

STANISŁAW KOZIARA

## Przestrzeń i wartościowanie w strukturze językowej „Psałterza”\*

(na materiale wybranych przekładów polskich)

Czas i przestrzeń są ramami, które zamykają w sobie całą rzeczywistość. Nie możemy pojąć żadnej rzeczy realnej inaczej jak tylko w warunkach czasu i przestrzeni.

(E. Cassirer, *Esej o człowieku*)

Waloryzacja przestrzeni, zarówno w jej strukturze wertykalnej, jak też horyzontalnej, stanowi jeden z najczęstszych motywów topicznych obecnych nie tylko w literaturze, ale także w szeroko rozumianych wzorach ludzkich zachowań w sferze religijno-kulturowej. Wszelkie bowiem próby modelowego postrzegania świata na płaszczyźnie religijnej, społecznej, moralnej, jakie człowiek podejmuje niemal na wszystkich etapach duchowej peregrynacji, ukazują się niezmiennie wyposażone w wielorakie modele przestrzennych charakterystyk<sup>1</sup>. Język stosunków przestrzennych stanowi w tym przypadku jeden z podstawowych środków służących do budowy różnorodnych modeli kulturowych, o wcale nieprzestrzennych dystynkcjach. Oznacza to, że przestrzennego znaczenia nabierają nie tylko pojęcia wysoki – niski, bliski – daleki, otwarty – zamknięty, ale również wartościowy – bezwartościowy, dobry – zły, śmiertelny – nieśmiertelny. Kracja tego typu binarnych opozycji w odniesieniu do sfery zjawisk nie odznaczających się ową wewnętrzną taksonomią przestrzenną staje się możliwa, rzecz jasna, tylko w obszarze kultury, gdzie dychotomia ta znajduje swe analogiczne odwzorowania. I tak, wertykalne rozróżnienie wysoki – niski może zostać przeniesione na analogiczną dystynkcję oceniającą człowieka w kategoriach jego czynu lub charakteru: wysoki = dobry, niski = zły.

Ten właśnie typ osobowego wartościowania przynosi równie liczne poświadczenia w strukturze tekstu psalterzowego, stając się jednym z typowych sposobów rozgraniczenia sfery określeń *DOBREGO* i *ZŁEGO*. Niezależnie od indywidualnych różnicowań w obrębie poszczególnych tekstów przekładowych zarysowuje się dość uniwersalny układ przestrzenny zogniskowany wokół wertykalnej osi, której ogniwami są trzy autonomiczne sfery: niebo, ziemia i podziemie. Ten troisty porządek wertykalny posiada swe parantele zarówno w tradycji biblijno-chrześcijańskiej, jak też w religijno-mitologicznych wyobrażeniach Greków i Rzymian. Efektem tak pojmowanego układu przestrzennego było wyłonienie dwóch ściśle skorelowanych ze sobą par opozycji spacji: niebo – ziemia oraz ziemia – podziemie. Ziemia, jako miejsce bytowania człowieka, znalazła się więc pomiędzy skrajnymi biegunami owej opozycji – wysokością nieba a głębią podziemia. Owo centralne usytuowanie człowieka na wertykalnej osi dawało możliwość „poruszania się” w dół lub w górę całego układu. Ruch ku górze oznacza więc swoistą lewitację w stronę „krajiny wysokiej”, sferę *sacrum*, zaś ruch odwrotny, ku dołowi – upadek, desakralizację – *profanum*<sup>2</sup>.

W *Psalterzu* głównym „stróżem” i sprawcą tego poruszania jest sam Bóg, usytuowany w najwyższej części całego układu:

Ty człowieka pokornego na górę sadzasz,  
A hardego niepocześnie na dół sprowadzasz.

(Koch 18, 53–54)

Pan z niebieskich wysokości  
Pojrzał na ziemskie niskości:

(Koch 14, 5–6)

Lecz Bóg jest jedynie sędzią –  
tego zniża, tamtego podnosi.

(BT 75,8)

Miejsce, jakie ostatecznie przypada człowiekowi w wertykalnej hierarchii, zależy będzie od aktualnego stanu więzi kultowej, wyrażonej zarówno w relacji człowiek – człowiek, jak też człowiek – Bóg. Skutkiem każdorazowego osłabienia tej więzi staje się naruszenie całej konstrukcji przestrzennej. W uniwersalnej przestrzeni wertykalnej partycypują w *Psalterzu* obie sfery spacji: „niebo – ziemia” i „ziemia – podziemie”. Poszczególne strefy ruchu nie tworzą jednak w pełni symetrycznych układów. Dla *DOBREGO* bowiem górna granica strefy – niebo – jest raczej nieosiągalna. Może *ON* osiągać zaledwie pewne stany „wyniesienia” na miejsca wyższe:

Na skale wywyższył mię; a teraz wywyższył  
głowę moją nad nieprzyjacioły memi.

