

## ŚWIĘTY SOCJALISTYCZNEJ PALESTYNY: JÓZEF CHAIM BRENNER PO POLSKU

---

### The Saint of Socialist Palestine: Yosef Haim Brenner in Polish Translation

This article analyses the Polish translation of Yosef Haim Brenner's short story *The Way Out*, carried out by Polish Zionist Józef Szofman and published in 1925 in Warsaw. It discusses the story's origin and its reception, especially its writer's status and his work with the Zionist discourse and imagery. Referring to interwar Polish-Jewish press, the article points to Szofman's role in creating a mythological narrative about Brenner in the local Jewish milieu. The analysis of Szofman's translation strategies raises the question about the intentions of the translator and the premises of his work.

**Key words:** Yosef Haim Brenner, *The Way Out*, Józef Szofman, interwar translation into Polish, Zionism

**Słowa kluczowe:** Józef Chaim Brenner, *Wyjście*, Józef Szofman, międzywojenny przekład na polski, syjonizm

### Pęknięte serce żydowskiego inteligenta

W 1925 roku warszawskie wydawnictwo Orient ogłosiło drukiem polski przekład opowiadania *Ha-moca (Ha-reszima min ha-awar hachi karow)* [Wyjście (Szkic z najbliższej przeszłości)] Józefa Chaima Brennera (Brenner 1925), pisarza hebrajskiego zamordowanego podczas zamieszek arabskich w Jaffie cztery lata wcześniej. Tekst pod tytułem *Wyjście (Epizod palestyński wojny światowej)* w przekładzie Józefa Szofmana wydano w formie broszurowej jako piąty zeszyt serii „Biblioteczka Pisarzy i Klasyków Żydowskich”, w której regularnie publikowano niewielkie, przystępnie cenowo tomiki za-

wierające polskie przekłady dzieł literatury żydowskiej. Taka formuła, wykorzystywana zresztą również przez działające ówczesnie konkurencyjne wydawnictwo Safrus, była popularną w dwudziestoleciu formą wprowadzania do polskiej przestrzeni kulturowej piśmiennictwa żydowskiego, głównie dzieł autorów języka jidysz, takich jak Józef Opatoszu, Szolem Alejchem, Iechok Lejb Perc i Szalom Asz (Prokop-Janiec 1991). Opowiadanie Brennera w dwutomowej antologii zawierającej reprinty wszystkich zeszytów opublikowanych w bibliotece Orientu (Holcblat et al. 1928) wyróżnia się jako jedyny w całej serii przekład z języka hebrajskiego.

W międzywojennej Polsce literatura hebrajskojęzyczna była obecna zarówno w oryginale, jak i w przekładzie. Hebrajski ruch wydawniczy skoncentrowany głównie w Warszawie (Miron 1987: 377–379; Hever 1989: 334–367), co prawda przeżywający kryzys już w latach dwudziestych, reprezentowały przede wszystkim prominentne wydawnictwo Szybla oraz czasopisma w języku hebrajskim, na przykład „Ha-Tkufa”. Czytelnikom niezającym języka twórczość hebrajską przybliżały tłumaczenia zamieszczone w syjonistycznie zorientowanej żydowskiej prasie polskojęzycznej: gazetach codziennych (takich jak „Chwila”, „Nasz Przegląd”, „Nowy Dziennik”), czasopismach kulturalno-literackich (np. „Nowe Życie”), a także periodykach syjonistycznych korporacji studenckich i ruchów młodzieżowych. Twórczość Józefa Chaima Brennera, w przeciwieństwie na przykład do twórczości niewiele od niego starszych, bardzo popularnych poetów języka hebrajskiego: Chaima Nachmana Bialika i Saula Czernichowskiego, nie była jednak przedmiotem częstych inicjatyw przekładowych ani omówień. Postać pisarza pozostawała w dużej mierze nieznaną w Polsce właściwie do momentu jego tragicznej śmierci, która w inteligentnym środowisku żydowskim odbiła się głośnym echem, wybrzmiewającym daleko poza granice Palestyny.

„Brenner padł” – telegram takiej treści miała otrzymać redakcja lwowskiego dziennika „Chwila”, który szczegółowo relacjonował przebieg „wypadków jaffskich” – jak nazwano w gazecie szereg incydentów rozgrywających się w okolicach Tel Awiwu w pierwszych dniach maja 1921 roku podczas zamieszek arabskich. Natychmiast zamieszczono zawiadomienie o śmierci „jednego z najwybitniejszych mężów pióra hebrajskiego” wraz z krótką notką przywołującą niektóre fakty biograficzne oraz skąpe informacje na temat dorobku (Anon 1921)<sup>1</sup>. Co ciekawe, artykuł, choć

---

<sup>1</sup> Dziękuję Marii Antosik-Pieli oraz Marcie Drażyńskiej za pomoc w odnalezieniu w „Chwili” artykułów poświęconych Brennerowi.

nie zdradzał ambicji poważniejszego omówienia treści któregośkolwiek z utworów, powielał pewne rozpowszechnione w ówczesnych hebrajskich środowiskach literackich klisze krytyczne dotyczące literatury Brennera, w której jakoby

(...) forma zewnętrzna i szlif stylistyczny schodzą na plan drugi, na plan pierwszy wychodzą zgłębienie psychiczne, skrajna analiza duszy zbiorowej i indywidualnej, przeniknięcie do dna całej niedoli życiowej, którą artysta w bogactwach jej wariacjach wykosztował<sup>2</sup>.

Nowatorski styl Brennera – za którego autowykładnię można uznać słynny tekst *Genre erecisraeli we-awizarehu* [Żanr erecizraelski i jego atrybuty] (Brenner 1910)<sup>3</sup> – wyłamujący się z klasycznych konwencji wyznaczonych przez poprzednie pokolenie hebrajskich twórców i niejednokrotnie krytykowany za życia pisarza<sup>4</sup>, pośmiertnie zaczęto odczytywać jako medium mobilizującej i oczyszczającej prawdy o żydowskiej Palestynie. Z pojmowania realizmu jako „niekłamstwa”, wymagającego od pisarza-sprawozdawcy „nieliterackiego”, pozbawionego ozdobników i wyzutego z technik artystycznych pisania o „prawdziwej” rzeczywistości, wynikała szczególna interpretacja twórczości Brennera, właściwa mo-

---

<sup>2</sup> Wszystkie cytaty w pisowni oryginalnej – A.P.

<sup>3</sup> W tym tekście, napisanym w poetyce osobistego listu, a będącym jednym z najważniejszych esejów krytycznych w historii literatury hebrajskiej, formułuje Brenner ogólne założenia swojej koncepcji literatury, a w szczególności literatury pisanej w Erec Israel. Autor krytykuje miejscowych literatów, takich jak Meir Wilkanski i Szlomo Cemach, prezentujących jego zdaniem zafalszowany obraz Palestyny jako małego państwa żydowskiego, które kumuluje wszystko to, co piękne „na kontynencie”, rekompensując przy tym problemy egzystencji w Europie. Tymczasem, zdaniem Brennera, rzeczywistość jiszuwu, której sam doświadczył, była trudniejsza i cięższa do zniesienia, choć nie mniej przez to podatna na literackie przetworzenie. Według pisarza prawda literatury opiera się na świadomości rzeczywistości, lecz nie rodzi się z prostego *mimesis*, ale ze zmagania się z prawdą życia, która z kolei ma się ujawnić w tekście.

<sup>4</sup> Jednym z najsurowszych krytyków Brennera był sam Bialik, który w latach 1904–1905 jako redaktor działu literackiego w wysoko cenionym czasopiśmie „Ha-Sziloah” miał okazję recenzować i redagować teksty nadsyłane przez nieznanego jeszcze wtedy twórcę aspirującego do parnasu literatury hebrajskiej. Choć dzieliło ich metrykalnie jedynie siedem lat, Bialik, który cieszył się już statusem znanego i poważanego przedstawiciela starszego pokolenia pisarzy, zarzucał Brennerowi niedbałość stylistyczną i błędy w sztuce. Równocześnie jednak cenił jego świeżość spojrzenia i wrażliwość artystyczną, czemu niejednokrotnie dawał wyraz w korespondencji (Shapira 2008: 69–71). Recepcja twórczości Brennera w środowiskach literackich epoki oraz charakter jego relacji z niektórymi ich przedstawicielami są przedmiotem badań i polemik do dziś (Avneri 2009; Beer 1992).

mentowi historycznemu w rozwoju żydowskiego osadnictwa w Palestynie oraz specyficznym okolicznościom po tragicznym zgonie pisarza w pierwszych tak dużych rozruchach arabskich. W rezultacie, zarówno w jiszuwie<sup>5</sup>, jak i w diasporze, pośmiertnie zaczęto pisać o nim jako o swoistym świeckim proroku żydowskiej Palestyny, który miał ją w swojej twórczości ukazywać „taką, jaka jest”, a dzięki własnemu doświadczeniu posiadać jak nikt inny zdolność przeniknięcia kolektywnego żydowskiego psyche we „wskrzeszonej ojczyźnie”<sup>6</sup>.

