MAREK PIELA

Grzech dosłowności we współczesnych polskich przekładach STAREGO TESTAMENTU

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Grzech dosłowności we współczesnych polskich przekładach STAREGO TESTAMENTU

MAREK PIELA

Grzech dosłowności we współczesnych polskich przekładach STAREGO TESTAMENTU

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Książka dofinansowana przez Uniwersytet Jagielloński z środków centralnej rezerwy na badania własne, Wydział Filologiczny oraz Instytut Filologii Orientalnej Uniwersytetu Jagiellońskiego

© Copyright by Marek Piela & Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Wydanie I, Kraków 2003
All rights reserved

RECENZENT

Andrzej Zaborski

PROJEKT OKŁADKI

Jolanta Olszowska

Na okładce wykorzystano fragment z: *Biblia Sacra Polyglotta*, Londyn 1657, t. I, s. 2 (początek *Księgi Rodzaju*). Egzemplarz Biblioteki Jagiellońskiej, sygn. Theo. 6796.

REDAKCJA

Katarzyna Gorzałówna

KOREKTA

Dorota Janeczko

ISBN 83-233-1748-8

www.wuj.pl
Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Redakcja: ul. Karmelicka 27/4, 31-131 Kraków
Tel. (012) 423-31-87, 423-35-49
Dystrybucja: ul. Bydgoska 19 C, 30-056 Kraków
Tel. (012) 638-77-83, 636-80-00 w. 2022, 2023, fax (012) 423-31-60
Tel. kom. 0506-006-674, e-mail:wydaw@if.uj.edu.pl
Konto: BPH PBK SA IV/O Kraków nr 62 1060 0076 0000 3200 0047 8769

SPIS TREŚCI

Wstęp ... 7

Rozdział I. Wprowadzenie ... 9

1. Ekwiwalencja dynamiczna ... 9
2. Dosłowność przekładu ... 18
3. Cel pracy ... 30
4. Teksty biblijne omówione w pracy ... 30
5. Przekłady omówione w pracy ... 31
6. Stan badań ... 35

Rozdział II. Dosłowny przekład leksemów ... 39

1. Wprowadzenie ... 39
2. Leksemy oznaczające części ciała ... 40
3. Leksemy oznaczające stosunki pokrewieństwa ... 47
4. Pozostałe leksemy rzeczownikowe ... 51
5. Leksemy czasownikowe ... 57
6. Pozostałe leksemy ... 70
7. Podsumowanie ... 81

Rozdział III. Dosłowny przekład idiomów ... 83

1. Wprowadzenie ... 83
2. Metafory i metonimie konwencjonalne ... 84
3. Metafory i metonimie niekonwencjonalne ... 88
4. Metafory i metonimie częściowo skonwencjonalizowane ... 93
5. Idiomy wykorzystujące metaforyczne znaczenia leksemów oznaczających 'drogę' ... 104
6. Idiomy wykorzystujące metaforyczne znaczenia leksemu *jåd* 'ręka' ... 129
7. Idiomy wykorzystujące metaforyczne znaczenia leksemu *léb* 'serce' ... 140
8. Idiomy wykorzystujące metaforyczne znaczenia leksemu *pånim* 'twarz' ... 156
9. Idiomy wykorzystujące metaforyczne znaczenia leksemów oznaczających inne części ciała 166
10. Pozostałe idiomy ... 202
11. Podsumowanie ... 227

Rozdział IV. Dosłowność związana z gramatyką tekstu ... 229

1. Wprowadzenie ... 229
2. Powtórzenia wyrażeń odnoszących do bohaterów, sygnalizujące podział tekstu na akapity... 231
3. Powtórzenia wyrażeń określających miejsce zdarzeń, sygnalizujące podział tekstu na akapity ... 251
4. Powtórzenia wyrażeń odnoszących do przedmiotów, sygnalizujące podział tekstu na akapity ... 254
5. Powtórzenia wyrażeń odnoszących do bohaterów, sygnalizujące ważne momenty fabuły ... 255

6. Powtórzenia wyrażeń odnoszących do przedmiotów, sygnalizujące ważne momenty fabuły 261
7. Powtórzenia wyrażeń odnoszących do bohaterów, sygnalizujące punkt kulminacyjny fabuły ... 263
8. Powtórzenia wyrażeń odnoszących do bohaterów, sygnalizujące nieoczekiwany rozwój wydarzeń ... 267
9. Powtórzenia wynikające z przynależności przedmiotów do tej samej klasy ... 269
10. Powtórzenia zaimków dzierżawczych ... 272
11. Konieczność zastąpienia w przekładzie oryginalnego zaimka rzeczownikiem ... 274
12. Konstrukcja *idem per idem* ... 281
13. Podsumowanie ... 283

Rozdział V. Zakończenie. Felix culpa? ... 285

Bibliografia tekstów źródłowych i prac cytowanych ... 291
Abstract ... 305
Indeks fragmentów biblijnych ... 307

WSTĘP

Książka niniejsza ma za przedmiot błąd dosłowności, pospolity we współczesnych (tj. ogłoszonych po roku 1945) przekładach *Starego Testamentu* (dalej: ST) na język polski. Ukazuję w niej ujemny wpływ dosłowności na odbiór przekładu przez czytelnika. Kryterium, na którego podstawie oceniam przekłady, to ekwiwalencja dynamiczna. Podaję także własny przekład omawianych fragmentów, który w zamierzeniu wolny jest od omówionych w pracy błędów. We *Wprowadzeniu* wyjaśniam, na czym polega ekwiwalencja dynamiczna w przekładzie oraz jak rozumiem dosłowność przekładu. Zagadnienia omówione w części materiałowej pracy podzieliłem na trzy grupy: w rozdziałach *Dosłowny przekład leksemów* i *Dosłowny przekład idiomów* omówiłem zagadnienia związane z dosłownym przekładem użytych w tekście hebrajskim *Biblii* (dalej: TH) elementów słownika języka hebrajskiego, przy czym odróżnienia leksemów od idiomów nie uważam za bardzo istotne, tj. wprowadziłem ów podział głównie w celu nadania pracy większej przejrzystości. Wyrażenie *ben `awlå* 'niegodziwiec', dosł. 'syn niegodziwości', omówiłem w rozdziale dotyczącym leksemów, bo leksem *`awlå* – 'niegodziwość' użyty został w nim w swoim zwykłym znaczeniu, takim, jakie ma w innych połączeniach wyrazowych, a tylko leksem *bén* 'syn' nie ma tu znaczenia, jakie ma w innych połączeniach wyrazowych. Ale można wyrażenie to uznać za idiom o mniejszym stopniu idiomatyczności niż np. *keleḇ méṯ* 'istota nic nieznacząca', dosł. 'zdechły pies'[1]. Użycie wyrazu *keleḇ* 'pies' w znaczeniu 'istota nic nieznacząca' omawiam w rozdziale o idiomach, mimo że nie jest to konstrukcja wielowyrazowa (dlatego, że to wariant wyrażenia *keleḇ méṯ*, które ma wszelkie cechy idiomu).
W rozdziale pt. *Dosłowność związana z gramatyką tekstu* omówiłem zagadnienia spójności tekstu, rozczłonkowania tekstu, gatunków mowy i perspektywy funkcjonalnej zdania.

Cytowane przekłady przytaczam w kolejności alfabetycznej skrótów, z wyjątkiem własnego, który podaję zawsze na końcu, chyba że któryś z istniejących przekładów uznałem za znakomity – wtedy tylko „podpisuję się" pod nim i nie daję własnego, odmiennego przekładu. Aby nie zwiększać objętości pracy, nie podaję omawianych fragmentów we wszystkich polskich przekładach, a tylko w takich, które różnią się między sobą w istotny sposób.

Uwagi dotyczące starożytnych przekładów *Biblii*, wersji tekstu biblijnego zawartych w rękopisach, podaję na podstawie aparatu krytycznego BHK i BHS, z wyjątkiem tego, co piszę o LXX, Peš, Samar, Vlg i targumach – te wersje tekstu biblijnego sam sprawdzałem według podanych w bibliografii wydań.

---

[1] Por. EJO 244, s.v. *idiom*.

Wszelkie skróty bibliograficzne rozwiązano w bibliografii na końcu książki. Skróty tytułów ksiąg biblijnych przyjmuję za BT, s. 13.

Tekst hebrajski *Biblii* podaję w transkrypcji odzwierciedlającej opis fonetyki i fonologii języka hebrajskiego przedstawiony przez Joüona i Muraokę. Oznacza to w szczególności, że *qamec* jest transkrybowany zawsze jako å, a *szwa* „proste" jako całkowity brak samogłoski. Moja transkrypcja jest pod kilkoma względami uproszczona: nie odróżniam w niej tzw. chatefów (*szwa* „złożonego") od odpowiadających im samogłosek *patach, qamec, segol*, nie odróżniam w niej spółgłoski *samech* i *sin*. Nie zaznaczam tzw. wirtualnego podwojenia spółgłosek[2]. Spółgłoska *chet* transkrybowana jest jako h, natomiast w przypadku b, g, d, k, t – podkreślenie oznacza wymowę szczelinową.

Najserdeczniejsze podziękowania składam Panu Prof. Andrzejowi Zaborskiemu, promotorowi pisanej przeze mnie w latach 2000–2003 rozprawy doktorskiej, która stała się podstawą niniejszej książki. Rozprawę tę pisałem jako uczestnik studiów doktoranckich na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Za uwagi dziękuję także recenzentom rozprawy doktorskiej: Pani Prof. Marii Brzezinie i Ks. Prof. Ryszardowi Rubinkiewiczowi SDB. Za liczne konsultacje – Panu Prof. Gideonowi Goldenbergowi i Panu Prof. Janowi Joostenowi, z którymi mogłem spotykać się podczas pobytu w Jerozolimie w roku akademickim 2001/2002. Dziękuję także Pani Ewie Łazoryk, na której mogłem testować rozmaite przekłady biblijne.

[2] P. Joüon, T. Muraoka, *A Grammar* 77–78, 85–87.

Rozdział I

WPROWADZENIE

I. Ekwiwalencja dynamiczna

Już z tytułu mojej książki wynika, że dosłowność w przekładzie oceniam ujemnie. Ocena taka wyniknie sama ze sposobu, w jaki określę, co to jest dosłowność przekładu.

Tworząc teksty, ludzie zawsze czynią to w pewnych celach[1], tj. chcą wywrzeć poprzez teksty określone skutki. Nie zawsze zamiar ten zostaje uwieńczony powodzeniem: część odbiorców zareaguje na tekst zgodnie z intencją nadawcy, część – niezgodnie z nią. Należy zatem odróżnić skutki, jakie chciał wywrzeć nadawca tekstu, od rzeczywistych skutków tekstu, a te ostatnie z kolei bywają rozmaite, bo przecież nie zależą tylko od tekstu, ale także od odbiorców[2]. Można niekiedy stwierdzić z dużym prawdopodobieństwem, że autor tekstu miał zamiar osiągnąć zupełnie inny skutek, niż go rzeczywiście osiągnął, np. gdy w tekście naukowym pojawia się błąd rzeczowy, można założyć, że autor nie chciał się okazać ignorantem, raczej przeciwnie. Jednak w mojej pracy za istotną dla oceny przekładów przyjmuję rzeczywistą lub przypuszczalną reakcję odbiorców, a nie efekt, który być może zamierzał twórca tekstu.

Rzeczywistą reakcję odbiorców na tekst można badać doświadczalnie na mówiących danym językiem, o ile dany język jest żywy. Można więc badać, jak (i czy w ogóle) rozumieją oni tekst (jak go parafrazują[3] lub eksplikują[4]), jak go oceniają pod względem poprawności językowej, stylu, czy uważają go za dzieło literackie, a jeśli tak, to czy za wybitne, czy mierne, czy tekst ich wzrusza, śmieszy czy może oburza,

---

[1] E.A. Nida, *Toward* 43.

[2] E.A. Nida, *Toward* 53.

[3] Parafraza jako termin językoznawczy oznacza przekład wewnątrzjęzykowy, tj. przekład z danego języka na ten sam język (R. Jakobson, *O językoznawczych aspektach*), w terminologii gramatyki generatywnej – tekst o tej samej strukturze głębokiej, co tekst wyjściowy, ale o innej strukturze powierzchniowej (A. Zaborski, *Nowe tłumaczenia* 303–304).

[4] Eksplikacja w rozumieniu A. Wierzbickiej jest pojęciem węższym niż parafraza, bo jest to parafraza danego tekstu, w której użyto tylko elementarnego słownictwa i elementarnych schematów składniowych, przy czym ich elementarność polega na tym, że są to leksemy i schematy składniowe wystarczające i konieczne do parafrazowania wszelkich wypowiedzi w danym języku (A. Wierzbicka, *Dociekania* 11). Książka A. Wierzbickiej *Co mówi Jezus?* zawiera eksplikacje przypowieści ewangelicznych.

czy nakłania ich do jakichś działań itd. Można też badać, jakie intencje odbiorcy przypisują nadawcy tekstu. Tak np. większość odbiorców uznać może dany tekst za podniosły, ale mogą znaleźć się tacy, dla których nie będzie on podniosły (będzie natomiast np. śmieszny i pretensjonalny), bo podniosłość nie jest cechą tekstu samego w sobie, lecz elementem jego znaczenia[5], czyli wrażenie podniosłości tworzy się w umyśle odbiorcy pod wpływem tego, co jest w tekście oraz w umyśle odbiorcy[6].

Tylko część tekstów, którymi zamierzam się zająć, napisana została w języku wciąż żywym. Są to współczesne przekłady *Biblii* na język polski. Reakcje czytelników na te teksty niekiedy badałem doświadczalnie na znajomych[7], ale głównie na podstawie wiadomości o języku polskim, zawartych w rozmaitych słownikach i gramatykach oraz na podstawie własnej kompetencji językowej próbowałem ustalić, jakie mogą być reakcje mówiących po polsku na badane teksty, przy czym interesowały mnie głównie możliwe reakcje odbiorców nieznających oryginału, bo badane przekłady dokonane zostały dla osób nieznających języka hebrajskiego czy aramejskiego i zastępować miały niedostępny odbiorcom tekst oryginalny. Wyjątek stanowią przekłady A. Kuśmirek i TPL, które tylko towarzyszą tekstowi oryginalnemu i które z tego powodu uwzględnione zostały tylko częściowo.

Tekst oryginału, to jest hebrajski tekst ST, jest jednak napisany w języku dziś martwym. Najprawdopodobniej inaczej odbierali go jego pierwotni czytelnicy niż dzisiejsi Izraelczycy, choćby z tego powodu, że biblijny hebrajski różni się od hebrajskiego współczesnego, a także z powodu różnic kulturowych między starożytnym a współczesnym Izraelem. Dlatego tylko domyślać się można, jak na teksty biblijne reagowali ludzie, dla których były one pisane. Domysły te jednak nie są zupełnie bezpodstawne.

Teksty biblijne są dziś dla specjalistów w miarę zrozumiałe, tj. wiedzą oni, jak prawdopodobnie teksty te były rozumiane w czasach, gdy powstały (są wyjątki, np. księga Hioba jest dziś w wielu miejscach niezrozumiała). Ponieważ *Biblia* to zbiór tekstów pochodzących od różnych autorów, można przyjąć, że jeśli dane zjawisko językowe występuje wielokrotnie i w rozmaitych tekstach biblijnych, było ono zgodne z normą językową, czyli tekst biblijny był odczuwany jako poprawny (naturalny, konwencjonalny) pod względem użycia danej konstrukcji gramatycznej czy elementu słownikowego. I tak, np. w wielu biblijnych tekstach narracyjnych nie sygnalizuje się *explicite* zmiany podmiotu w ciągu zdań współrzędnie złożonych: czytelnik musi na podstawie zakładanego sensu całego tekstu domyślić się podmiotu czasownika. Ponieważ zjawisko to obserwuje się w wielu fragmentach *Biblii*, przyjmuję, że taki sposób redagowania tekstów narracyjnych zgodny jest z ówczesną konwencją, znaną nie tylko autorom *Biblii*, ale także pierwotnym odbiorcom. Z tego powodu taki sposób redagowania tekstów narracyjnych nie zaskakiwał czytelników oryginału, nie sugerował im błędnych interpretacji tekstu (zagadnienie to omawiam szczegółowo w rozdz. IV).

---

[5] Ten składnik znaczenia tekstów określa Nida mianem *emotive meaning* (E.A. Nida, *Toward* 71, 113–114).

[6] Zgadzam się w pełni z poglądem, że znaczenie nie zawiera się w tekście, lecz powstaje w umyśle odbiorcy przy każdym kontakcie z tekstem, i to, jakie to znaczenie jest, nie zależy tylko od tekstu, ale też od odbiorcy. Nadawca nie ma całkowitej kontroli nad sposobami, w jakie inni będą jego tekst rozumieli (por. U. Dąmbska-Prokop, *Wprowadzenie* 17; G. Aichele, *Sign* 14).

[7] Znaczenie takich badań podnosi B.C. Lategan, *Target* 175 oraz R. Lewicki, *Obcość*.

Podobnie, jeśli pewna metafora pojawia się w *Biblii* często, w tekstach prozatorskich, można przyjąć, że była konwencjonalna, funkcjonowała w języku jak leksem, tj. pierwotni odbiorcy tekstu biblijnego znali jej powszechnie przyjęte znaczenie przenośne i nie musieli się go domyślać (jak w przypadku metafor niekonwencjonalnych). Można też przypuszczać, że metafory, które ze względu na dużą częstość występowania w tekstach biblijnych należy uznać za konwencjonalne w owym czasie, pojawiały się również w tekstach pozabiblijnych. Dysponujemy tekstami pozabiblijnymi, które potwierdzają to przypuszczenie w odniesieniu np. do formuły samoponiżenia, w której mówiący w odniesieniu do siebie samego używa rzeczownika *keleḇ* 'pies'. Metafora ta zatem nie ograniczała się do tekstów biblijnych, tekst biblijny nie stanowił w związku z jej użyciem jakiejś osobliwości na tle innych tekstów w języku hebrajskim (przykład ten omawiam dokładnie w rozdz. III).

Teksty starotestamentowe powstawały w ciągu ok. 1000 lat, mimo to ich język wykazuje zadziwiającą jednolitość. Porównując najmłodsze teksty biblijne z niewiele późniejszymi tekstami pobiblijnymi (np. z *Miszną*), dochodzimy do wniosku, że autorzy najmłodszych tekstów biblijnych naśladowali język starszych tekstów[8], czyli używali archaizmów[9]. Można stąd wnosić, że pierwotni odbiorcy najmłodszych tekstów biblijnych odczuwali je jako archaizujące.

Widać więc, że można snuć uzasadnione przypuszczenia co do reakcji pierwotnych odbiorców na teksty biblijne, choć przypuszczeń tych nie można zweryfikować.

Dobry przekład cechuje się tym, że oddziałuje na odbiorców w sposób zbliżony do tego, w jaki oryginał oddziałuje na swoich odbiorców. Jest to najogólniej ujęta zasada ekwiwalencji dynamicznej[10], u której podstaw leży przekonanie, że podstawowa funkcja przekładu to reprezentowanie oryginału[11]. Dobry przekład można nazwać wiernym czy adekwatnym[12], przy czym wierność rozumiem właśnie jako ekwiwalencję dynamiczną[13], choć często wierność przekładu kojarzona jest z dosłownością[14], która wy-

[8] P. Joüon, T. Muraoka, *A Grammar* 10.

[9] Wbrew temu, co piszą autorzy wstępu do BT (s. 8).

[10] Por. E.A. Nida, *Toward* 166–167. Wcześniej w ten sam sposób ujął istotę dobrego przekładu Z. Klemensiewicz, *Przekład* 94. O prekursorskim charakterze tekstu Klemensiewicza pisze T. Szczerbowski, *Przekład*. Podobnie charakteryzuje dobry przekład O. Wojtasiewicz, *Wstęp* 20–27.

[11] Por. J. Święch, *Model* 17; T. Micewicz, *Zarys* 6; R. Lewicki, *Obcość* 11.

[12] Nie zawsze ten pogląd był powszechny, np. w renesansie sądzono, że tłumacz utworów literackich powinien wziąć z oryginału to, co uważa za piękne czy pożyteczne i przenieść to właśnie do literatury własnej. Nie uważano więc za ważne dla oceny przekładu, czy jest on wierny wobec oryginału, ale czy jako samoistne dzieło jest wartościowy (W. Borowy, *Dawni teoretycy* 23). Także w oświeceniu uważano, że tłumacz ma poprawiać oryginał, jeśli on tego wymaga (E. Balcerzan, *Dokończenie* 38). Znaleziono jednak inne wyjście z dylematu wierności wobec niedostatków oryginału: nie należy tłumaczyć utworów, które uważa się za bezwartościowe (E. A. Nida, *Toward* 151).

[13] Wierność przekładu utożsamia z ekwiwalencją dynamiczną także U. Dąmbska-Prokop, *Wierność* 288.

[14] Z. Klemensiewicz, *Przekład* 93; K. Lipiński, *Vademecum* 119. A. Pisarska i T. Tomaszkiewicz (*Współczesne* 203) zwracają uwagę na opłakane skutki utożsamienia przez tłumaczy przysięgłych wierności z dosłownością. H. Lebiedziński (*Elementy* 22–23. 154–155) ubolewa, że nawet studenci filologii oraz zawodowi tłumacze utożsamiają wierność przekładu z dosłownością. Utożsamienie wierności z dosłownością jest też widoczne w języku potocznym (SJPDor II, 293, s.v. *dosłowny*: [...] *dokładny* [...]; SJPDor IX, 1062, s.v. *wierny*: [...] *dokładny*). K. Pisarkowa (*O dosłowności* 63) podaje pojęcia kojarzone w języku potocznym z dosłownością: autentyczność, prawdziwość, dokładność,

klucza ekwiwalencję dynamiczną. Ekwiwalencję dynamiczną można też nazwać ekwiwalencją funkcjonalną lub pragmatyczną, tj. można powiedzieć, że dobry przekład pełni w kulturze języka docelowego podobne funkcje, co oryginał w kulturze języka wyjściowego[15]. Wynika z tego, że dobry przekład nie musi być dobrym tekstem – jeśli oryginał jest np. miernym dziełem literackim, jego dobry przekład też będzie literacko mierny.

Wspomniałem wyżej, że można zauważyć w pewnych tekstach biblijnych skłonność do archaizowania. Usprawiedliwia to używanie archaizmów w przekładzie *Biblii*[16]. Ponieważ metafora *keleb* 'istota nic nieznacząca', dosł. 'pies', występuje nie tylko kilkakrotnie w *Biblii*, ale też w tekstach pozabiblijnych, całkowicie usprawiedliwione jest żądanie, by w przekładzie odpowiadało jej wyrażenie powszechnie używane w języku docelowym. Zakładając, że *Biblia* została tak napisana, aby była zrozumiała dla przewidywanego odbiorcy bez większego trudu[17], można domagać się, by i jej przekład był łatwo zrozumiały dla przewidywanego czytelnika, tj. by czytelnik przekładu nie musiał dociekać mozolnie znaczeń wzorem uczonego, który na podstawie tekstów w słabo znanym języku usiłuje napisać gramatykę i słownik tego języka (a na to właśnie niekiedy skazują czytelnika autorzy przekładów dosłownych).

Postulat ekwiwalencji dynamicznej może być jednak dla tłumacza źródłem dylematów. Tak więc, w kulturze, w której powstała *Biblia*, nie uważano, że teksty objawione muszą mieć wartość literacką, dlatego za natchnione uznano teksty, które na pewno nie mają charakteru literackiego (np. opis przenośnego sanktuarium w Wj, przepisy dotyczące higieny i zdrowia w Kpł). W naszej kulturze powszechny jest stereotyp, że *Biblia* w całości jest dziełem literackim (utrzymuje się on chyba tylko dzięki temu, że mało kto zna *Biblię* w całości), jak zdają się mniemać nawet niektórzy bibliści, w związku z tym żąda się, by przekład *Biblii* także w całości i w każdej swojej części miał charakter literacki[18]. Oryginalne teksty biblijne niemające charakteru literackiego funkcjonowały mimo tego „braku" jako teksty święte, natchnione. Aby tę funkcję mogły pełnić także w przekładzie, przekład ów powinien mieć jakieś walory literackie, ale czy byłby dynamiczny? Przecież na teksty literackie reaguje się inaczej niż na teksty nieliterackie. *Pięcioksiąg* zawiera liczne teksty prawnicze. W naszej kulturze tekstów prawniczych nie zalicza się do literatury pięknej. Czy zatem przekład

---

wierność. Pojęcia te są wartościowane bardzo dodatnio, z czego wynika, że i dosłowność jest w języku potocznym wartościowana dodatnio.

[15] Posługując się terminologią pragmatyczną, można stwierdzić, że między oryginałem a przekładem zachodzi podobieństwo perlokucji, czyli ogólnego efektu, wpływu na odbiorcę (B. Hatim, *Pragmatics* 179–180). Ekwiwalencję dynamiczną definiuje jako zdolność do pełnienia zbliżonych funkcji E.A. Nida, *Dynamic* 225.

[16] Tego samego zdania jest Alter XXXIV–XXXV.

[17] Nie można tego powiedzieć o wszystkich tekstach: L. de Vries donosi o tekstach mitologicznych z Indonezji, które są tak redagowane, aby były trudno zrozumiałe (np. unika się w nich podawania imion bohaterów, używa wyrazów specjalnych, nieużywanych powszechnie itd.), co ma na celu ograniczenie dostępu do kryjących się w nich tajemnic (L. de Vries, *The Notion* 30). To samo można powiedzieć o niektórych przynajmniej ustępach biblijnych, np. Ap 13, 18 (znakomitą interpretację tego fragmentu, szkoda że ignorowaną przez biblistów, podał A. Wierciński, *Przez wodę* 137). Teksty apokaliptyczne były tak redagowane, aby były zrozumiałe tylko dla ograniczonego kręgu odbiorców (E.R. Wendland, E.A. Nida, *Lexicography* 29).

[18] J. Warzecha, *Przekład* 281: *Przekład Biblii winien być literacki. Mamy tu bowiem do czynienia z tekstami literackimi, a nie naukowymi czy technicznymi np.(instrukcja obsługi).*

tych tekstów ma brzmieć tak, jak brzmią teksty prawnicze oryginalnie napisane w języku polskim (moim zdaniem tak), czy też ma być dostosowany do panującego stereotypu literackości całej Biblii? Inny przykład: zaimek dzierżawczy w postpozycji (tj. np. *Ojcze nasz* zamiast zwykłego *Nasz Ojcze*), charakterystyczny dla dosłownych przekładów *Biblii*, nadaje tłumaczeniu bardziej podniosły charakter. Ale przecież w oryginale hebrajskim nie ma możliwości innego szyku, szyk postpozycyjny nie jest więc podniosły w oryginale. Uważam, że dobry przekład nie powinien być podniosły, jeśli oryginał taki nie jest. Jednak stereotyp, że *Biblia* cechuje się podniosłym stylem powoduje, że przekłada się *Biblię* tak, by brzmiała podniośle[19]. Stereotyp ten z pewnością podziela wielu tłumaczy *Biblii*, a powstał on pod wpływem dawnych, złych, bo dosłownych przekładów. Można znaleźć dla tej praktyki „uwznioślania" tekstu takie usprawiedliwienie: teksty biblijne są wykorzystywane w liturgii, publiczność oczekuje i wymaga języka podniosłego w liturgii, więc dobry przekład *Biblii* (tj. dostosowany do jej obecnej funkcji) musi brzmieć podniośle. Ale może ludzie oczekują języka podniosłego w liturgii, bo przywykli do niego wskutek tego, że dawniej tłumaczono *Biblię* dosłownie, choć nie w celu nadania przekładowi cech podniosłości, lecz w fałszywym przekonaniu, że dosłowność oznacza wierność. Dosłowny przekład wspomnianych zaimków dzierżawczych nie jest więc adekwatny wobec oryginału, ale jest dobry z punktu widzenia dzisiejszych potrzeb, które zaspokaja *Biblia*. Zwolennicy tzw. teorii *skopos*[20] rozwiązali ten dylemat, słusznie zauważając, że ocena jakości przekładu wymaga wzięcia pod uwagę celu, w jakim przekład powstał: jeśli przekładu *Biblii* dokonano dla potrzeb liturgii, to nieadekwatne wobec oryginału uwznioślenie tekstu powinno być ocenione pozytywnie z punktu widzenia celu przekładu. Praktycznym wyjściem jest publikacja kilku różnych przekładów *Biblii*, którym przyświecają różne cele: przekład przeznaczony do wykorzystania w liturgii może być bardziej podniosły, językowo bardziej niezwykły niż oryginał (czyli tym samym nieco nieadekwatny), a przekład przeznaczony do użytku prywatnego czy szkolnego powinien być stylistycznie bardziej adekwatny wobec oryginału i powinien przyczynić się do obalenia owych stereotypów na temat wielkiej podniosłości i tajemniczości *Biblii*. Niemniej uważam, że nawet w przekładzie przeznaczonym do użytku liturgicznego bezpieczniej jest archaizować niż tłumaczyć dosłownie: efekt podniosłości jest analogiczny, a groźba nieporozumienia mniejsza.

Przekładając w swojej pracy omawiane fragmenty ST, dążyłem do adekwatności znaczeniowej i stylistycznej wobec oryginału, i nie dostosowywałem przekładu do panujących stereotypów na temat tego, jak powinien brzmieć tekst sakralny. Celem mojego przekładu nie jest więc to, aby czytelnik podzielający wspomniane stereotypy miał wrażenie, że rzeczywiście obcuje z tekstem „świętym", lecz to, aby taki czytelnik dowiedział się, jakie teksty uważano za święte w czasach, gdy powstawała *Biblia*. Można mi zarzucić, że nie postępuję zgodnie z zasadami ekwiwalencji dynamicznej, bo mój przekład przestaje być w ten sposób funkcjonalnym ekwiwalentem, a staje się pod pewnymi względami źródłem informacji o egzotycznej kulturze. Ufam jednak, że

[19] O skłonności tłumaczy do używania w przekładach *Biblii* stylu podnioślejszego niż w oryginale pisze E.A. Nida, *Bible translation* 26.

[20] Ch. Schäffner, *Skopos*; M. Snell-Hornby, *Translation* 44.

mój przekład okaże się dynamicznie ekwiwalentny w stosunku do osób niepodzielających wspomnianych stereotypów na temat tekstów sakralnych.

Pełna ekwiwalencja dynamiczna, czyli całkowita tożsamość reakcji czy też pełnionych funkcji nie jest możliwa z różnych powodów. Po pierwsze, nie można całkowicie dokładnie i wyczerpująco opisać reakcji odbiorców na oryginał, bo reakcje te są za każdym razem (tj. zarówno gdy kto inny czyta tekst[21], jak i gdy ta sama osoba czyta tekst ponownie) nieco inne[22], jak też, redagując przekład, nie można z całkowitą dokładnością zaprojektować reakcji jego przyszłych odbiorców, z tego samego powodu. Można jednak minimalizować wpływ tego czynnika przez ustalenie, jaka jest przeciętna reakcja odbiorców, do których jest adresowany oryginał, oraz przez takie zredagowanie przekładu, by duże było prawdopodobieństwo, że przeciętna reakcja przewidywanego odbiorcy przekładu będzie zbliżona do przeciętnej reakcji na oryginał. Jednym z podstawowych warunków, jakie w związku z tym musi spełniać przekład, jest zgodność z normami języka docelowego (o ile taka zgodność zachodzi w oryginale)[23], bo niezgodność tekstu z normami językowymi powoduje, że nie można przewidzieć, jak nań zareagują odbiorcy.

W przypadku tłumaczenia *Biblii* pełna ekwiwalencja dynamiczna nie tylko nie jest możliwa, ale nie jest też pożądana – z powodu bardzo dużego dystansu kulturowego, mentalnego, który dzieli nas od pierwotnych czytelników *Biblii*[24]. Tak więc, nam pewne przepisy prawa Mojżeszowego mogą się wydawać niczym nieuzasadnione, całkowicie arbitralne i z tego powodu budzić nasz sprzeciw, np. Kpł 19, 27: *lo ṯaqqifu p'aṯ rošḵem wlo ṯašḥiṯ 'éṯ p'aṯ zqâneḵâ*, BT: *Nie będziecie obcinać w kółko włosów na głowie*[25]. *Nie będziesz golił włosów po bokach brody.* Przypuszczam, że pierwotni odbiorcy *Biblii* wiedzieli, dlaczego Bóg zakazał strzyżenia pejsów, przyjmowali przykazanie ze zrozumieniem i go przestrzegali. Dążenie do ekwiwalencji dynamicznej, które polegałoby na zastąpieniu wspomnianego przepisu jakimś innym, w pojęciu współczesnego Europejczyka w jakiś sposób możliwym do uzasadnienia, byłoby szkodliwe, tj. przekładu takiego nie mógłbym uznać za dobry. Jedyne, co może i powienien zrobić tłumacz w tym wypadku, to dać czytelnikowi przekładu wyobrażenie, jak na ów przepis mógł reagować czytelnik oryginału[26], tzn. wyjaśnić, że prawpodobnie przepis ów zakazuje Izraelitom naśladowania pogańskich praktyk. Wyjaśnienie to można podać w przypisie (jak w BT) lub lepiej w samym przekładzie, np. tłumacząc Kpł 19, 27 tak: *Nie wolno wam strzyc włosów nad uszami ani przystrzygać brody po bokach, bo tak czynią poganie*. Taki przekład nie zawiera więcej informacji niż oryginał, a tylko wyraża *explicite* to, co w oryginale mogło pozostać *implicite* (zawarte w kontekście kulturowym). Tak samo ujemnie oceniłbym przekład, w którym w imię całkowitej ekwiwalencji dynamicznej akcję *Biblii* umieszczono by w Polsce, argumentując, że pierwotni

[21] E.A. Nida, Ch.R. Taber, *The Theory* 4–5.

[22] W odniesieniu do utworu literackiego zauważa to R. Ingarden (R. Ingarden, *O poznawaniu* 9, 39,45, 59–60).

[23] Por. E.R. Wendland, *Language* 97–98.

[24] E.A. Nida, Ch.R. Taber, *The Theory* 24; J. Beekman, J. Callow, *Translating* 23.

[25] Przekład BT jest tu niejasny: czy chodzi o fryzurę zwaną „od garnka", czy może *w kółko* znaczy tu 'ciągle, raz za razem'?

[26] E.A. Nida, *Dynamic* 224 nazywa taki rezultat tłumaczenia *the minimal level of equivalence*.

odbiorcy czytali w *Biblii* o swojej ojczyźnie, o miejscach znanych im bezpośrednio, co bez wątpienia wpływało na ich reakcję na te teksty[27]. *Biblia* pełni dziś inną funkcję niż pełniła w starożytności[28]; w świecie chrześcijańskim czyta się ją nie dlatego, że opowiada o biologicznych przodkach dzisiejszych chrześcijan czy o krajach, które chrześcijanie zamieszkują. Samo przeniesienie akcji do Polski niewiele by dało – bohaterowie biblijni nadal zachowywaliby się w sposób dla nas często osobliwy, świat ich nadal byłby nam pod wieloma względami obcy. Żaden czytelnik świadom, że ma do czynienia z przekładem, nie żąda tego rodzaju ekwiwalencji, bo rozumie, że tekst powstał w innej kulturze, więc musi być pod pewnymi względami obcy, mimo że dla pierwotnych odbiorców obcy nie był[29].

Biblia przez pierwotnych odbiorców była uważana za słowo Boże. Gdyby żądać całkowitej tożsamości funkcji pełnionych przez oryginał i przekład, nie byłby możliwy przekład adresowany do ludzi niewierzących, a przekład skierowany do wyznawców innych religii musiałby w warstwie znaczeniowej różnić się bardzo od oryginału[30].

Jednak zatarcie pewnych różnic kulturowych w imię zrozumiałości przekładu jest dopuszczalne. Do jakiego stopnia przekład tzw. „kulturowy" uważany jest za dozwolony, zależy od przyjętych w danej kulturze i w danym czasie norm wierności przekładu, które nie są uniwersalne[31], a nawet w danej kulturze nie są takie same dla wszystkich tekstów, tzn. na ogół uważa się, że przekład *Biblii* ma być w największym stopniu wierny.

Przyjmuję, że dozwolony jest przekład wszelkich znaków komunikacji werbalnej i niewerbalnej. Konieczność przekładu pierwszego rodzaju znaków jest niewątpliwa w przekładach adresowanych do osób niemających dostępu do oryginału (a głównie takimi przekładami zajmuję się w pracy). Co do znaków komunikacji niewerbalnej, weźmy pod uwagę konwencjonalny w kulturze oryginału biblijnego wyraz żalu, wstydu, smutku, tj. uderzanie się rękoma po biodrach (Jr 31, 19; Ez 21, 17). Gest ów, rzeczywiście wykonany przez bohatera biblijnego, opisany został w oryginale jedynie z tego powodu, że obowiązująca wówczas konwencja nadawała mu takie właśnie znaczenie, a nie dlatego, że bohater biblijny wykonał taki właśnie ruch. W przekładzie

[27] Analogiczne przykłady podaje G.L. Bastin, *Adaptation* 7, ilustrując nimi pojęcie adaptacji. Jednak podana przez niego definicja adaptacji (*global adaptation constitutes a general strategy which aims to reconstruct the purpose, function or impact of the original text*) brzmi jak definicja ekwiwalencji dynamicznej.

[28] E.A. Nida, *Toward* 26.

[29] Por. L. de Vries, *The Notion* 30–31; E.R. Wendland, *Language* 201; H. Lebiedziński, *Elementy* 90.

[30] Podobny przykład podają A. Pisarska, T. Tomaszkiewicz, *Współczesne* 186–187.

[31] L. de Vries, *The Notion* 32; D. Kenny, *Equivalence* 79. Przyjęte w danej kulturze normy wierności przekładu mogą dopuszczać w przekładach kalki będące wynikiem dosłowności (R. Lewicki, *Obcość* 11), i mogą wymagać (i rzeczywiście w przeszłości wymagały), aby przekład *Biblii* był dosłowny, czyli w moim pojęciu zły. Uważam, że badacz powinien oceniać (i krytykować, jeśli trzeba) obowiązujące w danej społeczności normy wierności przekładu, a nie tylko je opisywać i badać, w jakim stopniu dany przekład jest z nimi zgodny. Innymi słowy, zakładam istnienie uniwersalnych norm wierności przekładu, tj. przyjęte przeze mnie w tej pracy normy wierności przekładu uważam za absolutne. Obecnie w pracach o przekładzie przeważa tendencja do opisywania istniejących przekładów bez formułowania stwierdzeń normatywnych (E. Gentzler, *Poetics* 167; R. Lewicki, *Obcość* 14). Ja jednak nie przyłączam się do tego nurtu. Słusznie stwierdza M. Krysztofiak (*Przekład* 143), że krytyka przekładu literackiego nie może uniknąć sądów wartościujących.

należy więc zastąpić ów znak komunikacji niewerbalnej przez jego funkcjonalny odpowiednik (np. bicie się w piersi), bo czytelnik przekładu nie zna konwencji, która w kulturze oryginału przypisuje gestowi uderzania się po biodrach znaczenie 'żalu'. Znaki komunikacji niewerbalnej tłumacz ma traktować tak samo, jak znaki komunikacji werbalnej, tzn. tłumaczyć je, czyli np. przełożyć Jr 31, 19 (*såfaqti `al jåréḵ* 'uderzyłem się po biodrach') jako *biłem się w piersi* (BR). Przekład BT (*uderzyłem się w biodro*) nie jest właściwie przekładem, lecz transkrypcją, jeśli posłużyć się analogią do wyrazu.

Dlaczego jednak dopuszczalne jest przełożenie *såfaqti `al jåréḵ* jako *biłem się w piersi*, a niedopuszczalne – przeniesienie akcji *Biblii* do Polski? Można przecież argumentować, że akcja oryginału została umieszczona na Bliskim Wschodzie po to, żeby odbiorcy oryginału mieli poczucie, że to ich narodowe dzieje, lub też twierdzić, że odbiorcy oryginału mieli świadomość, że opisane w *Biblii* zdarzenia to fikcja literacka, a została ona umiejscowiona w ich kraju, osadzona w ich kulturze po to, żeby wykorzystując konwencje kulturowe, łatwiej było przekazać pewne uniwersalne treści. Jeśli przyjąć, że *Biblia* to fikcja literacka, to takie argumenty byłyby godne rozważenia, i rzeczywiście w pewnych epokach literackich powstawały tego rodzaju przekłady innych dzieł (np. *Dworzanin* Górnickiego[32]). Jednak ogromna większość odbiorców (w tym tłumaczy) nie uważa *Biblii* za fikcję literacką, lecz za opis faktów, i odbiorcy ci odpowiedzieliby, że najpierw owe wydarzenia zaszły w pewnym miejscu, z udziałem pewnych osób, i to sprawiło, że późniejsi odbiorcy czytali *Biblię* tak, jak się czyta swoją narodową epopeję. Jeśli *Biblia* przekazuje pewne uniwersalne treści, to raczej wynikają one z rzeczywiście zaszłych, a opisanych w niej faktów. Zdarzenia opisane w *Biblii* są według znacznej części czytelników faktami, a nie fikcją, którą wymyślono, aby przekazać te uniwersalne treści. Tak więc, przekład *Biblii* ma być językowy, a nie kulturowy[33], tj. po przekładzie *Biblii* nie powinno być widać, że jest to przekład tylko w odniesieniu do języka, stylu (czyli do sposobu przekazania treści), a nie do treści[34]. Do sfery języka zaliczam też komunikację niewerbalną.

Ponieważ reakcje odbiorców na tekst zależą zarówno od własności tekstu, jak i od własności odbiorców, ocena przekładu musi uwzględniać dla kogo przekład jest przeznaczony. Przekład jest dobry, gdy jest mało prawdopodobne, by przewidywany czytelnik inaczej na niego zareagował, niż zazwyczaj reaguje czytelnik oryginału[35]. Najważniejsza dla oceny dosłowności przekładu jest różnica między przekładami przeznaczonymi dla osób znających oryginał a przekładami, które mają zastępować oryginał osobom niemogącym z niego korzystać[36]. Wszystkie omawiane przeze mnie przekłady (oprócz TPL i przekładu A. Kuśmirek) są przeznaczone dla osób nieznających języka oryginału, co każe surowiej oceniać wszelkie przypadki dosłowności, czyli, jak to

[32] Również Biblię przełożono w ten sposób, jak donosi E.A. Nida, *Signs* 131.

[33] E.A. Nida, Ch.R. Taber, *The Theory* 134; J. Beekman, J. Callow, *Translating* 35. O tym, że w przypadku fikcji literackiej tłumacz ma większą swobodę w traktowaniu zdarzeń opisanych w tekście por. K. Lipiński, *Vademecum* 81–82; H. Lebiedziński, *Elementy* 78.

[34] J. Beekman, J. Callow, *Translating* 40.

[35] E.A. Nida, Ch.R. Taber, *The Theory* 1–2.

[36] O tej różnicy wspomina J. Święch, *Model* 11.

niebawem wyjaśnię, nieprzetłumaczenia jakichś znaków[37]. Czytelnik przekładu dosłownego, znający oryginał, może sam przełożyć do końca to, co pozostało nieprzetłumaczone w przekładzie dosłownym, ale to nie oznacza wcale, że dosłowność ma sens w przekładzie przeznaczonym dla osób dwujęzycznych. Właśnie takie osoby zazwyczaj nie potrzebują informacji o właściwościach gramatycznych i leksykalnych tekstu oryginalnego, które zawiera przekład dosłowny. Znacznie lepszym źródłem takich informacji jest przecież oryginał. Dla osób, które nie mają trudności z interpretacją oryginału na poziomie morfologii, leksyki i składni zdania – o wiele cenniejsze są przekłady niedosłowne, ekwiwalentne funkcjonalnie, bo to one dopiero zawierają przekład znaków językowych bardziej złożonych niż wyrazy (przykłady znaków językowych wielozdaniowych omawiam w rozdz. IV). Chyba tylko w jednym przypadku przekład dosłowny może być przydatny osobom dwujęzycznym, mianowicie, w przypadku odkrycia nieznanego dotąd tekstu w języku oryginału. Zadaniem badaczy jest wtedy analiza morfologiczna, leksykalna i składniowa tekstu (nie zawsze oczywista i łatwa, zwłaszcza w przypadku niewokalizowanych tekstów hebrajskich) i może ona przybrać formę przekładu dosłownego, choć równie dobrze można taką analizę przedstawić w formie np. konkordancji czy gramatyki. Przekład taki nie jest w żadnym razie ekwiwalentny funkcjonalnie, stanowi tylko metajęzykowy komentarz[38]. W przypadku *Biblii* nie ma potrzeby takiego przekładu. Wśród czytelników nieznających oryginału można wyróżnić dwie grupy, specjalistów w dziedzinie, której dotyczy przekład, oraz niespecjalistów. W przypadku *Biblii* specjalistami są księża i teologowie, którzy choć słabo lub wcale nie znają oryginału, są jednak obeznani z całym tekstem (w przekładzie), mają odpowiednią wiedzę o kulturze, w której powstał oryginał, czytają prace naukowe o *Biblii*. W przekładach dla nich przeznaczonych dosłowność nie ma tak opłakanych skutków jak w przekładach adresowanych do niespecjalistów, choć i w przekładach dla specjalistów dosłowność powinna służyć jakimś celom, np. być pomocą w objaśnieniach metajęzykowych, a nie celem samym w sobie. Przekładem przeznaczonym dla specjalistów jest *Pismo Święte Starego Testamentu*, wydawane pod redakcją ks. S. Łacha, później ks. L. Stachowiaka. Przekład BP przeznaczony jest dla nieco szerszego kręgu odbiorców, m.in. dla księży niezajmujących się pracą naukową[39], a BT, NP, BR, NŚ to przekłady adresowane do czytelnika niemającego żadnego fachowego przygotowania. Przekłady BT, NP, BR, NŚ powinny być więc w największym stopniu niedosłowne.

Dla oceny dosłowności ważne jest, czy przekład został opatrzony przypisami.

W przekładzie z przypisami (np. BT, BP, BR) dosłowność nie jest tak groźna, jak w przekładzie bez przypisów (np. NP, NŚ), bo jeśli przekład z przyczyny dosłowności jest niejasny lub wprowadza czytelnika w błąd, to można to skorygować w przypisie, choć nie jest to żadnym usprawiedliwieniem dosłowności.

Oceniając dosłowność przekładów, należy też wziąć pod uwagę, czy przewidywani czytelnicy mają silną motywację do studiowania *Biblii*[40]. Jeśli tak, to można żywić

[37] E.A. Nida, Ch.R. Taber, *The Theory* 19.

[38] B.Z. Kielar (*Tłumaczenie* 81) stwierdza, że przekład dosłowny jest adekwatny, gdy celem przekładu jest badanie kategorii języka oryginału.

[39] BP I, XVIII.

[40] J. Beekman, J. Callow, *Translating* 24.

nadzieję, że dosłowności w toku żmudnego studium całego tekstu przekładu zostaną przez gorliwego czytelnika rozszyfrowane nawet bez porównywania z oryginałem (tak jest w przypadku dosłownego przekładu idiomów, których znaczenia może dojść czytelnik przekładu nieznający oryginału, porównując konteksty, w których zostały użyte). Oceniając polskie przekłady *Biblii*, należy jednak przyjąć, że bardzo nieliczni czytelnicy przeczytają ją w całości i będą ją gorliwie studiowali; częściej ma miejsce jednokrotna i wyrywkowa lektura, wobec czego wszelkie dosłowności należy oceniać surowiej.

II. Dosłowność przekładu

Jest oczywiste, że w przekładzie międzyjęzykowym nie można zachować wszystkich cech oryginału[41]. Wynika to z samej definicji języka. Zadaniem tłumacza jest więc najpierw wybrać te cechy oryginału, które muszą być zachowane w przekładzie, o ile przewidywani odbiorcy mają reagować na niego podobnie jak na oryginał reagują jego odbiorcy, a następnie tak zredagować przekład, by posiadał on owe cechy[42]. Dosłowność można określić jako opłakany skutek beznadziejnych prób zachowania w przekładzie wszystkich cech oryginału, a wobec oczywistej niemożliwości tego ostatniego – jak największej ilości tych cech[43], bez oglądania się na ich hierarchię[44]. Jak jednak ustalić ową hierarchię? Z pewnością słuszne jest ogólne stwierdzenie, że przekład powinien zachować te cechy oryginału, które są niezbędne, by przekład mógł pełnić przewidzianą dlań funkcję[45]. Ja ujmuję to w ten sposób, że kryterium powinna być znakowa natura danego elementu tekstu czy danej jego cechy. Wszystko, co jest znakiem (językowym czy niejęzykowym)[46], powinno być przetłumaczone. Przekład dosłowny to taki, w którym coś (jakiś znak) pozostało nieprzetłumaczone[47].

Sprawdźmy na kilku przykładach, czy definicja ta pozwala odróżnić przekład, który uważam za dosłowny od przekładu niedosłownego.

W Rdz 5 podano genealogię Noego. Fragment ten obfituje w powtórzenia, składa się z szeregu takich samych zdań, różniących się między sobą tylko podanymi imionami i liczbami. Porównując go z Rdz 11, 10–26 dochodzimy do wniosku, że zredagowano go zgodnie z konwencją obowiązującą genealogię jako tzw. „gatunek dyskursu"

[41] Por. K. Lipiński, *Vademecum* 24, 86, 171, 182; A. Pisarska, T. Tomaszkiewicz. *Współczesne* 170.

[42] Por. K. Lipiński, *Vademecum* 24–25, 86–88; A. Pisarska, T. Tomaszkiewicz, *Współczesne* 170.

[43] Ten staroświecki pogląd na tłumaczenie jest wg M. Snell-Hornby, *Translation* 45 nadal bardzo rozpowszechniony.

[44] Do takiego ujęcia dosłowności zainspirował mnie artykuł A. Zaborskiego (*Nowe tłumaczenia* 298–299).

[45] M. Snell-Hornby, *Translation* 45.

[46] Definicję znaku przyjmuję tu za A. Weinsbergiem, *Językoznawstwo* 9–12.

[47] E. Balcerzan, *Literatura* 28.

(czy mowy) [48]. Owa osobliwa dla dzisiejszego czytelnika kompozycja nie jest celem samym w sobie, jest ona znakiem, że oto następuje w tekście genealogia. Przekłady, w których zachowano owe liczne powtórzenia (np. NP, BP) są dosłowne, nie przetłumaczono w nich znaku „gatunkowego". W tekstach polskich genealogię przedstawia się najczęściej w postaci tzw. drzewa genealogicznego, więc można by treść Rdz 5 przedstawić właśnie w ten sposób, uzupełniając wykres o informacje, których się na nim przedstawić nie da, np. o wniebowzięciu Henocha. Inny przykład: w 2 Sm 11, 8 Dawid mówi do Uriasza, by ten poszedł do domu i umył sobie nogi. Jak wskazuje wiele innych fragmentów *Biblii*, w owym czasie ludzie myli sobie nogi po powrocie do domu np. z podróży. Język to wykorzystał i powstała metonimia (część za całość) *råḥac raglâw* 'odpocząć po podróży', dosł. 'umyć sobie nogi'. Metonimia ta, będąca znakiem, nie została przetłumaczona w przekładach polskich; w których Dawid mówi do Uriasza, by ten umył sobie nogi (np. BR). Przekłady te są więc dosłowne.

W badaniach nad dosłownością przekładu należy więc odróżnić cechy tekstu, składające się na część oznaczaną od cech tekstu, składających się na część oznaczającą[49]. Autorzy przekładów dosłownych dążą do zachowania w przekładzie wszystkich cech oryginału, ale nie jest to możliwe z samej definicji języka. Skutek bywa taki, że przekład ma cechy oryginału, które zaliczają się do jego części oznaczającej, a nie ma tych cech oryginału, które zaliczają się do części oznaczanej.

A właśnie te ostatnie cechy bezpośrednio (tzn. bez pośrednictwa żadnych konwencji) wpływają na reakcje odbiorców. Stąd wynika nieadekwatność przekładu dosłownego.

We wspomnianym przypadku konwencjonalnego gestu wyrażającego określone uczucia (Jr 31, 19; Ez 21, 17), tłumaczenie dosłowne oddaje znaczenie znaku językowego, ale nie oddaje znaczenia znaku niejęzykowego (gestu), którego część oznaczającą stanowi część oznaczana znaku językowego. Inny przykład: Fragment Lb 23, 5 brzmi w przekładzie BR tak: *Jahwe włożył w usta Balaama swoje słowa.* Jest to przekład dosłowny, bo znaczy on 'Jahwe przypisał Balaamowi swoje słowa'. Tymczasem oryginał znaczy tu 'Jahwe pouczył Balaama, co ma mówić' (przykład omówiony w rozdz. III). Zarówno w przekładzie BR, jak i w oryginale, użyto tu idiomów. Idiom to znak językowy pod względem znaczenia dwuwarstwowy: gdy wbrew konwencji językowej potraktujemy idiom tak, jakby nie był to idiom, to otrzymamy znaczenie etymologiczne, strukturalne czy dosłowne idiomu (nie zawsze jest to możliwe, np. nie wiadomo, jakie jest strukturalne znaczenie idiomu *zbić kogoś z pantałyku*). To znaczenie etymologiczne idiomu należy jednak do jego części oznaczającej, bo część oznaczaną stanowi tylko znaczenie, w którym idiom rzeczywiście jest używany. Wracając do podanego przykładu: idiom hebrajski oraz idiom polski użyty w BR mają to samo znaczenie etymologiczne, ale inne znaczenie realne, czyli w BR użyto znaku językowego, którego część oznaczająca jest podobna do części oznaczającej znaku użytego w oryginale. Ale zarazem części oznaczane znaku oryginalnego i znaku przekładowego różnią się znacznie, tj. przekład ma inne znaczenie niż oryginał.

[48] Por. U. Dąmbska-Prokop, *Gatunek* 87–88; E.R. Wendland, *Language* 82–85, 150–152. Pojęcie gatunku dyskursu, choć innym terminem nazwane, było od dawna obecne w biblistyce, por. L. de Vries, *The Notion* 26–27.

[49] Terminy *część oznaczająca* i *część oznaczana* zob. EJO 700, s.v. *znak*.

Powstaje jednak pytanie, dlaczego zwolennicy dosłowności, czyli dążenia do oddania w przekładzie wszystkich cech oryginału, oddają zazwyczaj w przekładzie cechy określone wyżej jako składające się na część oznaczającą znaku, jakim jest tekst. Chyba dlatego, że dostrzeżenie ich jest łatwiejsze niż dostrzeżenie cech składających się na część oznaczaną, gdyż część oznaczająca znaku jest bardziej namacalna i natychmiast widoczna, natomiast dotarcie do części oznaczanej wymaga znajomości konwencji, która to, co oznaczane, przyporządkowuje temu, co oznaczające. Zatem – trzeba rozumieć znak, żeby go przełożyć niedosłownie, a po to, żeby go przełożyć dosłownie (tj. przełożyć tylko częściowo), wystarczy znak rozumieć tylko częściowo, tak jak nie musi się rozumieć wyrazu języka obcego, żeby go przetranskrybować. Łatwo jest stwierdzić, że np. w oryginale podmiot znajduje się za orzeczeniem (jak w Rdz 1, 1), trudniej zauważyć, że jest to w języku oryginału szyk nienacechowany (wobec czego powinien mu odpowiadać w przekładzie także szyk nienacechowany, czyli w przypadku języka polskiego szyk podmiot – orzeczenie). Żeby zauważyć, że w języku hebrajskim biblijnym szyk orzeczenie – podmiot jest nienacechowany, trzeba dobrej znajomości obszernych tekstów w języku oryginału, nie wystarcza słaba znajomość tłumaczonego urywka oryginału. Żeby dać przekład ekwiwalentny funkcjonalnie, trzeba wiedzieć, że w języku docelowym szyk nienacechowany to szyk podmiot – orzeczenie. Tłumacząc dosłownie, można nie mieć w ogóle pojęcia o szyku obowiązującym w języku docelowym. Przekład niedosłowny wymaga lepszej znajomości języka docelowego niż przekład dosłowny, bo ten ostatni nie liczy się często z normami języka docelowego, więc tłumacz nie musi ich nawet znać. Łatwiej jest też „zrozumieć" każdy wyraz oryginału z osobna (tzn. ustalić jego znaczenie słownikowe, zaglądając do słownika; bez interpretacji tłumaczonego tekstu), niż zrozumieć tekst oryginalny jako całość, co też może skłaniać tłumaczy do tłumaczenia dosłownego, gdy nie rozumieją oryginału. Tłumaczenie dosłowne jest więc znacznie łatwiejsze niż dobre tłumaczenie niedosłowne[50].

Innym źródłem przywiązania do dosłowności u tłumaczy tekstów biblijnych jest przekonanie, że tekstowi świętemu przystoi specjalna odmiana języka, że o Bogu należy mówić w sposób ezoteryczny. A ponieważ dawne przekłady *Biblii* są na ogół dosłowne, a przez to w wielu miejscach niezrozumiałe, stały się wzorem takiego języka[51]. Nie bierze się jednak pod uwagę, że oryginał często nie jest tak ezoteryczny, jak dosłowne przekłady[52]. Do dosłowności przekładów tekstów świętych przyczyniło się też mniemanie, że teksty liturgiczne nie muszą być zrozumiałe, np. modlitwa, którą wierny wypowiada bez zrozumienia, może być skuteczna[53].

---

[50] Potwierdzają to wyniki badań, według których ludzie uczący się dopiero danego języka (a więc nieznający go w stopniu doskonałym), tłumacząc z tego języka, często za jednostkę tłumaczenia przyjmują wyraz, natomiast ludzie biegle znający dany język zwykle za jednostkę tłumaczenia z tego języka przyjmują zdanie (K. Malmkjær, *Unit* 286).

[51] E.R. Wendland, *Language* 148. O tym, że język religii bywa niezrozumiały (co ma wynikać z tego, że Bóg jest niepojęty) zob. I. Bajerowa, *Swoistość* 12–14.

[52] Zabawnie ujął to krytyk przekładu Wujka, ks. F.A. Symon: *Gdyby Pan Bóg tak mówił do Mojżesza po hebrajsku, jak Wujek przemawia tu do nas po polsku, to by ani Mojżesz, ani złotnik (który miał wykonać złoty lichtarz), nic z tego nie rozumieli* (cyt. za: M. Wolniewicz, *Teoria* 20).

[53] J. Sobczykowa, *O zrozumiałości*; E.A. Nida, Ch.R. Taber, *The Theory* 7.

Współcześni zwolennicy dosłowności twierdzą, że celem przekładu bynajmniej nie jest oddanie sensu oryginału, lecz „ujawnienie zbawczej obcości oryginału"[54], co rzeczywiście najskuteczniej osiąga przekład dosłowny. Ale w takim razie po co w ogóle tłumaczyć? Przecież oryginał wydaje się najbardziej obcy, jeśli w ogóle nie jest przełożony, po co więc go częściowo przekładać?[55] Pogląd, że celem przekładu nie jest zakomunikowanie sensu oryginału, jest wśród zwolenników dosłowności nowością – dawni admiratorzy tej metody tłumaczenia zgadzali się w pełni ze zwolennikami przekładu niedosłownego, że zadanie tłumacza to oddanie sensu oryginału; ale twierdzili, że najskuteczniej się to czyni właśnie tłumacząc dosłownie[56]. Jednak wobec oczywistej niedorzeczności tego poglądu, ukazywanej w powstałych w XX w. pracach o przekładzie, trzeba było w inny sposób bronić dosłowności.

Najczęściej i od najdawniejszych czasów dosłowność przekładu wiąże się z przyjęciem pojedynczego wyrazu za jednostkę podlegającą tłumaczeniu, i z tłumaczeniem jednego wyrazu oryginału na jeden wyraz przekładu, przy zachowaniu szyku oryginału. To „ideał" rzadko osiągalny, istniejące przekłady dosłowne zbliżają się tylko do niego[57], m.in. dlatego, że „tłumaczenie" wyrazu w całkowitej izolacji od kontekstu jest często zupełnie niemożliwe, bo, nie biorąc pod uwagę kontekstu, nawet nie można danego obiektu zidentyfikować jako wyrazu przez przypisanie mu określonego znaczenia leksykalnego i gramatycznego, i odnosi się to szczególnie do niewokalizowanych tekstów hebrajskich[58].

Powyższej definicji dosłowności nie uważam za wystarczającą dla moich celów. Weźmy np. pod uwagę Rdz 8, 21 i dwa przekłady polskie:

> Rdz 8, 21: wajjâraḥ jhwh 'eṯ réaḥ hannihoaḥ; **NP**: I poczuł Pan miłą woń; **Sandauer**: Zwietrzył Bóg woń rozkoszną

Przekład Sandauera jest tu nieudany, bo polskie *zwietrzyć* w znaczeniu nieprzenośnym odnosi się do zwierząt, a w odniesieniu do Boga brzmi niestosownie, obraźliwie. Hebr. *hériaḥ* odnosi się do ludzi, np. Rdz 27, 27, czyli w TH nie ma tu nic niestosownego, bo antropomorfizacja w przedstawieniu Boga nie jest w *Biblii* niestosowna. Tłumacz z pewnością był tego świadom, dlaczego zatem tak przełożył? Podejrzewam, że dlatego, że czasownik *hériaḥ* jest etymologicznie związany z rzeczownikiem *ruaḥ* 'wiatr' i tłumacz chciał zachować w przekładzie związki etymologiczne istniejące między leksemami języka oryginału. Przekład Sandauera w przeciwieństwie do NP jest tu dosłowny w świetle definicji, według której przekład dosłowny powstaje w wyniku przyjęcia niewłaściwej hierarchii cech oryginału. Sandauer zachował w przekładzie cechę leksemu użytego w oryginale polegającą na etymologicznym powiązaniu z innym leksemem, co spowodowało, że nie zachował ważniejszych cech tekstu oryginalnego, tj. zgodności z regułami łączliwości wyrazów w języku oryginału i wynikającej z niej całkowitej stosowności oryginalnego wyrażenia. Inaczej rzecz ujmując: w języku

[54] G. Aichele, *Sign* 45–46.

[55] Na tę niekonsekwencję zwolenników dosłowności w przekładzie zwraca uwagę D. Shen, *Literalism* 570.

[56] J. Beekman, J. Callow, *Translating* 20, 33.

[57] D. Robinson, *Literal translation* 125.

[58] J. Barr, *The typology* 296.

oryginału istniejące pomiędzy *hériaḥ* 'wąchać' a *ruaḥ* 'wiatr' podobieństwo brzmieniowe jest sygnałem związków znaczeniowych, czyli należy do części oznaczającej znaku. Sandauer zachował owo podobieństwo, tzn. użył leksemu *zwietrzyć*, etymologicznie związanego z *wiatrem*, ale to spowodowało, że nie zachował pewnych cech oryginału, które zaliczyć można do części oznaczanej: użycie w TH czasownika *hériaḥ* oznacza, że referent podmiotu tego czasownika jest człowiekiem lub zwierzęciem, albo też jest podobny do człowieka lub zwierzęcia. Natomiast użyciew tekście polskim czasownika *zwietrzyć* oznacza, że referent jego podmiotu jest podobny do zwierzęcia, i stąd niestosowność przekładu Sandauera. Czy jednak przekład Sandauera jest dosłowny w świetle definicji dosłowności jako tłumaczenia słowo po słowie (w izolacji od kontekstu)? Można twierdzić, że tak, że Sandauer przełożył *hériaḥ* jako *zwietrzyć*, bo ignorował kontekst, tj. fakt, że podmiotem czasownika jest *jhwh* 'Jahwe'. Jednak nie wydaje się to dostatecznie wyjaśniać tak osobliwego wyboru leksykalnego, bo w *Biblii* podmiotami czasownika *hériaḥ* są najczęściej ludzie i bogowie, czyli standardowym, „słownikowym" odpowiednikiem *hériaḥ* jest *wąchać* a nie *zwietrzyć*.

Zgodnie z definicją przekładu dosłownego, jako wyniku tłumaczenia słowo po słowie, przekład dosłowny może być niekiedy dobry:

Iz 61, 10: sos 'âsis bjhwh; **BT**: Ogromnie się weselę w Panu
Kpł 14, 47: haššokéb babbajit; **BT**: Jeżeli kto będzie spał w tym domu

Przyjmując, że przekład Iz 61, 10 BT powstał w wyniku tłumaczenia słowo po słowie, bez dostatecznego uwzględnienia kontekstu, co dało w wyniku niejasne *weselić się w Panu*, – możemy przyjąć, że również autor Kpł 14, 47 BT, tłumacząc hebrajskie wyrażenie przyimkowe, nie uwzględnił kontekstu; ale akurat w tym wypadku dało to zadowalający wynik, tj. przekład dosłowny okazał się dobry. Ponieważ dosłowność uważam za grzech tłumacza, nie mogę uznać przekładu Kpł 14, 47 BT za dosłowny, bo jest on poprawny. Czy w świetle definicji dosłowności jako skutku przyjęcia niewłaściwej hierarchii cech oryginału przekład Iz 61, 10 BT okazuje się dosłowny, a Kpł 14, 47 BT niedosłowny? Tak, bo można o tekście oryginalnym Iz 61, 10 powiedzieć, że użyto w nim tego samego wyrażenia przyimkowego, co w Kpł 14, 47, i właśnie tę cechę tekstu oryginalnego zachowano w BT, gdy o wiele ważniejszymi cechami oryginału w Iz 61, 10 jest to, że jest on całkowicie jasny i znaczy 'cieszę się z tego, co Pan uczynił' (por. rozdz. II). Dwóch ostatnich cech niestety nie ma Iz 61, 10 BT. Przekład Kpł 14, 47 BT w świetle przyjętej przeze mnie definicji okazuje się niedosłowny, bo istotną cechą oryginału Kpł 14, 47 jest jasność, stylistyczna neutralność i znaczenie, które wyrażono w BT (to samo można powiedzieć właśnie o BT).

Sprawdźmy przyjętą definicję na jeszcze jednym przykładzie.

Rdz 7, 22: behârâbâ; **NP**: na suchym lądzie; **Sandauer**: na suszy

Można o oryginale powiedzieć, że użyto w nim rzeczownika rodzaju żeńskiego o rdzeniu *ḥ-r-b* znaczącym 'być suchym'. I właśnie te dwie cechy oryginału zachował w swym przekładzie Sandauer, co sprawiło, że użył on polskiego leksemu w znaczeniu dzisiaj niespotykanym. W rezultacie jego przekład gwałci normy języka docelowego, jest stylistycznie osobliwy i trudno zrozumiały, czego na pewno nie można powiedzieć o oryginale, całkowicie jasnym i zgodnym z normami języka hebrajskiego, o czym

świadczy użycie wyrazu *hårå<u>b</u>å* w znaczeniu 'lądu' w wielu innych miejscach. Czytelnik przekładu Sandauera może zinterpretować tak osobliwe użycie wyrazu *susza* jako archaizm (jeśli zna język staropolski), rusycyzm (jeśli zna rosyjski) lub hebraizm (jeśli zna hebrajski). Przekład Rdz 7, 22 NP nie jest dosłowny, bo zachowano w nim istotne cechy oryginału, „kosztem" cech nieistotnych. W Rdz 7, 22 odbiorcy oryginału łatwo rozumieją, że chodzi o ląd i przyjmują tekst bez zdziwienia nie dlatego, że użyto w nim rzeczownika żeńskiego o rdzeniu znaczącym 'być suchym', lecz dlatego, że rzeczownika *hårå<u>b</u>å* użyto tu w całkowitej zgodności z konwencjami języka oryginału. Cechy, które zachował w swym przekładzie Sandauer, autor oryginału nadał swemu tekstowi po to, by zyskał on inne, ważniejsze cechy: znaczenie 'lądu', zrozumiałość i naturalność. I dopiero te trzy ostatnie cechy bezpośrednio wiążą się z odpowiednimi reakcjami odbiorców, a właściwie są opisem reakcji odbiorców. Trudno jednak utrzymywać, że Sandauer tłumaczył wyraz *hårå<u>b</u>å* w izolacji od kontekstu, bo *hårå<u>b</u>å* w żadnym kontekście nie znaczy 'długi okres bez deszczu'.

Jednak te same cechy, które w Rdz 7, 22 uznałem za należące do części oznaczającej znaku, w innym kontekście mogą okazać się warte zachowania w przekładzie. Weźmy pod uwagę poniższy fragment:

> Jr 2, 27: 'omrim lå`éc 'å<u>b</u>i 'attå wlå'e<u>b</u>en 'att jli<u>d</u>tini [popr. wg BHS]; **BT**: Ci, którzy mówią do drzewa: „Ty jesteś moim ojcem", a do kamienia: „Ty mnie zrodziłeś"

Autor tekstu oryginalnego użył tu figury stylistycznej (animizacji), wykorzystując fakt, że rzeczownik *`éc* 'drzewo, drewno' jest rodzaju męskiego, a *'e<u>b</u>en* 'kamień' rodzaju żeńskiego, i w tym wypadku rodzaj gramatyczny rzeczowników to istotna cecha tekstu oryginalnego, której nie zachowano w BT, wobec czego przekład ten jest dosłowny[59]. Inaczej mówiąc, użycie w TH rzeczownika męskiego *`éc* oznacza, że referent jest podobny (jest przedstawiony jako podobny) do mężczyzny, a użycie rzeczownika żeńskiego *'e<u>b</u>en* oznacza, że referent jest przedstawiony jako podobny do kobiety[60]. Ponieważ w języku polskim także użycie rzeczownika męskiego oznacza często w tekstach poetyckich upodobnienie do istoty płci męskiej, a żeńskiego – do istoty płci żeńskiej, zachowanie rodzaju gramatycznego w przekładzie Jr 2, 27 nie byłoby dosłownością, wręcz przeciwnie. Przyjąwszy, że w oryginale mowa o drewnianych słupach i kamiennych stelach będących przedmiotem bałwochwalczych kultów (por. TOB), można dać przekład niedosłowny:

> **MP**: Ci, którzy mówią do drewnianego słupa: „Tyś moim ojcem", a do kamiennej steli: „Ty mnie urodziłaś"

Wadą tego przekładu jest termin specjalistyczny *stela*, nie dla wszystkich czytelników jasny. Użyłem go tu dlatego, że jest rodzaju żeńskiego. Można zamiast niego użyć rzeczownika *rzeźba*.

Błąd dosłowności popełniony przez Sandauera w Rdz 7, 22 można też opisać jako próbę zachowania w przekładzie oryginalnej ilości wyrazów: ponieważ *hårå<u>b</u>å* to jeden wyraz, Sandauer przełożył go jako jeden wyraz, gdy, przełożywszy go na grupę

[59] Jest to tzw. dosłowność semantyczna, por. J. Brzozowski, *Metaprzekład* 132.

[60] O tym, że rodzaj gramatyczny wpływa na płeć personifikacji, por. K. Lipiński, *Vademecum* 24; H. Lebiedziński, *Elementy* 157. Por. też M. Krysztofiak *Przekład* 76.

składniową (np. *sucha ziemia*), uzyskałby lepszy efekt, (choć przekład *sucha ziemia* także nie jest w pełni idiomatyczny, ale na pewno lepszy niż *susza*). Cechą nieistotną oryginału jest tu ilość wyrazów. Każdy tekst składa się z określonej ilości wyrazów, ale zazwyczaj liczba wyrazów nie jest istotna, tj. czytelnicy ich nie liczą, zwracając uwagę na ważniejsze cechy tekstu, takie jak sens czy styl[61]. Ale można sobie wyobrazić tekst, którego cechą istotną jest ilość wyrazów, np. jeśli dotyczy on znanej zabawy, która polega na układaniu zdań składających się z możliwie dużej ilości wyrazów zaczynających się tą samą literą. Zachowanie w przekładzie takiego tekstu oryginalnej ilości wyrazów (przynajmniej względnej, jeśli nie – bezwzględnej, żeby zwycięzca mógł pozostać ten sam co w oryginale) jest pożądane.

Jeżeli dany leksem języka oryginału ma dwa znaczenia, ale w tłumaczonym tekście kontekst jednoznacznie wskazuje, które z nich jest aktualizowane, a mimo to tłumacz przekłada ów leksem tak, jak można by go przełożyć w kontekstach, w których jest aktualizowane drugie z jego znaczeń, co prowadzi do niejasności przekładu, to tłumacz grzeszy dosłownością (por. wyżej uwagi o Iz 61, 10 BT)[62]. Czytelnik oryginału zna oba znaczenia polisemicznego leksemu, ale w przypadku tekstów niepoetyckich to, że dany leksem w innych kontekstach znaczy co innego, nie jest ważne, nie powoduje żadnej reakcji odbiorcy, nie wpływa na jego rozumienie tekstu. Jednak w przypadku tekstów poetyckich może się zdarzyć, że zostanie naraz zaktualizowanych kilka znaczeń leksemu, co czyni przekład bardzo trudnym (por. uwagi o *majim ḥajjim* w rozdz. III). Można twierdzić, że odbiorca zawsze jest świadomy wszystkich znaczeń leksemu, że te, które nie są w danym kontekście aktualizowane, mimo wszystko dochodzą do głosu, wpływają na odbiór tekstu poprzez skojarzenia, które ów leksem wywołuje[63]. I tak jest[64], jednak tłumacz musi przyjąć właściwą hierarchię ważności: jeśli po to, by zachować w przekładzie ów potencjał skojarzeń, tłumacz przełoży dany leksem zgodnie ze znaczeniem, jakie on ma w innych kontekstach, ale nie w tłumaczonym, to oczywiście przekład będzie wywoływał owe skojarzenia, ale nie będzie miał tego znaczenia, co oryginał.

Jeśli tłumacz po to, żeby zachować w przekładzie związki etymologiczne między wyrazami języka oryginału, posługuje się środkami języka docelowego w sposób niezgodny z konwencjami tego języka (a tekst oryginalny jest konwencjonalny), to przekład taki jest dosłowny (por. wyżej uwagi o Rdz 8, 21 w przekładzie Sandauera)[65]. Z reguły, gdy np. mówimy *Ona jest mężatką*, to zdajemy sobie sprawę, że *mężatka* etymologicznie jest związana z *mężem*, ale użyliśmy wyrazu *mężatka* nie dlatego, że pochodzi on od wyrazu *mąż*, lecz dlatego że znaczy on 'kobieta zamężna' i w przekładzie należy użyć wyrazu lub wyrażenia, które znaczy w języku docelowym 'kobieta zamężna', a nie szukać wyrazu o innym znaczeniu, pochodzącego od wyrazu

[61] Można tu przytoczyć podaną przez Klemensiewicza, w związku z krytyką przekładu dosłownego, anegdotę o człowieku, który, chcąc dobrze namalować rybę, policzył dokładnie jej łuski (Z. Klemensiewicz, *Przekład* 89).

[62] Por. E.A. Nida, *Toward* 23.

[63] O skłonności teologów do dopatrywania się wszędzie gry słów por. E.A. Nida, *Signs* 44.

[64] R. Lewicki, *Obcość* 8.

[65] Podobną dosłowność znajdujemy w przekładzie Akwili: *rēšīṯ* 'początek' (Rdz 1, 1) przełożył on jako *kefalaion*, co znaczy po grecku 'suma, rezultat', po to, aby zachować związki etymologiczne z *roš* 'głowa' (gr. *kefale*). Przekład niedosłowny (*arche* 'początek') w LXX. Por. A. Rahlfs, *History* LIX.

znaczącego w języku docelowym 'mąż'. Gdy jednak tłumaczymy teksty metajęzykowe (np. słynne Rdz 2, 23), zachowanie oryginalnych związków etymologicznych może znaczyć, że tłumaczenie jest udane (przy spełnieniu jeszcze innych warunków). Przekładowi Rdz 2, 23 BT (*Ta będzie się zwała niewiastą, bo ta z mężczyzny została wzięta*) można zarzucić „dosłowność semantyczną": zachowano w nim znaczenia wyrazów *'iš*, *'iššâ*, ale nie zachowano podobieństwa brzmieniowego, co sprawiło, że tekst stał się semantycznie niespójny, czyli przestał być tekstem. A przecież wystarczyło przyjąć nieco inną interpretację oryginału, może nawet lepszą, bo w najbliższym kontekście jest przecież mowa o małżeństwie, by stał się możliwy przekład dynamiczny: *Będzie się zwała mężatką, gdyż z męża została wzięta* (NP)[66].

Przytoczone przykłady pokazują, że każdy tekst wymaga indywidualnego potraktowania, tj. hierarchię cech tekstu oryginalnego tłumacz musi ustalać za każdym razem od nowa, dokonując interpretacji oryginału[67]. Można tylko tyle powiedzieć, że pewne cechy tekstów są bardzo często istotne, a bardzo rzadko nieistotne, np. znaczenie zazwyczaj powinno być oddane w przekładzie, ale są teksty, których znaczenie nie jest ich najistotniejszą cechą i nie musi być zachowane w przekładzie[68].

E. Nida przeciwstawia ekwiwalencję dynamiczną (nazwaną później przezeń ekwiwalencją funkcjonalną[69]) ekwiwalencji formalnej lub strukturalnej[70], którą w późniejszej pracy nazywa odpowiedniością formalną, utożsamioną przezeń z tradycyjnie pojmowaną dosłownością[71]. Jak zatem ma się odpowiedniość formalna do dosłowności rozumianej zgodnie z przyjętą przeze mnie definicją? W przekładzie, który można scharakteryzować jako odpowiednik formalny oryginału, dąży się do odtworzenia wszystkich elementów oryginału, zarówno elementów jego formy, jak i treści. Od odbiorcy takiego przekładu oczekuje się, że posiądzie odpowiednią wiedzę o kulturze i języku oryginału (której często dostarczają przypisy, liczne w przekładach ekwiwalentnych formalnie) i dzięki temu będzie mógł wyobrazić sobie, jak na oryginał reagowali jego odbiorcy[72]. Tłumacze dążący do odpowiedniości formalnej starają się kierować następującymi zasadami:

1. zachowania jednostek gramatycznych, co polega na tłumaczeniu rzeczowników na rzeczowniki, czasowników na czasowniki itd. oraz na zachowaniu konstrukcji składniowych i zdań, np. na tłumaczeniu jednego zdania na jedno zdanie itp., wreszcie – na zachowaniu oryginalnego podziału na paragrafy
2. konkordancji leksykalnej, co polega na tłumaczeniu danego leksemu oryginału zawsze przez ten sam leksem języka przekładu
3. zachowania znaczeń interpretowalnych w kontekście językowo-kulturowym oryginału, co polega na m.in. dosłownym tłumaczeniu idiomów (przekład dosłowny idiomu wyraża znaczenie

[66] Por. K. Lipiński, *Vademecum* 43–45.
[67] Por. K. Lipiński, *Vademecum* 7–8, 86–88; A. Pisarska, T. Tomaszkiewicz, *Współczesne* 170–172, 185.
[68] Por. J. Brzozowski, *Metaprzekład* 132–133. Autor podaje jako przykład poezję dla dzieci.
[69] E.A. Nida, *Dynamic* 223–230.
[70] E.A. Nida, *Toward* 159.
[71] E.A. Nida, Ch.R. Taber, *The Theory* 22–24, 30, 202–203.
[72] E.A. Nida, *Toward* 159.

„dosłowne", które w języku oryginału podlega dalszej interpretacji, tzn. któremu konwencja językowa przypisuje znaczenie „przenośne")[73].

Podane przez Nidę określenie odpowiedniości formalnej jest równoważne przyjętej przeze mnie definicji: Nida także zwraca uwagę, że autorzy przekładów dosłownych dążą do odtworzenia wszystkich cech oryginału, a konieczna do zrozumienia przekładu dosłownego wiedza o języku i kulturze, w której powstał oryginał może być chyba utożsamiona z wiedzą o konwencjach obowiązujących w kulturze oryginału, która jest konieczna do tego, by czytelnik sam sobie przełożył to, co w przekładzie dosłownym pozostało nieprzetłumaczone. Podane przez Nidę szczegółowe zasady, którymi kierują się autorzy przekładów dosłownych, w większości przypadków rzeczywiście prowadzą do przekładu dosłownego (czyli złego), ale niekiedy postąpienie zgodnie z nimi może być wskazane, np. rzeczownik *`âwon* 'grzech' należy w 1 Sm 20, 1 przełożyć na czasownik (BT: *czym zawiniłem*), ale w Iz 59, 2 użyto rzeczownika na oznaczenie czynności po to, by czynności przedstawić jako podobną do przedmiotu, rzeczy: *ki 'im `awonotéḵem hâju maḇdilim bénéḵem lḇén 'elohéḵem*, BP: *Lecz winy wasze stały się murem dzielącym pomiędzy wami a Bogiem waszym*. W BP przełożono *`âwon* na rzeczownik (*wina*), bo także w języku polskim użycie na oznaczenie czynności rzeczownika pozwala ją przedstawić jako podobną do przedmiotu, rzeczy.

Termin *dosłowność* ma nieco węższy zakres niż termin *odpowiedniość formalna*, bo nie uważam za dosłowne przekładów, które spełniają warunki odpowiednika formalnego, a zarazem są dobre, tj. ekwiwalentne dynamicznie (jest to możliwe tylko w przypadku niewielkich fragmentów tekstów[74], por. wyżej uwagi o Kpł 14, 47 BT)[75]. Ponadto termin *odpowiedniość formalna* może sugerować, że polega ona na zachowaniu formy oryginału, tymczasem według Nidy – polega ona na dążeniu do zachowania zarówno formy, jak i treści oryginału. Niekiedy wreszcie ekwiwalencja dynamiczna wymaga zachowania pewnych formalnych cech oryginału, np. rymu w poezji[76].

D. Shen następująco określił dosłowność[77]:

1. W przekładzie dosłownym jednostki gramatyczne pozostają „nieprzetłumaczone", tj. np. nieprzetłumaczone pozostają części mowy; rzeczownik zawsze odpowiada rzeczownikowi itd., nawet jeśli w przekładzie należałoby zgodnie z normami języka docelowego użyć innej części mowy.

2. Wyrazy tekstu oryginalnego są traktowane w izolacji od kontekstu, tj. właściwie tłumaczy się nie części tekstu, lecz elementy abstrakcyjnego systemu języka, a w przekładzie najczęściej pojawiają się tylko prymarne znaczenia wyrazów oryginału, a nie znaczenia kontekstowe.

3. Idiomy są traktowane jako wyrażenia endocentryczne, gdy winny być traktowane jako wyrażenia egzocentryczne[78], na równi z leksemami.

---

[73] E.A. Nida, *Toward* 165.

[74] K. Lipiński, *Vademecum* 122.

[75] E.A. Nida, Ch.R. Taber, *The Theory* 105, 118–119 stwierdzają, że jeśli tylko możliwe jest zachowanie formy oryginału w przekładzie, i nie powoduje to treściowej lub konotacyjnej nieadekwatności, to należy formę oryginału zachować.

[76] E.A. Nida, Ch.R. Taber, *The Theory* 105.

[77] D. Shen, *Literalism* 578.

[78] Konstrukcja endocentryczna to taka konstrukcja składniowa, której znaczenie da się wywieść ze znaczeń jej składników i ze sposobów ich połączenia, a znaczenia konstrukcji egzocentrycznej nie da się

Ale jak w świetle tej definicji ocenić przekład Lb 33, 15–37[79] w BT w porównaniu z GNB? Definicja Shena pozwala uznać przekład Lb 33, 15–37 BT za dosłowny, jeśli przyjąć, że pierwsze z kryteriów dotyczy także gramatyki tekstu, czego jednak autor nie stwierdza lub też, że autor BT tłumaczył wyrazy tekstu oryginalnego w izolacji od kontekstu, a zatem także tłumaczył zdania w oderwaniu od kontekstu. Jednak tłumaczenie poszczególnych zdań jest w tym fragmencie dobre, na pewno nie dosłowne, z czego wniosek, że tłumacz jednak uwzględniał kontekst. Raczej należałoby opisać ten fragment BT jako wynik tłumaczenia poszczególnych zdań w izolacji od kontekstu. W świetle przyjętej przeze mnie definicji – dosłowność BT można opisać tak samo, jak w przypadku genealogii w Rdz 5: osobliwy dla dzisiejszego czytelnika sposób zredagowania Lb 33, 15–37 jest w oryginale sygnałem, że oto następuje w tekście opis marszruty. Owego znaku nie przetłumaczono w BT, lecz tylko przetranskrybowano, jeśli posłużyć się analogią do wyrazu, który można przełożyć lub przetranskrybować. Dlatego znak ów jest dla polskiego czytelnika niezrozumiały. Do jego zrozumienia konieczna jest znajomość konwencji przyjętych w języku oryginału. W tekstach polskich marszrutę najczęściej przedstawia się na mapie, a nie poprzez słowny, niby narracyjny opis, i można by właśnie tak przełożyć ten fragment. W GNB zachowano słowny charakter opisu, ale przekład dostosowano do reguł gramatyki tekstu obowiązujących wszystkie „gatunki mowy" w języku docelowym, tj. usunięto osobliwe dla dzisiejszego czytelnika zbędne powtórzenia. Innymi słowy, w przekładzie Lb 33, 15–37 GNB brak funkcjonalnego ekwiwalentu oryginalnej kompozycji tego fragmentu, ale też brak jest formalnego jej odpowiednika i to ostatnie sprawia, że przekład GNB jest tu lepszy niż BT. W Lb 33, 15–17 cechą oryginału mniej istotną jest to, że fragment składa się z szeregu zdań różniących się tylko dwoma wyrazami (dwiema nazwami własnymi), bo autor tak zredagował swój tekst właśnie po to, aby dostosować się do obowiązujących konwencji. Bardziej istotną cechą oryginału jest to, że jest on zredagowany tak, jak w języku oryginału zwykle redaguje się opis marszruty. I właśnie tej ostatniej cechy nie ma już BT, bo w BT fragment ten jest zredagowany inaczej niż oryginalne teksty polskie o podobnej treści. Powoduje to, że odbiorcy zupełnie inaczej oceniają przekład (niezgrabny, dziwaczny, nużący) niż oryginał (zredagowany dobrze, tj. zgodnie z konwencjami).

Dosłowność, czyli przekład częściowy, to błąd, bo to, co zostało nieprzetłumaczone, jest niezrozumiałe dla czytelnika przekładu (chyba że korzysta także z oryginału) lub też może on to zrozumieć inaczej niż odbiorca oryginału. Z wszelkimi znakami, które składają się na tekst, jest tak, jak z wyrazami: jeśli się nie przetłumaczy wyrazu, a tylko go przetranskrybuje, może on stać się niezrozumiały dla czytelnika takiego „przekładu" lub znaczyć dla niego co innego niż oryginał, gdy mianowicie wyraz przetranskrybowany jest formalnie tożsamy z jakimś wyrazem języka docelowego o innym znaczeniu (hebr. *qroḇå* 'bliska', pol. *krowa*). Nikt nie twierdzi, że dobry przekład polega na tym, że co drugi wyraz oryginału się tłumaczy, a co drugi – transkrybuje. Ale przecież czymś podobnym jest przekład dosłowny.

---

wywieść ze znaczeń jej składników i ze sposobów ich połączenia (E.A. Nida, Ch.R. Taber, *The Theory* 202).

[79] Przekłady tego fragmentu omawiam w: M. Piela, *Gramatyka* 14–15.

B. Kielar (za Catfordem) rozróżnia stopnie dosłowności przekładu: przekład bardziej dosłowny polega na kalkowaniu zarówno składni zdania, jak i leksyki oryginalnej, bez uwzględnienia norm języka docelowego, natomiast przekład mniej dosłowny polega na kalkowaniu tylko leksyki oryginalnej, gdy składnia zdania jest zgodna z normą języka docelowego. Przekład bardziej dosłowny jest niegramatyczny, natomiast przekład mniej dosłowny jest gramatyczny, ale zdania brzmią dziwnie lub są bezsensowne[80]. Rozróżnienia tego nie wprowadzam systematycznie w swojej książce, bo skupiam się w niej na zagadnieniach leksyki i gramatyki tekstu.

Przekład dosłowny zawiera pewne, niedokładne i właściwie bezwartościowe informacje o tym, jaki jest język oryginału[81]. Jeżeli np. hebr. *'āḇ* w kontekście, w którym leksem ów znaczy 'dziadek', przełożymy na *ojciec* (tylko dlatego, że w innych kontekstach wyraz *'āḇ* znaczy 'ojciec'), to czytelnik, analizując tekst, może dojść, że wyrazu *ojciec* użyto tu w nienormalnym w polszczyźnie znaczeniu 'dziadek', i prawdopodobnie domyśli się, że przyczyną tego niezwykłego użycia leksemu *ojciec* jest to, że w języku oryginału ten sam wyraz w niektórych kontekstach znaczy 'ojciec', a w innych 'dziadek' (przykład omówiony w rozdz. II). Jest to informacja o języku oryginału, a nie o tekście oryginalnym, bo autor oryginału nie miał możliwości użycia innego leksemu, np. znaczącego we wszystkich kontekstach tylko 'dziadka'. Informacje takie należy umieszczać w słownikach języka oryginału, a nie w przekładach. Podobnie, jeśli przełoży się dosłownie idiom występujący wielokrotnie w oryginale, czytelnik prawdopodobnie domyśli się, że dziwaczne wyrażenie to dosłowny przekład jakiegoś idiomu języka oryginału, czyli dowie się, że w języku oryginału występuje idiom, który w dosłownym przekładzie brzmi tak a tak. Nie będzie jednak rozumiał przekładu, nie dowie się, jakie znaczenie ma oryginał. Jak wspomniałem, szczególne upodobanie do dosłowności okazują tłumacze tekstów świętych. Prawdopodobnie wynika to także z przeświadczenia, że święte są nie tylko owe teksty, ale też języki, w których je napisano. Tak więc prawd objawionych należy szukać nie tylko w tekstach, ale też w gramatyce, słownictwie, frazeologii świętych języków[82], a jednym z celów przekładu ma być ukazanie języka oryginału[83]. Język oryginału, jako święty, jest przez niektórych tłumaczy uważany za wyższy, lepszy niż język przekładu i dlatego nie wahają się oni gwałcić reguł języka przekładu po to, by poddać go niektórym regułom języka oryginału[84], w mniemaniu, że w ten sposób przekład zakomunikuje odbiorcom tajemnice kryjące się w systemie języka oryginału. Niestety, dosłowność powoduje, że tych prawd, które można znaleźć w oryginale, często nie można znaleźć w przekładzie dosłownym. „Świętość" języka w pewnym sensie potwierdza kognitywizm, utrzymując, że ze struktury języka można wnioskować o tym, jak jego użytkownicy widzą świat, z czego wniosek, że pożyteczne jest, jeśli przekład daje jakieś wyobrażenie o języku oryginału,

[80] B.Z. Kielar, *Tłumaczenie* 44–46.

[81] Pewną wartość takim informacjom przypisuje R. Lewicki, *Obcość* 136–137. Z jego badań wynika, że część odbiorców ceni sobie takie informacje. Oczywiście, nie da się naukowo wykazać, że odbiorcy ci nie powinni cenić sobie takich informacji, ale można udowodnić, że umieszczanie takich informacji w przekładzie przynosi więcej strat niż korzyści.

[82] J. Dan, *The Ashkenazi* 11–25; E.A. Nida, Ch.R. Taber, *The Theory* 6–7; J. Sobczykowa, *O zrozumiałości* 188–190; G. Aichele, *Two Theories* 97.

[83] G. Aichele, *Two Theories* 100.

[84] E.A. Nida, Ch.R. Taber, *The Theory* 3.

o jego leksyce czy gramatyce. Jednak ukazywać język oryginału powinny słowniki i gramatyki, a nie przekłady.

Dosłowność uważam za błąd, jednak nie można zaprzeczyć, że niekiedy płyną z niej pewne korzyści. Gdyby w średniowieczu i renesansie tłumaczono *Biblię*, kierując się zasadami ekwiwalencji dynamicznej, polszczyzna byłaby uboższa o wiele tzw. biblizmów. Dawne dosłowne przekłady wzbogaciły więc język docelowy, ale kosztem ekwiwalencji funkcjonalnej[85], tj. w czasie, gdy powstały, były złymi przekładami. Celem przekładu nie jest jednak wzbogacenie języka docelowego, lecz reprezentowanie oryginału. O ile mi wiadomo, żeden z polskich przekładów *Biblii* nie powstał po to, by wzbogacić polską frazeologię, lecz po to, by oryginał mogli poznać czytelnicy nieznający języków biblijnych. Z punktu widzenia tego celu, wzbogacenie polskiej frazeologii nie jest żadnym usprawiedliwieniem dosłowności i dawne przekłady dosłowne należy uznać za chybione, mimo tej ich zasługi dla polszczyzny.

Z pojęciem przekładu dosłownego łączone jest pojęcie przekładu filologicznego[86]. Według ks. Warzechy[87] – przekład filologiczny pod względem „wierności" (przez którą ks. Warzecha rozumie dosłowność) jest ogniwem pośrednim między tzw. przekładem interlinearnym a typem przekładu, dla którego brak określenia, reprezentowanym przez BT czy BP. Według ks. Warzechy – przekład filologiczny jest poprawny językowo (w odróżnieniu od przekładu interlinearnego), ale nadal „wierny" (czyli dosłowny) i przez to niekomunikatywny. Przekład filologiczny ma służyć egzegezie czy analizie tekstu. Rozumiem, że ma służyć dyskusji nad problemami egzegetycznymi, a nie prezetnacji wyników egzegezy (do czego się nie nadaje jako niekomunikatywny) i oczywiście nie może być przedmiotem egzegezy w miejsce oryginału. Moim zdaniem, tak rozumianym przekładem filologicznym jest także BT, przekład w wielu miejscach niezrozumiały[88].

M. Skwarnicki i o. P. Galiński tłumaczyli na polski psalmy i kantyki z „tłumaczenia filologiczno-naukowego" na język polski. Ze słowa od tłumaczy można się dowiedzieć, że ów przekład „filologiczno-naukowy" (BT1[89]) nie dość jasno przedstawiał treść oryginału i miał zbyt mało walorów poetyckich. Uważam, że przekład niejasny (gdy oryginał jest jasny), nieadekwatny stylistycznie jest bezużyteczny jako przekład samoistny i publikowanie go jest postępowaniem nienaukowym.

A. Zaborski zaproponował, by przekładem filologicznym (czyli przeznaczonym dla osób o zainteresowaniach filologicznych) nazywać przekład, który jest adekwatny znaczeniowo, stylistycznie (w przypadku tekstów literackich także artystycznie),

---

[85] Por. P. Fast, *O granicach* 29. Na pewne korzyści płynące z dosłowności przekładu, która może doprowadzić do powstania w języku docelowym np. nowego stylu (tzw. polski styl biblijny jest wynikiem głównie dosłowności dawnych przekładów *Biblii*, a estymę, jaką się cieszy, zawdzięcza chyba tylko autorytetowi *Biblii*), zwraca uwagę E. Balcerzan, dodając jednak, że dosłowność częściej ma opłakane skutki (E. Balcerzan, *Literatura* 28–30, 104–105, 125; podobne uwagi w: L. Venuti, *Strategies* 242–243).

[86] Pojęcie to omawia A. Zaborski, *Czy istnieje*.

[87] Wywiad z ks. J. Warzechą, ks. J. Łachem, ks. A. Troniną i ks. B. Zemanem zamieszczony na stronie internetowej www.paulus.pl.

[88] Wbrew opinii ks. J. Chmiela, którego zdaniem przekład BT jest zrozumiały dla współczesnego odbiorcy (J. Chmiel, *Textus* 274).

[89] O tym, że podstawą przekładu kantyków był tekst BT1, informuje o. P. Galiński w swoim słowie od tłumacza. O tym, że podstawą przekładu Ps także był tekst BT1, poinformował mnie ustnie M. Skwarnicki.

i którego cechą wyróżniającą jest to, że w odsyłaczach podaje się warianty znaczeniowe (gdy oryginał jest rozmaicie rozumiany przez różnych tłumaczy) oraz warianty artystyczne, poetyckie, które się opierają na tej samej interpretacji oryginału. Wiadomo przecież, że może być wiele różnych, równie dobrych przekładów tego samego oryginału, i ich wielość nie musi wynikać z tego, że każdy z tłumaczy rozumiał oryginał inaczej. Taki przekład rzeczywiście byłby ciekawy dla filologów, i byłby dobrym przekładem.

III. Cel pracy

W książce tej za cel stawiam sobie pokazanie, że współcześnie liczne fragmenty ST są na język polski przekładane źle, bo dosłownie. Dosłowność powoduje znaczne różnice między sposobem, w jaki oryginał oddziałuje na odbiorców, a sposobem, w jaki czyni to przekład, czyli, tłumacząc dosłownie, nie można osiągnąć w przekładzie ekwiwalencji dynamicznej. Nie poprzestaję na omówieniu istniejących przekładów polskich, podaję też własny przekład fragmentów ST, który jest pomyślany jako ekwiwalentny dynamicznie. Często we własnym przekładzie podaję obszerniejszy fragment oryginału niż w pozostałych przekładach, co wynika z niedosłowności mojego przekładu.

IV. Teksty biblijne omówione w pracy

Zamierzam zająć się tekstami starotestamentowymi napisanymi prozą. Ograniczam się zasadniczo do nich, bo właśnie w przypadku tekstów prozą przekład dosłowny bardzo często jest nieekwiwalentny dynamicznie. Teksty literackie prozą są zazwyczaj bardziej zgodne z normami języka niż poezja, tj. są zwłaszcza pod względem słownictwa i frazeologii bliższe tekstom nieliterackim, a nawet mowie potocznej. Tak jest w przypadku tekstów prozą wchodzących w skład ST. Można to stwierdzić, porównując biblijne teksty prozą pochodzące od różnych autorów: pod względem leksyki i frazeologii różnią się one między sobą nieznacznie, co pozwala mniemać, że nie odbiegały pod tym względem zbytnio od tekstów pozabiblijnych. Również w polskiej literaturze teksty prozą są zazwyczaj bardziej zgodne z normami języka niż poezja[90]. Dlatego przekład tekstów biblijnych napisanych prozą powinien w dużym zakresie cechować się zgodnością z normami języka docelowego, a zatem dosłowność w tym przypadku ma bardziej opłakane skutki niż w przypadku przekładu poezji. Na pewno w przypadku poezji często nie można przekładom dosłownym zarzucać naruszania

[90] Oczywiście, są wyjątki, np. *Generał Barcz* Kadena Bandrowskiego (proza) w znacznie większym zakresie narusza normy języka polskiego (lub inaczej: twórczo rozszerza normy języka, por. niżej) niż np. *Pan Tadeusz* Mickiewicza.

norm języka docelowego, bo i oryginał je narusza[91]. Nie znaczy to, że metaforę poetycką można zawsze tłumaczyć dosłownie. Teksty poetyckie uwzględniam tylko z rzadka, głównie, gdy użyto w nich wyrażeń w pełni konwencjonalnych, spotykanych także w tekstach prozą. Biblijne teksty poetyckie w przekładach dosłownych stają się często bardziej „poetyckie" niż oryginał, tj. w znacznie większym stopniu niż oryginał naruszają normy języka czy też je twórczo rozszerzają.

V. Przekłady omówione w pracy

Zamierzam zająć się przekładami ST ogłoszonymi po wojnie. Ograniczam się zasadniczo do nich, bo właśnie one, a nie dawne przekłady są obecnie czytane przez szeroki krąg odbiorców, więc celowa jest ocena tych przekładów z punktu widzenia czytelnika niemającego fachowego przygotowania, niebędącego ani biblistą, ani teologiem czy filologiem. Przekłady te będą prawdopodobnie jeszcze nie raz wznawiane, więc może poczynione tu uwagi skłonią ich redaktorów do wprowadzenia pewnych zmian. Oczywiście, dawne przekłady też warto byłoby wznawiać (jak to się stało niedawno z *Biblią* Wujka), ale właśnie bez żadnych zmian mających na celu ich uwspółcześnienie czy usunięcie błędów przekładowych (można je co najwyżej wskazać w komentarzu). Wreszcie współczesne przekłady to przekłady na język żywy, co bardzo ułatwia ich ocenę i wydaną ocenę pozwala zweryfikować.

Wszelkie przypadki dosłowności należy surowiej oceniać w przypadku przekładów przeznaczonych dla niespecjalistów, niż w przypadku przekładów przeznaczonych dla osób znających język oryginału czy w inny sposób obznajomionych z oryginałem. Z tego powodu najwięcej uwagi poświęciłem w pracy przekładom adresowanym do szerokiego kręgu odbiorców. Są to: BT, BT1, BT2, BT5, BR, NP. Przekład BT5 cytuję tylko wtedy, gdy pod interesującym mnie względem różni się od BT. Przekładów BT, BR, NP dokonano z oryginału, natomiast przekładu NŚ – z języka angielskiego (podstawą był przekład NWT). Z tego powodu przekład NŚ uwzględniłem tylko w części omawianych przykładów, mimo że on również jest przeznaczony dla osób niemających przygotowania biblistycznego. Przekład pośredni nastręcza pewien problem teoretyczny: NWT jest przekładem dosłownym, zatem narusza normy języka angielskiego. Wobec czego przekład przekładu NWT na język polski (tj. NŚ), jeśli ma być funkcjonalnie ekwiwalentny wobec oryginału (czyli wobec NWT), to też powinien naruszać normy języka polskiego. Celem przekładu NŚ nie jest jednak reprezentowanie NWT, lecz reprezentowanie TH, zatem przekład NŚ można oceniać według tych samych kryteriów, co przekłady z oryginału.

Uwzględnienie przeze mnie przekładu NŚ skrytykowali Recenzenci rozprawy doktorskiej, ks. prof. R. Rubinkiewicz i prof. M. Brzezina. Postanowiłem mimo wszystko uwzględnić ten przekład w części omówionych przypadków z powodu tu

[91] M. Snell-Hornby uważa, że sformułowanie, iż tekst poetycki narusza normy języka, nie jest szczęśliwe i lepiej mówić, że tekst poetycki twórczo wykorzystuje wszystkie możliwości języka, twórczo rozszerza normy języka (M. Snell-Hornby, *Translation* 51, 70, 121).

podanego. Inaczej ma się sprawa z publikowanymi przekładami LXX na współczesne języki europejskie: ich celem jest reprezentowanie LXX, zatem w ich przypadku niezgodność z normami języka docelowego nie jest wadą.

Przekładami pośrednimi są także: przekład ks. J. Wujka, przekłady Psalmów o. S. Wójcika (z łaciny) oraz M. Skwarnickiego (z polskiego). Przekłady te uwzględniłem, bo okazują się one niekiedy lepsze (zwłaszcza przekłady Wujka i Wójcika), niż przekłady z oryginału.

Równie szeroko, co BT, BR, NP potraktowałem przekład BP, bo on również nie zakłada u czytelnika znajomości oryginału, choć nie jest przeznaczony do popularnego użytku. Podobny charakter co BP mają też przekłady fragmentów *Biblii* publikowane przez ks. A. Klawka. One również zostały uwzględnione. Przekład Sandauera także został w pełni uwzględniony, bo również on jest przeznaczony dla czytelników bez biblistycznego przygotowania, choć jego krąg odbiorców jest pod innym względem nie tak szeroki: przekład ten jest adresowany do osób zainteresowanych literaturą i z powodu tych zainteresowań czytających *Biblię*. W tego rodzaju przekładach dosłowność nie jest rzadka, chyba dlatego, że miłośnicy literatury miewają upodobanie do udziwnień językowych. Pod tym względem przekład Sandauera przypomina przekłady Altera czy Miłosza (choć Miłosz niewątpliwie w mniejszym zakresie niż Sandauer wprowadził owe udziwnienia). Przekłady zawarte w *Piśmie Świętym Starego Testamentu* wydawanym pod redakcją ks. S. Łacha, a później ks. L. Stachowiaka, potraktowałem wybiórczo (uwzględniłem księgi Rdz, Wj, Iz, Ps, Hi, Koh, Est), bo są one przeznaczone dla teologów i biblistów, i są opatrzone obszernymi komentarzami, w których można wyjaśnić, co znaczy tekst, jeśli przekład z przyczyny dosłowności jest niejasny. Również wybiórczo potraktowałem przekłady publikowane w *Biblii lubelskiej* (red. ks. L. Stachowiak, ks. J. Kudasiewicz, ks. A. Tronina, ks. A. Paciorek), z tego samego powodu. Uwzględniłem tomy zawierające księgi Jr, Ez, Iz, Ezd, Ne, Dn. Przekłady TPL i A. Kuśmirek nie zostały uwzględnione wszędzie, ponieważ zakładają one u czytelnika jakąś znajomość języka oryginału. Z rzadka cytuję i omawiam dawniejsze przekłady, głównie gdy znaleźć w nich można przykłady szczególnie rażącej dosłowności, a także gdy okazują się one lepsze, bo mniej dosłowne niż przekłady współczesne, jak to często jest w przypadku Wujka. Są to BG, przekłady Wujka i Budnego, BZ, Pięcioksiąg w przekładach Cylkowa i Miesesa, Rdz w przekładzie Spitzera, Kpł, Pwt, Jr, Lm w przekładzie Kruszyńskiego, Ps w przekładzie Kochanowskiego. Biorę także pod uwagę niektóre współczesne przekłady *Biblii* na inne języki europejskie, w dwóch celach: po pierwsze, niektóre z tych przekładów zostały dokonane zgodnie z zasadami ekwiwalencji dynamicznej podanymi przez E. Nidę. Są to GNB, GN, FC. Przyjąwszy, że ekwiwalencja dynamiczna winna być celem tłumacza, uważałem za celowe porównanie polskich przekładów z przekładami dynamicznymi, co nie zawsze prowadziło do stwierdzenia, że przekłady dynamiczne są lepsze. Po drugie, aby tłumaczyć i aby oceniać istniejące tłumaczenia, należy m.in. dokonać analizy i interpretacji oryginału, ustalić jego formę, znaczenie i funkcję, które nie zawsze są oczywiste, zatem koniecznie trzeba porównywać własną interpretację oryginału z dokonanymi przez innych. W tym celu zaglądałem do tłumaczeń *Biblii* na inne języki i do komentarzy oraz słowników biblijnych.

Cieszący się dobrą opinią przekład BJ okazał się mało przydatny w mojej pracy (w przeciwieństwie do FC), właśnie z powodu dosłowności, na jaką często pozwalają sobie jego autorzy. Można przypuszczać, że dobra opinia, jaka panuje o tym przekładzie, mogła spowodować, że polscy tłumacze wzorowali się na przyjętych w nim metodach tłumaczenia, i dlatego tłumaczyli dosłownie. Często cytuję przekład św. Hieronima (zwłaszcza w rozdz. IV), bo okazuje się on niejednokrotnie bardzo niedosłowny w porównaniu z XX-wiecznymi przekładami polskimi oraz w porównaniu z innymi przekładami starożytnymi, tj. z LXX, z przekładem syryjskim zwanym Peszitta, z przekładami aramejskimi Onkelosa i Jonatana. Podejrzewam, że niechęć św. Hieronima do pewnego rodzaju dosłowności brała się z jego klasycznego (literackiego) wykształcenia, którego chyba brak było autorom LXX.

Na podstawie kryterium przynależności wyznaniowej tłumaczy i adresatów ich przekładów można by wyróżnić tłumaczenia katolickie (przez katolików dla katolików), tłumaczenia w założeniu bezwyznaniowe, choć faktycznie protestanckie (przez protestantów dla protestantów) – mam tu na myśli przekład NP, tłumaczenia żydowskie (TPL), tłumaczenie świadków Jehowy. Odnosząc ten podział do interesującego mnie w pracy zagadnienia dosłowności przekładu, mogę stwierdzić – na podstawie zanalizowanych przeze mnie fragmentów, że różnice między przekładami katolickimi a protestanckimi nie dotyczą stopnia dosłowności, tzn. np. przekład NP jest pod względem dosłowności porównywalny z BT. Przekład NŚ natomiast jest przeważnie bardzo dosłowny w porównaniu z resztą polskich przekładów, co można powiązać z przynależnością wyznaniową tłumaczy, których doktryna religijna opiera się w pewnej części na dosłownej interpretacji tekstu biblijnego (np. Rdz 9, 6). Przekład żydowski (TPL) w zaledwie kilku miejscach okazał się dosłowny z powodów, które można wiązać z przynależnością wyznaniową tłumaczy. Autorzy TPL, interpretując i objaśniając tekst biblijny, brali pod uwagę komentarz Szlomo Jichaqiego, co niekiedy mogło ich skłaniać do tłumaczenia dosłownego, np. w Rdz 25, 7 Ewa Gordon tak tłumaczy: *To są lata życia Awrahama, które przeżył: sto lat i siedemdziesiąt lat i pięć lat.* Jest to przekład dosłowny z powodu zachowania oryginalnego powtórzenia rzeczownika *šånå* 'rok'. Przekład ekwiwalentny brzmiałby: *Abraham dożył wieku 175 lat.* Według Szlomo Jichaqiego, powtórzenie rzeczownika *šånå* oznacza, że życie Abrahama składało się z trzech epok, które miały pewną cechę wspólną: Abraham jako stulatek i jako siedemdziesięciolatek był bezgrzeszny jak pięciolatek. Autorzy TPL zreferowali objaśnienie Rasziego w przypisie, zatem gdyby w przekładzie usunęli nienaturalne w języku polskim powtórzenie, przekład byłby niespójny z przypisem. Fragmenty, w których przekład TPL okazuje się dosłowny z powodów, które można nazwać wyznaniowymi, są jednak nieliczne i przekład ten jest pod względem dosłowności porównywalny z np. katolickim przekładem BP. W żadnym razie nie można odnieść do przekładu TPL tego, co pisał M. Altbauer o dawniejszych przekładach żydowskich, które cechowały się znacznie większym stopniem dosłowności, niż przekłady chrześcijańskie[92].

Biblię czyta się i tłumaczy głównie z dwóch powodów: po pierwsze dlatego, że jest dla wielu ludzi słowem Bożym, a po drugie – stanowi zabytek literatury starożytnej.

[92] M. Altbauer, *O kryteriach* 66–67.

Można więc wyróżnić przekłady dokonywane dla potrzeb różnych społeczności religijnych (tłumaczenia katolickie, protestanckie, żydowskie, świadków Jehowy) oraz przekłady dokonywane dla potrzeb czytelników interesujących się *Biblią* ze względu na jej wartość literacką. Do tej ostatniej grupy należy bez wątpienia przekład Sandauera. Natomiast przekłady Miłosza czy Brandstaettera, mimo że dononane przez literatów, mają zaspokoić głównie potrzeby wspólnot religijnych. Czy funkcja, którą ma pełnić przekład, głównie religijna bądź literacka, wpływa na stopień jego dosłowności? Można zauważyć, że Sandauer odchodzi od tzw. „dosłowności semantycznej"[93], tłumacząc fragmenty mające funkcję poetycką lub metajęzykową. Np. Rdz 29, 34 w przekładzie Sandauera brzmi: *I zaszła raz jeszcze, powiła syna i rzecze: Tym razem przestanie mnie mąż poczytywać za żonę lewą, bom mu trzech synów powiła, dlatego nazwała go Lewi.* Ten sam fragment w przekładzie NP brzmi: *Potem poczęła znowu i urodziła syna, i rzekła: Teraz wreszcie mąż mój przywiąże się do mnie, bo urodziłam mu trzech synów. Dlatego nazwała go Lewi.* Przekład Sandauera jest tu semantycznie spójny w przeciwieństwie do przekładu NP, choć daleko mu do doskonałości, bo „żona lewa" to chyba 'kochanka, kobieta, z którą się żyje bez ślubu' (por. SJPDor IV, 108, s.v. lewy), a tymczasem Lea była legalną żoną Jakuba. Choć dzisiejszy czytelnik może rozumieć przekład Sandauera w tym sensie, że Jakub rzeczywiście uważał Leę za żonę nieślubną, bo przecież w świetle dzisiejszych przepisów ślub Jakuba i Lei byłby nieważny (Jakub został ożeniony z Leą podstępem, był przekonany, że bierze ślub z Rachelą). Sandauer w celu zachowania podobieństwa brzmieniowego dwóch leksemów (hebr. *jillâwe* 'przywiąże się' i hebr. *lewi* 'nazwa własna') przetłumaczył jako *przestanie mnie mąż poczytywać za żonę lewą* fragment *jillâwe 'iši 'élaj*, który znaczy 'przywiąże się do mnie mój mąż'. Wszyscy inni tłumacze oddali w przekładzie znaczenie hebr. *jillâwe 'iši 'élaj*, co spowodowało, że ich przekłady są niespójne, chyba że w przypisie wyjaśniono, że 'przyłączy się' to po hebrajsku *jillâwe*. Uważam, że żaden z tłumaczy poza Sandauerem nie odważył się na zmianę znaczenia tekstu w celu zachowania jego spójności właśnie z tego powodu, że Sandauer traktował *Biblię* jako tekst literacki, zaś pozostali tłumacze traktowali *Biblię* jako słowo Boże.

Niemal każdy omawiany fragment *Biblii* podaję również we własnym tłumaczeniu, co nie zawsze oznacza, że wszystkie dotychczasowe przekłady uważam za złe. Jak wiadomo, może istnieć wiele równie dobrych przekładów tego samego tekstu. Dlatego niekiedy podaję po kilka własnych propozycji przekładu tego samego fragmentu. Przekład swój adresuję do osób zainteresowanych literaturą, znających literaturę polską, oswojonych z polszczyzną książkową i z polszczyzną trochę archaiczną. Wykorzystuję w przekładzie archaizmy. Czynię tak z następujących powodów: po pierwsze, w oryginale występują archaizmy, po drugie, czytelnik ma świadomość, że oryginał powstał w bardzo odległej przeszłości, więc oczekuje, że przekład będzie oddziaływał nań jak zwykle oddziałują teksty dawne[94]. Po trzecie, chciałbym pokazać, że o wiele bezpieczniej i skuteczniej można przekładowi nadać „dostojny charakter" (określenie ze wstępu do NP) poprzez archaizmy niż przez dosłowność.

[93] J. Brzozowski, *Metaprzekład* 132.
[94] Por. A. Zaborski, *Nowe tłumaczenia* 308–309.

Wyłącznie jako objaśnienie metajęzykowe podaję przekład dosłowny omawianych tekstów hebrajskich. Przekład taki nie jest pomyślany jako ekwiwalentny funkcjonalnie: nie jest jego celem pełnić tę samą funkcję, co oryginał, lecz tylko być pomocą w dyskusji nad oryginałem. Ma także informować, jak rozumiem oryginał na poziomie gramatyczno-leksykalnym[95]. Przekład będący objaśnieniem metajęzykowym zaznaczam tak: 'x', natomiast własny przekład, który uważam za ekwiwalentny funkcjonalnie, poprzedzam inicjałami (MP).

VI. Stan badań

Świadomie rezygnuję z przedstawienia historii przekładu biblijnego, bo poza wymienionymi już faktami z historii przekładu biblijnego inne nie mają wpływu na odbiór współczesnych polskich przekładów *Biblii*. Nie zamierzam również omawiać tu szczegółowo polskiego piśmiennictwa na temat przekładów biblijnych, omówię tylko te wypowiedzi uczonych, które dotyczą zagadnienia dosłowności współczesnych przekładów *Biblii*.

Współczesne polskie przekłady Biblii krytykowano i chwalono, zarówno za dosłowność, jak i niedosłowność. Przeciw dosłowności w przekładzie opowiedział się ks. E. Dąbrowski[96], jednak w swoim ogólnikowym omówieniu BT1 właściwie nie krytykuje tego przekładu za dosłowność, jedynie uwaga do Iz 15, 9 (BT1: *kładę na Dimon dodatkowe klęski*, w BT2 za radą ks. Dąbrowskiego: *zsyłam na Dimon dodatkowe klęski*) dotyczy dosłowności (hebr. *š-j-t* qal można w wielu kontekstach tłumaczyć przez *kłaść*, np. Rdz 48, 14), ale jest umieszczona w paragrafie dotyczącym poprawności językowej przekładu, a nie dosłowności. Autor ten mylnie nazywa archaizmem to, co jest dosłownością (przekład Ps 41, 10; J 13, 18), a nawet występuje w obronie przekładu, który uważam za dosłowny (hebr. *jâḏa`* 'współżyć seksualnie' tłumaczone jako *poznać*)[97].

Ks. A. Wantuła także zajął dwuznaczne stanowisko wobec dosłowności. Pochwalił BT1 za np. oddawanie jednego długiego zdania oryginału przez kilka krótszych zdań polskich, skrytykował za dosłowny przekład *cihéq* jako *uśmiechać się* (Rdz 26, 8)[98], jednak większa część jego uwag o BT1 to krytyka niedosłownego, idiomatycznego przekładu. Zwłaszcza krytycznie ocenił on przekład Rdz w BT1, który ja uznałem za dobry właśnie dzięki niedosłowności, uznanej przez ks. Wantułę za niewierność. O tym, że ks. Wantuła był zwolennikiem dosłowności, świadczy też przekład NP, który powstał przy jego współudziale, jak informuje słowo od wydawnictwa w NP. Przekład NP bardzo często okazuje się dosłowny, w przeciwieństwie do BT. Na szczęście autorzy późniejszych wydań BT nie wzięli pod uwagę krytyki ks. Wantuły (jedynie w przypadku Rdz 26, 8 powinni byli to zrobić).

[95] Por. M. Snell-Hornby, *Translation* 44.
[96] E. Dąbrowski, *Nowy* 15–18, 25–26.
[97] E. Dąbrowski, *Nowy* 50–51.
[98] A. Wantuła, *Uwagi* 128, 139.

Ks. J. Frankowski okazał się bardziej zdecydowanym przeciwnikiem dosłowności. Dostrzegł zaletę BT polegającą na odejściu od przekładu dosłownego, a przez to niejasnego, znajdującego się u Wujka, postulował usunięcie niejasnych hebraizmów, które jeszcze w BT pozostały[99]. Wystąpił jednak w obronie hebraizmów zrozumiałych dla polskiego czytelnika, które usunięto w BT1, co zdaniem ks. Frankowskiego grozi oderwaniem się od sposobu myślenia i mówienia Izraelitów i zagubieniem swoistego kolorytu świata, w którym powstał oryginał[100]. Z całą pewnością należy w przekładach *Biblii* oderwać się od sposobu mówienia Izraelitów, a ów swoisty koloryt świata, w którym powstał oryginał, dosłowny przekład zafałszowuje.

Ks. S. Mędala deklaruje się jako przeciwnik dosłowności, stwierdzając za Tytlerem, że dobry przekład czyta się tak, jakby to nie był przekład, lecz utwór oryginalnie napisany w języku docelowym[101]. Ale jedyny przejaw dosłowności w BT1, który autor ten krytykuje, to nadmiar zaimków dzierżawczych[102]. W szczegółowych uwagach o BT1 ks. Mędala okazuje się jednak zwolennikiem dosłowności: krytykuje BT1 za to, że w tłumaczeniu niektórych leksemów nie wzięto pod uwagę ich etymologicznego znaczenia, chwali Ps 119 BT1 za to, że ten sam leksem oryginału tłumaczono w nim zawsze tak samo, uznaje za wadę tłumaczenia, jeśli dwa różne leksemy oryginału mają w nim jeden odpowiednik przekładowy, czyli opowiada się za tym, co Nida skrytykował jako dosłowność[103]. Wreszcie ks. Mędala uważa, że hebr. *jāḏa`* 'współżyć seksualnie' należy tłumaczyć przez *znać*[104], co jest dosłownością i eufemizmem w języku polskim niekonwencjonalnym, zatem dla wielu czytelników mylącym i niejasnym.

J. Schnayder pisząc o nowościach, jakie przyniosła BT1 w porównaniu z Wujkiem, nie odróżnia modernizacji języka od odejścia od dosłowności i w jednym akapicie wymienia np. zmianę *popadać się* na *pękać*, co jest modernizacją oraz zmianę *stało się Słowo Boże* na *skierowane zostało Słowo Boże*, czy *żadne ciało nie byłoby zachowane* na *nikt by nie ocalał*, a to nie jest modernizacja, lecz usunięcie dosłowności.

Dosłownością współczesnych przekładów *Biblii* na język polski zajmuje się B. Matuszczyk, która skrytykowała dosłowny, a przez to niejasny i dziwaczny przekład formuły przysięgi w BT i metafory poetyckiej z Jr 48, 11; So 1, 12, a skłonność do dosłowności u autorów BT wyjaśniła uleganiem tradycji przekładu Wujka[105]. Autorka ta stwierdziła, że przekład BP w bardzo wielu miejscach jest lepszy, bo mniej dosłowny niż BT, a na jeszcze większą skalę i często z dobrym skutkiem odchodzi od dosłowności ks. bp Romaniuk. Osobliwe jest tylko to, że autorka zdaje się utożsamiać wierność z krytykowaną przez siebie dosłownością, z czego przecież wynika, że przekład nie powinien być wierny, że wierność stoi w opozycji do zrozumiałości, jak to

[99] J. Frankowski, *Uwagi* 82; J. Frankowski, *Tło* 80–81. Ks. Frankowski, krytykując dosłowny jego zdaniem przekład *bat* jako *córka* (Ez 16, 46–58 BT1), nie bierze jednak pod uwagę, że jest to tekst poetycki, w którym różne miejscowości zostały upersonifikowane, i bardzo wyraźne jest nawiązanie do znaczenia *bot* 'córka'. Przekład *Samaria i jej okoliczne miejscowości* stylistycznie nie byłby adekwatny. Por. na ten temat rozdz. II.

[100] J. Frankowski, *Tło* 81.

[101] S. Mędala, *Biblia* 92–93.

[102] S. Mędala, *Biblia* 94.

[103] E.A. Nida, *Toward* 165; E.A. Nida, Ch.R. Taber, *The Theory* 15–22.

[104] S. Mędala, *Biblia* 92.

[105] B. Matuszczyk, *Niech mi Jahwe*.

sugeruje już sam tytuł artykułu[106]. *Wierność* nie jest powszechnie przyjętym terminem naukowym, „translatologicznym", więc znaczenie tego wyrazu nie jest precyzyjne, uważam jednak, że ponieważ w języku potocznym *wierność* jest wartościowana bardzo dodatnio, jeśli już mówi się o niej w pracach o przekładzie, powinno zachować się to wartościowanie i przeciwstawiać *wierność* (= adekwatność) *dosłowności*, a nie utożsamiać je ze sobą[107]. Choć spory o terminy (w przeciwieństwie do sporów o definicje) nie mają większego sensu.

Również ks. J. Warzecha chwali BR za usunięcie rozlicznych dosłowności obecnych we wcześniejszych przekładach, choć nie zawsze z jego uwagami można się zgodzić[108]. Dochodzi do wniosku, że przekład BR bliski jest GN[109], czyli okazuje się znacznie bardziej dynamicznie ekwiwalentny niż wcześniejsze polskie przekłady. Autor ten słusznie zwrócił też uwagę na potrzebę istnienia w obiegu różnego rodzaju przekładów *Biblii*, tj. np. w przekładzie „filologicznym" przeznaczonym do badań naukowych można tolerować dosłowności, które nie powinny pojawiać się w przekładach adresowanych do szerokiego kręgu czytelników. Również ten autor utożsamia wierność z dosłownością, np. dosłowny, a przez to niejasny przekład idiomu nazywa wiernym. Zatem przekład niedosłowny, oddający znaczenie oryginału, wypadałoby nazwać niewiernym i głosić, że przekład ma być niewierny. Ks. Warzecha widzi w stosunku do dosłowności źródło dylematów tłumacza: z jednej strony dobry jest przekład zrozumiały, niedosłowny, z drugiej – przez taki przekład gubi się tzw. „koloryt językowy", który w pewnym stopniu powinien być zachowany w przekładzie[110]. Zdumiewa ks. Warzecha, gdy stwierdza, że „w wyjątkowo trudnych przypadkach" można oddać jedno słowo hebrajskie czy greckie przez dwa słowa polskie, które razem wyrażałyby znaczenie jednego słowa oryginału. Zatem zdaniem ks. Warzechy tylko w wyjątkowo trudnych przypadkach tłumacz może zrezygnować z dosłowności, która polega na zachowaniu w przekładzie liczby wyrazów oryginału[111].

Ponieważ w pracy tej przyjmuję, że ekwiwalencja dynamiczna powinna być celem tłumacza, wspomnę też o artykule J. Zieniukowej, w którym autorka omawia dynamiczny przekład *Nowego Testamentu* na język polski[112]. Autorka nie ocenia adekwatności tego przekładu z punktu widzenia ekwiwalencji dynamicznej, bo nie porównuje sposobu, w jaki oryginał oddziałuje na odbiorcę, ze sposobem, w jaki czyni to przekład. Część jej uwag dotyczy jednak dosłowności: przekład gr. *peristera* (Mk 1, 10) jako *gołębica* (np. w BT) jest dosłowny w porównaniu z niedosłownym, adekwatnym

[106] B. Matuszczyk, *Wierność*.

[107] Jak już wspomniałem, wierność przekładu bardzo słusznie utożsamia z ekwiwalencją dynamiczną U. Dąmbska-Prokop, *Wierność* 288. Również w TTT 71, s.v. *ekwiwalencja*; 355, s.v. *tłumaczenie idealne*; 390 s.v. *wiernaść* przekładu zachowano dodatnie wartościowanie terminu *wierność*, z czego wynika, że wierność jest przeciwieństwem dosłowności.

[108] M. Piela, *Uwagi*.

[109] J. Warzecha, *Przekład*.

[110] Oczywiście, autor nie zadaje sobie nawet pytania, dlaczego ów „koloryt językowy" ma być częściowo zachowany w przekładzie. Uważam, że nie ma żadnych racji, żeby w przekładzie popularnym zachowywać „koloryt językowy", bo przekład ma reprezentować tekst oryginalny, a nie język oryginału.

[111] J. Warzecha, *Niektóre dylematy*.

[112] J. Zieniukowa, *Rozważania*.

przekładem *gołąb* (WJP)[113]. Przekład gr. *proselthontes* (Mt 8, 25) jako *Rzucili się* (WJP) jest lepszy, bo niedosłowny w porównaniu z dosłownym przekładem BT (*przystąpili*).

Również niektórzy tłumacze *Biblii* wypowiadali się na temat dosłowności[114]. Dość obszernie wypowiedzieli się na jej temat autorzy BP w zamieszczonych w I tomie *Uwagach tłumaczy Starego Testamentu*. Tłumacze informują tam, że zachowali w przekładzie niektóre semityzmy, za kryterium przyjmując piękno i zrozumiałość dla polskiego czytelnika . Semityzmy zrozumiałe i piękne zachowano, bo „całkowite rezygnowanie z nich pozbawia [...] tekst specyfiki starożytnego języka oryginału"[115]. Autorzy nie wyjaśniają jednak, dlaczego ową specyfikę należy zachować.

A. Sandauer we wstępie do swego przekładu stwierdza, że „dziś jeszcze obowiązuje [tłumaczy *Biblii*] – przynajmniej w teorii – postulat dosłowności"[116]. Otóż wydaje się, że ten postulat właśnie w teorii już nie obowiązuje (ani nie obowiązywał, gdy Sandauer to pisał), ale w praktyce jest często przestrzegany. Sam tłumacz „na nieznaczne odstępstwa od dosłowności pozwalał sobie tylko tam, gdzie były one dla istoty sprawy obojętne"[117].

Ks. bp K. Romaniuk stwierdza tylko, że zrezygnował „ze zbyt daleko idącej dosłowności przekładu na rzecz jego zrozumiałości".

Jak wyjaśnia ks. A. Klawek we wstępie do swego przekładu Ps[118] – stara się jako tłumacz nie o dosłowność, raczej zabiega o zrozumiałość i wierne oddanie myśli oryginału. Zaznacza zarazem, że taki „wolny" przekład byłby nie do przyjęcia w *Biblii*, którą władze kościelne mogłyby uznać za oficjalną. Taka *Biblia* powinna być „raczej przekładem filologicznym aniżeli literackim". Można z tego wysnuć wniosek, że oficjalne tłumaczenie kościelne może być niezrozumiałe lub nieadekwatne znaczeniowo.

Jak widać, częściej deklaruje się negatywny stosunek do dosłowności jako takiej, niż krytykuje istniejące przekłady za popełnione przez tłumaczy dosłowności. Może to jest jedna z przyczyn, dla których *Biblię* na język polski nadal tłumaczy się dosłownie.

[113] Por. o tym bardzo ciekawy artykuł Z. Kempfa, *Gołębica czy gołąb?*

[114] Wypowiedzi polskich tłumaczy *Biblii* o przyjętych przez nich zasadach przekładu omawiają: A. Zaborski, *Nowe tłumaczenia*; M. Wolniewicz, *Teoria*.

[115] BP I, XVII.

[116] Sandauer 21.

[117] Sandauer 21.

[118] Klawek, *Psałterz* 24–28.

Rozdział II

DOSŁOWNY PRZEKŁAD LEKSEMÓW

I. Wprowadzenie

Przyczynami, dla których dosłowny przekład leksemu okazuje się zły, jest polisemiczność leksemów oraz rozbieżność między znaczeniem etymologicznym a realnym. W przypadku polisemiczności leksemu – do złego przekładu prowadzi konkordancja leksykalna, czyli tłumaczenie danego leksemu języka oryginału zawsze na ten sam leksem języka przekładu. Polega to na tym, że spośród kilku znaczeń leksemu oryginalnego tłumacz wybiera jedno, które wydaje mu się „podstawowe" (najczęściej to znaczenie, które w słownikach podaje się na pierwszym miejscu) i dobiera leksem języka docelowego, który ma właśnie to znaczenie, ale nie ma pozostałych znaczeń leksemu oryginalnego. W rezultacie tłumaczenie takie okazuje się dobre (niedosłowne) tylko tam, gdzie leksem języka oryginału występuje w znaczeniu uznanym przez tłumacza za podstawowe. Tego rodzaju dosłowność jest znacznie częstsza niż tłumaczenie etymologizujące, czyli przekład leksemu oryginału na taki leksem języka docelowego, który ma to samo znaczenie etymologiczne, co leksem użyty w oryginale, ale inne znaczenie realne. Przykładem tłumaczenia etymologizującego może być przekład *ḥårāḇå* 'ląd' jako *susza*, *bāmå* 'sanktuarium na wzniesieniu' jako *wyżyna*. Tłumaczenie etymologizujące może też polegać na tym, że realne znaczenie leksemu użytego w oryginale jest zarazem etymologicznym znaczeniem leksemu użytego w przekładzie, np. przekład *remes* jako *płaz* jest dosłowny, bo hebr. *remes* to gady, owady pełzające po ziemi, małe ssaki, czyli stworzenia, które z przyczyny swoich rozmiarów i krótkości nóg (czy też ich braku) wydają się pełzać po ziemi. 'Stworzenie pełzające' to etymologiczne znaczenie wyrazu *płaz*, jednak realne znaczenie tego wyrazu jest inne, bo np. węże pełzają, ale nie są płazami.

II. Leksemy oznaczające części ciała

Rzeczownik *båsår* można tłumaczyć jako *ciało* np. w Koh 12, 12 (*jgi`aṯ båsår*, BT *utrudza ciało*), jednak w *Biblii* rzeczownik ten często znaczy 'człowiek'[1] lub 'ludzie i zwierzęta' (Jenni, Westermann I, 284, s.v. *båsår*):

Rdz 6, 13: båsår; **BP**: ciała; **BR**: istoty żywe; **BT**: ludzi; **Sandauer**: stworzeniu; **MP**: postanowiłem wygładzić z ziemi wszelkie stworzenie

Rdz 7, 15: habbåsår; **BP**: istot cielesnych; **BR**: istot żywych; **BT**: istoty; **Łach**: bytu; **NP**: ciała; **MP**: po parze z wszelkich gatunków żywych stworzeń

Rdz 9, 17: båsår; **BR**: istotą żywą, obdarzoną ciałem; **Sandauer**: ciałem; **TPL**: stworzeniem; **MP**: z wszelkim stworzeniem

Iz 66, 24: båsår; **BP**: stworzeniu; **BT**: istoty żyjącej; **NP**: ciała; **MP**: dla wszelkiej ludzkiej istoty

Ps 56, 5: b̲åsår; **Borowski**: cielesny; **BP**: człowiek śmiertelny; **BR**: człowiek; **Brandstaetter**: istota śmiertelna; **Miłosz**: śmiertelny; **Wójcik, MP**: człek marny

Ps 136, 25: båsår; **Borowski**: ciało; **Wójcik**: wszystkiemu, co żyje; **MP**: wszelkiemu żywemu stworzeniu

Ps 145, 21: båsår; **BP**: żyjący; **BR**: wszystko, co żyje; **BT**: ciało; **Wójcik**: stworzenie; **MP**: wszelkie żywe stworzenie

Przekład *ciało* uważam za dosłowny, bo rzeczownika tego nie używa się w języku polskim synonimicznie z *człowiek, istota żywa, stworzenie*[2]. Również dosłowny jest przekład Ps 56, 5 Borowskiego, gdzie użyto zsubstantywizowanego przymiotnika *cielesny* (lepszy jest przekład Miłosza *śmiertelny*). Przekład *istota żywa* (Rdz 6, 13; 7, 15; 9, 17 BR) nie jest dosłowny, ale jako nieco naukowy stylistycznie ustępuje przekładom *stworzenie* czy *wszystko, co żyje*. Przekład *byt* (Rdz 7, 15 Łach) jest zbyt ogólny, *byt* to wszystko, co istnieje, choć dalszy ciąg (*'ašer bo ruaḥ ḥajjim*, Łach: *który ma dech życia w sobie*) uściśla, że chodzi o żywe stworzenia. Przekład Rdz 7, 15 BP; 9, 17 BR zdaje się przeciwstawiać istoty cielesne istotom duchowym, co nie ma miejsca w oryginale.

W poniższym fragmencie *båsår* znaczy 'krewny, członek rodziny':

Rdz 37, 27: 'åḥinu b̲sårénu hu; **BP**: to rodzony nasz brat; **BR**: to jednak nasz brat, nasza wspólna krew; **BT**: jest on naszym bratem [przypis:] Dosł.:naszym ciałem; **Łach**: jest naszym bratem i naszym ciałem; **NP**: jest on bratem naszym i z ciała naszego; **TPL**: jest naszym bratem, naszym ciałem; **MP**: to nasz brat, nasza krew

Dosłowne są przekłady NP, Łacha, TPL, bo wyraz *ciało* nie jest używany w języku polskim w znaczeniu 'krewny'. Bardzo dobry byłby przekład BR, gdyby go przeformułować na *mamy z nim wspólną krew* lub *to nasz brat, nasza krew*.

Eufemizm *båsår* 'narządy seksualne' jest w języku hebrajskim konwencjonalną metonimią, w której nazwa całości przybiera znaczenie części (BDB 142, s.v. *båsår*; ThWAT I, k. 852, s.v. *båsår*). O jej konwencjonalności świadczy jej częste występo-

[1] To samo arab. *bašar*, por. Баранов 87.

[2] O nienaturalności użycia leksemu *ciało* w tym znaczeniu świadczy cytat z katechizmu Karnkowskiego u Lindego I, 288, s.v. *ciało*.

wanie w tekstach prozą, np. Rdz 17, 13[3]; Kpł 15, 2.3[4]; Kpł 15, 19[5]; Ez 44, 7.9)[6]. W języku polskim metonimia ta jest niekonwencjonalna[7], zatem jej zachowanie w przekładzie powoduje, że jest on stylistycznie nieadekwatny (przekład jest bardziej artystyczny niż oryginał) i co ważniejsze, większość czytelników przypisze mu inne (szersze) znaczenie, niż ma oryginał, nie zauważając metonimii:

Ez 16, 26: gidlé båsår; **BP**: lubieżnymi; **BR**: mężom o potężnych ciałach; **BT**: o ciałach potężnych; **Eichrodt, *Ezekiel***: lustful [komentarz:] Literally 'with the large member'; the exceptional lewdness of the Egyptians is thus intended to be expressed; **Greenberg**: big-membered [komentarz:] basar „flesh" is euphemism for penis in Gen 17:13; Lev 15:2 ff; **Homerski**: o wielkim ciele; **NP**: o krzepkich ciałach; **Zimmerli, *Ezekiel***: with the large genitals; **MP**: o dużych członkach (lub: bo mieli duże członki)[8]

Ez 23, 20: 'ašer bsar hamorim bsårâm; **BP**: których ciało jest jak ciało osłów; **BR**: którzy wielkością swych członków [...] byli podobni do osłów; **BT**: którzy w sile swych członków [...] byli podobni do osłów; **Eichrodt, *Ezekiel***: whose members were like those of asses; **Greenberg**: whose members were like those of asses [komentarz:] Lit. „flesh" – a euphemism, as in 16:26; **NP**: których członki były jak członki osłów; **Zimmerli**: whose flesh is like the flesh of the donkey[9]; **MP**: którzy wielkością swych członków dorównywali osłom (lub: bo wielkością swych członków dorównywali osłom)

W Ez 16, 26 oryginał mówi o dużym penisie[10]. We fragmencie tym niewierność Jerozolimy wobec Boga jest przedstawiona metaforycznie jako zdrada małżeńska, z wyraźnymi nawiązaniami do współżycia seksualnego (w. 25: *wattfassqi 'et raglajik lkål `ober* 'rozkładałaś nogi dla każdego, kto przechodził'). Do przyjęcia jest wyjaśnienie Radaqa, że ponieważ kobiety lubią seks z mężczyznami o dużych członkach, prorok, podkreślając wielkość penisa, wyraził, jak bardzo mieszkańcy Jerozolimy pragnęli naśladować grzechy Egipcjan[11]. We wszystkich polskich przekładach Ez 16, 26 (z wyjątkiem BP) zachowano oryginalną metonimię. Metonimicznego charakteru tego wyrażenia nie zauważy jednak nikt poza biblistami. Zachowanie metonimii w przekładzie jest tu sposobem świadomego złagodzenia stylistyki oryginału, co nie-

[3] Por. komentarz Owadji Sforno: *båsår hu kinnuj l'eber hattolådå bilšon haqqodeš 'ciało* to nazwa narządów seksualnych w języku hebrajskim'.

[4] Por. komentarz Ibn Ezry do Kpł 15, 2: *mibbsåro – kinnuj l`erwat hazzåkår 'z jego ciała* – nazwa męskich narządów seksualanych'.

[5] Por. komentarz Ibn Ezry do Kpł 15, 19: *bibsårâh – `erwat hå'iššå 'w jej ciele* – żeńskie narządy seksualne'.

[6] Por. także Pwt 25, 11, gdzie masoreckiemu *mbušim* odpowiada w *Pięcioksięgu* samarytańskim *bbsrw*.

[7] J. Kociemba-Żulicka, *Medycznie* 135 znalazła w przebadanych przez siebie tekstach tylko jedno użycie wyrazu *ciało* w znaczeniu 'członek męski', i nazwała je okazjonalizmem.

[8] Wariant tłumaczenia w nawiasie pochodzi od prof. A. Zaborskiego.

[9] Nie wiadomo, dlaczego Zimmerli tłumaczy tu *båsår* jako *flesh* (w oryginale niemieckim *Fleisch*), a w Ez 16, 26 jako *genitals* (niem. *Glied*), skoro uważa wyrażenie *gidlé båsår* za cytat z Ez 23, 20 (por. jego komentarz do Ez 16, 26).

[10] Por. komentarz Rasziego: *ba`ale `eber tašmiš*, i Radaqa: *'eber hattašmiš jiqrå båsår*. Jedynie Józef Qaro rozumie ów fragment w sensie 'ludzie wysokiego wzrostu, potężnie zbudowani'.

[11] *ubderek hattašmiš ta'awat hannåšim lgidle båsår* [...] *roce lomar šehit'awwit ta'awå gdolå lto`abat micrajim.*

którzy tłumacze uważają za wskazane[12]. Jedynie w przekładzie BP zachowano jakieś związki z seksem, i jeśli przyjąć wyjaśnienie Eichrodta, jest on znaczeniowo adekwatny. Przekład Ez 16, 26 Homerskiego brzmi śmiesznie – z powodu zachowania za TH liczby pojedynczej rzeczownika *ciało*: w języku polskim, o ile nazwa danej części ciała nie jest użyta przenośnie, konieczna jest w tym kontekście liczba mnoga (tj. można by jedynie powiedzieć: *mającymi dobre serce*).

Natomiast w Ez 23, 20 polskie przekłady (z wyjątkiem BP) rozwiązują metonimię, choć czytelnicy mogą zrozumieć leksem *członek*, użyty w liczbie mnogiej, w szerszym znaczeniu 'członek ciała', zwłaszcza w przekładzie BT, gdzie rzeczownik *członki* określany jest przez rzeczownik *siła*, co wskazuje na szersze znaczenie 'jakiejkolwiek części ciała'. W NP przyjęta interpretacja występujacego w kontekście rzeczownika *zirmå*[13] jako 'wytrysk nasienia' wskazuje jednoznacznie na węższe znaczenie 'członka męskiego'. Przekład Ez 23, 20 BP jest dosłowny.

Inny przykład tej samej metonimii:

> Kpł 15, 2: ki jihje zâḇ mibbsåro zoḇo; **BP**: mający upływ z ciała; **BR**: cierpi na jakieś wysięki ze swego ciała; **BT**: cierpi na wycieki ze swego ciała, to jego wyciek; **Mieses**: będzie wyciek miał z ciała swego; **Milgrom**: has a discharge, his discharge being from his member [komentarz:] literally, „from his flesh", a euphemism for the penis (v 19; 6: 3; 16: 4; Ezek 16: 16, 26; 23: 20 [...]); **NP**: ma wyciek ze swego członka; **MP**: Jeśli mężczyzna cierpi na wyciek z członka

Wyrazu *båsår* użyto tu w znaczeniu 'penis', bo gdy chodzi o całe ciało, w rozdziale tym używa się wyrażenia *kål båsår* 'całe ciało' (w. 16). Za tym, że *båsår* znaczy tu 'penis', przytacza się też następujący argument: w przypadku kobiety ta sama część ciała jest źródłem dwóch rodzajów nieczystości: „mniejszej" (*niddå*, Kpł 15, 19–23) oraz „większej" (*zåḇå*, Kpł 15, 25–30), zatem także w przypadku mężczyzny przyczyną „większej" nieczystości jest ta sama część ciała, która jest źródłem „mniejszej" nieczystości (*qeri* 'polucja', Pwt 23, 11)[14]. Jeśli chodzi o znaczenie wyrazu *zoḇ*, prawdopodobnie mowa tu o wyciekach związanych z *Blennorrhea urethrae* lub *Gonorrhoea benigna*, jednak ponieważ choroby te są główną, ale nie jedyną przyczyną patologicznych wycieków, nie byłby dobry przekład *wyciek rzeżączkowy*[15]. Warto skomentować różnice w interpretowaniu przez tłumaczy składni omawianego wersetu. Milgrom uważa, że znak *zaqef*[16], w tekście masoreckim (dalej TM) nad wyrazem *mibbsåro* 'z jego członka' powinien zostać przesunięty nad wyraz *zâḇ* 'mający wyciek'

---

[12] Por. BP I, XVII: *Nieliczne teksty drastyczne eufemizujemy, ewentualnie przerzucając wersję dosłowną do komentarza.* Przykład takiej niepotrzebnej eufemizacji można znaleźć w Ez 16, 25: w BT i BP eufemizm (*oddawałaś się każdemu przechodniowi*), w NP zachowana „drastyczność" oryginału (*rozkładałaś swoje nogi przed każdym przechodniem*). Przekład NP uważam tu za lepszy niż BT, BP.

[13] Rzeczownik ten występuje w *Biblii* tylko w tym wersecie. Czasownik *zåram* znaczy 'wylać', rzeczownik *zerem* 'ulewny deszcz', i na tej podstawie przyjmuje się, że *zirmå* to 'penis' (Lisowsky 456) lub '(obfity) wytrysk nasienia' (Raszi, Radaq, J. Qaro, NIV, Stone, BDB). Przekład BT (*żądzy*) wydaje się eufemizmem.

[14] Milgrom, *Leviticus* I, 907.

[15] Milgrom, *Leviticus* I, 907.

[16] Należy on do tzw. znaków akcentowych, którymi opatrzono hebrajski tekst *Biblii*, i które mają dwie funkcje: większość z nich wskazuje na pozycję akcentu wyrazowego, ponadto sygnalizują one, czy po danym wyrazie następuje pauza, czy też nie, i w ten sposób w wypadkach wątpliwych sugerują jedną z kilku możliwych interpretacji składniowych tekstu. Pod tym względem są więc odpowiednikami naszych znaków przestankowych.

i wtedy zdanie nominalne *mibbsåro zoḇo* 'wyciek jego jest z jego penisa' byłoby wyjaśnieniem, doprecyzowaniem, o jaki wyciek chodzi, a występujący w dalszej części wersetu zaimek *hu* 'on' odnosiłby się do mężczyzny ('Jeśli mężczyzna ma wyciek, tj. wyciek ze swego penisa, to wtedy ów mężczyzna jest nieczysty'). Jeśli trzymać się wersji TM, zaimek *hu* odnosi się do *zoḇ* 'wyciek', tj. werset opiewa: 'Jeżeli mężczyzna ma wyciek ze swego penisa, ów wyciek jest nieczysty'. Za zmianą proponowaną przez Milgroma przemawia Kpł 15, 19 ('jeśli kobieta ma wyciek, tzn. wyciekiem jest krew z jej genitaliów'). Na tekście proponowanym przez Milgroma zdają się opierać przekłady BP, BR, bo według nich nieczysty jest mężczyzna, natomiast BT (to samo BT5), NP opierają się na TM, tj. według BT, NP nieczysty jest wyciek, a nie mężczyzna. Spośród zacytowanych polskich przekładów tylko NP rozwiązuje oryginalną metonimię. Reszta przekładów jest dosłowna. W BR popełniono błąd leksykalny: wyrazu *wysięk* użyto zamiast *wyciek*.

> Kpł 6, 3: umiknsé ḇad jilbaš `al bsåro; **BR**: ubrawszy się [...] w białe spodnie nałożone bezpośrednio na ciało; **BT**: włoży [...] spodnie lniane na ciało; **NP**: spodnie lniane wdzieje na ciało swoje; **MP**: wdzieje lniane spodnie, żeby nie świecić golizną

Wyrazu *båsår* użyto tu w znaczeniu 'genitaliów', jak dowodzi porównanie z Wj 20, 26; 28, 42[17]. W polskich przekładach zachowano metonimię, której czytelnik nie zauważy (tj. przyjmie dla wyrazu *ciało* zwykłe, najczęstsze znaczenie) i będzie się dziwił, po co dodano, że kapłan ma włożyć spodnie na (swe) ciało. W przypadku BT, gdzie pominięto zaimek dzierżawczy określający *ciało* (co gdzie indziej jest bardzo wskazane), czytelnik może zrozumieć, że chodzi o ubieranie zwłok, bo tylko w tym wypadku uzasadnione byłoby użycie wyrazu *ciało*. Przekład BR zawiera inną interpretację oryginału (tj. że kapłan pod spodniami nie nosił bielizny), ale wtedy lepiej byłoby przełożyć *włożone na gołe ciało*. W zaproponowanym przeze mnie przekładzie wyrażono *explicite* to, co w TH jest *implicite*, mianowicie, cel noszenia owych lnianych spodni (por. Wj 20, 26; 28, 42).

Rzeczownik *nefeš* jest tradycyjnie tłumaczony jako *dusza*, jednakże konteksty, w których to tłumaczenie jest do przyjęcia, są nieliczne, np. Pwt 6, 5: *w'åhaḇtå 'eṯ jhwh 'elohekå* [...] *uḇkål nafškå*, NP: *Będziesz tedy miłował Pana, Boga swego,* [...] *z całej duszy swojej*. Natomiast poniższy fragment w dosłownym przekładzie BT i NP brzmi groteskowo:

> Pwt 12, 20: ki ṯ'awwe nafškå le'ekol båsår; **BP**: bo będziesz miał chęć na mięso; **BR**: gdy zapragniesz jeść mięso; **BT**: gdy dusza twoja zapragnie jeść mięso; **NP**: gdyż dusza twoja pragnie jeść mięso; **MP**: weźmie cię oskoma na mięso (lub: najdzie cię chętka na mięso; przyjdzie ci chętka na mięso; weźmie cię apetyt na mięso)

Jak wyjaśnić użycie w tym kontekście wyrazu *nefeš*? Jednym z jego konkretnych znaczeń jest 'gardło, przełyk' i właśnie z tym znaczeniem łączy się znaczenie 'głodu' i 'pragnienia' (Jenni, Westermann II, 746–747, s.v. *nefeš*). Przekłady NP i BT brzmią tak dziwacznie i śmiesznie, bo w polskich tekstach wyraz *dusza* łączy się przeważnie z bardzo „wzniosłymi" uczuciami i pragnieniami, pomijając frazeologizm *czego/ ile dusza zapragnie*, którego rzeczywiście można by użyć w dalszej części tego wersetu:

[17] Interpretację tę znajdujemy już w komentarzu Ibn Ezry do Kpł 6, 3, por. także komentarz w TOB.

Pwt 12, 20: bḵål 'awwaṯ nafšḵå toḵal båsår; **BP**: możesz jeść mięsa do woli; **BR**: to będziesz je mógł jeść do syta; **NP**: możesz jeść mięso, ile tylko zapragnie twoja dusza; **MP**: jedz mięso, ile dusza zapragnie

Polscy tłumacze przypisali TH znaczenie 'możesz jeść tyle mięsa, na ile masz ochotę' i przy takiej interpretacji wręcz należało użyć polskiego frazeologizmu *ile dusza zapragnie*, ale nie dlatego, że podobne wyrażenie występuje tu w TH, lecz dlatego, że w przekładzie należy używać idiomów języka docelowego. Przekład NP jest dosłowny, bo niepotrzebnie zachowano w nim zaimek dzierżawczy, co powoduje defrazeologizację polskiego idiomu i nadaje przekładowi dziwne brzmienie. Niektórzy (np. GNB) przypisują TH znaczenie 'ilekroć będziesz chciał' i przy tej interpretacji chyba nie można użyć idiomu (**możesz jeść mięso, ilekroć dusza zapragnie*). W poniższym fragmencie, gdzie wyrazu *nefeš* użyto w podobnym znaczeniu, tylko przekład Kruszyńskiego jest dosłowny:

Lb 21, 5: wnafšénu qåcå ballehem haqqloqél; **BT**: a uprzykrzył się nam już ten pokarm mizerny; **Kruszyński**: a dusza nasza sprzykrzyła sobie to nędzne pożywienie; **MP**: już nam się przejadło to podłe jedzenie (lub: omierzło nam to podłe jadło)

Nerki były uważane w starożytności biblijnej za siedzibę rozmaitych uczuć[18]: radości (Prz 23, 16: *wṯa`alozná kiljoṯåj* 'ucieszą się me nerki'), smutku i rozgoryczenia (Ps 73, 21: *wḵiljoṯaj 'eštonån* 'czułem ukłucie w nerkach'. Mowa o rozgoryczeniu z powodu niesprawiedliwości panującej na świecie; Hi 16, 13: *jfallaḥ kiljoṯaj* 'rozkroił moje nerki' – Hiob o cierpieniu, jakiego doznaje wskutek swego poniżenia, podobnie w Lm 3, 13), gniewu (1 Mch 2, 24). Kilkakrotnie całość ludzkiego życia psychicznego jest przedstawiona metonimicznie (organ zamiast funkcji, którą pełni) jako „nerki i serce", gdzie nerki oznaczają uczucia, a serce – intelekt i wolę[19]. W naszej kulturze nerkom nie przypisywano tej funkcji. Biblijnej parze „nerki i serce" odpowiada w języku polskim para „serce i głowa". Mimo to część tłumaczy zdecydowała się na dosłowny przekład:

Jr 11, 20: boḥén klåjoṯ wåléb; **BT**: bada nerki i serce* [przypis:] Wg ST siedlisko i organ myśli oraz dążeń człowieka, synonim sumienia; **Lundbom**: who tests the inner being and the heart; **MP**: badasz myśli i uczucia

Jr 12, 2: qårob 'attå bfihem wråḥoq mikkiljoṯéhem; **BP**: Bliski jesteś ich ustom, lecz sercu ich daleki; **BR**: jesteś tylko ich warg blisko, a od ich nerek ciągleś tak daleko; **BT**: Blisko jesteś ich ust, daleko jednak od ich sumienia* [przypis:] Dosł.: „od ich nerek"; **Lundbom**: You are near in their mouth / but far from their inner being [komentarz:] The problem of duplicity is raised [...] The wicked here are probably the outwardly religious; **MP**: Twoje imię jest na ich ustach, ale nie ma Cię w ich sercach

Ps 73, 21: ki jiṯhammém lbåbi wḵiljoṯaj 'eštonån; **Borowski**: serce moje gorzknieje, w uczuciu się czuję dotknięty; **BP**: Gdym czuł rozgoryczenie w sercu i wszystko we mnie się burzyło; **BR**: gorycz wypełniała mi serce, a ból mi nerki przeszywał; **Brandstaetter**: serce moje ścierpło, a w nerkach poczułem kłucie; **BT**: się trapiło moje serce, a w nerkach odczuwałem ból dotkliwy; **Klawek, *Psałterz***: serce we mnie się burzyło, gdy lędźwie me spokój traciły; **Łach**: rozgoryczone

[18] Śladów tego przekonania nie znaleziono ani w literaturze egipskiej, ani mezopotamskiej, natomiast w jednym z tekstów ugaryckich 'nerki' występują paralelnie do 'serca' (*klyth wlbh*), zatem można się domyślać, że w Ugarit przypisywano nerkom podobne funkcje, co w Biblii (ThDOT VII, 177–178, s.v. *klåjoṯ*).

[19] ThDOT VII, 179–181, s.v; Lundbom 637.

było moje serce, a w nerkach wielki ból odczuwałem; **Milosz**: A gorzkniało serce moje i nerki moje mnie bodły; **NP**: rozgoryczone było serce moje, a w nerkach czułem kłucie; **PE**: gorycz wypełniała moje serce, a ból straszliwy przenikał moje wnętrze; **Wójcik**: dusza moja zgorzkniała, a ślepa zazdrość trawiła mi serce; **MP**: Moje serce przepełnione goryczą, chory jestem na duszy

1 Mch 2, 24: kai etromesan hoi nefroi autou; **BP**: poruszyły się jego nerki; **BR, MP**: Aż zatrząsł się ze słusznego gniewu; **BT**: i zadrżały mu nerki[s20]

Mdr 1, 6: hoti ton nefron autou martys ho theos; **BP**: Bóg jest bowiem świadkiem jego myśli; **BT**: ponieważ Bóg świadkiem jego nerek[s]; **Winston**: because God is a witness of his thoughts; **MP**: Bogu nie są tajne jego uczucia

Przekłady dosłowne (tj. takie, w których *klâjoţ* przełożono jako *nerki*) są niejasne i brzmią śmiesznie (np. Ps 73, 21 Miłosza; Mdr 1, 6 BT; 1 Mch 2, 24 BT, BP), a wyrażenie *badać nerki i serca* kojarzy się tylko z badaniem lekarskim. *Kłucie w nerkach* (Ps 73, 21 NP) dla polskiego czytelnika oznacza tylko dotkliwy ból fizyczny spowodowany np. kamieniami nerkowymi. W TH chodzi o cierpienie psychiczne. Osobliwy jest przekład Klawka w Ps 73, 21. Klawek poszedł tu za przekładem św. Hieronima z TH, gdzie jest *et lumbi mei velut ignis fumigans*. Może przekład taki jest nieco lepszy niż przekład *nerki*, jednak różnica w stopniu akceptowalności w języku polskim jest niewielka i przekład Klawka też jest nie do przyjęcia.

Rzeczownik *pânim* może być tłumaczony przez *oblicze* w wielu kontekstach, jednak nie tam, gdzie wyraz ten użyty zamiast rzeczownika lub zaimka osobowego odnoszącego się do któregoś z bohaterów odpowiada polskiemu 'ktoś osobiście, sam' (KB 939, s.v. *pâne*; Jenni, Westermann II, 1000, s.v. *pânim*):

Wj 33, 14: pânaj jéléķu; **BP, MP**: Pójdę Ja sam; **BR**: Moje oblicze będzie szło; **Łach**: Jeśli Ja osobiście pójdę

Iz 63, 9: pânâw hoši`âm; **BP**: lecz On sam ich wybawił; **BR**: lecz On sam przez swoje oblicze; **BT**: lecz Jego oblicze ich wybawiło; **MP**: lecz sam Bóg ich wybawiał

Przekłady dosłowne (Wj 33, 14 BR; Iz 63, 9 BT) na pewno nie wyrażają znaczenia oryginału, a jakie znaczenie przypisze im czytelnik, nie można przewidzieć. W przekładzie Iz 63, 9 BR hebr. *pânâw* 'jego twarz' przełożono dwukrotnie: raz niedosłownie i zrozumiale (*On sam*), a raz dosłownie i niejasno (*przez swoje oblicze*)[21].

Rzeczownik *kaf* znaczy 'dłoń' lub 'stopa'. Dla zaznaczenia, o które z tych znaczeń chodzi, można wprowadzić określenia: *kaf jâḏ* 'dłoń' (1 Sm 5, 4; 2 Krl 9, 35; Dn 10, 10), *kaf regel* lub *kaf pa`am* 'stopa' (*jâḏ* 'ręka', *regel*, *pa`am* 'noga'). Ponieważ w ogromnej większości przypadków *kaf* znaczy 'dłoń' (z tego powodu, że o dłoniach o wiele częściej się mówi niż o stopach), określenie *jâḏ* bywa często pomijane (jak np. w Rdz 40, 11: *wâ'ettén 'eţ hakkos `al kaf par`o* 'i podałem kubek do ręki faraonowi'), natomiast *regel* jako określenie *kaf* nigdy nie jest pomijane, jeśli pominąć dyskusyjny fragment 1 Krl 18, 44 (*kķaf 'iš*), któremu dziś przypisuje się znaczenie 'dłoń' (BT, BP, NP, BR, TOB, BJ, GNB, JPS), a któremu w LXX i Vlg przypisano znaczenie 'stopa'. Polskim tłumaczom dużą trudność sprawiają wyrażenia *kaf jâḏ* i *kaf regel/ pa`am*:

[20] W BT5 brak odesłania do słownika, choć przekład równie dosłowny.

[21] M. Piela, *Uwagi* 123.

1 Sm 5, 4: kappo̲t jå̲då̲w; **BR**: dłonie; **BT**: dłonie rąk; **BT5**: dłonie

2 Krl 9, 35: wkappo̲t hajjå̲då̲jim; **BP**: i dłonie rąk; **BR**: i dłonie

Dn 10, 10: wkappo̲t jå̲då̲j; **BR**: i dłonie; **BT**: i dłonie moich rąk; **BT1**: i dłonie; **MP**:i dźwignęła mnie na czworaki[22]

Dosłowne są tu przekłady 1 Sm 5, 4 BT; 2 Krl 9, 35 BP; Dn 10, 10 BT. Błąd tłumaczy polega tu na tym, że najpierw przekładają oni całe wyrażenie *kaf jå̲d̲* jako *dłoń*, a potem już niepotrzebnie tłumaczą jeszcze raz jeden ze składników wyrażenia, tj. *jå̲d̲*, jako *ręka*. Wynikiem jest pleonastyczne i dziwaczne *dłonie rąk*. Wyrażenie oryginalne nie jest pleonastyczne, bo można użyć samego *kaf* w znaczeniu 'dłoń' tam, gdzie kontekst nie pozostawia wątpliwości, czy chodzi o dłoń, czy o stopę, a tam, gdzie kontekst nie precyzuje dostatecznie znaczenia, wręcz należy dodać określenie *jå̲d̲*. Polskie *dłoń* jest dostatecznie precyzyjne, niezależnie od kontekstu. Równie trudne do przełożenia okazało się dla wielu wyrażenie *kaf regel/ pa`am* 'stopa':

Pwt 2, 5: kaf rå̲gel; **BP**: stopa nogi; **BR**: jedną stopą; **BT**: stopa; **NP**: piędzi; **MP**: ani piędzi ziemi nie dam wam z tego, co jest ich własnością

Pwt 11, 24: kaf ragłkem; **BR**: wasze stopy; **BT**: stopa waszej nogi; **MP**: do was będzie należało każde miejsce, na którym wasza noga postanie

Pwt 28, 35: mikkaf raglkå; **BP**: od stopy nogi; **BR**: od stóp; **NP**: od stopy twojej nogi; **MP**: od stóp do głów

Pwt 28, 65: lkaf ragleką; **BR**: wasze stopy; **BT**: stopa twej nogi; **MP**: pośród obcych ludów nie będziesz miał gdzie głowy przytulić

2 Krl 19, 24: bkaf p`åmaj; **BP**: stopą mej nogi; **BR**: własnymi stopami; **NP**: stąpaniem moich stóp; **MP**: i twoi żołnierze zadeptali do szczętu Nil, tak że wysechł[23]

Dosłowne i przez to nieadekwatne są przekłady Pwt 2, 5 BP; Pwt 11, 24 BT; Pwt 28, 35 BP, NP; Pwt 28, 65 BT; 2 Krl 19, 24 BP. Odnosi się do nich to, co napisałem o dosłownym przekładzie *kaf jå̲d̲*. Przekład 2 Krl 19, 24 NP nie jest dosłowny, a różni się od pozostałych tłumaczeń rozumieniem rzeczownika *pa`am*. Rzeczywiście, słowniki podają dla *pa`am* znaczenie 'krok, stąpnięcie' (KB 952, s.v. *pa`am*). Rzeczownik *'accil* znaczy 'staw, przegub', natomiast *'accilo̲t jå̲d̲ajim* to 'pachy':

Jr 38, 12: 'accilo̲t jå̲deką; **BR**: sobie pod pachy; **BT**: pod pachy swoich ramion; **MP**: pod pachy

Przekład BT jest dosłowny, bo najpierw *'accilo̲t jå̲d̲ajim* przełożono w nim jako *pachy*, a potem jeszcze raz, już niepotrzebnie, jeden ze składników wyrażenia, tj. *jå̲d̲ajim* jako *ramiona*. Przekład BR jest wolny od tego błędu, ponadto ma on tę przewagę nad BT, że przynależność *pach* określono w nim w sposób w pełni idiomatyczny (*sobie*), gdy w BT zachowano występujący w TH zaimek dzierżawczy określający *pachy*.

[22] Por. SJPDor I, 1174, s.v. *czworak*.

[23] Por. GNB.

III. Leksemy oznaczające stosunki pokrewieństwa

Rzeczownik *bén* znaczy często 'męski potomek w pierwszym pokoleniu' (np. Rdz 21, 2), i w tym znaczeniu może być tłumaczony jako *syn*. Ale hebrajski rzeczownik może też oznaczać potomków w dalszych pokoleniach:

Ezd 2, 3: bné far`oš 'alpajim mé'å šib`im ušnåjim; **BP**: Synów Parosza – 2172; **BR**: dwa tysiące stu siedemdziesięciu dwóch synów Pareosza; **MP**: Potomków Parosza – 2172

Nie jest wykluczone, że Parosz miał 2172 rodzonych synów, jednak podejrzewam, że gdyby tak było, autor nie omieszkałby wyjaśnić tego niezwykłego faktu, jak to uczyniono w Sdz 8, 30. Wreszcie, starożytny Izrael nie był tak licznym narodem, by zdarzało się, że jeden człowiek miał aż tyle dzieci. Bardziej prawdopodobne jest więc, że chodzi tu o dalszych potomków (por. NIV: *the descendants of Parosh*). Jeśli chodzi o sposób zapisu liczebników, to lepszy jest przekład BP, w BR wzorem TH liczebniki zapisano słownie, co jest dla czytelnika dość męczące.

Jeśli zachodzi potrzeba uściślenia, że chodzi o potomków w drugim pokoleniu, to w języku hebrajskim biblijnym także wyraża się to rzeczownikami *ben* lub *bat*[24]:

Rdz 11, 31: ben bno; **BP**: swego wnuka; **BR**: syna swojego syna; **MP**: i swojego wnuka, Lota

Rdz 46, 7: bånåw ubné bånåw 'itto bnotåw ubnot bånåw; **BP, MP**: Synów, wnuków, córki i wnuczki; **Łach**: Jego synowie i synowie jego synów, jego córki i córki jego córek; **NP**: synów swoich i wnuków swoich, córki swoje i wnuczki swoje; **Sandauer**: synowie i synowie synów, córki i córki synów

Kpł 18, 10: bat binkå 'o bat bittkå; **BT**: córki twojego syna lub córki twojej córki; **MP**: ze swoją wnuczką

Na pewno dosłowny jest przekład Rdz 11, 31 BR, bo w języku polskim używa się rzeczownika *wnuk*, o ile nie ma szczególnych powodów do zaznaczenia, czy chodzi o syna syna czy o syna córki. W tym fragmencie takich powodów nie ma i przekład *wnuk* nie oznacza też ubytku informacji w stosunku do TH, bo jeśli czytelnik BR będzie chciał ustalić, czy *wnuk* oznacza tu syna syna czy syna córki, to z łatwością uczyni to na podstawie kontekstu (w. 27). Także w Rdz 46, 7 nie ma powodów do rozróżnienia na synów synów i synów córek, czy na córki synów i córki córek, bo Jakub miał tylko jedną, bezdzietną córkę (Dinę)[25]. Zatem przekłady, w których użyto leksemów *wnuk* i *wnuczka* znaczeniowo są równie precyzyjne, co przekład Sandauera. Zachowany w tym przekładzie hebrajski sposób wyrażenia znaczenia 'wnuk' może na czytelniku czynić wrażenie figury stylistycznej, której nie ma jednak w TH, bo *ben bno* to wyrażenie całkowicie konwencjonalne, które nie ma w języku hebrajskim biblijnym jakiegoś synonimu stylistycznie bardziej pospolitego. W przekładzie Łacha *córki jego córek* to wynik pomyłki. W Kpł 18, 10 wszyscy tłumacze (także niezacytowani) zachowali rozróżnienie na córkę syna i córkę córki, być może dlatego, że jest to tekst prawniczy,

[24] We współczesnym hebrajskim 'wnuk' to *neked* (Alcalay, k. 1636), wyraz występujący w *Biblii* w ogólniejszym znaczeniu 'potomka'.