(BW 27,6)

On dał moim nogom ręczność nóg łani  
i postawił mnie na wyżynach,

(BT 18,34)

*Skala, wyżyna* są miejscami bliższymi nieba z racji swego usytuowania – górowania ponad „niską ziemią”. Ruch „ku górze” nie zawsze jednak znajduje swe lokatywne określenia.

Wyraźnej konkretyzacji nabiera zwykle dolna granica sfery *niebo – ziemia*:

Podnosi Pan ciche: a grzeszniki poniża  
aż na ziemię.

(BW 147,7)

Chwiejna jest *ziemia* i wszyscy mieszkający na niej.\*

(Mił 75,4)

Ziemia, z racji swego centralnego usytuowania w całym porządku wertykalnym *Psałterza*, zyskuje w ogóle dość ambiwalentny status aksjologiczny. W pierwszej sferze spacji: *niebo – ziemia* niskość ziemi nabiera jednoznacznie ujemnej waloryzacji (niskość = zło). Kara, jakiej podlega człowiek zrywający przymierze z Bogiem, oznacza jego upadek – znizenie do ziemi. Zgoła inaczej wygląda status „niskiej ziemi” w obszarze wyznaczonym drugą sferą przestrzenną: *ziemia – podziemie*. Dość jednoznaczne konotacje aksjologiczne w przypadku sfery pierwszej: *niebo = góra = dobre = sacrum*; *ziemia = dół = złe = profanum*, nie w pełni dają się przenieść na grunt sfery drugiej. Z pozoru wydawać by się mogło, iż tym razem sprawa dotyczy zwykłego przeciwstawienia ziemskiej sfery życia podziemnej sferze śmierci. Kontekst jednak, w jakim pojawia się na kartach *Psałterza* pojęcie śmierci, pokazuje, iż Izraelici byli w posiadaniu pewnego kompleksu wyobrażeń na ten temat, zgoła odmiennie ukształtowanych i wyrażanych w języku kultowych pojęć i zachowań. Pojęcia życia pozagrobowego, nagrody za życie ziemskie w znaczeniu, jakie nadała im eschatologia chrześcijańska raczej obce były Izraelitom. W ich mniemaniu świat zmarłych sytuował się poza bezpośrednim działaniem łaski Boga. Zmarli pozostawali więc też poza obszarem kultu. Nie oznaczało to jednak braku u Izraelitów wyobrażeń na temat świata pozaziemskiego. Miejsce to Semici wyobrażali sobie jako krainę usytuowaną u dołu wszechświata, pod wielkim morzem, na którym pływa ziemia<sup>3</sup>. Wytyczenie granicy pomiędzy życiem a śmiercią nie było bynajmniej sprawą przyrodniczej diagnozy. Problem ten posiada dziś dość wszechstronne oświetlenie teologiczne. Oto jak ujmują go G.von Rad:

„Zdaniem Izraela [...] domena śmierci sięgała znacznie głębiej w sferę życia. Słabość, choroba, niewola, zagrożenie ze strony wrogów już są pewnym rodzajem śmierci. [...] Zrozumiałe więc stają się liczne wypowiedzi psalmów, w których

przez Jahwe. Szeol ma jednak również pewien aspekt ofensywny; wciska się wszędzie na obszar życia. [...] Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że Izrael przez śmierć pojmował coś p r z e s t r z e n e g o, (podkr. moje -S.K.) pewien obszar [...]. Domena śmierci rozciągała się więc, według Izraela, nie tylko na obszary poza granicami życia, lecz także wtargnęła głęboko w sferę samego, życia. [...] Kiedy Izrael zabiera głos na temat śmierci, wówczas mówi – przynajmniej w języku kultu – nie tylko o jakiejś rzeczywistości naturalnej, co raczej o doświadczeniach wiary”<sup>4</sup>.

Śmierć w tym znaczeniu była więc konsekwencją osłabienia kultowej więzi pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Opozycja zaś pomiędzy życiem i śmiercią nabierała osobliwego wydźwięku moralnego. Transpozycja tej kategorii aksjologicznej na język relacji przestrzennych stanowi dość typowy dla języka tekstu psalterzowego schemat artykulacyjny. Próbie jego jakościowej werbalizacji w analizowanych przekładach towarzyszy dosyć zróżnicowany dobór środków i sposobów rozwiązań. *Psalm 88*, bodaj najbardziej pesymistyczny w całym *Psalterzu*, najpełniej wyraża ten dramat, jakiemu podlega człowiek ogarnięty działaniem „niskich i ciemnych” sił podziemnych. W iście mistrzowskiej formie oddaje go Kochanowski:

Leżę jako zabity, pod ziemię włożony,  
Od Ciebie i od świata wzgardzony.  
Ponurzyłeś mię w srożej otchłani podziemnej,  
Ponurzyłeś mię w przepaści ciemnej.

