

Henryk Duda

Katedra Języka Polskiego, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Semiotyczne ograniczenia zakresu modernizacji dawnych przekładów biblijnych

Najważniejsze polskie przekłady biblijne – katolicka *Biblia* Wujka (1599) i protestancka *Biblia gdańska* (1632) powstały u schyłku okresu reformacji i aż do połowy XX wieku były wznawiane i używane w kościołach katolickich i protestanckich zborach. Przedruki były systematycznie modernizowane. Z początku modernizacja była nieświadoma, niezamierzona, tzn. przygotowując nowe wydanie, modernizowano pisownię, odmianę wyrazów, czasem zmieniano pre- bądź sufiksy. Zmiany te były odbiciem tendencji rozwojowych języka polskiego [zob. np. Duda 1998a]. Pod koniec XIX wieku stało się jasne, że ewolucja języka, zmiany w kulturze oraz w życiu społecznym i religijnym zaszły już tak daleko, że nie obejdzie się bez gruntownej modernizacji przekładów. Mimo podjętych prób modernizacji istniejących przekładów biblijnych w XX wieku zdano sobie sprawę, że nadszedł czas ponownego przekładu ksiąg Pisma Świętego na język polski. Podjęto kilka takich prób w XIX stuleciu, szczególnie w jego drugiej połowie. Zawsze towarzyszyły im gorące dyskusje nad potrzebą nowych translacji i przyjętymi przez tłumaczy sposobami przekładania poszczególnych ksiąg, zdań czy nawet wyrazów. Nie obeszło się przy tym i bez słów ostrych i ironicznych (np. Tadeusz Sinko o jednym ze zmodernizowanych wydań *Biblii* Wujka pisał: „zdziczenie” tekstu [Duda 1998a: 35]). Celem tego artykułu jest próba wyjaśnienia, dlaczego modernizacja tekstów sakralnych tak często budzi tak wielkie opory, zarówno wśród samych wiernych, jak i wśród uczonych – teologów i filologów.

Obserwując zmiany tekstu modlitwy *Ojcze nasz* w kolejnych polskich przekładach Nowego Testamentu, Tomasz Lisowski postawił pytanie, czy stare jest lepsze [Lisowski 2011; 2016]. Moim zdaniem tak postawione pytanie jest zasadne i mieści się całkowicie w ramach lingwistyki. Musimy jednak

pamiętać, że tekst religijny funkcjonuje w obrębie specyficznego systemu semiotycznego wyższego rzędu (poziomu), jakim jest religia. Dlatego postawiłbym pytanie inne: dlaczego niektórym stare wydaje się lepsze, lepiej oddające sens biblijnego przekładu. Traktujemy tu religię jako tekst kultury, w znaczeniu przypisywanym temu terminowi przez semiotyków z kręgu tzw. szkoły moskiewsko-tartuskiej [Piatigorski 1975; Piatigorski, Łotman 1975; Łotman 1984: 74–84, Iwanow i in. 1973: 13; por. Żyłko 2010].

Wyodrębniony dla celów badawczych tekst-religia jest w rzeczywistości grupą tekstów niższego rzędu powiązanych różnymi wzajemnymi zależnościami. Trudno tu o poprawne logicznie podziały. Wymieńmy dla przykładu teksty-modlitwy (teksty-litanie, teksty-suplikacje etc.), teksty-księgi święte, teksty-liturgie (kulty). Ten sam tekst niższego rzędu może być częścią różnych tekstów wyższego rzędu, np. modlitwa może być częścią liturgii, a równocześnie częścią księgi świętej, por. niektóre psalmy. Tak rozumiane teksty mają – w ujęciu semiotycznym – strukturę podobną do struktury języka naturalnego, są uporządkowanym zbiorem znaczących elementów. Zbiór tych elementów i ich uporządkowanie proponuję nazwać **językiem religii**¹, w odróżnieniu od języka naturalnego, którym tekst-religia w pewnych przypadkach się posługuje (proponuję nazwać go **językiem religijnym**²). Analogiczne systemy znaków (języki) spotykamy w innych niż religia tekstach kultury, np. w sztuce, poezji, filmie [Łotman 1983].

Niektóre z tak rozumianych tekstów kultury wykorzystują język naturalny jako swoje tworzywo. Jurij Łotman twierdzi, że „[l]iteratura piękna mówi szczególnym językiem, który nadbudowany jest nad językiem naturalnym jako system wtórny” [Łotman 1984: 35]. Takim językiem przemawia i religia. Udział języka naturalnego w kształtowaniu tekstów kultury jest różny, np. język naturalny może, choć nie musi, być tworzywem dzieła muzycznego (libretto, tekst piosenki), w odmianie pisanej w bardzo ograniczonym zakresie współtworzy architekturę (napisy na ścianach), jego rola w spektaklu teatralnym

1 W przyjętym tu modelu *język religii* jest językiem w sensie przenośnym, nie jest natomiast językiem w znaczeniu, jakie lingwiści przypisują terminowi *język = język naturalny*. Dlatego podjęta tu próba wyjaśnienia, dlaczego niektórzy – zarówno prości wierni, jak i „uczni w piśmie” – odrzucają jakiegokolwiek próby modernizacji tekstów sakralnych, niezupełnie mieści się w lingwistyce.

