

Joanna Kubaszczyk 

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
joanna.kubaszczyk@amu.edu.pl

„Dziękuję Ci że nie jest wszystko tylko białe albo czarne”¹

O przekładzie słownictwa religijnego w zniemczeniach poezji

ks. Jana Twardowskiego

1. Wstęp

Kultura polska należy od ponad tysiąca lat do kręgu kultury łacińskiej, a przyjęte przez Mieszka I chrześcijaństwo i jego dominujący charakter wpłynęło również na kształt polskiego piśmiennictwa i polskiej literatury. Chrześcijaństwo od samego początku inspirowało zachodnią myśl o przekładzie nie tylko dlatego, że stymulowało wymianę kulturową, a jego powszechność sprawiała, że święte księgi, traktaty i rozprawy teologiczne tłumaczone były na języki narodowe, ale też dlatego, że w jego ramach podejmowano refleksje ogólne dotyczące przekładu i stawiano pytanie o granice swobody tłumacza, ucząc, jak rozumieć i interpretować teksty na wielu poziomach.

Namysł nad tym, jak tłumaczyć, obecny był w chrześcijaństwie od samego początku. Świadczą o tym wypowiedzi św. Hieronima, tłumacza

¹ Twardowski [2000: 50].

Wulgaty [por. Hieronim 2006], czy późniejsze rozważania, by przywołać egzemplarycznie te najbardziej znane, jak przedmowa Konstantyna Filozofa do *Evangeliarium* [Jakobson 2009: 48] czy refleksje reformatora Marcina Lutra, który w 1530 roku opublikował swój *Sendbrief vom Dolmetschen und Fürbitte der Heiligen* [*List o tłumaczeniu i pośrednictwie świętych*]. Druk ten stanowił odpowiedź na głosy krytyczne w kierunku wydanego przez niego w 1522 roku przekładu Nowego Testamentu [por. Luter 1967]². Pytanie, jak przekładać Biblię najlepiej i najskuteczniej, wpływa na teorię przekładu aż po czasy współczesne, czego przykładem jest teoria ekwiwalencji dynamicznej [por. Nida 1964, Nida i Taber 1969, Nida 2009] i szereg współczesnych badań poświęconych tej kwestii [por. np. Piekarczyk 2000, Brzozowski 2020, Gieniusz 2021].

Począwszy od średniowiecza, wyróżniano w ramach hermeneutyki biblijnej cztery rodzaje sensu, od literalnego, przez moralny, eschatologiczny, aż po alegoryczny (typiczny)³, choć *de facto* ten podział jest starszy – już starożytni autorzy chrześcijańscy odróżniali sens literalny od typicznego [Mejzner 2010]⁴, Orygenes zaś mówił o sensie literalnym (somatycznym, dosłownym), psychicznym (moralnym) i duchowym (mistycznym) [Gron-din 2007: 43, Dziadul 2013: 196]. W tradycji chrześcijańskiej czytanie i rozumienie tekstów rozpoczynano od uchwycenia sensu dosłownego, przy czym uwzględniano tutaj także kontekst kulturowy, historyczny i literacki. Następnie poszukiwano głębszego sensu moralnego bądź duchowego, do-

² W liście tym Luter przytacza liczne przykłady zastosowanych przez siebie zasad hermeneutycznych. Ważna jest dla niego przede wszystkim naturalność języka inspirowana sposobem mówienia ludu i oddanie sensu oryginału.

³ W ujęciu św. Tomasza z Akwinu mamy sens dosłowny, alegoryczny, moralny (również nazywany tropologicznym) oraz anagogiczny. Wcześniej w tradycji katolickiej wyróżniano nawet siedem znaczeń. Por. Ku [b.d.].

⁴ Według Mejznera [2010: 2] egzegeza patrystyczna to zagadnienie bardzo złożone, starożytni autorzy pozostawili bowiem ogrom materiału źródłowego, ponadto w przypadku starożytnych autorów mamy do czynienia ze sporą rozpiętością czasową i geograficzną. Autor ten wskazuje na to, że już św. Paweł w Liście do Galatów [Ga 4,22-31], przedstawiając synów Hagar i Sary jako prefiguracje Żydów i chrześcijan, wyjaśnia, że „tamte odległe wydarzenia mają *sens alegoryczny* (*allegoroumena*). Jest to rzadki przypadek użycia tego greckiego terminu przez Pawła, który zazwyczaj posługuje się terminem *týpos*, chcąc prawdopodobnie uniknąć posądzenia o zrównanie alegoryzacji mitów pogańskich z interpretacją chrystologiczną i eklezjalną ST. Różnica jest zasadnicza, ponieważ alegoryzacja mitów niszczyła ich sens literalny, podczas gdy egzegeza typologiczna nakładała na sens dosłowny dodatkowe znaczenie” [Mejzner 2010: 1].

ciekając, jaką duchową mądrość pragnie przekazać (natchniony) autor. Po czym przechodzono do sensu eschatologicznego, interpretując tekst w perspektywie zbawienia i życia wiecznego. Ostatni rodzaj sensu, typiczny, dotyczył sposobu, w jaki symbole, postaci czy wydarzenia starotestamentalne odnosiły się do rzeczywistości opisanej w Nowym Testamencie, zakładając, że stanowią one prefiguracje czy typy tego, co wypełniło się w Nowym Testamencie⁵.

Do szerokiego kręgu piśmiennictwa chrześcijańskiego należą również teksty literackie, zarówno te, które wprost wyrastają ze spuścizny chrześcijańskiej, jak i te mniej lub bardziej nią inspirowane. Ich szerokie spektrum spaja tematyka religijno-teologiczna, mająca swoje wykładniki tekstowe m.in. w nawiązaniach do Pisma Świętego i innych tekstów kanonicznych, specjalnym słownictwie, sięganiu do gatunków tekstowych charakterystycznych dla Biblii i kultu (chrześcijańskiego), takich jak modlitwa, litania itp.

Jednym z autorów, który świadomie sytuował swą poezję w kręgu kultury chrześcijańskiej, był ks. Jan Twardowski (1915-2006). Jego twórczość uznawana jest za „jeden z najwybitniejszych przejawów współczesnej liryki religijnej” [Wojnowski 1985: 507]. Sam o swej poezji mówił tak: „W świecie niewiary próbuję mówić o wierze, w świecie bez nadziei – o nadziei, w świecie bez miłości – o miłości” [Twardowski 2000: 244]. Krytycy podkreślają osobisty, niedewocyjny i franciszkański charakter jego wierszy, obrazowość i konkretność, żartobliwość, a czasem autoironię [Wojnowski 1985: 507], a także stworzenie „nowego języka wiary”:

Twardowski stworzył w polskiej poezji „nowy język wiary”. Zamiast rozumowego, teologicznego poznania proponował franciszkańską „wiarę radosną” i absolutne, przypominające dziecięcą ufność, zawierzenie Stwórcy. Znakiem Boga jest w poezji ks. Twardowskiego jego dzieło: przyroda i drugi człowiek. Kluczową wartością jest miłość – Boga do człowieka oraz człowieka do Boga i bliźnich. Paradoksalnie, równie istotna jest radosna zgoda na samotność i cierpienie, wpisane w porządek świata i pozwalające człowiekowi stać się „przezroczystym”, otwartym na działania Boga. Przewodniczką w wierze jest Matka Boża – w poezji ks. Twardowskiego silny jest nurt mariologiczny [Olszewska 2007/2015].

⁵ W całej złożoności różne starsze i nowsze metody interpretacji Pisma św. opisuje dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* [2005], tu szczególnie por. s. 25-27.