[25] Dlaczego zatem w Rdz 46, 7 jest *bnotåw* 'jego [=Jakuba] córki'? Ibn Ezra wyjaśnia, że mowa tu o Dinie oraz o jej służących, które wychowywały się razem z nią, a Radaq – że mowa tu o Dinie oraz synowych Jakuba.

więc tłumacze sądzili, że powinien być w największym stopniu precyzyjny. Jednak przekład *ze swoją wnuczką* jest równie precyzyjny, a autor TH musiał uwzględnić obie możliwości właśnie ze względu na brak leksemu o znaczeniu 'wnuk'. Wszystkie polskie przekłady Kpł 18, 10 są więc dosłowne.

Rzeczownik *bén* jest też używany w znaczeniu 'dziecko' (bez określenia płci), jak w Rdz 31, 17. Stąd niekiedy dla doprecyzowania, że chodzi o chłopca, wprowadza się dodatkowe określenie:

Jr 20, 15: jullad lkå bén zåkår; **BP**: Urodził ci się syn, chłopiec; **NP**: Urodził ci się chłopiec

Ponieważ polskie *syn* nigdy nie jest używane w znaczeniu 'dziecko bez względu na płeć', przekład BP brzmi tu pleonastycznie. Można by tu tłumaczyć: *Urodziło ci się dziecko, chłopiec.*

Rdz 36, 25: w'élle bné `aná dišon w'åhålibåmå bat `aná; **BP**: A oto potomkowie Any: Diszon i Oholibama, córka Any; **Łach**: A oto synowie Any: Dison i Oholibama, córka Any

Tu dosłowny jest przekład Łacha, który przetłumaczył *bén* jako *syn*, choć z kontekstu w oczywisty sposób wynika, że *bén* znaczy tu 'dziecko'. Doprowadziło to do nonsensu: dziewczyna była czyimś synem.

Wreszcie rzeczownik *bén* jest używany w charakterze morfemu słowotwórczego[26]:

Lb 17, 25: libné meri; **BP, MP**: dla buntowników; **BR**: dla synów buntu

1 Sm 26, 16: bné måwet 'attem[27]; **BP**: Jesteście synami śmierci; **BR, MP**: zasłużyliście na śmierć

2 Sm 7, 10: bné `awlå; **BR**: synowie przewrotności; **NP**: nikczemnicy; **MP**: okrutnicy

Ps 79, 11: bné tmutå; **BP**: skazanych na śmierć; **Brandstaetter**: synów śmierci; **Wójcik, MP**: przeznaczonych na śmierć

Ps 89, 23: uben `awlå; **Borowski**: syn nieprawości; **BR**: bezbożnik; **Brandstaetter**: a syn obłudy; **Miłosz**: syn bezprawia; **Wójcik**: człowiek przewrotny; **MP**: okrutnik skłonny do gwałtu

Ps 102, 21: bné tmutå; **BP**: skazanych na śmierć; **Brandstaetter**: i dzieci śmierci; **MP**: przeznaczonych na śmierć

Tu rzeczownik *bén* jest określany przez rzeczownik abstrakcyjny. Dosłowne są przekłady Lb 17, 25 BR; 1 Sm 26, 16 BP; 2 Sm 7, 10 BR; Ps 79, 11 Brandstaettera; Ps 89, 23 Miłosza, Brandstaettera, Borowskiego; Ps 102, 21 Brandstaettera. W języku polskim zdarzają się wyrażenia *synowie ciemności* 'diabli'[28], *syn czasu* 'człowiek uzależniony od warunków panujących w danym czasie' (SF II, 252, s.v. *syn*, p. 11–12), ale są one bardzo rzadkie i konstrukcja *syn* + *rzeczownik abstrakcyjny w dopełniaczu* nie jest produktywna, zatem przekłady dosłowne są niejasne dla odbiorcy i stylistycznie są całkowicie nieadekwatne.

2 Krn 13, 7: wajjiqqåbcu `ålåw 'anåšim réqim bné blijja`al wajjit'ammcu `al rhab`åm ben šlomo; **BP**: I zgromadzili się przy nim mężowie nikczemni, ludzie przewrotni i przeprowadzili swoje plany przeciw Roboamowi, synowi Salomona; **BR**: Potem zgromadzili się wokół niego różni bardzo podejrzani ludzie i pokonali syna Salomona, Roboama; **BT**: Zebrali się potem u niego lek-

[26] Prawdopodobnie pod wpływem języka hebrajskiego w podobnej funkcji występuje w *Nowym Testamencie* gr. *huios* 'syn' (por. E.R. Wendland, E.A. Nida, *Lexicography* 24–25).

[27] Por. Pwt 25, 2: *bin hakkot*, dosł. 'syn chłosty', BT: *zasłuży na karę chłosty.*

[28] Jest to prawdopodobnie biblizm, por. 1 Tes 5, 5.

komyślni mężowie, synowie Beliala[s], i sprzeciwili się synowi Salomona, Roboamowi; **MP**: Skupili się przy nim różni łotrzy i nieponie i narzucili Roboamowi swoją wolę

Przekład *'anåšim* jako *mężowie* (BP, BT) jest tu niedopuszczalny z powodów, o których niżej. Przekład BT jest niejasny bez zajrzenia do słownika dołączonego do przekładu, a w kontekście, w którym mowa o synu Salomona, jest on szczególnie nieodpowiedni, bo czytelnik uzna, że chodzi o synów mężczyzny imienia Belial. Można tłumaczyć *ben blijja`al* jako *diabelskie nasienie*, *dziadowskie nasienie*, *sobacze nasienie* tam, gdzie zostało użyte jako wyzwisko, np. w 2 Sm 16, 7 (wariant *'iš blijja`al*).

Rzeczownik *bén* (oraz jego odpowiednik aramejski *bar*) może być też określany przez nazwę miasta, narodu, kraju czy większego obszaru[29], także przez nazwę grupy zawodowej czy gatunku:

Rdz 23, 11: bné `ammi; **BP, MP**: moich rodaków; **BR**: synów mego narodu
Kpł 19, 18: 'et bné `ammekå; **BP**: do współrodaków; **BT**: do synów twego ludu
Sdz 7, 12: bné qedem; **BR**: synowie Wschodu; **BT**: lud ze Wschodu; **MP**: ludzie ze wschodu
Jr 2, 16: bné nof; **BP**: synowie Nof; **NP**: mieszkańcy Memfisu; **MP**: mieszkańcy miasta Nof
Ez 2, 1: ben 'ådåm; **BT**: Synu człowieczy* [przypis:] Tytuł ten [...] wyraża odległość człowieka od Boga; **MP**: Człowieku
Jl 4, 6: ubné jrušålajim; **BP, MP**: i mieszkańców Jerozolimy; **BT**: i synów Jeruzalem
Dn 7, 13: kbar `enåš; **BT**: jakby Syn Człowieczy; **MP**: W widzeniu, które miałem owej nocy, ujrzałem kogoś, jakby człowieka
Ezd 2, 1: bné hammdinå; **BP**: synowie kraju [Judy]; **BR, MP**: mieszkańców ziemi judzkiej

Za dosłowne uważam przekłady Rdz 23, 11 BR; Kpł 19, 18 BT; Sdz 7, 12 BR; Jr 2, 16 BP; Ez 2, 1 BT; Jl 4, 6 BT; Dn 7, 13 BT; Ezd 2, 1 BP, bo choć i po polsku można powiedzieć *syn polskiej ziemi*, *wielki syn ziemi kujawskiej* (w Inowrocławiu, na tablicy pamiątkowej o Stanisławie Przybyszewskim), to jednak wyrażenia te należą do stylu podniosłego, a ponadto zawierają dodatnią ocenę osoby, do której się odnoszą; wyrażenie hebrajskie nie jest ani podniosłe (co wynika z Rdz 23, 11; Ezd 2, 1), ani nie zawiera dodatniej oceny (co wynika z Ez 16, 26). Wreszcie, *syn polskiej ziemi*, to człowiek urodzony i wychowany w Polsce, niekoniecznie tu mieszkający, a hebrajskie wyrażenie odnosi się głównie do ludzi zamieszkujących dany teren, np. w Jl 4, 6 (choć por. Ezd 2, 1). W Dn 7, 13 użycie *bar 'enåš* ewidentnie podkreśla kontrast między niezwykle wyglądającą postacią „Przedwiecznego" (w. 9–10) a zwyczajnie wyglądającym człowiekiem, który „przyszedł na obłokach", stąd mój przekład (por. ThWAT I, k. 687, s.v. *ben 'ådåm*). W Ez 2, 1 przekład BT jest z powodu dosłowności niespójny z przypisem, bo polskie *syn człowieczy* nie wyraża „odległości" człowieka od Boga. Wyrażenie *Syn Człowieczy* poza przekładami Biblii występuje wyłącznie jako cytat z Ewangelii i znaczy 'Jezus Chrystus' (SF II, 252, s.v. *syn*, p. 10), zatem przekład Ez 2, 1 BT jest znaczeniowo nieadekwatny.

Żeński wariant wyrażenia:

Rdz 27, 46: mibbnot hå'årec; **BP**: z cór tej ziemi; **BR**: mieszkankę tej ziemi; **Łach**: z córek tej ziemi; **MP**: z kobiet tego kraju
Rdz 34, 1: bibnot hå'årec; **Łach**: córki tej ziemi; **Sandauer, MP**: z miejscowymi dziewczętami

[29] Podobnie jest używane arabskie *ibn*, por. Баранов 106–107, s.v. *ibn*.

Sdz 21, 21: bnoṯ šilo; **BR**, **MP**: dziewczęta z Szilo; **BT**: córki Szilo

Pnp 1, 5: bnoṯ jrušâlâjim; **BR**: córy Jerozolimy; **NP**: córki jeruzalemskie; **MP**: jerozolimskie dziewczęta

Dosłowne są przekłady Rdz 27, 46 BP, Łacha; Rdz 34, 1 Łacha; Sdz 21, 21 BT; Pnp 1, 5 NP, BR. W języku polskim wyrażenia w rodzaju *syn polskiej ziemi* mają wariant żeński[30], ale jest on bardzo rzadki i podniosły, a także, jak męski wariant, chyba wartościuje dodatnio. Żadnej z tych cech nie ma wyrażenie hebrajskie, stąd nieadekwatność przekładów dosłownych. Niektórzy tłumacze ulegli pokusie uwznioślenia tekstu i wprowadzili leksem *córa*, który brzmi podniośle (hebr. *baṯ* podniosłe nie jest). W jego przypadku także mamy w języku polskim paralelę, tj. *córa Koryntu* 'prostytutka', ale brak innych podobnych wyrażeń[31]. Wprowadzenie leksemu *córa* jest większym błędem w Rdz 27, 46 niż w Pnp 1, 5, bo leksem ów, brzmiąc podniośle, zawiera też chyba dodatnią ocenę (*córa Koryntu* jest ironiczne), co w Rdz 27, 46 jest sprzeczne z kontekstem.

Przekład BT został skrytykowany za tłumaczenie *baṯ* jako *córka* tam, gdzie wyraz ów oznacza małą miejscowość położoną w pobliżu większej i chyba w jakiś sposób jej podległą[32] (miasto bywa w Biblii zwane *'em* 'matka', 2 Sm 20, 19). Zarzut taki byłby słuszny w odniesieniu np. do Lb 21, 25, gdzie użyto leksemu *baṯ* w sposób językowo zupełnie banalny, natomiast w podanych przez krytyka miejscach (Ez 16, 46–58; Ps 48, 12; 97, 8) występuje personifikacja miejscowości i w oczywisty sposób (zwłaszcza w Ez 16, gdzie miejscowości są przedstawione jako kobiety) nawiązuje się do znaczenia 'córka', dlatego przekład *bânoṯ* 'córki' jako np. *okoliczne miejscowości* byłby w tych fragmentach nieadekwatny stylistycznie, tak jak nieadekwatny jest przekład GNB (*her villages*). Z tego powodu, mimo krytyki, przekład BT utrzymano w BT5. To samo odnosi się też np. do Ez 26, 6.8, gdzie hebr. *bânoṯ* także przetłumaczono w BT jako *córki*. Wszystko to są teksty poetyckie i ich przekład jest trudny. Występujące w Ez 16 nazwy geograficzne (*Jerozolima*, *Samaria*, *Sodoma*) są w języku polskim rodzaju żeńskiego, więc można zachować w przekładzie oryginalny sposób ich upersonifikowania, tj. także przedstawić je jako kobiety:

Ez 16, 46: **MP**: Twoją starszą siostrą jest Samaria, która mieszka na północ od ciebie razem ze swymi córkami – okolicznymi miejscowościami

Zaproponowany przekład nie jest całkiem ekwiwalentny funkcjonalnie, bo w języku polskim metafora *córka* 'miejscowość położona w pobliżu większej miejscowości' nie jest konwencjonalna. Z tego powodu dodano wyjaśnienie metafory.

Rzeczownik *'âḇ* znaczy 'ojciec', ale także 'przodek w dalszych pokoleniach' (czyli *'âḇ* jest konwersem w stosunku do *bén* zarówno w znaczeniu 'syn, dziecko', jak i w znaczeniu 'potomek w dalszym pokoleniu'):

[30] SJPDor I, 1042, s.v. *córka*: *córka ujarzmionego narodu*.

[31] SJPDor I, 1041, s.v. *córa* podaje jeszcze z Mickiewicza: *córa nadniemeńska* 'dziewczyna znad Niemna'.

[32] J. Frankowski, *Tło* 81.

Rdz 32, 10: 'elohé 'åbi 'abråhåm wélohé 'åbi jichåq; **BR**: Boże ojca mojego, Abrahama, Boże ojca mojego, Izaaka; **BT**: Boże Abrahama i Boże ojca mego Izaaka; **Sandauer**: Panie ojca Abrahama, Panie ojca Izaaka

W TH *'åbi 'abråhåm* znaczy 'mojego dziadka, Abrahama', a *'åbi jichåq* to 'mojego ojca, Izaaka' (słowa te wypowiada Jakub). Przekłady BR Sandauera są tu dosłowne i przez to nieadekwatne. W języku polskim *ojciec* znaczy 'dalszy przodek', ale tylko w liczbie mnogiej (SJPSzym II, 497, s.v. *ojciec*). Dlatego przekład BR znaczy, że Jakub miał dwóch ojców, co jest niedorzecznością. Przekład Sandauera ma zupełnie inne znaczenie niż TH: wskutek pominięcia zaimka dzierżawczego, zachowania apozycji i tego, że oba człony apozycji występują w dopełniaczu, rzeczownik *ojciec* może być tu zrozumiany jako tytuł (np. zakonnika), tj. wspomniani tu są ojciec Abraham i ojciec Izaak, lub też może tu być mowa o mężczyźnie, który był ojcem Abrahama oraz o innym, który był ojcem Izaaka. Przekład BT jest najlepszy spośród zacytowanych, ale znaczeniowo jest nieadekwatny, bo pomija informację, że Abraham był dziadkiem Jakuba. Zwraca uwagę, że żaden z tłumaczy nie użył wyrazu *dziadek*, zapewne dlatego, że wyraz ten brzmiałby za mało podniośle w tym kontekście. Ale przecież można było użyć wariantu podniosłego: *Boże mego dziada, Abrahama, Boże mego ojca, Izaaka*, lub też przełożyć tak: *Boże moich ojców, Abrahama i Izaaka*, gdzie wyraz *ojciec* w liczbie mnogiej ma znaczenie 'przodek'.

Ten sam błąd dosłowności w poniższych fragmentach:

2 Sm 9, 7: jhonåtån 'åbikå [...] šå'ul 'åbikå; **BP**: twego ojca Jonatana [...] twego ojca Saula [przypis:] Saul nazwany jest "ojcem" Meribbaala, ponieważ w języku hebrajskim nie było jeszcze wtedy słowa na oznaczenie dziadka[33]; **BR**: twego ojca, Jonatana [...] twego przodka Saula; **NP**, **MP**: na twego ojca, Jonatana [...] Saula, twego dziada

Jr 35, 6: jonådåb ben rékåb 'åbinu; **BT1**, **MP**: Jonadab, syn Rekaba, nasz praojciec; **BT2**: Jonadab bowiem, syn Rekaba, nasz ojciec; **BT**: Jonadab bowiem, syn Rekaba, nasz praojciec

W 2 Sm 9, 7 najlepszy jest przekład NP, przekład BR też jest do przyjęcia, choć nie wiadomo, dlaczego jego autor nie użył wyrazów *dziad* czy *dziadek*. Dosłownie tłumaczy BP, i przekład ten znaczy, że Meribbaal miał dwóch ojców. Przypis głosi, że nie było wówczas w języku hebrajskim wyrazu „na oznaczenie dziadka". Otóż wyraz taki był; *'åb* znaczyło w pewnych kontekstach 'dziadek'. W Jr 35, 6 dosłowny jest przekład BT2[34].

IV. Pozostałe leksemy rzeczownikowe

Rzeczownik *båmå* oznacza 'wzgórze, grzbiet górski' np. w Lb 21, 28: *ba`alé båmot 'arnon*, co w NP przełożono niedosłownie: *Wzgórza królujące nad Arnonem* (por. KB 136, s.v. *båmå*). Ponieważ w starożytności na Bliskim Wschodzie sanktuaria były

[33] Dziś mówi się *saba*, babcia to *sawta*.

[34] Przekład *praojciec* w tym fragmencie skrytykował ks. J. Chmiel (J. Chmiel, *Textus* 277), stwierdzając, że lepszy jest przekład *ojciec*. Przekład *ojciec* jest jednak dosłowny, bo wyraz ten w liczbie pojedynczej znaczy w języku polskim tylko 'przodka w pierwszym pokoleniu'.

często zlokalizowane na wzgórzach, rzeczownik *bâmâ* zaczął z czasem oznaczać takie właśnie miejsce kultu (metonimia). Polskie przekłady:

Kpł 26, 30: whišmadti 'et bâmotékem; **BP**: Spustoszę wasze wyżyny; **BR**: Zniszczę wysoko położone miejsca waszego kultu; **BT**: zniszczę wasze wyżyny[s] słoneczne [słownik:] WYŻYNY – na wzgórzach składano ofiary Baalowi; **NP**: Spustoszę wasze wzgórza; **MP**: spustoszę wasze bałwochwalcze świątynie pobudowane na wzgórzach (lub: zniszczę wasze bałwochwalcze ołtarze ustawione na wzgórzach)

Lb 33, 52: w'et kâl bâmotâm tašmidu; **BP**: a wzgórza ich [kultu] doszczętnie spustoszyć; **BR**: i zniszczycie wszystkie ich miejsca modlitwy położone na wyżynach; **BT**: a wszystkie wyżyny[s] spustoszycie; **NP**: spustoszycie wszystkie ich święte gaje na wzgórzach; **MP**: macie obrócić w perzynę wszystkie ich bałwochwalcze świątynie pobudowane na wzgórzach (lub: macie obrócić w perzynę wszystkie ich bałwochwalcze ołtarze ustawione na wzgórzach)

1 Krl 11, 7: jibne šlomo bâmâ; **BP**: Salomon wzniósł wówczas wyżynę; **BR**: zbudował Salomon miejsce wysokie; **BT**: Salomon zbudował również posąg; **NP**: założył Salomon święty gaj; **MP**: Salomon wzniósł na wzgórzu naprzeciwko Jerozolimy bałwochwalczy ołtarz

1 Krl 12, 31–32: 'et bét bâmot [...] 'et kohané habbâmot; **BP**: świątynię wyżyn [...] kapłanów wyżyn; **BR**: dom na miejscu wysokim [...] kapłanów na wyżynach; **NP**: świątynki na wzgórzach [...] kapłanów ze świątynek na wzgórzach; **MP**: wzniósł bałwochwalczą świątynię [...] w bałwochwalczej świątyni, którą wzniósł, polecił pełnić służbę kapłanom

Am 7, 9: wnâšammu bâmot jišhâq; **BP**: Wyżyny Izaaka będą spustoszone; **MP**: w perzynę będą obrócone ołtarze, które pobudowali na wzgórzach potomkowie Izaaka

Na pewno przekład *bâmâ* jako *wyżyna* nie jest dobry. Wyżyna to duży, płaski i wysoko położony teren, który z przyczyny swoich rozmiarów nie może być w całości użytkowany jako sanktuarium, czyli przekład *wyżyna* nie oddaje ani dosłownego, ani metonimicznego znaczenia hebr. *bâmâ*, bo wyraz ten znaczy w użyciu niemetonimicznym 'wzgórze', a nie 'wyżyna'. Przekład *bâmâ* jako *wyżyna* można nazwać etymologizującym: leksem polski ma znaczenie etymologiczne bliskie znaczeniu realnemu leksemu hebrajskiego. Przekład *wyżyna* brzmi szczególnie niedorzecznie w 1 Krl 11, 7 BP, gdzie mowa o „wznoszeniu (budowaniu) wyżyny". Przekład *wyżyna słoneczna* (Kpł 26, 30 BT) miał może znaczyć 'wysoko położone miejsce kultu, gdzie czci się słońce', a znaczy 'wyżyna dobrze nasłoneczniona', choć niewykluczone, że przymiotnik *słoneczny* jest tu wynikiem pomyłki i miał odnosić się do *steli* (jak w równie dosłownej wersji BT5: *Zniszczę wasze wyżyny[s], rozbiję wasze stele słoneczne*). Lepszy jest przekład *wzgórze*, oddający przynajmniej znaczenie niemetonimiczne wyrazu hebrajskiego (autor hasła *Wyżyna* w słowniku BT najwidoczniej nie odróżniał wyżyny od wzgórza). *Wzgórze* może zostać skojarzone przez polskiego czytelnika ze znanymi również w Europie świętymi górami. Jednak najlepszy przekład polega na rozwiązaniu metonimii (Kpł 26, 30 BR; Lb 33, 52 NP, BR; 1 Krl 11, 7 BT, NP; 1 Krl 12, 32 NP). W Lb 33, 52 BR, mimo że rozwiązano metonimię, przez co przekład ten jest zrozumiały, popełniono wspomniany już błąd, tłumacząc *bâmâ* jako *wyżyna*, a nie *wzgórze*. W Lb 33, 52 BP także rozwiązano metonimię, ale w sposób stylistycznie niezgrabny (*wzgórze kultu* jest mało zrozumiałe, wyraz *kult* jest zbyt współczesny). Metonimię rozwiązano także w TH w 1 Krl 12, 31 (przez użycie wyrazu *bajit* 'dom', tu 'świątynia') i tu przekłady polskie są bardziej zrozumiałe, choć przekład BP jest dosłowny z powodu zachowania konstrukcji dopełniaczowej, która może polskiemu czytelnikowi sugerować znaczenie 'świątynię, w której czci się wyżyny'. W 1 Krl 12, 31 BR dosłownie

przełożono *bajiṯ* jako *dom* (polskie *dom* bez dodatkowych określeń nie występuje w znaczeniu 'świątynia'). Przekłady *bâmâ* różnią się nie tylko stopniem dosłowności, ale też rozumieniem oryginału. W TH mowa o miejscach kultu znajdujących się na naturalnych (później także sztucznych) wzniesieniach terenu. Ponieważ składano tam ofiary[35] (1 Sm 9, 12), można przypuszczać, że stały tam jakieś ołtarze z cegieł czy kamieni. Użycie wyrazu *bajiṯ* (1 Krl 12, 31) może oznaczać, że na owych wzgórzach wznoszono też niewielkie świątynie (do przyjęcia jest więc przekład NP *świątynka*). W świetle tego przekład Lb 33, 52 NP nie jest adekwatny, choć nie z przyczyny dosłowności. Przekład 1 Krl 11, 7 BT jest do przyjęcia, bo być może stały tam jakieś stele (KB 137, s.v. *bâmâ*). Przekład *miejsce kultu* (Kpł 26, 30 BR) jest znaczeniowo adekwatny, ale stylistycznie wydaje się zbyt współczesny i „akademicki". Przekład *miejsce modlitwy* (Lb 33, 52 BR) ma chyba za wąskie znaczenie, *bâmoṯ* były także miejscem składania ofiar.

Rzeczownik *'iš* 'człowiek, mężczyzna' jest używany w podobny sposób, co rzeczownik *ben* określany przez rzeczowniki abstrakcyjne:

Iz 53, 3: 'iš maḵ'oḇoṯ; **BT**: Mąż boleści; **Stachowiak**: człowiek pełen cierpienia; **MP**: człowiek zmiażdżony cierpieniem

Ps 18, 49: mé'iš ḥâmâs; **Borowski**: krzywdziciela; **BP**: od człowieka przemocy; **BR**: gwałtowników; **Miłosz**: od męża drapieżnego; **NP**: od męża gwałtownego; **Wójcik**, **MP**: od wroga okrutnego

Ps 43, 1: mé'iš mirmâ w'awlâ; **Borowski**: od człowieka podstępu, niegodziwości; **BP**: od człowieka zdradliwego i występnego; **Brandstaetter**: od mężów zdrady i bezprawia; **Miłosz**: od człowieka zdrady i bezprawia; **MP**: od podstępcy i niegodziwca

Ps 140, 2: mé'iš ḥamâsim; **Borowski**: przed postępującym okrutnie; **BR**: przed gwałtownikami; **Łach**: od męża gwałtownego; **Miłosz**: od męża bezprawia; **PE**: przed gwałtownymi; **MP**: od okrutnego zbójcy

Ps 140, 5: mé'iš ḥamâsim; **Borowski**: przed postępującym okrutnie; **BP**: przed mężem gwałtownym; **BR**: przed gwałtownikami; **Łach**: od męża gwałtu; **Miłosz**: od męża bezprawia; **MP**: od okrutnego zbójcy

Ps 140, 12: 'iš ḥâmâs; **Borowski**: okrutnika; **BP**: gwałtownika; **BR**: złoczyńców; **Miłosz**: Męża bezprawia; **NP**: męża gwałtownego; **MP**: okrutny zbójca

Prz 3, 31: b'iš ḥâmâs; **BP**: człowiekowi gwałt czyniącemu; **BR**: Złoczyńcom; **NP**: człowiekowi gwałtownemu; **MP**: niegodziwcowi

Prz 16, 29: 'iš ḥâmâs; **BP**: Człowiek gwałtowny; **BT**: Gwałtownik; **MP**: Niegodziwiec

Na pewno nie do przyjęcia są przekłady, w których *'iš* przełożono jako *mąż*, niezależnie od tego, czy zachowano w nich konstrukcję dopełniaczową, czy nie. Rzeczownik *mąż* jest dziś używany przede wszystkim w znaczeniu 'małżonek', natomiast w przytoczonych kontekstach użyto tego wyrazu w znaczeniu ogólniejszym 'mężczyzna', które jest przestarzałe, co gorsza, wiąże się z dodatnim wartościowaniem, tj. można powiedzieć *mąż cny* (SF I, 430, s.v. *mąż*, p. 4), ale nie *mąż bezecny*. Z tego właśnie powodu tak dziwacznie brzmią wyrażenia *mąż drapieżny*, *mąż bezprawia*, *mąż gwałtu*, *mąż zdrady* (tylko w przypadku *męża boleści* nie ma sprzeczności w zakresie wartościowania). Hebr. *'iš* nie zawiera elementu wartościowania, bo można powiedzieć zarówno *'iš ḥâmâs*, BT: *gwałtownika*, jak i *'iš 'emeṯ*, BT: *mężem godnym zaufania* (Ne 7,

[35] SWB 812, s.v. *wyżyna*.

2), *'anšé ḥeseḏ*, BT: *Bogobojni ludzie* (Iz 57, 1). Przekład *mąż gwałtu* uważam jednak za gorszy niż *mąż drapieżny*, z powodu zachowania konstrukcji dopełniaczowej, która w języku hebrajskim jest częsta, naturalna, natomiast w języku polskim w przypadku rzeczowników *mąż* czy *człowiek* jest nieproduktywna, tj. istnieje w języku polskim ograniczona liczba połączeń typu *mąż/ człowiek rozległej wiedzy*, *człowiek czynu*, *ludzie pracy*, *ludzie nauki*, ale nie tworzy się na ich wzór analogicznych wyrażeń, w dodatku istniejące wyrażenia oznaczają głównie cechy dodatnie, np. można powiedzieć *człowiek/ mąż wielkiej prawości, uczciwości*, ale nie można powiedzieć *człowiek strasznej nieuczciwości*, tylko np. *człowiek strasznie nieuczciwy*. Dlatego właśnie przekład *człowiek przemocy* (Ps 18, 49 BP) brzmi dziwnie, lepiej byłoby w przekładzie rozwiązać konstrukcję dopełniaczową, np. *człowiek używający przemocy*, *człowiek dopuszczający się przemocy*, podobnie, zamiast *człowiek zdrady* lepiej *zdrajca*, zamiast *człowiek podstępu* lepiej *człowiek podstępny* (ewentualnie, zalecający się zwięzłością archaizm *podstępca*). Przekład *człowiek pełen cierpienia* (Iz 53, 3 Stachowiak) jest niezgrabny (ale nie z przyczyny dosłowności), mówi się *mina pełna cierpienia*, *jęk pełen cierpienia*, ale nie – *człowiek pełen cierpienia*. Można ten fragment tłumaczyć *człowiek zmiażdżony cierpieniem* (por. Iz 53, 10 BT) lub po prostu *cierpiący*. Na krytykę zasługują przekłady przeznaczone dla szerokiego kręgu odbiorców, w których pojawia się przymiotnik *gwałtowny*. Mimo że rzeczownik *gwałt*, znacząc 'przemoc, bezprawie popełnione przy użyciu siły fizycznej lub moralnej' (SJPSzym I, 715, s.v. *gwałt*), może być przekładowym ekwiwalentem hebr. *ḥåmås* (choć dziś znaczenie to jest chyba nieco przestarzałe), to jednak przymiotnik *gwałtowny* znaczy 'impulsywny, porywczy' (SJPSzym I, 715, s.v. *gwałtowny*), a znaczenie, które mieli na myśli tłumacze, jest dziś już bardzo archaiczne (SF I, 272, s.v. *gwałtowny*, p. 10 podaje przykłady z *Potopu* i z *Żyć zacnych mężów* Krasickiego). Wreszcie nie jest też do przyjęcia w popularnych przekładach martwy archaizm *gwałtownik*, choć zaleca się on zwięzłością.

Ps 140, 12: 'iš låšon; **Borowski**: Ten, kto nie szczędzi języka; **BR**: oszczerca; **Brandstaetter**: męża oszczerczego języka; **BT**: mąż złego języka; **BT5**: zły język; **Łach**: Człowiek języka; **PE**: nikt o oszczerczym języku; **MP**: obmowca

Najbardziej dosłownie przełożył ten fragment Łach i jego przekład jest niejasny. Dobrym pomysłem autorów BT i Brandstaettera było wprowadzenie określeń odnoszących się do *języka*, które pozwalają czytelnikowi odgadnąć, że chodzi o plotkarza lub oszczercę. Przekłady te mimo to są dosłowne, bo zachowują konstrukcję dopełniaczową, dziwnie w języku polskim brzmiącą z powodu już podanego. Wyraz *mąż* jest tu nie do przyjęcia. Najlepiej przełożono ten fragment u Borowskiego i w BT5, bo wprowadzono polskie frazeologizmy znaczące 'obgadywać kogoś' (SF I, 312, s.v. *język*, p. 37; II, 852, s.v. *zły*, p. 27). Przekłady te są lepsze niż BR, bo zawierają leksem o znaczeniu konkretnym (*język*), a konkretność słownictwa uważam za pożądaną w tekstach poetyckich[36].

Wj 15, 3: 'iš milḥåmå; **BP**: bohaterem wojny; **BR**: potężnym wojownikiem; **BT**: mocarz wojny; **BT5**: wojownikiem; **MP**: Pan – wojennik wielki

[36] Por. Z. Klemensiewicz, *Przekład* 90.

1 Krn 28, 3: 'iš milḥåmoṯ; **BP**: rozmiłowany w wojnie; **BT**: mężem wojny; **NP**: wojownikiem; **MP**: wiele wojowałeś;

Wyrażenie *'iš milḥåmå*, dosł. 'człowiek wojny', znaczy 'żołnierz, wojownik' (KB 43, s.v. *'iš*), tak jak *'iš 'aḏåmå* (Rdz 9, 20) znaczy 'rolnik' (dosł. 'człowiek ziemi'), a *'anšé 'ånijjoṯ* (1 Krl 9, 27) to 'żeglarze' (dosł. 'ludzie okrętów'). Przekład *mocarz wojny* (Wj 15, 3 BT) sugeruje, że chodzi o wybitnego wojownika (może autorzy BT zasugerowali się wersją Samar: *gibbor* „bohater", i przekładem Peš: *gnbr'*), ale ponieważ znaczenie to odpowiada kontekstowi w Wj 15, 3, można by je wyrazić w przekładzie, jednak oryginalne wyrażenie jest konwencjonalne, a *mocarz wojny* brzmi osobliwie i trochę nawet śmiesznie. Można zatem użyć wyrażenia bardziej konwencjonalnego, choć dziś znanego tylko czytelnikom Paska i Sienkiewicza, mianowicie, *Pan – wojennik wielki*. Przekład *bohater wojny* także sugeruje, że chodzi o wyróżniającego się wojownika, ponadto zwykle wyrażenia tego używa się w odniesieniu do konkretnej wojny, tj. np. powiemy o kimś *bohater ostatniej wojny*. Ponieważ w Wj 15 mowa o „wojnie" z Egipcjanami, można tłumaczyć ten fragment *Pan – bohater tej wojny*. Wyrażeniu *'iš milḥåmoṯ* 'człowiek wojen' ze względu na liczbę mnogą rzeczownika określającego przypisuje się znaczenie 'nawykły do walki' (KB 589, s.v. *milḥåmå*) i tak też można by to wyrażenie tłumaczyć, natomiast dosłowny przekład *mąż wojny* nie jest jasny i czytelnik przymuszony do zinterpretowania go przypisze mu raczej znaczenie 'wybitny wojownik', tymczasem w 1 Krn 28, 3 Bóg nie wyraża się z uznaniem o przewagach wojennych Dawida, o odniesionych przezeń zwycięstwach, ale przypomina mu, że wiele krwi rozlał, co teraz okazuje się mieć złe następstwa.

Rzeczownik *'iš* 'człowiek' może być też określony przez nazwy geograficzne:

Iz 5, 3: w'iš jhuḏå; **BP**: mężowie Judy; **BR**: wszyscy, co żyjecie w Judzie; **BT**: mężowie z Judy; **Klawek**: mężowie ziemi judzkiej; **NP**: mężowie judzcy; **MP**: wy, co mieszkacie w Judzie

W TH *'iš jhuḏå* znaczy 'mieszkańcy Judy' (por. paralelnie użyte *jošeḇ jrušålajim* 'mieszkaniec Jerozolimy'). W TH użyto tu częstego i standardowego wyrażenia, natomiast po polsku nie mówi się na mieszkańców danego regionu czy kraju np. *mężowie polscy, mężowie Polski, mężowie mazowieccy* czy *mężowie z Mazowsza, mężowie z ziemi sanockiej*. Jedynym niedosłownym przekładem jest tu BR.

Aramejski rzeczownik *zman* można tłumaczyć przez *czas*, np. przekład Dn 2, 16 (*uḇ`å min malkå di zmån jintén léh*) w BT jako *prosząc, by mu dał czas* nie jest dosłowny. Jednak leksem ten, podobnie jak hebr. *mo`éḏ*, znaczy także 'pora wyznaczona, określona przez kogoś', a metonimicznie 'święto odbywające się w wyznaczonym czasie', jak w poniższym fragmencie:

Dn 7, 25: wjisbar lhašnåjå zimnin wḏåṯ; **BR**: Będzie również usiłował zmienić czasy i Prawo [przypis:] chodzi prawdopodobnie o wydany przez Antiocha zakaz obchodzenia szabatu i różnych świąt żydowskich; **MP**: Będzie usiłował znieść święta i prawo religijne

Przekład BR bez przypisu jest tu niejasny, ale ponieważ fragment ten pochodzi z apokaliptycznej wizji, czytelnik uzna, że niejasność została tu zamierzona przez autora. Jednak oryginał nie jest aż tak niejasny, jak BR.

Rzeczownik *gḇul* może być tłumaczony przez *granica* np. w Lb 20, 23 (*`al gḇul 'erec 'eḏom*) przekład BT (*na granicy ziemi Edom*) nie jest dosłowny. Hebr. *gḇul* czę-

sto przybiera znaczenie 'obszar' (metonimia). Także pol. *granice* może oznaczać 'obszar leżący w obrębie granic', np. w wyrażeniu *opuścić granice kraju* (tak powiemy tylko o kimś, kto opuścił terytorium kraju, nigdy o kimś, kto np. od granicy kraju oddalił się w głąb jego terytorium). Jednak w pewnych kontekstach zachowanie oryginalnej metonimii może prowadzić do nieadekwatności znaczeniowej:

Lb 21, 22: `ad 'ašer na`abor qbuleḵå; **BR**: dopóki nie przejdziemy waszej ziemi; **BT**: póki nie przekroczymy twych granic; **MP**: póki nie opuścimy granic twojego kraju

Sdz 19, 29: wajšallheḥå bḵol gbul jisrå'él; **BR**: które następnie rozesłał po całej ziemi izraelskiej; **BT**: i rozesłał po wszystkich granicach izraelskich; **MP**: i rozesłał je po całym obszarze Izraela

Ml 1, 4: wqår'u låhem gbul riš`å; **BP**: I przylgnie do nich nazwa: "kraj bezbożności"; **BT**: i będą ich nazywać granicą zła; **MP**: nazwą ich krajem bezprawia

We wszystkich przytoczonych fragmentach dosłowny jest przekład BT. W Lb 21, 11 mowa o przejściu przez obszar kraju, przekład BT zaś sugeruje znaczenie wkroczenia na obszar kraju (gdyby chcieć koniecznie zachować w przekładzie rzeczownik *granica*, można by tłumaczyć *póki nie opuścimy twych granic*). W Sdz 19, 29 przekład BT znaczy, że kawałki ciała zgwałconej zostały rozesłane po miejscowościach położonych wzdłuż granicy, tymczasem chodziło o powiadomienie wszystkich Izraelitów o popełnionej zbrodni (por. Sdz 20, 1). W Ml 1, 4 przekład BT znaczy chyba 'najmniejsze możliwe zło' lub 'największe możliwe zło', tymczasem chodzi o zły naród, zły kraj (por. w dalszej części wersetu paralelne użycie *`am* 'naród').

Rzeczownik *šém* może być tłumaczony jako *imię*, gdy odnosi się do nazwy nadanej człowiekowi. W TH jednak rzeczownik ten oznacza także nazwy miejscowości:

Rdz 11, 9: `al kén qårå šmåh båḇel; **Sandauer**: Przeto nadano mu imię Babel

Rdz 28, 19: wajjiqrå 'eṯ šém hammåqom hahu béṯ 'él w'ulåm luz šém hå`ir lårišonå; **BP**: A miejscu temu nadał imię Betel; przedtem jednak zwało się ono Luz; **BR**: I nadał temu miejscu nazwę Betel, to znaczy: dom Boga. Przedtem miejscowość ta nazywała się Luz; **BT**: I dał temu miejscu nazwę Betel* – Natomiast pierwotna nazwa tego miejsca była Luz; **Łach**: I dał imię miejscu temu Betel, lecz poprzednio miasto nosiło imię Luz; **NP**: I nazwał to miejsce Betel. Przedtem miejscowość ta nazywała się Luz; **MP**: Jakub nazwał to miejsce Bet El, czyli Dom Boży (wcześniej zwało się ono Luz)

Dosłownie *šém* przełożono w Rdz 11, 9 Sandauera; Rdz 28, 19 BP, Łacha. Przekład Rdz 28, 19 BR jest najlepszy z przytoczonych, bo w samym tekście tego przekładu wyjaśniono etymologię ludową nazwy Betel, która w tym fragmencie odgrywa ważną rolę. Pod tym względem przekład NP jest nieadekwatny, bo brak w nim przypisu objaśniającego etymologię, co powoduje, że NP jest w Rdz 11, 9 niespójny semantycznie, a w Rdz 28, 19 nie zawiera tej informacji, co TH.

Rzeczownik *ḥåråḇå* pochodzi od rdzenia *ḥ-r-b* 'być suchym'. Rzeczownik ów znaczy 'ląd' w przeciwstawieniu do 'morza' (por. np. Ag 2, 6), podobnie jak *jabbåšå*:

Rdz 7, 22: beḥåråḇå; **BR, MP**: na lądzie; **NP**: na suchym lądzie; **Sandauer**: na suszy

Susza w znaczeniu 'suche miejsce' jest archaizmem martwym (Linde V, 506, s.v. *susza*; SJPDor VIII, 929, s.v. *susza*) lub rusycyzmem i przekład Sandauera jest dosłowny. Jego dosłowność polega na dążeniu do zachowania w przekładzie znacze-

nia, które może pojawić się w przekładzie rdzenia *h-r-b*, ale w innych kontekstach (np. w Rdz 8, 13 przekład Sandauera *ziemia przeschła* nie jest dosłowny), a zarazem do zachowania liczby wyrazów, tj. ponieważ *håråbå* to jeden wyraz, u Sandauera też pojawia się jeden wyraz, choć np. przekład NP jest znacznie lepszy, mimo zachowania w nim znaczenia 'suchy', właśnie dzięki zwiększeniu liczby wyrazów.

Rzeczownik *hadom* 'podnóżek' nie ma jasnej semickiej etymologii (KB 239, s.v. *hadom*), być może więc rzeczownik ów miał początkowo szersze znaczenie ('podstawka, stolik') i aby je zawęzić, dodawano określenie *raglajim*:

Iz 66, 1: hadom raglåj; **BP**: podnóżkiem stóp moich; **BT**: podnóżkiem nóg moich; **MP**: ziemia moim podnóżkiem

W oryginalnych tekstach polskich spotyka się raczej *czyj podnóżek*, a nie *podnóżek czyich nóg/ stóp* (Linde IV, 231, s.v. *podnożek*), zwłaszcza osobliwie brzmi *podnóżek czyich nóg* (figura etymologiczna), tak jak nie mówi się *kapelusz czyjej głowy*, tylko *czyj kapelusz*, nie *buty czyich nóg*, tylko *czyje buty*. Dosłowne są więc przekłady Iz 66, 1 BP, BT.

V. Leksemy czasownikowe

Czasownik *jåda`* można w wielu kontekstach tłumaczyć jako *znać* (np. Rdz 29, 5), jednak w języku hebrajskim jest on także eufemistycznym określeniem stosunku seksualnego[37], a w takim znaczeniu polskie *znać* czy *poznać* nie są używane:

Rdz 4, 1: whå'ådåm jåda` 'et hawwå; **BP**: I współżył Adam ze swoją żoną; **BR**: I zbliżył się mężczyzna do swojej żony; **Łach**: Adam poznał żonę swą; **NP**: Adam obcował z żoną swoją; **Sandauer**: Zaznał więc Adam żony swej; **MP**: Adam spał z Ewą (lub: Adam obcował z Ewą)

Rdz 4, 25: wajjéda` 'ådåm `od 'et 'išto; **BP**: Adam jeszcze współżył ze swoją żoną; **BR**: I znów zbliżył się Adam do swojej żony; **NP**: I obcował Adam jeszcze raz z żoną swoją; **Sandauer**: I zaznał Adam jeszcze raz swej żony; **TPL**: Adam ponownie poznał swoją żonę; **MP**: Adam znowu spał (lub: obcował) z żoną

Rdz 19, 5: wnéd`å 'otåm; **BP**: bo chcemy pobawić się z nimi; **BR**: chcemy zabawić się z nimi; **BT**: abyśmy mogli z nimi poswawolić!; **Łach**: abyśmy ich poznali!; **Sandauer**: byśmy ich zaznali; **MP**: Chcemy się z nimi zabawić

1 Krl 1, 4: whammelek lo jdå`åh; **BP**: A król jej nie poznał [przypis:] eufemizm, mówiący, że król nie współżył z nią cieleśnie; **BR**: Król jednak nie zbliżał się do niej; **NP, MP**: lecz król z nią nie obcował

Dosłowne przekłady to Rdz 4, 1 Łacha; Rdz 4, 25 TPL; Rdz 19, 5 Łacha; 1 Krl 1, 4 BP. Bez odpowiednich przypisów przekłady te są niezrozumiałe, tzn. kontekst wyklucza zwykłe znaczenia czasownika *poznać*. Również przekład Sandauera jest dosłowny. Czasownik *zaznać* dziś może mieć tylko dopełnienie nieosobowe, natomiast dawniej

[37] To samo w języku akkadyjskim, w kodeksie Hammurabiego, co w przekładzie Stępnia brzmi: *która mężczyzny nie zaznała* (M. Stępień, *Kodeks* 107; por. KB 391, s.v. *jd`*).

zaznać kogoś znaczyło tyle, co 'poznać kogo, zawrzeć z kimś znajomość' (Linde VI, 961, s.v. *zaznać*). W pozostałych przekładach wprowadzono wyrażenia będące w mniemaniu tłumaczy eufemizmami 'seksu', czyli tłumaczom nie można tu odmówić dobrych chęci, bo rzeczywiście w przekładzie powinien pojawić się tu eufemizm o tym znaczeniu. Ale *zbliżyć się do kogoś* nie jest używane w znaczeniu 'współżyć seksualnie', mimo istnienia rzeczownika *zbliżenie (fizyczne)*, i np. w 1 Krl 1, 4 BR czytelnik zrozumie, że Dawid nie podchodził blisko do swej nałożnicy. *Obcować z kimś* w znaczeniu 'współżyć seksualnie' jest dziś rzadkie i archaiczne (SJPSzym II, 407, s.v. *obcować*), w popularnym przekładzie do przyjęcia jest chyba tylko tłumaczenie *współżyć*. W Rdz 19, 5 najlepszy jest przekład BR, bo rzeczywiście *zabawić się z kimś* jest używane w znaczeniu 'uprawiać z kimś seks'.

Inne znaczenie czasownika *jåḏa`*, którego często nie oddają tłumaczenia dosłowne, to 'troszczyć się o coś' (KB 391, s.v. *jd* I; Jenni, Westermann II, 514–515, s.v. *jd*):

> 2 Sm 7, 20: w'attå jåḏa`tå 'eṯ `abḏkå; **BR**: Ty sam [...] dobrze znasz Twego sługę; **MP**: I tak troszczysz się o swego sługę
>
> Na 1, 7: wjoḏéa` ḥosé bo; **BP**: troszczy się o tych, którzy szukają u Niego obrony; **BT**: zna tych, którzy Mu ufają; **MP**: troszczy się o tych, dla których jest ucieczką
>
> Ps 37, 18: joḏéa` jhwh jmé ṯmimim; **BP**: Jahwe troszczy się o życie ludzi prawych; **BR**: Troszczy się Pan o dni sprawiedliwego; **BT**: Pan zna dni nienagannych; **BT1**: Pan ma staranie o życie prawych; **Wójcik**: Opieka Boża nad życiem uczciwych; **MP**: Uczciwi żyją pod Boską opieką
>
> Prz 12, 10: joḏéa` caddiq nefeš bhemto; **BP**: Zna sprawiedliwy potrzeby swego bydła; **BT**: Prawy uznaje potrzeby swych bydląt; **NP**: Sprawiedliwy dba o życie swojego bydła; **MP**: Dobry człowiek troszczy się o swą chudobę
>
> Hi 9, 21: lo 'éḏa` nafši; **BP**: Nie znam sam siebie; **Brandstaetter**: Cóż mi po życiu?; **Jakubiec**: sam nie wiem; **NP**: Nie dbam o siebie; **MP**: Obojętne mi moje własne życie

Dosłowny i zupełnie niejasny jest przekład Ps 37, 18 BT (w przeciwieństwie do niezłego przekładu BT1). Dosłownie przełożono w nim nie tylko *jåḏa`*, ale też *jåmim* 'dni', co tu znaczy 'życie'. W języku polskim także używa się metonimii *dni* w znaczeniu 'życie', ale tylko w odniesieniu do długości tego życia, do jego trwania w czasie, a nie do treści życia, zaś w Ps 37, 18 chodzi raczej o treść życia, a nie o jego trwanie w czasie. Dlatego także za dosłowny uważam przekład Ps 37, 18 BR – także on jest niejasny, bo choć *jåḏa`* przełożono w nim zgodnie z kontekstem, dosłownie przełożono *jåmim*. Dosłownie przełożono *jåḏa`* w Na 1, 7 BT. Polskim tłumaczom 2 Sm 7, 20 można zarzucić nie tyle dosłowny przekład, co dosłowne rozumienie oryginału, do czego niewątpliwie przyczynił się kontekst (*uma jjosif dåwiḏ `oḏ lḏabbér 'eleḳå*, BT: *Cóż więcej może powiedzieć do Ciebie Dawid?*). W Hi 9, 21 BP, Jakubca przyjęto interpretację łączącą *lo 'éḏa` nafši* z kontekstem poprzedzającym (w. 20), z którego wynika, że niewinność Hioba nie jest oczywista, i przy takiej interpretacji przekłady te nie są dosłowne. Uważam jednak za lepszą interpretację przyjętą w NP i przez Brandstaettera, łączącą *lo 'éḏa` nafši* z kontekstem następującym (*'em'as ḥajjåj* 'gardzę swoim życiem'). W Prz 12, 10 widać staranie tłumaczy, aby zachować w przekładzie znaczenie 'znać' leksemu *jåḏa`*, a zarazem oddać sens oryginału. Stąd *uznawać czyjeś potrzeby*, *znać czyjeś potrzeby*. Wyrażenia te często przybierają znaczenie pragmatycz-

ne 'zaspokajać czyjeś potrzeby', jednak nie ma konieczności uciekać się do tej metonimii po to tylko, by mogło w przekładzie pojawić się znaczenie 'znać'.

Można wymienić kilka różnic między językiem hebrajskim biblijnym a polskim w zakresie czasowników oznaczających mówienie, których czasem tłumacze nie uwzględniają. Po pierwsze, w języku hebrajskim częściej niż w polskim używa się leksemów o bardziej ogólnym znaczeniu, np.:

> Rdz 14, 21–22: wajjomer melek sdom 'el 'abrâm: [...] wajjomer 'abrâm 'el melek sdom; **BP**: A król Sodomy rzekł do Abrama: [...] Lecz Abram odrzekł królowi Sodomy; **BR**: Tymczasem król Sodomy powiedział do Abrama: [...] Wtedy Abram oświadczył królowi Sodomy; **Łach**: Król Sodomy rzekł do Abrama: [...] Abram powiedział do króla Sodomy; **Sandauer**: Rzekł tedy król Sodomy do Abrama: [...] I rzekł Abram do króla Sodomy; **MP**: Król Sodomy (lub: sodomski) powiedział do Abrama: [...] Ale Abram odrzekł: [...]

Wypowiedź Abrahama jest tu reakcją na wcześniejszą wypowiedź króla Sodomy, co w języku polskim wyraża się odpowiednim czasownikiem wprowadzającym wypowiedź (BP: *odrzec*). Dosłowny jest przekład *rzec* (Sandauer) czy *powiedzieć* (Łach). W TH używa się czasownika *'ânâ* 'odpowiedzieć', ale bardzo często zamiast niego – *'âmar*, *dibbér* 'powiedzieć' w kontekstach, w których w języku polskim zwykle sygnalizuje się, że wypowiedź jest reakcją na wypowiedź wcześniejszą. W TH oraz w przekładach dosłownych informacja, że wypowiedź Abrahama jest reakcją na wcześniejszą wypowiedź kogo innego, zawiera się w kontekście, a w przekładzie BP jest ona wyrażona *explicite* przez leksem *odrzec*[38].

Mimo że w hebrajskim istnieje czasownik *šâ'al* 'pytać'[39], czasownika *'âmar* używa się często w kontekstach, w których w języku polskim lepsze są czasowniki *pytać*, *spytać*, *zapytać*:

> Jr 5, 19: whâjâ ki tomru [BHS: jomru]; **BR**: A gdyby zaczęto wtedy pytać; **BT**: A gdy powiecie

Tu dobry jest przekład BR, w BT rażące jest użycie leksemu o znaczeniu ogólniejszym. Po polsku raczej nie mówi się *Jan powiedział: Która godzina?* lecz *Jan zapytał: Która godzina?*

Bardzo charakterystyczne dla biblijnego języka hebrajskiego jest zestawienie leksemu o znaczeniu ogólnym (*'âmar* 'powiedzieć') z leksemem o znaczeniu bardziej szczegółowym:

> Rdz 18, 27: wajja'an 'abrâhâm wajjomar; **BP**: Odpowiadając Abraham rzekł; **BR**: Odpowiedział na to Abraham; **BT**: Rzekł znowu Abraham; **NP**: Odpowiedział Abraham i rzekł; **Sandauer**: Rzecze Abraham w odpowiedzi; **MP**: Abraham jeszcze raz się odezwał:
>
> Rdz 27, 37: wajja'an jichâq wajjomer l'ésâw; **BR**: Na to rzekł Izaak do Ezawa; **Łach**: Odpowiadając Izaak Ezawowi, powiedział; **NP**: A Izaak odpowiedział i rzekł do Ezawa; **Sandauer**: I rzecze Izaak do Ezawa w te słowa; **MP**: Izaak odrzekł:

Czasownika *'ânâ* 'odpowiedzieć' bez następującego po nim czasownika *'âmar* (rzadziej *dibber*) używa się głównie wtedy, gdy wypowiedź nie jest przytoczona (np. Rdz

[38] J. Beekman, J. Callow, *Translating* 64.

[39] Bardzo dobrą analizę semantyczną *š-'-l*, wraz z krytyką sposobu podawania znaczeń w najważniejszych słownikach języka hebrajskiego biblijnego, można znaleźć w: J. Lübbe, *Old Testament* 119–126.

45, 3; Wj 19, 19; Sdz 8, 8), czyli *'âmar* służy wprowadzeniu mowy niezależnej[40]. Najbardziej dosłownie przełożono zestawienie dwóch czasowników w Rdz 18, 27; 27, 37 NP, bo przełożono oba czasowniki na formy osobowe, dokonane, połączone spójnikiem *i*, co sugeruje, że mowa o dwóch czynnościach (Abraham/ Izaak najpierw odpowiedział, ale jego odpowiedzi nie przytoczono, a potem rzekł coś, ale to nie była odpowiedź). Mniej dosłowne są przekłady Rdz 18, 27 BP; Rdz 27, 37 Łacha, bo jeden z czasowników przybrał w nich formę imiesłowu współczesnego, co powoduje, że jest oczywiste, że chodzi o jedną czynność, i chyba nawet trudno przekłady Rdz 18, 27 BP; Rdz 27, 37 Łacha nazwać dosłownymi, bo czasem po polsku też się mówi: *Odpowiadając mu, rzekłem:*. Pozostałe przekłady są niedosłowne, tj. pojawia się w nich tylko jeden czasownik oznaczający mówienie (w Rdz 18, 27 BT tym czasownikiem jest *rzec*, a nie *odpowiedzieć*, chyba ze względu na w. 26), a mowę niezależną wprowadzono za pomocą dwukropka lub wyrażenia wprowadzającego mowę niezależną (Rdz 27, 37 Sandauer). Przekład Rdz 18, 27 Sandauera jest do przyjęcia, mimo zachowania dwóch leksemów, jednego o znaczeniu ogólnym, a drugiego o znaczeniu szczegółowym. Co prawda wyrażenie *w odpowiedzi* należy do stylu kancelaryjnego (SF I, 565, s.v. *odpowiedź*, p. 5; SPP 443, s.v. *odpowiedź*), ale chyba nie wtedy, gdy łączy się z czasownikiem *rzec*.

Za 4, 11: wâ'a`an wâ'omar 'élâw; **BP**: Odrzekłem tedy i spytałem; **BR**: A Ja pytałem dalej; **BT**: I zwróciłem się do niego z takim zapytaniem; **NP**: Wtedy odezwałem się i zapytałem go; **MP**: Na to odezwałem się do anioła i zapytałem:

Za 6, 4: wâ'a`an wâ'omar 'el hammal'âḵ; **BR**: Kiedy zapytałem [...] anioła; **NP**: Wtedy odezwałem się i rzekłem do anioła; **MP**: Co widząc odezwałem się do anioła i zapytałem:

W Za 4, 11; 6, 4 *`ânâ* oznacza słowną reakcję na sytuację (widzenie świecznika i wozów), a w Za 4, 11 także na wcześniejszą wypowiedź anioła, natomiast *'âmar* służy wprowadzeniu mowy niezależnej. Dosłowny jest przekład Za 4, 11 BP, bo znaczy on, że najpierw prorok odrzekł, ale co, nie wiadomo, a następnie zapytał i to pytanie przytoczono. Ponieważ *odezwać się* znaczy 'zacząć mówić', przekład Za 4, 11; Za 6, 4 NP nie jest dosłowny, tj. można by tłumaczyć *Wtedy odezwałem się do anioła:*, co brzmiałoby całkowicie naturalnie, jednak przekład *Wtedy odezwałem się i rzekłem* nie wypacza sensu oryginału, tzn. czytelnik nie pomyśli, że mowa tu o dwóch wypowiedziach, z których pierwszej nie przytoczono (por. cytat z P. Kochanowskiego: *Ozwał się duch, i taką dał odpowiedź*, Linde III, 461, s.v. *ozywać się*).

Czasownika *'âmar* dla wprowadzenia mowy niezależnej używa się w zestawieniu także z innymi hiponimami:

Rdz 24, 47: wâ'eš'al 'oṯâh wâ'omar; **BP**: Potem zapytałem ją; **NP**: Wtedy zapytałem jej i rzekłem; **Sandauer**: Ja zaś spytałem ją tymi słowy; **MP**: Potem ją zapytałem:

Rdz 32, 18: uš'élḵâ lemor; **BR, MP**: i zapyta; **Łach**: i zapyta, mówiąc; **NP**: i zapyta się ciebie, i powie

Tłumacze popełnili tu te same błędy, co w poprzednio omówionych fragmentach: najbardziej dosłowny przekład znajdujemy w NP. Nieco mniej dziwacznie brzmi przekład Rdz 32, 18 przez Łacha.

[40] G. Goldenberg, *On Direct Speech* 85–86.

Rdz 1, 22: wajbårek 'otåm 'elohim lémor; **BP**: I błogosławił im Bóg, mówiąc; **BR**: I pobłogosławił je tymi słowami; **MP**: I pobłogosławił je mówiąc, żeby [...]

Rdz 1, 28: wajbårek 'otåm 'elohim wajjomer låhem 'elohim; **BP**: I błogosławił im Bóg. I rzekł do nich; **BR**: I pobłogosławił im, mówiąc; **Sandauer**: I błogosławił im Pan, i powiedział im Pan; **MP**: I Bóg pobłogosławił ich tymi słowy:

Rdz 9, 1: wajbårek 'elohim 'et noah w'et bånåw wajjomer låhem; **BP**: Następnie pobłogosławił Bóg Noego i jego synów, mówiąc do nich; **NP**: I pobłogosławił Bóg Noego i synów jego, i powiedział do nich; **Sandauer**: Błogosławił więc Pan Noemu i synom jego tymi słowy; **MP**: Bóg pobłogosławił Noego i jego synów tymi słowy:

Rdz 14, 19: wajbårkehu wajjomar; **BR**: błogosławił on Abramowi i mówił; **BT**: błogosławił Abrama, mówiąc; **Łach**: Pobłogosławił Abrama i powiedział; **Sandauer**: I błogosławił mu tymi słowy; **MP**: I pobłogosławił Abrama tymi słowy:

Nawet, jeżeli wypowiadanym słowom błogosławieństwa towarzyszyły jakieś gesty (por. Rdz 48, 14–16), uważam, że czasownik *bérak* 'błogosławić' oznacza tu wypowiadanie słów (por. Lb 6, 22–27, skąd można wnioskować, że dla Izraelitów istotą błogosławieństwa było wypowiadanie określonych słów, a nie wykonywanie jakichś gestów). Dlatego za dosłowne uważam przekłady Rdz 1, 28 BP, Sandauera; Rdz 9, 1 NP; Rdz 14, 19 BR, Łacha. Przekłady te sugerują bowiem, że najpierw udzielono błogosławieństwa (nie wiadomo, w jaki sposób), a potem wypowiedziano przytoczone słowa; tymczasem oryginał znaczy, że błogosławieństwa udzielono poprzez wypowiedzenie przytoczonych słów[41]. Przekłady, w których *mówić* ma formę imiesłowu współczesnego, mogą być przez czytelnika zrozumiane poprawnie, w sensie 'błogosławić w następujących słowach', ale może on też je zrozumieć błędnie: 'błogosławić (nie wiadomo, w jaki sposób) i jednocześnie mówić przytoczone słowa'. Za najlepsze uważam przekłady, w których jednoznacznie wyrażono, że to właśnie przytoczone słowa były błogosławieństwem (performatyw). Są to Rdz 1, 22 BR; Rdz 9, 1; 14, 19 Sandauera.

Jon 2, 2–3: wajjitpallél jonå 'el jhwh 'elohåw mimm`é haddågå wajjomer; **BP**: Z wnętrza ryby słał Jonasz modły do Jahwe, swego Boga; **BR**: I modlił się we wnętrznu ryby do Pana, Boga swojego, mówiąc; **BT**: Z wnętrzności ryby modlił się Jonasz do swego Pana Boga. I mówił; **MP**: A z wnętrzności ryby tak modlił się do Jahwe, swego boga:

Jon 4, 2: wajjitpallél 'el jhwh wajjomar; **BP**: I modlił się do Jahwe; **BR**: Zaczął się tedy modlić do Pana mówiąc; **BT**: Modlił się przeto do Pana i mówił; **MP**: I tak się modlił:

Modlitwa Jonasza polegała na wypowiadaniu przytoczonych słów, a *'åmar* służy tylko wprowadzeniu mowy niezależnej. Dosłowny jest przekład BT, bo znaczy, że Jonasz modlił się do Pana (ale nie wiadomo, w jaki sposób), a oprócz tego wypowiadał przytoczone słowa. Znaczenie TH bez żadnej możliwości nieporozumienia oddano w BP, natomiast przekład BR może być przez czytelnika zrozumiany błędnie, jak BT, ale jest to mało prawdopodobne, bo także polskie *modlić się* oznacza wypowiadanie słów, dlatego czytelnik zrozumie imiesłów *mówiąc* jako wyjaśnienie, na czym polegała modlitwa, a nie jako informację, co jeszcze robił Jonasz, gdy się modlił. Jeśli chodzi

[41] Za tą interpretacją przemawia nie struktura tekstu, ale sens przytoczonej wypowiedzi. W 2 Sm 14, 22 znajduje się zdanie o takiej samej strukturze (*wajbårek 'et hammelek wajjomer jo'åb*, BT: *błogosławiąc króla. Joab zawołał:*), ale tutaj *wajbårek* oznacza wypowiedzenie słów błogosławieństwa, których nie przytoczono, a *wajjomer* wprowadza dalszy ciąg wypowiedzi Joaba.

o hebr. *mé`e* 'wnętrzności', to lepszy jest przekład *wnętrzności* (Jon 2, 2 BT, MP) niż *wnętrze* – ten ostatni leksem w znaczeniu 'trzewia' używany jest tylko w gwarach (SJPDor IX, 1187, s.v. *wnętrze*).

Wreszcie bezokolicznika *lémor* 'mówić' używa się dla wprowadzenia mowy niezależnej nawet, gdy czasownikiem użytym w zdaniu wprowadzającym jest *'åmar*:

Wj 12, 1: wajjomer jhwh 'el moše [...] lémor; **BR**: Powiedział Jahwe do Mojżesza; **NP**: I rzekł Pan do Mojżesza [...] mówiąc; **MP**: W ziemi egipskiej Bóg rzekł do Mojżesza i Aarona:

Dosłownie tłumaczy NP, w pozostałych przekładach prawidłowo oddano *lemor* dwukropkiem.

Czasownik *qum* w wielu kontekstach powinien być tłumaczony przez *wstać* czy *powstać*, np. w 1 Sm 3, 6, gdzie mowa o wstaniu z łóżka. Jednak często jest on używany w połączeniu z innych czasownikiem, wyrażającym daną czynność, natomiast *qum* służy jako wprowadzenie do niej, sygnalizuje rozpoczęcie jakiegoś działania, porzucenie stanu bezczynności, czyli funkcjonuje jako *inchoativum*[42] (BDB 878, s.v. *qum*, Qal, p. 6a-c):

Rdz 44, 4: qum rḏof; **BR**: Ruszaj w drogę; **Łach**: Wstań, biegnij; **MP**: Ruszaj w pościg za nimi

Sdz 5, 12: qum bårâq ušaḇé šeḇjḵå; **BP**: Wystąp Baraku, i bierz do niewoli swych jeńców; **BR**: Powstań, Baraku, i bierz twoich jeńców; **MP**: Podejdźcie, przystąpcie, ty, Deboro, do śpiewania, a ty, Baraku, do chwytania jeńców

Sdz 8, 20: qum harog; **BP**: Wystąp! Zabij; **BR**: Wstań i zabij; **NP**: Nuże, zabij; **MP**: Rusz się, zabij ich

2 Krl 8, 1: qumi ulḵi; **BT**: Wstań, idź; **MP**: Uchodź stąd

1 Krn 22, 16: qum wa`asé: **BR**: Powstań więc i weź się do dzieła; **BT**: Wstań więc i działaj; **MP**: Bierz się do dzieła

1 Krn 22, 19: wqumu uḇnu; **BP**: przystępując do budowy; **BR**: Wstańcie i budujcie; **BT**: stańcie do budowy; **NP**: i powstańcie, i zbudujcie; **MP**: bierzcie się do budowy

Dosłowne i przez to nieadekwatne są przekłady Rdz 44, 4 Łacha; Sdz 5, 12 BP, BR; Sdz 8, 20 BP, BR; 2 Krl 8, 1 BT; 1 Krn 22, 16 BT, BR; 1 Krn 22, 19 NP, BR. Te, w których *qum* przełożono przez *wstać* czy *wystąpić*, są bardziej artystyczne, literackie niż oryginał, bo są bardziej konkretne i obrazowe, tj. np. czytelnik 2 Krl 8, 1 BT wyobrazi sobie, że kobieta akurat siedziała, gdy Elizeusz się do niej odezwał. Czytelnik TH nic nie wie o tym, co robiła kobieta w owej chwili. Podobnie czytelnik Sdz 8, 20 BP przyjmie, że ów młody człowiek akurat stał gdzieś z tyłu, ukryty za innymi, gdy ojciec kazał mu wystąpić na środek. W Sdz 5, 12 nastąpiła poetycka defrazeologizacja hebrajskiej konstrukcji, ze względu na paralelne użycie *`uri `uri dḇorå `uri `uri dabbri šir*, BT: *Powstań, o powstań, Deboro, powstań, o powstań i pieśń zaśpiewaj!* Rdzeń *`-w-r* w qal znaczy 'obudzić się', czyli znaczeniem bliski jest czasownikowi *qum* 'wstać', stąd w poetyckim zestawieniu z *`-w-r* czasownik *qum* w funkcji *inchoativum* ulega defrazeologizacji, tzn. przez nawiązanie do znaczenia 'wstać' przypomniana zostaje metaforyczność *qum* jako *inchoativum*. Zarazem czytelnik rozumie, że *`uri dabbri*

[42] Przypomina to arabskie *qāma*, które także jest używane w funkcji *inchoativum* (Баранов 853, s.v. (*q w-m*) qāma, I, p. 13).

šir znaczy 'śpiewaj, zacznij śpiewać' (ten sam środek stylistyczny w Ps 7, 7). Gdyby więc w Sdz 5, 12 przełożyć *qum* niedosłownie, np. *Obudź się, obudź się, Deboro, obudź się, obudź się, śpiewaj! Nuże, Baraku, uprowadzaj jeńców!*, przekład ten nie byłby stylistycznie adekwatny, a zarazem dla polskiego czytelnika znaczyłby, że Debora śpi. W języku polskim używa się czasownika *przystąpić* w znaczeniu 'rozpocząć jakąś czynność' (przekład 1 Krn 22, 19 BP nie jest więc dosłowny). *Przystąpić* jest nieco urzędowe, ale gdyby przymknąć na to oko, można tłumaczyć: *Podejdźcie i przystąpcie, ty, Deboro, do śpiewania, a ty, Baraku, do chwytania jeńców*. Przekład ten oddaje stylistykę oryginału.

Przekład 1 Krn 22, 19 BT chyba nie jest dosłowny. Polskie *stanąć* bywa używane w funkcji *inchoativum*, np. *stanąć do walki*, *stanąć do maszyny* 'rozpocząć pracę na maszynie', *stanąć do pojedynku*, *stanąć do pracy* (SF II, 195, s.v. *stać*, p. 57–67).

Czasownika *qum* użyto w funkcji *inchoativum* także w poniższych fragmentach:

Pwt 13, 2: ki jâqum bqirbkå nâbi; **BR**: Jeżeli pojawi się wśród was jakiś prorok; **BT**: Jeśli powstanie u ciebie prorok; **MP**: Jeżeli wystąpi u was prorok

Pwt 34, 10: wlo qâm nâbi `od; **BR**: Nie było już potem nigdy w Izraelu proroka; **BT**: Nie powstał więcej w Izraelu prorok; **MP**: Więcej nie pojawił się w narodzie izraelskim prorok

W Pwt 13, 2 chodzi o rozpoczęcie działalności prorockiej, więc dobry jest przekład BR, polskie *pojawić się* może także znaczyć 'rozpocząć działalność, zwłaszcza publiczną', np. można tak powiedzieć o polityku. Równie dobry byłby przekład *Jeżeli wystąpi u was prorok*, choć dziś *wystąpić* rzadko używane jest w znaczeniu 'rozpocząć działalność w jakimś charakterze' i czytelnikowi może narzucać się znaczenie 'wziąć udział w popisie artystycznym', zwłaszcza że prorocy izraelscy występowali także w tym znaczeniu tego słowa (np. Ezechiel). Natomiast przekład *powstać* jest tu dosłowny. W Pwt 34, 10 niedosłownie tłumaczy BR.

Czasownik *qårab* może być tłumaczony przez *zbliżyć się*, gdy chodzi o stosunki przestrzenne czy czasowe, np. przekłady *'al tiqrbu 'élâw* jako *i nie zbliżajcie się do niej!* (Joz 3, 4 BT), czy *qårbå šnat haššeba`* jako *zbliża się już siódmy rok* (Pwt 15, 9 BP) nie są dosłowne. Jednak hebr. *qårab* bywa metonimicznie używane w znaczeniu 'stosunku seksualnego':

Rdz 20, 4: wa'abimelek lo qârab 'élehå; **BR**: Abimelek, który wtedy jeszcze nie zbliżył się do Sary; **NP**: Abimelech nie obcował z nią; **Sandauer**: Abimelekh zaś jej nie tknął; **MP**: Ale Awimelech nawet jej nie tknął

Kpł 18, 6: 'iš 'iš 'el kål š'ér bsåro lo tiqrbu: **BP**: Nikomu z was nie wolno obcować po małżeńsku z bliskimi krewnymi; **BR**: Nikt z was nie powinien się zbliżać do kobiety, która jest jego bliską krewną; **BT**: Nikt z was nie będzie się zbliżał do ciała swojego krewnego; **MP**: Nie wolno wam obcować cieleśnie z krewnymi (lub: krewnym nie wolno obcować ze sobą jak mąż z żoną; krewnym nie wolno żyć ze sobą jak mąż z żoną)

Kpł 18, 14: 'el 'išto lo tiqrâb; **BT**: nie będziesz się zbliżał do jego żony; **MP**: Nie wolno ci obcować cieleśnie z jego żoną

Kpł 18, 19: w'el 'iššå bniddat tum'åtåh lo tiqrab; **BR**: Nie będziesz się zbliżał do kobiety [...] w okresie jej miesięcznego krwawienia; **MP**: Nie wolno ci obcować cieleśnie z kobietą nieczystą z powodu krwawienia miesięcznego

Iz 8, 3: wå'eqrab 'el hannbi'å; **BR**: Potem zbliżyłem się do pewnej prorokini; **MP**: Potem obcowałem cieleśnie z prorokinią

Ez 18, 6: w'el 'iššå niddå lo jiqråḇ; **BR**: nie zbliży się do żadnej kobiety w czasie jej krwawienia; **NP**: nie obcuje z żoną podczas jej nieczystości; **MP**: nie obcuje cieleśnie z kobietą miesiączkującą

Za dosłowne uważam przekłady, w których *qårab 'el-x* przełożono jako *zbliżyć się do kogoś*. Co prawda w języku polskim *zbliżenie* (*fizyczne*) oznacza 'stosunek', ale czasownika *zbliżyć się* nie używa się w znaczeniu 'mieć z kimś stosunek'. W niektórych fragmentach kontekst pozwoli czytelnikowi domyślić się znaczenia, np. w Iz 8, 3 (co nie znaczy, że w tym kontekście można *qårab* tłumaczyć przez *zbliżyć się*), ale tam, gdzie kontekst nie wskazuje jednoznacznie na owo znaczenie, czytelnik przyjmie, że *zbliżyć się* znaczy 'podejść' lub 'zaprzyjaźnić się z kimś', np. fragmentowi Ez 18, 6 BR zostanie z pewnością przypisane znaczenie 'nie podchodzi blisko do kobiety nieczystej'. Zupełnie wypaczono sens TH w Kpł 18, 6 BT, wskutek dosłownego przełożenia nie tylko *qårab*, ale też *š'ér bsåro*. W TH zarówno *š'ér*, jak i *båsår* znaczą 'ciało, mięso', a przenośnie także 'krewny'. Użyte w Kpł 18, 6 zestawienie synonimów tworzących tu konstrukcję dopełniaczową również oznacza 'krewnego' (Jenni, Westermann I, 284, s.v. *båsår*). W BT pierwszy z rzeczowników przełożono dosłownie (*ciała*), drugi – zgodnie ze znaczeniem kontekstowym (*krewnego*), więc całe zdanie znaczy, że nie wolno podchodzić blisko do trupa krewnego, aby go obnażać. Z kolei ten sam fragment w BR (*Nikt z was nie powinien się zbliżać do kobiety, która jest jego bliską krewną, aby odkryć przed nią swoją nagość*) zdaje się zabraniać ekshibicjonizmu w rodzinie, z powodu dosłownego przełożenia idiomu *gillå `erwaṯ-x* 'współżyć z kimś seksualnie', dosł. 'odsłaniać czyjąś nagość', i z powodu błędnego uzupełnienia zaimka dzierżawczego, który w TH uległ elipsie (elipsę poprawnie uzupełniono w BT). W TH chodzi o zakaz kazirodztwa. Przekład *obcować z kimś* jest do przyjęcia, jakkolwiek eufemizmu tego chyba dziś bardzo rzadko się używa. Jednak *obcować po małżeńsku* (Kpł 18, 6 BP) brzmi trochę śmiesznie i dziwnie, zwłaszcza że mowa tu o pozamałżeńskich kontaktach. Już lepszy byłby przekład *obcować jak mąż z żoną* lub *żyć jak mąż z żoną*. Także dobry jest w kontekście Rdz 20, 4 przekład *nie tknąć kogoś*.

Czasownik *šåmar* 'strzec, pilnować' bywa używany w TH w funkcji przysłówkowej, tj. czynność jest wyrażona przez inny czasownik, a *šåmar* oznacza wykonywanie tej czynności sumiennie, dokładnie, uważnie (Jenni, Westermann III, 1381, s.v. *š-m-r*). Można użyć obu czasowników w formie finitywnej, np. *ušmartem wa`asiṯem 'oṯåm*, GNB: *and obey them faithfully* (Pwt 7, 12), spotyka się też konstrukcję z bezokolicznikiem czasownika wyrażającego czynność. np. *ušmartem la`asoṯåm*, JPS: *and observe them faithfully* (Pwt 5, 1). Czasownik wyrażający czynność może ulec elipsie, jak to podejrzewam w wyrażeniu *šåmar låleḵeṯ bderek-x* 'pilnie iść czyją drogą' (w postaci eliptycznej *šåmar derek-x*, zob. rozdz. III). W wyrażeniach *šåmar micwoṯ/ ḥuqqim/ torå*, dosł. 'strzec przykazań, praw', elipsie uległ prawdopodobnie czasownik *`åså* 'czynić' lub *hålaḵ* 'iść', jak można wnosić ze spotykanej pełnej postaci tych wyrażeń:

Kpł 18, 4: w'eṯ ḥuqqoṯaj tišmru låleḵeṯ båhem; **BT**: będziecie przestrzegać moich ustaw, aby według nich postępować

Pwt 6, 25: nišmor la`asoṯ 'et kål hammicwå hazzoṯ; **BT**: aby pilnie przestrzegać wszystkich tych poleceń

Pwt 16, 12: wšåmarta w`åsitå 'et hahuqqim hå'élle; **BT**: dlatego będziesz przestrzegał tych praw

2 Krl 17, 37: w'et hahuqqim w'et hammišpåtim whattorå whammicwå 'ašer kåtab låkem tišmrun la`asot; **BT**: Postanowień i nakazów, Prawa i polecenia, które napisał wam, przestrzegać będziecie i wypełniać je

Przekład BT jest dobry tylko w Pwt 6, 25, bo w Pwt 16, 12 nie oddano znaczenia hebr. *šåmar* (*przestrzegać* jest ekwiwalentem *`åså*), a w 2 Krl 17, 37 *šåmar* i *`åså* potraktowano jako synonimy. Także w Kpł 18, 4 *šåmar* i *hålak* potraktowano w BT jak synonimy, co dało dość osobliwy wynik wskutek zinterpretowania bezokolicznika *lålekęt* jako okolicznika celu.

Przyjrzyjmy się teraz polskim przekładom czasownika *šåmar,* mającego za dopełnienie 'prawa, przepisy':

Pwt 4, 40: wšåmarta 'et huqqåw w'et micwotåw; **BP**: Przestrzegaj więc Jego ustaw i przykazań; **BT**: Strzeż Jego praw i nakazów; **MP**: przestrzegaj dokładnie wszystkich przepisów jego prawa, wszystkich jego przykazań

Ps 89, 32: umicwotaj lo jišmoru; **Brandstaetter**: i nie będą przestrzegać moich przykazań; **Miłosz**: i przykazań moich nie będą strzegli; **MP**: i moich przykazań nie będą sumiennie przestrzegać

Dosłowne są przekłady, w których *šåmar* przełożono jako *strzec*. Tłumaczenie to jest dopuszczalne w innych kontekstach, np. *lišmor 'et derek `éc hahajjim* dobrze przełożono w NP jako *aby strzegły drogi do drzewa życia* (Rdz 3, 24). Jednak gdy dopełnieniem jest *prawo, przykazanie*, należy użyć czasownika *przestrzegać*, jak to uczyniono np. w Pwt 4, 40 BP. Tłumaczenie *strzec praw* sugeruje znaczenie 'pilnować, aby inni przestrzegali praw'. Powstaje jednak pytanie, czy przekład *przestrzegać przykazań* (Pwt 4, 40 BP) rzeczywiście oddaje znaczenie TH. Tak, jeśli przyjąć, że *šåmar micwot* znaczy to samo, co *`åså micwot* 'wykonywać przykazania', natomiast jeśli przyjąć przedstawioną wyżej interpretację, według której *šåmar micwot* to eliptyczna postać wyrażenia *šåmar la`asot micwot* 'pilnie wykonywać przykazania', wtedy *šåmar micwot* należałoby tłumaczyć jako *sumiennie przestrzegać przykazań*. Także w poniższym fragmencie *šåmar* pełni prawdopodobnie funkcję przysłówka, a właściwy czasownik, mianowicie, *dibber* 'mówić' lub *limméd* 'uczyć', uległ elipsie:

Ml 2, 7: ki sifté kohén jišmru da`at; **BR**: Kapłańskie usta winny zawsze strzec poznania; **BT**: Wargi kapłana bowiem powinny strzec wiedzy; **GNB**: It is the duty of priests to teach the true knowledge of God; **NP**: Gdyż wargi kapłana strzegą poznania; **MP**: kapłan ma mówić o Bogu mądrze, ze znajomością rzeczy

Kontekst wskazuje, że mowa tu o obowiązku nauczania prawa religijnego i rozstrzygania sporów, czyli w pełnej postaci wyrażenie mogłoby brzmieć *jišmru ldabbér bda`at* (por. Hi 34, 35) 'pilnie starają się, aby mówić mądrze/ ze znajomością rzeczy' (por. Jr 2, 8, gdzie kapłanom zarzuca się, że nie znają Boga) lub też *jišmru wilammdu låda`at/ da`at* 'pilnie starają się uczyć wiedzy'. Polskie przekłady są dosłowne, ponieważ nie uzupełniono w nich oryginalnej elipsy, wskutek czego są niejasne, a czytelnik przymuszony do ich zinterpretowania przypisze im może znaczenie 'utrzymywać w tajemnicy jakąś hermetyczną wiedzę', czyli znaczenie przeciwne do oryginalnego.

Prz 5, 2: wḏa`aṯ sfâṯeḵâ jincoru; **BP**: a wargi twoje strzegły mądrości; **BR**: i mądrość niech będzie na twoich ustach; **BT**: twe usta niech strzegą rozsądku!; **BT5**: twe wargi strzec bedą wiedzy; **GNB**: your words will show that you have knowledge; **NP**: aby twoje wargi utrzymały rozwagę; **MP**: będziesz umiał dać odprawę uwodzicielce

Fragment ten należy rozumieć w sensie 'będziesz umiał mądrze mówić/ odpowiedzieć', tzn. dać odprawę uwodzicielce, która namawia do grzechu słodkimi słówkami (w wersecie 3: *ki nofeṯ tiṯṯofnâ sifṯé zârâ* 'bo wargi cudzej żony ociekają miodem' gra słów, bo chodzi tu zarówno o wargi jako organ mowy, czyli 'słodkie słówka, namowy', jak i o wargi jako obiekt erotyczny). Przekłady BT, BT5, BP są dosłowne, a przez to ciemne, a jeśli próbować je jakoś zrozumieć, to raczej w sensie 'trzymania w tajemnicy jakiejś wiedzy'. Przekład BT5, w porównaniu z BT, jest nawet nieco bardziej dosłowny, bo w polskiej frazeologii to raczej *usta* są organem mowy, a nie *wargi* (choć one także, ale chyba rzadziej, por. SF II, 507, s.v. *warga*, p. 12, 16, 17, 20). Jednak obie wersje są jednakowo niejasne. Przekład NP też nie jest całkiem jasny, ale na pewno łatwiejszy jest do zinterpretowania niż BT czy BP, bo *utrzymywać rozwagę* to zapewne 'zachowywać się rozważnie', i czytelnikowi pozostaje tylko do rozwiązania metonimia konwencjonalna w języku polskim, *wargi* zamiast 'mówienie' (choć z drugiej strony kontekst wersetu 3 może czytelnikowi sugerować inne rozwiązanie metonimii: *wargi* to 'pocałunki', i wtedy w. 2 znaczyłby 'abyś dzięki rozwadze powstrzymał się od pocałunków'). Jedynie przekład BR jest jasny, znaczy 'mów mądrze'.

Czasownik *pâqaḏ* można tłumaczyć przez *odwiedzić* czy *nawiedzić* np. w Sdz 15, 1: *wajjifqoḏ šimšon 'eṯ 'išto* poprawnie przełożono w BT: *Samson odwiedził swoją żonę*. Często jednak dopełnieniem tego czasownika są wyrazy oznaczające 'grzech, przestępstwo', i wtedy przybiera on znaczenie 'pociągnąć do odpowiedzialności, ukarać, zemścić się' (KB 956, s.v. *p-q-d*). U podstaw wyrażenia *pâqaḏ `âwon* 'ukarać winę', leży być może wyobrażenie króla czy wysokiego urzędnika, który przeprowadza w terenie inspekcję (Jenni, Westermann II, 1027, s.v. *p-q-d*). Polskie przekłady:

Lb 14, 18: poqéḏ `awon 'âboṯ `al bânim; **BR**: dzieci karze za występki ich ojców; **NP**: za winę ojców nawiedza synów; **MP**: lecz karze dzieci za grzechy ojców (lub: lecz karze potomków za grzechy przodków)

Lm 4, 22: pâqaḏ `awonéḵ; **BP**: Karą nawiedzi występek twój; **BR**: Ciebie [...] ukarze za twe winy; **Brandstaetter**: A uderzy w nieprawość twoją; **BT**: A twoją złość ukarze; **Kruszyński**: Nawiedzi nieprawość twoją; **NP**: Ukarze twoją winę; **MP**: nie ujdziesz kary

Dosłowne są przekłady Lb 14, 18 NP; Lm 4, 22 Kruszyńskiego, bo polskie *nawiedzać* nie jest używane w znaczeniu 'karać', przekład NP nie kojarzy się też w żaden sposób z inspekcją. Autor Lm 4, 22 BP próbował wyrazić znaczenie oryginału, a zarazem użyć leksemu *nawiedzić*. Użył w tym celu bardzo archaicznego wyrażenia *nawiedzić kogoś czymś*, które spotyka się głównie w dawnych przekładach *Biblii* i w tekstach religijnych, a podmiotem jest zawsze *Bóg*, można więc przyjąć, że był to biblizm, który jednak nie upowszechnił się w polszczyźnie (Linde III, 304, s.v. *nawiedzić*). Przekład Lm 4, 22 BP na pewno jest lepszy niż Lb 14, 18 NP, bo jest zrozumiały, ale stylistycznie nieadekwatny; oryginalne wyrażenie nie jest ani archaiczne, ani tak niezwykłe jak to, które pojawia się w BP. Przekład Brandstaettera nie jest adekwatny. Pojawiające się

w nim wyrażenie, w przeciwieństwie do oryginalnego jest niekonwencjonalne, można je chyba zrozumieć jako 'położy kres twoim występkom, uniemożliwi ci dalsze grzeszenie', czyli przekład ten ma inne znaczenie niż TH. Znamienne, że w „świeckim" kontekście nie pojawiają się tak osobliwe wyrażenia, jak w wyżej przytoczonych fragmentach:

2 Sm 3, 8: wattifqod `ålaj `awon hå'iššå; **BP**: A ty mi teraz zarzucasz wykroczenie z tą niewiastą!; **BR**: ty czynisz mi zarzuty z powodu tej kobiety?; **BT**: ty doszukujesz się przestępstwa w sprawie tej kobiety; **NP**: ty czynisz mi dziś zarzuty z powodu jednej kobiety?; **MP**: a ty mnie teraz pociągasz do odpowiedzialności za sprawę z kobietą?

Przekłady polskie brzmią tu całkowicie naturalnie, nie odczuwa się, że nie są to oryginalne teksty polskie. Można zaobserwować, że gdy w TH to samo wyrażenie jest używane w odniesieniu do Boga i religii oraz w odniesieniu do spraw ludzkich, to w tym drugim przypadku tłumacze starają się dać przekład jasny, naturalnie brzmiący, a gdy mowa o Bogu, to tłumaczą w sposób „wzniośle ciemny". Ale TH w taki sam jasny i naturalny sposób mówi o sprawach boskich i ludzkich.

Czasownik *bo* 'wejść' można w bardzo wielu kontekstach tłumaczyć przez *wejść*, jednak w poniższym fragmencie przekład taki brzmi śmiesznie:

1 Krl 13, 22: lo tåbo niblåtkå 'el qeber 'abotekå; **BR**: twoje zwłoki nie zostaną złożone w grobie twoich przodków; **BT**: twój trup nie wejdzie do grobu twoich przodków; **BT5**: twoje zwłoki nie wejdą do grobu twoich przodków; **MP**: twoje kości nie spoczną w grobie twoich ojców

Ze wszystkich znaczeń, jakie ma *wejść*, tylko jedno odpowiada kontekstowi w 1 Krl 13, 22 BT, BT5, mianowicie, 'zmieścić się', ale nie to znaczenie ma TH. Użyty w BR, BT5 leksem *zwłoki* jest chyba zbyt kancelaryjny.

Czasownik *rå'å*, który w wielu kontekstach może być tłumaczony przez *zobaczyć*, *widzieć*, *ujrzeć*, znaczy niekiedy 'doświadczyć czegoś, odczuć coś', a w hif'il 'sprawić, że ktoś czegoś doświadczy':

Jr 29, 32: wlo jir'e battob; **BR**: i nie zazna szczęścia; **BT**: i kto by ujrzał pomyślność; **Kruszyński**: i nie zobaczy szczęścia; **NP**: i mógł patrzeć na szczęście; **MP**: i nie zazna tego szczęścia

Jr 44, 17: wrå`å lo rå'inu; **BP**: i nie zaznawaliśmy nieszczęścia; **BR**: i nie widzieliśmy wokół siebie żadnych nieszczęść; **Kruszyński, MP**: nie zaznając niedoli

Ha 1, 3: låmmå tar'éni 'åwen w`åmål tabbiṭ [BHS 'abbiṭ] wšod whåmås lnegdi; **BP**: Dlaczego każesz mi patrzeć na nieprawość, dlaczego muszę przyglądać się uciskowi? Przemoc i gwałt dzieją się na mych oczach; **BR**: Czemu zezwalasz, bym tyle zła cierpiał, i patrzysz bezczynnie na mą krzywdę? Gdzie tylko spojrzę, widzę gwałt i ucisk; **BT**: Czemu każesz mi patrzeć na nieprawość i na zło spoglądasz bezczynnie? Oto ucisk i przemoc przede mną; **NP**: Dlaczego dopuszczasz, bym patrzył na złość i spoglądał na bezprawie. Ucisk i przemoc dzieją się na moich oczach; **MP**: Czemu każesz mi cierpieć niesprawiedliwość, znosić krzywdę? Gwałt mi się dzieje, dopuszczają się na mnie przemocy

Ps 4, 7: mi jar'énu ṭob; **Borowski**: Któż nam udzieli deszczu?; **BP**: Kto sprawi, że [znów] zaznamy szczęścia?; **BR**: A któż nam pokaże szczęście?; **Brandstaetter**: Któż nam pozwoli ujrzeć dobro?; **BT**: Któż nam ukaże szczęście?; **Łach**: Któż nam ukaże dobro?; **Wójcik, MP**: Kto nam zapewni lepszą dolę

Ps 50, 23: 'ar'ennu bjéša` 'elohim; **BP**: pozwolę oglądać zbawienie Boże; **BR**: ukażę moc Boga Zbawiciela; **Brandstaetter**: temu objawię zbawienną moc Boga; **BT**: ukażę Boże zbawienie; **Miłosz**: pokażę Boskie zbawienie; **MP**: temu przyjdę z pomocą

Ps 71, 20: hir'iṯani [ktiv: hir'iṯânu] cârot rabbot wrâ`ot; **Borowski**: Wprawdzie nasyciłeś moje oczy trudnościami, bezmiarem cierpienia; **BR**: Doświadczyłeś mnie po wielekroć srogimi utrapieniami; **Brandstaetter**: Dałeś mi ujrzeć liczne i złe utrapienia; **BT**, **MP**: Zesłałeś na mnie wiele srogich utrapień

Ps 91, 16: w'ar'éhu bišu`âṯi; **Borowski**: jemu ukażę moją pomoc; **BP**: i pozwolę mu oglądać moje zbawienie; **BR**: i pozwolę mu ujrzeć moje zbawienie; **Brandstaetter**: i oglądać będzie moją zbawienną pomoc; **BT**: ukażę mu moje zbawienie; **Wójcik**: i dam mu posiąść Moje zbawienie; **MP**: pospieszę mu z pomocą;

Ocena powyższych przekładów zależy od przyjętej interpretacji oryginału, która nie zawsze jest pewna. W Jr 29, 32 chodzi o ukaranie fałszywego proroka, wydaje się więc, że kara polegająca na tym, że jego potomstwo nie mogłoby oglądać szczęścia, jakiego będzie zażywał naród, nie byłaby szczególnie dotkliwa, więc chodzi tu raczej o to, że potomkowie proroka nie będą mieli udziału w tym szczęściu. Dosłowne są zatem przekłady Jr 29, 32 BT, NP i Kruszyńskiego, tj. ich autorom można zarzucić dosłowne rozumienie TH. W Jr 44, 17 lud postanawia nadal czcić pogańskie bóstwo, bo w przeszłości dzięki jego pomocy nie zaznawał nieszczęść. Trudno przypuścić, by ludzie ci byli tak wrażliwi moralnie, że postanowili czcić obce bóstwo, wierząc, że sprawi ono, że nie będą musieli patrzeć na cudze nieszczęścia (interpretację tę wyklucza zresztą w. 18). Dosłowny jest więc przekład Jr 44, 17 BR. Interpretacja Ha 1, 3 może być przedmiotem sporów. W BT i BR przyjęto za podstawę TM (*tabbiṭ* 'patrzysz'), natomiast w BP i NP TM poprawiono na *'abbiṭ* 'patrzę', zgodnie z sugestią BHS. Za wersją *tabbiṭ* przemawia porównanie z Ha 1, 13, za *'abbiṭ* paralelizm członów i przekłady syryjski i aramejski. Podmiotem mówiącym jest tu prorok, który z pewnością był osobą wrażliwą moralnie i nieobojętną na los rodaków, dlatego nie jest wykluczone, że sam nie doświadczył żadnego zła, natomiast oburzało go bezprawie, którego był świadkiem. Dlatego przekłady BT, BP, NP trudno uznać za dosłowne. Znaczenie 'doświadczyć czegoś' przypisano czasownikowi *râ'â* 'widzieć' tylko w BR. Dalszy ciąg wersetu (*wšoḏ wḥâmâs lnegdi* 'spustoszenie i gwałt jest przede mną') uważam za poetyckie rozwinięcie metonimii *ṯar'éni 'âwen*, tj. *wšoḏ wḥâmâs lnegdi* dosłownie znaczy 'mam przed sobą/ widzę gwałt i przemoc', ale jeśli przyjąć, że *ṯar'éni 'âwen* znaczy 'każesz mi doświadczać krzywdy' (a nie 'każesz mi patrzeć na krzywdę'), to również *wšoḏ wḥâmâs lnegdi* należy rozumieć w sensie 'cierpię gwałt i przemoc'. Dlatego przekład BR jest niespójny. W Ps 4, 7 kontekst w. 7–9 wskazuje raczej na znaczenie 'zapewnić komuś szczęście', zatem dosłowne są przekłady BT, BR, które sugerują, że chodzi tu o oglądanie cudzego szczęścia, a także przekłady Łacha i Brandstaettera, w których pytanie to zdaje się wychodzić z ust sceptyków czy nihilistów, pragnących odzyskać prostą wiarę w podstawowe wartości. Borowski na podstawie języka ugaryckiego rozumie *ṭoḇ* w sensie 'deszcz'[43]. W Ps 50, 23; 91, 16 mowa o nagrodzie, jaka spotka „sprawiedliwego", więc *râ'â* w tych fragmentach oznacza 'doświadczyć czego', w hif'il wraz z rzeczownikami *jéša`*, *jšu`â* 'pomoc, ratunek, wybawienie' otrzymujemy sens 'sprawiedliwemu Pan przyjdzie z pomocą, Pan go uratuje'. Jedyny przekład, który

[43] Por. M. Dahood, *Ugaritic-Hebrew* II, 30.

w przybliżeniu oddaje to znaczenie, to Ps 91, 16 u Wójcika, pozostałe znaczą, że ów sprawiedliwy będzie oglądał, jak ktoś inny jest zbawiany. Przekład Wójcika jest też daleki od doskonałości, bo trudno zrozumiały głównie z powodu dosłownego przekładu *jšu`åṯi* jako *Moje zbawienie*, co sugeruje raczej sens 'ja będę zbawiony' niż 'ja zbawię' – tak, jak *zbawienie duszy* znaczy 'dusza jest zbawiona'. Ponieważ *pozyskać zbawienie wieczne* znaczy 'zostać zbawionym' (SF II, 798, s.v. *zbawienie*, p. 1), czytelnik przekładu Wójcika prawdopodobnie dojdzie właściwego znaczenia, jednak kosztem osobliwej interpretacji konstrukcji *Moje zbawienie* jako 'Ja zbawię'. Inni tłumacze (BT, BP) także dosłownie przełożyli *jšu`åṯi*, co w połączeniu z dosłownym przekładem *her'å* 'ukazać', tu 'sprawić, że ktoś czegoś doświadczy', dało sens 'zobaczy, jak ja zostanę zbawiony', gdy TH znaczy 'zbawię go'. Także *jéša` 'elohim* lepiej tłumaczyć *zbawienie przez Boga* niż *Boże zbawienie*. W Ps 71, 20 mowa o utrapieniach, jakie spotykają podmiot mówiący (por. w. 2–4), więc dosłowne są przekłady Brandstaettera i Borowskiego, sugerujące, że mowa o patrzeniu na cudze cierpienia. Przekład Borowskiego jest też zły z innego powodu: w języku polskim *nasyca się oczy* tylko widokami, które sprawiają przyjemność. Borowski mógł nieświadomie wprowadzić tu hebraizm, mianowicie, hebr. rdzeń *s-b-`* oznacza też nadmiar negatywnych wrażeń, np. Ps 88, 4: *ki såḇ`å ḇrå`oṯ nafši*, co Borowski przełożył dosłownie: *Bo duszę mam sytą nieszczęść*, w języku polskim *sytym* jest się głównie tego, czego się pragnęło (por. SF II, 255, s.v. *syty*, p. 1, i tylko jeden przeciwny przykład z Trembeckiego: *Wszak ich* [= przykrości i zmartwień] *tu miałem aż do sytu*).

Rdzeń *c-ḥ-q* 'śmiać się' w pi`el jest eufemistycznym określeniem seksu, podobnie jak akkad. *ciaḫu*[44]:

Rdz 26, 8: whinné jicḥåq mcaḥéq 'eṯ riḇqå 'išto[45]; **BR**: jak Izaak okazywał miłość swojej żonie Rebece; **BT**: Izaaka uśmiechającego się* czule do Rebeki jako do żony [przypis:] Inni: „żartującego" lub „pieszczącego"; **Mieses**: oto Izak bawi się z żoną swą Rebeką; **Sandauer**: zabawia się Izaak z żoną swą, Rebeką; **Speiser**: Isaac fondling his wife Rebekah; **MP**: Abimelech wyjrzał raz przez okno, patrzy, a tu Izaak zabawia się z Rebeką, swoją żoną

Rdz 39, 14.17: lcaḥeq bånu [...] lcaḥeq bi[46]; **Alter**: to play with us [...] to play with me [komentarz:] „Play" can mean sexual dalliance or mockery, and probably means both here. „Us" suggests they all could have been game for this lascivious – or, mocking – barbarian; **BP**: aby bawił się naszym kosztem [...] aby zabawić się ze mną; **BR**: a on pozwala sobie na takie zuchwalstwo! [...] z zuchwałą propozycją; **BT**: a on chce tu u nas swawolić! [...] aby ze mną swawolić; **NP**: aby sobie pozwalał z nami [...] aby poswawolić ze mną; **Sandauer**: by się nad nami naigrawał [...] by się nad nami naigrawał; **Sarna, *Genesis***: to dally with us! [...] to dally with me [komentarz:] The Hebrew stem ts-ḥ-q is the same as that used in 26:8, though with a different preposition [...] It can also mean simply „to mock us, insult us" (cf. v. 17); **Speiser**: to make love to us! [...] to make love to me [komentarz:] the possible alternative to „toy with us" is not favored

[44] Por. *The Anchor Bible Dictionary* V, 510, s.v. *prostitution* – wg autorów w Wj 32, 6 mowa jest bez wątpienia o ekscesach seksualnych.

[45] Komentarz Rasziego: *rà'åhu mšammeš mittåṯo* 'widział go, jak ten uprawiał seks'.

[46] Por. komentarz Raszbama do Rdz 26, 8: *mcaḥéq - tašmiš kdiktiḇ bå 'élaj hå'eḇeḏ hå'iḇri 'ašer héḇéṯå llånu lcaḥeq bi uḇmåqom 'aḥer hu 'omer bå 'élaj liškaḇ `immi* 'śmiejący się – mowa o seksie, jak napisano: Przyszedł do mnie ten hebrajski niewolnik, któregoś nam sprowadził, aby się ze mną śmiać, a w innym miejscu mówi: Przyszedł do mnie spać ze mną'.

by the context; **MP**: żeby ten pozwalał sobie z nami [...] Wszedł do mnie ów niewolnik hebrajski, którego sprowadziłeś, żeby ze mną swawolił

Wj 32, 6: wajjåqumu lcaḥéq[47]; **BR**: a następnie zaczęli się bawić; **Noth, *Exodus***: and rose up to play [komentarz:] 'and rose up to play' doubtless refers to sexual orgies (see Gen. 26.8) such as played a part in the Canaanite fertility cults; **Sarna, *Exodus***: and then rose to dance [komentarz:] This appears to be the meaning of tsaḥeq in Judges 16:25. Verse 19 below explicictly refers to dancing. However, the same verb in Genesis 26:8 and 39: 14, 17 connotes sexual activity; **MP**: usiedli, żeby jeść i pić, a potem oddali się swawoli

Dosłowny jest przekład Rdz 26, 8 BT. Mimo że autor BT doskonale zdawał sobie sprawę ze znaczenia czasownika *ciḥéq* w tym kontekście (jak na to wskazuje przypis), dał tłumaczenie dosłowne zapewne ze względów obyczajowych. Przekład BT brzmi tu szczególnie niedorzecznie i śmiesznie. Zabawnie brzmi też przekład Rdz 26, 8 BR, choć nie jest dosłowny. W pozostałych przekładach Rdz 26, 8 wyrażono poprawnie znaczenie TH, używając bądź eufemizmów (*zabawiać się z kimś*, mniej konwencjonalny eufemizm *bawić się z kimś*), bądź łagodząc znaczenie oryginału. W Rdz 39, 14.17 oddano znaczenie oryginału za pomocą eufemizmu w BT, NP, BP, BR. Przekład Sandauera jest natomiast dosłowny, bo przetłumaczono w nim czasownik *ciḥéq* tak, jak można go przełożyć w innych kontekstach (np. Rdz 21, 9[48]). Sandauer błędnie użył przyimka *nad* zamiast *z* (mówi się *naigrawać się z kogoś*, *komuś*, por. SF I, 474, s.v. *naigrawać się*). Zaproponowany przeze mnie przekład Rdz 39, 17 ma przynajmniej częściowo oddać oryginalną dwuznaczność wypowiedzi żony Putyfara (por. uwagi o idiomie *bå 'el-x/ `al-x* w rozdz. III): zdanie *żeby ze mną swawolił* może być zdaniem podrzędnym zarówno w zdaniu *Wszedł do mnie ów niewolnik hebrajski*, jak i w zdaniu *którego sprowadziłeś*. Jeśli chodzi o Wj 32, 6, trudno zarzucać bpowi Romaniukowi dosłowność przekładu, bo prawdopodobnie przypisał on oryginałowi znaczenie, które wyraził w przekładzie (por. komentarze w innych polskich przekładach), można mu co najwyżej zarzucić dosłowność w rozumieniu oryginału.

VI. Pozostałe leksemy

Przysłówek *`attå* 'teraz' może być tłumaczony na język polski przez 'a teraz' np. w Iz 1, 21 (*w`attå mracchim*), gdzie pełni funkcję okolicznika czasu w zdaniu nominalnym (przekład BT: *a teraz zabójcy!* nie jest dosłowny). Jednak często przysłówek *w`attå* występuje w innej funkcji niż okolicznik czasu, mianowicie sygnalizuje, że mówiący przechodzi do konkluzji, że padną teraz stwierdzenia czy polecenia, których uzasadnieniem jest to, co dotąd powiedziano[49]. W tej funkcji *w`attå* jest więc tym, co po angielsku zwie się *discourse marker*[50]:

[47] Por. komentarz Rasziego: *jeś bammašma` hazze gilluj `arâjoṯ kmo šenne'emår lcaḥeq bi* 'to implikuje kazirodztwo, jak powiedziano: śmiać się ze mnie [Rdz 39, 17]'.

[48] Sandauer tłumaczy tu *ciḥeq* przez *kpinkować sobie*.

[49] W Jr 32, 36 *w`attå* opatrzono glosą *lâḳén* 'dlatego też' (*lâḳén* brak w LXX i Peš).

[50] Ch. van der Merwe, J. Naudé, J. Kroeze, *A Biblical Hebrew* 271. Leksem ów występuje w zbliżonej funkcji w tekstach pozabiblijnych, np. w znalezionym w Arad liście datowanym na VII/VI w. p.n.e., gdzie

1 Sm 29, 10: w`attâ haškém babboqer; **BR**: Tak więc wstań wczesnym rankiem

Tu przekład BR (i pozostałe polskie przekłady) jest niedosłowny, bo wobec obecności w zdaniu okolicznika czasu *babboqer* 'rano' dosłowny przekład brzmiałby niedorzecznie. W poniższych fragmentach dosłowny przekład nie brzmi niedorzecznie, choć nie jest znaczeniowo adekwatny:

Rdz 4, 11: w`attâ 'ârur 'âttâ; **BT**: Bądź więc teraz przeklęty; **Łach**: Przeklęty będziesz; **Sandauer**: A teraz wyklętyś; **MP**: Dlatego przeklinam cię i nie będziesz mógł więcej uprawiać ziemi[51]

Rdz 21, 23: w`attâ hiššâb`â lli; **BP**: Teraz przysięgnij mi więc; **Łach**: Przeto przysięgnij mi; **Sandauer**: A teraz przysięgnij mi; **MP**: dlatego przysięgnij mi

Pwt 4, 1: w`attâ jisrâ'él šma`; **BP**: Izraelu! Teraz bądź posłuszny; **BR**: Teraz więc słuchaj, Izraelu; **BT**: A teraz, Izraelu, słuchaj; **MP**: Dlatego, Izraelu, bądź posłuszny

Joz 9, 23: w`attâ 'arurim 'attem; **BP**: Dlatego jesteście przeklęci; **BR**: Od tej chwili będziecie przeklęci; **MP**: Dlatego bądźcie przeklęci

1 Sm 6, 7: w`attâ qhu; **BP**: A teraz weźcie; **BR**: Weźcie się zatem; **BT**: Teraz więc weźcie; **MP**: dlatego wyrychtujcie nowy wóz

Dosłowne są przekłady, w których *w`attâ* potraktowano jako okolicznik czasu, tj. Rdz 4, 11; 21, 23 Sandauera; Pwt 4, 1 BT, BP; Joz 9, 23 BR; 1 Sm 6, 7 BP. W przekładach tych nie pojawia się funkcjonalny ekwiwalent hebrajskiego leksemu, a jedynie odpowiednik formalny. Brzmi to szczególnie osobliwie w Pwt 4, 1 BP: przecież przedtem także Izraelici powinni byli być posłuszni prawu Bożemu. Natomiast w Rdz 4, 11 BT; Rdz 21, 23 BP; Pwt 4, 1 BR; 1 Sm 6, 7 BT hebr. *w`attâ* przełożono dwukrotnie, dając zarówno ekwiwalent funkcjonalny (np. *więc*), jak i odpowiednik formalny (np. *teraz*). Zadowalający przekład znajdujemy jedynie w Rdz 21, 23 Łacha; Joz 9, 23 BP; 1 Sm 6, 7 BR.

Leksem *hinné* może być w pewnych kontekstach tłumaczony przez *oto*, mianowicie tam, gdzie zwraca uwagę odbiorcy na coś, co jest mu pokazywane, i przekład Wj 24, 8 (*hinné dam habbrit*) w BT (*Oto krew przymierza*) nie jest dosłowny. *Hinné* w połączeniu z zaimkiem 'ja' bardzo często wyraża oddanie się do dyspozycji osoby, która kogoś wezwała, wyraża posłuszeństwo i gotowość spełniania rozkazów (BDB 244, s.v. *hinné*):

Rdz 22, 1: hinnéni; **BR**: Jestem, Panie!; **BT**: Oto jestem; **Sandauer**: Słucham!; **TPL**: Tak!; **MP**: Tak, Panie

1 Sm 3, 5: hinni; **BR**: Oto jestem; **MP**: słucham, panie

Kontekst 1 Sm 3, 5 wskazuje, dlaczego *hinni* nabrało znaczenia 'słucham, jestem gotów spełnić twoje polecenie': sługa zwraca panu uwagę na fakt, że stawił się na we-

---

czytamy: *'l 'dnj 'ljšb jhwh jš'l lšlmk w`t tn lšmrjhw* 'Do mojego pana, Eljaszuwa. Oby Bóg troszczył się o twoje szczęście! A przechodząc do rzeczy, daj Szemariaszowi...' (AHI 17). Oczywiście tutaj polecenie nie wynika z tego, co wcześniej powiedziano, jednak pewne podobieństwa funkcji można dostrzec: konkluzja jest ważniejsza, niż to, co ją uzasadnia (bo uzasadnienie przytacza się po to, żeby dojść do konkluzji), konkluzja wprowadzona za pomocą *w`attâ* zawiera często polecenia, i tak też jest w tym liście: *w`t* oznacza przejście do tego, co istotne, do poleceń. W tej samej funkcji występuje *w`attâ* w liście cytowanym w 2 Krl 5, 6.

[51] Przekład wzorowany na GNB.

zwanie, co metonimicznie oznacza gotowość pełnienia rozkazów. Tłumaczenie *hinni* przez *Oto jestem* brzmi w 1 Sm 3, 5 naturalnie[52] (i chyba dlatego także nie zacytowani tłumacze na nie się zdecydowali), bo metonimia została tu użyta w kontekście, w którym, początkowo niekonwencjonalna, uległa konwencjonalizacji i rozszerzyła się na inne konteksty, w których nie ma już mowy o przychodzeniu do pana na wezwanie. Takim właśnie kontekstem jest Rdz 22, 1 i tu przekład *Oto jestem* jest dosłowny. Przekład Rdz 22, 1 BR nie jest dosłowny, także po polsku *Jestem* czy *Jestem, panie* wyraża gotowość sługi do pełnienia rozkazów pana (ale opiera się to chyba na innej metonimii: jestem cały czas w pobliżu, nie oddaliłem się nigdzie). W przekładach Sandauera i TPL warto byłoby za przykładem BR dodać *Panie*, bo lepiej wyraża to pokorę Abrahama wobec Boga.

Przyimek *b-* może być tłumaczony przez *w* (+miejscownik), jeżeli odnosi się do stosunków przestrzennych, np. przekład *babbâjit* jako *w domu* (Rdz 39, 11 BR) nie jest dosłowny. Jednak hebr. *b-* może też wprowadzać wyrażenie oznaczające sprawcę zdarzenia lub szerzej przyczynę, np. w przypadku strony biernej, i wtedy odpowiada polskiemu *przez*: *wadoni cuwwâ bjhwh* 'panu naszemu przykazane zostało przez Jahwe' (Lb 36, 2). W tej samej funkcji przyimek ów został użyty w poniższych zdaniach:

> Iz 61, 10: sos 'âsis bjhwh tâgél nafši bélohaj; **BR**: Raduję się tedy w Panu, cieszy się w moim Bogu ma dusza; **NP**: Bardzo się będę radował z Pana, weselić się będzie moja dusza z mojego Boga; **MP**: dech mi w piersiach zapiera radość z tego, co Bóg dla mnie uczynił

Przekład niedosłowny, zrozumiały i adekwatny znaczeniowo znajdujemy w NP. Przekład BR jest dosłowny, tj. przyimek *b-* przełożono w nim tak, jakby odnosił się on do stosunków przestrzennych lub czasowych. Związki wyrazowe *radować się w kimś*, *cieszyć się w kimś* itp. są całkowicie niejasne dla polskiego czytelnika. W poniższym fragmencie to samo wyrażenie przełożono niedosłownie i zrozumiale:

> Sdz 9, 19: simhu ba'abimelek; **BR**: cieszcie się Abimelekiem; **MP**: Cieszcie się z tego, co zrobił Awimelech

Przyczyną tej różnicy w potraktowaniu przez tłumacza tego samego wyrażenia jest zapewne świecki kontekst w Sdz 9, 19. Tłumacz uważał, że mówiąc o zwykłych rzeczach, o śmiertelnikach, trzeba używać zwykłego, zrozumiałego języka, a mówiąc o Bogu, można (trzeba?) wyrażać się niejasno, tajemniczo. Autor TH na pewno nie podzieliłby tego poglądu, bo on użył tego samego, jasnego dla wszystkich wyrażenia pisząc o Bogu oraz o ludziach.

W poniższym fragmencie tłumacze wprowadzili hebraizm, którego nie ma w oryginale:

> Ne 8, 10: hedwat jhwh; **BP**: radość bowiem w Jahwe; **NP**: radość z Pana; **MP**: Radość, którą Bóg was napełnia

W TH użyto tu konstrukcji dopełniaczowej, z dopełniaczem wyrażającym prawdopodobnie sprawcę stanu opisanego rzeczownikiem *hedwâ* 'radość' (por. GNB: *The joy*

[52] Por. cytat z oryginalnego tekstu polskiego: *Wołał nań: Szczęsny! Szczęsny! a on odpowiedział: otom ja, Panie* (SJPDor V, 1216, s.v. *oto*).

that the LORD gives you), czyli konstrukcja dopełniaczowa ma tu to samo znaczenie, co wyrażenie przyimkowe *b-x* w poprzednio omówionym fragmencie. W przekładzie BP użyto niejasnego tu wyrażenia przyimkowego, które można uznać za wynik przeniesienia hebraizmu z innych miejsc oryginału. Dobry jest tu przekład NP, choć może bardziej idiomatycznie byłoby *radość z tego, co Pan uczynił.*

Ps 108, 14: bélohim na`ase ḥåjil; **Borowski**: Z Bogiem odniesiemy zwycięstwo; **BT**: W Bogu dokonamy czynów pełnych mocy; **Wójcik**: Przez Boga wsparci walecznie się stawim; **MP**: Bóg jest z nami, zwyciężymy

Tu dosłowny i niezrozumiały przekład dano w BT. Chyba najlepiej przełożył *belohim* Wójcik, także składnia *z kim* jest do przyjęcia, bo znaczy to m.in. osobę uczestniczącą w jakimś przedsięwzięciu, zatem przyczyniającą się do jego sukcesu.

1 Krl 19, 8: wajjélek bkoaḥ hå'akilå hahi; **BP**: szedł o mocy tego pokarmu; **BR**: pokrzepiony w ten sposób, wędrował; **BT**: mocą tego pożywienia szedł; **BT5**: umocniony tym pożywieniem szedł; **NP**: szedł w mocy tego posiłku; **MP**: Pokrzepiony tym jadłem szedł

Jedynie przekład BR jest tu zadowalający. W BT5 przekład znacznie lepszy niż w BT, ale i tak zły, bo nie mówi się po polsku np. *umocniony obiadem pracował do wieczora.* W pozostałych dosłownie przełożono *koaḥ 'akilå* jako *moc pożywienia/ pokarmu/ posiłku.* Kontekst wskazuje, że chodziło tu o siły, których Elizasz nabrał dzięki zjedzeniu posiłku. Zachowanie konstrukcji dopełniaczowej powoduje, że to posiłek ma moc, a nie Eliasz. Czytelnik domyśli się, że „moc" ta przeszła z jedzenia na Eliasza, jednak po polsku nie mówi się, że *ktoś pracował do wieczora mocą sutego obiadu* (mówi się tylko *moc herbaty, moc trunku*, ale w innym znaczeniu – *mocna herbata* to nie *herbata, która daje moc*). Jeśli chodzi o przyimek *b-*, dosłowny jest przekład NP, bo nie mówi się *w mocy czego* w znaczeniu 'używając siły czego'. Nieco lepszy jest przekład BP (chyba można powiedzieć np. *wstać z łóżka o własnej mocy* 'o własnych siłach') i BT (*całą mocą* to 'używając całej siły').

Ez 3, 18: ba`awono jåmuṯ; **BP**: umrze w swej nieprawości; **BR**: będzie musiał umrzeć z powodu swoich występków; **MP**: przez swój grzech umrze

Ez 3, 20: ki lo hizharto bḥaṭṭåṯo jåmuṯ; **BP**: Jeślibyś go nie upomniał, [gdy trwał] w swoim grzechu, umrze; **BR**: właśnie dlatego, że ty go nie upomniałeś. Umrze z powodu swoich występków; **BT**: bo go nie upomniałeś z powodu jego grzechu; **BT5**: bo go nie upomniałeś, z powodu jego grzechu; **NP**: jeżeli nie ostrzeżesz go, wtedy on umrze z powodu swojej winy; **MP**: jeśli go nie ostrzeżesz, umrze przez swój grzech

Tutaj przyimek *b-* także wyraża związek przyczynowy. W Ez 3, 18 dosłowny i przez to nieadekwatny jest przekład BP, bo zdaje się znaczyć 'umrze, trwając w nieprawości', 'będzie grzeszył do śmierci' (choć tak właśnie zrozumieli ten fragment autorzy GNB). W Ez 3, 20 tłumacze rozmaicie zinterpretowali TH. Przekładowi BP można tu zarzucić dosłowne rozumienie TH, tj. autor jego przyjął, że *bḥaṭṭåṯo* 'w jego grzechu' jest okolicznikiem w zdaniu *lo hizharto bḥaṭṭåṯo* 'nie ostrzegłeś go, gdy grzeszył', i *b-*+ rzeczownik odczasownikowy oznacza tu 'gdy ktoś coś robił', i rzeczywiście to właśnie znaczenie wyrażono w BP. Jednak TM sugeruje inną składnię: *hizharto* opatrzono znakiem akcentowym *pašta* („oddzielającym"), a *bḥaṭṭåṯo* znakiem akcentowym *munaḥ* („łączącym"), co oznacza podział (1) *ki lo hizharto* (2) *bḥaṭṭåṯo jåmuṯ*. W BT przyjęto tę samą interpretację, co w BP, a tylko pominięto w przekładzie

jåmuṯ (w BT5 interpretacja zgodna z akcentami w TM, choć należałoby zmienić zaimek na *swego*). W BT wyrażono *explicite* związek przyczynowo-skutkowy (*go nie upomniałeś z powodu jego grzechu*), który w BP jest wyrażony *implicite*, za pomocą związku czasowego (*Jeślibyś go nie upomniał, [gdy] trwał w swoim grzechu*). Przekłady NP i BR lepiej wyrażają znaczenie TH, choć różnią się, jeśli chodzi o interpretację składni we fragmencie *hu jåmuṯ ki lo hizharto bḥaṯṯåṯo jåmuṯ*. Znaki akcentowe w TM sugerują podział *hu jåmuṯ // ki lo hizharto / bḥaṯṯåṯo jåmuṯ* 'On umrze. Jeśli go nie ostrzeżesz, umrze przez swój grzech', czyli bliższy TM jest przekład NP.

Dopełnienie czasownika *he'emin* 'wierzyć' może być wprowadzone za pomocą przyimków *b-* lub *l-*, ale nie wiąże się z tym zróżnicowanie znaczenia odpowiadające polskiemu *wierzyć komu*: *wierzyć w kogo* 'wierzyć, że ktoś istnieje', tj. w przypadku dopełnienia osobowego w obu wypadkach czasownik ten znaczy 'ufać komu, wierzyć komu' (por. KB 64, s.v. *'-m-n I*), choć w kontekstach, w których chodzi o danie wiary czyimś słowom przeważa przyimek *l-*, czyli w hebr. mamy dość słabo zaznaczone zróżnicowanie 'wierzyć komu' (*l-*) - 'pokładać w kim ufność' (*b-*).

Ps 78, 22: lo he'eminu bélohim; **BR**: nie uwierzyli Bogu; **BT**: nie uwierzyli w Boga

W TH chodzi tu o zaufanie do Boga, o uwierzenie mu (por. Ps 78, 19–20), dlatego za dosłowny uważam przekład BT, bo choć *wierzyć w kogoś* może znaczyć 'ufać komuś, polegać na kimś' (SJPSzym III, 712, s.v. *wierzyć*), to jednak gdy dopełnieniem jest *Bóg*, wyrażenie to oznacza zawsze wiarę w to, że Bóg istnieje, a nie zaufanie do Boga. Lepszy jest więc przekład *wierzyć Bogu*, zwłaszcza że w TH chodzi prawdopodobnie o danie wiary słownym zapowiedziom cudów (por. Wj 16; Lb 11, 16–23).

Wyrażenie przyimkowe *lifné-x* może być na język polski tłumaczone przez *przed x*, jeśli odnosi się do relacji w przestrzeni fizycznej, np. przekład *wjhwh holéḳ lifnéhem* jako *A Pan szedł przed nimi* (Wj 13, 21 BT) nie jest dosłowny. To samo tłumaczenie jest dobre, gdy wspomniane wyrażenie odnosi się do stosunków czasowych: *lifné moṯo*, BT: *przed śmiercią* (Rdz 27, 10). Jednak wyrażenie to może też odnosić się do sfery psychicznej:

Rdz 6, 11: wattiššåḥéṯ hå'åreс lifné hå'elohim; **BP**: A świat skaził się (przed Bogiem); **BR**: Ziemia w oczach Bożych była [wówczas] pełna zepsucia; **BT**: Ziemia została skażona w oczach Boga* [przypis:] Dosł.: „Ziemia popsuła się w oczach Boga"; **BT1**: Ludzie zepsuci dopuszczali się przewinień w oczach Boga; **BT5**: Ziemia uległa skażeniu wobec Boga; **Cassuto**: But the earth was corrupt / in God's sight [komentarz:] literally, 'before God' – that is, before the eyes of God, which rove over the whole earth. Compare X 9: *a mighty hunter before the Lord*; **Łach**: Wówczas ziemia uległa zepsuciu w oczach Bożych; **NP**: Ale ziemia była skażona w oczach Boga; **Sandauer**: Popsowała się ziemia przed obliczem Pańskim; **TPL**: Zepsuł się świat przed Bogiem; **MP**: W oczach Boga świat był zepsuty (lub: Bóg uznał, że świat jest zepsuty)

Rdz 10, 9: hu håjå gibbor cajiḏ lifné jhwh; **BP**: Był on też sławnym myśliwym (przed Jahwe); **BR**: W oczach Pana wyróżnił się on zwłaszcza jako myśliwy; **Cassuto**: He was a mighty hunter / before the Lord [komentarz:] When YAHWE looked upon the earth and the acts of mankind, the heroic acts of Nimrod stood out with particular prominence before His eyes; **Sandauer**: Był to dzielny myśliwy przed Bogiem; **Sarna, *Genesis***: He was a mighty hunter by the grace of the

LORD[53]; **Spitzer**: On był bohaterem myślistwa wobec Wiekuistego; **MP**: W oczach Jahwe był to wielki myśliwy

Pwt 24, 4: ki to`ébå hi lifné jhwh; **BP**: To bowiem byłoby rzeczą wstrętną wobec Jahwe; **BR**: Budzi to bowiem odrazę w Jahwe; **NP**: gdyż jest to obrzydliwością przed Panem; **NŚ**: jest to bowiem obrzydliwością przed obliczem Jehowy; **MP**: bo Jahwe się tym brzydzi

Pwt 24, 13: ulkå tihje cdåqå lifné jhwh; **BP**: a będzie ci to poczytane za czyn sprawiedliwy wobec Jahwe; **BR**: będzie ci poczytane za sprawiedliwość w oczach Jahwe; **BT**: a Pan [...] policzy ci to za dobry czyn; **NP**: a tobie zostanie to poczytane za sprawiedliwość przed Panem; **NŚ**: i będzie to dla ciebie oznaczać prawość przed obliczem Jehowy; **MP**: Jahwe poczyta ci to za dobry uczynek

2 Krl 5, 1: håjå 'iš gådol lifné 'adonåw; **BP**: był mężem bardzo poważanym [...] przez swego pana; **NŚ**: stał się wielkim mężem przed obliczem swego pana; **MP**: cieszył się on względami swego pana

Iz 5, 21: hoj hakåmim b`énéhem wneged pnéhem nbonim; **BP**: Biada tym, którzy sami siebie uważają za mądrych i są rozsądni w swych oczach!; **NŚ**: Biada tym, którzy są mądrzy we własnych oczach i roztropni wobec własnego oblicza!; **MP**: Biada tym, którzy mają się za bardzo mądrych, za bardzo sprytnych

Jr 2, 22: niktåm `awonék lfånaj; **BP**: twa wina będzie skazą przede mną; **BR**: twoje niegodziwości będą widoczne dla moich oczu; **BT**: pozostanie wina twoja wobec Mnie jak skaza; **BT1**: jak brud przede mną trwa wina twoja; **MP**: to i tak dla mnie pozostaniesz splamiona grzechem

Jr 31, 36: mihjot goj lfånaj; **BT**: być narodem [...] przede Mną; **BT5**: być narodem przed moim obliczem; **MP**: również i ja przestanę uważać Izraelitów za naród

Ez 16, 50: watta`asenå to`ébå lfånåj; **BP**: czyniły obrzydliwość przede mną; **BR**: i na moich oczach zaczęły się dopuszczać obrzydliwych czynów; **BT**: i dopuszczały się tego, co wobec Mnie jest obrzydliwością; **NP**: i popełniały obrzydliwości przed obliczem moim; **MP**: dopuszczały się tego, czym się brzydzę

Ez 36, 17: ktum'at hanniddå håjtå darkåm lfånåj; **BR**: Jak niegodziwość kobiety nieczystej, takie też było ich postępowanie wobec Mnie; **MP**: Ich postępki były w moich oczach równie nieczyste, co kobieta mająca okres

Ag 2, 14: kén hå`åm hazze wkén haggoj hazze lfånaj; **BP**: Tacy są właśnie ci ludzie w moich oczach, taki jest właśnie ten naród; **BT**: Tak to jest i z tym ludem, tak z tym narodem przed moim obliczem; **MP**: Tak właśnie według mnie jest z tym ludem

Ps 19, 15: jihju lråcon 'imré fi whegjon libbi lfånekå; **BT**: Niech znajdą uznanie słowa ust moich i myśli mego serca u Ciebie; **BT1**: Niech miłe będą słowa ust moich i myśli mego serca przed Tobą; **Łach**: Niech Ci się podobają słowa ust moich, a westchnienia serca mego [niech dotrą] przed Twe oblicze; **MP**: Oby ci się spodobały myśli, które moja głowa snuje, i słowa, które usta moje wypowiadają

Ps 143, 2: lo jicdaq lfånekå kål håj; **Borowski**: nikt z żyjących nie okaże się sprawiedliwy przed Twoim obliczem; **BP**: nikt z żyjących nie jest sprawiedliwy przed Tobą; **BR**: nikt z żyjących w Twoich oczach nie jest sprawiedliwy; **MP**: żaden śmiertelnik nie jest w twoich oczach bez winy

Koh 2, 26: l'ådåm šettob lfånåw; **BR**: ludziom, w których sobie upodobał; **Filipiak**: człowiekowi, który jest dobry w jego obliczu

Koh 7, 26: tob lifné hå'elohim; **BT, MP**: Kto Bogu jest miły; **Filipiak**: Dobry w obliczu Boga

Ne 9, 28: jåšubu la`asot ra` lfånekå; **BR**: znów czynili zło przed Twoim obliczem; **BT**: znowu postępowali źle przed Tobą; **BT5**: znowu postępowali źle wobec Ciebie; **MP**: znów zaczęli dopuszczać się tego, co tobie nie mogło się podobać

[53] Sarna przypisuje tu wyrażeniu przyimkowemu *lifné-x* znaczenie 'za czyją sprawą'.

1 Krn 29, 15: ki gérim 'anaḥnu lfâneḳâ; **BP**: Pielgrzymami bowiem i przychodniami jesteśmy przed Tobą; **BR**: Przed Twoim obliczem jesteśmy bowiem tylko pielgrzymami; **MP**: widzisz, że życie nasze jest jedną chwilką

2 Krn 31, 20: wajja`as haṭṭoḇ whajjâšâr whâ'emeṯ lifné jhwh; **BP**: sam zaś czynił to, co było dobre, prawe i prawdziwe przed obliczem swego Boga; **BR**: Czynił wszystko, co dobre, prawe i słuszne w oczach Jahwe; **BT**: i czynił to, co dobre, słuszne i wierne jest przed Panem; **BT5**: i czynił to, co dobre, słuszne i wierne jest wobec Pana; **MP**: czynił wszystko to, co było miłe Bogu

Wyrażenie *lifné-x* znaczy w przytoczonych kontekstach 'zdaniem x, w opinii x (ThWAT VI, k. 652, s.v. *pânim*)[54]. Można je interpretować jako metonimię, bo aby ocenić wygląd przedmiotu, trzeba go mieć przed oczami (por. 1 Sm 16, 8). Wyrazu *pânim* 'twarz' użyto tu metonimicznie w znaczeniu 'oko, wzrok', jak w idiomie *nâṯan/ sâm pânâw*. Jest to również metafora, bo wyrażenie odnosi się nie tylko do tego, co można zobaczyć na oczy (np. Wj 5, 21). Podobnie może być interpretowane polskie wyrażenie *w czyich oczach*, które jest prawdopodobnie biblizmem, będącym przekładem hebrajskiego *b`éné x* 'w czyichś oczach'. To ostatnie wyrażenie ma znaczenie bardzo bliskie omawianemu wyrażeniu, por. Iz 5, 21; Est 8, 5 (w tym ostatnim fragmencie przez *lifné x* zastąpiono *b`éné x*, zwykłe w wyrażeniu *mâcâ ḥén b'éné x* 'znaleźć łaskę w czyichś oczach, spodobać się komuś', być może w związku z wysokim statusem społecznym osoby oceniającej). Oba wyrażenia (*lifné-x*, *b`éné-x*) są chyba leksykalnymi wariantami tej samej metafory, z tym, że wyrażenie *lifné-x* podkreśla wyższy status osoby, która ocenia (por. ThWAT VI, k. 652, s.v. *pânim*). Jeśli chodzi o polskie przekłady hebrajskiego wyrażenia *lifné-x*, to w części przytoczonych fragmentów wyrażenie to przetłumaczono dosłownie, wskutek czego przekład jest niezrozumiały (Rdz 10, 9 BP, Sandauer; Spitzer; Pwt 24, 4 NP, NŚ; Pwt 24, 13 NP, NŚ; 2 Krl 5, 1 NŚ; Iz 5, 21 NŚ; Jer 2, 22 BP, BT1; Jr 31, 36 BT5; Ag 2, 14 BT; Ps 19, 15 BT1; Ps 143, 2 BP, Borowskiego; Ne 9, 28 BT; 1 Krn 29, 15 BP, BR; 2 Krn 31, 20 BT). Tłumaczenie *Wtedy i pokolenie Izraela przestałoby być narodem przed moim obliczem* (Jr 31, 36 BT5) jest dosłowne, bo nie ma żadnych związków sensu między okolicznikiem *przed moim obliczem* a resztą zdania. Przekład BT5 jest tu niespójny, zatem nie jest tekstem. W Ne 9, 28 BT czasownik *postępować* w kontekście okolicznika *przed kimś* przybiera znaczenie 'kroczyć, iść', co także czyni tekst niespójnym. Niekiedy przekład dosłowny można uznać za zrozumiały, ale sugeruje on absurdalne interpretacje: Rdz 6, 11 BP, TPL może znaczyć, że świat zepsuł się wcześniej, niż zepsuł się Bóg. Przekład Jr 31, 36 BT zdaje się znaczyć 'Izraelici przestaliby być narodem wcześniej, niż przestałby być narodem Bóg'. Przekład Ez 16, 50 BP znaczy 'czyniły obrzydliwość wcześniej niż ja czyniłem obrzydliwość'. Przekład Koh 2, 26; 7, 26 Filipiaka na pewno nie wyraża znaczenia 'dobry w czyjej opinii', i jeśli już ma jakieś znaczenie, to może 'dobry w zetknięciu z kimś, dobry w konfrontacji z kimś', a przyczyną tego wypaczenia sensu TH jest dosłowność. W części przytoczonych fragmentów dosłowne tłumaczenie spowodowało, że przekład jest w pełni zrozumiały, ale ma inne

[54] Wyrażenie to w tym samym znaczeniu występuje też w fenickiej inskrypcji z poł. X w. p.n.e., znalezionej w Byblos: *k mlk cdq wmlk jšr lpn 'l gbl qdšm [h']* 'bo jest on uważany przez świętych bogów Byblos za króla sprawiedliwego i prawego', dosł. 'bo królem sprawiedliwym i królem prawym przed obliczem świętych bogów Byblos on jest' (KAI I, 1, przekład niemiecki KAI II, 6).

znaczenie niż oryginał. Tak np. przekład Pwt 24, 4 BP znaczy, że opisane postępowanie byłoby krzywdą wyrządzoną Bogu, gdy oryginał znaczy, że Bóg oceniłby takie postępowanie jako rzecz wstrętną (w języku hebrajskim znaczenie polskiego *wobec* w kontekstach typu *zachować się niełądnie wobec kogoś* wyraża przyimek *`im* 'z', np. Rdz 31, 7; 32, 13; Kpł 26, 21). Czy przekład *lifné x* jako *wobec kogoś* jest tu błędny z powodu dosłowności? Uważam, że tak, bo polskie *wobec kogoś* i hebrajskie *lifné x* mają podobne znaczenie, gdy się odnoszą do stosunków przestrzennych, np. *Stoję tu wobec państwa* ma znaczenie zbliżone do *Stoję tu przed państwem*. Tak więc, znowu błąd tłumaczy polega na tym, że przełożyli oryginalne wyrażenie zgodnie ze znaczeniem, które ma ono w innych kontekstach, ale nie w tłumaczonym. Podobnie w Ez 36, 17: TH znaczy tu, że postępowanie Izraelitów wydawało się Bogu równie obrzydliwe, co „nieczystość miesięczna kobiety" (por. JPS), natomiast w BR mowa o postępowaniu Izraelitów w stosunku do Boga, o tym, co Izraelici zrobili Bogu. Znowu przyczyną jest dosłowne przełożenie *lifné x* jako *wobec kogoś*. Podobne wypaczenie sensu oryginału widać w Pwt 24, 13 BP; Jr 2, 22 BT; Ne 9, 28 BT5; 2 Krn 31, 20 BT5: oryginał znaczy tu 'w czyjejś opinii', a wymienione przekłady znaczą 'w stosunku do kogoś'. W Rdz 6, 11 przekład BT5 jest niejasny, *wobec kogoś* nie przybiera tu znaczenia 'w stosunku do kogoś', a jeśli już można temu przekładowi przypisać jakieś znaczenie, to chyba 'na oczach Boga', co też nie jest znaczeniem oryginału (*Zachował się wobec mnie niełądnie* znaczy 'Zrobił mi coś złego', ale *Wobec mnie podciął sobie żyły* znaczy 'Na moich oczach...'). W Ez 16, 50 NP; Ne 9, 28 BR *lifné x* przełożono jako *przed czyim obliczem*, co w tych kontekstach nadało przekładowi sens 'czynić coś na czyichś oczach, tak, że ktoś to widzi'. Oryginał nie może mieć takiego znaczenia, bo Bóg widzi wszystko i trudno pomyśleć, że mógłby się gniewać na grzeszników za to, że grzeszą na jego oczach, zamiast robić to w ukryciu. Znowu przekład ów jest błędny z powodu dosłowności, bo *lifné x* może być przełożone jako *przed czyim obliczem*, gdy odnosi się do stosunków przestrzennych, np. przekład 1 Krl 1, 28 (*watta`amoḏ lifné hammelek*) jako *i stanęła przed obliczem króla* (NP) nie jest dosłowny[55]. Znaczenie 'na czyichś oczach, tak, że ktoś to widzi' (czyli znaczenie niemetonimiczne i niemetaforyczne hebrajskiego zwrotu), pojawia się też w Jr 2, 22 BR; Ez 16, 50 BR; 2 Krn 31, 20 BP. Przekładowi Ez 16, 50 BR należy raczej zarzucić dosłowne rozumienie oryginału niż dosłowny przekład. Dobrym rozwiązaniem jest wprowadzenie biblizmu *w czyich oczach*, jak to uczyniono w Rdz 6, 11 BT[56], NP; Ag 2, 14 BP. Zaletą tego biblizmu jest konkretność (*oko* – nazwa przedmiotu fizycznego).

Wariant leksykalny wyrażenia *lifné-x* 'według czyjego mniemania' to *'eṯ pné-x*, dosł. 'przed kim, przed czyim obliczem':

1 Sm 2, 17: watthi ḥaṭṭaṯ hann`ărim gdolâ m'oḏ 'eṯ pné jhwh; **BR**: Przestępstwo tych młodych ludzi wobec Jahwe było bardzo wielkie; **BT**: Grzech owych młodzieńców był wielki względem Pana; **NP**: I bardzo wielki był grzech tych młodzieńców przed obliczem Pana; **MP**: wina tych

[55] Chyba że uznamy, że *`âmaḏ lifné-x* jest tu idiomem o znaczeniu 'oddać komu cześć'.

[56] Dziwny jest w tym miejscu przypis w BT. Podany w nim przekład określono jako „dosłowny", a nie jest on bynajmniej bardziej dosłowny, niż przekład w tekście głównym. Podejrzewam, że tłumacz chciał w przypisie podać przekład *przed obliczem Boga, przed Bogiem*, który byłby rzeczywiście bardziej dosłowny.

młokosów była w oczach Jahwe bardzo ciężka (lub: Jahwe uznał winę tych młokosów za bardzo ciężką)

Polscy tłumacze tego fragmentu popełnili wszystkie omówione już błędy wynikające z dosłowności: przekład NP jest niezrozumiały, przekład BR jest zredagowany w poprawnej polszczyźnie, ale ma inne znaczenie niż oryginał (TH: 'Pan Bóg uważał grzech owych młodych ludzi za bardzo wielki', BR: 'Wielki był występek, którego owi młodzi ludzie dopuścili się względem Boga'). Przekład BT nie wyraża znaczenia oryginału, a jeśli czytelnik przypisze mu tu znaczenie, które ma BR, to zarazem stwierdzi, że szyk jest tu błędny, bo powinno być: *Grzech owych młodzieńców względem Pana był wielki.*

Poniższy fragment jest ciekawy z tego powodu, że w przekładzie NP wprowadzono tu hebraizm niemający podstawy w oryginale:

1 Sm 15, 19: watta`as hâra` b`éné jhwh; **BT**: popełniłeś więc to, co złe w oczach Pana; **NP**: i uczyniłeś zło przed Panem; **MP**: i dopuściłeś się tego, co Bogu podobać się nie może;

W TH występuje tu wyrażenie *b'éné-x* 'według czyjegoś zdania', dosł. 'w czyichś oczach', ale przekład BT nie jest tu dosłowny, bo wyrażono w nim poprawnie znaczenie oryginału. W przekładzie NP natomiast posłużono się wyrażeniem, które w podobnych kontekstach pojawia się w przekładach *Biblii* jako dosłowne tłumaczenie hebr. *lifné-x* 'według czyjego zdania', i przekład NP nie oddaje tu znaczenia oryginału, bo znaczy 'na oczach Boga' lub może 'wcześniej niż Bóg'. Przekład NP jest więc tu dosłowny.

Inny wariant leksykalny wyrażenia *lifné x* 'w czyjejś opinii' to wyrażenie z przyimkiem *neged* 'naprzeciwko, przed' (por. w Iz 40, 17 użyte paralelnie *nehšbu lo* 'są uważane przez niego'):

Ps 39, 6: wheldi k'ajin negdekâ; **Borowski**: mój żywot przy Tobie to nicość; **BP**: a trwanie mego życia jakby niczym jest przed Tobą; **BR**: a czas mego życia – to chwila u Ciebie; **BT**: i życie moje jak nicość przed Tobą; **GNB**: In your sight my lifetime seems nothing; **Łach**: a trwałość mego życia jest jako nicość przed Tobą; **NP**: A okres życia mojego jest jak nic przed tobą; **PE**: a moje życie jest jak nicość przy Tobie; **Wójcik**: bytność moja wobec Ciebie niczym; **MP**: w twoich oczach moje życie jest jedną chwilką

Iz 40, 17: kâl haggojim k'ajin negdo; **BP**: Wszystkie narody są niczym przed Jego obliczem; **BR**: I wszystkie narody niczym są wobec Niego; **BT**: Niczym są przed Nim wszystkie narody; **NP**: Wszystkie narody są niczym u niego; **MP**: w jego oczach wszystkie ludy świata są niczym

Iz 59, 12: ki rabbu fšâ`enu negdekâ; **BJ**: Car nombreux sont nos crimes contre toi; **BR**: Bardzośmy bowiem grzeszyli przeciw Tobie; **BT**: Bo rozmnożyły się występki nasze przed Tobą; **Stachowiak**: Bo liczne są nasze nieprawości wobec Ciebie; **Schramm**: because our transgressions are numerous in your sight; **MP**: widzisz, że wiele nagrzeszyliśmy (lub: widzisz, że często grzeszymy)

W Ps 39, 6 zupełnie niejasny jest przekład BT, NP, BP, Łacha, czego przyczyną jest dosłowne przełożenie *neged-x*. To samo odnosi się do Iz 40, 17 BP, BT; Iz 59, 12 BT. Przekłady Ps 39, 6 BR; Iz 40, 17 NP oddają znaczenie oryginału, bo przyimek *u* może znaczyć 'według czyjegoś zdania' (Linde VI, 77, s.v. *u*). Przekład Wójcika ma nieco inne znaczenie niż TH, bo *wobec kogoś* znaczy tu 'w porównaniu z kimś' (SJP-Szym III, 739, s.v. *wobec*, p. c), i przyczyną tej zmiany znaczenia jest także dosłowność w przekładzie *neged-x*, bo *neged-x* może być tłumaczone przez *wobec kogoś*, gdy

znaczy 'w czyjejś obecności', np. 1 Sm 15, 30: *kabbḏéni nå neged ziqné `ammi*, BT: *uszanować mię wobec starszyzny mego ludu* (przekład BT nie jest tu dosłowny). Także Borowski chciał zapewne wyrazić to właśnie znaczenie 'w porównaniu z tobą' (SJP-Szym II, 1028–1029, s.v. *przy*), ale jego przekład znaczy raczej 'moje życie, które pędzę przy tobie/ z tobą, to nicość', jeśli tłumacz chciał rzeczywiście wyrazić znaczenie porównania, to powinien był tłumaczyć tak: *mój żywot to nicość przy Tobie* (jak w PE, który tu znaczy 'w porównaniu z tobą jestem niczym'). Znaczenie 'w porównaniu z kimś', nieobecne w TH, wyrażono też w Iz 40, 17 BR. W Iz 59, 12 BR, Stachowiaka inaczej zinterpretowano wyrażenie przyimkowe, interpretację tę znajdujemy też w BJ ('wina wobec kogoś'). Jeśli przyjąć za Schrammem, że oryginał znaczy tu 'w twojej opinii', to przekłady polskie są dosłowne. Za interpretacją *neged-x* 'w czyjejś opinii' przemawia to, że czasownik *påša`* 'zbuntować się, zdradzić kogoś' nie łączy się z przyimkiem *neged-x*, lecz z przyimkiem *b-x* (np. 1 Krl 8, 50), rzadziej *`al-x* (Oz 8, 1).

Wyrażenie przyimkowe *lifné-x* zdaje się mieć w niektórych kontekstach znaczenie 'z czyjąś pomocą, za czyjąś sprawą', i w stosunku do *lifné-x* 'według czyjejś opinii' obserwujemy tu ten sam rodzaj polisemii, co w przypadku form pi`el, które mogą oznaczać zarówno 'uczynić coś jakimś', jak i 'uznać, ogłosić coś za jakieś'[57]:

Rdz 17, 18: lu jišmå'él jihje lfåneḵå; **BP**: Oby przynajmniej Ismael żył pod Twoją opieką; **BR**: Oby przynajmniej Izmael przetrwał przed Twoim obliczem!; **Łach**: Oby tylko Ismael żył przed obliczem twoim; **Spitzer**: Oby już Jiszmael żył wobec Ciebie; **TPL**: Oby Jiszmael żył przed Tobą!; **MP**: Zachowaj tylko Ismaela przy życiu

2 Sm 7, 26: uḇét `aḇdḵå ḏåwiḏ jihje nåḵon lfåneḵå; **BP**: A dom Twego sługi, Dawida, będzie trwał przed Tobą; **BR**: Niech też potężnym okaże się przed Tobą dom sługi Twojego Dawida; **BT**: A dom Twego sługi, Dawida, niech będzie trwały przed Tobą; **MP**: nie pozwól, by ród twego sługi wygasł (lub:...dynastia...)

1 Krl 2, 45: wḵissé ḏåwiḏ jihje nåḵon lifné jhwh; **BP**: a tron Dawida niech się umocni przed obliczem Jahwe; **BT**: i tron Dawida będzie wobec Pana utwierdzony; **NP**: a tron Dawida utwierdzony przed Panem; **MP**: i niech Bóg pozwoli, by na wieki dom Dawida panował w Izraelu (lub: i niech Bóg sprawi, by na wieki ród Dawida panował w Izraelu)

Iz 66, 22: ḵa'ašer haššåmajim haḥaḏåšim whå'årec haḥaḏåšå 'ašer 'ani `ose `omḏim lfånaj; **BP**: podobnie jak nowe niebiosa i nowa ziemia, które Ja stworzę, będą istniały przed moim obliczem; **BR**: jak nowe niebo i ziemia nowa uczyniona przeze Mnie istnieją w moich oczach; **BT**: jak nowe niebiosa i nowa ziemia, które Ja uczynię, trwać będą przede Mną; **NP**: jak nowe niebo i nowa ziemia, które Ja stworzę, ostaną się przede mną; **Stachowiak**: podobnie jak nowe niebo i jak nowa ziemia, którą stwarzam, przetrwają wobec Mnie; **MP**: tak jak zapewnię trwanie nowemu niebu i nowej ziemi, które stworzę

Jr 30, 20: wa`aḏåṯo lfånaj tikkon; **BP**: a społeczność jego utrwali się przed moim obliczem; **BR**: i gromadzić się będą przed moim obliczem; **BT**: i jego zgromadzenie powstanie wobec Mnie; **BT5**: i jego zgromadzenie ostanie się przede Mną; **Kruszyński**: a zgromadzenie jego będzie utwierdzone przed obliczem mojem; **NP**: a jego zgromadzenie ostoi się przede mną; **MP**: i ich społeczności zapewnię trwanie

Ps 102, 29: wzar`åm lfåneḵå jikkon; **Borowski**: a potomstwo ich niechaj będzie trwałe dzięki Tobie; **BP**: ich potomstwo utwierdzi się przed Twoim obliczem; **BT**: i potomstwo ich będzie trwało wobec Ciebie; **BT5**: i potomstwo ich będzie trwało przed Twoim obliczem; **Łach**: a po-

[57] P. Joüon, T. Muraoka, *A Grammar* 155.

tomstwo Twoje trwać będzie na wieki[58]; **NP**: I potomstwo ich będzie utwierdzone przed tobą; **PE**: a ich potomstwo trwać będzie przed Tobą; **Wójcik**: a ich potomstwo ciągle doznaje Twej łaski; **MP**: i nie pozwól, by ich potomstwo zginęło

Przekłady, w których przyimek *lifné-x* przełożono zgodnie ze znaczeniem, które ma, gdy odnosi się do relacji w przestrzeni, są dosłowne, bo albo niezrozumiałe (Rdz 17, 18 BR, Łach, Spitzer; 2 Sm 7, 26 BT, BP, BR; 1 Krl 2, 45 BT, BP, NP; Iz 66, 22 BT, BP, Stachowiak; Jr 30, 20 BP, Kruszyńskiego; Ps 102, 29 BT, BP, NP), albo mają inne znaczenie niż oryginał: fragmenty Iz 66, 22 NP; Jr 30, 20 NP, BT5 z powodu użycia czasownika *ostać się* znaczą 'oprą się mojej niszczycielskiej sile' (rzeczywiście hebr. *`åmaḏ lifné-x* może znaczyć 'ostać się przed kim/ wobec kogo', np. Sdz 2, 14; Na 1, 6[59], ale w Iz 66, 22 kontekst nie wskazuje na takie znaczenie). Przekład Rdz 17, 18 TPL z powodu dosłowności znaczy 'bodajże Ismael żył wcześniej niż Ty'. Przekład Iz 66, 22 BR nie jest dosłowny, ale zawiera inną interpretację oryginału (*lifné-x* 'według czyjej opinii')[60]. Przekładom Jr 30, 20 BT, BR można zarzucić dosłowność w rozumieniu TH, tj. autorzy ich chyba wyrazili znaczenie, jakie przypisali oryginałowi, więc krytykować można ich tylko za niezrozumienie TH (choć tak zrozumiano TH także w FC: *vous tiendrez vos assemblées devant moi*). Znaczenie 'tkwienia przed kim' (w sensie relacji w przestrzeni fizycznej) ma też przekład Ps 102, 29 BT5. Jest on więc nieadekwatny z powodu dosłowności. Przekład niedosłowny, oddający znaczenie oryginału 'za czyjąś sprawą', znajdujemy tylko w Rdz 17, 18 BP; Ps 102, 29 u Borowskiego. Przekład 102, 29 u Wójcika ma szersze znaczenie niż TH, bo mówi o doznawaniu łaski, gdy w TH mowa o skutkach owego doznawania. Czy przekład BT5 jest bardziej dosłowny niż BT w Ps 102, 29? Zapewne tłumacz miał wrażenie, że w nowej wersji przekład jest wierniejszy, jednak obie wersje są jednakowo niejasne, tzn. zarówno *wobec* jak i *przed czyim obliczem* w tym kontekście może oznaczać tylko relację fizyczną (i wtedy *trwać* znaczyłoby tyle co 'tkwić, stać przed Bogiem'), ale to czyni ów fragment niespójnym z resztą tekstu (w jakim celu ludzie ci mieliby stać przed Bogiem? i gdzie? w niebie, w świątyni?).

W poniższym fragmencie *lifné-x* także ma znaczenie 'za czyjąś sprawą':

1 Sm 26, 19: 'arurim hém lifné jhwh; **BP**: niech będą przeklęci wobec Jahwe; **BR**: niech będą przeklęci przed obliczem Jahwe; **BT**: niech będą przeklęci przed Panem; **GNB**: may the LORD's curse fall on them; **MP**: niech ściga ich przekleństwo Boże

Polskie przekłady z powodu dosłowności mogą być przez czytelnika uznane za niejasne lub może on im przypisać inne znaczenie niż ma oryginał, mianowicie, 'niech ktoś ich przeklnie w obecności Jahwe' lub może 'niech zostaną przeklęci wcześniej, niż przeklęty zostanie Jahwe' (BT).

---

[58] Przekład *na wieki* opiera się tu na LXX, gdzie zamiast *lfåneḵå* jest *eis ton aiana*, tj. hebr. *lå`aḏ* lub *l`olåm* (BHS), natomiast przekład *potomstwo Twoje* jest chyba wynikiem pomyłki.

[59] Także w Dn 8, 4 (*wḵål ḥajjoṯ lo ja`amḏu lfånåw*), co dosłownie i niejasno przetłumaczono w BP (*Żadne zwierzę nie mogło stać przed nim*).

[60] Wyrażenie *lifné-x* w Iz 66, 22 zostało zintepretowane w sensie 'za czyją sprawą' w GNB (*by my power*), GN (*durch meine Schöpfermacht*), JPS (*by My will*), ale inni widzą tu idiom *'åmaḏ lifné-x* 'służyć komu' (Jenni, Westermann II, 924, s.v. *`md*).

VII. Podsumowanie

W przeważającej części omówionych przykładów, dosłowność przekładu doprowadziła do rezultatów, których chyba tłumacze nie pragnęli: przekład dosłowny okazuje się śmieszny i niejasny (Ps 73, 21 Miłosza), dziwaczny, choć zrozumiały (Jr 38, 12 BT), niedorzeczny (Rdz 36, 25 Łacha) lub brzmi całkiem dobrze po polsku, ale ma inne znaczenie niż oryginał (Ezd 2, 3 BR). Przypuszczam, że także większość czytelników, oceniłaby taki przekład ujemnie, gdyby miała możliwość porównania z przekładem adekwatnym. Jednak niekiedy przekład dosłowny wydaje się bardziej odpowiadać współczesnym stereotypom dotyczącym tekstów świętych. Stereotypy te powstały m. in. pod wpływem dawnych dosłownych (czyli złych, nieadekwatnych) przekładów *Biblii*. Tak więc, przekłady *syn nieprawości* (Ps 89, 23 Borowskiego), *mąż zdrady* (Ps 43, 1 Brandstaettera), *radować się w Panu* (Iz 61, 10 BR) są „wzniośle ciemne"[61] i dają czytelnikowi fałszywe poczucie obcowania z *sacrum*. Wartość *Biblii* polega m.in. na tym, że mówi się w niej tym samym językiem o sprawach ludzkich i boskich. Tłumacze (sami podzielający wspomniane stereotypy) nie uważają tego chyba za wartość, skoro w swoich przekładach to samo wyrażenie tłumaczą raz „wzniośle" i niejasno (gdy odnosi się do Boga), a raz całkiem jasno, „zwyczajnie" (gdy odnosi się do ludzi). Cechą dobrej literatury jest to, że treści wielkie, niezwykłe, głębokie – wyraża się w niej prostymi słowami. *Biblia* zostaje tej cechy pozbawiona w dosłownych przekładach.

W Ez 16, 26; 23, 20; Kpł 6, 3; 15, 2 tłumacze posłużyli się dosłownością w celu eufemizacji oryginału. Eufemizacja sama w sobie nie jest tu błędem, bo w oryginale też użyto tu eufemizmu, jednak oryginalny eufemizm jest konwencjonalny, zatem jasny dla czytelnika, gdy pojawiające się w polskich przekładach dosłownych eufemizmy niekonwencjonalne wprowadzają czytelnika w błąd. O ile więc eufemizm oryginalny (jak każdy eufemizm) dotyczy stylu, tj. nieeufemistyczna treść jest dla czytelnika jasna, mimo że wyrażono ją eufemistycznie, to „eufemizm" pojawiający się w polskich przekładach dotyczy znaczenia, w przekładach tych bowiem wcale nie wyrażono owej „nieprzyzwoitej" treści. Postępowanie tłumaczy ma chyba źródło w innym stereotypie, że, mianowicie, teksty święte nie poruszają tematów „nieprzyzwoitych".

Przekład uwznioślający i eufemizujący jako bardziej zgodny z panującymi stereotypami może bardziej podobać się czytelnikom niż przekład adekwatny.

[61] M. Krysztofiak (*Przekład* 56, 62) zauważa, że brak dystansu tłumacza wobec oryginału, zbyt emocjonalny stosunek tłumacza do oryginału może przeszkadzać w pracy i w przypadku, gdy ów stosunek emocjonalny jest bardzo dodatni, tłumacze miewają skłonność do uwznioślania, patetyzowania tekstu.

Rozdział III

DOSŁOWNY PRZEKŁAD IDIOMÓW

I. Wprowadzenie

Wiele spośród idiomów to skonwencjonalizowane metafory lub metonimie[1]. Ich konwencjonalny charakter polega na tym, że mówiący posługują się nimi automatycznie, tj. bez konieczności skupiania uwagi na ich elementach składowych (np. na morfemach czy leksemach) lub na sposobie ich połączenia, bo znaczenie idiomów jest przedmiotem konwencji językowej na równi ze znaczeniem np. morfemów[2]. Wyrażenie metaforyczne (metonimiczne) ulega konwencjonalizacji, gdy jest odpowiednio często używane[3].

W przypadku metafor (metonimii), które nie uległy konwencjonalizacji, posługiwanie się nimi zarówno przez nadawcę tekstu, jak i przez jego odbiorcę, nie jest automatyczne, wymaga skupienia uwagi na ich elementach składowych, wymaga także twórczego wysiłku zbędnego w przypadku wyrażeń niemetaforycznych (niemetonimicznych), metafora (metonimia) polega bowiem na złamaniu konwencji językowej (lub inaczej: na twórczym rozszerzeniu normy językowej), co polega na tym, że przynajmniej jeden z elementów składowych wyrażenia metaforycznego lub metonimicznego jest użyty w niezwykłym (tj. dotąd w tekstach danego języka niespotykanym) znaczeniu, które ma jakieś elementy wspólne ze zwykłym znaczeniem danej jednostki języka, bo gdyby tak nie było, metafora lub metonimia byłaby nieumotywowana, zatem niejasna, innymi słowy: nie można byłoby wykryć związków podobieństwa lub przyległości, na których metafory i metonimie się opierają.

---

[1] Rozróżnienie między metaforą opartą na podobieństwie a metonimią opartą na przyległości przyjmuję za: R. Jakobson, *Dwa aspekty* 150–175.

[2] Idiomy stanowią więc jednostki symboliczne języka wedle rozumienia tego pojęcia przez R. Langackera (R. Langacker, *Foundations* I, 57–58).

[3] Por. R. Langacker, *Foundations* I, 70–71.

II. Metafory i metonimie konwencjonalne

Konwencjonalność metafor i metonimii podlega stopniowaniu[4]: na jednym biegunie znajdują się metafory (metonimie) znane wszystkim użytkownikom języka, często pojawiające się w tekstach najbardziej banalnych, standardowych. Zwykle odnotowują je słowniki danego języka. Przykładem może być metafora *kupić kota w worku* 'kupić coś bez obejrzenia, w ciemno' (SJPSzym I, 1087, s.v. *kupić*) lub metonimia *czytać Mickiewicza* 'czytać utwory napisane przez Mickiewicza'. Hebrajską metonimią konwencjonalną jest np. *šåfaḳ dam-x* 'zamordować kogoś', dosł. 'rozlać czyjąś krew', a o jej konwencjonalności świadczy jej częste występowanie w tekstach prozą (np. Rdz 37, 22; Lb 35, 33). Hebrajską metaforą konwencjonalną jest np. *bånå bajiṯ l-x / bånå béṯ-x* 'przedłużyć trwanie czyjegoś rodu', dosł. 'zbudować komu dom' (ThWAT I, k. 697.701, s.v. *bånå*; KB 139, s.v. *b-n-h*), gdzie wyrazu *bajiṯ* 'dom' użyto metonimicznie[5] w znaczeniu 'rodzina, ród' , w przypadku króla 'dynastia', co z kolei umożliwiło (a nawet narzuciło, choć spotykamy wariant idiomu z czasownikiem *`åså* 'robić') użycie czasownika *bånå* 'budować' w znaczeniu bardziej abstrakcyjnym 'powołać do istnienia'[6]. O konwencjonalności tej metafory świadczy jej częste występowanie w tekstach prozą (Pwt 25, 9; 1 Sm 2, 35; 2 Sm 7, 27; 1 Krl 11, 38; 1 Krn 17, 10; Rt 4, 11; wariant *`åså bajiṯ l-* w Wj 1, 21; 1 Sm 25, 28; 2 Sm 7, 11; 1 Krl 2, 24[7]). Przyjrzyjmy się polskim jej przekładom:

> Wj 1, 21: wajja'as låhem båttim; **BR**, **MP**: również je pobłogosławił Bóg potomstwem; **Mieses**: sprawił On im domy; **Wujek**: zbudował im domy
>
> Pwt 25, 9: 'ašer lo jibne 'eṯ béṯ 'åḥiw; **BR**: który nie chce odbudować domu własnego brata; **GNB**: who refuses to give his brother a descendant; **MP**: który pozwala, by brat umarł bezpotomnie
>
> Rt 4, 11: 'ašer bånu štéhem 'eṯ béṯ jisrå'él; **BR**: Te dwie kobiety zbudowały bowiem dom całego Izraela; **FC**: qui ont donné naissance au peuple d'Israël; **GN**: von denen ganz Israel abstammt; **GNB**: who bore many children to Jacob; **MP**: bo to one dały Jakubowi synów, od których pochodzi cały lud izraelski

---

[4] M. Snell-Hornby, *Translation* 56–57.

[5] Ze sformułowania tego wynika, że leksem *bajiṯ* miał pierwotnie tylko znaczenie 'budynku', a potem w drodze metonimii uzyskał drugie znaczenie, 'rodzina, ród'. Taki rozwój znaczeniowy zakłada Jenni, Westermann I, 233–235, s.v. *bajiṯ*. Nie można jednak wykluczyć, że *bajiṯ* od samego początku znaczyło 'dom' lub 'rodzina, ród'. Jednak nawet jeśli tak było, tłumaczenie idiomu *bånå bajiṯ l-x* jako *zbudować komu dom* jest dosłowne, bo wyraża znaczenie, jakie ma hebrajski związek wyrazowy w innych kontekstach, ale nie w tłumaczonym.

[6] Przyjmuję za Langackerem (R. Langacker, *Foundations* I, 93–94) możliwość analizy semantycznej idiomów, tj. możliwość przypisania niektórych przynajmniej elementów struktury semantycznej idiomu pewnym elementom jego struktury fonologicznej (terminy *struktura semantyczna, struktura fonologiczna* por. R. Langacker, *Foundations* I, 56–95).

[7] W 2 Sm 7, 11 zamiast masoreckiego *ja`ase* 'uczyni' fragment znaleziony w Qumran (4QFlorilegium) ma *jbnh* 'zbuduje' (*Discoveries* V, 53) i lekcję tę potwierdzają niektóre rękopisy LXX (tzw. rękopis Lucjański, i pośrednio także Codex Vaticanus, który zakłada hebr. *tibne* 'zbudujesz') – por. McCarter, *II Samuel* 194. To samo wahanie między *`åså* 'uczynić' a *bånå* 'zbudować' występuje w samarytańskiej wersji Pwt 25, 9 – część rękopisów ma *jbnh* 'buduje' jak w TM, a część – *j`sh* 'czyni' (aparat krytyczny w wydaniu von Galla).

1 Sm 2, 35: ubâniti lo bajit ne'emân; **BT**: zbuduję mu dom trwały; **GNB**: I will give him descendants; **MP**: nie pozwolę wygasnąć jego rodowi

1 Sm 25, 28: ki 'âso ja'ase jhwh ladoni bajit ne'emân; **BT**: z pewnością Pan zbuduje panu mojemu dom, który będzie trwały; **FC**: je suis sûre que le Seigneur accordera pour toujours le règne à ta famille; **GN**: und dein Königshaus wird für immer bestehen; **GNB**: The LORD will make you king, and your descendants also; **Wujek**: czyniąc bowiem uczyni Pan tobie, panu memu, dom wierny; **MP**: Jahwe nigdy nie pozwoli wygasnąć twojej dynastii;

2 Sm 7, 11: ki bajit ja'ase llkâ jhwh; **BT**: że ci zbuduje dom* [przypis:] tzn. założy dynastię[8]; **FC**: que moi, le Seigneur, je vais t'accorder des descendants[b] [przypis:] Dans les v. 5-11, l'hébreu joue sur les deux sens du mot traduit habituellement par <<maison>>. Littéralement, le Seigneur déclare à David: *Ce n'est pas toi qui me construiras une maison (=un temple*, v. 5*)*, mais moi, *je te construirai une maison (=je vais t'accorder des descendants*, v. 11); **GN**: aber ich werde dir ein Haus bauen; **GNB**: and to give you descendants; **NP**: że wzniesie ci dom; **Wujek**: że dom uczyni tobie Pan

2 Sm 7, 27: bajit 'ebne llâk; **BP**: wybuduję ci dom; **FC**: de m'accorder des descendants; **GN**: Ich will dir ein Haus bauen; **GNB**: you will make my descendants kings

1 Krl 2, 24: `âsâ li bajit; **BP**: dla mnie założył obiecaną dynastię [komentarz:] w TH dosłownie brzmi: uczynił mi dom (*bajit*) [...]; **BR**: zbudował mi dom; **NP**: uczynił mi dom; **MP**: pozwolił mi założyć dynastię

1 Krl 11, 38: ubâniti lkâ bajit ne'emân; **BR**: zbuduję ci dom trwały; **BT1**: i utrwalę twój ród; **GNB**: and will make sure that your descendants rule after you; **MP**: nie pozwolę wygasnąć twojej dynastii;

1 Krn 17, 10: ubajit jibne llkâ jhwh; **BT5**: Pan dom ci zbuduje; **FC**: que moi, le Seigneur, je vais t'accorder des descendants[m] [przypis jak w 2 Sm 7, 11]; **GN**: da ich dir ein Haus bauen werde; **GNB**: and to give you descendants

Za dosłowne uważam przekłady Wj 1, 21 Miesesa, Wujka; Pwt 25, 9 BR; Rt 4, 11 BR; 1 Sm 25, 28 BT, Wujka; 2 Sm 7, 11 BT, GN, NP, Wujka; 2 Sm 7, 27 BP, GN; 1 Krl 2, 24 BR, NP; 1 Krl 11, 38 BR; 1 Krn 17, 10 BT5, GN. Przekłady te są nieadekwatne, bo pojawia się w nich w miejsce oryginalnej metafory skonwencjonalizowanej metafora niekonwencjonalna, co powoduje, że zmniejsza się prawdopodobieństwo, że czytelnik prawidłowo zinterpretuje tekst, tj. że przypisze mu znaczenie, które ma tu oryginał. Prawdopodobne jest całkowite nieporozumienie, które może polegać np. na tym, że czytelnik nie spostrzeże metaforyczności tekstu i zinterpretuje go dosłownie w sensie 'wzniesienia budynku' lub też przypisze metaforze trudne do przewidzenia znaczenie, inne niż ma ona dla czytelnika oryginału. Niebezpieczeństwu temu mają zaradzić dodane w niektórych przekładach dosłownych (np. 2 Sm 7, 11 BT) komentarze zawierające niedosłowne tłumaczenie oryginalnego idiomu. Komentarze te dowodzą, że sami tłumacze nie uważali swych przekładów za dostatecznie jasne. Może ktoś jednak twierdzić, że dzięki kontekstowi wszyscy czytelnicy prawidłowo zinterpretują metaforę *zbudować/ odbudować komuś dom*, co niewątpliwie ułatwia fakt, że w języku polskim także istnieje metonimia skonwencjonalizowana *dom* 'ród, rodzina, dynastia' (SJPSzym I, 422, s.v. *dom*, p. 3.5), choć wyraz *dom* w tym znaczeniu normalnie nie występuje jako dopełnienie czasownika *zbudować* czy *odbudować*. Wyrażenie *zbudować komuś dom* w znaczeniu 'zapewnić trwanie czyjemu rodowi' jest więc w języku polskim nie tyle metaforą całkowicie niekonwencjonalną, co poetycką defrazeologiza-

[8] Przypisu tego brak w BT1, choć przekład jest tu równie dosłowny.

cją metonimii potocznej. Defrazeologizację rozumiem tu jako takie posłużenie się konwencjonalną metonimią lub metaforą, które powoduje, że czytelnik zwraca uwagę na metaforyczny (metonimiczny) charakter konwencjonalnego wyrażenia, na co zazwyczaj nie ma potrzeby zwracać uwagi. Jest to środek stylistyczny bardzo znamienny dla poezji, a w przytoczonych wyżej przekładach dosłownych polega on na tym, że wyrazu *dom* użyto w nich w zgodzie z konwencjami języka docelowego w znaczeniu 'rodzina, ród' (zakładając, że czytelnik dzięki szerszemu kontekstowi tak właśnie zrozumie te przekłady), ale umieszczono go w kontekście, w którym zwykle wyraz *dom* jest używany w znaczeniu 'budynek' (tym kontekstem jest czasownik *zbudować*, *odbudować*). Jednak nawet, gdyby wszyscy czytelnicy przekładów dosłownych prawidłowo zinterpretowali to niekonwencjonalne wyrażenie, przekłady dosłowne nie mogłyby być uznane za ekwiwalentne funkcjonalnie, bo zaskakują czytelnika niekonwencjonalnym zwrotem, którego interpretacja wymaga większego wysiłku intelektualnego niż w przypadku wyrażeń w pełni konwencjonalnych. Wprowadzenie przez tłumacza wyrażenia trudniejszego do interpretacji niż to występujące w oryginale jest sprzeczne z zasadą sformułowaną przez Nidę, że w przekładzie należy wyrazić znaczenie oryginału w formie możliwie łatwej dla czytelnika, łatwiejszej niż ma to miejsce w oryginale, bo odbiorca przekładu ma przed sobą trudniejsze zadanie niż odbiorca oryginału, mając mniejszą niż odbiorca oryginału wiedzę o kontekście kulturowym, w którym powstał oryginał[9]. Przytoczone przekłady dosłowne w przypadku prawidłowego ich zrozumienia przez czytelnika są stylistycznie nieadekwatne, bo są językowo bardzo niekonwencjonalne, mogą czynić na czytelniku wrażenie tekstów bardzo artystycznych, gdy odpowiednie fragmenty oryginału nie wyróżniają się tu niezwykłym sposobem wyrażenia treści (poza wyjątkami, o których niżej). W niektórych przekładach dosłownych zachowano występujące w TH zróżnicowanie leksykalne *`åså* 'czynić' / *bånå* 'budować' (Wj 1, 21 Mieses; 1 Sm 25, 28 Wujek; 2 Sm 7, 11 Wujek; 1 Krl 2, 24 NP), a w innych je zatarto na korzyść leksemu o znaczeniu bardziej konkretnym, tj. *zbudować* lub *wznieść* (Wj 1, 21 Wujek; 1 Sm 25, 28; 2 Sm 7, 11 BT; 1 Krl 2, 24 BR). Te ostatnie przekłady są lepsze, bo w TH czasownik *`åså* ma niekiedy za dopełnienie rzeczownik *bajiṯ* 'dom' w znaczeniu 'budynek' (1 Krl 7, 8; 1 Krn 15, 1), czyli w TH brak owego zgrzytu stylistycznego, którym w przekładach jest nietypowe połączenie wyrazów *uczynić dom*. Z drugiej jednak strony – tłumacze być może rozmyślnie wprowadzili czasownik, który nie występuje w tekstach polskich z rzeczownikiem *dom* jako dopełnieniem, o ile ten ostatni ma znaczenie 'budynek', aby w ten sposób zwrócić uwagę czytelnika na metaforyczność wyrażenia. Potwierdzeniem tego przypuszczenia jest tłumaczenie 1 Krl 7, 8; 1 Krn 15, 1, gdzie *`åså bajiṯ* znaczy 'wznieść budynek'. W przekładach Wujka, BP, NP hebr. *`åså* 'uczynić' zastąpiono leksemami o znaczeniu bardziej konkretnym, lepiej odpowiadającym kontekstowi (*wznieść*, *zbudować*, *pobudować*, *nabudować*, *budować*, *kazać zbudować*). Jest to też dowód, że wyrażenie *uczy-*

[9] E.A. Nida, *Toward* 129–144. Podobną myśl wypowiedział polski biblista, ks. S. Kowalski, już w 1957 r.: *Pierwsi jego* [tj. Pisma św.] *czytelnicy rozumieli treści i słowa Ksiąg świętych – człowiek XX wieku ma także prawo domagać się, aby podano mu tekst Pisma Świętego w takiej formie, która byłaby dla niego zasadniczo przystępna. Pozostaną oczywiście trudności wynikające z samej treści* [...] *niechaj przynajmniej forma trudności tych nie powiększa* (cyt. za: M. Wolniewicz, *Teoria* 26).

nić dom w znaczeniu 'wznieść budynek' było odczuwane przez tłumaczy jako stylistycznie nie do przyjęcia.

