

Grzegorz Kubski¹

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Pedagogiczno-Artystyczny w Kaliszu

Adiekcje we współczesnych polskich przekładach Listu do Filemona

Pojęcie „polszczyzna biblijna” skłania do namysłu, czy jest ono trafne tylko w odniesieniu do dawniejszych przekładów. Powód wątpliwości można dostrzec w nieodpartym przeświadczeniu, że współczesne tłumaczenia Pisma Świętego na nasz język zazwyczaj odznaczają się o wiele mniejszą liczbą rozpoznawalnych cech systemowych w stosunku do tych, które w naszej tradycji religijnej i literackiej wyróżniały styl biblijny (współczesne na przykład redukują użycie składni *kai* oraz postpozycji przymiotników dzierżawczych). Zwięźle charakterystykę owego stylu podał niegdyś Jan Godyń. Jako „jedną z najbardziej wyrazistych cech” wskazał „paraleliczno-prozodyczny tok składniowy” podkreślany powtarzaniem zdań². To istotne znamię brzmieniowego uporządkowania wypowiedzi przez biblijnych autorów. Wymaga zarazem uzupełnienia o informację, że w ich tekstach — a w konsekwencji także w przekładach — powtórzenia nie tylko ograniczają się do zakresu prozodycznych analogii. Także ponad porządkiem prozodycznych paralel następują ściśle lub rozluźnione powtórzenia takich samych wyrazów, całych wyrażen lub nawrót tego samego, choć wcześniej inaczej

¹ Dr hab. Grzegorz Kubski, prof. UAM, rocznik 1956, jest teologiem i badaczem literatury. Wykłada historię literatury XIX wieku oraz elementy lingwistyki tekstu na Wydziale Pedagogiczno-Artystycznym UAM. Naukowo zajmuje się polskim romantyzmem, historią i teorią interpretacji Nowego Testamentu, w tym sprawami przekładu biblijnego na język polski, retoryką literacką oraz komparatystyką. Jest autorem ponad 100 artykułów oraz pięciu książek (m.in. *Królestwo Boże w romantycznych interpretacjach. August Cieszkowski, Walerian Serwatowski*, Poznań 1995; *Po co polscy poeci pisali psalmy*, Poznań 2014). Należy do Stowarzyszenia Biblistów Polskich oraz do koła współpracowników Zespołu Języka Religijnego przy PAN; e-mail: grequ56@wp.pl. ORCID 0000-0003-3930-3001.

² J. Godyń, *Wstęp* [w:] tenże, *Od Adama i Ewy zaczynać. Mały słownik biblistów języka polskiego*, Kraków–Warszawa 1995, s. 7–19, tu: s. 16.

wypowiedzianego sensu (zachodzi synonimia). Wszystkie te środki służą literackiej konstrukcji ukazywanego świata. Dawniejsza egzegeza mniej je doceniała, a dopiero właściwie rozpoznała tak zwana analiza retoryczna w biblistyce³.

Typów tak klasyfikowanych powtórzeń jest bardzo wiele, najrzęczniejsz będzie zatem ogarnąć je, za Lausbergiem, wspólnym pojęciem adiekcji (figur *per adiectionem*)⁴. W niniejszym namyśle skupi się uwagę na powtórzeniach, a pominię nagromadzenia, które również należą do tej grupy figur słów. Zazwyczaj powtórzony element wypowiedzi przywołuje tę semantyczną wartość informatywną, którą wносиło już pierwsze użycie danego wyrazu lub wyrażenia w tekście⁵. Autorzy biblijni często stosowali paronomazje. Ten typ adiekcji jest szczególnie trudny do odtworzenia w języku przekładu. Zatem gdy nie znajduje odzwierciedlenia w tłumaczeniu, to nieraz bywa wskazany w przypisach, dzięki czemu zostają w jakiś sposób przybliżone czytelnikowi semantyczne i literackie mechanizmy działające w przekładanym źródle.

Pozostaje nierozstrzygnięta kwestia, w jaki sposób współcześni tłumacze ksiąg Pisma Świętego na język polski traktują adiekcje występujące w źródle. Czy uznają je za konstytutywny komponent literackiego wyrazu, istotną cechę stylu? Nie ma w tym zakresie dokładniejszego rozpoznania sprawy. Swego czasu analizowałem polskojęzyczne przekłady mowy Pana Jezusa podanej w 13 rozdziale Ewangelii według św. Marka⁶. Okazało się, że większość spośród tłumaczy tego tekstu nie respektowała wiernego odtworzenia powtórzeń werbalnych, bardzo ważnych w konstrukcji całej księgi, a przeważnie możliwych do oddania w polszczyźnie⁷.

Innym niż dopiero co wspomniany stosunkiem do figur adiekcji w źródle wykazała się większość spośród ośmiu tłumaczy na nasz język Listu do Filemona.

³ R. Meynet, *Język przypowieści biblijnych*, tłum. A. Wałęcki, Kraków 2005, s. 76. Meynet określa retorykę grecką jako syntaktyczną, semicką zaś jako parataktyczną. Zaznaczę jednak, że gdy chodzi o współbrzmienia i powtórzenia, wyodrębnia je także na większym obszarze tekstu niż tylko w obrębie sąsiadujących wersetów — to więc miałem na myśli, gdy wspomniałem o porządku ponad prozodycznymi paralelami. Zarazem pragnę podkreślić, że w moim artykule pojęcie 'retoryczny' jest podporządkowane pojęciu 'literacki', czyli inaczej niż w niesłusznie dominującym w polskim dyskursie biblistycznym przekonaniu, w którym zagadnienie retoryczności redukuje się do perswazji.