Twórczość ks. Jana Twardowskiego była wielokrotnie przekładana, m.in. na język angielski, niemiecki, rosyjski, francuski, włoski i węgierski [Rajewicz 2002: 269]. Niektóre z przekładów księdza poety doczekały się również opracowań przekładoznawczych, których autorzy podkreślają przede wszystkim różne problematyczne aspekty transferu kultury, związane m.in. z obrazem świata, z pobożnością ludową czy mocno osadzonymi w danej kulturze formami modlitw [Dworakowska 2016, Rajewicz 2002]. Widzimy tu pewne napięcie: mimo uniwersalizmu chrześcijaństwa na jego koloryt lokalny wpływa szereg czynników, takich jak choćby miejscowe formy kultu, historycznie ukształtowana pobożność i jej formy wyrazu (np. wspólnotowość bądź prywatność praktyk) czy typowa dla danej kultury emocjonalność bądź racjonalność. Różnice te bywają niekiedy bardzo wyraziste i mogą być dla odbiorcy wyzwaniem, prowadząc w przypadku konfrontacji do zdziwienia i wyobcowania, ale mogą też wzajemnie ubogacać, co widać wyśmienicie, gdy porównuje się np. katolicyzm polski i niemiecki [Waterkott 1993: 289].

W roku 2000 ukazał się wybór wierszy poety i ich przekładów na język niemiecki pod redakcją Aleksandry Iwanowskiej. W tomie – pod dwujęzycznym tytułem: *Bóg prosi o miłość. Gott fleht um Liebe* – znalazły się tłumaczenia autorstwa Karla Dedeciusa, Alfreda Loepfego, Karin Wolff, Rudolfa Bohrena i Ursuli Kiermeier. W niniejszym artykule chciałabym przeanalizować kilka ze zniemczonych utworów pochodzących z cytowanego zbioru pod kątem tłumaczenia używanego w nich słownictwa religijnego. Przebadawszy przekłady wierszy ks. Twardowskiego na język rosyjski, Dworakowska stwierdza, że „[t]łumacze, bez większych strat, przekazali w języku przekładu trudną materię językową, jaką jest leksyka dotycząca wiary” [2016: 163]. Czy tak samo dobrze poradzili sobie z tym dodatkowym utrudnieniem tłumacze wierszy zebranych w tomie polsko-niemieckim?

Twardowski wykorzystywał w swej twórczości zasadniczo (choć nie zawsze) wiersz biały, stąd tłumacze nie byli zmuszeni w większości przypadków do podporządkowywania się ścisłym rygorom formalnym wynikającym np. ze stóp rytmicznych czy rymów, dlatego założyć trzeba, że ewentualne zmiany i przesunięcia wynikały z innych przyczyn. Analiza ma na celu odpowiedzenie na pytanie, na ile przekładający zdołali zniemczyć poezję księdza Twardowskiego w taki sposób, żeby zachowany był nie tylko sens literalny, ale i sensy nadbudowane. Celem jest jednak nie sama wyłącznie diagnoza, lecz – poprzez uogólnienie – wskazanie na

ewentualne trudności i kwestie, które domagają się uwagi w tego rodzaju przekładzie, oraz na dalsze implikacje natury generalnej.

2. Aspekt terminologiczny: terminologia i leksyka specjalistyczna

Zarówno w tekstach ściśle teologicznych, jak i w utworach literackich o tematyce religijnej w szerokim znaczeniu występuje specjalne słownictwo, które zakotwicza je w tradycji. Nasycenie tekstu literackiego terminami dziedzinowymi z zakresu teologii jest oczywiście inne niż traktatu teologicznego, jednak właśnie łączenie języka ogólnego ze specjalistycznym może w tym wypadku stanowić pułapkę dla tłumacza nieobytego w wystarczającym stopniu ze specyfiką języka religijnego.

W wierszach ks. Jana Twardowskiego pojawia się słownictwo religijne będące w powszechnym użyciu również poza bezpośrednim kontekstem religijnym i znane zapewne też osobom niewierzącym (*piekło, niebo, diabeł, anioł, spowiedź*) oraz takie, które używane jest prawie wyłącznie w kontekstach religijnych i części (przede wszystkim młodych) użytkowników języka jest w znaczeniu religijnym nieznane (*suplikacje, prymicja, Magnificat, alba, adoracja, skrupulant, kruchta, mszał*). Słownictwo to obejmuje toponimy (*Betlejem, Jasna Góra*), nazwy instytucji (*Kuria*), nazwy świąt (*Wielki Piątek*), nazwy rytuałów i ich części (*msza, kazanie*), zwyczajów kościelnych (*pieniądze na tacę*), nazwy osób, w tym nazwy własne (*Matka Najświętsza, Matka Boska, skrupulant, kleryk, święty Antoni, Anioł Stróż, Merton, Joanna d'Arc*), elementy wnętrza kościoła (*kruchta*) i jego wyposażenia (*kropielnica, konfesjonał, klęcznik, ołtarz, ambona, krzyż*), nazwy nabożeństw (*adoracja*), nazwy modlitw (*Magnificat*) i inne (*Opatrzność, dewocjonalia, rachunek sumienia, woda święcona*). Większość z nich przetłumaczona jest poprawnie i adekwatnie do tekstu oryginału. Skupię się zatem w dalszej części na tych nielicznych przypadkach, które budzą wątpliwości lub są ciekawe z innych względów.

2.1. Tradycja terminologiczna i nawiązania intertekstualne

W wierszu *Tylko mali grzesznicy spowiadają się długo* pojawia się określenie „dobry łotr”. Autor używa go, porównując do dobrego łotra wielkich grzeszników, spowiadających się szybko, jednym tchem. Konkluzja wiersza brzmi: „potem noc mają cichą i jak dobry łotr świętą – // byłem z nimi, klękałem, wiem” [Twardowski 2000: 8]. Określenie to odnosi się do sceny ukrzyżowania Jezusa, opisaną w Ewangelii według św. Łukasza,

gdzie jeden ze współukrzyżowanych otrzymuje obietnicę Raju [Łk 23,39-43]. Używane jest ono w polskiej tradycji biblijnej po dziś dzień, np. w wydaniu IV pallotyńskiej *Biblii Tysiąclecia* tytuł podrozdziału brzmi „Dobry łotr”, choć w samym tekście rozdziału użyte jest słowo złoczyńca: „Jeden ze złoczyńców, których [tam] powieszono, urągał Mu: «Czy Ty nie jesteś Mesjaszem? Wybaw więc siebie i nas!»” [Łk 23,39]. Podobnie współcześnie w niemieckich przekładach Biblii używa się po prostu słowa *Verbrecher* – ‘przestępca’ [*Einheitsübersetzung*] albo Übeltäter – ‘złoczyńca’ [*Biblia Lutra*]. W niemieckiej tradycji owego dobrego łotra, któremu przypisuje się imię Dyzma i który jest patronem nawróconych grzeszników, określa się mianem *der gute/rechte Schächer*⁶. A zatem najodpowiedniejszym tłumaczeniem tego fragmentu byłaby właśnie ta nominacja. W przekładzie Karla Dedeciusa pojawia się jednak *ein gütiger Galgenstrick* – jakiś [rodzajnik nieokreślony] ‘dobry obwieś’⁷: „dann schlafen sie ruhig und rein, wie ein gütiger Galgenstrick – // ich war unter ihnen, ich kniete, ich weiß”⁸. Słowo to ma w języku niemieckim dwa znaczenia – ‘łobuz’, ‘hultaj’, ‘gałgan’, ‘nicpoń’, ‘ladaco’⁹ oraz ‘chłopak, taki «mały spryciarz», któremu się wiele wybacza’¹⁰. Natomiast wspomniany wcześniej *Schächer* to ‘morderca’, ‘rozbójnik’¹¹, zmienia się zatem zasadniczo kwalifikacja czynu. Dodatkowo jeszcze zauważyć trzeba, że tłumacz

