego tekstu łacińskiego. Przekładu — jak wiemy — dokonała specjalnie do tego celu powołana Komisja Profesorów Papieskiego Instytutu Biblijnego i wydała pod tytułem *Liber Psalmorum*²³. Trzeba powiedzieć, że po raz pierwszy od czasów papieża św. Damazego (366—384) Kościół zajął oficjalne stanowisko wobec trudnego problemu łacińskiego przekładu Psalmów. Nie można zapominać, że w ciągu piętnastu wieków tłumaczenie zawarte w urzędowym wydaniu Wulgaty łacińskiej przeniknęło głęboko do liturgii Kościoła, literatury patrystycznej i teologicznej. Krótki żywot tego przekładu należy już do przeszłości. Reakcje na jego ukazanie się były podzielone: od entuzjastycznych do umiarkowanych, czy wręcz negatywnych. Jedno trzeba stwierdzić: nowy przekład Psalterza — chociaż się nie przyjął — był jednak przekroczeniem pewnej bariery psychologicznej i emocjonalnej, jeśli chodzi o stosunek do tekstu usankcjonowanej długą tradycją liturgiczną. Pomimo artykułów pozytywnie oceniających nowy przekład, w końcu jego użycie w Breviarzu rzymskim i w liturgii łacińskiej było krót-

¹⁹ *Psalterium ex hebraeo latinum*, Romae 1928; 2 wyd. 1939.

²⁰ *Der Davidpsalter des römischen Breviers, lateinisch und deutsch*, Paderborn 1933.

²¹ *Le Livre des Psaumes traduit et commenté*, Paris 1936.

²² AAS37 (1945) 65—67.

²³ *Liber Psalmorum cum Canticis Breviarii Romani. Nova e textibus primigenis interpretatio latina cum notis criticis et exegeticis, cura professorum Pontificii Institutii Biblici edita*, Roma 1945, XXXII + 349p.

kotrwałe²⁴. Być może ta nowa próba przekładu przygotowała drogę do reform soborowych w zakresie liturgii Kościoła, z wprowadzeniem języków narodowych włącznie.

Jak w paru słowach można by ocenić to nowe tłumaczenie? Przede wszystkim oddane było jasnym językiem łacińskim, względnie prostym, zbliżonym do łaciny klasycznej. Zachowało też pewien koloryt łaciny chrześcijańskiej i niektóre cechy łacińskiej Wulgaty. Zrozumiałość języka przekładu pozyskała sobie przychylnie opinie recenzentów. Przekład bowiem rozwiązywał wiele trudności natury filologicznej i egzegetycznej, które udało się pokonać dzięki rozwojowi studiów biblijnych i dzięki lepszej znajomości języków semickich z językiem hebrajskim na pierwszym miejscu. Bez wątpienia przekład był zerwaniem z długą tradycją liturgiczną. Wiele wersetów, zado-mowionych dotychczas w modlitwie liturgicznej Kościoła, straciło sens, kiedy przetłumaczono je zgodnie z brzmieniem hebrajskim. Jako podstawę tłumaczenia Komisja tłumaczy przyjęła tekst masorecki Psalmów, chociaż nie zaniedbywała starożytnych wersji, które służyły pomocą przy rozstrzygnięciu wątpliwości interpretacyjnych. Wydawało się, że Rubikon został przekroczony. Niestety — stało się inaczej. Dlaczego ostatecznie przekład zarzucono? Trudno odpowiedzieć jednoznacznie na to pytanie. Prawdopodobnie przeważały kontrargumenty liturgistów. Przekład nie nadawał się do śpiewu gregoriańskiego ani do recytacji. Jego łacina okazała się sztywna i szkolna. Daleka od plastyczności i żywości łaciny Hieronimowej, mimo wszystkich jej niedoskonałości i niedokładności uwarunkowanych względną znajomością języka hebrajskiego przez Hieronima oraz rękopisami, którymi on dysponował.