W takim tonie, z czasem nabierającym coraz bardziej cech idealizacji, utrzymana była większość nawiązań do Brennera pojawiających się w polskojęzycznej prasie żydowskiej po jego śmierci. Pomimo często znikomej zawartości informacyjnej krótkich notek żałobnych i wspomnieniowych oraz braku przekładów i dłuższych omówień konkretnych utworów, teksty te generowały od początku specyficzny, daleki od neutralnego obraz pisarza jako „wybitnego i niestrudzonego pracownika pióra” oraz postaci kluczowej dla literatury tworzącej żydowską tożsamość w procesie odbudowy narodu. To przekonanie podzielał również Józef Szofman, który w swoim pierwszym artykule napisanym pod pseudonimem dla warszawskiego „Naszego Przeglądu” nazwał Brennera „koryfeuszem literatury nowohebrajskiej”, wymieniając go w szeregu bohaterów nowej żydowskiej Palestyny obok Józefa Trumpeldora i A.G. Gordona<sup>7</sup> (Ben-Szalom 1923).

---

<sup>5</sup> Termin określający osadnictwo i społeczność Żydów w Palestynie przed powstaniem państwa Izrael.

<sup>6</sup> Wczesna krytyka twórczości Brennera, uprawiana za jego życia i po śmierci, właściwie aż do lat pięćdziesiątych XX wieku zwykła traktować utwory pisarza jako „mniej” lub „więcej” niż literaturę, w zależności od tego, czy konstytutywne dla nich cechy, takie jak dokumentaryzm, autobiografizm i fragmentaryczność, interpretowano negatywnie jako niedostatek warsztatu pisarskiego i wyobraźni artystycznej, czy też wręcz przeciwnie, jako waloryzowane pozytywnie odrzucenie ram konwencji na rzecz „prawdy” i „bliskości życia”. Dopiero późniejsze pokolenia krytyków dojrzały w wymienionych zjawiskach dopracowany w każdym calu zespół zabiegów poetyckich oraz element wyrafinowanej, prowadzonej w czasie rzeczywistym, gry z czytelnikami i krytyką, które Menachem Brinker nazwał „retoryką szczerości” (Brinker 1990: 11–26).

<sup>7</sup> Józef Trumpeldor – działacz syjonistyczny i weteran I wojny światowej, walczył w Legionie Żydowskim po stronie Brytyjczyków i wspierał emigrację żydowską do Palestyny. Po śmierci podczas desperackiej obrony osady Tel Chaj przed Arabami w 1920 roku został uznany za bohatera narodowego i stał się główną postacią w syjonistycznej mitologii narodowej. Abraham Dawid Gordon – myśliciel, ideolog lewicowego odłamu syjonizmu, jeden z założycieli ruchu Ha-Poel ha-Cair, przewodnik duchowy pionierów drugiej i trzeciej alii.

W przeciwieństwie do innych autorów piszących w latach dwudziestych o Brennerze w Polsce, Józef Szofman dzięki znajomości języka zapoznał się z twórczością pisarza w oryginale i wiedział, jaką wagę przywiązywano do jego postaci w środowiskach robotniczych Palestyny. Sam wszak w młodości hołdował socjalistycznym orientacjom w syjonizmie i dopiero w latach trzydziestych zwrócił się ku rewizjonizmowi. Uczęszczał do warszawskiego gimnazjum Chinuch, gdzie językiem wykładowym był polski, lecz bardzo wiele godzin poświęcano na nauczanie hebrajskiego. Od 1923 roku, jako student prawa na Uniwersytecie Warszawskim, działał aktywnie w syjonistycznych korporacjach studentów żydowskich, między innymi w Akademickiej Organizacji Syjonistycznej „Jardenia” oraz w Akademickiej Korporacji Sjonistycznej „Zelotia-Kanaim”. W latach 1925–1926, czyli czasie najintensywniejszej współpracy z „Naszym Przeglądem”, pełnił funkcję kierownika oddziału prasy i propagandy Funduszu Narodowego Keren Kajemet Le-Israel w Polsce (Tidhar 1947: 1037). Oprócz omawianego tu *Wjścia* Brennera, przetłumaczył na polski również wybór pism i korespondencji Achad Ha-Ama, jednego z głównych ideologów syjonizmu, lidera i ojca założyciela nurtu tzw. syjonizmu kulturowego. Wydano je w 1928 roku, w formie broszurowej nakładem korporacji „Zelotia-Kanaim”, jako pierwszy zeszyt „Biblioteki Sjonistycznej”. Redaktorzy zamierzali w tej serii „skompletować całokształt problemów, które się nasuwają przy olbrzymim dziele renesansu Narodu Izraela na odbudowanej Ziemi Izraela” (Ahad Ha-Am 1928: 4). W przedmowie do tej publikacji, napisanej najprawdopodobniej przez samego Szofmana, czytamy:

Śród społeczeństwa żydowskiego w Polsce, zwłaszcza zaś wśród młodzieży, daje się zauważyć przykry brak głębszej znajomości **rzeczywistego stanu odbudowy Palestyny**. Wszystko, co się wie o idei i o realizacji najpotężniejszego w żydostwie ruchu – sjonizmu – opiera się na luźnych, nierregularnych, fragmentarycznych i, co najgorsze, nieścisłych informacjach prasy codziennej. Szczególnie wyczuwa się tę lukę u ludzi, którzy z tych czy innych względów nie mogą, niestety, korzystać ze źródeł hebrajskich lub przynajmniej żydowskich (Ahad Ha-Am 1928: 3; wyróżnienie A.P.)

„Wyplenienie ignorancji w sprawach żydowskich wśród naszej [czyli polskiej żydowskiej – A.P.] inteligencji” – główny cel inicjatorów „Biblioteki Sjonistycznej” – przyświecał również wczesnej działalności publicystycznej i tłumaczeniowej Szofmana. Główny problem kondycji żydowskiego

inteligenta w Polsce widział bowiem Szofman w odcięciu od źródeł hebrajskich, pojmowanych jako wielowiekowa tradycja, lecz także reprezentacja wartości kulturowych odradzającego się narodu, nieodłącznych od jego dążeń do samostanowienia. W swoim artykule z okazji otwarcia Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, które w tym kontekście stanowiło wydarzenie o bardzo silnej wymowie symbolicznej, Szofman stawiał następującą diagnozę w odniesieniu do polskich, a w szerszym kontekście także europejskich Żydów: „brak nam własnego podłoża kulturalnego, (...) mimo wzrastającej wśród żydostwa świadomości narodowej – kulturalnie asymilujemy się coraz bardziej” (Szofman 1925e). Owo odłączenie od budującej się w Palestynie tkanki nowohebrajskiej kultury postrzegał jako największą tragedię uświadomionego narodowo żydowskiego inteligenta w Europie początków XX stulecia. W swojej publicystyce przedstawiał go jako człowieka o „pękniętym sercu”<sup>8</sup>, postać rozdartą pomiędzy wizją nowej, dalekiej ojczyzny a codziennym życiem zanurzonym w rzeczywistości dalekiej od konstytuującej się na nowej-starej ziemi żydowskiej wspólnoty narodowej i kulturowej. Jego praca dziennikarska w „Naszym Przeglądzie” miała zatem na celu przede wszystkim prezentację szerokiemu gronu odbiorców piśmiennictwa nowohebrajskiego (poprzez recenzje przekładów oraz artykuły krytyczne, choć, co rozumiałe, z punktu widzenia nieprzejednanego „hebraisty” był to jedynie półśrodek) oraz aktualnego stanu rozwoju jiszuwu, łącznie z sytuacją języka hebrajskiego jako głównego środka porozumiewania się. Dużą wagę przywiązywał także do konieczności odmitologizowania emigracji do Erec Israel, w związku z czym wiele miejsca w swojej publicystyce poświęcał praktycznym i politycznym aspektom alii<sup>9</sup>, którą uważał za ostateczne przeznaczenie każdego europejskiego Żyda.

---

<sup>8</sup> Poprzez tę metaforę Szofman jawnie nawiązuje do głośnej polemiki, jaką prowadził inny hebrajski pisarz, Michał Josef Berdyczewski, z Achadem Ha-Amem w ostatnich latach XIX stulecia. Berdyczewski buntował się przeciwko bardzo ograniczonemu miejscu, jakie w swojej wizji kultury nowohebrajskiej Achad Ha-Am wyznaczał literaturze pięknej. Szczególnie zaś sprzeciwiał się propozycji, by hebrajski czytelnik zaspokajał swoje potrzeby estetyczne poprzez bardziej rozwiniętą i bogatszą od hebrajskiej literaturę narodów europejskich, co zdaniem Berdyczewskiego pozostawiałoby go z „sercem rozdartym na dwoje” (Holtzman 2011: 107–111). Przejęcie przez Szofmana metafory użytej w tej słynnej dyskusji programowej świadczy o doskonałym obeznaniu polskiego publicysty z debatami nad zagadnieniami żydowskiego odrodzenia narodowego w Palestynie.