⁶ Por. np. poświęcony tej problematyce artykuł *Karfreitag – der rechte Schächer (Heiliger Dismas)*, [online] https://www.pius-kirchgessner.de/05_Predigten/B_Karwoche/Schaecher.htm, 24 X 2024. Por. też hasło „Dismas” w niemieckiej *Wikipedii* [2024]: „Dismas (auch Dysmas, Dimas oder seit dem Mittelalter Dumachus; † um 30 in Jerusalem) ist in der christlichen Tradition der Name des mit Jesus gekreuzigten «rechten» («guten») Verbrechers oder Schächers, der nach dem Lukasevangelium am Kreuz Reue zeigte, wofür ihm Jesus das Paradies versprach [Łk 23,39ff EU]. Sein Name wie auch der des linken Schächers Gestas, der Jesus noch am Kreuz verspottete, werden erstmals im apokryphen Nikodemusevangelium [9, 4] genannt” [Wikipedia 2024]. Określenie to funkcjonuje również w historii sztuki, por. np. grafikę *Dismas, der gute Schächer* [Dyzma, dobry łotr] [Alberti 1580].

⁷ Co więcej, w nazwie etymologicznie jest szubienica, *Galgenstrick* to łobuz, któremu *de facto* grozi stryczek, a nie ktoś, kogo ukrzyżowano.

⁸ Dosłownie po niemiecku: „wtedy śpią spokojnie i czysto, jak dobrotliwy hultaj – // byłem wśród nich, klęczałem, wiem”. Jeśli nie zaznaczono inaczej, tłumaczenie cytatów obcojęzycznych pochodzi od autorki.

⁹ „Strolch, Taugenichts” [Duden 2024].

¹⁰ „Junge, Bursche, der listig, durchtrieben ist [dem man das aber bis zu einem gewissen Grad nachsieht]” [Duden 2024].

¹¹ „Räuber, Mörder” [Duden 2024].

gubi w tym wersji również odniesienie intertekstualne do kolędy *Cicha noc, święta noc*, gdyż w przekładzie grzesznicy „śpią spokojnie i czysto”. Natomiast gdy przywołamy kolędę, to w kontekście wiersza wybrzmiewają mocno jej dalsze słowa: „pokój niesie ludziom wszem”. Wnioskować można, że wielcy, wypowiadani grzesznicy ogarnięci są głębokim pokojem. Tego skojarzenia nie będzie miał jednak odbiorca niemiecki, nawet gdybyśmy odtworzyli odniesienie do kolędy, gdyż w oryginale niemieckim idea pokoju ogarniającego wszystkich w zwrotce tej się nie pojawia¹². Natomiast nawiązanie do słów kolędy niemieckiej aktywowałoby jak najbardziej samo odniesienie do nocy Bożego Narodzenia, a kolejna możliwa interpretacja to taka, że gdy człowiek się nawraca, to Bóg się dla niego rodzi. Można zaproponować zatem taką oto zmianę omawianych wersów (z inwersją członów trikolonu ze względów rytmicznych i z uwagi na rym, który w tym akurat wierszu występuje): *dann ist ihre nacht wie des rechten schächers still und heilig – // ich weiß es, ich kniete mit, ich war beteiligt*¹³.

2.2. Fachowość i wieloznaczność

Cechą wielu różnych gatunków literatury religijnej jest zazębianie się języka teologicznego z ogólnym, co może sprawiać szczególną trudność tłumaczom utworów skierowanych do szerokiej publiczności, słabo nasyconych terminologią, na skutek czego mogą oni stracić czujność i nie zauważyć, iż dane określenie przynależy do języka specjalistycznego. Z problemem tym może iść też czasami w parze wieloznaczność, także w formie, którą Werner Koller nazwał „1 do wielu” [Koller 1992: 230], czyli sytuacja, gdy jednemu określeniu w języku wyjściowym odpowiada

¹² Zwrotka ta w oryginale brzmi tak: „Stille Nacht, heilige Nacht // Alles schläft; einsam wacht // Nur das traute hochheilige Paar. // Holder Knabe im lockigen Haar, // Schlaf in himmlischer Ruh! // Schlaf in himmlischer Ruh!”; w dosłownym przekładzie: „Cicha noc, święta noc // Wszystko śpi; samotnie czuwa // Tylko droga przenajświętsza para. // Nadobne pachole w kręconych włosach, // Śpij w niebiańskim spokoju! // Śpij w niebiańskim spokoju!”.

¹³ Słowo *beteiligt* odpowiada tylko częściowo użytej przez Twardowskiego frazie „byłem z nimi”, która może być w odczytaniu wieloznaczna, choć według mnie sugeruje raczej towarzyszenie – na sposób uczestnictwa kapłana w sakramencie pokuty, który jest z grzesznikiem. Natomiast użyta przez Dedeciusa fraza „ich war unter ihnen” sugeruje, że podmiot liryczny był pośród dobrych łotrów, był może nawet jednym z nich, co stanowi już, moim zdaniem, przesunięcie semantyczne. „Ich war beteiligt” oznacza, że podmiot brał udział w tym wydarzeniu, lecz nie wskazuje, w jakiej roli. Najlepszym rozwiązaniem byłaby tutaj kalka „ich war mit ihnen”, wtedy jednak odbyłoby się to kosztem rytmu.

kilka wyspecjalizowanych nazw w języku docelowym. Rozstrzygnięcia nie są przy tym zawsze jasne, oczywiste i łatwe w ocenie.

Przytoczmy przykład. Podczas profesji zakonnej kandydat do danej wspólnoty składa śluby przestrzegania rad ewangelicznych. W tym kontekście można uznać wyrażenie ślub *czystości, ubóstwa i posłuszeństwa* za termin. Twardowski odwołuje się do rad ewangelicznych w wierszu *Daj nam ubóstwo*, mającym formę modlitwy [Twardowski 2000: 90]. Przymiotnik *czysty* oraz derywowany od niego rzeczownik *czystość* są wieloznaczne, mogą oznaczać m.in. ‘nieskazitelność’, ‘nieskalaność’, ‘brak zabrudzenia’, ‘zachowywanie powściągliwości płciowej’ [por. SJP PWN 2024]. Twardowski wykorzystuje polisemię w swym wierszu, przechodząc od czystości w sensie powściągliwości do czystości śniegu. Można wysnuć wniosek, że śnieg – ubogi, czysty i posłuszny – staje się symbolem życia zgodnego z radami ewangelicznymi.

W języku niemieckim polisemicznemu przymiotnikowi *czysty* odpowiada kilka różnych przymiotników, m.in.: *sauber* jako ‘wolny od brudu’, *rein* – ‘czysty’ w znaczeniu najbardziej ogólnym, oraz *keusch* – w sensie obyczajowo-moralnym – jako ‘wstrzemięźliwy seksualnie’, ‘nieskazitelny’, ‘niewinny’ [por. np. Pons 2024, Piprek/Ippold 1988: 208, Duden 2024]. W antropologii chrześcijańskiej o „czystości” bądź „nieczystości” nie decyduje „aktualizacja sfery zmysłowej jako takiej, lecz sposób jej aktualizacji” [Hildebrand 1981: 126]. W świecie wartości chrześcijańskich cnota czystości ma wysoką rangę. Hildebrand mówi o specyficznej wolności człowieka czystego, o przejrzystości, jasności, nieskrępowanej duchowości [por. *ibidem*: 43]. Człowiek czysty żyje według filozofa zawsze w postawie generalnej czci i szacunku dla Boga i Jego stworzenia [*ibidem*: 61]. Hildebrand wyraźnie odróżnia cnotę czystości w omówionym znaczeniu [czyli niem. *Reinheit*] od czystości oznaczającej ‘wstrzemięźliwość seksualną’, ‘cnotliwość’, ‘nieskalaność’ [niem. *Keuschheit*]:

Die Keuschheit [...] *unterscheidet* sich einerseits deutlich von der Reinheit, andererseits ist sie mit der menschlichen Reinheit untrennbar verknüpft. Sie ist eindeutig der sinnlichen Sphäre zugeordnet, und das „Hüten“ des hier waltenden Geheimnisses ist die Seele der Keuschheit. Darum kann man bei Wesen ohne sinnliche Sphäre, z.B. bei Engeln, nicht von Keuschheit reden, wohl aber sind sie ein Prototyp der Reinheit [Hildebrand 1981: 71].