2 W środowisku filologicznym – jak pisze Maria Wojtak – „brak zgody co do statusu odmiany językowej powiązanej z religijną sferą komunikacyjną” [Wojtak 2006: 139]. Nie możemy tu wnikać w definicję języka (stylu) religijnego. W tym artykule językiem religijnym nazywam to, co filologowie (wśród nich m.in. teolingwiści) najczęściej nazywają m.in. językiem religijnym, językiem sakralnym, odmianą religijną polszczyzny, polszczyzną religijną, stylem religijnym, dyskursem religijnym [Wojtak 1998: 311].

będzie znacząca, z pewnością będzie dominował w kazaniu. Najciekawszym przypadkiem są teksty-liturgie. Opierają się one na współistnieniu różnych elementów: gestu, mimiki, słowa, muzyki, rzeźby, malarstwa, stroju, architektury. Taki tekst znaczy tylko jako całość. W *синтезе храмового действия* niezbędnym składnikiem jest – jak pisze ojciec Paweł Floreński w szkicu *Храмовое действие как синтез искусств – и искусство огня, и искусство дыма* [Fłorenskij 1993: 298–299]. Wyrwane ze swego naturalnego kontekstu poszczególne elementy liturgii tracą swoje znaczenie. Chorał gregoriański nie może istnieć bez łaciny, jego właściwy sens zaś można pojąć i zrozumieć w kościele, a nie w filharmonii, nawet jeśli w kościele nie będzie to technicznie najlepsze wykonanie; miejscem ikony jest cerkiew, a najlepiej byłoby ją oglądać – nawiązując do tego, że ikony „się pisze”, chciałoby się rzec: czytać³ – w trakcie liturgii, bo ikona stanowi tylko jeden z elementów większej całości znaczeniowej, jaką jest liturgia⁴. Waław Oszajca, polski ksiądz-poeta, ujął to poetycko w wierszu *Ikony w Galerii Tretiakowskiej z tomu Łagodność domu*:

jedna przy drugiej
w białych klatkach o trzech ścianach
zbrązowiałe grona zeszłorocznych jarzębin
łzy krwawe potu strużki lśniące
białoniebieskie łatki brzozonej kory
kare gniade konie złote lisy
na deskach rozkrzyżowane

Hospody pomyłuj
jak smutne ich twarze.
[Oszajca 1984: 84]

3 W polskiej tradycji przyjęło się rozróżnienie *pisać ikonę // malować obraz* (także w odniesieniu do obrazu religijnego). Z tego uzusu językowego nie można zbyt wiele wnosić, zwłaszcza zaś szukać argumentów natury teologicznej ani dowodzić w ten sposób szczególnego charakteru ikony [Duda 1998b]. Tu świadomie nawiązuję do tej gry słów w języku polskim.

4 Uważa się, że w średniowieczu malarstwo kościelne było przeznaczonym dla ludzi niepiśmiennych obrazowym, plastycznym odpowiednikiem Biblii w wersji pisanej, dlatego często określa się je mianem *Biblia pauperum*. Była to Biblia dla ubogich (*pauperum*) jedynie z punktu widzenia ludzi wykształconych, piśmiennych. Dla reszty był to przekaz wyłączny, niekiedy dopełniony słowem mówionym (czytany z ambony).

Interpretując ten wiersz w świetle wcześniejszych założeń o tekście, można powiedzieć, że ikony smućą się nie dlatego, że nie są zadowolone ze swego losu muzealnych eksponatów – tu przecież mają zapewnione odpowiednie warunki ekspozycji, są dobrze utrzymane i starannie konserwowane – lecz dlatego, że zostały wyrwane ze swojego naturalnego semiotycznego kontekstu. Niech mi wolno będzie dodać, że podobne odczucie miałem, podziwiając w 2011 roku przekształconą w muzeum Cerkiew Wasyla Błażennego w Moskwie czy cerkwie-muzea na Kremlu. Czegoś mi w tych szacownych świątyniach brakowało. Dopiero po tym doświadczeniu w pełni rozumiem cytowany wyżej szkic Floreńskiego, w szczególności zaś jego ostre słowa: „музей, самостоятельно существующий, есть дело ложное и, в сущности, вредное для искусства” [Floreński 1993: 286].