Czy przekłady niedosłowne są w przytoczonych fragmentach w pełni zadowalające? W 1 Krl 11, 38 przekład BT1 lepiej by brzmiał w wersji *zapewnię twojemu rodowi trwanie*. Ponadto w 2 Sm 7, 11.27; 1 Krn 17, 10 hebrajski idiom jest przedmiotem gry słów, defrazeologizacji polegającej na aluzji do znaczenia, które by miał, gdyby go potraktować jako konstrukcję endocentryczną[10]. Omawianego idiomu użyto tu we właściwym znaczeniu, a zarazem uczyniono aluzję do wcześniej użytego, formalnie identycznego (w 2 Sm 7, 11 pod warunkiem przyjęcia za 4QFlorilegium lekcje *jibne* 'zbuduje') z idiomem wyrażenia endocentrycznego (2 Sm 7, 5: *ha'attâ tibne lli bajit lšibti* 'Czy to ty zbudujesz mi dom, abym w nim mieszkał?'; 1 Krn 17 to tekst paralelny). Nawiązanie to jest zasygnalizowane szykiem: *ki bajit ja`ase llkâ* 'że dom zbuduje tobie' zamiast neutralnego **ki ja`ase llkâ bajit* 'że zbuduje tobie dom', bo wyraz *bajit* zawiera informację będącą tematem (datum)[11]. Mamy tu więc do czynienia z tekstem o funkcji poetyckiej. Ani w GNB, ani w FC przekład nie oddaje tej gry słów, jednak z pewnością przekład FC jest tu lepszy niż GNB, bo oryginalną grę słów objaśniono w nim w komentarzu, co jest najlepszym rozwiązaniem, gdy nie jest możliwe odtworzenie gry słów w przekładzie. Autorzy GN przetłumaczyli idiom dosłownie, z pewnością w celu zachowania gry słów (we fragmentach, gdzie idiom nie jest przedmiotem gry słów, przekład GN jest niedosłowny). W ten sposób zachowano w przekładzie GN podobieństwo formalne dwóch wyrażeń o różnym znaczeniu, ale kosztem zastąpienia oryginalnej metafory konwencjonalnej metaforą poetycką, której właściwą interpretację ułatwia konwencjonalna w języku niemieckim metonimia *Haus* 'rodzina, ród, dynastia'. Metonimia ta pojawia się w GN w 1 Sm 25, 28. Możliwe konsekwencje wprowadzenia metafory niekonwencjonalnej w miejsce oryginalnej metafory konwencjonalnej opisałem wcześniej. To samo odnosi się do polskich przekładów dosłownych 2 Sm 7, 11.27; 1 Krn 17, 10, z tym, że nieprawidłowym interpretacjom metafory poetyckiej mają zapobiec odpowiednie przypisy w BT, BP, BR. Najlepszym rozwiązaniem w przypadku kalamburu opartego na defrazeologizacji idiomu byłoby odtworzenie gry słów z wykorzystaniem frazeologii języka docelowego[12]. W przypadku języka polskiego można posłużyć się idiomem *założyć dom*, choć znaczy on przede wszystkim 'ożenić się' (SF II, 742, s.v. *zakładać*, p. 1), chyba rzadko 'dać początek rodowi':

2 Sm 7, 5: **MP**: Czy to ty zbudujesz mi dom, bym w nim mieszkał?

2 Sm 7, 11: **MP**: A jeśli już mowa o domu – sprawię, że to ty założysz dom, który będzie panował w Izraelu

(lub: A jeśli już mowa o domu – to ja sprawię, że dom Dawidowy będzie panował w Izraelu)

Z kolei w Rt 4, 11 przedmiotem gry słów jest tylko jeden ze składników idiomu, a także rzeczownik *jisrâ'él*. Wyrażenie *bét jisrâ'él* 'dom Izraela' znaczy tu prawdopodobnie 'ród Jakuba' (por. GNB), bo Rachel i Lea dały dzieci Jakubowi, a nie narodowi

[10] O kalamburze w Rdz 40, 13.19.20, opartym na aluzji do dosłownego znaczenia idiomu, por. M. Piela, *Kalambur* 131–141. O poetyckiej defrazeologizacji idiomów por. K. Lipiński, *Vademecum* 93–94.

[11] Por. McCarter, *II Samuel* 205 (autor stwierdza, że na wyrazie *bajit* spoczywa emfaza i proponuje przekład podkreślający nawiązanie do wcześniej użytego wyrażenia: *as for a house, he will build one for you*).

[12] Por. M. Piela, *Kalambur* 140.

Izraela. Wyraźna jest jednak aluzja do innego, częstszego znaczenia tego wyrażenia, mianowicie 'naród Izraela, Izraelici'[13] (w ujęciu biblijnym wszyscy Izraelici są potomkami biologicznymi lub prawnymi tych dwóch kobiet). Przekłady niedosłowne nie oddają tej zamierzonej dwuznaczności, bo ujednoznaczniają tekst (GNB: 'ród Jakuba'; FC, GN: 'Izraelici'), a stosownego komentarza brak. Przekłady dosłowne oddają zamierzoną dwuznaczność oryginału w sposób niedoskonały, bo *dom Izraela* znaczy 'Izraelici' tylko w polszczyźnie „biblijnej", będącej przykładem *translationese*[14], zatem dwuznaczność dostrzeże tylko czytelnik obeznany bądź to z całym tekstem oryginalnym, bądź z jego przekładami (zatem znający tzw. polszczyznę biblijną).

W 1 Krn 17, 10 osobą mówiącą jest Bóg, dlatego lepszy jest przekład BT (i BT1), w którym użyto pierwszej osoby, niż BT5, gdzie za TH wprowadzono trzecią osobę. W TH użycie form 3. osoby w sekundarnej funkcji 1. osoby jest znacznie częstsze niż w języku polskim, dlatego przekład BT5 jest tu dosłowny pod względem kategorii osoby.

Omówiony przykład metafory konwencjonalnej nasunął dwa spostrzeżenia dotyczące przekładu idiomów: przekład dosłowny metafory lub metonimii konwencjonalnej może okazać się związkiem wyrazowym niekonwencjonalnym w języku docelowym, co naraża przekład na niezrozumienie lub na błędne zrozumienie przez czytelnika, i czyni przekład stylistycznie nieadekwatnym. Metafory konwencjonalne bywają przedmiotem poetyckiej defrazeologizacji, która jest trudna do odtworzenia w przekładzie.

III. Metafory i metonimie niekonwencjonalne

Na drugim biegunie znajdują się metafory i metonimie niekonwencjonalne, tj. takie, które w korpusie tekstów danego języka wystąpiły tylko raz, zwykle w utworze poetyckim.

Przykładem metafory w języku hebrajskim biblijnym niekonwencjonalnej jest Ps 56, 9: *simå dim'åti bnodekå* (BP: *łzy moje zebrane są w Twoim bukłaku*)[15]. Wyrażenie to ma cechy zarówno metafory, jak i metonimii. Można je przełożyć na wyrażenia bardziej konwencjonalne np. tak: *pamiętaj o tym, że płakałem rzewnie* (por. Ps 9, 13: *lo šåkaḥ ca'aqaṭ 'anijjim* 'Bóg nie zapomina krzyku biedaków')[16]. Widać zatem, że meto-

[13] W znaczeniu 'rodzina Izraela (=Jakuba)' występuje wyrażenie *bét ja`aqoḇ* 'dom Jakuba' (Rdz 46, 27).

[14] E.A. Nida, Ch.R. Taber, *The Theory* 210.

[15] W przekładzie BP *simå* zinterpretowano jako imiesłów żeński bierny 'umieszczona', inni widzą w tym imperatyw 'umieść' (BR: *zbierz więc moje łzy w jedno naczynie*). Zupełnie odmienną interpretację tego fragmentu zaproponował Dahood: ze względu na paralelizm z *sifrå* 'zwój' oraz na znaczenie 'zapisać', które w niektórych kontekstach ma czasownik *sim* 'umieścić' (Hi 38, 33; Prz 8, 29), podobnie jak w tekstach ugaryckich jego synonim *št*, Dahood uważa, że *nod* znaczy tu nie 'bukłak', lecz 'pergamin' (jako materiał piśmienny), i mowa jest tu o spisywaniu łez (Dahood II, 46).

[16] Por. także komentarz Radaqa do Ps 56, 9: *klomar: šetišmrém wlo tiškåḥém* 'tzn. żebyś ich strzegł i nie zapomniał o nich'. Użyty w moim przekładzie Ps 56, 9 na wyrażenie niemetaforyczne leksem *rzewnie*

nimia *łzy* zamiast *płakać* umożliwiła poecie wprowadzenie metafory *bukłak* 'umysł, pamięć' i konsekwentnie *umieścić co w bukłaku* 'zapamiętać co'. Jest to szczególny przypadek ogólniejszej metafory umysłu jako naczynia, i myśli jako przedmiotów materialnych w nim się znajdujących[17]. Przypuszczenie, że *simå dim'åti bnodekå* to metafora niekonwencjonalna, opieram nie tylko na fakcie, że poza cytowanym miejscem w *Biblii* nie występuje, ale też na tym, że w TM przełożono ją na wyrażenie bardziej konwencjonalne, tj. opatrzono ją glosą (por. BHK, BJ, BT) *halo bsifråtekå* 'czy nie [są moje łzy zapisane] w Twojej księdze?', która jest także metaforą, ale konwencjonalną (por. Wj 32, 32–33; Ps 69, 29; 139, 16; Ml 3, 16; Dn 7, 10), zatem łatwiejszą do zrozumienia dla czytelnika. Została ona dodana, gdy późniejszy redaktor uznał metaforę poetycką za zbyt trudną do interpretacji.

Przekład metafory niekonwencjonalnej, zwłaszcza jeśli dzięki niej tekst oryginalny nabiera poetyckiego charakteru, powinien być także metaforą niekonwencjonalną, ewentualnie jakąś inną figurą stylistyczną, która zostanie przez czytelnika uznana za element stylu artystycznego. Nie oznacza to, że metaforę niekonwencjonalną zawsze można i należy tłumaczyć dosłownie. Może się bowiem zdarzyć, że w efekcie otrzymamy metaforę, która w języku docelowym jest konwencjonalna, w dodatku ma inne znaczenie niż metafora oryginalna, jak o tym będzie niebawem mowa. Przekład metafor poetyckich na wyrażenia abstrakcyjne i niemetaforyczne powoduje, że poezja brzmi w tłumaczeniu jak nudna proza[18]. Można to zarzucić tłumaczeniu metafory poetyckiej *simå dim'åti bnodekå* w GNB (*you have kept a record of my tears*) i przez Wójcika (*są policzone wszystkie łzy moje*). Tłumacze zastąpili zatem oryginalną metaforę wyrażeniem niemetaforycznym, abstrakcyjnym, zachowując tylko metonimię *łzy* = *płacz*, wskutek czego przekład poezji wcale nie brzmi jak poezja[19]. Lepszy wynik osiągnęli tłumacze, którzy zachowali bez zmian oryginalną metaforę. Także w przekładzie nadaje ona tekstowi poetycki charakter i ma dla czytelnika przekładu to samo znaczenie, co metafora oryginalna, nie można więc takiego przekładu nazwać dosłownym:

BT: przechowałeś Ty łzy moje w swoim bukłaku; **FC**: recueille mes larmes dans ton *outre

Autorzy przekładu FC uznali, że słowo *outre* 'bukłak' może być nieznane współczesnemu Francuzowi, ponieważ nie styka się on na co dzień z tego rodzaju naczyniami. Dlatego właśnie odesłali czytelnika do dołączonego do przekładu słownika. Być może ten sam wzgląd powodował tłumaczami, którzy zastąpili oryginalny *nod* 'bukłak' bądź

'żałośnie, smętnie' (SJPDor VII, 1478, s.v. *rzewnie*) opisuje, jaki był ten płacz, natomiast użyty w oryginale leksem *nod* 'bukłak' implikuje, że łez było bardzo dużo, czyli poeta płakał często lub obficie wylewał łzy.

[17] Metafora ta występuje także w języku polskim, np. w postaci konwencjonalnej we frazeologizmie *wyleciało coś komuś z głowy* 'ktoś o czymś zapomniał' (SF II, 663, s.v. *wylatywać*, p. 6). Metonimia *głowa* zamiast *pamięć, umysł* pojawiła się w języku polskim w związku ze świadomością, że mózg jest organem funkcji psychicznych człowieka. Świadomości tej nie mieli autorzy *Biblii* i biblijny odpowiednik tej metafory brzmi *niškahti kmét milléb* 'W zapomnieniu wyrzucony jestem z serca jak umarły' (Ps 31, 13 Miłosz), *ufen jåsuru millbåbkå* 'by z twego serca nie uszły', Pwt 4, 9 BT), czyli *léb* 'serce' oznacza metonimicznie 'pamięć', która jest jedną z funkcji serca w rozumieniu biblijnym. O metaforze umysłu jako naczynia por. G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory* 176, 242.

[18] Por. E. A. Nida, Ch. R. Taber, *The Theory* 25.

[19] Niewykluczone jednak, że tłumacze ci przyjęli interpretację Dahooda i wtedy odmienność tych dwóch przekładów od pozostałych wynikałaby z odmiennej interpretacji oryginału.

to wyrazem o znaczeniu ogólniejszym (BR), bądź wyrazem z tego samego poziomu abstrakcji, lecz oznaczającym innego rodzaju naczynia, znane z doświadczenia czytelnikowi (Kochanowski, Miłosz, GN). Przyczyną tej zmiany mogło być też to, że w bukłaku przechowuje się napoje (w *Biblii* wino i mleko), a łzy, o których mowa, nie są przeznaczone do wypicia:

> **BR**: zbierz więc moje łzy w jedno naczynie; **GN**: Sammle meine Tränen in deinen Krug; **Kochanowski**: A łzy oczu moich wiadro chowa Twoje; **Miłosz**: zebrałeś moje łzy w miech Twój; **Skwarnicki**: i przechowałeś łzy moje w swej sakwie; **MP**: moje łzy schowałeś do szkatułki niczym brylanty (lub:.. jakby to były brylanty)

W przekładach tych zachowano więc oryginalną metaforę, choć zrezygnowano z wierności w zakresie realiów. Wydaje się, że *miech* i *sakwa* nie są wyrazami o znaczeniu ogólniejszym niż *bukłak*, lecz znajdują się na tym samym poziomie abstrakcji i oznaczają worek na ciała stałe lub gazowe (np. *miech kowalski*), gdy bukłak służy do przechowywania cieczy (por. przysłowie u Lindego III 87, s.v. *miech*: *Nie ostoi się woda w miechu*). Przekłady Miłosza i Skwarnickiego są więc niespójne, bo w miechu czy sakwie nie można przechowywać łez. W dodatku *miech* w znaczeniu 'worek' jest przestarzały, dziś leksem ów znaczy głównie 'przyrząd do tłoczenia powietrza' (SJPSzym II, 153, s.v. *miech*), a przy takim znaczeniu przekład Miłosza nie ma sensu. Czytelnik może nadać tym przekładom spójność, jeśli wyobrazi sobie łzy nie jako krople cieczy (jak to jest w TH), lecz jako np. drogie kamienie, perły czy brylanty. Wyobrażenie takie, narzucające się ze względu na przezroczystość, kształt i połysk, jest w pewnym stopniu skonwencjonalizowane w języku polskim (SF I, 659, s.v. *perła*: *Łzy padają jak perły*, por. też u Mickiewicza *Zaświeciły mu, jako dwie wielkie jagody/ Pereł, dwie łzy*; *sypiąc łzami, jako brylantami*[20]), co ułatwia czytelnikowi przekładów Miłosza i Skwarnickiego dostrzeżenie w tekście ukrytej metafory (np. łzy to brylanty), i umożliwia spójną interpretację tekstu. W analizowanym tekście metafora ta narzuca się także ze względu na to, że w sakwie, mieszku przechowuje się rzeczy cenne (również w TH ten sens jest obecny: w bukłakach przechowywano w czasach biblijnych napoje, które w związku z niedostatkiem wody miały dużą wartość – por. niżej o wyrażeniu *majim ḥajjim* 'woda bieżąca'). W swoim przekładzie Ps 56, 9 ułatwiłem czytelnikowi dostrzeżenie metafory *łzy to drogie kamienie* przez wprowadzenie elementu porównania (*niczym brylanty, jakby to były brylanty*). Zastąpienie oryginalnego bukłaka szkatułką (i wprowadzenie metafory *łzy to brylanty*) wiąże się z tym, że w naszej kulturze to drogie kamienie, a nie woda, uchodzą za jeden z symboli tego, co najcenniejsze.

Wadą przekładu Ps 56, 9 BR jest zbytnia ogólność[21], można by *naczynie* zastąpić przez np. *kielich*, *czarę*, choć oznaczałoby to zerwanie z „pasterskim" kolorytem oryginału.

Borowski i Brandstaetter przełożyli *nod* jako *łzawica/ łzawnica* 'specjalne naczynie służące do przechowywania łez':

---

[20] *Pan Tadeusz* X, w. 311–312.339.

[21] Wprowadzenie terminu ogólnego w braku dokładnego odpowiednika znaczeniowego w języku docelowym zaleca Nida w tłumaczeniu tzw. realiów, jednak w przypadku tekstu poetyckiego bardzo ważne jest zachowanie konkretnego słownictwa.

Borowski: zabrałeś łzy do łzawnicy; **Brandstaetter**: zbierz łzy moje do Twojej łzawicy

Łzawica/łzawnica jest terminem specjalistycznym, chyba mało znanym przeciętnemu czytelnikowi[22], w dodatku kojarzącym się ze stylem poezji młodopolskiej ze względu na formant *-ica/-nica* i morfem leksykalny *łza*[23]. Z tego właśnie powodu przekłady te nie są dobre, a mniej ważne jest to, że nie ma żadnych archeologicznych świadectw, że naczynia takie były w użyciu w czasach biblijnych[24]:

Metafora 'serce kamienne' jest w TH niekonwencjonalna, jednak dosłownie przełożona na język polski staje się konwencjonalna, co gorsza, przybiera inne znaczenie:

Ez 11, 19: lḇ hå'eḇen; **BR**: serce kamienne; **GNB**: stubborn heart of stone; **MP**: wtedy ja nakłonię do posłuszeństwa nawet najbardziej twardogłowych

W TH *lḇ hå'eḇen* 'serce z kamienia' oznacza 'upór (oceniany ujemnie), zatwardziałość', jak na to wskazuje kontekst (Ez 11, 20). Jest to niewątpliwie poetycki wariant metafory potocznej[25] *lḇ ḥåżåq* (np. Wj 4, 21), *lḇ qåše* (np. Wj 7, 3) 'upór', dosł. 'twarde serce'[26], który sam w hebrajszczyźnie pobiblijnej stał się konwencjonalny, choć w znaczeniu przejętym prawdopodobnie z języków europejskich[27]. W języku polskim metafora potoczna *serce kamienne* znaczy 'ktoś nieczuły, nieulegający łatwo wzruszeniom, bezlitosny, komu obce są tzw. ludzkie uczucia' (SF I, 315, s.v. *kamienny*, p. 10; s.v. *kamień*, p. 30; SJPSzym I, 866, s.v. *kamień*), czyli przekład BR należy skrytykować jako dosłowny: zachowanie oryginalnej metafory (tj. oddanie w przekładzie znaczenia, które by oryginalne wyrażenie miało, gdyby nie było metaforą) spowodowało, że jest on nieadekwatny stylistycznie (bardziej konwencjonalny niż oryginał) i znaczeniowo.

Wariant leksykalny hebrajskiej metafory *lḇ hå'eḇen* również ma charakter poetycki:

Za 7, 12: wlibbåm såmu šåmir miššmoa` 'eṯ hattorå; **BP**: Ich serca stały się twarde jak diament, tak że nie słuchali pouczeń; **NP**: Zatwardzili swoje serca jak diament, aby nie musieć słuchać zakonu; **MP**: ich twarde jak beton głowy nie chciały słuchać tych pouczeń

Tu również kontekst wskazuje na znaczenie 'uporu, zatwardziałości'. W języku polskim metafora *serce (twarde) jak diament* jest zbanalizowaną metaforą poetycką (por.

[22] Łzawnica to naczynie używane na terenie Słowiańszczyzny przedchrześcijańskiej podczas obrzędów żałobnych, służące do zbierania łez żałobników. Mianem tym określa się też naczynie używane w starożytnym Rzymie do przechowywania wonności potrzebnych podczas pogrzebu (Kubalska-Sulkiewicz 243, s.v. *łzawnica*).

[23] Jest mniej istotne, czy rzeczywiście wyraz ten pojawia się często w literaturze młodopolskiej (por. R. Langacker, *Foundations* I, 63).

[24] Por. komentarz Dahooda (Dahood II) do Ps 56, 9.

[25] Ujęcie takie może budzić zastrzeżenia. Jeśli przyjąć, że metafora to szczególne użycie pewnych wyrażeń językowych, to metafora *lḇ hå'eḇen* jest niekonwencjonalna i jest to inna metafora niż metafora potoczna *lḇ ḥåżåq*. Jeśli jednak przyjąć, że metafora jest to szczególne zastosowanie pewnych znaczeń (które w tekście są reprezentowane przez pewne wyrażenia), to wyrażenia *lḇ ḥåżåq* i *lḇ hå'eḇen* reprezentują tę samą metaforę, przy czym *lḇ ḥåżåq* jest konwencjonalnym sposobem wyrażenia tej metafory, a wyrażenie *lḇ hå'eḇen* jest sposobem niekonwencjonalnym.

[26] Por. komentarz Radaqa do Ez 11, 19 (*ḥåżåq k'eḇen millqabbel tokḥoṯ musår* 'twarde jak kamień, nieprzyjmujące łajania'), Józefa Qaro (*leḇ håråšå` šehu qåše* 'serce grzesznika, które jest uparte'), *mcudat dawid* (*leḇ qåše k'eḇen* 'serce twarde jak kamień').

[27] Alcalay, k. 1085, s.v. *leḇ*: *cruelty*.

Linde I, 579, s.v. *dyament*: *Serce twoje nad dyament twardsze* z 1727 r.) i ma to samo znaczenie co *serce kamienne*, czyli w tym fragmencie przekłady BP, NP są dosłowne. Zaproponowany przeze mnie przekład zawiera anachronizm (betonu nie znano w czasach biblijnych), jednak jego zaletą jest to, że w polskiej frazeologii *beton* jest symbolem uporu ocenianego ujemnie, zatwardziałości, tępoty (*beton partyjny*). Jeśli chcieć uniknąć tego anachronizmu, można tłumaczyć tak: *ich twarde jak skała głowy* lub *ich twarde jak kamień głowy*.

Inny przykład metafory poetyckiej, która w przekładzie dosłownym staje się całkowicie konwencjonalna:

> Ez 14, 5: lma'an tfos 'eṭ béṭ jisrá'él blibbâm; **BP**: aby odzyskać dom Izraela; **BR**: Uderzę w cały Dom Izraela; **BT**: aby odkryć zamiary domu Izraela; **FC**: Ma réponse bouleversera les Israélites; **GN**: Dem ganzen Volk Israel [...] werde ich damit eine Lehre erteilen; **GNB**: I hope to win back their loyalty; **Homerski**: żeby ująć za serce dom Izraela; **NŚ**: aby chwycić dom Izraela za serce; **NP**: Aby ścisnąć za serce dom izraelski

Różnice w rozumieniu przez tłumaczy hebrajskiej metafory wynikają po części z jej poetyckiego charakteru: nie występuje ona nigdzie indziej w TH, nie można więc porównać rozmaitych kontekstów w celu ustalenia jej znaczenia. W dosłownych przekładach Homerskiego i NŚ pojawiają się wyrażenia będące polskimi frazeologizmami: *chwytać za serce* znaczy 'wzruszać, rozczulać' (SF I, 138, s.v. *chwycić*, p. 18), i zwrot ów jest używany często np. do opisu dodatnich wrażeń estetycznych podczas słuchania muzyki czy poezji. Przekład NŚ jest więc stylistycznie nieadekwatny i znaczeniowo także, bo w TH na pewno nie mówi się o tym, że Izraelita, który przyjdzie do proroka, dozna pozytywnych wrażeń i się rozczuli. To, co usłyszy od proroka, raczej nim wstrząśnie i go przerazi, jak na to wskazuje kontekst (Ez 14, 8; por. też FC, GN). Przekład NŚ zawiera też błąd frazeologiczny, bo polski frazeologizm *chwycić kogo za serce* nie może mieć podmiotu osobowego (por. przykłady w SJPDor I, 937, s.v. *chwycić*). Z kolei frazeologizm *ująć kogoś za serce* znaczy 'wzruszyć kogoś, i pozyskać w ten sposób czyjeś uczucie, sympatię, współczucie' (SF II, 440, s.v. *ująć*, p. 26). Przekład Homerskiego także nie jest stylistycznie wierny, a znaczeniowo jest nieco bliższy oryginałowi niż NŚ, bo niektórzy rozumieją oryginał w sensie 'pozyskać sobie kogoś' (BP, GNB), ale na pewno Bóg pozyska sobie na nowo wierność Izraelitów nie przez wzruszające, budzące współczucie dla Boga wypowiedzi proroka, lecz przez groźby i zapowiedzi kar (por. w. 8). Przekład NP z kolei jest w tym sensie dosłowny, że polski frazeologizm *ścisnąć kogo za serce/ ścisnąć komu serce* nie może mieć za podmiot osoby (w NP podmiotem czasownika *ścisnąć* jest *ja*, tj. *Bóg*), czyli w NP użyto polskiego frazeologizmu w sposób niespotykany w tekstach polskich, gdy w TH posłużono się związkiem wyrazowym całkowicie niekonwencjonalnym. Czytelnik TH nie odnosi więc wrażenia, że autor popełnił błąd frazeologiczny. Znaczenie frazeologizmu *ścisnąć za serce* bardziej jednak pasuje do kontekstu, niż w przypadku tłumaczeń Homerskiego i NŚ, bo frazeologizm ów opisuje m.in. takie uczucia, jak ból, cierpienie, obawa, strach, trwoga, zgroza. Można więc przełożyć Ez 14, 5 następująco:

> **MP**: Gdy usłyszy moją odpowiedź, zgroza ściśnie go za serce (lub:... ściśnie mu serce)

Przekład ów jest znaczeniowo adekwatny (podobną interpretację znajdujemy w FC), choć stylistycznie bardziej banalny niż TH, można to jednak usprawiedliwić:

przekład powinien być językowo bardziej standardowy niż oryginał, bo kulturowo jest od niego mniej standardowy (z punktu widzenia kultury i języka przekładu).

IV. Metafory i metonimie częściowo skonwencjonalizowane

Między biegunami metafory konwencjonalnej i poetyckiej mieszczą się metafory częściowo skonwencjonalizowane, np. powielane w wielu utworach poetyckich, albo metafory właściwe tylko pewnej odmianie środowiskowej lub regionalnej danego języka, na osobach jej nieznających sprawiające wrażenie świeżych, niebanalnych i często nastręczające trudności w rozumieniu (np. polskie *ponton* 'osoba otyła'[28]).

W hebrajszczyźnie biblijnej metaforą częściowo skonwencjonalizowaną jest *złamane serce/duch* 'strach, niepewność, rozpacz, smutek'[29]. W *Biblii* występuje ona wyłącznie w tekstach poetyckich, za to wielokrotnie (Ps 34, 19; 51, 19; 69, 21; 147, 3; Iz 61, 1; Jr 23, 9; Ez 6, 9), i jest na drodze do konwencjonalizacji, która nastąpiła w hebrajszczyźnie pobiblijnej, gdy metafora ta zaczęła się pojawiać także w tekstach niepoetyckich (Jastrow 1517, s.v. *šåḇar* podaje przykład z *Tosefty*), a w końcu trafiła do słowników[30], co znaczy, że uległa całkowitej konwencjonalizacji[31]. Jej dosłowny przekład bywa mylący dla polskiego czytelnika:

> Ps 34, 19: lnišbré léḇ: **BP**: tym, których serce złamane; **BR**: ludziom skruszonego serca; **Brandsteatter**: ludziom o złamanym sercu; **FC**: de ceux qui ont le coeur brisé; **GN**: Wenn sie verzweifelt sind; **GNB**: to those who are discouraged; **Klawek**, ***Psałterz***: których serca strapione; **RSV**: to the brokenhearted; **MP**: tych, co z rozpaczą w sercu

W języku polskim metafora *złamać komuś serce* jest całkowicie konwencjonalna, występuje nie tylko w tekstach poetyckich (można nawet powiedzieć, że wskutek zbanalizowania obecnie w tekstach poetyckich nie pojawia się, chyba że ironicznie, jako cytat lub w tekstach poetyckich, które programowo są banalne). Różny stopień konwencjonalizacji metafory w oryginale i w przekładzie nie jest tu jednak tak ważny, jak różnica znaczeniowa. Polski frazeologizm znaczy bowiem 'zawód miłosny' (SF II, 844, s.v. *złamać*, p. 18), zatem polski czytelnik przekładów dosłownych, tj. BP, Brandstaettera przyjmie, że w psalmie mowa jest o nieszczęśliwie zakochanych. Przekłady RSV i FC, mimo że zachowują oryginalną metaforę, są znaczeniowo wierne, bo w języku angielskim *brokenhearted* znaczy 'zrozpaczony, bardzo smutny', a po francu-

---

[28] W. Kędzierski, *Sposoby* 233.

[29] Według Ibn Ezry *nišbré léḇ* 'ludzie o złamanych sercach' w Ps 34, 19 znaczy 'nawróceni, odczuwający skruchę' (*hem šeššåḇu middarkåm hårå`å* 'ci, którzy zawrócili ze złej drogi'), to samo w komentarzu *mcudat dawid*, natomiast znaczenie 'smutku' Ibn Ezra i *mcudat dawid* przypisują temu wyrażeniu w Ps 147, 3.

[30] Szir II, 727, s.v. *šeḇer*; Levy, *English* 284, s.v. *šiḇron leḇ*; Alcalay, k. 2532-2533, s.v. *šåḇar*; k. 2535, s.v. *šibbåron*.

[31] Przyznaję, że określanie mianem niekonwencjonalnej (lub konwencjonalizującej się) metafory, która pojawia się wielokrotnie, ale tylko w tekstach poetyckich, jest pewnym uproszczeniem. Przecież poezja też podlega pewnym konwencjom, tj. może tak było, że omawiana metafora była całkowicie konwencjonalna, ale konwencja językowa (stylistyczna) ograniczała jej występowanie do tekstów poetyckich.

sku *avoir le coeur brisé* znaczy 'mieć poważne zmartwienie'. W języku polskim metafora ta ma zatem węższe znaczenie niż w hebrajskim, francuskim czy angielskim. Przekłady RSV i FC są nieadekwatne tylko pod względem stopnia konwencjonalizacji metafory, jest on bowiem w tych przekładach większy niż w oryginale, tak że zachowana metafora nie nadaje tekstowi charakteru poetyckiego. Przekłady GNB i GN oddają znaczenie oryginału, lecz wprowadzają w miejsce oryginalnej metafory wyrażenia abstrakcyjne, co jeszcze bardziej przyczynia się do zatracenia charakteru poetyckiego tłumaczonego tekstu i powoduje, że poezja brzmi w przekładzie jak nudna proza. Przekład BR jest znacznie lepszy niż te, w których mowa o nieszczęśliwie zakochanych, bo znaczeniowo jest bliższy oryginałowi, jako że skrucha to smutek, żal z powodu popełnionych grzechów czy przestępstw. Jednak oryginał nie mówi tu o skruszonych grzesznikach[32], raczej o ludziach prawych cierpiących ucisk, więc i ten przekład nie jest znaczeniowo adekwatny, a przyczyn można upatrywać także w dosłowności: *skruszyć* w odniesieniu do przedmiotów materialnych jest bliskoznaczne ze *złamać*, można więc powiedzieć, że w przekładzie BR oryginalną metaforę zastąpiono metaforą, która ma zbliżone znaczenie dosłowne, ale inne znaczenie przenośne. Najlepszy z istniejących jest tu przekład Klawka.

Należy zwrócić uwagę, że w tekście hebrajskim Ps 34, 19 mamy figurę stylistyczną: wyrażenie *lnišbré léḇ* 'ludziom zrozpaczonym, przerażonym' zestawiono tu z wyrażeniem *w'eṯ dakk'é ruaḥ* 'ludzi, którzy stracili wszelką nadzieję; ludzi, którzy doznali upokorzenia' (Gesenius 162, s.v. *dakkå*; KB 221, s.v. *dakkå*). Figura owa polega na tym, że wyrażenia te są paralelne zarówno w warstwie znaczenia nieprzenośnego (*d-k-'* znaczy 'pokruszyć', por. pokrewny rdzeń *d-w-k* w Lb 11, 8), jak i w warstwie znaczenia przenośnego. Ich zestawienie powoduje, że żywiej odczuwa się ich metaforyczność, bo wyraźniej dochodzi do głosu znaczenie nieprzenośne rdzeni *š-b-r* 'złamać' i *d-k-'* 'pokruszyć'. Figurę tę odtworzono np. w BT: *Pan jest blisko skruszonych w sercu i wybawia złamanych na duchu*. Wyrażenie *złamany na duchu* znaczy 'zgnębiony' (SF II, 844, s.v. *złamany*, p. 8), czyli w tej części przekład BT jest znaczeniowo adekwatny i byłby tu znakomity, gdyby nie wspomniana nieadekwatność znaczeniowa w przekładzie *lnišbré léḇ* (BT: *skruszonych w sercu*). Przekład *Jahwe jest blisko tych, co z rozpaczą w sercu, przychodzi z pomocą złamanym na duchu* byłby znaczeniowo adekwatny, ale nie stylistycznie. Można więc Ps 34, 19 tak tłumaczyć:

> **MP**: Jahwe jest blisko tych, których nadzieje rozbite, przychodzi z pomocą złamanym na duchu.

Wyrażenie *rozbite nadzieje* znaczy 'rozwiane nadzieje' (SF II, 43, s.v. *rozbić*, p. 11).

Innym przykładem metafory w hebrajskim biblijnym częściowo skonwencjonalizowanej (czy też takiej, której występowanie konwencja językowa ogranicza do tekstów poetyckich) jest metafora *podnieść róg* 'poczuć się silnym, nabrać pewności siebie' (wariant z czasownikiem faktytywnym znaczy 'dać komu poczucie pewności siebie'), także z wartościowaniem ujemnym 'być aroganckim, pysznym' (BDB 902, s.v. *qeren*). Metafora ta opisuje pewne stany i cechy psychiczne człowieka za pomocą wy-

[32] Por. jednak przyp. 29.

rażeń zwykle odnoszących się do zachowania zwierząt. Zawiera ona też element metonimii (zewnętrzne oznaki zamiast stanu psychicznego)[33]. W *Biblii* występuje ona często, ale tylko w tekstach poetyckich (1 Sm 2, 1.10; Ps 75, 5.6.11; 89, 18.25; 92, 11; 112, 9; 148, 14; Lm 2, 17). Wyjątkiem jest tu 1 Krn 25, 5, tekst prozą, ale późny, więc można przypuszczać, że w okresie jego redagowania metafora ta uległa już pełnej konwencjonalizacji[34], którą potwierdzają słowniki hebrajszczyzny pobiblijnej[35]. Przyjrzyjmy się polskim przekładom tej metafory w wybranych fragmentach:

1 Sm 2, 1: rāmā qarni bjhwh; **BP**: moc moja wzmaga się dzięki Jahwe; **BR**: zostałam wywyższona przez Jahwe; **BT**: moc moja wzrasta dzięki Panu; **BT1**: moc moja ku Jahwe się wznosi; **BT2**: moc moja dzięki Jahwe się wznosi; **BT5**: podnoszę czoło* dzięki Panu [przypis:] Dosł.: „róg"; **GNB**: how happy I am because of what he has done; **NP**: Wywyższony jest róg mój w Panu; **Wujek**: i podniósł się róg mój w Bogu moim; **MP**: Podniosłam czoło po tym, co Bóg dla mnie zrobił (lub: wysoko noszę czoło dzięki temu, co Bóg dla mnie uczynił)[36]

1 Sm 2, 10: wjārém qeren mšiḥo; **BP**: wywyższy róg swego pomazańca; **BR**: i ukaże wszystkim moc pomazańca; **BT**: wywyższa moc swego pomazańca; **GNB**: he will make his chosen king victorious; **MP**: a jego pomazaniec podniesie czoło (lub: a ten, kogo on namaści na króla, podniesie czoło)

Ps 75, 5: 'al tārimu qāren; **Borowski**: Nie podnoście czoła; **BP**: Nie podnoście rogu!; **BR**: Nie przechwalajcie się siłą; **Brandstaetter**: Nie podnoście nigdy rogu waszej chełpliwości; **BT1, MP**: Nie podnoście rogów[5]! [słownik:] Róg – przenośnia zaczerpnięta zapewne ze świata zwierzęcego, symbol mocy i słusznej dumy. Stąd „podnieść róg" znaczy wzmóc potęgę; **GNB**: not to be arrogant; **Kochanowski**: Ani porożem nazbyt potrząsajcie; **Łach**: Nie podnoście swych rogów!; **NP**: Nie wynoście się!; **PE**: Nie wywyższajcie się!

Ps 75, 6: 'al tārimu lammārom qarnḳem; **Borowski**: Nie podnoście czoła przeciw Najwyższemu; **BR**: Nie przechwalajcie się tak dumnie waszą siłą; **BT**: Nie podnoście rogu ku górze; **BT1**: Nie podnoście swych rogów przeciw Najwyższemu; **GNB**: to stop their boasting; **Klawek, *Psałterz***: nie wam już w górę rogi podnosić; **Miłosz**: Nie podnoście ku niebu waszego rogu; **NP**: Nie podnoście głów przeciwko niebu; **PE**: Głów nie podnoście wysoko; **Wójcik**: Nie podnoście się w pysze przeciw Najwyższemu; **MP**: nie podnoście rogów

Ps 75, 11: tromamnā qarnoṯ caddiq; **Borowski**: podniesie się czoło prawego; **BP**: wysoko wzniosą się rogi sprawiedliwych; **BR**: a głowę sprawiedliwego wyniosę wysoko; **Brandstaetter**: I podniosą się rogi sprawiedliwego; **BT**: a róg sprawiedliwego się wzniesie; **BT1, BT5**: a rogi sprawiedliwego się wzniosą; **GNB**: but the power of the righteous will be increased; **Klawek,**

---

[33] Por. komentarz *mcudat cijjon*, który zawiera przekład metafory na wyrażenia niemetaforyczne oraz wyjaśnia motywację metafory: Ps 75, 5: *`injan memšālā whiṯhazzquṯ `al šem šehaqqeren hu lḥozeq lḇa`ale haqqeren* 'znaczenie władzy i mocy, bo róg jest siłą zwierząt rogatych'; Ps 148, 14: *hiš'ilu hammillā hahi lhiṯhazzquṯ umemšālā `al ki ba`ale haqqeren jiṯhazzqu bo bhillāḥamām `im mi* 'słowo to [qeren] zostało zapożyczone w znaczeniu mocy i władzy, bo zwierzęta rogate dzięki rogom wygrywają w walce'. Współczesny komentator nie odnosi metafory do walk zwierząt, lecz do zewnętrznych przejawów różnych stanów psychicznych: *hi melica mejusedet `al teḇa` habehemot ba`alot haqarnajim, šebiš`at simḥa merimot qarnehen, uḇiš`at ca`ar mašpilot qarnehen* 'jest to metafora oparta na naturze zwierząt rogatych, które w radości podnoszą rogi, a w smutku je opuszczają' (Ḥakam, *Sefer tehilim*, komentarz do Ps 75, 6). W świetle Za 2, 4 można jednak zaproponować inną interpretację tej metafory: nie opisuje ona zachowania, które jest wyrazem stanu psychicznego, lecz zachowanie, które jest wstępem do ataku.

[34] Niektórzy interpretują *lhārim qāren*, dosł. 'podnieść róg' (1 Krn 25, 5), jako wyrażenie endocentryczne, znaczące 'grać głośno na rogu' (BDB 902, s.v. *qeren*, p. 2, por. też targum: *lmtq` bwšfr'* 'aby dąć w róg', oraz komentarz w BT). Wg komentarza *mcudat cijjon* mamy tu jednak do czynienia z omawianą metaforą.

[35] Szir II, 671, s.v. *qeren*; Levy, *English* 269, s.v. *qeren*; Alcalay, k. 2351.

[36] Por. SF I, 155, s.v. *czoło*, p. 19.

Psałterz: chcę [...] w górę podnieść róg sprawiedliwych; **Kochanowski**: tam prazna kłopota ożywie cnota; **Miłosz**: Podniesione w górę będą rogi sprawiedliwego; **PE**: a głowy sprawiedliwych dumnie podniosę; **Wójcik**: by podnieść chwałę sprawiedliwego; **Wujek**: a rogi sprawiedliwego będą wywyższone; **MP**: człowiek prawy podniesie czoło (lub: człowiek prawy będzie chodził z podniesionym czołem)

W części przekładów zachowano znaczenie 'podniesienia rogów' (1 Sm 2, 1 NP, Wujek; 1 Sm 2, 10 BP; Ps 75, 5 BP, Brandstaetter, BT1, MP, Kochanowski, Łach; Ps 75, 6 BT, BT1, Klawek, Miłosz, MP; Ps 75, 11 BP, Brandstaetter, BT, BT1, BT5, Klawek, Miłosz, Wujek). Jednak nie wszystkie one są z tego powodu dosłowne. Frazeologizmy *być z kimś na rogi* 'mieć z kimś konflikt', *wystawiać na kogoś rogi* 'przeciwstawiać się, atakować', *rogata dusza* 'człowiek hardy, nieustępliwy', *rogi komuś urosły* 'ktoś stał się dumny, zarozumiały, dufny', *rogi pokazywać* 'zhardzieć', *schować rogi* 'spotulnieć', *rogów komuś utrzeć* 'poskromić , upokorzyć', *podnosić rogi* 'przeciwstawić się, zbuntować się, stać się hardym, zuchwałym' (SF II, 65, s.v. *róg*; Kopaliński 360, s.v. *róg*) dowodzą, że *rogi* w języku polskim metaforycznie oznaczają atak, agresję, walkę, także pychę, zarozumiałość, w związku z czym polskie frazeologizmy z leksemem *róg* zawierają element ujemnej oceny rzeczy, do których się odnoszą. Jeśli uważamy, że ktoś jest słusznie z czegoś dumny, to nie powiemy, że urosły mu rogi. Jeśli solidaryzujemy się z ofiarą upokorzenia, to nie powiemy, że utarto jej rogów. Natomiast w języku hebrajskim wyrażenia metaforyczne z rzeczownikiem *qeren* 'róg' nie zawierają elementu oceny i np. metafora 'podnieść róg' może być użyta w stosunku do faktu, który oceniamy zarówno pozytywnie (np. 1 Sm 2, 1), jak i negatywnie (np. Ps 75, 5–6). Czuł doskonale tę różnicę Kochanowski, który usunął znaczenie 'rogu' w kontekstach wskazujących na wartościowanie dodatnie, a pozostawił je tam, gdzie ocena jest oczywiście ujemna (wyjątkiem jest Ps 92, 11, gdzie wartościowanie ujemne wynikające z użycia rzeczownika *róg* jest złagodzone przez modyfikator *jednorożcowy*[37]):

a. ocena dodatnia

Ps 18, 3: Tyś moc jest i siła moja; Tyś jest zasłona,/Tyś zamek i twierdza, Tyś jest moja obrona; 75, 11: tam prazna kłopota/Ożywie cnota; 89, 18: od Ciebie posiłek mieć mamy; 89, 25: a z strony Imienia będzie mego wielce podwysszony; 92, 11: A Ty moc moję z swojej życzności/Wyniesiesz jako róg jednorożcowy; 112, 9: i chwała nigdy nie zginie; 148, 14: On jako Pan dał, co trzeba; 132, 17: Tu Dawidowe plemię rozkrzewię

b. ocena ujemna

Ps 22, 22: Obroń mię bystrym źwierzom jednorogim!; 75, 5–6: Ani porożem nazbyt potrząsajcie; 75, 11: I swego czasu hardemu koniecznie/Przyłomię rogów

Ze względu na tę właśnie rónicę między hebr. *qeren* a pol. *róg*, zachowanie w przekładzie znaczenia 'rogu' oznacza dosłowne tłumaczenie w przypadku, gdy kontekst wskazuje na wartościowanie dodatnie. Tak więc Ps 75, 11 Miłosza jest bardziej dosłownym przekładem niż Ps 75, 6 BT, bo fragment Ps 75, 11 Miłosza jest niespójny, ponieważ zawiera sprzeczne sygnały wartościowania. Wartościowanie dodatnie, które

[37] Jednorożec symbolizuje głównie pojęcia wartościowane dodatnio (Kopaliński 123–125, s.v. *jednorożec*).

jest elementem znaczenia przymiotnika *sprawiedliwy*, jest w sprzeczności z wartościowaniem ujemnym, zawierającym się w znaczeniu polskiego idiomu *podnosić rogi* 'stać się hardym, zuchwałym' (SF II, 65, s.v. *róg*), a tylko przez odniesienie do tego idiomu czytelnik polski może interpretować Ps 75, 11 Miłosza. Zatem w celu przywrócenia tekstowi spójności znaczeniowej, czytelnik musi uznać metaforę *Podniesione w górę będą rogi sprawiedliwego* za wariant polskiego frazeologizmu *podnosić rogi*, ale ze zmienionym w stosunku do pierwowzoru wartościowaniem. Inaczej jest w przypadku metafory *Nie podnoście rogu ku górze* (Ps 75, 6 BT). Także ten fragment czytelnik zinterpretuje w świetle polskiego frazeologizmu *podnosić rogi*, ale przy takiej interpretacji nie ma w przekładzie BT sprzeczności pod względem wartościowania i metafora ta jest łatwiejsza do zrozumienia dla polskiego czytelnika niż w Ps 75, 11 Miłosza. Jedyną wadą Ps 75, 6 BT jest dosłowność polegająca na zachowaniu za TH liczby pojedynczej rzeczownika *róg* (w polskim frazeologizmie występuje on tylko w liczbie mnogiej). To samo odnosi się do np. 1 Sm 2, 1 i Ps 75, 5. W TH w obu miejscach użyto tej samej metafory, jednak w 1 Sm 2, 1 kontekst wskazuje na wartościowanie dodatnie, natomiast w Ps 75, 5 na ujemne. Z tego powodu przekład *i podniósł się róg mój* (1 Sm 2, 1 Wujek) jest bardziej dosłowny niż *Nie podnoście rogu* (Ps 75, 5 Miłosz). Przekładowi Ps 75, 5 Miłosza można zarzucić tylko niepotrzebne zachowanie liczby pojedynczej rzeczownika *róg*. Lepsze pod tym względem są przekłady Ps 75, 5 w BT1 i u Łacha, gdzie użyto rzeczownika *róg* w liczbie mnogiej, dzięki czemu czytelnicy tych przekładów zidentyfikują występujące w tekście wyrażenie jako znany sobie polski frazeologizm i na tej podstawie przypiszą przekładowi znaczenie, które ma oryginał. Nie można więc przekładów Ps 75, 5 BT1 i Łacha nazwać dosłownymi. Nie są one całkowicie ekwiwalentne, bo oryginalna metafora jest mniej skonwencjonalizowana niż jej odpowiednik przekładowy, jednak są zupełnie zadowalające. Jedynie z przekładu Łacha należałoby usunąć niepotrzebny zaimek dzierżawczy (*swych*), który nie jest co prawda wynikiem dosłowności (w TH *qeren* 'róg' nie jest tu określany przez zaimek dzierżawczy), ale jest wynikiem przeniesienia hebraizmu z innego miejsca w oryginale (choćby z Ps 75, 6). Przekład Kochanowskiego (*Ani porożem nazbyt potrząsajcie*) wydaje się lepszy, bo metafora wprowadzona przez tłumacza nie jest całkowicie konwencjonalna, choć w utworach poetyckich pojawia się wiele razy (por. cytaty u Lindego IV, 358, s.v. *poroże*) i ma to samo znaczenie, co metafora oryginalna ('być hardym, zuchwałym' według Lindego). Jest to najlepszy polski przekład tego fragmentu.

W 1 Sm 2, 1 przekłady Wujka i NP są dosłowne nie tylko z powodu zachowania metafory, ale także z powodu przełożenia przyimka *b-* przez *w+miejscownik* (por. rozdz. II).

Zwraca uwagę metoda przyjęta przez Brandstaettera w tłumaczeniu metafor. Poeta zachowuje metaforę, zarazem wprowadzając do tekstu wyrażenie niemetaforyczne, abstrakcyjne, które ma wskazywać na znaczenie metafory:

> Ps 75, 5: Nie podnoście nigdy rogu waszej chełpliwości; 89, 18: podnosi róg naszej mocy; 89, 25: wywyższony będzie róg jego mocy; 148, 14: Podniósł róg mocy swojego narodu

Tylko w Ps 112, 9 rzeczownik abstrakcyjny wyjaśniający znaczenie metafory występuje także w TH (*qarno tårum bkåbod*; Brandstaetter: *i wywyższony jest róg jego*

siły), w pozostałych fragmentach jest dodatkiem tłumacza. Jest to z pewnością sposób, w który tłumacz może zasugerować czytelnikowi właściwą interpretację zachowanej w przekładzie egzotycznej metafory. Dodatek ten wydaje się jednak zbędny w Ps 75, 5, gdzie polski czytelnik nie ma trudności z interpretacją metafory znanej mu także z frazeologii języka polskiego. Zamiast wprowadzać do przekładu Ps 75, 5 rzeczownik *chełpliwość*, Brandstaetter powinien był użyć w przekładzie polskiego frazeologizmu *podnosić rogi*.

Niektórzy tłumacze, zachowujący znaczenie rogu w kontekstach wskazujących na wartościowanie dodatnie, wprowadzają czasownik *wywyższyć* (np. 1 Sm 2, 1 NP: *Wywyższony jest róg mój*), który dziś ma znaczenia tylko z dziedziny społecznej i psychologicznej, nie odnosi się natomiast do dziedziny fizycznej, jak to było dawniej (Linde VI, 653, s.v. *wywyższyć*). Powoduje to, że tłumaczone wyrażenie tylko częściowo zachowuje charakter metaforyczny, mianowicie, czytelnik przyjmie, że rzeczownik *róg* został użyty metaforycznie, natomiast czasownik *wywyższyć* został użyty we właściwym, znanym z innych tekstów znaczeniu. Powody, dla których tłumacze wybierają ów leksem, są dwa. Po pierwsze, tłumacze pragną uniknąć skojarzenia z polskim frazeologizmem *podnieść rogi*, które byłoby mylące pod względem wartościowania. Po drugie, zastąpienie niektórych składników wyrażenia metaforycznego odpowiednikami niemetaforycznymi[38] w mniemaniu tłumaczy ułatwi czytelnikowi interpretację pozostawionych w przekładzie szczątków metafory. Tak więc, przekład *râmâ qarni* jako *Wywyższony jest róg mój* (NP) ma być bardziej zrozumiały dla polskiego czytelnika, niż np. przekład Wujka (*i podniósł się róg mój*), bo chodzi tu o wywyższenie (w dzisiejszym znaczeniu tego wyrazu), co prawda nie rogu, lecz osoby Anny. Wydaje się jednak, że takie częściowe zachowanie metafory nie jest dobrym rozwiązaniem, bo w ten sposób rzeczownik *róg* zostaje pozbawiony kontekstu, w którym właściwa interpretacja jego metaforycznego użycia jest możliwa, jakkolwiek niełatwa dla czytelnika polskiego. W przekładzie *Wywyższony jest róg mój* trudno dzisiejszemu czytelnikowi dostrzec jakieś nawiązanie do zachowania zwierząt, które jest podstawą oryginalnej metafory i które mogłoby zostać dostrzeżone także przez polskiego czytelnika, gdyby *râmâ qarni* przełożyć np. jako *dumnie podniosłam rogi* (przysłówek *dumnie* ma zapobiec przyjęciu przez czytelnika znaczenia 'uniosłam się pychą', które jest w tym kontekście całkowicie nieodpowiednie)[39]. Czytelnik nie dostrzeże nawiązania do zachowania zwierząt nie tylko z powodu czasownika *wywyższyć*, ale też z powodu zachowania w przekładzie liczby pojedynczej rzeczownika *qeren*, gdy po polsku o zwierzętach rogatych mówi się, że mają rogi, a nie róg, co się stosuje także do metafor nawiązujących do zachowania zwierząt[40]. Od przekładu tylko częściowo zachowującego metafo-

[38] W dzisiejszej polszczyźnie znaczenia czasownika *wywyższyć* odnoszące się do dziedziny społecznej nie są metaforyczne, tj. są całkowicie konwencjonalne i mówiący po polsku nie zdają sobie sprawy z metaforyczności takich wyrażeń jak *wywyższyć kogoś nad innych* ani nie mają trudności z ich zrozumieniem.

[39] Dawniej, gdy czasownik *wywyższyć* miał jeszcze znaczenie odnoszące się do działania fizycznego, frazeologizm *wywyższyć rogi* funkcjonował jako wariant *podnieść rogi* (por. cytat z M. Stryjkowskiego w: Linde VI, 653, s.v. *wywyższyć*).

[40] W TH rzeczownik *qeren* występuje w liczbie podwójnej, gdy jest użyty niemetaforycznie w znaczeniu części ciała zwierzęcego (np. Rdz 22, 13; Dn 8, 6), natomiast przeważnie w pojedynczej

rę lepszy jest przekład zachowujący ją w pełni lub całkowicie ją usuwający (np. BR: *zostałam wywyższona*), choć usunięcie metafory jest dopuszczalne tylko w ostateczności, zwłaszcza w tekście poetyckim nie jest właściwym rowiązaniem[41]. Oryginalną metaforę usunięto w 1 Sm 2, 1 BT, BP, BR, GNB; 1 Sm 2, 10 BR, GNB; Ps 75, 5 NP, BR, PE, GNB; Ps 75, 6 BR, GNB, Wójcik; Ps 75, 11 Wójcik, GNB. Zwracą uwagę to, że we wszystkich omówionych miejscach metaforę usunięto w przekładzie dynamicznym (GNB) i w przekładzie, który jest oceniany jako bliski ekwiwalencji dynamicznej (BR)[42]. Jest to spowodowane mechanicznym rozciągnięciem na przekład poezji zasady, według której w przekładzie ważniejsze jest oddanie znaczenia oryginału niż jego stylu. Do poezji ta zasada nie może być stosowana, właściwości stylistyczne utworu poetyckiego są tak samo ważne, jak jego treść i nie ma wyraźnej granicy między stylem a znaczeniem w przypadku poezji, ponadto – metafora poetycka umożliwia wiele różnych interpretacji, natomiast jej przełożenie na wyrażenie niemetaforyczne z reguły ujednoznacznia tekst, a co najważniejsze, w poezji słownictwo abstrakcyjne powinno być używane w bardzo ograniczonym zakresie, bo bardzo ważną cechą poezji jest obrazowość, którą tekst zawdzięcza obfitości słownictwa konkretnego.

Przekłady 1 Sm 2, 1 BT1, BT2 mimo zastąpienia hebr. *qeren* rzeczownikiem abstrakcyjnym *moc,* zachowują charakter metaforyczny z powodu czasownika *wznosić się*, który w standardowych tekstach nie ma za podmiot rzeczownika *moc* czy innych rzeczowników o podobnym znaczeniu. Metafora ta jest całkowicie niejasna w BT1 (*moc moja ku Jahwe się wznosi*) z powodu okolicznika *ku Jahwe*, który zupełnie nie oddaje znaczenia oryginału i został wprowadzony do tekstu być może w wyniku błędnego zrozumienia BJ (*en Yahvé*). Czytelnik będzie próbował zinterpretować niejasne wyrażenie może w sensie jakiegoś mistycznego wzlotu. Natomiast przekład BT2 (*moc moja dzięki Jahwe się wznosi*) zostanie chyba zrozumiany jako 'moc moja dzięki Jahwe rośnie', choć *wznosić się* normalnie nie ma znaczenia 'rosnąć, stawać się większym', jak np. wyrażenie o tym samym znaczeniu dosłownym *iść w górę* czy *podnosić się* (np. o cenach). Błędem obu tych przekładów jest więc dosłowne przełożenie czasownika *rûm* przy niedosłownym przełożeniu rzeczownika *qeren.*

W przekładach Borowskiego, BR, NP, PE hebr. *qeren* przetłumaczono jako *czoło, głowa*, dzięki czemu w przekładzie pojawiły się związki wyrazowe, które czytelnik rozpozna jako polskie frazeologizmy lub ich modyfikacje i dojdzie do poprawnej interpretacji:

Borowski: Ps 75, 5: Nie podnoście czoła!; 6: Nie podnoście czoła przeciw Najwyższemu; 11: podniesie się czoło prawego (por. SF I, 155, s.v. *czoło*: podnieść czoło 'być dumnym, pełnym poczucia godności, być pewnym siebie')

BR: Ps 75, 11: a głowę sprawiedliwego wyniosę wysoko (por. SF I, 244, s.v. *głowa*: podnosić, podnieść głowę 1. 'wynosić się ponad innych, hardzieć, pysznić się', 2. 'buntować się', 3. 'nabierać otuchy, poczuć się pewniejszym')

w znaczeniu metaforycznym. W języku polskim zarówno w znaczeniu dosłownym, jak i przenośnym przybiera formę liczby mnogiej.

[41] E. Tabakowska (*Metafora* 130) pisze, że zastąpienie metafory wyrażeniem niemetaforycznym jest „wyznaniem bezsilności tłumacza wobec odmiennego sposobu myślenia, znajdującego wyraz w odmiennych zasobach języka inaczej myślących ludzi".

[42] Por. J. Warzecha, *Przekład* 281.

NP: Ps 75, 6: Nie podnoście głów przeciwko niebu

PE: Ps 75, 6: Głów nie podnoście wysoko; Ps 75, 11: a głowy sprawiedliwych dumnie podniosę

Przekłady te są znacznie lepsze niż te zachowujące oryginalną metaforę w kontekstach, które wskazują na wartościowanie dodatnie (Ps 75, 11), bo polskie frazeologizmy z leksemami *głowa, czoło* nie wartościują ujemnie. Przekłady te (z wyjątkiem Ps 75, 11 PE) są całkiem zadowalające, choć w kantekstach wskazujących na wartościowanie ujemne (Ps 75, 5–6) można by w polskim przekładzie pozostawić metaforę *podnieść rogi*; ponadto Borowski niepotrzebnie zachował w w. 11 jako podmiot odpowiednik przekładowy hebr. *qeren*, lepszy byłby przekład *prawy podniesie czoło*. W Ps 75, 11 PE przysłówek *dumnie* w intencji tłumacza miał prawdopodobnie opisywać uczucie dumy, jakie przepełniać będzie „sprawiedliwych", tymczasem opisuje on uczucie dumy, jakiego doznaje podmiot czasownika *podniosę* – należałoby przekład PE poprawić np. tak: *sprawię, że prawi dumnie podniosą głowy.*

Fragment 1 Sm 2, 1 najlepiej przełożono w BT5 i przekład taki byłby też dobry w 1 Sm 2, 10: *Da siłę swojemu królowi, a jego pomazaniec podniesie czoło.* W zaproponowanym przekładzie pozostawiłem *implicite* informację zawartą w oryginale w formie faktytywnej rdzenia, mającej za podmiot *jhwh*, tj. że Jahwe będzie sprawcą owego podniesienia czoła. Wynika ona jednak w sposób oczywisty z kontekstu, mianowicie z paralelizmu synonimicznego z *Da siłę swojemu królowi*, gdzie podmiotem czasownika jest *Pan*. Przekład taki nie zawiera już żadnej aluzji do zachowania się zwierząt i jest raczej metonimią niż metaforą (zewnętrzna oznaka zamiast powodującego ją stanu psychicznego), jest jednak znacznie lepszy niż BT1, BT2, BT, BR czy BP, bo jest obrazowy i konkretny, a przy tym jasny. Można mu zarzucić tylko to, że wyrażenie *podnieść czoło/głowę* jest bardziej skonwencjonalizowane niż hebr. *rāmā qeren x.*

Kochanowski w przekładzie w. 11b (*tam prazna kłopota ożywie cnota*) wprowadził personifikcję, która, będąc figurą poetycką, rekompensuje brak oryginalnej metafory.

Metafora *gāḏa' qeren x* 'upokorzyć, poniżyć, poskromić', dosł. 'obciąć komu róg' (BDB 902, s.v. *qeren*) jest skonwencjonalizowana w podobnym stopniu, co omówiona metafora *rāmā qeren x*. Metafora ta nawiązuje prawdopodobnie do zwyczaju obcinania rogów zwierzętom gospodarskim w celu zmniejszenia rozmiarów wyrządzanych przez nie szkód[43]. Występuje ona w *Biblii* tylko w tekstach poetyckich, za to kilkakrotnie:

Lm 2, 3: gāḏa' [...] kol qeren jisrā'ēl; **BG**: Odciął [...] wszystek róg Izraelski; **BR**: Skruszył [...] wszelką moc Izraela; **BT**: Złamał [...] wszelką moc Izraela; **Budny**: Złamał [...] każdy rog Izraelow; **Miłosz**: Złamał [...] wszystkie rogi Izraela; **NP**: złamał wszelką siłę Izraela; **Wujek**: Złamał [...] każdy róg Izraelów; **MP**: przytarł Izraelowi rogów

Jr 48, 25: nigd'ā qeren mo'āḇ; **BG**: Odcięty będzie róg Moabski; **BP**: Róg Moabu został odrąbany [komentarz:] *Róg, ramię* – to symbole siły, potęgi; **BR**: Odtrącone zostały nogi[44] Moabo-

[43] Takiego wyjaśnienia nie znalazłem w żadnym komentarzu, podstawę tej metafory wyjaśnia szerzej tylko Hakam, *Sefer tehilim*, komentarz do Ps 75, 11: *'ašaber 'et koḥam šel harša`im wlo juklu lhazziq `od. Kiḇhema hamazzeqet bqarneha, umišenišbru qarneha nittal koḥah lhazziq* 'Złamię moc grzeszników i nie będą mogli więcej szkodzić. Jak zwierzę, które wyrządza szkody rogami – gdy złamie się mu rogi, odebrana mu zostaje moc wyrządzania szkód'.

[44] Błędu drukarskiego nie poprawiono w II wydaniu BR.

wi; **BT**: Odcięty został róg[s] Moabu; **Budny**: Odcięto rog Moawowi; **Wujek**: Odcięto róg Moabowi; **MP**: Przytarto Moabowi rogów

Ps 75, 11: wkål qarné ršå'im 'agaddéa'; **BG**: A wszystkie rogi niezbożnikom postrącam; **Borowski**: Pognębię czoła niezbożnych; **BP**: Poutrącam wszystkie rogi grzeszników; **BR**: I zetrę w proch potęgę bezbożnych; **Brandstaetter**: Odrąbię wszystkie rogi grzeszników; **BT1**: I wszystkie rogi niezbożnych[s] połamię; **BT2, BT**: I połamię cały róg[s] niegodziwych; **BT5**: I obetnę wszystkie rogi niegodziwych; **Budny**: Wszytkie też rogi niezbożnikow połamię; **Klawek, *Psałterz***: Pokruszyć chcę wszelkie rogi grzeszników; **Miłosz**: Wszystkie rogi bezbożnych złamię; **NP**: I połamię wszystkie rogi bezbożnych; **PE**: I zniweczę dumę bezbożnych; **Puł, Krak**: I wszytki rogi grzesznych złamię; **Skwarnicki**: Skruszę pychę wszystkich niegodziwych; **Wójcik**: Pragnę ukrócać hardość grzeszników; **Wujek**: I wszytkie rogi grzeszników połamię; **MP**: wszystkim niegodziwcom przytrę rogów

W hebrajskim tekście Syracha występuje prawdopodobnie wariant omawianej metafory, który w swym literalnym znaczeniu odnosi się może do walk zwierząt, podczas których dochodzi do połamania rogów:

Syr 47, 7: šibbar qarnåm; **BP**: i połamał ich róg; **BR**: moc ich skruszył; **BT**: i złamał ich moc; **Wujek**: zstarł róg ich; **MP**: przytarł im rogów

Przytoczyłem również dawne przekłady metafory, bo przypuszcza się, że polski frazeologizm *utrzeć/ przytrzeć komuś rogów* 'poskromić kogoś, złamać czyjeś zuchwalstwo, pychę, nauczyć kogoś posłuszeństwa' (SF II, 65, s.v. *róg*; Godyń 136, s.v. *róg*) ma biblijne pochodzenie, jako że *utrzeć* znaczyło dawniej 'obciąć, upiłować' (Godyń; por. Linde VI, 191, s.v. *utrzeć*). W żadnym jednak z zacytowanych dawnych przekładów *Biblii* nie pojawia się czasownik *utrzeć/ przytrzeć* (tylko u Wujka w Syr 47, 7 pokrewny czasownik *zstarł*, ale w znaczeniu 'zdruzgotał, pokruszył', łac. *conteruit*), zatem nie jest pewne, czy frazeologizm *utrzeć komuś rogów* jest biblizmem. W Polsce również znany jest zwyczaj przycinania bydłu rogów, zatem frazeologizm ten mógł się rozwinąć w języku polskim bez wpływu *Biblii*.

Wśród polskich tłumaczeń, w których zachowano znaczenie 'rogu' i które w związku z tym można wstępnie określić jako dosłowne, pojawia się zrónicowanie znaczeniowe 'odciąć' i 'złamać'. Jest to wpływ LXX. W przekładzie tym bowiem w omawianych fragmentach przetłumaczono rdzeń *g-d-'* przez czasowniki znaczące 'złamać, skruszyć, zdruzgotać'[45]. Wskutek tego w LXX ujednolicono dwa warianty omawianej metafory (1. *g-d-'* 'odciąć', 2. *š-b-r* 'złamać'). Zwraca uwagę, że w żadnym z dosłownych (ani dawnych, ani współczesnych) tłumaczeń nie użyto frazeologizmu polskiego *utrzeć /przytrzeć komuś rogów*, prawdopodobnie dlatego, że tłumacze odczuwali go jako zbyt mało hieratyczny, a dodatkowo dzisiaj *przytrzeć* nie ma znaczenia 'obciąć',

[45] Wg Geseniusa (131, s.v. *g-d-'*) rdzeń *g-d-'* w połączeniu z *qeren* jako dopełnieniem ma znaczenie 'złamać', ale nie potwierdzają tego BDB i KB ani słowniki hebrajszczyzny pobiblijnej (Jastrow 213-214, s.v. *gåḏa'*; Levy, *English* 32, s.v. *gåḏa'*). Gesenius najwidoczniej oparł się tu na przekładzie LXX, który może być przecież błędny. W przekładzie syryjskim w omawianych miejscach użyto rdzenia *g-d-m* 'ściąć, obciąć' (w Syr 47, 7 *t-b-r* 'złamać'), w targumie *q-c-c* 'obciąć' (Lm 2, 3), *q-t-p* 'odciąć, zerwać, urwać' (Jr 48, 25). W Wulgacie (zapewne pod wpływem LXX) pojawiają się oba znaczenia: *confringo* 'rozbić, złamać' (Lm 2, 3; Ps 75, 5), *abscido* 'odciąć, odrąbać' (Jr 48, 25).

a tylko 'spiłować'[46], więc może część współczesnych tłumaczy uważała, że przełożenie *g-d-'* przez *przytrzeć* byłoby niewiernością znaczeniową. Jeśli chodzi o przekłady, w których zachowano znaczenie 'rogu', z pewnością dosłowne są te, w których zachowano także liczbę pojedynczą rzeczownika *róg* (Lm 2, 3 Budny, Wujek, BG; Jr 48, 25 Budny, Wujek, BG, BT, BP; Syr 47, 7 Wujek, BP). Gdyby wprowadzić liczbę mnogą, jak to uczynił Miłosz w Lm 2, 3[47], znacznie ułatwiłoby to polskiemu czytelnikowi prawidłową interpretację metafory, bo bardziej czytelny byłby jej związek z polskim frazeologizmem o podobnym znaczeniu, w którym rzeczownik *róg* występuje w liczbie mnogiej[48]. Dziwi w tym kontekście postępowanie redaktorów przekładu BT. W Ps 75, 11a w TH rzeczownik *qeren* występuje w liczbie podwójnej. W BT1, BT5 mamy liczbę mnogą (*I wszystkie rogi niezbożnych[s] połamię, I obetnę wszystkie rogi niegodziwych*), co ułatwia polskiemu odbiorcy zrozumienie metafory. W BT wprowadzono liczbę pojedynczą (*I połamię cały róg[s] niegodziwych*), która utrudnia dostrzeżenie związków z polskim frazeologizmem i nie ma uzasadnienia w TH. Jak wyjaśnić tę zmianę? Nie jest to przecież przywrócenie przekładu dosłownego, co często obserwuje się w kolejnych wydaniach BT w porównaniu z wydaniem pierwszym, bo w TH mamy tu liczbę podwójną. Wydaje się, że redaktorzy uznali, że skoro *róg* znaczy tu przenośnie „moc i słuszną dumę" (por. objaśnienie w słowniku BT), to powinien mieć formę liczby pojedynczej, bo gdyby zastąpić go wymienionymi rzeczownikami abstrakcyjnymi, to występowałyby one w liczbie pojedynczej. W języku polskim forma liczby pojedynczej brzmi tu dziwacznie dlatego, że metafora w znaczeniu literalnym nawiązuje do wyobrażenia zwierzęcia, które ma dwa rogi, a nie dlatego, że przydawka do *róg* jest w liczbie mnogiej. Gdyby chodziło np. o metaforyczne użycia wyrazu *serce*, byłaby możliwa liczba pojedyncza, mimo odniesienia do wielu osób (np. *Izraelczykowie, już na puszczy będąc, do Egiptu zasię sercem obróceni byli*, Linde V, 244, s.v. *serce*). Odniesienie do polskiego frazeologizmu byłoby dla czytelnika łatwiejsze także, gdyby modyfikator do rzeczownika *rogi* miał formę właściwą dla języka polskiego, w tym dla wspomnianego frazeologizmu, tj. formę celownika, i gdyby pełnił składniową funkcję dopełnienia dalszego, a nie, jak w TH, przydawki do *rogi*. Tak więc przekład Budnego (*Odcięto rog Moawowi*) czy Wujka (*Odcięto róg Moabowi*) jest mniej dosłowny, zatem lepszy, niż przekład BT (*Odcięty został róg Moabu*), a jeszcze lepsze byłyby te przekłady, gdyby wprowadzić liczbę mnogą: *Odcięto rogi Moabowi*. Przekład taki jest chyba do przyjęcia. Zawarta w nim metafora jest w języku polskim skonwencjonalizowana, choć w innym składzie leksykalnym, tzn. dokładniej mówiąc – jest ona dobrze znana tylko tym czytelnikom przekładu polskiego, którzy zdają sobie

[46] Nawet wg SJPSzym II, 1063, s.v. *przytrzeć* we frazeologizmie *przytrzeć komuś rogów* występuje czasownik, którego literalne znaczenie to 'spiłować'. Autorzy słownika nie wzięli jednak pod uwagę, że w okresie, gdy powstał ów frazeologizm, czasownik ten miał inne znaczenie.

[47] Zmianę taką wprowadzono także w BR w Jr 48, 25, ale fatalny błąd literowy spowodował, że w przekładzie znalazła się zupełnie inna metafora, różniąca się od oryginalnej zarówno znaczeniem literalnym, jak i zapewne dla większości czytelników metaforycznym. Przypuszczam, że czytelnik zrozumie ją jako metonimię (Moab = mieszkańcy Moabu), a *nogi* i *ramię* zrozumie dosłownie (okaleczenie fizyczne mieszkańców Moabu).

[48] Wyjątkowo także w liczbie pojedynczej, ale chyba ze względu na rym, u Zimorowica: *Teraz się podobało najwyższemu bogu/ Zbytkom Roxolańczyków dumnych przytrzeć rogu* (cyt. za: Linde IV, 698, s.v. *przytrzeć*).

sprawę, że *utrzeć/ przytrzeć* we frazeologizmie *utrzeć/ przytrzeć komuś rogów* ma literalne znaczenie 'uciąć/ przyciąć ', a nie 'zetrzeć, spiłować'. Dla czytelników, którzy przypisują czasownikowi *utrzeć/ przytrzeć* we frazeologizmie *utrzeć komuś rogów* znaczenie dosłowne 'spiłować, zetrzeć, np. pilnikiem' (a stanowią oni zapewne większość), metafora *odciąć komuś rogi* jest modyfikacją znanej im metafory, różniącą się od wyjściowej tylko w warstwie znaczenia dosłownego, i to tylko jednym szczegółem, mianowicie, sposobem i stopniem pozbawienia zwierzęcia rogów. To samo odnosi się do przekładów zawierających znaczenie 'złamania, skruszenia' (które ma uzasadnienie w TH tylko w Syr 47, 7): dla polskiego odbiorcy, który na podstawie podobieństwa znaczeń dosłownych odniesie występującą w wyrażeniu *odciąć komuś rogi* metaforę do znanego sobie frazeologizmu *utrzeć komuś rogów*, różnice w znaczeniach dosłownych nie są tak ważne, by spowodować różnice w znaczeniach przenośnych. Przekład *Odcięto rogi Moabowi* jest zatem do przyjęcia także przy założeniu, że dla większości Polaków *przytrzeć* znaczy już tylko 'spiłować, zetrzeć'. Czy do przyjęcia byłby tu przekład zawierający frazeologizm *przytrzeć komu rogów*? Przekład taki znaczeniowo byłby wierny, ale konwencjonalizacja tego związku wyrazowego w języku polskim jest większa niż w przypadku biblijnego *gåḏa' qeren x*. Można usprawiedliwić wprowadzenie metafory bardziej skonwencjonalizowanej niż oryginalna zasadą, że w przekładzie należy używać środków językowych łatwiejszych dla czytelnika niż te użyte w oryginale. Wyrażenie *przytrzeć komuś rogów* harmonizuje z sakralnym charakterem tekstu, skoro pojawia się np. w utworze religijnym S. Grochowskiego[49], nie ma więc powodu, by go nie używać w przekładzie hebr. *gåḏa` qeren-x*. W przekładach, w których nie zachowano znaczenia 'rogu', wprowadzono rzeczowniki abstrakcyjne (*siła, moc, potęga, hardość, pycha*) w połączeniu z czasownikami, których metaforyczność w takich kontekstach jest słabo (o ile w ogóle) odczuwalna wskutek konwencjonalizacji znaczeń przenośnych (*złamać siłę/moc, skruszyć siłę/moc/pychę, ukrócać hardość*). Konwencjonalną metaforę wprowadzono w BR (*zetrzeć w proch potęgę*). Borowski oddał hebr. *qarne* przez *czoła* (*Pognębię czoła niezbożnych*), co jest o tyle szczęśliwym zabiegiem, że rzeczownik *czoło* występuje w polskich frazeologizmach znaczących 'dumę', 'pewność siebie' (*nosić wysoko czoło, podnieś czoło*, SF I, 155, s.v. *czoło*), zatem czytelnik jest w stanie zrozumieć metaforę poetycką, porównując jej znaczenie literalne ze znaczeniem literalnym frazeologizmu. Leksem *czoło* jest o tyle lepszy niż *siła* czy *hardość*, że ma znaczenie konkretne.

Zwróćmy uwagę, że w Ps 75, 11 zestawiono obie omówione wyżej metafory ('podnieść rogi' i 'uciąć komuś rogi'), co jest środkiem stylistycznym (znaczenia zarówno dosłowne, jak i metaforyczne, są częściowo podobne, a częściowo przeciwne):

> Ps 75, 11: wḵål qarné ršå`im 'agaddéa` tromamnå qarnoṯ caddiq 'wszystkim grzesznikom obetnę rogi, a człowiek prawy podniesie rogi'

W zaproponowanym przeze mnie przekładzie (*Człowiek prawy podniesie czoło, a wszystkim niegodziwcom przytrę rogów*) styl oryginału odtworzony jest w sposób niedoskonały, bo rogi to nie czoło, choć istnieje między nimi związek przestrzenny.

---

[49] Cytat u Lindego (Linde V, 58, s.v. *róg*): *Cesarzowi swemu sługa Boży/ Rogów ucierał, wielebny Ambroży.*

Lepiej styl oryginału odtworzył Borowski (*Pognębię czoła niezbożnych, / podniesie się czoło prawego*).

Ponieważ zamierzam zająć się tutaj idiomami, ograniczę się teraz tylko do metafor i metonimii całkowicie konwencjonalnych, występujących wielokrotnie w tekstach prozą. Wyjątkowo omówię kilka metafor poetyckich, które uległy pewnej konwencjonalizacji, tj. w poezji biblijnej pojawiają się wielokrotnie. Na podstawie dotychczasowych spostrzeżeń stwierdzam, że z dosłownością mamy do czynienia, gdy tłumacz przekłada metaforę lub metonimię konwencjonalną zgodnie z jej znaczeniem dosłownym (tj. tak, jakby nie była to metafora) i w wyniku otrzymuje metaforę czy metonimię, która w języku docelowym jest niekonwencjonalna, w związku z czym przekład okazuje się bardziej artystyczny niż oryginał, co gorsza, może być niezrozumiały dla czytelnika lub mieć inne znaczenie niż oryginał. O dosłowności można też mówić, gdy przekładem idiomu jest wyrażenie, które jest co prawda konwencjonalne w języku docelowym, ale ma w nim inne znaczenie niż idiom użyty w oryginale.

V. Idiomy wykorzystujące metaforyczne znaczenia leksemów oznaczających 'drogę'

Metafora życia jako drogi, wędrówki, jest obecna zarówno w języku hebrajskim i aramejskim, jak i w polszczyźnie. Jej podstawa to prawdpopodobnie metonimia części za całość, bo życie wymaga od człowieka ciągłego przemieszczania się. Metafora ta jest tak obficie reprezentowana we frazeologii biblijnej chyba dlatego, że starożytni Semici wiedli życie na wpół nomadyczne[50]. Mimo że metafora ta jest podstawą wielu frazeologizmów zarówno w językach oryginału biblijnego, jak i w języku polskim, niekiedy przekład hebrajskich frazeologizmów na język polski okazuje się dosłowny, tj. tłumaczenie, które oddaje znaczenie niemetaforyczne hebrajskiego zwrotu ma niekiedy w polszczyźnie inne znaczenie metaforyczne, choć bez wątpienia istnienie w języku polskim frazeologizmów opartych na tej samej metaforze ułatwia polskiemu czytelnikowi rozumienie przekładu nawet bardzo dosłownego.

Bardzo licznie występują w *Biblii* frazeologizmy oparte na metaforze życia jako drogi, w których określenia charakteryzujące w warstwie znaczenia dosłownego drogę, którą człowiek idzie, w warstwie znaczenia metaforycznego charakteryzują ludzkie zachowanie.

Tak więc, występujące w wyrażeniach metaforycznych rzeczowniki *derek* 'droga', arameizm należący do stylu poetyckiego *'orah* 'droga, ścieżka'[51], *ma'gal* 'ścieżka', *msillâ* 'trakt', mogą być określone przez rzeczowniki osobowe lub koreferujące z nimi zaimki dzierżawcze, przy czym konstrukcja dopełniaczowa może wyrażać rozmaite znaczenia:

[50] TOB 19; STB 220, s.v. *droga*. Z rezerwą do tego poglądu odnosi się R.S. Boraas (EB 843, s.v. *nomadzi*).

[51] P. Joüon, T. Muraoka, *A Grammar* 11.

2 Krl 8, 18: wajjélek bderek malké jisrå'él; **BP**: Szedł drogą królów izraelskich; **BR**: Naśladował swoim życiem królów izraelskich; **BT**: Kroczył on drogą królów izraelskich; **MP**: poszedł drogą królów izraelskich

2 Krn 20, 32: wajjélek bderek 'åbiw 'åså wlo sår mimmennå; **BP**: Kroczył on drogą swego ojca Asy i nie odstąpił od niej; **BR**: Kroczył on wiernie drogą swego ojca, Asy, nie schodząc z niej ani na chwilę; **BT**: Poszedł on drogą swego ojca Asy i nie zboczył z niej; **MP**: poszedł on drogą swojego ojca, Asy, nie zbaczając z niej ani na krok

W zacytowanych fragmentach metafora *hålak bderek x* 'iść czyją drogą' znaczy zapewne 'naśladować kogoś, brać z kogoś przykład' (por. 2 Krl 8, 18 BR oraz 2 Krn 20, 32 FC: *Il* [...] *imita son père Asa*), jak na to wskazuje fragment, w którym konstrukcję dopełniaczową zastąpiono zdaniem podrzędnym: *wajja'as håra` b`éné jhwh ka'ašer `åså mnašše 'åbiw wajjélek bkål hadderek 'ašer hålak 'åbiw* 'czynił on to, co Jahwe uważa za złe, tak jak czynił to Menasze, jego ojciec. We wszystkim szedł drogą, którą szedł jego ojciec' (2 Krl 21, 20–21; por. także Iz 8, 11–12). Konstrukcja dopełniaczowa *derek x* znaczy więc w omawianym frazeologizmie 'droga, którą x idzie/szedł'. Metafora ta jest w języku hebrajskim całkowicie konwencjonalna, pojawia się w TH bardzo często, w tekstach pod względem stylu standardowych. Równie częste jest wyrażenie, które można określić jako kontynuujące tę metaforę (*wlo sår mimmennå* 'i nie zszedł z niej', por. np. Sdz 2, 17). Czy wyrażenia pojawiające się w polskich przekładach są konwencjonalne? Z pewnością przekład 2 Krl 8, 18 BR jest w pełni idiomatyczny (w 2 Krn 20, 32 to samo wyrażenie przełożono w BR inaczej zapewne ze względu na kontynuację metafory w dalszej części wersetu). Dobry jest także przekład 2 Krn 20, 32 BT, można po polsku powiedzieć np. *Syn poszedł drogą ojca i także został kominiarzem* albo *Nowy dyrektor poszedł drogą swojego poprzednika i kontynuował reformę przedsiębiorstwa.* Przekład z czasownikiem niedokonanym *iść* (2 Krl 8, 18 BP) także jest niedosłowny, mówi się po polsku np. *W badaniach naukowych szedł drogą swojego mistrza.* Jedynie przekłady z czasownikiem *kroczyć* (2 Krl 8, 18 BT; 2 Krn 20, 32 BP, BR) brzmią pretensjonalnie, ale przyczyną tego nie jest ich dosłowność, lecz niewłaściwy wybór leksykalny, który nie jest podyktowany żadnymi cechami oryginału, czyli nie wynika z dosłowności przekładu. Przekłady z czasownikiem *kroczyć* nie są adekwatne, bo w polskim frazeologizmie znaczącym 'naśladować kogoś' występuje czasownik *iść*, a nie *kroczyć*. Jeśli chodzi o przekład hebr. *wlo sår mimmennå* 'i nie zszedł z niej' (2 Krn 20, 32), to do przyjęcia są przekłady BT i BR, bo w języku polskim istnieją frazeologizmy zawierające związek wyrazowy *zboczyć z drogi/ zejść z drogi* (SF II, 802, s.v. *zboczyć*; 96, s.v. *schodzić, zejść*, p. 21–22), natomiast raczej nie mówi się *odstąpić od drogi*, jak w BP.

Polskie przekłady omawianej metafory konwencjonalnej okazują się dosłowne, gdy hebrajskie wyrażenie ulega pewnym modyfikacjom, np. gdy w TH rzeczownik *derek* jest określony przez zaimek *kol* 'wszystek, każdy, cały', co w warstwie znaczenia metaforycznego znaczy 'naśladowanie kogoś w każdej dziedzinie, naśladowanie kogoś we wszystkim':

1 Krl 16, 26: wajjélek bkål derek jåråb'åm; **BP**: Szedł we wszystkim drogą Jeroboama; **BR, MP**: We wszystkim naśladował Jeroboama; **BT1**: naśladując Jeroboama; **BT**: idąc drogą Jeroboama; **NŚ**: I chodził wszystkimi drogami Jeroboama

Dosłowny jest tu przekład NŚ, w którym odpowiednik hebr. *kål*, tj. zaimek *wszystkimi*, pełni tę samą funkcję składniową, co wyrażenie oryginalne (modyfikator do *derek jårâb 'âm*, *drogami Jeroboama*). Przetłumaczenie *kål* jako *wszystkie* pociągnęło za sobą zmianę liczby rzeczownika z pojedynczej na mnogą (*drogami*), co z kolei wymusiło użycie czasownika *chodzić* oznaczającego ruch nieukierunkowany. Wszystko to razem powoduje, że występujące w przekładzie NŚ wyrażenie znacznie różni się od polskiego frazeologizmu *iść czyjąś drogą* 'naśladować kogoś'. W efekcie pojawia się wyrażenie nietypowe, osobliwe, w miejsce oryginalnego, które jest konwencjonalne. Przekład NŚ nie jest trudny do zrozumienia dzięki nadal czytelnym nawiązaniom do polskiego frazeologizmu, jednak jest stylistycznie nieadekwatny. Znacznie lepiej przełożono hebr. *kål* w BP i BR (*we wszystkim*), dzięki czemu przekłady te nie są dosłowne. Czy przekład hebrajskiego frazeologizmu w BP jest dosłowny w porównaniu z BR? Z jednej strony *iść we wszystkim czyjąś drogą* brzmi po polsku naturalnie, równie naturalnie, co *naśladować we wszystkim kogoś*. Z drugiej – wydaje się, że hebrajski frazeologizm jest w TH bardzo częsty, a *iść we wszystkim czyjąś drogą* nie pojawia się w oryginalnych tekstach polskich często. Zatem jeśli tłumacz za każdym razem przełoży hebr. *hålak bkål derek -x* jako *iść we wszystkim czyjąś drogą*, tekst będzie sprawiał wrażenie nienaturalności z powodu zbyt częstego użycia tego frazeologizmu. Dobrze jest więc tłumaczyć *hålak bkål derek -x* czasem jako *naśladować kogoś we wszystkim*, a czasem jako *iść we wszystkim czyjąś drogą*. W przekładach BT1, BT brak semantycznego odpowiednika hebr. *kål*, czyli przekłady te są znaczeniowo nieadekwatne (mają szersze znaczenie niż TH). Znamienna jest zmiana wprowadzona w BT w stosunku do BT1: przekład idiomatyczny zastąpiono przekładem dosłownym, co widać dopiero w szerszym kontekście (BT1: *naśladując Jeroboama* [...] *w jego grzechach*; BT: *idąc drogą Jeroboama* [...] *w jego grzechach*). Polski frazeologizm *iść czyjąś drogą* 'naśladować kogoś' może być uzupełniony o okolicznik *w+miejscownik*, ale wtedy zaimek dzierżawczy musi odnosić się do podmiotu czasownika *iść* (np. *W swojej twórczości idę drogą swego mistrza*, ale nie **Idę drogą mego mistrza w jego twórczości*).

W kolejnym fragmencie hebrajski frazeologizm jest uzupełniony o wyrażenie, które w dosłownym przekładzie na język polski jest jasne, jednak czyni wrażenie niezwykłego:

> 2 Krl 22, 2: wajjélek bkål derek dåwid [...] wlo sår jåmin usmol; **BP**: We wszystkim szedł drogą Dawida [...] i nie zboczył [z niej] ani na prawo, ani na lewo; **BR**: trzymał się wiernie drogi, którą szedł [...] Dawid, nie zbaczając ani na prawo, ani na lewo; **BT**: i kroczył we wszystkim drogą [...] Dawida – nie zbaczając ani na prawo, ani na lewo; **MP**: We wszystkim szedł drogą Dawida, na cal z niej nie schodząc

Wszystkie zacytowane przekłady zachowują tu metaforę drogi, zapewne dlatego, że w TH jest ona kontynuowana w dalszej części wersetu (*wlo sår jåmin usmol* 'i nie zszedł ani na prawo, ani na lewo'). Do przekładu BT można zgłosić to samo zastrzeżenie, co wcześniej (w 2 Krl 8, 18): *kroczyć* brzmi pretensjonalnie i defrazeologizuje polski idiom, lepszy jest tu czasownik *iść* (BP) czy *trzymać się* (BR). We wszystkich zacytowanych przekładach dosłownie przełożono hebr. *wlo sår jåmin usmol*. W oryginale jest to wyrażenie częste, standardowe (np. Pwt 5, 32(29); Joz 1, 7). Znaczenia

polski czytelnik łatwo się domyśli, jednak może nabrać fałszywego wyobrażenia o stylu oryginału, przypisując mu niesłusznie oryginalność, niezwykłość w sposobie wyrażenia treści. Lepiej więc tłumaczyć *wlo sår jåmin usmol* np. jako *na cal z niej nie schodząc* czy *ani na cal z niej nie schodząc*, bo to wyrażenie spotyka się w tekstach polskich (SF II, 96, s.v. *schodzić*, p. 21).

Niekiedy, głównie w Krn, rzeczownik *derek̲* jako składnik omawianego idiomu ma formę liczby mnogiej:

2 Krn 21, 12: lo hålak̲tå bd̲ark̲é jhošåfåṭ 'åb̲ik̲å ub̲d̲ark̲é 'åså; **BR**: nie trzymałeś się dróg ojca swojego, Jozafata, ani Asy; **BT**: nie postępowałeś drogami swego ojca Jozafata ani drogami Asy; **NP**: nie chodziłeś drogami Jehoszafata, swego ojca, i drogami Asy; **MP**: nie poszedłeś drogą twojego ojca, Jozafata, ani nie naśladowałeś Asy

2 Krn 22, 3: gam hu hålak̲ bd̲ark̲é bét̲ 'ah̲'åb̲; **BP**: również i on postępował drogami rodu Achaba; **BR**: On również chodził drogami całego rodu Achaba; **BT**: Także i on kroczył drogami rodu Achaba; **MP**: Także i on brał przykład z rodziny Achaba

We wszystkich przytoczonych przekładach zachowano liczbę mnogą, co należy uznać za dosłowność, bo w polskich frazeologizmach rzeczownik *droga* występuje w liczbie pojedynczej. W TH liczba mnoga rzeczownika *derek̲* nie zmienia znaczenia frazeologizmu, można zatem w przekładzie polskim użyć rzeczownika *droga* w liczbie pojedynczej. Zachowana w przekładach liczba mnoga rzeczownika *droga* wpłynęła także ujemnie na wybór przekładowego odpowiednika hebr. *hålak̲*: *chodzić* (BR) oznaczające ruch nieukierunkowany nie występuje w polskim frazeologizmie oznaczającym 'naśladować kogoś', jedynie we frazeologizmie *chodzić własnymi drogami* 'być niezależnym, nie brać z nikogo przykładu' (SF I, 135, s.v. *chodzić*, p. 39).

Innego znaczenia kontekstowego nabiera zwrot *hålak̲ bd̲erek̲ x*, gdy x=Jahwe. Wtedy konstrukcja dopełniaczowa *derek̲ x* 'droga x-a' znaczy raczej 'droga, którą x przykazał iść', niż 'droga, którą x idzie', jak można wnosić z następujących fragmentów[52]:

Pwt 13, 6: lhaddih̲ak̲å min hadderek̲ 'ašer ciwwk̲å jhwh 'eloheḵå låleḵet̲ båh; **GNB**: to lead you away from the life that the LORD has commanded you to live; **NP**: aby cię sprowadzić z drogi, którą Pan, Bóg twój, nakazał ci iść

Pwt 28, 9: ki t̲išmor 'et̲ micwot̲ jhwh 'eloheḵå whålak̲tå bid̲råḵåw; **GNB**: If you obey the LORD your God and do everything he commands; **NP**: jeżeli będziesz przestrzegał przykazań Pana, Boga twego, i chodził jego drogami

1 Krl 3, 14: [Bóg do Salomona:] w'im télék̲ bid̲råḵaj lišmor h̲uqqaj umicwot̲aj; **GNB**: And if you obey me and keep my laws and commands; **NP**: A jeżeli chodzić będziesz moimi drogami, przestrzegając moich ustaw i przykazań

1 Krl 11, 33: [Bóg do Jeroboama:] wlo hålk̲u b̲id̲råḵaj la'asot̲ hajjåšår b'énaj wh̲uqqot̲aj umišpåṭaj; **GNB**: Solomon has disobeyed me; he has done wrong, and he has not kept my laws and commands; **NP**: a nie postępował moją drogą, czyniąc to, co prawe w moich oczach, i według moich ustaw i praw

1 Krl 11, 38: 'im tišma' 'et̲ kål 'ašer 'acawweḵå whålak̲tå b̲id̲råḵaj w'åsit̲å hajjåšår b'énaj lišmor h̲uqqot̲aj umicwot̲aj; **GNB**: If you obey me completely, live by my laws, and win my approval

[52] Por. Weinfeld 391: *In Deuteronomy following the way of YHWH, or rather walking in his ways* [...] *means to keep his commandments*. Podobnego zdania są prof. G. Goldenberg i prof. J. Joosten, którym za ustne konsultacje serdecznie dziękuję. Również targum Onkelosa tak interpretuje omawiane wyrażenie, por. np. Pwt 8, 6: *lmhk b'wrh̲n dtqnn qdmwhj* 'chodzić drogami, które On uważa za dobre'.

by doing what I command; **NP**: Jeśli więc słuchać będziesz wszystkiego, co ci nakazuję, i kroczyć będziesz moimi drogami, i czynić to, co prawe w moich oczach, przestrzegając moich ustaw i przykazań

Ps 119, 15: bfiqqudeḵå 'åsihå w'abbiṭå 'orhoteḵå; **GNB**: I study your instructions; I examine your teachings; **NP**: Rozmyślam o rozkazach twoich/ I patrzę na drogi twoje

Bóg zatem nie tyle sam idzie drogą, którą ma też podążać człowiek, ile mu ją tylko wskazuje:

1 Krl 8, 36: ki ṯorém 'eṯ hadderek haṯṯobå 'ašer jélku båh; **GNB**: Teach them to do what is right; **NP**: bo Ty uczysz ich drogi dobrej, jaką mają kroczyć

W świetle tych uwag zupełnie inaczej niż poprzednio należy oceniać polskie przekłady wyrażenia *hålaḵ bderek/ bdarḵé jhwh* 'iść drogą/ drogami Jahwe':

Pwt 8, 6: låleḵeṯ bidrâḵåw; **BP**: postępując Jego drogami; **BR**: trzymając się jego dróg; **BT**: chodząc Jego drogami; **GNB**: live accordnig to his laws; **MP**: żyjąc zgodnie z Jego prawem

2 Krl 21, 22: wlo hålaḵ bderek jhwh; **BP**: i nie postępował drogą Jahwe; **BR**: i nie chodził drogami [wskazanymi przez] Jahwe; **BT**: i nie kroczył drogą Pańską; **GNB**: and disobeyed the LORD's commands; **MP**: i nie poszedł drogą, której trzymać się przykazał Pan (lub: którą wytknął/ wytyczył Pan)

Iz 42, 24: wlo 'åbu bidrâḵåw hâlok; **BP**: Nie chciano iść Jego drogami; **BT**: i nie chcieli postępować Jego drogami; **GNB**: We would not live as he wanted us to live; **MP**: Nie chcieliśmy żyć po bożemu

Polskie przekłady są dosłowne, bo sugerują sens naśladowania Boga, którego nie ma w oryginale (znaczenia 'naśladowania Boga' nie podaje ThWAT II, k. 424–426, s.v. *hålaḵ*, gdzie omawianemu zwrotowi przypisuje się znaczenie 'iść drogą, którą wskazał, nakazał Jahwe, tj. postępować zgodnie z jego przykazaniami'). Wyrażenia *iść/ chodzić/ kroczyć czyimi drogami/ czyjąś drogą* znaczą bowiem w języku polskim 'iść drogą, którą ktoś inny chodzi/szedł wcześniej', czyli przenośnie 'naśladować kogoś', a nie 'iść drogą, którą ktoś nakazał iść'. Widać więc, że polscy tłumacze dosłownie przełożyli konstrukcję dopełniaczową. Jedynie w 2 Krl 21, 22 BR znajdujemy przekład niedosłowny, który wiernie wyraża dosłowne znaczenie oryginału, ale dzięki istnieniu w języku polskim frazeologizmów opartych na tej samej metaforze, także znaczenie przenośne jest jasne dla czytelnika tego przekładu. Niedosłownie tłumaczy także GNB, usuwając jednak przy tym metaforę.

Warto przyjrzeć się innemu, podobnemu wyrażeniu, mianowicie *hålaḵ 'aḥaré x* 'iść za kimś'. Wbrew temu, co pisze Ch. Augrain (STB 527, s.v. *naśladować*), wyrażenie *hålaḵ 'aḥaré jhwh* 'iść za Bogiem' (1 Krl 14, 8) wcale nie znaczy 'naśladować Boga', lecz 'służyć Bogu, być mu posłusznym', jak na to wskazują poniższe fragmenty[53]:

[53] Znaczenie 'służyć komuś, być komuś posłusznym' omawianemu frazeologizmowi przypisywali chyba tłumacze *Biblii* na aramejski, por. w targumie Onkelosa *btr pwlḥn' djwj* [...] *thkwn* 'za służbą Panu [...] pójdziecie' (Pwt 13, 5). Bardzo rzadkie są konteksty, w których *hålaḵ 'aḥaré x* ma znaczenie 'naśladować kogo', np. 2 Krl 17, 15: [*wajjélku*] *'aḥaré haggojim 'ašer sbibotåm 'ašer ciwwå jhwh 'otåm lbilti 'asoṯ kåhem*; GNB: *and they followed the customs of the surrounding nations, disobeying the LORD's command not to imitate them*. Znaczenie 'naśladowania Boga' przypisują wyrażeniu *låleḵeṯ 'aḥaré jhwh* 'iść za Jahwe' niektórzy średniowieczni egzegeci, np. Ibn Ezra w Pwt 13, 5.

Pwt 8, 19: whålaktå 'aharé 'elohim 'ahérim wa'abadtâm whištahawitå lâhem; **GNB**: turn to other gods to worship and serve them; **NP**: i pójdziesz za innymi bogami, będziesz im służył i oddawał im pokłon; **MP**: i przystaniesz do obcych bogów, będziesz im służył i się im kłaniał

Pwt 13, 3: nélkå 'aharé 'elohim 'ahérim [...] wnå'âbdem; **GNB**: to lead you to worship and serve gods; **NP**: Pójdźmy za innymi bogami [...] i służmy im; **MP**: udajmy się do obcych bogów [...] przyjmijmy u nich służbę

Pwt 13, 5: 'aharé jhwh 'elohékem téléku w'oto tirå'u w'et micwotåw tišmoru ubqolo tišmå'u w'oto ta'abodu; **GNB**: Follow[54] the LORD and honour him; obey him and keep his commands; worship him; **NP**: Za Panem, waszym Bogiem, pójdziecie i jego będziecie się bać, i jego przykazań przestrzegać. Jego głosu będziecie słuchać, jemu będziecie służyć; **MP**: Przystańcie do Jahwe, waszego boga, jego się bójcie, jego przykazań przestrzegajcie, jego słuchajcie i jemu służcie

Pwt 28, 14: lâleket 'aharé 'elohim 'ahérim l'âbdâm; **GNB**: or worship and serve other gods; **NP**: po to, aby pójść za innymi bogami i im służyć; **MP**: przyjmując służbę u obcych bogów

Jr 11, 10: whémmå hålku 'aharé 'elohim 'ahérim l'âbdâm; **GNB**: they have worshipped other gods; **NP**: lecz poszli za cudzymi bogami, aby im służyć; **MP**: Tak i oni przystali do obcych bogów i służyli im

2 Krn 34, 31: lâleket 'aharé jhwh wlišmor 'et micwotåw w'edwotåw whuqqåw [...] la'asot 'et dibré habbrit [...]; **GNB**: to obey him, to keep his laws and commands [...] and to put into practice the demands attached to the covenant; **NP**: że będą chodzić za Panem i przestrzegać jego przykazań i rad, i ustaw [...] wypełniając słowa przymierza; **MP**: że przystaną do Jahwe, i że będą jego przykazania spełniali, i że będą słuchali jego przestróg i przestrzegali jego praw [...] dotrzymując w ten sposób przymierza

Znaczenie 'służyć komuś' rozwinęło się zapewne ze znaczenia 'być czyimś zwolennikiem, przystać do kogoś' (por. Sdz 9, 4), a to ostatnie znaczenie można uznać za metonimiczne rozszerzenie znaczenia 'iść za kimś'. Polski frazeologizm *pójść za kimś, iść za kimś* znaczy 'naśladować kogoś', a nie 'być komuś posłusznym' (SF I, 297, s.v. *iść*, p. 162; 742, s.v. *pójść*, p. 48; SJPDor VI, 1348, s.v. *pójść*; SJPSzym II, 896, s.v. *pójść*). Dlatego w zacytowanych wyżej fragmentach przekład NP jest dosłowny (osobnego omówienia wymaga 2 Krn 34, 31, ob. niżej). Rzadko chyba polskie *pójść za kimś* ma znaczenie 'uznać kogoś za swego wodza' i jeśli czytelnik tak zrozumie przekład NP, to może dojść do prawidłowej interpretacji. Jednak, jak stwierdza Nida, dobry przekład to nie przekład, który może być w pewnych okolicznościach prawidłowo zrozumiany przez czytelnika, lecz taki, który wyklucza (lub niemal wyklucza) błędne rozumienie, a tego o NP nie da się tu powiedzieć.

Inne przykłady:

1 Krl 14, 8: wa'ašer hålak 'aharaj bkål lbåbo la'asot raq hajjåšår b'énáj; **BP**: który szedł za mną całym swym sercem, czyniąc to tylko, co sprawiedliwe w moich oczach; **BR**: i postępował za mną z całego serca swego, czyniąc tylko to, co jest prawe w moich oczach; **BT1**: który służył mi z całego serca swego, czyniąc tylko to, co uznaję za słuszne; **BT**: który postępował za Mną z całego serca swego, czyniąc tylko to, co jest słuszne w moich oczach; **GNB**: obeyed my commands and, and did only what I approve of; **NP**: który naśladował mnie z całego swego serca, aby czynić tylko to, co prawe w moich oczach; **MP**: który przylgnął do mnie całym sercem i czynił tylko to, co ja uważam za dobre

[54] Czasownika *follow* użyto tu w znaczeniu 'być czyimś zwolennikiem, uznawać kogoś za swego przywódcę', a nie w znaczeniu 'naśladować kogoś'.

1 Krl 18, 21: 'im jhwh hâ'elohim lḳu 'aḥaraw w'im habba'al lḳu 'aḥaraw; **BP**: Jeśli Jahwe jest Bogiem, idźcie za Nim, a jeśli Baal, za nim podążajcie; **BR**: Jeżeli Bogiem jest Jahwe, to idźcie w końcu za Nim, a jeżeli Baal, to jego się trzymajcie; **BT**: Jeżeli Jahwe jest [prawdziwym] Bogiem, to Jemu służcie, a jeżeli Baal, to służcie jemu!; **GNB**: If the LORD is God, worship him; but if Baal is God, worship him!; **NP**: Jeżeli Pan jest Bogiem, idźcie za nim, a jeżeli Baal, idźcie za nim!; **MP**: Jeśli Jahwe jest bogiem, przystańcie do niego, a jeśli Baal – to do niego przystańcie! (lub: Jeśli Jahwe jest prawdziwym bogiem, przystańcie do niego...; lub: Jeśli Jahwe jest bogiem, jego czcijcie, a jeśli Baal – to czcijcie jego!)

2 Krl 23, 3: lâleḳeṯ 'aḥar jhwh; **BP**: że będzie szedł za Jahwe; **BR**: Zobowiązano się słuchać Jahwe; **BT**: że pójdą za Panem; **GNB**: to obey him; **NP**: że będą naśladować Pana; **MP**: że przystaną do Jahwe (lub: że będą czcili Jahwe; że będą posłuszni Jahwe)

Jr 7, 6: w'aḥaré 'elohim 'aḥérim lo ṯélḳu; **BR**: i nie pójdziecie [...] za obcymi bogami; **GNB**: Stop worshipping other gods; **NP**: ani też chodzić za cudzymi bogami; **MP**: i do obcych bogów na służbę się nie udawajcie (lub: i obcym bogom czci nie oddawajcie)

Przekłady dosłowne (1 Krl 14, 8 BT, BP, BR; 1 Krl 18, 21 NP, BP, BR; 2 Krl 23, 3 BT, BP; Jr 7, 6 BR) czytelnik polski zrozumie w sensie 'naśladowania', gdy w oryginale mowa jest o posłuszeństwie, o wiernej służbie. Przekład 1 Krl 14, 8; 2 Krl 23, 3 NP nie jest dosłowny i pojawiające się w nim znaczenie 'naśladowania' nie jest niezamierzonym przez tłumacza skutkiem dosłowności, lecz odzwierciedla przyjętą przez tłumacza interpretację oryginału, która, jak to starałem się pokazać, jest błędna. Autorom przekładu NP można tu zarzucić nie tyle dosłowne tłumaczenie, ile dosłowne rozumienie oryginału.

Znaczenie oryginału prawidłowo oddano w 1 Krl 14, 8 BT1; 1Krl 18, 21 BT; 2 Krl 23, 3 BR, zastępując oryginalną metaforę potoczną wyrażeniami abstrakcyjnymi (*służyć*) lub metonimią potoczną (*słuchać* w znaczeniu 'być posłusznym'). Jest to postępowanie całkowicie uprawnione, bo mamy tu do czynienia z tekstami prozą, zatem wprowadzenie znaczenia abstrakcyjnego nie ma tak fatalnych skutków, jak w przypadku poezji. W 1 Krl 14, 8 przekład BT1 jest lepszy niż jego późniejsza, „poprawiona" wersja. „Poprawienie" przekładu polegało tu na przywróceniu dosłowności.

Pozostał do omówienia przekład 2 Krn 34, 31; Jr 7, 6 NP. Pojawiające się tu wyrażenie *chodzić za kimś* czytelnik zrozumie zapewne niedosłownie. Polski frazeologizm (metonimia) *chodzić za kimś* znaczy 'zabiegać o czyjeś względy, starać się o kogoś' (SF I, 135, s.v. *chodzić*, p. 44), ale głównie w znaczeniu 'zalotów', zatem czytelnik odniesie wrażenie, że ma tu do czynienia z niekonwencjonalną i dość śmiałą metaforą, gdy tymczasem tekst oryginalny jest standardowy.

W poniżej zacytowanych fragmentach mamy prawdopodobnie do czynienia z tym samym, omówionym wyżej wyrażeniem *hâlaḳ bḏerek jhwh* 'chodzić drogą Jahwe', ale w postaci eliptycznej:

Rdz 18, 19: wšâmru derek jhwh; **BP**: strzec drogi Jahwe; **BR**: trzymać się drogi Jahwe; **BT**: przestrzegając przykazań Pana; **BT1**: strzegąc przykazań Jahwe; **MP**: trzymać się drogi, którą ja im przykazałem iść (lub:.. którą im wytyczyłem)

2 Sm 22, 22: ki šâmarti darḳé jhwh; **BP**: Bo chodziłem drogami Jahwe; **BT**: Strzegłem bowiem dróg[s] Pana; **MP**: bo zawsze szedłem drogą, którą wytyczył mi Bóg

Ps 18, 22: ki šâmarti darḳé jhwh; **BP**: Chodziłem bowiem wiernie drogami Jahwe; **BR**: Zawsze bowiem chodziłem drogami Pana; **Brandstaetter**: gdyż wierny byłem drogom Pańskim; **Kławek, *Psałterz***: Przecie-m przestrzegał Pańskich dróg; **Kochanowski**: Bom ja zawżdy świę-

tych Jego dróg naszladował; **Miłosz**: Albowiem strzegłem dróg Pańskich; **PE**: Bo pilnowałem, by iść drogami PANA; **MP**: baczyłem, aby nie zejść z drogi, którą Pan wytyczył

Ps 37, 34: ušmor darko; **BP**: i trwaj na Jego drodze; **BR**: i chodź jego drogami; **BT**: i strzeż Jego drogi[s]; **Kochanowski**: a swe wszytki sprawy/ Tak sprawuj, jako Pańskie brzmią ustawy; **Łach**: i postępuj Jego drogą; **Miłosz**: i trzymaj się drogi Jego; **PE**: i krocz Jego drogą; **Wójcik**: strzeż pilnie Jego przykazań; **MP**: trzymaj się drogi, którą Bóg kazał iść (lub:..którą wytyczył Bóg)

Hi 23, 11: ba'ašuro 'ăḥazâ ragli darko šâmarti wlo 'âṭ; **BP**: Śladami Jego stóp postępuje moja noga, strzegę Jego drogi i nie zbaczam; **BR**: Stopy me podążają Jego śladem, za Nim idę, nie zbaczam w inną stronę; **BT**: Moja noga kroczy w ślad za Nim, nie zbaczam, idę Jego ścieżką; **BT5**: Do Jego śladu przylgnęła moja stopa, Jego drogi strzegłem i nie zbłądziłem; **Jakubiec**: Szlaku, który On wytyczył, trzymała się ma noga, Jego drogi strzegłem i [z niej] nie zbaczałem; **NP**: Moja noga trzymała się mocno jego śladu; jego drogą szedłem i z niej nie zbaczałem; **MP**: Moje nogi kroczą drogą, którą On wytyczył, baczę, żeby ani na krok (lub: na cal) z niej nie zboczyć

Ml 2, 9: 'énḳem šomrim 'eṯ drâḳaj; **BR**: żeście drodze mej nie byli wierni; **BT**: nie trzymacie się moich dróg[s]; **MP**: nie trzymacie się drogi, którą wam wytyczyłem (lub: nie postępujecie tak, jak wam kazałem)

Jak już o tym wspomniałem w rozdz. II, występujące w TH wyrażenie *šâmar 'eṯ derek/ darḳé jhwh* 'strzec drogi/ dróg Jahwe' prawdopodobnie powstało drogą elipsy z wyrażenia *šâmar lâleḳeṯ bderek/ bdarḳé jhwh* 'pilnie szedł drogą Pańską', por. Sdz 2, 22: *hašomrim hém 'eṯ derek jhwh lâleḳeṯ bâh* 'czy pilnie się starają, aby iść drogą Jahwe' oraz Prz 2, 20, gdzie *téléḳ bderek ṭobim* 'pójdziesz drogą ludzi dobrych' użyto paralelnie do *w'ârhoṯ caddiqim tišmor* 'będziesz strzegł ścieżek ludzi prawych'. Czasownik *šâmar* 'strzec' odpowiada tu więc funkcjonalnie polskiemu przysłówkowi (KB 1583, s.v. *š-m-r*, qal, p. 5) i jest modyfikatorem czasownika *hâlaḳ* 'iść', który w wyrażeniu *šâmar derek/ darḳé jhwh* uległ elipsie. Tłumacz, który zdecydował się na zachowanie oryginalnej metafory, powinien zarazem uzupełnić elipsę, tj. wprowadzić do przekładu znaczenie 'iść' (a czasownik *šâmar* oddać przez przysłówek), bo przekład *strzec drogi Jahwe* (Rdz 18, 19 BP) zostanie przez polskiego czytelnika zrozumiany w warstwie znaczenia dosłownego jako 'stać przy drodze, którą idzie Jahwe i pilnować jej' (por. Rdz 3, 24, gdzie przekład hebr. *lišmor 'eṯ derek 'éc haḥajjim* jako *aby strzec drogi do drzewa życia* (BT) nie jest dosłowny), co bardzo utrudnia prawidłową interpretację metafory, bo polskie frazeologizmy zawierające rzeczownik *droga* wykorzystują metaforę 'życia jako wędrówki', czyli dosłownie mowa w nich o chodzeniu drogą, co trudno skojarzyć ze zwrotem sugerującym stanie przy drodze. Dosłowność polegającą na nieuzupełnieniu elipsy i na przełożeniu *šâmar* przez czasownik *strzec*, a nie przez przysłówek, należy więc wytknąć przekładom Rdz 18, 19 BP; 2 Sm 22, 22 BT; Ps 18, 22 Miłosz; Ps 37, 34 BT; Hi 23, 11 BP, Jakubiec, BT5. Znaczenie dosłowne 'stać na drodze' sugeruje też przekład Ps 37, 34 BP. Lepsze są przekłady, w których zachowano oryginalną metaforę, ale zarazem uzupełniono elipsę (Rdz 18, 19 BR, MP; 2 Sm 22, 22 BP; Ps 18, 22 BP, BR, PE, MP, Kochanowski; Ps 37, 34 BR, PE, Miłosz, Łach; Hi 23, 11 NP, BT, BR). Tłumacze wprowadzili bądź czasownik oznaczający 'chodzenie' (*chodzić, naśladować, postępować, iść, kroczyć*), bądź czasowniki, które nabierają takiego znaczenia w kontekście rzeczownika *droga*: *trzymać się drogi* to 'iść drogą nie zbaczając z niej', czyli w przekładzie tym *trzymać się* oddaje znaczenie za-

równo hebr. *šåmar*, jak i czasownika *hålak*, który w TH uległ elipsie. Czasowniki *chodzić, naśladować, postępować, iść* nie mają owego dodatkowego składnika znaczeniowego odpowiadającego przysłówkowej funkcji hebr. *šåmar* i dlatego niektórzy tłumacze wprowadzili przysłówek (w Ps 18, 22 BP *wiernie*, BR *zawsze*, Kochanowski *zawżdy*). W omawianej grupie przekładów pojawia się więc metafora, która w języku polskim jest obecna w postaci frazeologizmów *pójść/iść czyjąś drogą* 'naśladować kogoś', i zapewne polski czytelnik zinterpretuje pojawiające się w przekładach wyrażenia przez odniesienie do tych frazeologizmów, czyli otrzyma sens 'naśladować Boga' (wyraźny zwłaszcza w przekładzie Kochanowskiego), gdy w TH mowa jest o spełnianiu Boskich przykazań. Przyczyną tego wypaczenia sensu jest dosłowne przełożenie konstrukcji dopełniaczowej *derek/ darkę jhwh* jako *droga/drogi Boga* (por. wyżej).

Tak samo, jak wyżej omówione, funkcjonują przekłady Ps 18, 22 Brandstaettera i Ml 2, 9 BR, bo związkowi wyrazowemu *być wiernym drogom Pańskim/drodze Pańskiej* czytelnik przypisze znaczenie dosłowne 'wiernie iść drogami Pańskimi', co prowadzi do znaczenia przenośnego 'naśladować Pana'. Przekład *wiernie iść czyjąś drogą* uważam jednak za lepszy niż *być wiernym czyjejś drodze/ czyimś drogom*, bo ten ostatni narusza zasady łączliwości wyrazów w języku polskim i brzmi pretensjonalnie. Lepszy stylistycznie i znaczeniowo bardziej adekwatny byłby przekład *być wiernym czyimś wskazaniom/ naukom*.

Niektórzy tłumacze zrezygnowali z odtwarzania w przekładzie oryginalnej metafory potocznej i zastąpili ją wyrażeniami niemetaforycznymi: *strzec przykazań Jahwe* (BT1), *przestrzegać przykazań Pana* (BT), *strzec pilnie przykazań Pana* (Wójcik), *swe wszytki sprawy tak sprawować, jako Pańskie brzmią ustawy* (Kochanowski). W tym kontekście przekład *šåmar* jako *strzec* (BT1, Wójcik) jest dosłowny, niedosłownie tłumaczy BT (*przestrzegać*). Przekłady, w których pojawiają się wyrażenia niemetaforyczne, są znaczeniowo adekwatne (pomijając *strzec przykazań*, co jest niejasne) i jasno z nich widać, że w TH nie ma tu mowy o naśladowaniu Boga, jak to sugerują przekłady dosłowne.

Przekład Ps 18, 22 Klawka dziś jest niejasny, bo współcześnie czasownik *przestrzegać* nie miewa rzeczownika *droga* jako dopełnienia. W dawnej polszczyźnie pojawiały się wyrażenia *przestrzegać czyichś postępków* 'zważać na czyjeś postępowanie, bacznie obserwować czyjeś postępowanie' (Linde IV, 593, s.v. *przestrzedz*), *przestrzegać szkody w lesie* 'zważać na szkody w lesie' (SJPDor VII, 390, s.v. *przestrzegać*), czyli Klawek wprowadził w Ps 18, 22 archaizm o tym samym znaczeniu dosłownym, co użyte przez tego tłumacza wyrażenie *strzec czyjejś drogi* (Ps 37, 34). Przekład Klawka jest więc w Ps 18, 22 równie dosłowny, co w Ps 37, 34. Zróżnicowanie *przestrzegać – strzec* nie ma źródła w podstawie przekładu (w Vlg w obu miejscach czasownik *custodio*).

Osobnego omówienia wymaga fragment Hi 23, 11. Jest to tekst poetycki i zawiera bardzo charakterystyczny dla poezji biblijnej środek stylistyczny, polegający na rozwinięciu metafory potocznej *darko šåmarti* 'jego drogi strzegłem' (= *darko šåmarti lålekeṯ bâh* 'pilnie starałem się kroczyć jego drogą') za pomocą kontynuujących ją metafor poetyckich (*ba'ašuro 'âḥazâ ragli* [...] *wlo 'âṯ* 'śladów jego stóp trzymała się moja noga

[...] i nie zboczyłem')[55]. W kontekście metafor poetyckich idiom ulega defrazeologizacji, tzn. czytelnik uświadamia sobie jego metaforyczność, zaś metafory poetyckie dzięki sąsiedztwu idiomu są łatwiejsze do interpretacji. Czy we fragmencie tym mowa jest o naśladowaniu Boga, czy też o wypełnianiu jego przykazań? W najbliższym kontekście mówi się o wypełnianiu przykazań (Hi 23, 12: *micwaṯ sfåṯåw lo 'åmiš. bḥéqi cåfanti 'imré fiw* [tekst popr. wg BHS] 'przykazania jego warg nie odrzuciłem, w swoim łonie przechowuję słowa jego ust'). Wydaje się, że wyrazu *'åšur* 'krok; ślad stopy' użyto tu metonimicznie w znaczeniu 'droga', co potwierdza przekład syryjski (*šbil* 'ścieżka, droga'). Zatem *ba'ašuro* znaczy 'na drodze, którą On iść nakazał' (por. przekład Jakubca i jego kometarz do tekstu). Nie jest jednak wykluczone, że niegdyś mówiący po hebrajsku (w tym być może autor księgi Hioba) przypisywali idiomowi *hålaḳ bderek jhwh* znaczenie dosłowne 'iść drogą, którą idzie Bóg', ale idiom ten mimo to zachowywał znaczenie przenośne 'przestrzegać przykazań boskich', w związku z istnieniem idiomu *hålaḳ 'aḥaré x* 'iść za kim', tj. 'być posłusznym komu, służyć komuś' (a nie 'naśladować kogoś', jak w języku polskim). Podsumowując, uważam, że polski przekład Hi 23, 11 nie powinien w warstwie znaczenia dosłownego sugerować znaczenia 'iść za Bogiem, iść śladami Boga', bo polski czytelnik wyprowadzi stąd znaczenie przenośne 'naśladować Boga, postępować tak, jak Bóg', gdy w oryginale chodzi o spełnianie woli Bożej. Znaczenie 'naśladowania Boga' pojawia się we wszystkich polskich przekładach, z wyjątkiem przekładu Jakubca. Tłumacz ten *ba'ašuro 'åḥazå ragli* przełożył jako *Szlaku, który On wytyczył, trzymała się ma noga*, co nie musi oznaczać naśladowania, bo ten, kto wytycza drogę, nie musi sam nią przejść. Przekład Jakubca jest więc tutaj dobry. Druga część wersetu została przez Jakubca przełożona bardzo dosłownie (por. wyżej uwagi o Rdz 18, 19). Ponieważ jest to tekst poetycki, w którym gra się dosłownym i przenośnym znaczeniem idiomu *šåmar derek jhwh*, nie byłby adekwatny stylistycznie przekład oddający tylko znaczenie przenośne idiomu, np. *Szlaku, który On wytyczył, trzyma się moja noga, Jego przykazań przestrzegałem i nie zboczyłem.* Fragment ten można by tłumaczyć następująco: *Szlaku, który On wytyczył, trzyma się moja noga, idę drogą Jego przykazań i nie zbaczam.*

Kolejny idiom, który ma za podstawę metaforę życia jako wędrówki, to *hiṯhallék 'eṯ x* 'żyć z kim w przyjaźni, w zażyłej znajomości', dosł. 'chodzić z kim' (BDB 236, s.v. *hålaḳ*, Hithp., p. 2; ThWAT II, k. 422-423, s.v. *hålaḳ*):

> Rdz 5, 22 (t.s. w. 24): wajjiṯhallék ḥanoḳ 'eṯ hå'elohim; **Alter**: And Enoch walked with God [komentarz:] „Walked with" surely implies some sort of special intimate relationship with God, but what that might be is anyone's guess; **BP**: żył Henoch bogobojnie; **BT**: Henoch [...] żył w przyjaźni z Bogiem; **Mieses**: postępował Chănoch z Bogiem; **Sandauer**: I chadzał Henoch przed Panem; **Sarna, *Genesis***: Enoch walked with God [komentarz:] The regular formula, „he lived", is replaced by a description of how he lived [...] It is expressive of a life spent in full accord with God's will and in closest intimacy with Him; **TPL**: Chanoch chodził z Bogiem; **MP**: Bóg przypuścił Henocha do poufałości
>
> Rdz 6, 9: 'eṯ hå'elohim hiṯhalleḳ noaḥ; **BP**: Żył też bardzo bogobojnie; **BR**: żył w przyjaźni z Bogiem; **Łach**: i chodził Noe z Bogiem; **Mieses**: i on postępował z Bogiem; **Sandauer**: przed Panem chadzał Noe; **MP**: Noe cieszył się przyjaźnią Boga

[55] W tekstach bardziej standardowych zamiast rdzenia *n-t-h* używa się *s-w-r* 'ustąpić, zejść, odejść'.

Idiom ten można uznać za metonimię (ale tylko w odniesieniu do ludzkiej przyjaźni). Jego niedosłowne tłumaczenie znajdujemy już w przekładach starożytnych, w których jednak przypisano mu nieco inne znaczenie (LXX, Peš: 'podobać się komu'; Onkelos 'żyć bogobojnie'). Na język polski dosłownie tłumaczą Łach, TPL. W przekładach tych pojawia się związek wyrazowy *chodzić z kimś*. Czytelnik może go zrozumieć dosłownie lub też odnieść do polskiego frazeologizmu (metonimii) *chodzić z kimś* 'mieć z kimś bliskie stosunki o charakterze erotycznym' (SJPSzym I, 269, s.v. *chodzić*). Żadne z tych znaczeń nie pasuje do kontekstu, zatem odbiorca odniesie wrażenie, że tekst jest niespójny semantycznie lub też potraktuje wyrażenie jako śmiałą metaforę (metaforyczne rozszerzenie znaczenia frazeologizmu *chodzić z kimś*). Oryginał nie ma jednak w tym miejscu żadnych erotycznych konotacji. Sandauer przetłumaczył także dosłownie, ale nie idiom występujący w tłumaczonym miejscu, lecz idiom *hâlaḵ/ hiṯhalléḵ lifné x* 'chodzić przed kimś' (por. Rdz 17, 1: *hiṯhalléḵ lfânaj*, Sandauer: *Chadzaj przede mną*), któremu przypisuje się dwa znaczenia: w kontekście błogosławieństwa lub obietnicy (Rdz 24, 40; 48, 15; Ps 56, 14; 116, 9) ma on znaczyć 'doświadczać ze strony x bliskości i pomocy', natomiast w kontekście polecenia, zobowiązania (Rdz 17, 1; 1 Krl 2, 4; 3, 6; 8, 23.25; 9, 4; 2 Krl 20, 3; Iz 38, 3; 2 Krn 6, 16; 7, 17) przybiera on znaczenie 'zasługiwać się komuś, służyć komuś, żyć tak, jak x tego wymaga'. Związek między tymi dwoma znaczeniami wyjaśnia się w ten sposób, że ten, kto żyje, jak Bóg tego odeń oczekuje, może liczyć na pomoc Boga (ThWAT II, k. 420-422, s.v. *hâlaḵ*). Przekład Rdz 5, 22 Sandauera może być zrozumiany tylko dosłownie, co znowu prowadzi do niespójności semantycznej tekstu. Przekład Miesesa też jest dosłowny, tłumacz zapewne chciał wyrazić w nim w warstwie znaczenia nieprzenośnego to samo znaczenie, co u Łacha ('chodzenie z Bogiem'), dziś jednak, z tego powodu, że czasownik *postępować* znaczy głównie 'zachowywać się w określony sposób', czytelnik ma wrażenie, że w przekładzie Miesesa użyto frazeologizmu *postępować z kimś w jakiś sposób* 'zachowywać się wobec kogoś w jakiś sposób', ale brak w nich koniecznej informacji, w jaki sposób Chanoch czy Noach postępowali z Bogiem. Czytelnik może też przyjąć, że *postępować* znaczy u Miesesa 'rozwijać się', ale co w takim razie znaczy *rozwijać się z Bogiem*? Może to, że Chanoch i Bóg razem się rozwijali?

Przekład niedosłowny znajdujemy w BT, BR, BP. W BP, może pod wpływem Onkelosa, inaczej zinterpretowano idiom niż w słownikach i BT, BR, przypisując mu znaczenie, które ma prawdopodobnie wspomiany idiom *hâlaḵ / hiṯhalléḵ lifné x* 'służyć komu'.

Przyjrzyjmy się polskim przekładom idiomu *hâlaḵ / hiṯhalléḵ lifné x* 'służyć komuś', dosł. 'chodzić przed kimś':

> Rdz 17, 1: hiṯhalléḵ lfânaj; **BP**: Postępuj zawsze według mojej woli; **BR**: Chodź zawsze drogą, którą ci wskażę; **BT**: Służ Mi; **Łach**: Chodź przed obliczem moim; **Mieses**: postępuj przedemną; **NP**: Trwaj w społeczności ze mną; **Sandauer**: Chadzaj przede mną; **Spitzer**: postępuj wobec mnie; **TPL**: chodź przede Mną [przypis:] Służ Mi i przylgnij do służby dla Mnie (Raszi)[56]; **MP**: Służ mi
>
> Rdz 48, 15: hâ'elohim 'ašer hiṯhallḵu 'aḇoṯaj lfânâw; **BP**: Bóg, przed obliczem którego kroczyli ojcowie moi; **BR**: Bóg, przed którym kroczyli swoimi drogami nasi ojcowie; **BT**: Bóg, któ-

[56] *Przylgnij do służby* także grzeszy dosłownością (w hebr. *d-b-q* w nif'al).

remu wiernie służyli* przodkowie moi [przypis:] *Dosł. przed którym chodzili; **Łach**: Boże, przed którym chodzili nasi ojcowie; **Mieses**: Bóg, przed Którym postępowali ojcowie moi; **NP**: Bóg, z którym ojcowie moi [...] trwali w społeczności; **Sandauer**: Pan, przed którym chadzali moi ojcowie; **MP**: Bóg, któremu służyli ojcowie moi (lub: Bóg, któremu cześć oddawali ojcowie moi; pod którego opieką żyli ojcowie moi)

1 Sm 2, 30: jiṯhallḵu lfânaj; **BP**: będzie służył przede mną; **BR**: abyście kroczyli przede Mną; **BT**: będą [...] chodzić przede Mną; **NP**: chodzić będziecie przed moim obliczem; **MP**: będą mi służyć

1 Krl 2, 4: lâleḵeṯ lfânaj; **BP**: dotrzymując mi wierności; **BR**: będą Mi wierni; **BT**: postępując wobec Mnie; **Cogan**: to walk before me faithfully, with all their heart and all their soul [komentarz:] *to walk before me*. The phrase means „to serve me"; **NP**: i postępować wobec mnie; **MP**: służąc mi

Tłumaczenie niedosłowne idiomu znajdujemy już w przekładach starożytnych (Rdz 17, 1; 48, 15: LXX, Peš 'podobać się komuś'[57], Onkelos 'służyć komuś, czcić kogoś'; 1 Sm 2, 30: Peš, Jonatan 'służyć komuś, czcić kogoś'). Przekład dosłowny (Rdz 17, 1 Łach, Sandauer, TPL; Rdz 48, 15 Łach, Sandauer, BP, BR; 1 Sm 2, 30 NP, BT, BR) może być zrozumiany tylko w sensie 'poruszania się na nogach', z powodu okolicznika *przed kim, przed czyim obliczem*, co czyni tekst niespójnym semantycznie, bo np. w Rdz 17, 1 w przekładzie Łacha nie wiadomo, dlaczego Bóg łączy żądanie moralnej doskonałości z zaleceniem chodzenia „przed swoim obliczem". Również przekłady Miesesa i Spitzera są dosłowne, czasownik *postępować* w kontekście okolicznika *przed kim* przybiera swoje pierwotne znaczenie 'iść', co czyni tekst niedorzecznym. Przekład Spitzera sprawia na czytelniku wrażenie błędnie użytego wyrażenia *postępować wobec kogoś w określony sposób* (u Spitzera brak koniecznego określenia sposobu, co czyni tekst niejasnym). W przekładach niedosłownych pojawiają się zbliżone znaczenia: 'być posłusznym komu' (Rdz 17, 1 BP, BR), 'służyć komu' (Rdz 17, 1; 48, 15 BT; 1 Sm 2, 30 BP). Autorzy przekładu NP ('trwać w społeczności z kimś') prawdopodobnie utożsamili znaczeniowo idiom *hiṯhallêḵ lifné x* z idiomem *hiṯhallêḵ 'eṯ x*. Przekład ten wymaga dziś modernizacji, bo *społeczność* ma dziś tylko znaczenie konkretne 'ludzi żyjących razem' (SJPSzym III, 296, s.v. *społeczność*), natomiast znaczenie abstrakcyjne jest przestarzałe (podaje je Linde V, 391, s.v. *spół*).

Przekład BP w 1 Sm 2, 30, choć niedosłowny w tłumaczeniu hebr. *hiṯhallêḵ*, jest dosłowny w tłumaczeniu *lifné x*, co w tym kontekście należy tłumaczyć przez celownik (*służyć komu*), a nie przez wyrażenie przyimkowe (*służyć przed x*). Zwraca uwagę, że w dwóch przekładach (BP, BR) ten sam idiom przełożono niedosłownie w Rdz 17, 1, a dosłownie w Rdz 48, 15. Przyczyną jest może to, że Rdz 17, 1 to proza, a Rdz 48, 15 to poezja. Tłumacze słusznie uznali, że w poezji dopuszczalne są odstępstwa od normy językowej (lub inaczej: twórcze rozszerzenie normy językowej), a obcy idiom przełożony dosłownie może być przez czytelnika przyjęty pozytywnie jako metafora poetycka. Jednak przekłady te nie są adekwatne, bo w oryginale występuje tu metafora całkowicie skonwencjonalizowana, więc przekłady te są bardziej artystyczne, mniej standardowe niż oryginał. W dodatku nie można przewidzieć, jakie znaczenie przenośne

[57] Przekłady LXX i Peš zrównują zatem idiomy *hiṯhallêḵ 'eṯ x* 'chodzić z kimś' i *hiṯhallêḵ lifné x* 'chodzić przed kimś'.

przypisze czytelnik metaforom na gruncie języka polskiego poetyckim, bo trudno je odnieść do jakichś metafor w języku polskim konwencjonalnych.

W 1 Krl 2, 4 przekładom BT (*postępując wobec Mnie szczerze z całego serca i z całej duszy*), NP (i *postępować wobec mnie wiernie z całego swego serca i z całej swojej duszy*) można zarzucić dosłowne rozumienie oryginału. Trudno przypuścić, że autorzy tych przekładów rozumieli, że *hâlaḵ lifné-x* znaczy tu 'służyć komuś', a mimo to dali taki przekład. Podejrzewam raczej, że tłumacze zrozumieli (błędnie) TH w świetle polskiego frazeologizmu *postępować wobec kogoś* 'zachowywać się wobec kogoś w określony sposób', który ma to samo znaczenie nieprzenośne, co wyrażenie hebrajskie, ale inne znaczenie metaforyczne. Ta błędna interpretacja TH była tu możliwa z powodu obecności okoliczników *be'emeṯ bḵâl lḇâḇâm uḇḵâl nafšâm*, BT: *szczerze z całego serca i z całej duszy*. Przekłady BT, NP są w tym miejscu nieadekwatne znaczeniowo, bo *postępować wobec kogoś* (w określony sposób) ma szersze znaczenie niż *służyć komuś*. Podobnie w 1 Krl 9, 4, gdzie idiom *hâlaḵ lifné x* (wariant leksykalny z formą qal zamiast hitpa'el) jest częścią konstrukcji porównawczej, został też uzupełniony o okolicznik, co powoduje, że przekłady, które w innych kontekstach raziłyby niespójnością semantyczną, tu wydają się czytelnikowi nieznającemu oryginału całkiem poprawne, choć nie są adekwatne znaczeniowo:

> 1 Krl 9, 4: 'im téléḵ lfânaj ka'ašer hâlaḵ dâwiḏ 'âḇiḵâ bṯâm leḇâḇ uḇjošer; **BP**: Jeśli ty zaś będziesz postępował wobec mnie, jak postępował Dawid, twój ojciec, w czystości serca i prawości; **BR**: jeśli będziesz chodził moimi drogami – tak, jak to czynił twój ojciec, Dawid – w prostocie twojego serca; **BT**: jeżeli będziesz postępował wobec Mnie, jak postępował twój ojciec Dawid, w szczerości serca i uczciwości; **Cogan**: if you will walk before me as David your father walked with integrity and with uprightness [komentarz:] *walk before me*. That is, serve me; cf.8:23; **NP**: Jeżeli zatem będziesz postępował przede mną, jak postępował Dawid, twój ojciec, w szczerości serca i w prawości; **MP**: Jeśli będziesz mi służył jak twój ojciec Dawid, uczciwie i z oddaniem

Niespójny semantycznie jest tu przekład NP, który może być zrozumiany tylko w sensie 'poruszania się na nogach', choć kontekst sugeruje wyraźnie znaczenie przenośne (NP: *w szczerości serca i w prawości*). Co prawda w NP użyto czasownika *postępować*, który dziś występuje najczęściej w przenośnym znaczeniu 'zachowywać się w określony sposób', ale okolicznik *przede mną* dopuszcza w zasadzie tylko znaczenie pierwotne 'poruszania się na nogach', choć można też zrozumieć *przede mną* w sensie 'wcześniej niż ja', co pozwala przyjąć dla czasownika *postępować* znaczenie 'zachowywać się w określony sposób', ale też wiąże się z zupełnym wypaczeniem znaczenia TH . W przekładach BT i BP okolicznik *wobec mnie*, a także okolicznik *w czystości serca i prawości* (BP) oraz konstrukcja porównawcza sprawiają, że czytelnik przyjmie dla związku wyrazowego *postępować wobec kogoś* znaczenie przenośne 'zachowywać się wobec kogoś w określony sposób'. Samo przełożenie *téléḵ lfânaj* jako *będziesz postępował wobec mnie* nie wystarczyłoby tu, aby czytelnik przyjął znaczenie przenośne, bo polskie *postępować wobec kogoś* 'zachowywać się wobec kogoś w określony sposób' wymaga określenia sposobu, w jaki się ktoś zachowuje. Dlatego właśnie, gdyby przełożyć Rdz 17, 1 jako *Postępuj wobec mnie i bądź doskonały*, czytelnik musiałby przyjąć tu znaczenie dosłowne 'chodzenia w czyjej obecności', czyli przekład taki byłby równie niespójny semantycznie, co np. tłumaczenie Łacha. Przekłady 1 Krl 9, 4 BP, BT, choć są semantycznie spójne, nie są wierne znaczeniowo, bo oryginał ma tu węż-

sze znaczenie (por. GNB: *If you will serve me in honesty and integrity*)[58]. W BR wprowadzono omówioną już metaforę, która sugeruje znaczenie 'naśladować Boga', nieobecne w oryginale.

Jeśli chodzi o przekład *ubjošer*, NP: *i w prawości*, to tłumaczenia polskie są dosłowne, bo zachowano w nich wyrażenie przyimkowe z rzeczownikiem abstrakcyjnym, choć znacznie naturalniej brzmiałby tu przysłówek, np. BT można by przeredagować tak: *jeżeli będziesz postępował wobec mnie, jak twój ojciec Dawid, uczciwie i w szczerości serca.* Widać, że w nowej redakcji elipsie uległ też czasownik *postępował*, co jest korzystną zmianą.

W 1 Krl 3, 6; Iz 38, 3 użyto tego samego idiomu, z podobnymi modyfikatorami:

1 Krl 3, 6: hâlak lfâneḵâ be'emeṯ ubicdâqâ ubjišraṯ lebâb 'immâḵ; **BP**: ponieważ kierował się wobec Ciebie prawdą, sprawiedliwością i prawością serca; **BR**: był Ci wierny i sprawiedliwy w prostocie swego serca; **BT**: postępował wobec Ciebie szczerze, sprawiedliwie i w prostocie serca; **Cogan**: as he walked before you in truth and in righteousness and integrity with you [komentarz:] That is, served you faithfully; **GN**: er dir stets die Treue gehalten und dir aufrichtig gedient hat; **NP**: postępował przed tobą wiernie, sprawiedliwie i w prawości serca; **MP**: był ci sługą wiernym, oddanym i uczciwym

Iz 38, 3: hiṯhallakti lfâneḵâ be'emeṯ ubleb šâlém; **BP**: postępowałem wobec Ciebie wiernie i w prawości serca; **BR**: w całej prostocie mego serca zawsze byłem wierny Tobie; **BT**: postępowałem wobec Ciebie wiernie i z doskonałym sercem; **Klawek**: żem stale z sercem tobie oddanym chodził przed tobą; **NP**: postępowałem wobec ciebie wiernie i szczerze; **MP**: byłem ci sługą wiernym i oddanym

W 1 Krl 3, 6 w żadnym z polskich przekładów hebr. *be'emeṯ ubicdâqâ*, NP: *wiernie, sprawiedliwie*, nie zachowano oryginalnej składni wyrażenia przyimkowego, lecz wprowadzono bardziej naturalne w polszczyźnie przysłówki (NP, BT) lub przymiotniki (BR). Powodem jest chyba to, że okoliczniki te występują tu w większej ilości niż poprzednio, zatem zachowany hebraizm byłby bardziej rażący, ponadto znajdują się przed wyrażeniem *ubjišraṯ lebâb*, które w przekładach 1 Krl 9, 4, występując przed nimi, przetłumaczone z zachowaniem struktury wyrażenia przyimkowego, narzuciło ją niejako także dalszemu ciągowi tekstu. Jeśli chodzi o przekład idiomu, dosłowne (zatem niespójne semantycznie) jest tłumaczenie NP. Przekłady BT, BP, BR, choć semantycznie spójne, mają szersze znaczenie niż oryginał, w którym mowa o służeniu Bogu, a nie o określonym postępowaniu wobec niego (por. GN). Wydaje się, że BR jeszcze w inny sposób nieco zniekształca znaczenie TH, gdzie wszystkie trzy określenia *be'emeṯ, bicdâqâ, bjišraṯ lebâb* odnoszą się do relacji Dawida z Bogiem, co podkreśla niewystępujące w 1 Krl 9, 4 *'immâḵ*. W BR użyto orzeczników, które wymagają innej składni okolicznika (*wierny tobie*, ale *sprawiedliwy wobec ciebie*, a nie **sprawiedliwy tobie*), wskutek czego czytelnik nie dostrzeże we fragmencie *był Ci wierny i sprawiedliwy w prostocie swego serca* elipsy (niemożliwe byłoby **był Ci wierny i był Ci sprawiedliwy w prostocie swego serca*), zatem uzna, że do relacji Dawida z Bogiem odnosi się tylko *wierny*, natomiast *sprawiedliwy w prostocie swego serca* odnosi się do relacji Dawida z bliżej nieokreślonym ogółem ludzi, z którymi się stykał. W Iz 38, 3 idiom przełożono dosłownie w BP, BT, NP, u Klawka. Przekłady

[58] Jako *postępować wobec kogoś w określony sposób* można natomiast przełożyć hebr. *hâlak `im-x* (np. Kpł 26, 21).

BP, BT, NP są semantycznie spójne, ale mają szersze znaczenie niż TH, natomiast przekład Klawka z przyczyny dosłowności jest semantycznie niespójny. Przekładowi BR można zarzucić dosłowne rozumienie oryginału: tłumacz wyraził tu to samo znaczenie, co w BT, BP, NP, choć posłużył się wyrażeniem, które nie przypomina strukturą wyrażenia oryginalnego.

Czasownik *hålak̲* 'chodzić' ma w poniższym fragmencie znaczenie 'zachowywać się, postępować w określony sposób'. Sposób ów określają modyfikatory, w tym wypadku okolicznik *bh̲aṭṭot̲ jåråb̲'åm* 'w grzechach Jeroboama':

1 Krl 16, 31: lek̲to bh̲aṭṭot̲ jåråb̲'åm; **BP**: poszedł [śladami] grzechów Jeroboama; **BR**: Nie wystarczyło mu naśladować we wszystkich występkach Jeroboama; **BT**: nie wystarczyło mu popełnianie grzechów Jeroboama; **Cogan**: to follow the sins of Jeroboam; **NP**: chodził w grzechach Jeroboama; **MP**: naśladował grzechy Jeroboama

TH znaczy tu tyle, co 'popełniał grzechy, które popełniał także Jeroboam', widać więc, że mamy tu do czynienia z wariantem metafory *hålak̲ bd̲erek̲ x* 'naśladować kogoś', dosł. 'chodzić czyjąś drogą'. O bliskoznaczności tych dwóch wyrażeń świadczyć może częste ich współwystępowanie:

1 Krl 15, 26: wajjélek̲ bd̲erek̲ 'åb̲iw ub̲h̲aṭṭåṯo 'ašer heh̲eṭi 'et̲ jisrå'él; **BP**: Szedł drogą swego ojca również w [tym] jego grzechu, do którego [ojciec] przywiódł Izraela; **BR**: chodząc drogami swego ojca i dopuszczając się wszystkich zbrodni, do których tamten doprowadził cały Izrael; **BT1**: i naśladując swego ojca w jego grzechu, do którego doprowadził Izraela; **BT**: idąc drogą swego ojca w jego grzechu, do którego doprowadził Izraela; **Cogan**: and followed the way of his father and the sin that he caused Israel to commit; **NP**: i kroczył drogą swojego ojca, i w jego grzechu, którym przywiódł do grzechu Izraela; **MP**: naśladował ojca, także w grzechach, jakie ten popełnił i do jakich nakłonił lud Izraela

1 Krl 15, 34: wajjélek̲ bd̲erek̲ jåråb̲'åm ub̲h̲aṭṭåṯo 'ašer heh̲eṭi 'et̲ jisrå'él; **BP**: Szedł drogą Jeroboama [również] w [tym] jego grzechu, do którego [Jeroboam] przywiódł Izraela; **BR**: chodził drogami Jeroboama i powtarzał te same wykroczenia, których za sprawą Jeroboama dopuszczał się cały Izrael; **BT**: szedł drogą Jeroboama w jego grzechu, do którego ten doprowadził Izraela; **BT1**: naśladował Jeroboama w jego grzechach, którymi doprowadził do grzechu Izraela; **BT2**: szedł drogą Jeroboama w jego grzechach, którymi doprowadził do grzechu Izraela; **Cogan**: he followed the way of Jeroboam and the sin that he caused Israel to commit; **NP**: i kroczył drogą Jeroboama i w jego grzechu, którym przywiódł Izraela do grzechu; **MP**: naśladował Jeroboama, także w grzechach, jakie ten popełnił, i do jakich nakłonił lud Izraela

1 Krl 16, 19: låleket̲ bd̲erek̲ jåråb̲'åm ub̲h̲aṭṭåṯo 'ašer `åså lhah̲aṭi 'et̲ jisrå'él; **BP**: idąc drogą Jeroboama [również] w tym jego przewinieniu, które popełnił, iż przywiódł Izraela do grzechu; **BR**: chodząc drogami Jeroboama i popełniając grzechy, których ten się dopuszczał, wprowadzając tym samym na drogę grzechu cały Izrael; **BT**: idąc drogą Jeroboama w grzechu, do którego doprowadził on Izraela; **BT1**: idąc drogą Jeroboama, przez co przywiódł do grzechu Izraela; **BT2**: idąc drogą Jeroboama, przez co doprowadził do grzechu Izraela; **Cogan**: by following the way of Jeroboam, and the sin that he committed by causing Israel to sin; **NP**: i krocząc drogą Jeroboama, i żyjąc w jego grzechach, które popełnił, przywodząc do grzechu Izraela; **MP**: idąc za Jeroboamem, także naśladując go w grzechach, jakie ten popełnił nakłaniając lud Izraela do grzechu

1 Krl 16, 26: wajjélek̲ bk̲ål derek̲ jåråb̲'åm ben nb̲åṭ ub̲h̲aṭṭåṯo [ktiv: ub̲h̲aṭṭoṯåw] 'ašer heh̲eṭi 'et̲ jisrå'él; **BP**: Szedł we wszystkim drogą Jeroboama, syna Nebata, [również] w [tych] jego wykroczeniach, przez które przywiódł [on] Izraela do grzechu; **BR**: We wszystkim naśladował Jeroboama, syna Nebata, dopuszczając się wykroczeń, do których popełnienia Jeroboam doprowadził cały Izrael; **BT**: idąc drogą Jeroboama, syna Nebata, w jego grzechach, do których doprowadził on Izraela; **BT1**: naśladując Jeroboama, syna Nebata, w jego grzechach, którymi do grzechu do-

prowadził Izraela; **BT2**: idąc drogą Jeroboama, syna Nebata, w jego grzechach, którymi do grzechu doprowadził Izraela; **Cogan**: He followed all the way of Jeroboam son of Nebat and his sin that he caused Israel to commit; **NP**: Kroczył całkowicie drogą Jeroboama, syna Nebata, i żył w jego grzechach, którymi przywiódł do grzechu Izraela; **MP**: we wszystkim brał przykład z Jeroboama, syna Nebata, także w grzechach, jakich ten się dopuścił nakłaniając do grzechu lud Izraela

W TH mamy zatem do czynienia z elipsą czasownika *hålak* (tj. *wajjélek bderek 'åbiw ubhatṭåto* = **wajjélek bderek 'åbiw wajjélek bhatṭåto*), która świadczy, że w obu zdaniach czasownika tego użyto w podobnym znaczeniu[59]. Wyrażenie *hålak bhatṭat x* jest tu uszczegółowieniem, doprecyzowaniem treści wyrażenia *hålak bderek x*. Przekład NP jest dosłowny w 1 Krl 15, 26.34, bo po uzupełnieniu elipsy otrzymujemy bardzo osobliwy w języku polskim i trudny do zrozumienia związek wyrazowy *kroczyć w czyimś grzechu* (por. niżej o wyrażeniu *chodzić w czyichś grzechach*), gdy TH jest tu pod względem stylu standardowy i łatwy do zrozumienia. W 1 Krl 16, 19.26 przekład NP jest mniej dosłowny, jeśli chodzi o tłumaczenie hebr. *hålak bhatṭat x*: związek wyrazowy *żyć w czyichś grzechach* przypomina polskie wyrażenie *żyć w grzechach/ w grzechu* 'żyć grzesząc, trwać w grzechu'. Jednak wyrażenie *żyć w czyichś grzechach* też jest nietypowe na gruncie języka polskiego, i czytelnik może tylko odgadywać jego znaczenie, opierając się na jego podobieństwie do bardziej typowych wyrażeń. Przekład NP można by poprawić: *żyjąc w takim samym grzechu, jaki tamten popełniał.* W przekładzie BR elipsę czasownika *hålak* w idiomie *hålak bhatṭat x* uzupełniono, zarazem tłumacząc ów czasownik zgodnie z kontekstem (*dopuszczać się, powtarzać, popełniać*). Czy zatem przekład ten jest w pełni zadowalający? O tłumaczeniu *hålak bderek x* 'naśladować kogoś' jako *chodzić czyimiś drogami* pisałem wcześniej. Duże trudności sprawiło polskim tłumaczom przełożenie dalszej części wersetu (*ubhatṭåto heheṭi 'et jisrå'él*). Koreferencja zaimków w TH wygląda następująco (w 1 Krl 15, 26): *ubhatṭåto 'ašer heheṭi 'et jisrå'él =* ubhatṭat jåråb`åm 'ašer jåråb`åm heheṭi 'et jisrå'él* (por. 1 Krl 14, 16; 16, 31). Znaczenie całego wersetu można oddać tak: 'Nadab robił to, co się Bogu nie podobało. Brał przykład ze swojego ojca, Jeroboama, co polegało między innymi na tym, że popełniał grzechy, jakie wcześniej popełnił Jeroboam, który skłonił do ich popełniania także cały naród Izraela' (por. FC). Okazuje się, że znaczenie TH w BR oddano bez poważniejszych zmian tylko w 1 Krl 16, 19. W pozostałych fragmentach zacytowanych wyżej brak jest w BR *explicite* wyrażonej informacji, że Jeroboam także grzeszył. W TH stwierdza się to wyraźnie: *ubhatṭåto= * ubhatṭat jåråb`åm*, czyli Jeroboam grzeszył. W BR sens ów pajawia się tylko w 1 Krl 16, 19 (*grzechy, których ten* [=Jeroboam] *się dopuszczał*), natomiast w pozostałych fragmentach w BR mowa jest tylko o tym, że Jeroboam spowodował, że Izraelici popełnili grzechy, z czego nie wynika, że sam popełnił jakieś grzechy. Nie ma żadnego powodu, by informację o popełnieniu grzechów przez Jeroboama formułować *implicite* (czytelnik może ją wywnioskować z kontekstu, np. z 1 Krl 14, 16).

W 1 Krl 15, 26 w przekładzie BT1, BT2, BT nie jest jasne, jaka jest koreferencja zaimka 'on' zawartego w formie *doprowadził* (w TH 'on' = jåråb`åm), jednak bardziej prawdopodobne jest, że czytelnik przyjmie, iż 'on' = Nadab, bo gdyby chodziło

[59] Por. R. Langacker, *Foundations* I, 24.

o koreferencję 'on' = Jeroboam, po polsku należałoby to wyrazić tak: i *naśladując swego ojca w jego grzechu, do którego ten* [lub *tamten*, jak w BP] *doprowadził Izraela.* Ten sam zarzut niejasności koreferencji zaimka można postawić przekładowi NP. Koreferencja zaimka jest jasna w przekładach BP i BR dzięki wprowadzeniu rzeczownika (BP: *do którego ojciec przywiódł Izraela*) lub zaimka wskazującego (BR: *do których tamten doprowadził cały Izrael*). Jeśli chodzi o pozostałe fragmenty, sprawa koreferencji zaimków wygląda podobnie: w 1 Krl 15, 34 nie jest jasne, kto przywiódł do grzechu Izraela w przekładach NP, BT1, BT2, w 1 Krl 16, 19 – w przekładach NP, BR, w 1 Krl 16, 26 – w NP, BT1, BT2. Koreferencję zaimka prawidłowo zasygnalizowano w 1 Krl 15, 34 w przekładach BT (zaimek *ten*), BP, BR (rzeczownik *Jeroboam*), w 1 Krl 16, 19 – w przekładach BT (zaimek *on*), BP (*przywiódł* ma ten sam podmiot, co *popełnił*, z kolei zaimek 'on' zawarty w formie *popełnił* koreferuje z zaimkiem *jego* określającym rzeczownik *przewinieniu*), w 1 Krl 16, 26 – w przekładach BT, BP (zaimek *on*), BR (rzeczownik *Jeroboam*). Koreferencję zaimka zasygnalizowano błędnie w 1 Krl 16, 19 w przekładach BT1, BT2, sugerując, że to Zimri, a nie Jeroboam, przywiódł do grzechu Izraela.

Wracając do przekładu hebr. *hålak̲ bh̲aṭṭat̲ x* 'naśladować czyjeś grzechy', uważam, że do przyjęcia jest przekład BT1: *naśladować kogoś w jego grzechu/ grzechach.* Jest to składnia spotykana w oryginalnych tekstach polskich (por. cytat z *Pana podstolego* Krasickiego u Lindego III, 284, s.v. *naślad*) i znacząca to samo, co hebr. *hålak̲ bh̲aṭṭat̲ x.* Zauważmy jednak, że w BT1 wyrażenie *naśladując swego ojca w jego grzechu* (1 Krl 15, 26) jest przekładem hebr. *wajjélek̲ bd̲erek̲ 'åb̲iw ub̲h̲aṭṭåt̲o.* W BT1 doszło więc do zawężenia znaczenia: TH znaczy, że Nadab naśladował swego ojca, m.in. popełniając takie same grzechy, jakie popełnił Jeroboam, który do ich popełnienia nakłonił też Izraelitów. W BT1 mowa jest tylko o naśladowaniu tych ojcowskich grzechów, które pod wpływem Jeroboama popełnili też wszyscy Izraelici, czyli pominięto w BT1 grzechy, które popełnił Jeroboam (a za jego przykładem także Nadab), ale których reszta narodu nie popełniła, ewentualnie czyny, które grzeszne nie są. Można więc BT1 przeredagować następująco: *Nadab brał przykład ze swego ojca, Jeroboama, także naśladował go w grzechu, który ojciec jego sam popełnił, i do którego przywiódł również Izraelitów.* Owo zawężenie znaczenia w BT1 jest lepiej widoczne w 1 Krl 16, 26, gdzie rzeczownik *derek̲* jest określony przez zaimek *kål* 'wszystek, cały, każdy', czyli TH znaczy tu 'we wszystkim brał przykład z Jeroboama, także naśladował go w jego grzechu, do którego Jeroboam przywiódł Izraela', gdy w BT1 mowa jest o naśladowaniu Jeroboama tylko w tych grzechach, przez które Jeroboam przywiódł do grzechu Izraela (grzech, który popełnił Jeroboam i do którego przywiódł Izraela, polegał na oddawaniu czci posągom cielców – 1 Krl 12, 25–33). W BT2 i BT wprowadzono przekład bardziej dosłowny: *idąc drogą swego ojca w jego grzechu* (1 Krl 15, 26), co jest przekładem hebr. *wajjélek̲ bd̲erek̲ 'åb̲iw ub̲h̲aṭṭåt̲o.* Przekład ów nieco zniekształca znaczenie TH (bo mówi o naśladowaniu tylko grzechów), a także brzmi niezgrabnie, choć możliwe jest zdanie *X w badaniach naukowych szedł drogą swego mistrza.* Wydaje się, że przyczyną nienaturalności BT2, BT jest niepotrzebnie zachowany zaimek dzierżawczy, lepiej brzmiałby przekład *idąc drogą swego ojca w grzechu, do jakiego ten przywiódł także Izraela.* Jeśli chodzi o 1 Krl 16, 31, przekład NP jest dosłowny, bo w języku polskim analogiczne wyrażenie występuje tylko w znaczeniu

dosłownym (np. *chodzić w spodniach*), ewentualnie w znaczeniu przenośnym, ale tylko z rzeczownikami *chwała, gloria* (np. *chodzić w glorii zwycięzcy, chodzić w chwale swych wielkich czynów*)[60], także z bliskoznacznymi czasownikami (np. *brnąć w rozpustę, w długi* 'popadać w coraz większą rozpustę, zaciągać coraz to nowe długi', *brodzić w szczęściu* 'zażywać szczęścia' – SJPDor I, 661, brodzić). Powodem, dla którego odniesienie do tych frazeologizmów nie jest pomocne w rozumieniu metafory poetyckiej *chodził w grzechach Jeroboama*, jest fakt, że mowa tu o chodzeniu w cudzych grzechach. W polskim wyrażeniu *chodzić w chwale* mowa o tym, że chwała otacza tego, kto w niej chodzi. Także *x brnie w rozpustę* znaczy, że *x jest coraz bardziej rozpustny*. Nie można brnąć w cudzą rozpustę, choć chyba dopuszczalne jest zdanie *chodził w chwale swojego ojca, wielkiego wodza*. Ale to zdanie znaczy, że na kogoś spłynęła część cudzej chwały, a nie, że ktoś dorównał komuś chwałą. Dlatego właśnie zdanie *chodził w grzechach Jeroboama* jest trudno zrozumiałe, sugeruje bowiem, że grzeszył tylko Jeroboam, i nie wiadomo, co mogłaby znaczyć metafora *chodzi w cudzych grzechach*, gdy się samemu nie grzeszy. Bardziej zrozumiały (choć nadal zły z powodu dosłowności) byłby przekład, w którym by wprost wyrażono znaczenie porównania, np. *chodził w takich samych grzechach jak Jeroboam*. Przekład ten nie byłby adekwatny, ale przynajmniej można by dojść jego znaczenia przez porównanie z polskim *brnąć w rozpustę*. Czytelnik przekładu 1 Krl 16, 31 NP zapewne domyśli się tu metafory, ale trudno przewidzieć, jakie nada jej znaczenie. W przekładach BP i BR, które są zrozumiałe i znaczeniowo adekwatne, widać dążenie tłumaczy do zachowania związków z podstawowym znaczeniem *hâlaḵ* 'chodzić', a zarazem do zrozumiałości i większej naturalności, których warunkiem jest niedosłowność . W BR można by zmienić szyk (*Nie wystarczyło mu naśladować Jeroboama we wszystkich występkach*), bo zachowanie szyku oryginalnego sugeruje, że *Jeroboama* to przydawka do *występkach* (jak w TH), a tymczasem jest to dopełnienie. Ponadto w BR pojawia się niemająca uzasadniania w TH przydawka *wszystkich*. Tylko w BT nie zachowano nic z oryginalnej metafory potocznej i jest to w tym kontekście dopuszczalne.

W poniższym fragmencie idiom *hâlaḵ bḥaṯṯaṯ x* 'naśladować czyjeś grzechy' uzupełniono o zdanie *explicite* wyrażające znaczenie konstrukcji dopełniaczowej *ḥaṯṯoṯ jârâḇ'âm* 'grzechy Jeroboama', co powoduje, że przekład dosłowny jest jeszcze trudniejszy do zrozumienia:

2 Krl 17, 22: wajjélku bné jisrâ'él bḵâl ḥaṯṯoṯ jârâḇ'âm 'ašer `âśâ; **BP**: Synowie Izraela poszli za wszystkimi przestępstwami Jeroboama, które popełnił; **BR**: Synowie Izraela naśladowali po-

[60] Linde I, 254, s.v. *chodzić* podaje jeszcze *chodzić w czyimś posłuszeństwie* 'być komuś posłusznym', *chodzić w pokusach świata tego* 'być wystawionym na pokusy', ale oba cytaty pochodzą z *Postylli* Reja, można więc sądzić, że wyrażenia te były elementem stylizacji biblijnej, a na pewno dziś się ich w polskich tekstach nie spotyka. Wyrażenie *chodzić w glorii* ma chyba za podstawę inną metaforę niż hebr. *hâlaḵ bḥattaṯ x*. Wyrażenia *chwała kogo otacza, ktoś okrył się chwałą* sugerują, że mamy tu do czynienia z metaforycznym przedstawieniem chwały jako szaty. Natomiast *hâlaḵ bḥaṯṯaṯ x* to prawdopodobnie elipsa wyrażenia *hâlaḵ bderek ḥaṯṯaṯ x* 'chodzić drogą czyjegoś grzechu', por. Ps 119, 29: *derek šeqer* 'droga kłamstwa', Ps 107, 17: *midderek piš`âm* 'z drogi ich buntu/przeniewierstwa/grzechu', Syr 47, 24 *hodon hamartias*, co odpowiada prawdopodobnie hebrajskiemu *derek ḥaṯṯaṯ*. Przypuszczenie to potwierdza porównanie wyrażenia *hiḏraḵtiḵâ bma`glé jošer* (Prz 4, 11) z *holéḵ bjâšro* (Prz 14, 2), oraz *bderek ḥâḵmâ horétiḵâ* (Prz 4, 11) z *holéḵ bḥâḵmâ* (Prz 28, 26), czy wreszcie *horéni jhwh derek ḥuqqeḵâ* (Ps 119, 33) z *lâleḵeṯ bḥuqqâw* (1 Krl 8, 61).

tem Jeroboama we wszystkich jego grzechach; **BT1**: Izraelici naśladowali zupełnie grzech, który Jeroboam popełnił; **BT**: Izraelici naśladowali wszystkie grzechy, które Jeroboam popełnił; **Cogan**: The Israelites followed all the sinful ways practiced by Jeroboam; **NP**: Chodzili tedy synowie izraelscy we wszystkich grzechach Jeroboama, które ten popełniał; **MP**: Izraelici naśladowali wszystkie grzechy, które popełnił Jeroboam (lub: Izraelici naśladowali Jeroboama we wszystkich grzechach, jakich ten się dopuścił)

Tu znowu dosłowny jest przekład NP, trudniejszy do zrozumienia niż w 1 Krl 16, 31, bo zdanie *które ten popełniał* oznacza, że mowa tylko o czynach Jeroboama. Bardziej zrozumiały, choć nadal dosłowny, byłby przekład *Chodzili tedy synowie izraelscy we wszystkich grzechach, jakie popełniał Jeroboam*. Zaimek względny *jaki* jest tu bardziej odpowiedni, bo chodzi o porównanie, a nie o tożsamość, inaczej mówiąc, o przynależność do tej samej klasy, a nie o tę samą referencję (por. SPP 224, s.v. *jaki*). W pozostałych przekładach polskich wprowadzono wyrażenia nawiązujące do podstawowego znaczenia *hâlaḵ* 'chodzić', a zarazem nienaruszające norm języka docelowego (co do BP, por. SF II, 742, s.v. *pójść*, p. 48). Najlepszy spośród nich jest przekład BR.

Czasownik *hâlaḵ* w wyrażeniach oznaczających życie, postępowanie zgodne z przepisami, zasadami (ThWAT II, k. 427–428, s.v. *hâlaḵ*) został użyty w podobnym znaczeniu, co w *hâlaḵ bderek jhwh* 'postępować tak, jak nakazuje Jahwe', np.