(Koch 88, 9–12)

Forma „jako zabity” w pełni podkreśla, iż chodzi o stan „podobny do śmierci”. Duża różnorodność wyboru przypadnie określaniu owej „niskiej krainy” jako: *kraje niezwyne, dół, przepaść ciemna, ziemskie głębokości, wieczna noc, grób, brzydka ziemia, piekło*, w czym zbliża się Kochanowski w ogólności do uniwersalnego archetypu ludzkich projekcji dotyczących sfery śmierci<sup>5</sup>. Każdorazowe osłabienie więzi kultowej z Bogiem prowadzi do „oddalenia” się od wysokości nieba – do „upadku”:

Upad wisi nad grzesznymi,  
Upad nieuchroniony,  
Nad narody przekłętymi,  
Kędy Bóg zapomniony.

(Koch 9, 69–72)

Metafora upadku posiada w *Psalterzu* Kochanowskiego równie liczne przeciwieństwa w metaforze wzlotu:

Tymi stopniami Góry świętej dostąpiemy  
I twarz Pańską (da Pan Bóg) na oko ujrzemy.

(Koch 24, 11–12)

Niech Twej pomocy, Panie  
Światło prawdziwe wstanie,  
Za którym i ja pójdę  
I Twych wysokich dojdę  
Pałaców, gdzie mieszkanie,  
Gdzie ty masz przebywanie.

(Koch 43, 13–18)

Wydaje się, iż w tym względzie Kochanowski znacznie wykracza poza nurt biblijno-judaistyczny, eksponujący moralno-kultowy aspekt życia i śmierci. Wyraźnego znaczenia nabiera w *Psalterzu* sam kontekst ludzkiej egzystencji, przyporządkowanej w sposób przyrodzony środkowej sferze całego porządku przestrzennego – ziemi. Ruch wertykalny w postaci „wzlotu” i „upadku” służy więc zobrazowaniu i uwydatnieniu nieustannej dialektyki, jakiej podlega człowiek z racji dwoistości swej natury: duchowej i cielesnej<sup>6</sup>.

Przestrzenne dystynkcje w obrębie pojęć *DOBREGO* i *ZŁEGO* zaznaczają w pełni swą obecność również w Wujkowym przekładzie *Psalterza*. Pewne różnice uwidoczną się jednak pomiędzy autorską edycją z r. 1594 a jej wersją ocenioną w pełnym wydaniu *Biblii* Wujka z 1599 r.

Oto niektóre z wielu miejsc w przekładzie autorskim, gdzie przestrzenną opozycję zyskują osobowe określenia wartościujące:

Panie wywiodłeś z piekła duszę moją:  
Wybawiłeś mnie od zstępujących do grobu.

(PsW<sub>1</sub> 30,4)

Wrzucili mię w dół głęboki:  
do ciemności i do cienia śmierci.

(PsW<sub>1</sub> 88,7)

Do ciebie Panie będę wołał, Boże mój  
nie milczże przedemną: abyś snadź, gdybyś  
milczał przedemną, nie stałbym się podobny  
zstępującym do grobu.

PsW<sub>1</sub> 28,1)

Tych, którzy podlegają jednoznacznie negatywnej ocenie moralnej nazywa więc Wujek: *zstępujący do grobu, zstępujący do dołu*. Obok nazw: *grób, dół*, owa „niska kraina” zyskuje również określenia: *ciemność, cień śmierci, wody wielkie, piekło*, a nawet *gnój*. Dość wyraźnie na tym odcinku pracy przekładowej daje się zauważyć nieszablonowość warsztatu Wujka, o czym świadczy obecność, z jednej strony, określeń typu: *dół, wody wielkie* – mających o wiele bliższe związki z semickim pojęciem Szeolu, z drugiej zaś określeń: *piekło, grób* wyraźnie konotujących

pojęciową sferę eschatologii chrześcijańskiej. Te ostatnie zyskują też wyraźną preferencję w przekładzie autorskim, co wydatnie wzmacniało jego stronę wyznaniową, chociaż nie zawsze zgodne było z literą tekstu kanonicznego (*Wulgata*). Wydawcy BW z 1599 roku nierzadko dokonywali w tym przypadku ingerencji w tekst autorski, dążąc do pełnej zgodności z wersją Hieronimową nawet za cenę wątpliwych z punktu widzenia wyznaniowego podstawień. Tak więc *zstępujących do grobu* z PsW<sub>1</sub>, 28,1 zastąpią *zstępujący do dołu* w BW, 28,1. Podobne zmiany dotyczą również Ps.Ps. 30,4; 88,5<sup>7</sup>. Zasadniczo jednak wertykalne uporządkowanie znajduje swe poświadczenia w obu wersjach *Psalterza*, o czym dość dobrze świadczy Ps. 113, 4–8, praktycznie wolny od cenzury z r. 1599:

Wysoki nad wszystkie narody Pan, a nad niebios  
chwała jego.  
Któż jako Pan Bóg nasz, który mieszka  
na wysokości,  
a na niskie rzeczy patrzy na niebie i na ziemi?  
Podnoszący z ziemi nędznego, a z gnoju ubożego:  
aby go posadził z książęty, z książęty ludu swego.

Na tle omawianych tekstów nader osobliwie, gdy idzie o dobór środków i sposobów budowania wertykalnych hierarchii, przedstawia się *Psalterz gdański*. Stopień zdynamizowania obrazów ukazujących atmosferę walki i rozżalenia, jakie płynie ze strony broniącego się przed „upadkiem” psalmisty, wydają się niewiele mieć sobie równych. Oto niektóre z nich:

Wyrwij mię z błota, abym nie był pogrążony;  
niech będę wyrwany od tych, którzy mię nienawidzą,  
jako z głębokości wód:

(BG 69,15)

Ściągnij rękę swą z wysokości; wybaw mię,  
a wyrwij mię z wód wielkich, z ręki cudzoziemców.

(BG 114,7)

I wyciągnął mię z dołu szumiącego i z błota  
lgnącego, a postawił na skale nogi moje,  
i utwierdził kroki moje:

(BG 40,3)

Jak widać, wyraźną przewagę zdobywają w przekładzie gdańskim określenia konotujące hebrajskie wyobrażenia Szeolu. *Dół szumiący, błoto lgnące, błoto głębokie, wody głębokie, wody wielkie* w pełni odpowiadają semickim projekcjom świata zmarłych, jako krainy usytuowanej pod morzem.

Udział przestrzennej sfery wertykalnej w tworzeniu warstwy pojęć oceniająco-wartościujących poświadcza również nowsze przekłady *Psalterza*<sup>8</sup>. *Księga Psal-*

mów Miłosza i na tym odcinku pracy przekładowej zdradza wyraźne powinowactwa z protestanckim *Psalterzem gdańskim*, o wiele bliższym wielu językowym i mentalnym warstwom tekstu oryginalnego:

Panie, z krainy zmarłych wywiodłeś mą duszę  
wybawiłeś mnie spośród schodzących do grobu

(BT 30,4)

Wyciągnij rękę Twoją z wysokości, • uratuj mnie  
i wyrwij z wód wielkich, • z ręki cudzoziemców.

(Mił 144,7)

Niezależnie jednak od indywidualnych wyborów, jedną z istotnych cech wspólnych omawianych konstrukcji stanowi obecność symboliki świetlnej, immanentnie związanej z uniwersalną opozycją wertykalną góra – dół. Wysokie niebo – strefa *sacrum* – partycypuje więc w uświęconej światłości, zaś niska ziemia i podziemie, jako strefy upadku i śmierci – *profanum* – spowite są ciemnością<sup>9</sup>. Poczynając od *Księgi Genesis* światłość zyskuje u Izraelitów najwyższą rangę etyczną: „Wtedy to rzekł Bóg: Niechaj się stanie światłość! I stała się światłość. Bóg widząc, że światłość jest dobra, oddzielił ją od ciemności”. (Gen 1, 3–4). Towarzyszy więc temu co „dobre, opromienia Boga i jego „niebieskie mieszkanie”, ciemność zaś staje się atrybutem „złego”. Opozycja światła i ciemności raczej rzadko podlega zabiegowi personifikacji w omawianych przekładach. Polega bowiem najczęściej na ukazaniu „stanu duchowego”, jaki towarzyszy *DOBREMU* lub *ZŁEMU*:

Pan ogniem swojej światłości  
Rozświeca moje ciemności;

Koch 27, 1–2)

Przyjaciół i towarzyszy odsunąłeś ode mnie:  
domownikami moimi stały się ciemności.

(BT 88,19)

Pokrop mnie hizopem, a będę oczyszczony\*,  
obmyj mnie, a nad śnieg bielszym się stanę.