Dość powszechnie przyjmuje się, że przekład (nawet najlepszy) nie oddaje oryginału („albo jest wierny, albo piękny”). Wynika to właśnie z faktu, że przekładany tekst – dzieło literackie, tekst święty etc. – jest, w sensie semiotycznym, nie tylko tekstem w języku naturalnym, lecz ten tekst w języku naturalnym jest częścią składową tekstu wyższego rzędu, tekstu-literatury, tekstu-religii etc. Gdy przekłada się tylko znaki językowe, zatraca się to, co „naddane”, lub odwrotnie. Najsilniej doświadcza tego, jak sądzę, tłumacze tekstów dialogów filmowych. Jeśliby tekst dialogu filmowego oderwać od towarzyszącego mu obrazu, to jego zrozumienie może być trudne, czasami wręcz niemożliwe, choć oczywiście możemy przełożyć poszczególne słowa, frazy, zdania. Innymi słowy, udaje się przełożyć jakiś utwór albo na poziomie języka poetyckiego, albo na poziomie języka poezji. W przypadku liturgii sytuacja komplikuje się o tyle, że – inaczej niż w literaturze – nie tylko język naturalny współtworzy tekst. Liturgia, kult bliższe są teatrowi, filmowi, widowisku⁵. Niewątpliwie wymiana jednego tylko elementu liturgii – inaczej niż w literaturze – może zmienić czy zubożyć jej przekaz. Tu więc, a nie tylko w przywiązaniu do tradycji, trzeba szukać źródeł protestu przeciwko wprowadzaniu języków narodowych do Kościoła. Wydaje się, że bardzo owocne dla nauki mogłoby być spojrzenie pod tym kątem na problem przejmowania nowej wiary przez narody i społeczności zarówno w historii, jak i współcześnie. Teoretycznie możliwe są co najmniej trzy sytuacje:

5 Podobieństwo między dramatem a kultem zostało już dostrzeżone. Poświęcił mu popularną książkę *Dramat a kult* Jan Wierusz-Kowalski [1987; zob. też Kotański 1972: 173]. Autor, odwołując się do Mircei Eliadego, pisze o akcie kultowym jako dramacie. Treścią tej sztuki dramatycznej jest przekaz sakralny, mit.

a) przejście całego języka religii (a więc i współtworzącego go języka etnicznie obcego) – przykładem może być wprowadzenie chrześcijaństwa do Polski;

b) przekład współtworzącego język religii obcego etnicznie języka naturalnego (pomijamy tu problem tożsamości samego przekazu) – przykładem będzie np. misja Konstantyna i Metodego czy wprowadzenie chrześcijaństwa na Rusi;

c) przekład na poziomie języka religii i na poziomie języka religijnego, sytuacja prawie niemożliwa ze względów doktrynalnych, w wielu wypadkach „przekłada” się jednak nie tylko język etniczny – przykładem tego procesu są zapewne powstające obecnie w niektórych częściach świata (synkretyczne) „obrządk”. Czy nie o to właśnie chodzi, gdy pisze i mówi się o akulturacji czy inkulturacji⁶?

Religia rozumiana jako tekst kultury ma swój język nadbudowany nad językiem naturalnym. Tekst w języku naturalnym – powtórzmy – jest tylko częścią większej całości znakowej. Ujmując rzecz najkrócej: zmieniając cokolwiek na poziomie języka naturalnego współtworzącego tekst-religię, naruszamy spójność kulturowego przekazu na wyższym poziomie. „Wtórny system modelujący” [Lotman 1984] sprawia, że język tekstów religijnych, przekładów biblijnych, ksiąg liturgicznych jest zawsze nieco archaiczny. I ten właśnie system modelujący powstrzymuje modernizatorów przed zbyt gruntowną modernizacją języka dawnych przekładów biblijnych w Polsce, a często nie pozwala współczesnym tłumaczom zbyt daleko odbiegać od tradycji translatorskiej. Możemy za Borysem Uspienskim powiedzieć, że w tradycyjnej świadomości kulturowej nie ma rozróżnienia między formą a treścią [Uspienski 2009: 69–70], a każda zmiana intencjonalna bądź przypadkowa (np. błąd kopisty) jest naruszeniem treści przekazu.

Modernizacja przekładów biblijnych oraz nowe tłumaczenia Biblii na język polski (wolno mi sądzić, że i na inne języki) prowadzą do zerwania różnego rodzaju związków „między dawnymi a nowymi laty”. Mogą to być związki czysto formalne, na płaszczyźnie języka naturalnego. Czy obecnie, gdy uczymy studentów gramatyki historycznej języka polskiego, możemy się jeszcze odwołać do znanego nam z dzieciństwa początku Ewangelii według św. Łukasza: „Onego czasu wyszło rozporządzenie cesarza Augusta...” [Łk 2,1], czy możemy założyć, że nasi studenci znają słowa Poncjusza Piłata: „Com napisał, napisałem” [J 19,19]? Przecież w nowszych przekładach brzmią

6 Pojęcia tego używa np. Jan Jarco: „praktyka apostołska rozpoznawania zwyczajów ewangelizowanych ludów, uświęcania ich zwyczajów i dostosowywania do nich swego nauczania i życia” [Jarco 1988: 44]. Dziś częściej inkulturacja [zob. Różański 2004].