2 Krl 10, 31: lo šâmar lâleḵeṭ btorat jhwh; **BP**: nie starał się postępować [...] według Prawa Jahwe; **BR**: wcale nie dokładał [...] starań, żeby chodzić drogami prawa Jahwe; **BT**: nie starał się pilnie [...] postępować według Prawa Pana; **BT1**: nie starał się pilnie kroczyć [...] według Prawa Jahwe; **Cogan**: did not follow carefully the teaching of YHWH; **NP**: nie starał się postępować [...] według zakonu Pana; **MP**: nie postępował ściśle według prawa Bożego

Dosłowny jest tu przekład BT1. W TH występuje tu wyrażenie typowe, częste w tekstach prozą (Wj 16, 4; Ne 10, 30; 2 Krn 6, 16). Polskie *kroczyć według prawa* (BT1) to związek wyrazowy niespotykany w tekstach polskich, który może być zrozumiany dosłownie (co prowadzi do niespójności semantycznej tekstu, bo nie wiadomo, dokąd miałby iść Jehu i po co). Czytelnik może go też interpretować jako przenośnię, np. porównując z rzeczownikiem *krok* 'czyn, posunięcie, działanie'. Autor BR dołożył starań, by zachować w przekładzie metaforę, ale chyba niepotrzebnie: mamy tu do czynienia z metaforą potoczną, zatem metaforyczność wyrażenia była słabo odczuwalna dla pierwotnych odbiorców, i można w przekładzie użyć wyrażenia niemetaforycznego, choć lepiej byłoby zastąpić oryginalny idiom idiomem języka przekładu. Wyrażeniem niemetaforycznym, które mogłoby być tu użyte, jest czasownik *postępować*, którego użycie w znaczeniu 'zachowywać się w pewien sposób, działać' jest metaforą zupełnie konwencjonalną. Adekwatne są zatem przekłady BT, BP, gdy przekład BR wydaje się bardziej artystyczny, wyszukany, językowo bardziej osobliwy niż oryginał.

Przyjrzyjmy się polskim przekładom tego samego wyrażenia, użytego w tekście poetyckim:

Ps 119, 1: 'ašré tmimé dârek haholkim btorat jhwh; **Borowski**: Błogosławiony, czyja droga nieskalana, kto kieruje się nauką Bożą; **BP**: Błogosławieni, którzy kroczą drogą bez skazy,/ którzy postępują zgodnie z Prawem Jahwe; **BR**: Szczęśliwi, którzy chodzą prostymi drogami/ i żyją według wskazań Pana; **Brandstaetter**, **MP**: Szczęśliwi są ci, którzy chodzą prostą drogą i postępują według prawa Pańskiego; **BT**: Szczęśliwi, których droga nieskalana, którzy postępują

według Prawa Pańskiego; **GNB**: Happy are those whose lives are faultless, who live according to the law of the LORD; **Łach**: Szczęśliwi, których droga nienaganna, którzy chodzą według prawa Jahwe; **Miłosz**: Błogosławieni, których droga jest nienaganna, którzy chodzą w zakonie Pańskim; **NP**: Błogosławieni ci, którzy żyją nienagannie,/ Którzy postępują według zakonu Pana!; **PE**: Szczęśliwi ci, co idą drogą nienaganną, którzy postępują zgodnie z Prawem PANA; **Wójcik**: Błogosławieni ci, których życie bez skazy: którzy wedle zakonu Pana postępują

W TH mamy tu charakterystyczny dla poezji hebrajskiej środek stylistyczny, polegający na zestawieniu metafory potocznej *haholkim btorat jhwh* z metaforą poetycką *tmimé dårek*[61]. Metafory te mają w warstwie znaczenia dosłownego element wspólny (znaczenie 'chodzić'), co powoduje, że metaforyczny charakter wyrażenia konwencjonalnego jest znów odczuwalny przez czytelnika, a metafora poetycka jest łatwiejsza do interpretacji. Efekt ten łatwo odtworzyć w przekładzie na język polski. Uczynili to autorzy BT, BP, PE, Brandstaetter. Tłumacze ci przełożyli *hålak* przez *postępować*. Czasownik ten ma dziś głównie znaczenie 'zachowywać się w określony sposób', z diachronicznego punktu widzenia – przenośne. Najbliższy kontekst (BT: *według Prawa Pańskiego*) wskazuje, że w tym właśnie znaczeniu użyto tu czasownika *postępować*. Ale polski czytelnik z pewnością przypomni sobie rzadkie dziś znaczenie dosłowne tego czasownika, mianowicie, 'chodzić', dzięki kontekstowi metafory poetyckiej (BT: *których droga nieskalana*), która w swym dosłownym znaczeniu zawiera dzięki obecności rzeczownika *droga* element znaczeniowy 'chodzić'. Zarazem czasownik *postępować* zasugeruje czytelnikowi, że rzeczownik *droga* użyty został właśnie w znaczeniu 'określonego sposobu zachowania'. Również w przekładzie Borowskiego figura stylistyczna została odtworzona (*kierować się* ma znaczenie dosłowne 'iść w określonym kierunku'), choć użyty czasownik nie wydaje się dobrze brzmieć w utworze poetyckim. Stylu oryginału nie odtworzono w przekładach NP, BR i Wójcika, bo w tłumaczeniu bądź to *derek* (NP, Wójcik), bądź *hålak* (BR) użyto w tych przekładach leksemów, które nie mają w żadnych kontekstach znaczenia 'chodzić' (NP, BR: *żyć*, Wójcik: *życie*). O ile więc w przypadku 2 Krl 10, 31 przekład *lâleket btorat jhwh* jako *żyć według wskazań Pana* byłby całkowicie adekwatny, w Ps 119, 1 przekład taki powoduje, że tłumaczenie jest stylistycznie nieadekwatne. Rozwiązanie przyjęte przez autora BR tym bardziej dziwi, że w 2 Krl 10, 31 starał się on zachować metaforę potoczną, mimo że w TH nie pełni ona w tym miejscu funkcji poetyckiej. U Miłosza pojawia się związek wyrazowy *chodzić w zakonie Pańskm*, analogiczny do *chodzić w czyichś grzechach* (1 Krl 16, 31 NP). Ta kalka z hebrajskiego pojawia się już w tak cenionym przez Miłosza *Psałterzu puławskim* (*jiż chodzą w zakonie Bożym*). Jest ona dla współczesnego czytelnika niezrozumiała[62], może ją ewentualnie odnieść do wyrażenia *chodzić w kieracie* i w ten sposób dojść do znaczenia 'posłuszeństwa prawu Bożemu'. Nieadekwatność przekładu Miłosza polega na tym, że w TH pojawia się metafora konwencjonalna, związek wyrazowy, który w żaden sposób nie zaskakuje czytelnika, jest zrozumiały dla każdego mówiącego językiem hebrajskim. Poetyckość oryginału nie wynika z poetyckości tej metafory, ale z zesta-

[61] Metafora ta występuje wielokrotnie w *Biblii*, ale tylko w tekstach poetyckich (np. Ps 18, 31; 101, 2.6; Hi 4, 6).

[62] W przyp. 60 podałem analogiczne związki wyrazowe pojawiające się w dawnej polszczyźnie, które mogły ówczesnym czytelnikom ułatwić zrozumienie wyrażenia *chodzić w zakonie Pańskim*.

wienia jej z metaforą mniej konwencjonalną. Przekład Miłosza jest więc nie tylko niejasny, ale też bardziej artystyczny (dla wielu czytelników po prostu bardziej dziwaczny) niż oryginał. Nieco mniej dosłowny jest przekład Łacha, który *btorat jhwh* przełożył jako *według prawa Jahwe*, co może czytelnikowi skojarzyć się z polskim *pociągi chodzą według rozkładu jazdy*.

Synonimiczne wyrażenie *hålak bhuqqot x* dosłownie przełożono w NŚ:

1 Krl 6, 12: 'im télék bhuqqotaj; **NŚ**: jeśli będziesz chodził zgodnie z moimi ustawami; **MP**: jeśli będziesz żył w zgodzie z moim prawem

Polskie *chodzić* normalnie nie ma znaczenia 'zachowywać się w określony sposób', i czytelnik jest w stanie zrozumieć poprawnie NŚ jedynie, gdy uświadomi sobie, że *postępować* kiedyś znaczyło 'chodzić', a dziś znaczy 'zachowywać się w określony sposób', wobec czego być może *chodzić* użyto w tym przekładzie w znaczeniu 'zachowywać się w określony sposób'.

W idiomie *hålak b-x* zasady, którymi się człowiek w życiu kieruje, mogą być scharakteryzowane także przez rzeczowniki odprzymiotnikowe (*tom* 'doskonałość', *jošer* 'uczciwość', *håkmå* 'mądrość', *jir'å* 'bojaźń'):

Prz 10, 9: holék battom; **BP**: kto kroczy w niewinności; **BR**: Kto kroczy prostą drogą; **BT**: Kto żyje uczciwie; **Clifford**: Who walks straight ahead [komentarz:] right living, literally, walking straight ahead; **McKane**: He whose conduct is blameless; **NP**: Kto postępuje nienagannie; **MP**: Czyje postępowanie jest bez zarzutu

Prz 14, 2: holék bjåšro; **BP**: Kto postępuje uczciwie; **BR**: Kto kroczy prosto drogą; **BT1**: Kto żyje uczciwie; **BT**: W prawości żyje; **BT5**: Kto chodzi w wierności; **Clifford**: Who walks a straight path [komentarz:] „To walk" and „path" are metaphors for living and course of life, and stright and crooked are metaphors for good and evil conduct; **McKane**: He whose conduct is upright; **NP**: Kto postępuje w sposób prawy; **Wujek**: Chodzący prostą drogą; **MP**: Kto idzie prostą drogą

Prz 19, 1: holék btummo; **BP**: który żyje uczciwie; **BR**: kroczący prostą drogą; **BT**: co żyje uczciwie; **Clifford**: walking in his integrity [komentarz:] the familiar biblical metaphors of life as a path and straight and crooked as moral terms; **McKane**: whose conduct is blameless; **NP**: który postępuje nienagannie; **MP**: którego postępowanie jest bez zarzutu

Prz 20, 7: mithallék btummo caddiq 'ašré bånåw 'haraw; **BP**: Sprawiedliwy postępuje zgodnie ze swą rzetelnością, szczęśliwi są synowie, którzy pozostali po nim; **BR**: Kto jako sprawiedliwy kroczy swoją drogą, szczęśliwe potomstwo po sobie zostawi; **BT**: Sprawiedliwy w prawości swej żyje, szczęśliwe po nim są dzieci; **Clifford**: Who walks in integrity as a righteous person – his children will come after him [komenatrz:] A slight emendation of MT 'ašre, „happy", to the verb 'iššeru, „they walk", supplies the missing depth in the form of double meaning: The children of the righteous will come after them, that is, the righteous will be blessed with children, and the children will imitate („walk after") their righteousness; **McKane**: A righteous man's conduct is blameless, happy are his sons after him!; **NP**: Sprawiedliwy postępuje nienagannie, szczęśliwe są po nim jego dzieci; **MP**: Tego, kto idzie prostą drogą, Bóg pobłogosławi dziećmi, które pójdą drogą ojca (lub:... pobłogosławi obdarzając dziećmi...)

Prz 28, 6: holék btummo; **BP**: który postępuje uczciwie; **BR**: kroczący uczciwie swoją drogą; **BT**: co żyje uczciwie; **McKane**: whose conduct is blameless; **NP**: który postępuje nienagannie; **MP**: którego postępowanie jest bez zarzutu

Prz 28, 26: wholék bhåkmå; **BP**: lecz kto według mądrości postępuje; **BR**: kto drogą mądrych kroczy; **BT**: kto żyje w mądrości; **McKane**: a man of wise conduct; **NP**: kto mądrze postępuje; **NŚ**: lecz kto chodzi w mądrości; **MP**: kto postępuje rozważnie

Ne 5, 9: halo bjir'aṯ 'elohénu téléḳu; **BP**: Czyż nie powinniście kroczyć w bojaźni Bożej; **BR**: Czyż nie powinniście żyć raczej w bojaźni Bożej; **BT**: Czy nie powinniście żyć w bojaźni Boga naszego; **NP**: Czy nie powinniście raczej chodzić w bojaźni przed naszym Bogiem; **MP**: Boga się bójcie (lub: miejcie w sercu Boga)

W wyrażeniach *hâlaḳ bjâšro* ('postępować uczciwie', dosł. 'chodzić w swej uczciwości'), *hâlaḳ bḥâḳmâ* ('postępować mądrze', dosł. 'chodzić w mądrości') prawdopodobnie elipsie uległ rzeczownik *dereḳ* 'droga'[63]. Elipsę uzupełniono w przekładzie Prz 10, 9 BR; Prz 14, 2 BR, Wujka; Prz 19, 1 BR; Prz 28, 26 BR i Prz 20, 7 BR. W przekładach Prz 14, 2 pojawia się wyrażenie *prosta droga*, które jest równoznaczne z oryginałem pod względem znaczenia przenośnego, lecz różni się od niego znaczeniem dosłownym, o czym niżej. Niewątpliwie dosłowny jest przekład Ne 5, 9 NP, BP; Prz 10, 9 BP; Prz 14, 2 BT5; Prz 28, 26 NŚ. Jeśli chodzi o przekład hebr. *bjâšro* 'w swej uczciwości', *bḥâḳmâ* 'w mądrości', to dosłowny jest przekład Prz 14, 2; Prz 28, 26 BT. W przekładzie tym bowiem zachowano oryginalną strukturę gramatyczną (przyimek *w* z rzeczownikiem, np. *w prawości*), gdy w języku polskim znacznie naturalniej brzmi przysłówek. W Prz 14, 2 NP także zachowano strukturę wyrażenia przyimkowego, ale nie jest to przekład dosłowny, bo wprowadzono rzeczownik *sposób*, który wyrażeniu przyimkowemu nadaje funkcję przysłówka. W części przekładów wprowadzono czasownik *postępować*, który ma w innych kontekstach znaczenie 'chodzić', choć tu kontekst wskazuje, że użyto go w znaczeniu 'zachowywać się, działać w określony sposób'. W pozostałych przekładach użyto czasownika *żyć*, który w żadnym kontekście nie ma znaczenia 'chodzić'. Ta różnica jest nieistotna w przypadku Prz 28, 26, tj. przekład *żyć mądrze* byłby tu równie dobry, jak *postępować mądrze*. Jednak w Prz 10, 9; 14, 2; 28, 6 (też w 20, 7, jeśli przyjąć poprawkę proponowaną przez Clifforda, i w 19, 1, jeśli przyjąć poprawkę BHS) mamy do czynienia z poetyckim zestawieniem dwóch metafor, które łączy wspólny element znaczenia dosłownego, mianowicie 'chodzić' (Prz 14, 2b: *unloz dråḳåw bozehu* 'kto idzie złą drogą, gardzi nim'), i użycie w polskim przekładzie wyrażenia, którego pierwotne lub dosłowne znaczenie to 'chodzić', pozwala zachować ten efekt. Uczyniono to w Prz 14, 2 w przekładach Wujka, NP, BP, BR. Przekłady Wujka (Prz 14, 2) i BR (Prz 28, 26) wprowadzają biblizm jasny dla polskiego czytelnika dzięki temu, że przeszedł do polszczyzny ogólnej, choć akurat w tym miejscu nie występuje w TH idiom, który jest jego podstawą. Rozwiązanie takie zasługuje na uznanie, bo z jednej strony zapewnia zrozumiałość przekładu, z drugiej pozwala zachować styl właściwy dawnym przekładom *Biblii*, do którego wielu czytelników jest przywiązanych. W przekładach NP i BP wykorzystano to, że także w języku polskim czasownik znaczący pierwotnie 'iść' zyskał przenośne znaczenie 'zachowywać się w określony sposób'. W Prz 14, 2 BT nie odtworzono oryginalnego efektu stylistycznego, choć było to tak łatwe. W Prz 14, 2 BT5 efekt stylistyczny „zachowano": w obu metaforach pojawia się znaczenie 'chodzić' (*Kto chodzi w wierności, boi się Pana, człowiek dróg przewrotnych Nim gardzi*), niestety, pierwsza część wersetu jest przełożona dosłownie i zupełnie niezrozumiale. W Prz 28, 26 BP dziwacznie brzmi związek wyrazowy *postępować według mądrości*, który jest zapewne wynikiem dosłowności: tłumacz chciał zachować wyrażenie przyimkowe, choć nie posunął się tak daleko, by

[63] Por. przyp. 60.

zachować całkowicie tu nieodpowiedni przyimek *w*. Przekład Prz 28, 26 BP należy poprawić: *kto postępuje mądrze*.

Zwróćmy uwagę na odpowiedniki przekładowe *jošer* w Prz 14, 2: *prosty – prawy – uczciwy*. W języku polskim, a także w innych językach słowiańskich, w wyrażeniach metaforycznych zatarła się granica między kierunkiem 'prosto' a 'na prawo', w wyniku odniesienia do sfery moralności[64].

Kolejne zagadnienie przekładowe, które omówię, dotyczy wyrażeń metaforycznych zawierających rzeczownik *derek* 'droga' (albo synonimy), lub czasownik *hâlak* 'chodzić' określone przez leksemy pochodzące od rdzenia *j-š-r* (czasownik *jâšar* 'być równym, prostym', przymiotnik *jâšâr* 'równy, prosty', rzeczowniki *jošer*, *mêšârim* 'uczciwość', *mišor* 'równina'):

1 Sm 12, 23: whoréti 'etkem bderek hattobâ whajšârâ; **BP**: nauczę więc was dobrej i sprawiedliwej drogi; **BR**: Będę wam zawsze wskazywał drogę dobra i sprawiedliwości; **BT**: będę wam pokazywał drogę[s] dobrą i prostą; **NP**: uczyć was będę drogi dobrej i prawej; **MP**: będę wam wskazywał prostą drogę

Iz 26, 7: 'orah laccaddiq mêšârim ma'gal caddiq tfallés [tekst poprawiony wg BHS]; **BP**: Prosta jest ścieżka człowieka prawego; Ty wyrównujesz prawą drogę sprawiedliwego; **BR**: Prosta jest ścieżka sprawiedliwego, to Ty wyrównujesz jego drogę; **BT**: Ścieżka sprawiedliwego jest prosta, Ty równasz prawą drogę[s] sprawiedliwego; **Klawek**: Równa się ściele sprawiedliwemu droga, bo Ty sprawiedliwego ścieżkę prostujesz; **NP**: Ścieżka sprawiedliwego jest prosta, równa jest droga sprawiedliwego, Ty ją prostujesz; **Stachowiak**: Ścieżka sprawiedliwego jest prosta, prosta jest droga sprawiedliwego, którą czynisz równą; **MP**: Droga człowieka prawego jest prosta, ty o to zadbałeś (lub: człowiek prawy idzie równą drogą, nie potknie się na niej, bo ty ją wyrównałeś)

Prz 2, 13: ha'ozbim 'ârhot jošer; **BP**: tych, co opuszczają proste ścieżki; **BR**: takich, co zeszli z drogi prawej; **BT**: co opuścili ścieżki prawości; **NP**: którzy porzucają ścieżki prawe; **MP**: którzy zeszli z prostej drogi;

Prz 3, 6: whu jjaššér 'orhoteká; **BR**: bo On sam wyrównuje twe ścieżki; **NP**: a On prostować będzie twoje ścieżki; **MP**: a on cię poprowadzi prostą drogą

Ps 27, 11: unhéni b'orah mišor; **Borowski**: prowadź po gładkiej ścieżynie; **BP**: i prowadź mnie prostą ścieżką; **BR**: wyprowadź mnie na ścieżkę prostą; **Brandstaetter**: i prowadź mnie po gładkiej ścieżce; **BT**: prowadź mnie ścieżką prostą; **BT1**: prowadź mnie ścieżką równą; **Miłosz**: i wyprowadź na równą ścieżkę; **NP**: I prowadź mnie ścieżką prostą; **MP**: prowadź mnie prostą drogą

W tłumaczeniach, w których rdzeń *j-š-r* przełożono przez leksemy odnoszące się pierwotnie do fizycznych właściwości drogi rozumianej dosłownie, pojawiają się dwa znaczenia: 'prosty' i 'równy'. Rdzeń *j-š-r* w odniesieniu do drogi rozumianej dosłownie znaczy 'równy, gładki, wolny od przeszkód, przejezdny' (ThWAT III, k. 1062, s.v. *jâšar*; KB 449–450, s.v. *j-š-r*, s.v. *jâšâr*), jak o tym świadczą wyrażenia niemetaforyczne (Jr 31, 9; Iz 40, 3–4) lub poetyckie rozwinięcia metafory konwencjonalnej:

Jr 31, 9: 'olikém [...] bderek jâšâr lo jikkâšlu bâh 'poprowadzę ich [...] po równej drodze, na której się nie potkną'

Oz 14, 10: jšârim darké jhwh wcaddiqim jélku bâm ufoš'im jikkâšlu bâm 'równe są drogi Pana, prawi idą nimi, a grzesznicy potykają się na nich'

[64] B. Greszczuk, *Archetypy* 123.

Prz 15, 19: derek 'åcél kimsukat hådeq w'orah jšårim slulå 'droga lenia jest jak żywopłot z ciernia, droga prawych jest usypana'

Prz 4, 11–12: hidraktikå bma'glé jošer blektkå lo jécår ca'adekå w'im tåruc lo tikkåšél 'poprowadzę cię równymi drogami, gdy pójdziesz, będziesz mógł stawiać duże kroki, gdy pobiegniesz, nie potkniesz się'

Prz 4, 18–19: w'orah caddiqim k'or nogah [...] derekršå'im kå'afélå lo jåd'u bamme jikkåšélu 'ścieżka sprawiedliwych jest jak blask poranka [...] droga gresznikow jest jak ciemność – nie wiedzą nawet, o co się potykają'

Iz 40, 3–4: bammidbår pannu derek jhwh jaššru bå'aråbå msillå lelohénu kål ge jinnåsé wkål har wgib'å jišpålu 'na pustyni przygotujcie Panu drogę, wyrównajcie na stepie drogę dla naszego Boga: zasypcie wszystkie doliny, wszystkie góry i pagórki znieście/zniwelujcie'

Na czym polega przygotowanie komuś drogi, widać dobrze w poniższych fragmentach:

Iz 57, 14: sollu sollu pannu dårek hårimu mikšol midderek 'ammi 'usypcie, usypcie, przygotujcie drogę, podnieście z drogi mojego ludu to, o co się można potknąć'

Iz 62, 10: pannu derek hå'åm sollu sollu hamsillå saqqlu mé'eben 'przygotujcie drogę dla ludu, usypcie, usypcie drogę, oczyśćcie z kamieni'

Przytoczone fragmenty wskazują, że *derek jšårå* to 'droga równa', a nie 'prosta', bo potknąć się można, gdy droga jest nierówna, gdy są w niej doły, gdy leżą na niej jakieś przeszkody, a nie, gdy jest kręta. Droga grzesznika nie jest kręta, lecz pełno na niej przeszkód, o które łatwo się potknąć, co przenośnie znaczy, że grzesznikowi konsekwencje jego czynów utrudniają życie, a w końcu powodują jego zgubę (por. grzech jako przeszkoda na drodze, o którą grzesznik się potyka: Jr 6, 21; Ez 3, 20; 14, 3–4.7; 18, 30; Oz 14, 2). Czy zatem adekwatny jest przekład *prosta droga*? Na pewno nie w przypadku wyrażeń niemetaforycznych:

Jr 31, 9: **BP**: Powiodę ich [...] drogą prostą, na której się nie potkną; **BR**: I przywiodę ich [...] drogą, na której nikt się potykał nie będzie; **BT**: Przywiodę ich [...] równą drogą – nie potkną się na niej; **Kruszyński**: zawiodę ich [...] drogą prostą, nie zbłądzą na niej; **NP**: i zawiodę [...] drogą prostą, na której się nie potkną; **MP**: Powiodę ich równą drogą, na której się nie potkną;

Iz 40, 3-4: **BP**: Na pustyni drogę dla Jahwe torujcie! Pośród stepu wyrównujcie ścieżkę Bogu naszemu!; **BR**: Przygotujcie dla Pana waszego drogę szeroką na pustkowiu! Wytyczajcie poprzez pustynię drogę prostą dla [Pana] i Boga naszego; **BT**: Drogę dla Pana przygotujcie na pustyni, wyrównajcie na pustkowiu gościniec naszemu Bogu; **NP**: Przygotujcie na pustyni drogę Pańską, wyprostujcie na stepie ścieżkę dla Boga naszego; **Stachowiak**: Na pustyni gotujcie drogę Jahwe! Równym czyńcie na stepie trakt dla naszego Boga!; **MP**: na pustyni przygotujcie Panu drogę, wyrównajcie na stepie drogę dla naszego Boga: zasypcie wszystkie doliny, wszystkie góry i pagórki znieście

Znaczenie oryginału zniekształcono w Jr 31, 9 Kruszyńskiego, NP, BP, w Iz 40, 3–4 NP, BR, zapewne pod wpływem tradycji LXX, gdzie użyto przymiotników *orthos*, *euthys* 'prosty'. Ponieważ w kontekście mówi się wyraźnie o wyrównywaniu drogi, w przekładach tych (z wyjątkiem przekładu Kruszyńskiego) droga jest bardziej szczegółowo scharakteryzowana niż w TH, tj. jest ona zarówno prosta, jak i równa, gdy w TH jest ona tylko równa. W Jr 31, 9 BR brak jest określenia przymiotnikowego, ale niekoniecznie musi to być przeoczenie tłumacza, który mógł uznać, że zdanie *na której nikt się potykał nie będzie* określa dostatecznie drogę jako 'równą'. Kruszyński, przetłumaczywszy *derek jåšår* przez *droga prosta*, następujące dalej poetyckie rozwinięcie

metafory dostosował do tego tłumaczenia, tj. zastąpił znaczenie 'potknąć się' przez 'zbłądzić' (na drodze nierównej można się potknąć, na drodze krętej – zabłądzić), co uczyniono także w LXX.

Czy powyższa ocena polskich przekładów odnosi się także do wyrażeń metaforycznych? Innymi słowy, czy różnica znaczeń dosłownych między hebr. *derek jšårå* a pol. *droga prosta* powoduje jakąś różnicę znaczeń przenośnych? Wydaje się, że nie. Polski frazeologizm *iść prostą drogą* znaczy 'postępować uczciwie, moralnie' (SF I, 188, s.v. *droga*, p. 47). Takie samo jest znaczenie hebr. *hålak bderek jšårå* 'iść równą drogą'. Zastanawiające, dlaczego różne znaczenia dosłowne są podstawą tego samego znaczenia przenośnego. Chyba dlatego, że oba frazeologizmy to wyraz naiwnej wiary, że ten, kto przestrzega norm moralnych, otrzymuje za to nagrodę w postaci powodzenia w życiu. W znaczeniu dosłownym – prosta droga jest najkrótsza, najszybciej doprowadza do celu. Tak samo droga równa – idzie się po niej szybko, bezpiecznie. Oba te dosłowne znaczenia mogą prowadzić do znaczenia metaforycznego 'moralne postępowanie': ten, kto postępuje moralnie, najszybciej, najpewniej osiągnie swe cele, więc metaforycznie można to wyrazić, mówiąc, że droga, po której idzie, jest prosta lub równa. Można zatem w pewnych kontekstach przełożyć *jåšår* przez *prosty*, tym bardziej, że hebrajskie wyrażenie *derek jšårå* 'postępowanie zgodne z normami moralnymi' jest metaforą konwencjonalną, podobnie jak polskie *prosta droga*, gdy wyrażenie *równa droga* użyte w tym znaczeniu byłoby w języku polskim niekonwencjonalne. W zacytowanych wyżej fragmentach poetyckich metafora konwencjonalna została jednak rozwinięta w wyrażeniach, które w warstwie znaczenia dosłownego wskazują na znaczenie 'równa droga'. Przyjrzyjmy się przekładom Oz 14, 10:

> **BP**: drogi Jahwe są proste; chodzą nimi sprawiedliwi, a bezbożni na nich upadają; **BR**: Proste są bowiem drogi Pańskie i sprawiedliwi kroczą nimi śmiało, a grzesznicy upadają na nich; **BT**: drogi Pańske są proste: kroczą nimi sprawiedliwi, lecz potykają się na nich grzesznicy; **BT1**: drogi Jahwe są proste: kroczą nimi sprawiedliwi, ale grzesznicy na nich upadają; **NP**: drogi Pana są proste, sprawiedliwi nimi chodzą, lecz bezbożni na nich upadają

We wszystkich przekładach polskich mowa więc o prostych drogach. Za lepsze należy uznać te przekłady, w których dalszy ciąg metafory dostosowano do tłumaczenia *jšårim* jako *proste*. Są to NP, BT1, BP, BR. Pojawia się w nich czasownik *upadać* (hebr. *nikšal* 'potknąć się'), dzięki któremu zachowano w przekładzie spójność tekstu oryginalnego. W TH mamy związek logiczny: drogi Pańske są równe, dlatego sprawiedliwi idą nimi, a bezbożni na nich się potykają (domyślnie: o własne grzechy, por. Oz 14, 2). Tego związku logicznego brak w BT, mimo że sygnalizuje go dwukropek (w BT5 zastąpiony średnikiem, jednak nie wiadomo, czy jest to pomyłka, czy decyzja tłumacza podyktowana opisaną niespójnością BT). Zastosowanie dwukropka powoduje, że tekst BT jest wewnętrznie sprzeczny, bo nie ma logicznego związku między tym, że droga jest prosta, a tym, że się ktoś na niej potyka lub nie. Użyty w pozostałych przekładach czasownik *upadać* bardziej odpowiada kontekstowi: na bardzo krętej drodze (może raczej ścieżce) można upaść, gdy się idzie za szybko, bo łatwiej na takiej drodze stracić równowagę (por. przekład FC: *Le Seigneur, en effet, trace des chemins sans détour. Les fidèles peuvent y marcher, mais les rebelles y perdent l'équilibre*). Ale taki przekład zawiera pewną sprzeczność w warstwie znaczenia dosłownego i jest nie-

spójny z tymi fragmentami *Biblii*, które zawierają metaforyczny obraz grzechu jako przeszkody, którą grzesznik kładzie przed sobą i o którą się potyka. Sprzeczność ta polega na tym, że przecież i prawi, i niegodziwcy idą tymi samymi drogami, które są proste – dlaczego więc prawi mieliby iść bez przeszkód, a niegodziwcy stracić równowagę i upaść? Lepszy byłby przekład zachowujący dosłowne znaczenie 'równa droga', np.:

> **MP**: Droga, którą Pan wytycza, jest równa. Prawi idą nią bez przeszkód, lecz grzesznicy potykają się na niej o swe własne grzechy.

Wadą tego przekładu jest niekonwencjonalność metafor (w TH metafory konwencjonalne), jednak tekst ma charakter poetycki, więc można mieć nadzieję, że czytelnik przyjmie je bez zdziwienia[65]. Zaletą jest niedosłowny przekład konstrukcji dopełniaczowej (*darḵe jhwh*), bo w TH nie chodzi o drogi, którymi Bóg chadza, lecz o drogi, którymi iść każe ludziom[66].

Również w Iz 26, 7 metafora potoczna została rozwinięta przez zestawienie jej z metaforą niekonwencjonalną *ma'gal caddiq tfallés* 'wyrównujesz/ oczyszczasz z przeszkód ścieżkę człowieka prawego'. Przekłady, w których *méšårim* 'równa ścieżka' przełożono przez *prosta*, a zarazem *tfallés* przełożono przez *wyrównujesz, równasz, czynisz równą* (BP, BR, BT, Stachowiak) są w warstwie znaczenia dosłownego niespójne, bo nie ma żadnego związku między tym, że droga jest prosta, a tym, że ktoś ją wyrównuje (w TH droga jest równa, bo Bóg ją wyrównuje). Jest to rażące u Klawka, gdzie nieistniejący związek logiczny wyrażono *explicite* spójnikiem *bo* (nie ma związku logicznego między tym, że droga „sprawiedliwego" jest równa, a tym, że Bóg ją „prostuje"). W przekładzie Iz 26, 7 BR nieistniejący związek logiczny też jest dany do zrozumienia zaimkiem *to* (*to Ty wyrównujesz jego drogę*). W przekładach BP, BT, Stachowiaka droga jest bardziej szczegółowo scharakteryzowana niż w TH (w TH droga jest równa, bo Bóg ją wyrównuje, w wymienionych przekładach droga jest prosta, a także równa, gdyż Bóg ją wyrównuje). Przekład NP byłby do przyjęcia, gdyby wyrzucić z niego zdanie *równa jest droga sprawiedliwego*. Przekład *caddiq* jako *sprawiedliwy* (BP, BR, BT, Klawek, NP, Stachowiak) jest dzisiaj już nie do przyjęcia, bo przymiotnik *sprawiedliwy* znaczy dziś 'bezstronny', a znaczenie 'prawy, uczciwy' jest przestarzałe (SJPDor VIII, 627, s.v. *sprawiedliwy*).

VI. Idiomy wykorzystujące metaforyczne znaczenia leksemu *jåḏ* 'ręka'

Metafora konwencjonalna *såm nafšo bkappo* 'ryzykować życie', dosł. 'brać swoje życie do ręki'[67] jest w dosłownym przekładzie na język polski niemożliwa do poprawy-

[65] E.A. Nida, *Toward* 139.

[66] H.W. Wolff, *Hosea* 240.

[67] Według N.H. Tur-Sinaia *nefeš* znaczy w tym idiomie 'gardło' i metafora ta ma dwa znaczenia: 1. ryzykować życiem, bo ten, kto chwycił się za gardło, może się w ten sposób udusić, 2. kontrolować to, co się mówi, położyć rękę na ustach, trzymać język za zębami, milczeć. To ostatnie znaczenie ma metafora

nego zrozumienia ze względu na brak jakiegokolwiek podobieństwa do polskich frazeologizmów o zbliżonym znaczeniu:

Sdz 12, 3: wå'åsimå nafši bkappi; **BP**: powierzyłem swoje życie własnej dłoni; **BR**: wystawiając na niebezpieczeństwo nasze życie; **MP**: postanowiłem nadstawić karku (lub głowy)

1 Sm 19, 5: wajjåsem 'et nafšo bkappo; **NP**: Wszak naraził on swoje życie; **NŚ**: I wziąwszy swoją duszę w dłoń; **Peš**: dsm npšh b'jdjk 'który włożył swoje życie w twoje ręce'; **MP**: nadstawił dla nas karku

1 Sm 28, 21: wå'åsim nafši bkappi; **BP**: naraziłam swe życie na niebezpieczeństwo; **NŚ**: i włożyłam swą duszę w swoją dłoń; **Peš**: wsmt npšj b'jdjk 'i włożyłam moje życie w twoje ręce'; **MP**: nadstawiłam dla ciebie głowy

Ps 119, 109: nafši bkappi; **Borowski**: Stale walczę o swoje życie; **BP**: W nieustannym niebezpieczeństwie jest dusza moja [przypis:] dosł.: w moich rękach. Jak przedmiot, który się trzyma w otwartej dłoni, zawsze łatwo może upaść na ziemię i stłuc się, tak narażone na niebezpieczeństwo jest stale życie Psalmisty; **BT5**: W moim ręku ciągle jest moje życie* [przypis:] W łączności z w. poprzednim – gest ofiarnej ufności [...]; **Klawek, *Psałterz***: Dusza ma w mych rękach wciąż spoczywa; **Kochanowski**: Po śmierciach stąpam; **Miłosz**: Życie moje narażone zawsze; **Peš**: npšj b'jdjk hj 'moje życie jest w twoich rękach'; **Wujek**: Dusza moja zawżdy w rękach moich; **MP**: Moje życie wisi na włosku

Hi 13, 14: 'al må 'esså bsåri bšinnåj wnafši 'åsim bkappi; **BP**: W zęby biorę moje ciało, a duszę mą składam w moją rękę [przypis:] „Brać w zęby swe ciało" lub „w rękę swe życie" – to wyrażenia nie spotykane gdzie indziej w ST. Są to prawdpopodobnie arabskie przysłowia, które oznaczają tyle, co: „zaryzykować życiem", „postawić wszystko na jedną kartę". Niewątpliwie jest to jakaś analogia do dzikich zwierząt, które w chwili niebezpieczeństwa biorą swoje małe do pyska i w ten sposób uciekają z nimi, broniąc siebie oraz je od niechybnej zagłady; **BR**: Biorę me ciało między zęby, we własne ręce chwytam moje życie [przypis:] Popularne powiedzenie wyrażające ideę brania na siebie całego ryzyka; **BT**: Między zęby stale biorę swe ciało, własne swe życie nadstawiam* [przypis:] Sens: Narażam się na największe niebezpieczeństwo; **BT5**: Unoszę w zębach me ciało, moje życie kładę na dłoni* [przypis:] Sens: narażam się na utratę życia; **Jakubiec**: Dlatego biorę moje ciało w zęby, czyli życie moje kładę w moje dłonie [kometarz:] „biorę moje ciało w zęby" – zwrot wyjaśniony w drugim stychu (por. wyrażenie: „kłaść życie w dłonie", czyli narażać się na niebezpieczeństwo; **NP**: Swoje ciało wezmę w swoje zęby, a swoje życie złożę w swoje dłonie

Występująca w TH metafora jest konwencjonalna, czego dowodzi jej kilkakrotne wystąpienie w tekstach prozą (Sdz 12, 3; 1 Sm 19, 5; 28, 21). Związek znaczenia metaforycznego ze znaczeniem dosłownym przekonująco wyjaśnia komentarz do Ps 119, 109 w BP[68]. Wyjaśnienie to potwierdza wariant metafory w Sdz 9, 17: *wajjašlék 'et nafšo minneged* [BHS: *minnegdo*] 'rzucił swoje życie przed siebie'; NP: *swoje życie narażał*[69]. Przedmiot, który człowiek trzyma w rękach przed sobą, czy też który rzuca przed siebie, jest narażony na szczególne niebezpieczeństwo ze strony nacierającego

w Hi 13, 14 i 1 Sm 28, 21. Zdaniem Tur-Sinaia wyraz *båsår* w Hi 13, 14 znaczy 'język' (stąd b-s-r pi'el 'przynieść wiadomość') – N.H. Tur-Sinai, *The Book* 225.

[68] Tak samo wyjaśnia tę metaforę Qil, *Sefer šmu'el*, komentarz do 1 Sm 19, 5: *wsima zo hi mašal l'adam hammesim dbar ma bkappo, qarob l'abbdo mijjad biftoah hakkaf* 'owo „umieszczenie" to porównanie do człowieka, który gdy coś weźmie do ręki, łatwo może to utracić otwierając dłoń'. Komentarz do Hi 13, 14 w BP sugeruje, że metafora powinna znaczyć raczej 'mam zamiar bronić swego życia w obliczu niebezpieczeństwa'.

[69] Metafora *hišlik nafšo minnegdo* została zinterpretowana jako wariant metafory *såm nafšo bkappo* już w targumie Jonatana, gdzie obie metafory przełożono tak samo: *wmsr jt npšjh k`l gb l'tqtl'* 'wydał swoje życie jak na dłoni, aby być zabitym' (Sdz 9, 17); *wmsrjt npšj k`l gb* [jeden rękopis: + *jdj*] *l'tqtl'* (Sdz 12, 3), podobnie w komentarzu do Sdz 12, 3 w: Elicur, *Sefer šoftim*.

wroga[70]. Tłumaczenia dosłowne (Sdz 12, 3 BP; 1 Sm 19, 5; 28, 21 NŚ; Ps 119, 109 Wujek, Klawek; Hi 13, 14 NP, BP, BR, Jakubiec, BT5) sugerują jednak polskiemu czytelnikowi zgoła inne, nawet przeciwne znaczenie, bo kojarzą mu się z polskimi frazeologizmami *wziąć się w garść* 'odzyskać kontrolę nad sobą, nad swoim zachowaniem', *wziąć coś w swoje ręce* 'zająć się czymś osobiście, zacząć czymś kierować osobiście', *położyć na czymś rękę* 'wziąć coś w posiadanie, przywłaszczyć sobie, zyskać nad czymś kontrolę, panowanie', *składać coś w czyjeś ręce* 'powierzać coś czyjejś opiece, oddać coś pod czyjeś kierownictwo', *mieć, trzymać coś w swojej ręce/ w swoich rękach* 'rozporządzać, władać, dysponować czymś; odpowiadać za coś' (SF II, 29, s.v. *ręka*, p. 230)[71]. Czytelnik przekładu Ps 119, 109 Klawka zidentyfikuje użyty tam związek wyrazowy jako wariant polskiego frazeologizmu *spoczywać w czyichś rękach* 'wejść w zakres czyichś kompetencji, czyjejś odpowiedzialności, mieścić się w czyichś możliwościach' (SJPDor VIII, 571, s.v. *spocząć*). Polski czytelnik przypisze więc przekładom dosłownym, w których *nefeš* przełożono jako *życie* (Sdz 12, 3 BP; Hi 13, 14 NP, BR, Jakubiec) znaczenie 'samemu pokierować swoim życiem, odzyskać kontrolę i władzę nad swoim życiem, otoczyć swoje życie opieką'. Jest to sens przeciwny do oryginalnego, bo w TH mowa o wystawieniu się na niebezpieczeństwo śmierci, czyli o rezygnacji z pełnej kontroli nad własnym życiem. W przypadku tłumaczeń dosłownych, w których *nefeš* przełożono jako *dusza* (1 Sm 19, 5; 28, 21 NŚ; Ps 119, 109 Wujek, Klawek; Hi 13, 14 BP), polskiemu czytelnikowi może nasuwać się interpretacja w sensie 'samozbawienia'. Istnieje co prawda polski frazeologizm *mieć duszę na ramieniu* 'bardzo się bać', ale jego znaczenie jest tylko bliskie znaczeniu hebrajskiego idiomu (ten, kto ryzykuje, zwykle się boi), ponadto podobieństwo znaczenia dosłownego tego frazeologizmu do znaczenia dosłownego wyrażeń występujących w przekładach dosłownych jest odległe.

Przekłady niedosłowne są adekwatne w przypadku Sdz 12, 3; 1 Sm 19, 5; 28, 21. Są to bowiem teksty prozą, pod względem stylistycznym raczej standardowe. Pojawiające się w przekładach niedosłownych wyrażenia, znaczeniowo adekwatne, także są standardowe, częste w tekstach polskich. Jeśli chodzi o Ps 119, 109, to mimo że jest to tekst poetycki, użyto w nim metafory potocznej, która nie jest też przedmiotem jakichś artystycznych zabiegów. Przekład BT5 nie jest w tym miejscu dosłowny, bo występującą w TH metaforę inaczej w nim zinterpretowano, jak wynika z przypisu, mianowicie, jako metaforę poetycką, oznaczającą 'ofiarę, dar'. Przekład Kochanowskiego jest tu o tyle nieadekwatny, że bardziej artystyczny niż oryginał (zawiera metaforę poetycką), z drugiej jednak strony przekłady niedosłowne wprowadzają leksemy o znaczeniu

[70] Por. także metaforę potoczną, której stosunek do omawianej może być określony jako konwersja: *biqqéš nefeš-x lqahtâh* 'usiłować kogo zgładzić, doprowadzić do śmierci', dosł. 'szukać czyjegoś życia, aby je zabrać' (np. 1 Krl 19, 10; w Ps 40, 15 wariant leksykalny *biqqéš nefeš-x lispotâh*). Metafora ta częściej występuje w postaci eliptycznej *biqqeš nefeš-x* (np. Wj 4, 19). Obie metafory są oparte na wyobrażeniu życia jako przedmiotu materialnego, który należy trzymać w miejscu zabezpieczonym, najlepiej w ukryciu (por. rozwinięcie metafory potocznej w formie metafory poetyckiej w 1 Sm 25, 29: *wajjâqâm 'âdâm lirdâfkâ ulbaqqéš 'et nafšekâ whâjtâ nefeš 'adoni crurâ bicror hahajjim 'et jhwh 'elohekâ w'et nefeš 'ojbekâ jqall'ennâ btok kaf haqqâla'*, BP: *Jeśliby zaś powstał ktoś, by cię prześladować i nastawać na twe życie, niech twe życie, mój panie, będzie zachowane w skarbcu życia u Jahwe, twego Boga; życie zaś twych wrogów niech wyrzuci [Jahwe jakby] z procy*).

[71] Por. M. Piela, *Uwagi* 130.

abstrakcyjnym (*niebezpieczeństwo*, *zagrożone*, *narażone*) w miejsce leksemu o znaczeniu konkretnym (*kaf* 'dłoń'), co ujemnie wpływa na styl utworu poetyckiego. A przecież można wykorzystać polskie frazeologizmy zawierające rzeczowniki konkretne (np. *nadstawić głowy*, *życie czyjeś wisi na włosku*).

W Hi 13, 14 omawiany frazeologizm hebrajski jest przedmiotem gry słów, polegającej na zestawieniu go z wyrażeniem, które pod względem znaczenia dosłownego tworzy z nim paralelizm synonimiczny[72]. Ponieważ związek wyrazowy *nåså bśåro bšinnâw* 'brać w zęby swe ciało,' poza tym poetyckim fragmentem, nie występuje w *Biblii*, można przypuszczać, że jest on metaforą poetycką[73]. Zestawienie go z idiomem powoduje, że odbiorca, zauważywszy paralelizm znaczeń dosłownych, po pierwsze, zwróci uwagę na metaforyczny charakter idiomu, tj. zwróci uwagę także na jego znaczenie dosłowne, którego nie ma potrzeby uświadamiać sobie w zwykłych kontekstach, i być może zastanowi się nad związkiem znaczenia dosłownego z przenośnym, a po drugie, przyjmie, że z paralelizmu znaczeń dosłownych wynika podobieństwo znaczeń przenośnych i dzięki temu będzie mógł zinterpretować metaforę poetycką (na tę wyjaśniającą funkcję idiomu w omawianym fragmencie zwraca uwagę ks. Jakubiec). Mamy tu zatem do czynienia z tekstem o funkcji poetyckiej, co bardzo utrudnia jego adekwatny przekład. W tłumaczeniach Jakubca, NP, BP, BR i BT5 obie metafory przełożono dosłownie. W wyniku – w przekładzie otrzymano dwie zestawione ze sobą metafory poetyckie. Czytelnik zauważy z pewnością paralelizm znaczeń dosłownych, ale nic ponadto. Podobieństwo drugiej z metafor (np. BR: *we własne ręce chwytam moje życie*) do kilku wymienionych frazeologizmów polskich naprowadzi go na fałszywy trop, jeśli chodzi o znaczenie owych metafor. W przypadku BP i BR z błędu tego wyprowadzą czytelnika komentarze, zarazem jednak wprowadzając go w inny: w BP podano nieprawdziwą informację, że wyrażenie „brać w rękę swe życie" poza tym miejscem nie występuje w ST[74]. Komentarz w BR z kolei sugeruje, że cały werset Hi 13, 14 to „popularne powiedzenie". Tymczasem „popularnym powiedzeniem" (idiomem) jest tylko *såm nafšo bkappo* 'brać w ręce swe życie'. W BT dosłownie przełożono metaforę poetycką (*Między zęby stale biorę swe ciało*), natomiast niedosłownie idiom (*własne swe życie nadstawiam*). W wielu innych kontekstach dałoby to zadowalający efekt, jednak nie tu. Zachowana w przekładzie metafora poetycka jest dla polskiego czytelnika trudno zrozumiała, może ją też zinterpretować w świetle frazeologizmu *trzymać się czegoś zębami* 'uporczywie przy czymś obstawać, bronić swych praw do czegoś', i otrzyma sens przeciwny do oryginalnego. W oryginale interpretację metafory poetyckiej ułatwia porównanie jej z użytym paralelnie idiomem, natomiast

[72] Przykład biblijnego kalamburu, opartego na nawiązaniu do znaczenia literalnego idiomu, omawiam w: M. Piela, *Kalambur*. Omówienie to chciałbym uzupełnić uwagą, że dynamiczny przekład tego kalamburu na języki europejskie jest możliwy dzięki temu, że dodatnia waloryzacja ruchu w górę jest właściwa także językom docelowym. Fakt ów wykorzystano w przekładach GN (w. 13: *wird der Pharao dich erhöhen*, w. 19: *wird der Pharao dich erhöhen und an einen Baum hängen*) i FC (w. 13: *le Pharaon t'offrira une haute situation*, w. 19: *le Pharaon t'offrira une haute situation, plus haute que tu ne voudrais: on te pendra à un arbre*).

[73] Niektórzy uznają za idiom również tę metaforę, np. R. Gordis, *The Book of Job* 143; N.C. Habel, *The Book of Job* 230, choć nie uzasadniają tego w żaden sposób. Autorzy ci używają zapewne pojęcia 'idiomu' synonimicznie z pojęciem 'metafory'.

[74] M. Piela, *Uwagi* 130.

w przekładzie BT ewentualne skojarzenia z polskim frazeologizmem prowadzą do błędnej interpretacji, a synonimiczność wyrażenia metaforycznego z występującym w kontekście wyrażeniem niemataforycznym *własne swe życie nadstawiam* nie narzuca się czytelnikowi tak wyraźnie, jak w TH, ze względu na brak jakichkolwiek związków między tymi wyrażeniami, poza sąsiadowaniem w tekście (związek oryginalnych wyrażeń polega na paralelizmie znaczeń dosłownych). Wreszcie – należy zwrócić uwagę, że asterysk sygnalizujący przypis umieszczono w złym miejscu (to samo już w BT1, BT2) – powinien on znajdować się na końcu zdania *Między zęby stale biorę swe ciało*. Proponuję następujący przekład Hi 13, 14:

MP: Igram ze śmiercią i patrzę jej w oczy (lub: Igram ze śmiercią i zaglądam jej w oczy)

Nie jest on doskonały, bo oryginalną metaforę poetycką zastąpiono w nim wyrażeniem standardowym, jednak ponieważ oba polskie frazeologizmy są oparte na tym samym chwycie poetyckim (personifikacja śmierci), w zestawieniu ich następuje odświeżenie ich metaforycznego charakteru, zwłaszcza że z powodu anafory gramatycznej idiom przybrał nieco inną niż zwykle formę.

Warto przyjrzeć się też angielskim przekładom omawianego fragmentu, a to dlatego, że wyrażenie *take one's life in one's hands* przeszło z dosłownych przekładów *Biblii* do języka angielskiego, zachowując znaczenie 'podjąć ryzyko'[75]. Bardzo ułatwia to przekład adekwatny stylistycznie i znaczeniowo, z czego jednak nie skorzystali autorzy GNB (*I am ready to risk my life*), którzy dali przekład znaczeniowo wierny, jednak niemający żadnych cech poezji. Znacznie lepszy efekt osiągnęli autorzy NJB (*I am putting my flesh between my teeth, I am taking my life in my hands*). Przekład ten funkcjonuje analogicznie do TH i tłumaczenie *'åsim nafši bḵappi* jako *I am taking my life in my hands* nie jest dosłowne.

Skomentowania wart jest także przekład syryjski w 1 Sm 19, 5; 28, 21; Ps 119, 109. Wprowadza on zaimek dzierżawczy 2. osoby, tj. pojawia się w nim metafora o dosłownym znaczeniu 'oddać swoje życie w czyjeś ręce'. W 1 Sm 19, 5; 28, 21 'ty' to Saul, w Ps 119, 109 – 'Bóg'. Metafora ta w tych kontekstach prawdopodobnie zostanie zrozumiana w sensie 'uzależnić swoje życie od kogoś', może 'narazić się dla kogoś'. Czytelnik przekładu syryjskiego może też zrozumieć go w świetle wyrażenia *sam naפ̈šeh* 'zdecydować się, być zdeterminowanym'[76] i wtedy przypisze mu znaczenie 'zdecydować się z czyjąś pomocą'.

Ponieważ ręce są głównym organem, służącym człowiekowi do fizycznego oddziaływania na otoczenie, idiom *qåcrå jaḏ x* 'czyjaś ręka jest krótka' znaczy 'być bezsilnym, nieskutecznym w działaniu, nie móc osiągnąć zamierzonego celu' (BDB 894, s.v. *qåcér*; Gesenius 722, s.v. *q-c-r II*; ThWAT III, k. 451, s.v. *jåḏ*). Polskie przekłady:

Lb 11, 23: hajaḏ jhwh tiqcår; **BR**: Czyż ręka Jahwe jest zbyt krótka, żeby ich dosięgnąć?; **BT**: Czyż ręka Pana jest zbyt krótka?; **Mieses**: Czyż moc Wiekuistego okaże się za krótką?; **MP**: Czy moja ręka nie jest dość potężna? (lub: Czy jest coś dla mnie niemożliwego?)

2 Krl 19, 26: qicré jåḏ; **BT**: bezsilni; **Cogan**: powerless; **MP**: ręce im opadły

Iz 50, 2: haqåcor qåcrå jåḏi mippḏuṯ; **BP**: Czyż nie stać mej ręki, ażeby wybawić?; **BR**: Czym miał rękę za krótką, żeby was ocalić?; **BT**: Czyż zbyt krótka jest moja ręka, żeby wyzwolić?

[75] Clark 232, s.v. *life*.

[76] Payne Smith 347, s.v. *nafša*.

Iz 59, 1: hen lo qâcrâ jad jhwh méhošia`; **BR**: O nie! Ręka Pana nie jest za krótka, żeby nas ocalić

W przekładach polskich przeważnie zachowano oryginalną metaforę. Istnieje w języku polskim frazeologizm *mieć (za) krótkie ręce* 'nie móc kogoś dosięgnąć, nie móc kogoś ukarać, nie móc na kimś się zemścić', będący antonimem frazeologizmu *mieć długie ręce* 'móc dosięgnąć kogoś, aby go ukarać lub zemścić się na nim' (SF II, 29, s.v. *ręka*, p. 233, 236). Czytelnik z pewnością uzna napotkany w przekładzie związek wyrazowy *czyja ręka jest za/ zbyt krótka* za wariant tego frazeologizmu. Jednak polski frazeologizm ma węższe znaczenie niż jego hebrajski odpowiednik i znaczenie to nie harmonizuje z kontekstem w zacytowanych fragmentach, w których nie ma przecież mowy o zemście czy karze, lecz o pomocy. Dlatego lepszy byłby przekład następujący:

Lb 11, 23: **MP**: Czy to nie leży w mojej mocy?; Iz 50, 2: **MP**: Czy odkupienie nie leży w mojej mocy? Czy nie jestem dość potężny, aby przyjść na ratunek?

Trudniejsze zadanie stoi przed tłumaczem Iz 59, 1, gdzie zestawienie metafory konwencjonalnej (*lo qâcrâ jad jhwh méhošia`*) z metaforą poetycką (*wlo kâbdâ 'âzno miššmoa`*)[77] jest środkiem stylistycznym (w obu metaforach mowa o częściach ludzkiego ciała). W tym kontekście przekład wzorowany na zaproponowanym wyżej przekładzie Lb 11, 23 powodowałby stylistyczną nieadekwatność (**Zbawienie leży w mocy Pana, nie jest on głuchy na wołanie o pomoc*). Stylistycznie adekwatny byłby przekład:

MP: Pan może wyciągnąć do was pomocną rękę, dać ucha waszemu wołaniu o pomoc (lub nakłonić ucha, gdy będziecie wołali o pomoc)

Zaskakujący jest przekład Lb 11, 23 w BR, tj. słowa *żeby ich dosięgnąć*. Są one dodatkiem tłumacza i doskonale harmonizują ze znaczeniem polskiego frazeologizmu *ktoś ma krótkie ręce*, ale nie ze znaczeniem oryginału. Nie jest jasne odniesienie zaimka *ich*. Sens sugerowałby, że chodzi o wymienione wcześniej zwierzęta. Jeśli przyjąć tę koreferencję, to Bóg zapowiada tu, że nakarmi Izraelitów mięsem wymienionych wcześniej zwierząt. Jednak czasownik *dosięgnąć* sugeruje, że Bóg zapowiada karę na te zwierzęta, co czyni tekst niespójnym. W dodatku Bóg nie może zapowiadać, że nakarmi Izraelitów mięsem zwierząt wymienionych przez Mojżesza, bo później nastąpiło co innego (Bóg nakarmił Izraelitów przepiórkami). Może zatem *ich* = Izraelitów? Czyli Bóg zapowiada karę na Izraelitów za bunty przeciw Mojżeszowi. Rzeczywiście, kara taka nastąpiła potem, ale w Lb 11, 23 nie może być o niej mowy, bo Bóg zadaje Mojżeszowi retoryczne pytanie dotyczące możliwości nakarmienia Izraelitow mięsem. Widać zatem, że dodatek autora BR jest nieuzasadniony i niejasny.

Przekład Lb 11, 23 Miesesa brzmi dziwacznie, a przyczyną jest to, że tłumacz rozbił idiom na części składowe, *jâd* 'ręka' przełożył niedosłownie jako *moc*, ale *tiqcar* 'jest krótka' przetłumaczył dosłownie jako *okaże się za krótką* (po polsku mówi się, że moc jest mała, a nie krótka).

Człowiek bardzo wiele prac fizycznych wykonuje rękami, a praca fizyczna to prototyp pracy w ogóle, stąd frazeologizm hebr. *mišlah jâd* 'przedsięwzięcie, interes, praca, zajęcie', dziś 'zawód' (BDB 1020, s.v. *mišlah*; KB 648, s.v. *mišlâh*; Gesenius 470,

[77] Metafora ta występuje także w Iz 6, 10; Za 7, 11. Są to teksty poetyckie.

s.v. *mišlaḥ*; ClinesV, 540, s.v. *mišlâḥ*; BY 188; Alcalay, k. 1533), dosł. 'wyciągnięcie ręki'. Frazeologizm ten jest metaforą w odniesieniu do pracy niefizycznej, a metonimią w odniesieniu do pracy fizycznej. Polskie przekłady:

Pwt 15, 10: ubkâl mišlaḥ jâdekâ; **BP**: i przedsięwzięciu; **BT**: w każdej pracy twej ręki; **BT5**: w każdej pracy twych rąk; **MP**: we wszystkim, do czego ręki przyłożysz

Pwt 23, 21: bkâl mišlaḥ jâdekâ; **BR**: we wszystkim, co będziesz czynił; **BT**: we wszystkim, do czego rękę przyłożysz; **MP**: we wszystkim, do czego ręki przyłożysz

Pwt 28, 20: bkâl mišlaḥ jâdkâ 'ašer ta'ase; **BP**: wszystkich twoich zamierzeń, jakie zechcesz wykonać; **BT**: we wszystkim, do czego wyciągniesz rękę, co będziesz czynił; **BT1**: we wszystkim, do czego wyciągniesz swą rękę, co będziesz czynił; **BT5**: we wszystkim, do czego przyłożysz rękę, by to wykonać; **NP**: w każdym przedsięwzięciu twoich rąk, które podejmiesz; **von Rad, *Deuteronomy***: in all that you undertake to do; **MP**: we wszystkim, do czego ręki przyłożysz

Dosłowny jest przekład Pwt 28, 20 BT1, BT, przy czym przekład BT1 jest bardziej dosłowny niż BT, z powodu zachowania zbędnego w języku polskim zaimka dzierżawczego. Polskie frazeologizmy zawierające wyrażenie *wyciągnąć rękę* oznaczają przywłaszczenie sobie czegoś, zawładnięcie czymś, zwłaszcza bezprawne. Choć częściej występuje w nich przyimek *po* + biernik, zdarza się przyimek *do* (SF II, 30, s.v. *ręka*, p. 308). Oryginał mówi w tym miejscu o podjęciu pracy, działania, a nie o bezprawnym zawładnięciu czymś. Czytelnik może też zrozumieć tekst dosłownie jako opis rzeczywiście wykonanego gestu, ale wtedy rzecz, do której wyciąga się rękę, musiałaby być przedmiotem materialnym, a to wyklucza kontekst (*Pan ześle na ciebie przekleństwo, zamieszanie i przeszkodę we wszystkim, do czego wyciągniesz rękę*). Tak więc, przekład BT jest tu niejasny. Dobry jest natomiast przekład Pwt 23, 21 BT; Pwt 28, 20 BT5. Tłumacz wprowadził polski frazeologizm, który ma to samo znaczenie, co hebr. *mišlaḥ jâḏ*, mianowicie, 'pracować nad czymś, zająć się czymś' (SF I, 776, s.v. *przykładać*, p. 9; SJPDor VII, 546, s.v. *przykłaać*; Linde IV, 654, s.v. *przyłożyć*). Przekład BT jest tu lepszy niż NP, BP, BR, w których wprowadzono wyrażenia nieidiomatyczne. Tłumaczenie idiomów na wyrażenia nieidiomatyczne jest znacznie łatwiejsze niż oddawanie znaczenia idiomów za pomocą wyrażeń idiomatycznych języka docelowego, zwłaszcza w przypadku, gdy tłumacz nie dysponuje słownikami języka oryginału, w których znaczenia idiomów podano by w języku przekładu. To powoduje, że jeżeli tłumacz *Biblii* nie tłumaczy idiomu dosłownie, to często jego znaczenie oddaje za pomocą wyrażeń nieidiomatycznych, a to z kolei sprawia, że styl przekładu staje się nienaturalny, abstrakcyjny, bezbarwny[78]. Na komentarz zasługuje przekład Pwt 15, 10 BT (*w każdej pracy twej ręki*) i Pwt 28, 20 NP (*w każdym przedsięwzięciu twoich rąk, które podejmiesz*). Tłumacze wprowadzili tu wyrażenia niespotykane w oryginalnych tekstach polskich, jednak nie musi to oznaczać stylistycznej nieadekwatności, bo omawiane wyrażenie hebrajskie występuje tylko w jednym z tzw. źródeł *Pięcioksięgu*, tj. w Pwt (=źródło D), stanowiąc jego stylistyczną osobliwość[79], zatem pierwotny czytelnik także mógł być zaskoczony niekonwencjonalnym wyrażeniem (wariant leksykalny *mšlḥ kpjm* 'wyciągnięcie dłoni' o tym samym znaczeniu spotykamy dopiero w tekstach z Qumran, Clines V, 540, s.v. *mišlâḥ*). Zacytowane przekłady suge-

[78] Ten błąd tłumaczy piętnują E.A. Nida, Ch.R. Taber, *The Theory* 106.

[79] Występujące w Iz 11, 14 wyrażenie *mišloaḥ jâḏâm* znaczy prawdopodobnie 'zasięg władzy, jurysdykcja' (KB 648, s.v. *mišloaḥ*; Clines V, 540, s.v. *mišloaḥ*).

rują jednak inne znaczenie niż ma oryginał, mianowicie, znaczenie 'pracy fizycznej' (SF I, 744, s.v. *praca*, p. 83: *żyć z pracy rąk* 'utrzymywać się z pracy fizycznej'). W TH najprawdopodobniej chodzi o wszelkie zajęcia czy przedsięwzięcia, bo dlaczego boskie błogosławieństwo czy przekleństwo miałoby dotyczyć tylko pracy fizycznej? (por. Pwt 15, 18, gdzie w tym samym znaczeniu użyto wyrażenia *bḵål 'ašer ta`ase* 'we wszystkim, co będziesz robił'). Zmiana wprowadzona w Pwt 15, 10 w BT5 w stosunku do BT jest korzystna, bo w polskim frazeologizmie oznaczającym pracę fizyczną rzeczownik *ręka* występuje w liczbie mnogiej.

Metonimicznie frazeologizm *mišlaḥ jåḏ* oznacza także wytwory pracy, czyli dorobek (tej różnicy znaczeniowej nie odzwierciedla przekład von Rada):

Pwt 12, 7: bḵål mišlaḥ jeḏkem; **BP**: z racji wszystkiego, co zdobyłeś pracą rąk; **BR**: wszystko, co zdobędziecie własnymi rękami; **BT**: z dóbr, które wasza ręka osiągnęła; **NP**: całym waszym dobytkiem; **von Rad, *Deuteronomy***: in all that you undertake; **MP**: z wszystkiego, co zdobyliście pracą (lub: z wszystkiego, co wam przyniosła praca; z wszystkiego, czegoście się dorobili; z owoców wszelkich waszych prac)

Pwt 12, 18 bḵål mišlaḥ jåḏeḵå; **BP**: ze wszystkiego, co zdobyłeś pracą rąk; **BR**: wszystko, co zdobędziesz własnymi rękami; **BT**: ze wszystkiego, co ręka twoja przyniesie; **NP**: ze wszystkiego, co twoja ręka osiągnie; **von Rad, *Deuteronomy***: in all that you undertake; **MP**: z wszystkiego, co zdobyliście pracą (lub: z wszystkiego, co wam przyniosła praca; z wszystkiego, czegoście się dorobili; z owoców wszelkich waszych prac)

Przekładowi BP można tu zarzucić tę samą niewierność znaczeniową, co przekładowi Pwt 15, 10 BT; Pwt 28, 20 NP. Należałoby go poprawić: *z racji wszystkiego, co zdobyłeś pracą* (SF II, 812, p.36). Przekład BR też byłby znaczeniowo wierniejszy w brzmieniu *wszystko, co zdobędziecie własną pracą*. Przekład BT brzmi dziwacznie i jest niejasny zwłaszcza w Pwt 12, 18: można sądzić, że chodzi tu o rzeczy przyniesione do domu lub do świątyni w ręce. Należy go poprawić tak: *z dóbr, które osiągnęliście pracą* (Pwt 12, 7), *ze wszystkiego, do czego dojdziesz pracą* lub *ze wszystkiego, co przyniesie ci praca*. Przekład Pwt 12, 7 NP ma chyba szersze znaczenie niż TH, bo *dobytek* to 'mienie, majątek ruchomy i nieruchomy' (SJPDor II, 178, s.v. *dobytek*). Tymczasem w TH mowa o radości doznawanej podczas pielgrzymek do świątyni jerozolimskiej, z którymi wiązało się składanie ofiar z płodów rolnych i uiszczanie dziesięciny. Jest więc prawdopodobne, że chodzi tu o radość właśnie z owych owoców pracy, a nie z całego mienia. Przekład Pwt 12, 18 NP jest dosłowny, brzmi dziwacznie z powodu zachowania rzeczownika *ręka*, który w tekstach polskich nie bywa podmiotem czasownika *osiągnąć*. Tłumacz wybrał właśnie ten czasownik dlatego, że *šålaḥ* może być tłumaczone przez *sięgnąć*, gdy dopełnieniem jest *jåḏ* 'ręka', i zwrot ma znaczenie nieprzenośne (np. Rdz 3, 22). Czytelnik zrozumie przekład NP może w sensie 'osiągnięcia', ale cóż to są *osiągnięcia czyjej ręki*?

Jak widać z poniższych cytatów, wyrażeniu *bjåḏ råmå* 'z podniesioną ręką' przypisuje się różne znaczenia:

Wj 14, 8: joc'im bjåḏ råmå; **BP**: kroczyli pod [osłoną] wyniosłej ręki; **BR**: którzy tymczasem bezpiecznie się oddalali; **BT**: Ci jednak wyszli „z podniesioną ręką" [przypis:] Tzn. swobodnie; **BT1**: Ci jednak wyszli cało dzięki potężnej pomocy; **BT5**: Ci jednak wyszli swobodnie* [przypis:] dosł.: z podniesioną ręką; **NP**: wychodzili pod osłoną podniesionej ręki;**TPL**: wyszli z podniesioną głową; **MP**: wyszli rzucając Egipcjanom harde spojrzenia

Lb 33, 3: jåc'u bné jisrå'él bjåd råmå; **BP**: wyszli synowie Izraela dzięki możnej ręce; **BR**: z wyciągniętymi ku górze rękami, wychodzili synowie Izraela; **BT**: Izraelici wyszli z podniesioną ręką; **BT5**: Izraelici wyszli swobodnie* [przypis:] Dosł.: „z podniesioną ręką"; **MP**: Izraelici wyszli rzucając Egipcjanom harde spojrzenia

Lb 15, 30: 'ašer ta`ase bjåd råmå; **BP**: dopuszcza się złego czynu rozmyślnie [komentarz:] dosł.: z podniesioną ręką; **BR**: Gdyby [...] z całą świadomością dopuścił się zła; **BT**: Gdyby [...] uczynił to świadomie; **MP**: zuchwale złamie prawo

Przekładowi Lb 33, 3 BR można zarzucić nie tyle dosłowność przekładu, co dosłowność w rozumieniu oryginału, bo jest chyba niemożliwe, by tak przełożył ktoś, kto zdawał sobie sprawę, że oryginalne wyrażenie jest idiomem. Przekład Lb 33, 3 BR może być rozumiany tylko dosłownie, tj. czytelnik przyjmie, że Izraelici, wychodząc z Egiptu, trzymali ręce podniesione do góry. Nie wiadomo, jakie znaczenie przypisze czytelnik opisanemu gestowi: może błaganie Boga o pomoc, może gest przysięgi, może gest wyrażający pewność zwycięstwa. Z drugiej strony w Wj 14, 8 kontekst, w którym pojawia się omawiane wyrażenie, jest dokładnie taki sam, zatem znaczenie wyrażenia też jest takie samo, a mimo to w BR przełożono je tu inaczej, traktując je jako idiom. Dosłowne są także przekłady Wj 14, 8 BT; Lb 33, 3 BT. Autorzy BT dostrzegli tu idiom, jak świadczy przypis w Wj 14, 8 (przypis ten świadczy także, że sami tłumacze nie uważali swego przekładu za jasny), mimo to dali przekład, który bez przypisu może być przez polskiego czytelnika zrozumiany tylko dosłownie, i znów nie wiadomo, jakie znaczenie czytelnik przypisze temu gestowi.

W pozostałych przekładach można zauważyć różnice w interpretacji idiomu w różnych kontekstach. W Wj 14, 8 BT1, NP, BP; Lb 33, 3 BP przyjęto, że chodzi tu o rękę Boga, która ochraniała Izraelitów, zatem że jest to inny idiom niż w Lb 15, 30, gdzie ręka należy do podmiotu czasownika *ta`ase* (tak też w KB 1203, s.v. *r-w-m*; Jenni, Westermann II, 500, s.v. *jåd*). Niektóre z tych przekładów mogą być jednak inaczej zrozumiane przez czytelnika, np. Wj 14, 8 NP można zrozumieć dosłownie, że Izraelici zasłaniali się rękami. Jeśli tłumacz tak zrozumiał oryginał, to jego przekład jest tu niedosłowny i lepszy niż w Lb 33, 3, bo wyjaśniono w nim, po co podnosili ręce. W Wj 14, 8 BP popełniono błąd leksykalny: *wyniosły* znaczy 'wysoki', a nie 'podniesiony'. Ręka nie może być wysoka. Zwraca uwagę, że przekład BT5 jest niedosłowny w porównaniu z BT, i np. w Wj 14, 8 BT przekład dosłowny podano w tekście głównym, a niedosłowny w przypisie, a w BT5 na odwrót. Jest to korzystna zmiana. W swoim przekładzie za JPS przyjmuję, że wyrażenie *bjåd råmå* we wszystkich trzech kontekstach znaczy 'wyzywająco, prowokacyjnie'. Znaczenie to wyraża też całkiem tu zadowalający przekład TPL.

Idiom *håzqu jådåw* znaczy 'ktoś nabrał odwagi', dosł. 'czyjeś ręce były mocne' (Jenni, Westermann I, 404, s.v. *h-z-q*; KB 303, s.v. *h-z-q*):

Sdz 7, 11: tehezaqnå jådekå; **BP**: ręce twoje będą [już] umocnione; **BR**: poczuwszy większą moc w swoich rękach; **BT**: Wzmocnią się potem twoje ręce; **NP**: nabierzesz otuchy; **MP**: Przyrośnie ci serca[80] (lub: nabierzesz serca; przybędzie ci serca)

[80] Por. SJJCh II, 364, s.v. *serce*.

2 Sm 2, 7: tehezaqnå jdékem; **BP**: umacniajcie wasze ręce; **BR**: umocnijcie się na duchu; **BT**: Niech więc będą mocne wasze ręce; **NP**: Bądźcie więc dobrej myśli; **MP**: nie traćcie ducha

Za 8, 9: tehezaqnå jdékem; **BP**: Nabierzcie otuchy; **BR**: Ręce wasze wzmacniajcie; **BT**: Niech nabiorą siły ręce, was; **NP**: Niech się wzmocnią wasze ręce; **MP**: Nie upadajcie na duchu

Przekład niedosłowny znajdujemy tylko w Sdz 7, 11 NP; 2 Sm 2, 7 NP, BR; Za 8, 9 BP. Reszta przekładów jest dosłowna, i czytelnik może je zrozumieć tylko dosłownie, w sensie 'siły fizycznej rąk'. Przekłady Sdz 7, 11 BR; Za 8, 9 BT sprawiają wrażenie, jakby tłumacze nie dostrzegli tu idiomu, tylko rzeczywiście myśleli, że mowa tu o fizycznej sile rąk. Przekład 2 Sm 2, 7 BR może należałoby przeredagować *nabierzcie ducha* (SF I, 193, s.v. *duch*, p. 26). Idiom *hâzqu jâdâw* ma też wariant faktytywny:

Sdz 9, 24: 'ašer hizzqu 'et jâdâw laharog; **BP**: którzy umocnili jego ręce, tak że mógł zabić; **BR**: którzy mu dopomagali w tej zbrodni; **MP**: którzy dodali mu odwagi do zbrodni bratobójstwa (lub:... odwagi do popełnienia zbrodni bratobójstwa)

1 Sm 23, 16: wajhazzéq 'et jâdo bélohim; **BR**: Umocnił tam w Bogu jego prawicę; **BT**: umacniając go w Bogu; **NP**: i dodawał mu otuchy w Bogu; **MP**: i dodał mu otuchy i ufności w Boską opiekę[81]

Jr 23, 14: whizzqu jdé mré`im; **BP**: [w złem] utwierdzają ręce złoczyńców; **BR**: wyraźne popieranie złoczyńców; **NP**: i utwierdzają złoczyńców w tym, aby; **MP**: zachęcają złoczyńców do trwania w złu

Ez 13, 22: ulhazzéq jdé râšâ`; **BP**: i umacnia się ręce bezbożnika; **BR**: wyście go jeszcze zachęcali; **BT**: wzmacniałyście ręce bezbożnego; **MP**: i zachęcałyście niegodziwca do trwania w złu

Ne 2, 18: wajhazzqu jdéhem lattobâ; **BT**: I nawzajem zachęcali się do dobrej sprawy; **Langkammer**: I wzmacniali się do dobrego dzieła; **MP**: i okazywali wielki zapał do zbożnej pracy

Ne 6, 9: hazzéq 'et jâdâj; **BP**: dodaj mi odwagi!; **BR**: Umocnij tedy [...] moje ręce!; **MP**: dodaj mi sił

To że idiom ów znaczy 'dodać komuś otuchy, odwagi, rozwiać czyjeś obawy', widoczne jest z porównania Jr 23, 14 z Jr 23, 17. Dosłowne są przekłady Sdz 9, 24 BP 1 Sm 23, 16 BR; Ez 13, 22 BT, BP; Ne 6, 9 BR, bo zachowano w nich oryginalną metaforę, która przez polskiego czytelnika zapewne byłaby zrozumiana dosłownie ('zwiększenie siły fizycznej rąk'), gdyby nie kontekst, który wyklucza dosłowne znaczenie. Czytelnik musi zatem zinterpretować metaforę w języku polskim poetycką, nie ma jednak pewności, jakie jej nada znaczenie. Kontekst i dosłowne znaczenie wyrażenia sugerują znaczenie metaforyczne 'dodać komuś sił, odwagi'. Przekład Jr 23, 14 BP jest mniej dosłowny. Dzięki użyciu czasownika *utwierdzać*, który tylko znaczeniem etymologicznym odpowiada hebrajskiemu *hizzaq*, natomiast dziś ma znaczenie przenośne 'sprawiać, że ktoś nadal trwa w zamiarze, w przekonaniu' oraz dzięki dodatkowi tłumacza (*w złem*) wyrażono w przekładzie BP znaczenie oryginału, choć w sposób bardziej poetycki niż w TH. W TH mamy wyrażenie konwencjonalne, częste w tekstach hebrajskich, natomiast w tekstach polskich *ręce* nie bywają dopełnieniem czasownika *utwierdzać*. Mimo to przekład BP jest tu do przyjęcia, bo tłumaczony fragment ma charakter poetycki, więc niekonwencjonalne zwroty są dopuszczalne, ponadto rzeczownik *ręka* ma znaczenie konkretne, bardzo pożądane w tekstach poetyckich, wreszcie zestawienie *rąk* ze *złoczyńcami* powoduje, że ten ostatni leksem także nabiera bar-

[81] Por. GNB.

dziej konkretnego znaczenia, tj. ewokuje obrazy przestępstw takich jak morderstwo czy kradzież, które najczęściej popełnia się przy pomocy rąk. Pewną dosłowność można też zarzucić przekładowi Ne 2, 18 przez Langkammera: hebrajski idiom w warstwie znaczenia dosłownego oznacza siłę fizyczną, a w warstwie znaczenia metaforycznego – siłę psychiczną. Przekład Langkammera oddaje tylko warstwę znaczenia dosłownego, bo polskie *wzmacniać się* ma znaczenie tylko 'nabierać sił fizycznych' (SJPDor X, 365, s.v. *wzmacniać się*).

Antonimem w stosunku do wcześniej omówionego idiomu jest wyrażenie *råfu jå-dåw* 'kogoś opuściła odwaga', dosł. 'czyjeś ręce osłabły' (KB 1277, s.v. *r-p-h*):

> 2 Sm 4, 1: wajjirpu jådåw; **BT**: opadły mu ręce; **MP**: uczuł w sercu trwogę
> Iz 13, 7: kål jådajim tirpenå; **BP**: wszystkie ręce zdrętwieją; **BR**: wszystkim opadają ręce; **BT**: wszystkie ręce opadają; **Stachowiak**: słabną wszystkie ręce; **MP**: strach padnie na wszystkich

Hebrajski idiom jest z reguły tłumaczony na polski przez frazeologizm *ręce komuś opadły*. Frazeologizm ten nie jest chyba biblizmem[82], bo w dawniejszych przekładach (Wujek, BG) czasownik *råfå* jako składnik tego idiomu jest tłumaczony przez *zemdleć, osłabieć*. Przekład *ręce komuś opadły* nie w każdym kontekście jest dobry, np. nie jest dobry w 2 Sm 4, 1; Iz 13, 7, bo mowa tu o przerażeniu (por. 2 Sm 4, 1 GNB: *he was afraid*, GN: *verlor er allen Mut*), gdy polski frazeologizm znaczy 'uczucie bezsilności, rezygnację wobec piętrzących się przeszkód w dążeniu do jakiegoś celu' (SF I, 602, s.v. *opadać*, p. 9). Polskie przekłady 2 Sm 4, 1 BT; Iz 13, 7 BR, BT są więc dosłowne, bo posłużono się w nich frazeologizmem o nieco innym znaczeniu niż hebrajski idiom tylko dlatego, że polski frazeologizm i hebrajski idiom mają zbliżone znaczenia dosłowne lub nawet to samo znaczenie dosłowne, jeśli przyjąć, że *råfå* znaczy 'opaść' (por. Gesenius 770, s.v. *r-p-h I*: niedersinken; BDB 951, s.v. *råfå*: sink; na znaczenie 'opaść' bardzo wyraźnie wskazuje Ez 1, 24). Przekład Iz 13, 7 BP jest niedobry, bo choć po polsku *zdrętwienie* bywa objawem strachu (SJPSzym III, 994, s.v. *zdrętwieć*), to jednak wyrażenie *ręce zdrętwiały komu* może być rozumiane tylko dosłownie i raczej ze strachem się nie kojarzy. Przekład Stachowiaka jest dosłowny, bo *słabną ręce* sugeruje raczej znaczenie 'ktoś się poddaje trudnościom, rezygnuje z prób przezwyciężenia kłopotów, przeszkód, komuś brak energii w dążeniu do celu' (por. SF II, 138, s.v. *słaby*, p. 16).

Hebrajski idiom ma także wariant faktytywny:

> Jr 38, 4: hu mrappé 'et jdé 'anšé hammilhåmå; **BT**: obezwładnia on ręce żołnierzy; **BT1**: odbiera on ducha pozostałym w tym mieście wojownikom; **Kruszyński**: ubezwładnia on ręce wojowników; **MP**: odbiera żołnierzom ducha do walki (lub: przez niego żołnierze tracą serce do walki; przez niego żołnierze upadają na duchu)

Mowa tu o odbieraniu nadziei na zwycięstwo militarne, o odbieraniu odwagi do walki zbrojnej, czyli bardzo dobry jest przekład BT1 (w przeciwieństwie do BT), bo polski frazeologizm *odebrać komuś ducha* znaczy właśnie 'osłabić moralnie, odebrać komuś animusz, odwagę, nadzieję' (SJPSzym I, 466, s.v. *duch*). Przekłady BT, Kruszyńskiego są dosłowne, bo *obezwładnić/ ubezwładnić czyjeś ręce* nie znaczy po polsku 'odebrać komu animusz'. Wyrażenie to może być przez czytelnika zrozumiane

[82] Nie wymieniają go M. Komornicka, J. Godyń, S. Koziara.

dosłownie (np. że Jeremiasz za pomocą czarów odbierał żołnierzom władzę w rękach) lub jako metafora poetycka, znacząca np. 'pozbawiać sił'.

VII. Idiomy wykorzystujące metaforyczne znaczenia leksemu *lêḇ* 'serce'

Zwyczaj obrzezania znany był dobrze pierwotnym czytelnikom *Biblii*. Zapewne przypisywali mu oni też jakieś funkcje, których *Biblia* nie wyjaśnia. Dzięki temu były dla nich czytelne metafory nawiązujące swym dosłownym znaczeniem do owego zwyczaju. Konwencjonalny charakter ma metafora 'nieobrzezane serce' (występujaca także w *Nowym Testamencie*, Dz 7, 51). Aby ustalić jej znaczenie przenośne, porównam ją z metaforami bliskimi jej pod względem znaczenia dosłownego:

Wj 6, 12: wa'ani 'aral sfâṯâjim; **BR**: wcale nie mam daru przemawiania; **Łach**: który się jąkam; **MP**: ja nie jestem dobrym mówcą

Jr 6, 10: hinné 'arêlâ 'âznâm; **BP**: Oto zapchane ich ucho; **BR**: Nieobrzezane są wasze uszy; **MP**: zatykają sobie uszy

Z kontekstów przytoczonych fragmentów jasno wynika, że nieobrzezany to niezdolny do pełnienia właściwych sobie funkcji, por. np. w Jr 6, 10: *wlo juklu lhaqšiḇ* 'nie mogą słuchać z uwagą'[83]. Zatem także serce nieobrzezane to serce, które nie spełnia swojej funkcji. Serce w *Biblii* jest siedzibą władz umysłowych człowieka, jego zdolności intelektualnych (por. np. Pwt 29, 3: *wlo nâṯan jhwh lâḵem lêḇ lâḏa`aṯ* 'Pan nie dał wam serca, abyście mogli wiedzieć'). Człowiek o nieobrzezanym sercu to ktoś, komu zbywa na rozumie, mądrości, rozsądku[84]. Interpretację tę potwierdza przekład Onkelosa, w którym metaforę 'nieobrzezane serce' zastąpiono metaforą również konwencjonalną, mianowicie, 'serce pokryte tłuszczem', czyli 'człowiek głupi, tępy, także uparty'[85] (Jastrow 548–549, s.v. *ṯâfaš*, *ṯfêš*, *ṯippêš*, *ṯafšâ*), np. w Kpł 26, 41. Również współcześnie metafora *`aral lêḇ* znaczy 'głupi, tępy' (Alcalay, k. 1971). A rozum, mądrość i rozsądek polegają na bogobojności, podporządkowaniu się we wszystkim woli Bożej. Stąd metafora 'nieobrzezane serce' występuje paralelnie z metaforą 'twardy, sztywny kark', czyli 'upór, krnąbrność wobec Boga' (Pwt 10, 16). Wydaje się, że wyższy stopień natężenia tej cechy wyraża idiom *ḥasar lêḇ* 'nierozumny, nierozsądny', dosł. 'człowiek, któremu brak serca'.

Dosłowny jest przekład Jr 6, 10 BR. Metafora w nim zachowana jest niejasna dla polskiego odbiorcy, bo nie zna on funkcji obrzezania, tzn. wie co najwyżej, że było ono

---

[83] Wg Rasziego (komentarz do Wj 6, 12) 'nieobrzezane ucho' znaczy tyle, co 'zamknięte, zasłonięte, przykryte' i stąd 'niesłyszące', podobnie 'nieobrzezane wargi'. Podobnie u Łacha (komentarz do Wj 6, 12).

[84] W ThWAT IV, k. 447–448, s.v. *leḇ* metaforę tę zinterpretowano inaczej: 'serce obrzezane' ma być symbolem oddania Bogu, bojaźni Bożej i miłości do Boga. Ale w ujęciu ST są to wszystko przejawy mądrości, zatem interpretacja ta nie jest sprzeczna z przedstawioną przeze mnie, a tylko pomija ogniwo pośrednie (głupota jako źródło nieposłuszeństwa Bogu).

[85] Jest to metafora biblijna, por. Iz 6, 10 (*hašmén lêḇ hâ`âm hazze*). Jej aramejska wersja (*ṯpjš lbjh d`m' hdjn*) jest prawdopodobnie źródłem zmiany semantycznej *ṯippeš* 'tłusty'>'głupi' (por. też Ps 119, 70: *ṯafaš kaḥeleḇ libbâm*).

znakiem przymierza z Bogiem. Jest to jednak reinterpretacja teologiczna zwyczaju starszego od niej, zwyczaju, któremu pierwotni odbiorcy *Biblii* mogli przypisywać także inne funkcje. Skoro w czasach przedbiblijnych obrzezaniu poddawano się prawdopodobnie w okresie dojrzewania, na znak wejścia w dorosłe życie[86], możliwe, że wiązano je z podjęciem przez organy seksualne właściwych im funkcji. Jest prawdopodobne, że wyobrażenia te przetrwały do czasów biblijnych, bo tylko wtedy możliwa byłaby zaproponowana wyżej interpretacja metafor nawiązujących do zwyczaju obrzezania. Polski odbiorca zna wyłącznie teologiczną interpretację obrzezania jako znaku przymierza z Bogiem i dlatego nie jest w stanie prawidłowo zinterpretować zachowanej w większości przekładów Jr 6, 10 metafory. Za najlepszy w tym miejscu należy zatem uznać przekład BP, w którym oryginalną metaforę zastąpiono inną, bardziej dla odbiorcy zrozumiałą.

Jeśli przyjąć, że w Wj 6, 12 mowa o trudności z wyraźnym wymawianiem wyrazów, to można tłumaczyć *język mi się plącze/ kołkiem mi staje* (SF I, 312, s.v. *język*, p. 46), a jeśli o braku zdolności oratorskich, to *zapominam języka w gębie*.

Przyjrzyjmy się teraz przekładom metafory potocznej 'nieobrzezane serce':

Kpł 26, 41: lbåbåm he'årél; **BP**: ich nieczułe serce; **BR**: ich nieobrzezane serce; **Levine**: their obdurate heart [komentarz:] Its sense is that of a „thickened" heart. Whenever the image of the foreskin [...] is employed actual physical thickeness seems to be involved. The thickened heart cannot feel or think; one whose earlobe is too thick cannot hear God's words (Jer 6:10); Moses' thickened lips made it difficult for him to speak articulately (Exod. 6:12); **Mieses**: ich serce; **Milgrom**: their uncircumcised heart [komentarz:] A metaphor denoting the dull insensitive heart [...]

Pwt 10, 16: umaltem 'et 'årlat lbabkem; **BP**: Dokonajcie więc obrzezania skorupy waszych serc; **BT**: Dokonajcie więc obrzezania* waszego serca; **NP**: Obrzeżcie więc nieobrzezkę waszego serca; **Weinfeld**: Circumcise the foreskin of your hearts [komentarz:] An uncircumcised heart, like an uncircumcised ear (Jer 6:10) and uncircumcised lips (Exod 6:12, 30), means an organ that is incapable of absorbing feelings and impressions from outside[87]; compare the fattened heart in Isa 6:10 (cf. Ps 119:70)

Pwt 30, 6: umål jhwh 'elohekå 'et lbåbkå; **BP**: Jahwe, twój Bóg, poskromi serce twoje; **BR**: Jahwe, twój Bóg, dokona obrzezania twojego serca; **Mieses**: Bóg twój Wiekuisty uszlachetni serce twoje

Jr 4, 4: himmolu ljhwh whåsiru 'årlot lbabkem; **BP**: Dokonajcie obrzezania ze względu na Jahwe, usuńcie narośle z serc waszych; **BR**: Poddajcie się obrzezaniu dla Pana, obrzezajcie też wszyscy wasze serca; **BT**: Obrzeżcie się ze względu na Pana i odrzućcie napletki serc waszych*; **Lundbom**: Circumcise yourselves to Yahweh / remove the foreskins of your hearts [komentarz:] Removing the foreskin of the heart may well make heart – like a penis – more sensitive; **NP**: Obrzeżcie się dla Pana i usuńcie nieobrzezki waszych serc

Jr 9, 25: 'arlé léb; **BP**: mają nie obrzezane serca

Ez 44, 7: 'arlé léb; **BT**: nie obrzezanych na sercu

Ez 44, 9: 'erel léb; **BR**: o nie obrzezanym sercu

Przekłady, w których zachowano oryginalną metaforę (Kpł 26, 41 BR; Pwt 10, 16 NP, BT, BP; Pwt 30, 6 BR; Jr 4, 4 NP, BT, BP, BR; Jr 9, 25 BP; Ez 44, 7 BT; Ez 44, 9

[86] SWB 573–574, s.v. *obrzezanie*; Lundbom 573: *Circumcision was doubtless practiced by all these nations* [por. Jr 9, 25], *among whom it was originally a puberty or pre-morital rite.*

[87] W Wj 6, 12.30 nie chodzi o niewrażliwość na bodźce zewnętrzne, lecz o niemożność wyrażenia myśli, czyli w obu przypadkach chodzi o przeszkody w komunikacji, choć w różnych kierunkach.

BR), są dla wielu czytelników niejasne bez odpowiedniego przypisu, którego brak np. w NP. Polski odbiorca z już podanych powodów nie może samodzielnie dojść do właściwej interpretacji metafory. W przekładzie NP użyto też martwego archaizmu *nieobrzezka* 'napletek'. Za nieco lepsze niż NP należy uznać przekłady dosłowne, w których zachowaną metaforę objaśniono w komentarzu (np. Jr 9, 25 BP). Przekład taki pozostaje jednak niejasny w przypadku nieczytania komentarza (np. podczas głośnego czytania *Biblii* podczas nabożeństwa). Jest on także nieadekwatny stylistycznie, bo metafora *napletek serca* (Jr 4, 4 BT) wyda się polskiemu odbiorcy nie tylko niejasna, ale i szokująca, dziwaczna, niestosowna zwłaszcza w tekście sakralnym. Oryginalna metafora nie jest szokująca czy niestosowna, jak świadczy użycie podobnej metafory przez Mojżesza w rozmowie z Bogiem (Wj 6, 12). Oryginalną metaforę zastąpiono inną, na pewno łatwiejszą do zrozumienia dla polskiego czytelnika, w Kpł 26, 41 BP (*ich nieczułe serce*) i Pwt 30, 6 BP (*poskromi serce twoje*). Przekład *nieczułe serce* jest jednak mylący, bo sugeruje znaczenie 'człowiek nieskłonny do ulegania wzruszeniom, zimny emocjonalnie; nielitościwy'. W intencji tłumacza leżało zapewne inne znaczenie przymiotnika *nieczuły*, mianowicie, 'odporny, uparty', jednak w kontekście rzeczownika *serce* czytelnikowi przychodzi na myśl właśnie znaczenie 'nieskłonny do czułości; nielitościwy'. Przyczyną jest dosłowny przekład hebr. *lébˇ* 'serce'. W języku polskim *serce* to siedlisko uczuć, natomiast hebr. *lébˇ* to siedlisko życia psychicznego w ogóle, czyli znaczeniowo *lébˇ* odpowiada często polskiemu *umysłowi*, i metonimicznie także *głowie*. Polskie idiomy *zakuty łeb*, *zakuta pała*, *zakuta głowa* 'człowiek umysłowo tępy' (SF II, 745, s.v. *zakuty*), *twarda głowa* i przymiotnik *twardogłowy* 'niepodatny na perswazję, uparty; tępy umysłowo' (SJPSzym III, 557, s.v. *twardogłowy*; SF II, 407, s.v. *twardy*, p. 14) znacznie lepiej oddają znaczenie przenośne hebrajskiej metafory 'nieobrzezane serce'. Proponuję tłumaczyć:

Kpł 26, 41, **MP**: chyba że wtedy ich twarde głowy pojmą coś z tej nauki, i będą pokutowali za grzechy

Pwt 10, 16, **MP**: nie bądźcie tacy twardogłowi

Pwt 30, 6, **MP**: Pan uleczy tępotę waszych twardych głów

Jr 4, 4, **MP**: nie opierajcie się Panu i nie bądźcie tacy twardogłowi

Również przekład Pwt 30, 6 BP nie jest znaczeniowo wierny, bo sugeruje znaczenie 'pychy, zuchwalstwa' z powodu czasownika *poskromić*, który chyba nigdy nie ma za dopełnienie *głupoty* (tj. raczej nie mówi się *poskromić czyjąś głupotę* w znaczeniu 'nauczyć kogoś mądrości', jeśli już tak by się powiedziało, to raczej w znaczeniu 'powstrzymać kogoś od głupich postępków'). Przekład Pwt 30, 6 Miesesa nie jest tak szokujący, jak przekłady dosłowne, jednak znaczeniowo jest nieadekwatny. W BT nie jest dobry przekład *hâsiru* jako *odrzućcie*, napletek się przecież odcina, a nie odrzuca, i *hesir* (hifʿil rdzenia *s-w-r*) znaczy tu właśnie 'odciąć', jak np. w Kpł 1, 16; 1 Sm 17, 46; 2 Sm 4, 7.

Większe trudności nastręcza adekwatny przekład Jr 9, 25; Ez 44, 7. 9, są to bowiem teksty poetyckie, w których nawiązuje się do dosłownego znaczenia metafory:

Ez 44, 7: ʿarlé léb wʿarlé bâsâr; **FC**: des étrangers qui sont incirconcis et qui ne m'obéissent pas; **GNB**: uncircumcised foreigners, people who do not obey me

W przekładach GNB i FC zrezygnowano zatem z adekwatności stylistycznej na rzecz adekwatności znaczeniowej i zrozumiałości, zgodnie z priorytetem przyjętym przez Nidę. W przekładach polskich zachowano figurę stylistyczną (np. BR: *nieobrzezanym zarówno na ciele, jak i na sercu*), jednak są one niejasne lub mogą być mylące (por. uwagi o hebr. *lēḇ*). Najlepszym możliwym rozwiązaniem byłby tu chyba przekład wzorowany na GNB i FC, ale z odpowiednim komentarzem objaśniającym oryginalną figurę stylistyczną:

> **MP**: nieobrzezani cudzoziemcy, którzy nie chcą być mi posłuszni [komentarz:] w oryginale gra słów: *'arlé ḇåsår* 'nieobrzezani', *'arlé lēḇ* 'którzy nie chcą być mi posłuszni', dosł. 'o nieobrzezanych sercach'.

Wspomniana już metafora potoczna *ḥasar lēḇ* 'nierozumny, nierozsądny'[88], dosł. 'człowiek, któremu brak serca', została przez większość tłumaczy polskich przełożona niedosłownie (np. Prz 6, 32 BT: *niemądry*), zapewne dlatego, że dosłowny jej przekład sugerowałby zupełnie inne znaczenie, mianowicie, 'ktoś bezwzględny, okrutny, zimny' (np. w przypadku przekładu *nie mieć serca*, jak w komentarzu Budnego do Prz 10, 13; 17, 18) lub 'tchórzliwy'. Tylko w NŚ przekład dosłowny:

> Prz 6, 32: Każdemu [...] nie dostaje serca

Przekład NŚ znaczy dla polskiego czytelnika 'człowiek tchórzliwy' (por. Linde V, 244, s.v. *serce*). Wariant leksykalny tej metafory znajdujemy w Oz 7, 11: *kjonå foṯå ' én lēḇ*. Znowu spośród współczesnych przekładów tylko NŚ daje tłumaczenie dosłowne (*jak naiwny gołąb bez serca*), które znaczy dla polskiego czytelnika 'gołąb naiwny i bezlitosny'. W pozostałych przekładach tłumaczenie niedosłowne (np. BT: *jak gołąb naiwny i głupi*)[89]. To samo wyrażenie w poniższym fragmencie:

> Jr 5, 21: `am såḵål w'én lēḇ; **BP**: ludu nierozumny i bez serca; **BR**: narodzie ogłupiały, niemądry; **MP**: narodzie głupi i bezmyślny

Tu dosłowny jest przekład BP. Znaczy on 'ludu głupi i bezlitosny'.

Antonimiczne wyrażenie znajdujemy w Hi 12, 3: *gam li lēḇåḇ*. Dosłownie tłumaczy NŚ: *Ja też mam serce* i przekład ten zostanie zrozumiany w sensie 'jestem wrażliwy, czuły, litościwy, powoduję się uczuciem' (SF II, 104, s.v. *serce*, p. 65). Reszta przekładów niedosłowna (np. BT: *I ja mam rozsądek*).

Znaczenie zbliżone do metafory 'nieobrzezane serce' ma wspomniana już metafora potoczna *qšé lēḇ* 'człowiek uparty', dosł. 'człowiek o twardym sercu' (ThWAT IV, k. 441, s.v. *lēḇ*)[90]. Wyrażenie to zawiera element wartościowania ujemnego, jak można

---

[88] We współczesnym hebrajskim metafora ta zachowała biblijne znaczenie, ale też zyskała nowe, zapewne pod wpływem języków europejskich, mianowicie, 'okrutny, niegodziwy' (Alcalay, k. 802).

[89] Wujek przełożył ten fragment dosłownie (*jako gołębica zwiedziona niemająca serca*) i co ciekawe, interpretował go zgodnie ze znaczeniem, jakie ma wyrażenie *nie mieć serca* w języku polskim ('być bezlitosnym, bezwzględnym, nieczułym'), jak świadczy jego komentarz, w którym zarzuca gołębicy brak miłości macierzyńskiej: *bo gołębica nie żałuje dzieci i jest tak głupia, że sama lezie w sidła, ani się strzeże* (cyt. za: J. Sobczykowa, *Myśl* 89). Wujek więc nie tyle przełożył dosłownie, co zrozumiał dosłownie tekst oryginalny.

[90] Metafora ta zachowała współcześnie swoje biblijne znaczenie, ale pod wpływem języków europejskich zyskała nowe, mianowicie, 'okrutny' (Alcalay, k. 2360).

wnosić z kontekstów, w których w *Biblii* się pojawia. Oznacza ono upór płynący z głupoty, z nieumiejętności podejmowania właściwych decyzji na podstawie docierających z otoczenia informacji, upór, który powoduje, że człowiek trwa w błędzie (stąd znaczenie dosłowne 'twardy', czyli niereagujący na bodźce zewnętrzne, a także nieulegający zmianom pod wpływem czynników zewnętrznych). Znaczeniowo hebrajskiemu wyrażeniu odpowiadają polskie *ośli upór*, *uparty jak osioł*, *ślepy upór*. Przyjrzyjmy się polskim przekładom tego idiomu:

Wj 7, 3: wa'ani 'aqše 'et lḇ par'o; **BP**: Ja jednak sprawię, że faraon pozostanie nieugięty; **BR**: Ale Ja dopuszczę do tego, że serce faraona stanie się nieczułe; **BT**: Ja zaś uczynię nieustępliwym serce faraona; **Houtman**: I myself will make Pharaoh's stiff-necked [komentarz:][91] Pharaoh was adamant, immune to outside influences [...] YHWH makes Pharaoh unrelenting; **Łach**: Ja zaś krnąbrnym uczynię serce faraona; **Mieses**: Ale Ja uczynię zatwardziałym serce Faraona; **NP**: Lecz ja znieczulę serce faraona; **Propp**: I will harden Pharaoh's heart [komentarz:] *Hiqšâ* means „give courage", not „make cruel". Out of this idiom, Ezekiel creates the image of „stone heart"; **Sarna, *Exodus***: I will harden Pharaoh's heart [komentarz do Wj 4, 21:] The „hardening of the heart" thus expresses a state of arrogant moral degeneracy, unresponsive to reason and incapable of compassion

Ez 3, 7: uqšé léḇ; **BP**: ma [...] zawzięte serce; **BR**: mają [...] zbuntowane serca; **BT**: ma [...] zatwardziałe serce; **Eichrodt, *Ezekiel***: are [...] of a stubborn heart; **NP**: ma [...] serce nieczułe; **Zimmerli, *Ezekiel***: are of [...] a stubborn heart

Ps 95, 8: 'al taqšu lḇabḵem; **BR**: Nie zatwardzajcie waszych serc; **PE**: Niech wasze serca nie twardnieją

Prz 28, 14: umaqše libbo; **BP**: a kto serce swoje opornym czyni; **BR**: kto zaś zaślepia swoje serce; **BT**: kto serce zatwardza; **BT5**: kto serce czyni upartym

Związek wyrazowy *zatwardzać serce* jest bardzo rzadki w języku polskim (SJP-Szym w ogóle nie odnotowuje czasownika *zatwardzać*). Pojawia się w wierszu S. Trembeckiego (por. SJPDor X, 842, s.v. *zatwardzać*) w znaczeniu dokładnie odpowiadającym hebrajskiemu *wa'ani 'aqše 'et léḇ par'o* (Wj 7, 3), tj. w znaczeniu zaślepienia, ślepej dufności we własne siły, ślepego uporu, z jakim wbrew rozsądkowi trwa się w zamiarze. Wiersz Trembeckiego obfituje jednak w figury stylistyczne niespotykane w tekstach prozą, więc można przypuszczać, że wyrażenie *zatwardzać serce* nie było popularne, nie było tak konwencjonalne jak hebr. *qšé léḇ*. Wyrażenia *zatwardzać serce* można by ewentualnie użyć w przekładzie przeznaczonym dla miłośników literatury, zwłaszcza w przekładzie Ps 95, 8 (jest to poezja, więc czytelnik oczekuje figur stylistycznych), natomiast w przekładach przeznaczonych dla szerokiego kręgu odbiorców (a takimi są BR, BT, NP) jego użycie trzeba ocenić jako dosłowność. Przekład *zatwardzać serce* pojawiający się wielokrotnie BR, BT, NP nie tylko w zacytowanych fragmentach, dla jednych może być niejasny, dla innych śmieszny (przez skojarzenie z rzeczownikiem *zatwardzenie*), dla jeszcze innych mylący (*twarde serce* to 'człowiek

[91] Komentarz ów odnosi się do wyrażenia *wajḥazzéq jhwh 'et léḇ par'o* (Wj 9, 12), które jednak autor uważa za równoznaczne z omawianym idiomem. Por. także komentarz Houtmana dotyczący wyrazu *léḇ* 'serce' (C. Houtman, *Exodus* 36): *In the Pharaoh's case, leḇ is the place, where politics are settled. When his 'heart' is loathe to stir, this means that he resolutely holds on to the position he has assumed and his policy is immune to outside influences: his rigid attitude prevents him from discerning which decisions are or are not dictated by a certain situation (compare lo šjt leḇ l- in 7:23 'not allow something to influence the attitude one has assumed; not allow one to be moved to use his reason').*

nieczuły, nie wzruszający się łatwo, bezlitosny, bezwzględny'). Nawet, jeśli czytelnik skojarzy go z przymiotnikiem *zatwardziały* 'zawzięty, niepoprawny, trwający niezmiennie w jakimś nałogu' (SJPSzym III, 971, s.v. *zatwardziały*), to i tak przekład taki nie może być uznany za adekwatny, bo wyrażenie oryginalne jest standardowe, gdy jego odpowiednik przekładowy jest bardzo rzadki w oryginalnych tekstach polskich, a przez to niekonwencjonalny. O wiele lepszy byłby przekład *uczynić zatwardziałym serce faraona* (jak u Miesesa), jednak tłumacze widocznie uznali, że ważniejsze niż wierność znaczeniowa i zrozumiałość jest to, by oryginalnemu wyrazowi odpowiadał w przekładzie także jeden wyraz, a nie wyrażenie wielowyrazowe. Przekład Ps 95, 8 PE także jest dosłowny, bo odbiorca zinterpretuje go w świetle wyrażenia *twarde serce* i otrzyma znaczenie 'nie bądźcie nieczuli'. Nie są adekwatne znaczeniowo przekłady *znieczulić serce* (Wj 7, 3 NP) i *serce nieczułe* (Wj 7, 3 BR; Ez 3, 7 NP) – por. wyżej uwagi o Kpł 26, 41 BP. Czy przyczyną tego jest dosłowność? Tak, bo, po pierwsze, przetłumaczenie *lēḇ* jako *serce* powoduje zawężenie znaczenia do sfery uczuć i moralności, gdy hebr. *lēḇ* odnosi się w ogóle do życia psychicznego, a w tym kontekście przybiera znaczenie polskiego *rozumu, rozsądku*. Po drugie, w odniesieniu do metaforycznie użytego *serca* przymiotnik *nieczuły* jest synonimem *twardy*, a *twardy* i *qāše* odpowiadają sobie pod względem znaczenia dosłownego. Znacznie lepsze są przekłady, w których co prawda dosłownie przetłumaczono *lēḇ* jako *serce*, ale w tłumaczeniu rdzenia *q-š-h* wskazano na znaczenie 'upór', np. Prz 28, 14 znacznie lepiej przełożono w BT5 niż w BT. Tu należą także Wj 7, 3 BT, Łach; Ez 3, 7 BT, BP, BR; Prz 28, 14 BP; BR. Dobry, bo wykorzystujący polski idiom, jest przekład Wj 7, 3 NŚ (SF II, 725, s.v. *zaciąć się*, p. 13). Proponuję przekład:

> **MP**: Wj 7, 3: A ja pozwolę, żeby faraon zaciął się w uporze (lub: żeby faraon zapamiętał się w uporze/ w ślepym uporze); Ps 95, 8: nie zacinajcie się w uporze (lub: zaniechajcie ślepego uporu); Prz 28, 14: Kto się zacina w uporze

Trudniejszy jest przekład Ez 3, 7, bo tu hebrajski idiom uległ poetyckiej defrazeologizacji przez zestawienie go z metaforą *ḥazaq mécaḥ* 'człowiek uparty', dosł. 'człowiek o twardym czole' (BDB 594, s.v. *mécaḥ*):

> Ez 3, 7: ḥizqé mécaḥ uqšé léḇ; **BP**: twarde ma czoło i zawzięte serce; **BR**: mają twarde czoła i zbuntowane serca **BT**: ma oporne czoło i zatwardziałe serce; **NP**: ma czoło zuchwałe i serce nieczułe; **NŚ**: mają twarde czoło i zatwardziałe serce

Metafora *ḥazaq mécaḥ* poza tym fragmentem nie pojawia się w *Biblii*, jednak nie jest całkiem niekonwencjonalna, bo stanowi wariant leksykalny metafor *ḥazaq pānim* 'człowiek uparty'. dosł. 'człowiek o twardej twarzy' (Jr 5, 3; Ez 3, 8), *mécaḥ nḥušā* 'człowiek uparty', dosł. 'miedziane czoło' (Iz 48, 4). Poetycka defrazeologizacja idiomu w Ez 3, 7 polega na zestawieniu go z metaforą mającą zbliżone znaczenie dosłowne (*qāše* i *ḥāzāq* znaczą tu 'twardy'; *mécaḥ* 'czoło' i *lēḇ* 'serce' to części ciała). Skutki takiego zestawienia opisałem w komentarzu do Hi 13, 14. Metaforę *ḥazaq mécaḥ* dosłownie przełożono w NŚ, BP, BR. Wyrażenie *twarde czoło* jest zupełnie niekonwencjonalne w języku polskim. Prawdopodobny biblizm, *miedziane czoło*, znaczy nie 'upór', lecz 'bezczelność', poza tym nie wszyscy mówiący po polsku przypisują przymiotnikowi *miedziany* w tym frazeologizmie znaczenie dosłowne 'twardy' (tak Linde III, 90, s.v. *miedziak*), wiążąc go raczej z kolorem czy połyskiem, jak może świadczyć

istnienie synonimu *wytarte czoło* i próba powiązania frazeologizmu *miedziane czoło* z praktyką piętnowania przestępców[92]. Zatem frazeologizm *miedziane czoło* w żadnym razie nie doprowadzi czytelnika do właściwej interpretacji metafory poetyckiej *twarde czoło*. Spośród przekładów NŚ, BP, BR najlepszy jest NŚ, a to dlatego, że w pewnym stopniu odtworzono w nim oryginalny efekt stylistyczny, co ułatwia zrozumienie metafory niekonwencjonalnej: czytelnik z pewnością zauważy, że *twardy* i *zatwardziały* mają to samo znaczenie etymologiczne, i może wyciągnie z tego wniosek, że metafora *twarde czoło* znaczy to samo, co *zatwardziałe serce*. W BP, BR brak jakiejkolwiek wskazówki (poza sąsiadowaniem w tekście), że metaforę *twarde czoło* należy rozumieć tak samo, jak wyrażenia *zawzięte serce* czy *zbuntowane serce*. W przekładach NP i BT, wprowadzając pary leksemów (*zuchwały – nieczuły*, *oporny – zatwardziały*) niemających wspólnego znaczenia 'twardy', nie odtworzono oryginalnego efektu stylistycznego, choć przekłady te są bardziej zrozumiałe niż BP, BR. Przekład NP nie jest jednak znaczeniowo adekwatny, bo znaczy 'bezlitosny i bezczelny', i być może tłumacze, interpretując metaforę *ḥazaq mécaḥ* 'ktoś uparty' jako 'ktoś zuchwały', zasugerowali się polskim frazeologizmem *wytarte czoło/ miedziane czoło*. Proponuję tłumaczyć ten fragment tak:

Ez 3, 7 **MP**: wszyscy Izraelici mają twarde głowy, twarde karki

Przekład ten odtwarza oryginalny efekt stylistyczny (paralelizm znaczeń dosłownych i przenośnych).

Wariantami leksykalnymi idiomu *qšé léḇ* 'człowiek uparty' są wyrażenia z rdzeniami *ḥ-z-q* 'być mocnym, twardym', *k-b-d* 'być ciężkim'. W przypadku rdzenia *ḥ-z-q* znaczenie dosłowne idiomu jest to samo, co dla *qšé léḇ*, natomiast w *léḇ kåḇéḏ* 'ciężkie serce' istotne jest to, że ciężki przedmiot trudno jest poruszyć, czyli 'serce ciężkie' to serce niepodatne na bodźce z zewnątrz (jak 'oczy ciężkie' to 'oczy niedowidzące', Rdz 48, 10, 'uszy ciężkie' to 'uszy niesłyszące', Iz 59, 1), co prowadzi do znaczenia 'człowiek uparty', 'człowiek, który nie potrafi czy nie chce w swoim postępowaniu wziąć pod uwagę dziejących się zdarzeń, zachowuje się tak, jakby nie widział i nie rozumiał, co się dzieje' (Jenni, Westermann II, 641, s.v. *leḇ*, por. też Wj 10, 7: *haṯerem téḏa` ki 'åḇḏå micråjim* 'czy jeszcze nie wiesz, że Egipt ginie?!'):

Wj 7, 14: kåḇéḏ léḇ par`o; **BP**: Serce faraona jest zatwardziałe; **BR**: Serce faraona jest nieczułe; **BT**: Serce faraona jest twarde; **MP**: Faraon zapamiętał się w uporze

Wj 9, 7: wajjikbaḏ léḇ par`o; **BR**: Mimo to nieczułe pozostało serce faraona; **BT**: Jednak serce faraona było uparte; **Łach**: Jednak serce faraona było zatwardziałe; **MP**: ale faraon zaciął się w uporze

W tłumaczeniu tych fragmentów tłumacze popełnili podobne błędy, co w przypadku idiomu *qšé léḇ*: w języku polskim *twarde serce* znaczy 'ktoś nieczuły, niepodatny na wzruszenia, nielitościwy' (SF II, 407, s.v. *twardy*, p.1; s. 104, s.v. *serce*, p. 67), ale nie 'uparty'. O wyrażeniu *serce nieczułe* pisałem wyżej. Przyczyną tego wypaczenia sensu oryginału jest głównie dosłowność w tłumaczeniu hebr. *léḇ*, bo w polskiej frazeologii *serce* wiąże się z uczuciami i z moralnością (SF II, 102, s.v. *serce*), a w hebr. także z intelektem, rozsądkiem, życiową mądrością. Lepsze są przekłady, w których poja-

[92] S. Koziara, *Frazeologia* 100.

wiają się związki *serce zatwardziałe*, *serce uparte*, bo wyrażają one znaczenie 'uporu', choć niepotrzebnie zachowano w nich rzeczownik *serce*, który brzmi tu pretensjonalnie.

Wariant faktytywny omawianego idiomu:

Wj 8, 11: whakbéd 'et libbo; **BP**: zatwardził swoje serce; **BR**: znów zamknął swoje serce; **BT**: serce jego stało się twarde; **BT1**: zmienił swoje postanowienie; **Mieses**: uczynił serce swoje zatwardziałem; **NP**: zaciął się w sercu swoim; **MP**: i trwał w uporze

1 Sm 6, 6: wlâmmâ tkabbdu 'et lbabkem ka'ašer kibbdu micrajim ufar`o 'et libbâm; **BP**: Dlaczegóż mielibyście zatwardzać serce wasze, jak zatwardzili serce Egipcjanie i faraon?; **BR**: Czemuż serca wasze stały się tak nieczułe jak niegdyż serca Egipcjan i faraona?; **BT**: Dlaczego upieracie się w sercach waszych tak, jak upierali się Egipcjanie i faraon?; **NP**: Dlaczego znieczulacie wasze serca tak, jak Egipcjanie i faraon znieczulili swoje serca?; **MP**: Czemu trwacie w uporze, jak kiedyś faraon i cały Egipt?

Błędy pojawiające się w przekładach tego fragmentu zostały już omówione. Znów przekładom, w którym wyrażono znaczenie uporu (Wj 8, 11 NP; 1 Sm 6, 6 BT), trzeba wytknąć niepotrzebne zachowanie rzeczownika *serce*. Przekład Wj 8, 11 BR nie oddaje chyba znaczenia oryginału, bo sugeruje 'nieczułość, niewrażliwość (w sensie uczuciowym lub moralnym)', a nie 'upór'. Oceniam go jako dosłowny, bo w przybliżeniu oddano w nim znaczenie dosłowne oryginału, jako że *zamknąć* znaczy tu 'uczynić niewrażliwym na bodźce zewnętrzne', co w hebr. prowadzi do znaczenia 'uporu', ale w pol. do znaczenia 'braku wrażliwości moralnej lub uczuciowej'. Osobliwy jest przekład Wj 8, 11 w BT1. W TH chodzi o coś przeciwnego: faraon powrócił do swego wcześniejszego postanowienia, by nie wypuszczać Izraelitów, i z tego powodu porzucił niedawne postanowienie, by ich wypuścić (Wj 8, 4). Czyli w Wj 8, 11 TH odnosi decyzję faraona, by nie wypuszczać Izraelitów, do dalszej przeszłości, natomiast BT1 charakteryzuje postanowienie faraona w odniesieniu do niedawnej decyzji. Skąd ta zmiana? Może tłumacze przyjęli lekcję *wajjahafok 'et libbo* (por. Wj 14, 5), ale nie wiadomo, na jakiej podstawie. Zauważmy, że tłumacze unikają przekładu bardzo dosłownego, tj. *ciężkie serce*, dlatego że po polsku *zrobić co z ciężkim sercem* znaczy 'niechętnie, bez przekonania, ze smutkiem', czyli chodzi tu o opór, ale przezwyciężony.

Wariant idiomu z rdzeniem *h-z-q*:

Wj 7, 13: wajjehezaq léb par`o; **BP**: Lecz faraon pozostał nieugięty; **BR**: Lecz serce faraona mimo to pozostało nieczułe; **BT**: mimo to serce faraona pozostało uparte; **Łach**: Wówczas serce faraona stało się nieustępliwe; **Mieses**: Pomimo to serce Faraona pozostało twardem;**TPL**: Ale faraon się zawziął; **MP**: Ale faraon okazał się uparty

Wj 9, 12: wajhazzéq jhwh 'et léb par`o; **BP**: Ale Jahwe znieczulił serce faraona; **BR**: Jahwe jednak pozostawił zatwardziałym serce faraona; **BT**: Ale Pan uczynił upartym serce faraona; **Łach**: Ale Jahwe uczynił nieustępliwym serce faraona; **Mieses**: Atoli Wiekuisty uczynił krnąbrnem serce Faraona; **NP**: Lecz Pan spotęgował upór faraona; **MP**: Jednak Pan pozwolił, żeby faraon trwał w ślepym uporze

Wj 14, 4: whizzaqti 'et léb par`o; **BP**: Ja zatem uczynię serce faraona nieczułym; **BR**: Wtedy Ja uczynię jak głaz serce faraona; **BT**: Uczynię upartym serce faraona; **BT1**: Uczynię twardym serce faraona; **Mieses**: lecz Ja uczynię zatwardziałem serce Faraona; **NP**: Przywiodę do zatwardziałości serce faraona; **MP**: Sprawię, że faraon zatnie się w uporze

Pojawiające się tu błędy, wynikające z dosłowności przekładu, zostały już omówione (*serce nieczułe/ twarde* znaczy po polsku 'ktoś nieczuły, niepodatny na wzruszenia,

nielitościwy'). Przekład Wj 14, 4 BR znaczy, że faraon był nielitościwy (SF I, 238–239, s.v. *głaz*, p. 2.5). Przyczyną tego wypaczenia sensu jest znowu dosłowność, bo tłumacz użył frazeologizmu, który ma to samo znaczenie dosłowne, co idiom hebrajski, ale różni się znaczeniem przenośnym (*tertium comparationis* jest w porównaniu *serce jak głaz* oczywiście *twardy*, a *ḥåzåq* w znaczeniu nieprzenośnym znaczy 'twardy', np. Ez 3, 9). Zwróćmy uwagę, że w Wj 14, 4 dosłowny przekład BT1, mający inne znaczenie niż TH, zastąpiono w BT przekładem niedosłownym, adekwatnym znaczeniowo.

Pod względem znaczenia dosłownego, antonimiczny wobec wyrażenia *léḇ qåše*, jest idiom *léḇ raḳ*, który znaczy głównie 'przestrach, nieśmiałość', a w niektórych kontekstach (2 Krl 22, 19; 2 Krn 34, 27) także 'posłuszeństwo (Bogu)', płynące z bojaźni Bożej (ThWAT VII, k. 520, s.v. *råḳaḳ*):

Kpł 26, 36: whébéṭi morek bilbåḇåm; **BP**: Serce tych [...] napełnię bojaźnią; **BR**: będą żyć w ustawicznym lęku; **BT**: ześlę do ich serc lękliwość; **Levine**: I will cast a faintness into their hearts [komentarz:] In Deuteronomy 20:8 the cowardly are celled literally the soft of heart; **Mieses**: wprowadzę bojaźliwość do serc ich; **Milgrom**: I will bring faintness in their hearts; **NP**: włożę zwątpienie do ich serc; **MP**: Przejmę ich serca strachem

Pwt 20, 3: 'al jérak lbabkem; **BP**: Niech wasze serce nie słabnie; **BR**: Nie poddawajcie się zwątpieniu; **BT**: Niech serce wam nie drży!; **Mieses**: niech nie zmięknie serce wasze; **NP**: Niechaj nie upada wasze serce; **Tigay**: Let not your courage falter; **MP**: Nie traćcie serca

Pwt 20, 8: wrak hallébåḇ; **BP**: i komu serce słabnie; **BR**: kto zwątpił w swoim sercu; **BT**: czyje serce drży; **Mieses**: i miękkiego serca; **NP**: i lękliwego serca; **Tigay**: disheartened [komentarz:] Literally, „soft-hearted", meaning cowardly [...] Some tannaitic and medieval commentators took this idiom to mean „tender-hearted" in the sense of compassionate and unable to inflict harm on others; **MP**: komu krew ścięła się w sercu[93]

2 Krl 22, 19: ja`an rak lbåbkå; **BR**: Ponieważ poruszyło się twoje serce; **BT**: Ponieważ ulękło się twoje serce; **Cogan**: Since you took fright [komentarz:] lit. „your heart was soft". This idiom is used in parallel to verbs of fear and timidity [...] Other translations suggest „penitent" (Moffat), willing heart" (*NEB*); **NP**: Ponieważ twoje serce zmiękło; **MP**: Ponieważ strach cię opadł

Iz 7, 4: ulḇåbkå 'al jérak; **BR**: niech się nie trwoży twoje serce; **BT**: Niech twoje serce nie słabnie; **Childs**: do not lose heart; **NP**: a twoje serce niech się nie lęka; **Wildberger, *Isaiah***: do not let your heart despair; **MP**: Nie upadaj na duchu

Jr 51, 46: ufen jérak lbabkem; **BP**: Niech nie lękają się serca wasze; **BT**, **MP**: Nie upadajcie na duchu; **NP**: niechaj nie wątpi wasze serce

Hi 23, 16: w'él hérak libbi; **BR**: Bóg napełnia bojaźnią me serce; **Brandstaetter**: Bóg był tym, który kazał niepokoić się mojemu sercu; **BT**: Bóg grozą przenika me serce; **Dhorme, *A Commentary***: God has softened my heart [komentarz:] in consequence of the fear He arouses in me. The soft heart expresses lack of courage, fear; **Jakubiec**: To Bóg sprawił, że serce moje jest trwożliwe; **NP**: Bóg pozbawił odwagi moje serce; **MP**: Na myśl o Bogu przejmuje mnie groza

2 Krn 13, 7: rak léḇåḇ; **BP**: słabego serca; **BR, MP**: bojaźliwy; **BT**: bojaźliwego serca; **Myers**: timid young man

2 Krn 34, 27: ja`an rak lbåbkå; **BP**: Ponieważ zatrwożyło się serce twoje; **BR**: Ponieważ skruszyło się twoje serce; **BT**: Ponieważ ulękło się twoje serce; **Myers**: because your heart has become tender; **NP**: Ponieważ zmiękło twoje serce; **MP**: ponieważ opadł cię strach

Dosłowny jest przekład Pwt 20, 8 Miesesa; 2 Krl 22, 19 NP; 2 Krn 34, 27 NP. Polskie frazeologizmy *mieć miękkie serce*, *serce komuś zmiękło* znaczą 'ktoś jest litościwy,

[93] Por. SJPSzym III, 199, s.v. *serce*.

miłosierny; skłonny do wzruszeń', 'ktoś poczuł litość, złagodniał, wzruszył się'. Tymczasem w TH mowa jest o strachu. Dosłowność tych przekładów polega na tym, że tłumacze przełożyli rdzeń *r-k-k* zgodnie ze znaczeniem, które ma on, gdy odnosi się do fizycznych cech przedmiotów materialnych (np. o miękkim mięsie cielęcia w Rdz 18, 7: *ben bâqâr rak*). W omawianym idiomie rdzeń ów opisuje jednak stan psychiczny, uczucie. Również nie wydaje się dobry przekład *słabe serce*, bo w języku polskim wyrażenie to odnosi się głównie do serca jako organu ciała (SF II, 102, s.v. *serce*, p.1) i oznacza jakieś niedomagania fizyczne serca, a w odniesieniu do psychiki nie oznacza 'przestrachu', lecz raczej 'pozbawiony charakteru, nikczemny' (SJPDor VIII, 392, s.v. *słaby*). Przekład ten także jest dosłowny, bo przymiotnik *rak* rzeczywiście może być tłumaczony przez *słaby*, gdy odnosi się do niedostatku siły fizycznej i odporności na trudy, np. Rdz 33, 13: *hajlâdim rakkim*, BR: *moje dzieci są słabe* – przekład BR nie jest tu dosłowny. Te same zastrzeżenia można zgłosić wobec przekładów *Niech wasze serce nie słabnie*, *komu serce słabnie*, bo polskie *czyjeś serce słabnie* odnosi się do fizjologii, a nie do psychiki (SJPSzym III, 253, s.v. *słabnąć*). W przekładzie 2 Krl 22, 19 BR rdzeń *r-k-k* przełożono niedosłownie, ale chyba też źle, bo polskie *czyjeś serce się poruszyło* znaczy raczej 'wzruszenie' niż 'strach' (por. SJPSzym II, 831, s.v. *poruszyć*; SF II, 105, s.v. *serce*, p. 84). Pozostałe przekłady oddają znaczenie oryginału, choć niekiedy brzmią dziwacznie, np. Kpł 26, 36 Miesesa, NP – tu przyczyną jest dosłowny przekład hebr. *hebi*, bo czasownik ten można tłumaczyć przez *włożyć* lub *wprowadzić*, gdy odnosi się do przedmiotów materialnych, np. w Wj 4, 6 (*hâbé nâ jâdkâ bhéqeką*) przekład BT (*Włóż rękę w zanadrze!*) nie jest dosłowny (podobnie *wprowadzić* w Rdz 24, 67 BT). W kontekście Kpł 26, 36 *hébi* można tłumaczyć przez *napełnić* (jak w BP), *przejąć* (np. *Przejmę ich serca strachem*), *ścisnąć* (*sprawię, że trwoga ściśnie im serca*). W przekładzie 2 Krn 34, 27 BR przypisano chyba wyrażeniu oryginalnemu znaczenie 'skruchy', co jest uprawnione (por. komentarz Cogana do 2 Krl 22, 19), ale po polsku lepiej by brzmiał przekład *ponieważ się skruszyłeś*, *ponieważ poczułeś/ okazałeś skruchę*. Można przekładowi 2 Krn 34, 27 BR zarzucić dosłowność polegającą na tym, że tłumacz najpierw oddał jednym czasownikiem (*skruszyć się*) znaczenie hebrajskiego idiomu *rak lébâb*, a potem po raz drugi, już niepotrzebnie, przetłumaczył jeden ze składników idiomu, tj. *lébâb*. Ten sam błąd można wytknąć przekładowi Iz 7, 4 NP, który brzmiałby mniej pretensjonalnie w wersji *nie lękaj się/ nie bój się*, to samo w Hi 23, 16, gdzie zamiast *Bóg pozbawił odwagi moje serce* powinno być *Bóg odebrał mi odwagę*.

Metafora potoczna *nâmés léb-x* 'czyjeś serce stopniało' oznacza wielkie przerażenie, skrajny przestrach (por. Pwt 20, 8; KB 514, s.v. *léb*). Łączy ją z metaforą *léb rak* podobieństwo znaczenia dosłownego oraz przenośnego, co może świadczyć o tym, że metafora to nie szczególne użycie wyrażeń językowych, lecz szczególne zastosowanie znaczeń:

Pwt 1, 28: hémassu 'et lbâbénu; **BP**: odebrali nam odwagę; **NP**: strwożyli nasze serca; **MP**: odjęli nam serce do walki

Pwt 20, 8: wlo jimmas [Samar, Peš, LXX, Vlg: jâmés] 'et lbab 'ehâw kilbâbo; **BP**: aby serce jego brata nie stało się tak słabe, jak jego serce; **BR**: duch jego braci może osłabnąć, podobnie jak jego; **BT**: by nie struchlało serce jego braci, jak jego; **Mieses**: iżby się nie topiło serce braci jego

za przykładem serca jego; **NP**: niechaj nie osłabia serca swoich braci jak swoje; **MP**: żeby nie odjął braciom swym serca do walki

Joz 2, 11: wajjimmas lḇâḇénu; **BP**: struchlały serca nasze; **BR**: zatrwożyliśmy się do głębi serca; **BT**: zatrwożyło się serce nasze; **BT5**: zatrwożyły się serca nasze; **NP**: zwątpiło serce nasze; **MP**: upadło w nas serce do walki[94]

Joz 5, 1: wajjimmas lḇâḇâm; **BP**: omdlało w nich serce; **BR**: zadrżało ich serce; **BT**: zatrwożyło się ich serce; **NP**: zwątpiło ich serce; **MP**: upadło w nich serce do walki

Joz 7, 5: wajjimmas lḇaḇ hâ'âm wajhi lmâjim; **BP**: omdlało z trwogi serce ludu i rozpłynęło się jak woda; **BR**: Trwoga napełniła wtedy serca wszystkich ludzi i ogarnęło ich przerażenie; **BT**: Przeraziło się serce ludu i stało się jak woda; **NP**: Stopniało przeto serce ludu i stało się jak woda; **MP**: upadli na duchu i nie mogli się podźwignąć (lub: upadli na sercu...)[95]

Iz 13, 7: wḵâl lḇaḇ 'enoš jimmâs; **BP**: i każde serce człowiecze struchleje; **BR**: wszyscy ludzie odchodzą od zmysłów; **BT**: topnieją wszystkie serca ludzkie; **MP**: truchleją ludzkie serca

Iz 19, 1: ulbab micrajim jimmas bqirbo; **BP**: a serce Egiptu struchleje w jego wnętrzu; **BR**: mdleją serca Egipcjan w ich piersiach; **Stachowiak**: serce Egiptu topnieje w jego piersi; **MP**: serca Egipcjan truchleją

Ez 21, 12: wnâmés kâl léḇ; **BP**: każde serce się rozpłynie; **BR**: zamierają wszystkie serca; **BT**: wszystkie serca osłabną; **Homerski**: Każde serce zwątpi; **NP**, **MP**: to wszystkie serca struchleją

Na 2, 11: wléḇ nâmés[96]; **BP**: złamany duch; **BT**: i serce omdlewające; **NP**: serce zwątpiałe; **MP**: serca struchlałe

Ps 22, 15: hâjâ libbi kaddonâg nâmés btoḵ mé'âj; **BP**: serce moje jak wosk topnieje w moim wnętrzu; **BT**: jak wosk się staje moje serce, we wnętrzu moim topnieje; **Łach**: serce moje podobne do wosku, i stopniało we wnętrzu moim; **NP**: Serce moje stało się jak wosk, Roztopiło się we wnętrzu moim; **MP**: Strach chwyta mnie za gardło, nie mogę przełknąć śliny

W języku polskim również mamy frazeologizm *serce komuś stopniało*, ale znaczy on 'ktoś się silnie wzruszył, rozczulił się, doznał tkliwych uczuć' (SF II, 378, s.v. *topnieć*, p. 1). Zatem przekłady, w których zachowano obraz topniejącego serca (Pwt 20, 8 Mieses; Joz 7, 5 NP; Iz 13, 7 BT; Iz 19, 1 Stachowiak; Ps 22, 15 wszystkie przekłady) są dosłowne. W Iz 13, 7 żadne względy nie przemawiają za zachowaniem oryginalnego obrazu i przekład BT należy tu ocenić ujemnie. Jednak w Joz 7, 5; Ps 22, 15 mamy do czynienia z poetyckim rozwinięciem metafory potocznej, przez zestawienie jej z wyrażeniami, które także zawierają znaczenie 'płynności'. Dostrzegli to autorzy NP, którzy tylko w tych dwóch fragmentach dosłownie przełożyli oryginalny idiom. Czy przekłady Joz 7, 5, w których w tłumaczeniu *nâmés léḇ* brak odniesień do 'płynności', są dobre? Na pewno nie odtworzono w nich oryginalnego efektu stylistycznego, bo w przekładach tych pojawiają się dwie metafory, które nie mają wspólnego elementu znaczeniowego, jeśli chodzi o znaczenie dosłowne (w oryginale jest nim właśnie 'płynność'). Zachowana w tych przekładach druga z metafor (*wajhi lmâjim*) jest dla polskiego czytelnika niejasna. Również dla czytelnika oryginału mogłaby ona w izolacji być niejasna (nie jest ona tak konwencjonalna, jak *nâmés léḇ*), ale dzięki zestawieniu jej z metaforą potoczną o zbliżonym znaczeniu dosłownym czytelnik oryginału nie ma wątpliwości, że 'serce jak woda' oznacza przerażenie. Jak zatem tłumaczyć Joz 7, 5? Najlepszym wyjściem jest odtworzenie oryginalnego efektu styli-

[94] SF II, 457, s.v. *upadać*, p. 39; SJJCh II, 364, s.v. *serce*.

[95] Por. Linde V, 244, s.v. *serce*.

[96] W BR fragment ten pominięto z nieznanych przyczyn.

stycznego z wykorzystaniem frazeologii języka przekładu. W kontekście militarnym można *nâmés léḇ-x* tłumaczyć z powodzeniem przez *upadło komu serce*, *upadło serce w kim* (SF II, 457, s.v. *upadać*, p. 39), a wariant kauzatywny (Pwt 1, 28) przez *serce komu odjąć*[97]. Również w Ps 22, 15 mamy do czynienia z poetyckim rozwinięciem metafory potocznej. Niestety, w języku polskim wyrażenie *serce stopniało-komuś jak wosk* jest konwencjonalne i znaczy 'ktoś się rozrzewnił, doznał ciepłych uczuć' (SF II, 605, s.v. *wosk*, p. 9), czyli polskie przekłady mają tu zupełnie inne znaczenie niż TH, znaczący 'strach'. Można Ps 22, 15 tłumaczyć np. tak: *serce podchodzi mi do gardła, ze strachu nie mogę przełknąć śliny* lub *strach chwyta mnie za gardło, nie mogę przełknąć śliny*. Wszystkie użyte tu frazeologizmy odnoszą się chyba do tego samego objawu strachu, więc zestawione razem ulegają pewnemu odświeżeniu. W Joz 2, 11; 5, 1 BT5 wprowadzono liczbę mnogą rzeczownika *serce* (w BT za TH zachowano liczbę pojedynczą), co niewątpliwie czyni tekst zgrabniejszym, ale chyba nie jest konieczne, bo wyrazu *serce* użyto tu metaforycznie, a w takim wypadku dopuszczalna jest w języku polskim liczba pojedyncza. Czy przekłady *napełnić komuś serce strachem* (Pwt 1, 28 BT), *zatrwożyło się czyjeś serce* (Joz 2, 11 BT) są dobre? Oddają one znaczenie oryginału, ale z powodu zachowania rzeczownika *serce* brzmią po polsku pretensjonalnie w tekście prozą. Można im zarzucić dosłowność, która polega na tym, że najpierw hebrajski idiom przełożono jako *napełnić strachem* czy *zatrwożyć się*, a potem jeszcze raz, już niepotrzebnie, przełożono jeden ze składników idiomu, tj. *léḇâḇ*. Użyłem podobnego wyrażenia w swoim przekładzie Iz 13, 7; 19, 1; Ez 21, 12; Na 2, 11, ale są to teksty poetyckie.

Idiom *dibber `al léḇ-x* znaczy 'pocieszać, dodawać otuchy' (Rt 2, 13; Iz 40, 2), 'namówić, przekonać, uwieść' (Rdz 34, 3; Sdz 19, 3; Oz 2, 16)[98], 'dodawać odwagi' (2 Sm 19, 8; 2 Krn 30, 22; 32, 6)[99].

Rdz 34, 3: wajḏabbér `al léḇ hanna`arâ; **Sandauer**: i prawił dziewczynie słodkie słówka; **Speiser**: he then sought to win her affection [komentarz:] Literally „he spoke at/upon her heart," not so much to comfort her as to persuade her; **TPL**: i przemawiał do uczuć dziewczyny; **MP**: i prawił jej słodkie słówka

Rdz 50, 21: wajḏabbér `al libbâm; **Sandauer**: i przemówił im do serc; **Speiser**: by speaking to them with affection; **TPL**: i przemawiał im do uczuć; **MP**: wlewając im w serca otuchę

Sdz 19, 3: ḏabbér `al libbâh; **Boling**: to speak intimately to her; **BP**: ażeby jej przemówić do serca; **BT**: przekonawszy ją; **MP**: żeby ją nakłonić do powrotu

2 Sm 19, 8: wḏabbér `al léḇ `aḇâḏeḵâ; **BP**: i przemów do serca twoich sług; **McCarter**: and placate your servants; **MP**: i podnieś na duchu swoje sługi

Iz 40, 2: dabbru `al léḇ jrušâlajim; **BR**: Przemówcie do serca Jerozolimie; **BT**: Przemawiajcie do serca Jeruzalem; **McKenzie**: Speak kindly to Jerusalem; **Oswalt, *The Book***: Speak to the heart of Jerusalem [komentarz:] To *speak to someone's heart* is to speak encouragement. The encouragement might be more admonitory (2 Chr. 30:22) or more affectionate (Gen. 34:3; 50:21; Ruth

[97] Por. SJJCh II, s. 364, s.v. *serce*.

[98] Wg H. W. Wolffa (*Hosea* 42) idiom ten należy do języka zalotów. Ten, kto 'przemawia do czyjegoś serca', kocha i stara się pomóc drugiej osobie w przezwyciężeniu smutku. Zabiega o przywrócenie dawnych, serdecznych stosunków.

[99] Campbell 100–101. Wg ThWAT (IV, k. 430–431, s.v. *leḇ*) idiom ów znaczy 'zalecać się, umizgać się' (Rdz 34, 3; Sdz 19, 3; Rt 2, 13), 'pocieszyć, rozweselić, dodać otuchy' (Rdz 50, 21; 2 Sm 19, 8; 2 Krn 30, 22; 32, 6; Iz 40, 2), 'uwieść' (Oz 2, 16).

2:13), or even congratulatory (2 Sam. 19:8), but in all cases its purpose is to move someone who might be paralyzed by circumstances to take heart and believe; **MP**: Napełnijcie serce Jerozolimy otuchą

Oz 2, 16: wḏibbarti `al libbâh; **Andersen**: and speak intimately to her [komentarz:] The reference is to speaking endearingly, in courtship (Gen 34, 3; Ruth 2, 13; Isa 40, 2); **BP**: by jej przemówić do serca; **BR**: i będę do jej serca przemawiał; **BT**: i mówić jej do serca; **Wolff, *Hosea***: and woo her heart; **MP**: i będę się do niej zalecał

Rt 2, 13: wḵi dibbartâ `al lḗḇ šifḥâṯeḵâ; **BP**: i przemówiłeś do serca służebnicy twojej; **MP**: wlałeś otuchę w serce swojej służebnicy

Za dosłowne uważam polskie przekłady, w których pojawiają się związki wyrazowe *przemówić/ mówić do czyjegoś serca, przemówić komuś do serca*. Jest to w języku polskim frazeologizm znaczący 'odwoływać się do czyjegoś uczucia, oddziaływać na czyjeś uczucia, wzruszać, rozczulać' (SF II, 105, s.v. *serce*, p. 86–87; SJPSzym III, 199, s.v. *serce*). Różnica między polskim a hebrajskim frazeologizmem polega nie tylko na tym, że hebrajskie wyrażenie ma inne znaczenia, jeśli chodzi o skutek, cel czynności, tj. rezultatem polskiego *przemawiania komuś do serca* jest rozczulenie, wzruszenie, rezultatem hebrajskiego 'przemawiania komuś do serca' jest nabranie otuchy, odwagi, także ulegnięcie czyimś namowom, zalotom. Różnica dotyczy też sposobu osiągnięcia tego skutku: hebrajski zwrot zawsze oznacza mówienie, natomiast polski – nie musi oznaczać mówienia (*przemawiać do serca* może np. muzyka, malarstwo). Wypaczenie sensu TH jest rażące w Rdz 50, 21 u Sandauera: przekład ten sugeruje, że bracia Józefa byli chłodni, obojętni wobec niego, a on ich próbował wzruszyć – tymczasem byli oni w niemałym strachu przed nim, i on ich uspokajał i pocieszał. Także Sdz 19, 3 BP zdaje się znaczyć, że owa kobieta obraziła się na męża, a on ją próbował wzruszyć, tymczasem w TH mowa jest tylko o namówieniu jej do powrotu. 2 Sm 19, 8 BP znaczy, że ludzie Dawida byli obojętni, nieczuli, a on miał ich wzruszyć. W TH mowa o tym, że ludzie Dawida byli przygnębieni klęską i reakcją Dawida na śmierć Absaloma, a on miał ich podnieść na duchu. W Iz 40, 2 TH znaczy, że Bóg przestał się gniewać na lud izraelski, że uznał, że już Izraelici odpokutowali za grzechy i dlatego postanowił odmienić smutny los swego ludu, i radosna wieść o tym ma podnieść Jerozolimę na duchu. Przekłady BT, BR znaczą jednak, że Jerozolima ma ulec jakiemuś wzruszeniu, rozczulić się. W Oz 2, 16 użyto hebrajskiego wyrażenia w tym samym znaczeniu, co w Rdz 34, 3 i przekłady BT, BP, BR są nieadekwatne: zaloty, które polegałyby na próbach wzruszenia kogoś, raczej nie byłyby skuteczne. Także w Rt 2, 13 BP ma całkowicie w tym kontekście nieodpowiednie znaczenie 'wzruszenia kogoś', gdy chodzi o pocieszenie. Przekładowi Rdz 34, 3; 50, 21 TPL można zarzucić dosłowne rozumienie oryginału: użyto w nim polskiego frazeologizmu, który jednak nie znaczy 'pocieszać, dodawać otuchy, odwagi', ani 'uwodzić', lecz 'rozczulić, wzruszyć'. Przyczyną takiego wyboru tłumaczy było zapewne to, że polski frazeologizm *przemówić komuś do serca* ma to ostatnie znaczenie, a zarazem ma to samo znaczenie dosłowne, co hebrajski zwrot.

Idiom *ṭoḇ lḗḇ-x* znaczy 'cieszyć się, być w radosnym nastroju'. Ponieważ polski idiom *mieć dobre serce* ma zupełnie inne znaczenie, tłumacze zazwyczaj unikają przekładu dosłownego, jednak można taki znaleźć w Koh 7, 3:

Koh 7, 3: jiṭaḇ léḇ; **BP**: serce szlachetnieje; **BR**: uszlachetnia się serce; **BT**: serce jest dobre; **BT5**: serce dobrze wychodzi; **Filipiak**: szczęśliwy dla serca; **GNB**: it sharpens your understanding; **JPS**: the heart may be glad; **Miłosz**: poprawia się serce; **NP**: serce staje się lepsze; **MP**: w smutku człowiek mądrzeje

Nie jest oczywiste, jakie znaczenie ma omawiany idiom w tym kontekście[100]. Część komentatorów rozumie ten fragment w sensie 'radości, zadowolenia'[101], jak w JPS, BJ, i ta interpretacja dziś przeważa[102], jako że wszędzie indziej w ST wyrażenie to ma właśnie takie znaczenie. Inni, dziś będący w mniejszości, rozumieją tu oryginał w sensie moralnego doskonalenia się poprzez cierpienie (tę interpretację przyjmuje Vlg). Wreszcie według trzeciej interpretacji – wyrażenie *jiṭaḇ léḇ* ma w Koh 7, 3 inne znaczenie niż w pozostałych miejscach w TH i oznacza mądrość, tj. mowa tu o mądrości, którą nabywa się dzięki smutkowi, o tym, że człowiek smutny, pesymista ma bardziej prawdziwy obraz rzeczywistości[103]. Zwolennicy tej interpretacji zwracają jednak uwagę, że autor posługuje się tu grą słów poprzez nawiązanie do najczęstszego znaczenia użytego tu idiomu ('radość'). Ta gra słów służy do wyrażenia następującej myśli: powszechnie sądzi się, że pożądany stan umysłu (określany jako 'dobre serce') osiąga się w radości, a ja twierdzę, że pożądany stan umysłu, czyli mądrość, osiąga się w smutku[104]. Ocena polskich przekładów zależy od przyjętej interpretacji oryginału. Przekłady NP, BT, BP, BR i Miłosza znaczą 'moralne doskonalenie się w cierpieniu', choć polskie *dobre serce* (BT) ma węższe znaczenie niż 'moralna doskonałość', bo znaczy 'człowiek litościwy' (SF I, 174, s.v. *dobry*, p. 45). Przekładom tym więc można zarzucić nie tyle dosłowność, co przestarzałą interpretację oryginału. Dosłowny jest natomiast przekład Filipiaka, ponieważ z komentarza wynika, że tłumacz rozumie oryginał w sensie 'mądrości', a mimo to daje przekład, który sugeruje znaczenie 'moralnego doskonalenia się'. Przekład BT5 (*na smutnym obliczu serce dobrze wychodzi*) na pewno nie oznacza 'mądrości', raczej moralne doskonalenie się w cierpieniu, a brzmi śmiesznie i dziwacznie.

Idiom *raʿ léḇ-x* jest antonimem w stosunku do omówionego poprzednio pod względem znaczenia dosłownego, a w niektórych kontekstach także metaforycznego. Znaczy on bowiem m.in. 'być smutnym, zgnębionym':

Pwt 15, 10: wlo jéraʿ lḇåḇkå; **BP**: nie bolejąc w sercu; **MP**: bez żalu mu daj

Koh 9, 3: wgam léḇ bné hå'ådåm målé råʿ; **BR**: Serca ludzkie pełne są występków; **BT**: A przy tym serce synów ludzkich pełne jest zła; **Filipiak**: serce ludzi jest więc pełne zła; **JPS**: men's hearts are full of sadness; **Miłosz**: I serce synów człowieka jest pełne zła; **MP**: ludzie są nieuleczalnie głupi (lub: głupoty ludzkiej nie da się uleczyć)

Polscy tłumacze unikają w Pwt 15, 10 przekładu dosłownego, dlatego, że istniejące w języku polskim wyrażenie *złe serce* ma zupełnie inne znaczenie niż idiom hebrajski. Jednak czy polskie przekłady Koh 9, 3 są dosłowne? Tak, jeśli przyjąć, że tłumacze rozumieli ów fragment w sensie 'smutku', a mimo to przełożyli tak, że polski czytelnik

[100] Różne interpretacje tego fragmentu przedstawia D. Rudman, *The Anatomy* 465–468.
[101] Tak np. E.S. Christianson, *A Time* 194.
[102] D. Rudman, *The Anatomy* 467.
[103] Za interpretacją tą opowiada się D. Rudman, *The Anatomy* 468, M. Fox, *The Book* 169.
[104] D. Rudman, *The Anatomy* 468.

przypisze tekstowi znaczenie 'zła moralnego'. Ale możliwe, że tłumacze właśnie to ostatnie znaczenie przypisywali oryginałowi i wtedy można im zarzucać nie tyle dosłowność tłumaczenia, co błędne („dosłowne") rozumienie oryginału. Jednak znaczenie oryginału nie jest tu oczywiste i porównanie z Koh 8, 11 może być argumentem za interpretacją przyjętą w polskich przekładach. Ja przyjąłem interpretację, według której w Koh 9, 3 mowa o nieracjonalności, głupocie. Nie ma tu mowy o złu moralnym, bo zło moralne w Koh wiąże się z czynami, a nie z myślami (4, 17; 8, 11.12)[105].

Idiom *sâ`ad libbo* znaczy 'pokrzepić się (jadłem)', dosł. 'wzmocnić swoje serce', a użycie rzeczownika *leb* 'serce' (zamiast np. *s-`-d* w nif'al) prawdopodobnie akcentuje odzyskanie energii psychicznej. Polskie przekłady:

Rdz 18, 5: wsa`adu libbkem; **BR, MP**: Posilicie się cokolwiek; **Łach**: pokrzepcie serca swoje
Sdz 19, 5: s`åd libbkå; **BR, MP**: posil się trochę
Sdz 19, 8: s`åd nå lbåbkå; **BR, MP**: Pokrzep się trochę
Ps 104, 15: wlehem lbab 'enoš jis`åd; **Borowski**: by ludzie posilili się chlebem; **BP**: i chleb, który pokrzepia serce człowieka; **BR**: chlebem umacnia swoje ludzkie serce; **Brandstaetter**: i chleb, który wzmacnia jego serce człowiecze; **BT**: by serce ludzkie chleb krzepił; **Kochanowski**: chleb, który snadnie / Siłę twierdzi; **Łach**: oraz chleb dla pokrzepienia serca ludzkiego; **Miłosz**: i chleb, aby serce człowiecze posilał; **NP**: I chleb, co wzmacnia serce człowieka; **PE**: i chlebem, który krzepi ludzkie serca; **Wójcik**: Żeby [...] chlebem swe siły pokrzepiał; **MP**: i chleb, którym się krzepi człowiek

Dosłowne są przekłady, w których pojawiają się wyrażenia *pokrzepić/ krzepić serce*, *pokrzepienie serca*. Jest to polski frazeologizm, który znaczy 'dodać otuchy, podnieść na duchu' (SJPDor VI, 853, s.v. *pokrzepiać*), i nie pojawia się on w kontekście posiłku. Także dosłowny przekład Miłosza sugeruje znaczenie tzw. obroku duchownego, które jest w sprzeczności z kontekstem (*chleb*). Przekłady Ps 104, 15 BR i Brandstaettera są także dosłowne i niejasne, bo kontekst (*chleb*) wskazuje na dosłowne znaczenie wyrazu *serce*, tymczasem przydawki *ludzkie*, *człowiecze* (*serce*) sugerują, że *serce* ma tu znaczenie 'uczuć i moralności'. Przekład Ps 104, 15 NP sugeruje sens 'korzystnego wpływu na serce (organ ciała)'. W Ps 104, 15 dobre są jedynie przekłady Wójcika, Borowskiego i Kochanowskiego.

Idiom *nsâ'o libbo* 'jego serce go podniosło' znaczy 'chcieć czegoś, chętnie coś zrobić, zrobić coś dobrowolnie':

Wj 35, 21: 'ašer nsâ'o libbo; **BP**: kogo serce do tego pobudziło; **BR**: którym to nakazywało serce; **BT**: których skłoniło serce; **Mieses**: kogo tylko uniosło serce jego; **NP**: kto miał ochotne serce; **MP**: kto chciał, ofiarował materiały na budowę przenośnego sanktuarium
Wj 35, 26: 'ašer nåsâ libbân 'otånâ; **BP**: ochotnie; **BR**: powodowane potrzebą serca; **BT**: które skłoniło do tego serce; **NP**: które pobudziło serce; **MP**: kobiety, które ofiarowały się z pomocą
Wj 36, 2: 'ašer nsâ'o libbo; **BP**: których serce pobudzało do chętnego wykonania; **BR**: którzy z potrzeby serca; **BT**: których serce skłaniało; **NP**: których serce poniosło; **MP**: i wszystkich, którzy ofiarowali się z pomocą
2 Krl 14, 10: unsâ'akâ libbekâ; **BR**: pełne pychy jest twoje serce; **BT**: serce twoje uniosło się pychą; **NP**: serce twoje wzbiło cię w pychę; **NŚ**: i serce cię podniosło; **MP**: ubrdałeś sobie jeszcze większą chwałą się okryć

[105] D. Rudman, *The Anatomy* 468–470.

Dosłowne są przekłady Wj 35, 21 Miesesa; Wj 36, 2 NP; 2 Krl 14, 10 NŚ. Związek wyrazowy *poniosło kogoś serce* nie występuje w oryginalnych tekstach polskich (a w każdym razie nie jest konwencjonalny, a taki jest w tym miejscu oryginał), czytelnik może go tylko próbować zrozumieć przez odniesienie do frazeologizmów *poniosło kogoś uczucie, poniósł kogoś gniew*. Może przypisze mu właśnie znaczenie 'ktoś dał się opanować uczuciu', ale nie takie jest znaczenie oryginału. Przekład 2 Krl 14, 10 NŚ jest natomiast zupełnie niejasny. Pozostałym przekładom Wj 35, 21.26; 36, 2 można zarzucić dosłowność w tłumaczeniu hebr. *leḇ*, czy nawet dosłowność w rozumieniu tego wyrazu. Ta ostatnia polega na tym, że tłumacz poprawnie oddał w przekładzie znaczenie, które przypisał oryginałowi, ale źle zrozumiał oryginał, bo wyrazowi *léḇ* przypisał znaczenie, które ma jego dosłowny przekład na język polski: polskie *serce* jest siedzibą uczuć, poczucia moralnego, hebr. *léḇ* natomiast odpowiada raczej za intelekt i wolę. Wskutek tego polskie przekłady znaczą, że Izraelici wzięli się do budowy przenośnej świątyni powodowani jakimiś uczuciami, natomiast oryginał znaczy w tym miejscu, że chcieli pracować przy budowie przybytku, że dobrowolnie się ofiarowali z pomocą (GNB, 35, 21: *who wished to do so*; 36, 2: *who were willing to help*). W 2 Krl 14, 10 tłumacze przypisali idiomowi inne znaczenie niż w Wj, zapewne przyjmując związek z idiomami *gåḇah libbo*, *råm libbo* 'czyjeś serce jest wyniosłe', tj. 'ktoś jest pyszny, dumny' (np. Ez 28, 5; Pwt 8, 14). Takie rozumienie idiomu *nsâ'o libbo* spotyka się też w innych przekładach (np. 2 Krl 14, 10 GNB), jednak słowniki przyjmują takie samo znaczenie, co w Wj (Jenni, Westermann II, 772, s.v. *nś'*).

Idiom *ḥam léḇ-x* znaczy 'gniew, złość', dosł. 'czyjeś serce jest gorące' (Gesenius 241, s.v. *ḥ-m-m*):

Pwt 19, 6: jéḥam lḇåḇo; **BR**: kipiąc gniewem; **NŚ**: którego serce się rozpaliło; **MP**: porwany gniewem (lub: w nagłym gniewie, kipiąc gniewem)

Ps 39, 4: ḥam libbi bqirbi; **BP**: Serce rozgorzało w mej piersi; **BR**: Serce rozpala mi moje wnętrze; **Kochanowski**: Serce mi w gniewie pałało; **Łach**: Rozpaliło się serce moje we mnie

Przekłady, w których zachowano oryginalną metaforę i nie wyjaśniono, o jakie uczucie chodzi, uważam za dosłowne, bo choć w języku polskim pojawiają się analogiczne metafory (np. *rozpalać jakimś uczuciem serce*; *czyjeś serce pała ogniem miłości*; SF I, 640, s.v. *pałać*, p. 5; II, s. 105, s.v. *serce*, p. 91), to wymagają one doprecyzowania, o jakie uczucie chodzi. W języku hebrajskim metafora *ḥam léḇ-x* oznacza tylko jedno uczucie, tj. gniew, złość (por. pokrewny rzeczownik *ḥémå* 'gniew'), natomiast metafora 'ogień w sercu' oznacza w języku polskim każde gwałtowne uczucie (także gniew), a jeśli brak owego doprecyzowania, czytelnik chyba przyjmie, że chodzi o gwałtowną miłość. Zatem w Ps 39, 4 niedosłowny jest tylko przekład Kochanowskiego, w którym pojawia się uzupełnienie określające, o jakim uczuciu mowa (*w gniewie*). W Pwt 19, 6 dosłowny jest przekład NŚ. W Ps 39, 4 mamy do czynienia z częstym w poezji hebrajskiej środkiem stylistycznym, mianowicie, z poetyckim rozwinięciem metafory potocznej, co polega tu na zestawieniu metafory *ḥam libbi bqirbi* z metaforą *bahagigi tiḇ`ar 'éš* (BT: *gdy rozważałem, zapłonął w nim ogień*). Ta ostatnia metafora opisująca gniew pojawia się w *Biblii* często, ale tylko w tekstach poetyckich (np. 2 Sm 22, 9; Jr 4, 4). Obie metafory mają to samo znaczenie przenośne, a wspól-

nym elementem w warstwie znaczenia dosłownego jest 'gorąco'. Ich zestawienie powoduje, że czytelnik uświadamia sobie metaforyczność wyrażenia *ḥam libbi bqirbi*, a także łatwiej mu jest interpretować metaforę mniej konwencjonalną (*bahagigi ṯiḇ`ar 'éš*). We współczesnych polskich przekładach odtworzono oryginalny efekt stylistyczny (paralelizm znaczeń dosłownych), ale z przyczyny już podanej nie są one adekwatne znaczeniowo, np.:

Borowski: Serce się we mnie paliło; myśląc o tym, płonąłem

Jak czytelnik oryginału, polski odbiorca zinterpretuje drugą z metafor, mniej konwencjonalną, w świetle pierwszej, bardziej konwencjonalnej, i dojdzie do znaczenia 'jakiegokolowiek gwałtownego uczucia'. Proponuję przekład:

MP: Zapłonąłem gniewem, im więcej rozmyślałem[106], tym gwałtowniej gorzał w moim sercu

VIII. Idiomy wykorzystujące metaforyczne znaczenia leksemu *pânim* 'twarz'

Idiom *nâsâ pné-x* znaczy 'zadowolić kogoś, dogodzić komuś, spełnić czyjąś prośbę, przyjąć kogoś życzliwie', dosł. 'podnieść czyjąś twarz' (Jenni, Westermann II, 771, s.v. *ns'*). Dosłowny przekład znajdujemy tylko u Łacha i u A. Kuśmirek:

Rdz 32, 21: 'ulaj jissâ fânâj; **BT**, **MP**: może obejdzie się ze mną łaskawie; **Kuśmirek**: Może (to) podniesie twarz moją; **Łach**: może podniesie moją twarz

Niepodobna odgadnąć, dlaczego Łach przetłumaczył tu idiom dosłownie (w Rdz 19, 21 ten sam idiom przełożył niedosłownie: *okazuję ci łaskę*), żadne względy za tym tu nie przemawiają, inaczej niż w Rdz 40, gdzie analogiczne wyrażenie *nâsâ roš-x* 'okazać komuś łaskę', dosł. 'podnieść czyjąś głowę', jest przedmiotem gry słów, którą niektórzy tłumacze próbują oddać w przekładzie, tłumacząc idiom dosłownie[107]. Wyrażenie pojawiające się w przekładzie Łacha jest niejasne dla polskiego czytelnika, może on co najwyżej odgadnąć, że oznacza ono coś dobrego dla Jakuba, dzięki istnieniu w języku polskim takich frazeologizmów, jak np. *podnieść głowę* 'nabrać otuchy, poczuć się pewniejszym' (SF I, 244, s.v. *głowa*, p. 95). Założeniem przekładu A. Kuśmirek jest dosłowność, więc trudno czynić z niej autorce zarzut. Umieszczony przez nią w nawiasie zaimek oznacza, że podmiotem czasownika *nâsâ* jest zdarzenie opisane w poprzedzającym fragmencie. W rzeczywistości podmiotem jest *`ésâw* (Lisowsky 956, s.v. *n-s-'*).

Metonimiczne użycie rzeczownika *pânim* 'twarz' w sensie 'oko, wzrok' jest widoczne w idiomie *nâṯan/ sâm pânâw*, którego dopełnienie dalsze wprowadzają rozmaite przyimki, zależnie od odcienia znaczeniowego (Jenni, Westermann II, 1000,1007–1008, s.v. *pânim*). Znaczeniem nieprzenośnym, z którego można wywieść rozmaite

[106] Por. GNB.
[107] M. Piela, *Kalambur*.

znaczenia przenośne, jest chyba 'spojrzeć na coś, skierować na coś wzrok', jak można wnosić z poniższego fragmentu:

Lb 24, 1:wajjåśeṯ[108] 'el hammiḏbår pånåw; **BT**: twarz obrócił ku pustyni

Przekład BT nie jest tu dosłowny. Gdy człowiek zamierza się dokądś udać, to jeśli odległość jest niewielka, kieruje zwykle spojrzenie w stronę miejsca, do którego się udaje (por. Rdz 31, 21: *wajjåsem 'eṯ pånåw har haggil`åḏ*; BT: *a potem skierował się w stronę wyżyny Gilead*). Dlatego właśnie wyrażenie *såm pånåw* może oznaczać postanowienie, aby wyruszyć dokądś:

2 Krl 12, 18: wajjåsem ḥazå'él pånåw la`aloṯ `al jrušålåjim; **BT**: Chazael powziął postanowienie, by wyruszyć przeciw Jerozolimie; **NŚ**: Chazael zwrócił swe oblicze, by wyruszyć na Jerozolimę; **MP**: Chazael postanowił ruszyć na Jerozolimę

Jr 42, 15: 'im 'attem som tsimun pnéḵem låḇo micrajim; **BP**: Jeżeli naprawdę postanowicie udać się do Egiptu; **Kruszyński**: Jeśli stale zwracacie oblicza wasze, aby pójść do Egiptu; **MP**: Jeżeli naprawdę zamierzacie iść do Egiptu

Jr 44, 12: 'ašer såmu fnéhem låḇo 'erec micrajim; **BR**: którzy postanowili przybyć do Egiptu; **Kruszyński**: którzy nastawili oblicza swoje, aby wejść do ziemi egipskiej; **MP**: którzy postanowili iść do Egiptu

Dosłowne są tu przekłady NŚ i Kruszyńskiego. Ich nieadekwatność jest głównie stylistyczna, brzmią one osobliwie, zwłaszcza Jr 44, 12 w przekładzie Kruszyńskiego, gdy oryginalne wyrażenie jest typowe. Znaczenia czytelnik prawdopodobnie domyśli się z kontekstu i przez porównanie z polskimi frazeologizmami, np. *zwrócić się w stronę czegoś/ ku czemuś* 'zainteresować się czymś, zająć się czymś' (SJPSzym III, 1076, s.v. *zwrócić się*). W poniższym fragmencie widoczna jest dalsza metaforyzacja wyrażenia, bo nie dotyczy już ono planów podróży:

2 Krn 20, 3: wajjittén jhošåfåṭ 'eṯ pånåw liḏroš ljhwh; **BR**: postanowił zwrócić się o pomoc do Jahwe; **NŚ**: i zwrócił swe oblicze, by szukać Jehowy; **MP**: i postanowił radzić się Boga

Tu znów dosłowny jest przekład NŚ. Nie jest on całkowicie niejasny, zarówno kontekst, jak i dosłowne znaczenie ułatwiają uchwycenie ogólnego sensu, choć nie sądzę, aby czytelnik przyjął, że *zwrócić swe oblicze* znaczy tu 'postanowić', raczej zrozumie wyrażenie w sensie 'rozpocząć szukanie'. W poniższym fragmencie wyrażenie to występuje w postaci eliptycznej:

Prz 17, 24: 'eṯ pné méḇin ḥåḵmå; **BP**: Rozumny zwraca oblicze w stronę mądrości; **BR**: Rozsądny ma ciągle na uwadze mądrość; **BT**: Przed rozumnego obliczem jest mądrość; **NP**: Roztropny ma twarz zwróconą ku mądrości; **MP**: Człowiek rozumny to taki, który podejmuje mądre zamiary

Przysłowie to oznacza prawdopodobnie, że człowiek rozumny podejmuje mądre zamierzenia (por. GNB: *An intelligent person aims at wise action*; por. także Wj 10, 10: *rå`å neged pnéḵem*, dosł. 'zło jest przed waszym obliczem', BT: *jakie złe są wasze zamierzenia*), i chyba takie jest znaczenie BR. Przekład BT jest niejasny z powodu dosłowności, natomiast przekłady BP, NP zdają się znaczyć, że człowiek rozstropny stara się posiąść mądrość. Przyznać jednak trzeba, że i oryginał jest w tym miejscu

[108] Rdzeń *š-j-t* 'umieścić' jest synonimem *s-j-m/ s-w-m*.

niecałkiem jasny, o czym świadczą różnice w jego rozumieniu (np. TOB 'z twarzy człowieka inteligentnego można wyczytać mądrość', BJ 'mądrość jest osiągalna dla człowieka roztropnego'[109]).

Dopełnienie dalsze idiomu *sâm/ nâṯan pânâw* 'zdecydować' może być też wprowadzone za pomocą przyimka *b-*, i wtedy wyrażenie przybiera znaczenie 'postanowić coś przeciwko komuś, podjąć postanowienie niekorzystne dla kogoś', stąd 'wydać na kogoś wyrok' (por. Jenni, Westermann II, 1007–1008, s.v. *pânim*):

Kpł 17, 10: wnâṯatti fânaj bannefeš; **BP**: Ja zwrócę się przeciw tej osobie; **BR**: Ja zwrócę swoje oblicze przeciw temu, kto; **BT**: zwrócę oblicze moje przeciwko temu człowiekowi; **Kruszyński**: zwrócę swoją twarz przeciwko jedzącemu; **MP**: Ja wystąpię przeciwko temu, który je

Kpł 20, 3: wa'ani 'ettén 'eṯ pânaj bâ'iš hahu; **BP**: I ja też zwrócę się przeciw takiemu człowiekowi; **BR**: A ja zwrócę przeciwko niemu moje oblicze; **Kruszyński**: A ja odwrócę oblicze swoje od tego człowieka; **MP**: Ja wydam wyrok na tego człowieka

Jr 21, 10: samti fânaj bâ'ir hazzoṯ lrâ'â wlo ltobâ; **BP**: Zwróciłem bowiem swoje oblicze na to miasto ku [jego] klęsce, nie ku ocaleniu; **BR**: Odwrócę bowiem moje oblicze od tego miasta i zacznę mu szkodzić, zamiast dobrze czynić; **BT**: Zwróciłem bowiem swoje oblicze na to miasto ku jego złu, a nie dobru; **Kruszyński**: zwrócę oblicze swe ku temu miastu na zło, a nie na dobro; **NP**: zwróciłem swoje oblicze przeciwko temu miastu na zło, a nie na dobro; **Stachowiak**: Skierowałem bowiem swoje oblicze na to miasto ze złym a nie z dobrym zamiarem; **MP**: pokazałem temu miastu zagniewaną twarz i wydałem na nie wyrok

Ez 14, 8: wnâṯatti fânaj bâ'iš hahu; **BP**: Zwrócę moje oblicze na tego męża; **BR**: Skieruję mój wzrok przeciwko takiemu człowiekowi; **BT**: Zwrócę oblicze moje przeciwko temu mężowi; **MP**: wydam wyrok na tego człowieka

Ez 15, 7: wnâṯatti 'eṯ pânaj bâhem [...] bsumi 'eṯ pânaj bâhem; **BP**: Przeciw nim obrócę me oblicze [...] gdy przeciw nim zwrócę me oblicze; **BT**: Oblicze moje zwracam przeciwko nim [...] kiedy oblicze moje zwrócę przeciwko nim; **MP**: wydam na nich wyrok [...] gdy zwrócę się przeciwko nim

Za dosłowne uważam przekłady, w których *nâṯan*, *sâm* przełożono przez *zwrócić*, *obrócić*, a *pânim* przez *twarz*, *oblicze*. Wyrażenia *zwrócić/ obrócić oblicze/ twarz* mają w języku polskim tylko znaczenie dosłowne, a takie wyklucza większość przytoczonych kontekstów (już sam okolicznik *przeciw/ przeciwko komu* jest niejasny w połączeniu z wyrażeniem *zwrócić twarz*). Przekłady te są więc nieadekwatne, bo oryginał nie narusza tu w niczym norm języka hebrajskiego i jest zrozumiały. Czytelnik przypisze zapewne tym wyrażeniom znaczenie, jakie ma frazeologizm *zwrócić się przeciwko komuś* 'wystąpić przeciwko komuś, zachować się wrogo wobec kogoś' (SF II, 884, s.v. *zwracać się*, p. 6). Znacznie lepsze są przekłady, w których użyto właśnie tego frazeologizmu (Kpł 17, 10 BP; 20, 3 BP, NP). Są one znaczeniowo w zasadzie wierne, choć oryginalne wyrażenie zdaje się należeć do frazeologii prawniczej. Można by więc tłumaczyć np. *Ja wydam wyrok na tego człowieka.* Jeśli tłumacz koniecznie chce zachować coś z oryginalnej metafory, może posłużyć się frazeologizmem *pokazać komuś zagniewaną twarz*. Przekłady, w których pojawia się wyrażenie *odwrócić swoje oblicze od kogoś* mają nieco inne znaczenie niż oryginał, bo ten polski frazeologizm znaczy 'przestać kogoś popierać, przestać komuś sprzyjać' (SF I, 573, s.v. *odwracać*, p. 3).