⁴ H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, tłum., oprac. i wstęp A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002, s. 346–375 (§§ 607–664).

⁵ Tamże, s. 347 (§ 612).

⁶ G. Kubski, *Nawroty brzmieniowe w Ewangelii wg św. Marka w kilku nowszych przekładach wersetów 33–50 z rozdziału 9*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2 (2017), s. 103–125, tu: s. 103–105.

⁷ Tenże, *O pożytkach sztuczności w tłumaczeniu (Na przykładzie figur słów w mowie Pana Jezusa o zburzeniu Jerozolimy i końcu świata podanej w 13 rozdziale Ewangelii według św. Marka)* [w:] *Studia nad Ewangelią według św. Marka*, red. J. Kręcidło, W. Linke, Ząbki 2017, s. 404–424.

Teksty tych współczesnych translacji wraz z dołączonymi w edycjach objaśnieniami są właśnie przedmiotem niniejszych uwag na temat odtworzenia figur powtórzeń, które występują w przekładanym źródle. Chodzi o następujące tłumaczenia: w Biblii warszawskiej, w Biblii Tysiąclecia o. Augustyna Jankowskiego, w edycji ekumenicznej ks. Romana Lipińskiego, w Biblii poznańskiej ks. Jana Kantego Pytla, w Biblii paulistów i ks. Remigiusza Popowskiego, o. Hugolina Langkammera oraz ks. Bartosza Adamczewskiego⁸.

Do tych miejsc Listu św. Pawła do Filemona, które trudno w pełni adekwatnie odtworzyć w polszczyźnie, należy oparta na etymologii, synonimii oraz parechezie argumentacja w wersetach 10 i 11⁹. Apostoł pragnie osiągnąć przychyłość dla niewolnika, który zbiegł od swego właściciela, a adresata korespondencji. Wykorzystuje znaczenie imienia zbiega. To imię, Ὀνήσιμος, wywodzi swój sens od rzeczownika ὄνησις (forma dorycka — ὀνάσις). Ὀνήσις oznacza ‘pożytek’, ‘korzyść’. Nadawca listu określa Onezyma jako tego, który dla właściciela był niegdyś ἄχρηστος — ‘nieprzydatny’, ‘niedogodny’ — teraz zaś jest εὐχρηστος — ‘bardzo przydatny’, ‘bardzo dogodny’. Wszystkie te omawiane tu edycje, które dają przypisy lub komentarz ciągły, dołączyły do przekładu informacje o znaczeniu imienia (BPo¹⁰, BT, Pop, LL, LA, BPa). Większość tłumaczy oddała przekładem współbrzmienie ἄχρηστος–εὐχρηστος. Wyraz o negatywnej wymowie najczęściej tłumaczono jako „nieużyteczny” (PE, BT, LL, BPa oraz BW — tu partykuła „nie” odsunięta w syntaksie od przymiotnika), rzadziej jako „bezużyteczny” (Pop, LA). Przymiotnik εὐχρηστος w czterech wypadkach wyrażono za pomocą stopnia wyższego („bardzo pożyteczny” PE, „bardzo użyteczny” BW, BT, LL), dwóch tłumaczy użyło tylko stopnia równego wyrazu „użyteczny” (LL, LA).

Ów werset 11 w dwóch spolszczeniach zatracił siłę wspomnianego współbrzmienia implikowanego synonimią wywiedzioną z etymologii imienia Onezym. Ks. Pytel przetłumaczył mianowicie tak: „[d]awniej nic on dla ciebie nie znaczył, a teraz znaczy wiele dla ciebie i dla mnie”. W ten sposób tłumacz odszedł od skojarzeń z instrumentalnym pojmowaniem osoby, jakie mogło ciążyć nad sensem wszystkich pozostałych przekładów. Zgodnie z wyraźną tendencją

⁸ Lista źródeł przekładów Listu do Filemona rozważanych w niniejszym artykule oraz odpowiadające im skróty: patrz zestawienie bibliograficzne na końcu artykułu.

⁹ Teksty biblijne greckie cytuję z następujących edycji: *The Greek New Testament*, ed. by K. Aland, M. Black et al., Stuttgart 1975; *Septuaginta*, id est *Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, ed. A. Rahlfis, Stuttgart 1979. Warstwę leksykalną interpretuję, wykorzystując następujące konteksty: *A Concordance to the Greek Testament*, ed. by W.F. Moulton, A.S. Geden, Edinburgh 1967; *A Greek-English Lexicon*, ed. by H.G. Liddell, R. Scott, Oxford 1968; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995.

