

# Krzysztof Bardski

---

## Księga Koheleta w przekładach św. Hieronima : diachroniczne aspekty pracy translacyjnej

---

Collectanea Theologica 69/1, 33-46

---

1999

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KRZYSZTOF BARDSKI, WARSZAWA

### KSIĘGA KOHELETA W PRZEKŁADACH ŚW. HIERONIMA. DIACHRONICZNE ASPEKTY PRACY TRANSLACYJNEJ

Punktem wyjścia niniejszego artykułu są pewne spostrzeżenia dokonane podczas prac nad dysertacją doktorską *Il Commentarius in Ecclesiasten di Girolamo. Dall'intenzione del testo alle tradizioni interpretative (Komentarz do Eklezjastesza św. Hieronima. Od intencji tekstu do tradycji interpretacyjnych)*, moderator: prof. Maurice Gilbert, obronioną na Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie<sup>1</sup>.

W przypadku pracy translacyjnej św. Hieronima nad Księgą Koheleta, mamy do czynienia z wyjątkowym zjawiskiem. Można bowiem wyróżnić aż pięć przekładów Księgi Eklezjastesza dokonanych przez Hieronima w różnych okresach jego życia. Porównanie wyborów, jakich dokonuje autor traktując poszczególne słowa, wyrażenia czy wersety oraz kryteriów, którymi się kieruje, pozwala nam na wyciągnięcie interesujących wniosków odnośnie do ewolucji i przemian w jego podejściu do kwestii przekładu Pisma Świętego. To właśnie mamy na myśli formułując tytuł: *Diachroniczne aspekty...* W jaki sposób wcześniejsze przekłady dokonane przez tego samego autora warunkują późniejsze i – przede wszystkim – jakie mogą być powody różnic zachodzących pomiędzy nimi?

Najpierw jednak wydaje się konieczne przedstawienie krótkiej charakterystyki Hieronimowych przekładów Księgi Koheleta.

---

<sup>1</sup> Dysertacja obroniona 17.01.1997, moderator: M. Gilbert. Opublikowane fragmenty: *Il commentarius in Ecclesiasten di San Girolamo. Dall'intenzione del testo alle tradizioni interpretative (estratto della dissertazione)*, Roma 1997; *L'allegoria della storia nell'interpretazione ebraica di Qo 12, 1-7 trasmessa da Girolamo nel 'Commentario all'Ecclesiaste*, Cassiodorus 2 (1996), s. 291-303; *Va mangia e bevi! I piaceri della vita dell'Ecclesiaste nell'interpretazione di San Girolamo*, Warszawskie Studia Teologiczne 9 (1996), s. 17-42; *Yitron nelle traduzioni dell'Ecclesiaste di Girolamo*, Warszawskie Studia Teologiczne 10 /1997, s. 31-36. Streszczenie: „Bardski Krzysztof, dioc. Varsavia, *Il Commentarius in Ecclesiasten di Girolamo. Dall'intenzione del testo alle tradizioni interpretative*. Mod.: R. P. Maurice Gilbert, S. J” (Streszczenie dysertacji), Acta Pontificii Instituti Biblici 10/3 (1996-97), s. 346-347.

Pierwszy przekład został dokonany przez Hieronima w ramach pracy obejmującej rewizję tekstu starołacińskiego (*Vetus Latina*) wszystkich ksiąg protokanonicznych, którą rozpoczął ok. 386 r. Prace nad Księgą Koheleta przypadają na rok ok. 388. Hieronim dokonał wówczas wielu poprawek uwzględniając *Hexapłę* Orygenesesa, pozostał jednak zasadniczo wierny wersji *Vetus Latina*, która w przypadku Eklezjastesa, była dosłownym tłumaczeniem Septuaginty. Niestety większość przekładów wówczas dokonanych przez Hieronima zaginęła, zachowało się tłumaczenie Psalterza, Księgi Hioba oraz 26 wersetów Księgi Koheleta<sup>2</sup>.

Drugi przekład powstał na użytek *Komentarza do Eklezjastesa*<sup>3</sup>, napisanego w Betlejem ok. 389 r. W nagłówkach poprzedzających wyjaśnienia kolejnych wersetów Hieronim umieszcza własne tłumaczenie Koheleta dokonane bezpośrednio z języka hebrajskiego. Nieraz jest to nawet kalka językowa, w której nasz autor stara się oddać poszczególne słowa ich łacińskimi odpowiednikami, zachowując kolejność i – o ile to możliwe – charakterystykę gramatyczną. Jest to przekład najwierniejszy względem oryginału, a zarazem najbardziej ułomny pod względem stylu.

Trzeci przekład wiąże się również z *Komentarzem do Eklezjastesa*. Właściwie termin „przekład” należałoby użyć w cudzysłowie, gdyż chodzi o swoistą parafrazę tekstu, którą Hieronim zwykle rozpoczyna komentarz dosłowny. Zdając sobie sprawę z trudności, jaką może nastreczać czytelnikowi literalne tłumaczenie z hebrajskiego, które właśnie przeczytał, autor powtarza treść wersetu dobierając słów w sposób dowolny. Jest to najbardziej swobodne tłumaczenie, o ile – jak powiedzieliśmy – można je tak nazwać.