(Mił 51,9)

Waloryzacja przestrzeni w strukturze omawianych tekstów *Psalterza* nie ogranicza się jednak wyłącznie do sfery ukształtowań wertykalnych. Z przestrzennego *continuum* wyodrębniona zostaje również jego wizja horyzontalna, integralnie związana z ziemskim obszarem bytowania człowieka, stając się terenem równie częstych transpozycji pojęć wartościujących. Opozycyjność w obrębie poszczególnych sfer spacialnych nie jest jednak już tak wyraźna, jak ma to miejsce w przypadku

struktury wertykalnej. Niewątpliwie wyróżniającą pozycję wśród topiki horyzontalnej zajmuje w *Psalterzu* droga, ewokująca liczne sensory moralne dotyczące zarówno relacji człowiek – człowiek, jak też człowiek – Bóg. Pojawienie się motywu drogi już w Ps.1 – pełniącym rolę introdukcji i mądrościowej *summy* całej księgi – podkreśla jego uniwersalność i uprzywilejowane miejsce w *Psalterzu* w ogóle<sup>10</sup>.

Albowiem zna Pan drogę sprawiedliwych:  
a droga niepobożnych zginie.

(BW 1,6)

Samo jednak pojęcie drogi – *loci communis* nie tylko tekstów biblijnych – nie odznacza się odpowiednią wewnętrzną strukturą semantyczną, dającą podstawę do zróżnicowań na płaszczyźnie aksjologicznej. Ruch po odcinku przestrzeni horyzontalnej, jakim jest droga, nie odpowiada bowiem w pełni wertykalnemu ruchowi w obrębie jednoznacznie opozycyjnej sfery góra – dół. Droga – symbol ziemskiej peregrynacji człowieka – nabiera w *Psalterzu* kontekstu moralnego na mocy nieco innych sposobów konceptualizacji znaczeń przenośnych. Specyfika obrazowego pojmowania tego motywu u Izraelitów dotyczyła wszak nie tyle sfery poznawczego poszukiwania (tak jak miało to miejsce u Greków – Parmenides), co raczej etycznego posłuszeństwa bądź odejścia od Bożych przykazań. Efektem tak pojętego motywu drogi w *Psalterzu* jest pojawienie się dwojakich znaczeń etycznych, co w odniesieniu do sfery denotacji osobowych przynosi szereg przeciwstawnych określeń. Z jednej więc strony pojawiają się *chodzący: drogą prostą* (BG 37,14), *prawą* (Koch 23,7), *drogą żywota* (BH 16,11), *drogą przestronną* (BT 113,45), *ścieżką równą* (Mil 27,11), z drugiej zaś *chodzący: drogą ciemną* (BW 35,6), *śliską* (BT 77,18), *krętą* (BT 125,5), *mylną* (Mil 36,5), *ścieżką obłądliwą* (BG 119,104)<sup>11</sup>. *De facto*, funkcje oceniająco-wartościujące przejmują tu głównie określenia przymiotnikowe, tworzące typowe dla semantycznej warstwy języka psalmów pary antonimiczne:

droga *prosta* : droga *kręta*  
droga *przestronna* : droga *ciemna*  
droga *prawa* : droga *mylna*

Aksjologiczne nacechowanie zyskuje również w *Psalterzu* inny rodzaj opozycji horyzontalnej, którą wyznaczają bieguny antyetycznych pojęć: *prawe* – *lewe*. Ich liczne parantele poświadczają niemal wszystkie kultury ludów Starożytnego Wschodu<sup>12</sup>. Znaczenie sakralne tej opozycji pojawia się w *Biblii* już na kartach *Księgi Genesis* (48, 13–19). W pełni etyczne rozumienie antytezy *prawe* – *lewe* przynosi *Księga Jonasza*, gdzie mowa jest o zagrożonych nieprawością mieszkańcach Niniwy, „którzy nie odróżniają swej prawej ręki od lewej” (4,11). W *Psalterzu DOBRZY* mają więc swoje miejsce „po prawicy” Boga, zaś strona przeciwna przypada *ZŁYM*:



Rzekł Bóg do Pana mego: Siądź po prawicy mojej,

(BT 110,1)

Król, o którym mowa w psalmie, należał oczywiście do grona sprawiedliwych. Na „prawicę” przysięgali też Izraelici w czasie niewoli babilońskiej, iż nigdy nie zapomną ziemi swoich ojców:

Jeżeli zapomnę ciebie, Jeruzalem,• niech  
uschnie moja prawica.

(Mił 137,5)

Prawa strona oznacza również kierunek nadejścia Bożej pomocy w chwili zagrożenia od nieprzyjaciół:

Będę Pana wielce wysławiał usty swemi, a w pośród  
wielu chwalić go będę.  
Przeto, że stoi po prawej stronie nędznemu, aby go  
wybawił od tych, którzy osądzają duszę jego.

