

## **POSZUKIWANIE PRZYCZYNY RÓŻNIC CERKIEWNOSŁOWIAŃSKIEGO I POLSKIEGO TLUMACZENIA TEKSTU ANAFORY LITURGII ŚW. BAZYLEGO WIELKIEGO**

**Słowa kluczowe:** anafora św. Bazylego, język cerkiewnosłowiański, polski przekład, różnice w przekładach, źródła różnic

Niniejszy referat ma wskazać i wyjaśnić przyczyny różnic polskiego i cerkiewnosłowiańskiego tłumaczenia tekstu modlitwy Anafory Liturgii św. Bazylego Wielkiego. Na podstawie tego tekstu spróbujemy jednak również ukazać przeszkody i problemy, które spotykamy w przypadku przekładów innych tekstów liturgicznych Kościoła prawosławnego. Tekst w żadnym przypadku nie aspiruje do lingwistycznej analizy trudności związanych z translacją, ustępując miejsca dla kompetentnej pracy językoznawców i tłumaczy. Jego celem jest raczej wskazanie często pomijanych aspektów, które winny być uwzględnione w procesie adaptacji tekstów liturgicznych na potrzeby sprawowania nabożeństw w języku polskim. Na przykładzie tekstu Liturgii św. Bazylego Wielkiego spróbujemy ukazać to, że w tłumaczeniach modlitw Kościoła prawosławnego należy uwzględniać kwestie teologiczne związane z prawosławną dogmatyką, liturgiką i eklezjologią.

Chcąc ograniczyć rozmiary niniejszej publikacji, a jednocześnie skupić się na głównym jego temacie, nie będziemy analizować kompletnego tekstu Anafory św. Bazylego Wielkiego. Unikając dyskusji na temat przynależności do struktury kanonu eucharystycznego 2 modlitw wiernych oraz modlitwy proskomidii czytanej po przeniesieniu darów, poddamy naszej analizie wyłącznie tekst modlitwy eucharystycznej rozpoczynającej się od wezwania diakona: „*Stąpmy dobrze...*”<sup>1</sup>.

Odwolania do tekstu będą pojawiały się jedynie w momentach niezbędnych, które pozwolą nam zrozumieć rozważany problem. Analizując cerkiewnosłowiański lub grecki tekst Anafory św. Bazylego i zestawiając je z polskim tłumaczeniem z łatwością zauważymy pewne różnice.

---

<sup>1</sup> *Boska Liturgia św. ojca naszego Bazylego Wielkiego*, Warszawska Metropolia Prawosławna, Warszawa 2005, s. 77.

### Zaobserwowane różnice w cerkiewnosłowiańskim i polskim tekście

W modlitwie *ante-Sanctus* „Z tymi błogosławionymi mocami...” słowo „*presluchanie*”<sup>2</sup> zostało przetłumaczone jako „*pogarda*”<sup>3</sup>. Słowiański termin wskazuje na działanie (niepodporządkowanie się, przeciwstawienie, dosł. nieposłuszeństwo oznaczające wykonanie jakiejś czynności wbrew otrzymanym wytycznym), podczas gdy polski ekwiwalent wskazuje na określony stosunek odbiorcy, lecz wcale nie musi oznaczać działania. Pogarda może, lecz nie musi przejawiać się w działaniu. Boży sąd nad Adamem, opisywany w modlitwie, dokonał się jednak nie ze względu na stosunek człowieka do Boga, lecz ze względu na popełniony akt nieposłuszeństwa. Słowiański termin idealnie odpowiada greckiemu słowu „*παρακουω*”, które użyte w tekście modlitwy oznacza „*nie słuchanie*”, „*błędne usłyszenie*”, „*przesłyszenie się*”<sup>4</sup>. W tej samej modlitwie termin „*umershchvlena*” został zastąpiony słowem „*umarł*”<sup>5</sup>. Słowiański termin oznacza „*uśmiercenie, osiągnięcie stanu śmiertelności*”, które w polskim tłumaczeniu uzyskało status czynności dokonanej (*umarł*). Zgodnie ze słowami „*przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć*” (Rz 5, 12 - BT), śmiertelność stała się konsekwencją grzechu, która nie oznaczała natychmiastowej śmierci, co zresztą logicznie uwidacznia się w dalszych słowach modlitwy o tym, iż Adam, po swoim *uśmierceniu* został przez Boga wypędzony „*sprawiedliwym wyrokiem*”. W dalszej części zdania termin „*otvratil*”<sup>6</sup>, został zastąpiony polskim słowem „*wrócił*”. O ile słowiański tekst wskazuje na zmianę ukierunkowania, polskie tłumaczenie wprowadza słowo wskazujące na dokonaną czynność. Kolejny fragment zdania, również wymaga komentarza – w tekście cerkiewnosłowiańskim jest mowa o przygotowaniu zbawienia „*ot pakibytija*”<sup>7</sup>, co zostało przetłumaczone terminem „*powtórne narodzenie*”<sup>8</sup>. Istotą terminu „*bytije*” jest dar istnienia (czyli również i dar życia). Otrzymanie daru istnienia związane jest jednak ze stworzeniem i wskazuje jednoznacznie na cechę Boskiej natury, natomiast „*narodzenie*”, nie może już być jednoznacznie przypisane Bogu. Podobnie nie do końca konsekwentnie wyjaśniono stwierdzenie „*ne bo otvratilsja jesi ... v konec*”<sup>9</sup>, które w języku polskim brzmi „*nie porzuciłeś bowiem na zawsze...*”<sup>10</sup>.

W modlitwie *ante-Sanctus* w słowiańskim przekładzie znajduje się, również następujące stwierdzenie: „*sotvoril jesi sily svjatymi Tvoimi, v koemzhdo rode blagougodivshimi*

<sup>2</sup> *Sluzhebnik. Liturgija svjatitelja Vasilija Velikago. Liturgija Prezhdeosvjashchennyh darov*, Svjato-Troickaja Sergijeva Lavra 2003, s. 41. (przedruk wydania Kijevo-Pecherskoj Uspenskoj Lavry 1902 r.).

<sup>3</sup> *Boska Liturgia...*, op. cit., s. 82.

<sup>4</sup> M. I. Orlov, *Liturgija svjatago Vasilija Velikago*, S-Petersburg 1909, s. 178.

<sup>5</sup> *Boska Liturgia...* (2005), op. cit., s. 82.

<sup>6</sup> *Sluzhebnik...* (2003), op. cit., s. 41 R.

<sup>7</sup> *Sluzhebnik...* (2003), op. cit., s. 41 R.

<sup>8</sup> *Boska Liturgia...* (2005), op. cit., s. 83.

<sup>9</sup> *Sluzhebnik...* (2003), op. cit., s. 41 R-42.

<sup>10</sup> *Boska Liturgia...* (2005), op. cit., s. 83.

*Tebje*<sup>11</sup>. Polska wersja brzmi następująco: „*uczyniłeś dzieła wspaniałe przez Twoich świętych, którzy podobali się Tobie w każdym pokoleniu*”<sup>12</sup>. Zestawienie tych tłumaczeń ujawnia następujące różnice: czynienie mocy (gr. „*δυναμις*”)<sup>13</sup>, które w języku polskim stały się „*działami wspaniałymi*” oraz przyczynę takiego działania. Według słowiańskiego tekstu przyczyną Bożego działania było zachowanie „*świętych*”, którzy będąc obecni w każdym pokoleniu, czynili rzeczy Bogu miłe. Polskie tłumaczenie wskazuje raczej na Boską przyczynę działania – to Bogu „*podobali się*” święci, natomiast słowiański tekst przyczyny doszukuje się w działaniu „*świętych*”. Analogiczna rozbieżność uwidacznia się w tłumaczeniu słów: „*hotjashchee byti spasenie*”<sup>14</sup>, które w języku polskim przybrały formę: „*przyszłe zbawienie*”<sup>15</sup>. Słowiański tekst wskazuje na zbawienie jako na element oczekiwany i pożądaný. Zbawienie ma się więc dokonać nie tylko w przeszłości („*budushchee byti spasjenie*”), modlitwa wskazuje również na pozytywny stosunek Boga i nas do tego wydarzenia. W języku polskim użycie terminu „*przyszłe*” zmienia wydźwięk frazy unikając wskazania naszego stosunku do tego wydarzenia. Sam termin „*przyszłe*” wydaje się również mniej pewne aniżeli stwierdzenie „*mające nastąpić*” lub „*mające stać się*”.