<sup>9</sup> Alija (hebr. dosł. wznoszenie się) w sensie ogólnym, jako syjonistyczny ideał, oznacza imigrację Żydów do Palestyny, a później również państwa Izrael. Termin używany także w odniesieniu do kolejnych fal migracji.

## Śpiewak rewolucji

Najlepszym sposobem na uleczenie pęknięcia w sercu żydowskiego inteligenta diaspory była według Józefa Szofmana świadomość „prawdziwej” palestyńskiej rzeczywistości, do której wgląd mogły dać hebrajskojęzyczne źródła, łącznie ze specyficzną pojmowaną literaturą. W tym świetle należy widzieć podjętą przez Szofmana misję zaznajomienia polskiego czytelnika z postacią Józefa Chaima Brennera, w ówczesnej recepcji postrzeganego jako naczelny „realista”, świadek i śpiewak przełomu żydowskich dziejów – „bodaj ze aureolą świętości w Palestynie robotniczej otoczony” (Ben-Szalom 1923):

I smutną jest wiadomość, że dla daleko nie wszystkich żydów nazwisko to brzmi niemal symbolicznie, że niektórzy dopiero wraz z opisem jego bohaterkiej śmierci po raz pierwszy nazwisko jego ujrzeli.

Odkrywając Brennera dla polskiego czytelnika, Szofman kreował go na proroka nowej ojczyzny, którego wzrok mógł przejrzeć pozory, zaś sztuka obalić skrajne – czyli stronnnicze i wypaczone – reprezentacje żydowskiego życia w Palestynie:

Widział wszystko jasno. Przed jego okiem nic ukryć się nie mogło. Widział słabe strony żydostwa galutowego i socjalistów żydowskich, nie zamykał również oczu na niedomagania Palestyny.

Jednak Szofman, pomimo że w swojej pracy dziennikarskiej i translatorskiej dążył do poznania i ukazania złożonej rzeczywistości Palestyny – którą, jak mniemał, najpełniej uchwycił Brenner – w swoich poszukiwaniach i misji pośrednika nie był bezstronny<sup>10</sup>. Jako syjonista-socjalista lat

---

<sup>10</sup> Swojemu zaangażowaniu dawał niejednokrotnie dobitny wyraz w ostrych polemikach z ówczesnymi publikacjami na temat Palestyny. W jednej z nich dyskutował na przykład z autorką relacji z podróży do Palestyny, która Tel Awiw – miasto-symbol pracy budowniczych żydowskiej ojczyzny – miała porównać do „jedynaka bogatego bankiera, któremu obcięto rytualne loki, ubrano w biały garnitur marynarski i posłano na plażę z angielską guwernantką” (Szofman 1925a). W dyskusji ze sceptykami emigracyjnymi przy okazji „Wystawy palestyńskiej”, urządzonej w 1925 roku w Warszawie (Szofman 1925c), pisał: „Wyobraźmy sobie na chwilę, że urządzono wystawę palestyńską w roku 1910 albo w roku 1920. Jakie ekspozyty moglibyśmy wówczas wystawić? Czy wydmy piaszczyste z miejsca, na którym się teraz znajduje Tel Awiw? Czy moczary z Emek-Izrael, gdzie teraz kwitną osiedla żydowskie na gruntach Keren Kajemet? Czy kamienie z pól ugornych Jehudy i Szomronu?”.



dwudziestych, jedynej i oczywistej drogi do „rozwiązania kwestii żydowskiej” w Europie upatrywał w robotniczej Palestynie, zbudowanej od zera rękoma żydowskiego pioniera (chaluca). W jego publicystyce na łamach „Naszego Przeglądu” nowa żydowska ojczyzna – „gdzie z dnia na dzień wszystko się zmienia, gdzie w ciągu każdego dnia powstają nowe domy, fabryki, kolonje (...)” (Szoferman 1925a) – jawi się jako jedyna platforma modernizacji żydowskiego życia oraz uzdrowienia egzystencji wypaczonej wielowiekowym wygnaniem. Charakterystyczna dla dyskursu syjonistycznego, rewolucyjna w gruncie rzeczy retoryka budowy „nowego świata” pociągała za sobą również nadzieję na jakościowe, czyli społeczne, a nie tylko terytorialne, odrodzenie narodowe i moralne w Palestynie, które miało się dokonać przez radykalne przeobrażenie stosunków społecznych i przemianę indywidualną Żydów na drodze konstruktywnej pracy. Józefa Chaima Brennera chciał Szofman widzieć jako wieszczka tak pojmowanej nowej wspólnoty:

Wiedział, że tam nowy świat się staje, wiedział, jak potężna praca czeka na dzielnych budowniczych, by żmudny mozół zaczęcia wszystkiego od początku, a więc produktywnej pracy żydowskiej, żydowskiej szkoły ludowej, języka narodowego – żywej hebrajszczyzny – by ten cały trud na się wzięli. Wierzył niezbitnie w zwycięstwo Idei i Absolutu, wierzył, że nowe społeczeństwo w starej Palestynie będzie wielkim krokiem naprzód w drodze odrodzenia ludzkości (Ben-Szalom 1923).

Tę z gruntu ideologiczną, lecz również niemal mistyczną wizję Brennera jako proroka żydowskiej rewolucji wspiera Szofman w swoich felietonach własnym przykładem wyimków z dość wczesnego artykułu pisarza (Brenner 1905) opublikowanego podczas jego pobytu w Londynie, najpierw w żydowskiej gazecie „Ha-Jehudi” (grudzień 1905), potem zaś w założonym przez Brennera czasopiśmie „Ha-meorer” [„Rozbudziciel”]<sup>11</sup> (czerwiec 1906). Choć oryginalny artykuł, mający formę apelu do czytelnika, został napisany w zupełnie innych okolicznościach historycznych, tj. tuż po przewrocie w Rosji i pogromach Żydów rosyjskich, jego iście rewolucyjna, pełna młodzieńczego zapału wymowa porwała serca liderów jiszuwu, którzy z wyjętych z kontekstu fragmentów uczynili nieoficjalne *credo* żydowskich pionierów w Palestynie. To właśnie je przytacza we

---

<sup>11</sup> Tytuł ten, dla którego inspirację najprawdopodobniej stanowił wspomniany tekst, pochodzi z rosyjskiego leksykonu rewolucyjnego (Shapira 2008: 83).



własnym przekładzie Józef Szofman, tworząc przy tym mityczną aurę wokół postaci Brennera:

Zbudzić cię przybyłem, bracie, zbudzić: szukaj, człowieku, dróg świata, pytaj kędy droga, kędy? (...) Słuchaj, synu Izraela, słuchaj, młodzieńcze, wznies głowę, wznies ją wysoko – a rozewrą się wrota świata. Ani spoczynku, ani obawy! Ani żdźbła kłamstwa, ani słabości! Precz z chmurami, wyjdź z mrocznej jaskini. Zrzuć z siebie pęta przemocy! Wnijdź do ogrójca, spójrz w oblicze Istnienia, pojmij jego treść, stań się czysty i święty! (Szofman 1925d)<sup>12</sup>.

Brenner-rozbudziiciel wyrasta na tym tle niemal na duchowego „przewodnika błędzących”, w którym znalazły ucieleśnienie główne ideały socjalistycznego ruchu pionierskiego, takie jak wskrzeszenie hebrajszczyzny, „powrót do źródeł”, budowanie ojczyzny pracą rąk, formowanie nowego człowieka oraz nowego świata, gdzie poprzez pracę fizyczną i uprawę ziemi nastąpi radykalne przewartościowanie diasporowych stosunków społecznych. Szofman w swoich artykułach podchwycił nastroje panujące w Palestynie po śmierci pisarza, którego szerokie masy pionierów drugiej, idealistycznej w dużej mierze i socjalistycznie nastawionej alii, rekrutującej się z prawdziwych zapaleńców, obrały sobie za patrona. Wszak Brenner nie tylko, jak uważano, głosił ideały, lecz – niemal jak chrześcijański święty – dawał im świadectwo własnym życiem. Ową świecką kanonizację można przypisać szczególnie silnej w tym okresie żydowskiego osadnictwa w Palestynie tendencji do poszukiwania autorytetów moralnych i ideowych, jednoczących całą wspólnotę i legitymizujących jej istnienie, co w przypadku literatów pociągało za sobą nieuchronnie podporządkowanie wykładni ich dzieła (oraz życia, które postrzegano jako nierozzerwalnie z nim związane) pewnym nadrzędnym założeniom. Dla środowisk syjonistycznych w Erec, a także samego Józefa Szofmana, Brenner był doskonałym przykładem niewyalienowanego spośród warstwy robotniczej inteligenta, niejako pracownika pióra, który działając w partii socjalistycznej i pracując ramię w ramię z chalucami, nie tylko w teorii, ale i w praktyce realizował syjonistyczną wizję, opiewając ją zarazem w swoich utworach.

---

<sup>12</sup> Choć nie wiadomo, czy Szofman miał dostęp do całości czy jedynie urywków oryginalnego tekstu, na uwagę zasługuje zręczne połączenie fragmentów oraz uwydatnienie retoryki rewolucyjnej za pomocą podniosłej polszczyzny.