Czwartym przykładem jest Wulgata. Dzieło to powstawało w ciągu wielu lat, tłumaczenie Księgi Koheleta przyjmuje się na ok. 398 r., a więc dziesięć lat po przekładach wymienionych wcześniej. Eklezjastes Wulgaty jest pod względem stylistycznym najlepszym z tłumaczeń, choć nie jest tak wierny oryginałowi hebrajskiemu jak przekład w nagłówkach poszczególnych rozdziałów *Komentarza*. Wybory, jakich tłumacz dokonał pisząc Eklezjastesa Wulgaty są świadectwem refleksji, ewolucji i kompromisów

<sup>2</sup> M. S. Berger, *Notice sur quelques textes latines inédits de l'Ancien Testament*, Paris 1893, 25n.

<sup>3</sup> *Commentarius in Ecclesiasten*, CCL 72, 247-361; Hieronim, *Komentarz do Księgi Eklezjastesa*, tł. K. Bardski, Biblioteka Ojców Kościoła 5, Kraków 1996.

towarzyszących mu w wieloletnim obcowaniu z Księgą. Głównie przez porównanie tego tłumaczenia z wcześniejszymi możemy zorientować się, na czym polega ów diachroniczny wymiar pracy translacyjnej.

Piątym w końcu przekładem możemy nazwać cytaty i nawiązania do tekstu Koheleta, które pojawiają się w dziełach Hieronima. Autor w sposób bardzo umiarkowany korzysta w nich z własnych osiągnięć egzegetycznych. Przeważnie posługuje się przekładem starołacińskim, gdyż taki właśnie znany był adresatom jego pism. Tym samym właśnie Hieronimowe cytaty wydają się jednym z najlepszych świadectw *Vetus Latina*, której krytyczne wydanie, sukcesywnie ukazując się w Beuren, w przypadku Eklezjastesa, jeszcze nie zostało opracowane.

Szczegółowe omówienie relacji pomiędzy pięcioma wymienionymi przez nas przykładami Eklezjastesa wykraczałoby poza limity czasowe referatu, z tego też względu musimy ograniczyć się do trzech reprezentatywnych, a zarazem interesujących przykładów.

Koh 1, 15 (מִשְׁנֹן לֹא־יִזְבֵּל לְהִקְרִין וְהִקְרִין לֹא־יִזְבֵּל לְהַבְּנוֹת) „to co jest skrzywione, nie da się wyprostować, a tego, czego brakuje, nie da się policzyć”. Septuaginta, a za nią *Vetus Latina*, tłumaczą podmiot pierwszego zdania (מִשְׁנֹן „to co jest skrzywione”) w formie nieosobowej (δι' εστωμαμένον, *perversum*). Podobnie (הִקְרִין „to czego brakuje”), w Septuagincie jest rzeczownikiem abstrakcyjnym (ὄστέρημα).

W nagłówkach *Komentarza do Eklezjastesa* Hieronim, tłumacząc (מִשְׁנֹן „to, co jest skrzywione”, zastępuje nieosobowe *perversum* osobowym *perversus* („ten, kto jest skrzywiony”), co nadaje wypowiedzi zabarwienie moralne i w tym kluczu zostanie wyjaśnione w części egzegetycznej komentarza: *perversus non dicitur, nisi qui depravatus a recto est* („przewrotnym nazywa się tylko tego, kto został wypaczony względem tego, co jest proste”)<sup>4</sup>. Taki przekład jest jak najbardziej uprawniony, gdyż hebrajski temat עָוֶה ma w innych miejscach Biblii konotacje moralne: „postępować bezprawnie, grzeszyć”<sup>5</sup>. Orzeczenie zdania (לֹא־יִזְבֵּל לְהִקְרִין „nie da się wyprostować, naprawić”) zostaje przez Hieronima przełożone na *non potest adornari* („nie da się upiększyć, przyozdobić”), po linii Septuaginty οὐ δυνήσεται τοῦ ἐπικοσμηθῆναι oraz *Vetus Latina*. Nie odpowiada to dokładnie tekstowi hebrajskiemu, gdyż temat czasownikowy הִקְרִין zarówno w Qal, jak i w Piel oznacza „wyprostować, naprawić”.

<sup>4</sup> CCL 72, 260; BOK 5, 36.

<sup>5</sup> Por. Est 1, Dn 9,5; Is 21,3; Ps 37(BH 38), 7; Prz 12,8, etc.

Więcej kłopotu sprawia tłumaczowi *hapax legomenon* (חֶסְרוֹן, „to czego brakuje”). W nagłówkach *Komentarza do Eklezjastesza* Hieronima pozostaje wierny wcześniejszym tradycjom i tłumaczy nieosobowo *imminutio non poterit numerari* („pomniejszenia nie da się policzyć”). Ten aspekt nieosobowy zostaje jeszcze bardziej podkreślony w parafrazie, jaką znajdujemy w *Komentarzu: Quod deest, non potest numerari* („tego, czego brakuje, nie da się policzyć”). Ta właśnie parafraza, która o tyle oddala się od oryginału, że rzeczownik חֶסְרוֹן został przełożony nie za pomocą innego rzeczownika, lecz opisowo: „to, czego brakuje” wydaje się najbliższa współczesnym przekładom. Tym bardziej że użycie rzeczownika *imminutio* („pomniejszenie”), nie odpowiada dokładnie ani hebrajskiemu חֶסְרוֹן, ani greckiemu ὑστέρημα („brak, nieistnienie czegoś”) i czyni werset niezrozumiałym.