(BG 109, 30-31)

Udział wertykalnej i horyzontalnej wizji przestrzennej w tworzeniu warstwy pojęć wartościujących stanowi niewątpliwie jedną z osobliwych cech struktury językowej tekstu psalterzowego. Jej znaczącą rolę w tworzeniu głównie kontekstowej sfery osobowych denotacji *DOBREGO* i *ZŁEGO* potwierdzają teksty wszystkich pięciu omawianych *Psalterzy*. Swoistą dominantą spośród wyróżnionych typów opozycji odznacza się wertykalna sfera spacjałna góra – dół, transponująca jedno z kluczowych dla *Psalterza* przeciwstawięń etycznego znaczenia pojęć życia i śmierci. Funkcję korelacyjną w stosunku do powyższej spełnia również antynomia światła i ciemności integralnie przynależna wertykalnej części przestrzennego *continuum*. W dziele tworzenia omawianych pojęć wartościujących zaznacza swoją obecność również wizja przestrzeni horyzontalnej. W jej obrębie, podstawowa funkcja artykulacji znaczeń przenośnych przypada metaforze drogi dobrej i złej, konotującej przeciwstawne sfery pojęć etycznych. Podobną rolę przyjmuje również w języku omawianych przekładów horyzontalna opozycja przestrzenna prawe – lewe. Waloryzująca funkcja przestrzeni w strukturze tekstu psalterzowego urasta tym samym do roli konstytutywnej w tworzeniu rozległej warstwy binarnych opozycji wartościujących. Udział obu wizji przestrzennych – wertykalnej i horyzontalnej – w kreowaniu przeciwstawnych znaczeń *DOBREGO* i *ZŁEGO* w *Psalterzu* sprawia, iż antynomia ta partycypuje w powszechności miejsca i czasu całego *universum* – nieba, ziemi i podziemia.

## Przypisy

\* Niniejszy artykuł jest nieco zmodyfikowaną wersją fragmentu mojej rozprawy doktorskiej poświęconej próbie odnalezienia leksykalno-stylistycznych wykładników pojęć wartościujących w wybranych przekładach *Psalterza* w języku polskim (S.K., *Językowe wykładniki pojęć wartościujących w polskich przekładach Psalterza*, Kraków 1991, maszynopis). Podstawę tych poszukiwań stanowiła sfera pojęć wartościujących opartych na osobowej antonimii *DOBRY – ZŁY*, która – zdaniem biblistów – współtworzy jeden z naczelnych tematów tej księgi biblijnej. Ekscerpca materiałowa rozprawy, w tym również prezentowanego tekstu, oparta została w głównej mierze na pięciu wybranych przekładach *Psalterza*, reprezentujących różne etapy polszczyzny, zróżnicowanie wyznaniowe a także odmienne techniki przekładowe. Stanowią je przekłady: J. Kochanowskiego, ks. J. Wujka, *Psalterz wchodzący w skład protestanckiej Biblii gdańskiej, Biblii Tysiąclecia* oraz *Księga Psalmów* w tłumaczeniu Cz. Miłosza.

<sup>1</sup> Szerokie oświetlenie problematyki przestrzennej – głównie w kontekście literatury staropolskiej – przynoszą opracowania T. Michałowskiej: *Wizja przestrzeni w liryce staropolskiej (rekoncesans)*, w: *Przestrzeń i literatura*, pod red. M. Głowińskiego, A. Okopień-Sławińskiej, Wrocław 1978, s. 97–123; *Kochanowskiego poetyka przestrzeni. Kula i pion*. Pam. Lit. LXIX, 1:1978, s. 71–100; *Kochanowskiego poetyka przestrzeni. Wizja horyzontalna*. Pam. Lit. LXX, 1:1979, s. 3–30; *Kochanowskiego poetyka przestrzeni*, w: *Poetyka i poezja. Studia i szkice staropolskie*, Warszawa 1982, s. 256–340. Zagadnienie wizji horyzontalnej podejmuje także w obszernym szkicu J. Abramowska, *Peregrynacja*, w: *Przestrzeń i literatura* s. 125–158. Z prac tłumaczonych na język polski na szczególną uwagę zasługują: M. Bachtin, *Formy czasu i przestrzeni w powieści*, w: *Problemy literatury i estetyki*, tłum. W. Grajewski, Warszawa 1982, s. 278–488; J. Łotman, *Problemy przestrzeni artystycznej* w: tegoż: *Struktura tekstu artystycznego*, tłum. A. Tanalska, Warszawa 1984, s. 310–329 oraz tegoż: *Zagadnienia przestrzeni artystycznej w prozie Gogola*, tłum. J. Faryno, w: *Semiotyka kultury*, wyb. i opr. E. Janus, M.R. Mayenowa, Warszawa 1975, s. 243–295; G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, tłum. i wstęp T.P. Krzeszowski, Warszawa 1988, s. 38–44. Ujęcie teoretyczno-językozawcze przynosi praca: *Czas i przestrzeń w języku*, pod red. R. Laskowskiego, Katowice 1986.