Wymienione elementy obrazu złożyły się na swoisty, pośmiertnie coraz silniejszy i coraz bardziej urozmaicony mit, żywy, jak się okazuje, również w diasporze. Choć oparty na faktach biograficznych i treści utworów pisarza, poddanych oczywiście odpowiedniej egzegezie, niewiele miał wspólnego z rzeczywistością jego życia oraz złożoną twórczością artystyczną, która dążyła do uchwycenia skomplikowanej dynamiki żydowskiej historii w momencie przelomu. Urodzony w imperium rosyjskim w 1881 roku jako dziecko tradycyjnej, niezamożnej żydowskiej rodziny, Józef Chaim od młodego wieku czuł nowe wiatry wiejące w Europie i na własnej skórze doświadczał zmian, jakie te przyniosły społeczności żydowskiej końca XIX oraz początków XX stulecia. W młodości własnymi siłami wyrwał się z kręgu tradycyjnej religijnej edukacji i, opuściwszy rodziców, wyruszył w świat w poszukiwaniu świeckiej nauki i literatury. Ciężkie warunki życia Żydów w imperium rosyjskim i konieczność służenia w carskiej armii przegnały go na zachód Europy do Londynu, a potem do Lwowa, gdzie z podobnymi sobie wygnanymi inteligentami lub w pojedynkę próbował animować żydowskie życie kulturalne oraz brać udział w debacie nad perspektywami jego przyszłości w Europie. Wyrazem tych dążeń było założenie w Anglii wspomnianego hebrajskojęzycznego czasopisma „Ha-Meorer”, które – choć nie utrzymało się długo – pozostało symbolem indywidualnego, wizjonerskiego przedsięwzięcia kulturowego, prowadzonego na przekór wszelkim przeszkodom w okresie, kiedy wszystkie najważniejsze gazety żydowskie w imperium rosyjskim zostały zamknięte.

Wbrew wizjom snutym po jego śmierci przez przedstawicieli syjonistycznych środowisk w Palestynie i w diasporze, Brenner nie marzył od początku o emigracji do Erec Israel, a gdy tam przybył w 1909 roku, zrobił to bynajmniej nie z przyczyn ideologicznych (Shapira 2008: 164–166). Jak pisze Anita Shapira w jego biografii (2008: 27–43), Brenner w sposób naturalny prezentował postawę socjalistyczną w rozumieniu pewnego egalitaryzmu. Od młodzięńczych lat angażował się w ruchy o orientacji robotniczej, a nawet rewolucyjnej, niejednokrotnie działając w ich organach prasowych, lecz nigdy nie był doktrynerem ani, tym mniej, ślepym wyznawcą ideologii. Jego sceptyczne nastawienie do życia w ogóle, a do perspektywy odrodzenia narodu żydowskiego w Palestynie czy gdziekolwiek indziej szczególnie, brało się, jak sugeruje Shapira, między innymi z melancholijnego usposobienia, formacji intelektualnej opartej na filozofii Nietschego i powieściach Dostojewskiego oraz osobistych obserwacji i doświadczeń zebranych w trakcie tułaczki po Europie. Kiedy w końcu zdecy-

dował się na emigrację do Palestyny, skrycie, ostatkiem pozostałej w nim młodzieńczej rewolucyjnej wiary, żywił nadzieję – jak wielu imigrantów – że stanie się świadkiem budowy zupełnie nowego, lepszego świata. Jego życie i twórczość w Erec Israel naznaczyło jednak uczucie zawodu.

Rozczarowanie dotyczyło zarówno płaszczyzny osobistej, jak i tego, co zastał w Palestynie. Zaraz po przyjeździe Brenner zdecydował, że pragnie, jak inni robotnicy, przyczynić się do budowy nowej siedziby narodowej poprzez pracę fizyczną, w retoryce syjonizmu symbolizującą realną zmianę społeczną. Szybko jednak, ku swojemu wielkiemu smutkowi, zorientował się, że nie jest to zajęcie dla niego. Ponieważ jako obiecujący literat już cieszył się sporą estymą w kręgach hebrajskojęzycznej inteligencji, wkrótce zatrudniono go do inicjatyw związanych z budowaniem literackiego centrum hebrajskiego w Palestynie, umożliwiających mu jednocześnie indywidualną pracę twórczą. Brenner nigdy do końca nie pogodził się z tym stanem rzeczy. Jego osobista porażka w realizacji ideału przewartwawienia i niepowodzenie metamorfozy w robotniczego inteligenta kazały mu wątpić w sukces projektu totalnego przeobrażenia społeczeństwa żydowskiego w Palestynie (Govrin 1989: 109–110). Obserwacja życia w pionierskich osadach, a także w nowo powstającym Tel Awiwie – mieście, którego etymologia nazwy wskazuje na połączenie pradawnej tradycji Hebrajczyków z wiosną nowego żydowskiego świata – doprowadziła go do wniosku, że w istocie nie zachodzi w Palestynie żadna rewolucja społeczna, lecz panują tam te same co w diasporze relacje majątkowe, stosunki władzy, przyzwyczajenia i przywary. Dawał temu przekonaniu niejednokrotnie wyraz w utworach pisanych już w Erec Israel, przede wszystkim w pełnej gorzkiej satyry na drugą alię powieści *Schol we-kiszalon* [Żaloba i porażka].

Takie myślenie stało w fundamentalnej sprzeczności z podstawowymi założeniami syjonizmu pojmowanego jako społeczny ruch rewolucyjny. W ten sposób rozumiał go Józef Szofman, kiedy rozpoczął akcję popularyzacji twórczości i postaci Brennera w swojej publicystyce. Ów dysonans nie przeszkodził mu jednak, podobnie jak rzeszom palestyńskich pionierów, w przyjęciu określonej optyki reprezentacji postaci i interpretacji utworów pisarza. Stał się w ten sposób, świadomie bądź nie, multiplikatorem mitu Brennera wśród polskich Żydów – mitu, który na dobre zadomowił się w żydowskiej prasie polskojęzycznej. W notkach i artykułach rocznicowych z lat trzydziestych – kiedy sam Szofman zwrócił się już ku rewizjonizmowi i dawno porzucił fach dziennikarski – ów wyidealizowany

obraz pisarza zdecydowanie dominuje i nabiera nierzadko groteskowych wymiarów, nawet w narracji przeznaczonej dla dzieci:

Robotnikiem tam był zwyczajnym, przez długi czas pracował ramię w ramię z chalucami, krwią i znojem użyźniającymi ziemię naszą spaloną słońcem, przemieniającymi malaryczne bagna w rajskie sady. (...) Był on duchem ożywczym naszych robotników, zawsze niez mordowanie nawołującym do życia czystego, zdrowego i twórczego (Tomer 1931a).

W tekstach kierowanych do młodzieży, przede wszystkim tej działającej w syjonistycznych ruchach młodzieżowych, Brenner-rozbudziiciel, nawołujący polskimi słowami Szofmana do podniesienia głów i wyjścia z jaskini, stał się „apostolem” żydowskiego odrodzenia, „dzierżącym dumnie sztandar żydowski” (Tomer 1931b). Niejednokrotnie ton mesjanistyczno-martyrologiczny i nacisk na osobiste przymioty Brennera, symbolizujące doniosłość przemiany społecznej w Palestynie, absolutnie przesłaniały horyzont wszelkich faktów. Dobrym przykładem jest artykuł *Poeta chaluc* (Adler 1931), mający w założeniu prezentować zarys biografii i drogi twórczej Brennera. Autor jednak, poza podstawowymi błędami merytorycznymi, dokonuje totalnej modyfikacji życiorysu pisarza, przeplatając go w każdym z głównych wątków dodatkowymi epizodami pracy fizycznej: Brenner, według tego tekstu, miał pracować m.in. jako drwał, tragarz portowy i organizator mityngów (sic!) – jak gdyby jego oryginalna biografia nie była dostatecznie robotnicza.

Józef Szofman, z gruntu przeciwny idealizacji życia palestyńskiego i oddany misji zapoznawania żydowskiego inteligenta z literaturą hebrajskojęzyczną oraz z jej twórcami, nie mógł być tego przewidzieć. Nawet jeśli zdawał sobie sprawę z założeń, którym podporządkował własne teksty o Brennerze, uważał je za zastosowane w dobrej wierze i słusznej sprawie, zapewne więc też nie takiego efektu swojej pracy pragnął. Nie ulega jednak wątpliwości, że sam przyczynił się do ukształtowania i rozpowszechnienia mitu Brennera – także, a może głównie, poprzez swój jedyny przykład jego prozy. Owo napięcie – pomiędzy autentyczną intencją oddania siły Brennerowskiej ekspresji „prawdy”, którą Szofman podziwiał i chciał w całej pełni przekazać polskiemu czytelnikowi, a kształtem owej prawdy i przekonaniem o swoistej dydaktycznej i egzemplifikacyjnej roli literatury wobec niej – leży u podstaw polskiego przekładu *Wyjścia*.