te miejsca zupełnie inaczej⁷. O wiele poważniejsze konsekwencje semiotyczne ma zerwanie związku wielu frazeologizmów pochodzenia biblijnego z ich biblijnym kontekstem. W artykule o warstwie biblijnej w polskiej frazeologii Bogdan Walczak jako przykład podaje polskie wyrażenie *kraina mlekiem i miodem płynąca*, któremu w tzw. *Biblii Tysiąclecia* z 1966 roku odpowiada *ziemia, która opływa w mleko i miód*. Autor zauważa:

Stąd niepotrzebne i pozbawione racji wydają mi się próby modernizowania [...] utartych, uświęconych tradycją, a wciąż przecież żywych związków frazeologicznych w niektórych nowszych tłumaczeniach Pisma Świętego. Autorzy tych tłumaczeń jakby nie dowierzali żywotności i powszechnej znajomości tych związków wyrazowych. [Walczak 1985: 38]

Przykładów tego rodzaju znajdziemy więcej. Znany polski pisarz Kornel Makuszyński w utworze *Perły i wieprze* (wyd. 1, 1915) już w tytule wyraźnie nawiązuje do starszych przekładów Ewangelii według św. Mateusza: „Nie dawajcie psom świętego, ani miećcie perłę wászych przed wieprze” [Mt 7,6, Biblia Wujka]. W nowszych przekładach Biblii pojawiają się już nie *wieprze*, lecz *świnie* („Nie dawajcie psom tego, co święte, i nie rzucajcie swych perel przed świnie” [BT]; „nie rzucajcie perel przed świnie” [BPaul]). Modernizując tekst przekładu albo tłumacząc tekst Biblii lub jej część od nowa, odcinamy istniejący język oraz istniejące teksty kultury (dzieła literackie, sztuki teatralne, także teksty-modlitwy etc.) od źródła,

[n]atomiast frazeologia, która w głównej mierze (obok składni) stanowi o istocie i swoistości stylu biblijnego, najmniej wymaga zabiegów uwspółcześniających. W przeciwnym razie powstaje bowiem paradoksalna sytuacja: w pełni żywotne w żywym języku utarte biblizmy frazeologiczne ruguje się stąd, skąd wyszły. [Walczak 1985: 39]

W tym miejscu wkraczamy na obszar studiów nad tzw. intertekstualnością. Wydana niedawno dwutomowa antologia *Ojciec nasz – nasz. Przekłady, parafrazy i inne literackie opracowania Modlitwy Pańskiej* [Choroszy, zebrał i oprac. 2008] pokazuje, jak stosunkowo niewielki tekst modlitwy rodem z Ewangelii według św. Łukasza [11, 2–4] i św. Mateusza [6, 8b–15] obrastał tekstami różnego typu. Znaczenie tych tekstów (kontekstów) możemy poznać

7 Chodzi o odmianę zaimka *on*, *onego* (z *onogo*), *onemu* (z *onomu*), *dziś jego*, *jemu* oraz o ruchome końcówki czasu przeszłego: *com powiedział* to współczesne *co powiedziałem*.

jedynie w kontekście Ewangelii, lecz mechanizmy semiotyczne i pamięć kultury sprawiają, że i teksty ewangeliczne – często wbrew ustaleniom teologów i biblistów – pojmujemy w ich świetle. Protestantkie *sola scriptura* (tylko Pismo – zasada protestantyzmu odrzucająca tradycję i ustalenia Kościoła jako normatywne instancje dla religii chrześcijańskiej) natomiast jawi się jako interesujący, choć nierealny, postulat. Każdy bowiem tekst kultury znaczy jedynie w kontekście innych tekstów kultury, a odcięcie się od jednej tradycji, jednego kulturowego przekazu oznacza poddanie się rygorom innego systemu semiotycznego, miejsce znaku, jak powiedziałby Borys Jegorow, zajmuje „kontr-znak poprzedniej kultury” [Jegorow 1993: 368]. Tekst biblijny przecież interpretujemy zawsze w świetle naszych doświadczeń kulturowych, lektur, narzędzi interpretacyjnych i hermeneutycznych. O całkowitym odrzuceniu tradycji nie może więc być mowy.

Język naturalny zmienia się nieustannie. Zjawisko to jest na tyle znane, że nie będę się nim tutaj zajmować. Rodzi się jednak pytanie, co się dzieje, gdy społeczność traktuje daną wypowiedź jako tekst kultury, innymi słowy – gdy na język naturalny nakłada się „system wtórny”. Relacje tekst kultury – tekst w języku naturalnym układają się wzdłuż osi 1:

Tekst w języku naturalnym nie
jest uznawany za tekst kultury

Tekst kultury nie jest
w języku naturalnym



Sytuacji pośrednich może tu być wiele. W literaturze, najczęściej w poezji spotykamy się z sytuacją, gdy pogwałcone bywają reguły gramatyki języka naturalnego. Dopóki tekst traktowany jest jako poetycki, a więc mający poetyckie znaczenie i gramatykę, nie są to jednak błędy językowe [por. np. Jakobson 1961: 397–417]. Porównajmy dla przykładu urywek z Pisma Świętego [J 15, 1–2] w przekładzie ks. Jakuba Wujka z tym samym miejscem w *Biblii Tysiąclecia*:

Jam jest winna macica prawdziwa, a Ociec mój jest oraczem. Wszelką latorośl we mnie nie przynoszącą owocu odetnie ją, a wszelką która przynosi owoc, ochędoży ją, aby więcej owocu przynosiła. [Biblia Wujka]⁸

8 Na językowe problemy związane z tym właśnie miejscem zwrócił uwagę – przy okazji omawiania modernizacji Wujkowego przekładu Biblii – Konrad Górski [1950: 10]. W wydaniach zmodernizowanych kształt językowy tego miejsca odbiega dość znacznie od tekstu Wujka, np. w wydaniu lubelskim (Lublin 1985, przedruk wyd. krakowskiego z roku 1962

Jam jest prawdziwym krzewem winnym, a Ojciec mój jest tym, który [go] uprawia. Każdą latorośl, która we Mnie nie przynosi owocu, odcina, a każdą, która przynosi owoc, oczyszcza, aby przynosiła owoc obfitszy. [BT]

Na poziomie języka naturalnego oba fragmenty przekazują tę samą myśl. Na poziomie tekstu – nie. Tekst Wujkowy niesie ze sobą całą historię, skojarzenia etc. Przez słuchacza (czytelnika) jest odbierany inaczej. Znaczy więcej. Ponieważ, przynajmniej w intencji wierzących (a to wystarczy dla tych rozważań), przekaz, który niesie religia, jest stały, również „kształt” tego przekazu nie powinien się zmieniać. Słowo *kształt* wziąłem tu w cudzysłów, gdyż w przyjętym tu rozumieniu tekstu nie ma w nim elementów, które nic nie znaczą, są jedynie formą. W tekście rozumianym w duchu tartusko-moskiewskiej szkoły semiotycznej wszystko znaczy.

Pierwsza część codziennej modlitwy katolików *Zdrowaś Mario (Ave Maria)*, zwana także *Pozdrowieniem anielskim*, składa się z kilku fragmentów. Dwa z nich wywodzą się z Nowego Testamentu. Są to (1) słowa archanioła Gabriela wypowiedziane w czasie Zwiastowania [Łk 1,28] oraz (2) słowa św. Elżbiety skierowane do Maryi w czasie Nawiedzenia [Łk 1,42]. W najnowszym polskim przekładzie Biblii [BPaul] odpowiednio:

(1) Anioł przyszedł do niej i powiedział: „Raduj się, łaski pełna, Pan z Tobą”.

I [Elżbieta – H.D.] zawołała donośnym głosem: „Błogosławiona jesteś między niewiastami i błogosławiony owoc Twojego łona [...]”.

W *Синодальном переводе* [Synod.] odpowiednio:

(1) Ангел, вошед к Ней, сказал: радуйся, Благодатная! Господь с Тобою; благословенна Ты между женами.

И воскликнула громким голосом, и сказала: благословенна Ты между женами, и благословен плод чрева Твоего!

Rosyjskiemu *плод чрева Твоего* odpowiada w przekładzie na język polski *owoc Twojego łona*. W modlitwie codziennej jednak jest ciągle *owoc żywota Twojego*, przy czym

w oprac. ks. ks. Stanisława Stysia i Władysława Lohna) jest: „Jam jest prawdziwy szcep winny, a Ojciec mój jest rolnikiem. Wszelką latorośl, nie przynoszącą we mnie owocu, odetnie ją; a wszelką, która przynosi owoc, oczyści ją, aby więcej owocu przynosiła”.

[t]rudno powiedzieć, jaka część mówiących „owoc żywota Twojego” zdaje sobie sprawę z archaiczności znaczenia wyrazu *żywot* – ‘brzuch, łono’. Znaczenie to wyszło dawno z użycia (zachowało się w gwarach), utrzymało się znaczenie ‘życie’. Z pewnością więc dość ogólnie rozumie się „owoc żywota Twojego” jako ‘owoc Twojego życia’, nie jak w tekście łacińskim „fructus ventris tui”, ale ‘fructus vitae tuae’. Jednak w samym rzadko dziś używanym wyrazie *żywot* dostrzega się niewątpliwie jego dawność. [Kucala 1995: 206]

Stanisław Urbańczyk zabieg modernizacyjny, tj. zastąpienie dawnego *żywota* – *lonem* słusznie usprawiedliwia tym, że wyraz „*brzuch* wydawałby się dziś wulgarny, a *żywot* zanadto jest przestarzały” [Urbańczyk 1991: 16]. Uwagi powyższe można by podsumować tak: rozwój semantyczny wyrazu *żywot* w języku polskim doprowadził do tego, że „[p]rawdopodobnie wielu rodaków [Urbańczyk pisze do odbiorcy polskiego – H.D.] rozumie to miejsce wbrew intencjom dawnego tłumacza” [Urbańczyk 1991: 16], co dowodzi, że związek tekstu modlitwy z odpowiednimi miejscami Nowego Testamentu uległ częściowemu zatarciu. Zmodernizowane przekłady biblijne i nowe tłumaczenia Ewangelii nie pozwalają na takie złe rozumienie, ale tym bardziej oddalają polski tekst modlitwy od nowotestamentowego źródła. Można, przynajmniej w Kościele, urzędowo wprowadzić modernizowany albo zupełnie nowy przekład biblijny i równolegle zmodernizować teksty modlitw o biblijnej, ewangelicznej proweniencji. Jeśli jednak kultura jako całość jest tekstem, przekazem, to taka odgórna ingerencja zmieni tekst tego przekazu. Pomijam tu fakt, że przecież tekst *Pozdrowienia anielskiego* w obecnym kształcie funkcjonuje także poza Kościołem i życiem religijnym, stał się elementem składowym innych tekstów kultury (utworów literackich, muzycznych, jest cytowany i parafrazowany)⁹.