¹⁰ Wprawdzie w cytowanej tu drugiej edycji Biblii poznańskiej do przypisu wdarł się błąd, gdyż przy wyjaśnieniu etymologii imienia dano w przypisie „bezużyteczny”, ale już wkrótce, w edycji popularnej samego Nowego Testamentu (Poznań 1984) zapisano właściwą informację.

swojego tłumaczenia epistoły poznański biblista wzmocniał, gdzie mógł, wydzwięk tonów osobistych i moralnych, odzwierciedlając tak zinterpretowane nastawienie adresata. Tu odtworzył zarazem geminację, ale pozbawioną oczywistego związku z sensami niesionymi przez podstawowe znaczenia słów użytych w źródle. U paulistów jest: „[p]rzedtem był on dla ciebie nieużyteczny, teraz jest pomocą zarówno dla ciebie, jak i dla mnie”. Nie ma więc brzmieniowo wydobytej silnej geminacji. Treść wyrażono w tym wypadku przez synonimie powiązane z etymologią imienia niewolnika. Zarazem podobnie jak w Biblii poznańskiej osłabiono — w porównaniu ze źródłem — skojarzenia z instrumentalnym traktowaniem osoby. Na podobnym osłabieniu pragmatycznych czy nawet ekonomicznych skojarzeń, skądinąd przecież naturalnych, gdy chodzi o temat niewolnika, zależało też o Langkammerowi. Choć ἄχρηστος–εὐχρηστος przetłumaczył jako „nieużyteczny”–„użyteczny”, to w komentarzu do tych greckich wyrazów wspominał, że mogą dotyczyć „sfery religijnej”¹¹.

Ta wypowiedź znalazłaby mocne potwierdzenie przez wskazanie wymownej parechezy. Albowiem w źródle wyrazy ἄχρηστος i εὐχρηστος pozostają w paronomastycznym powiązaniu ze słowem Χριστός — w ośmiu wersetach na wszystkich dwadzieścia pięć jest ono użyte przez adresata. Współbrzmienie i jego semantyczne skutki wskazuje w swym komentarzu ks. Adamczewski, choć nie wymienia nazwy figury słów¹². Dodajmy, że centralną partię epistoły (ww. 8–20) o. Langkammer zatytułował „Człowiek «w Chrystusie»”¹³.

Rozmaitość tworzenia odpowiedniości wobec źródła nazaczyła spolszczenia wersetów 6 i 14. Oba fragmenty łączy semantycznie wyraz „dobro” (ἀγαθόν), lecz ten związek w tłumaczeniach zachodzi już ze zróżnicowanym nasileniem. W wersecie 6 nadawca, w ramach rozbudowanego werbalnie komplementowania adresata, pisze między innymi o jego wierze. Ta zaś ma umożliwić poznanie każdego „dobra”, które „w nas”, ἐν ἡμῖν, czyli w nadawcy i adresacie jest w odniesieniu „do Chrystusa”, εἰς Χριστόν. W wersecie 14, w kontekście prośby o pomyślne załatwienie sprawy Onezyma przez właściciela, czyli Filemona, św. Paweł apeluje o wyświadczenie „dobra” przez tegoż adresata (zarazem — ujawnienie się „jego dobra”) i aby było ono „dobrowolne” — κατὰ ἐκούσιον. Jak widać, tekst grecki nie ma współbrzmienia — ἀγαθόν i κατὰ ἐκούσιον, ale bardzo łatwo takie zajdzie w polszczyźnie.

Słowo ἀγαθόν użyte po raz pierwszy w epistole sześciu translatorów oddało jako „dobro” (PE, BPo, Pop, LL, LA, BPa). To pozwala między innymi na rozumienie go w taki sposób, który dzisiaj określilibyśmy jako ontologiczny. Dwóch spośród naszych tłumaczy zachowało werbalną ekwiwalencję powtórzenia za-

¹¹ LL, s. 28.

¹² LA, s. 85.

¹³ LL, s. 23.

chodzącą w wersecie 14 (PE, Pop), zatem ściśle kontynuowało możliwość odczytania wspomnianego sensu. Na kartach Biblii warszawskiej pierwsze wystąpienie wyrazu zyskało postać „dobrodziejstwo” — „jakie mamy w Chrystusie”. Nie blokuje to całkowicie owego znaczenia ontologicznego, ale zarazem otwiera możliwość odnajdywania znaczeń związanych z działaniem, z aktywnością, czyli etycznych. Do tego ostatniego sensu zawęził swój przekład autor tłumaczenia w Biblii Tysiąclecia, który przetłumaczył pierwsze ἀγαθόν przez „dobry czyn”. Drugie użycie wyrazu ἀγαθόν jako zredukowane do treści etycznych zaistnieje aż w pięciu translacjach: „dobry uczynek” (BW), „dobry czyn” (BT — ściśle powtórzenie wyrażenia z wersetu 6; LA, BPa) oraz „wspaniałomyślny gest” (BPo). Ostatnie z przytoczonych tu wyrażen, z Biblii poznańskiej, w ogóle już nie współbrzmi z werbalnym ekwiwalentem ἀγαθόν z wersetu 6. Natomiast dalece odchodzące od werbalizmu tłumaczenie o. Jankowskiego jest bogatsze we współbrzmienia w stosunku do greckiego źródła:

(w. 6:) Oby twój udział w wierze okazał się twórczy w głębszym poznaniu wszelkiego **dobrego czynu** [jaki jest do spełnienia] wśród was dla Chrystusa.

(w. 14:) Jednak nie postanowiłem nie **czynić** niczego bez twojej zgody, aby **dobry** twój **czyn** nie był jakby z musu, ale z **dobrej** woli [podkr. G.K.].