<sup>2</sup> Uświęcająca moc wysokości, jak twierdzi M. Eliade, pojawia się we wszystkich religiach świata (por. tegoż, *Traktat o historii religii*, tłum. z franc. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1966, s. 101–103). Wszystko więc, co wznosi się ponad niską ziemię i zbliża się ku niebu partycypuje w mniejszym lub większym stopniu w tym, co nadludzkie i transcendentne. Konsekracji podlegają zatem również miejsca wyżynne: *góra, pagórek, wieża*. W symbolice judeo-chrześcijańskiej *góra* zajmuje jedno z centralnych znaczeń sakralnych. Niemal wszystkie hierofanie *Starego Testamentu* odbywają się na górze. Na górze *Horeb* Bóg objawił się Mojżeszowi w płonącym krzaku, ze szczytu góry *Synaj* przekazał Izraelitom kamienne tablice Bożego Prawa. W *Nowym Testamencie* Chrystus na górze ogłasza błogostawieństwa, na górze *Tabor* miała miejsce tajemnica Przemienienia, wreszcie na górze zwanej *Golgota* Chrystus umiera. (Por. J.A. Kłoczowski, *Góra czyli unoszenie się*, W Drodze 1977, nr 9, s. 71–76).

<sup>3</sup> Na określenie owej podziemnej krainy Izraelici używali najczęściej pojęcia *Szeol* (65 razy w ST), rzadziej *Abaddon* (5 razy). Sama etymologia wyrazu *Szeol* jest sporna. Wśród prawdopodobnych źródeł wymienia się: *szā'al* – 'wykopywać'

(asyr. – babil. *szuplu* – 'jama') lub od *szûl* (arab. *sala* – 'być nisko'). Zdaniem badaczy, mimo istnienia wielu cech folkloru semickiego, nie ma w biblijnym pojęciu *Szeolu* typowych wpływów mitologii. Brak więc jakichkolwiek informacji na temat usytuowania wejścia do *Szeolu*, króla (gr. Hades) lub rzeki (gr. Styks). Por. hasło *Szeol*, w: *Podręczna encyklopedia biblijna*, pod red. ks. E. Dąbrowskiego, T.2, Poznań 1959, s. 576–577. LXX tłumaczy *Szeol* najczęściej jako *hades* lub *lakkos* zaś Włg używa odpowiednio *infernus* i *lacus*. W przypadku formy *lacus* – 'jezioro, kadź' związek z źródłosłowem hebrajskim jest nader wyraźny. Forma *infernus* lub *infernum*, jakkolwiek etymologicznie nawiązująca do znaczeń oryginału, z biegiem czasu nabrała dość jednoznacznego kontekstu chrześcijańskiej eschatologii, stając się określeniem piekła. W tym znaczeniu pojawia się już w *Wulgacie* zdobywając przewagę ilościową nad formą *lacus*. Wybór, jakiego dokonują tłumacze w tym przypadku, ukazuje dość znamieny rys wyznaniowy danego przekładu.

<sup>4</sup> G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1986, s. 304–305.

<sup>5</sup> Podobnie, jak ma to miejsce w przypadku określeń odnoszących się do Boga, Kochanowski i tym razem nie hołduje żadnemu z uznanych wzorów. Pojęcia, jakich użyje w *Psalterzu* na oznaczenie owej *niskiej krainy* ukazują obecność zarówno pierwiastków antycznych, jak również judeo-chrześcijańskich (synkretyzm). Por. J. Ziomek, *Wstęp*, w: Jan Kochanowski, *Psalterz Dawidów*, Wrocław 1966, BN s. I, nr 174, s. CII–CVI.

<sup>6</sup> Tak liczna obecność archetypicznych obrazów *wzlotu* i *upadku* kształtowała się u Kochanowskiego pod niewątpliwym wpływem renesansowej koncepcji neoplatonizmu w postaci, jaką nadali jej główni przedstawiciele Akademii Florenckiej: M. Ficino, Pico della Mirandola. Wyrazem tych wpływów jest dość częsta obecność w poezji Kochanowskiego tematyki wzajemnych relacji pomiędzy duchowymi i cielesnymi aspektami natury człowieka przyporządkowanymi dwóm przeciwstawnym sferom przestrzennym: *niebu* i *ziemi*. (Por. T. Michałowska, *Kochanowskiego poetyka przestrzeni*, s. 96 i n.).

<sup>7</sup> Jak widać cenzorzy poświęcali nie tylko wiele wartościowych z punktu językowego efektów pracy Wujkowej, ale także jej istotne elementy wyznaniowe na rzecz niewolniczej zgodności z *Wulgatą*.