[109] Interpretację zbliżoną do BJ znajdujemy w komentarzu Ibn Ezry ('człowiek roztropny uczy się mądrości od wszystkich, z którymi się styka, a głupiec myśli, że mądrych ludzi trzeba szukać na drugim końcu świata').

Przekład Ez 14, 8 BR także jest dosłowny, bo oddano w nim dosłowne znaczenie hebr. idiomu *nåṯan pånåw*, ale polskie *skierować swój wzrok* jest w tym kontekście niejasne (niejasny jest okolicznik *przeciwko komu*). Ez 14, 8 BP znaczy 'popatrzę na tego człowieka', czyli przekład z powodu dosłowności oddaje tu tylko dosłowne znaczenie hebr. *wnåṯatti fånaj*, a w ogóle nie oddaje znaczenia hebr. przyimka *b-*. W Jr 21, 10 Stachowiak przełożył hebrajski idiom dwukrotnie: raz dosłownie (*skierować swoje oblicze na co*), a raz niedosłownie (*zamiar*).

Poniższy fragment zawiera poetycki wariant idiomu *såm/ nåṯan pånåw b-x*:

Am 9, 4: wsamti `éni `aléhem lrå`å wlo lṭoḇå; **BP**: Zwróciłem na nich swe oczy ku ich nieszczęściu, a nie ku ich dobru; **BR**: Ciągle kieruję na nich swoje oczy, lecz ku ich zagładzie, nie ku ocaleniu; **BT**: Skieruję oczy moje na nich, ale dla niedoli, a nie dla ich dobra; **NP**: Tak zwrócę moje oko na nich ku złemu, a nie ku dobremu

Am 9, 8: hinne `ene 'aḏonåj jhwh bammamlåḵå haḥattå'å; **BP**: Oto oczy moje – mówi Jahwe-Pan – zwrócone są na to grzeszne królestwo; **BR**: Oczy Pana Boga patrzą na królestwo grzeszników; **BT**: Oto oczy moje, Pana Boga, zwrócone są na królestwo grzeszne; **NP**: Oto oczy Wszechmogącego Pana są zwrócone na to grzeszne królestwo

Wyrażenia hebrajskie mają tu to samo znaczenie dosłowne, co idiom *såm/ nåṯan pånåw b-x*, co jest dla czytelnika oryginału wskazówką, że metaforom poetyckim należy tu przypisać to samo znaczenie, które ma idiom. Wyrażenia pojawiające się w polskich przekładach zostaną przez czytelnika uznane ze względu na kontekst za metafory poetyckie lub zostaną zrozumiane dosłownie w sensie 'popatrzeć na coś'. Niestety, nie ma w języku polskim frazeologizmów znaczących 'zdecydować na czyjąś niekorzyść, wydać na kogoś wyrok', które byłyby podobne pod względem znaczenia dosłownego do wyrażeń *zwrócić na kogoś oczy*, *czyje oczy są na kogoś zwrócone*, i które dzięki temu mogłyby naprowadzić czytelnika na znaczenie 'zadecydować na czyjąś niekorzyść, wydać na kogoś wyrok'. Z tego powodu polskie przekłady Am 9, 8 uznaję za dosłowne. W Am 9, 4 występujący w TH dodatek *lrå`å wlo lṭoḇå* jest pleonastyczny, bo powtarza informację zawartą w przyimku *b-*. Tłumaczowi na język polski może on jednak znacznie ułatwić zadanie, bo mamy w języku polskim frazeologizm *mieć coś na oku* 'czynić celem swych zamierzeń, zabiegów' (SF I, 590, s.v. *oko*, p. 88). Można więc tłumaczyć Am 9, 4 tak:

MP: Mam na oku ich zagładę, a nie ich ocalenie

Przekład ten jest mniej artystyczny niż oryginał, bo stylistycznie jest całkowicie konwencjonalny. W Am 9, 8 przytoczone polskie przekłady wcale nie sugerują jakichś wrogich zamiarów Boga wobec grzesznego królestwa, tj. nie wyrażono w nich znaczenia hebr. przyimka *b-*, właśnie z tego powodu, że tu brak owego dodatku *lrå`å wlo lṭoḇå*. Tłumacz ma prawo ów dodatek wprowadzić do przekładu, np.:

MP: Mam na oku zagładę grzesznego królestwa, a nie jego ocalenie

Gdyby chcieć odtwarzać w przekładzie oryginalny efekt stylistyczny (tj. użycie metafory niekonwencjonalnej w znaczeniu, które ma metafora potoczna o tym samym znaczeniu dosłownym), można by tłumaczyć tak:

MP: Zwróciłem oczy na grzeszne królestwo, ale mam na oku jego zagładę, a nie jego ocalenie

Wyrażenie *héšiḇ pné-x*, gdy odnosi się do działania fizycznego, oznacza prawdopodobnie 'odeprzeć [napierającego wroga]' (2 Krl 18, 24; Iz 36, 9)[110]. Przenośnie znaczy natomiast 'odmówić czyjejś prośbie'[111], czy szerzej 'odrzucić kogoś' (Jenni, Westermann II, 1001, s.v. *pānim*):

1 Krl 2, 16: 'al tāšiḇi 'eṯ pānāj; **BP**: nie odmawiaj mi; **BR**: nie odmów mi; **NŚ**: Nie odprawiaj mego oblicza

Spośród przytoczonych przekładów dosłowny jest tylko NŚ. Pozostałe przekłady są dobre, bo wyrażono w nich znaczenie oryginału w sposób stylistycznie adekwatny: użyte w przekładzie wyrażenia są konwencjonalne, tak jak konwencjonalny jest w tym miejscu oryginał. Jedynie przekładowi BR można zarzucić błąd niemający przyczyny w dosłowności: w zaprzeczonym trybie rozkazującym używa się czasowników niedokonanych (*napisz*, ale *nie pisz*, a nie *nie napisz*). Tłumacząc teksty poetyckie dotyczące spraw religijnych, niektórzy tłumacze ulegli pokusie udziwnienia tekstu:

Ps 132, 10: 'al tāšéḇ pné mšiḥeḵā; **BR**: nie odrzucaj pomazańca Twego; **Brandstaetter**: nigdy nie odrzucaj oblicza Twojego pomazańca; **BT**: nie odtrącaj oblicza Twego pomazańca!; **Klawek, *Psałterz***: nie odtrącaj od siebie oblicza pomazańca; **PE**: Nie odtrącaj swego pomazańca; **Wójcik, MP**: nie odrzucaj modłów Twego pomazańca

2 Krn 6, 42: 'al tāšéḇ pné mšiḥeḵā; **BP**: nie odwracaj oblicza od pomazańca Twego; **BR**: nie odwracaj swojego oblicza od Twego pomazańca; **NP**: nie odwracaj się od pomazańca swego; **MP**: nie odrzucaj modłów Twego pomazańca (lub: nie odrzucaj modlitwy tego, którego namaściłeś na króla;... tego, którego kazałeś namaścić na króla)

Niedosłowny przekład znajdujemy w Ps 132, 10 BR, PE. Przekład Wójcika jest także niedosłowny i interpretuje TH w sensie odmówienia czyjejś prośbie, w kontekście religijnym modlitwie. W pozostałych przekładach Ps 132, 10 tłumaczenie dosłowne, tj. z zachowaniem rzeczownika *oblicze*. Przekłady te prawdopodobnie znaczą to samo, co oryginał, ale nie są stylistycznie adekwatne, bo oryginał posługuje się tu wyrażeniem standardowym, a przekłady te brzmią osobliwie w porównaniu z innymi tekstami polskimi. Jeśli chodzi o 2 Krn 6, 42, przekłady polskie oparte są częściowo na LXX, więc w ich podstawie nie występuje omawiany idiom.

Wyrażenie *histir pānāw* można tłumaczyć *zasłonić/ zakryć* (*sobie*) *twarz*, gdy odnosi się ono do działania fizycznego:

Wj 3, 6: wajjastér moše pānāw ki jārē mehabbiṭ 'el hā'elohim; **BT**: Mojżesz zasłonił twarz, bał się bowiem zwrócić oczy na Boga; **NP**: Wtedy Mojżesz zakrył oblicze swoje, bał się bowiem patrzeć na Boga

Przekłady BT, NP nie są tu dosłowne. Cel, w jakim Mojżesz zasłania sobie twarz (tj. aby nie widzieć tego, co ma przed sobą) jest *implicite* zawarty w wyrażeniu *histir pānāw* użytym metaforycznie. Ten, kto sobie zakrywa twarz, zapomina o kimś

[110] Znaczenie *héšiḇ pné x* w 2 Krl 18, 24 (=Iz 36, 9) nie jest oczywiste. Zwykle tłumaczy się ten fragment przez 'odeprzeć' w militarnym sensie (BT: *zmusisz do odwrotu*; BP: *stawić czoło*), jednak znaczenie to nie jest nigdzie indziej poświadczone i dlatego niewykluczone, że wyrażenie to znaczy, jak w pozostałych miejscach, 'odmówić czyjejś prośbie, nie przyjąć czyjejś propozycji', i odnosi się do zaproponowanego zakładu (Cogan, Tadmor 231–232).

[111] Znaczenie 'odmowy prośbie' podaje już *mcudat dawid* (1 Krl 2, 16).

i o czyichś problemach (np. Ps 13, 2; 44, 25), nie widzi (czy raczej nie chce widzieć) zła dziejącego się na świecie (Ps 10, 11), nie chce wysłuchać czyjejś prośby o pomoc (Iz 59, 2; Mi 3, 4; Ps 69, 18). Metafora ta znaczy więc 'ignorować', często w gniewie (np. Pwt 31, 17; 32, 20; Iz 54, 8; Jr 33, 5), choć niekoniecznie (Ps 51, 11). Pojawia się ona głównie w tekstach poetyckich, za to często, można więc przyjąć, że w czasach biblijnych była zbanalizowaną metaforą poetycką[112]. Polskie przekłady:

Pwt 31, 17.18: whistarti fânaj méhem [...] w'ânoki hastér 'astir pânaj [Samar+méhem]; **BP**: i odwrócę swoje spojrzenie od nich [...] Lecz Ja zupełnie ukryję wówczas swą twarz; **BR**: ukryję przed nim moje oblicze [...] A Ja w owe dni będę ukrywał przed nimi moje oblicze; **BT**: skryję przed nim swe oblicze [...] A Ja zakryję swe oblicze; **NP**: i zakryję moje oblicze przed nimi [...] Lecz Ja zakryję całkiem w tym dniu moje oblicze; **MP**: i odwrócę od nich oblicze (lub: i odwrócę się od nich) [...] ale ja tylko odwrócę się od nich w owym dniu

Pwt 32, 20: 'astirâ fânaj méhem; **BR**: Ukryję przed nimi me oblicze; **BT**: Odwrócę od nich oblicze; **NP**: Zakryję przed nimi oblicze moje; **MP**: Odwrócę się od nich

Iz 8, 17: hammastir pânâw mibbét ja`aqob; **BR**: który kryje swą twarz przed domem Jakuba; **BT**: który ukrywa swe oblicze przed domem Jakuba; **NP**: który zakrywa swoje oblicze przed domem Jakuba; **MP**: który odwrócił oblicze od ludu Izraela

Iz 54, 8: histarti fânaj rega` mimmék; **BR**: przez chwilę, twarz moją ukryłem przed tobą; **BT**: ukryłem przed tobą na krótko swe oblicze; **NP**: zakryłem swoją twarz na chwilę przed tobą; **MP**: na krótko się odwróciłem od ciebie

Iz 57, 17: hastér[113] w'eqcof; **BP**: i w gniewie z ukrycia zadałem mu razy; **BR**: i ukrywając się ugodziłem go w mym zagniewaniu; **BT**: ukrywszy się w moim gniewie; **Klawek**: ukryłem się gniewnie; **NP**: ukryłem się za moim gniewem; **Stachowiak**: i wymierzyłem mu cios z ukrycia, wśród uniesienia [komentarz:] o „ukryciu oblicza" Jahwe zob. kom. do 54, 8a; **MP**: w gniewie odwróciłem od niego oblicze (lub: odwróciłem od niego zagniewane oblicze)

Iz 59, 2: whattotékem histiru fânim mikkem mišš moa`; **BP**: i wasze to grzechy sprawiły, że zakrył oblicze przed wami, tak że [was] nie słucha; **BT**: wasze grzechy zasłoniły Mu oblicze przed wami tak, iż was nie słucha; **MP**: zgrzeszyliście i dlatego odwrócił się od was i nie chce was słuchać

Iz 64, 6: histartâ fânekâ mimmennu; **BP**: zakryłeś przed nami swoje oblicze; **BR**: Odwróciłeś bowiem od nas Twoje oblicze; **BT**: skryłeś Twoje oblicze przed nami; **MP**: bo odwróciłeś od nas oblicze

Jr 33, 5: histarti fânaj méhâ`ir hazzot; **BP**: i przed którymi ukryłem oblicze swoje (przed tym miastem); **BR**: i od których odwrócę moje oblicze; **BT**: Zakryłem bowiem swe oblicze przed tym miastem; **NP**: zakryłem moją twarz przed tym miastem; **MP**: Odwróciłem się od tego miasta

Ez 39, 23: wâ'astir pânaj méhem; **BP**: zakryłem moje oblicze przed nimi; **BR**: ukryłem przed nim moje oblicze; **MP**: odwróciłem od nich oblicze

Ez 39, 24: wâ'astir pânaj méhem; **BT**: Oblicze moje ukryłem przed nimi; **Homerski**: ukryłem Moją twarz przed nimi; **NP**:i zakryłem moje oblicze przed nimi; **MP**: odwróciłem się od nich

Ez 39, 29: wlo 'astir `od pânaj méhem; **BP**: Nie zakryję już mego oblicza przed nimi; **BR**: I nie będę już ukrywał przed nimi mojego oblicza; **Homerski**: Nie ukryję już więcej Mojej twarzy przed nimi; **MP**: więcej się od nich nie odwrócę

Mi 3, 4: wjastér pânâw méhem; **BT**: zakryje wówczas oblicze swe przed nimi; **BR**: Ukryje przed nimi oblicze swoje; **NP**: zakryje wtedy swoją twarz przed wami; **MP**: odwróci się od nich

---

[112] Metafora ta w hebrajskim pobiblijnym się skonwencjonalizowała i dziś znaczy 'unikać kogoś, lekceważyć kogoś, nie zauważać kogoś' (Alcalay, k. 2059).

[113] Kontekst, w którym mowa o 'gniewie' i 'uderzeniu' (*qâcafti w'akkéhu*), wskazuje, że *hastér* jest elipsą zamiast *hastér pânaj* (Radaq, Raszi, Ibn Ezra, ThWAT V, k. 972, s.v. *sâtar*). Elipsę tę uzupełniono w LXX (*kai apestrepsa to prosopon mou ap' autou*, tj. hebr. **wâ'astir 'et pânaj mimmennu*).

Ps 10, 11: histir pânâw; **Borowski**: odwrócił oblicze; **BP**: zakrył swe oblicze; **BR**: odwraca swe oblicze; **MP**: odwrócił oblicze

Ps 13, 2: `ad 'ânâ tastir 'et pânekâ mimmenni; **Borowski**: Jak długo ode mnie chcesz odwracać oblicze?; **BP**: Dokąd zakrywać będziesz przede mną swe oblicze?; **BR**: jak długo będziesz krył przede mną Twe oblicze; **Brandstaetter**: Jak długo ukrywać będziesz przede mną swoje oblicze?; **Łach**: Jak długo jeszcze będziesz zakrywał twarz Twoją przede mną?; **PE**: Jak długo skrywał będziesz oblicze swe przede mną?; **MP**: jak długo będziesz odwracał ode mnie oblicze?

Ps 22, 25: wlo histir pânâw mimmennu; **Borowski**: Nie odwrócił oblicza; **BT**: ani nie ukrył przed nim swojego oblicza; **PE**: i nie zakrył przed nim swojego oblicza; **MP**: i nie odwrócił się od niego

Ps 27, 9: 'et pânekâ jhwh 'abaqqéš 'al tastér pânekâ mimmenni; **Borowski**: Twojego oblicza szukam, nie odwracaj się ode mnie; **BP**: szukam oblicza Twego, Jahwe!/ Nie ukrywaj przede mną swego oblicza; **BR**: Twojego oblicza zawsze pragnę szukać. Nie ukrywaj przede mną Swej twarzy; **BT**: Szukam, o Panie, Twojego oblicza; swego oblicza nie zakrywaj przede mną; **Łach**: Oblicza Twego, Jahwe, poszukuję. Nie ukrywaj swego oblicza przede mną; **NP**: Przeto oblicza twego szukam, Panie. Nie ukrywaj oblicza swego przede mną!; **PE**: Będę szukał Twego oblicza, PANIE. Nie ukrywaj przede mną swego oblicza; **MP**: Chcę być przed twoje oblicze dopuszczony, i prosić cię o łaskę. Nie odwracaj się ode mnie

Ps 30, 8: histartâ fânekâ; **Borowski, MP**: ledwo odwróciłeś oblicze; **BP**: lecz gdy ukryłeś swe oblicze; **BT**: a gdy ukryłeś swe oblicze; **Łach**: zakryłeś Twe oblicze; **PE**: ale kiedy zakryłeś twarz swoją

Ps 44, 25: lâmmâ fânekâ tastir; **Borowski, MP**: Czemu odwróciłeś oblicze?; **BP**: Czemu ukrywasz swe oblicze; **Milosz**: Czemu Twoje oblicze zakrywasz; **PE**: Dlaczego skrywasz swoje oblicze

Ps 51, 11: hastér pânekâ méhatâ'âj; **BP**: Odwróć oblicze swoje od grzechów moich; **BR**: Racz nie patrzeć już na moje grzechy; **Łach**: Zakryj swoje oblicze przed moimi grzechami; **PE**: Nie zwracaj już uwagi na moje grzechy; **MP**: Odwróć oczy od moich grzechów (lub: nie zważaj na grzechy moje)

Ps 69, 18: w'al tastér pânekâ mé`abdekâ; **Borowski**: Nie odwracaj więcej swej twarzy; **BP**: Nie ukrywaj przed sługą swym oblicza swego; **BT**: Nie kryj swego oblicza przed Twoim sługą; **Łach**: I nie zakrywaj Twej twarzy przed Twoim sługą; **Milosz**: Nie skrywaj oblicza Twego przed sługą Twoim; **NP**: Nie zakrywaj oblicza swego przed sługą swoim; **PE**: Nie odwracaj oblicza przed swoim sługą; **MP**: Nie odwracaj oblicza od twojego sługi

Ps 88, 15: tastir pânekâ mimmenni; **Borowski**: Czemu odwracasz oblicze?; **BP**: i ukrywasz przede mną swoje oblicze?; **BR**: Czemu się kryjesz przede mną?; **Brandstaetter**: i kryjesz swoje oblicze przede mną?; **Łach**: czemu ukrywasz Twoją twarz przede mną?; **MP**: Czemu się ode mnie odwracasz?

Ps 102, 3: 'al tastér pânekâ mimmenni; **Borowski, MP**: Nie odwracaj ode mnie oblicza; **BP**: Nie zakrywaj przede mną Twojego oblicza; **BR**: Nie ukrywaj przede mną swojego oblicza; **BT**: Nie kryj przede mną swego oblicza!; **PE**: Nie skrywaj przede mną oblicza

Ps 104, 29: tastir pânekâ; **Borowski**: gdy odwrócisz oblicze; **BP**: kiedy kryjesz oblicze; **BR**: Gdy skrywasz swe oblicze; **Brandstaetter**: Gdy zakrywasz swe oblicze; **Łach**: Gdy zakrywasz twarz Twoją; **MP**: gdy odwracasz oblicze

Ps 143, 7: 'al tastér pânekâ mimmenni; **Borowski, MP**: Nie odwracaj ode mnie oblicza; **BP**: nie kryj przede mną swego oblicza; **BR**: Nie ukrywaj przede mną Twojego oblicza; **Łach**: Nie zakrywaj oblicza Twego przede mną

Hi 13, 24: lâmmâ fânekâ tastir; **BP**: Czemu kryjesz swoje oblicze; **BR**: Ale czemu ukrywasz swe oblicze?; **BT**: Czemu chowasz swoje oblicze?; **NP**: Czemu zakrywasz swoje oblicze; **MP**: Dlaczego się ode mnie odwracasz?

Hi 34, 29: wjastér pânim; **BP**: Gdy skryje swe oblicze; **BT**: gdy schowa się; **NP**: a gdy zakrywa oblicze; **MP**: gdy odwróci oblicze

W większości przypadków tłumacze zachowali oryginalną metaforę. W języku polskim wyrażenia *ukryć (swe) oblicze, skryć (swe) oblicze, zakryć (swe) oblicze, ukryć (swą) twarz, kryć (swą) twarz, zakryć (swą) twarz* występują tylko w znaczeniu dosłownym (np. *ukryć twarz w dłoniach*), a także chyba w metaforach oznaczających utrzymywanie w tajemnicy swego prawdziwego charakteru, np. można chyba powiedzieć *ukrywał przed rodziną swe prawdziwe oblicze* w znaczeniu 'ukrywał swoją prawdziwą naturę, charakter' (por. *odsłonić/ ukazać prawdziwe oblicze*, SF I, 531, s.v. *oblicze*, p. 13). Metafora zachowana w polskich przekładach może być więc trudna do zrozumienia dla polskiego czytelnika, tj. ze względu na kontekst na pewno uzna on wyrażenie za metaforyczne, ale prawdopodobnie przypisze mu znaczenie 'nie dać się zobaczyć' (przez porównanie z polskim frazeologizmem *ukrywać swe prawdziwe oblicze*), np. w Ps 27, 9 czytelnik zrozumie wyrażenie *Nie ukrywaj twarzy Twojej przede mną* (Miłosz) w sensie 'pozwól, bym Cię zobaczył' (w warstwie znaczenia dosłownego), co prowadzi do znaczenia przenośnego 'pozwól, bym Cię poznał, bym uzyskał jakąś wiedzę o Tobie'. Tymczasem w TH Bóg ukrywa swoją twarz nie po to, żeby ludzie go nie widzieli, ale po to, by on ich nie widział, co prowadzi do innego znaczenia przenośnego ('ignorować'). W Hi 13, 24 BR wskutek przełożenia *ḥåšaḇ* 'myśleć' jako *patrzeć* czytelnik na pewno nie przyjmie, że Bóg „ukrywa swoje oblicze", aby nie widzieć. O tym, że sami tłumacze uważali zachowaną metaforę za trudną do zrozumienia dla polskiego czytelnika, świadczy przypis w Ps 13, 2 BT (*„Krycie oblicza" jest wyrazem niełaski u Boga* [114][...]). W polskiej frazeologii wyrazem obojętności płynącej z zagniewania jest raczej odwrócenie się od kogoś, niż zasłonięcie sobie przed nim twarzy, można więc tłumaczyć *histir pānāw mi-x* jako *odwrócić od kogo oblicze*. Przekład taki istotnie znajdujemy np. w Pwt 32, 20 BT; Ps 10, 11 BT, PE; Ps 51, 11 BT, Iz 64, 6 BR; Jr 33, 5 BR. Wyraz *oblicze* jest tu całkowicie na miejscu, bo w *Biblii* zwrot ów odnosi się zawsze do Boga. Zwrot *odwrócić od kogoś oblicze* w znaczeniu metaforycznym 'nie sprzyjać komuś, nie popierać kogoś' jest konwencjonalny (SF I, 573, s.v. *odwracać, odwrócić*, p. 3), jednak nie pojawia się w mowie potocznej, jest książkowy, zatem przekład taki jest również stylistycznie adekwatny[115]. Także przekład Pwt 31, 17 BP (*odwrócić swoje spojrzenie od kogoś*) jest znacznie lepszy niż zachowanie oryginalnej metafory. Polski frazeologizm *odwrócić oczy od czegoś* znaczy 'nie chcieć czegoś widzieć, nie chcieć się czymś zajmować' (SF I, 573, s.v. *odwracać, odwrócić*, p. 2), czyli w przybliżeniu to samo, co hebrajska metafora. Jeśli chodzi o przekłady Iz 57, 17, to z komentarza Stachowiaka wynika, że dostrzegł on tu elipsę, ale nie uzupełnił jej w swoim przekładzie, mało tego, jego przekład znaczy tu coś zupełnie innego, niż by wynikało z komentarza. W przekładzie bowiem mowa o wymierzeniu ciosu z ukrycia, zatem mowa o podstępie, zasadzce. Przekład Stachowiaka całkowicie rozmija się tu z komentarzem. Przekład Iz 57, 17 BP, choć znaczy to samo, co przekład Stachowiaka, jest lepszy, bo nie jest w żadnej sprzeczności z komentarzem. Również przekłady Iz

[114] Wyrażenie to ma węższe znaczenie niż 'niełaska', bo wyrazem niełaski może być np. czynne ukaranie kogoś, a omawiane wyrażenie oznacza tylko obojętność na czyjś los.

[115] Również Dahood tłumaczy metaforę *histir pānāw* jako *he turned away his face*, ale nie dlatego, że pragnie uczynić przekład łatwiejszym w odbiorze, lecz dlatego, że według niego *histir* to nie hif'il rdzenia *s-t-r* 'ukryć', lecz rdzeń *s-w-r* 'odstąpić, odejść' z infiksem *-t-*, jak ma o tym świadczyć częsty w LXX i Vlg przekład *histir pānāw* jako 'odwrócił swoje oblicze' (por. uwagę Dahooda do Ps 10, 11).

57, 17 BT, BR zostaną przez polskiego czytelnika zrozumiane w sensie 'zadania ciosu z ukrycia', tj. ukrycie się Boga nie jest dla polskiego czytelnika wyrazem jego niełaski wobec Izraelitów, lecz podstępem użytym w walce. Przekład Iz 57, 17 NP natomiast wprowadza metaforę poetycką trudną do przełożenia na bardziej banalny język (może 'gniewam się na nich i dlatego nie ukazuję się im', czyli znowu w przekładzie Bóg ukrywa się po to, żeby go ludzie nie widzieli, gdy w TH ukrywa się po to, żeby nie widzieć ludzi). Także przekład Iz 57, 17 Klawka jest dosłowny, polski czytelnik albo nie zrozumie, po co Bóg się ukrył, albo pomyśli, że ukrył się, żeby zadać cios z ukrycia. Dziwaczne jest także samo połączenie wyrazowe *ukryć się gniewnie*.

Wariantem omawianej metafory jest *kissâ pné-x*:

Hi 9, 24: pné šoftehâ jkasse; **BP**: sędziom zasłania oblicza; **BR**: jej sędziom zasłonił oczy; **Brandstaetter**: A sędziowie zakryli swoje twarze; **BT**: sędziom zakrywa oblicza; **GNB**: He made all the judges blind; **Gordis**: who is able to bribe the judges; **NP**: On zakrywa oblicze jej sędziów; **MP**: on doprowadza do tego, że sędziowie przymykają oko na bezprawie

Nie ma jednomyślności, co jest tu podmiotem czasownika *kissâ*: wymieniony wcześniej *râšâ`* 'grzesznik', który 'zasłania twarze sędziów' za pomocą łapówek (por. Wj 23, 8), tak że są ślepi na niesprawiedliwość, tj. ignorują ją[116], czy też Bóg, który powoduje, że sędziowie nie spełniają należycie swoich obowiązków[117]. W obu przypadkach metafora znaczy jednak to samo, tj. ktoś powoduje, że sędziowie udają, że nie widzą dziejącego się na świecie zła. Przekłady BT, BP i NP są tu dosłowne i zupełnie niejasne dla czytelnika, który nie domyśli się, po co zakrywa się twarze sędziów (dla czytelnika TH jest jasne, że po to, aby nie widzieli). Znacznie lepszy jest przekład BR, bo mowa w nim o oczach, zatem dla czytelnika jest jasne, że chodzi o to, by sędziowie nie widzieli.

Zwróćmy uwagę na poetycką defrazeologizację metafor konwencjonalnych w Ps 27, 9. Wyrażenie *biqqéš 'et pné jhwh*, dosł. 'szukać oblicza Jahwe', wydaje się idiomem, choć występuje głównie w tekstach poetyckich, być może więc należało do stylu wysokiego:

2 Sm 21, 1: wajbaqqéš dâwid 'et pné jhwh; **BR**: Szukał Dawid rady przed obliczem Jahwe; **BT**: Dawid więc radził się Pana; **MP**: Dawid zabiegał u Pana o pomoc

1 Krl 10, 24: mbaqšim 'et pné šlomo; **BP**: pragnął się znaleźć w obecności króla Salomona; **BR**: chcieli widzieć Salomona; **BT**: udawali się do Salomona; **NP**: pragnął oglądać Salomona; **MP**: zabiegali o względy Salomona

Oz 5, 15: ubiqšu fânâj; **BP**: i poczną wyglądać mego oblicza; **BR**: zaczną Mnie znów szukać; **BT**: szukać będą mego oblicza; **MP**: aż zaczną zabiegać o moje względy

Ps 24, 6: mbaqšé fânekâ; **BP**: i pragną ujrzeć oblicze Twoje [komentarz:] „Szukać Jahwe" (czy też Jego oblicza) znaczy czcić Go i wypełniać Jego przykazania, by znaleźć u Niego łaskę; **BR**: ci, co Twego oblicza szukają; **Łach**: które tęskni za obliczem Boga Jakuba; **MP**: zabiegających o twoje względy

Ps 105, 4: baqqšu fânâw; **Borowski**: zawsze zanoście do Niego błagania; **BP**: szukajcie zawsze Jego oblicza; **Wójcik**: chodźcie zawsze przed Jego obliczem; **MP**: zabiegajcie o jego względy

[116] N.H. Tur-Sinai, *The Book* 168; R. Gordis, *The Book of Job* 96, 108.

[117] S.E. Balentine, *A Description* 148; Pope 73.

Prz 29, 26: rabbim mḇaqšim pné mošél; **BP**: Wielu szuka łaski u władcy; **BR, MP**: Wielu zabiega o względy władcy; **BT**: Wielu szuka względów u władcy; **NP**: Wielu zabiega o względy władcy

1 Krn 16, 11: baqqšu fånåw; **BR**: szukacie nieustannie Jego oblicza; **NP**: Rozpytujcie się ustawicznie o oblicze jego!; **MP**: zabiegajcie o jego względy

2 Krn 7, 14: wiḇaqšu fånaj; **BP**: i szukać mego oblicza; **MP**: będą zabiegali o moje względy

2 Krn 9, 23: mḇaqšim 'eṯ pné šlomo; **BP**: pragnęli ujrzeć Salomona; **BR**: odwiedzali Salomona; **BT**: udawali się do Salomona; **NP**: pragnęli zbliżyć się do Salomona; **MP**: zabiegali o względy Salomona

Być może wyrażenie to znaczy to samo, co *biqqéš* z dopełnieniem osobowym, mianowicie, zabieganie o czyjąś łaskę, pomoc (rzeczownik *pånim* 'twarz' sygnalizowałby wyższy status społeczny osoby, o której pomoc się zabiega). Pomoc w niektórych kontekstach polega na udzieleniu wyjaśnień, rad (2 Sm 21, 1). Zabieganie o łaskę Boga polega na wiernej mu służbie, na porzuceniu grzechów, stąd wyrażenie często oznacza 'pokutę, nawrócenie' (Jenni, Westermann II, 1010, s.v. *pånim*). Polskie przekłady, w których pojawia się wyrażenie *szukać/ poszukiwać czyjegoś oblicza*, uważam za dosłowne. Wyrażenie to ze względu na kontekst czytelnik uzna za metaforę, ale nie jest pewne, jak ją zinterpretuje, bo metafora ta jest w języku polskim niekonwencjonalna. Prawdopodobnie przypisze jej znaczenie, które ma konwencjonalne wyrażenie *szukać Boga*, odnoszone do osób, które pragną uzyskać jakąś wiedzę o Bogu, które czują potrzebę religijności (tak zapewne zrozumie czytelnik Oz 5, 15 BR). Przekład *szukać oblicza Boga* na pewno stylistycznie nie jest wierny, brzmi bardzo „wzniośle" i „niezwykle", znaczeniowo jest znacznie mniej precyzyjny od oryginału. Jest znamienne, że ten sam hebrajski zwrot w Prz 29, 26; 2 Krn 9, 23, gdzie odnosi się do śmiertelników, przełożony został na wyrażenia konwencjonalne, znaczeniowo precyzyjne, a w tekstach poetyckich, gdzie odnosi się do Boga, przełożony został na wyrażenia „wzniośle niejasne". Uważam, że wyrażenie *biqqéš 'eṯ pné jhwh* z powodzeniem można w wielu kontekstach tłumaczyć jako *zabiegać o względy Boga.* Teologom może ten przekład się nie podobać, bo Bóg upodabnia się za jego sprawą do wschodniego despoty, ale czy w oryginale nie jest właśnie tak przedstawiony? Przekład Oz 5, 15 BP także jest niejasny, tj. nie można przewidzieć, jakie znaczenie czytelnik przypisze metaforze (może 'poczną czekać na moją interwencję'). Nie oddają znaczenia TH także Ps 24, 6 BP, Łacha, bo zdają się znaczyć 'ci, którzy pragną bliskości Boga'. 1 Krn 16, 11 NP znaczy chyba 'próbujcie się czegoś dowiedzieć o Bogu'. Zdumiewa przekład Wójcika w Ps 105, 4. Jest on zupełnie niejasny, na pewno nie znaczy 'zabiegajcie o jego względy'. Wyrażenie *chodzić przed czyimś obliczem* jest dosłownym przekładem idiomu *hiṯhallék lifné-x* 'służyć komu', więc Wójcik przeniósł ten hebraizm z innego miejsca TH. Przekłady 1 Krl 10, 24; 2 Krn 9, 23, mimo że niedosłowne, nie są adekwatne, bo nie znaczą 'zabiegać o czyjeś względy', choć trzeba przyznać, że większość przekładów interpretuje te fragmenty tak, jak polscy tłumacze, jedynie JPS dostrzega tu idiom (*came to pay homage to Solomon*; zabieganie o względy króla może polegać na składaniu mu hołdów). W Ps 27, 9 zestawiono dwie metafory (z których jedna jest idiomem, a druga – wytartą metaforą poetycką), mające wspólny element w warstwie znaczenia dosłownego ('twarz'), co powoduje odświeżenie obydwu metafor. Nie jest też wykluczone, że zestawienie to ukazuje „etymologiczne" znaczenie metafory *biqqéš pné-x*:

celem szukania czyjego oblicza jest ukazanie się komuś (a nie zobaczenie kogoś, jak to sugerują polskie przekłady). Polskie przekłady, w których obie metafory przełożono dosłownie (BT, NP, BP, BR, Miłosz, Łach, Brandstaetter), odtwarzają oryginalny efekt stylistyczny w tym sensie, że zachowane wyrażenia też mają wspólny element znaczeniowy ('twarz'), ale przekłady te nie są adekwatne, bo nie oddają znaczenia oryginału w sposób zrozumiały. Tak np. przekład Ps 27, 8–9 BT ma znaczenie dosłowne 'chcę cię zobaczyć', co prowadzi do znaczenia metaforycznego 'chcę cię poznać', a TH ma tu znaczenie dosłowne 'chcę, żebyś mnie zobaczył', co prowadzi do znaczenia metaforycznego 'nie ignoruj mnie'. Przekład Borowskiego jest lepszy, bo przynajmniej jedną z metafor (*histir pånåw min-x*) przełożono w nim niedosłownie i zrozumiale, i również ten przekład odtwarza oryginalny efekt stylistyczny (bo *odwrócić się od kogoś* ma to samo znaczenie, co *odwrócić od kogoś oblicze*, zarówno w warstwie znaczenia dosłownego, jak i idiomatycznego). Przekład *zabiegam o twoje względy, nie odwracaj się ode mnie* oddawałby znaczenie TH, ale nie oddawałby stylu oryginału.

IX. Idiomy wykorzystujące metaforyczne znaczenia leksemów oznaczających inne części ciała

To samo znaczenie, co idiom *qšé léb* 'człowiek uparty', ma idiom *qšé `oref* 'człowiek uparty', dosł. 'człowiek o sztywnym, twardym karku'. Metafora ta ma być oparta na obrazie zwierzęcia pociągowego, które nie chce nagiąć karku pod jarzmo (Jenni, Westermann III, 1176, s.v. *q-š-h*)[118]:

Wj 32, 9: `am qšé `oref hu; **BT**, **MP**: jest ludem o twardym karku

Przekład BT nie jest tu dosłowny, mimo zachowania oryginalnej metafory, bo wyrażenie *człowiek twardego karku* jest także polskim idiomem (biblizmem, por. Godyń 84–85) o znaczeniu 'ktoś uparty, nieugięty' (SF I, 318, s.v. *kark*, p. 1). Hebrajski idiom ma wariant z czasownikiem faktytywnym:

Pwt 10, 16: w`årpkem lo taqšu `od; **BP**: a nie czyńcie już opornym swego karku!; **BR**: i niech już nie będą takie twarde wasze karki; **BT**: nie bądźcie nadal [ludem] o twardym karku; **NP**: a waszego karku już nie zatwardzajcie; **MP**: niech już wasze karki nie będą takie twarde

Jr 7, 26: wajjaqšu 'et `årpåm; **BP**: karki swe uczynili nieugiętymi; **BR**: trwali nadal w swojej zatwardziałości; **BT**: Uczynili twardym swój kark; **BT1**: usztywnili swój kark; **MP**: okazali się ludem o twardym karku

Dosłowny jest przekład Pwt 10, 16 NP, użyto w nim bowiem czasownika faktytywnego *zatwardzać*, jak w TH użyto czasownika faktytywnego *hiqšå* 'czynić twardym'. Czasownik *zatwardzać* nie miewa w tekstach polskich dopełnienia *kark*, polski idiom *być człowiekiem twardego karku* nie ma wariantu z czasownikiem faktytywnym (w TH wariant idiomu z *hiqšå* jest częsty, łatwy do zrozumienia i nie zwraca w przytoczonych fragmentach uwagi czytelnika jako językowa osobliwość, którą bez wątpienia jest

[118] Wyjaśnienie to znajdujemy już u Lindego (Linde II, 320, s.v. *kark*).

w języku polskim wyrażenie *zatwardzać swój kark*). Z tego ostatniego powodu jako dosłowny należy też ocenić przekład Jr 7, 26 BT1. Słowniki nie notują wariantu idiomu w postaci *usztywniać/ usztywnić swój kark*, więc czytelnik odczuje go w przekładzie jako dziwactwo językowe. Będzie je interpretował przez odniesienie do idiomu *mieć sztywny kark*, i dojdzie do znaczenia 'stawać się dumnym, hardym', czyli nieadekwatność BT1 jest nie tylko stylistyczna, ale też znaczeniowa. Na to, że wyrażenie *usztywnić swój kark* nie brzmi dla Polaka naturalnie, wskazuje też zmiana dokonana w Jr 7, 26 BT w porównaniu z BT1. Przekład BT jest tu znacznie lepszy niż jego pierwsza wersja, bo nie narusza leksykalnego składu polskiego idiomu i jest adekwatny znaczeniowo. Przekładowi Pwt 10, 16 BP można zarzucić ten sam błąd, który bp Romaniuk popełnił w 2 Krn 34, 27: znaczenie hebrajskiego idiomu oddano przymiotnikiem *oporny*, ale zachowano jeden ze składników idiomu, tj. rzeczownik *kark*, co dało w efekcie dziwaczne *czynić opornym swój kark*. Być może tak samo należy oceniać Jr 7, 26 BP, choć tu przymiotnik *nieugięty* określający *kark* odzyskuje swoje pierwotne, dziś rzadko aktualizowane znaczenie 'niedający się zgiąć (o przedmiotach materialnych)'. Ponieważ hebr. *hiqšå `ărpo* ma znaczenie zwrotne (tj. w TH nie zaświadczono idiomu w postaci *hiqšå `oref-x* 'czynić kogo upartym/opornym'), w przekładzie faktytywność nie musi zostać wyrażona, z czego skorzystali autorzy Pwt 10, 16 BT, BR. Przekłady te są zadowalające, podobnie jak Jr 7, 26 BR, choć w tym ostatnim fragmencie bp Romaniuk przetłumaczył oryginalną metaforę na wyrażenie niemetaforyczne, mimo istnienia możliwego do wykorzystania tu polskiego idiomu. W Iz 48, 4 idiom hebrajski uległ poetyckiej defrazeologizacji:

> Iz 48, 4: qåše 'åttå wgid barzel `ărpeką umichaką nhušå; **BP**: że jesteś krnąbrny, że kark twój jest sztabą żelazną a twoje czoło – ze spiżu; **BR**: twoją zatwardziałość i twój kark twardy jakby drąg z żelaza, a czoło – jakby z brązu utoczone; **BT**: jesteś uparty i twój kark jest drągiem z żelaza, a twoje czoło miedziane; **NP**: że jesteś uparty i że twój kark jest ścięgnem z żelaza, a twoje czoło ze spiżu; **Stachowiak**: że jesteś zatwardziały, a twój kark jest żelazną obręczą, i twoje czoło – miedziane

Defrazeologizacja idiomu *qšé `oref* 'człowiek uparty' polega tu na zastąpieniu przymiotnika *qåše* 'twardy' charakteryzującego kark przez wyrażenie *gid barzel* 'żelazne ścięgno'. *Tertium comparationis* metafory *gid barzel `ărpeką* 'twój kark jest żelaznym ścięgnem' jest 'twardość'. Czytelnik oryginału zinterpretuje metaforę poetycką *gid barzel `ărpeką* w świetle idiomu *qšé `oref* i przypisze jej znaczenie 'uporu, krnąbrności' (obie metafory mają to samo znaczenie dosłowne, zatem można przyjąć, że także w warstwie znaczenia metaforycznego są równoznaczne). Skojarzenie z idiomem ułatwia także użyty w kontekście przymiotnik *qåše*, któremu z kolei czytelnik przypisze znaczenie 'uporu' dzięki kontekstowi metafory *gid barzel `ărpeką*. Trudniejsza do zinterpretowania jest metafora *michaką nhušå* 'twoje czoło jest miedziane'. Według niektórych oznacza ona także 'upór' (BDB 594, s.v. *mecah*; GNB), czyli jest to poetycki wariant metafory bardziej konwencjonalnej *hazaq pånim/ mécah* 'człowiek uparty', dosł. 'człowiek o twardej twarzy/ twardym czole' (Jr 5, 3; Ez 3, 7–9). Jeśli przyjąć tę interpretację, to w Iz 48, 4 metafora ta uległa odświeżeniu w ten sam sposób, co metafora *qšé `oref*, tj. *tertium comparationis* jest znowu 'twardość', czyli znaczenie, które ma rdzeń *h-z-q* w idiomie *hazaq mécah* 'człowiek uparty', dosł. 'człowiek o twardym czole', a na właściwą interpretację metafory naprowadza czytelnika nie tylko odniesie-

nie do idiomu *ḥazaq mécaḥ*, ale także zestawienie z poprzedzającym wyrażeniem *giḏ barzel `ărpeḳå*, z którym metaforę *michaḳå nhušå* 'czoło twoje miedziane' łączy podobieństwo znaczeń dosłownych (*`oref* 'kark' // *mécaḥ* 'czoło', *barzel* 'żelazo' // *nhušå* 'miedź'), pozwalające czytelnikowi zakładać, że także w warstwie znaczenia przenośnego metafory te są sobie bliskie. Zaskakujące jest jednak, że wyrażenie uważane za biblizm, tj. *czoło miedziane*, ma w języku polskim znaczenie 'być bezczelnym, bezwstydnym'[119]. Jeśli jest to istotnie biblizm, to można przypuszczać, że znaczenie 'bezczelności, bezwstydu' mogło zostać przypisane metaforze *mécaḥ nhušå* 'czoło miedziane' przez odniesienie jej do metafory *hé`ézå fånehå* (Prz 7, 13), która ma zbliżone znaczenie dosłowne ('uczyniła mocną swą twarz'), a była od dawna rozumiana w sensie 'bezwstydu' (Wujek: *a niewstydliwą twarzą pochlebuje*), 'bezczelności, zuchwalstwa' (KB 809, s.v. `-z-z). Jej wariant *'al tå`iz mécaḥ* (Syr 8, 16) znaczy może 'nie zachowuj się wyzywająco, bezczelnie', dosł. 'nie czyń mocnym swego czoła'. Po tych uwagach dotyczących interpretacji oryginału można ocenić polskie przekłady. Fragment *qåše 'åttå wgiḏ barzel `ărpeḳå* najlepiej przełożono w BR. Zaletą tego przekładu jest przełożenie *qåše 'åttå* przez *twoją zatwardziałość*, dzięki czemu znaczenie oryginału jest zachowane, bo *zatwardziałość* to 'upór oceniany ujemnie', a zarazem dzięki wykorzystaniu w dalszej części przekładu frazeologizmu *twardy kark* odtworzono w BR oryginalny efekt stylistyczny: czytelnik uświadamia sobie etymologiczne znaczenie wyrazu *zatwardziałość*, tak jak w TH z powodu sąsiedztwa wyrażeń *giḏ barzel `ărpeḳå umichaḳå nhušå* są aktualizowane oba znaczenia przymiotnika *qåše*, mianowicie 'twardy' i 'uparty'. Ponadto dzięki eksplicytnemu wyrażeniu *tertium comparationis* metafory *giḏ barzel `ărpeḳå*, tj. wprowadzeniu przymiotnika *twardy* określającego *kark*, wyraźniejsze niż w przekładzie Stachowiaka, jest nawiązanie do frazeologizmu *twardy kark*. W TH użyty w kontekście przymiotnik *qåše* jest dodatkową wskazówką dla czytelnika, że ma zinterpretować metaforę *giḏ barzel `ărpeḳå* w świetle frazeologizmu *qšé `oref*, natomiast w przekładach BR i Stachowiaka pojawiają się leksemy *zatwardziałość*, *zatwardziały* tylko etymologicznie i znaczeniowo związane z frazeologizmem *być człowiekiem twardego karku*, bo nie mówi się *być człowiekiem zatwardziałego karku*. Zatem z powodu wprowadzenia przymiotnika *twardy* przekład BR jest tu lepszy niż Stachowiaka. W BT, BP, NP *qåše* przełożono jako *uparty*, *krnąbrny*, a zarazem w przekładzie metafory *giḏ barzel `ărpeḳå* nie wyrażono *explicite tertium comparationis*, wskutek czego nawiązanie do polskiego idiomu *mieć twardy kark* jest w tych przekładach mniej wyraźne niż w BR, co z kolei powoduje, że trudniejsza jest ich właściwa interpretacja. W przypadku tłumaczenia fragmentu *umichaḳå nhušå* 'czoło twoje miedziane' ocena polskich przekładów zależy od przyjętej interpretacji TH. Jeśli przyjąć, że metafora ta również znaczy 'upór, zatwardziałość', to błędem jest wprowadzenie biblizmu *miedziane czoło*, który utrwalił się w polszczyźnie ogólnej w znaczeniu 'bezwstydu, bezczelności'. Lepszym rozwiązaniem byłoby użycie polskiego frazeologizmu oznaczającego 'upór', który w warstwie znaczenia dosłownego zawiera znaczenie 'twardości', np.:

[119] S. Koziara, *Frazeologia* 99–101. Autor zwraca uwagę, że niektórzy nie uważają tego wyrażenia za biblizm, ale wywodzą je ze średniowiecznej praktyki piętnowania na czole przestępców. Jeśli przyjąć to pochodzenie wyrażenia, łatwiej wyjaśnić jego dzisiejsze znaczenie.

MP: bo znam twoją zatwardziałość, wiem, że kark twój twardy niczym z żelaza, nieprzełamany twój upór (lub: bo znam twoją zatwardziałość, wiem, że kark twój niczym z żelaza, nieprzełamany twój upór)

Wspomniałem już wyrażenie oznaczające człowieka głuchego, niedosłyszącego, które dosłownie znaczy 'ciężkie ucho':

Iz 6, 10: w'åznâw hakbéd; **BP**: ciężkimi do słuchania uczyń uszy jego; **BT**: znieczul jego uszy; **NP**: dotknij jego uszy głuchotą; **Stachowiak**: twardymi uczyń jego uszy; **MP**: poraź (lub: dotknij) jego uszy głuchotą

Iz 59, 1: wlo kåbdå 'åzno miššmoa`; **BP**: ani ucho Jego nie jest przytępione, aby nie mogło wysłuchać!; **BR**: ani ucho Jego zbyt nieczułe, aby nas wysłuchać; **BT**: ani słuch Jego tak przytępiony, by nie mógł usłyszeć; **MP**: ucho jego nie jest tak nieczułe, żeby was nie usłyszeć (lub: jego uszy nie są tak stępiałe, żeby was nie usłyszeć)

Za 7, 11: w'åznéhem hikbidu miššmoa`; **BP**: zatykali sobie uszy, aby mnie nie słyszeć; **MP**: zatykali sobie uszy, żeby mnie nie słyszeć

Dosłowny jest przekład Iz 6, 10 BP. Rdzeń *k-b-d* przełożono w nim zgodnie ze znaczeniem, które ma, gdy odnosi się do fizycznych własności przedmiotów materialnych (np. w 2 Sm 14, 26: *ki kåbed `åläw*, przekład NP: *gdyż mu tak ciążyły* nie jest dosłowny) co sprawiło, że przekład nie oddaje znaczenia oryginału, bo w języku polskim przymiotnik *ciężki* oznacza 'niesprawny' tylko w odniesieniu do umysłu (*ciężka głowa, ciężki umysł* 'ktoś tępy, ograniczony', SF I, 145, s.v. *ciężki*, p. 23.47) czy ręki (*ciężka ręka* 'niezdarna, niewprawna do czegoś', SJPDor I, 1007, s.v. *ciężki*). Ponadto dodatek tłumacza *do słuchania* spowodował, że wyrażenie przybrało postać polskiego frazeologizmu *ciężki do słuchania* 'taki, którego trudno się słucha'. Nie jest też dobry przekład Stachowiaka w Iz 6, 10, bo także przymiotnik *twardy* oznacza 'niesprawny' tylko w odniesieniu do umysłu, a niejasne wyrażenie *twarde uszy* może się czytelnikowi kojarzyć z *twardymi oczami* 'surowe spojrzenie' (SF II, 407, s.v. *twardy*, p. 14.27). Dosłowność przekładu Iz 59, 1 BP polega na tym, że choć prawidłowo wprowadzono przymiotnik *przytępiony*, to jednak zostawiono rzeczownik *ucho*, gdy po polsku mówi się *słuch przytępiony*, a nie *ucho przytępione* (można za to powiedzieć *tępe, stępiałe ucho*, SJPDor IX, 432, s.v. *ucho*). W Iz 59, 1 BR; Za 7, 11 NŚ pojawia się związek wyrazowy *ucho nieczułe*. Przekład ten jest dobry, bo *ucho nieczułe* to 'ucho niereagujące na dźwięki' (SF I, 157, s.v. *czuły*, p. 1; 500, s.v. *nieczuły*, p. 1). Również przekład Iz 6, 10 BT wydaje się dobry, choć związek wyrazowy znieczulić uszy w znaczeniu 'uczynić uszy niewrażliwymi na dźwięki' jest chyba rzadki. W Iz 6, 10 dobry jest przekład NP, w Iz 59, 1 przekład BT, w Za 7, 11 BP.

W języku hebrajskim istnieje wyrażenie paralelne do *l`éné x* 'na czyichś oczach', mianowicie, *b'åzné x* 'tak, że x to słyszy' (BDB 24, s.v. *'ozen*, p. 2):

Rdz 20, 8: wajdabbér 'et kål haddbårim hå'élle b'åznéhem; **BP**: i opowiedział im o tym wszystkim; **Łach**: i opowiedział wszystkie słowa Boga w ich obecności; **Sandauer**: i przekazał im do uszu wszystkie te słowa; **MP**: i opowiedział im wszystko

Rdz 23, 10: wajja`an `efron hahitti 'et 'abråhåm b'åzné bné hét; **BR**: i tak, żeby wszyscy Chetyci znajdujący się u bramy miejskiej mogli go usłyszeć, odpowiedział Abrahamowi; **BT**: Efron Chetyta [...] odpowiedział Abrahamowi wobec nich; **MP**: Ale Efron, siedzący akurat pomiędzy innymi Chetytami, sam odpowiedział Abrahamowi wobec zgromadzonych Chetytów

Lb 11, 1: wajhi hå`åm kmit'onnim ra` b'åzné jhwh; **BP**: Zdarzyło się, że lud zaczął się gorzko uskarżać wobec Jahwe; **BR**: Ludzie zaczęli szemrać przeciw Jahwe z powodu rzekomego zła, ja-

kie ich spotkało; **BT**: Lecz lud zaczął szemrać przeciw Panu narzekając, że jest mu źle; **Kruszyński**: Naród zaczął szemrać występnie wobec uszu Bożych; **NP**: Lecz gdy lud zaczął utyskiwać przed Panem na swoją niedolę; **MP**: Ale ludzie utyskiwali do Pana na uciążliwości wędrówki

Pwt 31, 11: tiqrâ 'et hattorâ hazzot neged kâl jisrâ'él b'âzněhem; **BP**: ty będziesz odczytywał głośno to Prawo wobec całego Izraela; **BR**: będziecie odczytywać to prawo w obecności wszystkich Izraelitów i w taki sposób, aby wszyscy mogli dobrze słyszeć; **BT**: będziesz czytał to Prawo do uszu całego Izraela; **NP**: odczytasz ten zakon przed uszami całego Izraela; **MP**: odczytasz wszystkie te pouczenia wobec całego ludu izraelskiego, tak, żeby wszystko usłyszeli

Pwt 32, 44: wajdabbér 'et kâl dibré hašširâ hazzot b'âzné hâ`âm; **BP**: i wypowiedział wszystkie słowa tej pieśni do ludu; **BR**: wypowiedział wszystkie słowa tej pieśni wprost do uszu ludu; **BT**: i wypowiedział wszystkie słowa tej pieśni do uszu ludu; **MP**: wyrecytował całą tę pieśń wobec ludu

Sdz 7, 3: qrâ nâ b'âzné hâ`âm; **BR**: Powiedz tedy ludziom tak; **BT**: tak wołaj do uszu ludu; **MP**: zatem ogłoś ludziom, że kto się boi

Hi 33, 8: 'ak 'âmartâ b'âznâj; **BR**: Sam jednak słyszałem, coś mówił; **Brandstaetter**: Powiedziałeś moim uszom; **BT**: Ale tyś mówił do moich uszu; **Jakubiec**: Wszak powiedziałeś – [doszło] do mych uszu; **NP**: Wszakże powiedziałeś mi do uszu; **MP**: tak mówiłeś, dobiegło to moich uszu

Z przytoczonych kontekstów wynika, że wyrażenia tego używa się zarówno wtedy, gdy mowa jest adresowana do kogoś (np. Rdz 20, 8), jak i wtedy, gdy ktoś tylko przysłuchuje się temu, co jest mówione do kogoś innego (Rdz 23, 10; Hi 33, 8). W pierwszym wypadku znaczenie można po polsku wyrazić przez np. *opowiedzieć komuś* (Rdz 20, 8 BP). W przekładzie takim brak rzeczownika konkretnego oznaczającego część ciała, co z punktu widzenia stylu można uznać za jego wadę. W drugim wypadku znaczenie można po polsku wyrazić np. przez *odpowiedzieć wobec kogoś* (Rdz 23, 10 BT), *odpowiedzieć w czyjejś obecności* (Rdz 23, 10 BP, Sandauer). Dosłownie tłumaczy Sandauer w Rdz 20, 8. Fragment ów tłumacz interpretuje inaczej niż BP, mianowicie, przypisuje mu znaczenie 'Awimelech powtórzył poddanym to, co mu rzekł Bóg' (w przekładach BP, MP znaczenie szersze: 'Awimelech opowiedział poddanym o całym zdarzeniu'). Przekład Sandauera oddaje to znaczenie, ale stylistycznie jest nieadekwatny, bo brzmi dziwacznie właśnie z powodu *do uszu*. Tak samo rozumie ów fragment Łach, jednak i jego przekład jest niedoskonały, bo sugeruje, że Awimelech zwrócił się do kogoś innego, a jego słudzy tylko się przysłuchiwali rozmowie. Można to wypaczenie sensu TH uznać za dosłowność, bo hebrajski zwrot stosuje się do obu sytuacji, tymczasem Łach wybrał przekładowy odpowiednik, który jest dobry, ale w innych kontekstach. W Lb 11, 1 przekład Kruszyńskiego jest zrozumiały ('naród zaczął szemrać tak, że Bóg to usłyszał'), ale brzmi dziwacznie, co jest skutkiem dosłowności. W przekładach BT i BR inaczej zinterpretowano TH, nie 'narzekać tak, że ktoś to słyszy', ale 'narzekać na kogoś'. Najprawdpodobniej Izraelici narzekali na Boga i na Mojżesza, że ich wyprowadzili z Egiptu, ale tłumaczony fragment znaczy co innego ('narzekali tak, że Bóg to słyszał' lub 'zwrócili się do Boga z narzekaniami', co nie znaczy, że narzekali na Boga). Niedosłowne i adekwatne znaczeniowo są w Lb 11, 1 przekłady BP, NP (przyjęto w nich interpretację 'zwrócili się do Boga z narzekaniami'). W Pwt 31, 11 dosłownie tłumaczą BT i NP. W języku polskim nie używa się związku wyrazowego *przed czyimiś uszami*, został on przez tłumacza utworzony na wzór *przed czyimiś oczyma* 'tak, że ktoś może coś widzieć'. Przekład NP jest tu więc stylistycznie

nieadekwatny i może nastręczać trudności w rozumieniu, choć skojarzenie z konwencjonalnym w języku polskim wyrażeniem naprowadzi czytelnika na właściwą interpretację. Natomiast przekład Pwt 31, 11 BT stylistycznie jest nieco lepszy niż NP, bo po polsku mówi się np. *kłaść coś komuś do ucha/ w uszy* 'często coś komuś powtarzać, powtarzać z naciskiem', *mówić coś komuś do ucha* 'mówić cicho, w sekrecie' (SF II, 420, s.v. *ucho*, p. 83–84; SJPDor IX, 434, s.v. *ucho*). Ze względu na te narzucające się czytelnikowi znaczenia nie można uznać przekładu BT za dobry (to samo dotyczy Pwt 32, 44 BT; Sdz 7, 3 BT). Ponieważ w Pwt 31, 11 chodzi tu o czytanie komuś (tj. z zamiarem, żeby ktoś to słyszał), można tłumaczyć *będziesz czytał te prawa wszystkim zgromadzonym Izraelitom*, a gdyby ze zwględów stylistycznych chcieć zachować w przekładzie rzeczownik *ucho*, można by tłumaczyć *będziesz czytał te prawa tak, żeby dotarły do uszu wszystkich zgromadzonych Izraelitów*. Przekład Pwt 32, 44 BR brzmi zabawnie, bo wskutek dosłowności i wprowadzenia przysłówka *wprost* przekład ten zdaje się znaczyć, że Mojżesz mówił z bardzo bliskiej odległości, głośno (czyli nie na ucho), ale z ustami blisko uszu słuchających. W Hi 33, 8 mowa o tym, że Elihu przysłuchiwał się Hiobowi, gdy ten mówił do kogoś innego. Znaczeniowo adekwatne są więc przekłady BR i Jakubca (przy czym przekład Jakubca jest stylistycznie lepszy, bo zachowuje konkretne słownictwo), natomiast przekłady NP, BT i Brandstaettera zdają się znaczyć, że Hiob kierował swoje słowa do Elihu, co jest nieprawdą.

Metonimiczny charakter ma idiom *gillå knaf -x*, dosł. 'odchylić połę czyjegoś ubrania'. Konteksty, w których wyrażenie to występuje, wskazują na znaczenie 'spać z czyjąś żoną':

> Pwt 23, 1: lo jiqqaḥ 'iš 'eṯ 'éšeṯ 'åḇiw wlo jgalle knaf 'åḇiw 'nikomu nie wolno brać żony swego ojca i odchylać poły ubrania swego ojca'
>
> Pwt 27, 20: 'årur šokéḇ `im 'éšeṯ 'åḇiw ki gillå knaf 'åḇiw 'przeklęty, kto śpi z żoną swego ojca, bo odchyla połę ubrania swego ojca'

Polskiego czytelnika musi zdziwić, dlaczego mowa tu o ubraniu ojca, a nie jego żony. Trojako można to wyjaśniać. Jedno z wyjaśnień znajdujemy w *Talmudzie babilońskim* (jḇåmoṯ 4a, 49a). Zgodnie z nim konstrukcja dopełniaczowa *knaf 'åḇiw* znaczy *kånåf 'ašer rå'å 'åḇiw* 'poła ubrania, którą widział jego ojciec', tj. eufemistycznie 'łono, które widział jego ojciec', czyli 'kobieta, z którą spał jego ojciec'. Inaczej wyjaśniają tę osobliwość autorzy BJ i TOB, twierdząc, że zwrot ów zawiera aluzję do zwyczaju polegającego na tym, że narzeczony rozciąga połę swego płaszcza nad narzeczoną na znak jej poślubienia (Rt 3, 9; Ez 16, 8[120]). Syn, cudzołożąc z żoną swego ojca, jakby ściągał z niej połę płaszcza swego ojca, czyli ignorował fakt, że jest ona już zamężna. Wtedy zwrot ów należałoby w przekładzie uzupełnić: *przeklęty, kto śpi z żoną swego ojca, bo ściąga z niej połę płaszcza swego ojca*, i zaopatrzyć w odpowiedni przypis, bo dla polskiego czytelnika, nieznającego owego zwyczaju, przekład taki bez komentarza byłby niejasny. Za najbardziej prawdopodobne uważam jednak wyjaśnienie Tigaya (por. niżej komentarz do Pwt 23, 1), oparte na Kpł 18, 8; 20, 11: *'erwaṯ 'éšeṯ 'åḇiḵå lo tgalle 'erwaṯ 'åḇiḵå hi* 'nie odsłaniaj nagości żony swego ojca, jest to nagość twojego ojca'; *w'iš 'ašer jiškaḇ 'eṯ 'éšeṯ 'åḇiw 'erwaṯ 'åḇiw gillå* 'kto śpi z żoną swego ojca, od-

[120] Por. też 1 Krl 19, 19, gdzie gest ów ma zbliżone znaczenie.

słania nagość swego ojca'; Kpł 20, 20–21: *w'iš 'ašer jiškaḇ 'eṯ dodåṯo `erwaṯ dodo gillå* 'kto śpi ze swą ciotką, odsłania nagość swego wuja'; *w'iš 'ašer jiqqaḥ 'eṯ 'éšeṯ 'åḥiw niddå hi `erwaṯ 'åḥiw gillå* 'kto poślubia żonę swego brata, popełnia nieprzyzwoitość, odsłania nagość swego brata'. Zatem w Pwt 23, 1; 27, 20 zwraca się uwagę, że ten, kto śpi z żoną swego ojca, popełnia grzech polegający na oglądaniu nagości swego ojca (por. o Chamie oglądającym ojcowską nagość w Rdz 9, 20–27), bo nagość żony ojca jest to jakby nagość samego ojca. Takie uzasadnienie zakazu współżycia z żoną ojca jest konieczne, bo syna z żoną ojca nie łączą więzy krwi (chyba że jest ona zarazem jego matką), zatem zakazu tego nie można bezpośrednio wywodzić z zakazu współżycia seksualnego z krewnymi. Podobnie w Kpł 18, 14: *'erwaṯ 'aḥi 'åḇiḳå lo ṯgalle 'el 'išto lo ṯiqraḇ dodåtkå hi* 'nie odsłaniaj nagości brata swego ojca, nie współżyj z jego żoną, bo jest to twoja ciotka'. Tu także zakaz współżycia z ciotką (żoną brata ojca) musiał być w ten sposób uzasadniony, że byłoby to równoznaczne ze współżyciem z bratem ojca, bo dopiero to ostatnie jest zakazane przepisem zabraniającym współżycia seksualnego między krewnymi. Przyjrzyjmy się teraz polskim przekładom:

> Pwt 23, 1: **BP**: Nie wolno nikomu pojąć żony swego ojca i odkrywać ojcowskiego łoża; **BR**: Nikomu nie wolno poślubić żony własnego ojca ani odkrywać nagości ojca; **BT**: Nikt nie poślubi żony swego ojca i nie odkryje brzegu płaszcza* ojca swego [komentarz:] O ile „rozciągnięcie brzegu płaszcza" na kobietę oznaczało poślubienie jej (Rt 3, 9), o tyle „odkrycie" jest zamachem na wyłączne prawo męża; **NP**: Nikt nie pojmie żony swego ojca ani nie odsłoni poły płaszcza swego ojca; **Kruszyński**: Nikt nie pojmie żony swego ojca i nie zbezcześci łoża ojcowskiego; **Tigay**: No man shall marry his father's former wife, so as to remove his father's garment [komentarz:] „Removing someone's garment" is an equivalent of „seeing, or uncovering, someone's nakedness", an idiom used in Leviticus for sexual relations. In Leviticus, intercourse with the wife of one's father is condemned because it is tantamount to „seeing the father's nakedness". The point seems to be either that one sees nakedness that is reserved for his father or that the act is tantamount to having sexual relations with *him* (Lev.18: 7, 8; 20:11)
>
> Pwt 27. 20: **BP**: Przeklęty, kto obcuje z żoną swego ojca, gdyż odkrywa posłanie ojca swego; **BR**: Niech będzie przeklęty każdy, kto zbliża się do żony swego ojca, odkrywając w ten sposób jego nagość!; **BT**: Przeklęty, kto obcuje cieleśnie z żoną swego ojca, gdyż odkrywa brzeg płaszcza swojego ojca; **NP**: Przeklęty, kto łączy się cieleśnie z żoną swego ojca, gdyż odsłonił połę płaszcza swego ojca; **Kruszyński**: Przeklęty niechaj będzie, kto śpi z żoną ojca swego, odkrywa bowiem przykrycie ojcowskie

Przekład BT zgadza się tu z interpretacją BJ i TOB. Jest on wraz z przypisem zrozumiały dla polskiego odbiorcy, choć można mu (a także przekładowi NP) zarzucić dosłowność w tłumaczeniu hebr. *gillå* 'odsłonić'. Czasownik ten może mieć za dopełnienie rzeczownik oznaczający to, co było zakryte, zasłonięte, a potem zostało odkryte (por. wyżej Kpł 18, 8), i wtedy odpowiadają mu w języku polskim *odkryć*, *odsłonić*, *obnażyć*. Ale dopełnieniem może też być rzeczownik oznaczający zasłonę, która przykrywa, zasłania (np. Iz 22, 8; 47, 2; Na 3, 5), i wtedy polskimi odpowiednikami są *odchylić*, *ściągnąć*, *zdjąć*. Przekład BT należałoby więc poprawić tak: *Przeklęty, kto obcuje cieleśnie z żoną swego ojca, gdyż ściąga połę płaszcza swego ojca.* W Pwt 23, 1 przekłady NP i BR mówią o dwóch grzesznych czynach: pierwszym jest poślubienie żony własnego ojca, a drugim obnażanie własnego ojca. Przyczyną jest dosłowne przełożenie hebr. *wlo jgalle knaf 'åḇiw*, NP: *ani nie odsłoni poły płaszcza swego ojca.* Dla czytelnika TH spójnik *w-* wyraża związek logiczny: nie wolno poślubiać żony

własnego ojca, bo jest to równoznaczne ze współżyciem seksulanym z nim samym (dlatego właśnie w Pwt 27, 20 można było użyć spójnika *ki* 'ponieważ'). Polski czytelnik nie dostrzega tego związku logicznego, i w Pwt 23, 1 NP, BR nie przyjmie jego istnienia, bo nie wyrażono go *explicite* za pomocą odpowiedniego spójnika. Przetłumaczenie więc *w-* przez *i*, *ani* jest tu dosłownością. Dosłowność można też zarzucić tłumaczeniu *lo jgalle knaf 'ăḇiw* w NP, BR. Polski czytelnik nie dostrzeże tu metonimii oznaczającej współżycie seksulane, tj. przyjmie znaczenie 'obnażać swego ojca'. Wyrażenie pojawiające się w Pwt 23, 1 BR (*odkrywać nagość ojca*) gdzie indziej jest niewątpliwie wynikiem dosłownego przekładu hebrajskiego idiomu (metonimii) *gillå 'erwaṯ x* 'współżyć z kimś seksualnie', dosł. 'odsłonić czyjąś nagość'. Przekład *gillå 'erwaṯ x* jako *odkryć czyjąś nagość* (w BR np. w Kpł 18, 9) jest dosłowny, bo hebrajska metonimia jest konwencjonalna, natomiast polskie *odkryć czyjąś nagość* nie występuje w oryginalnych tekstach polskich w znaczeniu 'współżyć z kimś seksualnie', zatem tłumacz naraża się na nieporozumienie, np. może się zdarzyć, że czytelnik nie dostrzeże metonimii i przyjmie znaczenie 'rozebrać kogoś', jak to się stanie najprawdopodobniej w Pwt 23, 1 BR. Jeśli przyjąć interpretację Pwt 23, 1 przedstawioną przez Tigaya, to polski przekład powinien brzmieć:

MP: Nie wolno nikomu poślubiać żony własnego ojca, bo byłoby to równoznaczne z cielesnym obcowaniem z własnym ojcem (lub: Nie wolno nikomu poślubiać żony własnego ojca, bo to tak, jakby kto spał z własnym ojcem)

Przekład ten opiera się na interpretacji Tigaya, według której współżycie z żoną ojca jest równoznaczne ze współżyciem z nim samym. Autor ten jednak dopuszcza, że chodzi tu o „nagość" zastrzeżoną dla ojca (jak to wyjaśniono w Talmudzie), i jeśli przyjąć tę interpretację, to można tłumaczyć Pwt 23, 1 tak:

MP: Nie wolno nikomu poślubiać żony własnego ojca, bo tylko ojciec ma prawo do cielesnego z nią obcowania

Przekład Pwt 23, 1 przez Kruszyńskiego jest do przyjęcia tylko, gdy przyjąć interpretacje TH przedstawione w BT, TOB, BJ i w Talmudzie. Oryginalnemu idiomowi *gillå knaf-x* odpowiada w nim wyrażenie, które może być uznane za wariant leksykalny konwencjonalnej metonimii *plamić, znieważyć czyjeś łoże*, dawniej także *mazać czyjeś łoże* 'dopuścić się cudzołóstwa z czyjąś żoną' (SF I, 410, s.v. *łoże*, p. 11; Linde II, 665, s.v. *łoże*). Przekład ten zatem zwraca uwagę, że współżycie z żoną ojca jest zamachem na wyłączne prawa ojca, a taki jest sens TH w wymienionych interpretacjach. Jeśli chodzi o Pwt 27, 20, to w TH relację logiczną między dwoma zdaniami wyrażono tu *explicite* za pomocą spójnika *ki*. Dzięki temu przekłady NP, BT, BR, w których idiom *gillå knaf-x* przełożono równie dosłownie, co w Pwt 23, 1, nie oznaczają już dwóch czynów zabronionych, lecz jeden, jak TH. Wadą tych przekładów pozostaje jednak dosłowność w tłumaczeniu idiomu *gillå knaf-x*, która powoduje, że znaczą one, iż obcowanie cielesne z żoną ojca jest równoznaczne z obnażaniem ojca. Lepszy jest przekład BP, w którym oryginalną metonimię zastąpiono metonimią zrozumiałą dla odbiorcy polskiego, bo częściowo konwencjonalną w języku polskim: *łoże, posłanie* sugerują znaczenie 'współżycia seksulanego', por. *iść z kimś do łóżka, spać z kimś, dzielić z kimś łoże, dziecko z nieprawego łoża*. Jednak metonimia *odkrywać czyjeś łoże, posłanie* 'współżyć seksualnie z czyjąś żoną' nie jest konwencjonalna w języku pol-

skim, to wynik dosłownego przetłumaczenia hebr. *gillå*, jeśli przyjąć, że oryginalne wyrażenie jest konwencjonalne (to samo dotyczy Pwt 23, 1 BP). Czytelnik zrozumie tę metonimię zapewne w sensie 'wchodzenia do czyjegoś łóżka', czyli 'seksulanego współżycia z czyjąś żoną, która w tym łóżku się znajduje'. Przekład BP jest zatem znaczeniowo wierny pod warunkiem, że przyjmiemy interpretację TH podaną w TOB, BJ, BT lub w Talmudzie (por. uwagi o przekładzie Pwt 23, 1 u Kruszyńskiego). Natomiast przekład Pwt 27, 20 autorstwa Kruszyńskiego jest niejasny, nie wiadomo bowiem, w jakim znaczeniu występuje w nim wyraz *przykrycie*. W przekładzie tym dosłownie przełożono też hebr. *gillå* (por. wyżej uwagi o BT). Można Pwt 27, 20 tłumaczyć tak:

MP: Przeklęty, kto śpi z żoną własnego ojca, bo to tak, jakby spał z nim samym (lub: Przeklęty, kto śpi z żoną własnego ojca, bo narusza tym jego prawo)

Jeśli przyjąć trzecią z przedstawionych interpretacji wyrażenia *gillå knaf 'åḇiw* (tj. że współżycie seksualne z żoną ojca jest równoznaczne ze współżyciem z nim samym), to za jego wariant należy uznać poniższy fragment, w którym rzeczownik *kånåf* 'poła ubrania' zastąpiono przez *`erwå* 'nagość', co było możliwe dzięki temu, że, jak wspomniałem, czasownik *gillå* może mieć za dopełnienie zarówno to, co jest odsłonięte, obnażone, jak i zasłonę, która zostaje usunięta:

Ez 22, 10: `erwaṯ 'åḇ gillå; **BR**: Bezcześci się żonę rodzonego ojca; **BT**: odkrywa się nagość ojca; **Eichrodt**: men uncover their fathers' nakedness [i.e. stepmothers]; **GNB**: Some of them sleep with their father's wife; **Greenberg**: One has uncovered [his] father's nakedness [komentarz:] I. e. cohabited with his father's wife. The expression occurs in Lev 18:7 (explicated by „the nakedness of your mother"); **NP**: odsłania się nagość ojca; **Zimmerli, *Ezekiel***: a man has intercourse with the wife of his father [komentarz:] incest with a father's wife (or concubine), of which Lev 18:8 expressly states that her nakedness is the nakedness of the father (cf. Lev 20:11); **MP**: mężczyźni cudzołożą z żonami swoich ojców, a przecież to tak, jakby współżyli z własnymi ojcami (lub: mężczyźni cudzołożą z żonami swoich ojców, i tak naruszają ojcowskie prawa)

W oryginale napiętnowano tu grzech seksualnych kontaktów z żoną ojca, natomiast przekłady BT, NP sugerują znaczenie 'obnażania ojca'. Jedynie przekład BR wyraża znaczenie TH, choć czasownika *bezcześcić kogo* rzadko chyba używa się w znaczeniu 'cudzołożyć z kim' (słownik podaje znaczenie 'zgwałcić' (kobietę) – SJPDor I, 420, s.v. *bezcześcić*). W BR i GNB nie wyrażono też w pełni znaczenia hebrajskiego idiomu, bo TH potępia tu współżycie z żoną ojca z tego powodu, że jest ono równoznaczne ze współżyciem z ojcem.

Konwencjonalna metonimia *gillå `erwaṯ x* 'współżyć z kim seksualnie' lub 'poślubić', dosł. 'odsłonić czyjąś nagość' (KB 192, s.v. *g-l-h*, pi`el; BDB 163, s.v. *gålå*, pi`el, p. 1a; Gesenius 140, s.v. *g-l-h*, pi`el; ThWAT VI, k. 373, s.v. *`årå*) jest tłumaczona na język polski przeważnie dosłownie:

Kpł 18, 8: `erwaṯ 'ešeṯ 'åḇiḵå lo tgalle; **BT**: Nie będziesz odsłaniać nagości swojej macochy [przypis do w. 6:] Tzn. mieć z kim stosunki płciowe; **MP**: nie wolno ci spać (lub: obcować cieleśnie) z żoną twego ojca

Kpł 18, 13: `erwaṯ 'åḥoṯ 'immḵå lo tgalle; **BP**: Nie będziesz odkrywał nagości siostry twojej matki; **MP**: nie wolno ci spać (lub: obcować cieleśnie) z siostrą twojej matki

Zacytowane przekłady są dosłowne, i jeśli brak odpowiedniego komentarza wyjaśniającego znaczenie wyrażenia, polski czytelnik z pewnością nie spostrzeże, że ma do czynienia z metonimią, i przyjmie znaczenie 'rozbierać, obnażać kogoś'.

W poniższym fragmencie wyrażenie to (w TM *g-l-h* w nif'al, w LXX w pi'el) nie jest metonimią i przekłady polskie nie są tu dosłowne:

> Wj 20, 26: 'ašer lo tiggâle [LXX: tgalle] `erwâtkâ `âlâw; **BT**: żeby się nie odkryła nagość twoja

Przekład *`erwâ* jako *nagość*, gdy kontekst wskazuje na znaczenie 'narządów seksualnych', jest jednak dosłowny, bo w TH metonimia ta (część za całość) jest konwencjonalnym eufemizmem, gdy w języku polskim to okazjonalizm[121].

Wyrażenie *sa`ar raglajim* (Iz 7, 20), dosłownie znaczące 'owłosienie nóg' to eufemizm oznaczający 'włosy łonowe'[122]. Metonimia *raglajim* 'narządy seksualne' (dosł. 'nogi') jest konwencjonalna, występuje w 2 Krl 18, 27; Iz 36, 12 w qre (*meme raglehem*, ktiv *šenehem* 'ich mocz'[123]) i być może w Wj 4, 25; Iz 6, 2[124] (KB 1185, s.v. *regel*). W języku polskim metonimia ta nie jest skonwencjonalizowana, i jeśli zachować ją w przekładzie, to z pewnością większość czytelników jej nie spostrzeże, tj. przypisze wyrażeniu *sa`ar raglajim* znaczenie 'włosy na nogach':

> Iz 7, 20: wsa`ar hâraglâjim; **BP**: i nóg owłosienie; **Brueggemann**: and the hair of the feet [komentarz:] the „hair of the feet" , moreover, is a euphemism for the shaving of genital hair, all the more to contribute to humiliation; **BT**: i włosy na nogach; **Kaiser**: the hair of the feet [komentarz:] Anyone whose hair was shaved from his head, private parts and face was dishoured[b] [przypis do komentarza:] b [...] The hair of the feet is a euphemism, cf. Ex.4.25; **Stachowiak**: I włosy nóg; **Wildberger, *Jesaja***: und die Schamhaare [komentarz:] wörtlich: „das Haar der Füße". Es handelt sich um einen Euphemismus, vgl. Ex 4, 25 und [... Jes] 6, 2; **MP**: i włosy na brzuchu

Żaden z polskich tłumaczy nie rozwiązał metonimii, chyba nie dlatego, że rozumiał oryginał w sensie 'włosy na nogach', bo wyjaśnienie, że chodzi tu o włosy łonowe, można znaleźć w komentarzach i słownikach znanych biblistom. Mamy tu więc do czynienia z eufemizacją poprzez zachowanie oryginalnej, niejasnej dla polskiego odbiorcy metonimii. W oryginale wyrażono eufemistycznie „nieprzyzwoitą" treść, natomiast w polskich przekładach „eufemizacja" dotyczy treści, tj. treść „nieprzyzwoita" w ogóle się w nich nie pojawia.

Konwencjonalną metonimią o charakterze eufemizmu jest wyrażenie *hésék raglâw* 'załatwić się', dosł. 'przykryć sobie nogi'. Metonimia ta w dosłownym przekładzie na język polski (Sdz 3, 24 BT; 1 Sm 24, 4 BT1, BT, BP) jest całkowicie niejasna:

---

[121] J. Kociemba-Żulicka, *Medycznie* 136.

[122] Por. Radaq (*sa`ar `erwâ*), przypis w JPS (*the pubic hair*) oraz BDB 920, s.v. *regel*: *hair of the private parts*; KB 1185, s.v. *regel*: *probably a euphemism for the pubic region*; Wildberger, *Isaiah* 320; Brueggemann 73.

[123] Wyrażenie *me/ meme raglajim* 'mocz' występuje też w tekstach pobiblijnych, np. Talmud babiloński, Kritot 6a.

[124] Tak rozumie *raglajim* w Iz 6, 2 Wildberger, *Isaiah* 265.

Sdz 3, 24: 'ak mésik hu 'et raglâw; **Boling**: He's no doubt relieving himself; **BP**: niewątpliwie załatwia on swoją potrzebę [przypis:] dosł. nakrywa sobie nogi. Jest to eufemizm hebrajski oznaczający załatwianie naturalnej potrzeby [...] Zwrot „nakrywać nogi" tłumaczy się tym, że przy tej czynności opuszczano wierzchnią szatę na same nogi[125]; **BT**: Z pewnością chce okryć sobie nogi* [przypis:] Wschodni eufemizm oznaczający spełnienie potrzeb fizjologicznych; **BT1**: Z pewnością chce, by odpoczęły jego nogi; **MP**: Na pewno się załatwia

1 Sm 24, 4: lhâsék 'et raglâw; **BP**: by zakryć sobie nogi [przypis:] Wyrażenie eufemiczne, oznaczające, że wszedł tam zaspokoić potrzebę fizjologiczną; **BT**: by okryć sobie nogi* [przypis:] Zob. Sdz 3, 24 z przypisem; **BT1**: by okryć sobie nogi* [przypis:] To znaczy za potrzebą naturalną; **McCarter**: to relieve himself [komentarz:] that is, „to defecate". MT's euphemism is „to cover his feet"; **MP**: Saul wszedł tam za potrzebą

Przekład Sdz 3, 24 BT1 odzwierciedla chyba zupełnie inne rozumienie oryginału, bo niemożliwe jest, że tłumacz rozumiał tłumaczony idiom w sensie 'załatwić się', ale przełożył go jako 'odpocząć' w celu eufemizacji. Jeśli tłumacz zamierzył to jako eufemizm, to jest on niejasny dla polskiego czytelnika.

Metafora 'oddać coś na czyjąś głowę' jest całkowicie konwencjonalna, występuje w *Biblii* wielokrotnie, w wielu wariantach leksykalnych:

Joz 2, 19: dâmo brošo; **BP**: sam będzie winien swojej śmierci; **BR**: sam na siebie bierze swoją krew; **BT**: krew jego spadnie na jego głowę* [przypis:] Tzn. poniesie sam odpowiedzialność za swoją śmierć[126]; **NP**: będzie sam winien przelania swojej krwi; **MP**: on sam winien zostać ukarany za swą śmierć (lub: jeśli już ktoś miałby być ukarany za jego śmierć, to chyba tylko on sam)

Joz 2, 19: dâmo brošénu; **BR**: my będziemy winni jego śmierci; **BT**: krew jego spadnie na naszą głowę; **NP**: Ale za przelanie krwi każdego [...] my winę poniesiemy; **MP**: my poniesiemy karę za jego śmierć

Sdz 9, 57: w'et kâl râ`at 'anšé škem héšib 'elohim brošâm; **BP**: wszystkie niecne czyny Sychemitów zwrócił Bóg na ich głowy; **BR**: Również na głowy Sychemitów sprowadził Bóg wszystkie ich okrucieństwa; **BT**: Również wszystkie złe czyny mężów z Sychem skierował Bóg na ich głowy; **NP**: Bóg również odpłacił za wszelkie zło mężom sychemskim; **MP**: Bóg odpłacił ludziom z Sychem wet za wet za wszystkie ich niegodziwości

1 Sm 25, 39: w'et râ`at nâbâl héšib jhwh brošo; **BP**: Niegodziwość zaś Nabala zwrócił Jahwe na jego głowę; **BR**: Jahwe sprawił, że cała przewrotność Nabala spadła na jego własną głowę; **BT**: Nieprawość Nabala skierował Pan na jego głowę; **MP**: Bóg sprawiedliwie ukarał Nabala za jego niegodziwość

2 Sm 1, 16: dâmkâ `al rošcká; **BR**: Krew twoja niech spadnie na twoją głowę; **BT**: Odpowiedzialność za twoją krew [zrzucam] na twoją głowę!* [przypis:] Dosł. „Krew twoja na twojej głowie";**MP**: sam winieneś ponieść karę za swą śmierć (lub: Jeśli już ktoś miałby być ukarany za twoją śmierć, to chyba tylko ty sam)

2 Sm 3, 29: jâhulu `al roš jo'âb; **BT**: Niech [odpowiedzialność] za nią spadnie na głowę Joaba; **BR**: Niech krew ta spadnie na głowę Joaba; **MP**: Niech kara za jego śmierć spotka Joaba

1 Krl 2, 32: whéšib jhwh 'et dâmo `al rošo; **BP**: A Jahwe sprawi, że jego krew spadnie na jego głowę; **BR**: Jahwe sprawi, że jego krew spadnie na niego samego; **BT**: A Pan zrzuci na niego odpowiedzialność za to, że zamordował; **Cogan**: And YHWH will bring back his blood on his own head; **NP**: A Pan sprowadzi jego krew na jego własną głowę; **MP**: niech Jahwe jego samego ukarze za jego śmierć (lub: jeśli już Jahwe miałby kogoś ukarać za jego śmierć, to chyba tylko jego samego)

---

[125] Wyjaśnienie to znajdujemy w BDB: *cover* [...] *with long garments, euphemism for evacuating the bowels, from posture assumed.*

[126] W BT1 tłumaczenie równie dosłowne, ale przypisu objaśniającego znaczenie brak.

1 Krl 2, 33: wšåḇu ḏméhem broš jo'åḇ uḇroš zar`o; **BR**: Ich krew spadnie na głowę Joaba i na głowy wszystkich jego potomków; **BT**: Odpowiedzialność za ich krew spadnie więc na Joaba i na jego potomstwo; **MP**: Niech kara za ich śmierć spadnie na Joaba i jego potomków

1 Krl 2, 37: dåmkå jihje ḇrošeḵå; **BP**: a twoja krew spadnie na twą głowę; **BR**: Na siebie samego bierzesz odpowiedzialność za twoją krew; **BT**: i to z własnej winy; **MP**: a kara za twoją śmierć powinna spotkać tylko ciebie samego (lub: a jeśli już ktoś miałby być ukarany za twoją śmierć, to chyba tylko ty sam)

1 Krl 2, 44: whéšiḇ jhwh 'eṯ rå`åṯḵå brošeḵå; **BP**: Jahwe niech spuści złość twą na twoją głowę; **BR**: Jahwe to sprawia, że całą twoją przewrotność ściągasz na własną głowę; **BT**: Za to Pan obróci twoją złość na twoją głowę; **NP**: Niechaj tedy Pan sprowadzi zło, jakie sam wyrządziłeś, na twoją głowę!; **MP**: niech Pan odda ci wet za wet za twą niegodziwość

1 Krl 8, 32: låṯéṯ darko brošo; **BP**: składając jego postępowanie na jego głowę; **BR**: niech owoce ich działania spadają na ich głowy; **BT**: aby na jego głowę spadła [odpowiedzialność za] jego postępowanie; **NP**: i jego czyn spadnie na jego głowę; **MP**: odpłacając mu równą miarką za jego postępowanie

Iz 65, 7: umaddoṯi f`ullåṯåm rišoną [BHS: brošåm]; **Stachowiak**: Odpłacę im za ich uczynki na ich głowę; **MP**: odpłacę im równą miarką

Ez 9, 10: darkåm brošåm nåṯåtti; **BP**: Postępowanie ich złożę na ich głowy; **BR**: Winy wasze spadną na was samych; **BT**: Odpowiedzialność za ich postępowanie składam na ich głowy; **Homerski**: Ich postępowanie włożę na ich głowy; **NP**: postępki ich włożę na ich głowę; **MP**: Wymierzę im sprawiedliwą karę za ich postępowanie

Ez 11, 21: darkåm brošåm nåṯatti; **BP**: [winę za] postępowanie ich złożę im na głowy; **BR**: będą musieli odpowiedzieć za swoje postępowanie; **BT**: to na ich głowy składam odpowiedzialność za ich postępowanie; **Homerski**: postępowanie ich złożę na ich głowy; **NP**: włożę ich postępki na ich głowy; **MP**: Ukarzę ich stosownie do ich winy (lub: ukarzę ich tak, jak na to zasłużyli);

Ez 16, 43: darkéḵ broš [rękopisy: brošéḵ] nåṯatti; **BP**: Ja także twoje postępowanie obrócę na głowę [twoją]; **BR**: na ciebie spadnie wina za twe czyny; **BT**: na twoją głowę sprowadzę [skutki] twego postępowania; **Homerski**: Ja złożę twe postępowanie na twoją głowę; **NP**: Ja zażądam od ciebie odpowiedzialności za twoje postępowanie; **MP**: Odpłacę ci za twoje postępowanie równą miarką

Ez 17, 19: 'im lo 'ålåṯi 'ašer båzå uḇriṯi 'ašer héfir unṯattiw brošo; **BP**: Moją przysięgę, którą zlekceważył, i moje przymierze, które złamał, złożę na jego głowę; **BR**: jego czynię winnym niedotrzymania przysięgi i złamania przymierza; **BT**: [Skutki] odrzucenia mojej przysięgi i złamania mego przymierza sprowadzę na jego głowę; **Homerski**: Moją przysięgę, którą zlekceważył, i Moje przymierze, które złamał, złożę na jego głowę; **NP**: przysięgę wobec mnie złożoną, którą wzgardził, i przymierze ze mną, które zerwał, włożę na jego głowę; **MP**: Odpłacę mu za to, że przysiągł na Mnie, a złamał przysięgę! Za to, że wobec Mnie[127] zawarł układ, a go nie dotrzymał

Ez 22, 31: darkåm brošåm nåṯatti; **BP**: ich postępowanie zrzucę na ich głowy; **BR**: i sprawię, że na nich samych spadną wszystkie te występki; **BT**: Na głowy ich składam odpowiedzialność za ich postępowanie; **Homerski**: Ich postępowanie położę na ich głowy; **NP**: i ich postępki zwaliłem im na głowę; **MP**: Za to, co zrobili, wymierzę im sprawiedliwą karę

Ez 33, 4: dåmo brošo jihje; **BR**: to krew tego męża spadnie na jego własną głowę; **BT**: to on sam winien jest swej śmierci; **MP**: tylko on sam powinien zostać ukarany za to, że został zabity (lub: i jeśli już ktoś miałby być ukarany za jego śmierć, to chyba tylko on sam)

[127] Takie jest prawdopodobnie znaczenie zaimków dzierżawczych, por. komentarz Radaqa i komentarz w TOB.

Jl 4, 4: 'ášib gmulkem brošk̲em; **BP**: natychmiast waszą pomstę przerzucę na głowę waszą; **BR**: czyny wasze ugodzą w was samych; **BT**: wasz odwet obrócę wam na głowy; **NP**: Ja waszą odpłatę skieruję [...] na waszą głowę!; **MP**: odpłacę wam wet za wet

Jl 4, 7: wahašiboti gmulkem brošk̲em; **BP**: a postępki wasze obrócę na głowę waszą; **BR**: i na was spadnie wszelka krzywda, jaką wyście im wyrządzili; **BT**: a waszą zemstę obrócę wam na głowę; **NP**: a należną wam za to odpłatę skieruję na waszą głowę; **MP**: i odpłacę wam wet za wet

Ab 15: gmulkå jåšub brošekå; **BP**: postępki twoje spadną na twą własną głowę; **BR**: do ciebie wrócą twoje własne czyny; **BT**: [odpowiedzialność za] czyny twoje spadnie na twoją głowę; **BT5**: Czyny twoje spadną na twoją głowę; **NP**: Odpłata za twoje postępki spadnie na twoją głowę; **MP**: Jaką miarką mierzyłeś, taką ci zostanie odmierzone[128]

Ps 7, 17: jåšub `amålo brošo w`al qåd̲qåd̲o hamåso jéréd̲; **Borowski**: Krzywda do niego wraca, na czole mu znaczy przemoc; **BP**: Na jego własną głowę spadnie nieszczęście, [jakie gotował], a gwałt, [jaki stosuje], przytłoczy jego własne ciemię; **BR**: Jego złość spadnie na jego głowę, a jego niecne czyny przygniotą mu skronie; **BT**: Jego złość obróci się na jego głowę, a jego gwałt spadnie mu na ciemię* [przypis:] Obraz kamienia wyrzuconego wysoko w górę, który spada na głowę rzucającego (por. Syr 27, 25; Prz 26, 27) zastosowany do przewrotnego postępowania, które obraca się przeciw grzesznikowi; **Kochanowski**: Nań się obalą wszytki jego złości; **Łach**: Jego groźba zwróciła się na jego głowę, a jego cios spadnie na jego barki; **Miłosz**: Obróci się zdradliwość jego przeciw głowie jego i gwałt jego spadnie na jego ciemię; **NP**: Wróci przemoc na głowę jego, / A gwałt spadnie na ciemię jego; **PE**: Jego złość obróci się przeciwko niemu, a jego cios strzaska mu ciemię; **Wójcik**: Na własną jego głowę niedola się zwróci, na jego ciemię srogość jego spadnie

Ne 3, 36: whåšéb̲ herpåt̲åm 'el rošåm; **BP**: Spraw, by ich zniewagi spadły na ich głowę; **BR**: Spraw, żeby obelgi ku nam skierowane spadły na ich głowy; **BT**: Odwróć urąganie ich na nich samych; **Myers**: Return their reproach upon their own head [komentarz:] Hence he prayed for vindication; **NP**: Spraw, by ich urąganie spadło na ich własne głowy! **MP**: odpłać im wet za wet za to, że z nas się wyśmiewają

2 Krn 6, 23: låt̲ét̲ darko brošo; **BP**: oddając mu według postępowania jego; **BR**: niech jego grzech spadnie na jego głowę; **BT**: aby na jego głowę [spadła odpowiedzialność] za jego postępowanie; **NP**: niechaj czyn grzesznika spadnie na jego głowę; **MP**: odpłacając mu równą miarką za jego postępowanie

Jak wynika z kontekstu w Ab 15; Ps 7, 16–17; Ne 3, 36; Jl 4 (także z porównania Ez 17, 19 z 16, 59), metafora ta znaczy 'odpłacić komuś równą miarką, miarka za miarkę'[129], tak więc np. 2 Sm 1, 16 znaczy dokładnie nie tyle 'sam ponosisz odpowiedzialność za swoją śmierć', co 'sam winieneś ponieść sprawiedliwą karę za swoją śmierć' (sprawiedliwą karą za morderstwo jest według prawa biblijnego śmierć)[130]. Ciekawe, że bardzo podobne wyrażenie i o tym samym znaczeniu, spotykamy w tekstach prawniczych:

Kpł 5, 24: wšillam 'o̲t̲o brošo wah̲amišit̲åw joséf `ålåw; **BT**: zwróci mianowicie całkowitą wartość tej rzeczy, dodając do niej jeszcze piątą część wartości

---

[128] Biblizm ten znaczy 'jak ty postępowałeś wobec innych, tak wobec ciebie postąpią', zgodnie ze znaczeniem, jakie ma w Łk 6, 38 (por. Linde III, 80, s.v. *miarka*).

[129] Por. też parafraza Radaqa w Ez 9, 10: *kmo šehem lo h̲åsu wlo h̲åmlu `al hå`anijjim gam 'ani: lo tåh̲us`eni, middå kneged̲ middå* 'tak jak oni nie ulitowali się i nie zmiłowali nad biedakami, tak też i ja: moje oko się nie ulituje, miarka za miarkę'.

[130] Por. komentarz Rasziego do tego fragmentu: *'en `oneš bmit̲åt̲kå 'ellå l`acmkå* 'kara za twą śmierć spadnie na ciebie samego', oraz do Ez 33, 4: *`awon mit̲åt̲o jiddåreš mijjad̲ `acmo* 'od niego samego zażąda się odpowiedzialności za jego śmierć'.

Lb 5, 7: whéšiḇ 'eṯ 'ašåmo brošo waḥamišiṯo joséf `ålåw; **BT**: i oddać dobro nieprawnie zabrane z dodaniem piątej części

W obu fragmentach mowa jest o tym, że odszkodowanie ma wynosić 6/5 straty poniesionej przez poszkodowanego, i *broš-x* znaczy 'w tej samej wysokości, co x', czyli w tym kontekście 'zadośćuczynienie równe szkodzie'. Związek tych wyrażeń z omawianą metaforą nie jest oczywisty ze względu na koreferencję zaimka sufigowanego w *brošo*. W Kpł 5, 24; Lb 5, 7 zaimek ten odnosi się do 'szkody, winy', natomiast w omawianej metaforze do winowajcy[131]. Wydaje się jednak, że metafora 'oddać coś na czyjąś głowę' mogła zostać wprowadzona do języka pod wpływem błędnej interpretacji zaimka sufigowanego w wyrażeniu poświadczonym w Kpł 5, 24; Lb 5, 7. Wyrażenie *héšiḇ 'eṯ 'ašåmo brošo*, w którym *roš* znaczy 'suma bez procentów', a zaimek sufigowany w *brošo* odnosi się do rzeczownika *'åšåm*, mogło zostać zreinterpretowane, mianowicie przyjęto, że rzeczownik *roš* znaczy tu 'głowa', a zaimek *-o* odnosi się do winowajcy, i stąd metafora 'oddać coś na czyjąś głowę', która zachowała znaczenie wyjściowego wyrażenia 'oddać komuś miarka za miarkę'. Reinterpretacja polegała też na zmianie podmiotu czasownika *héšiḇ*: w metaforze wyjściowej podmiotem jest winowajca, a w metaforze zreinterpretowanej – ten, kto wymierza sprawiedliwość.

Można wyróżnić dużą grupę tłumaczeń, w których pojawia się wyrażenie *spaść na czyjąś głowę* (Joz 2, 19 BT; 1 Sm 25, 39 BR; 2 Sm 1, 16 BR; 2 Sm 3, 29 BR; 1 Krl 2, 32 BP; 1 Krl 2, 33 BR; 1 Krl 2, 37 BP; 1 Krl 8, 32 NP, BR; Ez 33, 4 BR; Ab 15 NP, BP; Ps 7, 17 BP, BR; Ne 3, 36 NP, BP, BR; 2 Krn 6, 23 NP, BR). Jest to polski frazeologizm, który znaczy, że ktoś jest za coś odpowiedzialny, ale w dwóch znaczeniach: po pierwsze, oznacza odpowiedzialność za coś, co stanie się w przyszłości, np. *Tysiące interesów spada na moją głowę* (SF II, 165, s.v. *spadać*, p. 12), tj. 'muszę się zająć (w przyszłości) tysiącami interesów'. Po drugie, idiom ten oznacza odpowiedzialność za coś, co zdarzyło się w przeszłości, np. *Cała wina zatrzymania owego listu spada na moją głowę* 'Ja jestem winien, że ów list został zatrzymany' lub *krew, krzywda czyjaś spada na czyjąś głowę* 'ktoś jest winien, że ktoś inny doznał krzywdy, umarł' (SF I, 245, s.v. *głowa*, p. 118). Wydaje się, że w pierwszym znaczeniu występuje często wariant *coś spada komuś na głowę* (por. SF I, 243, s.v. *głowa*, p. 52; II, s. 165, s.v. *spadać*, p. 12), chyba niemożliwy w drugim znaczeniu. Frazeologizm hebrajski odnosi się wyłącznie do czynów popełnionych w przeszłości, i rzeczywiście, w polskich przekładach pojawia się tylko wariant *coś spada na czyjąś głowę*. Przekład *krew jego spadnie na jego głowę* jest do przyjęcia, bo znaczy to 'będzie on odpowiedzialny za własną śmierć' (SF I, 245, s.v. *głowa*, p. 118), czyli prawie to samo, co TH, znaczący 'on sam winien ponieść sprawiedliwą karę za swoją śmierć'. Gdy jednak podmiotem czasownika *spaść* jest *czyn* (1 Krl 8, 32 NP; 2 Krn 6, 23 NP; Ab 15 BT5), *owoce czyjegoś działania* (1 Krl 8, 32 BR), *odpłata za czyjeś postępki* (Ab 15 NP), *czyjeś postępki* (Ab 15 BP), *nieszczęście, jakie ktoś gotował* (Ps 7, 17 BP), *czyjaś złość* (Ps 7, 17 BR), *czyjeś*

[131] Wg G. Gołdenberga (ustna informacja) nie jest to oczywiste, i być może w Kpł 5, 24; Lb 5, 7 mamy do czynienia z tą samą metaforą, co w podanych wcześniej miejscach, z zaimkiem dzierżawczym określającym *roš*, odnoszącym się do winowajcy. Wahanie dotyczące koreferencji zaimka w omawianym wyrażeniu widzimy też w komentarzach do Iz 65, 7: wg BHS *rišonå* należy poprawić na *brošåm* (z zaimkiem odnoszącym się do grzeszników), a wg JPS na *brošåh* (z zaimkiem odnoszącym się do *p`ullå*, JPS: *recompense*).

urąganie (Ne 3, 36 NP), *czyjeś zniewagi* (Ne 3, 36 BP), *obelgi* (Ne 3, 36 BR), *czyjś grzech* (2 Krn 6, 23 BR), wtedy polski frazeologizm staje się mało zrozumiały, bo np. *niech jego grzech spadnie na jego głowę* (2 Krn 6, 23 BR) znaczyłoby 'niech jego grzech obciąża jego sumienie' (por. SF II, 572, s.v. *wina*, p. 29), ale to jest tautologia. TH znaczy tu 'niech poniesie sprawiedliwą karę za swój grzech' (por. GNB: *Punish the guilty one as he deserves*). Ten sam zarzut można postawić przekładowi BT, w którym wprowadzono rzeczownik *odpowiedzialność*, np. Ab 15 BT znaczy 'będziesz odpowiedzialny za swe czyny', ale jest jasne, że każdy jest odpowiedzialny za swe czyny. TH stwierdza co innego: 'poniesiesz sprawiedliwą karę za swe czyny', tj. 'Bóg odpłaci ci za twoje czyny wet za wet' (por. GNB: *You will get back what you have given*). Przyczyną, dla której przekład Ez 33, 4 BP (*krew jego spadnie na jego głowę*) jest do przyjęcia, a Ab 15 BP (*postępki twoje spadną na twą własną głowę*) nie, jest to, że rzadko się zdarza, by ktoś sam ponosił winę za swą śmierć, dlatego ma sens stwierdzenie, że tak jest w tym wypadku, i tak samo rzadko się zdarza, by ktoś nie ponosił odpowiedzialności za swe postępki, dlatego nie ma sensu stwierdzenie, że ktoś ponosi odpowiedzialność za swe postępki. Czym innym jest jednak ponoszenie odpowiedzialności, a czym innym kara. Również w 2 Sm 1, 16 BT (*Odpowiedzialność za twoją krew* [*zrzucam*] *na twoją głowę!*) pojawia się polski frazeologizm znaczący 'uważać kogoś za odpowiedzialnego za coś' (SF II, 877, s.v. *zrzucać*, p. 10), ale, jak wspomniałem, znaczenie TH jest tu nieco inne, jednak w tym kontekście to zniekształcenie znaczenia jest dopuszczalne (nie czyni tekstu nonsensownym). Polski czytelnik może też przypisać dosłownym przekładom znaczenie 'odpowiedzialności w przyszłości', np. Ab 15 NP znaczy 'ty sam będziesz musiał odpłacić za twoje postępki', co czyni tekst niedorzecznym.

Druga grupa tłumaczeń to przekłady, w których zachowano oryginalną metaforę, ale nadano jej postać różną od polskiego frazeologizmu *coś spadło na czyjąś głowę* (Sdz 9, 57 BT, BP, BR; 1 Sm 25, 39 BT, BP; 1 Krl 2, 32 NP; 1 Krl 2, 44 BT, NP, BP, BR; 1 Krl 8, 32 BP; Ez 9, 10 NP, BP, BT, Homerski; Ez 11, 21 NP, BP, BT, Homerski; Ez 16, 43 BT, BP, Homerski; Ez 17, 19 BT, NP, BP, Homerski; Ez 22, 31 NP, BP, BT, Homerski; Jl 4, 4 BT, NP, BP; Jl 4, 7 BT, NP, BP; Ps 7, 17 BT, NP). Przekład taki pojawia się głównie, gdy w TH mamy wariant kauzatywny idiomu (tj. podmiotem czasownika nie jest rzeczownik oznaczający popełniony czyn, lecz rzeczownik oznaczający osobę, która wymierza karę). Przekład taki na pewno nie jest stylistycznie adekwatny, bo wyrażenia występujące w TH są konwencjonalne, a metafory *ich postępki zwaliłem im na głowę* (Ez 22, 31 NP), *Jahwe niech spuści złość twą na twoją głowę* (1 Krl 2, 44 BP), *postępki ich włożę na ich głowę* (Ez 9, 10 NP) są w języku polskim niekonwencjonalne. Niektóre z nich czytelnik może uznać za warianty leksykalne polskiego idiomu *coś spada na czyjąś głowę*, zwłaszcza częste w BT *odpowiedzialność za coś składać na czyjąś głowę* (Ez 9, 10; 11, 21; 22, 31). Brzmi to jak kontaminacja polskich idiomów *coś spada na czyjąś głowę*, *składać coś na czyjąś odpowiedzialność* 'czynić kogoś za coś odpowiedzialnym' (SF II, 124, s.v. *składać*, p. 75), *składać odpowiedzialność za coś na kogoś* (SF I, 564, s.v. *odpowiedzialność*, p. 21) i zapewne czytelnik przypisze wyrażeniu *odpowiedzialność za coś składać na czyjąś głowę* znaczenie tych frazeologizmów, co jednak prowadzi do wypaczenia sensu, np. Ez 11, 21 BT znaczy 'czynię ich odpowiedzialnymi za ich postępowanie', ale informatywność tego tekstu jest zerowa, bo każdy jest za swe postępowanie odpowiedzialny.

TH znaczy tu 'ukarzę ich za ich czyny' (GNB: *I will punish them for what they have done*). Przekład BT nie jest stylistycznie adekwatny, bo w TH nie ma żadnej osobliwie brzmiącej kontaminacji kilku frazeologizmów. Lepsze są przekłady, w których nie zachowano żadnego podobieństwa do polskich frazeologizmów, np. *Jahwe niech spuści złość twą na twoją głowę* (1 Krl 2, 44 BP) – czytelnik uzna to prawdopodobnie za metaforę poetycką, w której *złość* (tj. niegodziwość, czyli tu niegodziwy postępek; w BP dosłownie przełożono *rå`å*) jest przedstawiona jako ciężar, który spada na niegodziwca, co chyba prowadzi do znaczenia metaforycznego 'Niech Jahwe sprawi, że spotka cię to, co ty wyrządziłeś innym', a takie jest znaczenie TH. Wśród przekładów, w których zachowano oryginalną metaforę, ale uniknięto podobieństwa do polskich frazeologizmów, najlepsze są te, w których *šåḇ*, *héšiḇ*, *nåṯan* przełożono na leksemy obrazowe, konkretne (*spuścić*, *obalić się*), bo to powoduje, że czytelnik tym łatwiej uzna wyrażenie za metaforę poetycką, a nie źle użyty, zniekształcony frazeologizm. Owej obrazowości brak zwłaszcza czasownikowi *skierować*, który ponadto razi kancelaryjnością.

Wreszcie należy omówić przekłady, w których nie zachowano oryginalnej metafory. W części z nich można stwierdzić tę samą niewierność znaczeniową, co w 2 Sm 1, 16 BT: w Joz 2, 19 BP, NP; 1 Krl 2, 32 BT; 1 Krl 2, 33 BT; 1 Krl 2, 37 BR; Ez 9, 10 BR; Ez 17, 19 BR; Ez 33, 4 BT; Jl 4, 7 BR stwierdza się, że ktoś jest za coś odpowiedzialny, gdy TH mówi o karze. Brzmi to niekiedy absurdalnie: *Winy wasze spadną na was samych* (Ez 9, 10 BR) znaczy, że 'winy wasze obciążą wasze sumienie' (SF II, 572, s.v. *wina*, p. 29), ale to wynika z definicji winy. TH znaczy tu 'zostaną oni ukarani za swe winy', 'odpłacę im wet za wet' (GNB: *I will do to them what they have done to others*). A przecież wystarczyłoby trochę tylko zmienić przekład BR, żeby był znaczeniowo znacznie bardziej adekwatny: *Kara za wasze winy spadnie na was samych*. W Iz 65, 7 tylko Stachowiak uwzględnił poprawkę proponowaną w BHS, i choć oddał z grubsza znaczenie TH czasownikiem *odpłacić*, w dalszej części jego przekład (*na ich głowę*) jest niezrozumiały. Znaczenie TH oddano bez zniekształceń i w sposób stylistycznie adekwatny tylko w Sdz 9, 57 NP; Ez 11, 21 BR (*odpowiedzieć za coś* znaczy 'zostać za coś ukaranym', SJPDor V, 758, s.v. *odpowiadać*); Ez 16, 43 NP (*zażądać od kogoś odpowiedzialności za coś* znaczy 'pociągnąć kogoś do odpowiedzialności', czyli 'ukarać'), 2 Krn 6, 23 BP. W Ps 7, 17 idiom uległ poetyckiej defrazeologizacji, tj. zestawiono go z wyrażeniem zbliżonym doń pod względem znaczenia dosłownego. Z tego powodu nie byłoby stylistycznie adekwatne tłumaczenie wzorowane np. na Ez 11, 21 BR (**odpowie za krzywdę, którą wyrządził, a gwałt, którego się dopuścił, spadnie mu na ciemię*). Tłumaczenie to nie byłoby też zrozumiałe (w TH znaczenie metafory poetyckiej *`al qåḏqåḏo ḥamåso jéréḏ*, NP: *A gwałt spadnie na ciemię jego*, jest objaśnione przez sąsiadujący idiom mający zbliżone znaczenie dosłowne). Najlepszym rozwiązaniem byłby analogiczny efekt poetycki wykorzystujący polską frazeologię, np.:

MP: spadnie na niego kara za krzywdę, którą wyrządził. Odpłata (lub: odwet) za gwałt, którego się dopuścił, przygniecie go

W przekładzie Ps 7, 17 najwięcej zmian wprowadził chyba Borowski. W Ps 7, 17 a zachował oryginalną metaforę, ale w 17b brak u niego wyrażenia paralelnego, mamy

za to inną metaforę: występek popełniony przez człowieka pozostawia ślad, piętno na czole. Jest to aluzja do praktyki piętnowania przestępców[132]. Sądzę, że czytelnik przypisze tej częstej w polskich tekstach metaforze znaczenie 'ku jego hańbie wszyscy się dowiedzą o popełnionym przezeń przestępstwie', bo właśnie taka była funkcja piętnowania przestępców. Znaczenie TH jest tu jednak inne ('za gwałt, który popełnił, odpłaci mu się tą samą monetą').

W poniższym fragmencie mamy do czynienia z defrazeologizacją omawianego idiomu poprzez działanie bohatera:

> Kpł 16, 21–22: wsåmak 'aharon 'et šté jådåw `al roš hassâ`ir hahaj whitwaddâ `ålåw 'et kål `awonot bné jisrâ'él w'et kål piš`éhem lkål hattotâm wnâtan 'otâm `al roš hassâ`ir [...] wnåsâ hassâ`ir `ålåw 'et kål `awonotâm 'el 'erec gzérâ; **BP**: Położywszy obie ręce na głowie tego żywego kozła wyzna Aaron nad nim wszystkie winy synów Izraela, wszystkie ich niewierności i grzechy. Złoży je na głowę kozła [...] W ten sposób ów kozioł poniesie na sobie wszystkie ich winy do kraju pustynnego

Defrazeologizacja idiomu polega tu na wykonaniu czynności, która jest aluzją do dosłownego znaczenia idiomu[133]. Fakt, że idiom ten znaczy 'odpłacić komuś równą monetą', nadaje też znaczenie opisanemu obrzędowi: za grzechy Izraelitów zostanie ukarany kozioł. W opisie obrzędu podobnej defrazeologizacji poprzez działanie bohaterów uległ też inny idiom: *nåså 'et `awon-x* 'zostać ukaranym za czyjś grzech', dosł. 'ponieść czyjś grzech'. W przekładzie w pełni adekwatnym należałoby odtworzyć tę defrazeologizację idiomów. Jeśli chodzi o idiom *nåså 'et `awon-x*, to pewien stylistyczny ekwiwalent znajdujemy w BP (por. *ponosić winę* 'być winnym'), jednak nie jest on doskonały, bo, po pierwsze, nie mówi się po polsku *ponosić cudzą winę*, gdy w TH wyrażenie *nåså 'et `awon-x* jest spotykane w innych kontekstach, a po drugie, BP sugeruje tu, że kozioł stanie się winny, gdy w TH mowa o tym, że zostanie on ukarany za grzechy Izraelitów, pozostając niewinnym. Lepszy byłby więc przekład *Tak kozioł poniesie na sobie karę za wszystkie ich winy do kraju pustynnego*. Przekład ten znaczeniowo jest wierny, również stylistycznie: polski idiom *ponieść karę* ulega w nim defrazeologizacji nie tylko przez działania bohaterów, ale też przez uzupełnienie *na sobie* (także w TH uzupełnienie *`ålåw* 'na sobie' przyczynia się do defrazeologizacji idiomu). Jeśli chodzi o idiom *nåtan 'otâm `al roš hassâ`ir*, NP: *i złoży je na głowę kozła*, to można w jego przekładzie wykorzystać idiom *nałożyć na kogo karę*:

> **MP:** Aaron położy obie ręce na głowie kozła żywego i wyzna nad nim wszystkie winy Izraelitów i wszystkie ich przeniewierstwa, i tak karę za nie nałoży na kozła [...] Tak kozioł poniesie na sobie karę za wszystkie ich winy do kraju pustynnego.

Idiom *šillam/ måddad/ héšib 'el/ `al héq-x*, dosł. 'odpłacić/ odmierzyć/ zwrócić coś w czyjeś zanadrze', znaczeniowo jest bliski idiomowi 'oddać coś na czyjąś głowę' (por. paralelne użycie w Iz 65, 7):

> Iz 65, 6: wšillamti `al héqâm; **BP**: a złożę odpłatę w ich zanadrze [komentarz:] Wynagrodzenie (zwłaszcza w naturze) składano robotnikom w pewnego rodzaju fartuch roboczy, w rodzaj schowka na piersiach (dosł.: na łonie), utworzonego przez luźną szatę noszoną na Wschodzie

[132] Wspomina o niej S. Koziara, *Frazeologia* 100.

[133] Por. K. Lipiński, *Vademecum* 93.

bezpośrednio na ciele, a uniesioną i mocno ściągniętą pasem; **BR**: póki nie wyrównam z nimi swych rachunków; **MP**: sowicie im zapłacę

Iz 65, 7: umaddoṯi f'ullāṯām rišonā [BHS: brošām] 'el ḥéqām; **BP**: najpierw odmierzę zapłatę w ich zanadrze; **BT**: Wymierzę im należność za uczynki przedtem wyliczone – pełną miarą; **Stachowiak**: Odpłacę im za ich uczynki na ich głowę, oddam, co należy, w ich zanadrze; **MP**: odpłacę im wet za wet, sowicie

Jr 32, 18: umšallém `awon ' āḇoṯ 'el ḥéq bnéhem 'aḥaréhem; **BP**: zapłatę za winę ojców przenosisz z nich na łono ich synów; **BR**: karzesz sprawiedliwie ojców za ich przewinienia aż po przyszłe pokolenia; **BT1**: za winę ojców zapłatę rzucasz na łono ich potomstwa; **BT**: karzesz grzechy ojców [oddając zapłatę] w zanadrze ich potomków; **NP**: za winę ojców odpłacasz na łono ich synów, którzy po nich przychodzą; **Stachowiak**: karzesz grzechy ojców w łonach ich potomków; **Kruszyński**: odkupując winę ojców, *kładziesz* na łono ich synów, którzy po nich będą; **MP**: synowie otrzymują od ciebie sprawiedliwą odpłatę za grzechy ojców

Ps 79, 12: whašéḇ lišḵénénu šiḇ`ātajim 'el ḥéqām ḥerpāṯām 'ašer ḥérfuḵā; **Borowski**: Uderz siedemkroć w łono sąsiednie ludy za ich pogardę dla Ciebie; **BP**: Odpłać sąsiadom naszym po siedmiokroć za zniewagę, jaką wyrządzili Tobie [komentarz:] dosł.: oddaj do zanadrza, lub: do poły płaszcza; obraz wzięty z ówczesnego sposobu przyjmowania zapłaty w naturze; **BR**: Po siedmiokroć odpłać naszym sąsiadom za zniewagi, które Tobie [...] wyrządzili; **Brandstaetter**: i naszych sąsiadów uderz siedmiokrotnie w łono ich własnym szyderstwem, którym szydzili z Ciebie; **BT**: I odpłać sąsiadom naszym siedmiokrotnie w ich zanadrze za zniewagę, którą Tobie [...] wyrządzili; **Łach**: I odpłać sąsiadom naszym siedmiokrotnie w ich zanadrze za wszystkie szyderstwa, którymi urągali Tobie; **Miłosz**: I spraw, by wróciły siedmiokroć w łono sąsiadów naszych zniewagi, które Tobie wyrządzali; **NP**: Odpłać sąsiadom naszym siedemkroć urąganie ich/ Którym ciebie obrażali; **PE**: i odpłać naszym sąsiadom siedmiokrotnie za zniewagę, którą Ci wyrządzili; **Wójcik**: I oddaj siedemkroć sąsiadom naszym w zanadrze obelgi zwrócone przeciw Tobie; **MP**: Naszym sąsiadom w siedmiornasób odpłać tą samą monetą za naigrawanie się z Ciebie (lub: Za to, że nasi sąsiedzi się z ciebie naigrawali, niech ludzie się z nich naigrawają siedem razy złośliwiej/ dotkliwiej; Za to, że nasi sąsiedzi się z ciebie naigrawali, ty się z nich naigrawaj siedem razy złośliwiej)

Wyrażenie to występuje w *Biblii* kilkakrotnie, ale tylko w tekstach poetyckich, zatem była to prawdopodobnie wytarta metafora poetycka[134]. Była ona dla pierwotnego odbiorcy jasna nie tylko dzięki pewnej konwencjonalizacji, ale też dlatego, że znał on realia, które się w niej odzwierciedliły, tj. zwyczaj noszenia zapasów żywności (która często była zapłatą za pracę) w fałdach ubrania (por. komentarz BP w Iz 65, 6; podobne wyjaśnienie w Jr 32, 18 BJ[135]). Metafora ta znaczy prawdopodobnie 'pełną miarą, nie mniej niż się należy; miarka za miarkę' (por. przekład BJ), chyba dlatego, że płaca powinna odpowiadać pracy, czyli w odniesieniu do przewinienia oznacza to karę proporcjonalną do winy. Przekłady, w których zachowano oryginalną metaforę (Iz 65, 6.7 BP, Stachowiak; Jr 32, 18 BT; Ps 79, 12: BT, Łach, Wójcik), są dosłowne, bo metafora jest dla polskiego czytelnika niejasna, gdyż nie ma w języku polskim frazeologizmu przypominającego wyrażenie biblijne, nie ma też zwyczaju zawijania różnych dóbr otrzymanych jako zapłata za pracę w fałdy ubrania (choć dawniej kobiety nosiły w podołku fartucha np. jabłka). W języku polskim nie ma analogicznego frazeologizmu być może dlatego, że w dawniejszych przekładach *Biblii* (Wujek, BG) hebr. *ḥéq*

[134] Metafora ta jest dziś konwencjonalna, znaczy 'odpłacić komuś pięknym za nadobne, wet za wet', por. Alcalay, k. 756.

[135] Interpetację, wg której metafora ta nawiązuje do zapłaty za pracę, potwierdza użycie w Iz 65, 7 rzeczownika *p`ullā* 'zapłata za pracę'.

'łono, pierś (część ciała)', 'zanadrze (część ubrania)' przełożono jako *łono*, prawdopodobnie w znaczeniu 'część ciała', choć wyraz ten znaczył także 'część ubrania'. Ów tradycyjny przekład znajdujemy też w Jr 32, 18 BT1, BP, NP, Stachowiaka, Kruszyńskiego; Ps 79, 12 Miłosza, Brandstaettera. Przekład ten nie zawiera żadnej aluzji do realiów oryginału, bo dziś *łono* znaczy tylko 'część ciała'. Mimo to przekład ten nie zostanie zrozumiany przez czytelnika w sensie 'oddać wet za wet', bo jest albo całkowicie niejasny (Jr 32, 18 Stachowiaka), albo sugeruje znaczenie 'uderzyć, pokarać boleśnie' (zwłaszcza przekłady Brandstaettera i Borowskiego), może też kojarzyć się z wyrażeniem *cios poniżej pasa*, co bynajmniej nie naprowadza na właściwą interpretację. Niedosłowny przekład znajdujemy w Iz 65, 6.7 BT, BR. Przekład BT jest tu całkowicie jasny, jednak ma tę wadę, że jest abstrakcyjny i mało obrazowy, a ponadto zastąpiono w nim oryginalne wyrażenie idiomatyczne wyrażeniem nieidiomatycznym, co gdy się często zdarza, powoduje wyjałowienie stylu. Lepszy pod tym względem jest przekład BR. Czy przekład *oddać komuś wet za wet*, *odpłacić komuś tą samą monetą*, *odpłacić pięknym za nadobne* 'odpłacić tym samym' byłby dobry? Zaletą takiego przekładu byłby idiom języka docelowego w miejsce idiomu oryginalnego, ale jeśli przyjmiemy interpretację oryginalnej metafory w sensie 'oddać tyle, ile się należy', to przekład taki miałby węższe znaczenie niż oryginał, bo w oryginale nie ma mowy o oddawaniu komuś tym samym, lecz o sprawiedliwej karze. Nie jest jednak wykluczone, że omawiana metafora ma znaczenie 'odpłacić tym samym' (jak we współczesnym hebrajskim). Myśl, że Bóg odpłaca grzesznikowi tym samym, pojawia się w *Biblii* (np. Oz 4, 6; Ab 15, Jl 4; Za 7, 13; Sdz 1, 7; Ps 18, 26–27). Ponadto w Ps 79, 12 kontekst (*šiḇ`ᵃṯajim* 'w siedmiornasób') jakby wykluczał znaczenie 'tyle, ile się należy', a zakładał sens 'tą samą monetą', choć można też rozumieć ów fragment w sensie 'odpłać naszym sąsiadom siedem razy więcej, niż im się należy' lub może 'ześlij na nich zło siedem razy większe niż to, które nam wyrządzili' – por. Rdz 4, 15 GNB: *If anyone kills you, seven lives will be taken in revenge* (por. też Kpł 26, 21). Przekład Jr 32, 18 BR nie jest dosłowny, ale też nie jest jasny, bo nie wiadomo, co to znaczy *karać ojców aż po przyszłe pokolenia*. W oryginale chodzi o to, że Bóg karze synów za grzechy ojców. Skomentowania wymaga też przekład *šiḇ`ᵃṯajim* w Ps 79, 12. Kontekst w Iz 30, 26 wskazuje na znaczenie 'siedem razy więcej, siedem razy tyle', czyli w dawnej polszczyźnie *w siedmiornasób// śiedmiórnasób* (np. Iz 30, 26 Wujka). Należy zwrócić uwagę na błędną formę *siedmiokroć* (BP, BR, Miłosz). Mówi się albo *siedemkroć* albo *siedmiokrotnie*, forma *siedmiokroć* to błędna kontaminacja tych dwóch form[136]. Po drugie, polskie *siedemkroć*, *siedmiokrotnie* znaczy 'siedem razy'. Lepszy byłby zatem przekład *siedem razy tyle*.

Konstrukcja dopełniaczowa 'kobieta/mężczyzna czyjegoś łona' znaczy zapewne 'kobieta / mężczyzna leżący na czyimś łonie' (por. 1 Krl 1, 2; Mi 7, 5)[137], co jest obrazową metonimią 'żony/ męża':

> Pwt 13, 7: 'éšeṯ ḥéqeḵå; **BR**: albo twoja żona, spoczywająca na twoim łonie; **BT**, **MP**: albo żona, co na łonie twym spoczywa; **NP**: twoja żona

[136] Por. M. Piela, *Uwagi* 140.

[137] Por. też Raszi do Pwt 13, 7.

Pwt 28, 54: ub'éšeṯ ḥéqo; **BP**: na swą małżonkę spoczywającą na jego łonie; **BR**: na kobiety spoczywające na łonach swoich mężów; **BT**: na żonę łona swojego; **BT5**: na żonę, którą przygarnia do serca; **NP**: i umiłowanej swojej żonie; **MP**: na żonę, co na jego łonie spoczywa

Pwt 28, 56: b'iš ḥéqâh; **BR**: na mężów spoczywających na ich łonach; **BT**: na męża swego łona; **BT5**: na swego męża; **NP**: umiłowanemu swemu mężowi; **MP**: na własnego męża, którego przytula do łona

Dosłowny jest przekład Pwt 28, 54.56 BT, bo nie rozwiązano w nim konstrukcji dopełniaczowej. Nie są też dobre (choć nie są dosłowne) przekłady Pwt 13, 7; 28, 54 NP; Pwt 28, 56 NP, BT5, bo brak im konkretności, obrazowości oryginału, która jest wielką zaletą każdego tekstu literackiego. Do przyjęcia są przekłady, w których zachowano oryginalną metonimię, ale rozwiązano konstrukcję dopełniaczową, np. Pwt 13, 7 BT – nie wiem, dlaczego autor BT nie wykorzystał tego przekładu w pozostałych fragmentach. Przekład Pwt 28, 54 BT5 też jest do przyjęcia, znaczy 'na żonę, którą przytula' (SJPSzym II, 1036, s.v. *przygarnąć*) i ma tę przewagę nad Pwt 28, 56 BT5, że jest bardziej obrazowy. Przekład Pwt 28, 56 BR brzmi nieco frywolnie z powodu liczby mnogiej.

Idiom *qâcar/ qâcrâ ruaḥ/ nefeš-x*, dosł. 'czyjś oddech jest krótki', ma dwa znaczenia: 1. 'zniecierpliwić się', 2. 'być wyczerpanym, wyzutym z sił, osłabnąć'[138]:

Wj 6, 9: miqqocer ruaḥ; **BP**: z powodu małoduszności; **BR**: gdyż byli bardzo udręczeni; **Cylkow**: dla niemocy ducha [przypis:] dosł. krótkość ducha, niecierpliwość wskutek znękania; **NP**: z powodu upadku ducha; **Propp**: from shortness of spirit [komentarz:] „Shortness of spirit/breath [...]" connotes despair or impatience [...], or perhaps simple fatigue (Rashi); **MP**: bo byli wyczerpani ciężką pracą

Lb 21, 4: wattiqcar nefeš hâ`âm baddârek; **BT**: podczas drogi jednak lud stracił cierpliwość; **Cylkow**: lecz zmalał duch ludu na drodze; **Levine**: The mood of the people became impatient on the way; **MP**: a w drodze zmęczony lud stracił cierpliwość

Mi 2, 7: haqâcar ruaḥ jhwh; **Andersen**: Has the spirit of JHWH been shortened? [komentarz:] probably means „Is Yahweh impotent?" with a negative answer implied; **BP**: Czy Jahwe ma zbyt mało cierpliwości?; **NP**: Czy duch Pana jest ukrócony?; **MP**: Czy wyczerpała się cierpliwość Pana?

Idiom ten użyty został w znaczeniu 'niecierpliwości' w Prz 14, 29; Za 11, 8, a w znaczeniu 'słabości' w Wj 6, 9; Hi 21, 4, natomiast w Sdz 16, 16; Lb 21, 4 mamy do czynienia z celową grą dwoma znaczeniami idiomu. W Sdz 10, 16 i Mi 2, 7 kontekst nie pozwala ustalić z wszelką pewnością, w jakim znaczeniu został użyty idiom[139]. Związek między znaczeniem dosłownym idiomu a jego znaczeniem przenośnym przekonująco wyjaśnia Raszi w komentarzu do Wj 6, 9: 'jeśli kto jest w udręce, jego oddech jest krótki i nie może on powoli oddychać'. Idiom ten więc jest metonimią (zewnętrzny objaw zamiast stanu psychicznego). Dosłowny jest przekład Mi 2, 7 NP. Być może tłumacze zdecydowali się na przekład dosłowny z powodu niejasności wy-

[138] Por. R.D. Haak, *A Study* 161–167. Autor stwierdza, że choć *nefeš* nie jest dokładnym synonimem *ruaḥ*, znaczenia tych leksemów pokrywają się wystarczająco, by wyrażenia *qâcar/qâcrâ ruaḥ* i *qâcrâ nefeš* miały to samo znaczenie.

[139] R.D. Haak, *A Study* 161–167. Autor w interpretacji hebrajskiego idiomu posiłkuje się tekstami ugaryckimi, w których *qcr npš* na pewno ma znaczenie nie tylko 'niecierpliwości', ale też 'słabości'. Przytacza też paralelę akkadyjską: *napištu karû* znaczy 'mieć krótki oddech, być bliskim śmierci'.

rażenia w tym kontekście. Jednak przekład NP nie jest tu ekwiwalentny, przyjmując nawet, że oryginał jest w tym miejscu niejasny. Czytelnik oryginału nie wie bowiem, które z dwóch znaczeń idiom przybiera w tym kontekście, a czytelnik NP nie jest w stanie przypisać wyrażeniu żadnego znaczenia. Przekładowi Wj 6, 9 BP też można zarzucić dosłowność, ale raczej w rozumieniu oryginału niż w tłumaczeniu, tj. w BP użyto tu polskiego wyrażenia, które znaczeniem dosłownym jest bliskie hebrajskiemu idiomowi, ale które w języku polskim ma inne znaczenie niż hebrajski idiom, bo *małoduszność* to ani 'niecierpliwość' ani 'wyczerpanie'. Uważam to za wynik „dosłownego" rozumienia oryginału, bo trudno przypuścić, by tłumacz, przypisując oryginałowi znaczenie 'niecierpliwości' lub 'wyczerpania'; mógł dać przekład *małoduszność*. W przekładzie Lb 21, 4 Cylkowa pojawia się podobne wyrażenie, które może znaczyć albo małoduszność, albo utratę odwagi. Przekład *niemoc ducha* (Wj 6, 9 Cylkow) sugeruje albo słaby charakter, albo utratę odwagi, a na pewno nie zniecierpliwienie. Komentarz świadczy, że tłumacz prawidłowo zrozumiał oryginał.

Wnętrzności, brzuch, były uważane za siedzibę uczucia litości, miłosierdzia czy ogólnie miłości (Jenni, Westermann III, 1225–1226, s.v. *r-ḥ-m*), stąd od rzeczownika *reḥem* 'macica', 'trzewia', utworzono czasownik *r-ḥ-m* qal 'kochać', pi'el 'litować się nad kimś' (KB 1216–1217, s.v. *r-ḥ-m*, *reḥem*), a *reḥem* w liczbie mnogiej (*raḥamim*) znaczy w *Biblii* 'miłosierdzie, litość, miłość'. Rzeczownik *raḥamim* jest dziś tłumaczony na język polski niedosłownie, dosłowny przekład można znaleźć u Wujka (np. Rdz 43, 30: *bo się wzruszyły były wnętrzności jego nad bratem swym*, BR: *bo nie mógł już opanować wzruszenia na widok brata*). Jednak synonim *reḥem*, *raḥamim* tak pod względem znaczenia dosłownego, jak i przenośnego, mianowicie, *mé`im* 'wnętrzności', nadal bywa tłumaczony dosłownie:

Iz 16, 11: mé`aj lmo'ăḇ kakkinnor jehemu wqirbi lqir ḥâres; **BP**: drży moje wnętrze nad Moabem jak cytra i moje serce – nad Kir-Cheres; **BR**: całe me wnętrze nad Moabem z bólu jęczy jak cytra a i ból ma wielki w sobie z powodu Kir-Chares; **BT**: wnętrzności me jęczą, jak cytra, nad Moabem, i moje wnętrze nad Kir-Chares; **NP**: moje wnętrze jęczy nad Moabem jak lutnia, a moje serce nad Kir-Chareset; **Stachowiak**: skarży się moje wnętrze nad Moabem jak cytra, moje serce nad Kir-Chares; **MP**: Moje serce płacze nad Moabem jak cytra, wypłakuję duszę nad Kir-Cheres

Iz 63, 15: 'ajjé [...] hamon mé`eḳâ; **BP**: Gdzież jest [...] miłosierny odruch Twego Serca?; **BR**: gdzie są Twoje uczucia?; **BT**: Gdzie poruszenie Twych uczuć?; **Stachowiak**: Gdzież [...] wewnętrzne Twoje poruszenie? ; **NP**: Gdzież jest [...] Nawał twoich uczuć; **MP**: nie tłum w sobie uczuć miłości i litości

Jr 31, 20: hâmu mé`aj lo raḥém 'araḥamennu; **BP**: wzrusza się nad nim moje serce, muszę mu okazać miłosierdzie; **BR**: Czy znów na jego widok nie porusza się moje wnętrze, i czy nie jestem wypełniony miłością do niego?; **BT**: się skłaniają ku niemu moje wnętrzności; muszę mu okazać miłosierdzie!; **BT1**: me serce wzrusza się przez niego, litość ogarnia mnie nad nim; **Kruszyński**: dla niego wyrywa się wnętrze moje, tak, będę miał litość nad nim; **NP**: moje wnętrze wzrusza się nad nim; zaiste muszę się nad nim zlitować; **Stachowiak**: poruszają się dla niego wnętrzności moje: muszę mu okazać miłosierdzie!; **MP**: serce moje wyrywa się do niego, chwyta mnie żal nad nim.

Pnp 5, 4: umé`aj hâmu `âlâw; **BP**: i zadrżało moje serce dla niego; **BR**: i nagle zadrżało wszystko w moim łonie; **Brandstaetter**: a wówczas zadrżało całe moje wnętrze; **BT**: a serce me zadrżało z jego powodu; **BT5**: a łono moje zadrżało od tego; **Miłosz**: a wnętrzności moje zadrżały ku niemu; **NP**: a wtedy zadrżały moje wnętrzności; **MP**: obudziły się we mnie zmysły

Syr 51, 21: mé`aj jehemu kattannur lhabbiṯ bâh; **BP**: Wnętrze moje gorąco pragnęło ją oglądać; **BT**: Wnętrze moje poruszyło się, aby jej szukać; **BT1**: Wnętrzności moje wzruszyły się, aby jej szukać; **MP**: trzewia moje paliło pragnienie, aby ją oglądać

Czasownik *hâmâ* znaczy tu 'dźwięczeć', rzeczownik *hâmon* 'dźwięk'[140]. Z kontekstów wynika, że wyrażenie oznacza miłość, może także pożądanie erotyczne, również litość, współczucie[141]. W języku polskim dźwięk wydawany przez „wnętrzności" to *burczenie*, a *burczenie w brzuchu* to w polskiej frazeologii objaw głodu (również z odniesieniem do muzyki: *kiszki komu marsza grają*). To jest chyba przyczyna, dla której tłumacze unikają tam, gdzie jest to możliwe, znaczenia 'dźwięczeć' i wybierają inne znaczenie leksykalne tego czasownika, mianowicie, 'być wzburzonym, poruszonym' (Iz 63, 15 BT, BP, Stachowiaka; Jr 31, 20 BT1, BP, NP, BR, Stachowiaka, Kruszyńskiego; Pnp 5, 4 wszystkie przekłady; Syr 51, 21 BT1, BT). Jest to dobre posunięcie, bo rzeczywiście w polskiej frazeologii przejawem różnych uczuć są raczej ruchy organów wewnętrznych, niż dźwięki przez nie wydawane: *kiszki się komuś przewracają* 'oburzenie' (SF I, 326, s.v. *kiszka*, p. 7), *ból, lęk, rozpacz, złość przeszywa, rozdziera, skręca, ssie, szarpie, ściska komuś wnętrzności, rozpacz, złość, lęk targa wnętrznościami, wnętrzności się komuś przewracają ze strachu, ze złości, z oburzenia* (SF II, 590, s.v. *wnętrzności*). Jednak w przypadku Iz 16, 11 taka zmiana, wprowadzona tylko w BP, prowadzi do niespójności tekstu, jeśli zachowa się jako drugi człon porównania nazwę instrumentu muzycznego *cytra*. Choć z drugiej strony czytelnik, dążąc do spójnej interpretacji, może przyjąć, że chodzi o drżenie strun cytry[142] (to wyjście nie jest możliwe w Jr 48, 36, gdzie mowa o flecie, i tu wszyscy tłumacze zachowują znaczenie *hâmâ* 'dźwięczeć'). Można wyróżnić grupę tłumaczeń, w których *mé`im* przełożono dosłownie jako *wnętrzności, wnętrze*, ale *hâmâ* przełożono niedosłownie jako *drżeć, zadrżeć, wzruszać się, poruszać się, poruszyć się*. Pojawiają się więc w przekładach następujące związki wyrazowe: *wnętrze czyjeś drży nad kimś, czyjeś wnętrze wzrusza się nad kimś, czyjeś wnętrze poruszyło się na czyjś widok, czyjeś wnętrzności zadrżały (ku komu), całe czyjeś wnętrze zadrżało, czyjeś wnętrzności się wzruszyły, czyjeś wnętrze się poruszyło, całe czyjeś wnętrze się poruszyło, czyjeś wnętrze wyrywa się dla kogoś, czyje wnętrzności się poruszają dla kogoś*. Oryginalne wyrażenie jest zbanalizowaną metaforą poetycką oznaczającą różne odcienie uczucia miłości, natomiast związki wyrazowe pojawiające się w przekładach są całkowicie niekonwencjonalne i w związku z tym ich znaczenia można dojść tylko z kontekstu. Do przyjęcia jest chyba przekład *czyjeś wnętrzności zadrżały (ku komu)* lub *czyjeś łono zadrżało* w Pnp 5, 4, gdzie kontekst wskazuje na znaczenie erotycznej ekscytacji, ale przekłady takie są znacznie bardziej artystyczne niż oryginał i znacznie bardziej kojarzą się z przeżyciami erotycznymi niż wyrażenie hebrajskie. Pozostałe wyrażenia brzmią śmiesznie i dziwacznie, zwłaszcza połączenie rzeczownika *wnętrze*, który dziś w odniesieniu do człowieka oznacza tylko 'psychikę', z czasownikami, które oznaczają

[140] KB 250, s.v. *h-m-h*; s.v. *hâmon* podaje inne znaczenie tych wyrazów, gdy odnoszą się one do *lêḇ* 'serce' lub *mé`im* 'wnętrzności', mianowicie, 'być poruszonym, wzburzonym; poruszenie', ale przecież wtedy nie miałyby sensu porównania do fletu (Jr 48, 36) czy do cytry (Iz 16, 11).

[141] Także w dzisiejszym hebrajskim metafora ta znaczy 'współczuć, litować się' (Alcalay, k. 1418).

[142] Taką interpretację zawiera NJB: *my whole being quivers like harp strings*. W podstawie tego przekładu (BJ) tłumaczenie niespójne: *mes entrailles* [...] *frémissent comme une cithare*.

ruch fizyczny (np. *czyjeś wnętrze drży nad kimś, całe czyjeś wnętrze zadrżało, czyjeś wnętrze wyrywa się dla kogoś*). Ponadto, w polskiej frazeologii różne doznania odczuwane we wnętrznościach służą do opisu uczuć przykrych i bardzo gwałtownych i dlatego np. Iz 16, 11, także z powodu użycia czasowników *jęczeć* (*z bólu*), *skarżyć się*, sugeruje w polskich przekładach znaczenie 'rozpaczy', gdy TH znaczy raczej 'współczucie, litość' (por. komentarz Stachowiaka: *autor wydaje się okazywać autentyczne współczucie nad losem Moabu. Organem miłosierdzia jest w „Biblii" „wnętrze", czyli organy wewnętrzne człowieka* [...] *które ulegają „poruszeniu"*). W drugiej grupie tłumaczeń oba składniki metafory przełożono dosłownie, tj. *hâmâ* przez *jęczeć, z bólu jęczeć*, a *mé`im* przez *wnętrzności*, (*całe*) *wnętrze*. Przekład taki znajdujemy tylko w Iz 16, 11, ze wspomnianego już powodu (porównanie do cytry). Związki wyrazowe *wnętrzności czyjeś jęczą jak cytra nad kimś* (BT), *czyjeś wnętrze jęczy nad kimś jak lutnia* (NP), *całe czyjeś wnętrze z bólu jęczy jak cytra* (BR) brzmią w języku polskim osobliwie (oryginał jest tu językowo raczej konwencjonalny), zwłaszcza przekład BT, który też może wydać się śmieszny przez skojarzenie z frazeologizmem *kiszki komuś marsza grają*. Wyrażenia te sugerują raczej znaczenie 'rozpaczy' niż 'współczucia'.

Niektórzy tłumacze przełożyli *mé`im* przez *serce*, z uwagi na to, że to ono jest w polskiej frazeologii siedliskiem uczuć miłości czy litości. Niewątpliwie jest to dobre rozwiązanie, i za udane należy uznać przekłady Jr 31, 20 BT1, BP, które oddają znaczenie oryginału (por. SF II, 716, s.v. *wzruszać się, wzruszyć się*, p. 5). Kontekst wskazuje tu na znaczenie litości, rozrzewnienia, roztkliwienia, miłości rodzica do dziecka, i takie jest znaczenie polskiego wyrażenia. Przekład BT jest tu natomiast niejasny (dobry byłby przekład *rwie się/ wyrywa się do niego moje serce*, tak samo należałoby poprawić przekład Kruszyńskiego, por. SF II, 106, s.v. *serce*, p. 128). W Pnp 5, 4 kontekst wskazuje na znaczenie 'miłości (erotycznej)' lub może 'erotycznej ekscytacji'[143] i do przyjęcia są przekłady BT, BP (choć w BT razi kancelaryjne *z jego powodu*), bo w polskiej frazeologii *drżenie serca* jest wyrazem podobnych uczuć[144]. W Iz 63, 15 mowa o miłości Boga do jego ludu i o miłosierdziu, litości, więc przekład *miłosierny odruch Twego Serca* (BP) oddaje znaczenie oryginału, choć w kontekście brzmi niezgrabnie (*Gdzież jest* [...] *miłosierny odruch Twego Serca?*). Lepiej byłoby po prostu *Gdzież są Twoje* [...] *miłosierdzie i miłość?*. Przekład Iz 16, 11 u Stachowiaka należałoby poprawić na *płacze moje serce nad Moabem jak cytra*, choć ton oryginału nie wydaje się tu tak rozpaczliwy. W Syr 51, 21 jedynie przekład BP oddaje w przybliżeniu znaczenie oryginału, choć można by go poprawić: *Całym sercem pragnąłem ją oglądać, serce moje gorąco pragnęło ją oglądać*, lub nawet *trzewia moje paliło pragnienie, aby ją oglądać*. Przekłady te opierają się na tekście **mé`aj jeḥammu kattannur* 'moje wnętrzności były gorące jak piec'[145]. Reszta polskich tłumaczeń z powodu dosłowności jest tu niejasna, a już na pewno nie oddaje znaczenia 'gorąco

[143] Por. przekład *zmysły me zaczęły falować* (O. Kecl, *Pieśń*), który jest jednak nie do przyjęcia ze względów stylistycznych (można by ewentualnie przełożyć *do niego ciągną mnie moje zmysły* lub *obudziły się we mnie zmysły*, por. SF II, s. 860, s.v. *zmysł*, p. 26).

[144] Por. A. Mickiewicz, *Pan Tadeusz* X, 317, gdzie mowa o Zosi, która się właśnie dowiedziała, że Tadeusz ją kocha.

[145] Lekcję *jeḥammu* zakłada przekład syryjski (*jqdjn*), i tylko przy niej dodatek *kattannur* 'jak piec' ma sens.

czegoś pragnąć'. Warto jeszcze skomentować przekłady Iz 63, 15. Autorzy przekładu NP prawdopodobnie przypisali rzeczownikowi *hâmon* znaczenie 'mnóstwo' (stąd *nawał*), które rzeczywiście ma on w pewnych kontekstach (np. Jr 49, 32, NP: *liczne*), ale nie w tłumaczonym. Pojawiające się w przekładzie wyrażenie *nawał czyichś uczuć* znaczy 'natłok, mnóstwo uczuć', więc nie oddaje znaczenia oryginału. Wyrażenie *wewnętrzne poruszenie* (Stachowiak) znaczy chyba 'wzburzenie', czyli znowu nie 'litość, miłosierdzie'. Przyczyną jest znów dosłowność (*me`im – wewnętrzne, hâmon – poruszenie*).

W okolicy lędźwiowej i biodrowej znajdują się największe mięśnie organizmu (mięśnie pośladkowe) i może dlatego hebr. wyraz *mâṯnajim* 'lędźwie i biodra' jest składnikiem wyrażeń odnoszących się do siły fizycznej, a przenośnie także do siły militarnej[146]:

Pwt 33, 11: mḥac mâṯnajim [Samar: mtnj] qâmâw; **BP**: zmiażdż biodra jego przeciwników; **BR**: połam biodra jego przeciwników; **BT**: złam biodra jego nieprzyjaciół; **NP**: Skrusz biodra tych, którzy powstają przeciwko niemu; **MP**: poprzetrącaj karki jego wrogom

Iz 21, 3: mâl'u mâṯnaj ḥalḥâlâ; **BP**: dreszcz przeszył wskroś moje lędźwie; **BR**: przeszły po mnie całym dreszcze; **BT**: dreszcz przeniknął me biodra; **NP**: bolesne skurcze przeszywają moje biodra; **Stachowiak**: napełniły się moje biodra drżeniem; **MP**: trzęsą portkami

Ez 21, 11: bšiḇron mâṯnajim; **BP**: [jakbyś miał] złamane biodra; **BR**: tak jakbyś miał już połamane biodra; **BT**: jakbyś miał biodra złamane; **Homerski**: [Jak] przy złamaniu bioder; **NP**: aż cię będą biodra bolały; **MP**: i niech nogi drżą pod tobą z przerażenia

Ez 29, 7: wha`amaḏtâ [BHS: whim`aḏtâ] lâhem kâl mâṯnâjim; **BP**: i sprawiałeś, że chwiały się im wszystkie biodra; **BR**: sprawiając, że chwiali się w swoich biodrach; **BT**: i sprawiał, że się chwiały* wszystkie ich biodra; **BT5**: i sprawiałeś, że się im wszystkim chwiały* biodra; **Homerski**: i sprawiałeś, że chwiały się wszystkie ich biodra; **NP**: i spowodowałeś, że wszyscy zachwiali się w biodrach; **MP**: i padali na ziemię jak dłudzy

Na 2, 2: hazzéq mâṯnajim; **BP**: Przepasz swe biodra!; **BR**: Umocnij swoje biodra; **BT**: wzmocnij biodra; **NP**: Przepasz biodra!; **MP**: uzbrój się

Na 2, 11: whalḥâlâ bkâl mâṯnajim; **BP**: niepokój w każdym sercu [komentarz:] dosł.: we wszystkich lędźwiach; **BR**: i w drżeniu są biodra; **BT**: i skurcz we wszystkich biodrach; **NP**: wszystkie biodra drżą; **MP**: wszyscy trzęsą portkami

Ps 69, 24: umâṯnéhem tâmid ham`ad; **Borowski**: osłab ich biodra na zawsze; **BR**: niech biodra ich zawsze się chwieją; **Brandstaetter**: i uczyń, by drżały ich biodra; **BT**: spraw, by lędźwie ich zawsze się chwiały; **Kochanowski**: a grzbiety zawżdy ku ziemi tłoczy!; **Miłosz**: i spraw, żeby ich lędźwie zawsze drżały; **Vlg**: et dorsum eorum semper incurva; **Wójcik**: a nogi ich niech zawsze się chwieją; **Wujek**: a grzbietu ich zawżdy nachylaj; **MP**: nagnij im karków

Hi 40, 16: hinné nâ koḥo bmâṯnâw; **BT**: Siłę swoją ma w biodrach

Wyrażenia zawierające leksem *mâṯnajim* opisują całkowitą klęskę, rozbicie wszystkich sił nieprzyjaciela, całkowite rozgromienie wroga ('pogruchotanie bioder', Pwt 33, 11), desperację, poczucie bezsiły, przerażenie wobec nadciągającej katastrofy czy atakującego wroga ('złamanie bioder', Ez 21, 11; 'drżenie, trzęsienie się/ słabość bioder'[147], Iz 21, 3; Na 2, 11), zachwianie się człowieka z powodu złamania się laski, którą się podpierał ('zachwianie się w biodrach', Ez 29, 7), słabość i bezsiłę, której życzy się

[146] Związek bioder z siłą wyraża już sama etymologia: rdzeń *m-t-n* w arabskim znaczy 'być silnym' (Баранов 946).

[147] Rzeczownik *ḥalḥâlâ* może pochodzić od rdzenia *ḥ-j-l* 'wić się w konwulsjach; drżeć, trząść się' (tak KB 318, s.v. *ḥalḥâlâ*), lub od rdzenia *ḥ-l-h* 'być słabym, chorym' (Dahood, *Ugaritic-Hebrew* III, 32).

wrogom ('zachwianie się w biodrach', Ps 69, 24), przygotowania do bitwy ('przepasanie/ wzmocnienie bioder'[148], Na 2, 2), wreszcie w Hi 40, 16 *mâṯnajim* są siedzibą siły fizycznej (*koaḥ*). Wszystkie zacytowane fragmenty mają charakter poetycki, jednak występujące w nich zwroty są w tym sensie konwencjonalne, że wykorzystują obecne w języku skojarzenie siły z biodrami, które jest widoczne w etymologii wyrazu *mâṯnajim*, a kilkakrotne wystąpienie rzeczownika *mâṯnajim* w zbliżonych kontekstach także dowodzi, że oryginalne wyrażenia nie były bardzo zaskakujące dla odbiorcy. Tymczasem polskie przekłady, w których pojawiają się rzeczowniki *biodra*, *lędźwie*, brzmią tu bardzo osobliwie, a niekiedy śmiesznie (np. Ez 21, 11 NP; Ez 29, 7 BT). W polskiej frazeologii dobrze umięśnione pośladki nie są synonimem dobrej kondycji fizycznej, funkcję tę pełnią raczej *ramiona*, *barki*, *bary*[149], *kark*, ewentualnie też *uda*, *nogi*, ale nie *biodra* czy *lędźwie*, dlatego np. Na 2, 2 BT, BR brzmi niezrozumiale i śmiesznie. W Iz 21, 3 kontekst sprawia, że przekład Stachowiaka może skojarzyć się czytelnikowi z polskimi frazeologizmami *trząść portkami*, *trząść tyłkiem* 'bardzo się bać'. Ponieważ frazeologizmy te mogą być użyte tylko w odniesieniu do kogoś, kim pogardzamy, do kogo czujemy niechęć lub odnosimy się bardzo poufale, możliwość ich wprowadzenia do przekładu zależy od przyjętej interpretacji trudnego fragmentu Iz 21, 3. Fragment ów mówi o upadku Babilonu, jeśli więc w Iz 21, 3 'ja' oznacza proroka izraelskiego, trudno zrozumieć, dlaczego przeraża go upadek wrogiego mocarstwa. Z tego powodu niektórzy przyjmują, że w Iz 21, 3 'ja' oznacza Babilonię, jej mieszkańców[150] (prorok cytuje ofiarę inwazji, nie sygnalizując jednak, że to cytat, co w TH jest częste), zatem w przekładzie można by jako osobę mówiącą przywrócić proroka izraelskiego, tj. w odniesieniu do mieszkańców Babilonii użyć 3. osoby (tak już w targumie Jonatana), i wtedy szydercze wyrażenia *trząść portkami*, *trząść tyłkiem* byłyby całkiem na miejscu, jako odnoszące się do wrogów. Jeśli jednak przyjmiemy, że w Iz 21, 3 'ja' oznacza Izajasza, nie można ich użyć w przekładzie. Wyrażenia *trząść tyłkiem/ portkami* z powodzeniem można też użyć w Na 2, 11, gdzie również prorok izraelski mówi o wrogim mocarstwie. W Ez 21, 11 chodzi o to samo uczucie przerażenia, ale tu Bóg mówi do proroka, więc przekład np. *Trzęś portkami* nie byłby dobry. Można wykorzystać tu wyrażenia *Łydki się komuś trzęsą z przerażenia*, *nogi drżą pod kimś z przerażenia*, *włosy stają komuś dęba z trwogi*, *śmiertelne poty uderzają na kogoś ze strachu* itp. (SWBlis 4, s.v. *bać się*). Ważne jest, aby użyć w przekładzie tego fragmentu metonimii, która opisuje jakieś zewnętrzne oznaki strachu, bo Bóg poleca tu prorokowi udawać strach przed zgromadzoną publicznością. W Pwt 33, 11; Ps 69, 24 można wykorzystać polskie frazeologizmy z wyrazem *kark*: *nagiąć komuś karku*, *złamać komuś kark*, *przetrącić komuś kark*, *skręcić sobie kark*:

> Pwt 33, 11: Złam karki jego wrogom; Poprzetrącaj karki jego wrogom
> Ps 69, 24: nagnij im karków; niech za Twoją sprawą skręcą sobie kark

---

[148] Rdzeń *ḥ-z-q* w pi'el ma znaczenia 'związać, zawiązać', 'wzmocnić'. Dla Na 2, 2 Gesenius (222, s.v. *ḥ-z-q*) i BDB (304, s.v. *ḥâzaq*) podają znaczenie 'wzmocnić' (i tak BT, BR), a KB (303, s.v. *ḥ-z-q*) 'przepasać' (tak NP, BP).

[149] Por. *Zmierzyła jego postać kształtną i wysoką,/ Jego ramiona silne, jego pierś szeroką* (A. Mickiewicz, *Pan Tadeusz* I, 646–647).

[150] Tak Raszi i Radaq.

W Ez 29, 7 opisano, jak laska łamie się pod człowiekiem na niej się opierającym, więc można przełożyć: *i padali na ziemię jak dłudzy*. W Ez 29, 7 przekład BT5 jest lepszy niż BT, ale nie pod względem tłumaczenia hebr. *mâṯnajim* (w BT5 przełożono to równie dosłownie, co w BT), lecz pod względem tłumaczenia hebr. *lâhem*, BP: *im*. W BT przekład brzmi nienaturalnie, bo przynależność części ciała jest określona przez zaimek dzierżawczy określający rzeczownik oznaczający część ciała (*ich biodra*), co brzmi śmiesznie zwłaszcza z powodu dosłownego przełożenia hebr. *kâl* 'wszystkie' (zarówno w TH jak i w BT zaimek ów określa rzeczownik nazywający część ciała). O dziwo nie jest to wynik dosłowności, bo w TH mamy tu rzadki w oryginale sposób określenia przynależności części ciała przez przyimek *l-* z zaimkiem. Częstsza w TH jest składnia w rodzaju *whim `aḏtâ* (*'eṯ*) *kâl mâṯnéhem* (jak np. w Ps 69, 24) i przekład Ez 29, 7 BT sprawia wrażenie, jakby tłumacz przeniósł hebraizm z innego miejsca w oryginale. Tak więc przekład Ez 29, 7 BT5 jest tylko pozornie bardziej dosłowny niż BT, w rzeczywistości jest mniej dosłowny (i w BT5 zaimek *kâl* przełożono niedosłownie i w pełni idiomatycznie).

Wyrażenie, o którym teraz będzie mowa, występuje w *Biblii* tylko raz, zatem można je uważać za niekonwencjonalne, jednak wykorzystuje ono konwencję językową, zgodnie z którą siedzibą siły fizycznej są biodra i lędźwie:

> Sdz 15, 8: wajjaḵ 'oṯâm šoq `al jâréḵ; **BP**: bił ich mocno, gdzie popadło [komentarz:] dosł.: po udzie, po biodrze, zapewne było to wyrażenie przysłowiowe; **BR**: I zaczął ich wszystkich okrutnie bić, po biodrach i po goleniach; **BT**: bijąc od bioder aż do goleni* [przypis:] Wyrażenie przysłowiowe; **NP**: I urządził wśród nich rzeź okrutną; **MP**: rozbił ich w puch

Przekłady BT, BR mogą być zrozumiane tylko dosłownie, tj. jako informacja, po jakich częściach ciała Samson bił wrogów (przekład BT może też sugerować znaczenie 'ciosów poniżej pasa', tj. nieuczciwej walki). Tymczasem TH znaczy tu, że Samson zadał wrogom druzgocącą klęskę (KB 1449, s.v. *šoq*), właśnie dlatego, że biodra, a także uda (por. Ps 147, 10: *lo ḥšoqé hâ'iš jirce*, co w BT i BT5 przełożono szokująco dosłownie: [Bóg] *nie ma też upodobania w goleniach męża*) funkcjonowały w języku jako siedziba siły fizycznej. Można więc w przekładzie użyć frazeologizmów *pobić kogoś na głowę, pobić kogoś z kretesem, rozbić kogoś w puch, znieść kogoś do szczętu, zetrzeć kogoś na proch, pobić kogoś na łeb, na szyję* (SWBlis 290, s.v. *zwyciężać*; SF II, 292, s.v. *szyja*, p. 29).

Uderzanie się rękami po biodrach było w kulturze oryginału konwencjonalnym wyrazem żalu, smutku, wstydu, cierpienia[151]. Być może ma to związek z zachowaniem charakterystycznym dla kobiety w bólach porodowych (por. Jr 30, 6). W naszej kulturze nikt w ten sposób nie daje wyrazu wymienionym uczuciom, stąd potrzeba zastąpienia gestu opisanego w oryginale jego funkcjonalnym odpowiednikiem (np. *złapać się za głowę, zasłonić twarz rękami*). Niektórzy przekładowi takiemu mogliby zarzucić, że jest kulturowy a nie językowy, bo oryginalne wyrażenie nie jest idiomem, a tylko opisem gestu, który rzeczywiście był wykonywany. Jednak gest ów był środkiem komuni-

[151] ThWAT II, k.1010, s.v. *ḥalâcajim*; Greenberg 423; Holladay, *Jeremiah* 191; Zimmerli, *Ezekiel* 435; Block 679; Raszi w Ez 21, 17.

kacji niewerbalnej, której znaki należy w przekładzie traktować tak samo, jak znaki komunikacji werbalnej, tj. tłumaczyć je[152].

Jr 31, 19: såfaqti 'al jåréḵ; **BR**: biłem się w piersi; **BT**: uderzyłem się w biodro* [przypis:] gest żalu i pokuty; **NP**: uderzyłem się po biodrze; **MP**: uderzyłem się w piersi

Ez 21, 17: sfoq 'el jåréḵ; **BP**: dlatego uderz w udo; **BR**: uderzaj się mocno po biodrach!; **BT**: uderz się w biodro* [przypis:] Objaw żalu; **MP**: Bij się w piersi

Dosłowne są przekłady Jr 31, 19 BT, NP; Ez 21, 17 BT, BP, BR[153]. Znaczenia gestu w nich opisanego polski czytelnik nie domyśli się. Przekład Jr 31, 19 NP jest lepszy niż Jr 31, 19 BT, mimo że oba są dosłowne. Jednak przekład BT zostanie tu zrozumiany w sensie 'przypadkowego uderzenia', bo rozmyślnie nikt nie uderza się w naszej kulturze w biodro. Czyli czytelnicy Jr 31, 19 BT mogą nawet nie dowiedzieć się, że chodzi tu o jakiś gest i będą myśleli, że mowa o nieszczęśliwym uderzeniu, jeśli nie przeczytają przypisu. W przekładach niedosłownych zastąpiono hebrajski frazeologizm jego funkcjonalnym odpowiednikiem (*bić się w piersi*), tj. przetłumaczono znak komunikacji niewerbalnej.

Wyrażenie *sâm/ nåṯan dḇårim bfî-x* znaczy 'powiedzieć komuś, co ma powiedzieć komuś innemu; kazać komuś powiedzieć coś komuś innemu', dosł. 'włożyć komuś w usta słowa'. Wyrażenie to występuje w *Biblii* wielokrotnie, w tekstach prozą, co dowodzi, że było całkowicie konwencjonalne:

Wj 4, 15: wsamtå 'eṯ haddḇårim bfiw; **BP**: i przekażesz mu, co ma mówić; **BR**: włóż w jego usta twoje słowa; **BT**: i przekażesz te słowa w jego usta; **BT5**: i włożysz te słowa w jego usta; **Łach**: i przekażesz te słowa w usta jego; **MP**: i pouczysz go, co ma powiedzieć ludziom

Lb 22, 38: haddåḇår 'ašer jåsim 'elohim bfi; **BP**: to, co Bóg włoży mi w usta; **BR**: to, co Bóg włożył w moje usta; **MP**: Będę mówił tylko to, co każe mi Bóg

Lb 23, 5: wajjåsem jhwh dåḇår bfi ḇil`âm; **BP**: Jahwe udzielił Balaamowi pewnej wiadomości; **BR**: Jahwe włożył w usta Balaama swoje słowa; **MP**: Pan pouczył Balaama, co ma mówić

Lb 23, 12: 'eṯ 'ašer jåsim jhwh bfi; **BP**: powtórzyć tego, co mi polecił Jahwe?; **BT**: tego, co Pan włożył w moje usta; **MP**: to muszę mówić, co każe mi Bóg

Lb 23, 16: wajjåsem dåḇår bfiw; **BP**: i udzielił mu pewnej wiadomości; **BR**: i włożył w jego usta swoje słowa; **BT**: przekazał mu słowa; **MP**: pouczył go, co ma mówić

Pwt 18, 18: wnåṯatti dḇåraj bfiw; **BT**: i włożę w jego usta moje słowa; **MP**: będzie do was mówił, co mu każę

Pwt 31, 19: simåh bfihem; **BP**: Włóżcie ją w ich usta; **BR**: niech będzie zawsze na ich ustach; **BT**: włóż im go w usta; **MP**: naucz jej Izraelitów i każ im ją śpiewać

2 Sm 14, 19: whu sâm bfi šifḥåṯkå 'eṯ kål haddḇårim hå'élle; **BT**: on też włożył w usta służebnicy twojej wszystkie te słowa; **MP**: On to pouczył twoją służebnicę, co ma mówić

Iz 51, 16: wå'âsim dḇåraj bfiḵå; **BT**: Włożyłem moje słowa w twe usta; **MP**: Ja ci kazałem powtarzać moje słowa innym ludom[154]

Iz 59, 21: udḇåraj 'ašer samti bfiḵå; **BP**: i moje słowa, które włożyłem w twe usta

Jr 1, 9: hinné nåṯatti dḇåraj bfiḵå; **BP**: Oto słowa moje wkładam w twoje usta

[152] E.R. Wendland, *Language* 32–36.

[153] Dosłowny przekład tego wyrażenia w BT (w porównaniu z niedosłownym w BP) omawia B. Matuszczyk, *Wierność* 235.

[154] Por. komentarz Stachowiaka i JPS.

Jr 5, 14: hinni notén dbåraj bfiḵå l'éš; **BR**: Ja sam ogniem uczynię w twych ustach moje słowa; **Kruszyński**: kładę słowa moje w usta twoje, jako ogień; **MP**: słowa moje w twoich ustach staną się jak ogień

Ps 40, 4: wajjittén bfi šir ḥåḏåš; **Borowski**: Włożył mi w usta pieśń nową; **BP**: W usta moje włożył nową pieśń; **Brandstaetter**: Włożył do moich ust nową pieśń; **MP**: natchnął mnie do zaśpiewania nowej pieśni

Ezd 8, 17: wå'åsimå bfihem dbårim; **BP**: Włożyłem im w usta słowa, które mieli powiedzieć; **BR**: Kazałem powiedzieć; **MP**: i pouczyłem ich, co mają powiedzieć

Polskie przekłady, w których zachowano oryginalną metaforę, są dosłowne (Wj 4, 15 BR, BT5; Lb 22, 38 BP, BR; Lb 23, 5 BR; Lb 23, 12 BT; Lb 23, 16 BR; Pwt 18, 18 BT; Pwt 31, 19 BT, BP; 2 Sm 14, 19 BT; Iz 51, 16 BT; Iz 59, 21 BP; Jr 1, 9 BP; Jr 5, 14 Kruszyński; Ps 40, 4 BP, Brandstaetter, Borowski; Ezd 8, 17 BP). W większości z nich pojawiają się wyrażenia *włożyć w czyjeś usta jakieś słowa*, *kłaść w czyjeś usta jakieś słowa*, *włożyć komuś w usta jakieś słowa*, znaczące po polsku 'przypisać komuś jakąś wypowiedź' (SF II, 147, s.v. *słowo*, p. 154; 477, s.v. *usta*, p. 36). Nie jest to znaczenie TH, i w ogromnej większości wypadków kontekst wyklucza taką interpretację. Czytelnik uzna więc, że tłumacz popełnił błąd frazeologiczny, a znaczenia domyśli się na podstawie kontekstu i porównania z polskimi frazeologizmami (*wyjąć coś komuś z ust* 'powiedzieć coś, co kto inny miał właśnie rzec', *przekazywać coś z ust do ust* 'przekazywać jeden drugiemu ustnie jakąś wieść', *z jego ust wyszło słowo/przekleństwo*). Wyrażenie *włożyć do czyichś ust pieśń* można uznać za wariant polskiego frazeologizmu *włożyć jakieś słowa w czyjeś usta* 'przypisać komuś jakąś wypowiedź', czyli przekład Brandstaettera też jest dosłowny. Przekład Lb 23, 5 BP wypacza znaczenie oryginału, w którym chodzi o przekazanie komuś wiadomości, którą ten ma powtórzyć komuś innemu, natomiast w BP mowa tylko o udzieleniu wiadomości. Przekłady Wj 4, 15 BT, Łacha są niejasne, zdają się znaczyć 'przekażesz Aaronowi te słowa', tj. 'powtórzysz mu je', a w TH mowa o tym, że Mojżesz ma kazać Aaronowi powiedzieć coś Izraelitom. Stylistycznie przekłady te są tu nie do przyjęcia (jeśli czytelnik przyjmie podane znaczenie, to nie będzie wiedział, co ma znaczyć okolicznik *w jego usta*). Przekład BT nie oddaje znaczenia TH także w Lb 23, 16, bo znaczy 'Pan powtórzył coś Bileamowi', 'Pan powiedział coś Bileamowi', gdy TH znaczy 'Pan kazał Bileamowi przekazać coś (jakieś słowa) Balakowi'. Znaczenie TH oddano poprawnie, w formie stylistycznie adekwatnej, tylko w Wj 4, 15 BP; Lb 23, 12 BP; Ezd 8, 17 BR. Do przyjęcia jest też przekład Pwt 31, 19 BR, bo choć nie wyrażono w nim *explicite*, kto ma spowodować, że pieśń owa będzie zawsze na ustach Izraelitów, z kontekstu jasno wynika, że ma się o to zatroszczyć Mojżesz wraz ze starszyzną. Osobnego omówienia wymaga Jr 1, 9; 5, 14; Iz 59, 21. Mamy tu bowiem do czynienia z poetycką defrazeologizacją idiomu. W Jr 1, 9 defrazeologizacja ta dokonuje się przez działania bohatera, które są oczywistym nawiązaniem do dosłownego znaczenia idiomu:

Jr 1, 9: wajjišlaḥ jhwh 'eṯ jâḏo wajjagga` `al pi wajjomer jhwh 'élaj hinné nâṯatti ḏbâraj bfiḵâ; **NP**: Potem Pan wyciągnął rękę i dotknął[155] moich ust. I rzekł do mnie Pan: Oto wkładam moje słowa w twoje usta

W tym przypadku przekład niedosłowny (np. *Potem Pan wyciągnął rękę i dotknął moich ust, mówiąc: Oto ja pouczam cię, co masz mówić*) byłby niezadowalający. Przekład dosłowny nie jest także w pełni adekwatny, bo nie odtwarza on poetyckiej defrazeologizacji idiomu, a nawet zdaje się zawierać błąd frazeologiczny. Proponuję następujący przekład:

MP: Wyciągnąwszy rękę dotknął moich ust i rzekł: Oto ja napełniam twoje usta słowami, które przekażesz wszystkim tym, do których cię poślę.