Dopiero pierwsze użycie „czynić” z wersetu 14 jest odpowiednikiem ποιῆσαι źródła. Grecki tekst epistoły nie operuje współbrzmieniami z tym wyrazem. Z kolei o. Langkammer przetłumaczył drugi z powyższych wersetów w taki sposób: „[j]ednakże bez Twojej **zgody** nie chciałem nic uczynić, aby Twoja **zgoda** nie wypływała z przymusu, lecz z dobrej woli” (podkr. G.K.). Odpowiednikiem wyrazu ἀγαθόν oryginału stało się tutaj słowo „zgoda”, i to dodatkowo powiązane geminacją z pierwszym wybrzmieniem w tym wersecie. Tej geminacji nie ma w oryginale, a ona wzmacnia sensy wolicjonalno-etyczne tekstu przekładu. Translacja ks. Adamczewskiego już w 6 wersecie zawiera słowo „czynny” (jako odpowiednik ἐνεργής — „aby twój udział w wierze stał się czynny w...”), co znajduje oddźwięk w wersecie 14 w wyrazach „czynić” (jako odpowiednik ποιῆσαι) i „czyn” („dobry czyn” jako odpowiednik ἀγαθόν). Ta geminacja także wzmacnia sensy etyczne kosztem ontologicznych w stosunku do bardziej ogólnego ujęcia w źródle.

Jeśli chodzi o tłumaczenia, w których nie przekroczone liczby współbrzmień między wersetami 6 a 14 i dotyczą one ekwiwalencji zachodzącej w oryginale, to są takie dwa:

Oby twój udział w wierze doskonalił się przez poznawanie każdego **dobra**, które jest w nas i prowadzi do Chrystusa. Bez twojej decyzji nie chciałem tego uczynić, abys wyświadczył mi **dobro** nie pod przymusem, lecz z własnej woli (PE).

Niech wspólna wiara doprowadzi cię do poznania wszelkiego **dobra**, które jest w nas dzięki Chrystusowi. Nie chciałem jednak postanawiać niczego bez twojej zgody, aby twój **dobry** czyn nie brał się z przymusu, lecz z własnej woli (BPa) [podkr. G.K.].

Drugi cytat ma częściowo semantyczną ekwiwalencję — nastąpiło bowiem zawężenie sensu.

Wszyscy tłumacze — z wyjątkiem jednego — oddali współbrzmienie łączące wersety 18 i 19. Opiera się ono na użyciu wyrazów należących do jednego pola semantycznego, wskazującego na bycie dłużnym, a zawierających temat *ὀφειλ-* (jak w Modlitwie Pańskiej: *ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα*, „nasze winy” — Mt 6,12). Chodzi o to, że Apostoł zapewnia Filemona, iż sam wyrówna z nim długi Onezyma, jeśli ten jest ich „winien” — tak we wszystkich przekładach tłumaczono *ὀφείλει*. Zarazem nadawca epistoły sięga po argument, że i adresat jest „winien” Pawłowi siebie samego. I w tym wypadku we wszystkich tłumaczeniach — poza jednym wyjątkiem — powtórzono „winien” z poprzedzającego wersetu. Tylko ks. Pytel zamiast nawrotu brzmieniowego użył „[właściwie] do mnie należysz”. Zatem w wersji z Biblii poznańskiej nieco słabiej — w pozostałych dobitniej — nasuwa się w lekturze takie przypuszczenie, że w argumentacji Apostoła nastąpiło zestawienie długu niewolnika-zbiega wobec jego pana, Filemona, z jego długiem wobec nadawcy. Autor zrównuje obie te należności, co wyraża za pomocą metaforycznej peryfrazji. Skoro Filemon jest winien Pawłowi samego siebie, to takie określenie statusu adresata wywołuje przenośny sens — jest jak gdyby niewolnikiem Apostoła.

W źródle w owej peryfrazie nie występuje jednak wcześniej użyty przez nadawcę wyraz *ὀφείλω*, lecz *προσοφείλω* — *σεαυτόν μοι προσοφείλεις*, „siebie mi ponadto-winien-jesteś”. Ów człon *προσ-* powinien zatem być oddany przez jakąś semantyczną modyfikację sensu powtórnego wyrazu „winien”. Takiego dookreślenia sensu „winien” brak w Biblii warszawskiej, u ks. Popowskiego i u paulistów. W przekładzie ekumenicznym oddano to jako „poza tym jesteś mi winien”, a o. Langkammer dał: „właściwie winien mi jesteś”. Oba te werbalne rozwiązania raczej uwydatniają mechanizm zachodzącej w owym zdaniu paren-tezy, niż modyfikują sens wyrazu „winien”. W Biblii Tysiąclecia przeczytamy „w większym stopniu winien mi jesteś samego siebie”, a to pozostawione bez komentarza nie wydaje się jasne.

Ksiądz Adamczewski przełożył: „Ty winien mi jeszcze jesteś samego siebie”. W objaśnieniu wskazał na takie specjalistyczne znaczenia ekonomiczno-prawne *προσοφείλω*, które dotyczyły długu niespłaconego — nawiązał przez to do używanych w epistole przenośni zaczerpniętych z określonych obszarów życia społecznego starożytnych. Ale też jedyny spośród tu reprezentowanych tłumaczy-egzegetów istotnie rozwiązał w komentarzu sens stosowanej w tym miejscu przez Apostoła metaforyki:

[Filemon] Jednakże nie powinien zapominać o tym, że człowiek wierzący winny jest Chrystusowi (reprezentowanemu tu przez Apostoła) nie tylko swą ofiarnością i zaangażowanie w służbie bliźnim, ale ostatecznie – siebie samego [...] we wszystkich wymiarach swego życia [...]. Skoro zatem Filemon ma prawo spodziewać się od Pawła pokrycia ewentualnych szkód materialnych [...], wyrządzonych mu przez Onezyma, to powinien równocześnie pamiętać, że działający *in persona Christi* Apostoł może od niego się domagać nieskończenie większej [...], bo osobowej ofiary z siebie samego¹⁴.