## Wyjście

Opowiadanie *Ha-moca (Wyjście)* jest pod wieloma względami pozycją szczególną w dorobku Józefa Chaima Brennera. Napisał je najprawdopodobniej w 1918 roku, jako jeden ze szkiców, które sukcesywnie gromadził do publikacji w formie dłuższego utworu bądź zbioru miniatur z życia jiszuwu (Shapira 2008: 352). Tekst po raz pierwszy wyszedł drukiem w 1919 roku na łamach „Ha-Arec we-ha-Awoda” [Ziemia i praca] i należał do serii siedmiu krótkich „obrazków” Brennera rozgrywających się na tle wypadków wojennych w Palestynie (Abramson 2003: 73). Aury mitologicznej przydał opowiadaniu fakt, że rękopisy niektórych miniatur odnaleziono po śmierci Brennera wśród papierów, które autor pozostawił w swoim mieszkaniu w Tel Awiwie oraz w domu na przedmieściach Jaffy, gdzie przebywał w czasie zamieszek arabskich. Były one, jak się uważa, przepisаныmi na czysto kopiami, uratowanymi ze splądrowanego budynku jako jedne z niewielu zachowanych w całości późnych utworów Brennera. Oryginały miał zabrać z sobą sam pisarz w trakcie ewakuacji – podobno nauczony wcześniejszymi doświadczeniami utraty własnych rękopisów, nosił je zawsze z sobą w skórzanej torbie. Jednak odnalezione w pobliżu jaffskiego domu ciała, w tym ciało Brennera, zostały doszczętnie ograbione – torby nigdy nie udało się odnaleźć (Shapira 2008: 349).

Owe siedem utworów, w tym *Wyjście*, będące najdłuższym i najbardziej dopracowanym z nich, należą do nielicznych natychmiastowych literackich reakcji żydowskich nie tylko na Wielką Wojnę w Palestynie, ale na pierwszą wojnę światową w ogóle (Abramson 2003: 73). Akcja opowiadania toczy się na tle tułaczki Żydów wysiedlonych pospiesznie przez Turków z Tel Awiwu i Jaffy, kiedy od południa zbliżał się generał Allenby. Wyrzuceni z dnia na dzień ze swoich domów uciekinierzy wędrują na północ kraju, gdzie mają zostać tymczasowo przyjęci przez żydowskie społeczności zamieszkujące tereny bardziej oddalone od frontu. Opowiadanie rozpoczyna się w momencie, kiedy grupa uchodźców pojawia się u bram takiej osady. Główny bohater, stary robotniczy nauczyciel, mieszkaniec fermy rolnej leżącej nieopodal, zauważa tłum zaniedbanych, wygłodzonych i trapienych chorobami ludzi, którym postanawia pomóc, najpierw na własną rękę przynosząc zebrany od sąsiadów chleb, potem zaś wstawiając się za nimi u władz rady pobliskiej moszawy<sup>13</sup>. Niestety ze względu na opiesz-

<sup>13</sup> (Hebr.) Typ żydowskiej osady rolniczej w Palestynie, a potem w Izraelu, działającej na zasadzie spółdzielni pracy.

łość i zatwardziałość serc mieszkańców kolonii i jej przywódców, którzy za wszelką cenę dążą do pozostawienia uciekinierów poza granicami osiedla i nie potrafią nawet zorganizować wody ani wozów, jedno z dzieci w grupie umiera. Stary nauczyciel uważa za swój moralny obowiązek pochowanie ciała zagłodzonego niemowlęcia, w czym pomaga mu turecki żołnierz. W trakcie pochówku bohater rani się jednak w stopę, co uniemożliwia mu niesienie dalszej pomocy. Opowiadanie kończy się znaczącą sceną, w której okulały starzec, mocząc napuchnięty palec w wodzie, leży w łóżku pogrążony w myślach nad właśnie przybyłym nowym transportem uchodźców.

*Wjście* jest utworem opartym na przeżyciach samego autora. W czasie ofensywy generała Allenby Brenner wraz z żoną i malutkim synkiem mieszkali w Tel Awiwie. Jego rodzina również zaznała losu uchodźców. W październiku 1917 roku Brennerowie musieli uciekać z miasta i tułali się z osady do osady, nigdzie nie zagrzewając miejsca na dłużej. Na początku znajdowali się jeszcze w stosunkowo korzystnej sytuacji, głównie ze względu na nauczycielski etat Józefa Chaima w gimnazjum Herculija<sup>14</sup>, które także zostało ewakuowane i dbało o zapewnienie swojej kadrze godziwych warunków życia. Jednak wraz z utratą posady Brenner musiał z rodziną przenieść się do Chadery – osady północnej, będącej najpewniej pierwowzorem miejsca akcji opowiadania. Brenner zdołał wtedy wynająć za wygórowaną cenę jeden pokój u miejscowego rolnika, lecz codziennie widział tłum uchodźców koczujących poza granicami moszawy. Ludzie ci mieszkali w straszliwych warunkach, praktycznie na gołej ziemi, bez dostępu do czystej wody pitnej. Ze względu na groźbę epidemii tyfusu, którego pojedyncze przypadki odnotowano wśród uciekinierów, władze Chadery odmówiły wchodzenia z nimi w jakikolwiek kontakt. Pisarz widział również na własne oczy śmierć dziecka wymizerowanej uciekinierki, które z pomocą robotnika sefardyjskiego osobiście pochował (Shapira 2008: 293–294).

Jak zauważa Glenda Abramson (2003: 74), dla Brennera – pisarza, któremu bieżąca sytuacja społeczna i polityczna, a także własne doświadczenia służyły za ważną matrycę twórczości – okoliczności pierwszej wojny światowej stanowiły idealną arenę pisarskich eksploracji. Według

<sup>14</sup> Pierwsza hebrajska szkoła średnia, założona w 1905 roku w Jaffie, po pięciu latach przeniesiona do powstającego właśnie jednego z najstarszych osiedli Tel Awiwu – Achuzat Bait. Od początku gimnazjum cieszyło się doskonałą renomą, jego absolwentami było wielu wybitnych artystów i osób publicznych. Brenner uczył w nim literatury i języka w latach 1915–1917.



badaczki, te późne utwory Brennera można traktować jako kolejną odsłonę jego szczególnej metody realistycznej, nakierowanej tym razem na uchwycenie „«prawdy» o wojnie będącej mniej wydarzeniem historycznym, a bardziej abstrakcyjnym wyzwaniem subiektywnej refleksji nad żydowskimi reakcjami”. Rzeczywistość w *Wyjściu* – a właściwie jej fragmenty, pojedyncze kadry wojennej panoramy – jest ukazana za pomocą naturalistycznych, surowych i przejmujących opisów brudu, chorób, śmierci, gnijących ciał i strachu. Na tym tle ludzkie postawy przedstawione przez Brennera ilustrują nie tyle zmierzch uniwersalnych zasad moralnych oraz chalurowych ideałów, ile sprzeniewierzenie się im przez tych, którzy mieli je praktykować. W miniaturach wojennych Brennera, w tym w *Wyjściu*, ujawnia się fundamentalne zaburzenie wyobrażenia o nowym żydowskim świecie, którego oblicze, z pozoru wzniosłe i podporządkowane logice postępu, w sytuacji kryzysowej zostało obnażone jako *de facto* odbicie diaspory.

Można zadać sobie zatem pytanie, dlaczego właśnie taki tekst, z gruntu dość trudny do odczytania według nakreślonych wcześniej ideologicznych przesłanek, został, najprawdopodobniej przez samego tłumacza, wybrany do przekładu i publikacji w „Bibliotece Pisarzy i Klasyków Żydowskich Orientu”. Po śmierci Brennera jego najbliżsi przyjaciele i powiernicy w Palestynie podjęli się misji skompletowania jego spuścizny i opieki nad prawami do druku, z którego dochód miał stanowić część finansowego zabezpieczenia syna pisarza, Uriego Nisana. Zadanie wydania dzieł zebranych w oryginale postanowiono powierzyć wydawnictwu Sztybla (w 1924 roku dostępne już były w Warszawie pierwsze cztery tomy, co Szofman oczywiście odnotował), zaś prawami do publikacji pojedynczych utworów, zarówno w oryginale, jak i w tłumaczeniu, rozporządzano bardzo ostrożnie (Shapira 2008: 352). W ramach upamiętnienia autora niektóre bliskie Brennerowi środowiska, z którymi współpracował, postanowiły jednak użyczyć swojej trybuny dla jego twórczości i wspomnień o nim. W ten sposób w pierwszym zeszycie „Ludowej Biblioteki” gazety „Ha-Poel ha-Cair” znalazło się właśnie *Wyjście*, uzyskując – jako jedno z ostatnich opowiadań Brennera – spory rezonans czytelniczy w kraju i za granicą (Shapira 2008: 356).