Czystość w sensie wstrzemięźliwości seksualnej, nieskalaności [*Keuschheit*] różni się z jednej strony wyraźnie od czystości w znaczeniu ogólnym [*Reinheit*], z drugiej strony jest z nią nierozzerwalnie związana. Jest ona jednoznacznie przyporządkowana sferze zmysłowej, a „strzeżenie” panującej tu tajemnicy stanowi sedno tego rodzaju czystości. Dlatego w przypadku istot nieposiadających sfery zmysłowej, np. aniołów, nie można mówić o czystości w takim znaczeniu [*Keuschheit*], choć są one prototypem czystości w ogóle [*Reinheit*].

Wedle filozofa czystość jako wstrzemięźliwość [*Keuschheit*] jest z jednej strony warunkiem, a z drugiej skutkiem czystości w ogóle [*Reinheit*] [por. *ibidem*].

O jaką czystość chodzi w wierszu ks. Twardowskiego? Poeta modli się do Boga o „czystość co nie jest ascezą // tylko miłością – tak jak życie całe”. Celibat, dobrowolnie wybrana wstrzemięźliwość nie ma być ascetycznym wyrzeczeniem, ascetycznym ćwiczeniem, tylko wynikać z miłości i prowadzić do miłości. Wstrzemięźliwość seksualna jako sztuka dla sztuki nie jest sensem powołania, podobnie jak nie jest nim ubóstwo, rozumiane negatywnie jako wyrzeczenie, czy posłuszeństwo pojmowane jako poddanie się przymusowi. Tak jak samoograniczenie materialne może być radością minimalizmu, posłuszeństwo – ufnością, że ktoś wie lepiej, tak czystość przewartościowana pozytywnie powinna być wyrazem miłości:

DAJ NAM UBÓSTWO

SCHENKE UNS ARMUT, przeł. Karin Wolff

Daj nam ubóstwo lecz nie wyrzeczenie
radość że można mieć niewiele rzeczy
i że pieniądze mogą być jak świnie

Schenke uns Armut, doch keine
Entsagung
Freude, daß man haben kann nicht viele
Dinge
und daß wir „Mäuse“ unser Geld nen-
nen können

i daj nam czystość co nie jest ascezą
tylko miłością – tak jak życie całe

Und schenke uns Reinheit, die keine
Askese
sondern nur Liebe ist – wie das ganze
Leben

i posłuszeństwo co nie jest przymusem
ale spokojem gwiazd co też nie wiedzą
czemu nad nami chodzą wciąż po
ciemku

und auch Gehorsam, der nicht ist
erzwungen
vielmehr Frieden der Sterne, die gleich-
falls nicht wissen
weshalb sie über uns kreisen – allzeit
im Dunkel

i daj nam sen zdrowy świąteczny apetyt
 wiarę bez nerwów to jest bez pośpiechu
 a zimą jeszcze matkę mi przypomnij
 w ubogim czystym i posłusznym śniegu

Und laß uns gut schlafen, mit Freuden
 essen
 Schenk Glauben ohne Streß, das heißt:
 ohne Hasten
 laß winters mich noch an die Mutter
 denken –
 im armen und reinen und duldsamen
 Schnee

Ślub czystości, ubóstwa i posłuszeństwa to po niemiecku *das Gelübde der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams*. W przekładzie pt. *Schenke uns Armut* [Twardowski 2000: 91] *Keuschheit* się jednak nie pojawia. Tłumaczka, Karin Wolff, używa zamiast tego ogólniejszego pojęcia *Reinheit*, co z pewnością spowodowane jest chęcią rozwiązania problemu łączliwości, przymiotnik *keusch* nie może być bowiem użyty w połączeniu ze śniegiem, chyba że potraktowałoby się całą frazę metaforycznie. Moim zdaniem takie metaforyczne odczytanie uzasadnia wykorzystany przez poetę w tym samym wersie przymiotnik *poshushny*, również niełączący się w sposób uzualny ze śniegiem. Natomiast rezygnacja w wersie kończącym wiersz również z ekwiwalentu tego przymiotnika (*poshushny* to *gehorsam*) i zastąpienie go przymiotnikiem *duldsam* ('cierpliwy', 'tolerancyjny') powoduje, iż wiersz staje się niespójny i jeszcze bardziej oddala się od wyjściowego motywu. Nie sposób bowiem w przekładzie ostatniego wersu na skutek tej zmiany dostrzec odniesienia do rad ewangelicznych. I tak, jak można by ewentualnie zaakceptować zastąpienie rzeczownika/przymiotnika *Keuschheit/keusch* przez *Reinheit/rein*, ze względu na bliskość znaczeniową, a także na fakt, że symbolem czystości jest „nieskazitelna biel, lilia, niezmacone światło” [Hildebrand 1981: 71, tłum. – J.K.], a zatem metafora śniegu wpisuje się w tę symbolikę, tak zastąpienie przymiotnika *gehorsam* przymiotnikiem *duldsam* nie ma żadnego logicznego uzasadnienia.

Na marginesie warto zauważyć, że Twardowski poruszał temat czystości kilkakrotnie, poświęcił mu też wiersz *Miłość* [Twardowski 2000: 166]:

Czystość ciała
 czystość rąk pana przewodniczącego
 czystość idei
 czystość śniegu co płacze z zimna
 wody co chodzi nago
 czystość tego co najprościej

i to wszystko psu na budę
bez miłości

W nim również poeta wychodzi od „czystości ciała”, czyli od pojęcia, któremu odpowiada omówiony już termin *Keuschheit*. Gdybyśmy tłumaczyli każdy wers niezależnie, moglibyśmy użyć w języku niemieckim różnych wyrazów bliskoznacznych: *Keuschheit, reine / saubere Hände, reine Idee, sauberer Schnee, klares/reines/sauberes Wasser*. Czy słusznie uczynił Karl Dedecius, subsumując wszystkie emanacje czystości, wprowadzając je do jednego nadrzędnego pojęcia? Za takim rozwiązaniem przemawia paralelizm formalny, który mamy w oryginale. Oto przekład jego autorstwa zatytułowany *Liebe* [Twardowski 2000: 167]:

Die Reinheit des Leibes
die Reinheit der Hände des Herrn Vorsitzenden
die Reinheit der Idee
die Reinheit des Schnees der vor Kälte weint
des Wassers das nackt herumläuft
die Reinheit dessen was am einfachsten ist
das alles ist für die Katz
ohne Liebe

W kontekście rozważań dotyczących terminologii i wieloznaczności przywołać warto również wiersz ks. Twardowskiego zatytułowany *Posłowie* [Twardowski 2000: 226], który brzmi tak:

Proszę o mszę w mojej intencji
latem zimą jesienią wiosną
świętą to znaczy cichą
nie za głośną
taką w sam raz
po której łzy
jak boże krówki
po grzechach mych rosną

W wierszu tym oprócz terminów *intencja* i *msza święta* występuje też trzeci termin, niełatwy do dostrzeżenia, gdyż rozbity, jest nim *msza cicha*. I właśnie to on zasługuje na naszą uwagę. Jest to miejsce o tyle interesujące, że można odczytać je na dwa różne sposoby. W pierwszej interpretacji przymiotnik *cichy* można rozumieć w znaczeniu ogólnym

jako ‘nie za głośny’. Tak zinterpretował go Karl Dedecius, przekładając ten fragment jako „eine heilige das heißt leise // nicht zu laut // gerade so” [Twardowski 2000: 227]. W drugiej interpretacji, gdybyśmy założyli, że Twardowski użył tutaj jednak terminu, należałoby wybrać przymiotnik *still*. Termin *cicha msza* odnosi się bowiem do formy liturgicznej sprzed soboru watykańskiego II, jej łacińska nazwa brzmi *missa lecta* („msza czytana”), a odpowiednikiem niemieckim jest *stille Messe* bądź *Stillmesse*, jej przeciwieństwem jest *msza śpiewana*. O jakiej mszy pisał ks. Twardowski? Tego nie wiemy. Jako kapłan jeszcze przedsoborowy mszę trydencką znał dobrze. W jednym z artykułów poświęconych liturgii przedsoborowej czytamy: „Ludzie preferują Mszę cichą, gdyż doświadczają poprzez nią bliższego kontaktu z Bogiem” [Krusejder 2024]. W wierszu jest mowa o wzruszeniu do łez, o ekspiacji, interpretacja terminologiczna wydaje się zatem również jak najbardziej uzasadniona. W każdym razie użycie przymiotnika *still*, który konotuje w tym kontekście również brak śpiewu i przestrzenie milczenia, pozwoliłoby na oba rodzaje odczytań.

W omawianym utworze występuje jeszcze jeden termin, wspomniana już *intencja*. Ma on następujące znaczenie: „w religii katolickiej: prośba skierowana do Boga, zwłaszcza w czyjejś sprawie” [SJP 2024]. Dedecius rezygnuje jednak z terminu, zastępując go ogólnojęzykową frazą *za mnie*: „Ich bitte um eine Messe für mich”. Odpowiednik omawianego terminu funkcjonuje w języku niemieckim i brzmi *Messintention* (por. np. [online] regnumchristi.eu/messintentionen/, 6 V 2024). Dlaczego zatem Dedecius zrezygnował z terminu? Trudno dociec, może chciał, by tekst brzmiał bardziej potocznie. Jednak użycie terminu sytuuje tutaj wiersz ponownie w samym centrum zdarzenia mszalnego, mszę sprawuje się bowiem zwykle w jakiejś intencji, intencja jest odczytywana etc. Fachowość jest tu ściśle powiązana ze skryptem kulturowym.

Przekładając utwory religijne, należy zwrócić też uwagę na *faux amis*. Terminologia teologiczna w wielu przypadkach zapożyczona jest z łaciny, jednak znaczenie niektórych nazw w różnych językach odmiennie się wyspecjalizowało. Tak jest np. ze słowem *kleryk*, które w polszczyźnie oznacza ‘studenta seminarium duchownego’. Odpowiada mu w języku niemieckim *Priesterseminarist*, a nie *Kleriker* – ‘członek kleru’ [Duden 2024]. Taką omyłkę popełnia Dedecius w przekładzie wiersza *O uśmiechu w kościele*, tłumacząc frazę „do mizernego kleryka którego karmią piersią teologii” jako „zum elenden Kleriker der sich vom Busen der Theologie nährt” [Twardowski 2000: 25].

2.3. Frekwencja

Ostatnim aspektem wartym poruszenia w tym podrozdziale jest frekwencja. Niektóre terminy zapożyczone z łaciny funkcjonują w obu językach, ale różna jest częstotliwość ich użycia. W polszczyźnie spowiadający się określany jest mianem *penitent*, natomiast w języku niemieckim funkcjonuje kilka obocznych określeń: *der Beichtende*, *das Beichtkind*, *der Pönitent* i przestarzałe *der Konfite*. Wszystkie te określenia są stosunkowo rzadko używane, jednak *Beichtkind* i *Beichtende* są słowotwórczo przejrzyste¹⁴. Dlatego w kierowanym do szerokiego grona odbiorców tłumaczeniu wiersza *Z Dzieciątkiem Jezus* (niem. *Mit dem Jesuskind*) lepiej byłoby może użyć jako odpowiednika *Beichtkind*¹⁵ zamiast *Pönitent*, jak przełożył to Alfred Loepfe: „ale kiedyś nocą kiedy penitenci pookrywali już kołdrami uszy” [Twardowski 2000: 26] – „einst aber nachts als die Pönitenten schon tief in den Federn lagen” [Twardowski 2000: 27]. Reasumując, należy zważyć, by w przypadku istnienia synonimów stopień fachowości dostosowany był do projektowanego odbiorcy.

3. Symboliczność i metaforyczność

Kolejną kwestią, która może stanowić trudność w przekładzie religijnym, jest specyficzna symbolika oraz używanie metafor. Mogłoby się wydawać, że owa symbolika nie powinna sprawiać kłopotów tłumaczom przekładającym teksty chrześcijańskie, gdyż z reguły ufundowana jest w Biblii, natomiast może stanowić problem w przekładzie międzyreligijnym, ze względu na większą obcość kulturową. Nie zawsze musi być to jednak prawdą. Trudności może następczać zarówno przekład interkonfesyjny (np. transfer tekstów religijnych z kultury zdominowanej przez katolicyzm do kultury ewangelickiej i na odwrót), jak i intrakonfesyjny. Problemem tłumaczeniowym mogą być w tym wypadku charakterystyczne dla chrześcijaństwa symbole ze względu na ich niekiedy odmienne nazewnicze konceptualizacje. Takim ważnym symbolem jest symbol bramy. Pojawia się on w Biblii kilkukrotnie. W Ewangelii według św. Jana Chrystus mówi

¹⁴ Słownik *Duden* [2024] podaje, że leksemy te używane są przeciętnie rzadziej niż raz na milion słowoform w korpusie *Dudena*. Również słownik *DWDS* [2024] kwalifikuje leksemy te jako rzadkie.

¹⁵ Jak pokazuje wykres w *DWDS*, leksem *Beichtkind*, mimo że również klasyfikowany jako rzadki, jest znacznie częściej stosowany i słowotwórczo przejrzysty, por. *DWDS* [2024].

o sobie jako o bramie [por. J 10,9]. W innym kontekście Chrystus mówi o wąskiej bramie: „Wchodźcie przez ciasną bramę! Bo szeroka jest brama i przestronna ta droga, która prowadzi do zguby, a wielu jest takich, którzy przez nią wchodzi. Jakże ciasna brama i wąska droga, która prowadzi do życia, a mało jest takich, którzy ją znajdują!” [Mt 7,13-14].

Podobną symbolikę znajdujemy u św. Łukasza, w cytowanym przekładzie pojawiają się jednak drzwi zamiast bramy: „Raz ktoś Go zapytał: «Panie, czy tylko nieliczni będą zbawieni?». On rzekł do nich: «Usiłujcie wejść przez ciasne drzwi; gdyż wielu, powiadam wam, będzie chciało wejść, a nie będą mogli»” [Łk 13,23-24].