W polskiej tradycji wytworzyła się odmiana funkcjonalna języka zwana stylem biblijnym. Wzorcem tego stylu były dawne przekłady biblijne, przede wszystkim katolicka *Biblia* Wujka (1599) oraz protestancka *Biblia gdańska*

9 Dotyczy to nie tylko modernizacji przekładów już istniejących, lecz także nowych przekładów już tłumaczonych tekstów, a nawet ustalania lekcji (odczytania) starych tekstów. Przykładowo w Nowym Testamencie Chrystus mówi: „Łatwiej jest wielbłądowi przejść przez ucho igielne niż bogatemu wejść do królestwa niebieskiego” (BT, Mt 19,24; przekład synodalny: „удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царство Божие”). Niektóre rękopisy greckie pozwalają inaczej odczytać ten werset: „łatwiej przejść linie okrętowej przez ucho igielne, niż...”, tj. „łatwiej nawlec igłę liną okrętową, niż...”, ale tradycja (przynajmniej polska) nie pozwala na takie odejście od tekstu już funkcjonującego, nawet jeśli z czysto językowego i filologicznego punktu widzenia nie ma ku temu przeszkód [por. Szymański 1994: 379–381].

(1632). W tym stylu powstały liczne utwory literackie, m.in. tak istotne dla literatury polskiej jak Adama Mickiewicza *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego* (1832) czy poemat *Anhelli* Juliusza Słowackiego (1838) oraz oparty na tym utworze i pod tym samym tytułem poemat symfoniczny na orkiestrę (op. 22, 1909) Ludomira Różyckiego. Każdy przekład biblijny użytkownicy automatycznie konfrontują z literacką i translatorską tradycją. Problem dotyczy nie tylko przekładów biblijnych, lecz wszelkiej literatury klasycznej. Każde pokolenie przekłada albo usiłuje przekładać klasykę na nowo, a teksty *stricte* literackie tym tylko różnią się od sakralnych, że nie obejmują ich imprimatur.

Gdy w tekście zabraknie tego, co uchodzi za wyznacznik języka (stylu) religijnego, rozpoczyna się proces poszukiwania nowych środków językowych i stylistycznych, które mogą pełnić tę funkcję. Czasami są to środki nietrafne, zastępcze, np. moim zdaniem taką funkcję pełni w Kościele katolickim spotykana u niektórych księży wymowa literowa [Duda 2002]. Można się więc zastanawiać, czy z semiotycznego punktu widzenia możliwy jest całkowicie współczesny język religijny, rozumiany jako odmiana funkcjonalna języka związana z życiem religijnym. Język naturalny jako składnik wyższego rzędu jednostek semiotycznych, tekstów-dzieł literackich, tekstów kultury, jest w momencie ich powstawania zrozumiały dla odbiorców. Języka tekstów literackich zwykle nie modernizuje się poza niezbędnym minimum (w Polsce zwykle jest to uwspółcześnianie ortografii), zakładając świadomie bądź nie, że tekst jest całością znaczeniową wyższego rzędu i nic nie można w nim zmieniać. Bywa jednak i tak, że niektóre utwory literackie napisane są językiem, który nigdy nie był przez nikogo używany, np. *Ulisses* Jamesa Joyce'a, *Gargantua i Pantagruel* Franciszka Rabelais'go czy *Na wysokiej połoninie* Stanisława Vincenza [Stempowski 1988: 229].

Każda więc modernizacja Biblii albo jej kolejny przekład jest konfrontacją z zastanym wzorcem stylistycznym, a jeśli takiego wzorca w danym języku jeszcze nie ma, to przyjęte rozwiązania translatorskie szybko stają się wzorcem, semiotyzują się.