W dalszej części modlitwy padają słowa odnoszące się do Chrystusa: „*imzhe i veki sotvori*”<sup>16</sup>. W języku polskim, tekst ten został przetłumaczony w formie: „*przez którego też i stworzyłeś wieki*”<sup>17</sup>. Wydaje się zasadnym w tym miejscu odwołanie do starotestamentowego określenia „*wiek*” bądź „*wszechświat*” kryjące się za greckim „*αιωνας*”<sup>18</sup>. W tym duchu słowa te zostały przetłumaczone w II tomie „*Sobranii drevnih liturgij*”, gdzie w przekładzie na język rosyjski brzmią one następująco: „*chrez Samogo Syna Twoego, chrez Kotorago Ty sotvoril mir*”<sup>19</sup>. W słowach odnoszących się do Drugiej Osoby Trójcy Świętej padają następujące określenia: „*sijanie (gr. απαυγασμα) slavy Twoeja*” oraz „*nachertanie (gr. χαρακτιρ) ipostasi Twoeja*”<sup>20</sup>, które w polskim tłumaczeniu stały się „*odblaskiem*” oraz „*odbiciem*”<sup>21</sup>. Słowiańskie „*nachertanie*” wskazuje nie na odbicie, lecz bardziej na wzór, podczas, gdy grecki termin wskazuje na „*odbicie*”. Termin słowiański wskazuje na inne greckie określenie, znane również z Pisma Świętego, a mianowicie „*τυπος*”<sup>22</sup>. „*Sijanie*” nie stanowi jednak odblasku, tj. odbicia światła od innego

<sup>11</sup> *Sluzhebnik...* (2003), op. cit., s. 42.

<sup>12</sup> *Boska Liturgia...* (2005), op. cit., s. 83.

<sup>13</sup> M. I Orlov, op. cit., s. 180.

<sup>14</sup> *Sluzhebnik...* (2003), op. cit., s. 42.

<sup>15</sup> *Boska Liturgia...* (2005), op. cit., s. 83.

<sup>16</sup> *Sluzhebnik...* (2003), op. cit., s. 42 R.

<sup>17</sup> *Boska Liturgia...* (2005), op. cit., s. 83.

<sup>18</sup> M. I., Orlov, op. cit., s. 182.

<sup>19</sup> *Sobranie drevnih liturgij vostochnyh i zapadnyh v perevode na russkij jazyk*, t. II, Sankt Petersburg 1875, s. 91.

<sup>20</sup> *Sluzhebnik...* (2003), op. cit., s. 42 R.

<sup>21</sup> *Boska Liturgia...* (2005), op. cit., s. 83; M. I. Orlov, op. cit., s. 182.

<sup>22</sup> Zob. 1 Tm 1, 16 oraz 2 Tm 1, 13. W Nowym Testamencie słowo rzadko używane i górnolotne zostało wyjaśnione jako wzór, wzorec lub przykład (to słowo użyte zostało m.in. w przekładzie Biblii Tysiąclecia). Zob. M.

obiekty, lecz wskazuje na „*sam blask*”. Wydaje się więc, iż właściwe były by formy: „*promieniowanie*” bądź „*blask*” oraz „*odbicie*”. W dalszej części modlitwy sformułowanie: „*blagovoli ... Tvoj Syn ..., byv ot zheny..., byv pod zakonom, osuditi greh vo ploti Svoej*”<sup>23</sup> przyjęło w języku polskim formę: „*Twój Syn ... w swoim ciełe osądził grzech*”<sup>24</sup>. O ile polskie tłumaczenie wskazuje po prostu na dokonaną czynność, o tyle słowiański tekst wskazuje na „chęć” Bożego działania, które jak to logicznie wykazuje zdanie, dokonane zostało pomimo „zrodzenia z niewiasty” i „zrodzenia pod prawem”<sup>25</sup>. Tak więc zdanie to powinno przyjąć formę „*zechciał ... Twój Syn ... zrodzony z niewiasty... zrodzony pod prawem, osądzić grzech w swoim ciełe*”. Niestety w tym przypadku, również i cerkiewnosłowiańskie tłumaczenie nie odpowiada bezpośrednio oryginalnej treści modlitwy, w której dwukrotnie pojawia się określenie „*γενομενος*”<sup>26</sup>, w tłumaczeniu zastąpione słowem „*byn*”. Grecki termin może oznaczać stworzenie, produkcję, powstanie, jeśli jednak jest użyte dla w kontekście człowieka bądź istoty żywej oznacza zrodzenie, narodzenie, chociaż może oznaczać coś przeszłego „coś co było”. Kolejna różnica w polskim i cerkiewnosłowiańskim tekście pojawia się we frazie: „*dav povele-nija spasitel'naja*”<sup>27</sup>, które stały się w polskim tłumaczeniu „*zbawiennymi nakazami*”<sup>28</sup>. Różnica ta znów wskazuje na rozbieżność słowiańskiego tłumaczenia i greckiego oryginału, w którym odnajdziemy termin „*προσταγματα*” wskazujący zarówno na „*przykazanie*”, jak i na „*rozkaz*”<sup>29</sup>. Bezpośrednio następujące słowa o „*prelesti idolskija*” stały się „*błędem bałwochwalstwa*”. Kolejne stwierdzenie o tym, iż Zbawiciel „*stjzhav nas Se-bje ljudi izbranny*”<sup>30</sup> zostało zastąpione sformułowaniem: „*uczynił nas dla siebie ludem wybranym*”<sup>31</sup>. Słowiańskie tłumaczenie nie wskazuje na przemianę człowieka, której dokonuje Bóg, lecz na „*gromadzenie*” bądź „*skupienie*” wokół Siebie (ewentualnie „*przyjęcie do Siebie*”). W podobny sposób tłumaczone jest wieloznaczne greckie określenie „*προσηγαγεν*” nie wskazujące zmiany lecz gromadzenie<sup>32</sup>. Kolejna różnica jest zauważalna w rozwinięciu powyższego sformułowania: „*ludi izbranny, ... jazyk svjat*”, które w zgodzie z terminologią Rz 15, 11 powinno być przetłumaczone jako „*naród wybrany, ... świętych pogan / nację*” (*ethnos*), zaś w polskim tłumaczeniu widnieje „*lud wybrany*” i „*naród święty*”<sup>33</sup>. Przekład opiera się tutaj na przyjętej w języku polskim terminologii,

R. Vincent, *Vincent's Word Studies*, dostępny w Internecie: <http://www.sacred-texts.com/bib/cmt/vws/ti1001.htm> [dostęp 2.01.2012].

<sup>23</sup> *Sluzhebnik...* (2003), op. cit., s. 43.

<sup>24</sup> *Boska Liturgia...* (2005), op. cit., s. 84.

<sup>25</sup> Por. Gal 4, 4.

<sup>26</sup> M. I. Orlov M. I., op. cit., s. 186.

<sup>27</sup> *Sluzhebnik...* (2003), op. cit., s. 43.

<sup>28</sup> *Boska Liturgia...* (2005), op. cit., s. 85.

<sup>29</sup> M. I. Orlov M. I., op. cit., s. 186.

<sup>30</sup> *Sluzhebnik...* (2003), op. cit., s. 43 R.

<sup>31</sup> *Boska Liturgia...* (2005), op. cit., s. 85.

<sup>32</sup> Zob. M. I. Orlov, op. cit., s. 186.

<sup>33</sup> *Boska Liturgia...* (2005), op. cit., s. 85.

choć w tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia możemy odnaleźć i taką alternatywę: „*Wy zaś jesteście wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym...*”<sup>34</sup>. Różnica zauważalna jest więc jedynie pomiędzy polskim a słowiańskim tłumaczeniem, podczas gdy w zestawieniu z tekstem greckim zachowana jest logika frazy. W dalszej części modlitwy mowa jest o zbawczej ofierze Chrystusa, który wydał Siebie jako okup śmierci. W języku cerkiewnosłowiańskim występuje następujące stwierdzenie dotyczące śmierci: „*v nejzhe derzhimi behom*”<sup>35</sup>, natomiast polski tekst mówi o śmierci: „*której byliśmy poddani*”<sup>36</sup>. O ile „*derzhimi behom*” może wskazywać na uzurpację, o której wiemy oczywiście iż nastąpiła przez grzech pierwszych ludzi, o tyle „*poddaństwo*” bardzo jednoznacznie wskazuje na „przekazanie pod władzę” bez negatywnej oceny samej zależności. Niezrozumiałe jest również dalej porównanie słowiańskiego „*razreshi boleznii smertnyja*”<sup>37</sup> oraz polskiego tłumaczenia „*zerwał więzy śmierci*”<sup>38</sup>. Istotną różnicę uwydatnia kolejny fragment modlitwy: „*ne bjashe moshchno derzhimu byti tleniem nachalniku zhizni*”<sup>39</sup>, który został przetłumaczony jako: „*niemożliwym było, aby śmierć panowała nad przywódcą życia*”<sup>40</sup>. W języku cerkiewnosłowiańskim określenie „*tlenije*” wskazuje rozkład (rozpad, najczęściej rozkład cielesny)<sup>41</sup>. Podobnie greckie „*φθορα*” mówi o zniszczeniu, rozkładzie, rozpadzie czy też „*blaknięciu*” (zaniku kolorów), a nie wyłącznie o śmierci<sup>42</sup>. Dlatego też w tłumaczeniu angielskim użyto tutaj terminu „*corruption*”. Kolejny fragment, stanowiący cytat z Kol 1, 18 (por. również 1 Kor 15, 20), również ukazuje na różnicę w tłumaczeniu. W wersji cerkiewnosłowiańskiej padają tam słowa: „*nachatok umershih, pervorozhden iz mertvyh*”<sup>43</sup>, w greckim oryginalne użyto terminu „*απαρχή*”<sup>44</sup>, zaś w polskim tłumaczeniu fraza ta brzmi: „*stał się pierwocinami tych, którzy zasnęli, pierwotnym pośród umarłych*”<sup>45</sup>. Fragment ten, w oparciu o tłumaczenie Biblii Tysiąclecia, mógł by brzmieć następująco: „*pierwociną [dla] zmarłych (bądź – pierwszą ofiarą tym, którzy zasnęli), Pierwotnym spośród umarłych*” (por. Kol 1, 18). W końcowym fragmencie warto zaznaczyć następujące różnice: „*vozdati*” przetłumaczone na „*oddać*”, które nie odpowiada idei Sądu Ostatecznego oraz „*vospomina-nija*” zastąpione słowem „*pamiętki*”<sup>46</sup>. Ostatnie sformułowanie pomija ponadto stwierdzenie, że mowa jest właśnie o „tych” wspomnieniach, które „*złożyliśmy zgodnie z Jego*

<sup>34</sup> 1 P 2, 9.