Hieronim dokona tłumaczenia tego samego wersetu dziesięć lat później, pracując nad Wulgatą. Oto jak będzie on brzmiał: *Perversi difficile corriguntur et stultorum infinitus est numerus* („Przewrotni z trudem dają się naprawić i nieskończona jest liczba głupców”). Spróbujmy przyjrzeć się zmianom, jakie dokonały się względem wcześniejszego przekładu.

Przede wszystkim zauważmy, że w Wulgacie nie tylko pierwsza część wersetu, ale również druga zostaje przełożona w formie osobowej, a więc interpretacja zainicjowana już w *Komentarzu do Eklezjastesza* obejmuje teraz cały werset. Przyjrzyjmy się szczegółom.

Podmiot pierwszego zdania jest jedynym terminem, który nie uległ zmianie w obu tłumaczeniach, choć w Wulgacie został wyrażony w liczbie mnogiej: *perversi* („przewrotni”). Wprowadzenie liczby mnogiej, które wydaje się oryginalnym pomysłem Hieronima, nie zmienia sensu wypowiedzi, a nawet podkreśla jeszcze wyraźniej uniwersalny charakter przysłowia. Czasownik *corrigo* o wiele lepiej oddaje hebrajskie תקן, niż użyty we wcześniejszym tłumaczeniu *adorno*. Można by przypuszczać, że mamy w tym przypadku do czynienia z lepszą znajomością hebrajskiego przez Hieronima. Pisząc *Komentarz do Eklezjastesza* powtórzył niezbyt szczęśliwe tłumaczenie Septuaginty i *Vetus Latina*, podczas gdy dziesięć lat później tłumaczy ten sam termin zgodnie z jego właściwym znaczeniem. Taką tezę należałoby jednak zniuansować, gdy weźmiemy pod uwagę inną parafrazę wersetu zawartą w *Komentarzu: Qui perversus est, nisi ante corrigatur, non poterit adornari*<sup>6</sup>. Czasownik

<sup>6</sup> CCL 72, 260; BOK 5,36.

*corrigo* w odniesieniu do traktowanego przez nas wersetu już został wówczas użyty przez Hieronima, lecz nie wprowadzony do samego tłumaczenia. Co było tego powodem? Wydaje się, że w tym przypadku mamy do czynienia z napięciem pomiędzy autorytetem wcześniejszych przekładów a poprawnością filologiczną, które powodować będzie trudną i bolesną konieczność wyboru nie tylko u św. Hieronima.

Wprowadzenie przysłowka *difficile* zasadniczo zmienia sens wypowiedzi, łagodzi ją. Tekst hebrajski wyraźnie neguje możliwość poprawy, podczas gdy Hieronim w Wulgacie dopuszcza ją. Dlaczego? Sądźmy, że powodem zmiany jest odczytanie sensu wersetu w kontekście doktryny Kościoła. Hieronim odnosi go do sytuacji nawróconego grzesznika, który dopiero wówczas może zostać przyozdobiony (*adornatus*), jeśli dzięki pokucie zostanie poprawiony (*correctus*). W tym świetle za przysłowkiem *difficile* kryje się praktyka sakramentu pojednania pierwotnego Kościoła, która dopuszcza rozgrzeszenie po wypełnieniu wieloletniej nieraz pokuty.

W końcu najbardziej zaskakujące tłumaczenie. Jakie są powody, dla których *לֹא יִסְפָּדוּ לָהֶם לְחֵבוֹתָם* („tego, czego brakuje, nie da się policzyć”) zostało przełożone w Wulgacie: *stultorum infinitus est numerus* („nieskończona jest liczba głupców”). Znowu zajrzyjmy do *Komentarza do Eklezjastesy*, gdzie spotykamy następującą interpretację wersetu: *Tantus est numerus seductorum et eorum qui de grege Domini ab eo (diabolo) rapti sunt, ut supputatione non queat comprehendi* („Tak wielka jest liczba tych, którzy uwodzą, oraz tych, którzy zostali przez niego /szatana/ porwani z Bożej owczarni, że nie da się ich porachować”)<sup>7</sup>. W świetle tej refleksji wyrażającej swoiste osłupienie wobec *mysterium iniquitatis* można uchwycić motywy twórczej fantazji Hieronima, która znajduje wyraz w sformułowaniu *infinitus est numerus*. Pozostaje jednak problem, dlaczego nasz autor czyni głupców (*stulti*) podmiotem zdania? W świetle *Komentarza do Eklezjastesy* wydawałoby się właściwsze odniesienie tekstu do grzeszników lub heretyków (*seductores*), na których wskazuje kontekst komentarza. Wydaje się, że mamy tu do czynienia ze zjawiskiem swoistego doprecyzowania sensu, który w tekście oryginalnym jest częściowo otwarty na różne możliwe interpretacje. Tekst hebrajski nie uściśla, czego dotyczy ów „brak” (*חסרון*), czytelnik więc może odnosić przysłowie do różnych sytuacji. Gdy werset zostanie odczytany w sensie „brak prawdy” – wówczas będzie mówił o heretykach; „brak

<sup>7</sup> *Tamże*.

dobra” – wówczas o grzesznikach; „brak mądrości” – o głupcach. Właśnie tę ostatnią interpretację wybrał Hieronim tłumacząc Wulgatę.