* * *

Przedstawionych powyżej uwag nie należy interpretować jako sprzeciwu wobec modernizacji istniejących przekładów, w szczególności zaś przekładów ksiąg świętych. Podjąłem jedynie próbę pokazania, że każdy tekst funkcjonuje w obrębie większej całości znaczącej, staje się częścią „semiosfery” (pojęcie Łotmana [por. Rudniew 1999: 264]). Zmiana jednego z elementów semiosfery pociąga za sobą zmiany w innych częściach tego złożonego mechani-

zmu semiotycznego. Modernizując istniejący przekład czy też tłumacząc jakiś tekst od nowa, musimy pamiętać nie tylko o samym przekładzie, lecz również o kulturze jako całości. W semiotycznym ujęciu kultura jest bowiem „wiązką wtórnych systemów modelujących”, a znaczenia poszczególnych elementów tej wiązki wzajemnie się warunkują. Patrząc na to zagadnienie z pozycji tłumacza, można zauważyć, że o „wierności przekładu” nie można mówić jedynie w relacji do tekstu oryginału, lecz także w relacji do kultury jako całości. Tak jest, że nie można rozumieć oryginału bez jego kulturowego kontekstu, tak też nie można oceniać przekładu w oderwaniu od kultury, w której się narodził i w której funkcjonuje. Opozycja wobec modernizacji przekładu nie jest, a przynajmniej nie musi być, wyrazem przywiązania do tradycji. Może rodzić się z poczucia, że wraz z nową wersją przekładu czy z nowym przekładem nie tylko coś zyskujemy, lecz i coś tracimy. A ponieważ, co pokazują dzieje kultury, modernizacja przekładów oraz nowe przekłady ksiąg świętych i ważnych tekstów literackich są nieuniknione, pozostaje nadzieja, że bilans zysków i strat nie będzie ujemny.

Bibliografia

Teksty źródłowe

- BPaul – *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2008.
- BT – *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, wyd. 3. popr., Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 1980.
- Biblia Wujka – *Biblia to jest Księgi Starego y Nowego Przymierza według Łacińskiego przekładu starego, w kościele powszechnym przyjętego, na Polski ięzyk z nowu z pilnością przełożone [...]* przez D. Iakuba Wuyka z Wągrowca, Theologia Societatis Iesu, Kraków 1599.
- Synod. – Библия. Синодальный перевод, <http://days.pravoslavie.ru/Bible/Index.htm> [dostęp: 7 stycznia 2018].

Literatura

- Choroszy Jan Andrzej, zebrał i oprac. (2008), *Ojciec nasz – nasz. Przekłady, parafrazy i inne literackie opracowania Modlitwy Pańskiej*, t. 1–2, Agencja Wydawnicza „a linea”, Wydział Filologiczny Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.

- Duda Henryk (1998a), „...każdą razą Biblię odmieniać”. *Modernizacja języka przedruków Nowego Testamentu ks. Jakuba Wujka w XVII i XVIII wieku*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin.
- Duda Henryk (1998b), *Pisać ikonę*, w: *Czterechsetlecie Unii Brzeskiej. Zagadnienia języka religijnego*, red. Zenon Leszczyński, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin.
- Duda Henryk (2002), *Wymowa literowa jako zastępczy wyznacznik sakralności w kazaniach*, w: *Poznańskie Spotkania Językoznawcze*, t. 10, red. Zdzisława Krążyńska, Zygmunt Zagórski, Wydawnictwo PTPN, Poznań, s. 29–34.
- Fłorenskij Paweł Aleksandrowicz (1993), *Chramowe diejstwo kak sintiez iskusstw*, w: tegoż, *Ikonostas. Izbrannyje trudy po iskusstwu*, Mirfil, Ruskaja Kniga, Sankt-Pieterburg.
- Górski Konrad (1950), *Przekład Nowego Testamentu*, „Dziś i jutro”, t. 6, nr 5 (219), s. 10.
- Iwanow Waczesław Wsiewołodowicz i in. (1973), *Tiezisy k siemioticzeskomu izuczeniu kultur (w primienieni k słowiańskim tiekstam)*, w: *Semiotyka i struktura tekstu. Studia poświęcone VII międzynarodowemu kongresowi sławistów. Warszawa 1973*, red. Maria Renata Mayenowa, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, s. 9–32.
- Jakobson Roman (1961), *Poezija grammatiki i grammatika poezii*, w: *Poetics. Poetyka. Poetika*, PWN, Warszawa, s. 397–417.
- Jarco Jan (1988), *Święty Andrzej – Apostoł Rusi*, „Chrześcijanin w Świecie”, nr 8–9 (179–180), s. 28–45.
- Jegorow Boris (1993), *Sławianofilstwo – okcydentalizm – kulturologia*, w: *Semiotyka dziejów Rosji*, wybór i przekł. Bogusław Żyłko, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź, s. 366–369.
- Kotański Wiesław (1972), *Semiotyczne podstawy interpretacji symbolu religijnego (na materiale japońskim)*, „Studia Semiotyczne”, t. 3, s. 169–175.
- Lisowski Tomasz (2011), *Czy stare jest lepsze? Współczesne przekłady Ojciec nasz na tle polskiej tradycji biblijnej*, referat wygłoszony na konferencji *Aksjologiczne aspekty dyskursu humanistycznego*, 17–19 czerwca 2011 r., PWSZ w Chełmie.
- Lisowski Tomasz (2016), *Ojciec nasz – przekład – modlitwa. Problem derytualizacji języka polskich translacji biblijnych*, „Poradnik Językowy” 2016, z. 5, s. 7–27.
- Kucała Marian (1995), *Archaizmy językowe w modlitwach codziennych*, „Analecta Cracoviensia”, t. 27, s. 203–209.
- Łotman Jurij (1983), *Semiotyka filmu*, z ros. przeł. Jerzy Faryno, Tadeusz Miczka, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Łotman Jurij (1984), *Struktura tekstu artystycznego*, z ros. przeł. Anna Tanalska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.