<sup>35</sup> *Sluzhebnik...* (2003), op. cit., s. 43 R.

<sup>36</sup> *Boska Liturgia...* (2005), op. cit., s. 85.

<sup>37</sup> *Sluzhebnik...* (2003), op. cit., s. 43 R.

<sup>38</sup> *Boska Liturgia...* (2005), op. cit., s. 85.

<sup>39</sup> *Sluzhebnik...* (2003), op. cit., s. 43 R.

<sup>40</sup> *Boska Liturgia...* (2005), op. cit., s. 85.

<sup>41</sup> Por. *Sobranie drevnih liturgij...*, op. cit., t. II, s. 92.

<sup>42</sup> J. Goar, *Euchologion Sive Rituale Graecorum*, Graz 1960, (reprint wydania Venetiis 1730), s. 142.

<sup>43</sup> *Sluzhebnik...* (2003), op. cit., s. 44.

<sup>44</sup> M. I. Orlov, op. cit., s. 190.

<sup>45</sup> *Boska Liturgia...* (2005), op. cit., s. 85.

<sup>46</sup> *Sluzhebnik...* (2003), op. cit., s. 44; *Boska Liturgia...* (2005), op. cit., s. 86.

przykazaniami”. W polskim tłumaczeniu, w słowach ustanowienia czytamy „wzięciu” kielicha wypełnionym „*plonem winorośli*”<sup>47</sup>, podczas gdy cerkiewnosłowiański tekst mówi o „*przyjęciu*” kielicha wypełnionego „*ot ploda loznago*”. Czynność „wzięcia” nie wskazuje na pomoc uczniów, natomiast „przyjęcie” odpowiada bardziej ceremonii, w której uczestniczą uczniowie, którzy podają kielich dla Zbawiciela. Rozbieżność ta nie jest jednak zauważalna w greckim oryginale, który mówi po prostu o „*uchwyceniu*” (chwyceniu, wzięciu)<sup>48</sup>.

W modlitwie wygłaszanej po słowach ustanowienia („*To czyńcie na moją pamiętkę...*”) możemy zauważyć niezgodność czasów. Oto w języku cerkiewnosłowiańskim słyszymy o tym, iż każdorazowo, kiedy sprawowana jest Eucharystia, „... [wy] *moją śmierć głosicie, moje zmartwychwstanie wyznajecie*” – „*moju smert' vozveshchaete, moe voskresenie ispojedaete*”<sup>49</sup>. W polskim tłumaczeniu odnajdziemy jednak stwierdzenie w czasie przyszłym: „*śmierć moją głosicie, moje zmartwychwstanie wyznawajcie*”<sup>50</sup>. W kolejnej modlitwie „*Przeto i my, Władco Najświętszy*” także odnajdziemy różnice: „*miłości*” (gr. ελεη) i „*shchedoty*” (gr. οικτηρμουσ – faktycznie oznaczające żal i litość) zostały przetłumaczone jako „*miłosierdzie*” i „*litość*”<sup>51</sup>, „*derzajushche*” (gr. καταζιωθευτες – ośmielając się, uznając to za honor) zostało zastąpione określeniem „*z ufnością*”<sup>52</sup>, a ostatnie prośby wyrażone w języku cerkiewnosłowiańskim w formie „*blagosloviti ja, i osvjatiti, i pokazati*” w polskim tłumaczeniu przyjęły brzmienie: „*pobłogosławił je, uświęcił i okazał*” (zachowując zgodność z tłumaczeniem słowiańskim można byłoby napisać: „*pobłogosławić je, uświęcić i okazać*”)<sup>53</sup>. W tejże modlitwie dość znaczną różnicę wykazuje stwierdzenie: „*priiti Duhu Tvojemu Svjatemu*”, przetłumaczone jako „*abyś zesłał ... Ducha Twego Świętego*”<sup>54</sup>. „*Przyjście*”, tak jak użyty w tym miejscu grecki termin „ελθειν” (od ερχομαι)<sup>55</sup> wskazuje na działanie Ducha, „*zesłanie*” na działanie Boga Ojca. W modlitwie skierowanej do Boga Ojca, w języku cerkiewnosłowiańskim zachowana jest następująca logika: „*[my – wierni] priblizhaemsja ... i molimsja, i Tebe przyzyvaem, ... blagovolenijem Tvoeja blagosti, priiti Duchu ... na ny i na ... dary sija, i blagosloviti ja...*”<sup>56</sup>. W słowach modlitwy skierowanej do Boga Ojca kryje się prośba o przyzwolenie na to, aby Duch Święty przybył, w języku polskim modlitwa wyraża prośbę o „zesłanie” Ducha Świętego. W modlitwie tej odnajdziemy jednak różnicę, która wykracza poza sferę lingwistyczną. Oto w języku cerkiewnosłowiańskim spotkamy

<sup>47</sup> *Boska Liturgia...* (2005), op. cit., s. 87.

<sup>48</sup> M. I. Orlov, op. cit., s. 194.

<sup>49</sup> *Sluzhebnik...* (2003), op. cit., s. 45 R;

<sup>50</sup> *Boska Liturgia...* (2005), op. cit., s. 87.

<sup>51</sup> *Sluzhebnik...* (2003), op. cit., s. 46 R; *Boska Liturgia...* (2005), op. cit., s. 90; M. I. Orlov, op. cit., s. 200.

<sup>52</sup> *Sluzhebnik...* (2003), op. cit., s. 46 R; *Boska Liturgia...* (2005), op. cit., s. 90.

<sup>53</sup> *Sluzhebnik...* (2003), op. cit., s. 46 R; *Boska Liturgia...* (2005), op. cit., s. 91.

<sup>54</sup> *Sluzhebnik...* (2003), op. cit., s. 46 R; *Boska Liturgia...* (2005), op. cit., s. 90.

<sup>55</sup> M. I. Orlov, op. cit., s. 202.

<sup>56</sup> *Sluzhebnik...* (2003), op. cit., s. 46 R.

następującą frazę: „*i predlozshe vmjestoobraznaja*”, przetłumaczone na język polski jako: „*ofiarując podobieństwa*”. Pod słowiańskim terminem „*vmjestoobraznaja*” kryje się greckie słowo „*αντιτυπος*”. Opierając się na tłumaczeniach i teologicznych opiniach należy wskazać na związek tego terminu z „oryginałem” a nie z „odbiciem”, „kopia” lub czymś „podobnym”. Antytyp – (od słów *αντι* - przeciwieństwo oraz *τυπος* - wzór, model, norma) oznacza ukazanie realności, którą wcześniej przedstawiały jedynie zapowiedzi (*τυπος*). W Piśmie Świętym zapowiedzi i symbole istniejące w Starym Testamencie odwoływały się do antytypu, tj. realności ukazanej w Nowym Testamencie. Antytyp nie jest więc obrazem, symbolem czy zapowiedzią, lecz realnością. W Piśmie Świętym możemy odnaleźć następujące przykłady typu i antytypu: Rz 5, 14 – Adam „*jest typem Tego, który miał przyjść*” czyli Jezusa Chrystusa; Hbr 9, 24 – świątynia jerozolimska, do której nie wchodzi Chrystus, zbudowana przez ludzi jest odbiciem (*αντιτυπα*) prawdziwej świątyni, która jest w niebie; 1 P 3, 20-21 – arka, która uratowała „osiem dusz” była jedynie typem omycia „we chrzcie”. Typy mogły być i były niedoskonałe, antytyp zaś, jako ich wypełnienie, jest doskonały. Adam był jedynie „duszą żyjącą” i „człowiekiem ziemskim”, natomiast Chrystus, Nowy Adam – „duchem ożywiającym” i Człowiekiem „z nieba” (1 Kor 15, 45-49). W modlitwie eucharystii termin ten pojawia się zarówno w Liturgii św. Bazylego Wielkiego, jak też w „*Konstytucjach świętych apostołów*”<sup>57</sup>. Cyprian Kern problem związany z greckim terminem „*antytyp*” przetłumaczonym na język cerkiewnosłowiański jako „*vmestoobraznaja*” komentuje następująco: „*W słowiańskich przekładach nie jest ono odpowiednie. Wszystkie „podobobraznaja”, czy „tozheobraznaja”, są po prostu „obrazami”, jak to dokładnie wykazuje krytyczna analiza prof. Orłowa*”<sup>58</sup>. Również w rosyjskim przekładzie termin „*antytyp*” odnajduje swą dokładną, aczkolwiek opisową formę: „*tochnyj obraz Tebja Samogo*”<sup>59</sup>.