11. Nowa Wulgata

W Konstytucji o liturgii świętej (nr 91) II Soboru Watykańskiego czytamy: „Pomyślnie rozpoczęte dzieło krytycznego przeglądu psalterza należy jak najszybciej doprowadzić do końca, biorąc pod uwagę łacinę chrześcijańską, zastosowanie jej liturgiczne także w śpiewie oraz całą tradycję kościoła łacińskiego”. Z tego krótkiego cytatu można wywnioskować, jakie postulaty wysunęli Ojcowie Soboru w odniesieniu do czcigodnego tekstu łacińskiej Wulgaty. W dzie-

²⁴ Zob. na ten temat A. Bea, *O nowym Psalterzu łacińskim*, dz. cyt., 121 z załączoną na końcu literaturą dotyczącą nowego przekładu (s. 113—118); zob. także: *I primi dieci anni del nuovo Salterio latino*, *Biblica* 36 (1955) 161—181; por. także E. Dąbrowski, *Nowy Psalterz w ogniu dyskusji*, *Studia Biblijne*, Poznań² 1952, 129—146; tenże: *Wokół nowego przekładu Psalterza*, *Przegląd Katechetyczny* 29 (1946) 5—14; *Nowy Psalterz w ogniu krytyki*, *AK* 47 (1947) 149—201, 305—312; por. *Słownik do nowego Psalterza*, Stalinogród 1953, 87. Na temat oceny Psalterza zobacz wykaz artykułów i recenzji w *Elenchus bibliographicus* w *Biblica* 26 (1945), nr 27 (1946), nr 28 (1947) i nr 29 (1948).

le rewizji tego tekstu należy uwzględnić łacinę chrześcijańską, zastosowanie liturgiczne tekstu łacińskiego także w śpiewie oraz tradycję Kościoła zachodniego, która ukształtowana została na tekście św. Hieronima. Dzieło krytycznego opracowania Wulgaty — jak wiemy — prowadzili mnisi z opactwa św. Hieronima w Rzymie, które to zadanie zostało im powierzzone jeszcze przez papieża Piusa XI²⁵.

II Sobór Watykański — uznając wartość tej edycji — postanowił jej rychłe doprowadzenie do końca²⁶. Z kolei papież Paweł VI dnia 29 listopada 1965 roku ustanowił specjalną Komisję, która miała dokonać przeglądu wszystkich ksiąg Pisma Świętego, aby Kościół mógł cieszyć się wydaniem łacińskim, które uwzględniałoby rozwój studiów biblijnych, a przede wszystkim mogło być wykorzystane w liturgii sprawowanej w języku łacińskim.

W dokonaniu rewizji tekstu „należy uwzględnić stare tłumaczenie Wulgaty, tam oczywiście, gdzie sens tekstu oryginalnego dokładnie jest oddany, który zgodny jest z tekstem opracowanym krytycznie”. Tekst zostaje poprawiony tam, gdzie odbiega od sensu oryginalnego, względnie, gdzie go mniej dokładnie interpretuje. W związku z tym wykorzystany został biblijny język chrześcijański, z uwzględnieniem tradycji i krytyki tekstu²⁷.

Tekst wypracowany w tej rewizji, wymagający większego nakładu pracy w odniesieniu do niektórych ksiąg Starego Testamentu, których nie opracował św. Hieronim, wydawany był w oddzielnych tomach od 1969 do 1977 roku. Jako wydanie „typiczne” w jednym tomie ukazało się w 1979 roku. Do tego tłumaczenia — zwanego Nową Wulgatą — mogą odnosić się tłumaczenia Pisma Świętego na języki nowożytny, przeznaczone dla użytku liturgicznego i pastoralnego. Życzeniem Pawła VI było również i to, aby tekst ten stał się w jakimś sensie „podstawą studiów biblijnych”²⁸. O ile w dawnych wiekach tekst Wulgaty wystarczył jako podstawa do głoszenia słowa Bożego ludowi chrześcijańskiemu, tym bardziej rolę tę powinien spełniać tekst Nowej Wulgaty. Tekst Nowej Wulgaty został zatwierdzony do użytku liturgicznego w Kościele przez papieża Jana Pawła II dnia 25 kwietnia 1979 roku konstytucją apostolską *Scripturarum thesaurus*²⁹.

²⁵ Konst. ap. *Inter praecipuas*, 15 czerwca 1933; AAS 26 (1934) 85nn.

²⁶ Ostatni tom tej edycji XVII. *Liber duoecim Prophetarum*, pp. XLVIII + 290, ukazał się w 1987 roku; por. J. Gribomont, *Krytyczne wydania Wulgaty*, w: *Studia Biblijne i Archeologiczne*, Poznań 1965, 145—161.

²⁷ Por. Alokucja Pawła VI z 23 grudnia 1966 roku, AAS 59 (1967) 53n.