Ironia, która przebija z Koh 1, 15 w wersji Wulgaty, sapiencjalny charakter tłumaczenia drugiej części wersetu (*stulti*) i podkreślenie szerokiej perspektywy (*infinitus numerus*), która harmonizuje z wcześniejszym wersem: „Zbadałem wszystko, co dzieje się pod słońcem, i oto wszystko jest ulotnym powiewem i podobne do wiatru”, (Koh 1, 14) może zrodzić pytanie: Czy tłumaczenie Hieronima nie wydaje się bardziej Koheletowe od oryginalnego tekstu Księgi Eklezjastesa?

Do dziś przedmiotem dyskusji jest znaczenie typowego dla Koheleta wyrażenia רָעַת רֵחַ. Obecnie przyjmuje się zasadniczo cztery możliwe rozwiązania. Trzy pierwsze wywodzą rzeczownik רָעַת od czasownika רָעַה, który może oznaczać:

1. „Karmić, pielęgnować, wypasąć” – wówczas przełożylibyśmy: „pasienie wiatru”.
2. „Pragnąć, tęsknić, zabiegać o coś” – wtedy mamy: „pogoń za wiatrem”.
3. „Być bliskim, kojarzyć się, towarzyszyć” – wówczas: „podobieństwo do wiatru”.

Niektórzy wywodzą wyrażenie od czasownika רָעַע, tłumacząc „zło, udreka ducha”. Osobiście skłaniam się ku przekładowi „podobieństwo” lub „skojarzenie z wiatrem”, co harmonizowałoby z towarzyszącym mu zwykle רָעַל („powiew”), w tym miejscu przyjrzyjmy się jednak, jak zapatrywał się na tę kwestię Hieronim w swoich przekładach.

*Komentarz do Eklezjastesa* pozwala nam uchwycić całe spectrum możliwych rozwiązań, wobec których staje Hieronim. Czytamy tam: *Routh Aquila et Theodotion νομήν, Symmachus βόσκησιν transtulerunt. Septuaginta autem interpretes non Hebraeum sermonem expressare, sed Syrum, dicentes προαίρεσις. Sive ergo νομή, sive βόσκησις a pastione vocabulum est, προαίρεσις melius voluntatem quam praesumptionem sonat... Dicebat mihi Hebraeus... quod supra scriptum routh verbum, in hoc loco magis afflictionem et malitiam, quam pastionem et voluntatem significeret*<sup>8</sup>.

Hieronim bierze w punkcie wyjścia następujące możliwości przekładu:

1. Akwila, Teodocjon i Symmach sugerują *pastio* („pasienie”), które-mu odpowiada zarówno νομή, jak i βόσκησις. Hieronim nie komentuje tych wersji.

<sup>8</sup> CCL 72, 258; BOK 5, 35.

2. Septuaginta proponuje προαίρεσις. Hieronim słusznie zauważa, że termin grecki lepiej oddaje łacińskie *voluntas* („wola”, „wolny”, „wybór”, „pragnienie”), niż *praesumptio* („pycha”, „zarozumiałość”). W tej uwadze kryje się polemika względem *Vetus Latina*, która – na podstawie licznych świadectw Ambrożego i Augustyna – miała właśnie *praesumptio*. Taki przekład starołaciński był kalką językową z greki poszczególnych terminów προ – *pre*, αίρεσις – *sumptio*. Uwaga, iż Septuaginta odzwierciedla tekst syryjski, a nie hebrajski, w pewnym sensie dyskredytuje jej wartość w oczach Hieronima. Samą słuszność tej uwagi można postawić jednak pod znakiem zapytania, gdyż Peszitta tłumaczy רַעוּת רַחֵם przez *ʔūr āpā drūhā* („roztrzęsienie”, „poruszenie”, „cierpienie ducha”).

3. Tradycja hebrajska, na którą powołuje się nasz autor, sugeruje *afflictio* („udręka”) i *malitia* („zło”), przy czym zaraz potem wyjaśnia, iż nie chodzi o zło w znaczeniu moralnym, lecz – cytując Mt 6, 34 – o codzienną udrękę życia ludzkiego. To znaczenie Hieronim wyraźnie uważa na najlepsze. Tyle teoretyczna refleksja Hieronima nad znaczeniem wyrażenia. Spójrzmy teraz, jakie znajduje ona odbicie w konkretnej pracy translacyjnej.

W nagłówku poprzedzającym zacytowaną przez nas uwagę filologiczną w komentarzu do Koh 1, 14, Hieronim tłumaczy רַעוּת רַחֵם przez *praesumptio spiritus* („zarozumiałość ducha”), a więc wiernie oddaje *Vetus Latina* i w pewnym sensie przeczy mającemu wkrótce nastąpić stwierdzeniu *melius voluntatem quam praesumptionem sonat* („lepiej tłumaczy się przez wolny wybór, niż przez zarozumiałość”). Dodaje jednak oryginalną parafrazę w oparciu o sens zaczerpnięty z tradycji hebrajskiej: *nihil aliud deprehendi, quam venitatem et malitias, id est miserias spiritus*. W kolejnych trzech miejscach, gdzie występuje wyrażenie, najpierw odnotowujemy wpływ Akwili, Symmachusa i Teodocjona: *pastio venti* („pasienie wiatru”) w Koh 1, 17, następnie raz jedyne, w Koh 2, 11, pojawia się własna propozycja naszego tłumacza *voluntas spiritus* („wolny wybór”, „pragnienie ducha”), którą uważa za lepszą od wersji *Vetus Latina*. W Koh 2, 17 powraca do *pastio venti*, po czym następuje interesujące zjawisko: tłumacz rezygnuje z wszelkiego nowatorstwa i we wszystkich pięciu pozostałych miejscach powtarza za *Vetus Latina*: *praesumptio spiritus*. Czyżby czuł się zmęczony poszukiwaniem właściwego rozwiązania problemu? A może uznaje, że czytelnik komentarza, zapoznawszy się z problemem filologicznym, sam będzie się orientował w komplikacjach, które kryją się za owym nie najszcześniejszym przekładem starołacińskim *praesumptio spiritus*? Dłaczego w końcu ani razu nie użył