Zaletą tego przekładu jest to, że nie pojawia się w nim polski frazeologizm różniący się znaczeniowo od TH, a metafora *napełnić czyjeś usta słowami* może być przez czytelnika poprawnie zinterpretowana dzięki odniesieniu do frazeologizmu *mieć usta pełne jakichś słów* 'chcieć, próbować coś powiedzieć' (SF II, 476, s.v. *usta*. p. 10) oraz dzięki dodatkowi *które przekażesz wszystkim*. W Iz 59, 21 poetycka defrazeologizacja idiomu nie jest tak efektowna:

Iz 59, 21: uḏbâraj 'ašer samti bfiḵâ lo jâmušu mippiḵâ; **BP**: moje słowa, które włożyłem w twe usta, nie zejdą z twych ust; **BR**: słowa, które włożyłem w twoje usta, nigdy twoich ust nie opuszczą; **BT**: i słowa moje, które włożyłem ci w usta, nie zejdą z twych własnych ust; **Stachowiak**: moje słowa, które włożyłem ci w usta, niech nie znikną z twoich ust; **MP**: i to, co ci kazałem powtarzać innym ludom, nie zejdzie z twoich ust

Polega ona na zestawieniu dwóch konwencjonalnych wyrażeń, opartych na tej samej metaforze słowa jako przedmiotu materialnego znajdującego się w ustach (o konwencjonalności wyrażenia *dâḇâr mâš mippiw* świadczy Joz 1, 8, NP: *Niechaj nie oddala się księga tego zakonu od twoich ust*, co ma znaczyć 'czytaj to prawo bezustannie'). W BT, BP oddano wyrażenie *mâš mippiw* przez równie konwencjonalne *coś nie schodzi z czyichś ust*, co jest bardzo dobrym rozwiązaniem, ale drugi z idiomów został w tych przekładach przełożony dosłownie. Przekład jest o tyle adekwatny, że polski frazeologizm *coś nie schodzi z czyichś ust* jest oparty na tej samej metaforze słowa jako przedmiotu materialnego znajdującego się w ustach, co idiom *włożyć słowo w czyjeś usta* 'przypisać komu jakąś wypowiedź', zatem ich zestawienie powoduje defrazeologizację idiomów. Przekład BR zdaje się sugerować znaczenie przeciwne niż TH: 'nikomu tych słów nie powtórzysz', natomiast Stachowiak niepotrzebnie wprowadził wyrażenie niekonwencjonalne (*słowa* [...] *nie znikną z twoich ust*). Również w Jr 5, 14 mamy do czynienia z poetycką defrazeologizacją idiomu, polegającą na kontaminacji omawianego idiomu z innym, mianowicie, z wyrażeniem *nâṯan x l-y* 'uczynić y z x' (np. *unṯattiw lgoj gâḏol* 'uczynię go wielkim narodem', Rdz 17, 20). Kontaminacja obu wyrażeń w Jr 5, 14 prowadzi do znaczenia 'to, co ja ci każę mówić, stanie się ogniem'. W polskich przekładach nie odtworzono kontaminacji idiomów, przez co nie są one stylistycznie wierne, ale znaczenie oryginału w nich wyrażono.

[155] Wg Lundboma 235 chodzi tu nie o dotknięcie, lecz o uderzenie (*The imagery may require something more vigorous than the usual „he touched". Isaiah survived contact from a burninig coal, and Jeremiah may be receiving at minimum a stroke across the mouth*).

Przykład poetyckiej defrazeologizacji idiomu przez działanie bohatera (opisane w Rdz 2, 21), będące aluzją do dosłownego znaczenia idiomu, znajdujemy też w Rdz 2, 23[156]:

Rdz 2, 23: zo<u>t</u> happa`am `ecem mé`acâmaj u<u>b</u>âsâr mibbsâri; **BR**: Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mojego ciała

Adam użył tu idiomu oznaczającego 'krewnego', jak o tym świadczy poniższy fragment:

Sdz 9, 2–3: `acmkem ubsarkem 'âni [...] 'âhinu hu; **BP**: jestem >>waszą kością i waszym ciałem<< [...] Jest on naszym bratem [komentarz do w. 2:] czyli waszym człowiekiem, waszym krewnym; **MP**: a pamiętajcie, że ja jestem krwią z waszej krwi, kością z waszej kości [...] Brat to nasz, to nasza krew

Idiom hebrajski jest wariantem tej samej metafory, która odzwierciedla się w omówionym już użyciu rzeczownika *bâsâr* w znaczeniu 'krewnego'. Przekład Sdz 9, 2 BP jest dosłowny, bo polski idiom oznaczający 'krewnego' to *krew z krwi, kość z czyjejś kości*[157]. W Sdz 9, 2 nie ma żadnych powodów, by nie użyć idiomu *krew z krwi, kość z czyjejś kości*. Fragment *wajjisgor bâsâr tahtennâ* (Rdz 2, 21) ogromna większość tłumaczy rozumie w tym sensie, że Bóg wypełnił mięsem puste miejsce po wyjętym żebrze (BT, BP, NP, BR, Sandauer, Łach). Jeśli tak, to tekst nie stwierdza, że Bóg wziął z Adama także mięso, aby z niego utworzyć kobietę, i wtedy z powodzeniem można tłumaczyć:

Rdz 2, 21, **MP**: wyjął jedno z jego żeber, a miejsce po nim wypełnił ciałem
Rdz 2, 23, **MP**: tym razem jest to krew z mojej krwi i kość z mojej kości

Niektórzy rozumieją jednak *wajjisgor bâsâr tahtennâ* w tym sensie, że Bóg wziął z Adama także mięso, okrył nim żebro i w ten sposób powstała kobieta[158], bo jak inaczej wytłumaczyć okrzyk *ubâsâr mibbsâri* 'i ciałem z mego ciała'? Jeśli przyjąć tę interpretację, to nie byłby dobry przekład:

Rdz 2, 21: wyjął jedno z jego żeber, wziął też nieco z jego ciała, i ciałem okrył żebro. Tak Bóg utworzył kobietę z żebra, które wyjął z człowieka
Rdz 2, 23: tym razem jest to krew z mojej krwi i kość z mojej kości

Należałoby wtedy dać w Rdz 2, 23 dosłowny przekład hebrajskiego idiomu wraz z objaśnieniem znaczenia w przypisie albo dostosować Rdz 2, 21 do polskiego idiomu:

Rdz 2, 21: **MP**: wyjął jedno z jego żeber, wziął też nieco z jego krwi, i z tego utworzył Bóg kobietę
Rdz 2, 23: **MP**: tym razem jest to krew z mojej krwi i kość z mojej kości

W poniższym fragmencie także można użyć idiomu *krew z krwi, kość z (czyjejś) kości*:

---

[156] Wg C. Westermanna, *Genesis* I, 315–316 autor Rdz 2, 23 dostosował idiom do aktualnej sytuacji przez użycie rzeczownika *`ecem* 'kość' w l. mn., i przyimka *min* 'z'.

[157] Godyń 88 podaje dla tego wyrażenia znaczenie 'o kimś pozostającym w bliskim pokrewieństwie; nieodrodne dziecko, bardzo typowy potomek'. SF I, 350, s.v. *kość*, p. 10 oraz SJPSzym I, 1027, s.v. *kość* podają tylko znaczenie 'nieodrodne dziecko, bardzo typowy potomek'.

[158] Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą* 38.

Rdz 29, 14: 'ak `acmi ubsåri 'åttå; **BP**: Prawdziwie, tyś jest kością moją i ciałem moim! [przypis:] To znaczy: ty jesteś moim bliskim krewnym; **Sandauer**: Tożeś kość i krew moja!; **MP**: Tak, naprawdę jesteś krwią z mojej krwi, kością z mojej kości!

Sandauer tłumaczy tu niedosłownie, wprowadzając wyrażenie, które można uznać za wariant polskiego idiomu.

Wyrażenie *jocé jerek-x / halåcé-x*, dosł. 'ten, kto wyszedł z czyichś bioder', jest metonimią oznaczającą 'potomka':

Rdz 35, 11: umlåkim méhalåceką jécé'u; **BR**: z ciebie powstaną liczni królowie; **BT**: i niechaj królowie zrodzą się z ciebie; **BT5**: niech królowie wyjdą z twych bioder* [przypis:] Tzn. będą twymi potomkami; **Mieses**: Królowie będą wychodzić z bióder twoich; **NP**: i królowie wywodzić się będą od ciebie; **Sandauer**: a królowie wyjdą z twych lędźwi; **MP**: z twojej krwi będą pochodzili królowie[159]

Rdz 46, 26: joc'é jréko; **BP**: i pochodziły od niego; **BT**: a którzy wyszli z jego bioder; **Łach**: i były jego potomstwem; **Sandauer**: poczętych z jego lędźwi; **TPL**: jego bezpośrednich potomków; **MP**: którzy pochodzili z jego krwi

Wj 1, 5: joc'é jerek ja`aqob; **BR**: potomków Jakuba; **MP**: pochodzących z jego krwi

Sdz 8, 30: joc'é jréko; **BR**: synów; **MP**: poczętych z jego lędźwi (lub: rodzonych synów)

1 Krl 8, 19: hajjocé méhalåceką; **BP**: ten, który wyjdzie z biódr twoich; **BR**: ten, który wyjdzie z twego łona; **BT**: twój rodzony syn; **NP**: twój prawowity potomek; **MP**: poczęty z twoich lędźwi (lub: twój syn, którego spłodzisz)

2 Krn 6, 9: hajjocé méhalåceką; **BP**: który się z ciebie narodzi; **BR**: ten, którego ty zrodzisz; **BT**: twój rodzony syn; **NP**: prawowity twój potomek; **MP**: poczęty z twoich lędźwi (lub: twój syn, którego spłodzisz)

Wariantem leksykalnym jest *jocé mimm`é-x*, dosł. 'ten, kto wyszedł z czyichś wnętrzności':

Rdz 15, 4: 'ašer jécé mimmé`eką; **BP**: twój własny potomek; **BR**: ten, który się z ciebie narodzi; **BT**: który od ciebie będzie pochodził; **NP**: który będzie pochodził z wnętrzności twoich; **Sandauer**: ten, kto wyjdzie z twych lędźwi; **Spitzer**: który wyjdzie z łona twego; **TPL**: który wyjdzie z ciebie samego* [przypis:] dosł.: „z twoich wnętrzności"; **MP**: ten, który się pocznie z twoich lędźwi (lub: ten, którego spłodzisz)

2 Sm 7, 12: 'ašer jécé mimmé`eką; **BP**: pochodzącego od ciebie; **BR**: który wyjdzie z twego łona; **BT**: który wyjdzie z twoich wnętrzności; **MP**: który się pocznie z twoich lędźwi (lub: którego spłodzisz)

2 Sm 16, 11: 'ašer jåcå mimmé`aj; **BP**: który ode mnie pochodzi; **BR**: ten, któremu dałem moje własne ciało; **BT**: który wyszedł z wnętrzności moich; **NP**: który wyszedł z mojego łona; **MP**: który się począł z moich lędźwi (lub: mój rodzony syn)

Iz 48, 19: wce'ecå'é mé`eką; **BP**: ród twój; **BR**: ci, co z ciebie wyszli; **BT**: twoje latorośle; **NP**: twojego potomstwa; **Stachowiak**: twoje odrośle* [przypis:] dosł.: „owoc twojego wnętrza"; **MP**: pochodzący z twojej krwi

Wyrażenie to może oznaczać potomka w pierwszym pokoleniu (tj. dziecko; Sdz 8, 30; 1 Krl 8, 19), a także w dalszych pokoleniach (wnuki, prawnuki; Rdz 35, 11; 46, 26), i oznacza potomków mężczyzny (o potomku kobiety można powiedzieć *jåcå mibbeten-x*, np. Hi 1, 21, NP: *wyszedłem z łona matki mojej* lub *jåcå mérehem-x*, np. Lb 12, 12, NP: *przy swoim wyjściu z łona matki*). Między *jocé jerek-x* a *bén* 'syn;

[159] Por. Linde II, 494, s.v. *krew*.

potomek' zachodzi chyba tylko różnica stylistyczna. Przekład 1 Krl 8, 19; 2 Krn 6, 9 NP znaczy chyba 'syn z prawego łoża'. Rzeczywiście, mamy w *Biblii* przykłady, że dzieci z prawego łoża były inaczej traktowane niż dzieci z nieprawego łoża (np. Jefte jako syn prostytutki został przez braci wyrzucony z domu i pozbawiony prawa dziedziczenia po ojcu – Sdz 11, 1–3), czyli rozróżnienie to było ważne, ale nic nie wiemy o jakichś nieślubnych synach Dawida (poza zmarłym w niemowlęctwie synem Batszewy), więc nie ma żadnych powodów, dla których mielibyśmy rozumieć fragment 1 Krl 8, 19 w sensie 'dziecka z prawego łoża'. Wreszcie, trudno byłoby wyjaśnić, dlaczego wyrażenie *jocé jerek-x* miałoby oznaczać tylko dzieci spłodzone w legalnym związku. Nie do przyjęcia są przekłady *wyjść z czyichś bioder/ biódr*, *wyjść z czyjegoś łona*, *pochodzić z czyichś wnętrzności*, *wyjść z czyichś wnętrzności*, *wyjść z kogoś*. Przekłady te dzięki kontekstowi są jasne dla polskiego czytelnika, ale jedyne spośród tych wyrażeń, które nie brzmi dziwacznie, mianowicie *wyjść z czyjegoś łona*, odnieślibyśmy tylko do kobiety, pozostałe wyrażenia brzmią śmiesznie, a jeśli już pojawiłyby się w tekście polskim, to też chyba w odniesieniu do kobiety. Natomiast przekłady *wyjść z czyichś lędźwi*, a zwłaszcza *być poczętym z czyichś lędźwi* wydają się do przyjęcia, jednak tylko w kontekstach, w których mowa o potomkach w pierwszym pokoleniu, o dzieciach, tj. w Rdz 15, 4; Sdz 8, 30; 2 Sm 7, 12; 16, 11; 1 Krl 8, 19; 2 Krn 6, 9; 32, 21[160]. Przekłady, w których nie zachowano oryginalnej metonimii, nie zawsze są zadowalające, np. w Rdz 35, 11 BT użyto czasownika *zrodzić*, który dziś ma znaczenie wyłącznie przenośne (SJPSzym III, 1059, s.v. *zrodzić*), a dawniej odnosił się raczej do roli kobiety w prokreacji, choć niekiedy także do roli mężczyzny (SJPDor X, 1286, s.v. *zrodzić*). Także wyrażenie *narodzić się z kogoś* oznacza pochodzenie od wymienionej kobiety, a nie mężczyzny. Wreszcie przekład Rdz 46, 26 TPL chyba znaczy, że mowa tu o potomkach Jakuba w pierwszym pokoleniu (choć *bezpośredni potomek* nie jest całkiem jasne) – a przecież mowa tu o dzieciach i wnukach Jakuba.

Innym określeniem 'potomka' jest *pri beten*, dosł. 'owoc brzucha':

Rdz 30, 2: pri bâten; **BT**: potomstwa; **Sandauer**: owoc twego żywota; **TPL**: owoc twojego łona; **MP**: który odmówił ci dzieci

Pwt 7, 13: pri bitnkâ; **BP**: twoje potomstwo; **BT**: owoc twojego łona; **MP**: i będzie błogosławił temu, co urodzi ci żona, i temu, co urodzi ci ziemia

Pwt 28, 4: pri bitnkâ; **BR**: owoc twojego łona; **NP**: twoje potomstwo; **MP**: błogosławione będzie to, co urodzi ci żona, i to, co urodzi ci ziemia

Pwt 28, 11: bifri bitnkâ; **BT**: z owocu twego łona; **NP**: w twoim potomstwie; **MP**: Bóg sprawi, że płodna będzie twoja żona, płodne będą twoje bydlęta, płodna będzie twoja ziemia

Pwt 28, 18: pri bitnkâ; **BP**: owoc twego łona; **NP**: twoje potomstwo; **MP**: przeklęte będzie to, co urodzi ci żona, i to, co urodzi ci ziemia

Pwt 28, 53: fri bitnkâ; **BP**: płód własnego łona; **BR**: owocem własnego łona; **NP**: twoje własne potomstwo; **MP**: będziesz pożerał własne dzieci

Pwt 30, 9: bifri bitnkâ; **BR**: w owocach twojego łona; **NP**: w twoim potomstwie; **MP**: Bóg sprawi, że płodna będzie twoja żona, płodne będą twoje bydlęta, płodna będzie twoja ziemia

Iz 13, 18: ufri beten; **BP**: noworodkami; **NP**: płodem łona matki; **MP**: nie ulitują się nad niemowlętami

[160] SJPDor IV, 114, s.v. *lędźwie* podaje przykład z oryginalnego tekstu polskiego: *syn z lędźwi moich* 'rodzony syn'.

Mi 6, 7: pri bitni; **BP**: swego syna rodzonego; **BR**: owoc mojego żywota; **BT**: owoc łona mego; **MP**: moje własne dziecko

Ps 127, 3: pri habbåten; **BP**: owoc łona; **BR**: owoc żywota; **MP**: potomstwo

Ps 132, 11: mippri bitnkå; **BP**: Potomka z twojego rodu; **Brandstaetter**: Owoc żywota twojego; **BT**: [Potomstwo] z ciebie zrodzone; **Miłosz**: Płód twojego żywota; **MP**: tego, który będzie pochodził z twojej krwi

Rzeczownik *beten* w ogólniejszym znaczeniu 'brzuch' może odnosić się zarówno do mężczyzny (np. Sdz 3, 21), jak i do kobiety (np. Pnp 7, 3), jednak w wyrażeniu *pri beten* ma znaczenie 'macica' (KB 121, s.v. *beten* I), i dlatego można powiedzieć np. *jåcåti mibbeten 'immi* (Hi 1, 21), ale nie **jåcåti mibbeten 'åbi* 'wyszedłem z macicy mojego ojca'. Jak zatem wyjaśnić, że wyrażenie *pri beten* jest określane przez zaimki odnoszące się do mężczyzn? Otóż zaimki te odnoszą się do całej konstrukcji dopełniaczowej, a nie do drugiego rzeczownika, tj. *pri bitnkå* to (*pri bitn*)*kå* 'twój owoc łona', a nie *pri (bitnkå)* 'owoc twojego łona'[161]. Na pewno dosłowne są przekłady, w których pojawia się wyrażenie *owoc twojego/ twego/ jego łona* z zaimkem dzierżawczym koreferującym z wyrażeniami w rodzaju gramatycznym męskim. Polskie *łono* przypomina hebr. *beten* z tego powodu, że w znaczeniu 'dolna część brzucha' może odnosić się do obu płci, ale w kontekście rozmnażania przybiera znaczenie 'macica', i dlatego wyrażenie *owoc twego łona* z zaimkiem koreferującym z wyrażeniami w rodzaju gramatycznym męskim brzmi dziwacznie, przy czym nie jest istotne, czy rzeczywiście zaimek ten odnosi się tylko do mężczyzny, czy też do obu płci (tak jak *lo tircåh* 'nie zabijaj' obowiązuje nie tylko mężczyzn, mimo formy gramatycznej męskiej), jak można rozumieć Pwt 28, choć z drugiej strony Pwt 28, 30. 41 sugeruje, że mowa jest adresowana tylko do mężczyzn. Dziwi, że tłumacze przełożyli w ten sposób omawiane wyrażenie tam, gdzie w związku z odniesieniem do mężczyzn brzmi dziwacznie, natomiast tam, gdzie brzmiałoby mniej dziwacznie, tj. w Rdz 30, 2, tłumaczą najczęściej niedosłownie jako *potomstwo*. Jeśli tłumacze chcieli koniecznie przetłumaczyć hebrajski idiom dosłownie, to powinni byli w Pwt 28 tłumaczyć np. *owoc łona twej żony*, choć hebr. *pri beten* jest w pełni konwencjonalne, a polskie *owoc łona* w znaczeniu 'dziecko' jest chyba bardzo rzadkie, skoro nie notują tego wyrażenia SF ani SJPSzym (SF I, 631, s.v. *owoc*, p. 8 podaje tylko *owoc małżeństwa* 'dziecko'). Wyrażenie *owoc żywota* jest archaiczne, tj. *żywot* znaczy dziś tylko 'życie', znaczenie 'brzuch' w ogólnej polszczyźnie jest przestarzałe, a utrzymuje się w gwarach (SJPDor X, 1488, s.v. *żywot*). Wyrażenie *owoc żywota* może być znane czytelnikowi chyba tylko z modlitwy *Zdrowaś Mario*. Jeśli czytelnik wie, że *żywot* znaczy w przytoczonych przekładach 'macica' (Linde VI, 1213–1214, s.v. *żywot*), to wyrażenie *owoc żywota* w odniesieniu do mężczyzny (w Ps 132, 11 Brandstaetter) wyda mu się tak samo dziwaczne, jak *owoc łona*. Większość czytelników uzna jednak, że chodzi tu o *owoc życia*, co w odniesieniu do dziecka brzmi dziwnie (można użyć tej metafory w odniesieniu do czyjegoś wielkiego dokonania, do owoców wielkiej pracy, którą ktoś wykonywał przez całe życie).

Idiom *b`éné-x* 'według czyjejś opinii, czyimś zdaniem', dosł. 'w czyichś oczach', nie powinien nastręczać trudności polskim tłumaczom wobec istnienia biblizmu *w czyichś*

[161] P. Joüon, T. Muraoka, *A Grammar* 520.

oczach o tym samym znaczeniu. Mimo to, nie zawsze jest on tłumaczony na język polski należycie:

Pwt 9, 18: la`asoṯ hâra` b`éné jhwh; **BP**, **MP**: dopuszczając się tego, co jest złe w oczach Jahwe; **BT1**: popełniając zło w oczach Jahwe; **NP**: czyniąc zło na jego oczach

Jr 7, 30: ki `âsu ḇné jhuḏâ hâra` b`énaj; **BP**: Albowiem synowie Judy dopuszczali się tego, co jest złe w moich oczach; **BR**: czynili synowie Judy to wszystko, w czym nie mam żadnego upodobania; **BT**: Albowiem synowie Judy czynili nieprawość przed moimi oczami; **BT1**: Bo synowie Judy uczynili to, czego oczy moje nie znoszą; **NP**: Bo synowie judzcy czynili to, co złe przed moimi oczyma; **MP**: ludzie z ziemi judzkiej dopuszczali się tego, co w moich oczach jest złe (lub tego, co ja za złe uważam)

Po polsku *przed czyimiś oczyma*, *na czyichś oczach* znaczy 'tak, że ktoś to widzi'. W TH *b`énaj/ b`éné jhwh* 'w moich oczach' ('w oczach Jahwe') jest okolicznikiem w zdaniu podrzędnym nominalnym *hâra` b`énaj/ b`éné jhwh* 'to, co jest złe w moich oczach/ w oczach J.' (rodzajnik określony *ha-* pełni tu funkcję zaimka względnego), czyli TH znaczy 'czynić to, co Jahwe uważa za złe'. Natomiast w Jr 7, 30 BT i Pwt 9, 18 NP *przed moimi oczyma/ na jego oczach* jest okolicznikiem określającym czasownik *czynili*. Przekłady Pwt 9, 18 NP; Jr 7, 30 BT znaczą więc 'czynili zło tak, że ja/J. to widziałem/widział'. Czy przyczyną wypaczenia sensu oryginału jest tu dosłowność przekładu? O dosłowności można mówić, gdy tłumacz poprawnie zrozumiał oryginał, a mimo to w przekładzie nie oddał jego znaczenia, bo starał się zachować w przekładzie pewne inne cechy oryginału niż jego znaczenie. Przekład *przed moimi oczyma/ na jego oczach* nie oddaje znaczenia oryginału, ale też nie zachowuje jego formy w takim stopniu, jak przekład znaczeniowo adekwatny (tj. *w moich oczach*). Przypuszczam więc, że tłumacze przypisali oryginałowi znaczenie, które oddali w przekładzie, zatem ich błąd polega nie na dosłowności, lecz na błędnym rozumieniu oryginału. W TH dla wyrażenia znaczenia polskiego *na czyichś oczach* używa się przyimka *l-* (np. Rdz 42, 24: *wajje'esor 'oṯo l`énéhem*, NP: *kazał go związać na ich oczach*). Znaczenie oryginału oddano prawidłowo w Pwt 9, 18 BP; Jr 7, 30 BT1, BP, BR. Jeśli chodzi o pozostałe przekłady, to w Pwt 9, 18 BT1 *b`éné-x* przełożono prawidłowo jako *w czyichś oczach*, a mimo to przekład ten zdaje się mieć znaczenie 'robić coś na czyichś oczach'. Polskie *w czyichś oczach* ma dwa znaczenia: 'w czyjejś opinii' oraz 'na czyichś oczach, w czyjejś obecności' (SF I, 588, s.v. *oko*, p. 38–40). W przekładzie Pwt 9, 18 BT kontekst wyklucza znaczenie 'w czyjejś obecności', bo *w oczach Pana* jest tu okolicznikiem w zdaniu podrzędnym *co jest złe w oczach Pana*, które wyraża ocenę, i w którym nie można by zastąpić *w oczach Pana* przez *na oczach Pana*. Natomiast w Pwt 9, 18 BT1 *w oczach Jahwe* jest okolicznikiem w zdaniu *popełniając zło w oczach Jahwe*, które ocenę wyraża tylko ubocznie, i dlatego w zdaniu tym *w oczach Jahwe* może znaczyć 'na oczach Jahwe' (poprawne byłoby zdanie *popełniając zło na oczach Jahwe*). Z tego powodu za lepszy należy uznać przekład BT, bo jest on bardziej jednoznaczny (oryginał jest tu całkowicie jednoznaczny). Jeśli chodzi o przekład Jr 7, 30 NP, to zachowano w nim oryginalną hipotaksę, a zarazem *b`énaj* przełożono jako *przed moimi oczyma*, co w języku polskim może znaczyć tylko 'na moich oczach'.

Skutek jest taki, że czytelnik uzna wbrew interpunkcji[162], że *przed moimi oczyma* jest okolicznikiem w zdaniu *Bo synowie judzcy czynili to*, czyli otrzyma znaczenie 'czynili zło na moich oczach'.

Lb 32, 13: kâl haddor hâ`ose hârâ` b`éné jhwh; **BP**: całe pokolenie, dopuszczające się zla na oczach Jahwe; **BR**: całe owo pokolenie, które się dopuściło zła w oczach Jahwe; **BT**: pokolenie, które uczyniło to, co jest złe w oczach Pana; **BT1**: pokolenie, które tak źle postąpiło z Jahwe; **NP**: pokolenie, które czyniło zło w oczach Pana; **MP**: całe to pokolenie, które dopuściło się tego, co się Panu nie podoba

Pwt 17, 2: 'ašer ja`ase 'et hâra` b`éné jhwh; **BR**: czyniący to, co jest złe w oczach Jahwe; **BT1**: kto czynić będzie źle w oczach Boga twego; **NP**: którzy uczynią coś złego w oczach Pana; **MP**: który się dopuszcza tego, co Pan uważa za złe

Sdz 2, 11: wajja`asu bné jisrâ'él 'et hâra` b`éné jhwh; **BR**: Synowie Izraela zaczęli czynić to, co było złe w oczach Jahwe; **BT1**: Wówczas synowie Izraela popełniali zło w oczach Jahwe; **NP**: Zaczęli synowie izraelscy czynić zło w oczach Pana; **MP**: Izraelici dopuszczali się tego, co się Panu nie podoba

Sdz 3, 7: wajja`asu bné jisrâ'él 'et hâra` b`éné jhwh; **BR**: I czynili synowie Izraela to, co złe w oczach Jahwe; **BT1**: Synowie Izraela popełniali zło w oczach Jahwe; **NP**: Synowie izraelscy czynili tedy zło w oczach Pana; **MP**: Izraelici dopuszczali się tego, co się Panu nie podoba

Do zacytowanych przekładów odnoszą się wcześniejsze uwagi, tj. na pewno źle zinterpretowano TH w Lb 32, 13 BP. Natomiast w Lb 32, 13 NP, BR; Pwt 17, 2 BT1, NP; Sdz 2, 11 BT1, NP; Sdz 3, 7 BT1, NP wprowadzono zdanie pojedyncze w miejsce oryginalnego zdania złożonego, wskutek czego wyrażenie *w czyichś oczach* nabrało znaczenia 'na czyichś oczach'. Błąd ten poprawiono w BT. Przekład Lb 32, 13 BT1 opiera się na błędnej interpretacji oryginału, która też jest widoczna w poniższym fragmencie:

Jr 18, 10: w`âsâ hâra` b`énaj; **BP**: Jeśli jednak dopuszcza się tego, co złe jest w moich oczach; **BR**: Lecz jeśli taki naród czyni to, co budzi mą odrazę; **BT**: Jeżeli jednak czyni wobec Mnie zło; **BT1**: Jeżeli jednak uczyni to, co jest złe w moich oczach; **Stachowiak**: Jeżeli czyni wobec Mnie nieprawość; **MP**: ale lud ów uczyni to, co uważam za złe

Tu przekłady BT i Stachowiaka wypaczają sens oryginału, bo mowa w nich o tym, co jest złe w stosunku do Boga, o tym, co jest ze szkodą dla niego, a w TH mowa o tym, co on uważa za złe. Można też przekłady te rozumieć w sensie 'czynić nieprawość na oczach Boga', co też nie jest znaczeniem TH. Czy przyczyną tej zmiany znaczenia jest dosłowność? Można tak uznać, jeśli przyjmiemy, że tłumacz błędnie zrozumiał *b`enaj* w sensie 'na moich oczach', czyli 'przede mną, w mojej obecności', a takie jest niemetaforyczne znaczenie przyimka *wobec*. W poniższym fragmencie autor BT wprowadził semityzm, którego nie ma w tłumaczonym fragmencie oryginału:

Ps 51, 6: whâra` b`enekâ `âsiti; **BP**: i dopuściłem się tego, co jest złe w oczach Twoich; **BR**: na Twoich oczach wiele zła czyniłem; **BT**: i uczyniłem, co złe jest przed Tobą; **BT5**: i uczyniłem, co złe jest w Twych oczach; **Łach**: i uczyniłem zło przed Twoimi oczyma; **Miłosz**: i zło w oczach Twoich czyniłem; **PE**: na Twoich oczach zło czyniłem; **MP**: I uczyniłem, co złe w oczach twoich (lub: I uczyniłem, co się Tobie nie może podobać)

[162] Przy tej narzucającej się interpretacji w NP brakuje przecinka po zdaniu podrzędnym, tj. powinno być *Bo synowie judzcy czynili to, co złe, przed moimi oczyma*, choć dzisiaj przecinek ów przeważnie się opuszcza.

Jedynie przekłady BP, BT5 oddają tu znaczenie oryginału, w pozostałych pojawiają się błędy już omówione. Przekład BT nie oddaje znaczenia oryginału i można przyjąć, że jest niejasny, tj. szyk i interpunkcja sugerują, że *przed Tobą* jest okolicznikiem w zdaniu podrzędnym (jak w TH), ale wtedy przekład jest semantycznie niespójny, bo nie wiadomo, co to znaczy *coś jest złe przed kimś*. Jeśli czytelnik, próbując nadać tekstowi spójność, zlekceważy szyk i interpunkcję i przyjmie, że *przed Tobą* jest okolicznikiem w zdaniu głównym (tj. należałoby zdanie przeredagować tak: *i uczyniłem przed Tobą, co jest złe*), też nie dojdzie do spójnej interpretacji, bo nie wiadomo, co miałoby znaczyć, że Dawid uczynił przed Bogiem to, co jest złe (tj. 'wcześniej niż Bóg' czy 'na oczach Boga'?). Przekład BT jest więc zły, ale czy jest dosłowny? Podejrzewam, że tłumacz wprowadził tu semityzm częsty w dosłownych przekładach *Biblii*, będący wynikiem dosłownego tłumaczenia omówionego już wyrażenia *lifné x// neged x* 'w czyjejś opinii'.

Idiom znaczący 'ignorować', to *he`lim `énâw min-x* 'zasłonić sobie przed kimś oczy'. Ma on to samo znaczenie dosłowne i przenośne, co *histir pânâw* 'ukryć twarz':

Kpł 20, 4: w'im ha`lém ja`limu `am hâ'âręc 'eṯ `énéhem min hâ'iš hahu; **BP**: Gdyby zaś miejscowa ludność przymknęła oczy na to, aby nie widzieć; **BR**: Gdyby mieszkańcy kraju pobłażliwie przymknęli oczy na [zbrodnię] człowieka; **BT**: Jeżeli miejscowa ludność zasłoni oczy przed takim człowiekiem; **BT5**: Jeżeli miejscowa ludność przymknie oczy na takiego człowieka; **NP**: A jeśliby miejscowa ludność nie zwróciła uwagi na tego męża; **MP**: Gdyby miejscowa ludność przymknęła oczy na zbrodnię tego człowieka

1 Sm 12, 3: umijjaḏ mi lâqaḥti ḵofer w'a`lim `énaj bo; **BR**: Albo czy przyjąłem jakiś dar od oskarżonego o jakieś przestępstwo, żeby przymknąć oko na jego winę; **BT**: z czyjej ręki przyjąłem dar, aby zakryć oczy na jego sprawę; **BT5**: aby przymknąć oczy na jego sprawę; **NP**: od kogo wziąłem datek, aby przymykać oczy na jego winę; **MP**: od kogo wziąłem łapówkę, żeby przymknąć oczy na jego występki?

Iz 1, 15: 'a`lim `énaj mikkem; **BP**: zasłonię oczy przed wami; **BR**: Ja odwracam od was me oczy; **BT**: odwrócę od was me oczy; **NP**: zakrywam moje oczy przed wami; **MP**: odwrócę od was oczy (lub: odwrócę od was oblicze, odwrócę się od was)

Ez 22, 26: umiššabbṯoṯaj he`limu `énéhem; **BP**: Zakrywają sobie oczy przed mymi szabatami; **BR**: oczy zamykają na nieposzanowanie moich świętych dni szabatu; **BT**: a na szabaty[5] zamknęli oczy; **Homerski**: zamykali swe oczy przed Moimi szabatami; **NP**: Zamykają swoje oczy przed swoimi[163] sabatami; **MP**: przymykali oczy na to, że lekceważy się szabat, który przykazałem święcić

Prz 28, 27: uma`lim `énâw; **BP**: ale kto od niego oczy odwraca; **BR, MP**: temu, kto na biedę oczy zamyka; **BT**: kto [na nich] zamyka oczy; **NP**: lecz kto zasłania swoje oczy

Z kontekstu wynika, że idiom ten oznacza ignorowanie sytuacji, która wymaga interwencji, rzadziej ignorowanie czyichś próśb (Iz 1, 15). Od *histir pânâw* różni się wartością stylistyczną (*histir pânâw* wydaje się bardziej literackie czy poetyckie). Dosłowne są przekłady, w których zachowano oryginalną metaforę (Kpł 20, 4 BT; 1 Sm 12, 3 BT; Iz 1, 15 BP, NP; Ez 22, 26 BP; Prz 28, 27 NP). Oryginalne wyrażenie jest konwencjonalne, a polskie *zasłonić oczy przed czymś* w znaczeniu 'ignorować coś' nie jest używane. Dobre są przekłady, w których wykorzystano polską frazeologię. W Kpł 20, 4; 1 Sm 12, 3 mowa o udawaniu, że nie wie się o przestępstwie. Polski frazeolo-

[163] Zapewne omyłkowo zamiast *moimi*.

gizm, który doskonale wyraża to znaczenie, to *przymknąć, przymykać, zmrużyć oczy na coś* (SF 1, 592, s.v. *oko*, p. 138), i rzeczywiście pojawia się on w Kpł 20, 4 BP, BR, BT5 (w BP niepotrzebnie wprowadzono do przekładu *aby nie widzieć*). Przekłady BP, BR, BT5 są tu lepsze niż NP, gdzie jest wyrażenie nieidiomatyczne. Frazeologizm ów pojawia się też w 1 Sm 12, 3 BP, NP, BR, BT5 i tu zastrzeżenia budzi tylko przekład hebr. *kofer*, które w tym kontekście powinno być tłumaczone jako *łapówka* (KB 495, s.v. *kofer* IV). W Iz 1, 15 mowa o ignorowaniu czyichś próśb, dlatego dobry jest przekład *odwrócić od kogo oczy* (SF 1, 573, s.v. *odwracać, odwrócić*, p. 2; w BT, BR zachowano zbędny w przekładzie zaimek dzierżawczy). W Prz 28, 27 mowa o ignorowaniu potrzebującego biedaka. Dobry jest więc przekład BT, BR (por. SF 1, 594, s.v. *oko*, p. 191). W Ez 22, 26 chodzi może o to, że kapłani przymykali oko na to, że Izraelici nie obchodzą należycie szabatu, a BT z powodu dosłowności znaczy 'udawać, że się nie wie o szabacie'. Lepszy jest tu przekład BR.

X. Pozostałe idiomy

Rzeczownika hebr. *keleḇ* 'pies' i jego odpowiedników w innych językach semickich mógł użyć mówiący w odniesieniu do siebie, np. w formułach grzecznościowych, dla wyrażenia uniżoności w stosunku do adresata, jak również jako deklaracji wiernej służby adresatowi[164]:

1 Krn 17, 19: `aḇdḵå uḵlibbḵå [BHS: wḵalbḵå][165]; **BR**: to przecież ze względu na Twego sługę i tylko miłością powodowany; **MP**: dla swojego sługi, dla swojego wiernego psa

We fragmencie tym bp Romaniuk (tak, jak inni polscy tłumacze) przyjął wokalizację TM, zatem w jego przekładzie nie ma interesującej nas formuły samoponiżenia i oddanej służby. Rzeczownika *keleḇ* mógł użyć mówiący w odniesieniu do siebie także w nieco innym znaczeniu, mianowicie, 'istoty nic nieznaczącej' (tj. tylko samoponiżenie, bez konotacji wiernego sługi):

2 Krl 8, 13: må `aḇdḵå hakkeleḇ [LXX: ho doulos sou, ho kyon ho tethnekos, tj. +hammét]; **BP**: Czy twój sługa jest psem, żeby czynił tę okropną rzecz? [komentarz:] Formuła wielkiego poniżenia się, spotykana tak w tekstach biblijnych (por. np. 1 Sm 24, 15; 2 Sm 9, 8; 16, 9), jak również pozabiblijnych (np. ostraki z Lakisz, listy z Tell el-Amarna itd.); **BR**: A czyż twój sługa jest podłym psem; **BT**: Czymże jest twój sługa – ten [zdechły] pies; **NP**: Czymże jest twój sługa, który wszak jest tylko psem; **GNB**: I'm a nobody!; **MP**: Czym jest twój sługa, ten nędzny robak (lub: Czym jest twój sługa, twój wierny pies)

---

[164] ThWAT IV, k. 158–160, s.v. *keleḇ* wskazuje na użycie egipskich wyrazów oznaczających 'psa,' metaforycznię w znaczeniu 'sługa, niewolnik', następnie na epistolografię mezopotamską, w której wyraz *kalbu* odnoszący się do nadawcy wyrażał jego uniżoność wobec adresata. Jest to szczególnie częste w listach z Amarna, występuje także w listach z Lachisz. Co ciekawe, w listach neobabilońskich znajdujemy wariant tego wyrażenia, będący dokładnym odpowiednikiem wyrażenia biblijnego, mianowicie, *kalbu mitu* 'zdechły pies'. Por. D. Winton Thomas, *Kelebh* 416, 424.

[165] Propozycję takiego odczytania TH potwierdza nie tylko 2 Krl 8, 13, lecz także paralele w innych językach semickich, por. D. Winton Thomas, *Kelebh* 414.

Podstawą BT jest tu LXX (w BT5 przywrócono wersję TM), spróbujmy więc rozstrzygnąć, która z lekcji, TM, czy LXX, wydaje się autentyczna. Mimo równoczesnego użycia wyrazu *`ebed* 'sługa', który wprowadza znaczenie 'wiernej służby', sądze, że wyrazu *keleb* 'pies' użyto tu w znaczeniu 'istoty nic nieznaczącej', nie zaś w znaczeniu 'wiernego sługi', bo Hazael zwraca tu uwagę na to, że jest człowiekiem nic nieznaczącym, pozbawionym władzy i wpływów, i dlatego nie dowierza Elizeuszowi, gdy ten prorokuje, że Hazael dokona strasznych spustoszeń w Izraelu. Z tym sensem jego wypowiedzi harmonizowałoby użycie wyrażenia *keleb mét* 'osoba nic nieznacząca', dosł. 'zdechły pies' (*keleb mét* w znaczeniu 'wierny sługa' byłoby niedorzecznością). Jednak sam wyraz *keleb* (bez modyfikatora *mét* 'zdechły') może wystąpić w znaczeniu 'istota nic nieznacząca', jak tego przykłady znajdujemy w listach z Lachisz[166]:

mj `bdk klb kj zkr `dnj 't [`]bdh 'Kim jest twój sługa, pies, żeby mój pan miał pamiętać o swoim słudze?'

mj `bdk klb kj [šl]ht 'l `bd[k] 't s[prj...] 'Kim jest twój sługa, pies, żebyś wysyłał do swego sługi li[sty...]

mj `bdk klb kj šlh 'dnj '[t sp]r hmlk w't sprj hšr[m l'm]r qr' n' 'Kim jest twój sługa, pies, żeby mój pan wysyłał list królewski i listy książąt mówiąc: Przeczytaj, proszę'

Przekład ekwiwalentny tych fragmentów mógłby tak brzmieć:

MP: Kim jest twój sługa, twój wierny pies, żebyś, panie mój, miał pamiętać o swoim słudze?; Kim jest twój sługa, twój wierny pies, żebyś wysyłał do swego sługi listy; Kim jest twój sługa, twój wierny pies, żebyś, panie mój, wysyłał list królewski i listy książąt i polecał: Przeczytaj

Z całą pewnością w listach tych nadawcy przedstawiają się jako istoty mało znaczące. Można więc przyjąć, że wyrazu *klb* 'pies' użyto tu w znaczeniu 'istota mało znacząca'. Wtedy w 2 Krl 8, 13 dodatek LXX (*hammét* 'zdechły') byłby do przyjęcia, choć nie byłby konieczny. Jednak jest możliwe, że znaczenie 'istota mało znacząca' jest wyrażone tylko przez pytanie retoryczne *mj ... kj* 'kim jest ... żeby' (por. 2 Sm 9, 8: *me `abdeká ki* [...], NP: *Czymże jest twój sługa, że* [...]), natomiast zapis *klb* należy czytać jako *klbk* 'twój pies' (w zapisie tylko jedno *k* przypuszczalnie ze względu na wymowę *kalbák* i zlanie się wygłosowego *k* z nagłosowym *k* następnego wyrazu)[167], i wtedy 'twój pies' znaczy 'twój wierny sługa'. Jeśli przyjąć tę drugą interpretację (na której opiera się zaproponowane przeze mnie tłumaczenie ekwiwalentne) i zastosować ją do 2 Krl 8, 13, to fragmentowi temu należałoby nadać brzmienie *má `abdká kalbeká* 'czymże jest twój sługa, twój pies'. Wtedy *kalbeká* 'twój pies' znaczyłoby 'twój wierny sługa' i dodatek LXX (*hammét* 'zdechły') byłby nieautentyczny (tę właśnie lekcję przyjąłem za podstawę swojego przekładu *Czym jest twój sługa, twój wierny pies*). W NP, BT i BP przyjęto dla *keleb* znaczenie 'istota mało znacząca', wobec czego wprowadzenie do przekładu dodatku LXX (w BT) jest usprawiedliwione. Zastrzeżenia budzi przekład BP, który jest sprzeczny z komentarzem, a także zniekształca znaczenie oryginału. Wg komentarza w tekście występuje formuła wielkiego poniżenia się, i wskazane w komentarzu paralele biblijne dowodzą, że autor miał na myśli wyraz *pies*. Tymczasem w przekładzie BP wyraz *pies* nie wchodzi w skład formuły samopo-

[166] Listy z Lachisz wg wydań: *Lachish I*, *Lachish Ostraca*. Tłumaczenie angielskie można też znaleźć w ANET[3] 322.

[167] *Lachish I*, 40.

niżenia, bo w przekładzie tym Hazael stwierdza, że nie jest psem, czyli raczej się wynosi niż poniża. Ponadto w BP kontekst wskazuje, że wyrazu *pies* użyto tu raczej w znaczeniu 'nikczemnika' (jak polskie *sukinsyn*), tymczasem w TH znaczy on 'człowiek nieważny'. Także w BR zniekształcono znaczenie TH: tu również wyraz *pies* nabiera znaczenia 'nikczemnik' (dodatek *podły*), a Hazael raczej się wywyższa, niż poniża. Dosłowność przekładów BT, NP polega tu na tym, że w miejsce wyrażenia konwencjonalnego (jak na to wskazuje kilkakrotne wystąpienie w *Biblii* i w tekstach pozabiblijnych) wprowadzają one wyrażenie w języku polskim niespotykane. Czytelnik może się domyślić, że mówiący pragnie się w ten sposób poniżyć, dzięki temu, że również w polskiej frazeologii pies to istota godna pogardy, nic nieznacząca (*mieć kogoś za psa* 'gardzić kimś, uważać kogoś za nic'; *pomiatać kimś jak psem*, SF I, 674, s.v. *pies*, p. 22.32). Wyrażenie *keleḇ* 'istota nic nieznacząca' ma wspomniany już wariant o spotęgowanym znaczeniu, tj. *keleḇ méṯ* 'zdechły pies'. Może wystąpić jako formuła samoponiżenia mówiącego:

1 Sm 24, 15: 'aḥaré keleḇ méṯ; **BP**: Zdechłego psa?; **BR**: Jakiegoś tam zdechłego psa?; **MP**: Nędznego robaka?

2 Sm 9, 8: 'el hakkeleḇ hammét; **BR**: na takiego zdechłego psa; **BT**: na zdechłego psa; **MP**: na takiego nędznego robaka, jak ja

Może być także obelżywym określeniem osoby różnej od mówiącego:

2 Sm 16, 9: hakkeleḇ hammét hazze; **BT**: ten zdechły pies; **MP**: to pieskie nasienie (lub: to sobacze nasienie; to dziadowskie nasienie; ten śmieć)

W tym ostatnim użyciu *keleḇ méṯ* może być z powodzeniem tłumaczone na język polski przez *śmieć* (SF II, 307, s.v. *śmieć* I, p. 1–2)[168].

Przekłady BT, BP, BR są nieadekwatne, bo, po pierwsze, oryginalne wyrażenie jest konwencjonalne, jak o tym świadczy jego kilkakrotne wystąpienie w tekście *Biblii*, a także w epistolografii babilońskiej, natomiast polskie wyrażenie *zdechły pies* w funkcji formuły (samo)poniżenia nie jest używane. Polski czytelnik domyśli się znaczenia wyrażenia z kontekstu (ponadto w 1 Sm 24, 15 BR pomagają właściwie zrozumieć funkcję egzotycznego wyrażenia zaimki deprecjonujące: *jakiś tam*), a także przez porównanie z polskimi frazeologizmami, w których *pies* oznacza istotę marną, bez znaczenia. Po drugie, wydaje się, że polski czytelnik przypisze wyrażeniu *zdechły pies* silniejsze negatywne zabarwienie uczuciowe (znaczenie emotywne) niż ma oryginalne wyrażenie, z następującego powodu. Wyrażenie oryginalne, jako konwencjonalne, na pewno się nieco zdewaluowało, tj. bywało używane np. jako formuła wyłącznie grzecznościowa, gdy obie strony zdawały sobie sprawę, że mówiący o sobie 'zdechły pies' wcale nie był taką nic nieznacząca istotą (por. inne formuły samoponiżania się przytoczone w ThWAT IV, k. 160, które świadczą, że ówcześnie wypadało przedstawiać się jako istota nic nieznacząca wobec osób stojących wyżej w hierarchii społecznej). Nasza „grzeczność językowa" nie wymaga od mówiącego/piszącego tak wielkiego samoponiżenia i wyrażenie *zdechły pies*, które mówiący odnosi do siebie, wyda

[168] Przekład *sukinsyn* nie byłby dobry, bo nie oznacza on 'ktoś nic nieznaczący', lecz 'ktoś, kto się dopuszcza czynów nieetycznych', podobnie dawniej *pies* (por. Linde IV, 113, s.v. *pies*: *Bodajby was diabli porwali, psy niegodziwe, zbójcy mojej dobrej sławy!*, *Psom bisurmańskim córki nasze służą* – z cytatów tych widać, że określenie to zawiera ujemną ocenę moralną, czego brak w hebr. *keleḇ méṯ*).

nam się zbyt jaskrawe, przesadne, obłudne. Można *keleḇ mét* (w funkcji samoponiżenia) tłumaczyć przez *nędzny, lichy, marny robak* (por. wyrażenie *nędzne chrobaczki* w funkcji samoponiżenia, Linde V, 48, s.v. *robaczek*).

Rzeczownik *keleḇ* występuje także w znaczeniu 'mężczyzna uprawiający sakralną prostytucję':

> Pwt 23, 19: umḥir keleḇ; **BP**: ani zarobku „psa" [komentarz:] Nazwa „pies" jest pogardliwym określeniem mężczyzny, oddającego się prostytucji sakralnej; **BR**: ani zarobku psa [mężczyzny uprawiającego nierząd]; **BT**: jak i „zapłaty dla psa"* [przypis:] Zapewne mowa o mężczyźnie uprawiającym nierząd sakralny; **Mieses**: ni zapłaty nierządnika; **NP**: ani ceny psa

Użycie wyrazu *keleḇ* w tym znaczeniu nie jest, wbrew komentarzowi BP, wyrazem pogardy, jaką mieli Izraelici dla sakralnej prostytucji, lecz raczej konotuje wierną służbę bóstwu i samoponiżenie sługi bożego (por. Dawid o sobie w modlitwie w 1 Krn 17, 19)[169]. Nie oznacza to, że Izraelici, nazywając tych ludzi *kåḇim* 'psy', okazywali im w ten sposób szacunek, a tylko tyle, że zachowali przyjęte od dawna określenie, tak samo jak zachowali określenie *qåḏéš* 'święty', też 'człowiek uprawiający sakralną prostytucję' (por. ThWAT VI, k. 1200, s.v. *q-d-š*), mimo że (przynajmniej oficjalnie) nie uważali ludzi oddających się sakralnej prostytucji za świętych. Przekłady BT i BP są dosłowne, bo polski wyraz *pies* nie znaczy 'mężczyzna uprawiający prostytucję sakralną'. Przekład synonimów *keleḇ* i *qåḏéš* jest trudny nawet nie dlatego, że nie ma w języku polskim jednostki leksykalnej o znaczeniu 'sakralna prostytutka', ale raczej dlatego, że nie ma (jeszcze) męskiego odpowiednika wyrazu *prostytutka* (mówi się niekiedy *męska prostytutka*), mimo że samo zjawisko istnieje. Przekład Miesesa (*nierządnik*) jest znacznie lepszy niż przekłady dosłowne, choć wyraz *nierządnik* znaczy raczej 'mężczyzna korzystający z usług prostytutek' niż 'mężczyzna trudniący się nierządem' (Linde III, 334, s.v. *nierząd*). W przekładzie najlepszym rozwiązaniem jest chyba omówienie, np.:

> **MP**: ani zarobku mężczyzny oddającego się nierządowi świątynnemu

Przekład NP wydaje się interpretować oryginał inaczej, w sensie 'zapłaty za psa' (por. niżej), więc tłumaczenie *keleḇ* przez *pies* nie jest w NP dosłownością. W przekładzie BR, równie dosłownym co BT i BP, wyjaśnienie umieszczono w nawiasie, co jest błędem, bo gdy czytelnik potraktuje zawartość nawiasu tak, jak w innych kontekstach, tj. włączy ją do tekstu, otrzyma sens 'to, co zarobi pies, będący własnością mężczyzny uprawiającego nierząd'. Należałoby dodać w nawiasie, przed objaśnieniem, np. *to jest, to znaczy*.

W przekładach Pwt 23, 19 BT, BP, BR przyjęto tradycyjną interpretację tego fragmentu, która dziś jest podawana w wątpliwość[170]. Jedna z nowszych interpretacji jest oparta na Misznie, Tmura 6, 3: *'ezehu mḥir keleḇ? hå'omer laḥaḇero: he låḵ tåle ze taḥaṯ keleḇ ze* 'Co to jest „cena psa"? Gdy jeden mówi do drugiego: Masz tu jagnię za tego psa'. Jagnię, w którego posiadanie ktoś wszedł drogą wymiany za psa, nie może być złożone w ofierze na ołtarzu. Interpretację tę zdają się potwierdzać fragmenty TH,

[169] Por. D. Winton Thomas, *Kelebh* 425–426.

[170] Nowsze interpretacje, które omawiam dalej, przedstawia *The Anchor Bible Dictionary* V, 507–509, s.v. *prostitution*.

w których przedstawiono psa jako zwierzę budzące odrazę i pogardę (Prz 26, 11; Wj 22, 30; 1 Krl 14, 11). W 1 Krl 22, 38 psy (w znaczeniu dosłownym) są wymienione razem z prostytutkami w opisie haniebnego końca Ahaba. Również wyraz *mḥir* ma znaczenie raczej 'zapłaty za jakiś przedmiot przy jego zakupie' niż 'zapłaty dla kogoś za jego pracę' (w tym ostatnim znaczeniu wyraz ów występuje tylko w Mi 3, 11). Tak więc, wg tej interpretacji wersety Pwt 23, 18–19 są razem zestawione, bo w obu jest mowa o prostytutkach (w. 18: *qḏéšå*, w. 19: *zonå*), natomiast *qåḏéš* (w. 18) znaczy 'kapłan pogański', a *keleḇ* (w. 19) – 'pies', przy czym takie ich zestawienie mogło mieć na celu wyszydzenie kapłanów obcych religii. Jeśli przyjąć tę interpretację, to można tłumaczyć:

MP: ani zapłaty za psa (lub: nie składaj w ofierze jagnięcia, które dostałeś w zamian za psa)

Według drugiej możliwej interpretacji *qḏéšå* i *zonå* oznaczają zwykłe prostytutki, natomiast *qåḏéš* i *keleḇ* oznaczają ludzi związanych z kultem obcych bogów (*keleḇ* znaczyłoby 'rodzaj sługi świątynnego'). Ale jak w takim razie wyjaśnić użycie wyrazu *qḏéšå* w znaczeniu 'zwykłej prostytutki'? Otóż rdzeń *q-d-š* znaczy 'oddzielić, odłączyć' (w tym znaczeniu w Joz 20, 7; Jr 12, 3). Prostytutka jako kobieta niezamężna i o złej reputacji jest jakby wyrzutkiem społeczeństwa, jest poza ludzką społecznością (por. użycie w Prz wyrażenia *'iššå zårå* 'obca kobieta' w znaczeniu 'kobieta zdradzająca swego męża'). To samo można zaobserwować w przypadku rdzenia *ḥ-r-m*, który etymologicznie jest bliskoznaczny z *q-d-š*, a który w hebr. znaczy 'poświęcić' (hif'il, Kpł 27, 28), natomiast w akkadyjskim *ḫarimtu* znaczy 'prostytutka'.

Wyrażeniem, które pojawia się w biblijnych opisach wytępienia, wyniszczenia ludności jest zagadkowe *maštin bqir* 'sikający na mur':

1 Sm 25, 22: maštin bqir; **BP**: kogokolwiek płci męskiej [komentarz:] dosł.: który moczy ścianę; **BR**: choćby jedno najmarniejsze chłopię; **BT**: choćby jednego chłopca* [przypis:] dosł.: „który moczy ścianę"; **BT1**: choćby jednego, który moczy ścianę* [przypis:] żadnego mężczyzny; **NŚ**: kogokolwiek, kto oddaje mocz na mur; **MP**: Na życie swoje przysięgam, że do rana wygładzę wszystkich mężczyzn z domu Nabala, wszystkich aż do ostatniego szczyla

1 Sm 25, 34: maštin bqir; **BR**: najnędzniejsze chłopię; **BT**: ani jeden chłopiec; **BT1**: nikt, kto moczy ścianę; **MP**: nie dożyłby poranka żaden mężczyzna z domu Nabala, żaden, nawet ostatni szczyl

1 Krl 14, 10: maštin bqir; **BR**: wszystkich mężczyzn; **NP**: każdego męskiego potomka; **MP**: i wygubię wszystkich męskich potomków Jeroboama, wszystkich aż do ostatniego szczyla

1 Krl 16, 11: maštin bqir; **BR**: żadnego mężczyzny; **BT**: żadnego chłopca; **MP**: wygładził wszystkich mężczyzn z rodziny Baszy, nie przepuścił nawet najmarniejszemu szczylowi;

1 Krl 21, 21: maštin bqir; **BP**: mężczyzn; **BT**: nawet chłopca; **MP**: wygładzę wszystkich mężczyzn z twojej rodziny, nie przepuszczę nawet najnędzniejszemu szczylowi

2 Krl 9, 8: maštin bqir; **BR**: wszystkich mężczyzn; **MP**: wygładzę wszystkich mężczyzn z jego rodziny, nie ocaleje nawet najmarniejszy szczyl

Ma to być pogardliwe określenie osobnika płci męskiej (KB 1479, s.v. *š-j-n*)[171]. Przekłady 1 Sm 25, 22.34 BT1; 1 Sm 25, 22 NŚ są dosłowne, bo zachowano w nich

[171] Tak wyjaśnia ów idiom także Lewi ben Gerszom (komentarz do 1 Sm 25, 22). Wg Rasziego mowa tu o psie.

oryginalną metonimię, która w języku polskim nie jest konwencjonalna i może być dla polskiego czytelnika trudna do zrozumienia, lub też może on zrozumieć ją dosłownie, tj. np. przekład NŚ może zrozumieć w tym sensie, że chodzi o wytępienie wszystkich, którzy rzeczywiście zachowują się tak niekulturalnie (w TH chodzi o płeć i ewentualnie wiek, na pewno Dawid nie mordowałby tylko tych, których przyłapałby na oddawaniu moczu na ścianę). Przekład NŚ jest jednak lepszy niż BT, bo jest jasny, jeśli chodzi o znaczenie dosłowne (niemetonimiczne). Przekład BT jest pod tym względem niejasny, bo dziś *moczyć coś* nie ma znaczenia 'oddawać mocz na coś'. Dawniej używano czasownika *moczyć* w tym znaczeniu, ale był on nieprzechodni (Linde III, 146, s.v. *mocz*; SJPDor IV, 789, s.v. *moczyć*). Dzisiaj w tym znaczeniu używa się tylko formy zwrotnej *moczyć się*. Przekłady niedosłowne też nie są dobre, bo, po pierwsze, określenia w nich użyte nie są pogardliwe (w BT5 wprowadzono leksem *malec*, który wyraża nawet dodatni stosunek uczuciowy). Jedynie przekład BR (*jedno najmarniejsze chłopię, najnędzniejsze chłopię*) zdaje się wyrażać pogardę, ale znowu leksem *chłopię* wyraża dodatni stosunek uczuciowy. Po drugie, przekładom niedosłownym brak dosadności i obrazowości oryginału. Jeśli przyjmiemy za niektórymi przekładami, że *maštin bqir* znaczy 'chłopiec', można użyć w przekładzie wyrazu *szczyl*, który jest lekceważącym określeniem małego dziecka (SJPDor VIII, 1067, s.v. *szczyl*). Jeśli ktoś uważa, że wyraz ów jest w przekładzie *Biblii* niestosowny, to można mu odrzec, że hebr. czasownik *hištin* 'oddawać mocz' też był chyba nieco wulgarny, skoro rzeczownik *šajin* 'mocz' o tej samej etymologii zastąpiono w TM przez eufemizm *meme raglajim*, dosł. 'woda czyichś nóg' (np. Iz 36, 12).

Idiom *lo nåfal dbar-x ('arcå)* 'czyjeś słowo nie upadło (na ziemię)' znaczy 'to, co ktoś zapowiedział, nastąpiło, stało się'. W idiomie tym *lo nåfal* 'nie upadło' jest znaczeniowym ekwiwalentem *qåm* 'stanąć', por. Iz 8, 10; Jr 44, 28–29, gdzie *qåm* ma za podmiot *dåbår* 'słowo' i kontekst wskazuje na znaczenie 'spełnić się, nastąpić', i por. Am 9, 11, gdzie rdzenie *q-w-m* i *n-p-l* oznaczają procesy wzajemnie odwrotne w rodzaju *zawiązać – rozwiązać*. Polskie przekłady:

Joz 21, 45: lo nåfal dåbår mikkol haddåbår haṭṭob 'ašer dibber jhwh; **BP**: Nie przepadła żadna ze wszystkich pomyślnych obietnic, którymi Jahwe obdarzył; **BR**: I tak wypełniły się wszystkie owe wiekopomne obietnice, które Jahwe uczynił; **BT**: Ze wszystkich dobrych obietnic, które Pan uczynił [...] żadna nie zawiodła; **NP**: Nie zawiodła żadna dobra obietnica, jaką uczynił Pan; **MP**: Żadna z obietnic szczęścia, które Jahwe złożył Izraelowi, nie okazała się próżna, Jahwe dotrzymał ich wszystkich

Joz 23, 14: lo nåfal dåbår 'eḥåd mikkol haddbårim haṭṭobim 'ašer dibber jhwh [...] lo nåfal mimmennu dåbår 'eḥåd; **BP**: spośród wszystkich wspaniałych obietnic, które dał wam Jahwe [...] ani jedna nie zawiodła [...] żadna nie okazała się zwodniczą; **BR**: wszystkie owe pełne dobroci słowa, wypowiedziane nad wami przez Jahwe, waszego Boga, nie były próżne [...] spełniło się każde; **BT**: ze wszystkich wspaniałych obietnic, które dał wam Pan [...] ani jedna nie zawiodła [...] żadna z nich nie okazała się próżna; **NP**: nie zawiodła żadna z tych wszystkich dobrych obietnic, jakie dał wam Pan [...] a nie zawiodło z nich żadne słowo; **MP**: Żadna z obietnic szczęścia, które Jahwe wam złożył, nie okazała się próżna, Jahwe ich wszystkich dotrzymał co do joty

1 Krl 8, 56: lo nåfal dåbår 'eḥåd mikkol dbåro haṭṭob 'ašer dibber; **BP**: i nie uronił jednego słowa z całej swojej wspaniałej obietnicy, którą ogłosił; **BR**: ani jedno słowo nie pozostało nie spełnione; **BT**: nie uchybił ani jednemu wypowiedzianemu słowu z wszelkiej obietnicy pomyśl-

ności; **NP**: ziściła się każda obietnica z wszystkich jego dobrych obietnic, jakie dał; **MP**: Żadna z obietnic szczęścia, które Jahwe złożył nam przez Mojżesza, nie okazała się próżna (lub: Żadna z obietnic szczęścia, które Jahwe złożył nam przez Mojżesza, nie okazała się rzuconą na wiatr)

2 Krl 10, 10: lo jippol middbar jhwh 'arcå; **BP**: nic nie upadnie na ziemię ze słowa Jahwe; **BR**: żadne słowo nie spadło niespełnione na ziemię; **BT**: nic ze słowa Pana [...] nie przepadnie; **NP**: nie pozostało niespełnione żadne ze słów, które wypowiedział Pan; **MP**: spełniło się wszystko, co Jahwe zapowiedział domowi Ahaba

Dosłowne są przekłady 2 Krl 10, 10 BP, BR. Czytelnik z pewnością zauważy, że jest to metafora, ale nie wiadomo, jak ją zinterpretuje (pomocne może mu być skojarzenie z idiomem *rzucać słowa na wiatr*, choć jego podobieństwo do wyrażenia pojawiającego się w przekładach jest bardzo małe). Ciekawe, że ten sam tłumacz (ks. J. Homerski) przetłumaczył ów idiom w 1 Krl 8, 56 prawie niedosłownie, może dlatego, że w 2 Krl 10, 10 idiom ów został uzupełniony o składnik *'arcå* 'na ziemię', który nawiązuje do dosłownego znaczenia idiomu, co może sprawiać wrażenie poetyckiej defrazeologizacji idiomu, jednak chyba nią nie jest, skoro to samo uzupełnienie występuje w 1 Sm 3, 19. Kilka spośród pozostałych tłumaczeń można określić jako prawie niedosłowne. Mam tu na myśli Joz 21, 45 BP; 1 Krl 8, 56 BP; 2 Krl 10, 10 BT. Tłumacze wprowadzili tu czasowniki *przepaść*, *uronić*, które dziś są używane głównie w znaczeniach przenośnych, ale które w swoim znaczeniu dosłownym (pierwotnym) bliskie są czasownikowi *nåfal* 'upaść', i zapewne dlatego na nie właśnie padł wybór tłumaczy. Skutkiem jest połączenie wyrazowe mało zrozumiałe (*obietnica nie przepadła*) i wyrażenia sugerujące inny sens, niż ma oryginał: *nie uronić jednego słowa* znaczy 'pilnie słuchać', *nic z czyjegoś słowa nie przepadnie* znaczy, że czyjeś słowa zostaną utrwalone, zapisane. Dosłowność można też zarzucić niektórym przekładom hebr. *dåbår ţob*, co w tym kontekście oznacza 'zapowiedź dobra, szczęścia, powodzenia'. Jeśli przyjąć, że po polsku można obiecać komuś tylko to, co jest dla niego dobre (jak sugerują przykłady w SF I, 528, s.v. *obiecać*, p. 3–5, s.v. *obietnica*, p. 2), to można *dåbår ţob* tłumaczyć przez *obietnica* (wtedy *dåbår rå`* w Joz 23, 15 można by tłumaczyć jako *groźba*). Jednak można chyba ironicznie *obiecać komuś zemstę*, mówi się też *Śmierć a żonę każdy ma sobie obiecaną* (Linde III, 384, s.v. *obiecać*), stąd w moim przekładzie *obietnica szczęścia*. Dosłownie przełożono *dåbår ţob* w Joz 21, 45 BT, NP, BP; Joz 23, 14; 1 Krl 8, 56 NP (*dobra* czy *pomyślna obietnica* jest niejasne), natomiast przekład Joz 21, 45 BR jest znaczeniowo nieadekwatny, choć nie jest dosłowny, tłumacz zapewne chciał wyrazić znaczenie 'wspaniały', ale *wiekopomny* to nie 'wspaniały', tylko 'tak wspaniały, że się o nim przez całe wieki pamięta'. Przekład *wspaniała obietnica* jest ostatecznie do przyjęcia, bo chyba znaczy 'obietnica czegoś wspaniałego'. Omawiany idiom ma wariant kauzatywny: *lo hippil dibré-x*, dosł. 'nie pozwolić upaść czyimś słowom', znaczy 'spowodować, że to, co ktoś zapowiedział, rzeczywiście się stanie' (także może chodzić o to, co się samemu zapowiedziało)[172]:

1 Sm 3, 19: wlo hippil mikkål dbåråw 'arcå; **BP**: nie dozwalając, by jego słowa były bezowocne; **BR**: sprawiając, że żadne jego słowo nie pozostało nie wypełnione; **BT**: Nie pozwolił

[172] Por. komentarz Radaqa do 1 Sm 3, 19: *kål ma šehåjå 'omer håjå bå* 'wszystko, co mówił, spełniało się'; McCarter, *I Samuel*: *The Hebrew expression denotes „letting nothing he said be ineffective" or „letting nothing he said prove false"*.

upaść żadnemu jego słowu na ziemię[173]; **NP**: I żadnego ze słów jego nie pozostawił nie spełnionym; **MP**: i sprawiał, że wszystko, co ten powiedział, spełniało się

Est 6, 10: 'al tappél dâbâr mikkol 'ašer dibbartâ; **BP**: A nie pomiń niczego z tego, coś sam powiedział; **BR**: Pamiętaj tylko, żebyś nie pominął niczego z tego, co mówiłeś; **BT**: Niczego nie opuść z tego wszystkiego, co powiedziałeś; **Miłosz**: A niczego nie zaniechaj z tego, co powiedziałeś; **NP, MP**: niczego nie zaniechaj z tego wszystkiego, co powiedziałeś

Dosłowny jest przekład 1 Sm 3, 19 BT. Jest on niezrozumiały dla polskiego czytelnika, zwłaszcza że wersetu nie opatrzono żadnym przypisem. Czy przekład Est 6, 10 BT, BP, BR jest dobry? Czasowników *opuścić, pominąć* używa się, gdy np. ktoś ma powtórzyć to, co usłyszał, lub coś zrelacjonować, i wtedy *opuścić, pominąć* znaczy 'nie powtórzyć czegoś, co się usłyszało'. Natomiast gdy mowa o wypełnieniu polecenia, nie mówi się, że ktoś nie opuścił żadnego z danych mu poleceń, lecz że nie zaniechał, nie zaniedbał, i z tego powodu w Est 6, 10 lepsze są przekłady Miłosza i NP. Przypuszczam, że tłumacz wybrał czasownik *opuścić* ze względu na podstawowe znaczenie czasownika *hippil* 'upuścić; sprawić, że coś upadło'. Byłby to więc także przekład dosłowny.

W skład formuły przysięgi wchodzi wyrażenie, w którym wspomina się nieszczęścia, jakie mają spotkać przysięgającego w razie niedotrzymania słowa, choć samych nieszczęść się nie opisuje[174]:

1 Sm 3, 17: ko ja'ase llkâ 'elohim wko josif 'im tkahéd; **BP**: niech cię Bóg bardzo ciężko ukarze, jeżeli cokolwiek zatajisz [komentarz:] W dosłownym brzmieniu: „niech ci to uczyni Bóg i jeszcze dołoży". Formuła ta oznaczała przestrogę przed nieszczerą odpowiedzią. Formułę tę spotyka się tylko w Księgach Samuela, Kronik[175] i Rut; **BR**: Niech Jahwe obejdzie się z tobą jak najsurowiej, jeśli ukryjesz; **BT**: Niechaj ci Bóg to uczyni i tamto dorzuci*, gdybyś ukrył [przypis:] Hebrajska formuła zaklinająca; **NP**: Niech ci Bóg odpłaci sowicie i z okładem, jeżeli ukryjesz; **MP**: Zaklinam cię na Boga żywego[176], żebyś nie taił przede mną

1 Sm 14, 44: ko ja'ase [rękopisy: + li] 'elohim wko josif ki mot tâmut; **BP**: Niech mnie Bóg bardzo ciężko ukarze, jeśli nie umrzesz; **BR**: Niech Bóg ześle na mnie najsurowszą karę, gdybyś ty [...] nie miał umrzeć!; **BT**: Niech Bóg mi to uczyni i tamto dorzuci*, jeżeli nie umrzesz; **NP**: To niech mi uczyni Bóg i to niech doda! Tak jest, musisz umrzeć; **MP**: Zaklinam się przez imię Boskie[177], że umrzesz (lub: Jak mi Bóg miły, umrzesz)

1 Sm 20, 13: ko ja'ase jhwh lihonâtân wko josif ki jetib; **BP**: Niech Jahwe bardzo mnie ciężko ukarze, jeśliby mój ojciec zamierzał; **BR**: Niech Jahwe ześle na mnie wszystko, co najgorsze, jeśli miałbym cię nie powiadomić; **BT**: Niech Pan to uczyni Jonatanowi i tamto dorzuci*, jeśli w wypadku, gdy mojemu ojcu spodoba się; **NP**: Niech Pan odpłaci to Jonatanowi teraz i potem. Jeżeli spodoba się mojemu ojcu; **MP**: Niech mnie diabli porwą, jeślibym cię nie powiadomił

---

[173] W BT5 przekład równie dosłowny, ale dodano przypis: *Tzn. zapewniał realizację wszystkich słów.* Przypis ten pod względem stylu jest nie do przyjęcia (kancelaryjne *realizacja*).

[174] Campbell, komentarz do Rt 1, 17: *This solemn oath formulary appears only here and in eleven passages in Samuel and Kings. The first part of it was presumably accompanied by a symbolic gesture, something like our index finger across the throat. Deep behind this lay, in all probability, a ritual act involving the slaughter of animals, to whom the one swearing the oath equated himself. The best indications that this is so are the portrayals of elaborate covenant ratifications, containing solemn oaths, in Gen 15:7–17 and Jer 34: 18–20. The slaughtered and split animals represent what the oath-taker invites God to do to him if he fails to keep the oath.*

[175] Omyłkowo zamiast *Królów*.

[176] Por. SF II, 740, s.v. *zakląć*, p. 4.

[177] Por. Linde VI, 780, s.v. *zakląć*.

1 Sm 25, 22: ko ja`ase 'elohim l'ojbé dåwid [LXX: ldåwid] wko josif 'im 'aš'ir; **BP**: Niech Bóg także bardzo ciężko ukarze Dawida, jeśli [...] pozostawię; **BR**: Niech Bóg uczyni mi wszystko, co najgorsze, jeśli [...] zostawię; **BT**: Niech to uczyni Bóg Dawidowi* i tamto dorzuci*, jeśli do rana zostawię; **NP**: Tak niechaj Bóg sprzyja wrogom Dawida teraz i nadal, jeżeli do rana pozostawię; **MP**: Klnę się na swoje życie, że nie pozostawię

2 Sm 3, 9: ko ja`ase 'elohim l'abnér wko josif lo ki [...] kén 'e`ese llo; **BP**: Niech Bóg ciężko ukarze Abnera, jeśli nie dokonam tego [komentarz:] dosł.: niech Bóg tak uczyni Abnerowi i niech mu jeszcze doda; **BR**: Niech Bóg okaże Abnerowi całą swoją surowość, jeśli nie postąpię; **BT**: Niechaj to Bóg uczyni z Abnerem i tamto mu dorzuci*, jeżeli nie dokonam tego; **NP**: Niech Bóg uczyni Abnerowi to i jeszcze więcej, jeżeli nie dopomogę; **MP**: Klnę się na swoją głowę, że tak właśnie zrobię (lub: klnę się na wszystkie świętości, że tak właśnie zrobię)

2 Sm 3, 35: ko ja`ase lli 'elohim wko josif ki 'im lifné bo haššemeš 'eṭ`am lehem; **BP**: Niech mnie Bóg ciężko ukarze, jeśli przed zachodem słońca skosztuję chleba; **BR**: Niech mi Jahwe okaże całą swoją grozę, jeśli zjem kęs chleba; **BT**: Niech mi to Bóg uczyni i tamto dorzuci*, jeślibym przed zachodem słońca skosztował chleba; **NP**: Tak niech mi uczyni Pan i jeszcze więcej, jeżeli skosztuję chleba; **MP**: Klnę się na wszystkie świętości, że nie wezmę do ust jedzenia przed zachodem słońca

2 Sm 19, 14: ko ja`ase lli 'elohim wko josif 'im lo sar cåbå tihje lfånaj; **BP**: Niech mnie Bóg ciężko pokarze, jeśli nie będziesz dowódcą wojska przy mnie; **BR**: Niech mnie sam Bóg pokarze, jeśli [...] ty nie zostaniesz u mnie na zawsze przywódcą wszystkich oddziałów wojskowych; **BT**: Niech mi Bóg to uczyni i tamto dorzuci*, jeżeli ty nie będziesz u mnie [...] wodzem; **NP**: Niech mnie skarze Bóg, jeżeli nie ty będziesz u mnie wodzem; **MP**: Klnę się przez imię Boskie, że będziesz wodzem moich wojsk

1 Krl 2, 23: ko ja`ase lli 'elohim wko josif ki bnafšo dibber; **BP**: Niech mię Bóg ciężko ukarze, oto za cenę własnego życia wypowiedział Adonijja tę prośbę [komentarz:] dosł.: Tak niech mi uczyni Bóg i to niech doda. Słowa te są skrótem zaklęcia, którym wzywano na siebie konkretne, wyraźnie wymienione zło w razie niedotrzymania słowa. Autor natchniony przytoczył tylko niejasny skrót z obawy, by wymówiwszy to zaklęcie, nie ściągnąć go przypadkiem na siebie; **BR**: Niech Bóg ześle na mnie wszystko, co najgorsze, jeśli tą prośbą Adoniasz już nie ściągnął na siebie zguby; **BT**: Niech mi Bóg to uczyni i tamto dorzuci*, jeśli Adoniasz nie na swą zgubę poruszył tę sprawę; **NP**: Niech mnie Bóg skarze, jeżeli tej prośby nie przypłaci Adoniasz życiem!; **MP**: Niech mię diabli porwą, jeśli tą prośbą Adoniasz już nie ściągnął na siebie zguby (lub: Niech zginę i przepadnę, jeśli tą prośbą Adoniasz już nie sprowadził na siebie zguby)

1 Krl 19, 2: ko ja`asun [rękopisy: +li] 'elohim wko josifun ki im; **BP**: Niech mię bogowie ciężko ukarzą, jeśli; **BR**: Niech bogowie ześlą na mnie wszystko, co najgorsze, jeżeli; **BT**: Niech to sprawią bogowie i tamto dorzucą*, jeśli; **NP**: To niechaj uczynią bogowie i niechaj to sprawią, że [...] uczynię; **MP**: Klnę się na bogów, że [...]

1 Krl 20, 10: ko ja`asun li 'elohim wko josifu 'im jispoq; **BP**: Niech mię bogowie ciężko ukarzą, jeśli wystarczy; **BR**: Niech bogowie uczynią mi wszystko, co najgorsze, jeśli po Samarii zostanie choćby tyle pyłu; **BT**: Niechaj bogowie to mi uczynią i tamto dorzucą, jeśli starczy; **NP**: To niech uczynią bogowie i to niech sprawią, że nie starczy; **MP**: Klnę się na bogów, że nie starczy [...]

2 Krl 6, 31: ko ja`ase lli 'elohim wko josif 'im ja`amod; **BP**: Niech mnie Bóg bardzo ciężko ukarze, jeśli [...] ostoi się; **BR**: Niech Bóg ześle na mnie wszystko, co najgorsze, jeżeli [...] nie straci; **BT**: To niech mi uczyni Bóg i tamto dorzuci*, jeżeli [...] pozostanie; **NP**: To niech mi Bóg uczyni i to niech doda, jeżeli dziś utrzyma się; **MP**: Klnę się na Boga żywego, że jeszcze dziś Elizeusz da głowę

Rt 1, 17: ko ja`ase jhwh li wko josif ki hamåwet jafrid béni ubénék; **BP**: Niechaj tak mi uczyni Jahwe i niechaj to silnie potwierdzi, że tylko śmierć może nas rozdzielić!; **BR**: Niech Jahwe ześle na mnie wszystko, co najgorsze, jeśli cokolwiek prócz śmierci będzie w stanie oddzielić

mnie od ciebie; **BT**: Niech mi Pan to uczyni i tamto dorzuci*, jeśli coś innego niż śmierć oddzieli mnie od ciebie! [przypis:] Formuła złorzeczenia. W miejsce „to" i „tamto" wypowiadający złorzeczenie wyliczał nieszczęścia, np. choroba, utrata majatku, śmierć [...][178]; **Miłosz**: Niechaj mnie Pan dotknie i jeszcze doda, jeżeli nie śmierć tylko rozłączy mnie z tobą; **NP**: Niech mi uczyni Pan, cokolwiek zechce, a jednak tylko śmierć odłączy mnie od ciebie; **MP**: Klnę się na Boga żywego, że tylko śmierć może nas rozdzielić

Formuła najlepiej została przełożona w BP i BR, bo w przekładach tych zastąpiono oryginalne proformy (których potrzeba, wyjaśniona w 1 Krl 2, 23 BP, dziś już ustała) wyrażeniami, do których one odsyłają, dzięki czemu przekłady te są zrozumiałe dla polskiego czytelnika i brzmią naturalnie. Przekłady te nie są całkowicie adekwatne, bo zastąpiono w nich jednostkę języka wyrażeniami, które nie mają charakteru formuły, ale jest to nieuniknione, bo dziś nikt się po polsku nie zaklina w podobny sposób. Można jednak wykorzystać pełniące podobną funkcję polskie frazeologizmy, np.

1 Sm 3, 17: Zaklinam cię na Boga (lub: na wszystko, co ci drogie; na życie), abyś nie ukrywał przede mną

2 Sm 3, 35: Zaklinam się na Boga (lub: na swoją duszę; na swoje zdrowie), że nie wezmę do ust chleba;

Zastrzeżenia budzi tylko przekład 2 Sm 3, 35 BR (dziwnie brzmiące *okazać komuś całą swoją grozę* znaczy chyba 'przejąć kogoś grozą', a nie 'uczynić komuś coś strasznego'). W Rt 1, 17 BP inaczej zinterpretowano formułę, bo znaczy tu ona, że mówiący chce właśnie, żeby tak się stało, tj. żeby nastąpiło to, do czego odsyłają proformy (w przekładzie tym *Niechaj tak mi uczyni Jahwe* odsyła do zdania wcześniejszego, tj. znaczy 'niech Jahwe sprawi, że umrę tam, gdzie ty, i tam, gdzie ty, zostanę też pochowana', a *niechaj to silnie potwierdzi* odsyła do zdania następnego, tj. znaczy 'niech Jahwe potwierdzi, że tylko śmierć może nas rozdzielić'). Przekład BT jest dosłowny, tj. zachowano w nim oryginalną proformę, co powoduje, że brzmi on dla polskiego czytelnika dziwacznie, bo w języku polskim w analogicznych wyrażeniach nie używa się proform[179]. Jest on też trudniejszy do zrozumienia niż przekład BP, bo czytelnik musi na podstawie kontekstu domyślić się, do czego odnosi się proforma. W przekładzie NP potraktowano tę formułę bardzo niejednolicie (co samo w sobie nie jest wadą przekładu). Dosłownie, czyli jak w BT, przełożono ją w 1 Sm 14, 44; 2 Sm 3, 9.35; 2 Krl 6, 31. W 1 Krl 19, 2; 20, 10 autorzy NP przypisali formule inne znaczenie, miałaby ona mianowicie wyrażać życzenie, a proforma *ko la`asoṯ* 'tak uczynić' miałaby się odnosić do opisanego dalej pożądanego przebiegu zdarzeń. W 1 Sm 3, 17; 20, 13; 25, 22; 2 Sm 19, 14; 1 Krl 2, 23 NP zastąpiono oryginalną proformę wyrażeniem o bogatszej treści, dzięki czemu przekład jest łatwiej zrozumiały dla polskiego czytelnika. W Rt 1, 17 NP Rut nie przysięga, lecz w inny sposób wyraża swoją deter-

[178] Podobne wyjaśnienie znajduje się w *mcudat dawid*, 1 Sm 3, 17; 14, 44.

[179] Dosłowny przekład tej formuły krytykuje też B. Matuszczyk, *Wierność* 238. Czy jednak rzeczywiście w języku polskim nie używa się proform w wyrażeniach o podobnej funkcji? Być może same czasowniki *kląć się*, *zaklinać się/ kogoś* pozostawiają *implicite* treść, którą w hebrajskim zastąpiono proformami, tj. być może *kląć się* znaczy właśnie 'wyrażać pragnienie, aby kogoś spotkało coś najgorszego w razie niewypełnienia zobowiązania' (to by wyjaśniało związek między *zaklinać* a *przeklinać* – por. hebr. *'ālâ* 'przysięgać', 'przeklinać'). Jednak na pewno dzisiaj mówiący po polsku nie są świadomi tej implicytnej treści.

minację: choćby ją spotkały nie wiedzieć jakie nieszczęścia, nic jej nie rozłączy z teściową. Przekład Miłosza zyskałby, gdyby go uzupełnić: *Niechaj mnie Pan dotknie najgorszymi nieszczęściami i niech jeszcze gorsze dołoży do nich, jeżeli coś oprócz śmierci rozłączy mnie z tobą* (lub: *Niechaj mnie Pan dotknie nieszczęściami najgorszymi z najgorszych, jeżeli coś oprócz śmierci rozłączy mnie z tobą*). Zaproponowany przeze mnie przekład 1 Sm 20, 13; 1 Krl 2, 23 może być skrytykowany jako nieco anachroniczny, bo w ST diabli nikogo nie porywają do piekła. Jeśli chodzi o wyrażenie *Bóg żywy*, to występuje ono w tekstach polskich głównie w formułach zaklęć (Linde VI, 1215, s.v. *żywy*), więc doskonale odpowiada kontekstowi w tłumaczonych fragmentach.

Wyrażenie *sb̲a` jâmim* 'syty dni' niektórzy łączą z zadowoleniem z życia, z zaspokojeniem wszystkich pragnień (KB 1303, s.v. *s-b-`*: *satisfied with life*)[180], a inni tylko z 'bardzo sędziwym wiekiem' (Rdz 35, 29 JPS: *in ripe old age*)[181]. Polskie przekłady:

Rdz 25, 8: wsâb̲éa` [BHS: + jâmim]; **BR**: nasycony dniami swego życia; **BT**: syt życia ; **NP**: i syty dni; **Sandauer**: i syty; **TPL**: i spełniony; **Westermann**: lebenssatt [komentarz:] >>Alt und lebenssatt<<, damit ist gemeint, was wir als >>erfülltes Leben<< bezeichnen; **MP**: nażywszy się do sytości[182]

Rdz 35, 29: usb̲a` jâmim; **BP**: syt życia ; **BR**: dożywszy [...] lat sędziwych; **BT**: w późnej starości; **TPL**: i syty dni; **MP**: dość się już nażywszy

Hi 42, 17: usb̲a` jâmim; **BR**: doczekawszy się [...] lat sędziwych; **Brandstaetter**: i syty dni swoich; **BT**: i pełen lat; **BT5**: i w pełni dni; **Fohrer**: lebenssatt; **NP**: i syty dni; **Pope**: satisfied with life; **MP**: nażywszy się do woli[183]

1 Krn 23, 1: wsâb̲a` jâmim; **BP**: i syt życia; **BR**: osiągnąwszy pełnię swoich dni; **BT**: i syty dni; **MP**: nażywszy się do syta

1 Krn 29, 28: sb̲a` jâmim `ošer wk̲âb̲od; **BP**: syt życia, bogactw i sławy; **BR**: doczekawszy się [...] pełni lat, bogactwa i sławy; **BT**: syty dni, bogactwa i chwały; **MP**: używszy życia, bogactw i sławy

2 Krn 24, 15: wajjisba` jâmim; **BP**: przeżywszy pełnię dni; **BR**: i dożywszy późnych dni; **BT**: i syty życia; **MP**: dosyć się nażywszy

W Jr 6, 11 występuje prawdopodobnie wariant leksykalny tego wyrażenia[184]:

Jr 6, 11: mlé jâmim; **BP**: i mąż w pełni sił [komentarz:] dosł.: z [człowiekiem] pełnym dni; **BR**: i w podeszłym wieku; **BT**: mężem podeszłego wieku; **BT1**: starzec sędziwy; **NP**: człowiek podeszły w latach; **NŚ**: z tym, który jest pełen dni; **Stachowiak**: z mężem podeszłego wieku; **MP**: starzec stojący nad grobem

Dziwacznie i niejasno brzmią tu przekłady Hi 42, 17 BT; Jr 6, 11 NŚ. Przekład NŚ jest bez wątpienia dosłowny. Można się natomiast spierać, czy BT w Hi 42, 17 tłuma-

[180] Tak już Ramban i Sforno w Rdz 25, 8, *mcudat dawid* w Hi 42, 17.

[181] Analogiczne wyrażenia akkadyjskie (von Soden III, 1207, s.v. *šebû(m)* są przez von Sodena kojarzone z długim życiem. BDB 960, s.v. *sâb̲éa`*: *in a good old age*.

[182] Czasownik *nażyć się* znaczy 'wiele przeżyć, doświadczyć, nacieszyć się życiem, użyć życia, żyć tak długo, że ma się dość życia' (SJPDor IV, 1290, s.v. *nażyć się*), czyli znaczeniowo znakomicie odpowiada tu oryginałowi.

[183] Por. Linde III, 311, s.v. *nażyć się*; SJPDor IV, 1290, s.v. *nażyć się*.

[184] Por. targum Jonatana: *dsb` jwmjn*. Raszi i Radaq sądzą, że oznacza to człowieka jeszcze starszego niż *zâqén*, bliskiego śmierci. Wyjaśnienie to przyjmuje Lundbom, tłumacząc *zâqen* przez *the old*, a *mle jâmim* przez *the one very old* (w komentarzu, bo w tekście głównym tłumaczenie dosłowne: *the one full of years*).

czy dosłownie. Rdzeń *s-b-`* 'być sytym' odnosi się podstawowo do zaspokojonego głodu (np. Wj 16, 8.12; Pwt 6, 11), zatem m.in. do pełnego żołądka. I właśnie znaczenie 'napełnienia' pojawia się w przekładzie, mimo że we fragmencie tym przymiotnika *sāḇéa`* 'syty' użyto metaforycznie, w sensie zaspokojenia wszystkich pragnień i osiągnięcia wszystkich celów życiowych. W języku polskim przymiotnik *pełny* ma znaczenie metaforyczne, ale nie jest to znaczenie 'zaspokojony, syty czegoś', np. *pełen dumy* to 'bardzo dumny', a nie 'syty dumy', *pełen energii* to 'bardzo energiczny', a nie 'syty energii'. Z tego właśnie powodu wyrażenie *pełen lat/ dni* jest dla polskiego czytelnika niejasne. Zauważmy, że tłumacz, przełożywszy *sāḇéa`* jako *pełny*, nie mógł rozwiązać następującej dalej metonimii *jāmim* 'życie' (dosł. 'dni'), bo wyrażenie *pełen życia* jest polskim frazeologizmem znaczącym 'bardzo żywy, pełen energii' i brzmiałoby osobliwie w odniesieniu do umierającego oraz wypaczałoby znaczenie oryginału. W Hi 42, 17 BT5 przekład sugeruje raczej znaczenie 'w kwiecie wieku' (SJPDor VI, 221, s.v. *pełnia*), choć właściwie jest niejasny. Przekłady *syty dni*, *syty życia* są znacznie lepsze. Zastanówmy się, czy zachowanie metonimii *dni* 'życie' jest do przyjęcia. W języku polskim również używa się metonimii *dni* 'życie', ale głównie w odniesieniu do 'czasu trwania życia'. Powiemy więc *Jego dni dobiegły kresu*, ale nie *Jestem bardzo zadowolony ze swoich dni*, czy *Umiał pokierować swoimi dniami* albo *Nie udały mu się dni*, bo w trzech ostatnich zdaniach nie chodzi o czas, lecz o to, co go wypełnia. Z tego powodu wyrażenie *syty dni* znaczy raczej 'bardzo sędziwy; taki, który żył zadowalająco długo', a *syty życia* 'zadowolony z przebiegu swego życia, z tego, co przeżył'. Ocena polskich przekładów, w których pojawiają się wyrażenia *syty dni*, *syty życia*, zależy więc od przyjętej interpretacji TH. Należy jednak zaznaczyć, że hebrajskie wyrażenie jest konwencjonalne, a polskie *syty dni* poza przekładami *Biblii* się chyba nie pojawia. Wyrażenie *syty życia* pojawia się w oryginalnych tekstach polskich i znaczy 'taki, który już dość się nażył' (SJPDor VIII, 988, s.v. *syty*), czyli przekład *syty życia* nie jest dosłowny, w przeciwieństwie do *syty dni*. Można by też tłumaczyć *nażył się do sytości/ do syta*. Przekład Rdz 25, 8 BR zachowuje oryginalną metaforę, wskutek czego funkcjonuje tak samo, jak *syty dni* (tj. jest w tym samym stopniu niekonwencjonalny i niejasny), a brzmi znacznie gorzej, bardzo pretensjonalnie.

Pojawiające się w przekładach wyrażenia *osiągnąwszy pełnię swoich dni* (1 Krn 23, 1 BR), *doczekawszy się pełni lat* (1 Krn 29, 28 BR), *przeżywszy pełnię dni* (2 Krn 24, 15 BP) sugerują raczej znaczenie 'człowiek średniego wieku, w sile wieku', a nie starości (por. *być w pełni wieku*, SF I, 657, s.v. *pełnia*, p. 3). Autor Jr 6, 11 BP chyba rozumiał oryginał w sensie 'w sile wieku', bo niemożliwe jest zrozumieć oryginał w sensie 'starości', a przełożyć jako *mąż w pełni sił*, czyli 'człowiek w wieku 40–50 lat'. Przekład Jr 6, 11 BT1 może na pierwszy rzut oka razić pleonazmem, jednak wyrażenie to spotykamy w oryginalnych tekstach polskich (Linde V, 576, s.v. *szedzić*), co prawda powstałych, gdy wyraz *sędziwy* znaczył jeszcze 'siwy', zatem w owym czasie wyrażenie to nie było pleonazmem. Przekład Rdz 25, 8 Sandauera z powodu dosłowności znaczy 'najedzony'.

Wyrażenie *šāḇar maṭṭé leḥem* występuje w biblijnych opisach klęski głodu:

Kpł 26, 26: bšibri lâḳem maṭṭé leḥem; **BP**: Kiedy wyniszczę wam zboże na chleb [komentarz:] dosł.: podporę z chleba, tzn. pomoc do utrzymania się przy życiu, jaką stanowi chleb, podstawowy pokarm Palestyny[185] [...]; **BR**: Pozbawię was pieców do wypiekania chleba [przypis:] dosł. „połamię podpory do podtrzymywania chleba" – stąd przypuszczają niektórzy, że chodzi o coś w rodzaju żerdzi, na których zawieszano wzdłuż ściany już upieczone chleby; **BT**: Rozbiję wam podporę chleba* [przypis:] Okrągłe chleby z otworem w środku trzymano na kijach, stąd obrazowe określenie klęski głodu[186]; **Mieses**: gdyż połamię wam podpory chleba; **Milgrom**: When I break your staff of bread [komentarz:] It refers to the pole on which the cakes of bread in the form of rings were hung to protect them from mice[187]. Figuratively, this means that there will be no more stores of bread; **NP**: A kiedy złamię podporę waszego chleba

Ez 4, 16: hinni šoḇér maṭṭé leḥem birušâlajim; **BP**: oto Ja łamię laskę chleba w Jerozolimie [komentarz:] Wyrażenie [...] jest obrazowym określeniem niedostatku chleba, czyli klęski głodu [...] Zwrot ten pochodzi być może stąd, że uliczny sprzedawca obwarzanków, podobnie jak to czynią jeszcze dziś w południowych krajach, podawał swój towar nabywcy na małej laseczce lub krótkim kiju, żeby go nie dotykać[188]; **BR**: postanowiłem uszczuplić zapas chleba dla Jerozolimy [przypis:] dosł. „złamać podporę chleba" – chleb był bowiem przechowywany na specjalnych podporach drewnianych; **BT**: oto złamię podporę* chleba w Jerozolimie; **NP**: Oto Ja uszczuplę w Jeruzalemie zapas chleba

Ez 5, 16: wšâḇarti lâḳem maṭṭé lâḥem; **BP**: wtedy złamię wam laskę chleba; **BR**: pozbawiam was zapasów chleba; **BT**: i złamię wam podporę chleba; **NP**: i uszczuplę zapasy chleba

Ez 14, 13: wšâḇarti lâḥ maṭṭé lâḥem; **BP**: Złamię mu laskę chleba; **BR**: pozbawię go zapasów chleba; **BT**: i [gdybym, uzup. M.P.] złamał mu podporę chleba; **NP**: i uszczuplę jego zapasy chleba

Ps 105, 16: kâl maṭṭé leḥem šâḇar; **Borowski**: zniszczył cały zasób zboża; **BP**: i pozbawił oparcia, jakie daje chleb; **BR**: i wyczerpały im się zapasy chleba; **Brandstaetter**: i zniszczył wszelką mnogość chleba; **BT**: i odebrał cały zapas chleba; **Dahood**: he broke every stalk of grain; **Kochanowski**: I wszelką żywność odjąć; **Miłosz**: i podporę, jaką mieli w chlebie, złamał; **NP**: I pozbawił wszelkich zasobów chleba

Mimo kilkakrotnego wystąpienia w *Biblii*, nie było to chyba wyrażenie bardzo popularne, skoro Ezechiel, który zaczerpnął je z Kpł, uważał za konieczne wyjaśnienie, że chodzi o klęskę głodu (w Ez 5, 16; 14, 13)[189]. Jeśli przyjąć wyjaśnienie podane w Kpł 26, 26 BT, BR, Milgrom; Ez 4, 16 BR, to wyrażenie hebrajskie odzwierciedla pewien szczegół kultury, w której powstał TH, nieznany w kulturze języka przekładu (zwyczaj przechowywania na kijach chlebów kształtem przypominających obwarzanki), co jest jedną z przyczyn, dla których przekład dosłowny (Ez 4, 16; 5, 16; 14, 13 BP) jest dla polskiego czytelnika niejasny[190]. Niejasny z przyczyny dosłowności jest także przekład *rozbić komuś podporę chleba* (Kpł 26, 26 BT), *złamać podporę chleba* (Kpł 26, 26 NP; Ez 4, 16; 5, 16; 14, 13 BT), *połamać podpory chleba* (Kpł 26, 26 Mieses). Przekład Kpł 26, 26 BT nie oddaje przenośnego znaczenia frazeologizmu, ale też

[185] Podobne wyjaśnienie u Ibn Ezry (Kpł 26, 26), Radaqa (Ez 4, 16) i w *mcudat cijjon* (Ez 14, 13).

[186] Wyjaśnienie to podaje też ThWAT IV, k. 819, s.v. *maṭṭe*, oraz Milgrom, *Leviticus* III, E.S. Gerstenberger, *Leviticus* 419. Inną interpretację podał Dahood III, 56: ponieważ w ugaryckim i hebrajskim *leḥem* znaczy także 'zboże', a *maṭṭe* znaczy niekiedy 'gałązki' (Ez 19, 11.12.14), więc być może *maṭṭe* w omawianym wyrażeniu znaczy 'łodygi' (zboża).

[187] To samo wyjaśnienie podaje KB 573, s.v. *maṭṭe*.

[188] Tak czynią sprzedawcy obwarzanków nie tylko w krajach południowych, ale też u nas.

[189] Milgrom, *Leviticus* III, 2351.

[190] Przekład dosłowny tego wyrażenia krytykuje B. Matuszczyk, *Wierność* 237–238.

nie oddaje jego znaczenia dosłownego, bo jeśli przyjąć wyjaśnienie podane w przypisie do tego wersetu, to nie można tłumaczyć *šå<u>b</u>ar* przez *rozbić* (kij się łamie, a nie rozbija), a *maṭṭé le<u>h</u>em* przez *podpora chleba* (jeśli chleb wisi na kiju, to nie można powiedzieć, że kij jest podporą dla chleba). Jeśli autorzy BT zdecydowali się na dosłowny przekład ze znaczeniem podanym w przypisie, to powinni byli przełożyć np. tak: *kiedy połamię wam żerdzie do wieszania chleba.* Można też dodać: *i zjedzą go myszy*, bo w TH mowa o sposobie zabezpieczania chleba przed myszami. Osobliwy jest przypis w Ez 4, 16 BP. Przecież bez obwarzanków da się żyć, więc dlaczego omawiane wyrażenie miałoby oznaczać głód? Przekład BP jest tu niejasny dla polskiego odbiorcy, mimo że zna on zwyczaj podawania obwarzanków na szpikulcu lub haku. Przyczyną jest to, że BP bynajmniej nie oddaje podanego w przypisie znaczenia dosłownego (przekład powinien konsekwentnie brzmieć: *Oto Ja połamię w Jerozolimie szpikulce do podawania obwarzanków* i wtedy byłby spójny z przypisem), a także to, że dla nas brak obwarzanków nie oznacza głodu, bo obwarzanki je się dla przyjemności, a nie dla zaspokojenia głodu, wreszcie to, że w języku polskim brak frazeologizmu, który by dosłownie znaczył 'połamać szpikulce do podawania obwarzanków', a przenośnie 'zesłać klęskę głodu' (czytelnik BP nie widzi związku między połamaniem owych szpikulców a głodem – przecież obwarzanki można też podawać ręką). W Ps 105, 16 Miłosz i autor BP starali się przełożyć dosłownie, a zarazem uwolnić przekład od aluzji do realiów oryginału (być może tłumacze nie wiedzieli, że oryginalne wyrażenie nawiązuje do praktyk ówczesnych i potraktowali je jako metaforę), co zaowocowało przekładem bardziej zrozumiałym niż np. *złamać laskę chleba*, ale trochę dziwnym, bo *oparcie, podpora* to 'pomoc', a chleb jest raczej niezbędny do życia, niż w nim pomocny. Wśród przekładów niedosłownych zastrzeżenia budzi Kpł 26, 26 BR: w jaki sposób Bóg może pozbawić ludność pieców? (sposób pozbawienia żywności jest jasny: susza, szarańcza, grad).

Proponuję przyjąć interpretację Dahooda i tłumaczyć: *ogołocę wasze pola ze zboża, spuszczę grad, który wybije wasze zboże, ześlę szarańczę, która pożre wasze zboża/ która ogołoci wasze pola ze zboża, ześlę gorący wiatr wschodni, który spali wasze zboża, dotknę wasze zboża rdzą*[191]. Przekłady te mają tę przewagę nad np. *uszczuplę zapasy chleba czy pozbawił go całkiem chleba krzepiącego,* że są bardziej konkretne, a także zgodne z naszymi (a także biblijnymi) wyobrażeniami o sposobach, w jakie Bóg może dotknąć ziemię klęską głodu. Jeśli przyjąć interpretację TH, którą odzwierciedlają polskie przekłady, to można tłumaczyć tak:

Kpł 26, 26: **MP**: wasze zapasy chleba myszom wydam na pożarcie

Metonimia *bå wjåcå* 'wchodzić i wychodzić' ma kilka znaczeń[192]. W dziedzinie wojskowej oznacza 'być dowódcą, stać na czele wojska, prowadzić je do walki', zwłaszcza 'odnosić sukcesy na wojnie jako dowódca', chyba dlatego, że pokonany wódz nie wraca z wojny[193]:

[191] Wyraz *jérâqon* (np. 1 Krl 8, 37; Am 4, 9; Ag 2, 17) oznacza prawdopodobnie rdzę zbożową, *šiddâfon* (tamże) spalenie upraw przez gorący wiatr wschodni.

[192] Podaje je A. van der Lingen, *BW'* 59–66.

[193] A. van der Lingen, *BW'* 61.

Lb 27, 17: 'ašer jécé lifnéhem wa'ašer jåbo lifnéhem wa'ašer joci'ém wa'ašer jbi'ém; **BP**: który by szedł na jej czele i wracał na czele; który by ją wyprowadzał i przyprowadzał; **BR**: który by [...] wychodził i wchodził przed wszystkimi, wyprowadzał i wprowadzał wszystkich; **BT**: który by na jej czele wychodził i wracał, wyprowadzał ich i przyprowadzał; **NP**: Który by szedł na ich czele i chodził przed nimi, który by ich wyprowadzał i przyprowadzał; **van der Lingen, *BW'***: who commands them and leads them successfully in war

Pwt 31, 2: lâcét wlåbo; **BP**: odbywać marszów; **BR**: ani wyjść z domu, ani do siebie wrócić; **BT**: swobodnie chodzić; **NP**: wychodzić ni wchodzić; **van der Lingen, *BW'***: go to war successfully as a commander; **MP**: nie mogę już Izraelitów wieść na wojnę i wracać zwycięsko

Joz 6, 1: 'én jocé w'én bå; **NP**: Nikt nie mógł wyjść, ani wejść; **van der Lingen, *BW'***: no one could go to war successfully; **MP**: nikt nie mógł wyjść z miasta na bój i wrócić zwycięsko

Joz 14, 11: wlåcét wlåbo; **BP**: mogę wychodzić do walki i powracać; **BR**: wyruszać na [dalekie] wyprawy i z nich wracać; **BT**: aby wyruszyć naprzód lub wrócić; **NP**: bądź do pochodu; **van der Lingen, *BW'***: and (the power) to lead the army to war successfully (to command the army successfully); **MP**: mam jeszcze dość sił, by wojska powieść do boju i wrócić z tarczą, a nie na tarczy

I Sm 18, 16: ki hu jocé wåbå lifnéhem; **BP**: bo wyruszał i powracał na ich oczach; **BR**: szedł [na wojny] i wracał z nich na ich oczach; **BT**: wyprawiał się bowiem i powracał na ich oczach; **NP**: na ich czele przedsiębrał wyprawy wojenne; **van der Lingen, *BW'***: Because he went to war successfully as their commander; **MP**: bo ten wiódł ich do walki i wracał zwycięzcą

I Sm 29, 6: cétkå ubo'akå 'itti bammahane; **BP**: gdybyś ze mną wyruszał i powracał do obozu; **BR**: wszystkie twoje poczynania w obozie; **BT**: gdybyś występował i [zbrojnie] wyruszył ze mną w pole; **NP**: gdybyś mógł odbywać wyprawy wojenne ze mną; **MP**: byłbym rad, gdybym mógł wraz z tobą powieść mych ludzi do walki i wrócić zwycięzcą

I Krl 3, 7: lo 'éda` cét wåbo; **BP**: i nie wiem, jak postępować; **BR**: nie bardzo wiem, jak postępować; **BT**: Brak mi doświadczenia!* [przypis:] Dosł.: „nie umiem wchodzić i wychodzić"; **NP**: nie wiem, jak należy postępować; **van der Lingen, *BW'***: I do not know how to go to war successfully as a commander; **MP**: nie umiem dowodzić wojskiem

I Krl 15, 17: lbilti tét jocé wåbå l'åsâ; **BR**: uniemożliwiając w ten sposób ludziom Asy [...] zarówno wyjście z kraju, jak i powrót do niego; **BT5**: aby [nikomu] nie dać dostępu* do [...] Asy [przypis:] Dosł.: „wychodzić i wchodzić", co niektórzy tłum.: „aby uniemożliwić Asie wyprawy wojenne"; **van der Lingen, *BW'***: to prevent Asa [...] from going to war successfully; **MP**: aby uniemożliwić Asie wyprawy wojenne

2 Krl 19, 27: wcétkå ubo'akå; **NP**: Wyjście twoje i wejście twoje; **van der Lingen, *BW'***: your going to war successfully (as a commander); **MP**: twoje zwycięskie wyprawy wojenne

Iz 37, 28: wcétkå ubo'akå; **BP**: kiedy odchodzisz i kiedy przybywasz; **BR**: kiedy wychodzisz i wracasz; **MP**: twoje zwycięskie wyprawy wojenne

Jako dosłowne oceniam przekłady Lb 27, 17 BT, NP, BP, BR; Pwt 31, 2 NP; Joz 14, 11 BT; I Sm 18, 16 BT, BP; I Sm 29, 6 BP; 2 Krl 19, 27 NP; Iz 37, 28 BP, BR. Zachowano w nich oryginalną metonimię, która w języku polskim nie jest konwencjonalna, wskutek czego czytelnik nie jest w stanie domyśleć się, że chodzi o wyprawy wojenne i odnoszone na nich zwycięstwa. Zależnie od kontekstu czytelnik przypisze wyrażeniu znaczenie wypraw z obozu, z miejsca zamieszkania, ale o nieznanym charakterze i celu (Lb 27, 17; Joz 14, 11; I Sm 18, 16; 29, 6), wychodzenia z namiotu lub domu (Pwt 31, 2; 2 Krl 19, 27; Iz 37, 28). Przekłady Pwt 31, 2 BT, BP, BR nie są dosłowne, a tylko odzwierciedlają inną interpretację TH niż zaproponowana przez van der Lingena. Również w Joz 6, 1; I Krl 15, 17 trudno polskie przekłady nazwać dosłownymi, bo rzeczywiście kontekst sugeruje, że chodziło o opuszczanie miasta czy kraju, i powrót do nich, niekoniecznie w celach wojennych. Przekład BT5 jest tu mniej

dosłowny niż BT, tj. rozwiązano w nim oryginalną metonimię, a w przypisie podano interpretację jak u van der Lingena. W Joz 14, 11 przekładom NP, BR można zarzucić nie tyle dosłowność tłumaczenia, co dosłowność rozumienia TH, bo tłumacze zrozumieli tu chyba oryginał w sensie 'wypraw' o jakimkolwiek charakterze i to właśnie znaczenie wyrazili w przekładach. Także w 1 Sm 29, 6 BR; 1 Krl 3, 7 BT, NP, BP, BR przekład nie jest dosłowny, a tylko przypisuje TH inne znaczenie, o którym poniżej. Znaczenie 'wypraw wojennych' wyrażono jedynie w Joz 14, 11 BP; 1 Sm 18, 16 NP, BR; 1 Sm 29, 6 BT, NP, ale w żadnym z tych przekładów nie pojawia się znaczenie 'zwycięstwa na wojnie, sukcesu militarnego'. Ponieważ tłumaczeniu wzorowanemu na przekładzie van der Lingena zbywałoby na konkretności, proponuję hebrajskie wyrażenie tłumaczyć tak:

Lb 27, 17: **MP**: który by dowodził nimi, wiódł ich do walki, i wracał na ich czele zwycięzcą

Z biegiem czasu znaczenie wojskowe omawianego wyrażenia osłabło i nastąpiło przesunięcie w kierunku bardziej ogólnego znaczenia 'początku, i końca jakiegoś przedsięwzięcia'[194]:

Pwt 28, 6.19: bå̱ruk̲ 'attå bb̲o'ek̲å ub̲å̱ruk̲ 'attå bcé̱tek̲å [...] 'årur 'attå bb̲o'ek̲å w'årur 'attå bcét-ek̲å; **BP**: Błogosławione będą twoje powroty i wyjścia [...] Przeklęte będą twoje powroty i twe wyjścia; **BR**: Będziesz błogosławiony wchodząc do domu i z niego wychodząc [...] Będziesz przeklęty wchodząc do twego domu, będziesz przeklęty z niego wychodząc; **BT**: Błogosławione będzie twoje wejście i wyjście [...] Przeklęte będzie twoje wejście i wyjście; **MP**: Jahwe ci pobłogosławi, gdy będziesz rozpoczynał pracę i gdy będziesz ją kończył [...] Jahwe cię przeklnie, gdy będziesz rozpoczynał pracę i gdy będziesz ją kończył

Tu na pewno dosłowne są przekłady BT, BP. Są one niejasne dla polskiego czytelnika, najprawdopodobniej przypisze on im znaczenie 'gdy będziesz wychodził z domu i wracał do niego'. Znaczenie to wyraził autor BR, ale nie jest to przekład dosłowny, lecz odzwierciedla odmienną interpretację TH. Mój przekład opiera się na interpretacji van der Lingena.

2 Krn 1, 10 to tekst późno powstały, i w stosunku do tekstu podstawowego (1 Krl 3, 7) nastąpiła zmiana znaczenia omawianego wyrażenia, w kierunku 'umiejętnego sprawowania władzy', 'rządów, które są korzystne dla kraju'[195]:

2 Krn 1, 10: w'éc'å lifne hå`ám hazze w'åb̲o'å; **BP**: abym umiał rządzić jako władca tym ludem; **BR**: abym umiał kierować Twoim ludem; **BT**: abym mógł występować wobec tego ludu; **NP**: abym mógł godnie występować przed tym ludem; **NŚ**: żebym mógł wychodzić przed ten lud, i żebym mógł wchodzić; **MP**: żebym mógł władać tym ludem

Znaczenie hebrajskiego zwrotu oddano prawidłowo tylko w BP, BR, choć BP razi pleonastycznością (*rządzić jako władca*), a BR kancelaryjnością (*kierować*). W przekładach BT i NP Salomon zdaje się prosić Boga o umiejętności potrzebne do wypełniania obowiązków reprezentacyjnych, a przekład NŚ jest dosłowny.

Wyrażenie *bå 'el-x/ `al-x*, dosł. 'przyjść do kogoś', występuje w kontekstach, z których jasno wynika, że znaczy ono 'współżyć z kim seksualnie':

[194] A. van der Lingen, *BW'* 64.
[195] A. van der Lingen, *BW'* 66.

Rdz 16, 4: wajjåḇo 'el hågår wattahar; **BP**: Współżył tedy z Hagar, a ona stała się brzemienna; **BR**: Zbliżył się Abram do Hagar i ta stała się brzemienna; **Łach**: I żył z Hagar, i poczęła; **Mieses**: On poszedł do Hagary; **NP**: A on obcował z Hagar, i poczęła; **Sandauer**: Wszedł w Hagar, że zaszła; **Spitzer**: I poszedł do Hagary; **TPL**: Przyszedł do Hagar i zaszła w ciążę; **MP**: spał z Hagar, i ta poczęła

Nie jest oczywiste, w jaki sposób wyrażenie to uzyskało wspomniane znaczenie. Być może jest to metonimia 'przyjść do kogoś' (*bå 'el-x* znaczy także 'przyjść do kogoś'), bo zazwyczaj, żeby z kimś obcować cieleśnie, trzeba najpierw do niego przyjść (por. Sdz 15, 1)[196]. Niewykluczone jednak, że mamy tu do czynienia z wyrażeniem analogicznym do polskiego *wejść w kogoś*, jednak o innej wartości stylistycznej, bo polskie wyrażenie jest raczej wulgarne, natomiast jego hebrajski odpowiednik jest stylistycznie neutralny, o czym świadczy jego występowanie w tekstach prawniczych (Pwt 22, 13). Za tą drugą interpretacją przemawia fakt, że podmiotem czasownika *bå* jest zawsze mężczyzna[197], choć, przyjmując pierwszą interpretację, można to wyjaśniać w ten sposób, że w czasach biblijnych inicjatywa zawsze należała do mężczyzny. Przyjrzyjmy się polskim przekładom:

Rdz 6, 4: 'ašer jåḇo'u bné hå'elohim 'el bnoṯ hå'ådåm; **BP**: kiedy to synowie Boga współżyli z córkami człowieczymi; **Łach**: gdy pobrali synowie Boży córki ludzkie; **NP**: gdy synowie boży obcowali z córkami ludzkimi; **Sandauer**: gdy synowie boży nawiedzali córy ludzkie; **TPL**: kiedy przyszli synowie przywódców do córek ludzkich; **MP**: gdy synowie Boży spali z kobietami śmiertelnymi

Rdz 16, 2: bo nå 'el šifḥåṯi; **BP**: zbliż się więc do mojej niewolnicy; **Łach**: żyj z moją służącą; **Sandauer**: wejdź w moją sługę; **TPL**: idź więc do mojej służącej; **MP**: śpij z moją niewolnicą

Rdz 19, 31: låḇo `ålénu; **BP**: który by połączył się z nami; **BT**: który by przyszedł do nas; **Sandauer**: by wszedł w nas; **TPL**: żeby ożenił się z nami; **MP**: z którym byśmy spały

Rdz 29, 21: w'åḇo'å 'elehå; **Łach**: abym z nią żył razem; **Sandauer**: bym wszedł w nią; **TPL**: a poślubię ją; **MP**: żebym z nią spał

Rdz 29, 23: wajjåḇo 'élehå; **Sandauer**: ten zaś wszedł w nią; **TPL**: przyszedł do niej; **MP**: a ten spał z nią

Rdz 29, 30: wajjåḇo gam 'el råḥél; **Sandauer**: Wszedł więc i w Rachelę; **TPL**: przyszedł także do Rachel; **MP**: Spał więc Jakub także z Rachelą

Rdz 30, 3: bo 'élehå; **Sandauer**: wejdź w nią; **TPL**: przyjdź do niej; **MP**: Śpij z nią

Rdz 30, 4: wajjåḇo 'élehå ja`aqoḇ; **Sandauer**: i wszedł w nią Jakub; **TPL**: i Jaakow przyszedł do niej; **MP**: i spał z nią Jakub

Rdz 30, 16: 'élaj tåḇo; **Alter**: With me you will come to bed [komentarz:] The fact that Leah uses this particular idiom for sexual intercourse (literally, „to me you will come"), ordinarily used for intercourse with a woman the man has not previously enjoyed, is a strong indication that Jacob has been sexually boycotting Leah; **BP**: Masz przyjść do mnie; **BT**: Do mnie przyjdź; **MP**: Chodź ze mną do łóżka

---

[196] Tę interpretację przyjmuje Qil, *Sefer brešit*, komentarz do Rdz 16, 2: *bo nå 'el 'åhålå hammjuḥåḏ låh* 'wejdź do jej namiotu, dla niej przeznaczonego', oraz Speiser: *„to come to" refers in this connection only to the male who visits a woman's quarters* (komentarz do Rdz 6, 4).

[197] Za tą interpretacją opowiada się Alter: *The Hebrew idiom is literally „come into", that is, „entered". It involves a more direct reference to the mechanics of the sexual act than „to know" and thus has a more carnal coloration, but at the same time it seems to be perfectly decorous. The English „entered" would be too clinical, and, in any case, the Hebrew idiom refers to the whole act of intercourse, not merely to penetration* [...] *The spatial imagery of the idiom of „coming into" appears to envisage entering concentric circles – the woman's private sphere, her bed, her body* (komentarz do Rdz 6, 4).

Rdz 38, 8: bo 'el 'éšeṯ 'åḥiḵå; **BT**: Idź do żony twego brata; **Łach**: Mieszkaj z żoną twego brata; **Sandauer**: Wejdź w żonę swego brata; **MP**: śpij z bratową

Rdz 38, 9: 'im bå 'el 'éšeṯ 'åḥiw; **Sandauer**: kiedy więc wchodził w żonę swego brata; **TPL**: gdy przychodził do żony swojego brata; **MP**: ilekroć spał z bratową

Rdz 38, 16: håḇå nnå 'åḇo 'élajiḵ; **BP**: Pozwól mi przyjść do siebie!; **Sandauer**: Daj, niech wejdę w ciebie; **TPL**: przyjdę do ciebie; **MP**: Oddaj mi się

Rdz 38, 18: wajjåḇo 'élehå; **Sandauer**: wszedł w nią; **TPL**: i przyszedł do niej; **MP**: oddała mu się

2 Sm 3, 7: maddua` båṯå 'el pilegeš 'åḇi; **BP**: Dlaczego chodzisz do nałożnicy mego ojca?; **BR**: Dlaczego poszedłeś do nałożnicy mojego ojca?; **BT**: Czemu to zbliżyłeś się do nałożnicy mego ojca?; **NP**: Dlaczego wszedłeś do nałożnicy po moim ojcu?; **MP**: Dlaczego spałeś z nałożnicą mojego ojca?

2 Sm 20, 3: wa'aléhem lo bå; **BP**: ale do nich nie poszedł; **BR**: ale sam nie miał już z nimi nic wspólnego; **BT**: lecz więcej się do nich nie zbliżał; **MP**: lecz więcej z nimi nie spał

Ez 23, 44: wajjåḇo 'élehå kḇo 'el 'iššå zonå; **BR**: Mężczyźni przychodzili do nich tak jak do najgorszych rozpustnic; **NP**: Obcowali z nią, jak obcuje się z nierządnicą; **MP**: Spali z nią, jak się śpi z prostytutką

Dosłowne są przekłady, w których mowa o 'przyjściu do kogoś' (Rdz 6, 4 TPL; Rdz 16, 2 TPL; Rdz 16, 4 Mieses, Spitzer, TPL; Rdz 19, 31 BT; Rdz 29, 23 TPL; Rdz 29, 30 TPL; Rdz 30, 3 TPL; Rdz 30, 4 TPL; Rdz 30, 16 BT, BP; Rdz 38, 8 BT; Rdz 38, 9 TPL; Rdz 38, 16 BP, TPL; Rdz 38, 18 TPL; 2 Sm 3, 7 BP, NP, BR; 2 Sm 20, 3 BP; Ez 23, 44 BR). Dosłowność polega tu na tym, że tłumaczy się oryginalny zwrot zgodnie ze znaczeniem, które ma w innych kontekstach, ale nie w tłumaczonym (np. przekład Wj 10, 3 NP: *wajjåḇo*[...] *'el par`o* jako *Poszedł więc* [...] *do faraona* nie jest dosłowny). Oceniając przekład, należy także uwzględnić możliwość rozmaitych interpretacji oryginału, np. w Rdz 19, 31 omawiany zwrot znaczy z pewnością 'współżyć z kimś seksualnie', ale w Ez 23, 44 nie jest to oczywiste (por. Ez 16, 33, gdzie w podobnym kontekście okolicznik *missåḇiḇ*, NP: *zewsząd*, raczej wyklucza interpretację 'współżyć z kim seksualnie'). Przekład Sandauera (*wejść w kogoś*) nie jest stylistycznie adekwatny, bo oryginalny zwrot nie jest wulgarny. Przekłady niedosłowne też nie są doskonałe. Przekład Rdz 6, 4 Łacha sugeruje raczej znaczenie małżeństwa niż obcowania cielesnego (znaczenie 'małżeństwa' wyrażono też w Rdz 19, 31; 29, 21 TPL). Eufemizm *żyć z kimś* jest dziś bardzo archaiczny, a w Rdz 29, 21 Łach, wprowadzając z niejasnych powodów dodatek *razem*, wykluczył znaczenie 'stosunków seksualnych'. Czasownika *zbliżyć się do kogoś* nie używa się w znaczeniu 'współżyć z kimś seksualnie', mimo istnienia rzeczownika *zbliżenie* 'stosunek seksualny' (częściej *zbliżenie fizyczne*). Czytelnik może czasownik *zbliżyć się* zrozumieć dosłownie ('podejść bliżej'), np. w Rdz 38, 9 BR, BT, lub przypisać mu znaczenie 'zaprzyjaźnić się z kimś' (SJPDor X, 926, s.v. *zbliżać się*), np. w 2 Sm 3, 7 BT. Śmiesznie i pretensjonalnie brzmią użyte w znaczeniu 'obcowania cielesnego' czasowniki *złączyć się z kimś*, *połączyć się z kimś*. Jedynie *współżyć z kimś* jest użyte zgodnie ze znaczeniem, które ma ów czasownik w ogólnej polszczyźnie (do przyjęcia byłoby też *obcować z kimś*, choć w tym znaczeniu jest przestarzałe). Ale znowu eufemizm *współżyć* jest za mało literacki, a za bardzo naukowy czy kancelaryjny. Przekład Rdz 38, 8 Łacha nie jest dosłowny, a tylko odzwierciedla inną interpretację TH (bo trudno przypuścić, by tłumacz rozumiał TH w sensie

'współżycia seksualnego', a czasownik *mieszkać z kimś* wprowadził w celu eufemizacji). Dużą trudność sprawia adekwatny przekład Rdz 39, 14.17:

> Rdz 39, 14.17: hébi lânu 'iš 'ibri lcaheq bânu bâ 'élaj liškab `immi [...] bâ 'élaj hâ`ebed hâ`ibri 'ašer hébétâ llânu lcaheq bi; **BT**: sprowadzono do nas tego Hebrajczyka, a on chce tu u nas swawolić! Przyszedł do mnie, aby się położyć ze mną [...] Wszedł do mnie ów sługa, Hebrajczyk, którego do nas sprowadziłeś, aby ze mną swawolić; **MP**: Popatrzcie, sprowadził nam tu tego Hebrajczyka, żeby pozwalał sobie z nami. Przyszedł do mnie, żeby się ze mną przespać [...] Wszedł do mnie ów niewolnik hebrajski, którego sprowadziłeś, żeby ze mną swawolił

Żona Putyfara celowo używa tu dwuznacznych wyrażeń. Po pierwsze, *bâ 'elaj* 'przyszedł do mnie' może znaczyć 'przyszedł do mnie' lub 'spał ze mną', i być może kobieta pozwoliła sobie na tę dwuznaczność, aby wzbudzić tym większe oburzenie słuchaczy, którzy mogli w pierwszej chwili pomyśleć, że Józefowi udało się ją zgwałcić. Po drugie, *lcaheq*, BT: *swawolić*, także jest dwuznaczne, może tu znaczyć 'spać z kimś' lub 'szydzić z kogoś' i najprawdopodobniej autor zamierzył oba te znaczenia. Wreszcie *lcaheq bânu* (BT: *a on chce tu u nas swawolić!*), *lcaheq bi* (BT: *aby ze mną swawolić*) może być zinterpretowane jako okolicznik celu w zdaniach *hébi lânu 'iš `ibri* (BT: *sprowadzono do nas tego Hebrajczyka*), *'ašer hébétâ llânu* (BT: *którego do nas sprowadziłeś*), co oznacza, że żona Putyfara na męża składa odpowiedzialność za to, co się stało, ale gdyby np. mąż się rozzłościł na nią o to niesprawiedliwe oskarżenie, mogła ona twierdzić, że miała na myśli, iż Józef przyszedł do niej, aby z niej „szydzić" (tj. że *lcaheq bânu/ bi* jest okolicznikiem w zdaniu *bâ 'élaj*, BT: *Przyszedł do mnie*)[198]. Dwuznaczność jej wypowiedzi świadczy, że była to inteligentna kobieta, tej dwuznaczności jednak nie można w pełni zachować w przekładzie.

Przymiotnik *haj* znaczy w odniesieniu do zwierząt i ludzi 'żywy', ale w wyrażeniu *majim hajjim*, dosł. 'woda żywa', nabiera innego znaczenia, mianowicie, 'bieżący, świeży', w odróżnieniu od wody stojącej, np. w cysternie (ThWAT II, k. 884, s.v. *hâjâ*)[199]:

> Rdz 26, 19: b'ér majim hajjim; **BP, MP**: studnię z woda źródlaną; **BR**: źródło z żywą wodą; **Sandauer**: studnię żywej wody
>
> Kpł 14, 5: `al majim hajjim; **BP, MP**: z wodą źródlaną; **BT**: żywą* wodą [przypis:] Tzn. źródlaną, bieżącą
>
> Kpł 14, 50: `al majim hajjim; **BP, MP**: z wodą źródlana; **BT**: ponad wodą żywą*
>
> Lb 19, 17: majim hajjim; **BP**: wodą źródlaną; **NP**: żywej wody
>
> Jr 2, 13: mqor majim hajjim; **BP**: krynicę wód żywych; **BR**: źródła wody żywej; **BT**: źródło żywej wody; **NP**: źródło wód żywych; **MP**: niewyczerpane źródło ożywczej wody
>
> Jr 17, 13: mqor majim hajjim; **BP**: zdrój wód żywych; **BT**: źródło żywej wody; **MP**: źródło ożywczej wody
>
> Za 14, 8: majim hajjim; **BP**: źródła wód; **NP**: żywe wody; **MP**: z Jerozolimy wytryśnie źródło wód
>
> Pnp 4, 15: b'ér majim hajjim; **BR**: zdrojem wody żywej; **MP**: studnią ożywczej wody

Za dosłowne uznaję przekłady, w których *haj* przełożono zgodnie ze znaczeniem, które ma ten przymiotnik, gdy odnosi się do zwierząt lub ludzi, bo po polsku *woda*

---

[198] Dwuznaczność wypowiedzi żony Putyfara omawia Alter 226–227.

[199] W targumie *majim hajjim* przełożono przez *mjjn nb`jn* 'woda ciekąca, wypływająca' (Rdz 26, 19) lub podobnie, to samo, w komentarzach średniowiecznych egzegetów żydowskich.

żywa nie znaczy 'woda źródlana' (znającym łacinę i polskie gwary może się to wyrażenie kojarzyć co najwyżej z okowitą, a w bajkach ludowych *woda żywa* to 'woda mająca cudowne właściwości przywracania życia' – SJPDor IX, 1196, s.v. *woda*). Można zauważyć, że tłumacze są bardziej skłonni do dosłownego tłumaczenia w tych fragmentach, w których wyrażenie *majim ḥajjim* jest częścią metafory (Jr, Pnp). Tłumacze zapewne uznali, że w Jr prorok uczynił aluzję do tego, że Bóg jest źródłem (dawcą) życia (Ps 36, 10), wobec czego należy tę aluzję zachować w przekładzie przez dosłowne przełożenie *ḥaj*. Nie jest jednak oczywiste, że prorok uczynił jakąkolwiek aluzję do dosłownego znaczenia przymiotnika *ḥaj*. W obu fragmentach chodzi raczej o ogólne znaczenie dobra, którego niewyczerpanym źródłem jest Bóg, w przeciwieństwie do bożków, które nie są w stanie pomóc człowiekowi, tak jak dziurawa cysterna nie zapewni stałego zaopatrzenia w wodę[200]. Oczywiście, nie przypadkiem symbolem dobra jest woda, od której zależy wszelkie życie, i której w Palestynie nie ma w nadmiarze (por. opis suszy w Jr 14, 1–8). Omawiane wyrażenie pojawia się też w *Nowym Testamencie* (J 4, 10.11 BT: *wody żywej*), i tu aluzja do dosłownego znaczenia przymiotnika *ḥaj* jest wyraźna (J 4, 14 BT: *wody wytryskującej ku życiu wiecznemu*). Jest to więc tekst poetycki, szczególnie trudny do przełożenia. Jedynie przekład na język hebrajski nie nastręcza trudności: *majjim ḥajjim* [...] *majim noḇ`im lḥajjé hå`olåmim*[201], bo wyrażenie *majim ḥajjim* zachowało swoje biblijne znaczenie do dziś.

Idiom *kisså 'eṯ / `al `awon-x*, dosł. 'zakryć czyjś grzech', znaczy 'przebaczyć komuś grzech' (ThWAT IV, k. 276, p. 8). Idiom ten jest oparty na metaforze *'nie chcieć widzieć czegoś' to 'ignorować coś'*, jak już omówione idiomy *histir pånåw*, *he`lim `énåw min-x*:

Ps 32, 1: ksuj ḥaṭå'å; **BP**: i przebaczenia grzechu; **BR**: którego grzechy zostały zakryte; **Brandstaetter**: i wymazano grzechy; **BT, MP**: którego grzech został puszczony w niepamięć; **Dahood**: whose sin has been remitted; **Klawek, *Psałterz***: którym [...] grzechy zakryte; **Łach**: któremu grzech zakryto!; **NP**: Którego grzech został zakryty!

Ps 85, 3: kissiṯå kål ḥaṭṭåṯåm; **Borowski**: wybaczyłeś mu wszystkie grzechy; **Brandstaetter**: i zasłonę zapuściłeś na wszystkie ich grzechy; **BT**: zakryłeś wszystkie ich grzechy; **Dahood**: remit all of their sin! [komentarz:] Literally „cover", but such a rendition of precative *kissiṯa* would obscure the real meaning; **MP**: puściłeś w niepamięć wszystkie ich grzechy

Prz 10, 12: w`al kål pšå`im tkasse 'ahaḇå; **BP**: ale miłość pokrywa wszelkie błędy; **BR**: miłość zło pokrywa; **BT**: miłość wszelki błąd ukrywa* [przypis:] Tzn. kierowany miłością stara się zrozumieć, usprawiedliwić; **NP**: lecz miłość przykrywa wszystkie występki; **MP**: kto kocha, wszystko wybaczy (lub: miłość wszystko wybaczy)

Prz 17, 9: mkasse peša`; **BP**: Kto rzuca zasłonę na wykroczenia; **BR**: nie zważa na błędy; **BT**: cudzy błąd tai*; **NP**: Zataja występek; **MP**: wybacza krzywdy

Ne 3, 37: w'al tkas `al `awonåm; **BR**: Nie zamykaj oczu na ich niegodziwości; **BT**: Nie przebacz im winy; **NP**: Nie zakrywaj ich winy; **MP**: Nie przebaczaj im tego

Grecka kalka tego idiomu występuje też w *Nowym Testamencie*:

1 Kor 13, 7: panta stegei; **BT**: Wszystko znosi; **NP**: Wszystko zakrywa

[200] Por. targum w Jr 2, 13 i komentarz Radaqa.
[201] *Sifre*.

Przekłady, w których hebrajskiemu *k-s-h* odpowiada *zakryć*, *ukryć*, *przykryć*, *taić*, *zataić* są dosłowne. Rdzeń *k-s-h* odpowiada znaczeniowo wymienionym czasownikom tylko, gdy odnosi się do działania fizycznego (np. w Rdz 9, 23 *k-s-h* pi`el można przełożyć jako *zakryć*) lub gdy podmiotem czasownika *kissâ* 'ukryć' jest sam grzesznik (np. Ps 32, 5: *wa`awoni lo kissiti*, przekład BT *i nie ukryłem mej winy* nie jest dosłowny). Polski czytelnik przypisze przekładom dosłownym znaczenie 'ukrycia, zatajenia cudzego występku przed innymi ludźmi', a nie 'przebaczenia'. Jest to poważny błąd tłumaczy, bo podmiotem tej czynności jest często Bóg, więc czytelnika na pewno zastanowi, czy Bóg postępuje uczciwie, występki jednych ludzi ukrywając przed innymi ludźmi. Albo czy autor Prz nie krytykuje miłości, stwierdzając, że pod jej wpływem ludzie starają się ukryć cudze występki, co w istocie się zdarza. Niektórym tłumaczom można zarzucić „dosłowność" rozumienia TH, a nie dosłowność przekładu, tj. np. Łach na pewno rozumiał Ps 85, 3 w sensie 'przebaczenia' (co wynika z jego komentarza), ale w przekładzie swoim wyraził zupełnie inne znaczenie, natomiast Brandstaetter chyba fragment ów rozumiał w sensie 'ukrycia przed innymi występków Izraela', skoro wprowadził frazeologizm polski mający takie właśnie znaczenie (SF II, 778, s.v. *zasłona*, p. 11), a niebędący dosłownym przekładem TH (to samo odnosi się do Prz 17, 9 BP). Przekłady z czasownikiem *pokryć* także są dosłowne. Czasownik ten bowiem oddaje dosłowne znaczenie hebr. *k-s-h* (np. Ez 26, 10: *jkassék 'abâqâm*, przekład NP nie jest dosłowny: *Pokryje cię kurz*), ale na pewno *miłość pokrywa wszelkie błędy* nie znaczy po polsku 'miłość wszelkie błędy wybacza'. Czytelnik zmuszony jakoś zinterpretować dziwaczne wyrażenie, przypisze mu chyba także znaczenie 'ukryć przed innymi, zataić'. Znaczenie hebrajskiego zwrotu wyrażono poprawnie tylko w Ps 32, 1 BT, BP, Miłosza, Brandstaettera; Ps 85, 3 Borowskiego; Prz 17, 9 BR; Ne 3, 37 BT, BP, BR, może też 1 Kor 13, 7 BT.

Metafora grzechu jako ciężaru jest podstawą kilku wyrażeń idiomatycznych. Po pierwsze, *nâsâ 'et `awono / het'o*, dosł. 'ponieść swój grzech'. Wyrażenie to oznacza zrozumienie, uznanie własnej winy i przyjęcie kary, czyli poniesienie konsekwencji grzechu (ThWAT V, k. 633–635, s.v. *nâsâ*):

Wj 28, 43: wlo jis'u `âwon; **BP**: nie zaciągną winy; **BR**: nie dopuszczą się [jednego z] wykroczeń; **BT**: aby nie ściągnęli na siebie grzechu; **NP**: by nie ściągnęli na siebie winy; **MP**: żeby nie ściągnęli na siebie kary za grzech

Kpł 5, 1: wnâsâ `awono; **BP**: ponosi ciężar swej winy; **BR**: biorąc tym samym winę na siebie; **BT**: i w ten sposób zawini; **MP**: poniesie karę za grzech

Kpł 5, 17: wnâsâ `awono; **BP**: i obciąża się winą; **BR**: i stanie się przez to winnym przestępstwa; **BT**: i popełni przestępstwo; **NP**: i podlega karze za grzech; **MP**: poniesie karę za grzech

Kpł 7, 18: `awonâh tissâ; **BP**: obciąży się winą; **BR**: dopuściłby się przestępstwa; **BT**: zaciągnie winę; **NP**: ściągnie na siebie winę; **MP**: poniesie karę za grzech

Kpł 17, 16: wnâsâ `awono; **BP**: obciąży się winą; **BR**: dopuści się przestępstwa; **NP**: ściągnie na siebie winę; **MP**: poniesie karę za grzech

Kpł 19, 8: `awono jissâ; **BP**: obciąży się winą; **BR**: na siebie samego bierze winę; **NP**: stanie się winny; **MP**: poniesie karę za grzech

Kpł 20, 17: `awono jissâ; **BP**: i musi ponieść odpowiedzialność za swą winę; **BR**: Musi ponieść karę za swoje przewinienie; **NP**: Poniosą swoją winę; **MP**: poniesie karę za grzech

Kpł 20, 19: `awonåm jissâ'u; **BP**: muszą ponieść odpowiedzialność za swoją winę; **BR**: Tacy poniosą karę za swoje przewinienia; **BT**: Oni poniosą za to winę; **NP**: Poniosą swoją winę; **MP**: poniosą karę za grzech

Kpł 20, 20: hetåm jissâ'u; **BP**: Poniosą więc oboje ciężar swego grzechu; **BR**: oboje też poniosą karę za swoje przewinienie; **BT**: Poniosą oni swój grzech; **NP**: Poniosą swój grzech; **MP**: poniosą karę za grzech

Kpł 24, 15: wnåsâ het'o; **BP**: będzie winien grzechu; **BR**: poniesie karę za swój grzech; **BT**: będzie za to odpowiadał; **MP**: poniesie karę za grzech

Lb 5, 31: tissâ 'et `awonâh; **BP**: poniesie odpowiedzialność za swoją winę; **BR**: odpowiedzialnością zaś będzie obciążona kobieta; **NP**: poniesie karę za swoją winę; **MP**: a kobieta owa poniesie karę za grzech

Lb 9, 13: het'o jissâ; **BP**: poniesie więc karę za swój grzech; **BR**: będzie odpowiadał za to; **BT**: poniesie odpowiedzialność za swój grzech; **MP**: poniesie karę za grzech

Lb 14, 34: tis'u 'et `awonotekem; **BP**: poniesiecie swoją karę; **BR**: będziecie cierpieć za wasze winy; **BT**: pokutować będziecie za winy; **MP**: będziecie ponosili karę za grzechy

Lb 18, 22: låset hét; **BP**: aby nie zaciągnąć grzechu; **BR**: dopuszczą się przestępstwa; **BT**: by nie byli winni grzechu; **NP**: aby nie ściągnąć na siebie grzechu; **MP**: żeby nie ponieść kary za grzech

Lb 18, 23: whém jis'u `awonåm; **BP**: i niech ponoszą odpowiedzialność; **BR**: biorąc na siebie odpowiedzialność za własne przewinienia; **BT**: i będą dzwigać ciężar ich win; **NP**: i dźwigać swoją winę; **MP**: i niech oni ponoszą karę za wszelkie grzechy popełnione podczas służby Bożej

Lb 18, 32: wlo tis'u `ålåw hét; **BP**: Nie obciążycie się też żadnym grzechem; **BR**: Będziecie wolni od wszelkiej winy; **BT**: nie zaciągniecie żadnej winy; **NP**: nie ściągniecie na siebie grzechu; **MP**: i nie poniesiecie kary za grzech

Ez 14, 10: wnâs'u `awonåm; **BT**: Poniosą odpowiedzialność za swoje winy; **BR**: Obaj będą musieli odpowiedzieć za swoje czyny; **Homerski**: Poniosą swą winę; **NP**: I poniosą karę za winę; **MP**: Obaj poniosą karę za grzech

Ez 23, 35: 'att s'i zimmåték; **BP**: znoś więc ty także swe haniebne czyny; **BR**: ty też musisz ponieść karę za swoją rozpustę; **BT**: znoś swój bezwstyd; **Homerski**: i ty znoś twe podłości; **NP**: ponoś skutki swojej niegodziwości; **MP**: poniesiesz karę za swą rozpustę

Ez 23, 49: wahatâ'é gilulékèn tissenâ; **BP**: i będziecie dźwigać grzechy [mające źródło we czci] waszych bożków; **BR**: Będziecie musiały odpokutować za grzechy, których dopuszczałyście się z waszymi bożkami; **BT**: i cierpieć będziecie za wasze grzechy bałwochwalcze; **Homerski**: Będziecie znosić grzechy waszych bałwanów; **NP**: i poniesiecie karę za popełnione grzechy z waszymi bałwanami; **MP**: poniesiecie karę za bałwochwalstwo

Ez 44, 10: wnâs'u `awonåm; **BP**: poniosą [karę za] swoją winę; **BR**: muszą ponieść ciężar własnej winy; **BT**: odpokutują swoją winę; **Homerski**: poniosą swą winę; **MP**: poniosą karę za grzech

Ez 44, 12: wnâs'u `awonåm; **BP**: poniosą karę za swoją winę; **BR**: Sami muszą ponieść ciężar swoich występków; **BT**: winni oni odpokutować za swoją winę; **Homerski**: Poniosą swoją winę; **MP**: poniosą karę za grzech

Część przekładów z powodu dosłowności jest niejasna: Kpł 20, 20 NP, BT, BP; Ez 44, 12 BR. Pojawiają się tu wyrażenia *ponieść swój grzech*, *ponieść ciężar swego grzechu*, *ponieść ciężar swoich występków*. Po polsku mówi się *ponosić winę*, *ponosić odpowiedzialność*, *ponieść karę za grzech*, a nie *ponieść grzech*. Wyrażenie *ponieść grzech* jest niejasne, nie wiadomo, czy chodzi o ponoszenie winy, czy o poniesienie kary za grzech, czy może o popełnienie grzechu. Wyrażenie zbliżone pod względem znaczenia dosłownego, tj. *dźwigać grzechy* (Ez 23, 49 BP), także jest niejasne pod tym względem, ale wobec istnienia frazeologizmu *dźwigać grzech na swoim sumieniu* (SF II, 245, s.v. *sumienie*, p. 31) czytelnik zinterpretuje je prawdopodobnie w sensie 'być

winnym, mieć grzech na sumieniu', czyli przypisze przekładowi inne znaczenie niż ma TH mówiący o karze, a nie o winie. To samo zniekształcenie znaczenia w stosunku do TH można stwierdzić w Wj 28, 43 NP, BT, BP; Kpł 5, 1 BT, BP, BR; Kpł 5, 17 BT, BP, BR; Kpł 7, 18 NP, BT, BP, BR; Kpł 17, 16 NP, BP, BR; Kpł 19, 8 NP, BP, BR; Kpł 20, 17 NP; Kpł 20, 19 NP, BT; Kpł 24, 15 BT, BP; Lb 5, 31 BR; Lb 9, 13 BR; Lb 18, 22 NP, BT, BP, BR; Lb 18, 23 NP, BT, BP, BR; Lb 18, 32 NP, BT, BP, BR; Ez 14, 10 Homerski; Ez 44, 10 BR, Homerski; Ez 44, 12 Homerski. Przekłady te znaczą 'obciążyć się winą, popełnić grzech, stać się winnym', a TH mówi tu o poniesieniu kary za grzech. Dowodem, że hebrajski idiom znaczy 'zostać ukaranym za grzech', a nie 'być winnym', jest Lb 14, 34: nie miałoby sensu stwierdzenie, że Izraelici będą winni przez 40 lat, raczej chodzi o to, że kara tyle potrwa. Wskutek tego wypaczenia sensu TH przekłady brzmią niekiedy absurdalnie, np. Lb 18, 23 BR (*biorąc na siebie odpowiedzialność za własne przewinienia*) – przecież każdy jest odpowiedzialny za własne przewinienia, w TH mowa o tym, że Lewici będą karani za przewinienia, które popełnią w związku z pełnieniem służby w przybytku.

W Ez 23, 35 BT, BP, Homerskiego wskutek przełożenia *nåså* przez *znosić* przekłady są niezrozumiałe, bo wyrażenie *znosić swoje własne czyny* zawiera sprzeczność, jako że znosimy coś, co jest przeciwne naszej woli, ale na co nie mamy wpływu, a na własne postępowanie z reguły mamy wpływ. W Ez 23, 49 Homerski także przełożył *nåså* przez *znosić*, ale w tym kontekście przekład ten jest jasny, choć ma zupełnie inne znaczenie niż TH, bo znaczy 'będziecie musieli się pogodzić z tym, że wasze bałwany grzeszą'. Przekład *nåså* przez *znosić* można uznać za dosłowność, bo w niektórych kontekstach *nåså* rzeczywiście można tłumaczyć przez *znosić* (np. Jr 15, 15: *s'éṯi `åleḵå ḫerpå*, przekład BT: *dla Ciebie znoszę poniżenie* nie jest dosłowny).

Znaczenie poniesienia kary za grzech wyrażono poprawnie w Kpł 5, 17 NP; Kpł 20, 17 BP[202], BR; Kpł 20, 19 BP, BR; Kpł 20, 20 BR; Kpł 24, 15 BR; Lb 5, 31 NP, BP; Lb 9, 13 BT, BP; Lb 14, 34 BT, BP, BR; Ez 14, 10 NP, BT, BR; Ez 23, 35 NP, BR; Ez 23, 49 NP, BT, BR; Ez 44, 10 BT, BP; Ez 44, 12 BT, BP.

Ponieważ metafora *nåså `awono*, dosł. 'ponieść swój grzech', znaczy 'zostać ukaranym za swój grzech, ponieść konsekwencje swego występku', nie jest zaskakujące, że metafora *nåså `awon-x* 'ponieść czyjś grzech' ma w niektórych kontekstach znaczenie 'ponieść konsekwencje cudzego grzechu, zostać ukaranym za cudzy grzech' (ThWAT V, k. 635–636, s.v. *nåså*), jak w poniższym fragmencie:

> Lb 30, 16: wnåså 'eṯ `awonåh [LXX, Peš, Samar: `awono]; **BP**: wtedy jej winę bierze na siebie; **BR**: bierze na siebie całą winę swojej żony; **BT**: wówczas na niego spadnie cały ciężar winy; **Levine**: it is he who shall bear the penalty of her offense; **NP**: to poniesie jej winę; **MP**: on ma zostać ukarany za jej grzech

Mowa tu o mężu, który nie wyraził sprzeciwu wobec ślubów złożonych przez żonę w czasie, gdy je składała, ale potem nie pozwolił jej ich wypełnić, więc mimo że to ona zgrzeszyła, on ma ponieść konsekwencje jej czynu, tj. on ma zostać ukarany (o ponoszeniu konsekwencji cudzych grzechów por. np. Wj 20, 5). Tu dosłowny jest przekład NP, bo polskie *ponieść winę* jest frazeologizmem, który nie może być uzupełniony

[202] Wydaje się, że *ponosić odpowiedzialność* znaczy 'być winnym', a *ponieść odpowiedzialność* znaczy 'zostać ukaranym'.

zaimkiem dzierżawczym odnoszącym do kogoś innego, niż podmiot czasownika *ponieść*, a to dlatego, że wyrażenie *ponieść cudzą winę* jest wewnętrznie sprzeczne (nikt nie może ponosić cudzej winy). Tę wewnętrzną sprzeczność wyczuwa się też w BR, BP, wolny od niej jest natomiast przekład BT, choć i on nie oddaje znaczenia TH, bo TH znaczy tyle, że mąż zostanie ukarany za winę żony, winę polegającą na niespełnieniu ślubu.

Wj 28, 38: wnåså 'aharon 'eṯ `awon haqqåḏåšim; **BP**: Aaron bowiem będzie ponosił odpowiedzialność za skazy świętych ofiar; **BR**: będzie on brał na siebie wszelkie niedoskonałości świętych darów; **BT**: Aaron poniesie uchybienia popełnione przy ofiarach; **BT5**: Aaron poniesie odpowiedzialność za uchybienia popełnione przy ofiarach; **NP**: Aaron będzie nosił uchybienia popełnione przy świętych ofiarach; **MP**: Aaron będzie karany za uchybienia popełnione przy składaniu ofiar

W przekładach BP, BT5 zinterpretowano ten werset w tym sensie, że Aaron, jako najwyższy kapłan, jest odpowiedzialny za uchybienia popełnione przez Izraelitów przy składaniu ofiar. Jeśli przyjąć tę interpretację, należy też przyjąć, że nie chodzi tu o to, że Aaron jest winny, ale o to, że ma być karany za wspomniane uchybienia. Tę samą interpretację przyjęli najprawdopodobniej pozostali tłumacze, choć ich przekłady są z powodu dosłowności niejasne. Najbardziej dosłowny jest przekład NP z powodu czasownika *nosić*, który oddaje tylko dosłowne znaczenie hebr. *nåså*, bo w języku polskim przenośne znaczenie 'być odpowiedzialnym' ma tylko pokrewne *ponosić*. Dosłowny jest także przekład BT, bo po polsku mówi się *ponosić/ ponieść odpowiedzialność za uchybienie*, a nie *ponieść uchybienie*. Również przekład BR nie jest dobry, bo frazeologizm *brać coś na siebie* odnosi się do zadań, przedsięwzięć (np. *wziąć na siebie zadanie, pracę*), a jeśli oznacza odpowiedzialność za błędy, to należy go uzupełnić wyrazami *wina*, *odpowiedzialność* (np. *weźmie on na siebie odpowiedzialność za wszelkie niedoskonałości*).

Drugie znaczenie metafory *nåså `awon-x*, dosł. 'ponieść czyjś grzech', to 'przebaczyć komuś grzech' (ThWAT V, k. 636, s.v. *nåså*), bo przebaczający nie żąda zadośćuczynienia, czyli zgadza się ponieść konsekwencje cudzego postępowania[203]:

Ps 85, 3: nåsåṯå `awon `ammeḵå; **BP**: Zgładziłeś winę Twego ludu; **BR**: Przebaczyłeś winy Twojemu ludowi; **Brandstaetter**: i zdjąłeś winę z Twojego ludu; **MP**: Odpuściłeś swojemu ludowi winę

Iz 53, 12: whu héṯ rabbim nåså; **BP**: dźwigał sam nieprawości wielu; **BR**: A On wziął na siebie grzechy bardzo wielu; **BT**: A On poniósł grzechy wielu; **Stachowiak**: A on przecież niósł grzechy wielu; **MP**: A on został ukarany za grzechy wielu ludzi

W Ps 85, 3 niemal wszystkie zacytowane przekłady są niedosłowne, tylko przekład Brandstaettera może wydawać się dosłowny. Jeśli przyjąć, że *nåså* w omawianym idiomie znaczy 'zabrać, usunąć', to przekład Brandstaettera zachowuje tę metaforę i wskutek tego wypacza sens oryginału, bo *zdjąć z kogoś winę* jest polskim frazeologizmem o znaczeniu 'uwolnić kogoś od winy, oczyścić kogoś z winy' (SF II, 810, s.v. *zdejmować*, p. 27), ale 'przebaczyć' to co innego, niż 'uwolnić kogoś od winy', bo to, że

[203] Inaczej tłumaczy użycie wyrażenia *nåså `awon-x* w znaczeniu 'przebaczyć' Jenni, Westermann II, 772, s.v. *ns'*: *nåså* przybiera tu znaczenie 'zabrać, usunąć' (por. przekład Ps 85, 3 u Brandstaettera: *zdjąłeś winę z Twojego ludu*).

kogoś uwolniono od winy, znaczy, że okazał się on niewinny, czyli nie ma mu czego przebaczać. Znaczenie omawianego zwrotu w Iz 53, 12 nie jest oczywiste. Może on tu znaczyć 'przebaczyć komuś grzech'[204], jakby na to wskazywał kontekst: *jacdiq `abdi lårabbim wa`awonotåm hu jisbol* [...] *wlappoš`im jafgia`* 'sługa mój potraktuje wielu jakby byli niewinni[205] i ich grzechy będzie dźwigał [...], i będzie się wstawiał za przestępcami' (tekst poprawiony wg BHS). Wyrażenie *wa`awonotåm hu jisbol*, dosł. 'i ich grzechy będzie dźwigał', byłoby wtedy poetyckim wariantem omawianego idiomu (środek stylistyczny jak w Hi 13, 14). Jeśli więc *nåså `awon-x* znaczy w Iz 53, 12 'przebaczyć komuś grzech', to wszystkie przytoczone przekłady są dosłowne, bo na pewno nie wyrażają tego znaczenia. Jednak nie jest wykluczone, że omawiany zwrot został tu użyty w tym samym znaczeniu, co w Lb 30, 16 ('zostać ukaranym za cudzy grzech') i znowu można dla poparcia tej interpretacji przytoczyć kontekst (Iz 53, 4.5. 8–10.12). Ale także przy tej interpretacji polskie przekłady okazują się dosłowne, bo oryginał znaczy tu tyle, że sługa Boży zostanie ukarany za cudze grzechy (samemu pozostając niewinnym), natomiast polskie przekłady sugerują (tylko sugerują, bo pojawiające się w nich metafory są niekonwencjonalne, trudne do interpretacji) sens, że stanie się on odpowiedzialny za cudze grzechy, winny cudzych grzechów. Autor TH zamierzył prawdopodobnie oba możliwe znaczenia ('przebaczyć' oraz 'zostać ukaranym za cudzy grzech'), co bardzo utrudnia adekwatny przekład.

Wyrażenie *`åmad lifné-x* 'stać przed kimś' znaczy 'służyć komuś, być czyimś sługą', i jest to metonimia, bo rzeczywiście słudzy stali przed swymi panami w oczekiwaniu na rozkazy, jak to widzimy na wielu zabytkach z tamtego czasu i terenu (Jenni, Westermann II, 923, s.v. *`md*)[206]. Idiom ten może też znaczyć 'oddać komuś cześć' (i to także jest metonimia):

Sdz 20, 28: `oméd lfånåw; **BP**: pełnił w tych dniach służbę przy niej; **BR**: Stanął przed nią; **BT**: którą w tym czasie obsługiwał; **MP**: pełnił przy niej wtedy służbę

1 Krl 17, 1: 'ašer `åmadti lfånåw; **BT**: któremu służę; **NP**: przed którego obliczem stoję; **MP**: któremu służę

Jr 7, 10: wa`amadtem lfånaj; **BT**: i stajecie przede Mną; **MP**: i oddajecie mi cześć

Jr 15, 19: wa'ašibkå lfånaj ta`amod; **BP**: pozwolę ci wrócić, stać będziesz przed moim obliczem [komentarz:] będziesz mógł mi znowu służyć (jako prorok); **BR**: sprawię, byś znów był moim sługą; **BT**: dozwolę, byś znów stanął przede Mną* [przypis:] Jeremiasz [...] będzie mógł znów owocnie pełnić swój urząd prorocki; **BT1**: pozwolę ci wrócić, będziesz mógł znowu mi służyć; **NP**: i Ja się zwrócę do ciebie, i będziesz mógł stać przed moim obliczem; **MP**: znowu będziesz moim sługą

Jr 35, 19: `oméd lfånaj; **BP**: który stać będzie przed moim obliczem [komentarz:] „Stać przed obliczem Jahwe" – to wyrażenie stosowane jest zasadniczo do kapłanów, a więc odnosi się do służby Bożej; **BT**: który by stał zawsze przede Mną* [przypis:] Będą mieli udział w zbawczych

[204] Taka interpretacja w: Jenni, Westermann II, 772, s.v. *ns'*.

[205] Znaczenie to dla *c-d-q* hif`il podaje KB 1004, s.v. *c-d-q*. Czasownik ten nie może w Iz 53, 11 znaczyć 'uznać za niewinnego', bo uznanie grzesznika za niewinnego byłoby grzechem (Iz 5, 23; Prz 17, 15).

[206] Por. także Pwt 10, 8; Ez 44, 11, gdzie metonimię rozwiązano (*la`amod lifné jhwh lšårtåm* 'aby stali przed obliczem Pana i mu służyli'; *whémma ja`amdu lifnéhem lšårtåm* 'i oni będą stali przed nimi, aby im służyć'), oraz 1 Krl 1, 2.4, gdzie czasownika *šérét* 'służyć' użyto jako anafory wyrażenia *`åmad lifné-x*.

obietnicach. Rekabici nie brali udziału w służbie liturgicznej w świątyni; **MP**: będącego moim sługą

Dosłowne są przekłady, w których nie rozwiązano metonimii (Sdz 20, 28 BR; 1 Krl 17, 1 NP; Jr 7, 10 BT; Jr 35, 19 BP, BT; Jr 15, 19 BT, BP, NP), bo polski czytelnik nie zauważy, że wyrażenie to jest metonimią. W Jr 7, 10; 35, 19 idiom ów można tłumaczyć jako *oddawać cześć*, natomiast w Sdz 20, 28 dobry jest przekład BP, przekład BT sugeruje, że Arka Przymierza była rodzajem urządzenia, maszyny. Przypis w Jr 35, 19 BT świadczy, że tłumacz dostrzegł tu idiom znaczący 'służyć', ale przecież wcale nie wyraził tego znaczenia w przekładzie i przypis ten jest niespójny z przekładem, tj. czytelnik nie wie, dlaczego komentator zaznacza, że Rechabici nie brali udziału w służbie liturgicznej. Uderza, że w Jr 15, 19 BT zastąpiono przekładem dosłownym tłumaczenie BT1, które było niedosłowne i dzięki temu wierne znaczeniowo.

XI. Podsumowanie

Dosłowne tłumaczenie idiomów prowadzi do podobnych rezultatów, co dosłowne tłumaczenie leksemów: przekład często jest niejasny, brzmi niedorzecznie, dziwacznie, śmiesznie lub jest mylący. Przekład taki czytelnicy prawdopodobnie oceniliby ujemnie, gdyby porównali go z przekładem adekwatnym. Jednak w kilku przypadkach dosłowny przekład może znaleźć większe uznanie wśród czytelników niż przekład adekwatny. Adekwatny przekład idiomów *hâlaḵ bderek jhwh*, *hâlaḵ 'aḥaré jhwh* powinien wyrażać znaczenie 'posłuszeństwa, wiernej służby Bogu'. Przekład dosłowny często sugeruje znaczenie 'naśladowania Boga' i znaczenie to może bardziej odpowiadać wielu czytelnikom, zwłaszcza chrześcijanom (por. Mt 16, 24). Przekład dosłowny Ps 132, 10 (Miłosz: *nie odtrącaj oblicza pomazańca Twego*) może wielu czytelnikom bardziej przypaść do smaku niż przekład adekwatny (Wójcik: *nie odrzucaj modłów Twego pomazańca*), bo brzmi tajemniczo i podniośle, co jest zgodne zarówno ze stereotypem tekstu poetyckiego, jak i ze stereotypem tekstu sakralnego. Tymczasem w TH użyto tu wyrażenia, które ani nie jest podniosłe, ani tajemnicze, jak o tym świadczy jego użycie w 1 Krl 2, 16. Przekłady idiomów adekwatne znaczeniowo nie zawsze są stylistycznie zadowalające, bo tłumacze, gdy już zdecydują się na przekład niedosłowny, przeważnie wprowadzają wyrażenia nieidiomatyczne, co powoduje, że styl przekładu staje się jałowy (por. uwagi o Pwt 15, 10). Przyczyną jest może to, że tłumacze korzystają przeważnie z obcojęzycznych słowników języka hebrajskiego.

Rozdział IV

DOSŁOWNOŚĆ ZWIĄZANA Z GRAMATYKĄ TEKSTU[1]

I. Wprowadzenie

Tekst określa się jako spójny (koherentny), jeżeli stanowi pewną treściową całość, czego warunkiem jest m.in. jedność tematyczna, polegająca na tym, że każde kolejne zdanie zawiera informację, która była już zawarta w jednym z poprzedzających zdań, każde kolejne zdanie jest w jakiś sposób powiązane z tym, co je poprzedza w tekście[2]. Informację tę wprowadza się ponownie za pomocą tych samych co wcześniej środków językowych, można też posłużyć się anaforą gramatyczną lub leksykalną, wreszcie elipsą. Elipsa i anafora sprawiają, że tekst nie jest tak długi, „rozdęty", jak byłby tekst, w którym by ich nie zastosowano. Użycie ich ma zwiększyć „wydajność" tekstu[3] i czyni tekst przejrzystszym, a tym samym łatwiejszym do zrozumienia. W niektórych językach (np. w angielskim, francuskim czy polskim) unika się powtarzania tych samych wyrazów w bliskim sąsiedztwie ze względów nie tylko „ekonomicznych", ale też stylistycznych, i np. wprowadza się synonim, który wcale nie powoduje, że tekst staje się krótszy w porównaniu z wersją, w której powtórzono by ten sam wyraz[4]. Języki różnią się sposobami nadawania tekstom spójności i w przekładzie ekwiwalentnym dynamicznie sposoby utrzymywania spójności tekstu powinny być zgodne z normami języka docelowego, o ile zgodność taka zachodzi w oryginale.

Jeśli chodzi o biblijny język hebrajski (i aramejski) oraz współczesną polszczyznę (a także inne języki europejskie, jak na to wskazują przytoczone dalej tłumaczenia), najbardziej widoczna różnica między nimi polega na tym, że w hebrajskim i aramejskim dopuszczalne i częste są powtórzenia tych samych wyrazów czy ich grup w bliskim sąsiedztwie[5], a w polszczyźnie uchodzą one za cechę stylu rozwlekłego (z powodu zbyt rzadkiego używania anafory i elipsy) lub prymitywnego (z powodu używania

---

[1] W rozdziale tym wykorzystuję fragmenty swojego artykułu (M. Piela, *Gramatyka*).

[2] EJO 547, s.v. *Spójność syntaktyczna (koherencja)*, 638–639, s.v. *Wskaźniki nawiązania*; B. Hatim, *Text* 264–265.

[3] R.A. de Beaugrande, W.U. Dressler, *Wstęp* 31, 96, 99.

[4] E.A. Nida, *Toward* 73.

[5] Wspomina o tym Alter XXVI–XXVII, zarazem stwierdzając, że owe powtórzenia powinny być zachowane w przekładzie, bo są one cechą stylu *Biblii*.

w bliskim sąsiedztwie tych samych wyrazów)[6], i dopuszcza się je tylko w tekstach naukowych czy prawniczych[7], gdzie precyzja znaczeniowa i tożsamość sensu są znacznie ważniejsze niż względy stylistyczne (anafora czy elipsa nierzadko umożliwia alternatywne interpretacje tekstu; terminy naukowe nie powinny mieć synonimów), a także w tekstach poetyckich, gdzie powtórzenia pełnią funkcję figury stylistycznej. Przekład dosłowny, czyli zachowujący owe powtórzenia, może zatem polskiemu odbiorcy wydawać się rozwlekły[8] lub stylistycznie prymitywny, co oznacza brak ekwiwalencji dynamicznej, bo oryginał nie był prawdopodobnie tak oceniany przez pierwotnych odbiorców. Przekład dosłowny może też sprawiać wrażenie bardziej artystycznego niż oryginał. Mimo wielości autorów, wymienione cechy stylistyczne są właściwe prawie całej *Biblii* (z wyjątkiem tekstów poetyckich, gdzie są rzadsze, choć także obecne), zatem jest bardziej prawdopodobne, że wynikały one z konwencji stylistycznych, niż że były przejawem indywidualnego, „nieudolnego" stylu danego autora. Ze względu na częstość, z jaką się pojawiają w *Biblii*, nie mogły też być szczególnie nacechowane stylistycznie. Dlatego w przekładach dynamicznych (GN, GNB, FC[9]) usuwa się powtórzenia, które mogą razić współczesnego odbiorcę europejskiego lub sprawiać wrażenie figur stylistycznych. W polskich przekładach powtórzenia te z reguły zachowano. Tego rodzaju dosłowność często staje się widoczna dopiero w obrębie wielozdaniowego akapitu: gramatyka i styl zdania, dobór słownictwa mogą być bez zarzutu (tj. są całkowicie zgodne z regułami języka docelowego), jednak zdania tworzą całość, która razi odbiorcę nienaturalnością. O ile w obrębie zdania dosłowność polega często na tłumaczeniu poszczególnych wyrazów z niedostatecznym uwzględnieniem kontekstu, co prowadzi do naruszenia reguł gramatyki zdania języka docelowego lub do niewłaściwych wyborów leksykalnych, a w konsekwencji do wypaczenia sensu, to w obrębie tekstu dosłowność polega na tłumaczeniu każdego zdania (w przypadku *Biblii* najczęściej każdego wersetu) w oderwaniu od całości, w której skład wchodzi (tj. np. akapitu), co może wpłynąć bardzo ujemnie na styl, przy zachowaniu oryginalnej treści. Dosłowność wynikająca z pogwałcenia reguł gramatyki tekstu występuje często we współczesnych polskich przekładach *Biblii*, częściej niż dosłowność widoczna już w obrębie jednego zdania. Sądzę, że przyczyny tego są następujące: dosłowność tego rodzaju rzadko wpływa na znaczenie, a przeważnie tylko na styl, dlatego łatwiej ją przeoczyć[10]. Na ogół uważa się styl za mniej ważny niż treść (pogląd ten jest z pewnością częstszy wśród uczonych niż literatów, a *Biblię* tłumaczą, przynajmniej w Polsce, głównie uczeni bibliści, a nie literaci), więc tłumacze *Biblii* skłonni są czasem zadowolić się osiągniętą wiernością znaczeniową, o ekwiwalencję stylistyczną już się nie troszcząc. Ponadto reguły komponowania tekstów ze zdań nie są ścisłe, zosta-

[6] O zróżnicowaniu języków pod względem dopuszczalności powtórzeń pisze L.J. De Regt, *Participants* 71. O obowiązującej w języku polskim regule niepowtarzania składników użytych w poprzedzającym kontekście, nawet w osobnym zdaniu, pisze H. Wróbel, *Gramatyka* 236. Autor stwierdza, że powtórzenia są dopuszczalne, gdy spoczywa na nich akcent zdaniowy lub gdy mają walor stylistyczny.