Do tej symboliki nawiązują wyrażenia *bramy raju* czy *Drzwi Święte* w Rzymie, zwane również Świętą Bramą oraz Świętymi Wrotami (łac. *Santa Porta*). Przejście przez bramę ma w chrześcijaństwie znaczenie symboliczne, wiąże się z możliwością otrzymania odpustu jubileuszowego. Poza symbolem bramy pojawia się też symbol drzwi, a obok ciasnych także drzwi zamknięte. Kojarzą się one z drzwiami zamkniętymi, przez które przeszedł Chrystus: raz przy swoich narodzinach i raz po zmartwychwstaniu, gdy wszedł przez nie do Wieczernika. W Biblii znajduje się też obraz drzwi otwartych [Ap 3,8] oraz otwartych względnie otwieranych bram [Ps 24]. Szeroką symbolikę drzwi opisuje Władysław Kopaliński [1990: 75-76], wskazując, że są one m.in. znakiem przejścia między jednym światem a drugim, światem świeckim a sakralnym, a w chrześcijaństwie oznaczają też szczególnie duszę ludzką, zbawienie, Maryję jako orędowniczkę pośredniczącą między człowiekiem a Bogiem, Chrystusa, męczeństwo [ibidem: 29]. Jak podaje Kopaliński, symbolika drzwi w wielu przypadkach pokrywa się z symboliką bramy [ibidem]. Występujące w greckim oryginale słowa *thýra* [θύρα] oraz *pylēs* (np. στενῆς πυλῆς – *stenēs pylēs* – ‘wąska brama’) tłumaczone są na język polski raz jako *brama*, a raz jako *drzwi* i podobnie na niemiecki: niekiedy jako *Tür*, a niekiedy jako *Tor*. Może to przysparzać trudności przekładowych [por. Kubaszczyk 2018].

Ksiądz Jan Twardowski odwołuje się kilkakrotnie do symbolu drzwi i bramy w swych wierszach. W jego poezji drzwi do kościoła/Kościół są zawsze przynajmniej uchylone [Twardowski 2024], ale nawet „kiedy Bóg drzwi zamyka – to otwiera okno”, jak pociesza w wierszu *Kiedy mówisz* [Twardowski 2000: 178].

W wierszu *Którędy* [Twardowski 2000: 54] pojawia się brama, która nawiązuje do bardzo rozbudowanej symboliki bramy w Ewangelii, gdzie Chrystus nazywa siebie m.in. bramą owiec, bramą do zbawienia. Użyte

w wierszu słowo *brama* jest wieloznaczne, bo choć może oznaczać bramę do kościoła, jak to odczytała tłumaczka Ursula Kiermeier [Twardowski 2000: 55], da się symbolicznie zinterpretować znacznie głębiej:

Którędy

Którędy do Ciebie
czy tylko przez oficjalną bramę
ze świętymi bez przerwy
w sztywnych kołnierzykach
niosącymi przymusowy papier z pie-
czątką
może od innej strony
na przełaj
trochę naokoło
od tyłu

Welchen Weg

Welchen weg zu Dir
nur den durch das offizielle portal
den heiligen nach unablässig
im steifen kragen
in der hand das erforderliche papier mit
stempel
vielleicht von einer anderen seite
querfeldein
ein wenig ringsum
von hinten

Poprzez ciekawą wszystkiego rozpacz
poprzez poczekalnie II i III klasy
z biletem w inną stronę
bez wiary tylko z dobrocią jak na gapę
przez ratunkowe przejście na wszelki
wypadek
z zapasowym kluczem od samej Matki
Boskiej
przez wszystkie małe furtki zielone
otwierane z haczyka

durch die auf alles neugierige
verzweiflung
durch den wartesaal 2. und 3. klasse
mit einem fahrschein in eine andere
richtung
ohne glauben allein mit güte als führe
man schwarz
durch den noteingang für alle fälle
mit dem ersatzschlüssel der Mutter
Gottes selbst
durch alle kleinen pforten grün vom
haken gelöst

przez drogę niewybraną
przez biedne pokraczne ścieżki
z każdego miejsca skąd wzywasz
nie umarłym nigdy sumieniem.

den unerwählten weg
die armseligen mißgestalten [sic!] pfade
von jedem ort von dem du rufst
über das niemals tote gewissen

Pytanie otwierające wiersz: „Którędy do Ciebie // czy tylko przez oficjalną bramę” każe myśleć przede wszystkim o bramie do Nieba, do raju, a także o różnych innych biblijnych bramach, o wąskiej bramie, ale też na głębszym poziomie o Chrystusie, który jest tą „oficjalną” bramą („Ja jestem bramą owiec” [J 10,7]). Poeta zastanawia się, czy do Boga nie da się dotrzeć też inaczej, „może od innej strony // na przełaj // trochę naokoło

// od tyłu”. W kontekście wiersza nie sposób nie myśleć o pytaniu uczniów: „Panie, czy tylko nieliczni będą zbawieni?” [Łk 13,23], na które Chrystus odpowiada: „Usiłujcie wejść przez ciasne drzwi” [Łk 13,24]. Poezja Twardowskiego „wyraża postawę otwartą i ufą” [Wojnowski 1985: 507], jest on poetą miłosierdzia, pokazuje, że te ciasne drzwi to może też być „ratunkowe przejście na wszelki wypadek”, dobroć, doświadczenie rozpacz, jakaś furtka, przy której w polszczyźnie trudno nie myśleć o „furtce w przepisach”¹⁶.

Okazuje się jednak, że przekład omawianego symbolu nie był bezproblemowy. W tłumaczeniu wiersza na język niemiecki akceptowalne byłyby trzy różne ekwiwalenty: *die Tür*, *das Tor*, *die Pforte*, przy czym ze względu na fakt, że *das Tor* może odnosić się zarówno do Chrystusa, jak i do wąskiej bramy oraz do bram Nieba, które określa się po niemiecku mianem *Himmelstor*, *Himmelspforte* lub *Himmelstür*, uważam, że najodpowiedniejszym ekwiwalentem, oferującym najszerokie spektrum interpretacyjne, byłby właśnie rzeczownik *Tor*. *Pforte* jest tutaj rozwiązaniem najmniej dokładnym ze względu na najbardziej ograniczoną symbolikę biblijną, gdyż nie używa się tego rzeczownika w odniesieniu do Chrystusa, a ponadto słowo to może być użyte w końcowej części wiersza jako odpowiednik furtki¹⁷. Tymczasem rozwiązanie zaproponowane przez Ursulę Kiermeier, czyli *Portal*, nawiązuje wprawdzie do wejścia do katedr i kościołów, ale gubi odniesienie do symboliki biblijnej i ów paradoks, że czasami można dotrzeć do Boga i do Nieba nie przez Chrystusa (oficjalna brama i droga), ale innymi drogami czy nawet bezdrożami i „furtkami”. Bo inną nazwą Boga w chrześcijaństwie jest miłosierdzie. W tym wypadku zatem tłumaczenie dosłowne byłoby najlepszym rozwiązaniem, pozwalającym zachować bogactwo odniesień intertekstualnych i symbolicznych, a *Portal* jest nieuzasadnioną innowacją tłumaczką.

W tym miejscu wróćmy do przytoczonego we wstępie rozróżnienia na sens literalny, moralny, eschatologiczny, alegoryczny. Jeżeli bralibyśmy

¹⁶ W kontekście wiersza warto zauważyć, że poeta mówi o „furtkach zielonych”. Zielony to kolor nadziei. Furtki zielone zatem to furtki nadziei. Po polsku apozycja przymiotnika wskazuje na typ, rodzaj. Ten fragment na skutek ustawienia przez tłumaczkę przymiotnika *grün* również w apozycji do rzeczownika jest po niemiecku dosyć niejasny.