w tłumaczeniu wersji, którą uznał za najlepszą, powołując się na tradycję hebrajską: *routh verbum... magis afflictionem et malitiam, quam passionem et voluntatem significat?*

W Wulgacie Hieronim diametralnie zmienia swoje podejście do problemu. Tym razem osiem z dziewięciu miejsc, w których występuje רחם רעהו zostało przełożone według interpretacji hebrajskiej: *afflictio spiritus* (Koh 1, 14. 16; 4, 16), *afflictio animi* (Koh 2, 11; 4, 6), a nawet przez bardziej wyszukane wyrażenia w sposób wolny oddając ten sam sens: *cassa sollicitudo mentis* (Koh 2, 26) i *cura superflua* (Koh 4, 4). Te dwie nowe propozycje przekładu wydają się podyktowane racjami stylistycznymi oraz kontekstem. W Koh 2, 26 Hieronim użył już w tym samym wersecie rzeczownika *afflictio*, więc celem uniknięcia powtórzenia, pisze *sollicitudo*. W Koh 4, 4 rzeczownik *cura* harmonizuje z polem skjarzeniowym wywołanym występowaniem w bezpośrednim kontekście *labor* i *industria*. Dodanie zaś przymiotnika *superflua*, wspaniale wprowadza czytelnika w treść perykopy Koh 4, 5-8, która traktuje właśnie o zbędnym wysiłku człowieka, który nie przynosi mu żadnej korzyści. Tylko w Koh 6, 9 pozostanie, jako jedyny świadek wcześniejszego przekładu, *praesumptio spiritus*.

Porównanie podejścia Hieronima do wyrażenia רחם רעהו w kolejnych przekładach Koheleta wskazuje na wahania i rozterkę, która towarzyszyła mu w pracy nad *Komentarzem do Eklezjastes*, pomiędzy poprawnością filologiczną a autorytetem *Vetus Latina* i stojącej za nią Septuaginty. Tłumacząc Wulgatę, Hieronim traktuje w sposób bardziej swobodny wcześniejsze przekłady, stara się uchwycić sens tekstu hebrajskiego, a równocześnie ubogaca tekst pod względem stylistycznym, stosując wyrażenia synonimiczne oraz parafrazy. Różnice w tłumaczeniu רחם רעהו ilustrują ponadto interesujące zjawisko, na jakie zwrócił uwagę Sandro Leanza w artykule *Il traduttore è d'umor nero. Notazioni sulla Vulgata dell' Ecclesiaste*<sup>9</sup>, a mianowicie wpływ stanu psychicznego tłumacza na takie lub inne zorientowanie pewnych niuansów semantycznych słów użytych w przekładzie. W prologu do tłumaczenia Ksiąg Salomonowych zadedykowanych Chromacjuszowi i Heliodorowi, Hieronim wspomina o tym, iż sporządził to dzieło, po odbyciu ciężkiej choroby (*longa aegrotatione fractus*)<sup>10</sup>. Mógłby to być jeden z powo-

<sup>9</sup> *De Tertullien aux Mozarabes*, t. 1. FS J. Fontaine, Paris 1992, 107-110.

<sup>10</sup> *Biblia Sacta iuxta Latinam Vulgatam Versionem. XI Libri Salomonis, id est Proverbia, Ecclesiastes, Canticum Canticatorum*, Roma 1957, 3.

dów, dla których właśnie w Wulgacie pojawiają się pesymistyczne sformułowania *afflictio spiritus*, czy *afflictio animi*, nieobecne w przekładzie zawartym w *Komentarzu do Eklezjastesa*.

Przekłady enigmatycznego שְׂדָה וְשִׂדּוֹת z Koh 2, 8 ukazują złożoność filologicznych problemów, wobec których stanął nasz autor. Obecnie tłumaczy się to zwykle: „konkubiny”, „harem”, „nałożnice”, za J. M. D a h o d, który proponuje takie znaczenie w oparciu o jeden z listów z Tell el-Amarna<sup>11</sup>, oraz za R. Gordis, który uważa je za synekdochę utworzoną od terminu שָׂר („sutek”, „piers”). W starożytności żadne z tych znaczeń nie było brane pod uwagę, co więcej nawet najstarsza tradycja hebrajska jest w tym względzie podzielona. W traktacie Talmudu Babilońskiego gittin czytamy aramejski komentarz: (וְשִׂרְהִינן בַּמְעַרְבָא אִמְרֵי שִׂרְהָא) וְשִׂרְהָא תְּרַגְּמִין שִׂרְהָא „*Szidda wesziddot* tutaj (czyli w Babilonii) tłumaczą jako demon rodzaju żeńskiego i demony rodzaju męskiego, na zachodzie zaś (czyli w Palestynie) jako rydwany”<sup>12</sup>.