Święty Paweł misternie przenosi ciężar sprawy z powikłanych powiązań między Onezymem a Filemonem na powiązania siebie samego z tymże adresatem, a w konsekwencji — na więź adresata z Chrystusem. Cały wywód jest przez Apostoła wyrażenie rozwijany narastaniem argumentów aż do tego dopiero co wyżej wspomnianego, implikującego temat mistycznej przynależności. Wywód ten w greckim tekście listu podkreśla się za pomocą anafor. Najpierw — przy redefiniowaniu przez nadawcę statutu Onezyma. W tej części wypowiedzi wersety 11, 12 i 13 rozpoczynają się od zaimków: *τόν...*, *ὄν...*, *ὄν...* — rozluźnionych przez to, że pierwszy zaimek różni się jedną głoską od dwóch następnych. Zaden z omawianych przekładów nie oddał tego współbrzmienia, choć warte uwagi byłyby tu zyski w uwydatnieniu tematu wypowiedzi (mianowicie — byłyby wyrazistsze schematy nagromadzenia tez i wspólnego ich podporządkowania określaniu aktualnego statusu wspomnianego niewolnika). Dodam, że ks. Wujek uwzględnił owe anafory i wyszło to zrzęcznie¹⁵.

Kulminacją merytorycznego przenoszenia sprawy Onezyma na osobę nadawcy są stwierdzenia wyrażone w wersetach 17 i 18 — między innymi ujęte w deklaracji wzięcia na siebie tego, co niewolnik był „winien” Filemonowi. W pewnej symetrii do wersetów 11 i 13 (co jest charakterystycznym chwytem semickiej kompozycji koncentrycznej, zogniskowanej dośrodkowo) również 17 oraz 18 spaja anafora, także rozluźniona, tym razem w wyniku różnych wyrazów użytych jako drugie w kolejności syntaksy. Zatem jest *εἰ οὖν* na początku wersetu 17, *εἰ δέ* zaś na początku 18. Tę anaforyczność odtworzono we wszystkich przekładach. Tekst tłumaczenia o. Langkammera zawiera najradykałniejsze rozluźnienie anafory przez wykorzystanie współnofunkcjonalności różnych spójników: „jeśli tedy...” inicjuje werset 17, „gdyby zaś...” — 18. W Biblii Tysiąclecia jest: „jeśli więc...”; „jeśli zaś”, w przekładzie ekumenicznym: „jeśli się więc...”;

¹⁴ LA, s. 104–105.

¹⁵ W przekładzie z roku 1593 tak to brzmi: „któregom zrodził w więzieniu moim, który tobie niekiedy był niepożytecznym, a teraz i mnie, i tobie barzo użytecznym. Któregom ci odesłał. A ty przyjmi go jako wnętrzości moje: któregom ja chciał przy sobie zatrzymać, aby mi za cię służył w więzieniu dla Ewangeliej” (zapis uwspółcześniłem): *Nowy Testament*, w przekładzie ks. dra Jakuba Wujka TJ z roku 1593, wstęp, uwagi W. Smereka, Kraków 1966.

„jeżeli zaś...”. W pozostałych wypadkach tłumacze wprowadzili inicjalny spójnik „a” w wersecie 18. Zarazem tylko w trzech powtórzyli „główny” spójnik — przekład Biblii warszawskiej ma: „jeżeli więc...”; „a jeżeli...”, tak samo ks. Adamczewskiego, paulistów zaś: „jeśli więc...”; „a jeśli...”. Dwaj tłumacze wybrali słabsze współbrzmienie, mianowicie ks. Pytel: „jeżeli zatem...”; a jeśli...”, ks. Popowski: „jeśli więc...”; „a jeżeli...”. Przytoczone tu rozwiązania oddają zróżnicowaną skłonność tłumaczy do użycia dokładnych powtórzeń, choć przeważa tendencja do urozmaiceń brzmienia. Ponieważ w nowych translacjach biblijnych na polszczyznę zazwyczaj odchodzono od odtwarzania składni *kai*, stąd wprowadzanie spójnika „a” zatraciło swój związek z oddawaniem owej składni, swoje stylistyczne nacechowanie.

List rozpoczyna samookreślenie się nadawcy jako Παῦλος δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ („Paweł, więzień Chrystusa Jezusa”), powtórzone jeszcze w wersecie 9. Inicjalne słowa w podanym tu polskim brzmieniu występują we wszystkich naszych tłumaczeniach z wyjątkiem wersji ks. Adamczewskiego, gdzie czytamy: „Paweł, więzień dla Chrystusa Jezusa”. Ale ten tłumacz w wersecie 9 zastosował właśnie wyrażenie „więzień Chrystusa Jezusa”, zatem osłabił efekt powtórzenia inicjalnych słów, respektowany w niemal wszystkich rozważanych tu przekładach. Jeszcze dalej posunął się ks. Pytel, dając zamiast nawrotu „teraz dźwigam kajdany dla Chrystusa Jezusa”.