[7] R.A. de Beaugrande, W.U. Dressler, *Wstęp* 89–90.

[8] M. Piela, *Uwagi* 133–134.

[9] Nie uwzględniam tu przekładu BJ, bo okazuje się on dosłowny w większości omawianych przeze mnie miejsc, zwłaszcza tam, gdzie dosłowność wpływa ujemnie tylko na styl, nie zaciemniając znaczenia.

[10] K. Callow, *Discourse* 10–11.

wiają użytkownikom języka duży margines swobody, wobec czego nienaturalność, niezgodność z normą języka docelowego nie jest tak rażąca, jak w przypadku dosłowności widocznej już w obrębie mniejszych jednostek tekstu. Ta swoboda utrudnia tłumaczowi zadanie[11]. Wreszcie, jak wspomniałem, tego rodzaju dosłowność może uczynić przekład bardziej artystycznym niż oryginał, a taki rezultat może zostać przyjęty z zadowoleniem zarówno przez tłumacza, jak i przez czytelników przekładu.

II. Powtórzenia wyrażeń odnoszących do bohaterów, sygnalizujące podział tekstu na akapity

Biblijny język hebrajski różni się od polszczyzny pod względem sposobów odnoszenia do bohaterów, ich identyfikowania w tekście. Często w TH podaje się więcej informacji o bohaterze, niż jest to potrzebne do jego identyfikacji lub charakterystyki. Tak np. do ustalenia, o którego z wymienionych wcześniej bohaterów chodzi, w zupełności wystarczyłby zaimek, a w tekście pojawia się rzeczownik (np. nazwa własna), lub też wystarczający byłby rzeczownik (np. imię), a pojawia się ów rzeczownik wraz z dodatkowymi określeniami (np. podaje się imię ojca bohatera, jego narodowość, zawód, status społeczny), mimo że informacje te były już podane w bliskim kontekście poprzedzającym, zatem znane są czytelnikowi i ma je on w pamięci. Powtórzenia te najczęściej sygnalizują początek lub koniec akapitu[12], czyli funkcjonalnym ekwiwalentem polskim powtórzonego w TH rzeczownika nie zawsze jest powtórzenie rzeczownika (jest to formalny odpowiednik), lecz częściej wcięcie, czasem także śródtytuł, rozpoczęcie nowego podrozdziału czy rozdziału (co w języku polskim też niekiedy wymaga powtórzenia pewnych informacji). Pojawia się więc pytanie, czy w TH wspomniane powtórzenia są jedynym sposobem sygnalizowania podziału tekstu na części składowe, czy też w TH podział ów jest zaznaczony także graficznie, jak w tekstach polskich. Nie posiadamy autografów tekstów biblijnych, a w najwcześniejszych obszerniejszych odpisach, tj. w rękopisach z Qumran, można już zaobserwować graficzne oznaczenie podziału tekstu na części składowe. Weźmy jako przykład Wj 19, 24–20, 1, gdzie rozpoczyna się nowy akapit. W rękopisie z Qumran nie wykorzystano pozostającego do końca linijki miejsca i werset 20, 1 zaczęto od nowej linijki[13], czemu w rękopisie $B19^{A14}$ (to samo w BHS) odpowiada puste miejsce pozostawione do końca linijki (werset 19, 25) i wcięcie, od którego zaczyna się werset 20, 1[15]. Inny przykład: w Iz 1, 9.17.20.31 w rękopisie $B19^{A}$ zaznaczono podział tekstu na paragrafy za pomocą wcięć[16], czemu w wydaniu drukowanym opartym na tym rękopisie (BHS) odpowia-

[11] Por. E.A. Nida, *Toward* 173, 196–197.

[12] L.J. De Regt, *Participants* 13–20.

[13] *Discoveries* 1, 51 i plansza 8.

[14] Jest to rękopis zawierający cały hebrajski tekst ST, pochodzący z 1008 roku, przechowywany w Petersburgu. Tekst główny BHS opiera się na tym rękopisie.

[15] Por. facsimile rękopisu: *Codex Leningrad* 1, 88.

[16] Por. *Codex Leningrad* II, 200–201.

da litera *samech* następująca po *sof pasuq*[17]. W rękopisie znad Morza Martwego (1Qls[a][18]) zaznaczono tu podział na paragrafy w ten sposób, że nie wykorzystano miejsca pozostającego do końca linijki, lecz dalszy ciąg tekstu zaczyna się od nowej linijki. W Iz 1, 23 w B19[A] pozostawiono puste miejsce do końca linijki i werset 24 zaczęto od nowego wiersza (czemu w BHS odpowiada litera *pe* po *sof pasuq*), natomiast w 1Qls[a] w tym miejscu w ogóle nie zaznaczono końca paragrafu, co wydaje się słuszne, bo werset 24 zaczyna się od wyraźnego nawiązania do tego, o czym była mowa wcześniej (*lâḵén* 'z tego powodu'). W rękopisie z Aleppo[19] w Iz 1, 9.20 pozostawiono pustą linijkę, w 1, 17 nie wykorzystano miejsca pozostającego do końca linijki i następny wiersz zaczęto od niewielkiego wcięcia, w 1, 23 zaczęto następny wiersz od wcięcia, a w 1, 31 nie wykorzystano miejsca pozostającego do końca linijki. W wydaniu drukowanym, opartym na tym rękopisie[20], wprowadzono tylko jedną zmianę w stosunku do rękopisu: po 1, 31 pozostawiono pustą linijkę. Z przykładów tych widać, że graficzne wyodrębnianie akapitów tekstu biblijnego ma starą tradycję. Jednak przypuszczam, że w niezachowanych autografach lub odpisach starszych niż te, którymi dysponujemy, podział tekstu na części nie był zaznaczony graficznie, podobnie jak np. w inskrypcji na steli Meszy. Tak więc, występujące w TH powtórzenia, które sygnalizują podział tekstu na akapity, niegdyś spełniały bardzo ważną funkcję, bo były jedynym sygnałem tego podziału.

Powtórzenia określeń odnoszących się do bohaterów mogą sygnalizować początek akapitu:

> Rdz 23, 1-2: wajjihju ḥajjé sårå mé'å šånå w'esrim šånå wšeḇa' šånim šné ḥajjé sårå / wattåmåṯ sårå; **BP**: Sara dożyła stu dwudziestu siedmiu lat; zmarła; **GNB**: Sarah lived to be 127 years old. She died; **Łach**: Życie Sary dobiegło stu dwudziestu siedmiu lat i zmarła Sara; **NP**: A Sara żyła sto dwadzieścia siedem lat; tyle było lat życia Sary. Sara umarła; **TPL**: Życie Sary trwało: sto lat, dwadzieścia lat i siedem lat, [tyle było] lat życia Sary. Umarła Sara; **Vlg**: vixit autem Sarra centum viginti septem annis et mortua est; **Wujek**: A Sara żyła sto dwadzieścia siedm lat. I umarła; **MP**: Sara dożyła wieku 127 lat. Umarła w Kiriat Arba

Sara jest jedyną kobietą, o której mowa w tym fragmencie i do identyfikacji tej bohaterki wystarczyłoby tylko raz podać jej imię, a potem używać zaimków, tj. równie jasny byłby tekst **wajjihju ḥajjé sårå mé'å šånå w'esrim šånå wšeḇa' šånim šné ḥajjehå / wattåmåṯ* [...] 'życie Sary trwało 127 lat, tyle było lat jej życia. Umarła [...]'. Dwukrotne wprowadzenie rzeczownika *sårå* tam, gdzie nie jest on potrzebny do identyfikacji bohaterki, sygnalizuje tu początek akapitu: fragment poprzedzający, tj. Rdz 22, 20–24, dotyczy potomstwa Nachora, czyli nastąpiła zmiana głównych uczestników zdarzeń, co wymaga rozpoczęcia nowego akapitu[21]. Jednocześnie powtórzenie imienia bohaterki podkreśla jej ważną rolę w biblijnej narracji[22] (tę samą funkcję może pełnić kilkakrotne powtórzenie rzeczownika *šånå* 'rok'). Tekst ów należy do źródła

---

[17] *Sof pasuq* to znak w kształcie dwukropka, sygnalizujący w TM koniec wersetu.

[18] *Dead Sea Scrolls*.

[19] Jest to rękopis z X w., częściowo zachowany. Facsimile: *Aleppo Codex*.

[20] *Jerusalem Crown*.

[21] J.L. De Regt, *Participants* 17.

[22] Fox 85 zwraca uwagę, że Sara jest jedyną kobietą, której wiek w chwili śmierci podaje *Biblia*, właśnie w związku z dużym znaczeniem tej postaci w biblijnej historii.

kapłańskiego[23], dla którego charakterystyczne są powtórzenia, co też może tłumaczyć ich dużą liczbę w tym fragmencie. Dosłowne są przekłady NP i TPL, bo imię Sary występuje w nich z taką samą częstością, co w TH, mimo że w języku polskim brzmi to rozwlekle i nie pełni tej funkcji, co w oryginale, tj. nie sygnalizuje początku paragrafu. W przekładach tych zaznaczono nowy paragraf środkami właściwymi językowi docelowemu (w NP śródtytuł, odstęp od poprzedniego fragmentu, wcięcie, w TPL śródtytuł), chyba dlatego, że początek akapitu zbiega się tu z początkiem rozdziału. Przekłady NP i TPL zawierają więc zarówno formalny odpowiednik (powtórzenie), jak i funkcjonalny ekwiwalent oryginalnych powtórzeń. W przekładzie Łacha imię Sary pojawia się tylko dwa razy, ale nie dzięki niedosłowności przekładu, lecz z powodu przyjęcia innego tekstu za podstawę tłumaczenia. Łach bowiem pominął jako późniejszy dodatek hebr. *šne ḥajje sårå* 'lata życia Sary' (zob. jego komentarz do tekstu, oraz BHK, BHS). Niedosłowny jest przekład BP, w którym imię Sary pojawia się raz, dzięki elipsie oraz pominięciu fragmentu *šne ḥajje sårå*. W przekładzie dynamicznym (GNB) oraz u św. Hieronima imię Sary pojawia się raz. Przekład Wujka pod względem sposobów odnoszenia do bohaterów jest niedosłowny w przeciwieństwie do niektórych współczesnych przekładów polskich, ale nie jest to zasługa Wujka, lecz św. Hieronima. Przekład TPL jest też dosłowny z powodu zachowania innego oryginalnego powtórzenia, mianowicie, rzeczownika *šånå* 'rok'. TH jest pod tym względem zgodny z normą języka oryginału (por. np. Rdz 5, 5), TPL nie jest natomiast zgodny z normą języka docelowego i brzmi śmiesznie, bo zdaje się znaczyć, że życie Sary trwało 100 lat, a zarazem trwało 20 lat, przy czym trwało także 7 lat. Do przekładu dosłownego mógł autorów TPL skłonić komentarz Rasziego, który twierdzi, że powtórzenie rzeczownika *šånå* wiąże się z podziałem życia Sary na kilka okresów.

Rdz 23, 2–3: wajjåḇo 'aḇråhåm lispoḏ lsårå wliḇkoṯåh / wajjåqåm 'aḇråhåm mé'al pné méṯo; **BP**: Wtedy Abraham odprawił żałobę po Sarze, opłakując ją. Potem odszedł od swej zmarłej; **BR**: Przybył wtedy Abraham, by wziąć udział w obrzędzie żałobnym i opłakiwać zmarłą. Potem, powstawszy, odszedł od ciała zmarłej; **BT**: Abraham rozpoczął więc obrzędową żałobę po Sarze, aby ją opłakać. A potem powstawszy odszedł od swej zmarłej; **GNB**: and Abraham mourned her death. He left the place where his wife's body was lying; **Łach**: Abraham przyszedł opłakiwać Sarę i nad nią łzy ronić. Potem Abraham odszedł od swej zmarłej [żony]; **NP**: Tam też przyszedł Abraham, aby odbyć żałobę po Sarze i opłakiwać ją. Potem Abraham wstał od swojej zmarłej; **Sandauer**: i przyszedł Abraham, by lamentować i płakać nad Sarą. Wstał Abraham od umarłej; **Vlg**: venitque Abraham ut plangeret et fleret eam cumque surrexisset ab officio funeris; **Wujek**: I przyszedł Abraham, aby żałował i płakał jej. A wstawszy od posługi ciała; **MP**: Abraham wszedł do namiotu i rzucił się na ziemię, żeby opłakiwać Sarę. Potem podniósł się z ziemi

We fragmencie tym Abraham jest jedyną męską postacią i do jego identyfikacji w w. 3 wystarczyłby zaimek zawarty w formie czasownikowej lub, inaczej mówiąc, do identyfikacji podmiotu czasownika *wajjåqåm* 'wstał' wystarczyłby zaimek 'on' zawarty w tej formie (**wajjåqåm mé'al pné méṯo* 'wstał od umarłej'). Powtórzenie imienia w w. 3 jest sygnałem początku paragrafu: w w. 1–2 główną postacią jest Sara, paragraf mówi o jej śmierci i żałobie po niej, a poczynając od w. 3 główną postacią jest Abraham, mowa o nabyciu przez niego grobu; por. też wcięcia w BJ, GNB, NIV. Za do-

[23] G. von Rad, *Genesis* 241.

słowne uważam tłumaczenia NP, Sandauera i Łacha, w których imię Abrahama powtórzono w w. 3, zarazem nie zaznaczając wcięciem nowego akapitu. W BR i BP nie zaznaczono wcięciem nowego akapitu, ale imię patriarchy się nie powtarza, brzmią one więc naturalnie, choć inny niż w oryginale jest w nich podział na akapity. W BT imię Abrahama nie pojawia się w w. 3, choć za TH zaznaczono tu wcięciem początek paragrafu i powtórzenie imienia brzmiałoby naturalnie także w tekście polskim. Mamy tu bowiem do czynienia z inną sytuacją niż w Rdz 23, 1–2, gdzie imię głównej bohaterki powtórzono kilkakrotnie w obrębie jednego paragrafu, na jego początku. Tu natomiast imię *Abraham* pojawia się na początku akapitu tylko raz, chyba dlatego, że w poprzednim akapicie, tj. w w. 1–2, też jest mowa o Abrahamie, choć nie jest on tam główną postacią, wskutek czego do jego identyfikacji w w. 3 wystarczyłby zaimek, zatem do zasygnalizowania początku akapitu w w. 3 wystarczy raz wprowadzić rzeczownik zamiast równie jasnego zaimka. Natomiast w Rdz 23, 1–2 do prawidłowej identyfikacji bohaterki konieczne jest użycie rzeczownika *sårå*, bo we fragmencie poprzedzającym o Sarze nie ma wzmianki. Ale wobec tego sygnałem początku akapitu w Rdz 23, 1–2 musi być kilkakrotne użycie rzeczownika *sårå*. Zatem, gdyby w BT pozostawiono imię *Abraham* w w. 3, nie byłoby to dosłownością, bo także w oryginalnych tekstach polskich na początku paragrafu powtarza się imiona bohaterów, nawet jeśli w związku ze wzmianką o nich w paragrafie poprzedzającym, do ich identyfikacji wystarczyłby zaimek. Tłumaczenia różnią się, jeśli chodzi o rozumienie hebr. *wajjåbo* 'przyszedł'. Może to oznaczać wejście do pomieszczenia, gdzie spoczywało ciało[24], czasownik ów może też być użyty w znaczeniu 'przygotowania się' do czynności wyrażonej następującym po nim czasownikiem[25], przystąpienia do niej[26] (czyli podobnie jak *qum* 'wstać', używane w TH jako *inchoativum*). W przekładach NP i BR przyjęto starszą interpretację, według której Abraham przyszedł do Chebronu z Beer Szewy[27]. Warto też skomentować przekład *lispod lsårå wlibkotåh*, NP: *aby odbyć żałobę po Sarze i opłakiwać ją*. Autor źródła kapłańskiego nie opisuje tu uczuć Abrahama, jego żalu po stracie żony, lecz zwyczajową ceremonię opłakiwania zmarłego (por. Ez 24, 15–17.22–23)[28], co nie wyklucza szczerości bólu Abrahama. Nie są więc dobre przekłady Sandauera i Łacha, które sugerują, że mowa tu o spontanicznym zachowaniu, a nie o ceremonii. Wreszcie tłumacze rozmaicie potraktowali hebr. *wajjåqåm 'abråhåm mé'al pné méto* 'wstał Abraham od umarłej'. W TH mowa tu o podniesieniu się z ziemi, bo obrzędy żałobne były doprawiane na siedząco lub na leżąco (Iz 47, 1–5; Jr 6, 26)[29]. Przekłady, które wprowadzają czasowniki o ogólniejszym znaczeniu (Łach, BP: *odejść*, GN: *weggehen*, GNB: *leave*, FC: *quitter*) nie zawierają ciekawej dla czytelnika informacji o obyczajach panujących w środowisku oryginału, ponadto nie są tak konkretne i obrazowe, jak przekłady, w których zachowano znaczenie 'wstać'. Te ostatnie mogą być trudne do zrozumienia dla czytelnika, który nie zna starożytnych zwyczajów, dlatego można je uczynić przystępniejszymi

[24] Gunkel 270.
[25] Sarna, *Genesis* 157.
[26] A. Zornberg, *Genesis* 123: *and Abraham proceeded to mourn for Sarah.*
[27] Tak Raszi.
[28] Gunkel 270; C. Westermann, *Genesis* II, 373.
[29] C. Westermann, *Genesis* II, 373; Jacob 149; Gunkel 270.

przez eksplicytne wyrażenie tego, że Abraham po wejściu do namiotu rzucił się na ziemię.

Rdz 21, 1: wjhwh pâqaḏ 'eṯ sârâ ka'ašer 'âmâr wajja'as jhwh lsârâ ka'ašer dibbér; **BP**: Jahwe, jak był to przyobiecał, okazał Sarze swą łaskawość; uczynił dla niej to, co zapowiedział; **BR**: Jahwe wejrzał wreszcie łaskawie na Sarę, tak jak zapowiedział, i uczynił jej tak, jak przyobiecał; **BT**: Wreszcie Pan okazał Sarze łaskawość, jak to obiecał, i uczynił jej to, co zapowiedział; **GN**: Der Herr vergaß Sara nicht: er schenkte ihr, was er versprochen hatte; **NP**: I nawiedził Pan Sarę, jak obiecał: uczynił Pan Sarze, jak zapowiedział; **Łach**: Jahwe łaskawie wejrzał na Sarę, jak to zapowiedział, i uczynił Sarze to, co obiecał; **Sandauer**: I nawiedził Bóg Sarę, jako rzekł, i uczynił Bóg Sarze, jako mówił; **Vlg**: visitavit autem Dominus Sarram sicut promiserat et implevit quae locutus est; **Wujek**: A Pan nawiedził Sarę, jako był obiecał, i wypełnił, co powiedział; **MP**: Jahwe wejrzał na Sarę i uczynił, co był obiecał (lub: Jahwe otoczył Sarę staraniem i uczynił, co był obiecał)

We fragmencie tym do identyfikacji podmiotu czasownika *wajja'as* 'uczynił' oraz jego dopełnienia dalszego wystarczyłyby zaimki, tym bardziej, że bohaterowie różnią się płcią, czemu w tekście odpowiada różnica rodzaju gramatycznego. Jasny byłby więc tekst **wjhwh pâqaḏ 'eṯ sârâ ka'ašer 'âmâr wajja'as lâh ka'ašer dibbér* 'Jahwe wejrzał na Sarę, jak to był powiedział, i uczynił jej, co był rzekł,' a nawet **wjhwh pâqaḏ 'oṯâh ka'ašer 'âmâr wajja'as lâh ka'ašer dibbér* 'Jahwe wejrzał na nią, jak to był powiedział, i uczynił jej, co był rzekł', ponieważ o Sarze mowa jest w kontekście poprzedzającym. Powtórzenie rzeczowników *jhwh*, *sârâ* sygnalizuje początek akapitu[30]. Ponieważ zbiega się on z początkiem rozdziału, we wszystkich przekładach zaznaczono go środkami właściwymi językowi docelowemu (numer rozdziału, tytuł, wcięcie, pusty wiersz, inicjał). Niemniej te, w których równocześnie zachowano powtórzenia (NP, Sandauer), są dosłowne. U Łacha powtarza się imię *Sara* (w innej formie fleksyjnej: *na Sarę – Sarze*), natomiast elipsie uległ rzeczownik *Jahwe*, w obu zdaniach będący podmiotem, powtarzający się więc w przekładach dosłownych (np. NP) w tej samej formie fleksyjnej. Można na tej podstawie zaryzykować twierdzenie, że w języku polskim bardziej pożądana jest elipsa lub proforma tych elementów tekstu, które występują kilkakrotnie w tej samej formie fleksyjnej. W pozostałych polskich przekładach oraz w przekładach dynamicznych usunięto powtórzenia. Przekład Wujka znowu okazuje się niedosłowny w porównaniu z niektórymi współczesnymi przekładami z oryginału. Na ogół uważa się, że przekład pośredni jest gorszy niż przekład z oryginału[31], jak jednak widać, bywa on czasem lepszy, co w tym wypadku jest zasługą pierwszego tłumacza. Według niektórych biblistów Rdz 21, 1a i 1b to dublet (tj. 1a pochodzi ze źródła jahwistycznego, 1b jest opisem tego samego zdarzenia, ale pochodzi ze źródła kapłańskiego)[32]. Powtórzenie i paralelizm synonimiczny byłyby tu więc wynikiem niezgrabnego połączenia dwóch tradycji i można by się upierać, że jeżeli przekład dosłowny brzmi osobliwie (niezręcznie), to jest on wierny, bo i czytelnikowi oryginału fragment ów musiał wydawać się dziwny. Jednak inni uważają paralelizm i powtórzenia za zamierzony efekt artystyczny, nadający fragmentowi charakter poetycki, zwracają też uwagę, że czasowniki *pâqaḏ* i *`âsâ* wcale nie mają tu tego samego

[30] Por. J.L. De Regt, *Participants* 20 (autor interpretuje w ten sposób tylko powtórzenie rzeczownika *jhwh*).

[31] E.R. Wendland, *Language* 131–132. M. Krysztofiak, *Przekład* 58.

[32] Gunkel 225, 259.

znaczenia: pierwszy z nich ma tu ogólniejsze znaczenie opieki, troski, a drugi wyjaśnia, na czym owa troska polegała, w czym się przejawiała (por. Łk 1, 68)[33]. Polskie przekłady czasownika *pâqaḏ* nie zawsze oddają to znaczenie: *nawiedzić* (NP, Sandauer, Wujek) znaczy dziś 'odwiedzić' (ale w tym znaczeniu jest to archaizm), albo 'doświadczyć kogoś, coś', np. *powódź nawiedziła południową Polskę*. Przekłady NP i Sandauera są więc dosłowne. Mój przekład (*wejrzeć na kogoś* – por. SJPDor IX, 915, s.v. *wejrzeć*) może być dla przeciętnego czytelnika niejasny, dlatego zaproponowałem też wersję bardziej popularną (*otoczyć kogoś staraniem*).

W poniższym fragmencie powtórzenie sygnalizuje początek akapitu i wprowadza główną postać:

> Rdz 19, 1: wloṭ jošéḇ bša'ar sḏom wajjar loṭ; **BP**: Lot siedział właśnie w bramie Sodomy. Kiedy ich ujrzał; **BR**: Lot znajdował się akurat przy bramie prowadzącej do miasta. Skoro tylko zobaczył; **BT**: kiedy to Lot siedział w bramie Sodomy. Gdy Lot ich ujrzał; **FC**: Loth était assis à la porte de la ville. Dès qu'il les vit; **NP**: a Lot siedział w bramie Sodomy. Gdy ich Lot ujrzał; **Sandauer**: gdy siedział Lot w bramie Sodomy. Spojrzał Lot; **Vlg**: sedente Loth in foribus civitatis qui cum vidisset; **Wujek**: i gdy Lot siedział w bronie miejskiej. Który ujźrzawszy je; **MP**: Lot siedział akurat w bramie miejskiej*. Gdy ich ujrzał [przypis:] Bramy miejskie na starożytnym Bliskim Wschodzie zawierały duże pomieszczenie, które było miejscem handlu, rozmów, procesów sądowych

Tutaj w rękopisie $B19^A$ powtórzenie imienia bohatera jest jedynym sygnałem początku paragrafu, bo nie zaznaczono go przy pomocy graficznego układu tekstu[34], widać zatem dobrze potrzebę powtórzenia w omawianej funkcji. Ponieważ początek paragrafu zbiega się tu z początkiem rozdziału, funkcjonalny ekwiwalent oryginalnego powtórzenia znajdujemy we wszystkich przekładach. W przekładach NP, BT, Sandauera imię Lota też występuje dwukrotnie, ale tylko w NP nie brzmi to naturalnie, tj. lepszy byłby przekład *a Lot siedział w bramie Sodomy. Gdy ich ujrzał*, a przyczyną jest to, że w BT i Sandauera przekładowy odpowiednik zdania *wloṭ jošéḇ bša'ar sḏom*, BT: *kiedy to Lot siedział w bramie Sodomy*, jest zdaniem podrzędnym, wobec czego zaimek w kolejnym zdaniu odnosiłby się raczej do podmiotu w zdaniu głównym. W NP zachowano parataksę i dlatego należało pominąć imię *Lot* za drugim wystąpieniem. W BR budzi zastrzeżenia przekład *jošéḇ* 'siedział' jako *znajdował się*. Z pewnością w TH czasownika *jâšaḇ* użyto tu w znaczeniu 'siedzieć' (por. dalej: *wajjâqâm liqrâṯâm*, BR: *podniósł się*), przypuszczalnie Lot siedział na kamiennej ławie lub na rozłożonej na ziemi tkaninie[35], nie ma więc żadnego uzasadnienia wprowadzenie leksemu o znaczeniu bardziej ogólnym, tym bardziej, że konkretność słownictwa jest zaletą w przypadku tekstów literackich, a poza tym czasownik *znajdować się* należy do stylu kancelaryjnego. W BR nie przetłumaczono też należycie przyimka *b-* (*bša'ar* 'w bramie'). W TH chodzi o duże pomieszczenie wewnątrz bramy, które było miejscem handlu, rozmów, procesów sądowych[36]. W BR Lot znajduje się na zewnątrz bramy. W BR

[33] C. Westermann, *Genesis* II, 332; Jacob 136.

[34] Por. *Codex Leningrad* I, 22. Układ graficzny rękopisu wiernie oddano w *Jerusalem Crown* (wydanie to od Rdz 1, 1 do Pwt 28, 17 jest oparte na $B19^A$). W BHS, natomiast, redaktorzy bez żadnej podstawy w rękopisie wprowadzili graficzny sygnał końca paragrafu (puste miejsce do końca linijki, akapit).

[35] Gunkel 206.

[36] Gunkel 206.

zatem sytuacja, w której aniołowie zastają Lota, jest zupełnie inna niż w TH. Czytelnik tego przekładu wyobrazi sobie bramę Sodomy na wzór bramy w murach obronnych polskich miast, gdzie nie było miejsca do siedzenia. Pozostałe przekłady polskie są lepsze, bo zawierają ciekawą dla czytelnika informację o kulturze oryginału i są znaczeniowo bardziej adekwatne. Przekładu BR można bronić, twierdząc, że jest on łatwiejszy do zrozumienia dla polskiego czytelnika, bo nie wymaga się od niego wiedzy o tym, jak w starożytności na Bliskim Wschodzie były budowane bramy miejskie. Przekład NP, w którym nie wyjaśniono, jak przypuszczalnie wyglądała brama Sodomy, jest dosłowny, bo polski czytelnik wyobrazi sobie ją na wzór bram w murach obronnych polskich miast i pomyśli, że Lot może tam żebrał.

Warto też zwrócić uwagę na szyk w tłumaczeniach fragmentu *wajjar lo̱ṭ* 'i ujrzał Lot'. Szyk w TH (orzeczenie – podmiot) jest nienacechowany stylistycznie, więc jego funkcjonalny ekwiwalent w języku polskim to szyk podmiot – orzeczenie. Zachowanie oryginalnego szyku u Sandauera powoduje, że przekład ten jest bardziej artystyczny, językowo mniej banalny niż oryginał. W języku polskim zdanie *Spojrzał Lot* w porównaniu ze zdaniem *Lot spojrzał* różni się funkcjonalną perspektywą, tj. jeśli na pytanie *Kto spojrzał?* padnie odpowiedź *Spojrzał Lot*, odpowiedź ta będzie stylistycznie nienacechowana, będzie brzmiała zupełnie banalnie, a jedynym i dostatecznym uzasadnieniem szyku będzie potrzeba zaznaczenia, która część informacji jest nowością. Jednak w tłumaczonym fragmencie nową informację zawiera wyraz *Spojrzał*, i dlatego zdanie *Spojrzał Lot* jest tu bardziej artystyczne niż *Lot spojrzał* (szyku *Spojrzał Lot* nie da się tu uzasadnić strukturą tematyczno-rematyczną).

Rdz 50, 12–13: wajja'asu bånåw lo ka'ašer ciwwåm wajjis'u 'oto bånåw[37] 'arcå kna'an; **BP**: Synowie Jakuba uczynili więc z nim tak, jak im nakazał. Synowie przenieśli go do ziemi Kanaan; **BR**: Synowie Jakuba uczynili zatem ze swoim ojcem tak, jak sobie życzył. Przenieśli go do Kanaanu; **BT**: Synowie [Jakuba] uczynili zatem tak, jak im rozkazał ojciec: przenieśli go do Kanaanu; **GNB**: So Jacob's sons did as he had commanded them: they carried his body to Canaan; **Łach**: A uczynili z nim synowie tak, jak im rzekł. Ponieśli go synowie jego do Kanaanu; **NP**: Potem postąpili synowie jego z nim tak, jak im rozkazał: Synowie zawieźli go do ziemi kanaanejskiej; **Sandauer**: Uczynili z nim synowie, jak zarządził. Przewieźli go synowie do ziemi Kanaan; **Vlg**: facerunt ergo filii Iacob sicut praeceperat eis / et portantes eum in terram Chanaan; **Wujek**: Uczynili tedy synowie Jakubowi, jako im był przykazał. I doniósszy do ziemie Chananejskiej; **MP**: Synowie Jakuba postąpili z jego ciałem, jak im był przykazał: zanieśli je do Kanaanu

Tu powtórzenie rzeczownika *bånåw* 'jego synowie', zbędne z punktu widzenia identyfikacji podmiotu czasownika *wajjis'u* 'i zanieśli' (por. Joz 4, 8), jest sygnałem początku akapitu (w. 10–11: etymologia ludowa nazwy miejscowej *'åbe̱l micrajim*, w.12–14: dalsza droga do grobu w Machpeli, pogrzeb Jakuba i powrót; por. wcięcia w NIV). Dosłownością grzeszą NP, BP, przekłady Sandauera i Łacha. U Łacha oprócz odpowiednika formalnego (zbędnego w polskim przekładzie powtórzenia podmiotu) znajdujemy także ekwiwalent funkcjonalny (wcięcie sygnalizujące początek akapitu). Dosłowność przekładów NP, Sandauera i Łacha polega też na zachowaniu zaimków w tłumaczeniu hebr. *bånåw lo*, NP: *synowie jego z nim*, mimo że ich koreferencję jest dość trudno ustalić ze względu na dużą odległość od ostatniego wystąpienia rzeczow-

[37] W Peš jest *w'wblwhj* 'i zanieśli go', co ma odpowiadać hebr. *wajbi'uhu* (BHK).

nika *jisrå'él* (Rdz 50, 2), i zastępujących go anafor leksykalnych (w. 10: *'åḇiw* 'jego ojciec'). W TH Jakub jest główną postacią tego fragmentu i dlatego to do niego odnoszą się zaimki, mimo że od ostatniego wystąpienia jego imienia dzieli je duży odcinek tekstu, w którym wystąpił inny rzeczownik męski osobowy, mogący być koreferentem zaimka 'on' (w. 11: *jošéḇ hå'årec hakkna'ani* 'mieszkaniec kraju, Kananejczyk'). W BP powtórzono niepotrzebnie podmiot, ale przynajmniej zaimek zastąpiono rzeczownikiem (*synowie Jakuba*). Najlepszy przekład, wolny od obu opisanych błędów, znajdujemy u Wujka, w BT i BR oraz w przekładach dynamicznych (w BT na krytykę zasługuje tylko niepotrzebny nawias). W TH zdanie *wajjis'u 'oṯo ḇånåw 'arcå kna'an* 'synowie jego zanieśli go do ziemi kananejskiej' wyjaśnia i uszczegółowia fragment poprzedzający: 'synowie Jakuba spełnili jego wolę, tj. zanieśli jego zwłoki do Kanaanu' (por. Lb 5, 3–4)[38], co w przekładzie polskim można wyrazić dwukropkiem (NP, BT). Przekład Wujka jest tu dosłowny, bo zachowano w nim spójnik *i*, który sugeruje, że synowie Jakuba spełnili jakieś inne jego polecenie, a następnie zanieśli go do Kanaanu (por. cytat w SJPDor III, 633, s.v. *kazać*: *Zrób, co każę, i idź precz!*).

Rdz 36, 31–39: w'élle hammlåḵim 'ašer målḵu b'erec 'edom [...] wajjimloḵ be'edom bela' ben b'or wšém 'iro dinhåḇå wajjåmåṯ båla' wajjimloḵ taḥtåw joḇåḇ ben zeraḥ mibbåcrå wajjåmåṯ joḇåḇ wajjimloḵ taḥtåw ḥušåm mé'erec hattémåni wajjåmåṯ ḥušåm wajjimloḵ taḥtåw hadad ben bdad hammakke 'eṯ midjån bisdé mo'åḇ wšém 'iro 'awiṯ wajjåmåṯ hadåd wajjimloḵ taḥtåw samlå mimmasréqå wajjåmåṯ samlå wajjimloḵ taḥtåw šå'ul mérḥobot hannåhår wajjåmåṯ šå'ul wajjimloḵ taḥtåw ba'al ḥånån ben 'akbor wajjåmåṯ ba'al ḥånån ben 'akbor wajjimloḵ taḥtåw hadar; **BT1**: A ci są królowie, którzy panowali w kraju Edom [...] W Edomie był królem Bela, syn Beora; nazwa jego miasta – Dinhaba. A gdy umarł Bela, królem był po nim Jobab, syn Zechara[39], z Bosry. Gdy zaś umarł Jobab, po nim królem był Chuszam z ziemi Temanitów. Gdy umarł Chuszam, panował po nim syn Bedada, Hadad, który zadał klęskę Madianitom na równinie Moabu; nazwa jego miasta – Awit. Po śmierci Hadada panował Samla z Masreki. A gdy umarł Samla, królem po nim został Saul z Rechobot nad rzeką. Gdy umarł Saul, królem został Baal-Chanan, syn Akbora. A po śmierci Baal-Chanana panował Hadar; **FC**: Voici la liste des rois qui se succédèrent sur le trône d'Édom [...]: Béla, fils de Béor, de la ville de Dinaba. A sa mort Yobab, fils de Zéra, de la ville de Bosra, lui succéda. Régnèrent ensuite Houcham, de la région de Téman. Hadad, fils de Bédad, de la ville d'Avith; c'est lui qui battit les Madianites dans le pays de Moab. Samla, de Masréca. Chaoul, de Rehoboth-sur-la-Rivière. Baal-Hanan, fils d'Akbor. Hadar; **NP**: A oto królowie, którzy panowali w ziemi edomskiej [...] W Edomie był królem Bela, syn Beora, a gród jego nazywał się Dinhaba. Gdy Bela umarł, panował po nim Jobab, syn Zeracha z Bosry. Gdy zaś umarł Jobab, po nim był królem Chuszam, z kraju Temanitów. Gdy umarł Chuszam, po nim był królem Hadad, syn Bedada, który pobił Midianitów na polu moabskim; a jego gród nazywał się Awit. Gdy umarł Hadad, po nim był królem Samla z Masreki. Gdy umarł Samla, po nim był królem Saul z Rechobot nad Rzeką. Gdy umarł Saul, po nim był królem Baalchanan, syn Achbora. Gdy umarł Baalchanan, syn Achbora, po nim był królem Hadar; **Vlg**: reges autem qui regnaverunt in terra Edom [...] fuerunt hii Bale filius Beor nomenque urbis eius Denaba mortuus est autem Bale et regnavit pro eo Iobab filius Zare de Bosra cumque mortuus esset Iobab regnavit pro eo Husan de terra Themanorum hoc quoque mortuo regnavit pro eo Adad filius Badadi qui percussit Madian in regione Moab et nomen urbis eius Ahuith cumque mortuus esset Adad regnavit pro eo Semla de Maserecha hoc quoque mortuo regnavit pro eo Saul de fluvio Rooboth cumque et hic obisset successit in regnum Baalanam filius Achobor isto quoque mortuo regnavit pro eo Adad;

[38] Por. komentarz Ibn Ezry.

[39] Ma być *Zeracha* (błąd poprawiony w BT2).

Wujek: A królowie, którzy królowali w ziemi Edom [...] byli ci: Bela, syn Beorów, a imię miasta jego Denaba. A umarł Bela i królował miasto niego Jobab, syn Zarego z Bosry. A gdy umarł Jobab, królował miasto niego Husam z ziemie Temańczyków. Po tego też śmierci królował miasto niego Adad, syn Badadów, który poraził Madiana w krainie Moab, a imię miasta jego Awit. I gdy umarł Adad, królował miasto niego Semła z Masreki. A po tego też śmierci królował miasto niego Saul od rzeki Rohobot. A gdy i ten umarł, nastąpił na królestwo Balanan, syn Achoborów. A po jego też śmierci królował miasto niego Adar; **MP**: Oto królowie, którzy władali krajem Edom [...] Pierwszym królem Edomu był Bela, syn Beora, z miasta Dinhaba. Po jego śmierci nastał Jowaw, syn Zeracha z miasta Bocra. A gdy ten umarł, nastał w Edomie Chuszam z Tejmanu. Po śmierci Chuszama królem edomskim został Hadad, syn Bdada, z miasta Awit. On to rozgromił Midianitów na polach Moabu. Gdy umarł, nastał w Edomie Samla z miasta Masreka. Gdy umarł Samla, królem edomskim został Szaul z miasta Rechowot nad Rzeką. A gdy ten umarł, nastał w Edomie Baal Chanan, syn Achbora. Po jego śmierci Edomem władał Hadar

W TH można by uniknąć powtarzania każdego z imion, np.: **wajjimlok tahtâw jobâb ben zerah mibbâcrâ wajjâmât wajjimlok tahtâw hušâm* 'I królem został w jego miejsce Jowaw syn Zeracha z Bocry, i umarł, i królem został w jego miejsce Chuszam' (por. 2 Krl 8, 15: *wajjâmot wajjimlok hazâ'él tahtâw* 'i umarł, i królem został w jego miejsce Chazael'). Powtórzenie imienia nie jest zatem konieczne do identyfikacji bohatera, jest być może sygnałem podziału tekstu na niewielkie akapity, z których każdy ma za główną postać kolejnego króla. Może powtórzenie zostało wprowadzone w okresie ustnego przekazywania tekstu i stało się jedną z cech charakterystycznych tzw. gatunku dyskursu, który można określić jako lista czy wyliczenie w porządku chronologicznym. W przekładach polskich z oryginału imię każdego z królów także występuje dwukrotnie, mimo możliwości elipsy lub proformy, która byłaby bardziej naturalna w języku polskim (np. 33: [...] *królem został Jobab, syn Zeracha z Bocry. Gdy umarł, królem został Chuszam* lub *królem został Jobab, syn Zeracha z Bocry. Gdy ten umarł, królem został Chuszam*). Jedynie w BR, w Rdz 36, 39 wprowadzono zaimek: *królem został Baal-Chanan, syn Akbora, a po jego śmierci – Hadar* (TH: *wajjimlok tahtâw ba'al hânân ben 'akbor wajjâmât ba'al hânân ben 'akbor wajjimlok tahtâw hadar*), tu szczególnie wskazany dlatego, że w TH powtórzono nie tylko imię samego króla, jak w przypadku poprzednich władców, ale też imię jego ojca, co w przekładzie dosłownym (np. NP) brzmi bardzo rozwlekle. W BR zastosowano tu także elipsę wyrażenia *królem został* (w TH powtórzono *wajjimlok*). Część powtórzeń wynikających z dwukrotnej wzmianki o każdym z królów usunął św. Hieronim (a za nim Wujek): *wajjâmât hušâm* → Vlg: *hoc quoque mortuo*; Wujek: *Po tego też śmierci*; *wajjâmât samlâ* → Vlg: *hoc quoque mortuo*; Wujek: *A po tego też śmierci*; *wajjâmât šâ'ul* → Vlg: *cumque et hic obisset*; Wujek: *A gdy i ten umarł*; *wajjâmât ba'al hânân ben 'akbor* → Vlg: *isto quoque mortuo*; Wujek: *A po jego też śmierci.* W przekładach dynamicznych imię każdego z królów pojawia się tylko raz. W Rdz 36, 31–39 występuje też szereg powtórzeń związanych z przynależnością opisanych zdarzeń do tej samej klasy (*wajjimlok tahtâw x wajjâmât x wajjimlok tahtâw y wajjâmât y* itd., 'i w jego miejsce królem został x, i umarł x, i w jego miejsce królem został y, i umarł y'). W przekładach GN, GNB i FC całkowicie usunięto ten typ powtórzeń dzięki temu, że część informacji zawartej w TH w powtarzających się wyrażeniach zawarto w zdaniu otwierającym listę królów (FC: *qui se succédèrent*). Jest to jednak tylko część informacji zawartej w TH, bo przekłady dynamiczne nie informują, że każdy z tych

królów rządził aż do swej śmierci, i tak samo wyglądałby w nich opis sukcesji tronu w Edomie, gdyby np. obowiązywała tam zasada kadencyjności urzędu króla. Wyjątkiem jest tu Rdz 36, 33 w przekładzie FC, gdzie zachowano w tłumaczeniu hebrajskie *wajjåmåṯ x wajjimloḵ taḥtåw y* (*A sa mort Yobab, fils de Zéra, de la ville de Bosra, lui succéda*), a występującego w TH powtórzenia rzeczownika *bela'* uniknięto dzięki proformie (*wajjåmåṯ båla'* → *A sa mort*). W przekładach polskich zachowano powtórzenia związane z przynależnością zdarzeń do tej samej klasy, wprowadzając tylko niekiedy zróżnicowanie stylistyczne, np. BT1: *Gdy umarł Chuszam – Po śmierci Hadada* (hebr. *wajjåmåṯ ḥušåm – wajjåmåṯ hadåd*), Wujek: *królował miasto niego Saul – nastąpił na królestwo Balanan* (hebr. *wajjimloḵ taḥtåw šå'ul – wajjimloḵ taḥtåw ba'al ḥånån*), BP: *panował po nim Jobab – królem po nim był Chuszam* (hebr. *wajjimloḵ taḥtåw jobåb – wajjimloḵ taḥtåw ḥušåm*), niekiedy także elipsę (w BR, w. 39). W przekładzie Wujka widać staranie o to, by urozmaicić sposoby wielokrotnego wyrażenia tej samej treści, w TH stale wyrażanej przez *wajjåmåṯ*: *A umarł – A gdy umarł – Po tego też śmierci – I gdy umarł – A po tego też śmierci – A gdy i ten umarł – A po jego też śmierci*. Dosłowność współczesnych polskich przekładów Rdz 36, 31–39 można więc opisać jako przeniesienie do przekładu pewnych cech strukturalnych gatunku mowy użytego w oryginale, którego funkcjonalny odpowiednik podlega innym normom w języku przekładu. Przekłady dosłowne nie są tu zgodne ani z normami obowiązującymi gatunek mowy będący funkcjonalnym odpowiednikiem gatunku użytego w oryginale (jest w nim w języku polskim lista), ani z normami obowiązującymi formalny odpowiednik gatunku użytego w oryginale (jest nim w języku polskim tekst narracyjny i podlega on normie unikania powtórzeń). W tekstach polskich, niemieckich czy angielskich treści analogiczne do Rdz 36, 31–39 przedstawia się zwykle w formie listy, a nie tekstu niby narracyjnego. W przekładzie FC częściowo zastosowano funkcjonalny odpowiednik gatunku użytego w oryginale, a częściowo zachowano charakter narracyjny tekstu, natomiast w GNB całkowicie brak formalnego odpowiednika gatunku oryginalnego, wprowadzono na jego miejsce ekwiwalent funkcjonalny (listę)[40].

W poniższym monologu narrator kilkakrotnie przerwał krótką wypowiedź bohatera, aby przypomnieć, kto do kogo mówi, mimo że osoby mówiącego i adresatki się nie zmieniają:

> Rdz 16, 9–11: wajjomer låh mal'aḵ jhwh: [...] wajjomer låh mal'aḵ jhwh : [...] wajjomer låh mal'aḵ jhwh : [...] 'I rzekł do niej anioł Pański: [...] I rzekł do niej anioł Pański: [...] I rzekł do niej anioł Pański: [...]'

Próbowano wyjaśniać to tym, że wypowiedź anioła dzieli się tematycznie na trzy części, czyli jakby akapity (w. 9: polecenie, aby Hagar była posłuszna swej pani, w. 10: obietnica dotycząca odległej przyszłości, w. 11–12: obietnica dotycząca bliskiej przyszłości)[41]. Jednak gdyby chodziło tylko o zaznaczenie podziału tematycznego, to wystarczające byłoby wprowadzenie kolejnych części przez zdanie *wajjomer låh* 'i rzekł

[40] O sygnałach obcości związanych z gatunkami dyskursu i z normami, jakim podlegają one w różnych językach, pisze R. Lewicki, *Obcość* 59–62.

[41] Nie do przyjęcia jest wyjaśnienie Rasziego, że powtórzenie wynika z tego, że mowa tu o trzech różnych aniołach.

do niej'. Powtórzenie wyrażenia odnoszącego się do anioła (*mal'ak jhwh* 'anioł Pański') sygnalizuje w w. 9, że jego surowe polecenie, aby Hagar wróciła do Sary, jest zaskakujące, natomiast w w. 11 – że oto zbliża się punkt kulminacyjny wypowiedzi. W. 10 ma być późniejszym dodatkiem, łagodzącym powrót Hagar do statusu niewolnicy[42]. Jeśli przyjmiemy interpretację, według której powtórzenie zdań wprowadzających przytoczenie służy zaznaczeniu podziału tematycznego wypowiedzi anioła, to można w przekładzie zachować owe zdania przerywające wypowiedź bohatera, ale należy usunąć niepotrzebnie (z punktu widzenia języka polskiego) powtarzające się wyrażenia odnoszące do bohaterów, np.

A on na to:
– Wróć do swej pani i ukórz się przed nią.
Po czym dodał:
– Sprawię, że twoje potomstwo będzie bardzo liczne, tak liczne, że nie będzie go można zliczyć.
Na koniec rzekł jeszcze:
– Otoś poczęła, i porodzisz syna, i dasz mu na imię Jiszmael, bo Bóg usłyszał, jak wołałaś w udręce.

Także w przekładzie polskim powtórzenie zdań wprowadzających przytoczenie może sygnalizować podział tematyczny wypowiedzi. Jeśli natomiast przyjmiemy tę drugą interpretację oryginalnych powtórzeń, to należy wyrazić środkami właściwymi językowi docelowemu to, że wypowiedź anioła była zaskakująca, bo zarówno Hagar, jak i czytelnik, spodziewali się, że skoro anioł tak życzliwie się zainteresował jej sytuacją, to nie każe jej wracać do srogiej pani. Można zaproponować taki przekład:

Anioł Pański znalazł Hagar u studni przy drodze do Szur, na pustyni, i zapytał:
– Hagar, niewolnico Saraj, skąd przychodzisz i dokąd idziesz?
– Uciekłam od Saraj, mojej pani.
– Masz wrócić do niej i się przed nią ukorzyć!
Potem dodał łagodniej:
– Sprawię, że twoje potomstwo będzie bardzo liczne, tak liczne, że nie będzie go można zliczyć.

Fragment ten najbardziej dosłownie przełożyli Sandauer, Łach i autorzy NP:

Łach: Anioł Jahwe powiedział jej: [...] Anioł Jahwe powiedział jej też: [...] I powiedział jej jeszcze anioł Jahwe: **NP**: Na to rzekł do niej anioł Pański: [...] Rzekł jeszcze do niej anioł Pański: [...] Nadto rzekł do niej anioł Pański:; **Sandauer**: Rzecze do niej anioł boży: [...] Rzekł do niej anioł boży: [...] I rzekł do niej anioł boży: [...]

Ocena stopnia dosłowności tych przekładów zależy od tego, którą z interpretacji oryginalnych powtórzeń przyjmiemy. Jeśli przyjąć, że oryginalne powtórzenia sygnalizują podział tematyczny wypowiedzi anioła, to zachowanie owych zdań przerywających przytoczenie nie jest dosłownością, ale jest nią powtórzenie wyrażeń odnoszących do bohatera (u Sandauera trzykrotnie *anioł boży*), jak również trzykrotne użycie tego samego czasownika (w TH trzy razy *wajjomer* 'i rzekł'), bo w tekstach polskich z reguły unika się takich powtórzeń przez użycie synonimu. Przy drugiej interpretacji po-

[42] J.L. De Regt, *Participants* 68–69.

wtórzeń występujących w TH przekłady te okazują się bardziej dosłowne, bo u Sandauera i Łacha całkowicie brak funkcjonalnego ekwiwalentu oryginalnych powtórzeń (zdania przerywające wypowiedź anioła są tylko formalnym odpowiednikiem), w NP *Na to rzekł do niej anioł Pański* może chyba sugerować, że wypowiedź anioła była zaskakująca (w przeciwieństwie do np. *Rzekł więc do niej anioł Pański*). Pozostałe przekłady polskie są mniej dosłowne, bo zróżnicowano w nich formę kilkakrotnego wyrażenia tej samej treści przez użycie synonimów, a także pominięto część wyrażeń odnoszących do bohaterów, tj. do anioła Pańskiego (w BT) i do Hagar (BT, BP, BR):

> **BP**: Anioł Jahwe rzekł do niej: [...] I anioł Jahwe dodał jeszcze: [...] I dalej mówił do niej (anioł Jahwe): [...]; **BR**: Wtedy powiedział do niej anioł Jahwe: [...] Ponadto anioł Jahwe dodał: [...] I wreszcie powiedział anioł Jahwe: [...] ; **BT**: Wtedy Anioł Pański rzekł do niej: [...] Po czym Anioł Pański oznajmił: [...] I mówił: [...]

W BR razi pleonastyczne *ponadto dodać (dodać* to *powiedzieć ponadto). Wtedy* (BT, BR) może sygnalizować, że wypowiedź anioła była nieoczekiwana (por. *Poprosił mnie, żebym to zrobił. Wtedy mu powiedziałem, że to jest niemożliwe* i **Poprosił mnie, żeby to zrobił. Wtedy zgodziłem się chętnie* – lepiej: *Poprosił mnie, żebym to zrobił i ja się chętnie zgodziłem*).

W GN i GNB całkowicie usunięto powtórzenia wyrażeń odnoszących do bohaterów:

> **GN**: Da sagte der Engel: [...]; **GNB**: He said, [...] Then he said, [...]

W GN *Da* jest chyba funkcjonalnym ekwiwalentem oryginalnego powtórzenia *mal'ak jhwh*, bo sygnalizuje, że wypowiedź anioła była zaskakująca. W GNB przyjęto interpretację oryginalnych powtórzeń, zgodnie z którą są one sygnałem tematycznego podziału wypowiedzi anioła, co oddano w tym przekładzie także przez odrębne zdanie wprowadzające.

Bardzo charakterystyczny dla hebrajszczyzny biblijnej i odmienny od spotykanego w tekstach polskich jest sposób identyfikowania uczestników zdarzeń, polegający na powtarzaniu w bliskim sąsiedztwie informacji dotyczących ich powiązań rodzinnych, narodowości, zajęcia, statusu społecznego itp. Powtarzanie tego rodzaju informacji nie jest konieczne do identyfikacji ani charakterystyki bohatera i ma inne funkcje[43], częściowo analogiczne do zbędnych z punktu widzenia identyfikacji postaci powtórzeń nazw własnych. Tak więc, powtórzenie nazwy własnej wraz z dodatkowymi określeniami może być sygnałem rozpoczęcia nowego akapitu:

> Rdz 38, 6–7: l'ér bkoro [...] 'ér bkor jhudå; **BP**: dla swego pierworodnego Era [...] ten Er, pierworodny Judy; **BR**: Dla swego pierworodnego syna, Era [...] Er, pierworodny syn Judy

Tu zaczyna się nowy akapit (w. 1–5 to informacje o małżeństwie Judy i o narodzinach jego trzech synów, w. 6–10 to historia małżeństw synów Judy z Tamar), stąd powtórzenie wyrażenia *'ér bkoro* 'Er, jego pierworodny' w postaci *'ér bkor jhudå* 'Er, pierworodny Judy', gdy do identyfikacji postaci całkowicie wystarczające byłoby imię *'ér*. Powtórzenie to może być też spowodowane tym, że treść w. 7 jest zaskakująca: szczęście rodzinne Judy zostaje tu nagle zakłócone przez śmierć pierwo-

[43] Omówienie wraz z przykładami: J.L. De Regt, *Participants* 69–70.

rodnego. Stąd w w. 7 przekłady hebr. *w* - 'i' jako *mais* (BJ), *aber* (GN), *but* (NIV, RSV). Przekłady dynamiczne nie powtarzają w tak niewielkim odstępie informacji o związkach rodzinnych między Judą a Erem, lecz wprowadzają anaforę leksykalną (GNB) lub gramatyczną (GN):

GN: seinen ältesten Sohn Er [...] dieser; **GNB**: For his first son Er [...] Er; **MP**: dla swego pierworodnego syna, Era [...] Er

W przekładach tych oddano przypuszczalne funkcje oryginalnego powtórzenia: w GN, GNB układ graficzny wskazuje na nowy akapit, w GN spójnik *aber* sygnalizuje, że wypadki potoczyły się wbrew oczekiwaniom bohaterów i zapewne czytelników.

Rdz 22, 3.6.9: wajjaškém 'abrâhâm babboqer [...] wajjiqqah 'et šné n'ârâw 'itto w'et jichâq bno [...] wajjâsem 'al jichâq bno [...] wajja'aqod 'et jichâq bno; **BP**: Abraham wstał więc rankiem [...] Potem wziął dwóch służebnych i swego syna Izaaka [...] i włożył je na swego syna Izaaka [...] a związawszy syna swego Izaaka

Tu powtórzenie wyrażenia *jichâq bno* 'Izaak, jego syn', mimo że do identyfikacji postaci wystarczyłoby samo *jichâq* (lub nawet samo *bno* 'jego syn'), może służyć jako sygnał początku akapitu (por. wcięcia w GNB i BJ), ale może także pełnić funkcję retardacyjną (opowiadanie o ofiarowaniu Izaaka cechuje się dużym i wzrastającym napięciem). Istotne jest także podkreślenie, że chodziło o ofiarę z rodzonego syna (por. przekład FC, gdzie w kulminacyjnym momencie dodano *propre*). Ze względu na tę ostatnią funkcję oryginalnego powtórzenia, nie są chyba adekwatne te przekłady, w których w celu uniknięcia rozwlekłości powtórzono w kulminacyjnym momencie (w. 9) imię *Izaak*, natomiast pominięto wyrażenie informujące o więzach krwi między Izaakiem a Abrahamem (GN, Łach). Lepszy jest przekład GNB, w którym pominięto imię, ale powtórzono *his son*:

FC: Le lendemain Abraham se leva tôt. [...] Il emmenait avec lui deux serviteurs, ainsi que son fils Isaac [...] Abraham chargea sur son fils Isaac [...] Puis il lia Isaac, son propre fils; **GN**: Am nächsten Morgen stand Abraham früh auf. [...] und machte sich mit seinem Sohn auf den Weg [...] Auch zwei Knechte nahm er mit [...] Abraham packte seinem Sohn [...] Dann fesselte er Isaak; **GNB**: Early the next morning Abraham [...] took Isaac and two servants [...] Abraham made Isaac carry [...] He tied up his son; **Łach**: Nazajutrz wczesnym rankiem wstał Abraham [...] zabrał ze sobą dwóch służących i Izaaka, swego syna [...] włożył je na syna swego Izaaka [...] związał Izaaka; **MP**: [...] wziął ze sobą dwóch pachołków oraz syna swego, Izaaka i ruszył w drogę [...] Drewno na ofiarę całopalną kazał Abraham nieść synowi [...] związał syna

Przekład FC zaliczyłem do niedosłownych z powodu dodatku w w. 9 *propre*, co wskazuje, że w interpretacji tłumacza powtarzanie informacji, że Izaak był synem Abrahama, jest figurą stylistyczną, podkreślającą dramatyzm, a nawet tragizm położenia Abrahama, który musiał zabić własne dziecko, tak długo wyczekiwane. Przekłady różnią się też, jeśli chodzi o interpretację czasownika *wajjaškém* 'wstał wcześnie rano'. W BT i GNB przypisano mu funkcję przysłówkową, tj. potraktowano go jako okolicznik czasu 'bardzo wcześnie', odnoszący się do czasownika *wajjahaboš* 'i osiodłał', w pozostałych przekładach przypisano mu znaczenie 'wstać z łóżka'.

Rdz 16, 1.3: wlâh šifhâ micrit ušmâh hâgâr [...] 'et hâgâr hammicrit šifhâtâh; **BP**: A miała ona niewolnicę, Egipcjankę imieniem Hagar [...] swoją niewolnicę, Egipcjankę Hagar

W TH tego rodzaju powtórzenia informacji o statusie społecznym czy narodowości bohaterów pełnią te same funkcje, co omówione wyżej powtarzanie informacji dotyczących związków rodzinnych. W Rdz 16, 1 znajduje się pierwsza w *Biblii* wzmianka o Hagar, więc podanie informacji o jej narodowości i statusie społecznym nie pełni tu funkcji sygnalizowania początku akapitu. Jednak w w. 3 do identyfikacji tej bohaterki wystarczyłoby imię, zatem wprowadzenie oprócz imienia wyrażenia *hammicrit šifhåtåh* 'Egipcjankę, swoją niewolnicę', które w niczym nie uzupełnia charakterystyki tej postaci, pełni prawdopodobnie tę samą funkcję, co powtórzenie wyrażenia *'éšet 'abrâm* 'żona Abrama' (początek akapitu). Ponadto, autor wyraźnie przeciwstawia panią i służącą: zestawienie w jednym wersecie powtórzonych informacji, że Saraj była żoną Abrama, a Hagar była niewolnicą Saraj, zwraca uwagę odbiorcy na ważne z punktu widzenia dalszego rozwoju wypadków powiązania między bohaterami (nie bez znaczenia jest także obce pochodzenie Hagar, również zaznaczone dwukrotnie). Ze względu na tę ostatnią funkcję powtórzenia za najlepsze należy uznać te przekłady, w których dzięki pominięciu w w. 3 imienia Hagar (GN) lub informacji o jej narodowości (FC) uniknięto rozwlekłości, a zarazem powtórzono informację, że Hagar była niewolnicą Saraj (GN i FC). Przekład GNB jest tu mniej udany, bo powtórzono w nim imię *Hagar*, a pominięto w w. 3 informację, że Hagar była Egipcjanką i niewolnicą Saraj:

> **FC**: elle avait une esclave égyptienne nommée Agar [...] son esclave Agar; **GN**: eine ägyptische Sklavin namens Hagar [...] ihre ägyptische Sklavin; **GNB**: an Egyptian slave woman named Hagar [...] Hagar; **MP**: Miała ona niewolnicę, Egipcjankę imieniem Hagar [...] swą egipską niewolnicę

Przekład GN jest lepszy niż FC, bo w GN powtórzono obie informacje ważne z punktu widzenia dalszego rozwoju wypadków, mianowicie to, że Hagar była Egipcjanką i niewolnicą Saraj. W FC powtórzono tylko informację, że Hagar była niewolnicą Saraj (to, że nosiła imię *Hagar*, nie miało wpływu na dalsze zdarzenia i właśnie imię Hagar należało pominąć w w. 3). Przekłady polskie Rdz 16, 3 są dosłowne, tj. powtarzają w w. 3 wszystkie informacje o Hagar podane w w. 1.

Powtórzenia wyrażeń odnoszących do bohaterów, zawierających więcej informacji, niż jest to konieczne do identyfikacji lub charakterystyki postaci, są sygnałem także końca akapitu:

> Rdz 11, 32: wajjihju jmé terah hâméš šânim umâtajim šânâ wajjâmât terah bhârân; **BT**: Terach doczekał dwustu i pięciu lat życia i zmarł w Charanie; **GNB**: Terah died there at the age of 205; **Łach**: A dni życia Tarego było dwieście pięć lat, i umarł Tare w Haranie; **NP**: Terach żył dwieście pięć lat. I umarł Terach w Haranie; **Vlg**: et facti sunt dies Thare ducentorum quinque annorum et mortuus est in Haran; **Wujek**: I było dni Tarego dwieście i pięć lat, i umarł w Haranie; **MP**: Terach dożył wieku 205 lat i umarł w Charanie

Tu powtórzenie imienia sygnalizuje koniec akapitu[44]. Równie jasny byłby tekst z elipsą podmiotu (por. np. Rdz 5, 11: *wajjihju kâl jmé 'enoš hâméš šânim utša' mé'ot šânâ wajjâmot* 'wszystkich dni Enosza było 905 lat, i umarł'). Ponieważ koniec akapitu zbiega się tu z końcem rozdziału, we wszystkich przekładach znajdujemy funkcjonalny

[44] J.L. De Regt, *Participants* 15.

ekwiwalent oryginalnego powtórzenia, a dosłowność (czyli wprowadzenie do przekładu także odpowiednika formalnego) można zarzucić przekładom NP, Łacha. W TH rzeczownik *terah* jest w pierwszym zdaniu przydawką, a w drugim podmiotem. To zróżnicowanie jego funkcji składniowych zachowano w przekładzie Łacha, co sprawiło, że powtórzenie rzeczownika nie jest u Łacha tak nienaturalne, jak w przekładzie NP, w którym rzeczownik ten w obu zdaniach pełni tę samą funkcję podmiotu. Zatem pod względem odnoszenia do bohaterów przekład NP jest bardziej dosłowny niż Łacha przez to, że Łach bardziej dosłownie niż w NP przełożył hebr. *wajjihju jmé terah håméš šånim umåtajim šånå*, Łach: *A dni życia Tarego było dwieście pięć lat* (to samo odnosi się do Rdz 47, 28). Przekłady Łacha i Wujka są dosłowne, jeśli idzie o tłumaczenie hebr. *jmé* 'dni', co tu oznacza 'czas trwania życia'. Polskie *dni* także może być użyte w tym znaczeniu (np. *w sile dni* 'w sile wieku', SF I, 207, s.v. *dzień*, p. 41), jednak tutaj brzmi to szczególnie nienaturalnie z powodu występującego dalej rzeczownika *lata* (*lata* jako miara *dni*).

Sdz 12, 7: wajjišpoṭ jiftåḥ 'eṭ jisrå'él šéš šånim wajjåmåṭ jiftåḥ haggil`åḍi; **BP**: A Jiftach był Sędzią Izraela przez sześć lat. Potem umarł Gileadyta Jiftach; **BR**: Jefte był sędzią w Izraelu przez sześć lat. Kiedy zmiarł Jefte Gileadyta; **BT**: Jefte sprawował sądy nad Izraelem przez sześć lat, następnie umarł Jefte Gileadczyk; **NP**: Jefta sądził Izraela przez sześć lat. A gdy umarł Jefta Gileadczyk; **Vlg**: iudicavitque Iepthae Galaadites Israhel sex annis et mortuus est; **Wujek**: Sądził tedy Jefte Galaadczyk sześć lat i umarł

Tutaj powtórzenie imienia *jiftåḥ*, a także katafora (*jiftåḥ - jiftåḥ haggil`åḍi*), która zawiera informację znaną już odbiorcy, że Jiftach był z Gileadu, sygnalizuje koniec akapitu. W przekładach NP, BT, BP, BR zachowano odpowiednik formalny oryginalnego powtórzenia, zarazem w BT, BR wprowadzając ekwiwalent funkcjonalny, tj. zaznaczając koniec akapitu śródtytułem. W NP werset Sdz 12, 7 uznano za pierwszy werset nowego akapitu, choć śródtytuł tego akapitu (*Następcy Jefty: Ibsan, Elon i Abdon*) wskazywałby, że powinien się on zaczynać w Sdz 12, 8. Wyjaśnić tę decyzję tłumaczy można właśnie obecnością omawianych powtórzeń (powtarzanie pewnych informacji na początku akapitu jest w języku polskim bardziej naturalne niż na jego końcu), i też tym, że w Sdz 12, 8 w TH występuje anafora gramatyczna odsyłająca do Sdz 12, 7 (*'aḥåråw* 'po nim', tj. 'po Jeftem'), co oznacza, że jeśli tłumacze chcieli koniecznie zachować oryginalne sposoby odnoszenia do bohaterów, to czuli się też zmuszeni do uznania Sdz 12, 7 za pierwszy werset rozpoczynający nowy akapit (w języku polskim unika się anafor gramatycznych odsyłających do poprzedniego paragrafu, zwłaszcza jeśli oznaczałoby to odesłanie do poprzedniego podrozdziału). W przekładzie Wujka powtórzenia brak, co czyni go bardziej naturalnym niż współczesne przekłady. Proponuję przyjąć podział na akapity jak w BT, BR i tłumaczyć tak:

MP: Jefte z Gileadu sprawował rządy nad Izraelem przez sześć lat. Gdy umarł, został pogrzebany w miastach Gileadu.

Następcy Jeftego

Po Jeftem rządy nad Izraelem objął Iwcan z Betlejem.

Werset Sdz 12, 7 uznałem zgodnie z jego treścią (i zgodnie z podziałem na akapity w TM) za końcowy werset paragrafu o Jeftem. Stosownie do tego usunąłem rażące w języku polskim powtórzenie, ale w Sdz 12, 8 zastąpiłem oryginalny zaimek nazwą

własną (*'aḥåråw – Po Jeftem*). Polskie przekłady są dosłowne w tłumaczeniu hebr. *šåfaṭ*, co w tym kontekście znaczy 'sprawować rządy', a nie tylko 'sądzić'. Wstęp autorów BP do księgi Sędziów świadczy, że doskonale zdawali oni sobie sprawę, że polski wyraz *sędzia* nie odpowiada tu znaczeniowo hebrajskiemu *šoféṭ* (*Jednak wyraz „sędzia" ma w tej Księdze znaczenie szersze niż zazwyczaj*). Trudno więc zrozumieć, dlaczego *šoféṭ* tłumaczą jako *sędzia*.

Sdz 4, 23-24: wajjakna' 'elohim bajjom hahu 'et jåbin melek knå'an lifné bné jisrå'él wattélek jad bné jisrå'él hålok wqåšå 'al jåbin melek knå'an 'ad 'ašer hikritu 'et jåbin melek knå'an; **BP**: Tak to owego dnia upokorzył Bóg Jabina, króla kananejskiego, wobec synów Izraela. I odtąd ręka synów Izraela coraz mocniej ciążyła na Jabinie, królu kananejskim, aż dokonano zagłady Jabina, króla Kanaanu; **BR**: W taki to sposób, na oczach synów Izraela, poniżył Jahwe Jabina, króla Kananejczyków. Ręka synów Izraela ciążyła coraz bardziej nad Jabinem, królem Kananejczyków. W końcu zgładzili Jabina, króla Kananejczyków; **BT**: Tak Bóg w tym dniu uniżył przed Izraelitami Jabina, króla Kanaanu. Ręka zaś Izraelitów uciskała coraz mocniej Jabina, króla Kanaanu, aż do całkowitej jego zagłady; **BT5**: Tak Bóg w tym dniu poniżył przed Izraelitami Jabina, króla Kanaanu. Ręka zaś Izraelitów uciskała coraz mocniej Jabina, króla Kanaanu, aż pokonali zupełnie Jabina, króla Kanaanu; **GNB**: That day God gave the Israelites victory over Jabin, the Canaanite king. They pressed harder and harder against him until they destroyed him; **NP**: W tym dniu upokorzył Pan Jabina, króla Kanaanu wobec synów izraelskich, A ręka synów izraelskich była coraz twardsza dla Jabina, króla Kanaanu, aż zgładzili Jabina, króla Kanaanu; **Vlg**: humiliavit ergo Deus in die illo Iabin regem Chanaan coram filiis Israhel qui crescebant cotidie et forti manu opprimebant Iabin regem Chanaan donec delerent eum; **Wujek**: Uniżył tedy Bóg dnia onego Jabin, króla Chanaan, przed synmi Izrael; którzy co dzień się wzmagali a mocną ręką tłumili Jabin, króla Chananejskiego, aż go zgładzili; **MP**: W owym dniu Bóg upokorzył Jawina, króla kananejskiego, wobec Izraelitów, którzy odtąd nękali Jabina napadami coraz gwałtowniej, aż w końcu go zabili

Tu powtórzenie imienia wraz z dodatkowym określeniem (*jåbin melek knå'an* 'Jawin, król Kanaanu'), gdy do identyfikacji postaci wystarczyłby zaimek, sygnalizuje zarówno koniec akapitu, jak i negatywną ocenę tej postaci[45]. Do zasygnalizowania końca akapitu wystarczyłoby powtórzenie imienia *jåbin*, powtarzane określenie *melek knå'an* 'król Kanaanu' tworzy grę słów z użytym wcześniej czasownikiem *hiknia'* 'upokorzyć'. Wszystkie współczesne polskie przekłady (z wyjątkiem BT) są dosłowne, tj. powtarza się w nich zarówno imię króla, jak i informacja, że był on królem kananejskim, choć w języku polskim brzmi to bardzo niezgrabnie z powodu dużej ilości powtarzanych elementów i niewielkiego odstępu, i przekłady nie oddają oryginalnej gry słów. Jedynie w przekładzie BP znajdujemy pewne urozmaicenie w formie ponownego wyrażenia tej samej treści (*król kananejski – król Kanaanu*), co nieco łagodzi wrażenie nienaturalności. Znacznie mniej dosłowny jest przekład Wujka (dzięki zmianom wprowadzonym przez św. Hieronima[46]), w którym zastosowano anaforę gramatyczną i to w miejscu, gdzie jest najbardziej pożądana ze względu na niewielką odległość od poprzedniego wystąpienia powtarzanego wyrażenia. Pomysłem Wujka jest zróżnicowanie w formie ponownego wyrażenia tej samej treści, podobne do zaob-

[45] J.L. De Regt, *Participants* 5, 15.

[46] Rękopisy LXX różnią się tu, jeśli chodzi o zachowanie oryginalnych powtórzeń: Codex Alexandrinus zawiera przekład niedosłowny, Codex Vaticanus – dosłowny. W Peš, targumie Jonatana przekład dosłowny.

serwowanego w BP: *król Chanaan – król Chananejski* (w Vlg i w TH powtórzono te same wyrażenia). Wadą przekładu Wujka jest nieodmienianie nazw własnych (jest to dosłowność: w Vlg nazwy własne przeważnie się nie odmieniają). W BT zastąpiono powtórzenie zaimkiem w miejscu, gdzie było to najbardziej pożądane, ale może ktoś twierdzić, że przekład BT jest mylący, bo nie wiadomo, czy chodzi o całkowitą zagładę Kanaanu czy Jabina. Przekład BT należy więc poprawić tak: *Ręka zaś Izraelitów uciskała coraz mocniej Jabina, aż do całkowitej jego zagłady*. Przekład ten jest całkowicie jednoznaczny, a pod względem sposobów odnoszenia do bohaterów idiomatyczny. Nie jest on dobry tylko pod względem tłumaczenia idiomu, o czym niżej. W BT5 przekład dosłowny. W przekładach dynamicznych imię bohatera wraz z informacją, że był on królem kananejskim, pojawia się tylko raz. W przekładach tych znaleźć można częściowy ekwiwalent funkcjonalny oryginalnych powtórzeń, mianowicie, zaznaczono w nich koniec akapitu środkami właściwymi językowi docelowemu (to samo w przekładach polskich). W żadnym przekładzie nie wyrażono negatywnej oceny króla kananejskiego, choć oryginalne powtórzenia mają także tę funkcję. Jeśli chodzi o przekład *hiknia`*, to nie jest dobry przekład GNB, bo *hiknia`* znaczy tu nie tylko 'zadać komuś klęskę militarną', ale też 'przyprawić kogoś o wstyd, dyshonor, utratę prestiżu' (ThWAT IV, k. 218, s.v. *kn`*). Czasownik *uniżyć* (BT) jest archaizmem, lepszy jest przekład BT5 (*poniżyć*), choć lepiej by brzmiał w wersji *poniżył wobec Izraelitów*. Wreszcie należy skrytykować współczesne polskie przekłady za dosłowny przekład idiomu *wattélek jad bné jisrå'él hålok wqåšå 'al jåbin*, NP: *A ręka synów izraelskich była coraz twardsza dla Jabina*. Hebrajski idiom znaczy prawdopodobnie 'nękać, dręczyć kogo' (por. 1 Sm 5, 7), polskie przekłady sugerują znaczenie 'surowej władzy' (SF II, 31, s.v. *ręka*, p. 333: *ręka (czyja) ciąży (nad kim)* [...] <*władza, przemoc*>), co nie ma tu sensu, bo Jawin nie był pod polityczną władzą Izraelitów. Chodzi tu raczej o militarne zwycięstwa Izraelitów nad nim.

Rdz 11, 9: ki šåm bålal jhwh sfat kål hå'årec umiššåm hefícåm jhwh 'al pné kål hå'årec; **BP**: gdyż Jahwe pomieszał tam mowę całej ziemi; stamtąd też rozproszył ich Jahwe po całym świecie; **BR**: gdyż Bóg pomieszał języki [wszystkich mieszkańców], a ich samych rozproszył po całej ziemi; **BT**: tam bowiem Pan pomieszał mowę mieszkańców całej ziemi. Stamtąd też Pan rozproszył ich po całej powierzchni ziemi; **FC**: C'est là, en effet, que le Seigneur a mis le désordre dans le langage des hommes, et c'est à partir de là qu'il a dispersé les humains sur la terre entière; **Łach**: gdyż pomieszał tu Jahwe mowę wszystkich ludzi, i rozproszył ich Jahwe z tego miejsca po całej ziemi; **NP**: bo tam pomieszał Pan język całej ziemi i rozproszył ich stamtąd po całej powierzchni ziemi; **Sandauer**: bo tu zbełtał Bóg języki wszem ludziom i rozproszył ich tam i sam po świecie; **Vlg**: quia ibi confusum est labium universae terrae et inde dispersit eos Dominus super faciem cunctarum regionum; **Wujek**: iż tam pomieszany jest język wszytkiej ziemie: i zonąd rozproszył je Pan po wszytkich krainach; **MP**: bo tam Bóg sprawił, że zaczęły się ludziom mieszać (lub: plątać, mylić) słowa, i stamtąd rozproszył ich po całym świecie

Tu równie jasne byłoby **ki šåm bålal jhwh sfat kål hå'årec umiššåm hefícåm 'al pné kål hå'årec* 'bo tam Jahwe pomieszał język całej ziemi i stamtąd rozproszył ich po całej ziemi'. Powtórzenie imienia bohatera jest sygnałem końca akapitu (w. 1–9 to dzieje wieży Babel, w. 10–32 to dzieje potomków Szema). Powtórzenie podmiotu zachował Łach i przekłady BP, BT. W przekładach tych oddano także funkcję oryginalnego powtórzenia, tj. zaznaczono graficznie koniec akapitu. Najbardziej osobliwie

brzmi powtórzenie w tłumaczeniu Łacha, bo tłumacz ten zachował spójnik *i* łączący zdania. Zwraca uwagę, że tłumacz wprowadził przed spójnikiem *i* przecinek, rzadki w tej pozycji. Przecinek ów (któremu w czytaniu odpowiada pauza), ma na celu złagodzenie wrażenia nienaturalności, wywołanego powtórzeniem podmiotu (choć trzeba przyznać, że u Łacha przecinek w tej pozycji jest częsty, co powoduje jego „dewaluację"). W BT i BP następuje między zdaniami pauza (czemu w zapisie odpowiada kropka lub średnik), co powoduje, że powtórzenie jest mniej nacechowane stylistycznie. Przekład BR wygląda tu dość osobliwie. Podejrzewam, że omyłkowo pominięto w nim *ziemi*, tj. tekst winien brzmieć: **Bóg pomieszał języki wszystkich mieszkańców ziemi*, i nawias, jak często w BR, zawierałby rozwiązanie oryginalnej metonimii (nawiasem mówiąc, byłby zbędny). Omyłkowe pominięcie wyrazu *ziemi* powoduje, że ma się wrażenie pewnej nieokreśloności owych *wszystkich mieszkańców*, także z powodu niezrozumiałego pominięcia w przekładzie hebr. *šâm* 'tam', tj. w Babelu (gdyby przynajmniej *šâm* zachowano w przekładzie, to przekład ów znaczyłby, że Bóg pomieszał mowę mieszkańców Babelu, a tymczasem oryginał mówi, że była to mowa wszystkich mieszkańców ziemi). Błędem Sandauera i BR jest wprowadzenie liczby mnogiej: *języki*, co jest w sprzeczności z Rdz 11, 1, gdzie wyraźnie mówi się, że przed pomieszaniem wszyscy ludzie mówili jednym językiem, zatem Bóg „pomieszał" właśnie ów jeden język, a nie wiele języków, które dopiero powstały w wyniku owego pomieszania. W Rdz 11, 9 występuje jeszcze jedno powtórzenie, tj. *kâl hâ'ârec* 'cała ziemia'. U Łacha, Sandauera, w FC, MP powtórzenia nie ma dzięki rozwiązaniu metonimii ('cała ziemia'> 'wszyscy mieszkańcy ziemi'> 'wszyscy ludzie'). W BT nie rozwiązano metonimii całkowicie (tj. zachowano metonimię 'wszyscy mieszkańcy ziemi' zamiast 'wszyscy ludzie', którą można określić jako całość za część) i przez to zachowano powtórzenie rzeczownika *ziemia*. W BP, Vlg i u Wujka zachowano metonimię, ale uniknięto powtórzenia dzięki synonimowi (np. Wujek: *wszystkiej ziemie – po wszystkich krainach*). Tylko w przekładzie NP nie rozwiązano metonimii i zachowano powtórzenie. Dużą trudność nastręcza tu tłumaczowi czasownik *bâlal* 'pomieszał'. Z kontekstu wynika, że przed „pomieszaniem" wszyscy mówili tym samym językiem, z którego w wyniku „pomieszania" powstało wiele różnych języków. Czasownik *bâlal* odpowiada tu więc polskiemu *pomieszać*, ale nie w kontekście *pomieszać zupę, pomieszać herbatę*, lecz w kontekście *pomieszać* (też *poplątać*) *dwa wyrazy*, tj. błędnie użyć jednego wyrazu zamiast drugiego, co często prowadzi do nieporozumień. Interpretację tę potwierdza komentarz Rasziego: *ze šo'el lḥenâ wze meḥi ṭiṭ* 'jeden prosi drugiego o cegłę, a tamten mu przynosi glinę'. Znaczenie to jaśniej można wyrazić tak: *Bóg sprawił, że zaczęły się ludziom mieszać słowa.*

Rdz 16, 15–16: wattéleḏ hâgâr l'aḇrâm bén wajjiqrâ 'aḇrâm šem bno 'ašer jâlḏâ hâgâr jišmâ'él / w'aḇrâm ben šmonim šânâ wšéš šânim bleḏeṯ hâgâr 'eṯ jišmâ'él l'aḇrâm; **BP**: Hagar urodziła więc syna Abramowi. Temu synowi urodzonemu przez Hagar dał Abram imię Ismael. A kiedy Hagar urodziła Abramowi Ismaela, liczył Abram osiemdziesiąt sześć lat; **BR**: I urodziła Hagar Abramowi syna, i nadał Abram synowi narodzonemu z Hagar imię Izmael. Abram miał osiemdziesiąt[47] lat, gdy Hagar wydała na świat Izmaela; **BT**: Hagar urodziła Abramowi syna. I Abram nazwał zrodzonego mu przez Hagar syna imieniem Izmael. Abram miał lat osiemdziesiąt

[47] Błędu tego nie poprawiono w 2. wydaniu BR.

sześć, gdy mu Hagar urodziła Izmaela; **GN**: Hagar gebar einen Sohn, und Abram nannte ihn Ismaël. Abram war damals 86 Jahre alt; **Łach**: I porodziła Hagar Abramowi syna i dał Abram swemu synowi imię Ismael. Abram zaś miał osiemdziesiąt sześć lat, gdy urodziła mu Hagar Ismaela; **NP**: Potem Hagar urodziła Abramowi syna. Abram nadał synowi swemu, którego urodziła Hagar, imię Ismael. A Abram miał osiemdziesiąt sześć lat, gdy Hagar urodziła mu Ismaela; **Sandauer**: I zrodziła Hagar syna Abramowi, i nazwał Abram syna, którego Hagar zrodziła, Izmael. Miał zaś Abram lat osiemdziesiąt sześć, kiedy zrodziła Hagar Abramowi Izmaela; **Vlg**: peperitque [niektóre wydania Vlg +agar] Abrae filium qui vocavit nomen eius Ismahel octoginta et sex annorum erat [niektóre wydania Vlg +abram] quando peperit ei Agar Ismahelem; **Wujek**: I urodziła Agar Abramowi syna, który nazwał imię jego Ismael. Ośmdziesiąt i sześć lat miał Abram, gdy mu Agar urodziła Ismaela

Tu powtórzenia zbędne z punktu widzenia identyfikacji bohaterów (równie jasne byłoby **wattéleḏ l'aḇrâm bén wajjiqrâ 'aḇrâm šmo jišmâ'él / w'aḇrâm ben šmonim šânâ wšéš šânim bhiwwâléḏ lo 'eṯ jišmâ'él* 'i urodziła Abramowi syna, i Abram dał mu imię Ismael. Abram miał 86 lat, gdy urodził mu się Ismael', por. Rdz 21, 5) znaczą koniec akapitu (wydarzenia opisane w następnym akapicie miały miejsce 13 lat później), a także być może podkreślają duże znaczenie wydarzenia (narodziny syna pierworodnego). Za najbardziej dosłowne uznaję przekłady Sandauera i BP, bo zachowują one wszystkie powtórzenia występujące w TH, mimo że na polskim odbiorcy może wywrzeć to wrażenie rozwlekłości i niepotrzebnego powtarzania tego samego po kilka razy, i nie ma tej samej funkcji, co w oryginale (koniec akapitu zaznaczono we wszystkich przekładach, bo zbiega się on tu z końcem rozdziału). Trochę mniej dosłowne są przekłady NP i BT, w których wprowadzono zaimek *mu* (hebr. *l'aḇrâm* 'Abramowi'). W BT zróżnicowano też w bardzo niewielkim stopniu formę ponownego wyrażenia tej samej treści: *urodziła – zrodzonego* (w hebr. ten sam czasownik: *wattéleḏ* 'i urodziła' – *'ašer jâlḏâ* 'którego urodziła'). Nieco bardziej odchodzi od formy TH przekład BR, w którym w większym stopniu zróżnicowano formę przy zachowaniu powtórzeń treściowych: *urodziła – narodzonemu – wydała na świat*, ponadto implicytna jest w tym przekładzie treść hebr. *l'aḇrâm* (w. 16). Należy jednak zaznaczyć, że pominięcie w przekładzie w. 16 hebr. *l'aḇrâm* nie znaczy, że przekład BR jest tu lepszy niż BT, bo w BT w. 16 stanowi odrębny akapit, zatem powtórzenie informacji (za pomocą zaimka *mu*) nie jest rażące. W BR byłoby rażące, bo w BR w. 15 i 16 należą do tego samego akapitu.

Łach przetłumaczył chyba najbardziej niedosłownie, bo dzięki anaforze leksykalnej usunął powtórzenie, które w języku polskim jest najbardziej rażące: *I porodziła Hagar Abramowi syna – swemu synowi* (hebr. *wattéleḏ hâgâr l'aḇrâm bén* 'i urodziła Hagar Abramowi syna' – *bno 'ašer jâlḏâ hâgâr* 'swego syna, którego urodziła Hagar'). Św. Hieronim przełożył jeszcze bardziej niedosłownie niż Łach: wspomniane powtórzenie usunął dzięki proformie (*eius*), ponadto wprowadził proformę w miejsce hebr. *'aḇrâm* (*qui*), która jednak w dosłownym przekładzie Wujka wydaje się latynizmem, bo w języku polskim zaimek względny *który* odnosi się zwykle do rzeczownika lub grupy nominalnej bezpośrednio go poprzedzającej (czyli tu do *syna*, co czyni tekst bezsensownym). Wreszcie w niektórych wydaniach Vlg elipsie uległy podmioty czasowników *peperit* i *erat*. W GN anafory *ihn*, *damals* odpowiadają hebrajskiemu *bno 'ašer jâlḏâ hâgâr* 'swego syna, którego urodziła Hagar' oraz *bleḏeṯ hâgâr 'eṯ jišmâ'él l'aḇrâm* 'gdy Hagar urodziła Ismaela Abramowi'. Ponadto w GN implicytna jest informacja zawarta

w hebr. *l'abrâm* (w. 15). Ponieważ żaden z polskich przekładów nie wydaje się dobry, można zaproponować następujący, wzorowany na GN:

MP: Hagar urodziła syna, któremu Abram dał na imię Ismael. Abram miał wówczas 86 lat

Powtórzenie rzeczowników odnoszących do uczestników zdarzeń, zbędne z punktu widzenia ich identyfikacji lub charakterystyki, może sygnalizować podział tekstu na jednostki mniejsze niż akapit, mianowicie, wiążące się z kolejnymi czynnościami wykonywanymi przez bohatera, jak to jest w Rdz 1[48]:

Rdz 1, 21–22: wajjar 'elohim ki ṭob / wajbârek 'oṯâm 'elohim; **BP**: I widział Bóg, że to jest dobre. / I błogosławił im Bóg; **BR**: I widział Bóg, że tak było dobrze. / I pobłogosławił je; **BT**: Bóg widząc, że były dobre, / pobłogosławił je; **GNB**: And God was pleased with what he saw. / He blessed them all; **Łach**: A widział Bóg, że było dobre. / Wtedy pobłogosławił im Bóg; **NP**: i widział Bóg, że to było dobre. / I błogosławił im Bóg; **Sandauer**: I ujrzał Pan, że to dobre. /I błogosławił im Pan; **Vlg**: et vidit Deus quod esset bonum / benedixitque eis; **Wujek**: I widział Bóg, iż było dobre. / I błogosławił im; **MP**: Bóg był zadowolony z tego, co ujrzał Pobłogosławił swoje stworzenia (lub: Bóg widział, że było to dobre. Pobłogosławił swoje stworzenia)

Tu powtórzenie rzeczownika *'elohim* 'Bóg' nie jest potrzebne do identyfikacji podmiotu czasownika *wajbârek* 'i pobłogosławił', a sygnalizuje, że Bóg podejmuje nowe działanie, co nie wymaga rozpoczęcia nowego akapitu, bo główni uczestnicy, czas i miejsce zdarzeń pozostają te same. W przekładach BT, BR, Vlg, Wujka, GNB usunięto powtórzenie podmiotu, wskutek czego tłumaczenia te są stylistycznie nienacechowane, nie wyróżniają się niczym na tle innych tekstów w językach docelowych, tak jak oryginał nie wyróżnia się tu tym, że powtarza się w nim podmiot, bo takie powtórzenia są w TH częste. Przekładów dosłownych (NP, Sandauer, Łach, BP) można bronić argumentem, że zachowane powtórzenie nadaje fragmentowi harmonizujący z treścią ton uroczysty i przyczynia się do jego rytmizacji, a ponadto, ponieważ w języku polskim powtórzenie takie byłoby uzasadnione w wypadku, gdyby od zdania *I błogosławił im Bóg* zaczynał się nowy akapit, czytelnik ma wrażenie, że po zdaniu *i widział Bóg, że to było dobre* następuje pauza i kończy się paragraf, czyli z jednej strony coś z funkcji oryginalnego powtórzenia zostało wyrażone w przekładzie, z drugiej w przekładzie zdaje się kończyć większa jednostak tekstu, tj. paragraf. Odniosę się też do przekładów hebr. *wajjar 'elohim ki ṭob* 'i widział Bóg, że było dobre'. W przekładzie Sandauera wyraźnie odczuwa się brak łącznika (powinno być: *I ujrzał Pan, że to jest dobre*), z którego tłumacz zrezygnował zapewne pod wpływem TH, jest to więc dosłowność. W przekładach polskich *râ'â* 'widzieć' jest stale tłumaczone przez czasowniki oznaczające wrażenia wzrokowe (*widzieć*, *ujrzeć*), natomiast w FC mamy *constater*. Hebr. *râ'â* występuje w znaczeniu 'przekonać się, stwierdzić, dowiedzieć się (bez udziału wzroku)', por. np. Rdz 2, 19; 29, 31; 32, 26; 40, 16; 42, 1, i można dowodzić, że w Rdz 1 nie może być mowy o stwierdzeniu przez Boga dobroci stworzenia tylko za pomocą wzroku, bo przecież Bóg nie osądza tylko na podstawie tego, co widać (por. 1 Sm 16, 7)[49]. Jednak polskie *widzieć* także znaczy nie tylko 'odbierać wrażenia wzrokowe', ale również 'uświadomić sobie, przekonać się, stwierdzić niekoniecznie

[48] J.L. De Regt, *Participants* 18.

[49] Por. komentarz Ibn Ezry do Rdz 1, 4: *kmo wrâ'iṯi 'âni* [Koh 2, 13] *whu bmaḥašâbâ* 'jak *Zobaczyłem* (Koh 2, 13) – w myślach'.

tylko za pomocą wzroku' (SJPSzym III, 699, s.v. *widzieć*, p. 6), więc przekłady NP, BP, BR, BT i Łacha nie są nieadekwatne znaczeniowo (jeśli przyjąć, że w TH nie chodzi tylko o wrażenia wzrokowe), a stylistycznie są lepsze, niż byłby przekład wzorowany na FC, np: *Bóg stwierdził, że światło jest dobre*, bo *widzieć* jest bardziej konkretne niż *stwierdzić*, a w utworach literackich (zwłaszcza poetyckich) konkretność słownictwa jest zaletą. Przekład GNB różni się tu od pozostałych tłumaczeń tym, że ujmuje ocenę jako bardziej subiektywną, gdy w innych tłumaczeniach ma ona charakter obiektywny. Wydaje się jednak, że w TH ocena jest ujęta jako obiektywna. W zakresie oceny epistemologicznej składnia *rå'å ki...* 'zobaczyć, że...' wyraża obiektywność (por. np. 2 Krl 11, 1), więc można przypuszczać to samo także w zakresie oceny aksjologicznej[50]. Do wyrażenia oceny subiektywnej używa się *b`éné-x* 'w czyichś oczach', np. można by w Rdz 1, 21 wyrazić subiektywność tak: **wajjar 'elohim 'eṯ hå'or wajjiṭaḇ b`énâw* 'i ujrzał Bóg światłość, i w jego oczach była dobra'. Pierwszy z zaproponowanych przeze mnie przekładów ujmuje ocenę jako subiektywną, drugi jako obiektywną.

III. Powtórzenia wyrażeń określających miejsce zdarzeń, sygnalizujące podział tekstu na akapity

W tekstach narracyjnych często przedstawia się szereg zdarzeń (którym w tekście odpowiadają czasowniki), zachodzących kolejno po sobie w tym samym miejscu. Zarówno w tekstach hebrajskich, jak i polskich o miejscu owym z reguły nie informuje się czytelnika przy każdym kolejnym zdarzeniu, lecz rzadziej, np. na początku akapitu (zwłaszcza, że często nowy akapit rozpoczyna się wraz ze zmianą miejsca zdarzeń), a potem tylko wtedy, gdy akcja przenosi się w inne miejsce. Tak więc po polsku nie powiemy **Wszedł do domu i zdjął w domu buty*, ale *Wszedł do domu i zdjął buty*. Tę samą prawidłowość można zauważyć w TH:

> 1 Krl 17, 10–11: wajjåqåm wajjélek cårfaṯå wajjåḇo 'el peṯaḥ hå`ir whinné šåm 'iššå 'almånå mqošešeṯ `écim wajjiqrå 'élehå wajjomar; **NP**: Wstał więc i poszedł do Sarepty, a gdy wchodził do bramy miasta, oto pewna wdowa zbierała tam drwa. Odezwał się więc do niej tymi słowy

W przekładzie NP miejsce zdarzeń sygnalizuje się w ten sam sposób, co w TH (*cårfaṯå – do Sarepty*; *'el peṯaḥ hå`ir – do bramy miasta*; *šåm – tam*), mimo to nie jest on pod względem sygnalizowania miejsca zdarzeń dosłowny, bo w oryginalnych tekstach polskich czyni się to w ten sam sposób. Jednak naśladowanie hebrajskiego sposobu określania miejsca zdarzeń nie zawsze brzmi w języku polskim naturalnie. W TH niekiedy wielokrotnie w niewielkich odstępach sygnalizuje się miejsce zdarzeń, zwłaszcza na początku paragrafu, gdy zaszła pod tym względem zmiana w stosunku do poprzedniego paragrafu. Można przypuszczać, że pełni to funkcję analogiczną do powtarzania wyrażeń odnoszących do bohaterów (gdy wraz z nowym akapitem pojawiają

[50] O różnicy między oceną (epistemologiczną i aksjologiczną) subiektywną a obiektywną por. E. Tabakowska, *Językoznawstwo* 83–86.

się nowi uczestnicy zdarzeń), np. w poniższym fragmencie prawdopodobnie sygnalizuje początek akapitu:

Rdz 19, 1: wajjåḇo'u [...] sḏomå bå'ereḇ wloṭ joséḇ bša'ar sḏom; **BP**: Do Sodomy przyszli pod wieczór [...] Lot siedział właśnie w bramie Sodomy; **BR**: przybyli wieczorem do Sodomy. Lot znajdował się akurat przy bramie prowadzącej do miasta; **BT**: przybyli do Sodomy wieczorem, kiedy to Lot siedział w bramie Sodomy; **Łach**: I przybyli [...] do Sodomy, gdy Lot siedział w bramie Sodomy; **Vlg**: veneruntque [...] Sodomam vespere sedente Loth in foribus civitatis; **Wujek**: I przyszli [...] do Sodomy w wieczór, i gdy Lot siedział w bronie miejskiej; **MP**: Gdy [...] przyszli pod wieczór do Sodomy, Lot siedział akurat w bramie miejskiej

W TH możliwa byłaby anafora leksykalna (np. **wajjåḇo'u* [...] *sḏomå bå'ereḇ wloṭ joséḇ bša'ar hå'ir* 'i przyszli [...] do Sodomy wieczorem, gdy Lot siedział w bramie miasta' lub *[...] *wloṭ joséḇ baššå'ar* '[...] gdy Lot siedział w bramie'), powtórzenie rzeczownika *sḏom* może tu pełnić podobną funkcję, co powtórzenie imienia *lot*, tj. sygnalizować początek akapitu, wraz z którym akcja przenosi się do Sodomy (w 1 Krl 17 początek paragrafu przypada na w. 8, stąd nie powtórzono nazwy miejscowej). Anaforę leksykalną wprowadzono w przekładach BR, Wujka, Vlg i w przekładach dynamicznych. W pozostałych przekładach polskich zachowano powtórzenie nazwy własnej.

Jr 41, 1: wajhi baḥodeš haššḇi'i bå jišmå'él [...] hammicpåṯå wajjoḵlu šåm leḥem jaḥdåw bammicpå;

BP: Zdarzyło się, że w siódmym miesiącu przybył do Micpa [...] Jiszmael [...] / Kiedy tam w Micpa wspólnie spożywali posiłek [...]

BT: W siódmym miesiącu przybył Izmael [...] do Mispa. Podczas gdy tam ucztowali wspólnie <w Mispa>; **GNB**: In the seventh month of that year, Ishmael [...] went to Mizpah [...] While they were all eating a meal together; **MP**: W siódmym miesiącu tego samego roku Ismael [...] przybył do Gedaliasza do Micpy. Gdy razem siedzieli przy stole

Tu trzykrotne (dwa razy rzeczownik, raz proforma) zasygnalizowanie miejsca zdarzeń oznacza początek akapitu (co sygnalizuje również *wajhi*). W poprzednim paragrafie (Jr 40, 13–16) miejscem zdarzeń także była Micpa, jednak od w. 41 kto inny jest głównym uczestnikiem zdarzeń i właśnie on przybywa do Micpy. Z jego więc punktu widzenia nastąpiła zmiana miejsca zdarzeń i może dlatego powtórzenie. Wszystkie przekłady polskie sygnalizują miejsce zdarzeń z tą samą częstotliwością, co TH, a dzięki temu, że w miejscu tym zaczyna się także także rozdział, zawierają również ekwiwalent funkcjonalny oryginalnych powtórzeń w postaci wcięcia (BT) lub śródtytułu (BP). W przekładach dynamicznych brak odpowiednika formalnego, tj. informacja o miejscu zdarzeń jest podana jednokrotnie. Zachowane powtórzenie jest najmniej rażące w BP, gdzie od słów *Kiedy tam w Micpa* zaczyna się nowy akapit, więc powtórne określenie miejsca zdarzeń nie jest tak rażące jak w innych przekładach. W przekładach BT, BP nazwa własna *Micpa/Mispa* nie jest odmieniana, choć jej odmiana w języku polskim nie nastręcza żadnych trudności, więc nie ma powodów, by w przekładzie rezygnować z odmiany. Rezygnacja z odmiany nazw własnych przez przypadki może być uznana za dosłowność, bo w TH funkcja składniowa rzeczownika nie jest sygnalizowana przez końcówki przypadków (pomijając szczątki deklinacji w postaci np. *-å* wyrażającego kierunek).

Sdz 14, 1: wajjéred šimšon timnåṯå wajjar 'iššå bṯimnåṯå; **BP**: Samson udał się do Timny. Ujrzał kobietę w Timnie; **BT**: Samson zstąpił do Timny i ujrzał tam kobietę; **NP**: Pewnego razu poszedł Samson do Timny i zobaczył w Timnie kobietę; **MP**: Pewnego dnia Samson zszedł do Timny. Tam wpadła mu w oko jedna Filistynka

Tutaj powtórzenie nazwy miejscowej oznacza początek akapitu, który rozpoczyna się wraz ze zmianą miejsca zdarzeń, gdy główny uczestnik pozostaje ten sam (Samson). Dosłowne są przekłady NP i BP, przy czym BP brzmi bardziej nienaturalnie niż NP wskutek zachowania oryginalnego szyku, co powoduje, że powtórzona informacja (*w Timnie*) znajduje się w części rematycznej zdania. Jeśli chodzi o przekład hebr. *jåraḏ* 'zszedł', nie jest dobry przekład BP, bo *udać się* jest używane w odniesieniu do znakomitych osób, a Samson jest w *Biblii* przedstawiony jako postać heroiczno -komiczna, jak to trafnie ujęto w BT. Lepszy jest przekład NP (*pójść*), choć znaczenie NP jest tu bardziej ogólne niż TH, bo w TH zaznaczono, że Timna leżała niżej niż miejsce, z którego się Samson tam wyprawił[51].

Rdz 12, 5: wajjéc'u lâleḵeṯ 'arcå kna'an wajjåḇo'u 'arcå knå'an; **BP**: I wyruszyli, by podążyć do ziemi Kanaan. I dotarli do ziemi Kanaan; **BR**: Postanowili udać się do krainy kananejskiej. I przybyli do Kanaanu; **BT**: i wyruszyli, aby się udać do Kanaanu. Gdy zaś przybyli do Kanaanu; **GN**: zogen sie in das Land Kanaan; **GNB**: and they started out for the land of Canaan. When they arrived in Canaan; **NP**: Wyruszyli, aby się udać do ziemi kanaanejskiej. I przybyli do Kanaanu; **Vlg**: et egressi sunt ut irent in terram Chanaan cumque venissent in eam; **Wujek**: i wyszli, aby szli do ziemie Chanaan. A gdy przyszli do niej; **MP**: I wyruszyli do ziemi kananejskiej. Gdy tam dotarli

Tu powtórzenie okolicznika *'arcå kna'an* 'do kraju Kanaan' znaczy prawdopodobnie koniec akapitu (w. 1–5: przybycie do Kanaanu, w. 6–9: wędrówka po Kanaanie; por. wcięcia w BJ, TOB, FC, NIV, GNB), bo nie jest ono konieczne do umiejscowienia zdarzeń (możliwa byłaby proforma: **wajjéc'u lâleḵeṯ 'arcå kna'an wajjåḇo'u šåm/ šåmmå* 'i wyruszyli w drogę do kraju Kanaan i przybyli tam'). Najbardziej dosłowny jest tu przekład BP, być może dlatego, że tłumacz Pięcioksięgu (ks. M. Peter) wydaje się koneserem literatury, a tacy ludzie mają często upodobanie do „dziwactw" językowych (to samo obserwujemy u Altera, który w omawianym fragmencie także zachował powtórzenie). Przekład BT jest nieco mniej dosłowny, bo powtarza się w nim mniej elementów niż w TH i BP, przez co w mniejszym stopniu naruszone zostały reguły stylistyczne języka docelowego. Przekłady NP i BR wprowadzają pożądane w języku polskim zróżnicowanie (np. NP: *do ziemi kanaanejskiej – do Kanaanu*). Św. Hieronim (za nim Wujek) wprowadza anaforę gramatyczną. W GN nie ma powtórzenia, bo w przekładzie tym pominięto hebr. *wajjéc'u lâleḵeṯ 'arcå kna'an* 'i wyruszyli w drogę do kraju Kanaan', a dokładniej zawarto treść tego zdania *implicite* (skoro się przeprowadzili do Kanaanu, jest oczywiste, że wyruszyli z poprzedniego miejsca zamieszkania, aby udać się do Kanaanu). Zachowane w GNB powtórzenie nie jest sprzeczne z zasadami ekwiwalencji dynamicznej, w przekładzie tym bowiem od słów *When they arrived in Canaan* zaczyna się nowy akapit.

1 Krl 22, 37: wajjåḇo šomron wajjiqbru 'eṯ hammeleḵ bšomron; **BP**: Zwłoki przywieziono do Samarii. I pogrzebano króla w Samarii; **GNB**: His body was taken to Samaria and buried; **NP**:

[51] Zob. mapę w: WAB 45.

I przywieziono go do Samarii, i tam w Samarii pochowano króla; **MP**: został przewieziony do Samarii i tam pogrzebany

Tu powtórzenie nazwy miejscowej sygnalizuje początek akapitu (por. wcięcia w GNB, GN), zachowano je we wszystkich przekładach polskich, usunięto w GNB. Zwraca uwagę dodany w NP okolicznik *tam*. Tłumacz odczuł potrzebę dodania go właśnie z tego powodu, że w analogicznych kontekstach w języku polskim zwykle stosuje się proformę lub elipsę, a zachowanie rzeczownika jakby sugerowało, że zmieniła się jego referencja (choć w przypadku nazwy własnej nie zawsze jest to możliwe), więc temu przypuszczeniu ma zapobiec *tam*, które pełni tu tę samą funkcję, co zaimek *tegoż* w Rdz 34, 3 w przekładzie Łacha.

Lb 11, 35: nâs`u hâ`âm hacérot wajjihju bahacérot; **BP**: wyruszył lud do Chacerot. W Chacerot zatrzymano się na postój; **BT**: ruszył lud do Chaserot i tam rozbili obóz; **NP**: wyruszył lud do Chaserot i przebywali w Chaserot; **Wujek**: przyszli do Haserot i mieszkali tam; **MP**: lud wyruszył do Chacerot, i tam rozbili obóz

Powtórzenie nazwy miejscowej *hacérot* sygnalizuje w TH koniec akapitu. Powtórzenie to zachowano w NP i BP, są to więc przekłady dosłowne. Przekład NP jest bardziej dosłowny niż BP, bo w NP zachowano szyk oryginału, co powoduje, że *w Chaserot* znajduje się w rematycznej części zdania, mimo że jest to informacja już znana czytelnikowi. Lepszy jest pod tym względem przekład BP, w którym *W Chacerot* przesunięto do części tematycznej zdania. W pozostałych przekładach wprowadzono bardziej naturalną w języku polskim proformę.

IV. Powtórzenia wyrażeń odnoszących do przedmiotów, sygnalizujące podział tekstu na akapity

Kpł 8, 30: wajjaz `al 'aharon `al [rękopisy: w`al] bgådåw w`al bånåw w`al bigdé bånåw 'itto wajqaddéš 'et 'aharon 'et [rękopisy: w'et] bgådåw w'et bånåw w'et bigdé bånåw 'itto; **BT**: i pokropił nią Aarona i jego szaty, a z nim jego synów i ich szaty. Tak poświęcił Aarona z jego szatami i z nim jego synów z ich szatami; **GNB**: and sprinkled them on Aaron and his sons and on their clothes. In this way he consecrated them and their clothes to the LORD; **NP**: i pokropił Aarona, jego szaty, a z nim jego synów i szaty jego synów. Tak wyświęcił Aarona i jego szaty, a z nim jego synów i szaty jego synów; **Vlg**: aspersit super Aaron et vestimenta eius et super filios illius ac vestes eorum cumque sanctificasset eos in vestitu suo; **Wujek**: pokropił Aarona i szaty jego, i syny jego, i szaty ich. A gdy je poświęcił w ubierze ich; **MP**: i pokropił nimi Arona i jego synów oraz ich szaty. W ten sposób wyświęcił ich na kapłanów, a szaty ich poświęcił

Tu powtórzenia występujące w TH wynikają głównie z ponownej wzmianki o tych samych osobach i przedmiotach, ale także z przynależności przedmiotów do tej samej klasy (*bgådåw* 'jego szaty' - *bigdé* 'szaty'). W TH nie użyto zaimków prawdopodobnie dlatego, że werset ten kończy paragraf (Mojżesz zakończył obrzęd wyświęcenia i w następnych wersetach poucza kapłanów, co mają robić, por. akapity w GNB tu i w Wj 29, 21). Dosłowny jest przekład NP, w którym zachowano wszystkie oryginalne powtórzenia, co czyni go rozwlekłym. Pozostałe polskie przekłady z oryginału są nieco

mniej dosłowne, tj. zmniejszono w nich ilość powtórzeń przez zastąpienie rzeczownika *synów* zaimkiem *ich* (w TH powtórzono *bånåw* 'jego synów'), jak również przez leksykalne zróżnicowanie, np. w BT treść zawartą w *jego synów i ich szaty* wyrażono ponownie z pewną odmianą: *jego synów z ich szatami* (w TH powtarza się konstrukcja ze spójnikiem *w-*). Przekład Wujka jest znacznie zwięźlejszy, tj. w zdaniu *A gdy je poświęcił w ubierze ich* użyto zaimka *ich*, odsyłającego do wyrażenia *Aarona* [...] *i syny jego* (w TH powtórzono *'et 'aharon* [...] *w'et bånåw*), dzięki czemu możliwe było tylko jednokrotne użycie rzeczownika *ubiór*, a także użyto proformy *ich* (*i szaty ich*) zamiast *jego synów* (jak w BT, BP, BR; TH: *w`al bigdé bånåw* 'i szaty jego synów'). Wprowadzono też synonimy *szaty – ubiór* (w TH powtarza się *bgådim* 'szaty').

V. Powtórzenia wyrażeń odnoszących do bohaterów, sygnalizujące ważne momenty fabuły

Powtórzenia wyrażeń odnoszących do bohaterów, zbędne z punktu widzenia ich identyfikacji czy charakterystyki, służą w TH nie tylko do sygnalizowania podziału tekstu na akapity lub mniejsze części, ale też do sygnalizowania, że to, co bohater mówi lub robi, jest bardzo ważne lub zaskakujące, niezgodne z oczekiwaniami innych bohaterów lub czytelnika. Powtórzenia takie mogą także sygnalizować kulminacyjny moment fabuły, wreszcie wyrażać negatywną ocenę bohatera, dystans wobec niego, a także powodować efekt retardacji[52].

Rdz 1, 28: wajbårek 'otåm 'elohim wajjomer låhem 'elohim; **BP**: I błogosławił im Bóg. I rzekł do nich; **BR**: I pobłogosławił im, mówiąc; **GN**: Er segnete die Menschen und sagte zu ihnen; **GNB**: blessed them and said; **Sandauer**: I błogosławił im Pan, i powiedział im Pan; **Vlg**: benedixitque illis Deus et ait; **Wujek**: I błogosławił im Bóg, i rzekł; **MP**: I Bóg pobłogosławił ich tymi słowy:

Różnice w przekładach tego fragmentu mogą wynikać z przyjęcia za podstawę odmiennych wersji TH. W BHK na podstawie LXX sugeruje się wersję *wajbårek 'otåm 'elohim lémor* 'i pobłogosławił ich Bóg mówiąc', czyli tę, która mogła być podstawą BR. W BHS z tej poprawki zrezygnowano, być może pod wpływem badań nad sposobami odnoszenia do bohaterów w TH. Wynika z nich, że powtórzenie zbyteczne z punktu widzenia identyfikacji lub charakterystyki postaci może zapowiadać bardzo ważną wypowiedź lub czyn bohatera[53]. W Rdz 1, 28 do identyfikacji podmiotu czasownika *wajjomer* 'i rzekł' wystarczyłby zaimek 'on' zawarty w tej formie. Przez powtórzenie podmiotu narrator dał do zrozumienia, że błogosławieństwo dane ludziom jest ważniejsze niż to dla zwierząt:

w. 22 [o Bogu mówiącym do zwierząt:] wajbårek 'otåm 'elohim lémor 'i pobłogosławił je Bóg mówiąc'

[52] Wszystkie te funkcje powtórzeń omawia J.L. De Regt, *Participants*.
[53] J.L. De Regt, *Participants* 61–63.

w. 28 [o Bogu mówiącym do ludzi:] wajbårek 'otâm 'elohim wajjomer lâhem 'elohim 'i pobłogosławił ich Bóg i rzekł do nich Bóg'

Po to, żeby umożliwić powtórne wprowadzenie podmiotu, autor TH użył w w. 28 formy finitywnej (*wajjomer* 'i rzekł') zamiast wcześniej użytego bezokolicznika (*lémor* 'mówiąc'). W przekładzie dosłownym (Sandauer) powtórzenie rzeczownika *Pan* jest jeśli nie rażące, to na pewno szczególnie mocno nacechowane stylistycznie, bo rzeczownik ten pełni w obu zdaniach tę samą funkcję podmiotu, a odległość między oboma jego wystąpieniami jest mała. W tej sytuacji w tekstach polskich z reguły stosuje się elipsę. Tłumaczenie dosłowne nie daje ekwiwalentu funkcjonalnego oryginalnego powtórzenia. Mógłby nim być np. sposób wprowadzenia cytatu: *I Bóg im błogosławił, mówiąc do nich tak*: *Rozradzajcie się*[...]. W. 22 należałoby wtedy tłumaczyć: *I Bóg im błogosławił: Rozradzajcie się*[...]. Ekwiwalentem funkcjonalnym powtórzenia byłaby też w w. 22 mowa zależna: *I Bóg im błogosławił, mówiąc, żeby się rozradzały*[...], przy zachowaniu w w. 28 mowy niezależnej. Odbiorca jest bowiem skłonny uważać wypowiedź w mowie niezależnej za ważniejszą niż w mowie zależnej, bo zakłada, że skoro narrator zdecydował się wiernie przekazać cudzą wypowiedź, to musi do niej przywiązywać dużą wagę[54]. W ten sposób właśnie zasygnalizowano w GNB większą wagę błogosławieństwa danego ludziom: w w. 22 błogosławieństwo dla zwierząt jest w mowie zależnej, wypowiedź Boga do ludzi (w. 28) przytoczono w mowie niezależnej:

GNB: w. 22: He blessed them all and told the creatures that live in the water to reproduce, and to fill the sea, and he told the birds to increase in number.

w. 28: blessed them, and said, „Have many children, so that your descendants will live all over the earth and bring it under their control [...]

Nie jest jednak wykluczone, że autorzy GNB wprowadzili w w. 22 mowę zależną ze względu na krótkość przytoczonej wypowiedzi. Przekłady Rdz 1, 28 BP i Sandauera są dosłowne, jeśli chodzi o tłumaczenie hebr. *wajjomer* 'i rzekł'. W TH czasownik ten służy wprowadzeniu mowy niezależnej, tj. tutaj słów, które wypowiadając, Bóg udzielił błogosławieństwa (*bérak* 'błogosławić' to czasownik performatywny). Przekłady BP i Sandauera znaczą natomiast, że Bóg najpierw udzielił błogosławieństwa, ale nie wiadomo, w jaki sposób, a potem wypowiedział przytoczone słowa (por. rozdz. II).

Rdz 8, 21: wajjårah jhwh 'et réah hannihoah wajjomer jhwh 'el libbo; **BP**: Kiedy Jahwe poczuł miłą woń, rzekł do siebie; **GN**: Der Herr freute sich über den Duft des Opfers und sagte zu sich selbst; **Sandauer**: Zwietrzył Bóg woń rozkoszną i rzekł Bóg do siebie; **Vlg**: odoratusque est Dominus odorem suavitatis et ait ad eum; **Wujek**: I zawoniał Pan wonność wdzięczności, i rzekł; **MP**: I poczuł Jahwe miłą woń ofiar całopalnych. Wtedy powiedział sobie tak:

Tu powtórzenie rzeczownika *jhwh* jest znakiem, że przytoczona wypowiedź jest bardzo ważna. Przekład dosłowny znajdujemy u Sandauera. W pozostałych tłumaczeniach nie ma powtórzenia. W żadnym przekładzie nie dano funkcjonalnego ekwiwalentu oryginalnego powtórzenia, tj. nie zróżnicowano sposobów przytoczenia wypowiedzi bohatera w Rdz 8, 15; 9, 1, gdzie podmiot się nie powtarza (choć mógłby, np.: 8, 15 **wajdabbér 'elohim 'el noah wajjomer 'élâw 'elohim* 'i rzekł Bóg do Noego

[54] To samo można odnieść do TH i greckiego NT, por. E.R. Wendland, *Language* 2–3,7.

i powiedział doń Bóg'; 9, 1: **wajbårek 'elohim 'et noah w'et bånåw wajjomer låhem 'elohim* 'i pobłogosławił Bóg Noego i jego synów i rzekł do nich Bóg'), w stosunku do Rdz 8, 21, gdzie podmiot się powtarza. W GNB nie posłużono się tu sposobem użytym w Rdz 1, 22.28 chyba dlatego, że wypowiedzi, które należałoby przytoczyć w mowie zależnej, są tu znacznie dłuższe niż w Rdz 1, 22, więc brzmiałoby to dość nienaturalnie. Można więc, zachowując wszędzie mowę niezależną, zasygnalizować wagę przytoczonej wypowiedzi w zdaniu wprowadzającym, np. *I poczuł Pan miłą woń ofiar całopalnych. Wtedy powiedział sobie tak:*. W Rdz 8, 15 należałoby wtedy tłumaczyć: *A Pan rzekł do Noego:*. W Rdz 8, 21 nie do przyjęcia jest tłumaczenie Sandauera *Zwietrzył Bóg woń rozkoszną*, o czym pisałem we wstępie.

Rdz 26, 4: whirbéti 'et zar'aką kkokbé haššåmajim wnåtatti lzar'aką 'et kål hå'aråcot hå'él whitbåraku bzar'aką kol gojjé hå'årec; **BP**: Rozmnożę przeto potomstwo twoje jak gwiazdy nieba i dam mu tę całą ziemię. Wszystkie zaś narody ziemi doznają na sobie błogosławieństwa przez twoje pokolenie; **BT**: że rozmnożę potomstwo twe jak gwiazdy na niebie oraz dam twojemu potomstwu wszystkie te ziemie. Wszystkie ludy ziemi będą sobie życzyć szczęścia [takiego, jakie jest udziałem] twego potomstwa; **GN**: Ich mache deine Nachkommen so zahlreich wie die Sterne am Himmel und gebe ihnen dieses Land. Bei allen Völkern der Erde wird man dann zueinander sagen: > Gott segne dich wie die Nachkommen Isaaks!<; **Łach**: Rozmnożę potomstwo twoje jako gwiazdy na niebie i dam potomstwu twojemu całą tę ziemię, a w potomstwie twoim będą błogosławione wszystkie narody ziemi; **Sandauer**: Rozmnożę twe potomstwo jak gwiazdy na niebie i dam twym potomkom wszystkie te ziemie, i błogosławione będą w twym potomstwie wszystkie ludy ziemi; **Vlg**: et multiplicabo semen tuum sicut stellas caeli daboque posteris tuis universas regiones has et benedicentur in semine tuo omnes gentes terrae; **Wujek**: I rozmnożę nasienie twoje jako gwiazdy niebieskie, i dam potomkom twoim wszytkie te krainy. I będą błogosławione w nasieniu twoim wszytkie narody ziemie; **MP**: Ja sprawię, że twoje potomstwo będzie liczne jak gwiazdy na niebie, i dam mu wszystkie te ziemie. Wszystkie ludy ziemi będą chciały, bym błogosławił im tak, jak będę błogosławił twojemu potomstwu

Tu do identyfikacji postaci wystarczyłby zaimek (**whirbéti 'et zar'aką kkokbé haššåmajim wnåtatti lo*[55] *'et kål hå'aråcot hå'él whitbåraku båhem*[56] *kol gojjé hå'årec* 'uczynię twoje potomstwo tak licznym, jak gwiazdy na niebie i dam mu wszystkie te ziemie. Wszystkie ludy ziemi będą chciały, bym błogosławił im tak, jak będę im błogosławił'). Powtórzenie rzeczownika *zera`* 'potomstwo' być może wiąże się z tym, że jest to uroczysta przysięga dotycząca ważnej sprawy. Powtórzenie zachował w pełni Łach (*potomstwo twoje – potomstwu twojemu – w potomstwie twoim*), jednak wydaje się, że

[55] Lub *låhem*, bo *zera'* to *collectivum*, por. Jr 31, 36, gdzie *zera'* łączy się z czasownikiem w liczbie mnogiej, Jr 30, 10, gdzie do *zera'* odsyła zaimek sufigowany w liczbie mnogiej.

[56] Przyjąłem tu zasadę, że w przypadku *collectivum* zaimki, z którymi *collectivum* koreferuje oraz przymiotniki i czasowniki pozostające z nim w związku zgody, przybierają formy liczby pojedynczej, gdy znajdują się w niewielkiej odległości od *collectivum*, a liczby mnogiej w przypadku większej odległości. Jeśli chodzi o czasownik, to prawidłowością jest też, że czasownik znajdujący się przed rzeczownikiem kolektywnym jest w liczbie pojedynczej, a znajdujący się po nim – w liczbie mnogiej. Nie jest to zasada niedopuszczająca wyjątków, a jedynie pewna tendencja, którą można zaobserwować np. w Rdz 15, 13; Iz 54, 3, Wj 16, 4; 17, 2; Lb 25, 2; Sdz 2, 10; 21, 2.14; 11, 21–22. Podobnie ma się rzecz z rzeczownikiem, którego rodzaj gramatyczny w danym kontekście nie zgadza się z płcią istoty, do której się odnosi, por. Kpł 4, 27–28; 22, 6; Lb 15, 27–31; 19, 13.20. Taka sama zasada obowiązuje w języku polskim. Można ją wyjaśnić w ten sposób, że cechy morfologiczne użytego w tekście wyrazu krócej pozostają w pamięci czytelnika, niż jego znaczenie, wobec czego im większa odległość w tekście, tym lepiej mechanizmy spójności opierać na znaczeniu, a nie na cechach morfologicznych użytych w tekście form.

przekład ten, jeśli chodzi o powtórzenia, jest do przyjęcia. Powtarza się w nim niewiele elementów, nadając wypowiedzi ton uroczysty, bardzo odpowiedni do treści. Mimo to w pozostałych tłumaczeniach całkowicie lub częściowo usunięto powtórzenie. W BT zgodnie z prawidłami polskiej stylistyki wprowadzono niewielką zmianę, mianowicie, zmieniono szyk lub formę zaimka: *potomstwo twe – twojemu potomstwu – twego potomstwa*. Jeszcze bardziej niedosłowny jest przekład Sandauera, w którym uniknięto powtórzenia dzięki synonimowi (co prawda o tej samej etymologii): *twe potomstwo – twym potomkom*. Przekład św. Hieronima jest bardziej niedosłowny niż Sandauera, bo nie ma związku etymologicznego między wprowadzonymi do tekstu synonimami: *semen tuum – posteris tuis* (Wujek: *nasienie twoje – potomkom twoim*)[57]. Całkowicie niedosłowny jest natomiast przekład BP, w którym wprowadzono proformę, użytą także w GN, GNB i FC (w tym ostatnim przekładzie dwukrotnie) oraz synonimy: *potomstwo – pokolenie*. Wadą BP jest tu dosłownie przełożona konstrukcja dopełniaczowa *gwiazdy nieba*, lepiej: *gwiazdy na niebie*, a także użycie wyrazu *pokolenie* w rzadkim dziś znaczeniu 'potomstwo'. Skomentowania wymaga także przekład *whitbåraku bzar'aką kol gojjé hå'årec* ' Wszystkie ludy ziemi będą chciały, bym błogosławił im tak, jak będę błogosławił twojemu potomstwu'. Fragment ten ma znaczenie, które przypisano mu w BT, GN i GNB (por. Rdz 48, 20)[58], w przekładzie BP przyjęto interpretację tradycyjną, jednak niemającą uzasadnienia w tekście. Przekłady Sandauera, Łacha i Wujka są całkowicie niejasne z powodu dosłownego przełożenia przyimka *b-* 'w'. Interesujące jest, dlaczego w pierwszym zdaniu Vlg tłumaczy *zera`* przez *semen* 'nasienie', a w drugim przez *posteri* 'potomkowie', a nie np. na odwrót. Być może św. Hieronim dostrzegł tu występującą w TH grę słów, wykorzystującą fakt, że *zera`* 'nasienie (rośliny); sperma' znaczy metonimicznie też 'potomstwo'. W porównaniu do gwiazd na niebie i piachu na plaży (por. Rdz 22, 17) *tertium comparationis* jest 'mnogość' (potomków), ale porównanie to wywołuje też inne skojarzenia, dotyczące koloru, składania się z ziarenek[59]. We współczesnych polskich przekładach Rdz 26, 4 nie oddano tej gry słów.

W dotychczas omówionych fragmentach dosłowność polskich przekładów, polegająca na zachowaniu wyrażenia o bogatej treści tam, gdzie w języku polskim stosuje się zazwyczaj elipsę lub anaforę, powodowała przeważnie nieadekwatność stylistyczną przekładu. Ale niekiedy może ona utrudniać właściwe jego rozumienie, bo zachowanie pod wpływem TH rzeczownika tam, gdzie w języku polskim stosuje się zwykle zaimek, może sugerować, że zmieniła się referencja rzeczownika:

> Rdz 1, 27: wajjibrå 'elohim 'et hå'ådåm bcalmo bcelem 'elohim bårå 'oto; **BP**: I stworzył Bóg ludzi na obraz swój, na obraz Boga stworzył ich; **BT**: Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył; **BT1**: Tak stworzył Bóg człowieka na swe wyobrażenie, na wyobrażenie Boga go stworzył; **Łach**: I stworzył Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży stworzył go; **NP**: I stworzył Bóg człowieka na obraz swój. Na obraz Boga stworzył go; **Sandauer**: Swe własne dał mu podobieństwo, Na Pańskie stworzył podobieństwo [przekład w przypisie:] I stworzył Pan człowieka na swoje podobieństwo, na podobieństwo Pana stworzył

[57] LXX, Onkelos, Peš są tu dosłowne.
[58] Za tą interpretacją opowiada się też Raszi.
[59] Alter XIV.

go; **MP**: I stworzył Bóg człowieka na swoje podobieństwo, człowiek został stworzony na podobieństwo Boże

Rdz 5, 1: bjom bro 'elohim 'ådåm bidmuṯ 'elohim 'åså 'oṯo; **BT**: Gdy Bóg stworzył człowieka, na podobieństwo Boga stworzył go; **NP**: Kiedy Bóg stworzył człowieka, na podobieństwo Boże uczynił go; **MP**: Gdy Bóg stwarzał człowieka, uczynił go sobie podobnym

Rdz 9, 6: bcelem 'elohim 'åså 'eṯ hå'ådåm; **NP**: bo na obraz Boży uczynił człowieka

Przytoczone fragmenty są z teologicznego punktu widzenia ważne. A ponieważ brak w hebrajskim zaimka dzierżawczo-zwrotnego 'swój', mogłaby powstać wątpliwość, czy *bidmuṯo* 'na jego/ swe podobieństwo' oznacza *bidmuṯ 'elohim* 'na podobieństwo Boga', czy może *bidmuṯ hå'ådåm* 'na podobieństwo człowieka', jakkolwiek przy tej ostatniej koreferencji zdanie byłoby tautologiczne, bo każda rzecz jest podobna do samej siebie. Prawdopodobnie w celu wykluczenia tej błędnej interpretacji autor TH w Rdz 1, 27 powtórzył treść zdania *wajjibrå 'elohim 'eṯ hå'ådåm bcalmo* 'stworzył Bóg człowieka na swój obraz' w nieco innej formie, mianowicie, zastępując dwuznaczną proformę rzeczownikiem: *bcelem 'elohim bårå 'oṯo* 'na obraz Boga stworzył go', a w Rdz 5, 1 w ogóle zrezygnował z proformy: *bidmuṯ 'elohim 'åså 'oṯo* 'na podobieństwo Boga uczynił go'[60]. Powtórzenie w Rdz 1, 27 całego zdania w nieco zmienionej formie miało też prawdopodobnie funkcję stylistyczną (paralelizm członów)[61]. Niewykluczone, że użycie rzeczownika zamiast zaimka w Rdz 1, 27 sygnalizuje, że czynności bohatera są bardzo ważne. W przekładzie polskim ze względu na istnienie zaimka dzierżawczo-zwrotnego wprowadzenie proformy nie grozi dwuznacznością:

BR, Rdz 1, 27: I tak stworzył Bóg człowieka na obraz swój, stworzył go na swoje własne podobieństwo; Rdz 5, 1: Stwarzając człowieka, Bóg stworzył go na swoje podobieństwo.

BP, Rdz 5, 1: Kiedy Bóg stworzył człowieka, uczynił go na swoje podobieństwo

Przekłady BR i BP jednoznacznością nie ustępują oryginałowi mimo wprowadzenia zaimka. W Rdz 1, 27 ks. Romaniuk bardzo słusznie wprowadził pewne nieobecne w oryginale urozmaicenie formy: hebr. *celem* przetłumaczył raz jako *obraz*, a raz jako *podobieństwo* (w TH podobne urozmaicenie w Rdz 1, 26), w drugim zdaniu dodał też przymiotnik *własny*, podkreślający, że człowiek jest podobny do samego Boga. Gdyby nie te zmiany, fragment ten brzmiałby: **I tak stworzył Bóg człowieka na obraz swój, stworzył go na swój obraz*. Takie powtarzanie tej samej treści w prawie niezmienionej formie i to wcale nie w celu utrzymania spójności tekstu byłoby chyba nie do przyjęcia[62]. Pozostałe przekłady polskie są dosłowne w tym sensie, że zachowują rzeczow-

[60] R.A. de Beaugrande, W.U. Dressler (*Wstęp* 89–90) stwierdzają, że w tekstach o bardzo ważnej, mającej praktyczne konsekwencje treści (np. w tekstach prawniczych, w dokumentach) ogranicza się stosowanie proform: całkowita jednoznaczność tekstu okazuje się ważniejsza niż styl. Proformy bowiem mogą powodować niejednoznaczność tekstu, tj. różni odbiorcy mogą przypisywać proformom różną koreferencję, w zależności od tego, jak chcą interpretować tekst.

[61] Tak interpretuje powtórzenia U. Cassuto, *A Commentary* w komentarzu do Rdz 1, 27 (*At this point the text assumes a more exalted tone and becomes poetic. The verse consists of three lines, each of which has four stresses and contains the verb bårå' ['create'] the repetition being for emphasis*).

[62] Por. R.A. de Beaugrande, W.U. Dressler, *Wstęp* 81: G. Green sugeruje, że wypowiedź *Janek pobiegł do domu i Janek pobiegł do domu* jest nie do przyjęcia, bo nie ma sensu powtarzać dwa razy dokładnie tego samego (ale jeśli Janek dwa razy pobiegł do domu?).

nik (*Bóg, Pan*) lub przymiotnik (*Boży, Pański*)[63] zamiast naturalniejszego w języku polskim zaimka. Jednak wpływa to ujemnie nie tylko na ich styl, ale też na znaczenie, może bowiem sugerować, że nazwa własna *Bóg* ma za drugim wystąpieniem inną referencję, niż za pierwszym[64]. W zdaniu *Jan wszedł do swego pokoju* na pewno rzeczownik *Jan* i zaimek *swego* odnoszą się do tej samej osoby, natomiast zdanie *Jan wszedł do pokoju Jana* znaczy chyba 'Jan wszedł do pokoju jakiegoś innego Jana', bo gdyby chodziło o tę samą osobę, to najbardziej naturalny byłby zaimek. Rezygnacja z zaimka w zdaniu *Gdy Bóg stworzył człowieka, na podobieństwo Boga stworzył go* (BT) może zatem powodować, że odbiorca zinterpretuje je następująco: *Gdy Bóg stworzył człowieka, na podobieństwo pewnego innego Boga stworzył go*, albo potraktuje wyraz *Bóg* w funkcji przydawki jako apelatyw[65] (zwłaszcza gdy słucha tekstu czytanego przez kogoś innego), i zdanie to zrozumie tak: 'Bóg stworzył człowieka na podobieństwo jakiegoś innego boga' lub może raczej 'Bóg stworzył człowieka na podobieństwo bogów w ogóle, tj. nadał mu jakieś cechy zawarte w definicji istoty boskiej'. Innego potraktowania wymaga Rdz 9, 6. Jest to wypowiedź Boga, który mówi o sobie w 3. osobie, co w dosłownym przekładzie na język polski może powodować wątpliwość, czy osoba, o której mowa, jest tożsama z osobą mówiącą. Ponadto w TH podmiot uległ elipsie, mimo że w najbliższym kontekście rzeczownik *'elohim* 'Bóg' występuje właśnie w pozycji, w której w języku polskim powinien zostać zastąpiony zaimkiem dzierżawczo-zwrotnym, jeśli jest on domyślnym podmiotem zdania. Przekładem dosłownym jest NP:

NP: [mówi Bóg:] Kto przelewa krew człowieka, tego krew przez człowieka będzie przelana, bo na obraz Boży uczynił człowieka.

Odbiorca wykluczy możliwość, by podmiotem czasownika *uczynił* był *Bóg*. Przeciwko temu przypuszczeniu przemawia fakt, że osobą mówiącą jest tu Bóg, więc chyba nie mówi o sobie samym w 3. osobie. Ponadto, jeśliby podmiotem czasownika *uczynił* był *Bóg*, zdanie to powinno brzmieć: *bo na swój obraz uczynił człowieka*. Wreszcie – elipsę w języku polskim uzupełnia się na podstawie najbliższego kontekstu, więc ewentualnymi podmiotami czasownika *uczynił* mogą być albo podmiot czasownika *przelewa*, albo *człowiek*, którego krew przelano, albo *człowiek*, który przeleje krew mordercy. Ponieważ żadna z tych interpretacji nie wydaje się bardziej sensowna niż pozostałe, odbiorca musi uciec się do zasady stałości funkcji gramatycznej i uznać, że podmiot czasownika *uczynił* jest ten sam, co czasownika *przelewa*. Autorzy pozosta-

[63] Mimo że w oryginale przydawką jest rzeczownik, nie nazwałbym współczesnych polskich przekładów, zachowujących rzeczownik – dosłownymi, bo we współczesnej polszczyźnie szeroko rozumiana posesywność jest wyrażana głównie przez rzeczownik w dopełniaczu, a nie przez przymiotnik (por. K. Pisarkowa, *Historia* 128–129). Natomiast w przypadku dawnych tłumaczeń rzeczownik zamiast zwykłego w tej sytuacji przymiotnika jest przejawem dosłowności, por. np. Ps 104, 12: *'of haššâmajim*, Wulgata: *volucres caeli*, przekład dosłowny w psałterzu puławskim (XV/XVI w.): *ptacy nieba*, przekład niedosłowny w psałterzu krakowskim (1532): *ptacy niebiescy*.

[64] Być może właśnie taką interpretację TH zawiera targum Onkelosa, gdzie hebr. *'elohim* raz przetłumaczono (?) przez *jwj* (tj. *jhwh*), a raz przez *'elohim*, np. 1, 27: *wbr' jwj jt 'dm bclmjh bclm 'elohim* [niektóre wydania: *'elahin*] *br' jtjh*.

[65] Wartość apelatywna nazwy własnej *Bóg* jest wyraźna, bo istnieje apelatyw *bóg*, i Bóg jest rzeczywiście bogiem.

łych polskich przekładów odeszli częściowo od dosłowności, aby zapobiec tak niedorzecznym interpretacjom:

BP: gdyż Bóg uczynił człowieka na swój obraz; **BR**: bo Bóg stworzył człowieka na swoje podobieństwo; **BT**: bo człowiek został stworzony na obraz Boga; **Łach**: bo na obraz Boży stworzyłem [człowieka][66]; **Sandauer**: bom na Pańskie podobieństwo człowieka stworzył .

Niedosłowność przekładów Sandauera i Łacha polega na zmianie osoby na pierwszą. Pozostają one jednak dosłowne z powodu rezygnacji z naturalniejszego w tym kontekście zaimka dzierżawczo-zwrotnego. Przekład BT dzięki stronie biernej nie zmusza odbiorcy do szukania w najbliższym kontekście podmiotu czasownika *stworzyć*[67], ale zachowuje 3. osobę, mimo że należałoby użyć 1. osoby: **bo człowiek został stworzony na mój obraz*. Jest to również wadą przekładów BP i BR. Trudno zrozumieć, dlaczego żaden z polskich tłumaczy nie przełożył fragmentu następująco:

MP: bo na mój własny obraz stworzyłem człowieka (lub: bo na swój własny obraz stworzyłem człowieka)

VI. Powtórzenia wyrażeń odnoszących do przedmiotów, sygnalizujące ważne momenty fabuły

W tekście wielokrotnie wspomina się nie tylko te same postaci czy miejsca, ale też te same przedmioty. Pod względem sposobów odnoszenia do przedmiotów można zauważyć między językiem hebrajskim biblijnym a współczesną polszczyzną podobne różnice, co w przypadku sposobów odnoszenia do uczestników zdarzeń. Najogólniej mówiąc, w TH zdarzają się powtórzenia, które w języku polskim byłyby uznane za przejaw rozwlekłości stylu. Przypuszczalne funkcje tych powtórzeń są analogiczne do tych, pełnionych przez powtórzenia wyrażeń odnoszących do uczestników zdarzeń. W przekładach dynamicznych powtórzeń nie ma.

Rdz 29, 2–3: whå'eben gdolå 'al pi habb'ér [...] 'et hå'eben mé'al pi habb'ér [...] 'et hå'eben 'al pi habb'ér limqomåh; **BP**: Wielki kamień zakrywał otwór studni [...] ów kamień z otworu studni [...] kamień na dawne miejsce nad otworem studni; **BR**: Studnia była nakryta wielkim kamieniem [...] kamień [...] kamień na miejsce i tak zakrywano studnię; **BT**: Wielki zaś kamień przykrywał jej otwór [...] kamień znad otworu studni [...] go znów na dawne miejsce nad otwór studni; **GNB**: this well, which had a large stone over the opening [...] the stone [...] the stone back in place; **Sandauer**: wielki głaz studnię zamykał [...] kamień znad studni [...] głaz przytaczano znowu na swe miejsce, nad loch studzienny; **MP**: wielki kamień zakrywał otwór studni. Gdy zebrały się tam wszystkie stada, odwalano kamienne wieko i pojono zwierzęta, po czym studnię na powrót przykrywano

We fragmencie tym trzykrotnie podano informację, że kamień znajdował się na otworze studni, być może po to, by zasygnalizować, że studnia i kamień odegrają nie-

[66] Nawias jest tu chyba wynikiem pomyłki.

[67] Autor BT przyjął chyba, że forma 3. osoby l. poj. jest tu użyta nieosobowo (por. J.L. De Regt, *Participants* 56).

bawem ważną rolę, mianowicie, Jakub odwali kamień i napoi trzody Labana, które pasała Rachela (por. Wj 2, 15–21, gdzie mowa o Mojżeszu, który w podobnej sytuacji udzielił pomocy córkom Reuela, co skończyło się małżeństwem Mojżesza z jedną z nich[68]). Jednak w dosłownym przekładzie powtórzenia te sprawiają wrażenie rozwlekłości (może dlatego, że współczesny czytelnik nie zauważa symbolicznego znaczenia studni), dlatego usunięto je w GNB, gdzie informację o studni i kamieniu podano tylko raz (*this well, which had a large stone over the opening*), w dalszej części pozostawiając ją *implicite* (*the shepherds would roll the stone back*), lub wprowadzając anaforę (*the stone back in place*), przy czym anafora ta występuje także w TH, ale nie zamiast wyrażenia *'al pi habb'ér* 'na otwór studni', lecz obok niego (*'al pi habb'ér limqomâh* 'na otwór studni, na jego miejsce'). Przekład BP jest w największym stopniu dosłowny. W BT zastosowano co prawda anaforę (*habb'ér* 'studnia' → *jej*, *'et hâ'eben* 'kamień' → *go*), ale niepotrzebnie powtórzono za TH informację o umiejscowieniu kamienia (*jej otwór* [...] *znad otworu studni* [...] *na dawne miejsce nad otwór studni*). Sandauer zachował wszystkie powtórzenia treściowe obecne w TH, choć zgodnie z wymogami stylistyki polskiej wprowadził pewne zróżnicowanie formy: *głaz – kamień – głaz, studnia – studnia – loch studzienny*. BR jest jedynym przekładem polskim, w którym częściowo zrezygnowano z powtórzeń treściowych, bo w Rdz 29, 3 (*podnoszono kamień*) informacja o miejscu, z którego podnoszono kamień, pozostaje implicytna.

> Rdz 32, 26: wajjigga' bkaf jréko wattéqa' kaf jerek ja'aqob; **BT**: dotknął jego stawu biodrowego i wywichnął Jakubowi ten staw; **FC**: il le frappa à l'articulation de la hanche, et celle-ci se déboîta; **NP**: uderzył go w staw biodrowy i zwichnął staw biodrowy Jakuba; **Sandauer**: uraził go w staw biodrowy i biorąc się z nim za boki zwichnął staw biodrowy Jakuba; **MP**: dotknął Jakuba w biodro i zwichnął mu staw biodrowy

Tu do identyfikacji przedmiotu wystarczyłby zaimek 'ona' zawarty w formie *wattéqa'* 'została zwichnięta' (por. Am 9, 5; Ps 104, 32). Powtórzenie *kaf jârék* 'staw biodrowy' oraz wprowadzenie rzeczownika *ja'aqob* zamiast równie jasnego zaimka (**wattéqa' kaf jréko* 'został zwichnięty jego staw biodrowy'), jak również informacyjnie zbędny powtórny opis zdarzenia (*bhé'âbqo 'immo* 'gdy się z nim mocował'[69]), są tu chyba sygnałem, że szczegół dotyczący razów odniesionych przez Jakuba okaże się ważny później (Rdz 32, 32–33: zakaz spożywania ścięgna mięśnia biodrowego). Jednak w polskim przekładzie wskazane byłoby usunięcie powtórzenia, a przynajmniej zmniejszenie liczby powtarzanych elementów. Przekładem dosłownym jest tu NP, bo za TH powtarza on wyrażenie *staw biodrowy*, mimo że w tym kontekście najbardziej

[68] Nie bez znaczenia jest może to, że studnia, źródło są w *Biblii* symbolem kobiety (por. Prz 5, 15–18; 23, 27; Pnp 4, 12), zresztą nie tylko w *Biblii*: w piśmie egipskim hieroglif przedstawiający studnię oznacza także kobietę (por. A. Gardiner, *Egyptian* 492). Alter w komentarzu do Rdz 29 także dostrzega symboliczne znaczenie studni: *If* [...] *the well in the foreign land is associated with fertility and the otherness of the female bady to the bridegroom, it is especially fitting that this well should be blocked by a stone, as Rachel's womb will be „shut up" over long years of marriage*. E.R. Wendland, *Language* 193 donosi, że w niektórych społecznościach afrykańskich prośba o picie skierowana przez mężczyznę do kobiety, może być zrozumiana jako propozycja seksualna.

[69] Powtórne wprowadzenie do tekstu rdzenia *'-b-q* może też mieć związek z faktem, że opowiadanie o nocnej walce Jakuba z aniołem ma m.in. wyjaśnić etymologię nazwy *jabboq*.

naturalna byłaby anafora gramatyczna, np. *uderzył Jakuba w staw biodrowy i zwichnął mu go*. W przekładzie Sandauera także powtórzono wyrażenie *staw biodrowy*, nie jest to jednak tak rażące, bo odstęp jest większy wskutek zmiany kolejności tłumaczonych odcinków tekstu w stosunku do oryginału (najpierw tłumaczenie hebr. *bhé'åḇqo 'immo*, tj. *biorąc się z nim za boki*, potem hebr. *wattéqa' kaf jereḵ ja'aqoḇ*, tj. *zwichnął staw biodrowy Jakuba*). W BT wprowadzono anaforę leksykalną: *staw biodrowy – ten staw*, dzięki czemu ilość powtarzanych elementów jest mniejsza, nadal jednak przekład BT byłby lepszy, gdyby zastosowano anaforę gramatyczną: *dotknął Jakuba w staw biodrowy i wywichnął mu go*. W FC zastosowano proformę (*celle-ci*). W polskich przekładach można też zaobserwować innego rodzaju dosłowność: *i uderzył w jego staw biodrowy* (Łach) – lepiej: *i uderzył go w staw biodrowy*. Skomentowania wymaga też przekład hebr. *wajjigga'*. Wielu tłumaczy (NP, Sandauer, GN, GNB, także Speiser) zapewne na podstawie skutków sądzi, że chodzi tu o uderzenie. Tymaczasem rdzeń *n-g-'* w qal znaczy przeważnie 'dotknąć'. Skutki owego dotknięcia były tak opłakane, bo było to czarodziejskie dotknięcie[70]. Przekłady, w których *någa'* przełożono jako *uderzyć*, *ugodzić*, *urazić* można nazwać „racjonalizującymi": przystosowano w nich biblijną fabułę do światopoglądu współczesnego czytelnika, który nie wierzy w czarodziejskie dotknięcia.

VII. Powtórzenia wyrażeń odnoszących do bohaterów, sygnalizujące punkt kulminacyjny fabuły

Szczególnym przypadkiem powtórzeń odnoszących do bohaterów, sygnalizujących ważne momenty fabuły, są powtórzenia sygnalizujące punkt kulminacyjny fabuły:

> Rdz 23, 16: wajjišma' 'aḇråhåm 'el 'efron wajjišqol 'aḇråhåm l'efron 'eṯ hakkesef; **BP**: Abraham przystał na cenę Efrona. Odważył więc Abraham Efronowi tyle srebra; **BR**: Wysłuchawszy Efrona, Abraham odważył; **BT**: Abraham przystał na żądanie Efrona. Odważył więc Efronowi sumę; **FC**: Abraham donna son accord à Éfron et lui compta la somme; **GN**: Abraham ging daran ein und wog Efron die Summe ab; **GNB**: Abraham agreed and weighed out the amount; **Łach**: Abraham słuchał Efrona i odważył Abraham Efronowi tyle srebra; **NP**: Abraham zgodził się z Efronem. Następnie odważył Abraham Efronowi srebro; **Sandauer**: I posłuchał Abraham Efrona i odważył Abraham Efronowi cenę; **Vlg**: quod cum audisset Abraham adpendit pecuniam; **Wujek**: Co gdy usłyszał Abraham, odważył pieniądze; **MP**: Abraham zgodził się na cenę podaną przez Efrona i odważył mu tyle srebra, ile ten zażądał

Tu powtórzenie imion sygnalizuje kulminacyjny punkt zdarzenia. Do identyfikacji bohaterów wystarczyłyby zaimki, np. **wajjišma' 'aḇråhåm 'el 'efron wajjišqol lo 'eṯ hakkesef*'Abraham zgodził się na cenę podaną przez Efrona i odważył mu srebro' (por. Wj 6, 2). Przekłady NP, Sandauera, Łacha, BP są dosłowne, jednak zachowane powtórzenie jest bardziej rażące u Sandauera i Łacha niż w BP i NP, a to dlatego, że u Sandauera i Łacha powtórzenie znajduje się w obrębie jednego zdania (współrzędnie

[70] Alter 181. Formę *wajjigga'* przez 'dotknąć' tłumaczą tu Fox (*he touched the socket of his thigh*) I C. Westermann, *Genesis* (*he touched his thigh*).

złożonego), natomiast w BP i NP powtarzające się wyrazy są rozdzielone kropką (czyli przy czytaniu – pauzą), co zmniejsza wrażenie nienaturalności. W BT przekład mniej dosłowny dzięki elipsie rzeczownika *Abraham* w drugim zdaniu. Zwróćmy uwagę, że tłumacz usunął rzeczownik pełniący tę samą funkcję i mający tę samą formę fleksyjną, co w zdaniu poprzednim, a pozostawił rzeczownik, którego funkcja i forma fleksyjna się zmienia. Wydaje się, że w pierwszym przypadku elipsa czy proforma jest w języku polskim bardziej pożądana niż w drugim. Spośród polskich przekładów BR najbardziej skraca tekst w stosunku do TH: dzięki imiesłowowi możliwa (i konieczna) stała się elipsa podmiotu czasownika *wysłuchać*, a informacja zawarta w hebr. *l'efron* 'Efronowi' jest w BR implicytna. Spośród przekładów dynamicznych najwięcej zmian wprowadzono w GNB. W przekładzie tym bowiem dzięki elipsie przekładowego odpowiednika hebr. *'el 'efron* (RSV: *Abraham agreed with Ephron*), oraz *l'efron* (RSV: *and Abraham weighed out for Ephron the silver*) imię Efrona nie pojawia się wcale. Ale z tego powodu w następnym zdaniu w GNB niezbędne okazało się wprowadzenie imienia *Efron*, gdy w TH występuje tu elipsa, a w GN i FC proforma:

> 'et hakkesef 'ašer dibber; **FC**: la somme dont il avait parlé; **GN**: die Summe [...] die er [...] genannt hatte; **GNB**: the amount that Ephron had mentioned

To samo, co napisano o GNB, odnosi się do Vlg, z tą różnicą, że odpowiednikiem hebr. *'el 'efron* 'Efrona' jest tu proforma *quod*, odnosząca się do wypowiedzi Efrona (czyli w Vlg nastąpiła metonimia w stosunku do TH: wypowiedź zamiast jej nadawcy). Hebr. *wajjišma`* znaczy tu 'zgodzić się na czyjeś żądanie, na czyjeś warunki' (por. przekład Sarny, *Genesis*: *Abraham accepted Ephron's terms*). Przekład NP znaczy raczej 'podzielić czyjś pogląd', ale przyczyną tego wypaczenia sensu oryginału nie jest dosłowność, lecz błąd frazeologiczny. Przekład Łacha (*słuchał Efrona*) jest dosłowny, bo dopuszcza dwie interpretacje, i żadna z nich nie jest zgodna z oryginałem: *słuchać* może u Łacha znaczyć 'odbierać (z uwagą) wrażenia słuchowe' lub 'być komuś posłusznym'. To drugie znaczenie jest bliskie sensowi oryginału, jednak zachodzi pewna różnica: po pierwsze aspekt niedokonany u Łacha znaczy, że Abraham zawsze był posłuszny Efronowi, a nie tylko w opisanej sytuacji, po drugie, *słuchać* w znaczeniu 'być posłusznym' zakłada nierówność stron, tj. powiemy, że *uczniowie posłuchali nauczycielki*, ale gdy np. uczniowie coś zaproponują nauczycielce i ona się na to zgodzi, to raczej nie powiemy, że nauczycielka posłuchała uczniów. Z tego też powodu nie jest dobry przekład Sandauera. Nie jest jednak wykluczone, że rzeczywiście Abraham miał niższy status społeczny niż Efron (w. 4: *gér wtošåb 'ånoḵi `immåḵem*, BP: *Przebywam wśród was jako gość i przybysz*). W przekładzie BR pojawia się czasownik *wysłuchać*, który w znaczeniu 'postąpić zgodnie z czyjąś wolą' także zakłada nierówność stron, ale w tym wypadku wyżej w hierarchii stoi ten, kto wysłuchuje (np. *Król wysłuchał poddanego* 'spełnił jego wolę', ale tylko *Poddany posłuchał króla*), zatem przekład BR na pewno nie jest adekwatny. Ponadto forma imiesłowu *Wysłuchawszy* sugeruje, że *wysłuchać* znaczy w Rdz 23, 16 BR 'słuchać uważnie do końca', tj. że Abraham uważnie wysłuchał do końca słów Efrona, a potem odważył sumę, ale zrobił to bez żadnego związku logicznego z tym, co powiedział Efron. Przekład Wujka dopuszcza tylko interpretację dosłowną, tj. *šåma`* miałoby tu znaczyć 'usłyszeć, co ktoś mówi'. Przekłady różnią się też, jeśli chodzi o tłumaczenie hebr. *wajjišqol* [...] *'et hakkesef* 'odważył

srebro'. W czasach Abrahama nie było pieniędzy bitych pod kontrolą państwa[71], stąd konieczność ważenia srebra. W przekładzie FC mowa o odliczeniu sumy, tak, jakby chodziło o monety. Przekład ten jest łatwiejszy w odbiorze dla czytelnika, ale nie przekazuje tylu informacji o odległej kulturze, co przekłady, w których zachowano znaczenie 'ważenia'. Przekład *kesef* jako *pieniądze* (Wujek, por. też Sarna, *Genesis*: *money*) nie jest dobry, bo właśnie istotą pieniądza jest to, że nie trzeba go ważyć.

Lb 24, 10: wajjiḥar 'af bâlâq 'el bil'âm wajjispoq 'eṯ kappâw wajjomer bâlâq 'el bil'âm; **BP**: Wówczas Balak zapłonął gniewem na Balaama, a załamując ręce rzekł do niego; **FC**: Balac se mit en colére contre Balaam et, avec des gestes de menaces, il lui dit; **GNB**: Balak clenched his fists in anger and said to Balaam; **NP**: Wtedy Balak rozgniewał się na Bileama i uderzył w swoje dłonie. I rzekł Balak do Bileama; **Vlg**: iratusque Balac contra Balaam conplosis manibus ait; **Wujek**: I rozgniewawszy się Balak na Balaama, klasnąwszy rękoma, mówił; **MP**: Balak zatrząsł się z gniewu. [...] – krzyknął do Bileama

Tu do identyfikacji podmiotu oraz dopełnienia dalszego zdania *wajjomer bâlâq 'el bil'âm* 'rzekł Balak do Bileama' wystarczyłyby zaimki, tj. jasny byłby tekst **wajjomer 'élâw* 'rzekł do niego' lub nawet **wajjomer* 'rzekł' (por. Rdz 28, 1). Powtórzenie imion bohaterów może oznaczać, że reakcja Balaka była nieoczekiwana (dotąd wyrażał on swe niezadowolenie z błogosławieństw wygłaszanych przez Bileama, ale od gniewu się powstrzymywał i tylko uprzejmie prosił, aby Bileam zechciał w końcu przekląć Izraelitów) lub może, że fabuła osiągnęła swój punkt kulminacyjny (wytrącony z równowagi Balak nie prosi więcej Bileama o przekleństwo i nie obiecuje nagrody, ale każe mu się zabierać precz). Dosłowność można stwierdzić w przekładzie NP, gdzie powtórzono oba imiona, choć bardziej naturalnie brzmią tłumaczenia, w których zastosowano elipsę podmiotu (BP, Wujek; podmiot pozostaje jasny dla polskiego czytelnika, dzięki zasadzie stałości podmiotu), lub proformę dopełnienia (BP), wreszcie elipsę dopełnienia (Wujek). Wydaje się, że pod względem identyfikacji bohaterów najlepszy polski przekład dał Wujek. Jest on najzwięźlejszy, a zarazem całkowicie jasny. I znów nie jest to zasługą Wujka, lecz św. Hieronima[72]. W przekładach dynamicznych imiona bohaterów także się nie powtarzają. W GNB zastosowano elipsę podmiotu czasownika *said* oraz *implicite* zawarto informację, na kogo rozgniewał się Balak. W FC posłużono się proformą podmiotu i dopełnienia w drugim zdaniu. Skomentuję też przekład hebr. *wajjispoq 'eṯ kappâw* 'klasnął w dłonie'. Zupełnie nie do przyjęcia jest przekład NP, zarówno z powodu zachowania zbędnego w języku polskim zaimka dzierżawczego, jak i mało zrozumiałego połączenia *uderzyć w dłonie*. W przekładzie Wujka zachowano opis zachowania Balaka, mimo że wspomniany gest ma w naszej kulturze inne znaczenie niż na Bliskim Wschodzie w czasach biblijnych. U nas klaśnięcie w dłonie wyraża radość, także przywołanie kogoś, klaskanie wyraża podziw (SF I, 170, s.v. *dłoń*, p. 3; SJPDor III, 704, s.v. *klaskać*), również prośbę o ciszę. W oryginale gest ten jest wyrazem gniewu[73], czyli jest to znak komunikacji niewerbalnej, którego formalny odpowiednik pełni w naszej kulturze inną funkcję.

[71] Gunkel 271.

[72] Przekłady LXX, Peš, Onkelosa są tu dosłowne.

[73] Por. Noth, *Numbers*: *the 'striking together of the hands' is here a gesture of the emotion of anger*. Jednak według Milgroma, *Numbers* (komentarz do Lb 24, 10) jest to gest szyderstwa, jak w Hi 27, 23; Lm 2, 15.

Dlatego właśnie w przekładzie GNB zastąpiono oryginalny gest funkcjonalnym odpowiednikiem ('zaciśnięcie pięści'), natomiast w FC zrezygnowano z opisu zachowania, a tylko podano, co ono wyrażało. W BP wprowadzono opis zachowania, które wyraża nie gniew, lecz rozpacz.

Rdz 45, 3–4: wajjomer joséf 'el 'eḥâw: [...] wlo jâḳlu 'eḥâw la'anoṯ 'oṯo ki niḇhalu mippânâw / wajjomer joséf 'el 'eḥâw; **BR**: W końcu powiedział Józef do swoich braci: [...] Ale jego bracia nie byli w stanie wypowiedzieć nawet jednego słowa, tak bardzo się przerazili. Rzekł tedy Józef do swoich braci; **BT**: rzekł do swych braci: [...] Ale bracia nie byli w stanie mu odpowiedzieć, gdyż się go zlękli. On zaś rzekł do nich; **GNB**: Joseph said to his brothers [...] But when his brothers heard this, they were so terrified that they could not answer. Then Joseph said to them; **Łach**: Józef rzekł do braci: [...] A bracia jego nie mogli dać mu odpowiedzi, gdyż się przerazili jego widokiem. Józef rzekł do swych braci; **Sandauer**: Rzecze do braci Józef: [...] Bracia jednak nie umieli nic mu odpowiedzieć, tak bardzo się przelękli. Powiada Józef do braci; **Vlg**: et dixit fratribus suis [...] nec poterant respondere fratres nimio timore perterriti ad quos ille clementer [...] inquit; **Wujek**: I rzekł braciej swej: [...] Nie mogli bracia odpowiedzieć, wielką bojaźnią przestraszeni. Do których on rzekł łaskawie; **MP**: Przemówił Józef do braci: [...] Ale bracia nie mogli mu nic odpowiedzieć, tak się przerazili. Mówił więc dalej:

We fragmencie tym powtórzenia, które nie są konieczne do prawidłowej identyfikacji bohaterów, prawdopodobnie sygnalizują punkt kulminacyjny fabuły (Józef daje się poznać swoim braciom). Równie jasny byłby tekst bez powtórzeń: **wajjomer joséf 'el 'eḥâw:* [...] *wlo jâḳlu la'anoṯ ki niḇhalu mippânâw / wajjomer* 'rzekł Józef do braci: [...] I nie mogli odpowiedzieć, bo się go przestraszyli. I rzekł'. W przekładach polskich bardziej naturalna niż powtarzanie rzeczowników *Józef, bracia*, byłaby elipsa lub proforma, bo w tekstach polskich punktu kulimacyjnego nie sygnalizuje się w ten sposób. Zmiana taka ze względu na brak innych uczestników zdarzenia, o których można by powiedzieć *on, oni*, nie groziłaby żadnym nieporozumieniem. Zatem tłumaczenia Łacha, Sandauera, BR są dosłowne. Wśród nich bardziej dosłowny jest przekład BR, gdzie zachowano występujące w TH zaimki dzierżawcze, mimo że w tekście polskim bardziej naturalna byłaby ich elipsa wobec oczywistości relacji posiadania (elipsa jednego zaimka u Łacha, trzech – u Sandauera).

Przekładami niedosłownymi są BT, Vlg (i Wujek) oraz przekłady dynamiczne. Przekład Łacha *się przerazili jego widokiem* jest zły, ponieważ bracia nie przestraszyli się widoku Józefa, którego przecież widzieli od dłuższej chwili, lecz tego, co im powiedział[74]. W BT z kolei zupełnie nie odpowiada kontekstowi czasownik *zlęknąć się*, bo strach braci był chyba duży, skoro aż zaniemówili. W BT5 przekład inny, ale też zły: *gdyż na jego widok ogarnął ich strach*. Odnosi się do niego to, co napisano o przekładzie Łacha.

[74] Por. Hi 23, 15: *mippânâw 'ebbâhél*, co nie może znaczyć 'przestraszyłem się jego widoku', bo Hiob wcześniej mówi o tym, że Boga nie widzi. Znaczy to 'jego się boję', por. komentarz Jakubca do jego przekładu.

VIII. Powtórzenia wyrażeń odnoszących do bohaterów, sygnalizujące nieoczekiwany rozwój wydarzeń

Powtórzenia wyrażeń odnoszących do bohaterów, zbędne z punktu widzenia ich identyfikacji lub charakterystyki, służą też do zasygnalizowania, że to, co bohaterowie robią lub mówią, jest zaskakujące, niezgodne z oczekiwaniami innych bohaterów lub czytelnika co do dalszego rozwoju wypadków[75], jak to już wspomniałem w związku z Lb 24, 10.

Rdz 14, 21–22: wajjomer melek sdom 'el 'abrâm: [...] wajjomer 'abrâm 'el melek sdom; **BR**: Tymczasem król Sodomy powiedział do Abrama: [...] Wtedy Abram oświadczył królowi Sodomy; **GN**: Der König von Sodom sagte zu Abram: [...] Aber Abram erwiderte; **Łach**: Król Sodomy rzekł do Abrama: [...] Abram powiedział do króla Sodomy; **NP**: Wtedy rzekł król Sodomy do Abrama: [...] Lecz Abram odpowiedział królowi Sodomy; **Sandauer**: Rzekł tedy król Sodomy do Abrama: [...] I rzekł Abram do króla Sodomy; **Vlg**: dixit autem rex Sodomorum ad Abram [...] qui respondit ei; **Wujek**: I rzekł król Sodomski do Abrama: [...] A on mu odpowiedział; **MP**: Król Sodomy powiedział do Abrama: [...] Ale Abram odrzekł mu na to: [...]

Tu do zasygnalizowania, że uczestnicy rozmowy zamienili się rolami, wystarczyłoby w w. 22 *wajjomer* 'i rzekł'. Powtórzenie rzeczowników odnoszących się do bohaterów wiąże się z faktem, że odpowiedź Abrama była zaskakująca. W przekładzie najlepiej oddać to za pomocą odpowiedniego spójnika (innego niż 'i'), usuwając jednocześnie powtórzenia (GN). Można także w ogóle pominąć spójnik (FC, GNB). Spośród polskich tłumaczy najbardziej dosłownie przetłumaczył Sandauer. Nie tylko zachował oryginalne powtórzenia, ale też dosłownie przetłumaczył hebr. *wa-* przez *i*, i czytelnik jego przekładu ma wrażenie, że król Sodomy takiej właśnie odpowiedzi się spodziewał. Przekład Sandauera jest tu zaprzeczeniem ekwiwalencji funkcjonalnej. Niewątpliwie lepsze są pozostałe tłumaczenia z oryginału, które przy zachowaniu powtórzeń jednak zawierają ich funkcjonalny ekwiwalent (NP spójnik *lecz*, Łach bez spójnika, BR spójnik *wtedy* i czasownik *oświadczyć*).

Am 7, 15: wajjiqqâḥéni jhwh mé'aḥaré haccon wajjomer 'élaj jhwh lék hinnâbé; **BR**: To sam Pan wziął mnie od mojej trzody i powiedział: Idź i przemawiaj jako prorok; **BT**: Od trzody bowiem wziął mnie Pan i rzekł do mnie Pan: „Idź, prorokuj"; **GN**: Aber der Herr hat mich von meiner Herde weggeholt und gesagt: > Geh als Prophet; **NP**: Lecz Pan wziął mnie spoza trzody i rzekł do mnie: Idź, wystąp jako prorok; **MP**: Ale Jahwe wziął mnie od trzody i rzekł: „Idź, prorokuj" [...] (lub: Ale Jahwe wziął mnie z pastwiska i rzekł: „Idź, prorokuj"...)

Tu do identyfikacji podmiotu czasownika *wajjomer* 'i rzekł' wystarczyłby zaimek 'on' w nim zawarty, powtórzenie podmiotu *jhwh* sygnalizuje, że postępowanie Boga wobec Amosa było zaskakujące. Ekwiwalentem funkcjonalnym powtórzenia może być zatem odpowiedni spójnik: *lecz* (NP), *but* (GNB), *aber* (GN), *seulement* (FC). W BT znajdujemy tylko odpowiednik formalny (powtórzenie podmiotu i spójnik, który sugeruje, że postępowanie Boga było zgodne z przewidywaniami), w BR brak odpowiednika formalnego, ale także ekwiwalentu funkcjonalnego, więc przekład ten jest nieco lepszy niż BT. Ekwiwalencję funkcjonalną uzyskali autorzy NP, choć w przekładzie

[75] J.L. De Regt, *Participants* 62–63.

tym nie najlepiej przełożono *me'ahare haccon*: *spoza trzody*, czyli Amos znajdował się poza trzodą, gdy go wziął Pan. W TH chodzi o to, że Amos chodził za trzodą, czyli ją pasał (por. 2 Sm 7, 8).

Rdz 47, 3: wajjomer par'o 'el 'ehâw [...] wajjomru 'el par'o; **BP**: Faraon zaś zapytał [tych] jego braci: [...] Oni odpowiedzieli faraonowi; **BR**: A faraon natychmiast zapytał braci Józefa [...] Na to oni; **BT**: Faraon zapytał jego braci: [...] Odpowiedzieli mu; **GNB**: The king asked them [...] they answered; **Sandauer**: Powiada do braci Faraon: [...] Odparli Faraonowi; **Vlg**: quos ille interrogavit [...] responderunt; **Wujek**: Których on zapytał [...] Odpowiedzieli

Tu możliwe byłoby w TH pozostawienie *implicite* informacji, komu bracia Józefa odpowiedzieli (por. Rdz 27, 20). Powtórzenie dopełnienia dalszego *'el par'o* 'faraonowi' prawdopodobnie sygnalizuje, że takiej odpowiedzi nie spodziewał się faraon, który był z pewnością bardzo przychylnie usposobiony do braci Józefa, a tymczasem dowiedział się, że oddają się oni zajęciu, które budziło w Egipcjanach obrzydzenie (Rdz 46, 34). W dosłownym przekładzie powtórzenie nie brzmi dobrze, ponieważ pytanie faraona jest krótkie, więc powtarzające się wyrazy dzieli niewielki odcinek tekstu. Powtórzenie zachowano w BP, u Sandauera. W BT użyto zaimka *mu*, ale jeszcze lepszy wydaje się przekład BR, gdzie informacja, komu bracia odpowiedzieli, jest implicytna (to samo u św. Hieronima, w GN, GNB, FC). W przekładzie BR pojawia się okolicznik *natychmiast* – trudno znaleźć dla niego jakieś uzasadnienie w oryginale. BR to jedyny przekład, w którym zastąpiono oryginalną mowę niezależną mową zależną: *A faraon natychmiast zapytał braci Józefa, czym się zajmują*. Jest to całkowicie uprawniona zmiana, bo w TH używa się mowy niezależnej znacznie częściej niż w tekstach polskich, wobec czego niekiedy zachowanie mowy niezależnej powodować może wrażenie nienaturalności[76], zwłaszcza, gdy przytoczona wypowiedź jest krótka (jak w tym wypadku). Choć z drugiej strony mowa niezależna z pewnością ożywia narrację. Bardzo dobrym pomysłem autora BR jest elipsa w drugim zdaniu czasownika oznaczającego mówienie (TH: *wajjomru*, BR: *Na to oni*, czyli *Na to oni odrzekli*), co przyczynia się do ożywienia i przyspieszenia narracji. Można zaproponować przekład, w którym bardziej eksplicytnie wyrażono to, co w TH sygnalizują powtórzenia wyrażeń odnoszących do bohaterów:

MP: Czym się zajmujecie? – Faraon zapytał życzliwie braci Józefa.
– My, twoi słudzy, podobnie jak nasi przodkowie, wypasamy trzody.
Faraon skrzywił się na tę odpowiedź. Bracia mówili dalej: [...]