W dalszych tekstach anafory św. Bazylego możemy ponadto zwrócić uwagę na błogosławieństwo: „*Chashu zhe siju, samuju chestnuju Krov ...*”<sup>60</sup>, które w języku polskim przyjęło formę znaną z Liturgii św. Jana Chryzostoma: „*A co w tym kielichu samą najczcigodniejszą Krwią ...*”<sup>61</sup>. W polskim tłumaczeniu słowa te nie korespondują ze wskazaniem kończącym poprzedni fragment, mówiącym o „przyjściu / zesłaniu” Ducha Świętego. Aby zachować poprawność gramatyczną i logiczną należałoby zastosować następującą formę: „*... pobłogosławić je, uświęcić i okazać ... Chleb ten, same najczcigodniejsze Ciało Pana i Boga, i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa. Kielich ten, samą najczcigodniejszą Krew ...*”. W modlitwie „*Nas wszystkich...*” będącej wstawieniczą modlitwą po epiklezie, zauważalne są zmiany. Zaliczyć do nich możemy zmianę

<sup>57</sup> Zob. *Konstytucje świętych apostołów...*, op. cit., s. 123, 171, 189.

<sup>58</sup> Archim. K. Kern, *Evharistija*, Moskwa 1999 (wyd. I: Parizh: YMCA-Press 1947), D 1.

<sup>59</sup> *Sobranie drevnih liturgij...*, op. cit., t. II, s. 91.

<sup>60</sup> *Sluzhebnyk...* (2003), op. cit., s. 48.

<sup>61</sup> *Boska Liturgia...* (2005), op. cit., s. 91.

kolejności kategorii świętych „*Ewangelistów i Kaznodziej*”<sup>62</sup>, zmianę kolejności w określeniu św. Jana Chrzciciela „*Proroka, Poprzednika i Chrzciciela*”<sup>63</sup>, różnicę w słowach: „*dla modlitw których nawiedź nas, Boże*”, „*ihzhe molitvami posjeti nas Bozhe*” (w polskim tłumaczeniu fraza nie jest logiczna i czytelna)<sup>64</sup>. W tejże modlitwie zauważalna jest również zmiana przy wspomnieniu zmarłych, gdzie w polskim tłumaczeniu jedna i ta sama fraza („*daj im odpoczynek tam, gdzie jaśnieje światłość Twego oblicza*”) pojawia się w dwóch miejscach, przy czym w języku cerkiewnosłowiańskim słowa te padają jedynie na koniec wspomnienia zmarłych<sup>65</sup>. We wspomnieniu zmarłych również odnajdziemy różnicę, która wynika raczej z niekonsekwencji w przyjętej terminologii. O ile w polskim tłumaczeniu Liturgii św. Jana Chryzostoma, cerkiewnosłowiański termin „*pokoī*” został przetłumaczony jako „*spokój*”<sup>66</sup>, w Liturgii św. Bazylego pojawia się słowo „*pokój*”, natomiast stwierdzenie „*i pokoj ih*” w tej samej modlitwie przyjęło formę „*daj im odpoczynek*”<sup>67</sup>. W dalszej części modlitwy wstawienniczej słowa „*blagija vo blagosti sobludi*” przyjęły w języku polskim formę „*dobrych otocz dobrocią*”. Słowiańskie tłumaczenie wyraża raczej zachowanie pożądanej cechy człowieka, aniżeli działanie, chociaż oczywiście i w pierwszym i w drugim przypadku prośba ta skierowana jest do Boga<sup>68</sup>. Kolejne zdanie modlitwy wyraża prośbę za „*predstojashchija ljudi*”, co w polskim tłumaczeniu brzmi: „*o stojącym tutaj ludzie*”<sup>69</sup>. Dalej, słowa „*i radi blagoslovnyh vin ostavl'shihsja i pomiluj ih i nas*” zostały przetłumaczone następująco: „*[o narodzie/ o wiernych] oczekującym odpuszczenia win i zmiłuj się nad nimi i nad nami*”<sup>70</sup>. W jednym z kolejnych zdań słowo „*ludie*” kolejny raz zostało przetłumaczone jako „*ludzie*”<sup>71</sup>, natomiast termin „*izlej*” zostało zamienione w „*rozlej*” co bardziej sugeruje czynność przypadkową, aniżeli termin „*wylej*”<sup>72</sup>. W tym samym zdaniu możemy znaleźć kolejną różnicę ingerującą w przekaz tekstu. Słowiańskie stwierdzenie: „*vsjem podaja jazhe ko spaseniju proshenija*” w języku polskim brzmi: „*wszystkim dając przebaczenie ku zbawieniu*”<sup>73</sup>. Tłumaczenie zostało oparte najprawdopodobniej na błędnie odczytanym słowie „*proshenie*”, zamiast którego przyjęto „*proshchenie*”. W wyniku tej zmiany sens zdania został jednak wypaczony. O ile słowiański przekład możemy zrozumieć jako prośbę do Boga o wysłuchanie i pomoc we wszystkim o co w modlitwie

<sup>62</sup> *Sluzhebnik...* (2003), op. cit., s. 49; *Boska Liturgia...* (2005), op. cit., s. 93.

<sup>63</sup> *Sluzhebnik...* (2003), op. cit., s. 50; *Boska Liturgia...* (2005), op. cit., s. 94.

<sup>64</sup> *Sluzhebnik...* (2003), op. cit., s. 50; *Boska Liturgia...* (2005), op. cit., s. 94.

<sup>65</sup> *Sluzhebnik...* (2003), op. cit., s. 50-50 R; *Boska Liturgia...* (2005), op. cit., s. 94-95.

<sup>66</sup> Zob. *Boska Liturgia świętego ojca naszego Jana Chryzostoma*, Warszawska Metropolia Prawosławna, Warszawa 2001, s. 54.

<sup>67</sup> Por. *Sluzhebnik...* (2003), op. cit., s. 51; *Boska Liturgia...* (2005), op. cit., s. 95.

<sup>68</sup> *Sluzhebnik...* (2003), op. cit., s. 53; *Boska Liturgia...* (2005), op. cit., s. 97.

<sup>69</sup> *Sluzhebnik...* (2003), op. cit., s. 53; *Boska Liturgia...* (2005), op. cit., s. 97.

<sup>70</sup> Por. *Sluzhebnik...* (2003), op. cit., s. 53; *Boska Liturgia...* (2005), op. cit., s. 97.

<sup>71</sup> Zob. gr. *ethnos. L'Euclologio Barberini gr. 336*, red. Parenti S., Velkovksa E., Roma 1995, s. 18.

<sup>72</sup> *Sluzhebnik...* (2003), op. cit., s. 54; *Boska Liturgia...* (2005), op. cit., s. 98.

<sup>73</sup> *Sluzhebnik...* (2003), op. cit., s. 54; *Boska Liturgia...* (2005), op. cit., s. 98.



proszono i co jednocześnie skieruje człowieka do zbawienia. W modlitwie tej zauważalna jest również ingerencja w styl wypowiedzi, która jeden słowiański termin „*pomjani*” powiela dwukrotnie słowami: „*wspomnij*” oraz „*pamiętaj*”<sup>74</sup>. Ponadto słowa „*izbavi Gospodī, grad sej (ili ves' siju, ili svjatuju obitel' siju)*” zostały zastąpione określeniem „*wybaw, Panie, tę owczarnię*”, co również zmienia sens i wydźwięk zdania<sup>75</sup>. Analiza słowiańskich rękopisów Liturgii św. Bazylego Wielkiego wskazuje co prawda, iż najbardziej rozpowszechnioną formą była fraza „*izbavi Gospodī grad sij i vsja grady i strany...*” co odpowiadało greckiemu „*πολις*” – „*miasto*”. Greckie i słowiańskie rękopisy nie wskazują jednak na określenie, które mogłoby stać się „*owczarnią*” w polskim tłumaczeniu<sup>76</sup>. Również paralelna fraza Liturgii św. Jana Chryzostoma w polskim tłumaczeniu nie mówi o „*owczarni*”, lecz wspomina: „*miasto (lub tę wieś, lub ten monaster)*”<sup>77</sup>. We wspomnieniu cerkiewnej hierarchii, słowa „*ihzhe daruj svjatym Tvoim cerkvam...*” w języku polskim utraciły czytelność stają się frazą „*którym pozwól, aby w świętym Twym Kościele*”<sup>78</sup>. W dalszej części modlitwy zauważymy, również kolejną niekonsekwencję tłumaczeń na język polski. Słowiańskie słowa: „*prosti ... sogrjeshenie, volnoe i nevolnoe*” w polskich wydaniach zostały przetłumaczone jako: „*daruj ... grzechy świadome i nieświadome*” bądź jako: „*grzechy dobrowolne i mimowolne*”<sup>79</sup>.