Hieronim w nagłówku komentarza do traktowanego przez nas werse tu tłumaczy: *ministros vini et ministras* („słudzy i służące od wina”). Pod względem znaczenia odpowiada do Septuagincie i Teodocjonowi (οἶνοχόον καὶ οἶνοχόας), za którymi poszła *Vetus Latina: vini fusores et vini fusitrices* („kobiety i mężczyźni nalewający wino”). Hieronim ze względów stylistycznych nie powtarza przekładu starołacińskiego, co do którego ma zastrzeżenia, gdyż twierdzi, iż termin *fusitrix* nie występuje w języku łacińskim (*quod Latinus sermo non recipit*<sup>13</sup>). Z właściwą sobie dociekliwością filologiczną przytacza ponadto w komentarzu do werse tu alternatywne warianty przekładu Akwili i Symmacha: *vocans Aquila... non... homines, viros videlicet et feminas, sed vasculorum species nominavit*, κυλίκιον et κυλίκια *vocans... Denique Symmachus, licet verbum non potuerit exprimere de verbo, ab hac opinione non longe est, dicens: Mensarum species et appositiones* („Akwila... nie pisze o ludziach, to znaczy o mężczyznach i kobietach, lecz o rodzajach naczyń; używa słów *kylikon* i *kylikia*... Również Symmach, mimo że nie przełożył wiernie, słowo w słowo, jest bliski tej samej opinii, gdyż pisze zastawny stołowe i naczynia”)<sup>14</sup>. Ta właśnie interpretacja hebrajskiego שְׂדָה וְשִׂדּוֹת staje się dla Hieronima punktem wyjścia zarówno dla wyjaśnienia

<sup>11</sup> *Qoheleth and Recent Discoveries*, Biblica 39/1958, s. 219.

<sup>12</sup> bGit 68b.

<sup>13</sup> CCL 72, 266; BOK 5, 44.

<sup>14</sup> *Tamże*.

dosłownego, jak i duchowego. Najpierw więc parafrazuje w sposób opisowy: *Sive igitur urceos, sive scyphos, sive crateres, qui in ministeriis odinantur, auro gemmisque distinctos Salomonem habuisse credendum est* („Należy więc sądzić, że Salomon posiadał dzbany, puchary i czary pokryte złotem i drogimi kamieniami, których używano do posługi”)<sup>15</sup>. Następnie zaś, właśnie w oparciu o tłumaczenie Symmachusa i Akwili rozwija interpretację chrystologiczną: „Ciało Pańskie jest ogromną czaszą, w której zawarta jest nie tylko czysta boskość, lecz ze względu na nas została w połączona z człowieczeństwem, mądrość zaś dzięki Apostołom, czyli mniejszym kilikionom, małym pucharom i czasom, została rozlana na wiernych całego świata”<sup>16</sup>. Zauważmy, że motyw nalewania wina, obecny w tłumaczeniach Septuaginty i Teodocjana, obcy zaś Akwili i Symmachowi, został ciekawie wpleciony w interpretację duchową, która w pewnym sensie staje się syntezą zbudowaną na bazie wszystkich przekładów, na których opiera się Hieronim.

W Wulgacie czytamy: *scyphos et urceos in ministerio ad vina fundenda* („puchary i czasze do nalewania wina przy posługiwaniu”). To tłumaczenie łączy w sobie efekty przedstawionych powyżej poszukiwań filologicznych.

– Po pierwsze, *תְּשֻׁבָּה וְשִׁבְרָה* zostaje przełożone w formie nieosobowej, zgodnie z Akwilą i Symmachem.

– Po drugie, terminy *scyphi et urcei* zostały zaczerpnięte z parafrazy zamieszczonej w części egzegetycznej powstałego dziesięć lat wcześniej *Komentarza do Eklezjastesy*.

– Po trzecie, ułożeniem w stronę Septuaginty, Teodocjana i *Vetus Latina* jest *ad vina fundenda*, w którym rozbrzmiewa echo starołacińskiego *vini fusores et vini fusitrices*, nieobecnych w teście hebrajskim.

– Po czwarte, zachowane zostało wyrażenie *in ministerio*, które jest pozostałością próby stylistycznego poprawienia wersji starołacińskiej, jakie pojawiło się w nagłówku do Koh 2, 8 w *Komentarzu do Eklezjastesy*.

– Po piąte, całość wersetu odzwierciedla słownictwo użyte w interpretacji duchowej wersetu w *Komentarzu do Eklezjastesy: per apostolos... scyphos parvulos... in toto orbe credentibus effusa est sapientia* („Dzięki apostołom... małych pucharom... została rozlana mądrość na wiernych całego świata”).

Tłumaczenie Wulgaty wydaje się efektem szeroko pojętego kompromisu, by zawrzeć w tłumaczeniu coś ze wszystkich wcześniejszych prze-

<sup>15</sup> CCL 72, 267; BOK 5, 44.

<sup>16</sup> *Tamże*.

kładów, wydaje się bowiem, że w przypadku Koh 2, 8 sugestia anonimowego *magister hebraeus*, która w wielu przypadkach była decydująca, nie jest brana pod uwagę. Być może Hieronim świadomy był rozbieżności interpretacyjnych w łonie ówczesnego judaizmu. W rezultacie jednak dwa słowa hebrajskie zostają przełożone za pomocą łacińskich!