Lub też:

MP: Czym się zajmujecie? – faraon zapytał życzliwie braci Józefa.
– My, twoi słudzy, podobnie jak nasi przodkowie, wypasamy trzody – musieli mu odrzec.
Faraon nie wyglądał na zachwyconego. Bracia mówili dalej: [...]

Eksplicytne wyrażenie reakcji faraona jest o tyle potrzebne, że polski czytelnik nie wie, że pasterstwo budziło taką odrazę w Egipcjanach.

Rdz 34, 3: wajje'ehab 'et hanna'arâ wajdabbér 'al léb hanna'arâ; **BP**: pokochał dziewczynę i tkliwie przemawiał do niej; **BR**: Ale darzył też Dinę, córkę Jakuba, wielką miłością i przemawiał do niej bardzo czule; **BT**: I całym sercem pokochał Dinę, córkę Jakuba, i czule do niej przema-

[76] E.R. Wendland, *Language* 2-3.

wiał; **GN**: Er hatte aber eine echte Zuneigung zu Dina gefaßt; deshalb suchte er ihr Herz zu gewinnen; **Łach**: i rozmiłowawszy się w dziewczęciu, mówił czule do tegoż dziewczęcia; **NP**: pokochał tę dziewczynę i czule do niej się odzywał; **Sandauer**: rozkochał się w dziewczynie i prawił dziewczynie słodkie słówka; **TPL**: pokochał dziewczynę i przemawiał do uczuć dziewczyny; **Vlg**: et conglutinata est anima eius cum ea tristemque blanditiis delinivit; **Wujek**: I spoiła się z nią dusza jego, a smutną ubłagał łagodnymi słowy; **MP**: Ale zarazem się w Dinie zakochał i starał się ją pocieszyć (lub: starał się pozyskać jej wzajemność)

Tu powtórzenie rzeczownika najpewniej sygnalizuje, że nagła miłość gwałciciela do ofiary jest zaskakująca, niespodziewana. Dosłowny jest przekład Łacha. Tłumacz ten dodał zaimek wskazujący *tegoż* chyba dlatego, że czuł, że przy takim szyku (wzorowanym na TH) zachowany rzeczownik zamiast zwykłego w tej sytuacji zaimka mógłby sugerować, że za drugim razem chodzi już o inną dziewczynę (por. Mickiewicza *Miej serce i patrzaj w serce* – chodzi tu o dwa różne serca). Przekład TPL jest równie dosłowny i bardziej mylący, bo nie dodano w nim zaimka wskazującego, przez co zdaje się on znaczyć, że mowa o dwóch różnych dziewczynach[77]. Sandauer także zachował w przekładzie powtórzony rzeczownik, jednak przesunął go ku początkowi zdania, czyli do części zwykle zawierającej temat zdania[78], dlatego inna referencja już nie narzuca się odbiorcy. W przekładach BT, BR i GN zastąpiono występujące w TH wyrażenia synonimiczne (*wattiḏbaq nafšo bḏinå baṯ ja'aqoḇ wajje'ehaḇ 'eṯ hanna'arå* 'dusza jego przylgnęła do Diny, córki Jakuba, i pokochał dziewczynę', por. BDB 660, s.v. *nefeš*, p. 6e) jednym, stąd brak w nich odpowiednika hebr. *hanna'arå* 'dziewczyna', za to pojawia się nazwa własna. Przekłady BR i BT są dosłowne, jeśli chodzi o przekład hebr. *ḏinå baṯ ja'aqoḇ* 'Dina, córka Jakuba'. Powtórzenie informacji, że Dina była córką Jakuba (por. w. 1) pełni tu prawdopodobnie tę samą funkcję, co powtórzenie rzeczownika *hanna'arå* 'dziewczyna', dlatego za jego ekwiwalent funkcjonalny należy uznać spójnik *aber* (GN), *ale* (BR). Nie jest nim na pewno spójnik *i* (BT).

IX. Powtórzenia wynikające z przynależności przedmiotów do tej samej klasy

W poniższym fragmencie powtórzenie rzeczownika *'åḇ* 'ojciec' wynika z przynależności obiektów (tu relacji pokrewieństwa) do tej samej klasy:

Joz 24, 2: teraḥ 'aḇi 'aḇråhåm wa'aḇi nåḥor; **BT**: Terach, ojciec Abrahama i Nachora; **NP**: Terach, ojciec Abrahama i ojciec Nachora

Zgodnie z Rdz 11, 26 Abraham i Nachor byli synami Teracha, czyli w Joz 24, 2 określenia *'aḇi 'aḇråhåm* 'ojciec Abrahama' i *'aḇi nåḥor* 'ojciec Nachora' odnoszą się do tej samej osoby. Dlaczego zatem grupa nominalna *teraḥ 'aḇi 'aḇråhåm wa'aḇi nåḥor* 'Terach, ojciec Abrahama i Nachora' jest w składni zgody z czasownikami w liczbie mnogiej (*jåšḇu* 'mieszkali', *wajja`aḇḏu* 'służyli')? Być może dlatego, że czasowniki te

[77] Por. podobny przykład w: T.P. Krzeszowski, *Contrasting Languages* 44–45.
[78] Por. EJP 17, s.v. *Aktualne rozczłonkowanie zdania*.

odnoszą się nie tylko do Teracha, ale też do jego synów (lub tylko do jednego syna, Nachora)[79], czyli na język polski należałoby to tłumaczyć następująco:

MP: W dawnych czasach po drugiej stronie Eufratu mieszkali wasi przodkowie: Terach i jego synowie, Abraham i Nachor, i czcili obcych bogów

W przekładzie NP zachowano powtórzenie *nomen regens*, a zarazem hipotaksę w przekładzie *terah 'abi 'abrâhâm wa'abi nâhor*, tj. w NP (jak w TH) rzeczowniki *Abraham* i *Nachor* są podrzędne w stosunku do rzeczownika *ojciec*, który jest apozycją określającą rzeczownik *Terach*. Wskutek tego przekład zostanie zupełnie inaczej zrozumiany przez czytelnika, niż to było intencją tłumacza:

NP: Dawnymi czasy mieszkali za Rzeką ojcowie wasi – Terach, ojciec Abrahama i ojciec Nachora, i służyli innym bogom

Czytelnik przyjmie, że kto inny był ojcem Abrahama, a kto inny – ojcem Nachora lub nawet, że Terach oraz ojciec Abrahama to dwie różne osoby, bo tylko wtedy ma w języku polskim uzasadnienie liczba mnoga czasowników. W BT co prawda usunięto powtórzenie *nomen regens*, ale zachowano hipotaksę:

BT: Po drugiej stronie Rzeki mieszkali wasi przodkowie od starodawnych czasów: Terach, ojciec Abrahama i Nachora, którzy służyli bogom cudzym

Czytelnik zrozumie ten przekład w tym sensie, że Terach to kto inny niż ojciec Abrahama i Nachora (ale wtedy dziwny mu się wyda brak spójnika *i* przed *ojciec Abrahama i Nachora*), lub że mowa tu o trzech osobach: o Terachu, o ojcu Abrahama i o człowieku o imieniu Nachora. Jedynie przekład BR wolny jest od tych usterek:

BR: Ojciec wasz, Terach, ojciec Abrahama i Nachora, mieszkał początkowo po drugiej stronie Rzeki. Podobnie jak inni, służył obcym bogom

BR jednak wypacza nieco sens TH, bo w TH na pewno nie sam jeden Terach służył obcym bogom, inaczej nie miałaby uzasadnienia liczba mnoga czasownika *wajja`abdu*. Jeśli odrzucić podaną wyżej interpretację *mcudat dawid*, to można za GNB przyjąć, że podmiotem czasowników w liczbie mnogiej jest tu *'abotekem* 'wasi przodkowie', co w BR w sposób nieuzasadniony przełożono przez *ojciec wasz*. Można więc tłumaczyć:

MP: Dawno temu wasi przodkowie mieszkali po drugiej stronie Eufratu i czcili obcych bogów. Był wśród nich Terach, ojciec Abrahama i Nachora

Niekiedy jednak zachowanie w przekładzie powtórzonego w TH *nomen regens* jest wskazane, jak np. poniżej:

Wj 3, 15: 'elohé 'abrâhâm 'elohé jichâq wélohé ja`aqob; **BT**, **MP**: Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba; **BR**: Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Jakuba

Na pierwotnym odbiorcy TH powtórzenie mogło tu sprawiać wrażenie archaizmu[80], zatem brzmiało prawdopodobnie podniośle, dostojnie, w odróżnieniu od Wj 3, 16, gdzie rzeczownik *'elohim* uległ elipsie. Również w przekładzie powtórzenie to brzmi uroczyście, ze względu na znaczenie powtarzanego rzeczownika. Ton uroczysty jest tu

[79] *mcudat dawid*.

[80] Elipsa *nomen regens* jest częstsza w młodszych tekstach, P. Joüon, T. Muraoka, *A Grammar* 465.

na miejscu, dlatego przekład BT nie jest dosłowny i jest lepszy niż BR, gdzie zmniejszono ilość powtórzeń.

Rdz 24, 32: wajjittén [...] umajim lirḥoc raglâw wraglé hâ'anâšim 'ašer 'itto; **BR**: dla niego samego zaś oraz dla ludzi, którzy mu towarzyszyli, przyniesiono wody do obmycia nóg; **BT**: dano [...] wodę do obmycia jego nóg i nóg ludzi, którzy z nim byli; **BT1**: dał [...] przybyszowi i tym, którzy z nim byli, wody do obmycia nóg; **FC**: On apporta aussi de l'eau pour que le serviteur et les hommes qui l'accompagnaient puissent se laver les pieds; **Łach**: I dano [...] wody do obmycia nóg jego i do obmycia nóg jego ludzi, którzy byli z nim; **Sandauer**: Dano [...] jemu zaś i ludziom, którzy z nim byli – wody do umycia nóg; **MP**: a gościom dał wodę do umycia nóg

Tu w TH elipsa rzeczownika 'nogi' nie jest możliwa, bo jest on określany przez zaimek (*raglâw* 'jego nogi'). Można by wyrazić tę samą treść, unikając powtórzenia, ale wymagałoby to zmiany struktury całego zdania (np. **wajjittén lo wlâ'anâšim 'ašer 'itto majim lirḥoc ragléhem*). Przekłady BT i Łacha są dosłowne, ponieważ nie zastosowano w nich bardzo wskazanej w języku polskim i łatwej do zastosowania elipsy rzeczownika *nogi*. Warto zauważyć, że przekład BT1 jest znacznie lepszy niż jego późniejsza, „poprawiona" wersja, nie tylko dlatego, że nie powtarza się w nim rzeczownik *nogi*, ale także dlatego, że sposób określenia tego rzeczownika jest w nim bardziej idiomatyczny niż w BT. W BT oraz w TH rzeczownik *nogi* określa zaimek dzierżawczy oraz rzeczownik w dopełniaczu w funkcji przydawki. Natomiast w BT1 informacja, o czyje nogi chodzi, jest zawarta w dopełnieniu dalszym czasownika *dać*. Jest to konstrukcja częstsza i bardziej naturalna w języku polskim. Występuje ona także w BR i tłumaczeniu Sandauera. Przekłady dosłowne (BT, Łach) mogą także sugerować, że goście nie myli sobie sami nóg, lecz robiła to służba gospodarza. Z Rdz 18, 4; 19, 2 wynika jednak, że nawet najznakomitszy gość sam sobie mył nogi[81]. Wreszcie Łach zrezygnował w przekładzie z elipsy nawet tam, gdzie występuje ona w TH i powtórzył wyrażenie *do obmycia* (w TH *lirḥoc* występuje tylko raz), co czyni jego przekład szczególnie niezgrabnym.

Rdz 37, 2: 'eṯ bné bilhâ w'eṯ bné zilpâ; **NP**: z synami Bilhy i z synami Zylpy; **MP**: z synami Bilhy i Zylpy

Tu dosłowność można zarzucić przekładowi NP. W pozostałych tłumaczeniach zgodnie z normą języków docelowych nastąpiła elipsa rzeczownika 'syn'. Tekst nic nie stracił przez to na precyzji, bo odbiorca odrzuci jako niezgodną z jego wiedzą o świecie, możliwą z powodu elipsy interpretację, według której chodzi tu o dzieci, których rodzicami są dwie kobiety (por. *dzieci Marii i Jana* 'dzieci, których matką jest Maria, a ojcem Jan' – *dzieci Marii i Anny* 'dzieci, których matką jest Maria oraz dzieci, których matką jest Anna').

[81] Por. jednak 1 Sm 25, 41.

X. Powtórzenia zaimków dzierżawczych

W biblijnej hebrajszczyźnie zaimków dzierżawczych używa się znacznie częściej niż w języku polskim[82]. Z dosłownością, czyli z wprowadzeniem zaimka dzierżawczego w kontekście, w którym jest on zbędny lub nie brzmi naturalnie w języku polskim, mamy do czynienia głównie w dwóch sytuacjach. Po pierwsze, we wspomnianym już przypadku oczywistości relacji posiadania. Jest to szczególnie uderzające w przypadku części ciała:

Rdz 3, 22: pen jišlaḥ jāḏo; **Łach**: A teraz może wyciągnie rękę swoją; 8, 9: wajjišlaḥ jāḏo; **Łach**: A wyciągnąwszy rękę swą; 13, 14: sā nā 'ênêḵā; **NP**: Podnieś oczy swoje; 43, 29: wajjissā 'ênāw, **Łach**: Podniósł swe oczy [Józef]; 14, 22: harimoṯi jāḏi, **Łach**: Podnoszę moje ręce; 17, 17: wajjippol 'aḇrāhām 'al pānāw [...] wajjomer blibbo; **NP**: Wtedy Abraham padł na oblicze swoje [...] bo pomyślał w sercu swoim; 21, 18: whaḥaziqi 'eṯ jāḏêḵ bo, **NP**: i ujmij go ręką swoją; 27, 40: ufāraqtā 'ullo mê'al cawwāreḵā; **BT**: zrzucisz jego jarzmo z twej szyi; 22, 6: wajjiqqaḥ bjāḏo, **Łach**: Wziął zaś do swej ręki; 27, 38: wajjissā 'ēsāw qolo[83]; **Łach**: Potem Ezaw podniósł głos swój; 43, 31: wajjirḥac pānāw; **Łach**: Potem obmył twarz swoją; 49, 33: wajje'esof raglāw, **BT**: złożył swe nogi; Iz 11, 8: jāḏo hāḏā; **Klawek**: wyciągnie [...] swą rączkę

W biblijnym języku hebrajskim rzeczownik oznaczający część ciała z reguły określany jest przez zaimek dzierżawczy[84], mimo oczywistości relacji posiadania. W języku polskim zaimka z reguły brak, tj. przynależność części ciała w dostateczny sposób określa zaimek osobowy zawarty w formie czasownikowej, nie ma w języku polskim potrzeby powtarzania zaimka jako przydawki rzeczownika nazywającego część ciała. Innymi słowy, w języku polskim informacja o przynależności części ciała jest w takich wypadkach implicytna, a w hebrajskim wyraża ją *explicite* zaimek dzierżawczy. Oczywistość relacji posiadania w podanych przykładach nie jest jednakowa: jest całkowicie niemożliwe podnieść cudze oczy (tj. spojrzeć cudzymi oczami), powiedzieć w cudzym sercu (czyli snuć myśli w cudzym umyśle), podnieść cudzy głos, tj. zawołać cudzym głosem, ale można podnieść cudzą rękę, umyć cudzą twarz, zrzucić jarzmo z cudzej szyi. Niemniej, w języku polskim nawet w przypadkach mniej oczywistych nie sygnalizuje się właściciela, chyba że przynależność jest istotna lub nieoczywista. Słuszne wydaje się zatem pominięcie zaimka dzierżawczego w przekładzie:

Rdz 3, 22: **BP**: Oby teraz nie wyciągnął ręki; 8, 9: **BP**: wyciągnął rękę; 13, 14: **Sandauer**: Wznieś oczy[85]; 14, 22: **BP**: Podnoszę w przysiędze rękę; 17, 17: **BT**: Abraham, upadłszy na twarz [...]; 43, 31: **BP**: Potem obmył twarz; Iz 11, 8: **BR**: wkładać będą ręce

---

[82] P. Joüon, T. Muraoka, *A Grammar* 543: *Generally speaking the possessive pronoun is more widely used in Hebrew than in our languages* (nie jest jasne, co autorzy rozumieją przez *our languages*).

[83] Głos nie jest częścią ciała, ale relacja posiadania ma tu tę samą naturę, co w przypadku części ciała, chodzi bowiem o części ciała lub ich funkcje.

[84] Niekiedy w TH brak zaimka dzierżawczego, por. Ps 86, 12: *'oḏkā* [...] *bḵāl lḇāḇi* 'chwalę cię [...] całym moim sercem', Ps 111, 1: *'oḏe jhwh bḵāl lêḇāḇ* 'chwalę Jahwe całym sercem' (w Ps 111, 1 zaimek dzierżawczy występuje w LXX, Vlg i Peš).

[85] BT i Łach wprowadzają wyrażenie, w którym nie występuje rzeczownik *oczy*: *Spojrzyj w dal* (Łach), *Spójrz przed siebie* (BT). Czy przekłady BT i Łacha są tu mniej dosłowne? Z jednej strony *podnieść oczy* jest wyrażeniem występującym w oryginalnych tekstach polskich i mającym to samo znaczenie, co hebr. *nāsā 'ênāw* (por. SF I: 591, s.v. *oko*, p. 121), z drugiej jednak – polskie wyrażenie jest chyba rzadziej

Ks. A. Klawek wprowadza w poniższym fragmencie hebraizm, którego nie ma w tłumaczonym fragmencie oryginału:

Iz 14, 10: ja`anu; **Klawek**: swe głosy podnoszą;

Jednak nie tylko w przypadku części ciała lub ich funkcji zaimki dzierżawcze występujące w TH powinny być w przekładzie polskim pominięte:

Rdz 12, 8: wajjéṯ 'åhålo; **BT**: i rozbił swój namiot; 37, 23: wajjafšiṯu 'eṯ joséf 'eṯ kuttånto, **BT**: oni zdarli z niego jego odzienie

Zaimki *swój, jego* są w przekładzie polskim niepotrzebne, bo normalnie osoba rozbijająca namiot jest jego właścicielem (ponadto w tym kontekście nie jest ważne, kto był właścicielem), i zazwyczaj każdy nosi swoje ubranie. Zaimek dzierżawczy byłby potrzebny tylko w wypadku, gdyby namiot nie należał do osoby, która go rozbiła, lub gdyby nie było oczywiste, że do niej należy, np. gdy mowa o wielu namiotach należących do różnych osób, i gdyby to było ważne, do kogo namiot należy: *Rozbiłem swój namiot, a potem rozbiłem namiot brata.* Dlatego lepsze są przekłady pomijające zaimek:

BP: rozbił obóz; zdarli z niego szatę

Przekład BT poprawiono w BT5 (*oni zdarli z niego odzienie*).

Drugi przypadek, w którym w przekładzie polskim powinno się pominąć niektóre zaimki dzierżawcze, to szereg rzeczowników, z których każdy jest określony przez ten sam zaimek dzierżawczy, co pozostałe. W przekładzie polskim bardzo pożądana byłaby elipsa:

Rdz 31, 17: 'eṯ bånåw w'eṯ nåšåw; **NP**: synów swoich i żony swoje; 28, 7: 'el 'åḇiw w'el 'immo; **NP**: ojca swego i matki swojej; 32, 1: lḇånåw wliḇnoṯåw, **Łach**: swoich synów i swe córki; 27, 3: så nå ḳéleḳå teljḳå wqašteḳå, **Łach**: Weźże teraz twoją broń, twój kołczan i twój łuk; 45, 10: 'attå uḇåneḳå uḇné ḇåneḳå wconḳå uḇqårḳå, **NP**: ty wraz z synami twoimi i wnukami twoimi, i trzodami twoimi, i bydłem twoim; 31, 28: lḇånaj wliḇnoṯåj, **NP**: wnuków moich i córek moich; 26, 5: micwoṯaj ḥuqqoṯaj wṯoroṯåj, **NP**: przykazań moich, przepisów moich i praw moich

W języku hebrajskim elipsa zaimka dzierżawczego nie jest możliwa[86], więc jego kilkakrotne powtórzenie nie ma szczególnego waloru stylistycznego. W polskim elipsa jest nie tylko możliwa, ale często pożądana i pozostawienie wszystkich zaimków zo-

używane, niż jego hebrajski odpowiednik, i jeśli tłumacz *Biblii* hebrajskie *nåså 'énåw* za każdym razem przełoży jako *podnieść oczy*, może to sprawić na czytelniku wrażenie nienaturalności.

[86] W bardzo ograniczonym zakresie stosuje się w *Biblii* proformę zaimka dzierżawczego (który sam jest proformą), np. Jr 50, 36: *ḥereḇ 'el habbaddim wno'ålu ḥereḇ 'el gibborehå wåḥåttu* 'miecz na wróżbitów, jakże są głupi, miecz na jej żołnierzy, jakże są przerażeni'. W członach paralelnych rzeczownikowi z rodzajnikiem odpowiada rzeczownik z zaimkiem dzierżawczym, można więc uznać rodzajnik za proformę (tu kataforę) zastępującą zaimek dzierżawczy. Por. też np. Wj 7, 20, gdzie masoreckiemu *bammaṭṭe* 'laskę' odpowiada w *Pięcioksięgu samarytańskim* (i w LXX) *bmaṭṭéhu* 'swoją laskę'. W TM rzeczownik z zaimkiem, odnoszący się do tego samego przedmiotu i tej samej sytuacji, występuje w Wj 7, 19: *maṭṭḳå* 'twoją laskę'; w Rdz 24, 46 tę samą referencję mają *gmalleḳå* 'twoje wielbłądy' i *haggmallim* 'wielbłądy'. Widać więc, że w kontekstach, w których relacja posiadania jest oczywista lub nieistotna, zaimek dzierżawczy może być zastąpiony przez rodzajnik. Rodzajnik można uznać za proformę zaimka dzierżawczego, bo zawiera on jeszcze mniej informacji, niż zaimek. Rodzajnik jest też proformą rzeczownika w dopełniaczu (por. P. Joüon, T. Muraoka, *A Grammar* 464).

stanie odebrane albo jako stylistyczna niezręczność, albo, rzadziej, jako figura, jeśli kontekst wskazuje, że wielokrotne powtórzenie zaimka dzierżawczego może wyrażać emfazę, np. w Rdz 31, 28 (Laban podkreśla, że rodzina Jakuba to także jego rodzina, z którą miał prawo się pożegnać). Przekłady niedosłowne pomijają zatem część zaimków dzierżawczych, np.:

Rdz 31, 17: **BP**: swe dzieci i żony, **BR**: swoich synów i żony, **Sandauer**: synów i żony

W przekładzie Sandauera informacja, że Jakub swoich własnych synów i żony posadził na wielbłądy jest implicytna i pod względem potraktowania zaimków dzierżawczych przekład ten jest najlepszy. Po polsku mówi się bowiem np. *Zadzwoniłem do żony* i dla każdego jest jasne, że znaczy to 'zadzwoniłem do swojej żony'. Przytoczone przekłady Rdz 31, 17 różnią się stopniem dosłowności, jeśli chodzi o przekład hebrajskiego *'et bānâw*. Wiadomo, że Jakub miał też córkę (Rdz 30, 21), zatem *'et bānâw* znaczy tu 'swoje dzieci', a nie 'swoich synów' (por. KB 137, s.v. *bén*). Przekłady BR i Sandauera są zatem dosłowne[87]. Należy też zwrócić uwagę na dosłowność Rdz 26, 5 NP, nie tylko ze względu na trzykrotne powtórzenie zaimka dzierżawczego, ale też ze względu na przełożenie trzech synonimów jako trzech synonimów. Tymczasem w TH takie nagromadzenie synonimów nie wynika z potrzeby pedantycznego rozróżnienia między *micwâ*, *ḥuqqâ* i *torâ*, lecz służy podkreśleniu, że chodzi o wszystkie przykazania. Słusznie więc w GN i GNB nie tylko zastosowano elipsę zaimka dzierżawczego, ale też wprowadzono tylko dwa synonimy z zaimkiem *alle*, *all*:

GN: alle meine Gebote und Weisungen, **GNB**: all my laws and commands

Przekład FC okazuje się tu dosłowny: *mes commandements, mes décrets et mes lois*.

XI. Konieczność zastąpienia w przekładzie oryginalnego zaimka rzeczownikiem

W dotychczas omówionych przykładach błąd tłumaczy polegał przeważnie na tym, że zachowywali oni rzeczownik tam, gdzie język polski wymaga użycia anafory lub elipsy. Ale zdarza się, że trzeba postąpić na odwrót i wprowadzić rzeczownik w miejsce oryginalnego zaimka lub uzupełnić elipsę. W hebrajszczyźnie biblijnej obowiązują nieco inne niż w tekstach polskich sposoby odnoszenia do uczestników zdarzeń. Tak więc, w obrębie akapitu zaimki odnoszą się przeważnie do głównych postaci, natomiast rzeczowniki (w tym nazwy własne) do postaci drugoplanowych. W języku polskim koreferentów dla zaimków szuka się przeważnie w najbliższym kontekście poprzedzającym. Odbiorca przekładu dosłownego, czyli takiego, w którym każdy rzeczownik przetłumaczono przez rzeczownik, a każdy zaimek przez zaimek, może błędnie ustalić koreferencję zaimków, czyli przekład taki nie spełnia minimalnych wymo-

[87] O tzw. *gender accuracy* w przekładach biblijnych por. M. L. Strauss, *Distorting*.

gów poprawności. Ponieważ od świata *Biblii* dzieli nas bardzo duży dystans kulturowy, identyfikacja uczestników zdarzeń musi być w przekładzie dokładniejsza, bardziej eksplicytna niż w oryginale oraz niż w oryginalnych tekstach polskich, tj. mniej zależna od sensu, który czytelnik z góry przypisze tekstowi po to, aby móc ustalić koreferencję wątpliwych zaimków[88].

Rdz 29, 13: wajhi kišmoa` lâḇân 'eṯ šéma` ja`aqoḇ ben 'aḥoṯo wajjâraṣ liqrâṯo wajḥabbeq lo wajnaššeq lo wajḇi'éhu 'el béṯo wajsappér lâḇân 'eṯ kâl haddḇârim hâ'élle; **BT**, **MP**: Gdy Laban usłyszał nowinę, że to jest Jakub, jego siostrzeniec, wybiegł mu na spotkanie, uściskał go i ucałował, i wprowadził go do swego domu. Wtedy to Jakub opowiedział Labanowi o wszystkim; **NP**: A gdy Laban usłyszał o Jakubie, synu siostry swojej, wybiegł na jego spotkanie, uściskał go, ucałował i wprowadził do domu swego. Wtedy opowiedział Labanowi o wszystkim, co zaszło

We fragmencie tym główną postacią jest Jakub, zatem do niego odnosi się zaimek 'on', zawarty w formie *wajsappér* 'i opowiedział', mimo że podmiotem wcześniejszych form czasownikowych jest *lâḇân*. Dosłowny jest tu przekład NP. Nie zaznaczono w nim zmiany podmiotu, wskutek czego polski czytelnik pomyśli, że podmiotem czasownika *opowiedział* jest *Laban*, będący podmiotem wcześniejszych czasowników *wybiegł, uściskał, ucałował, wprowadził*. Czytelnik zauważy, że przy takiej koreferencji zaimków tekst nie ma sensu i skoryguje swą interpretację. W NP dosłownie przełożono też *liqrâṯo*. Po polsku mówi się *wybiec komu na spotkanie* (jak w BT), a nie *wybiec na czyje spotkanie*. W hebr. mamy tu zaimek dzierżawczy (*-o*).

Rdz 2, 21: wajjappél jhwh 'elohim tardémâ 'al hâ'âḏâm wajjišân wajjiqqaḥ 'aḥaṯ miccal'oṯâw; **MP**: I Jahwe zmorzył mężczyznę twardym snem, a gdy ten już spał, Jahwe wyjął jedno z jego żeber

Tu w TH nie zasygnalizowano *explicite* zmiany podmiotu w ciągu form czasownikowych. Nie jest to jakaś niezręczność redaktora tego fragmentu, lecz konwencja stylistyczna[89]. Świadomy jej odbiorca wie, że jego zadaniem jest stwierdzić zmianę podmiotu tylko na podstawie znaczeń czasowników i zakładanego sensu całego tekstu. W przekładzie polskim zmiana podmiotu musi być zasygnalizowana[90]. Fragment ten najbardziej dosłownie przetłumaczyła A. Kuśmirek:

I spuścił JHWH Bóg głęboki sen na człowieka i zasnął. I wziął jedno z żeber jego

Wskutek elipsy podmiotu czasownika *zasnął* i tego, że czasownik ten jest w tej samej liczbie, osobie i rodzaju, co czasownik *spuścił*, przekład A. Kuśmirek sugeruje, że oba te czasowniki mają ten sam podmiot, czyli że zasnął Bóg, a nie człowiek. Oczywiście, często (np. w omawianym fragmencie) znaczenie czasowników i kontekst pozwalają polskiemu odbiorcy domyślić się, że nastąpiła zmiana podmiotu, ale nie zawsze tak jest, a ponadto eksplicytne sygnalizowanie zmiany podmiotu jest tu regułą języka docelowego. Od reguły tej są wyjątki, tj. niekiedy i w języku polskim nie sygnalizuje się zmiany podmiotu, ale chyba tylko wtedy, gdy zupełnie niedorzeczny byłby

[88] Por. L. de Vries, *The Notion* 31.

[89] Por. J.L. De Regt, *Participants* 30.

[90] Konieczność sygnalizowania zmiany podmiotu A. Pawelec wyjaśnia tym, że referent podmiotu jest w centrum uwagi, jest tematem dyskursu, a referent dopełnienia jest w tle, zatem gdy zmienia się temat dyskursu, trzeba to zaznaczyć zaimkiem (A. Pawelec, *Anafora* 42).

tekst, gdyby czytelnik przyjął, że zmiana podmiotu nie nastąpiła: *O trzeciej wreszcie sen zmorzył starego i zasnął* (SJPDor X, 1201, s.v. *zmorzyć*) – zdanie to byłoby zupełnie absurdalne, gdyby przyjąć, że podmiotem czasownika *zasnął* jest sen. Zdanie *I spuścił JHWH Bóg głęboki sen na człowieka i zasnął* nie byłoby zupełnie niedorzeczne, gdyby czytelnik przyjął, że to Bóg zasnął, a nie człowiek, i dlatego należało zasygnalizować w przekładzie zmianę podmiotu. Z tego powodu przekład A. Kuśmirek oceniam jako dosłowny. W przekładzie Sandauera, NP, Łacha także nie zasygnalizowano wyraźnie zmiany podmiotu:

Łach: I zesłał Jahwe Bóg głęboki sen na Adama, że zasnął. Wtedy wziął Jahwe jedno żebro jego

NP: Wtedy zesłał Pan Bóg głęboki sen na człowieka, tak że zasnął. Potem wyjął jedno z jego żeber

Sandauer: I zmorzył Pan Bóg Adama snem, że zdrzemnął się. Więc wyjął jedno z jego żeber

Przekłady te nie są chyba tak złe, jak przekład A. Kuśmirek, bo wprowadzają hipotaksę (zdanie okolicznikowe skutkowe[91]), która nie wymaga sygnalizowania zmiany podmiotu w razie, gdy formy czasownikowe nie wskazują na nią, por. np. (a) *Piotr dał mu tyle pieniędzy, że wreszcie mógł sobie kupić samochód.* (b) *Piotr tak ciężko zachorował, że nie poszedł do pracy* (c) *Piotr tak się pokłócił z bratem, że nie mógł dłużej z nim mieszkać.* Wszystkie te zdania są chyba poprawne. O zmianie podmiotu w zdaniu podrzędnym w stosunku do nadrzędnego można wnosić tylko z treści zdań: w (a) podmiot się zmienia, w (b) nie, a w (c) obie interpretacje są równie prawdopodobne, wobec czego warto byłoby podkreślić, że podmiot się zmienia (np. [...] *że nie mógł on dłużej z nim mieszkać*), lub że jest ten sam (np. wprowadzając paratakse: *Piotr pokłócił się z bratem i nie mógł dłużej z nim mieszkać*). To ostatnie zdanie ma ten sam schemat składniowy, co Rdz 2, 21 w tłumaczeniu A. Kuśmirek.

W BP zmianę podmiotu sygnalizuje zaimek *ten*, w BT jest ona oczywista dla odbiorcy dzięki temu, że *człowiek* jest podmiotem w zdaniu poprzedzającym:

BP: Wówczas Jahwe-Bóg zesłał twardy sen na człowieka. Gdy ten zasnął, wyjął jedno z jego żeber

BT: Wtedy to Pan sprawił, że mężczyzna pogrążył się w głębokim śnie, i gdy spał, wyjął jedno z jego żeber

W BT można by wyraźniej zaznaczyć zmianę podmiotu w drugiej części: **i gdy spał, Pan wyjął jedno z jego żeber.* Wydaje się, że w BR odpowiednikiem przekładowym hebr. *wajjišån* 'i zasnął' jest *i w czasie tego snu*:

BR: Wtedy to Jahwe sprawił, że mężczyzna zapadł w głęboki sen, i w czasie tego snu wyjął z jego boku jedno żebro

Dzięki zaimkowi wskazującemu o funkcji anaforycznej (*tego*) odbiorca nie ma wątpliwości, kto jest podmiotem stanu wyrażonego rzeczownikiem *sen* w wyrażeniu *w czasie tego snu.*

Rdz 16, 6: watt'annehå såraj wattibraḥ mippånehå; **BT**: Saraj upokorzyła Hagar; wtedy Hagar od niej uciekła; **Łach**: Wtedy Saraj upokarzała ją, i uciekła daleko od niej; **MP**: Odtąd Saraj była tak niedobra dla Hagar, że ta w końcu uciekła

[91] Por. Z. Klemensiewicz, *Zarys* 97–98.

Tu Hagar jest główną postacią akapitu, dlatego to do niej odnosi się zaimek sufigowany w formie *watt'annehå* 'i dręczyła ją' oraz zaimek zawarty w formie *wattibrah* 'i uciekła'. W formie *mippånehå* 'od niej' do postaci drugoplanowej może odnosić się zaimek, a nie rzeczownik dzięki temu, że w tym samym zdaniu do głównej postaci akapitu także odnosi się zaimek[92]. Przekład Łacha jest tu najbardziej dosłowny, bo wskutek naśladowania formy TH sugeruje on bardzo wyraźnie, że to Saraj uciekła. Najwyraźniej zasygnalizowano zmianę podmiotu w BT.

Rdz 15, 13: wajjomer l'abrâm; **BR**: Wtedy powiedział do niego Bóg; **GNB**: The LORD said to him; **Łach**: I rzekł [Bóg] do Abrama; **Sandauer**: I rzekł do Abrama; **MP**: A wtedy Bóg odezwał się do niego

W TH główną postacią akapitu jest Jahwe, natomiast Abram to postać drugoplanowa, dlatego do Jahwe odnosi się zaimek, mimo że imię *jhwh* po raz ostatni pojawiło się w w. 7, zaimek odnoszący się do tego imienia – w. w. 10, a potem wystąpiły inne rzeczowniki męskie: *'ajit* 'ptaki drapieżne', *beter* 'kawałek', męskie są czasem *šemeš* 'słońce' i *cippor* 'ptak'. Natomiast do Abrama odnosi się rzeczownik, mimo że imię *Abram* pojawia się w w. 11–12. W przekładzie należy uzupełnić elipsę podmiotu czasownika *wajjomer*, można także zastąpić rzeczownik *Abram* anaforą gramatyczną. Żadnej z tych zmian nie wprowadzono u Sandauera i czytelnik tego przekładu nie jest w stanie ustalić, kto odezwał się do Abrama, poszuka bowiem podmiotu czasownika *rzekł* wśród rzeczowników męskich w liczbie pojedynczej, występujących w najbliższym kontekście poprzedzającym, a są to u Sandauera *sęp, sen, Abram*. Żaden z nich, ze względu na sens, nie może być podmiotem czasownika *rzekł*. Znacznie lepsze są przekłady uzupełniające elipsę (Łach), jednak najlepszy, i zarazem najbliższy przekładom dynamicznym, jest przekład BR, w którym uzupełniono elipsę, a zarazem zastąpiono rzeczownik *Abram* zaimkiem.

Dosłowny przekład Rdz 29, 29–30 w NP sugeruje, że Laban dopuścił się kazirodztwa:

Rdz 29, 29-30: wajjittén lâbân lrâhél bitto 'et bilhâ šifhâto lâh lšifhâ wajjâbo gam 'el râhél wajje'ehab gam 'et râhél millé'â; **NP**: Dał też Laban Racheli, córce swej, Bilhę, służącą swoją, jako jej służącą. Potem obcował także z Rachelą, a kochał Rachelę bardziej niż Leę; **MP**: A Racheli dał Laban swą niewolnicę Zylpę, aby odtąd jej służyła. Jakub spał więc i z Rachelą, i kochał ją bardziej niż Lię

Zmianę podmiotu poprzez uzupełnienie elipsy wyraźnie sygnalizują BR, Łach, BT, BP, np.:

BT: Racheli dał Laban również swą niewolnicę Bilhę, aby jej usługiwała. Jakub więc zbliżył się do Racheli

Rdz 27, 25: wajjaggeš lo wajjokal wajjâbé lo jajin wajjéšt; **Łach**: I podał mu, i jadł, i przyniósł mu też wino, i pił

Tu w TH do bohaterów odnoszą się tylko zaimki, mimo że bohaterów jest dwóch i są płci męskiej. Referencję zaimków można ustalić tylko na podstawie założonego wcześniej sensu całego tekstu. W przekładzie polskim konieczne jest zasygnalizowa-

[92] Por. J.L. De Regt, *Participants* 25.

nie, że referencja zaimka 'on' się zmienia. Przekład Łacha jest dosłowny, bo nie uzupełniono w nim elipsy podmiotów, co sprawia, że polski odbiorca przyjmie, iż podmiot czterech następujących po sobie, połączonych spójnikiem *i* czasowników jest ten sam, czyli że Jakub sam zjadł i wypił to, co przyniósł ojcu. W BT1 tłumacz popełnił ten sam błąd, poprawiony w BT2:

BT1: [...] Przyniósł mu też i wina, i pił; **BT2**: [...] Przyniósł mu też i wina, a on pił

Pozostałe przekłady sygnalizują zmianę podmiotu, głównie poprzez spójnik *a* i zaimek *on*:

BP: I przysunął mu [potrawę], a on jadł. Podał mu też wino, a on wypił

Rdz 26, 24–25: wajjérå 'élåw jhwh ballajlå hahu wajjomer: [...] wajjiben šåm mizbéah; **Łach**: A Jahwe ukazał mu się w tej nocy mówiąc: [...] I zbudował tam ołtarz

Tu główną postacią akapitu jest Izaak, dlatego do identyfikacji podmiotu czasownika *wajjiben* wystarcza zawarty w nim zaimek 'on', mimo że w poprzednim zdaniu podmiotem jest *jhwh*. W dosłownym przekładzie (Łach) podmiotem czasownika *zbudował* jest *Jahwe*, bo polski czytelnik zakłada stałość podmiotu, jeśli jego zmiana nie jest wyraźnie sygnalizowana. W pozostałych przekładach uzupełniono elipsę, np.:

BT: I zaraz pierwszej nocy ukazał mu się Pan i rzekł: [...] Izaak zbudował więc tam ołtarz; **MP**: Owej nocy ukazał mu się Pan i powiedział: [...] Izaak zbudował więc tam ołtarz

W przekładzie Łacha zastrzeżenia budzi *w tej nocy*. Po polsku mówi się *tej nocy*, *w nocy*, ale nie *w tej nocy* (jest to znów przykład dosłowności, hebr. *ballajlå hahu*).

Rdz 24, 35: wjhwh bérak 'et 'ådoni m'od wajjigdal; **Łach**: Jahwe obficie pobłogosławił mojemu panu, i stał się zamożny

Obserwujemy tu częste w TH zjawisko: dopełnienie zdania poprzedzającego staje się podmiotem w zdaniu następnym, o czym można wnosić tylko z zakładanego sensu całego tekstu, bo zdarza się, że w tekście o tej samej strukturze podmiot się jednak nie zmienia (Rdz 21, 33: *wajjiṭṭa' 'ešel bib'ér šåba' wajjiqrå* 'posadził tamaryszek w Beer Szewie i wzywał', rzeczownik *'ešel* 'tamaryszek' jest rodzaju męskiego). W języku polskim konieczne jest wyraźne zaznaczenie zmiany podmiotu. Przekład Łacha znaczy, że Jahwe stał się zamożny. Natomiast w BT uzupełniono elipsę zaimkiem *on*, sygnalizującym zmianę podmiotu:

BT: Pan w szczególny sposób błogosławił memu panu, toteż stał się on zamożny; **MP**: Pan mój cieszy się niezwykłym błogosławieństwem Bożym, dzięki któremu doszedł do wielkiej zamożności

W pozostałych przekładach nie uzupełniono elipsy, ale wprowadzono hipotaksę, jak w BR, która chyba nie sugeruje identyczności podmiotu (por. wyżej uwagi o Rdz 2, 21):

BP: Jahwe szczodrze pobłogosławił memu panu, tak że stał się możny

Kpł 14, 53: wkipper 'al habbajit wṭåhér; **BP**: W ten sposób uwolni dom od zmazy i oczyści [go]; **BR**: I tak dokona się ofiara przebłagania za dom, który od tego czasu będzie czysty; **NP**: Tak dokona przebłagania za dom i będzie czysty; **MP**: Tak dokona obrzędu oczyszczenia domu, i odtąd dom ten będzie czysty

Tu także o tym, że podmiot czasownika *wṭåhér* 'i będzie czysty' to *habbajiṯ* 'dom', a nie *hakkohén* 'kapłan', będący podmiotem czasownika *wkipper* 'dokona przebłagania', można wnosić tylko na podstawie sensu zdania (por. Kpł 13, 34, gdzie w zdaniu o tej samej strukturze gramatycznej podmiot obu czasowników jest ten sam). W dosłownym przekładzie NP podmiot czasownika *będzie czysty* jest ten sam, co czasownika *dokona*, tj. przekład ten znaczy, że kapłan będzie czysty. W BP wiernie oddano znaczenie oryginału dzięki wprowadzeniu czasownika faktytywnego. Nawias jest tu zupełnie zbędny, bo nie zawiera żadnej informacji, której by brakowało w TH, mało tego – znaczenie *go* jest zawarte nawet nie w kontekście tłumaczonego fragmentu, lecz w samym tłumaczonym fragmencie, jako że *habbajiṯ* jest podmiotem czasownika *ṭåhér*. To, co w TH jest implicytne, a co autor BP wyraził *explicite*, to informacja, że sprawcą zmiany stanu domu jest kapłan. W BR także prawidłowo zaznaczono zmianę podmiotu przez zdanie względne, które może odnosić się tylko do rzeczownika *dom*.

W osobliwy sposób wprowadza się w TH kolejne wypowiedzi uczestników dialogu[93]:

> Rdz 22, 7: (a) wajjomer jiḥåq 'el 'abråhåm 'åbiw wajjomer: [...] (b) wajjomer: [...] (c) wajjomer: [...] (d) wajjomer 'abråhåm:

Podmiotem w (b) jest *Abraham*, zaś w (c) *Izaak*. Uczestnicy dialogu zamieniają się więc rolami, co jest sygnalizowane tylko przez *wajjomer* 'i powiedział', bez eksplicytnego zasygnalizowania zmiany podmiotu[94]. Ma to służyć do ożywienia dialogu i do przyspieszenia jego tempa, czyli *wajjomer* ma tę samą funkcję, co w polskich tekstach myślnik na początku wypowiedzi przytoczonych, zaczynających się od nowego wiersza. Wprowadzenie kolejnej wypowiedzi przez *wajjomer* nie zawsze jednak oznacza, że mówi kto inny niż poprzednio, niekiedy bowiem wypowiedź tego samego bohatera jest rozbita na mniejsze części, z których każda jest wprowadzona za pomocą odrębnego *wajjomer*. W ten sposób sygnalizuje się np. przerwy w mówieniu lub rozgranicza się to, co bohater mówi do siebie od tego, co mówi do innych[95]. Zatem o tym, czy podmiot *wajjomer* jest ten sam, co poprzednio, ostatecznie rozstrzyga treść przytoczonej wypowiedzi. W przekładzie polskim konieczne jest wyraźne zasygnalizowanie zmiany podmiotu czasownika oznaczającego mówienie. Przekład dosłowny hebr. *wajjomer* jako *I rzekł* w NP sugeruje niezgodnie z prawdą, że to Abraham pyta o jagnię:

> **NP**: (a) I rzekł Izaak do ojca swego Abrahama tak: [...] (b) A ten odpowiedział: [...] (c) I rzekł: Oto ogień i drwa, a gdzie jest jagnię na całopalenie?

W pozostałych przekładach prawidłowo zasygnalizowano zmianę podmiotu, np.:

---

[93] J.L. De Regt, *Participants* 4, 28–29.

[94] Jako paralelę można przytoczyć Koran (12, 71–75), gdzie zmianę osób mówiących zasygnalizowano tylko przez *qālū* 'powiedzieli'. Bielawski w swoim przekładzie zaznaczył, że podmiot się zmienia, choć w sposób dla polszczyzny nietypowy, mianowicie, gdy podmiotem są 'bracia Józefa', tłumaczy *qālū* przez *Oni powiedzieli*, a gdy podmiotem są 'Egipcjanie', przez *Powiedzieli*. Na paralelę z Koranem zwraca uwagę J.L. De Regt, *Participants* 4, 29.

[95] J.L. De Regt, *Participants* 31.

BT1: Izaak odezwał się do swego ojca: [...] A gdy ten rzekł: [...] – zapytał: <<Oto – ogień i drwa do spalenia ofiary, a gdzież jest jagnię na całopalenie?>>; **BT2**: Izaak odezwał się do swego ojca Abrahama: [...]

Tu dzięki wprowadzeniu hipotaksy odbiorca przyjmie, że podmiotem czasownika *zapytał* jest *Izaak*, ponieważ *Abraham* jest co prawda podmiotem w zdaniu poprzedzającym, ale jest to zdanie podrzędne. Zwróćmy uwagę, że po raz kolejny przekład BT1 okazuje się lepszy (bo mniej dosłowny), niż BT2: w tym ostatnim niepotrzebnie powtórzono całe wyrażenie odnoszące się do Abrahama (*do swego ojca Abrahama*), zamiast wprowadzić anaforę, jak to jest w BT1. Jak wspomniałem, funkcjonalnym odpowiednikiem hebr. *wajjomer* jest w języku polskim myślnik. Można więc zaproponować przekład:

MP: odezwał się Izaak:
– Tato? (lub: Ojcze?)
– Tak, synu?
– Mamy ogień i drewno, ale co z jagnięciem na ofiarę?
– Bóg już sobie upatrzył jagnię na ofiarę, synu.

W zaproponowanym przekładzie podporządkowano tzw. rodzaj dyskursu (typ tekstu) normom obowiązującym w języku przekładu: w polskiej literaturze kolejne kwestie dialogu wprowadza się za pomocą myślników, o ile narrator nie uzupełnia dialogu informacjami np. o zachowaniu się jego uczestników czy o intonacji, gestykulacji itp. W przekładach dosłownych dialog został podporządkowany normom obowiązującym ten typ dyskursu w języku oryginału.

Podobny przykład:

Rdz 4, 9–10: wajjomer jhwh 'el qajin 'é hebel 'åhikå wajjomer lo jåda'ti [...] wajjomer me 'åsitå [...]

Ponieważ w języku polskim sygnalizuje się w takich wypadkach zmianę podmiotu, odbiorca przekładów dosłownych odniesie wrażenie, że to Kain pyta Boga: *Cóżeś to uczynił?* (NP), lub że Bóg sam sobie odpowiada na zadane pytanie (Łach):

Łach: Wtedy (a) zapytał Jahwe Kaina: „Gdzie jest brat twój, Abel?" I (b) odpowiedział: „Nie wiem [...]" I (c) rzekł do niego [Bóg]: „Co uczyniłeś? [...]"; **NP**: Wtedy (a) rzekł Pan do Kaina: Gdzie jest brat twój Abel? A on (b) odpowiedział: Nie wiem. [...] I (c) rzekł: Cóżeś to uczynił? [...];

W NP zmiana podmiotu (a) – (b) jest prawidłowo zasygnalizowana spójnikiem *a* oraz zaimkiem *on*, natomiast w dalszej części dosłowne przetłumaczenie hebr. *wajjomer* jako *I rzekł* zamiast np. *A Bóg rzekł*, powoduje, że polski odbiorca w pierwszej chwili uzna, że w (c) podmiot jest ten sam, co w (b). Oczywiście, treść przytoczonej wypowiedzi pozwala się domyślić, kto mówi, niemniej przekład taki narusza normę języka docelowego.

Z kolei u Łacha dosłowny przekład *wajjomer* jako *I odpowiedział* powoduje, że polski odbiorca zakłada, iż podmiot (b) jest ten sam, co (a), czyli dialog przekształca się w monolog Boga. Pozostałe przekłady sygnalizują za każdym razem zmianę podmiotu:

BP: Wówczas Jahwe zapytał Kaina: – Gdzie jest twój brat Abel? Tamten odpowiedział: – Nie wiem! [...] A [Jahwe] rzekł: – Cóżeś uczynił! [...]

Zachowanie w przekładzie wszystkich zdań wprowadzających przytoczenie powoduje, że dialog toczy się zbyt wolno jak na polski tekst, dlatego wskazane jest pominięcie części owych zdań[96], np. przez zastąpienie ich myślnikiem:

MP: Gdzie jest twój brat Abel? – zapytał Bóg Kaina.
– Nie wiem! Czy jestem stróżem mojego brata?
– Cóżeś uczynił! Krew twojego brata woła do mnie z ziemi [...]

XII. Konstrukcja *idem per idem*

Z zagadnieniem spójności tekstu wiąże się też problem zdań względnych, które nie zawierają nowej informacji o składniku zdania głównego, do którego się odnoszą, lecz powtarzają treść zdania głównego. Jest to tzw. formuła *idem per idem*[97], występująca w *Biblii* kilkanaście razy (Rdz 43, 14; Wj 3, 14; 4, 13; 16, 23; 33, 19; Pwt 1, 46; 9, 25; 1 Sm 23, 13; 2 Sm 15, 20; 1 Krl 8, 63; 2 Krl 8, 1; Ez 12, 25; 36, 20; Est 4, 16)[98]. Kilka przykładów:

Wj 4, 13: šlaḥ nâ bjaḏ tišlâḥ; **BP**: poślij raczej [innego], którego posłać zechcesz; **BR**: Poślij może jednak kogoś innego!; **NŚ**: racz posłać poprzez rękę tego, kogo chcesz posłać; **Ogden**: Send someone else, please – anyone but me!; **MP**: Poślij kogoś innego, kogokolwiek, tylko nie mnie!

Tu formuła *idem per idem* posłużyła do wyrażenia usilnej prośby, by Bóg znalazł kogoś innego na miejsce Mojżesza. Na pewno dosłowny jest przekład NŚ, który z tego powodu zawiera sprzeczność, bo Bóg chce posłać właśnie Mojżesza. Omawiana formuła może też wyrażać znaczenie 'wszystko, wszędzie', np.

2 Sm 15, 20: wa'ani holéḵ `al 'ašer 'ani holéḵ; **BR**: Ja sam idę, dokąd mam iść; **JPS**: I myself must go wherever I can; **NŚ**: gdy ja idę, dokądkolwiek idę; **Ogden**: I could go anywhere; **MP**: pójdę wszędzie, dokądkolwiek będę mógł (lub: pójdę wszędzie, gdzie się da)

Dawid mówi tu, że uda się wszędzie, gdzie to jest tylko możliwe, aby ujść wrogom. Dosłowny jest tu przekład NŚ, który znaczy 'idę dokądś i ty musisz to zaakceptować', ale w TH Dawid właśnie podkreśla, że rozmówca nie musi dostosowywać się do Dawida. Przekład BR nie jest dosłowny, nie zawiera formuły *idem per idem*, ale ma inne znaczenie niż TH, bo znaczy 'muszę iść w pewne miejsce, i właśnie tam idę'.

Podobnie w poniższym fragmencie:

Wj 33, 19: whannoṭi 'eṭ 'ašer 'âḥon wriḥamti 'eṭ 'ašer 'araḥém; **BT**: Ja wyświadczam łaskę, komu chcę, i miłosierdzie, komu Mi się podoba; **NP**: i zmiłuję się, nad kim się zmiłuję, i zlituję

[96] J.L. De Regt, *Participants* 29.

[97] G.S. Ogden, *Idem* 107–120. Wszystko, co piszę dalej o formule *idem per idem* w TH, opiera się na tym artykule.

[98] Przypuszczam, że z formułą *idem per idem* mamy też do czynienia w Jr 9, 23 ('każdy, kto pragnie się czymś chlubić, niech się chlubi tym:'), Ez 18, 32 ('Bo nie pragnę niczyjej śmierci').

się, nad kim się zlituję; **Ogden**: I am/will be gracious to all; I will show mercy to everyone; **MP**: Wszystkim okażę łaskę, zmiłuję się nad wszystkimi

Jeśli przyjąć interpretację Ogdena, to dosłowny jest przekład NP. Występująca w nim formuła *idem per idem* jest, z punktu widzenia norm języka polskiego, całkowicie poprawna, ale ma inne znaczenie niż to, które Ogden przypisał TH, NP znaczy bowiem 'zmiłuję się, nad kim będę chciał i ty musisz to zaakceptować'. Takie właśnie znaczenie wyrażono też w BT. Przekładowi BT można więc zarzucić nie tyle dosłowność tłumaczenia, co dosłowność w rozumieniu oryginału, która polega na tym, że tłumacz błędnie przypisuje oryginałowi pewne znaczenie na podstawie podobieństwa wyrażenia oryginału do wyrażenia języka przekładu, a nie bierze pod uwagę, że mimo podobieństwa wyrażenia te mogą różnić się funkcją. Trzeba jednak przyznać, że w Wj 33, 19 kontekst nie wskazuje jednoznacznie na funkcję formuły *idem per idem*. Teraz najbardziej znany przykład formuły *idem per idem*:

Wj 3, 14: 'ehje 'ašer 'ehje; **BP**: JESTEM, KTÓRY JESTEM!; **BR**: Ja jestem Tym, który jest; **BT**: JESTEM, KTÓRY JESTEM; **Klawek**: jam jest, który jest; **Łach**: JESTEM, KTÓRY JESTEM; **NŚ**: OKAŻĘ SIĘ, KIM SIĘ OKAŻĘ

Nie jest jasne, jaką funkcję formuła pełni w tym kontekście[99]. Być może służy tu do ucięcia dyskusji[100] i zmiany tematu. Bóg dał Mojżeszowi do zrozumienia, że to, co odpowie ludowi na pytanie, jak ma na imię Bóg, który go posłał do nich, jest nieistotne. Jeśli przyjąć tę interpretację, to można tłumaczyć *Możesz im na to odpowiedzieć cokolwiek*, i oczywiście żaden z polskich przekładów nie oddaje tego znaczenia, a to dlatego, że przekłady BT, BP, Łacha nie mają żadnego znaczenia, bo są niezrozumiałe, tak jak niezrozumiałe są zdania *Siedzę, który siedzę*; *Piszę, który piszę*. Przyczyną ich niepoprawności i wynikającej z niej niezrozumiałości jest dosłowność: w zdaniu względnym w TH użyto czasownika w 1. osobie, co jest w hebrajskim całkowicie gramatyczne (por. np. Rdz 15, 7)[101], a w języku polskim używa się w takiej sytuacji w zdaniu względnym 3. osoby (na co zwrócił uwagę już ks. A. Klawek). W przekładzie BR prawidłowo wprowadzono 3. osobę, dzięki czemu przekład ten jest bardziej zrozumiały i znaczy prawdopodobnie 'Ja właśnie jestem tym, który istnieje naprawdę', czyli, jak chce komentarz bpa Romaniuka, Bóg wyjaśnia tu, że jako Bóg nie może nie istnieć, bo istnienie wynika z natury Boga. Jest mało prawdopodobne, by taki sens zamierzył autor oryginału. Przekład NŚ jest zrozumiały i znaczy 'musisz zaakceptować to, kim się okażę'. Przekład NŚ jest tu najlepszy, bo jest zrozumiały, gramatyczny i w tym sensie adekwatny znaczeniowo, że także jest odpowiedzią wymijającą, bo nie mówi, kim się okaże Bóg. Jeśli mimo jej nieprawdopodobieństwa przyjąć interpretację podaną w komentarzu BT (*Byt Najwyższy – Absolut*), to do przyjęcia jest przekład BR (ale nie BT!), można by też tłumaczyć *Jam jest tym, który jest*; *Ten, który jest, to Ja*, lub bardziej eksplicytnie, ale też rozwlekle *Jam jest ten, który naprawdę jest*. Komentarz BP dopuszcza wiele interpretacji: uniknięcie odpowiedzi na pytanie Mojżesza (jak u Proppa), byt najwyższy (jak w BT, BR), Bóg, który istnieje, w przeciwieństwie do

[99] Ogden przyznaje, że trudno rozstrzygnąć z wszelką pewnością, jaką funkcję pełni w Wj 3, 14 formuła *idem per idem*. Różne interpretacje (bez opowiadania się za żadną z nich) podaje też Łach.

[100] Propp 225. Autor przytacza paralelę Rdz 32, 23–33; Sdz 13.

[101] Por. P. Joüon, T. Muraoka, *A Grammar* 598–599.

pogańskich bożków, które nie istnieją. Żadnego z tych znaczeń nie oddaje jednak przekład BP. Można też uznać ów fragment za celowo niejasny[102] i argumentować, że dobry przekład powinien także być niejasny. Ale oryginał jest w tym miejscu przynajmniej gramatyczny, jak na to wskazują inne przykłady formuły *idem per idem*. Przy takiej interpretacji dobry byłby przekład *Jestem, kim jestem*, który jest gramatyczny, choć w tym kontekście niezrozumiały, bo polskie *Jestem, kim jestem* znaczy 'musisz zaakceptować to, kim jestem'.

XIII. Podsumowanie

Dosłowność polegająca, na pogwałceniu reguł gramatyki tekstu języka docelowego, w przypadku przekładu z hebrajskiego biblijnego na współczesną polszczyznę najczęściej prowadzi do nieadekwatności stylistycznej przekładu wobec oryginału: przekład wydaje się odbiorcy rozwlekły, pełen niepotrzebnych powtórzeń. Rzadziej tego rodzaju dosłowność uniemożliwia prawidłowe zrozumienie przekładu lub sugeruje znaczenia, których nie ma oryginał (zaobserwowałem to np. w Rdz 1, 27). Jednak niekiedy dosłowność związana z gramatyką tekstu prowadzi do rezultatów, które mogą zadowalać wielu tłumaczy i czytelników, tj. przekład dosłowny zostałby przez nich najprawdopodobniej lepiej oceniony niż przekład adekwatny. Tak więc, zachowane w dosłownym przekładzie powtórzenia mogą przydawać tekstowi podniosłości, nadawać mu uroczyste brzmienie, rytmizować go. Wydaje się, że powtórzenia czynią na czytelniku wrażenie rozwlekłości, gdy treść nie jest sama w sobie podniosła, natomiast gdy treść jest podniosła, takie same powtórzenia są przez czytelnika odbierane pozytywnie jako figura stylistyczna. Jednak mimo pozytywnej reakcji czytelnika na niektóre zachowane w przekładzie dosłownym powtórzenia, trudno przekład taki nazwać adekwatnym, bo występujące w oryginale powtórzenia są znacznie mniej nacechowane stylistycznie niż ich dosłowne odpowiedniki w polskich przekładach, z tego powodu, że występują one w TH znacznie częściej (także w tekstach o treści wcale niepodniosłej) niż powtórzenia w oryginalnych tekstach polskich.

[102] W niektórych przekładach starożytnych (*targum* Onkelosa, Peš) hebr. *'ehje 'ašer 'ehje* przetranskrybowano bez tłumaczenia, tak, jakby całe to zdanie było właśnie imieniem Boga, ale może też z powodu przekonania, że zawiera ono niedocieczoną tajemnicę i dlatego nie podlega tłumaczeniu (bo tego, czego się nie rozumie, nie da się przetłumaczyć).

Rozdział V

ZAKOŃCZENIE

Felix culpa?

Pozostając przy tytułowej metaforze dosłowności jako grzechu, można stwierdzić, że najczęściej grzech dosłowności wydaje cierpkie owoce: przekład jest niejasny (gdy oryginał jest jasny), ma inne znaczenie niż oryginał, jest stylistycznie nieadekwatny, np. brzmi śmiesznie, gdy oryginał śmieszny nie jest, brzmi dziwacznie, pretensjonalnie lub rozwlekle, gdy oryginał taki nie jest i brzmiał dla pierwotnych odbiorców prawdopodobnie całkiem naturalnie. Przypuszczam, że tłumacze nie pragnęli takich wyników swojej pracy, a tłumaczyli dosłownie, bo spodziewali się, że przekład dzięki temu będzie właśnie to samo znaczyć, co oryginał, będzie stylistycznie równie znakomity, co oryginał, lub też godzili się na przekład niejasny, dziwaczny czy śmieszny, uważając, że niejasność, dziwaczność czy śmieszność przekładu jest złem koniecznym, ceną, jaką się płaci za „wierność". Niekiedy jednak dosłowność doprowadziła do rezultatów, które być może tłumacze (i niektórzy czytelnicy) przyjęli z zadowoleniem. Tak np. w polskich przekładach 2 Krn 7, 14 (*wiḫaqšu fānaj*) pojawia się niejasne wyrażenie *szukać czyjegoś oblicza*. Brzmi ono niezwykle (a nawet podniośle, ze względu na rzeczownik *oblicze*), z powodu kontekstu zostanie przez czytelnika potraktowane jako metafora poetycka o niesprecyzowanym znaczeniu, może o znaczeniu 'starać się poznać kogoś, starać się dotrzeć do kogoś, nawiązać z kimś więź psychiczną'. Tej charakterystyki w żadnym razie jednak nie można odnieść do oryginału: oryginalne wyrażenie jest konwencjonalne, standardowe, nie brzmi ani niezwykle, ani podniośle, ma sprecyzowane znaczenie 'zabiegać o czyjąś łaskę, względy, pomoc' (zwłaszcza o względy osoby wyżej postawionej w hierarchii społecznej). Oryginalne wyrażenie jest używane zarówno w kontekście świeckim, jak i religijnym, natomiast *szukać czyjegoś oblicza* pojawia się w polskich przekładach *Biblii* tylko w kontekście religijnym. To samo hebrajskie wyrażenie jest w kontekście świeckim tłumaczone całkiem zadowalająco (Prz 29, 26). Przekład *szukać czyjegoś oblicza* nie jest ekwiwalentny dynamicznie, jest nieadekwatny z powodu dosłowności, ale jest zgodny ze stereotypowym wyobrażeniem o tekstach świętych, natchnionych, o języku religijnym (stereotypy te z pewnością powstały pod wpływem dawnych, dosłownych czyli złych przekładów

Biblii). Przekład dosłowny spełnia tu oczekiwania dzisiejszego czytelnika, który spodziewa się znaleźć w *Biblii* słowa „wzniośle niejasne"[1], zwłaszcza jeśli wypowiada je sam Bóg, jak w 2 Krn 7, 14[2]. Także znaczenie, sugerowane przez dosłowny przekład tego wyrażenia, bardziej odpowiada dzisiejszym stereotypom i dzisiejszemu rozpowszechnionemu wyobrażeniu o tym, czym ma być religia, niż przekład adekwatny znaczeniowo: wolimy czytać w *Biblii*, że Bóg pragnie, aby go „szukać", czyli prawdopodobnie, aby starać się go poznać przez dociekania filozoficzne, może też starać się dostrzec przejawy jego istnienia w przyrodzie, niż czytać, że Bóg niczym wschodni despota żąda, aby zabiegać o jego względy. Oryginalne wyrażenie jest używane zarówno w odniesieniu do władcy ziemskiego, jak i do Boga, co powoduje, że Bóg jest przedstawiony jako podobny pod pewnymi względami do władcy ziemskiego: trzeba zabiegać o jego względy, może nawet płaszczyć się przed nim. Taki obraz Boga nie odpowiada powszechnym w naszej kulturze i w naszej epoce wyobrażeniom o istocie najwyższej – która niczego nie żąda od człowieka, a tylko pozwala, abyśmy ją poznawali i doznawali przy tym niemałej satysfakcji intelektualnej. Przekład adekwatny znaczeniowo i stylistycznie wobec oryginału mógłby nie zaspokajać potrzeby dzisiejszego czytelnika, który szuka w *Biblii* potwierdzenia swoich wyobrażeń o Bogu, powstałych m.in. pod wpływem dosłownych, zatem złych przekładów *Biblii*. Przekład dosłowny, dostosowujący się do stereotypów panujących w kulturze docelowej, może być więc lepiej przyjęty przez czytelników, niż przekład adekwatny. I, oczywiście, tłumacze też nie pragną, aby *Biblia* okazała się tekstem dla dzisiejszego czytelnika odpychającym, obcym. Raczej wolą, by czytelnicy znaleźli w niej to, co odpowiada ich oczekiwaniom i potrzebom. Zwolennicy tzw. teorii *Skopos*[3] może więc uznaliby, że przekład *szukać czyjegoś oblicza* jest dobry, bo jest taki, jakiego życzą sobie i jakiego potrzebują odbiorcy, i jaki chcą im dać tłumacze (z czego wynika, że oryginał nie jest taki, jakiego życzą sobie dziś odbiorcy). Jednak moim zdaniem to, że czytelnikom podoba się i bardziej dogadza przekład dosłowny, a przez to nieadekwatny, nie oznacza, że tłumacz ma prawo tak tłumaczyć. Podobny przykład: w Lb 14, 18 (*poqeḏ `awon 'åḇoṯ `al bånim*) w przekładzie NP pojawia się zdanie *za winę ojców nawiedza synów* (podmiotem jest Bóg). Jest ono niejasne (a niejasność wartościowana dodatnio to tajemniczość), brzmi podniośle (z powodu czasownika *nawiedzać*). Przekład taki na pewno wielu czytelnikom i tłumaczom bardziej dogadza, niż przekład adekwatny (MP: *lecz karze dzieci za grzechy ojców*). I znów uderza, że ten sam hebrajski związek wyrazowy, użyty w tym samym znaczeniu, ale w kontekście świeckim, tłumacze NP przełożyli już nie tak podniośle i niejasno (2 Sm 3, 8: TH: *wattifqoḏ `ålaj `awon hå'iššå*; NP: *ty czynisz mi dziś zarzuty z powodu jednej kobiety?*). Podobnie w Ps 34, 19: przekład

[1] E.A. Nida, *Toward* 5 przytacza stwierdzenie Campbella, że z pospolitych błędów językowych, które znajdują się w dosłownych przekładach *Biblii* i które są wynikiem dosłowności tłumaczenia, fantaści potrafią wyczytać nieziemskie tajemnice. O stereotypach na temat języka religijnego por. też E.A. Nida, *Toward* 46.

[2] Podobne zjawisko „upoetyczniania" nie dość „poetycznego" oryginału w celu dostosowania przekładu do stereotypów poetyckości panujących w kulturze docelowej, zaobserwował J. Jarniewicz, *Stereotyp*. Autor ten zauważył również inny stereotyp, który oddziałał bardzo ujemnie na polskie przekłady *Biblii*, że, mianowicie, o zagadnieniach metafizycznych należy mówić w sposób wzniosły, odświętny, odbiegający od mowy codziennej.

[3] U. Dąmbska-Prokop, *Teoria*; Ch. Schäffner, *Skopos*.

dosłowny znaczy, że Bóg szczególną opieką otacza nawróconych grzeszników – przekład taki z pewnością bardziej przypadnie do gustu wielu czytelnikom (zwłaszcza nawróconym grzesznikom) niż przekład znaczeniowo adekwatny, w którym byłaby mowa o ludziach zrozpaczonych. Jeszcze jeden przykład: w Iz 7, 20 (*wsa`ar hâraglâjim*) w TH użyto konwencjonalnego eufemizmu, całkowicie jasnego dla odbiorcy. W polskich przekładach dosłownych pojawia się wyrażenie, które nie jest żadnym eufemizmem i ma inne znaczenie, niż wyrażenie oryginalne. Przekłady te jednak mogą być lepiej przyjęte przez dzisiejszego czytelnika niż przekład adekwatny, z powodu stereotypu, że w tekście sakralnym nie ma miejsca dla wyrażeń „nieprzyzwoitych". Przekład dosłowny tego fragmentu nie jest adekwatny wobec oryginału, ale jest dostosowany do wyobrażeń dzisiejszego czytelnika o tym, jaki powinien być tekst natchniony czy święty. Wyobrażenia te powstały pod wpływem dawnych, dosłownych czyli złych przekładów *Biblii*. Dosłownością mogą więc tłumacze w pewnych wypadkach posługiwać się w celu „poprawienia" oryginału, dostosowania go do panujących w kulturze docelowej stereotypów na temat tekstów natchnionych – rzekomo tajemniczych, hermetycznych, podniosłych, głębokich[4]. Uważam jednak, że należy z takimi stereotypami walczyć, m.in. za pomocą bardziej adekwatnych przekładów biblijnych.

Oczywiście, nie da się w sposób naukowy rozstrzygnąć, czy przekład ma być dynamicznie ekwiwalentny, czy też ma być dostosowany do potrzeb i oczekiwań współczesnego czytelnika, bo jest to kwestią celów przekładu, a nauka nie odpowiada na pytanie, do jakich celów powinien dążyć człowiek[5].

Wspomniałem wcześniej, że przekład dosłowny bywa dziwaczny, śmieszny, stylistycznie bardzo osobliwy, niekonwencjonalny na tle oryginalnych tekstów w języku docelowym. Również tego rodzaju skutek dosłowności może liczyć na aprobatę pewnego kręgu odbiorców, mianowicie, ludzi o zainteresowaniach literackich. Mogą oni smakować we wszelkiego rodzaju stylistycznych udziwnieniach z dwóch powodów: po pierwsze, wszelkie teksty z punktu widzenia norm współczesnej polszczyzny dziwaczne, śmieszne, groteskowe budzą zaciekawienie, niezależnie od tego, czy są oryginałami czy przekładami. Po drugie, z przekładu dosłownego można czerpać pewne informacje dotyczące zwyczajów językowych panujących w kulturze oryginału. Oczywiście, najpewniejszym źródłem tego rodzaju informacji jest sam oryginał, jednak są czytelnicy, którzy nie mają możliwości poznać języka oryginału czy też tekstu oryginalnego, a chcieliby dowiedzieć się nieco o gramatyce, słownictwie i frazeologii języka oryginału, czy też o „gatunkach mowy" występujących w oryginale. Jeśli jednak przyjąć, że celem przekładu jest reprezentowanie oryginału, to względy na wymienione potrzeby i gusta pewnego kręgu odbiorców nie są żadnym usprawiedliwieniem dosłowności w przekładach adresowanych do szerokiej publiczności. Jeśli chodzi o dosłowność jako źródło informacji o gramatyce zdania czy o słownictwie oryginału, to jest ona dopuszczalna nie w przekładzie, ale w komentarzach, w objaśnieniach metajęzykowych. Uciekałem się wielokrotnie do tego rodzaju dosłowności, ale tylko w swoich

[4] Stereotypy te podzielają także niektórzy badacze *Biblii*, np. B. Matuszczyk (*Problemy* 60) chwali BT i BP za to, że głównie dzięki dosłowności zachowują „piękno i podniosłość" tradycyjnego polskiego stylu biblijnego, natomiast krytykuje BR za to, że owego piękna i podniosłości nie zachowuje w pogoni za zrozumiałością.

[5] K. Popper, *Utopia*.

rozważaniach o oryginale i przekładzie, nigdy w samym przekładzie. Należy też rozważyć, czy tego rodzaju objaśnienia metajęzykowe mają być umieszczane w przypisach do popularnych wydań przekładów *Biblii*. Uważam, że w zasadzie nie, tj. np. przypis w Ps 119, 109 BT, podający dosłowny przekład idiomu, jest zupełnie niepotrzebny, a wręcz szkodliwe jest dosłowne tłumaczenie idiomu ze znaczeniem podanym w przypisie (jak np. Wj 14, 8 BT). Do tłumaczenia dosłownego jako objaśnienia metatekstowego (a nie metajęzykowego) podanego w przypisie uciekłem się tylko w Ez 44, 7, ale jeśli ktoś znajdzie ekwiwalent funkcjonalny występującej tu w TH gry słów, to przypis ten przestanie być potrzebny. Również dwa razy (w Jr 1, 9; Ez 16, 46) uciekłem się do przekładu dosłownego w tekście głównym, po to, żeby zachować w przekładzie oryginalną figurę stylistyczną. Usprawiedliwieniem może być tu poetycki charakter tłumaczonych tekstów oraz dodane w samym przekładzie (a nie w przypisie) wyjaśnienie metafory (w Ez 16, 46). Jest jeszcze jeden powód, dla którego tłumaczenie dosłowne może niekiedy liczyć na aprobatę czytelników, w przeciwieństwie do przekładu ekwiwalentnego. Omawiając Wj 3, 14; Ez 14, 5 stwierdziłem, że oryginał nie jest w tych miejscach całkiem jasny. Przekład BR (*Ja jestem Tym, który jest*) „dzięki" dosłowności jest znacznie jaśniejszy niż TH, w dodatku zawiera bardzo głęboką myśl, że Bóg nie może nie istnieć, bo istnienie wynika z natury Boga (zob. komentarz w BR). Przekład taki na pewno wielu czytelnikom bardziej się spodoba, niż przekład niedosłowny, oparty na znacznie bardziej prawdopodobnej interpretacji oryginału (*Możesz im na to odpowiedzieć cokolwiek*). Podobnie w Ez 14, 5 oryginał nie jest całkiem jasny, bo pojawiająca się tu metafora (*lma'an tfos 'et bét jisrå'él blibbâm*) nie występuje nigdzie indziej w TH. Przekład dosłowny (NŚ: *aby chwycić dom Izraela za serce*) jest jaśniejszy, bo pojawia się w nim metafora konwencjonalna[6], w dodatku przekład taki sugeruje znaczenie 'rozczulić, wzruszyć', które może wielu dzisiejszym czytelnikom bardziej odpowiadać, niż najbardziej prawdopodobny sens oryginału ('przerazić'). Widzimy więc, że przekład dosłowny może niekiedy być pozornym rozwiązaniem trudności interpretacyjnych, jakie nastręcza oryginał. Uważam, że nie należy się do takiego rozwiązania uciekać, lepiej poinformować czytelnika o niejasności oryginału, spośród proponowanych interpretacji niejasnego miejsca wybrać najbardziej prawdopodobną i dać niedosłowny przekład oparty na tej interpretacji, zamiast ułatwiać sobie zadanie tłumaczeniem dosłownym, które czytelnika wprowadza w błąd, bo sugeruje mu, że oryginał jest w tym miejscu całkiem jasny.

Nie zamierzam przedstawiać „rankingu" współczesnych polskich przekładów *Starego Testamentu* na podstawie kryterium dosłowności. Ranking taki byłby mało wiarygodny, bo uderzającą cechą tych przekładów jest nierówna jakość i niejednolitość pod względem przyjętych metod tłumaczenia. Można tylko tyle powiedzieć, że w wielu omówionych fragmentach dosłowne okazały się przekłady NP, TPL, NŚ, BT (z wyjątkiem Rdz), Sandauera, Łacha, A. Kuśmirek, natomiast niedosłowne – przekłady BP, BR oraz Rdz w BT. Oczywiście, dobry przekład oprócz niedosłowności musi spełniać inne jeszcze warunki. Przekład NP przeważnie okazuje się dosłowny w porównaniu z BR, jednak uważam, że polszczyzna przekładu NP jest niejednokrot-

[6] NŚ nie jest tu całkiem jasny, bo polskiego frazeologizmu użyto tu niepoprawnie z podmiotem osobowym.

nie lepsza niż polszczyzna BR. Ponieważ ocena przekładu nie może opierać się wyłącznie na kryterium dosłowności, nie chcę też wskazywać, który ze współczesnych przekładów ST na język polski uważam za najlepszy, a który za najgorszy. W książce zająłem się tylko fragmentami, które zostały na język polski przełożone dosłownie, a przecież inne fragmenty też zostały przez jednych przełożone lepiej, przez innych gorzej.

BIBLIOGRAFIA TEKSTÓW ŹRÓDŁOWYCH I PRAC CYTOWANYCH

I. Teksty biblijne

1. *Aleppo Codex*: *The Aleppo Codex, provided with Massoretic notes and pointed by Aaron Ben Asher*. Wyd. M. H. Goshen-Gottstein. Magnes Press. Jerusalem 1976.
2. BHK: *Biblia Hebraica*. Wyd. R. Kittel. Stuttgart 1966.
3. BHS: *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Wyd. K. Elliger i W. Rudolph. Stuttgart 1995.
4. *Codex Leningrad*: *Pentateuch, Prophets, Hagiographa. Codex Leningrad B19^A. The Earliest Complete Bible Manuscript*. Wyd. D.S. Loewinger. R. Ben Publishing Company. Maqor Publishing. Jerusalem 1970.
5. *Dead Sea Scrolls*: *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*. T. I, *The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary*. Ed. M. Burrows. The American Schools of Oriental Research. New Haven 1950.
6. *Discoveries*: *Discoveries in the Judaean Desert of Jordan*. T.I. *Qumran Cave I*. Wyd. D. Barthélemy, J.T. Milik. Clarendon Press. Oxford 1955; T.V. *Qumran Cave 4*. Wyd. J.M. Allegro. Oxford 1968.
7. Elicur, *Sefer šoftim*: *Sefer šoftim*. Oprac. J. Elicur. Mosad Harav Quq. Jerusalem 1976.
8. Hakam, *Sefer tehilim*: *Sefer tehilim*. Oprac. A. Hakam. Mosad Harav Quq. Jerozolima 1981.
9. *Jerusalem Crown*: *Jerusalem Crown. The Bible of the Hebrew University of Jerusalem*. Jerusalem 2000.
10. Qil, *Sefer brešit*: *Sefer brešit*. Oprac. J. Qil. Mosad ha-Rav Quq. Jerozolima 1997.
11. Qil, *Sefer šmu'el*: *Sefer šmu'el*. Oprac. J. Qil. Mosad ha-Rav Quq. Jerozolima 1981.
12. Samar: *The Samaritan Pentateuch edited according to Ms 6 (C) of the Shekhem Synagogue*. Wyd. A. Tal. Tel Awiw 1994.
13. Syr: *Sefer Ben Sira hašalem*. Wyd. M. Cwi Segal. Mosad Bialik. Jerozolima 1997.
14. von Gall: *Der hebräische Pentateuch der Samaritaner*. T. I–V. Wyd. A. von Gall. Giessen 1914–1918.

II. Przekłady *Biblii*

1. Alter: R. Alter, *Genesis. Translation and Commentary*. W.W. Norton&Company. New York––London 1997.
2. Andersen: F.I. Andersen, D.N. Freedman, *Micah. A New Translation with Introduction and Commentary. The Anchor Bible*. Doubleday. New York – London 2000; F. I. Andersen, D.N. Freedman, *Hosea. A New Translation with Introduction and Commentary. The Anchor Bible*. Doubleday. New York 1980.

3. BG: *Biblia święta to jest całe Pismo święte Starego i Nowego Testamentu z hebrajskiego i greckiego języka na polski pilnie i wiernie przetłómaczona.* Warszawa 1964 [przedruk Biblii gdańskiej z 1632 r.].
4. BJ: *La Bible de Jérusalem.* Les Éditions du Cerf. Paris 1998.
5. Block: D. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 1–24.* Eerdmans. Grand Rapids 1997.
6. Boling: R.G. Boling, *Judges. Introduction, Translation and Commentary. The Anchor Bible*, Doubleday. Garden City New York 1975.
7. Borowski: ks. W. Borowski, *Psalmy. Komentarz biblijno-ascetyczny.* Kraków 1983.
8. BP: *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu.* T. I–III. Red. ks. M. Peter, ks. M. Wolniewicz. Poznań 1991–1992.
9. BR: *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu. „Biblia warszawsko-praska".* Tł. ks. bp K. Romaniuk. Wyd. II. Warszawa 1998.
10. Brandstaetter: *Cztery poematy biblijne.* Tł. R. Brandstaetter. Wyd. II. Warszawa 1972; *Psałterz.* Tł. R. Brandstaetter. Warszawa 1971.
11. Brueggemann: W. Brueggemann, *Isaiah 1–39. Westminster Bible Companion.* Westminster John Knox Press. Louisville 1998.
12. BT: *Biblia Tysiąclecia.* Wyd. IV. Red. ks. K. Dynarski. Poznań 1990.
13. BT1: *Biblia Tysiąclecia.* Wyd. I. Red. ks. K. Dynarski. Poznań 1965.
14. BT2: *Biblia Tysiąclecia.* Wyd. II. Red. ks. T. Bielski, ks. W. Markowski. Poznań 1971.
15. BT5: *Biblia Tysiąclecia.* Wyd. V. Red. ks. K. Dynarski, M. Przybył. Poznań 2002.
16. Buber: *Die Schrift verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig.* Wyd. X. Stuttgart [b.r.].
17. Budny: *Biblia. to jest Księgi Starego i Nowego Przymierza. In der Übersetzung des Simon Budny.* Wyd. H. Rothe, F. Scholz. Paderborn 1994.
18. BZ: *Biblia królowej Zofii (Szaroszpatacka).* Wyd. S. Urbańczyk, V. Kyas. Wrocław 1965–1971.
19. Campbell: E.F. Campbell Jr., *Ruth. A New Translation with Introduction, Notes, and Commentary. The Anchor Bible.* Doubleday. New York 1975.
20. Childs: B.S. Childs, *Isaiah. The Old Testament Library.* Westminster John Knox Press. Louisville 2000.
21. Clifford: R.J. Clifford, *Proverbs. A Commentary. The Old Testament Library.* Westminster John Knox Press. Louisville 1999.
22. Cogan: M. Cogan, *1 Kings. A New Translation with Introduction and Commentary. The Anchor Bible.* Doubleday. New York–London 2000.
23. Cogan, Tadmor: M. Cogan, H. Tadmor, *II Kings. A New Translation with Introduction and Commentary. The Anchor Bible.* Doubleday. New York 1988.
24. Cylkow: J. Cylkow, *Pięcioksiąg Mojżesza. torą moše.* Kraków 1895.
25. Dahood: M. Dahood SJ, *Psalms.* T. I–III. *The Anchor Bible.* Doubleday. New York 1979.
26. FC: *La Bible Ancien et Nouveau Testament Traduite de l'hébreu et du grec en français courant.* Alliance Biblique Universelle 1998.
27. Filipiak: ks. M. Filipiak, *Księga Koheleta. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy.* Poznań 1980.
28. Fohrer: G. Fohrer, *Das Buch Hiob.* Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1963.
29. Fox: E. Fox, *In the Beginning. A New English Rendition of the Book of Genesis.* Schocken Books. New York 1983.
30. GN: *Die Bibel in heutigem Deutsch. Die gute Nachricht des Alten und Neuen Testament.* Stuttgart 1995.
31. GNB: *Good News Bible with the Deuterocanonical Books.* The Bible Societies/HarperCollins 1998.
32. Gordis: R. Gordis, *The Book of Job. Commentary. New Translation and Special Studies.* The Jewish Theological Seminary of America. New York 1978.

33. Greenberg: M. Greenberg, *Ezekiel 1–20. A New Translation with introduction and commentary. The Anchor Bible.* Doubleday. New York 1983; *Ezekiel 21–37. A New Translation with Introduction and Commentary. The Anchor Bible.* Doubleday. New York 1997.
34. Grzybek: ks. S. Grzybek, *Księga Tobiasza. Księga Judyty. Księga Estery. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz.* Poznań 1963.
35. Gunkel: H. Gunkel, *Genesis.* Tł. M.E. Biddle. Mercer University Press. Macon 1997.
36. Homerski: ks. J. Homerski, *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Księga Daniela.* Lublin 1995; *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Księga Ezechiela.* Lublin 1998.
36. Jacob: B. Jacob, *The First Book of the Bible. Genesis.* Tł. E.I. Jacob, W. Jacob. Ktav. New York 1974.
37. Jakubiec: *Księga Hioba – wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy.* Poznań 1974.
38. Jonatan: *The Bible in Aramaic.* Wyd. A. Sperber. T. II: *The Former Prophets according to Targum Jonathan.* E.J. Brill. Leiden 1992; T. III: *The Latter prophets according to Targum Jonathan.* E.J. Brill. Leiden 1992.
39. JPS: *JPS Hebrew-English Tanakh. The Traditional Hebrew Text and the New JPS Translation.* The Jewish Publication Society. Philadelphia 1999.
40. KJV: *Holy Bible. The New King James Version.* Mt. Juliet [b.r.]
41. Klawek: *Słowa Boże. Przepowiednie Izajasza o wyzwoleniu* [Iz 8, 23–9, 6], *Przepowiednia Izajasza o królestwie pokoju* [Iz 11, 1–9]. Tł. ks. A. Klawek. „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 5–6 (1948), s. 265–266; *Słowa Boże. Dwie pieśni Izajasza* [Iz 26, 1–19]. Tł. ks. A. Klawek. „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 3–4 (1950), s. 161–162; *Słowa Boże. Obraz winnicy Pańskiej* [Iz 5, 1–7]. *Szukajcie Pana* [Iz 55]. Tł. ks. A. Klawek. „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 5–6 (1950), s. 257–260; *Słowa Boże. Witajmy Stwórcę świata* [Ps 95]. Tł. ks. A. Klawek. „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 2 (1951), s. 147–148; *Słowa Boże. Modlitwa Ezechiasza* [Iz 38, 1–20]. Tł. ks. A. Klawek. „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 3 (1951), s. 241–243; *Słowa Boże. Śmierć Mojżesza* [Pwt 32, 48–52; 34, 1–12]. Tł. ks. A. Klawek. „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 2 (1952), s. 97–98; *Pieśń o stworzeniu (Rdz 1, 1–2, 4).* „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 3 (1962), s. 146–153; *Imię Jahwe w świetle najnowszych dyskusji.* „Sprawozdania z posiedzeń komisji PAN – Oddział w Krakowie", styczeń – czerwiec 1964, s. 101–102.
42. Klawek, *Psałterz*: *Psałterz. Nowy przekład tekstu Wulgaty.* Tł. ks. A. Klawek. Lwów 1938.
43. Kochanowski: J. Kochanowski, *Psałterz Dawidów* [w:] *Dzieła polskie.* Wyd. J. Krzyżanowski. Warszawa 1972, s. 319–539.
44. Krak: *Psałterz albo kościelne śpiewanie Krola Dawida nowo pilnie przełożony z łacińskiego języka w polski według szczerego tekstu.* Kraków 1532.
45. Kruszyński: J. Kruszyński, *Proroctwo Jeremjasza, Lamentacje, Księga Barucha.* Lublin 1935; *Pięcioksiąg Mojżeszowy.* Lublin 1937.
46. Kuśmirek: *Hebrajsko-polski Stary Testament. Księga Rodzaju, wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi, transkrypcją oraz indeksem rdzeni.* Opr. A. Kuśmirek. Warszawa 2000.
47. Lacocque: A. Lacocque, *The Book of Daniel.* Tł. D. Pellauer. John Knox Press. Atlanta 1979.
48. Langkammer: o. H. Langkammer, *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Księga Ezdrasza. Księga Nehemiasza.* Lublin 2000.
50. Levine: *Leviticus wajjiqrâ. The JPS Torah Commentary.* Oprac. B.R. Levine. Philadelphia 1989; B.R. Levine, *Numbers 1–20. A New Translation with Introduction and Commentary. The Anchor Bible.* Doubleday. New York 1993; *Numbers 21–36. A New Translation with Introduction and Commentary. The Anchor Bible.* Doubleday. New York–Toronto 2000.
51. Lundbom: J.R. Lundbom, *Jeremiah 1–20. A New Translation with Introduction and Commentary. The Anchor Bible.* Doubleday. New York 1999.
52. Luter: *Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten u. Neuen Testaments nach der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers.* Stuttgart 1940.
53. LXX: *Septuaginta.* Wyd. A. Rahlfs. Stuttgart [b.r.].

54. Łach: ks. S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*. Poznań 1990; *Księga Rodzaju. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*. Poznań 1962; *Księga Wyjścia. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*. Poznań 1964.
55. McCarter, *I Samuel*: P. Kyle McCarter, jr., *I Samuel. A New Translation with Introduction, Notes & Commentary. The Anchor Bible*. Doubleday. Garden City. New York 1980.
56. McCarter, *II Samuel*: P. Kyle McCarter, jr., *II Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary. The Anchor Bible*. Doubleday. Garden City–New York 1984.
57. McKane: W. McKane, *Proverbs. A New Approach*. SCM Press 1980.
58. McKenzie: J.L. McKenzie SJ, *Second Isaiah. Introduction, Translation, and Notes. The Anchor Bible*. Doubleday. Garden City-New York 1968.
59. Meyers: C.L. Meyers, E.M. Meyers, *Zechariah 9–14. A New Translation with Introduction and Commentary. The Anchor Bible*. Doubleday 1993; *Haggai, Zechariah 1–8. A New Translation with Introduction and Commentary. The Anchor Bible*. Doubleday 1988.
60. Mieses: *Pięcioksiąg Mojżesza*. Tł. J. Mieses. T. I–V. Przemyśl 1931.
61. Milgrom, *Leviticus*: J. Milgrom. T.I: *Leviticus 1–16. A New Translation with Introduction and Commentary. The Anchor Bible*. Doubleday. New York 1991; T. II: *Leviticus 17–22. A New Translation with Introduction and Commentary. The Anchor Bible*. Doubleday 2000; T. III: *Leviticus 23–27. A New Translation with Introduction and Commentary. The Anchor Bible*. Doubleday 2001.
62. Milgrom, *Numbers*: *The JPS Torah Commentary. Numbers bmiḏbar*. Oprac. J. Milgrom. Philadelphia 1990.
63. Miłosz: Cz. Miłosz, *Księga Psalmów*. Lublin 1982; *Księgi pięciu megilot*. Paris 1982.
64. Myers: J.M. Myers, *II Chronicles. Translation and Notes. The Anchor Bible*. Doubleday. New York 1965.
65. NIV: *The Holy Bible. New International Version*. Zondervan Bible Publishers, American Bible Society 1983.
66. NJB: *The New Jerusalem Bible. Standard Edition*. Doubleday. New York 1998.
67. NP: *Biblia to jest Pismo święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład*. Warszawa 1985.
68. NŚ: *Pismo Święte w Przekładzie Nowego Świata*. 1997.
69. NWT: *New World Translation of the Holy Scriptures Rendered from the Original Languages by the New World Bible Translation Committee, revised 1984*. Wyd. Watchtower Bible and Tract Society of New York.
70. Onkelos: *The Bible in Aramaic*. Wyd. A. Sperber. T. I: *The Pentateuch according to Targum Onkelos*. E.J. Brill. Leiden 1992.
71. PE: *Pismo święte Nowego Testamentu i Psalmy. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych*. Wyd. II. Towarzystwo Biblijne w Polsce. Warszawa [b.r.].
72. Peš: *Ktabe qaddiše*, United Bible Societies 1991.
73. Pope: M.H. Pope, *Job. Introduction, Translation, and Notes. The Anchor Bible*. Doubleday. New York 1973.
74. Propp: W.H. Propp, *Exodus 1–18. A New Translation with Introduction and Commentary. The Anchor Bible*. Doubleday. New York–London 1999.
75. Puł: *Psałterz Puławski*. Wyd. S. Słoński. Warszawa 1916.
76. RSV: *The Bible containing the Old and New Testaments. Revised Standard Version*. The British and Foreign Bible Society 1999.
77. Sandauer: A. Sandauer, *Bóg, Szatan, Mesjasz i...?* Wyd. III. Kraków 1983.
78. Sarna, *Exodus*: *The JPS Torah Commentary. Exodus šmoṯ*. Oprac. N.M. Sarna. Philadelphia 1991.
79. Sarna, *Genesis*: *The JPS Torah Commentary. Genesis brešiṯ*. Oprac. N.M. Sarna. Philadelphia 1989.
80. Scharbert: J. Scharbert, *Genesis 12–50. Die Neue Echter Bibel*. Würzburg 1986.

81. Scott: R.B.Y. Scott, *Proverbs. Ecclesiastes. Introduction, Translation, and Notes. The Anchor Bible*. Doubleday. New York 1965.
82. *Sifre*: *Sifre habrit haḥadaša*. Tł. F. Delitsch. Trinitarian Bible Society. London [b.r.].
83. Skwarnicki: *Psalmy. Układ według liturgii godzin. Kantyki*. Tł. M. Skwarnicki, P. Galiński, Kraków 1975.
84. Speiser: E.A. Speiser, *Genesis. Introduction, Translation, and Notes. The Anchor Bible*. Doubleday. New York 1964.
85. Spitzer: *torat̲ moše. Pięcioksiąg Mojżesza. brešit̲. Genesis. Księga Rodzajów*. Tł. S. Spitzer. Kraków 1937.
86. Stachowiak: ks. L. Stachowiak, *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Księga Jeremiasza*. Lublin 1997; ks. L. Stachowiak, *Pismo święte Starego Testamentu. Księga Izajasza I. 1–39. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*. Poznań 1996; *Pismo święte Starego Testamentu. Księga Izajasza II–III. 40–66. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*. Poznań 1996.
87. Stone: *Tanach*. Ed. N. Scherman. The Stone Edition. Mesorah Publications 1998.
88. Tigay: *The JPS Torah Commentary. Deuteronomy dḇārim*. Oprac. J. H. Tigay. Philadelphia 1996.
89. TOB: *La Bible. Traduction oecuménique*. Les Éditions du Cerf. Paris 1988.
90. TPL: *Chamisza Chumsze Tora Chumasz Pardes Lauder. Księga Pierwsza. Bereszit*. Oprac. S. Pecaric, E. Gordon. Kraków 2001. *Chamisza Chumsze Tora. Chumasz Pardes Lauder. Księga druga. Szemot*. Oprac. S. Pecaric, E. Gordon. Kraków 2003.
91. Vlg: *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*. Wyd. B. Fischer, R. Gryson i in. Stuttgart 1994.
92. Weinfeld: M. Weinfeld, *Deuteronomy I–II. A New Translation with Introduction and Commentary. The Anchor Bible*. Doubleday. New York 1991.
93. Winston: D. Winston, *The Wisdom of Solomon. A New Translation with Introduction and Commentary. The Anchor Bible*. Doubleday. New York 1979.
94. WJP: *Nowy Testament. Nowy przekład z języka greckiego na współczesny język polski*. BiZTB. Warszawa 1991.
95. Wójcik: o. S. Wójcik, *Księga Psalmów oraz pieśni biblijne brewiarza rzymskiego. Według najnowszego przekładu łacińskiego z tekstów pierwotnych*. Wrocław 1947.
96. Wujek: *Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r.* Wyd. J. Frankowski. Warszawa 1999.

III. Słowniki i encyklopedie

1. Alcalay: R. Alcalay, *The Complete Hebrew-English Dictionary. New Enlarged Edition*. Chemed Books, Yedioth Ahronoth 2000.
2. Баранов: Х.К. Баранов, *Арабско-русский словарь*. Moskwa 1958.
3. BDB: F. Brown, S.R. Driver, Ch.A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon*. Peabody 1997.
4. BY: *Ben-Yehuda's Pocket English-Hebrew, Hebrew-English Dictionary*. Wyd. E. Ben-Yehuda, Pocket Books. New York.
5. Clark: J.O.E. Clark, *English Idioms*. Wyd. Harrap. London–Paris 1990.
6. Clines: *The Dictionary of Classical Hebrew*. Wyd. D.J.A. Clines. T. II. Sheffield Academic Press 1995; T.V. Sheffield Academic Press 2001.
7. EB: *Encyklopedia biblijna*. Red. J. Achtemeier. Warszawa 1999.
8. EJO: *Encyklopedia językoznawstwa ogólnego*. Red. K. Polański. Wyd. II. Wrocław 1999.
9. EJP: *Encyklopedia języka polskiego*. Red. S. Urbańczyk, M. Kucała. Wyd. III. Wrocław 1999.

10. ET: *An Encyclopaedia of Translation.* Wyd. Chan Sin-wai, D.E. Pollard. The Chinese Univeristy Press. Hong–Kong 1995.
11. Godyń: J. Godyń, *Od Adama i Ewy zaczynać. Mały słownik biblizmów języka polskiego.* Kraków 1995.
12. Gesenius: W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament.* Wyd. XVII. Oprac. F. Buhl. Leipzig 1921.
13. Jastrow: M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, The Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature.* New York 1996.
14. Jenni, Westermann: *Theological Lexicon of the Old Testament.* Red. E. Jenni, C. Westermann. Tł. M.E. Biddle. Hendrickson Publishers 1997.
15. Jougan: ks. A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski.* Warszawa 1992.
16. KB: L. Koehler, W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament,* revised by W. Baumgartner and J. J. Stamm, translated by M.E.J. Richardson. Leiden 1994–1999.
17. Komornicka: A.M. Komornicka, *Słownik zwrotów i aluzji biblijnych.* Łódź 1994.
18. Kopaliński: W. Kopaliński, *Słownik symboli.* Warszawa 1991.
19. Kubalska-Sulkiewicz: *Słownik terminologiczny sztuk pięknych.* Wyd. II. Red. K. Kubalska-Sulkiewicz. Warszawa 1997.
20. Kumaniecki: K. Kumaniecki, *Słownik łacińsko-polski.* Warszawa 1986.
21. Levy, *English*: *English-Hebrew Hebrew-English Dictionary.* Wyd. Y. Levy. Oxford University Press 1995.
22. Linde: S.B. Linde, *Słownik języka polskiego.* T. I–VI. [Lwów 1855–1859] Warszawa 1994–1995.
23. Lisowsky: G. Lisowsky, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament.* Deutsche Bibelgesellschaft.
24. MEP: *Mała encyklopedia przekładoznawstwa.* Red. U. Dąmbska-Prokop. Częstochowa 2000.
25. Payne Smith: J. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary.* Eisenbrauns. Winona Lake 1998.
26. RE: *Routlege Encyclopedia of Translation Studies.* Wyd. M. Baker, London 1998.
27. SF: S. Skorupka, *Słownik frazeologiczny języka polskiego.* T. I–II. Warszawa 1985.
28. SJJCh: *Słownik języka Jana Chryzostoma Paska.* Red. H. Koneczna. T. I–II. Wrocław 1965–1973.
29. SJPDor: *Słownik języka polskiego.* Red. W. Doroszewski. T. I–X. Warszawa 1958–1968.
30. SJPSzym: *Słownik języka polskiego.* Red. M. Szymczak. T. I–III. Warszawa 1978–1981.
31. SPP: *Słownik poprawnej polszczyzny.* Red. W. Doroszewski. PWN. Warszawa 1985.
32. STB: *Słownik teologii biblijnej.* Red. X. Leon-Dufour. Tł. bp K. Romaniuk. Poznań 1994.
33. SWB: *Słownik wiedzy biblijnej.* Red. B.M. Metzger, M.D. Coogan. Warszawa 1996.
34. SWBlis: *Słownik wyrazów bliskoznacznych.* Red. S. Skorupka. Warszawa 1985.
35. Szir: M. Szir (Wolman-Sieraczkowa), D. Szir, *Słownik hebrajsko-polski.* T. I–II. Tel Awiw 1958.
36. ThDOT: *Theological Dictionary of the Old Testament.* Ed. G.J. Botterweck, H. Ringgren, H.J. Fabry. Tł. D.E. Green. Eerdmans. Grand Rapids.
37. *The Anchor Bible Dictionary*: *The Anchor Bible Dictionary.* Ed. D.N. Freedman. T. V. Doubleday 1992.
38. ThWAT: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament.* Red. G.J. Botterweck, H. Ringgren. Stuttgart.
39. TTT: *Tezaurus terminologii translatorycznej.* Red. J. Lukszyn. Warszawa 1998.
40. von Soden: W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch.* T. I–III. Wiesbaden 1959–81.

IV. Pozostałe prace cytowane

1. AHI: *Ancient Hebrew Inscriptions. Corpus and Concordance.* Wyd. G.I. Davies. Cambridge 1991.
2. Aichele G., *Two Theories*: G. Aichele, *Two Theories of Translation with Examples from the Gospel of Mark.* „Journal for the Study of the New Testament" 47 (1992), s. 95–116.
3. Aichele G., *Sign*: G. Aichele, *Sign, Text, Scripture. Semiotics and the Bible.* Sheffield 1997.
4. Altbauer M., *O kryteriach*: M. Altbauer, *O kryteriach ustalania pierwowzoru tłumaczeń biblijnych (na przykładzie wschodniosłowiańskiego tłumaczenia księgi Ruty)* [w:] M. Altbauer, *Wzajemne wpływy polsko-żydowskie w dziedzinie językowej.* Wyd. M. Brzezina. Kraków 2002, s. 65–76.
5. ANET: *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament.* Ed. J.B. Pritchard. Wyd. III. Princeton 1969.
6. Bajerowa I., *Swoistość*: I. Bajerowa, *Swoistość języka religijnego i niektóre problemy jego skuteczności.* „Łódzkie Studia Teologiczne" 3 (1994), s. 11–17.
8. Balcerzan E., *Dokończenie*: E. Balcerzan, *„Trudna rzecz jest jeden język drugim językiem dostatecznie wyrazić". Dokończenie.* „Teksty" 6 (1975), s. 23–43.
9. Balcerzan E., *Literatura*: E. Balcerzan, *Literatura z literatury (strategie tłumaczy).* Katowice 1998.
10. Balentine S.E., *A Description*: S.E. Balentine, *A Description of the Semantic Field of Hebrew Words for „Hide".* „Vetus Testamentum" 30 (1980), s. 137–153.
11. Barr J., *The typology*: J. Barr, *The typology of Literalism in ancient biblical translations.* „Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens XV. Göttingen 1979.
12. Bastin G.L., *Adaptation*: G.L. Bastin, *Adaptation* [w:] RE, s. 5–8.
13. de Beaugrande R.A., Dressler W.U., *Wstęp*: R.A. de Beaugrande, W.U. Dressler, *Wstęp do lingwistyki tekstu.* Tł. A. Szwedek. Warszawa 1990.
14. Beekman J., Callow J., *Translating*: J. Beekman, J. Callow, *Translating the Word of God.* Zondervan.
15. Borowy W., *Dawni teoretycy*: W. Borowy, *Dawni teoretycy tłumaczeń* [w:] *O sztuce tłumaczenia.* Red. M. Rusinek. Wrocław 1955.
16. Brzozowski J., *Metaprzekład*: J. Brzozowski, *Metaprzekład* [w:] MEP, s. 132–133.
17. Callow K., *Discourse*: K. Callow, *Discourse Considerations in Translating the Word of God.* Zondervan 1974.
18. Cassuto U., *A Commentary*: U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis.* Tł. I. Abrahams. T. I (*Genesis I–VI 8*), T. II (*Genesis VI 9–XI 32*). The Magness Press. Jerusalem 1974.
19. Chmiel J., *Textus*: J. Chmiel, *Textus receptus współczesnej Biblii polskiej. O trzecim wydaniu Biblii Tysiąclecia.* „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 5 (1981), s. 274–280.
20. Christianson E.S., *A Time*: E. S. Christianson, *A Time to Tell. Narrative Strategies in Ecclesiastes* [w serii:] „Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series" 280. Red. D.J. A. Clines, Ph.R. Davies. Sheffield 1998.
21. Collins J.J., *Daniel*: J.J. Collins, *Daniel. A Commentary on the Book of Daniel* [w serii:] *Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible.* Fortress Press. Minneapolis 1993.
22. Dahood M., *Ugaritic-Hebrew*: M. Dahood, *Ugaritic-Hebrew Parallel Pairs* [w:] *Ras Shamra Parallels. The Texts from Ugarit and the Hebrew Bible.* T. II. Wyd. D. E. Smith, S. Rummel. Roma 1975, s. 1–39; T. III. Wyd. S. Rummel. Roma 1981, s. 1–206.
23. Dan J., *The Ashkenazi*: J. Dan, *The Ashkenazi Hasidic Concept of Language* [w:] *Hebrew in Ashkenaz. A Language in Exile.* Wyd. L. Glinert. Oxford 1993, s. 11–25.
24. Dąbrowski E., *Nowy*: ks. E. Dąbrowski, *Nowy polski przekład Pisma Świętego z języków oryginalnych. Krytyczna ocena tzw. Biblii Tysiąclecia.* Londyn 1967.
25. Dąmbska-Prokop U., *Gatunek*: U. Dąmbska-Prokop, *Gatunek dyskursu* [w:] MEP, s. 87–88.
26. Dąmbska-Prokop U., *Teoria*: U. Dąmbska-Prokop, *Teoria* Skopos [w:] MEP, s. 234–245.

27. Dąmbska-Prokop U., *Wierność*: U. Dąmbska-Prokop, *Wierność w tłumaczeniu* [w:] MEP, s. 288–290.
28. Dąmbska-Prokop U., *Wprowadzenie*: U. Dąmbska-Prokop, *Wprowadzenie* [w:] MEP, s. 11–25.
29. De Regt L.J., *Participants*: L.J. De Regt, *Participants in Old Testament Texts and the Translator. Reference Devices and their Rhetorical Impact*. Assen 1999.
30. de Vries L., *The Notion*: L. de Vries, *The Notion of Genre and the Nature of Bible Translation*. „Notes on Translation". T. XIII, nr 2 (1999), s. 26–42.
31. Dhorme E., *A Commentary*: E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*. Tł. H. Knight. Thomas Nelson Publishers. Nashville 1984.
32. Eichrodt W., *Ezekiel*: W. Eichrodt, *Ezekiel. A Commentary. The Old Testament Library*. SCM Press. London 1970.
33. *Enuma eliš*: *Enuma Eliš czyli opowieść babilońska o powstaniu świata*. Oprac. ks. J. Bromski, Warszawa 1925.
34. Fast P., *O granicach*: P. Fast, *O granicach przekładalności* [w:] *Przekład artystyczny*. T. I: *Problemy teorii i krytyki*. Red. P. Fast. Katowice 1991, s. 19–31.
35. Fitzmyer J. A., *Bibliography*: J. A. Fitzmyer, *An Introductory Bibliography for the Study of Scripture*. Roma 1990.
36. Fox M., *The Book*: M. Fox, *The Book of Qohelet and its relation to the Wisdom School* [praca doktorska]. The Hebrew University. Jerusalem 1972.
37. Frankowski J., *Tło*: ks. J. Frankowski, *„Biblia Tysiąclecia" – tło i problematyka przekładu* [w:] *Przekład artystyczny. O sztuce tłumaczenia. Księga druga*. Red. S. Pollak. Wrocław 1975, s. 61–84.
38. Frankowski J., *Uwagi*: ks. J. Frankowski, *Biblia Tysiąclecia - jej wartość i znaczenie (konfrontacja z oceną ks. E. Dąbrowskiego)*. „Ruch Biblijny i Liturgiczny" XXIII (1970), s. 76–87.
39. Gardiner A., *Egyptian*: A. Gardiner, *Egyptian Grammar*. London 1957.
40. Gentzler E., *Poetics*: E. Gentzler, *Poetics of translation* [w:] RE, s. 167–170.
41. Gerstenberger E. S., *Leviticus*: E. S. Gerstenberger, *Leviticus. A Commentary*. Westminster John Knox Press. Louisville 1993.
42. Goldenberg G., *On Direct Speech*: G. Goldenberg, *On Direct Speech and the Hebrew Bible* [w:] *Studies in Semitic Linguistics. Selected Writings*. The Magnes Press. Jerusalem 1998, s. 197–214.
43. Greszczuk B., *Archetypy*: B. Greszczuk, *Archetypy starotestamentowe w polskich przekładach Psalmów*. Rzeszów 2000.
44. Greszczuk B., *Konstrukcje*: B. Greszczuk, *Konstrukcje porównawcze i ich rozwój w języku polskim*. Rzeszów 1988.
45. Grzegorczykowa R., *Wprowadzenie*: R. Grzegorczykowa, *Wprowadzenie do semantyki językoznawczej*. Warszawa 1990.
46. Haak R.D., *A Study*: R.D. Haak, *A Study and New Interpretation of QCR NPŠ*. „Journal of Biblical Literature" 101 (1982), s. 161–167.
47. Habel N.C., *The Book of Job*: N.C. Habel, *The Book of Job. A Commentary*. The Westminster Press. Philadelphia 1985.
48. Hatim B., *Pragmatics*: B. Hatim, *Pragmatics and translation* [w:] RE, s. 179–183.
49. Hatim B., *Text*: B. Hatim, *Text linguistics and translation* [w:] RE, s. 262–265.
50. Holladay W.L., *Jeremiah*: W.L. Holladay, *Jeremiah I. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah. Chapters 1–25*. Fortress Press. Philadelphia 1986; *Jeremiah 2. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah. Chapters 26–52*. Fortress Press. Minneapolis 1989.
51. Houtman C., *Exodus*: C. Houtman, *Exodus* [w serii:] *Historical Commentary on the Old Testament*. KOK Publishing House. Kampen 1993.
52. Huehnergard J., *A Grammar*: J. Huehnergard, *A Grammar of Akkadian*. Cambridge 1993.
53. Ibn Ezra: *peruš 'ibn `ezra* [w:] *miqra'ot gdolot m'orot*.

54. Ingarden R., *O poznawaniu*: R. Ingarden, *O poznawaniu dzieła literackiego* [w:] *Studia z estetyki*. T. I. Warszawa 1957, s. 1–251.
55. Jakobson R., *Dwa aspekty*: R. Jakobson, *Dwa aspekty języka i dwa typy zakłóceń afatycznych* [w:] *W poszukiwaniu istoty języka. Wybór pism*. Red. M.R. Mayenowa. Warszawa 1989. T. I, s. 150–175.
56. Jakobson R., *O językoznawczych aspektach*: R. Jakobson, *O językoznawczych aspektach przekładu* [w:] *W poszukiwaniu istoty języka. Wybór pism*. Red. M.R. Mayenowa. Warszawa 1989. T. I, s. 372–381.
57. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą*: Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku"*. Lublin 1981.
58. Jarniewicz J., *Stereotyp*: J. Jarniewicz, *Stereotyp poetyckości w polskich przekładach angloję-zycznej poezji współczesnej* [w:] *Język – stereotyp – przekład*. Red. E. Skibińska, M. Cieński. Wrocław 2002, s. 107–118.
59. Joüon P., Muraoka T., *A Grammar*: P. Joüon, T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*. Roma 1996.
60. Józef Qaro: *peruš rabbi josef qaro* [w:] *miqra'ot gdolot m'orot*.
61. KAI: H. Donner, W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*. T. I–III. Wiesbaden 1971–1976.
62. Kaiser O., *Isaiah*: O. Kaiser, *Isaiah 1-12. A Commentary*. Tł. R.A. Wilson. *The Old Testament Library*. SCM Press. London 1972.
63. Keel O., *Pieśń*: O. Keel, *Pieśń nad pieśniami. Biblijna pieśń o miłości*. Tł. B. Mrozewicz. Poznań 1997.
64. Keil C.F., *Commentary*: C.F. Keil, F. Delitzsch, *Commentary on the Old Testament in ten volumes*. T. VIII. *Jeremiah, Lamentations* by C. F. Keil. Eerdmans. Grand Rapids 1985.
65. Kempf Z., *Gołębica czy gołąb?*: Z. Kempf, *Gołębica czy gołąb?*. „Język Polski" LXIV (1984), z. 5, s. 335–341.
66. Kenny D., *Equivalence*: D. Kenny, *Equivalence* [w:] RE, s. 77–80.
67. Kędzierski W., *Sposoby*: W. Kędzierski, *Sposoby tworzenia neosemantyzmów w gwarach środowisk dewiacyjnych*. „Język Polski" LXXVIII 1998, nr 3–4, s. 231–237.
68. Kielar B.Z., *Tłumaczenie*: B.Z. Kielar, *Tłumaczenie i koncepcje translatoryczne*. Wrocław 1988.
69. King Ph.J., *Jeremiah*: Ph.J. King, *Jeremiah. An Archeological Companion*. Westminster/John Knox Press. Louisville 1993.
70. Klemensiewicz Z., *Przekład*: Z. Klemensiewicz, *Przekład jako zagadnienie językoznawstwa* [w:] *O sztuce tłumaczenia*. Red. M. Rusinek. Wrocław 1955, s. 85–97.
71. Klemensiewicz Z., *Zarys*: Z. Klemensiewicz, *Zarys składni polskiej*. Warszawa 1968.
72. Kociemba-Żulicka J., *Medycznie*: J. Kociemba-Żulicka, *Medycznie, wulgarnie czy metaforycznie? Nazwy męskich narządów płciowych we współczesnej prozie polskich autorów* [w:] *Język – stereotyp – przekład*. Red. E. Skibińska, M. Cieński. Wrocław 2002, s. 129–146.
73. Koziara S., *Frazeologia*: S. Koziara, *Frazeologia biblijna w języku polskim*. Kraków 2001.
74. Krysztofiak M., *Przekład*: M. Krysztofiak, *Przekład literacki a translatologia*. Wyd. II. Poznań 1999.
75. Krzeszowski T.P., *Contrasting Languages*: T.P. Krzeszowski, *Contrasting Languages. The Scope of Contrastive Linguistics*. Berlin 1990.
76. *Lachish I: Lachish I (Tell Ed Duweir). The Lachish Letters*. Wyd. H. Torczyner. Oxford 1938.
77. *Lachish Ostraca: The Lachish Ostraca. Letters of the Time of Jeremiah*. Transcribed and Interpreted by H. Tur-Sinai (H. Torczyner). The Bialik Institute and Israel Exploration Society. Jerusalem 1987.
78. Lakoff G., Johnson M., *Metafory*: G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*. Tł. P. Krzeszowski. Warszawa 1988.
79. Langacker R., *Foundations*: R. Langacker, *Foundations of Cognitive Grammar*. T. I. *Theoretical Prerequisites*. T. II. *Descriptive Application*. Stanford 1995–1996.

80. Lategan B.C., *Target*: B.C. Lategan, *Target Audience and Bible Translation*, „Journal of Northwest Semitic Languages" XIX (1993), s. 169–177.
81. Lebiedziński H., *Elementy*: H. Lebiedziński, *Elementy przekładoznawstwa ogólnego*. Warszawa 1981.
82. Lévi-Strauss C., *Myśl*: C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*. Warszawa 1969.
83. Lewicki R., *Obcość*: R. Lewicki, *Obcość w odbiorze przekładu*. Lublin 2000.
84. Lipiński K., *Vademecum*: K. Lipiński, *Vademecum tłumacza*. Kraków 2000.
85. Lübbe J., *Old Testament*: J. Lübbe, *Old Testament sample studies* [w:] *Lexicography and Translation with special reference to Bible Translation*. Red. J.P. Louw. Bible Society of South Africa 1985, s. 118–137.
86. Malmkjær K., *Unit*: K. Malmkjær, *Unit of translation* [w:] RE, s. 286–288.
87. Matuszczyk B., *Niech mi Jahwe*: B. Matuszczyk, *„Niech mi Jahwe to uczyni i tamto dorzuci" (idiomy semickie w Biblii Tysiąclecia)* [w:] *Od Biblii Wujka do współczesnego języka religijnego. Z okazji 400-lecia wydania Biblii ks. Jakuba Wujka*. Red. ks. Z. Adamek, S. Koziara. Tarnów 1999, s. 65–73.
88. Matuszczyk B., *Problemy*: B. Matuszczyk, *Problemy ekwiwalencji w tłumaczeniu Biblii* [w:] *Warsztaty translatorskie. Workshop on Translation*. Red. R. Sokoloski, H. Duda. Lublin 2001, s. 51–61.
89. Matuszczyk B., *Wierność*: B. Matuszczyk, *Wierność czy zrozumiałość? Kazimierza Romaniuka tłumaczenie Biblii w świetle tradycji polskich przekładów Pisma świętego* [w:] *Przekładając nieprzekładalne...*. Red. W. Kubiński, O. Kubińska, T.Z. Wolański. Gdańsk 2000, s. 233–241.
90. Mays J. L., *Hosea*: J. L. Mays, *Hosea. A Commentary. The Old Testament Library*. SCM Press. London 1975.
91. *mcudat dawid*: *peruš mcudat dawid* [w:] *miqra'ot gdolot m'orot*.
92. *mcudat cijjon*: *peruš mcudat cijjon* [w:] *miqra'ot gdolot m'orot*.
93. Mędala S., *Biblia*: ks. S. Mędala, *Biblia Tysiąclecia. Kilka uwag na temat tłumaczenia*. „Collectanea Theologica" XXXVII (1967), nr 2, s. 82–96.
94. Micewicz T., *Zarys*: T. Micewicz, *Zarys teorii przekładu. Zagadnienia wybrane*. Warszawa 1971.
95. *miqra'ot gdolot m'orot*: *miqra'ot gdolot m'orot*. T. I–III. Wyd. B. Bruchman. Jerozolima 5756.
96. Murska I., *O niektórych*: I. Murska, *O niektórych problemach przekazywania konotacji pragmatycznej w przekładach z języka polskiego na rosyjski* [w:] *Przekład artystyczny*. T. I: *Problemy teorii i krytyki*. Red. P. Fast. Katowice 1991, s. 57–67.
97. Nachmanides: *peruš haramban merabbenu moše ben rabbi nahman* [w:] *miqra'ot gdolot m'orot*.
98. Nida E.A., *Bible translation*: E.A. Nida, *Bible translation* [w:] RE, s. 22–28.
99. Nida E.A., *Dynamic*: E.A. Nida, *Dynamic Equivalence in Translating* [w:] ET, s. 223–230.
100. Nida E.A., *Signs*: E.A. Nida, *Signs, Sense, Translation*. Bible Society of South Africa. 1991.
101. Nida E.A., *Toward*: E.A. Nida, *Toward a Science of Translating*. Leiden 1964.
102. Nida E.A., Taber Ch.R., *The Theory*: E.A. Nida, Ch.R. Taber, *The Theory and Practice of Translation*. Leiden 1969.
103. Noth M., *Exodus*: M. Noth, *Exodus. A Commentary. The Old Testament Library*. The Westminster Press. Philadelphia 1974.
104. Noth M., *Numbers*: *Numbers. A Commentary. The Old Testament Library*. Tł. J.D. Martin. SCM Press. London 1968.
105. Ogden G.S., *Idem*: G.S. Ogden, *Idem per idem: Its use and meaning*. „Journal for the Study of the Old Testament" 53 (1992), s. 107–120.
106. Oswalt J.N., *The Book*: J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah. Chapters 40–66. The New International Commentary on the Old Testament*. Eerdmans. Grand Rapids 1999.
107. Owadja Sforno: *peruš sforno merabbenu `obadja ben rabbi ja`aqob sforno* [w:] *miqra'ot gdolot m'orot*.
108. Pawelec A., *Anafora*: A. Pawelec, *Anafora a przekład* [w:] MEP, s. 41–44.

109. Piela M., *Gramatyka*: M. Piela, *Gramatyka tekstu a przekład biblijny – reguły niepowtarzania składników*. „Studia Judaica" 7–8 (2001), s. 1–25.
110. Piela M., *Kalambur*: M. Piela, *Kalambur w czterdziestym rozdziale Księgi Genesis* [w:] *Język. Teoria – Dydaktyka*. Red. B. Greszczuk. Rzeszów 1999, s. 131–141.
111. Piela M., *Uwagi*: M. Piela, *Uwagi o przekładzie ksiąg protokanonicznych Starego Testamentu w Biblii Warszawsko-Praskiej ks. bpa K. Romaniuka*, „ZN UJ. Prace Językoznawcze" 120 (2000), s. 121–149.
112. Pisarkowa K., *Historia*: K. Pisarkowa, *Historia składni języka polskiego*. Wrocław 1984.
113. Pisarkowa K., *O dosłowności*: K. Pisarkowa, *O dosłowności w języku literackim*. „ZN UJ. Prace Językoznawcze" 54 (1977).
114. Pisarska A., Tomaszkiewicz T., *Współczesne*: A. Pisarska, T. Tomaszkiewicz, *Współczesne tendencje przekładoznawcze. Podręcznik dla studentów neofilologii*. Poznań 1998.
115. Popper K.R., *Utopia*: K.R. Popper, *Utopia i przemoc*. „Znak" 283 (1978).
116. Rahlfs A., *History*: A. Rahlfs, *History of the Septuagint Text* [w:] LXX, s. LVI–LXV.
117. Radaq: *peruš radaq* [Dawid Qimḥi] [w:] *miqra'ot gdolot m'orot*; *peruš radaq* [w:] *torat ḥajjim. ḥamišša ḥumše torà. sefer brešit*. Mosad ha-Rav Quq. Jerozolima 1986.
118. Raszi: *peruš raši merabbenu šlomo jichaqi* [w:] *miqra'ot gdolot m'orot*.
119. Robinson D., *Literal translation*: D. Robinson, *Literal translation* [w:] RE, s. 125–127.
120. Rudman D., *The Anatomy*: D. Rudman, *The Anatomy of the Wise Man: Wisdom, Sorrow and Joy in the Book of Ecclesiastes* [w:] *Qohelet in the Context of Wisdom*. Red. A. Schoors. Leuven University Press 1998, s. 465–470.
122. Schäffner Ch., *Skopos*: Ch. Schäffner, *Skopos theory* [w:] RE, s. 235–238.
123. Schnayder J., *Z problematyki*: J. Schnayder, *Z problematyki przekładu biblijnego. Uwagi filologa na marginesie Biblii Tynieckiej*. „Ruch Biblijny i Liturgiczny" XXIV (1971), nr 4–5, s. 161–187.
124. Schramm B., *The Opponenst*: B. Schramm, *The Opponents of Third Isaiah Reconstructing the Cultic History of the Restoration* [w serii:] „Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series" 193. Sheffield 1995.
125. Shen D., *Literalism*: D. Shen, *Literalism* [w:] ET, s. 568–579.
126. Snell-Hornby M., *Translation*: M. Snell-Hornby, *Translation Studies. An Integrated Approach*. Wyd. II. Amsterdam 1995.
127. Sobczykowa J., *Myśl*: J. Sobczykowa, *Myśl o języku w komentarzu biblijnym ks. Jakuba Wujka*. Katowice 2001.
128. Sobczykowa J., *O zrozumiałości*: J. Sobczykowa, *O zrozumiałości języka liturgicznego* [w:] *Czterechsetlecie unii brzeskiej. Zagadnienia języka religijnego*. Red. Z. Leszczyński. Lublin 1998, s. 187–201.
129. Stępień M., *Kodeks*: *Kodeks Hammurabiego*. Tł. M. Stępień. Warszawa 1996.
130. Strauss M.L., *Distorting*: M. L. Strauss, *Distorting Scriptures? The Challenge of Bible Translation and Gender Accuracy*. InterVarsity Press 1998.
131. Synowiec J.S., *Na początku*: J.S. Synowiec, *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*. Warszawa 1987.
132. Synowiec J.S., *Prorocy*: J.S. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*. Kraków 1994.
133. Szczerbowski T., *Przekład*: T. Szczerbowski, *„Przekład jako zagadnienie językoznawstwa" (Klemensiewicz)* [w:] *Z problemów przekładu i stosunków międzyjęzykowych II*. Red. T. Żeberek, T. Borucki. Kraków 2002, s. 7–17.
134. Szpyra J., *Dlaczego*: J. Szpyra, *Dlaczego* za i przeciw *a nie* przeciw i za – *czyli o językowym obrazie świata Polaków, Anglików i Węgrów* [w:] *Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury*. Red. J. Bartmiński. T. VIII. Lublin 1996, s. 57–88.
135. Święch J., *Model*: J. Święch, *Model komunikacji przekładowej*, „Teksty" 6 (1975), s. 9–22.
136. Tabakowska E., *Językoznawstwo*: E. Tabakowska, *Językoznawstwo kognitywne a poetyka przekładu*. Kraków [b.r.].

137. Tabakowska E., *Metafora*: E. Tabakowska, *Metafora w przekładzie* [w:] MEP, s. 128–131.
138. Tomaszkiewicz T., *Tłumaczenie*: T. Tomaszkiewicz, *Tłumaczenie filmowe* [w:] MEP, s. 247–252.
139. Tur-Sinai N.H., *The Book*: N.H. Tur-Sinai (H. Torczyner), *The Book of Job. A New Commentary*. Kiryath Sepher LTD. Jerusalem 1957.
140. Unterman A., *Żydzi*: A. Unterman, *Żydzi. Wiara i życie*. Tł. J. Zabierowski. Łódź 1989.
141. van der Lingen A., *BW'*: A. van der Lingen, *BW'–JC'* (*„To go out and to come in"*) *as a military term*. „Vetus Testamentum" XLII, 1 (1992), s. 59–66.
142. van der Merwe Ch., Naudé J., Kroeze J., *A Biblical Hebrew*: Ch. van der Merwe, J. Naudé, J. Kroeze, *A Biblical Hebrew Reference Grammar*. T. I. 1997.
143. Venuti L., *Strategies*: L. Venuti, *Strategies of translation* [w:] RE, s. 240–244.
144. von Rad G., *Deuteronomy*: G. von Rad, *Deuteronomy. A Commentary. The Old Testament Library*. Tł. D. Barton. SCM Press. London 1976.
145. von Rad G., *Genesis*: G. von Rad, *Genesis. A Commentary*. Tł. J.H. Marks, *The Old Testament Library*. SCM Press. London 1966.
146. WAB: *Wielki atlas biblijny*. Red. J.B. Pritchard. Warszawa 1994.
147. Wantuła A., *Uwagi*: A. Wantuła, *Uwagi o Biblii Tysiąclecia*. „Rocznik Teologiczny" XI (1969), z. 2, s. 125–160.
148. Warzecha J., *Niektóre dylematy*: ks. J. Warzecha, *Niektóre dylematy w przekładaniu Biblii* [w:] *Mów, Panie, bo słucha sługa twój. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Ryszarda Rubinkiewicza SDB w 60. rocznicę urodzin*. Red. ks. W. Chrostowski. Warszawa 1999, s. 228–236.
149. Warzecha J., *Przekład*: ks. J. Warzecha, *Przekład Starego Testamentu w Biblii Warszawsko-Praskiej. Uwagi i refleksje*. „Studia Judaica" 1: 1998, nr 2, s. 273–282.
150. Weinsberg A., *Językoznawstwo*: A. Weinsberg, *Językoznawstwo ogólne*. Warszawa 1983.
151. Wendland E.R., *Language*: E.R. Wendland, *Language, Society, and Bible Translation with special reference to the style and structure of segments of direct speech in the Scripture*. Bible Society of South Africa 1985.
152. Wendland E.R., Nida E.A., *Lexicography*: E.R. Wendland, E.A. Nida, *Lexicography and Bible Translating* [w:] *Lexicography and Translation with special reference to Bible Translation*. Wyd. J.P. Louw. Bible Society of South Africa 1985, s. 1–52.
153. Westermann C., *Genesis*: C. Westermann, t. I: *Genesis 1–11. A Commentary*. Tł. J.J. Scullion, Augsburg Publishing House. Minneapolis 1990; t. II: *Genesis 12–36. A Commentary*. Tł. J.J. Scullion, Augsburg Publishing House. Minneapolis 1985; t. III: *Genesis 37–50. A Commentary*. Tł. J.J. Scullion. Augsburg Publishing House. Minneapolis 1986.
154. Wierciński A., *Przez wodę*: A. Wierciński, *Przez wodę i ogień. Biblia i Kabała*. Kraków 1996.
155. Wierzbicka A., *Co mówi Jezus?*: A. Wierzbicka, *Co mówi Jezus? Objaśnianie przypowieści ewangelicznych w słowach prostych i uniwersalnych*. Tł. I. Duraj-Nowosielska. Warszawa 2002.
156. Wierzbicka A., *Dociekania*: A. Wierzbicka, *Dociekania semantyczne*. Wrocław 1969.
157. Wildberger H., *Isaiah*: H. Wildberger, *Isaiah 1–12. A Commentary*. Tł. Th.H. Trapp. Fortress Press. Minneapolis 1991;
158. Wildberger H., *Jesaja*: H. Wildberger, *Jesaja*, t. I: *Jesaja 1–12, Biblischer Kommentar. Altes Testament*. Neukirchener Verlag 1980.
158. Winton Thomas D., *Kelebh*: D. Winton Thomas, *Kelebh 'Dog': Its Origin and Some Usages of it in the Old Testament*. „Vetus Testamentum" 10 (1960), s. 414–426.
159. Wojtasiewicz O., *Wstęp*: O. Wojtasiewicz, *Wstęp do teorii tłumaczenia*. Wrocław 1957.
160. Wolff H.W., *Hosea*: H.W. Wolff, *Hosea. A Commentary on the Book of the Prophet Hosea*. Tł. G. Stansell. Fortress Press. Philadelphia 1982.
161. Wolniewicz M., *Teoria*: M. Wolniewicz, *Teoria przekładu biblijnego w ujęciu współczesnych tłumaczy Biblii na język polski*. „Łódzkie Studia Teologiczne" 3 (1994).
162. Wonneberger R., *Understanding*: R. Wonneberger, *Understanding BHS. A Manual for the Users of the Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Tł. D.R. Daniels. Roma 1990.

163. Wróbel H., *Gramatyka*: H. Wróbel, *Gramatyka języka polskiego*. Kraków 2001.
164. Yee G.A., *Composition*: G.A. Yee, *Composition and Tradition in the Book of Hosea. A Redaction Critical Investigation*. Society of Biblical Literarure, Dissertation Series. Scholars Press. Atlanta 1987.
165. Zaborski A., *Czy istnieje*: A. Zaborski, *Czy istnieje przekład „filologiczny"?* [w:] *Języki orientalne w przekładzie*. Red. A. Krasnowolska, B. Mękarska, A. Zaborski [w druku].
166. Zaborski A., *Nowe tłumaczenia*: A. Zaborski, *Nowe tłumaczenia Biblii a teoria przekładu*. „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 30 (1977), s. 296–310.
167. Zieniukowa J., *Rozważania*: J. Zieniukowa (współpraca: M. Pałkowski), *Rozważania o tzw. dynamicznym przekładzie Biblii* [w:] *Biblia a kultura Europy*. Red. M. Kamińska, E. Małek. Łódź 1992. T. I, s. 104–115.
168. Zimmerli W., *Ezekiel*: W. Zimmerli, *Ezekiel 1. A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel. Chapters 1–24*. Tł. R.E. Clements. Fortress Press. Philadelphia 1979.
169. Zimmerli W., *Ezechiel*: W. Zimmerli, *Ezechiel*. T. I–II [w serii:] *Biblischer Kommentar. Altes Testament*. Red. M. Noth, H.W. Wolff. Neukirchener Verlag 1969.
169. Zornberg A., *Genesis*: A. Zornberg, *Genesis. The Beginning of Desire*. JPS. Philadelphia 1995.

Abstract

THE SIN OF LITERALNESS IN MODERN POLISH TRANSLATIONS OF THE OLD TESTAMENT

In the present book I deal with the fault of literalness commited by Polish translators of the Old Testament. I confined the scope of investigation to translations published after 1945. I defined literalness as an only partial translation of linguistic signs (chapter I). Literalness precludes achieving dynamic equivalence (the notion introduced by E. A. Nida) in translation. This is so in following cases:

1. The original is understandable, but the translation is not. Examples: Ps 37: 18 means 'The Lord takes care of those who are innocent', and literal translation in *Biblia Tysiąclecia* (4. edition from 1990) is unintelligible (*Pan zna dni nienagannych* 'the Lord knows the days of innocents'). Ps 119: 1 means 'Happy are those who live according to the laws of the Lord', and literal translation by Czesław Miłosz (edition from 1982) is unintelligible (*Błogosławieni* [...] *którzy chodzą w zakonie Pańskim* 'Blessed are those [...] who walk in the law of the Lord').

2. The translation has different meaning than the original. Examples: Ps 34: 19 means 'The Lord takes care of those who are in desparation' and the literal translation in *Biblia Poznańska* (edition from 1991–92) means 'The Lord takes care of those who are lovelorn'. The reason is that Polish conventional metaphor *serce złamane* (literally 'broken heart') means 'lovelorn'. The expression *lęb hå'eben* (Ez 11: 19) means 'stubbornness' and its literal translation (*serce kamienne* 'the heart of stone') in the Bible translated by bishop K. Romaniuk (published in 1998) means in Polish 'cruelty, lack of human feelings'. Ps 32: 1b means 'those whose sin is forgiven', and its literal translation by bishop Romaniuk means 'someone whose sin nobody knows about'.

3. The translation in not stylistically equivalent. Examples: Gen 45: 10 (*'attå ubåneką ubné båneką wconką ubąårką*) is stylistically neutral and the literal translation (so called *Nowy Przekład* from 1985) seems to Polish reader to be rhetorical device because of repetition of possesive pronoun and conjunction (*ty wraz z synami twoimi i wnukami twoimi, i trzodami twoimi, i bydłem twoim* 'you with your sons and your grandsons, and your flock, and your cattle'). Such repetitions are usually avoided in Polish texts.

Examples of literalness analysed in the present book are grouped according to the affected segment of the text:

1. Chapter II: translation of polysemic lexemes which conveys the meaning given lexeme assumes in other contexts, but not in the translated one: the lexeme *bén* can be rendered in many contexts as *syn* 'son' (eg. Gen 21: 2) but in Gen 36: 25 the lexeme *bén* has wider meaning 'child, descendant' and the literal translation provided by rev. S. Łach (*A oto synowie Any: Dison i Oholibama, córka Any* 'These are sons of Ana: Dison and Oholibama, the daughter of Ana') contains nonsense: the girl was somebody's son.

2. Chapter III: translation of idioms which conveys the meaning given expression would have had if it had not been an idiom. The expression *`aral lébַ* means 'stupid, stubborn'. In Ez 44: 9 this expression is rendered by bishop Romaniuk into *o nie obrzezanym sercu* 'uncircumcised in heart'. It is for Polish reader unintelligible, strange and even shocking in sacred text. Original expression is easily understandable for it is conventional and it is fully acceptable in this pragmatic context (cf. Ex 6:12).

3. Chapter IV: literalness connected with the textgrammar, mainly with coherence of a text. For example in the Hebrew text the beginning of the paragraph is often marked by repetition of proper names which is not necessary for identification or characteristics of participants. Such repetitions in literal translation make Polish text rather long-winded (eg. Gen 23: 1–2, literal translation in so called *Nowy Przekład*: *A Sara żyła sto dwadzieścia siedem lat; tyle było lat życia Sary. Sara umarła* 'Sarah lived 127 years, these were the years of the life of Sarah. Sarah died'). Literalness connected with types of the text (genre) consists in transferring some structural features of text type used in original in spite of the fact that its functional equivalent in target language has different structural features. For example the text type used in Gen 36, 31–39 can be labelled as „listing in chronological order". This genre has in the original the pattern *wajjimlokַ taḥtåw x1 wajjåmåṯ x1 wajjimlokַ taḥtåw x2 wajjåmåṯ x2* and so on. Some translators had preserved this pattern in the translation (*Biblia Tysiąclecia*), what makes it stylistically very marked, even odd, and does not function in the same way as the pattern in the original, because the original pattern is a sign communicating 'this is the list in chronological order'.

I have provided my own translation of all analysed texts, and translating Biblical verses I aimed not only at semantic and pragmatic equivalence, but also at stylistic one. For example translating Job 13, 14 I noted that the author used here very typical poetic device: he put together an idiom (*wnafši 'åsim bkappi* 'I risk my life', lit. 'I put my life in my hand') and a poetic (not conventional) metaphor (*'esså bsåri bšinnåj* 'I take my flesh in my teeth'). The reader will surely notice the parallelism of literal meanings and he will assume on this base that also metaphorical meanings must be similar, so the poetic metaphor must mean 'I risk my life'. The reader also will notice that the idiom is „etymologically" a metaphor. In my translation I tried to reconstruct the efect by using Polish lexicon, i.e. by putting together two idioms which are supposedly based on the same metaphor (*Igram ze śmiercią i zaglądam jej w oczy*).

The results of my research are following: The Old Testament is still translated into Polish literally. There are many modern Polish translations of the Old Testament but they are very similar to one another in respect of literalness.

INDEKS FRAGMENTÓW BIBLIJNYCH

Rdz 1, 1 20
Rdz 1, 21–22 250
Rdz 1, 22 60, 257
Rdz 1, 22.28 257
Rdz 1, 26 259
Rdz 1, 27 258
Rdz 1, 28 60, 255
Rdz 2, 21 195, 227
Rdz 2, 23 25, 195
Rdz 3, 22 136, 272
Rdz 3, 24 65, 111
Rdz 4, 1 57
Rdz 4, 9–10 280
Rdz 4, 11 71
Rdz 4, 11; 21, 23
Rdz 4, 15 184
Rdz 4, 25 57
Rdz 5 19
Rdz 5, 1 259
Rdz 5, 5 233
Rdz 5, 11 244
Rdz 5, 22 113
Rdz 6, 4 218
Rdz 6, 9 113
Rdz 6, 11 74
Rdz 6, 13 40
Rdz 7, 15 40
Rdz 7, 22 23, 56
Rdz 8, 13 57
Rdz 8, 15 256
Rdz 8, 21 21, 24, 256
Rdz 9, 1 60
Rdz 9, 6 259
Rdz 9, 17 40
Rdz 9, 20 55,
Rdz 9, 20–27 171
Rdz 9, 23 222
Rdz 10, 9 74
Rdz 11, 9 56, 147
Rdz 11, 10–26 18
Rdz 11, 26 269
Rdz 11, 31 47
Rdz 11, 32 244
Rdz 12, 5 253
Rdz 12, 8 273
Rdz 14, 19 60
Rdz 14, 21–22 59, 267
Rdz 15, 4 196
Rdz 15, 7 282
Rdz 15, 13 277
Rdz 16, 1 244
Rdz 16, 1–3 243
Rdz 16, 2 218
Rdz 16, 4 218
Rdz 16, 6 276
Rdz 16, 9–11 240
Rdz 16, 15–16 248
Rdz 17, 1 113, 114
Rdz 17, 13 41
Rdz 17, 18 79
Rdz 17, 20 194
Rdz 18, 5 154
Rdz 18, 7 143
Rdz 18, 19 110
Rdz 18, 27 59
Rdz 19, 1 236, 252
Rdz 19, 5 57
Rdz 19, 21 156
Rdz 19, 31 218
Rdz 20, 4 63
Rdz 20, 8 169
Rdz 21, 1 235
Rdz 21, 2 46
Rdz 21, 5 249

Rdz 21, 9 70,
Rdz 21, 23 71,
Rdz 22, 1 71,
Rdz 22, 3.6.9 143
Rdz 22, 7 279
Rdz 22, 17 258
Rdz 22, 20-24 232
Rdz 23, 1–2 232
Rdz 23, 2–3 233
Rdz 23, 10 169
Rdz 23, 11 42, 49
Rdz 23, 16 263
Rdz 24, 32 271
Rdz 24, 35 278
Rdz 24, 40; 48, 15 114
Rdz 24, 47 60
Rdz 25, 7 33
Rdz 25, 8 212
Rdz 26, 4 257
Rdz 26, 5 274
Rdz 26, 8 35, 69
Rdz 26, 19 220
Rdz 26, 24-25 278
Rdz 27, 10 74
Rdz 27, 20 268
Rdz 27, 25 277
Rdz 27, 27 21,
Rdz 27, 37 59
Rdz 27, 46 49
Rdz 28, 1 265
Rdz 28, 19 56
Rdz 29, 2–3 261
Rdz 29, 13 275
Rdz 29, 14 196
Rdz 29, 21 218
Rdz 29, 23 218
Rdz 29, 29–30 277
Rdz 29, 30 218
Rdz 29, 34 34
Rdz 30, 2 197
Rdz 30, 3 218
Rdz 30, 4 218
Rdz 30, 16218
Rdz 30, 21 274
Rdz 31, 7; 32, 13 77
Rdz 31, 17 48, 273, 274
Rdz 31, 21 156
Rdz 32, 10 51
Rdz 32, 18 60
Rdz 32, 21 156
Rdz 32, 26 262
Rdz 32, 32–33 262
Rdz 34, 1 49
Rdz 34, 3 151, 254, 268
Rdz 35, 11 196
Rdz 35, 29 212
Rdz 36, 25 48, 81
Rdz 36, 31–39 238,
Rdz 36, 33 240
Rdz 36, 39 239
Rdz 37, 2 271
Rdz 37, 27 40
Rdz 37, 22 84
Rdz 38, 6–7 242
Rdz 38, 8 219
Rdz 38, 9 219
Rdz 38, 16 219
Rdz 38, 18 219
Rdz 39, 11 72
Rdz 39, 14.17 69, 220
Rdz 40, 11 45
Rdz 42, 24 199
Rdz 43, 14 281
Rdz 43, 30 186
Rdz 44, 4 62
Rdz 45, 3 60
Rdz 45, 3–4 266
Rdz 46, 7 47
Rdz 46, 26 196
Rdz 46, 34 268
Rdz 47, 3 268
Rdz 47, 28 245
Rdz 48, 10 146
Rdz 48, 14 35, 61,
Rdz 48, 15 114
Rdz 48, 20 258
Rdz 50, 2 238
Rdz 50, 12–13 237
Rdz 50, 21 151
Wj 1, 5 196

Wj 1, 21 84,
Wj 3, 6 160
Wj 3, 14 281
Wj 3, 15 270
Wj 4, 6 149
Wj 4, 13 281
Wj 4, 15 192
Wj 4, 21 91
Wj 4, 25 175
Wj 5, 21 76
Wj 6, 2 263
Wj 6, 9 185
Wj 6, 12 140
Wj 7, 3 91, 144
Wj 7, 13 147
Wj 7, 14 146
Wj 8, 4 147
Wj 8, 11 147
Wj 9, 7 146
Wj 9, 12 147
Wj 10, 7 146
Wj 12, 1 62,
Wj 13, 21 74,
Wj 14, 4 147
Wj 14, 5 147
Wj 14, 8 136
Wj 15, 3 54
Wj 16 74,
Wj 19, 19 60
Wj 19, 24–20, 1 231
Wj 20, 5 224
Wj 20, 26 175
Wj 20, 26; 28, 42 43,
Wj 22, 30 206
Wj 24, 8 71
Wj 28, 38 225
Wj 28, 43 222
Wj 29, 21 254
Wj 32, 6 70,
Wj 32, 9 166
Wj 32, 32–33 89
Wj 33, 14 45,
Wj 33, 19 281
Wj 35, 21 154
Wj 35, 26154
Wj 36, 2 154

Kpł 1, 16 142
Kpł 5, 1 222
Kpł 5, 17 222
Kpł 5, 24 178
Kpł 6, 3 43,
Kpł 6, 3; 15, 2; 81
Kpł 7, 18 222
Kpł 8, 30 254
Kpł 13, 34 279
Kpł 14, 5 220
Kpł 14, 47 22, 26
Kpł 14, 50 220
Kpł 14, 53 278
Kpł 15, 2 42
Kpł 15, 2.3 41
Kpł 15, 19 41, 43
Kpł 15, 19–23 42
Kpł 15, 25–30 42
Kpł 16, 21–22 182
Kpł 17, 10 158
Kpł 17, 16 222
Kpł 18, 4 64,
Kpł 18, 6 63,
Kpł 18, 8 174
Kpł 18, 8; 20, 11 171
Kpł 18, 10 47
Kpł 18, 13 174
Kpł 18, 14 63,172
Kpł 18, 19 63,
Kpł 19, 8 222
Kpł 19, 18 49
Kpł 19, 27 14
Kpł 20, 3 158
Kpł 20, 4 201
Kpł 20, 17 222
Kpł 20, 19 223
Kpł 20, 20 223
Kpł 20, 20–21 171
Kpł 24, 15 223
Kpł 26, 21 77, 184
Kpł 26, 26 214
Kpł 26, 30 52
Kpł 26, 36 148

Kpł 26, 41 140
Kpł 27, 28 206

Lb 5, 3–4 238
Lb 5, 7 179
Lb 5, 31 223
Lb 6, 22–2761,
Lb 9, 13 223
Lb 11, 1 169
Lb 11, 894
Lb 11, 16–2374,
Lb 11, 23 133
Lb 11, 35 254
Lb 12, 12 196
Lb 14, 18 66, 286
Lb 14, 34 223
Lb 15, 30 137
Lb 17, 25 48
Lb 18, 22 223
Lb 18, 23 223
Lb 18, 32 223
Lb 19, 17 220
Lb 20, 23 55
Lb 21, 4 185
Lb 21, 5 44
Lb 21, 22 56
Lb 21, 25 50
Lb 21, 28 51
Lb 22, 38 192
Lb 23, 5 19, 192
Lb 23, 12 192
Lb 23, 16 192
Lb 24, 1 157
Lb 24, 10 265
Lb 27, 17 216
Lb 30, 16 224
Lb 32, 13 200
Lb 33, 3 137
Lb 33, 15–37 27
Lb 33, 52 52
Lb 35, 33 84

Pwt 1, 28 149
Pwt 1, 46 281
Pwt 2, 5 46
Pwt 4, 1 71
Pwt 4, 40 65
Pwt 5, 1 64,
Pwt 5, 32 (29) 106
Pwt 6, 5 43
Pwt 6, 25 64
Pwt 7, 12 64,
Pwt 7, 13 197
Pwt 8, 6 108
Pwt 8, 19 109
Pwt 9, 18 199
Pwt 10, 16 140, 166
Pwt 11, 24 46
Pwt 12, 7 136
Pwt 12, 18 136
Pwt 12, 20 43
Pwt 13, 2 63
Pwt 13, 3 109
Pwt 13, 5 109
Pwt 13, 6 107
Pwt 13, 7 184
Pwt 15, 9 63
Pwt 15, 10 135, 153, 227
Pwt 15, 18 136
Pwt 16, 12 65,
Pwt 17, 2 200
Pwt 18, 18 192
Pwt 19, 6 155
Pwt 20, 3 148
Pwt 20, 8 148, 149,
Pwt 22, 13 218
Pwt 23, 1 171
Pwt 23, 11 42
Pwt 23, 18–19 206
Pwt 23, 19 205
Pwt 23, 21 135
Pwt 24, 4 75
Pwt 24, 13 75,
Pwt 25, 9 84,
Pwt 27, 20 171
Pwt 28, 4 197
Pwt 28, 6.19 217
Pwt 28, 9 107
Pwt 28, 11 197
Pwt 28, 14 109

Pwt 28, 18 197
Pwt 28, 20 135
Pwt 28, 35 46,
Pwt 28, 53 197
Pwt 28, 54 185
Pwt 28, 56 185
Pwt 28, 65 46
Pwt 29, 3 140
Pwt 30, 6 141
Pwt 30, 9 197
Pwt 31, 2 216
Pwt 31, 11 170
Pwt 31, 17; 32, 20 161
Pwt 31, 19 192
Pwt 32, 20 161
Pwt 32, 44 170
Pwt 33, 11 189
Pwt 34, 10 63,

Joz 1, 7 106
Joz 1, 8 194
Joz 2, 11 150
Joz 2, 19 176
Joz 3, 4 63
Joz 4, 8 237
Joz 5, 1 150
Joz 6, 1 216
Joz 7, 5 150
Joz 9, 23 71,
Joz 14, 11 216
Joz 20, 7 206
Joz 21, 45 207, 208
Joz 23, 14 207
Joz 23, 15 208
Joz 24, 2 269

Sdz 1, 7 184
Sdz 2, 11 200
Sdz 2, 14 80
Sdz 2, 17 105
Sdz 3, 7 200
Sdz 3, 21 198
Sdz 3, 24 176
Sdz 4, 23–24 246
Sdz 5, 12 62
Sdz 7, 3 170
Sdz 7, 11 137
Sdz 7, 12 49
Sdz 8, 8 60
Sdz 8, 20 62
Sdz 8, 30 47, 196
Sdz 9, 2–3 197
Sdz 9, 4 109
Sdz 9, 17 130
Sdz 9, 19 72
Sdz 9, 24 138
Sdz 9, 57 176
Sdz 10, 16 185
Sdz 11, 1–3 197
Sdz 12, 3 130
Sdz 12, 7 245
Sdz 12, 8 245
Sdz 14, 1 253
Sdz 15, 1 66, 218
Sdz 15, 8 191
Sdz 16, 16 185
Sdz 19, 3 151
Sdz 19, 5 154
Sdz 19, 8 154
Sdz 19, 29 56
Sdz 20, 28 226
Sdz 21, 21 50

1 Sm 2, 1 95
1 Sm 2, 10 95
1 Sm 2, 1.10 95
1 Sm 2, 17 77
1 Sm 2, 30 115
1 Sm 2, 35 84, 85
1 Sm 3, 5 71
1 Sm 3, 6 62
1 Sm 3, 17 209
1 Sm 3, 19 208
1 Sm 5, 4 45
1 Sm 6, 6 147
1 Sm 6, 7 71,
1 Sm 9, 12 53
1 Sm 12, 3 201
1 Sm 12, 23 126
1 Sm 14, 44 209

1 Sm 15, 19 78
1 Sm 15, 30 79
1 Sm 16, 7 250
1 Sm 16, 8 76
1 Sm 17, 46 142
1 Sm 18, 16 216
1 Sm 19, 5 130
1 Sm 20, 1 26
1 Sm 20, 13 209
1 Sm 23, 13 281
1 Sm 23, 16 138
1 Sm 24, 4 176
1 Sm 24, 15 204
1 Sm 25, 22 206, 210
1 Sm 25, 28 84, 85, 87
1 Sm 25, 34 206
1 Sm 25, 39 176
1 Sm 26, 16 48
1 Sm 26, 19 80
1 Sm 28, 21 130
1 Sm 29, 6 216
1 Sm 29, 10 71

2 Sm 1, 16 176
2 Sm 2, 7 138
2 Sm 3, 7 219
2 Sm 3, 8 67
2 Sm 3, 9 210
2 Sm 3, 29 176
2 Sm 3, 35 210
2 Sm 4, 1 139
2 Sm 4, 7 142
2 Sm 7, 5 87
2 Sm 7, 8 268
2 Sm 7, 10 48
2 Sm 7, 11 84, 85, 87
2 Sm 7, 12 196
2 Sm 7, 20 58
2 Sm 7, 26 79
2 Sm 7, 27 84, 85, 87
2 Sm 9, 7 51,
2 Sm 9, 8 203, 204
2 Sm 11, 8 19
2 Sm 14, 19 192
2 Sm 15, 20 281
2 Sm 16, 9 204
2 Sm 16, 11 196
2 Sm 19, 8 151
2 Sm 19, 14 210
2 Sm 20, 3 219
2 Sm 20, 19 50
2 Sm 21, 1 164
2 Sm 22, 22 110

1 Krl 1, 2 184
1 Krl 1, 4 57
1 Krl 1, 28 77
1 Krl 2, 4 114, 117
1 Krl 2, 23 210
1 Krl 2, 24 84, 85
1 Krl 2, 32 176
1 Krl 2, 33 176
1 Krl 2, 37 176
1 Krl 2, 44 176
1 Krl 2, 45 79
1 Krl 3, 6 114, 117
1 Krl 3, 7 216
1 Krl 3, 14 107
1 Krl 6, 12 124
1 Krl 7, 8 86
1 Krl 8, 19 196
1 Krl 8, 32 176
1 Krl 8, 36 108
1 Krl 8, 50 79
1 Krl 8, 56 207
1 Krl 8, 63 281
1 Krl 9, 4 116
1 Krl 9, 27 55
1 Krl 10, 24 164
1 Krl 11, 7 52
1 Krl 11, 33 107
1 Krl 11, 38 84, 85, 107
1 Krl 12, 31 53
1 Krl 12, 31–32 52
1 Krl 13, 22 67
1 Krl 14, 8 108, 109
1 Krl 14, 10 206
1 Krl 14, 11 206
1 Krl 14, 16; 16, 31 119
1 Krl 15, 17 216

1 Krl 15, 26 118
1 Krl 15, 26.34 119
1 Krl 15, 34 118
1 Krl 16, 11 206
1 Krl 16, 19 118
1 Krl 16, 19.26 119
1 Krl 16, 26 105, 118
1 Krl 16, 31 118
1 Krl 17, 1 226
1 Krl 17, 10–11 251
1 Krl 18, 21 110
1 Krl 18, 44 45,
1 Krl 19, 2 210
1 Krl 19, 8 73
1 Krl 20, 10 210
1 Krl 21, 21 206
1 Krl 22, 37 253
1 Krl 22, 38 206

2 Krl 5, 1 75
2 Krl 6, 31 210
2 Krl 8, 1 62, 281
2 Krl 8, 13 202
2 Krl 8, 15 239
2 Krl 8, 18 105
2 Krl 9, 8 206
2 Krl 9, 35 45
2 Krl 10, 10 208
2 Krl 10, 31 122
2 Krl 12, 18 157
2 Krl 14, 10 154
2 Krl 17, 22 121
2 Krl 17, 37 65
2 Krl 18, 27 175
2 Krl 19, 24 46
2 Krl 19, 26 133
2 Krl 19, 27 216
2 Krl 20, 3 114
2 Krl 21, 20–21 105
2 Krl 21, 22 108
2 Krl 22, 2 106
2 Krl 22, 19 148
2 Krl 23, 3 110

Iz 1, 9.17.20.31 231
Iz 1, 9.20 231
Iz 1, 15 201
Iz 1, 21 70
Iz 1, 23 232
Iz 5, 3 55
Iz 5, 21 75, 76
Iz 6, 2 175
Iz 6, 10 169
Iz 7, 4 148
Iz 7, 20 175
Iz 8, 3 63,
Iz 8, 10 207
Iz 8, 11–12 105
Iz 8, 17 161
Iz 11, 8 272
Iz 13, 7 139, 150
Iz 13, 18 197
Iz 14, 10 273
Iz 15, 9 35
Iz 16, 11 186
Iz 19, 1 150
Iz 21, 3 189
Iz 22, 8; 47, 2 172
Iz 26, 7 126
Iz 36, 12 175, 207
Iz 37, 28 216
Iz 38, 3 114, 167
Iz 40, 2 151
Iz 40, 3–4 126
Iz 40, 17 78
Iz 42, 24 108
Iz 47, 1–5 234
Iz 48, 4 145, 167
Iz 48, 19 196
Iz 50, 2 133
Iz 51, 16 192
Iz 53, 3 53
Iz 53, 4.5.8–10.12 226
Iz 53, 10 54
Iz 53, 12 225
Iz 54, 8 161
Iz 57, 1 54
Iz 57, 14 127
Iz 57, 17 161
Iz 59, 1 134, 146, 169

Iz 59, 2 26, 161
Iz 59, 12 78
Iz 59, 21 192
Iz 61, 1 93
Iz 61, 10 22, 24, 72, 81
Iz 62, 10 127
Iz 63, 9 45
Iz 63, 15 186
Iz 64, 6 161
Iz 65, 6 182
Iz 65, 7 176, 182
Iz 66, 1 57
Iz 66, 22 79
Iz 66, 24 40,

Jr 1, 9 192
Jr 2, 8 65
Jr 2, 13 220
Jr 2, 16 49
Jr 2, 22 75
Jr 2, 27 23,
Jr 4, 4 141
Jr 5, 3 145
Jr 5, 14 193
Jr 5, 19 59
Jr 5, 21 143
Jr 6, 10 140
Jr 6, 11 212
Jr 6, 21 127
Jr 6, 26 234
Jr 7, 6 110
Jr 7, 10 226
Jr 7, 26 166
Jr 7, 30 199
Jr 9, 25 141
Jr 11, 10 109
Jr 11, 20 44
Jr 12, 2 44
Jr 12, 3 206
Jr 14, 1–8 221
Jr 15, 19 226
Jr 17, 13 220
Jr 18, 10 200
Jr 20, 15 48
Jr 21, 10 158
Jr 23, 9 93
Jr 23, 14 138
Jr 23, 17 138
Jr 29, 32 67
Jr 30, 20 79
Jr 31, 9 126
Jr 31, 19 15, 16, 19, 192
Jr 31, 20 186
Jr 31, 36 75
Jr 32, 18 183
Jr 33, 5 161
Jr 35, 6 51
Jr 35, 19 226
Jr 38, 4 139
Jr 38, 12 46, 81
Jr 40, 13–16 252
Jr 41, 1 36
Jr 42, 15 100
Jr 44, 12 189
Jr 44, 17 67
Jr 44, 28–29 207
Jr 48, 11 36
Jr 48, 25 100
Jr 49, 32 189
Jr 51, 46 148

Ez 1, 24 139
Ez 2, 1 49
Ez 3, 7 144
Ez 3, 7–9
Ez 3, 8 145
Ez 3, 18 73,
Ez 3, 20 73, 127
Ez 4, 16 214
Ez 5, 16 214
Ez 6, 9 93
Ez 9, 10 176
Ez 11, 19 91
Ez 11, 20 91
Ez 11, 21 176
Ez 12, 25 281
Ez 13, 22 138
Ez 14, 5 92
Ez 14, 8 92, 158
Ez 14, 10 223

Ez 14, 13 214
Ez 15, 7 158
Ez 16 50
Ez 16 8 171
Ez 16, 26 41, 49, 81
Ez 16, 43 177
Ez 16, 46 50
Ez 16, 46–58 36, 50
Ez 16, 50 75
Ez 17, 19 177
Ez 18, 6 64,
Ez 21, 11 189
Ez 21, 12 150
Ez 21, 17 15, 19, 192
Ez 22, 10 174
Ez 22, 26 201
Ez 22, 31 177
Ez 23, 20 41
Ez 23, 35 223
Ez 23, 44 219
Ez 23, 49 223
Ez 24, 15–17.22–23 234
Ez 26, 6.8 50
Ez 29, 7 189
Ez 33, 4 177
Ez 36, 17 75
Ez 39, 23 161
Ez 39, 29 161
Ez 44, 7.9 142
Ez 44, 7 41, 141
Ez 44, 9 41, 141
Ez 44, 10 223
Ez 44, 12 223

Oz 2, 16 151
Oz 4, 6 184
Oz 5, 15 164
Oz 8, 1 79
Oz 14, 2 127
Oz 14, 10 126

Jl 4 178, 184
Jl 4, 4 178
Jl 4, 6 49
Jl 4, 7 178

Am 7, 9 52
Am 7, 15 267
Am 9, 4 159
Am 9, 5 262
Am 9, 8 159
Am 9, 11 207

Ab 15 178, 184

Jon 2, 2–3 61
Jon 4, 2 61

Mi 2, 7 184, 185
Mi 3, 4 161
Mi 3, 11 206
Mi 6, 7 198
Mi 7, 5 184

Na 1, 6 80
Na 1, 7 58
Na 2, 2 189
Na 2, 11 150, 189
Na 3, 5 172

Ha 1, 3 67
Ha 1, 13 68

So 1, 12 36

Ag 2, 6 56
Ag 2, 14 75

Za 4, 11 60
Za 6, 4 60
Za 7, 11 169
Za 7, 12 91
Za 7, 13 184
Za 8, 9 138
Za 11, 8 185
Za 14, 8 220

Ml 1, 4 56
Ml 2, 7 65
Ml 2, 9 111
Ml 3, 16 89

Ps 4, 7 67
Ps 7, 7 63
Ps 7, 16–17 178
Ps 7, 17 178
Ps 9, 13 88
Ps 10, 11 161
Ps 13, 2 161
Ps 13, 2; 44, 25 161
Ps 18, 3 96
Ps 18, 22 110
Ps 18, 26–27 184
Ps 18, 49 53
Ps 19, 15 75
Ps 22, 15 150
Ps 22, 22 96
Ps 22, 25 161
Ps 24, 6 164
Ps 27, 9 161
Ps 27, 11 126
Ps 30, 8 161
Ps 32, 1 221
Ps 32, 5 222
Ps 34, 19 93
Ps 36, 10 221
Ps 37, 18 58
Ps 37, 34 111
Ps 39, 4 155
Ps 39, 6 78
Ps 40, 4 193
Ps 41, 10 35
Ps 43, 1 53, 81
Ps 44, 25 161
Ps 48, 12; 97, 8 50
Ps 50, 23 68
Ps 50, 23; 91, 16 67
Ps 51, 6 200
Ps 51, 11 161
Ps 56, 5 40
Ps 56, 9 88
Ps 56, 14; 116, 9 114
Ps 69, 18 161
Ps 69, 24 189, 191
Ps 69, 29; 139, 16 89
Ps 71, 20 68
Ps 73, 21 44, 81
Ps 75, 5 95
Ps 75, 5–6 96
Ps 75, 5.6.11 95
Ps 75, 6 95
Ps 75, 11 95, 100
Ps 78, 19–20 74
Ps 78, 22 74
Ps 79, 11 48,
Ps 79, 12 183
Ps 85, 3 221, 225
Ps 88, 4 69
Ps 88, 15 162
Ps 89, 23 48,81
Ps 89, 32 65
Ps 91, 16 68
Ps 95, 8 144
Ps 102, 3 162
Ps 102, 21 48
Ps 102, 29 79
Ps 104, 15 154
Ps 104, 29 162
Ps 104, 32 262
Ps 105, 4 164
Ps 105, 16 214
Ps 108, 14 73,
Ps 112, 9 95
Ps 119 36
Ps 119, 1 122
Ps 119, 15 108
Ps 119, 109 130
Ps 127, 3 198
Ps 132, 10 160, 127
Ps 132, 11 198
Ps 136, 25 40
Ps 140, 2 53
Ps 140, 5 53
Ps 140, 12 54
Ps 143, 2 75
Ps 143, 7 126, 162
Ps 145, 21 40
Ps 147, 10 191

Hi 1, 21 196, 198
Hi 9, 21 196, 198
Hi 9, 24 58

Hi 12, 3 164
Hi 13, 14 130
Hi 13, 24 162
Hi 16, 13 44,
Hi 21, 4 185
Hi 23, 11 111,
Hi 23, 12 113
Hi 23, 16 148
Hi 33, 8 170
Hi 34, 29 162
Hi 40, 16 189
Hi 42, 17 212

Prz 2, 13 126
Prz 3, 6 126
Prz 3, 31 53
Prz 4, 11–12 127
Prz 4, 18–19 127
Prz 5, 2 66
Prz 6, 32 143
Prz 10, 9 125
Prz 10, 12 221
Prz 12, 10 58
Prz 14, 2 124
Prz 14, 29 185
Prz 15, 19 127
Prz 16, 29 53
Prz 17, 9 221
Prz 17, 24 157
Prz 19, 1 124
Prz 20, 7 124
Prz 23, 16 44
Prz 26, 11 206
Prz 28, 6 124
Prz 28, 14 144
Prz 28, 26 124
Prz 28, 27 201
Prz 29, 26 165, 285

Rt 1, 17 210
Rt 2, 13 151
Rt 3, 9 171
Rt 4, 11 84

Pnp 1, 5 50
Pnp 4, 15 220
Pnp 5, 4 186
Pnp 7, 3 198

Koh 2, 26 75
Koh 7, 3 152
Koh 7, 26 75
Koh 9, 3 153
Koh 12, 12 40

Lm 2, 3 100
Lm 2, 17 95
Lm 3, 13 44
Lm 4, 22 66

Est 4, 16 281
Est 6, 10 209
Est 8, 5 76

Dn 2, 16 55
Dn 7, 10 89
Dn 7, 13 49
Dn 7, 25 55
Dn 10, 10 45,46

Ezd 2, 1 49
Ezd 2, 3 47, 81
Ezd 8, 17 193

Ne 2, 18 138
Ne 3, 36 178
Ne 3, 37 221
Ne 5, 9 125
Ne 6, 9 138
Ne 7, 2 53
Ne 8, 10 72
Ne 9, 28 75
Ne 10, 30 122

1 Krn 15, 1 86
1 Krn 16, 11 165
1 Krn 17, 10 84, 85
1 Krn 17, 19 202
1 Krn 22, 16 62
1 Krn 22, 19 62

1 Krn 23, 1 212
1 Krn 25, 5 95
1 Krn 28, 3 55
1 Krn 29, 15 76
1 Krn 29, 28 212

2 Krn 1, 10 217
2 Krn 6, 9 196
2 Krn 6, 16 122
2 Krn 6, 16; 7, 17 114
2 Krn 6, 23 178
2 Krn 6, 42 160
2 Krn 7, 14 165, 285
2 Krn 9, 23 165
2 Krn 13, 7 48, 148
2 Krn 20, 3 157
2 Krn 20, 32 105
2 Krn 21, 12 106
2 Krn 22, 3 106
2 Krn 24, 15 212
2 Krn 30, 22; 32, 6 151
2 Krn 31, 20 76
2 Krn 34, 27 148
2 Krn 34, 31 109

Syr 8, 16
Syr 47, 7
Syr 51, 21

1 Mch 2, 24

Syr 8, 16 168
Syr 47, 7 101
Syr 51, 21 187

1 Mch 2,24 44

Mdr 1, 6 45

Mt 8, 25 38
Mt 16, 24 227

Mk 1, 10 37

J 4, 14 221
J 13, 18 35

Dz 7, 51 140

1 Kor 13, 7 221

Ap 13, 18 12

Biblię zawsze starano się przekładać najlepiej jak to możliwe. Błędne utożsamienie wierności przekładu z dosłownością powoduje jednak, że przekład *Biblii*, w zamierzeniu tłumacza najbardziej wierny, okazuje się nieadekwatny. Paradoksalnie, wysoka ranga *Biblii* sprawia, że jest ona przekładana gorzej (bo dosłownie) niż inne teksty o mniejszym znaczeniu. *Dworzanin* Górnickiego jest o wiele lepszym przekładem niż *Biblia* Wujka, również w naszych czasach znacznie lepiej przełożono na język polski *Alicję w krainie czarów* czy *Kubusia Puchatka* niż *Pismo Święte*. W książce napiętnowano najpoważniejszy (bo najbardziej deformujący sens czy styl oryginału) i najczęstszy błąd współczesnych tłumaczy *Pisma Świętego* na język polski, tzn. błąd dosłowności. Wzięto pod uwagę wszystkie polskie przekłady *Pisma Świętego* ogłoszone po 1945 r. Przedstawiono także pochodzące od autora rozwiązania przekładowe wolne od błędu dosłowności.

www.wuj.pl

ISBN 83-233-1748-8

9 788323 317487