### Inne problemy związane z tłumaczeniem tekstu modlitwy

W anaforze św. Bazylego odnajdujemy oczywiście wiele słów, dla których z trudem moglibyśmy odnaleźć polski odpowiednik. Przykładem takiego słowa jest cerkiewnosłowiański termin „*prysnopamjatnuju*”, wskazujący na „*w przyszłości dobrze wspomina-  
ne*” zbawcze dzieło Chrystusa, a dokładnie Jego śmierć krzyżową<sup>80</sup>. Złożoność greckich i cerkiewnosłowiańskich terminów często uniemożliwia bezstratne tłumaczenie tekstu. Podobną trudność sprawia rozbudowana składnia oraz specyficzne wskazywanie na często codzienne czynności. Przykładem tych czynności może być sformułowanie: „*prijem hleb na ... ruki*”, które w języku polskim stało się po prostu stwierdzeniem: „*wziął chleb w ... ręce*”<sup>81</sup>. Odwołując się do tradycji ikonograficznej możemy jednak uzasadnić prawidłowość stwierdzenia „*przyjął na ręce*”. Na ikonach często przedstawiane są postaci, które nie trzymają przedmiotów gołymi rękoma, lecz poprzez materiał. Gest taki wyraża przede wszystkim szacunek wobec świętości. Podobnie moglibyśmy i w tym przypadku,

<sup>74</sup> *Sluzhebnik...* (2003), op. cit., s. 53 R; *Boska Liturgia...* (2005), op. cit., s. 98.

<sup>75</sup> *Sluzhebnik...* (2003), op. cit., s. 54 R; *Boska Liturgia...* (2005), op. cit., s. 99.

<sup>76</sup> M. I. Orlov, op. cit., s. 242-243.

<sup>77</sup> *Boska Liturgia...* (2001), op. cit., s. 87.

<sup>78</sup> *Sluzhebnik...* (2003), op. cit., s. 55; *Boska Liturgia...* (2005), op. cit., s. 99-100.

<sup>79</sup> Zob. *Sluzhebnik...* (2003), op. cit., s. 55 R; *Boska Liturgia...* (2005), op. cit., s. 100; *Boska Liturgia...* (2001), op. cit., s. 54.

<sup>80</sup> Zob. *Sluzhebnik...* (2003), op. cit., s. 44.

<sup>81</sup> *Sluzhebnik...* (2003), op. cit., s. 44 R; *Boska Liturgia...* (2005), op. cit., s. 86.

pokusić się o użycie niecodziennej formy, która podkreśliłaby nie codzienną czynność, lecz dokonywany w tym momencie uświęcony akt – ustanawiany poprzez podniesienie i wypowiedane modlitwy Sakrament Eucharystii. Wspomniana wyżej różnica w tłumaczeniu słów ustanowienia dotyczącego „*ploda*” (w polskim „*plonu*”) winorośli<sup>82</sup>, również wskazuje na pewną trudność, a mianowicie braku konotacji stwierdzenia „*owoc winorośli*” z winem. Zgodnie z obserwowaną tendencją w przekładach Pisma Świętego (Mk 14, 25 – „*odtąd nie będę już pił z owocu winnego krzewu*”, Mt 26, 29, Łk 22, 18), należałoby mówić raczej o „*owocach winorośli*”, co jednak w języku polskim nie musi wcale wskazywać na wino. Równie niejasne mogło by stać się dokładne tłumaczenie słowa „*rastvoriv*”, które w polskim tłumaczeniu stało się stwierdzeniem „*zmieszał z wodą*”<sup>83</sup>. Bezpośrednie tłumaczenie „*rozcieńczenie*” nie wydaje się odpowiednie ze względu na współczesne liczne znaczenia, albowiem woda bynajmniej nie jest obecnie jedynym środkiem do rozcieńczania. Czytając jednak modlitwę w języku greckim zauważamy, iż pada tam właśnie takie słowo – „*rozcieńczył*”, „*κερα'σας*”<sup>84</sup>. Stwierdzenie takie jak „*trydnevnoe pogrebenie*” nie jest bezpośrednio tłumaczone jako „*trzydniowe pogrzebanie*”, lecz jako „*trzydniowe przebywanie w grobie*”<sup>85</sup>. W oryginale znajduje się skrótowe stwierdzenie „*τηνμε'ρου ταφη'ς*”<sup>86</sup>. W tym przypadku, o ile w języku polskim zdanie o „*trzydniowym pogrzebaniu*” mogło by wydawać się niecodzienne, o tyle jednak głębiej przekazuje sens wydarzenia, a mianowicie nie zwykłe przebywanie, lecz realną śmierć. Każde tłumaczenie tekstu może skutkować brakiem przejrzystości powodowanym wieloznacznością zarówno oryginalnego terminu, jak również tekstu przetłumaczonego. W tekście Anafory św. Bazylego, również odnajdziemy podobną wieloznaczność. W żywym języku słowa nieustannie rozwijają swoje znaczenie, uzyskując nowe bądź modyfikując stare. Tłumaczenie dokonane w historii z biegiem czasu traci na jednoznaczności i przejrzystości właśnie z powodu zmian znaczeniowych niektórych terminów. Polski przekład propaguje termin „*episkopat*”, na określenie biskupów, za których wznoszone są modlitwy. Moim zdaniem, w języku polskim termin ten „*zinstytucjonalizował się*” i dość jednoznacznie wskazuje na instytucję biskupów Kościoła rzymsko-katolickiego. Określenie to nie jest już więc jednoznaczne i w języku polskim wcale nie wskazuje na wszystkich biskupów, lecz jedynie na tych, którzy kanonicznie przynależą do struktur polskiego episkopatu. Z tego względu nie sądzę, aby użycie tego terminu na określenie prawosławnej hierarchii było czytelne i zgodne z oryginałem. W ujęciu eklezjologicznym Prawosławie unika podobnej instytucjonalizacji struktur. Wydaje się więc, iż zasadne byłoby zastosowanie innego, bardziej jednoznacznego

<sup>82</sup> *Sluzhebnik...* (2003), op. cit., s. 45; *Boska Liturgia...* (2005), op. cit., s. 87.

<sup>83</sup> *Sluzhebnik...* (2003), op. cit., s. 45; *Boska Liturgia...*(2005), op. cit., s. 87.

<sup>84</sup> M. I. Orlov, op. cit., s. 194.

<sup>85</sup> Zob. *Sluzhebnik...* (2003), op. cit., s. 45 R; *Boska Liturgia...*(2005), op. cit., s. 88.

<sup>86</sup> F. E. Brightman, C. E. Hammond, *Liturgies Eastern and Western. Vol. I. Eastern Liturgies*, Oxford Clarendon Press 1896, s. 330.

określenia „biskupstwo”, czy też formy podobnej do: „*Wspomnij, Panie o wszystkich biskupach prawosławnych...*” (w przeciwieństwie do: „*Wspomnij, Panie, o całym episkopacie prawosławnym...*”)<sup>87</sup>. Zestawienie cerkiewnosłowiańskiego i polskiego przekładu ukazuje na jeszcze jeden rodzaj rozbieżności, które wynikają z poetyki języków greckiego i słowiańskiego. Cerkiewnosłowiański tekst modlitw zachował rozbudowaną grecką składnię, wyrażającą się m.in. długimi, wielokrotnie złożonymi zdaniami. W polskim przekładzie te rozbudowane zdania zostały podzielone. Dążenie do czytelności przekazu doprowadziło jednak do zakłócenia poetyki tekstu oraz wprowadziło wymagane poprawnością gramatyczną powtórzenia. W analizowanym tekście odnajdziemy jednak także i takie zdania, które rozbite w polskiej wersji na mniejsze frazy, utraciły swą przejrzystość i logiczność. W jednym z rozbudowanych zdań modlitwy wstawienniczej: „*I vseh trebujushchih velikago Tvoego blagoutrobija, [1] ljubjashchih nas, [2] i nenavijdjashchih, [3] i zapovedavshih..., [4] i vsja ljudi Tvoja pomjani, Gospodni, Bozhe nash, i na [5] vsja izlej ... milost', [6] vsem podaja ... proshenija*”<sup>88</sup>, rozbicie na krótsze zdania zakłóciło jego przekaz sugerując, iż ostatnia [6] prośba nie dotyczy wszystkich wcześniej wspomnianych kategorii ludzi.