Szofman, pełniący funkcję kierownika działu prasy i propagandy Histadrutu w Polsce, najpewniej wiedział o tej publikacji (być może sam zaznajomił się z opowiadaniem właśnie dzięki niej) i miał możliwości wywiedzenia się o prawa do przekładu. Jednak za wyborem akurat tego



opowiadania stały, oprócz względów pragmatycznych, jeszcze względami ideologicznymi. Z uwagi na postać głównego bohatera utożsamianą z pisarzem, praktycznie od razu po publikacji w biblioteczkę „Ha-Poel ha-Cair” praktycznie od razu w jiszuwie włączono ten tekst do źródeł pośmiertnego kultu Brennera. Choć postawa starego nauczyciela opisana w utworze daleka jest od czarno-białych rozróżnień, interpretowano ją jako na wskroś moralny czyn ostatniego sprawiedliwego, dotkniętego do głębi cierpieniem bliźnich. Tak najprawdopodobniej czytał opowiadanie także Józef Szofman. We wstępie poprzedzającym przekład, będącym *de facto* kompilacją jego tekstów na temat Brennera publikowanych w „Naszym Przeglądzie”, powrócił do konceptualizacji postaci pisarza jako okrutnego realisty, ukazującego w swojej twórczości rozdarcie żydowskiego inteligenta, które stało się też jego udziałem. Zgodnie z tą linią myślenia Szofman prezentuje twórczość Brennera jako „jedną długą autobiografię” (Szofman 1925b: 8), będącą jednocześnie zapisem dziejów duszy żydowskiej. To ciągle zawieszenie pomiędzy jednostką a zbiorowością, twórczością literacką a historią, kreacją a „prawdą”, człowiekiem a symbolem, które tak skutecznie przyczyniło się do budowy mitu Brennera w Palestynie, znajduje również odzwierciedlenie w jego polskiej odsłonie. Także tutaj, zarówno w samym tekście przekładu, jak i we wprowadzeniu do niego, nieustannie ulegają zatarciu granice pomiędzy autorem a narratorem i bohaterem (indywidualnym i zbiorowym).

Zgodnie z interpretacją postawy starego nauczyciela w kategoriach moralnej nieskazitelności, w swoim wstępie polski tłumacz kreuje Brennera na społecznika, aktywistę, który, choć nie jest nacjonalistą żydowskim, „mógłby spokojnie powiedzieć: «Nie potrzebuję wcale nawoływać do nacjonalizmu lub prawić o jedności narodowej – moje życie codzienne, życie powszednie jest czysto narodowe»” (Szofman 1925b: 10). W ten sposób, niejako wkładając pisarzowi w usta własną eksplikację jego wstrzemięźliwej postawy wobec syjonizmu oraz wszelkiego doktrynerstwa, szczególnie zaś w literaturze, usiłował Szofman wybrnąć z oczywistej trudności wplecenia postaci Brennera oraz jego opowiadania w gładką narrację syjonistyczną. Pozwoliło mu to na przykład na wygłoszenie zdań w rodzaju: „Naczelnymi postulatami Brennera były: hebrajski, Palestyna, sprawiedliwość społeczna”, a także na sugestię, że, „zdaniem Brennera”, rozczarować się w Palestynie mógł jedynie ten, kto przyjechał tam „dla dobra narodu”, a nie z potrzeby ducha (Szofman 1925b: 10). Co ciekawe, taka retoryka miała wpływ również na czytelników jego prze-

kładu – w artykułach dotyczących Brennera zamieszczanych w polskiej prasie żydowskiej w latach trzydziestych widać bezpośrednie nawiązania do opowiadania traktowanego w kategoriach czysto autobiograficznych:

Ciężkiem było doczesne życie Brennera. Niejednokrotnie chodził on głodny i bosi po kamienistych drogach. Nie zdołało to jednak złamać hartu ducha poety, który przy tem wszystkim opiekował się z powodzeniem wygnañcami, bezdomnymi wygnanymi ze swych osiedli przez Turków (Tomer 1931a).

Podobny wyprzedzający zabieg retoryczno-analityczny stosuje Szofman w stosunku do zawartych w opowiadaniu bezlitosnych diagnoz stanu jiszuwu, wyrażonych w dyskretnych, lecz mocnych obrazach rozkładu, również moralnego i ideowego. Wstęp od tłumacza jest bowiem tak skonstruowany, że narracja o życiu i twórczości Brennera obraca się wokół wojny ujmowanej jako punkt zwrotny. Według Szofmana, ma to być punkt zwrotny zarówno w osobistym życiu Brennera, jak i w ewolucji jego myślenia przedstawionego w twórczości. Zgodnie z tym założeniem, we wstępie pojawia się sugestia, że wojna i napływ kolejnej, trzeciej fali emigracji żydowskiej do Palestyny uruchomiły „przemianę wewnętrzną” pisarza oraz „wzmocniły jego wiarę w zwycięstwo” (Szofman 1925b: 12). Oznacza to, że według Szofmana Brennerowska ostra krytyka społeczeństwa palestyńskiego dotyczyła głównie okresu przedwojennego (Szofman 1925b: 11), a sceptycyzm przezierający przez teksty pisarza prowadził ostatecznie do „affirmacji życia” i stanowił raczej „impuls twórczy, budzący do czynu” (tu fragmenty z „Ha-meorer” o wzniesionej głowie i wyjściu z jaskini) niż diagnozę o charakterze ogólnym. W świetle powyższego nie dziwi, że *Wyjście* zostało uznane przez Józefa Szofmana za „bezsprzecznie najlepszy” utwór Brennera wydany po wojnie (Szofman 1925b: 7), odzwierciedlający, jak można się domyślić, opisywaną przez tłumacza we wstępie wewnętrzną przemianę pisarza.

## Tłumacz a prawda literatury

Analizę i krytykę przekładu *Wyjścia* Brennera należałoby zacząć od tego, że utwór przetłumaczono bardzo rzetelnie pod względem językowym, z ogromną dokładnością i dbałością o kulturę wysłowienia oraz z dużym znawstwem specyfiki zarówno hebrajszczyzny, jak i polszczyzny. Szcze-

gólnie widać to w tłumaczeniu naturalistycznych opisów uchodźców oraz warunków, w jakich zmuszeni oni byli egzystować. W oryginale (Brenner 1918) sekwencje te łączą przyziemność języka potocznego i patos podniosłych sformułowań; w przekładzie Józefa Szofmana brzmią równie przejmująco:

Cienie ludzi. Staruchy leżą obok rozrzuconych paczek. Kobiety w rozdartych koszulach, z nagą piersią. Twarze dziewcząt dawno niemyte, dawne widmo młodości spełzło z ich twarzy. Siedem – osiem sierot wędzących (Brenner 1925:19).

Tłumaczenie dobrze oddaje również głębię psychologiczną bohatera, wprowadzaną za pomocą technik narracji auktorialnej. Polski czytelnik ma wgląd w rozważania moralne starego nauczyciela oraz jego sposób postrzegania świata dzięki oddaniu ich treści za pomocą trafnie dobranej słownictwa oraz kreatywnych metod przekładania problematycznych konstrukcji składniowych:

Co będzie? Co będzie? Wszyscy załamani, przygnębieni, głodni, nadzy, zakażeni chorobami zakaźnymi, przybędą, **wypadną** [jupletu – dosł. „zostaną wydalenii” – A.P.] z kolei i usiądą tu pod niebem; **będą żarci przez** upał za dnia [maachal le-chorew ha-szemesz], a chłód i rosę w nocy, **nękani febrą, zieloną febrą miejscową** [maachal le-kadachat ha-makom, ha-kadachat ha-jeruka]. Skorupki gliniane nie mogące ruszyć się z miejsca, niezdolne zrobić cośkolwiek dla siebie... Kto ich nakarmi? Kto ich napoi? Kto wyleczy? Co będzie? (Brenner 1925: 17) [podkreśl. moje – A.P.]

W przekładzie można dopatrzeć się jedynie nielicznych błędów rzeczowych. Na przykład w dialogu bezczynnych uchodźców czekających na „ociągające się zbawienie” jest mowa o elemencie wojennego krajobrazu zwanym „Golemem” (Brenner 1925: 17). Przy tej kwestii znajduje się w nawiasie wyjaśnienie, które w wersji polskiej brzmi: „kulomiot przytwierdzony łańcuchami”, podczas gdy w oryginale czytamy o *kadur ha-cofim*. Jak się okazuje, chodzi o balon obserwacyjny unoszący się nad linią frontu i oznaczający jej położenie (Shapira 2008: 293). Najprawdopodobniej pomyłka wynikła ze specyficznego zapisu słowa „balon”, które w słownikowej postaci, nawet w kieszonkowym słowniku polsko-hebrajskim z tego czasu (Nussbaum 1920), brzmi *kadur poreach* [dosł. kwitnąca kula], przy czym samo słowo *kadur* oznacza kulę.