<sup>8</sup> Pewne rozbieżności, gdy idzie o przekład miejsc odnoszących się do psalterzowych określeń sfery podziemnej, zaznaczą się również pomiędzy I i II wydaniem BT. Wyraźnie chrystologicznego kontekstu nabiera bowiem określenie *kraina zmarłych* użyte w BT<sub>1</sub>, co wydaje się zrozumiałe w świetle łacińskiego wzoru tej wersji *Psalterza*. BT<sub>2</sub> dość konsekwentnie zastąpi je hebrajskim *Szeol*, np. Ps.Ps. 6,6; 49,15.

<sup>9</sup> Metafizyczny sens *światła* pojawia się zarówno w obszarze tradycji judeo-chrześcijańskiej, jak też helleńskiej. W *Psalterzu* hebrajskim *światło* wielokrotnie zyskuje utożsamienie z *życiem* (Ps.Ps. 27,1; 36,10; 97,11; 112,4), jako jedną z najwyższych wartości. Por. o. J.W. Rosłon, *Zbawienie jako życie w oparciu o Księgę Psalmów*, Ruch Bibl. i Liturg. 39(1986), nr 3, s. 177–197. Sakralny wymiar *światła* i *blasku* znajdzie również trwale miejsce w estetyce wieków średnich (Pseudo-Dionizy). W sensie metafizycznym i etycznym definiowali je również neoplatonicy. Por. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, Wrocław 1960, T. I: *Estetyka starożytna*, s. 366 i in.; T. II: *Estetyka średniowieczna*, s. 14–15, 258–259 i in.; W. Stróżewski,

O kształtowaniu się doktryn estetycznych w XIII wieku, w: *Średniowiecze. Studia o kulturze*, T. I, Warszawa 1961, s. 9–50.

<sup>10</sup> Biblijny motyw *drogi* posiadał niewątpliwie swe prymarne nacechowanie wynikające z Bożego planu wyprowadzenia Izraelitów z Egiptu do Ziemi Świętej. Perygrynacja, jaką odbywał naród wybrany z Ziemi niewoli do Ziemi Świętej, wyznaczyła jednoznaczną opozycję wartościującą obu biegunom tej drogi. Do tych źródeł odwołują się późniejsze twierdzenia chrześcijańskiej antropologii, ujmujące ziemskie życie człowieka jako wędrówkę do utraconej przez grzech „niebieskiej ojczyzny”.

<sup>11</sup> Liczne transpozycje kategorii etycznych na język obrazowo-przestrzenny w *Psalterzu* mają swoje źródło również na płaszczyźnie *stricte* językowej. Język hebrajski – ubogi w pojęcia ogólne – nie posiadał bowiem abstrakcyjnych terminów na oznaczenie grzechu. Dysponował zaś szeroką gamą określeń konkretnych, obrazowych. Zarówno więc heb. *chattat* – ‘chybić celu’, jak też *awon* – ‘kręta droga’ – wkraczały wyraźnie w obszar konotacji przestrzenno-ruchowych. Por. P. Ricoeur, *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986, s. 68–79.

<sup>12</sup> Uniwersalność horyzontalnej opozycji *prawe – lewe* potwierdzają niemal wszystkie ze znanych kultur i cywilizacji. Ze stroną prawą wiąże się zawsze to, co jest święte i dobre, zaś strona lewa jako antyteza oznacza świeckie i nieczyste, złe i niepewne. Por. Yi-Fu, *Przestrzeń i miejsce*, tłum. A. Morawińska, wstęp K. Wojciechowski, Warszawa 1987, s. 61 i n.; M. Wallis, *Sztuki i znaki. Pisma semiotyczne*, Warszawa 1983, s. 12–20; H. Swienko, *Czas i przestrzeń w magicznej interpretacji świata*, *Euhemer* 15 (1971), nr 2, s. 41–50.

### Objaśnienie skrótów

Koch – *Psalterz Dawidów* J. Kochanowskiego (1579).

PsW<sub>1</sub> – *Psalterz Dawidów* ks. J. Wujka, wydanie autorskie (1594).

BW – *Biblia Wujka* wraz z przekładem *Psalterza* (1599).

BG – *Biblia gdańska* wraz z przekładem *Psalterza* (1632).

BT<sub>1</sub> – *Biblia Tysiąclecia* wraz z przekładem *Psalterza*, wyd. I (1965).

BT<sub>2</sub> – *Biblia Tysiąclecia...*, wyd. II (1971).

Mił – *Księga Psalmów* w przekładzie Cz. Miłosa (1979).

Wlg – *Wulgata*, łaciński przekład *Pisma św.*

LXX – *Septuaginta*, grecki przekład *Pisma św.*

ST – *Stary Testament*

Gen – *Księga Genesis*

Ps – psalm