### Rozbieżności w tekstach nabożeństw nie związane bezpośrednio z tłumaczeniem

Obok różnic typowo lingwistycznych w modlitwie Anafory św. Bazylego odnajdziemy, również rozbieżności. Pierwsza z nich dotyczy słów przyzywania Ducha Świętego, która w języku polskim następuje bezpośrednio po „*Tobie śpiewamy*”, a przed modlitwą „*Przeto i my, Władco Najświętszy...*”<sup>89</sup>, natomiast w tekście cerkiewnosłowiańskim występuje po modlitwie „*Przeto i my, Władco Najświętszy...*”<sup>90</sup>. Warto, w tym miejscu zauważyć, iż modlitwa przyzywająca Ducha Świętego, stanowiąca troparion nabożeństwa 3 godziny oraz wersetów Ps 50, stanowi późny dodatek, który nie był jeszcze stosowany w słowiańskim, poprawionym Euchologionie z 1564 roku<sup>91</sup>. Nawet późniejsze redakcje nie zawsze konsekwentnie wskazywały bądź to na troparion 3 godziny bądź na troparion święta Zesłania Ducha Świętego na Apostołów<sup>92</sup>. Meester początki tego dodatku datuje na XII-XIII wiek. Biskup Porfiriusz (Uspenski) sugerował, iż dodatek ten mógł się pojawić za sprawą reform patriarchy Filoteusza. Dmitrievskij początek praktyki czytania tekstów troparionów o Zesłanie Du-

<sup>87</sup> Zob. *Boska Liturgia...* (2005), op. cit., s. 100.

<sup>88</sup> *Sluzhebnik...* (2003), op. cit., s. 53 R-54; *Boska Liturgia...* (2005), op. cit., s. 98.

<sup>89</sup> *Boska Liturgia...* (2005), op. cit., s. 89-90.

<sup>90</sup> *Sluzhebnik...* (2003), op. cit., s. 47-47 R.

<sup>91</sup> A. A. Dmitrievskij, *Otzyv o sochinenii M. I. Orlova 'Liturgija sv. Vasilija Velikogo*, w: *Sbornik otchetov i premij o nagradah, prisuzhdaemyh imperatorskoj Akademiej Nauk. Otchety za 1909 g.*, Sankt Petersburg 1912, s. 240.

<sup>92</sup> Ibidem.

cha Świętego datuje jeszcze później, na XIV-XV wiek<sup>93</sup>. Słów tych nie odnajdziemy, również w klasycznych komentarzach liturgii, w tym w dość późnym komentarzu św. Mikołaja Kabasilasa<sup>94</sup>. Obecność tego elementu we współczesnych księgach liturgicznych naszej Cerkwi wymaga odpowiedzi na dwa pytania. Pierwsze, które może być zadane za słowami archimandryty Cypriana Kerna o zasadność obecności tego tekstu w modlitwie anafory<sup>95</sup>. Odpowiedź na to pytanie wykracza poza kwestie tłumaczenia i dotyka problemu redakcji, na której dane tłumaczenie powinno się opierać. Ranga pytania sugeruje, również nie tylko wypowiedź liturgistów czy tłumaczy, lecz przede wszystkim władz eklezjalnych. Drugie pytanie wiąże się z miejscem, które obecnie zajmuje modlitwa – czy powinna być ona czytana przed modlitwą epiklezy, czy po tejże modlitwie. Wersja słowiańska umiejscawia tekst po modlitwie przyzywającej Ducha Świętego, wersja polska – przed. Druga różnica związana jest z wygłoszeniem słów: „Przemieniając Duchem Twoim Świętym”, które w polskim tekście oznaczone są nawiasem kwadratowym, wskazując tym samym na wersję modlitwy pozbawioną tych słów<sup>96</sup>. Podobna procedura została zastosowana w cerkiewnosłowiańskim tekście Liturgii św. Jana Chryzostoma, opracowanej przez liturgiczną komisję Patriarchatu Moskiewskiego. Różnica ta, związana jest z poważną dyskusją na temat obecności tychże słów w kanonie eucharystycznym Liturgii św. Bazylego Wielkiego i została opisana w opracowaniach: Karabinova, abp. Bazylego (Krivosheina) i innych<sup>97</sup>. Te słowa, zaczerpnięte z Liturgii św. Jana Chryzostoma, zniekształcające spójność modlitwy Anafory, nie były jeszcze obecne w słowiańskiej redakcji Euchologionu 1564 r<sup>98</sup>, chociaż pojawiły się w weneckim wydaniu Goara z 1730 roku<sup>99</sup>. Na 48 analizowanych przez prof. Orłowa greckich rękopisów, słowa „przemieniając...” zostały zapisane jedynie w 11. Hammond również analizując najstarsze zachowane redakcje Liturgii św. Bazylego Wielkiego nie wskazuje na obecność tychże słów<sup>100</sup>. Wśród greckich rękopisów najstarszy, posiadający te słowa to rękopis Grottaferrata z 1041 roku. W tekstach słowiańskich wstawka ta pojawia się w XVI wieku. Słów tych nie znajdziemy, również we współczesnych drukowanych greckich służebnikach (nieobecne od roku 1853). Słowa te, zaczerpnięte z Liturgii św. Jana Chryzostoma, nie odpowiadają logice tekstu

<sup>93</sup> Archim. K. Kern, *Evharistija*, op. cit.

<sup>94</sup> Mikołaj Kabasilas, św., *Komentarz Boskiej Liturgii św. Jana Chryzostoma*, tłum. ks. M. Ławreszuk, Warszawa 2009.

<sup>95</sup> Zob. *Molitwa przyzywania Świątego Ducha*, [w:] archim. K. Kern, *Evharistija*, op. cit.

<sup>96</sup> Zob. *Boska Liturgia...* (2005), op. cit., s. 92.

<sup>97</sup> V. Krivoshein, *Nekotoryje bogoslužebnye osobennosti u grekov i russkih i ih znachenie*, w: *Vestnik Russkogo Zapadno-Ewropejskogo Patriarshego Ekzarhata*, nr 89-90 1975, dostępny w Internecie: <http://www.portal-slovo.ru/theology/37734.php> [dostęp: 10.07.2012]; I. A. Karabinov, *Evharisticheskaja molitva (Anafora). Opyt istoriko-liturgicheskago analiza*. Sankt-Peterburg 1908.

<sup>98</sup> A. A. Dmitrievskij, *Otzyv o sochinenii M. I. Orlova „Liturgija swjatago Vasilija Velikago”*, op. cit., s. 240.

<sup>99</sup> J. Goar, *Euchologion Sive Rituale Graecorum*, op. cit., s. 144.

<sup>100</sup> F. E. Brightman, C. E. Hammond, *Liturgies Eastern and Western. Vol. I. Eastern Liturgies*, Oxford Clarendon Press 1896, s. 330.

Anafory św. Bazylego Wielkiego. Najstarsze odnalezione w rękopisach uzupełnienia stanowią kalkę z tekstu Liturgii św. Jana o czym świadczy dwukrotne umieszczenie tych słów, po błogosławieństwie Chleba a następnie po błogosławieństwie Kielicha. Profesor Bolotov określił umieszczenie tych słów w tekście Liturgii św. Bazylego jako wstawkę „*tupomną*”<sup>101</sup>. Abp Bazyli wyjaśnia, iż wstawka ta: narusza spójność gramatyczną, spójność logiczną, wprowadza czwarte błogosławieństwo anafory. Odsyłając do tekstu arcybiskupa Bazylego pominiemy tutaj kwestie gramatyczną<sup>102</sup>. Wyjaśnić jednak powinniśmy błąd logiczny, który zawiera się w fakcie, iż modlitwa w Liturgii św. Bazylego (w przeciwieństwie do Anafory św. Jana), jeszcze przed słowami „przemieniając” skierowana jest już do Ducha Świętego, wskazując na Jego działanie. Tym samym błędne wydaje się stwierdzenie skierowane do Ducha Świętego o zesłanie Ducha Świętego. Wprowadzenie słów „przemieniając” wprowadza, również czwarte błogosławieństwo do już istniejących trzech (nad Chlebem, nad Kielichem i przy słowach „przelaną za życie świata”), co stanowi jedyny taki przykład pośród wielu znanych modlitw Anafory<sup>103</sup>.

Istotny problem rodzi także kwestia modlitwy wstawienniczej we fragmencie poświęconym Przenajświętszej Bogurodzicy. Modlitwa stanowi prośbę o bycie we wspólnocie wiary, wraz ze świętymi, których kategorie wymieniane są w pierwszej jej części (we współczesnej słowiańskiej praktyce czytane cicho). Do tej części modlitwy należy wygłaszane głośno wezwanie dotyczące Bogurodzicy: „*Izrjadno o Presvjatjej...*” („*Szczególnie za najświętszą...*”)<sup>104</sup>. Następnie wspomniany jest św. Jan Chrzciciel oraz święci dnia po czym modlitwa skupia się na prośbach o łaski dla poszczególnych członków wspólnoty (tych którzy odeszli do wieczności, władze cerkiewne, władze państwowe, wojsko, chorych, podróżujących, czyniących dobro itd.). Obecność wspomnienia Bogurodzicy każe przypisać ją do pierwszej części modlitwy. Z tego względu należałoby wskazać ukrytą w cichej modlitwie przyczynę wspomnienia Bogurodzicy. Przyczyna ta zachowana jest w słowach: „... *da obrjashchem milost' i blagodat' so vsemi svjatymi ...*”, tj. „*abyśmy znaleźli miłosierdzie i łaskę ze wszystkimi świętymi...*”<sup>105</sup>. Idealną kontynuacją tych słów byłaby fraza: „... *szczególnie z najświętszą, przyczystą ... Bogurodzicą...*”. Ostatnia rozbieżność dotyczy wstawienniczej modlitwy kończącej Anaforę św. Bazylego. W wersji cerkiewnosłowiańskiej pojawia się fragment „*Pomjani, Gospodi, blagovjernago i hristoljubivago gosudarja nashego...*”<sup>106</sup> logicznie nie powielany w wersji polskiej.