Wydaje się jednak, że Wulgata nie jest w przypadku Koh 2, 8 ostatnim słowem Hieronima. W *Komentarzu do Księgi Izajasza* napisanym ok. 408 r., a więc dziewięć lat po Wulgacie, Hieronim powołuje się na ten werset interpretując w sposób duchowy Iz 1, 22: כַּסֵּאֵךְ מְדוּלָּה בְּמַיִם („Wino twoje z wodą zmieszane”) i powiada: *Ecclesiastes ministeria vini atque convivii sui mystico sermone describit*<sup>17</sup>. Wyrażenie *ministeria vini* może zarówno oznaczać osoby posługujące, jak i naczynia, wydaje się więc być najlepszą syntezą transplancyjnych opcji z jednej strony Septuaginty, Teodocjona i *Vetus Latina*, z drugiej zaś Akwili i Symmachusa. Czytelnik jednak staje wobec wyrażenia o bardzo szerokich możliwościach rozumienia, co czyni tekst niejasny. Używając rzeczownika *ministeria*, Hieronim jakby umywał ręce zrzekając się wyboru pomiędzy różnymi możliwymi tłumaczeniami וְשָׂדֵה וְשָׂדֵה i obarczając nim potencjalnego czytelnika *Komentarza do Księgi Izajasza*.

W ostatniej części naszego referatu spróbujemy spojrzeć globalnie na problemy, które wyłaniają się z diachronicznej analizy przekładów Hieronimowych. Przede wszystkim zadamy sobie pytanie, pomiędzy jakimi opcjami translacyjnymi znajdują się główne napięcia powodujące raz taki, innym razem inny wybór przy przekładzie tego samego słowa, wyrażenia lub wersetu, oraz czy można mówić o jakiejś ewolucji w tym względzie.

Wydaje nam się, że trzy najważniejsze płaszczyzny konfliktów można scharakteryzować w następujący sposób:

1. Po pierwsze konflikt pomiędzy propozycjami sugerowanymi przez wcześniejsze przekłady cieszące się autorytetem w Kościele, mianowicie Septuaginta i *Vetus Latina*, a oryginalnymi rozwiązaniami Hieronima. Nasz autor daje wyraz temu problemowi, gdy pisze we wstępie do *Komentarza do Eklezjastes*a o trosce „by zbytnią nowością nie odstraszać czytelnika”, (*nec novitatem nimiam lectoris studium deterrerem*)<sup>18</sup>, z drugiej strony nie ukrywa swej dezaprobaty wobec owych tradycyjnych przekładów. Hieronim ma jednak świadomość, że owe przekłady

<sup>17</sup> CCL 73A, 22.

<sup>18</sup> CCL 72, 249; BOK 5, 23.

są czytane podczas liturgii jako Słowo Boże i stanowią podstawę do jego interpretacji w całej wcześniejszej tradycji chrześcijańskiej. Czasem drobna zmiana szaty słownej może spowodować, że taka lub inna interpretacja duchowa straci swą aktualność. Na przykład w Koh 1, 4 (לְעוֹלָם עַמְרֵתָּ יִרְנֵנָּה, „A ziemia trwa zawsze”) zmiana starołacińskiego *et terra stat in saeculum* na *et terra stat in aeternum*, pozbawiła podstaw starożytną interpretację sięgającą Dionizego Aleksandryjskiego, i prawdopodobnie Orygenesesa, według której werset przeciwstawia krótkowieczność ziemi (*in saeculum* – „przez jeden wiek”) wieczności Boga.

Konflikt między tradycją a nowością może przybierać trzy postacie:

a. Jako konflikt między przekładem tradycyjnym – Septuagintą mianowicie – a Biblią Hebrajską. Oba teksty w oczach Hieronima zasługują na szacunek: *Hoc enim quod Septuaginta transtulerunt, propter vetustatem in ecclesiis decantandum est et illud (hebraica veritas) ab eruditissimum propter notitiam Scripturarum*<sup>19</sup>. („Przekład Septuaginty należy odczytywać w liturgii Kościołów w ze względu na jego starożytność, tekst hebrajski powinien być poznawany przez uczonych ze względu na znajomość Pisma Świętego”). Z perspektywy diachronicznej, porównanie sukcesywnych przekładów dokonywanych przez Hieronima nie wydaje się wskazywać na wzrost autorytetu tekstu hebrajskiego względem Septuaginty. Wydaje się raczej, iż ewolucja w świadomości Hieronima prowadzi do postrzegania odrębności obu teksów ku poszukiwaniu sposobów ich harmonizacji.

b. Nieco inaczej wygląda problem konfliktu tradycji z nowością, gdy sugestie wprowadzenia nowych rozwiązań translacyjnych nie pochodzą od Septuaginty, lecz od heksaplałarnych przekładów Symmachusa, Akwili i Teodocjona. Ich wpływ na twórczość Hieronima zasadniczo datuje się od 386 r., gdy przebywając w Ziemi Świętej, korzysta z Heksapli przechowywanych w bibliotece w Cezarei Palestyńskiej. W swoich komentarzach Hieronim nie szczędi słów podziwu dla tych trzech tłumaczy, chwalać zwłaszcza Symmachusa. Ich propozycje translacyjne będą stanowiły dla Hieronima bardzo silną pokusę, obficie będzie z nich korzystał w parafrazach służących wyjaśnieniu tekstu, rzadziej zaś w momencie przekładu. We wstępie do *Komentarza do Eklezjastesy* nasz autor wyraźnie rozróżni „źródło prawdy” – w domyśle tekst hebrajski i Septuaginta – od „strumyków rozlicznych poglądów”, którymi nazwie Sym-