Dla przybliżenia polskiemu czytelnikowi tła akcji opowiadania Szofman wykorzystał cały rezerwuarek rodzimego leksykonu syjonistycznego wypracowywanego przez lata m.in. na łamach polskiej prasy syjonistycznej. Dotyczy to przede wszystkim dwóch głównych punktów odniesienia świata przedstawionego, czyli spółdzielni pionierskiej (*moszawa*) – centrum osadnictwa żydowskiego na danym obszarze, gdzie siedzibę miały również lokalne władze – oraz pobliskiego gospodarstwa rolnego (*chawa*), gdzie mieszka główny bohater<sup>15</sup>. Szofman oddaje te terminy jako, odpowiednio, „kolonia” oraz „ferma”. Pierwszym ze słów zwykle się określać zasiedlenie przez chaluców określonego terenu zakupionego przez Żydowski Fundusz Narodowy Keren Kajemet le-Israel. W idiolektie syjonistycznym i pionierskim słowo to konotuje zarówno sam proces zasiedlenia ziemi, będący częścią żydowskiego „wielkiego dzieła kolonizacyjnego” w Palestynie, jak i, w szerszym sensie, akt ujarznienia tejże ziemi i uczynienia jej poddaną. Kolonia żydowska była też przez zwolenników żydowskiego osadnictwa w Palestynie postrzegana jako serce syjonizmu, centrum jego praktykowania. To tam rozgrywał się teatr rewolucji syjonistycznej, mającej na celu przeobrażenie żydowskiego społeczeństwa<sup>16</sup>. Będący jego głównym elementem proces proletaryzacji inteligencji – przemiany żydowskiego „cherlawego docenta” w „ogorzałego pioniera” – miał się rozpoczynać właśnie na fermach, tj. w rolniczych gospodarstwach szkoleniowych, które zakładano w diasporze, a także w Palestynie u początków osadnictwa, dla przeszkolenia przyszłych „przewarstwionych” inteligentów i przygotowania ich do pracy na roli<sup>17</sup>. Szkielet świata przedstawionego w *Wyjściu* składa się zatem z elementów centralnych dla syjonistycznego obrazu żydowskiej Palestyny, zaś słowa kluczowe konotujące ów

---

<sup>15</sup> W ciężkich warunkach wojennych, kiedy do brzegów Erec Israel przestały przybijać okręty z pomocą, a możliwości eksportu cytrusów i wina oraz importu niezbędnych produktów stały się bardzo ograniczone, to właśnie moszawy z gospodarstwami rolniczymi, mogącymi zapewnić wyżywienie z płodów ziemi, były w lepszej sytuacji niż miasta.

<sup>16</sup> W swojej relacji z podróży po Palestynie Jakub Appenzlak, również redaktor „Naszego Przeglądu” w tym samym czasie co Szofman, a oprócz tego literat i tłumacz, pisał o koloniach w kontekście uszlachetniania krajobrazu Erec Israel pracą robotnika żydowskiego oraz zapładniania ziemi, która wyzwolona od głazów i piachu staje się żyzną oazą, gdzie „schodzą w dół winne łoża i ścielą się dywany roślinności” (Appenzlak 1925).

<sup>17</sup> Takim obiektem była na przykład założona na początku lat dwudziestych przez młodzież związaną z organizacją He-Chaluc ferma w Grochowie na obrzeżach Warszawy (okolice dzisiejszego osiedla Ostrobramska). W Palestynie na przełomie XIX i XX wieku funkcjonowała ferma Chawat Kinneret założona jeszcze przez Artura Rupina.

obraz zyskują w polskim przekładzie dodatkowy odcień języka diasporowej retoryki emigracyjnej, pełnego rewolucyjnego zapału.

Jak się wydaje, sam Brenner był świadom, że ów idiolekt europejskich chaluców, niejako językowy obraz Palestyny, który chalucowie przywozili ze sobą z Europy, w translacji na hebrajski traci na sile, wyrwany z oryginalnego kontekstu. Tak można interpretować obecny w oryginale, a utracony w tłumaczeniu, sygnał językowej wrażliwości Brennera – wplecione w dialogi, ujęte w cudzysłów słowo „kolonia” zastępujące niekiedy hebrajską *moszawę*. Wnikliwa lektura oryginału pokazuje również, że Brenner był pisarzem bardzo wyczulonym na rozmaite dyskursy, chwytów retorycznych i manipulacje językowe, i ujawniał w swoich utworach ich sprawczą siłę. W tekście opowiadania można zidentyfikować sygnały dehumanizacji uciekinierów dokonywanej przez władze i mieszkańców kolonii w celu odsunięcia od siebie moralnego imperatywu pomocy oraz zakorzenionego w judaizmie obowiązku ratowania życia, przewyższającego ważnością wszystkie inne nakazy. Owo odczłowieczenie znajduje wyraz w warstwie językowej utworu już na początku, w opisie transportu<sup>18</sup> uchodźców pociągiem towarowym przeznaczonym do przewozu drewna (w dalszej części tekstu ludzie ci są zestawieni z pniami świętych, rachitycznych, chorych lub obumarłych drzew), jak również dalej, w wyraźnej retoryce sanitarno-epidemiologicznej stosowanej przez urzędników rady emigracyjnej lub w porównaniu do świń przywołanym w wulgarnym żarcie. W przekładzie polskim widoczne są jedynie przypadki najbardziej oczywiste, wyrażone wprost i trudne do pominięcia. Tłumacz jednak nie uwypatnia tego bardzo istotnego aspektu opowiadania Brennera. Jego interpretacja zdradza raczej chęć załagodzenia wymowy takich sformułowań w przekładzie. Na przykład w wypowiedzi postronnego mieszkańca osady o właśnie przybyłych uciekinierach, na określenie ludzi koczujących na gołej ziemi wśród pni świętych drzew użyty jest rdzeń *r-ch-sz*, odnoszący się przeważnie do owadów i oznaczający „mrowić się, roić się, pełzać”. Tymczasem Szofman oddaje ten czasownik po prostu jako neutralne „poruszać się” (Brenner 1925: 18).

Przekład neutralizuje również obecne w opowiadaniu wewnętrzne napięcia panujące w jiszuwie, zilustrowane przez Brennera ambiwalentnym sposobem mówienia o uciekinierach. W oryginale bohater opowiadania nazywa ich z początku „wygnańcami” (*golim*: ten sam rdzeń co *galut*,

---

<sup>18</sup> W oryginale użyto właśnie tego określenia w transkrypcji na hebrajski, co dodatkowo podkreśla dehumanizację przybyłych.

nacechowane negatywnie określenie stanu rozproszenia, diaspory) lub po prostu „duszami” (*nefaszot*), co konotuje pierwiastek ludzki. W miarę rozwoju akcji zaczyna jednak posługiwać się neutralnym, a zarazem zasłaniającym naturę sytuacji słowem „przybysze” (*ha-baim*), by w końcu w rozmowach z władzami moszawy dostosować się do ich nomenklatury. Władze zaś stosują pogardliwe określenie „imigranci” (*ha-mehagrim*), tak jakby ludzie ci nie byli Żydami, często mieszkającymi już od dawna w Palestynie, ale elementem napływowym, zewnętrznym wobec wspólnoty związanej w Erec Israel. Zamiar Brennera, by uwydatnić wewnętrzny dyskurs dyskryminacji i pogardy, jaki establishment jiszuwu stosował nie tylko w tej sytuacji, ale często również przed wojną, wobec nowych imigrantów żydowskich z Europy (Shapira 2008: 291–293), widać wyraźnie w jednej z wypowiedzi starego nauczyciela, zawiadamiającego władze kolonii o przybyciu wygnańców: „(...) czterdzieści dwie dusze (...) emigranci (...) przybyli”. ([...] *arbaim u-sztaim nefaszot* [...] *mehagrim* [...] *bau*). W tłumaczeniu Szofmana czytamy jedynie: „(...) czterdziestu dwóch (...) uciekinierów (...) przybyło” (Brenner 1925: 23).

Nieprecyzyjność przekładu w powyższych przypadkach, wprawdzie dość istotnych dla odbioru i interpretacji tekstu, można byłoby złożyć na karb nieuwagi tłumacza bądź niedostatecznego zrozumienia tekstu, gdyby nie to, że stanowią one subtelne, lecz znaczące elementy negatywnej reprezentacji jiszuwu. Analiza modyfikacji znaczeń poszczególnych słów, a także opuszczeń i parafraz zastosowanych w przekładzie, zdaje się potwierdzać hipotezę, że zmiany te, przynajmniej w znakomitej większości, zostały wprowadzone przez tłumacza z premedytacją.

Obszarem generującym potencjalnie najwięcej okazji do tego typu ingerencji jest zarysowany przez Brennera w opowiadaniu, czasami zupełnie otwarcie, czasami zaś za pomocą subtelnych środków, negatywny lub niezgodny z syjonistyczną wizją obraz społeczności żydowskiej w Palestynie. W tekście oryginalnym jiszuw przedstawia się jako wspólnotę różnorodną, składającą się nie tylko – jak chcieliby syjoniści – z mówiących po hebrajsku, z gruntu świeckich (lub wyznających jedynie „religię pracy” [*dat awoda*])<sup>19</sup>, uprawiających ziemię i hołdujących socjalistycznym

<sup>19</sup> Termin przypisywany często (choć błędnie) A.D. Gordonowi, myślicielowi kluczowemu dla chaluców drugiej i trzeciej alii, dla którego teorii etycznej centralne było pojęcie pracy, zarówno w aspekcie fizycznym, jak i twórczym (Silberscheid 1992: 108–109). Nauki Gordona, podobnie jak twórczość Brennera, poddawano już za życia autora, a potem intensywnie po jego śmierci, instrumentalnym interpretacjom.



ideałom chaluców. W grupie wygnańców znajdujemy wszak na przykład bogacza podróżującego ze stosami kufrów, mieszkającego nie na gołej ziemi, jak pozostali, ale w namiocie, gotowego wynająć pokój w każdej cenie. To człowiek arogancki, kótliwy i nieczuły na niedolę towarzyszy, który jednak dzięki swoim pieniądзом jako jedyny ma szansę dostania się do kolonii. W polskim przekładzie postać tę oddano z równą oryginalności intensywnością – być może ze względu na chęć ukazania wyjątku potwierdzającego regułę, jednak już młody jeszybotnik<sup>20</sup> (oryg. *awrech*) jest u Szofmana jedynie „młodzieńcem”.