<sup>101</sup> Archim. K. Kern, *Evharistija*, op. cit.

<sup>102</sup> Była również dodatkowo wyjaśniona w pracy Louisa Boyer. L. Bouyer, *Eucharist. Theology and Spirituality of the Eucharistic Prayer*, Notre Dame 1968, s. 296.

<sup>103</sup> V. Krivoshein V., op. cit.

<sup>104</sup> *Sluzhebnik...* (2003), op. cit., s. 49; *Boska Liturgia...* (2005), op. cit., s. 93.

<sup>105</sup> *Sluzhebnik...* (2003), op. cit., s. 48 R-49; *Boska Liturgia...* (2005), op. cit., s. 92-93.

<sup>106</sup> *Sluzhebnik...* (2003), op. cit., s. 51 R-52 R.

### **Próba odnalezienia przyczyn rozbieżności tekstu cerkiewnosłowiańskiego i polskiego**

Przeprowadzona wyżej analiza różnic każe zastanowić się nad ich przyczynami. Niezależnie od stopnia oceny słuszności bądź nie powyższych wskazań, należy uwzględnić ich liczbę. Jeśli w relatywnie krótkim tekście spotykamy aż tyle „trudnych” miejsc, to nie napawa optymizmem perspektywa korekty i oceny pozostałych tłumaczeń tekstów cerkiewnosłowiańskich na język polski. Wszystkie wyżej opisane różnice możemy usystematyzować i przedstawić następujące przyczyny ich pojawienia się.

#### **Różnice w tekście greckim a cerkiewnosłowiańskim**

Wymienione wyżej różnice pomiędzy cerkiewnosłowiańskim a polskim tłumaczeniem wskazują często na niekonsekwentny przekład grecko-słowiański. Zestawienie dwóch przekładów i odnalezienie różnic wcale nie oznacza błędów w polskim tłumaczeniu, lecz jak to kilkakrotnie wskazaliśmy, może świadczyć o zmianach wprowadzonych w tekście cerkiewnosłowiańskim. Wyszucie takiego wniosku nie rozwiązuje jednak problemu różnicy wersji słowiańskiej i polskiej z prostego powodu – nieobecności w naszej praktyce liturgicznej nabożeństw w języku greckim. Powszechnie sprawowane nabożeństwa w języku cerkiewnosłowiańskim stały się fundamentem tradycji liturgicznej. Tak więc, określenie jednej z przyczyn różnic tekstu w języku cerkiewnosłowiańskim i polskim wcale nie oznacza rozwiązania problemu zróżnicowania. Rozwiązaniem mogła by stać się korekta wersji słowiańskiej, która dzięki swemu historycznemu rozpowszechnieniu i powszechności w użyciu we wszystkich lokalnych Cerkwiach tradycji słowiańskiej wydaje się nierealna.

#### **Różnice w tekście źródłowym**

Przy tłumaczeniu tekstów liturgicznych powinniśmy odpowiedzieć na pytanie o wykorzystanie tekstu źródłowego. Pierwszym i najprostszym pytaniem jest pytanie o język tekstu źródłowego. W przypadku tekstu Liturgii św. Bazylego Wielkiego oryginalny tekst powstał w języku greckim, ale jeśli chcielibyśmy odnaleźć najstarsze zachowane źródła powinniśmy poznać, również zabytki greckie, słowiańskie i gruzińskie.

Do najstarszych rękopisów zawierających tekst Liturgii św. Bazylego Wielkiego zaliczamy: *Euhologion* Barberini gr. 336 VIII-IX w.<sup>107</sup>, *Euhologion* Grottaferrata, G.B.7 z IX-X w., *Euhologion* biskupa Porfiriusza (rękopis datowany przez prof. Orłowa na IX-X w.), *Euhologion* X-XI w. ze zbiorów Muzeum Rumjancewa w Moskwie, pergaminowe

---

<sup>107</sup> *L'Euclologio Barberini gr. 336*, red. Parenti S., Velkovska E., Roma 1995.

rękopisy XII-XIII w. znajdujące się w bibliotekach Petersburga<sup>108</sup>. Najstarszy rękopis Barberini nie zawiera całej modlitwy Anafory św. Bazylego Wielkiego, która została uzupełniona w oparciu o rękopis Grotta Ferrata G.B.7<sup>109</sup>. Odnalezienie najstarszych zachowanych tekstów oraz ich zestawienie ze współczesną grecką, słowiańską bądź innymi redakcjami Liturgii św. Bazylego Wielkiego pozwala zauważyć różnice dotyczące zarówno struktury jak i tekstu. W tekście pojawia się w czasie i troparion nabożeństwa 3 godziny, i wezwanie „przemieniając Duchem Twoim Świętym”, coraz bardziej zostaje rozbudowana modlitwa wstawienicza, pojawiają się dodatkowe błogosławieństwa Chleba i Kielicha itd. Analiza zabytków piśmienniczych wskazuje nam na rozwój tekstu oraz obrzędu, który możemy określić jako nawarstwianie. Każda epoka w jakiś sposób odzwierciedla się na treści nabożeństwa. Liturgia stała się coraz bardziej złożona, jej modlitwy coraz dłuższe, a ceremonie poza praktycznym wymiarem, od VII-VIII w. uzyskały bizantyjski symbolizm i mistyczne uzasadnienie. Treść nabożeństw ewoluowała na przestrzeni wieków, będąc uzupełniana, reformowana i redagowana. Teksty źródłowe nabożeństw, nawet w obrębie oryginalnego języka, na przestrzeni wieków zmieniały się. Obecnie, rozpoczynając pracę translatorską możemy dysponować tekstami tego samego nabożeństwa, w tym samym języku, a jednocześnie znacznie się różniącymi.

### Zmiany w modlitwach wynikające z kolejnych redakcji tekstu

Powyżej opisaliśmy różnego rodzaju różnice, widoczne pomiędzy cerkiewnosłowiańskim i polskim tłumaczeniem Anafory św. Bazylego Wielkiego. Nie wszystkie one związane są z trudnościami lingwistycznymi. Nie mniej ważną przyczyną rozbieżności są zmiany w tekście, wprowadzane i sankcjonowane przez kolejne rękopisy, bądź kolejne wydania redagowane w komisjach liturgicznych i innych organach eklesjalnych. Na przestrzeni wieków teksty liturgiczne były zmieniane, uzupełniane, poddawane korekcie. Istnieją dziesiątki krytycznych opracowań wskazujących na pochodzenie i wpływ konkretnych rękopisów, a także zmiany w nich dokonywane. Dążenie do stworzenia spójnego polskiego tłumaczenia, które stanowiłoby kanoniczny przekład przeznaczony do sprawowania nabożeństw wymaga więc przede wszystkim określenia źródła. Źródło to wskazuje nie tylko na wzorcowy tekst, lecz również na wzorzec struktury modlitw i przebiegu nabożeństwa. W wyniku rozwoju prawosławnej liturgiki zmianie nie ulegały wyłącznie teksty, lecz również i sama struktura nabożeństwa. Logicznym wydaje się przy tym paralelna praca nad obowiązującym w Cerkwi w Polsce tekstem cerkiewnosłowiańskim i polskim. Obecnie, w wyniku opublikowania polskiego przekładu, zauważalna jest różnica nawet w obrębie Cerkwi w Polsce, dotycząca w przypadku Anafory św. Bazylego m.in.

<sup>108</sup> M. I. Orlov, op. cit., s. X-XXV.