<sup>19</sup> Ep. 106, 46; CSEL 55, 270.

macha, Akwilę i Teodocjona. Tłumacze ci, zasadniczo nieobecni we wcześniejszych przekładach Hieronima, przenikają do Wulgaty, zwłaszcza w komentarzach i parafrazach jego autorstwa.

c. W końcu trzeci aspekt konfliktu tradycji z nowością dotyczy zmian dyktowanych potrzebą stylistycznej rewizji *Vetus Latina*. W tym przypadku motywem nie jest jakiś autorytet na niwie translacyjnej, lecz literacka intuicja tłumacza, z tego względu trudno o wysuwanie obiektywnych konkluzji. Hieronim często wyraża się negatywnie o stylu przekładu starołacińskiego, tym niemniej materiał leksykalny do swoich przekładów czerpie właśnie stamtąd. Porównując Wulgatę z wcześniejszymi tłumaczeniami możemy stwierdzić, że wprowadza w niej liczne wyrażenia synonimiczne, które coraz bardziej oddalają ją od szaty słownej przypominającej *Vetus Latina*. Źródłem tych zmian stylistycznych są często parafrazy zawarte w części egzegetycznej *Komentarza do Eklezjastesy*.

2. Druga płaszczyzna konfliktu również dotyczy kwestii stylu. Chodzi jednak o problem zachowania lub odejścia od kanonów stylistyki hebrajskiej na rzecz łacińskiej. Dotyczy to głównie często stosowanych przez Koheleta powtórzeń tych samych wyrazów wewnątrz jednego wersetu, konstrukcji paralelicznych oraz syntaksy z *waw consecutivum*. W tym względzie obserwujemy zasadniczą zmianę. O ile przekład w nagłówkach *Komentarza do Eklezjastesy* zachowuje stylistykę hebrajską, o tyle w późniejszej Wulgacie następuje całkowite od niej odejście: powtarzające się wyrazy są zastępowane synonimami, paralelizmy tracą swą wyrazistość a *waw consecutivum* zostaje zinterpretowane w różne rodzaje zdań podrzędnie złożonych.

3. Trzecia płaszczyzna konfliktu wydaje się najbardziej interesująca z punktu widzenia egzegezy. Chodzi o tłumaczenie miejsc, które dopuszczają różne możliwości interpretacji. Tłumacz stoi wobec wyboru: czy samemu rozwiązać problem i dać w ręce czytelnika tekst jasny i zrozumiały, ale w pewnym sensie uboższy o potencjalne znaczenia, które zostały przez niego wyeliminowane, czy też pozostawić niejasność, zrzucając na barki czytelnika trud poszukiwania znaczenia tekstu. Zasadniczo należałoby jednak rozróżnić dwie sytuacje:

a. Teksty, w których wątpliwości dotyczą samego znaczenia terminów, jak w przypadku analizowanego przez nas wyrażenia *וְשִׁדָּה וְשִׁדּוֹת* z Koh 2, 8. Wówczas tłumacz musi opowiedzieć się za określoną opcją. W takich sytuacjach Hieronim przeważnie kieruje się sugestiami Septuaginty, chyba że Symmach, Akwila i Teodocjon wysuną propozycję alternatywną, za którą przemawiać będą poważne racje.

b. Teksty, których znaczenie językowe jest wprawdzie jasne, lecz dopuszcza różne możliwości dalszej interpretacji, jak w przypadku לְהַמְנוּחַ לְאִי־יֹכֵל z Koh 1, 15. Możemy wówczas zaobserwować z perspektywy diachronicznej swoiste przenikanie interpretacji do samego tłumaczenia. O ile w *Komentarzu do Eklezjastesa* czysto filologiczny aspekt przekładu jest oddzielony od interpretacji sensu tekstu, o tyle w *Wulgacie* już samo tłumaczenie niejednokrotnie podprowadza czytelnika ku określonej interpretacji.

Omawiając diachroniczne aspekty translacyjnej pracy Hieronima, zwróćmy uwagę na dwa zjawiska o charakterze ewolucyjnym, mianowicie wzrost znajomości języka hebrajskiego, który w późniejszych przekładach wyraża się w coraz lepszym wycuciu pewnych niuansów semantycznych i syntaktycznych, oraz na coś, co można by nazwać swoistym artyzmem, sztuką tłumaczenia, która polega nie na wypracowywaniu wymęczonych kompromisów pomiędzy filologiczną wiernością oryginałowi a stylistyczną poprawnością tekstu w języku docelowym, lecz na tworzeniu nowych rozwiązań, które będą więcej niż wierne oryginałowi, gdyż będą oddawały jego sens w tradycji interpretacyjnej wspólnoty, w której tekst ten odczytywany jest jako Pismo Święte, oraz więcej niż poprawne, gdyż będą piękne.

*ks. Krzysztof BARDSKI*