¹⁷ Choć pewnie najlepszym rozwiązaniem dla „zielonych furtok” Twardowskiego byłaby nominacja *Hintertürchen*, konotująca ‘wyjście awaryjne, na wszelki wypadek’ (por. *sich ein Hintertürchen offenhalten*).

pod uwagę jedynie sens literalny, zaproponowane przez tłumaczkę rozwiązanie byłoby akceptowalne, jeżeli jednak uwzględnimy pozostałe sensory, które w literaturze religijnej są niezwykle istotne, to trzeba je zakwestionować.

4. Podsumowanie

Sam Jan Twardowski byłby zapewne bardziej wyrozumiały niż krytyk szukający dziury w całym. W jednym z wierszy pisał: „Dziękuję Ci że nie jest wszystko tylko białe albo czarne [...] tylko my chcemy być wciąż albo albo i jesteśmy na złość stale w kratkę” [Twardowski 2000: 50]. To samo można by powiedzieć inaczej: „Wiara w istnienie przekładu dosłownego (i w jego absolutną wierność oryginałowi) jest złudzeniem, któremu nieustannie ulegamy” [Pisarkowa 1998: 16]. Bo w końcu, jak głosił Umberto Eco [2021], przekład to nic innego jak prawie to samo innymi słowami. Jednak owo „prawie” czyni różnicę.

Podsumowując, warto podkreślić, że w wielu przypadkach, jak w każdym innym rodzaju przekładu literackiego, proponowane przez tłumaczy rozwiązania są wynikiem pewnych, jak to określił Umberto Eco, „negocjacji” [*ibidem*]. Uwzględniając różne czynniki, tłumacz stara się wybrać *optimum*. Czasami jednak mamy do czynienia także z omyłkami wynikającymi z fałszywych podobieństw, z nieznaną toposów czy z odczytaniem uwzględniającymi tylko sens dosłowny. Jak się wydaje, właśnie sprzężenie języka ogólnego z terminologią, intertekstualność oraz odniesienia do bardzo rozbudowanego świata symboli, mitów i obrazów funkcjonujących w kulturze judeo-chrześcijańskiej stanowią największe wyzwania dla tłumacza literatury inspirowanej religijnie. Okazuje się też, że może największą trudność sprawia tłumaczom właśnie rozpoznanie nawiązań i odniesień intertekstualnych, czyli wyróżniony przez Barthes’a kod przysłów stanowiący ogólną nazwę dla

wielu kodów wiedzy lub mądrości, do których tekst nieustannie się odwołuje; nazwiemy je bardzo ogólnie *kodami kulturowymi* (choć prawdę powiedziawszy, każdy kod jest kulturowy) albo też, jako że pozwalają one dyskursowi wspierać się na autorytecie naukowym lub moralnym, kodami referencji [Barthes 1999: 53].

Jeżeli czytanie jest formą wędrówki „po przestrzeni tekstu siecią kodów” [Kozak 2009: 87], to przekład religijny stanowi zawsze wędrówkę

jednocześnie po wielu tekstach, bo oryginał jest nadpisany na licznych tekstach kultury. Stąd rozważania nasze zamknąć można refleksją szerszą, dotyczącą znajomości spuścizny kulturowej.

Kultura to przekazywany przez pokolenia zasób wiedzy, którego depozytariuszem jest społeczeństwo lub jego część (w przypadku kultury wysokiej). Przekaz tej wiedzy dokonuje się „poprzez ideały i przykłady, poprzez obrazy, mity i symbole” [Scruton 2010: 11]. Partycypacja w kulturze pozwala na czerpanie z tego zasobu zarówno w sposób czynny, przez wykorzystanie i przetwarzanie symboli kulturowych, jak i bierny – przez ich odpowiednie rozumienie. Znaczna część spuścizny kultury europejskiej ma swe źródło w tradycji judeo-chrześcijańskiej. Roger Scruton zauważa, że „zanikanie wiedzy religijnej oznacza, że wielu ludzi [...] zaczyna odrzucać swoje dziedzictwo kulturowe” [Scruton 2010: 11]. Staje się to obecnie coraz bardziej widoczne. Studenci kierunków translatorycznych w większości nie posiadają nawet podstawowej wiedzy dotyczącej np. toposów biblijnych, nie mówiąc już o znajomości słownictwa z omawianego zakresu. Biorąc pod uwagę fakt, że pojawianie się w historii literatury i sztuki określonych toposów świadczy o bogactwie kulturowym i ciągłości tradycji oraz że bez ich znajomości cały kanon arcydzieł staje się niezrozumiały, trzeba postawić pytanie o przyszłość transferu kulturowego i umiejętność odczytania przez tłumaczy odniesień do tradycji. Kultura jest w znaczeniu proponowanym przez Scrutona „wytworem i wytworzyicielem elit” [2010: 15]. Zatem jakie elity, taka kultura. Jaka kultura, takie elity. Czy wychowamy tłumaczy zdolnych udźwignąć wyzwania, które niesie ze sobą przekład kultury wysokiej, przekład arcydzieł? Przekład dzieł kultury, która definiowana jest jako „wartość, której nie musi podzielać każdy członek społeczności i która otwiera serca, mózgi i zmysły jej posiadaczy na spuściznę intelektualną i artystyczną” [Scruton 2010: 15]? To pytanie – moim zdaniem – ważne, jeżeli nie chcemy mieć do czynienia z pokoleniem sprawnych technokratów, lecz kulturowych analfabetów. Pozostaje mieć nadzieję, że zawsze znajdzie się jakaś arka Noego.

BIBLIOGRAFIA

- Alberti, Ch. (1580), *Dismas, der gute Schächer*, [online] <https://www.hamburger-kunsthalle.de/sammlung-online/cherubino-alberti-michelangelo-buonarroti/dismas-der-gute-schaecher>, 30 IV 2024.
- Barthes, R. (1999), *S/Z* (tłum. Michał P. Markowski), KR, Warszawa.

- Bibel, Einheitsübersetzung*, [online] <https://www.die-bibel.de/bibel/EUE>, 6 V 2024.
- Biblia Lutra (Lutherbibel 2017)*, [online] <https://www.die-bibel.de/bibel/LU17>, 6 V 2024.
- Biblia Tysiąclecia Online* (2003), na podstawie IV wyd., Wydawnictwo Pallottinum, Poznań, [online] biblia.pl, 15 XII 2023.
- Brzozowski, J. (2020), „Nierząd i inne «grzechy ohydne» w tłumaczeniach Biblii: eufemizacje i retusze w Mt 5,32, Mt 9,19 i Kpł 20,10-21”, *Między Oryginałem a Przekładem*. 26 (2/48): 27–42, <https://doi.org/10.12797/MOaP.26.2020.48.02>.
- „Dismas”, [online] <https://wikipedia.de>, 15 II 2024.
- Dworakowska, B.E. (2016), *Poezja księdza Jana Twardowskiego w przekładach na język rosyjski. Studium lingwistyczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok.
- Dziadul, P. (2013), „Ewangeliczna przypowieść o robotnikach w winnicy w literaturach starosłowiańskich (IX–XIII w.)”, *Studia Wschodniosłowiańskie*. 13: 195-210.
- Eco, U. (2021), *Prawie to samo. O doświadczeniu przekładu* (tłum. Jadwiga Miśzalska, Monika Surma-Gawłowska), Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, *Translatio*.
- Gieniusz, A. (2021), „Bible Translation in the Context of Translation Studies”, *Między Oryginałem a Przekładem*. 27 (3/53): 7-10.
- Grondin, J. (2007), *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej* (tłum. Leszek Łysień), Wydawnictwo WAM, Kraków, *Myśl Filozoficzna. Wprowadzenia*.
- Hieronim, św. (2006), *O najlepszym sposobie tłumaczenia*, [w:] *O poprawnym przekładaniu. Teksty łacińskie i przekłady polskie* (tłum. Władysław Seńko, Juliusz Domański, Włodzimierz Olszaniec), wstęp Juliusz Domański, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty, 110-145, *Ad Fontes*, 1.
- Hildebrand, D. von (1981), *Reinheit und Jungfräulichkeit*, 4. Aufl., EOS-Verlag, Sankt Ottilien.
- Jakobson, R. (2009), *O językoznawczych aspektach przekładu*, [w:] Piotr Bukowski, Magda Heydel, red. *Współczesne teorie przekładu. Antologia*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków, 43-49.
- „Karfreitag – Der rechte Schächer (Heiliger Dismas)”, [online] https://www.pius-kirchessner.de/05_Predigten/B_Karwoche/Schaecher.htm, 8 VII 2024.
- Koller, W. (1992), *Einführung in die Übersetzungswissenschaft*, 4. Auflage, Quelle&Meyer, Heidelberg-Wiesbaden.
- Kopaliński, W. (1990), *Słownik symboli*, Wiedza Powszechna, Warszawa.