<sup>109</sup> F. E. Brightman, C. E. Hammond, *Liturgies Eastern and Western. Vol. I. Eastern Liturgies*, Oxford Clarendon Press 1896, s. 308.

umieszczenia tekstu modlitwy przyzywającej Ducha Świętego, czy słów wypowiedzianych nad Kielichem. Jedną z przyczyn różnic polskiego i cerkiewnosłowiańskiego tekstu jest więc brak określenia źródła. Jeśli przyjmiemy założenie, iż bazą dla tłumaczenia stała się wykorzystywana w Polsce słowiańska redakcja liturgii, wydawana przez Patriarchat Moskiewski, to metoda taka już dzisiaj prowadzi do pojawienia się dodatkowych różnic. W wyniku ciągłej pracy komisji liturgicznych Patriarchatu Moskiewskiego, teksty nabożeństw podlegają co prawda kosmetycznym, lecz jednakże zauważalnym zmianom. Oparcie się na współczesnej rosyjskiej redakcji wymuszałoby więc tym samym nieustanną korektę polskiego przekładu. Ponadto, zmiany wprowadzane w redakcjach rosyjskich podyktowane są często kanonicznymi decyzjami władz cerkiewnych, które z eklezjalnego punktu widzenia dotyczą wyłącznie terenu Patriarchatu Moskiewskiego. Ważnym czynnikiem, który wpływa na spójność tekstu, jest również pochodzenie kanonicznych tekstów Liturgii św. Bazylego Wielkiego w Cerkwii rosyjskiej. Jak o tym pisze A. A. Dmitrievskij, obowiązujący tekst oparł się na dwóch redakcjach, które pochodzą z dwóch różnych ksiąg: *Sluzhebznika* oraz *Chinovnika*<sup>110</sup>. Oddolna adaptacja rosyjskich wydań tekstów liturgicznych w Cerkwii w Polsce może więc być określona jako niekanoniczna i wprowadzająca zróżnicowanie w praktyce liturgicznej. Doskonałym przykładem takich zmian, przyjmowanych oddolnie w Cerkwii w Polsce są teksty dialogu po Wielkim Wejściu Liturgii św. Jana Chryzostoma, prośby wygłaszane w czasie litji na wieczerni, wspomnienie dyptychu świętych w czasie litji oraz w trakcie Proskomidii a także obecność wezwania diakońskiego „*V pervyh pomjani Gospodii...*” czyli tzw. „*Velikaja pohvala*”<sup>111</sup>, zmiana w ektenii żarliwej<sup>112</sup> oraz w wygłaszaniu, bądź nie modlitwy przyzywającej Ducha Świętego w czasie Anafory Liturgii św. Jana Chryzostoma i Liturgii św. Bazylego Wielkiego. Ilość redakcji tekstu Liturgii św. Bazylego Wielkiego oraz różnice pomiędzy poszczególnymi rękopisami i wydaniem drukowanymi, zostały już dawno opracowane przez wybitnych liturgistów. Dla potrzeb zestawienia i doboru kanonicznej redakcji należałoby więc wykorzystać doświadczenia płynące z takich opracowań jak: wydana w 1909 r. praca prot. M. Orlova o Liturgii św. Bazylego, w której zestawiono teksty różnych greckich i słowiańskich re-

<sup>110</sup> Zob. A. A. Dmitrievskij, *Otzyv o sochinenii M. I. Orlova 'Liturgija sv. Vasilija Velikogo, w: Sbornik otchetov i premij o nagradah, prisuzhdaemyh imperatorskoj Akademii Nauk. Otchety za 1909 g.*, Sankt Petersburg 1912, s. 182.

<sup>111</sup> Wprowadzona w 1667 r. w rosyjskich tekstach liturgicznych. W tym czasie obecna, również w *Sluzhebniku* (m.in. w wydaniu 1656 r.), tj. wykorzystywana również w trakcie liturgii sprawowanej przez prezbitera. Zob. A. A. Dmitrievskij, *Otzyv...*, op. cit., s. 193-195.

<sup>112</sup> W cerkiewnosłowiańskim tekście Liturgii św. Jana Chryzostoma i Liturgii św. Bazylego Wielkiego, komisja liturgiczna Patriarchatu Moskiewskiego działająca z błogosławieństwa patriarchy Aleksego, wprowadziła dodatkowe wezwanie: „*Eshche molimsja o milosti, zhizni, mirje...*”. Zob. m.in. *Sluzhebnik*, Moskwa 2004, s. 118, 213. Równocześnie nawet w obrębie Patriarchatu Moskiewskiego możemy odnaleźć współczesne wydania Liturgii św. Bazylego, w których zmiany te nie zostały uwzględnione. Zob. m.in. *Sluzhebnik. Liturgija svjatitelja Vasilija Velikogo. Liturgija Prezhdeosvjashchennyh Darov*, Svjato-Troickaja Sergijeva Lavra 2003. Wprowadzenie dodatkowego wezwania nie zostało uwzględnione w polskich tłumaczeniach Liturgii św. Jana Chryzostoma (2001 r.) oraz św. Bazylego Wielkiego (2005 r.).



dakcji<sup>113</sup>, tekst prof. A. Dmitrievskiego stanowiący krytyczną analizę pracy Orlova<sup>114</sup>, tekst N. Uspenskigo o kolizji dwóch tradycji liturgicznych<sup>115</sup>, wydany w 1914 r. list V. Bolotova o tekście liturgii św. Bazylego<sup>116</sup> i inne<sup>117</sup>.

### Wnioski

Przeprowadzona analiza rozbieżności i poszukiwanie przyczyn ich zaistnienia pozwalają nam wysnuć następujące wnioski.

Nasza krótka analiza wycinka Liturgii św. Bazylego Wielkiego, stanowiąca ułamek wszystkich aktualnie wykorzystywanych tekstów liturgicznych wykazuje różnice pomiędzy cerkiewnosłowiańską i polską wersją. Wśród wymienionych rozbieżności warto podkreślić te, które niestety zmieniają znaczenie tekstu. Nie wchodząc w jakościową ocenę polskiego tłumaczenia, możemy jednak śmiało założyć, iż również inne teksty liturgiczne w polskim przekładzie mogą się różnić i raczej różnią się od cerkiewnosłowiańskiego tłumaczenia czy też greckiego oryginału.

Analizie poddano jeden z najważniejszych tekstów liturgicznych, który stoi w centrum zainteresowania prawosławnych teologów i liturgistów, a więc jest niejako najlepiej opisany, scharakteryzowany i śledzony. Obecność rozbieżności i błędów w polskim tłumaczeniu Anafory św. Bazylego Wielkiego pozwala założyć, iż mniej znane, rzadziej wykorzystywane czy rzadziej poddawane naukowym badaniom teksty mogą być w dużo większym stopniu obciążone nieodpowiednią terminologią bądź nawet sprzecznościami.

Przyczyny rozbieżności kryją się nie tylko w terminologii, lecz również w samym obrzędzie. Dążenie do czystego, dokładnego przekazu wymaga więc dokładnego określenia źródła obowiązującego w danej lokalnej cerkwi.

Źródłem różnic są również wcześniejsze różnice pomiędzy greckim oryginałem a polskim tłumaczeniem.

Jednym z istotniejszych kwestii staje się ujednoczenie terminologii teologicznej Cerkwi prawosławnej w Polsce. Wprowadzenie jednoznacznych odpowiedników najważniejszych greckich i słowiańskich terminów pozwoliłoby opracować naukowe zaplecze zdolne usprawnić pracę translatorską.

<sup>113</sup> M. I. Orlov, op. cit.

<sup>114</sup> A. A. Dmitrievskij, op. cit.

<sup>115</sup> N. D. Uspenskij, *Kollizija dvuh bogoslovii v ispravlenii russkikh bogoslužebnyh knig v XVII veke*, w: *Bogoslovskie trudy*, nr 13, Moskva 1975.

<sup>116</sup> V. V. Bolotov, *Zametki po povodu teksta liturgii sv. Vasilija Velikogo. Pis'mo arhiepiskopu fnljandskomu Antoniju*, w: *Hristijanskoe chtenie*, nr 3 1914, s. 281-298.

<sup>117</sup> R. F. Taft, *How Liturgies Grow. The Evolution of the Byzantine Divine Liturgy*, w: *Orientalia Christiana Periodica*, 43 1977, s. 355-378; L. Bouyer, *Eucharist. Theology and Spirituality of the Eucharistic Prayer*, Notre Dame 1968, s. 290-304.

Niektóre z jak je określa arcybiskup Bazyli (Krivoshein) „jawnych, trudnych i sprzecznych” rozbieżności nie mogą być nazwane inaczej jak błędy, czy też jako „bezmysłne interpolacje”<sup>118</sup>.

Różnice mogą ubogacać i wskazywać na żywą, rozwijającą się tradycję. Pomimo tychże różnic Cerkiew wciąż jest jedna i niepodzielna.

Oczekiwanym rozwiązaniem problemu może stać się przyjęcie „kanonicznego” obowiązującego w polskiej Cerkwi cerkiewnosłowiańskiego tekstu Liturgii św. Bazylego Wielkiego i opracowanie na jego podstawie korespondującego polskiego tłumaczenia.

## SUMMARY

*Father Marek Ławreszuk, Warsaw*

### **Searching causes of disparities in Polish and Church Slavonic translations of the Anaphora Prayer of Saint Basil the Great**

**Keywords:** Anaphora of St. Basil, Church-Slavonic, Polish Translation, Disparities in Translations, Source of Differences

The subject of the paper is to point out and explain the cause of disparities between Polish and Church Slavonic translations of the Anaphora Prayer of St. Basil the Great. We analyzed one of the most important liturgical texts, which stands at the center of Orthodox theologians and liturgists. The differences concern both the linguistic variations, differences related to the accepted source text, as well as those that change the meaning of the text.

---

<sup>118</sup> V. Krivoshein, *Nekotoryje bogoslužebnye osobennosti u grekov i russkih i ih znachenie*, [w:] *Vestnik Russkogo Zapadno-Evropskogo Patriarshego Ekzarhata*, nr 89-90, 1975, <http://www.portal-slovo.ru/theology/37734.php> [dostęp 10.07.2012].