Wyraz δέσμιος („więzień”) uruchamia kataforyczne powiązanie z wersetami 10 i 13, w których wystąpi w liczbie mnogiej słowo δεσμοῖς użyte w znaczeniu „więzy”, „pęta”. Najpierw, w wersecie 10, jako ἐν τοῖς δεσμοῖς św. Paweł określa miejsce, w którym „zrodził” Onezyma dla wiary w Chrystusa. Następnie, w wersecie 13 ἐν τοῖς δεσμοῖς zostaje werbalnie powtórzone i semantycznie zawężone — ἐν τοῖς δεσμοῖς τοῦ εὐαγγελίου — w celu charakterystyki okoliczności, w jakich ów niewolnik był pomocny Apostołowi, i to w zastępstwie swego pana, czyli Filemona, bo spełniając jego powinności wobec nadawcy. Mimo możliwej interpretacji metaforycznej peryfrazy w tym urywku tekstu (jak również wcześniej, w wersecie 9!), z intencji implikowanej przekładami oraz dołączonymi komentarzami wyłania się sens metonimicznego wyrażenia, w którym chodzi o to, że w tym czasie św. Paweł jest w więzieniu.

Pamiętając o tym, że w wersecie 9 był wyraz δέσμιος, poza ks. Pytlem przez wszystkich naszych tłumaczy oddany jako „więzień”, zobaczymy w poniższym zestawieniu, jak w przekładach współbrzmia z tym słowem odpowiednie odcinki wersetu 10 (pierwsza pozycja w linijce) oraz 13 (druga pozycja w linijce):

BW: w więzach / w więzieniu, które znoszę dla Ewangelii

BPo: w więzieniu / w więzieniu [w którym przebywam] dla ewangelii

BT: w kajdanach /w kajdanach, [które noszę dla] Ewangelii

Pop: uwięziony / w czasie mego uwięzienia z powodu głoszenia ewangelii

PE: w więzach / w więzach nałożonych z powodu Ewangelii
 LL: w kajdanach / w kajdanach dla Ewangelii
 LA: w kajdanach / w kajdanach dla Ewangelii
 BPa: uwięziony / gdy noszę więzy dla Ewangelii

Sens wyrazu δεσμός został, jak widać, przetłumaczony przez rozwiązanie zakładanej metonimii. Tę przypisano do faktu, że nadawca jest w więzieniu (BPo, Pop, BPa). Taką interpretację silnie zaznaczają te tłumaczenia, w których użyto słowa „kajdany” (BT, LL, LA), ale w tych spolszczeniach zatracono współbrzmienie z poprzedzającym werselem 9 — z wyrazem „więzień”. W Biblii warszawskiej wprowadzono zrównanie sensu metonimii i zastępującego ją potem wyrazu w znaczeniu dosłownym. O. Langkammer wspomina w komentarzu do werselem 10 i taką możliwość, że „kajdany” mogą być metaforą trudów, jakie były spożytkowane do „zrodzenia” Onezyma¹⁶. Ks. Adamczewski wskazuje — dla tego samego werselem — ewentualność metaforycznego sensu „kajdan” jako rozmaitych ograniczeń przeżywanych przez nadawcę, lecz tę interpretację odrzuca¹⁷. A odczytania metaforyczne wpływałyby również na rozumienie samookreślenia się Apostoła w wersach 1 i 9.

Charakterystycznym zjawiskiem językowym czasów hellenistycznych jest chętnie tworzenie i wykorzystywanie słów z przedrostkiem συν-, czyli „współ”¹⁸. Również św. Paweł sięgnął po tę grupę wyrazów na początku swej epistoły oraz w jej końcowych pozdrowieniach. Przede wszystkim użył rzeczownika συνεργός w funkcji przydawki określającej Filemona w adresie — συνεργῶ ἡμῶν (w. 1). Wymienieni w końcowym pozdrowieniu Marek, Arystarch, Demas i Łukasz są scharakteryzowani za pomocą formy liczby mnogiej takiej samej przydawki — οἱ συνεργοί μου (w. 24). Wszystkie opisywane tu przekłady oddają to jednakowo jako „nasz współpracownik” oraz „moi współpracownicy” (Biblia warszawska zachowuje przy tym tradycyjną cechę polszczyzny biblijnej polegającą na postpozycji zaimków dzierżawczych, więc tam jest „współpracownicy moi”).

Blisko słowa συνεργός, bo już w wersecie 2, autor umieścił wyraz συστρατιότης, określając Archipa, i także z zaimkiem dzierżawczym ἡμῶν. Oba wyrażenia znajdują się w paralelnych miejscach następujących po sobie zdań, mianowicie w kadencji. Zachodzi więc współbrzmienie zakończeń: συνεργῶ ἡμῶν — συστρατιότη ἡμῶν. Συστρατιότης — przez takie usytuowanie w porządku syntagmatycznym — działa modyfikująco na pojęcie wyznaczone wyrazem „współpracownik”. Jako polski odpowiednik wyrazu συστρατιότης czterech naszych tłumaczy użyło słowa „współbojownik” (BW, Pop, LA, LL). Przez takie

¹⁶ LL, s. 27.

¹⁷ LA, s. 83.