²⁸ Por. Alokucja Pawła VI z dnia 22 grudnia 1977 roku, *Osservatore Romano*, 23 XII 1977 s. 1.

²⁹ Por. E. Dąbrowski, *Problem Neo-Wulgaty*, w: *Konfrontacje*, Poznań 1970, 90—98; E. Schick, *Die Neo-Vulgata-Kommission, ihr Auftrag und Ergebnisse*, ThPQ 120 (1972) 345—347. Należy dodać, że drugie wydanie typiczne *Liturgia Horarum*, której tom IV ukazał się w Libreria Editrice Vaticana w 1987 roku, posiada już w całości tekst Nowej Wulgaty.

12. Porównanie tekstu Wulgaty z Nową Wulgatą

Porównanie takie mogłoby stanowić przedmiot gruntownego studium. Nie jest wykluczone, że tego rodzaju studium porównawcze już się gdzieś ukazało lub ukaże się w niedalekiej przyszłości. Jako przykład weźmiemy dwa psalmy mesjańskie — 2 i 110, by ukazać na ile tekst Nowej Wulgaty odbiega od starej wersji Wulgaty. Ograniczymy się tylko do ukazania różnic, bo w całości zasadniczo pozostaje tekst Hieronima.

Ps 2

| | Wulgata | Nowa Wulgata |
|-------|--|--|
| V. 6 | <i>Ego autem constitutus sum rex ab eo super Sion, montem sanctum eius, praedicans praeceptum eius</i> | <i>Ego autem constitui regem meum super Sion, montem sanctum eius</i> |
| V. 7 | <i>Dominus dixit ad me: Filius meus es tu; hodie genui te</i> | <i>Praedicabo decretum eius Dominus etc.</i> |
| V. 12 | <i>Apprehendite disciplinam nequando irascatur Dominus, et pereatis de via iusta</i> | <i>Apprehendite disciplinam, ne quando irascatur, et pereatis de via</i> |

Jak widać z tego zestawienia w w. 6 Nowa Wulgata — idąc za tekstem masoreckim — tłumaczy czynnie *ego autem constitui* w przeciwieństwie do Septuaginty, która zachowuje stronę bierną, widoczną w dalszym tekście Wulgaty: *ego autem constitutus sum* itd. Wulgata niesłusznie też dołączyła wyrażenie *praedicans praeceptum eius* do w. 6, które zarówno w tekście masoreckim, jak i w Septuagincie rozpoczyna w. 7. Nowa Wulgata słusznie łączy je z w. 7., tłumacząc zgodnie z brzmieniem hebrajskim: *praedicabo decretum eius*, dodając sufiks na 3 os. l. poj. do słowa *decretum* w oparciu o tekst Septuaginty, która ma w tym miejscu genetyvus *kyriou*. Dalsza część w. 7 jest identyczna. I wreszcie w w. 12 Nowa Wulgata opuszcza słowo *Dominus*, którego brak w tekście masoreckim, a które z kolei występuje w Septuagincie; następnie opuszcza przymiotnik *iusta*, nie występujący w tekście masoreckim, a który jest tłumaczeniem greckiego wyrażenia z Septuaginty *eks hodou dikaias*.

Przejdźmy z kolei do porównania tekstu Ps 110.

| | | |
|------|--|---|
| V. 2 | <i>Virgam virtutis tuae emittet Dominus ex Sion,</i> | <i>Virgam potentiae tuae emittet Dominus ex Sion.</i> |
| V. 3 | <i>Tecum principium in die virtutis tuae, in splendoribus sanctorum:</i> | <i>Tecum principatus in die virtutis tuae, in splendoribus sanctis:</i> |

- | | |
|--|---|
| V. 5 <i>Dominus a dextris tuis, confregit in die irae suae reges.</i> | <i>Dominus a dextris tuis conquassabit in die irae suae reges.</i> |
| V. 6 <i>Judicabit in nationibus, implebit ruinas, conquassabit capita in terra multorum.</i> | <i>Iudicabit in nationibus, cumulantur cadavera, conquassabit capita in terra spatiosa.</i> |