- Kozak, J. (2009), *Przekład literacki jako metafora. Między logos a lexis*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, *Przekład: mity i rzeczywistość*.
- Krusejder (2024), „Msza cicha, Msza śpiewana – jak to jest w Polsce?”, *Bibula. Pismo niezależne*, [online] <https://www.bibula.com/?p=88461>, 20 IV 2024.
- Ku, J.B. (b.d.), „O stworzeniu 14. Lektura Biblii i odczytywanie znaczeń Pisma Świętego”, [online] <https://szkolateologii.dominikanie.pl/summa/o-stworzeniu-14-lektura-biblii-i-odczytywanie-znaczen-pisma-swietego/>, 30 IV 2024.
- Kubaszczyk, J. (2018), „Religiöse Symbolik als Übersetzungsproblem am Beispiel von «Brama Lednicka»”, [w:] Piotr Sulikowski, Anna Sulikowska, Emil Lesner, red. *Translation Landscapes – Internationale Schriften zur Übersetzungswissenschaft*, t. 2, Verlag Dr. Kovač, Hamburg, 173-187.
- Luter, M. (1967), *O tłumaczeniu* (tłum. Barbara Surowska, Karol Sauerland), [w:] A. Ściegienny, red. *Luter*, Wiedza Powszechna, Warszawa, 175-180, *Myśli i Ludzie*, 2.
- Mejzner, M. (2010), *Lektura patrystyczna Pisma świętego*, Apostolat Słowa Bożego, Biblioteka ITA, [online] https://www.academia.edu/37221695/Patrystyczna_egzegeza_Pisma_%C5%9Bwi%C4%99tego, 5 VII 2024, 1-12.
- Nida, E. (1964), *Toward a Science of Translating: With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*, E.J. Brill, Leiden.
- Nida, E. (2009), *Zasady odpowiedniości* (tłum. Anna Skucińska), [w:] Piotr Bukowski, Magda Heydel, red. *Współczesne teorie przekładu. Antologia*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków, 53-69.
- Nida, E.A., Taber, Ch. (1969), *The Theory and Practice of Translation*, E.J. Brill, Leiden.
- Olszewska, M. (2007/2015), *Jan Twardowski*, [online] <https://culture.pl/pl/tworca/jan-twardowski>, 25 IV 2024.
- Papieska Komisja Biblijna (2005), *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, [online] <https://eidec.pl/wp-content/uploads/2020/10/Papieska-Komisja-Biblijna-Interpretacja-Biblii-w-Kosciele.pdf>, 9 VII 2024.
- Piekarz, D. (2000), *Tłumaczenie Biblii jako szczególne wyzwanie w pracy translatorskiej*, [w:] Wojciech Kubiński, Olga Kubińska, Tadeusz Z. Wolański, red. *Przekładając nieprzekładalne. Materiały z I Międzynarodowej Konferencji Translatorskiej Gdańsk – Elbląg*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk, 243-247.
- Pisarkowa, K. (1998), *Pragmatyka przekładu. Przypadki poetyckie*, Instytut Języka Polskiego PAN, Kraków.

- Rajewicz, T. (2002), „Übersetzung als interkultureller Transfer. Gedichte von Jan Twardowski und ihre deutschen Übertragungen”, *Studia Germanica Posnaniensia*. 27: 267-275, <https://doi.org/10.14746/sgp.2002.27.19>.
[online] regnumchristi.eu/messintentionen, 6 V 2024.
- Scruton, R. (2010), *Kultura jest ważna. Wiara i uczucie w osaczonym świecie* (tłum. Tomasz Bieroń), Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań, *Antropos*.
- Twardowski, J. (2000), *Bóg prosi o miłość. Gott fleht um Liebe*, wybór i oprac. Aleksandra Iwanowska, Wydawnictwo Literackie, Kraków, *Seria Dwujęzyczna*.
- Twardowski, J. (2024), *Naucz się dziwić*, [online] <http://tinyurl.com/yfhspwe3>, 29 II 2024.
- Waterkott, B. (1993), *Glaube und Religiosität*, [w:] Ewa Kobylińska, Andreas Lawaty, Rüdiger Stephan, red. *Deutsche und Polen. 100 Schlüsselbegriffe*, Piper, München, 279-289.
- Wojnowski, J. (1985), *Twardowski Jan*, [w:] Julian Krzyżanowski et al., red. *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny*, PWN, Warszawa, 507.

Słowniki

- Piprek, J., Ippold, J. (1988), *Wielki słownik polsko-niemiecki*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- DWDS, [online] <https://www.dwds.de>, 15 II 2024.
- Duden, [online] <https://www.duden.de>, 15 II 2024.
- Pons, [online] <https://de.pons.com>, 15 II 2024.
- SJP, [online] <https://sjp.pl>, 28 II 2024.
- SJP PWN, [online] <https://sjp.pwn.pl>, 28 II 2024.

STRESZCZENIE

Poezja ks. Jana Twardowskiego uznawana jest za wybitny przejaw liryki religijnej. Celem artykułu jest analiza zniemczonych utworów pod kątem adekwatności przekładu słownictwa religijnego i odpowiedź na pytanie, czy tłumaczom udało się zachować nie tylko sens literalny utworów, ale i sensy nadbudowane, oraz wskazanie na trudności, na które należy zwracać uwagę w tego rodzaju przekładzie. W centrum uwagi znajdują się kwestie terminologiczne, wieloznaczność, nawiązania intertekstualne oraz metaforyka. Wnioski natury generalnej dotyczą kompetencji kulturowej w odniesieniu do tzw. kultury wysokiej.

SŁOWA KLUCZOWE: poezja religijna, terminologia katolicka, intertekstualność, kompetencja kulturowa, symbolika

ABSTRACT

“Thank you that everything is not just white or black”. On the translation of religious vocabulary into German in poetry by Jan Twardowski

Poems by the priest Jan Twardowski are considered an outstanding example of religious lyric poetry. The aim of the article is to analyze his translated works in terms of the adequacy of the translation religious vocabulary and to answer the question of whether the translators managed to preserve not only the literal meaning of the works but also the nuanced meanings inherent in the original, and to indicate the difficulties that should be noted in this type of translation. The focus is on terminological issues, ambiguity, intertextual references, and metaphors. Conclusions of a general nature concern cultural competence in relation to the so-called high culture.

KEYWORDS: religious poetry, Catholic terminology, intertextuality, cultural competence, symbolism