¹⁸ Tę informację zawdzięczam ks. prof. drowi hab. Bogdanowi Poniżemu z UAM w Poznaniu.

właśnie spolszczenie uzyskali oni parachezę „współpracownik”–„współbojownik”, a więc dobitniejszą niż w źródle. Pozostałe przekłady zatraciły element eufonii, czyli unicestwiły semantyczne powiązanie z wyrazem „współpracownik”. Dwa z nich zachowały metaforyczność: „do walczącego razem z nami Archipa” (PE), „do naszego towarzysza broni” (BT). Dwa kolejne przekłady zniosły metaforyczność przez zastosowanie takich odpowiedników leksykalnych: „do Archipa, który trzodzi się z nami” (BPo), „do Archipa, naszego towarzysza” (BPa). Prawdopodobnie dla tej ostatniej translacji nie było kontekstem staropolskie znaczenie wyrazu „towarzysz”, bo dziś rzadko pamiętane, a odnoszące się do wspólnego udziału w wojnie. Spośród tłumaczy, którzy zachowali metaforykę związaną z wyobrażeniem wojownika, tylko trzech wskazało w komentarzu na przenośny sens (Pop, LL, LA). Ks. Adamczewski wprowadził ekskurs podkreślający związek sensów „współbojownik”–„współpracownik”¹⁹. Symbolika heroiczna (albo jej brak) implikuje odczytanie także statusu osoby Filemona. Odrzucenie w przekładzie przez niektórych spośród naszych komentatorów-tłumaczy konotacji heroicznych mogło wynikać ze specyficznej dla drugiej połowy XX wieku tendencji unikania w dyskursie eklezjalnym skojarzeń z dawnym pojęciem Kościoła wojującego.

Wyrażenie *οἱ συνεργοί μου* („współpracownicy moi”), występujące w pozdrowieniu zamykającym epistołę (w. 24), współdźwięczy z zastosowanym w poprzedzającym wersecie określeniem *Επαφρασα* jako *ὁ συναιχμάλωτος μου ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. A w końcowych słowach wersetu 25 znów brzmią wyrazy *Χριστός* oraz *Ἰησοῦς* — znów w kadencji członu, choć w przestawionym szyku. Zatem zachodzi geminacja, choć niezbyt mocna. *Συνεργοί* oraz *συναιχμάλωτος* — w tej geminacji — zyskują więc pewne wspólne treści. *Συνεργοί* zostało bezwyjątkowo oddane przez naszych tłumaczy, jak już wspomniano, przez „współpracownicy”. Wyraz *συναιχμάλωτος* w erze chrześcijańskiej jest udokumentowany wyłącznie w trzech tekstach św. Pawła (Rz 16,7; Kol 4,10; Flm 23) i nigdzie indziej w grece, wcześniej nie było go w Septuagincie²⁰. Stąd brakowało egzegetom obszernego komparatystycznego kontekstu przy odczytaniu treści. Nasi tłumacze w większości oddali *συναιχμάλωτος* przez „współwięzień” (BW, BT, Pop, PE, LL), co zachowuje współbrzmienie z „współpracownicy”. Zachowuje je także użyty przez ks. Adamczewskiego wyraz „współjeniec” — wprowadza zarazem metaforyczność opartą na skojarzeniach z wojną. Współbrzmienie z tekstu źródłowego tracą dwa pozostałe przekłady: „który jest razem ze mną w więzieniu” (BPo), „który [...] ze mną przebywa w więzieniu” (BPa). Zarazem oba ostatnie

¹⁹ LA, s. 58.

²⁰ *A Concordance to the Greek Testament*, according to the text of Westcott and Hort, Tischendorf and the English revisers, ed. by W.F. Moulton, A.S. Geden, H.K. Moulton, Edinburgh 1967², s. 918.

osłabiają dramatyzm informacji w porównaniu z pozostałymi. Większościowa tendencja tłumaczy sugeruje czytelnikowi (słuchaczowi) wspólne treści pojęcia „więzienie” oraz „współpraca” — „w Chrystusie Jezusie”. Ks. Adamczewski, jak sądzę, najwierniej wobec źródła oddał istniejące tu nawiązanie do konwencji heroicznych, takie samo jak było już wnoszone do dyskursu przez metaforę „współbojownik” w wersecie 2. Albowiem jeńcy są skutkiem wojny. Komentarz o. Langkammera dopowiada — alternatywnie do sensu jego przekładu — treści związane z wyrazem „jeniec”. Wskazuje również na więź semantyczną ze „współbojownikiem”²¹.

Przedstawione powyżej obserwacje sprzyjają uznaniu, że jest zasadna teza o semantycznej doniosłości konstrukcji literackich (retorycznych) oddawanych w przekładach. Stosunek tłumaczy do tych konstrukcji modeluje wymowę świata przedstawionego tekstem — na przykład wzmacniając lub osłabiając treści nacechowane heroicznie. Jednak jak się wydaje, zazwyczaj współczesne rozważania na temat translatoryki biblijnej bardziej są przeniknięte entuzjazmem modernizacyjnym. Ten entuzjazm pozwala jego stronnikom życzliwie przyjmować odejścia od spetryfikowanych przez wieki schematów, szczególnie wprowadzane w zakresie daleko idącego uwspółcześniania leksyki²². Raczej myśli się o komunikatywności opracowania szczegółu na tle małego wycinka tekstu, a gubi czy neutralizuje rolę tego detalu jako wybrzmiewającego w całości wypowiedzi (i z nią współbrzmiejącego). W ocenie przekładów mniej zwraca się uwagę na subtelności zamysłu literackiego hagiografów, a ten przecież profiluje przesłanie wypowiedzi. Być może jest tak dlatego, że kwestie współczesnych polskich tłumaczeń biblijnych dotąd najlepiej przebadali przede wszystkim uczeni wyspecjalizowani w nauce o języku.