Już na pierwszy rzut oka nietrudno stwierdzić, że różnice zachodzące między tekstem Wulgaty i Nowej Wulgaty są tutaj o wiele bardziej widoczne, niż to było w wypadku Ps 2. W w. 2 Nowa Wulgata zastępuje wyrażenie *virtutis terminem potentiae*, co jest dość dobrym odpowiednikiem tekstu hebrajskiego. W w. 3 zamiast *principium* w tekście Wulgaty, co jest dosłownym tłumaczeniem tekstu Septuaginty, pojawia się w Nowej Wulgacie termin *principatus*, co jest lepszym tłumaczeniem *quoad sensum*. Wyrażenie *in splendoribus sanctorum* jest dosłownym tłumaczeniem tekstu greckiego, gdy tymczasem Nowa Wulgata przez *in splendoribus sanctis* nawiązuje do tekstu hebrajskiego. W w. 5 *perfectum confregit* z Wulgaty zastąpiono w Nowej Wulgacie przez *futurum conquassabit*, co lepiej harmonizuje z czasem przyszłym widocznym w następnych wierszach, tym bardziej że ten sam rdzeń hebrajski występuje w w. 5 i 6 tekstu masoreckiego, który Nowa Wulgata konsekwentnie oddaje przez czasownik *conquassabit*. W w. 6 niezrozumiałe wyrażenie Wulgaty *implebit ruinas* — zaczerpnięte z tekstu Septuaginty, oddaje Nowa Wulgata przez *cumulantur cadavera* nawiązując do propozycji masory większej z aparatu krytycznego. Podobnie wyrażenie *in terra multorum*, które jest dosłownym tłumaczeniem tekstu Septuaginty, zamienia Nowa Wulgata *in terra spatiosa*, oddając precyzyjnie myśl tekstu hebrajskiego.

Na podstawie tych dwóch psalmów możemy przynajmniej ogólnie urobić sobie ideę, jaka przyświecała Komisji Papieskiej opracowującej tekst Nowej Wulgaty. Nie oznacza to, że wszystkie wątpliwości i problemy zostały rozwiązane. Wystarczy zajrzeć do tłumaczeń Psalmów z języka oryginalnego, by bez większego trudu zauważyć odmienne sposoby interpretacji niektórych trudniejszych miejsc³⁰.

* * *

Jak widać z naszych rozważań, Psalterz był księgą, którą żywo interesowała się wspólnota Ludu Bożego Starego Testamentu, jak i wspólnota pierwotnego Kościoła. Świadczą o tym najstarsze tłumaczenia Psalmów na język grecki i łaciński. Szczególne miejsce

³⁰ Por. np. tłumaczenie Ps 2 i 110 w TOB, w *Bible de Jérusalem* i w *Biblii Tysiąclecia*.

w historii tłumaczeń Psalterza zajmuje bez wątpienia św. Hieronim, który trzykrotnie podejmował trud przetłumaczenia względnie rewizji Psalterza. Tłumaczenie św. Hieronima, zwane *Psalterium Gallicanum*, przez 15 wieków wrosło głęboko w życie, tradycję i liturgię Kościoła zachodniego. Wpływ tego tłumaczenia można odkryć w językach romańskich, które rozwinęły się na podłożu języka łacińskiego. Pomimo wielu tłumaczeń Psalterza z języka oryginalnego na nowożytny, które to tłumaczenia pojawiały się po II Soborze Watykańskim i weszły do liturgii poszczególnych narodów, tłumaczenie św. Hieronima pozostanie zawsze tekstem oficjalnym liturgii łacińskiej, wzorcowym tekstem ksiąg liturgicznych w wydaniu typicznym.

LES VERSIONS GRECQUES ET LATINES DU PSAUTIER

Comme l'on a vu dans ces considérations, le Psautier était un livre qui intéressait vivement la communauté du peuple de Dieu tel de l'Ancient que de Nouveau Testament. En faveur de cette constatation témoignent les plus antiques traductions des Psaumes en grec et en latin. C'était saint Jérôme qui prend la plus particulière place dans l'histoire des traductions du Psautier, à trois reprises il tâchait de traduire ou de faire une révision du Psautier. La traduction de Jérôme — dite *Psalterium Gallicanum* — à travers de 15 siècles s'est enraciné profondément dans la vie, tradition et liturgie de l'Eglise occidentale. On peut découvrir l'influence de cette traduction sur les langues romanes qui se sont développées sur la base du latin. Malgré beaucoup de traductions modernes faites des langues originales, qui ont apparu après le Vatican II, et qui ont été introduit dans la liturgie de différents pays, la tradition celle — là de Jérôme — tout d'abord sous la forme de la Nouvelle Vulgate — restera pour toujours un texte officiel de la liturgie latine qui servira de modèle pour les livres liturgiques dans leur édition typique.