- Oszajca Waław (1984), *Łagodność domu*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin.
- Piatigorski Aleksander (1975), *O możliwościach analizy tekstu jako pewnego typu sygnału*, w: *Semiotyka kultury*, wybór i oprac. Ewa Janus, Maria Renata Mayenowa, przedmowa Stefan Źółkiewski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa, s. 114–129.
- Piatigorski Aleksander, Łotman Jurij (1975), *Tekst i funkcja*, w: *Semiotyka kultury*, wybór i oprac. Ewa Janus, Maria Renata Mayenowa, przedmowa Stefan Źółkiewski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa, s. 100–113.
- Rózański Jarosław (2004), *Duch oryginału czy dosłowność? W kręgu zagadnień inkulturacji i tłumaczenia Nowego Testamentu na język gidarski*, w: *Język religijny dawniej i dziś. Materiały z konferencji. Gniezno 15–17 kwietnia 2002*, red. Stanisław Mikołajczak, Tadeusz Węclawski, Wydawnictwo „Poznańskie Studia Polonistyczne”, Poznań, s. 352–363.
- Rudniew Wadim Pietrowicz (1999), *Słownik kultury XX wieku. Kluczowe pojęcia i teksty*, Izdatelstwo „Agraf”, Moskwa.
- Stempowski Jerzy (1988), *Szkice literackie*, t. 2: *Klimat życia i klimat literatury*, Czytelnik, Warszawa.
- Szymański Tadeusz (1994), *O wielbłądzie w uchu igielnym*, „Język Polski”, t. 74, s. 379–381.
- Urbańczyk Stanisław (1991), *Głosy do Modlitwy Pańskiej i Pozdrowienia anielskiego*, „Język Polski”, t. 71, s. 9–17.
- Uspienski Boris (2009), *Raskoł i konflikt kulturowy w XVII wieku*, w: tegoż, *Religia i semiotyka*, wybór, przedmowa i wstęp Bogusław Źyłko, słowo/obraz terytoria, Gdańsk, s. 69–95.
- Walczak Bogdan (1984), *Biblia a język. O warstwie biblijnej w polskiej frazeologii*, „Życie i Myśl”, t. 34, nr 11–12, s. 28–39.
- Wierusz-Kowalski Jan (1987), *Dramat i kult*, wyd. 2, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa.
- Wojtak Maria (1998), *Czy można mówić o stylu człowieczej rozmowy z Panem Bogiem?*, w: *Człowiek – dzieło – sacrum*, red. Stanisław Gajda, Helmut Jan Sobeczko, Uniwersytet Opolski, Opole, s. 309–319.
- Wojtak Maria (2006), *Styl religijny we współczesnej polszczyźnie*, „Stil”, t. 5, s. 139–146.
- Źyłko Bogusław (2009), *Semiotyka kultury*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk.

Henryk Duda

Semiotic limitations in the modernization of old translations of the Bible

The most important translations of the Bible into Polish, i.e. the Catholic Jakub Wujek Bible (1599) and the Protestant Gdańsk Bible (1632) were written at the end of the reformation period and were renewed and used in catholic churches and protestant communities until the first half of the 20th century. The reprints were systematically updated. In the 20th century the need to translate again the Holy Scripture into Polish was recognized. There were a few attempts at that in the second half of the previous century. They were always accompanied by heated debates which referred to the need of new translations as well the ways translators adopted to render in Polish selected books, sentences or even words.

A religious text functions in a specific system of a higher level, i.e. religion. Religion is understood here as a culture text according to the Tartu-Moscow Semiotic School. Owing to this interpretation, religion has its own language built onto natural language. Text in natural language constitutes only a fragment of a bigger sign entity. To put it most simply, since a natural text is a subcomponent of a semiotic religious text, any change introduced in the former disrupts the coherence of cultural meaning on a higher level. Because of “a secondary modeling system” (a term coined by Yuri M. Lotman) the language of religious texts is always a bit archaic. This very modeling system prevents the propellers of modernization from a more thorough linguistic update of old biblical translations in Poland and, more often than not, does not let translators depart too far from the translation tradition.

Translated by Agnieszka Bryła-Cruz

KEYWORDS: translations of the Bible into Polish; modernization of old translations of the Bible; semiotics; Tartu-Moscow Semiotic School; secondary modeling systems.

dr hab. Henryk Duda, prof. KUL – Katedra Języka Polskiego, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II; zainteresowania naukowe: językoznawstwo historyczne, polsko-ukraińskie kontakty językowe, kultura języka, nauczanie języka polskiego jako obcego.