Z przekładem Listu do Filemona jest nieco inaczej niż z dzisiejszymi spolszczeniami ksiąg Pisma Świętego w ogóle. Jak wynika z podanych wyżej przykładów, znajdujemy w nich świadectwa uwzględniania literackich subtelności tekstu źródłowego — choć w różnym stopniu. Jeśli jednak znajdujemy je aż tak licznie, to może także wynikać z krótkości tego listu, jaka pozwala łatwiej opłacać współgranie wszystkich poziomów i ogniów wypowiedzi, skoro jest tu ich niewiele.

²¹ LL, s. 38.

²² Najlapidarniejsze określenie dominujących (i obowiązujących) tendencji we współczesnej polskiej translatoryce biblijnej zob.: M. Makuchowska, *Styl religijny [w:] Przewodnik po stylistyce polskiej. Style współczesnej polszczyzny*, red. E. Malinowska, J. Nocoń, U. Żydek-Bednarczuk, Kraków 2013, s. 487–528, tu: s. 502–503.

Adjectives in contemporary Polish translations of the Letter to Philemon

Summary

A broadly understood concept of adjection used in rhetoric comprises various types of verbal and content references. This figure of speech plays an important role in the texts of the Holy Scripture as it shapes the literary construction of the world portrayed by the hagiographers and in consequence bears an impact on the message that they convey. New Bible translations into Polish usually focus on the communicative clarity of the vocabulary chosen, and are less frequently concerned with harmonizing the different levels of the text. The present paper compares eight contemporary Polish translations of the Letter to Philemon together with accompanying commentaries. Among other things, attention is drawn to such elements as the deployment of the etymology of the name Onesimus and its connection with the word *Christos*, the recurrence of the concept of “good”, emphasis on or omission of the connotations of the theme of fight. The interpretations of verses 1, 9, 10 and 14 are set apart since contain metaphors or metonymy. Respect for or reduction of the semantic function of the anaphora and epiphora is examined. The translators of the Letter to Philemon, compared to the translators of other books of the Bible, showed greater appreciation, though in varying degrees, of the meaning-formation value of adjection. Perhaps this is due to the shortness of this piece of writing by St. Paul, as fewer textual elements are easier to harmonize.

Keywords

Holy Scripture, Letter to Philemon, translation, rhetoric, literary studies

Słowa kluczowe

Pismo Święte, List do Filemona, przekład, retoryka, badania literackie

Bibliografia wraz zastosowanymi w artykule skrótami

Pismo Święte

BPa — *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* [Biblia paulistów] najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa 2008.

BPo — *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* [Biblia poznańska], w przekładzie z j. oryginalnych, oprac. zespół pod red. M. Petera i M. Wolniewiczza, t. 3, Poznań 1987.

BT — *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* [Biblia Tysiąclecia], w przekładzie z j. oryginalnych, oprac. zespół polskich biblistów pod red. benedyktynów tynieckich, Poznań–Warszawa 2000⁵.

BW — *Biblia, to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* [Biblia warszawska], nowy przekład z j. hebrajskiego i greckiego oprac. przez Komisję Przekładu Pisma Świętego, Warszawa 1975.

- LA — *List do Filemona. List do Kolosan*, wstęp, przekład, komentarz B. Adamczewski, Częstochowa 2006.
- LL — *List do Filemona*, tłum., wstęp i komentarz H. Langkammer, Lublin 2003.
- Nowy Testament*, w przekładzie ks. dra Jakuba Wujka TJ z roku 1593, wstęp, uwagi W. Smereka, Kraków 1966.
- PE — *Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmi* [przekład ekumeniczny], z j. oryginalnych, Warszawa 2001.
- Pop — *Nowy Testament*, przekład na Wielki Jubileusz Roku 2000, tłum. R. Popowski, Warszawa 2000.
- Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, ed. A. Rahlfs, Stuttgart 1979.
- The Greek New Testament*, ed. by K. Aland, M. Black et al., Stuttgart 1975.

Literatura

- A Concordance to the Greek Testament*, ed. by W.F. Moulton, A.S. Geden, Edinburgh 1967.
- A Concordance to the Greek Testament*, according to the text of Westcott and Hort, Tischendorf and the English revisers, ed. by W.F. Moulton, A.S. Geden, H.K. Moulton, Edinburgh 1967².
- A Greek-English Lexicon*, ed. by H.G. Liddell, R. Scott, Oxford 1968.
- Godyń J., *Wstęp* [w:] tenże, *Od Adama i Ewy zaczynać. Mały słownik biblizmów języka polskiego*, Kraków–Warszawa 1995, s. 7–19.
- Kubski G., *Nawroty brzmieniowe w Ewangelii wg św. Marka w kilku nowszych przekładach wersetów 33–50 z rozdziału 9*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2 (2017), s. 103–125.
- Kubski G., *O pożytkach sztuczności w tłumaczeniu (Na przykładzie figur słów w mowie Pana Jezusa o zburzeniu Jerozolimy i końcu świata podanej w 13 rozdziale Ewangelii według św. Marka)* [w:] *Studia nad Ewangelią według św. Marka*, red. J. Kręcidło, W. Linke, Ząbki 2017, s. 404–424.
- Lausberg H., *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, tłum., oprac. i wstęp A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002.
- Makuchowska M., *Styl religijny* [w:] *Przewodnik po stylistyce polskiej. Style współczesnej polszczyzny*, red. E. Malinowska, J. Nocoń, U. Żydek-Bednarczyk, Kraków 2013, s. 487–528.
- Meynet R., *Język przypowieści biblijnych*, tłum. A. Wałęcki, Kraków 2005.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995.