Ponadto w opowiadaniu znajduje się kilka momentów sugerujących, że bohaterowie mówią nie tylko po hebrajsku. Jest to poniekąd znak rozpoznawczy Brennera, którego jedną ze strategii artystycznych było świadome obnażanie języka – hebrajszczyzny mówionej – rodzącej się niejako „w bólach porodowych” żydowskiej Palestyny. Postaci w jego utworach, choć starają się przestawić na „mowę ojców”, z niemożności wysłowienia się na wysokim poziomie abstrakcji lub z braku kompetencji komunikacyjnej często mieszają języki, czasami posługując się też jidysz. Choć *Wyjście* nie jest pod tym względem najbardziej charakterystycznym tekstem, i tu pojawiają się subtelne aluzje do tej strategii, wprowadzone za pomocą wtrąceń z żydowskiego i wyraźnych kalek językowych, brzmiących w hebrajskim tekście obco. Taki sygnał wysyła Brenner na przykład w wypowiedzi jednej z uciekinierek, która zzywając starego nauczyciela, stosuje zwrot *raw jehudi*, będący bezpośrednim odbiciem jidyszowego *reb jid*. Choć zabieg ten powtarza się parokrotnie w różnych wariantach, w polskim przekładzie ulega zatraceniu. Józef Szofman żywił bowiem głębokie przekonanie, że Brenner – „koryfeusz literatury hebrajskiej” – tworzył i mówił jedynie po hebrajsku. Wierze tej dał wyraz we wstępie do przekładu, gdzie po raz kolejny, posługując się jakoby słowami samego Brennera, włożył mu w usta następującą kwestię:

My, których hebrajszczyzna ożywiła i czyich duszę wzbogaciła, dla których niczego poza nią nie ma, dla których jest jedynym źródłem życiodajnym, nieodłączną częścią naszego jestestwa, do której przywarliśmy cali – nie chcemy jego (żydowskiego)<sup>21</sup> i nigdy się z nim nie pogodzimy (Szofman 1925b: 10).

<sup>20</sup> Uczeń jesziwy – wyższej szkoły talmudycznej dla nieżonatych religijnych Żydów.

<sup>21</sup> W artykule prasowym, z którego ten fragment został przez Szofmana przeniesiony do przedmowy, występuje tu po prostu sformułowanie „nie chcemy jidyszu” (Szofman 1925 d).



Tymczasem mimo swojego przywiązania do hebrajskiego jako środka wyrazu artystycznego i mimo przejawianego od młodości dążenia do poznawania świeckiej literatury w tym języku, Brenner, odczytany i ukształtowany *de facto* w jidysz i rosyjskim, nie stronił we wczesnym okresie od publikowania po żydowsku, głównie tekstów publicystycznych. Do jednego z przyjaciół pisał wręcz: „Umiem dobrze pisać w jidysz i żadnych przysiąg nie składałem, przed całą tą «świętością» też nie ma we mnie bojaźni, to znaczy nie czuję się zobowiązany wobec języka hebrajskiego w sposób wyłączny” (Shapira 2008: 110)<sup>22</sup>.

Podobnie traktuje polski tłumacz odwołania do tradycji judaistycznej, która, choć obca Brennerowi duchowo, była jednym ze źródeł jego leksykonu literackiego, zakorzenionego mocno w młodzieńczych doświadczeniach. W polskim przekładzie, z jednej strony, bardzo umiejętnie i konsekwentnie uwydatnione są aluzje do biblijnej historii wyjścia Izraelitów z Egiptu. Historia ta leży u podstaw żydowskiej pamięci zbiorowej, a w opowiadaniu tworzy osnowę dla wieloznaczności jego tytułu, który między innymi może przywoływać *exodus* żydowski z Europy. Z drugiej strony zaś tłumacz zupełnie pomija pojawiające się nieraz w wypowiedziach głównego bohatera kryptocytaty z Talmudu oraz słownictwo będące elementem egzegetycznych strategii rabinicznych. Wygląda na to, że Szofman ujawnia podejmowane przez Brennera wątki tradycji żydowskiej jedynie w kontekstach wyraźnie ironicznych – takich jak rozmowa posługujących się argumentami merkantylnymi urzędników z bezsilnym nauczycielem, który, cytując biblijne wersety i używając rabinicznych formuł, usiłuje wykorzystać w nierównej dyspucie całe znane sobie instrumentarium retoryczne (Brenner 1925: 24–25). Z kolei odwołania mające odsłaniać tradycyjne podstawy wychowania mieszkańców jiszuwu, z których wielu podobnie jak Brenner oddaliło się od tradycyjnych korzeni, dokonało „wyjścia z beit ha-midrashu”, są w tłumaczeniu pominięte<sup>23</sup>.

Neutralizacji, czy wręcz modyfikacji, ulega w przekładzie *Wyjścia* również wymowa fragmentów wskazujących na negatywne cechy uciekinierów, takie jak głupota, małośćkowość, a także bierna, roszczeniowa postawa, które ujawniają się w sytuacji kryzysowej, lecz, jak można się

---

<sup>22</sup> Tłum. A.P.

<sup>23</sup> Podobnie postąpił Szofman przy przekładzie wspomnianych wcześniej cytatów z artykułu Brennera opublikowanego w „Ha-meorer”, w którym aż roi się od tego typu odwołań.

domyślić, obrazują cechy rozpowszechnione również podczas pokoju. W swoim przekładzie Szofman wykonuje szereg zabiegów mających na celu stopień subtelny, lecz trafiającego w sedno, ostrza krytyki społecznej Brennera. Niechaj za przykład posłuży porównanie dwóch wersji tego samego tekstu – pierwsza pochodzi z *Wyjścia* w polskim tłumaczeniu, druga zaś jest jednym z możliwych przekładów oryginału z zachowaniem wszystkich jego elementów:

(...) nic nie robili, cała bowiem ich praca polegała na przysłuchiwaniu się strzałom, dysputowaniu na różne tematy strategiczne oraz jękach i skargach (Brenner 1925:16).

(...) nic nie robili, **nie kiwnęli palcem, by poprawić swoją sytuację**, a cała ich praca polegała na przysłuchiwaniu się strzałom, dysputowaniu na różne tematy strategiczne oraz jękach i skargach<sup>24</sup>.

Dokonane przez Szofmana w powyższym fragmencie wyraźnie widoczne opuszczenie zupełnie zmienia wymowę i sens oryginału. Polski tłumacz nie wahał się modyfikować w ten sposób tekstu również w innych przypadkach, i to w znacznie większym zakresie. Przejmująco wymowny w swym tragizmie, stanowiący prawie jedną czwartą ostatniej części opowiadania fragment, w którym rada kolonii nie chce pochować zmarłego niemowlęcia, a jego matka, odsunawszy od siebie truchelko, prosi, by jej, Chai (dosł. żywej), przynieść należną dzienną rację chleba, ponieważ jest głodna i chce jeść, został przez tłumacza całkowicie usunięty.

Podobnie jak w wielu swoich utworach, także i w *Wyjściu* Brenner obala syjonistyczny dogmat radykalnej zmiany stosunków społecznych w „nowym” żydowskim świecie. Widać to nie tylko w opisie składu społecznego grupy uchodźców oraz zachowań, jakie prezentują, lecz także w bezlitosnej krytyce establishmentu jiszuwu, będącego odzwierciedleniem najgorszych relacji władzy, rodem z rządzonej pieniądzem burżuazyjnej diaspory europejskiej. Szczególnie symptomatyczna jest w tym kontekście centralna dla całego opowiadania scena w siedzibie rady imigracyjnej, gdzie decydował się los uciekinierów. Główny bohater pojawia się tam, by zawiadomić o przybyciu uchodźców i konieczności udzielenia im natychmiastowej pomocy, ale nie zastaje prezesa ani innych urzędni-

---

<sup>24</sup> Tłum. alternatywne A.P. Aby ułatwić porównanie, w tym i dalszych przykładach staram się trzymać jak najbliżej wersji Szofmana, jedynie ją modyfikując.

ków, ponieważ ci śpią. Kiedy w końcu dochodzi do rozmowy, ze strony władz kolonii pojawiają się argumenty o zagrożeniu sanitarnym, jakie stwarzają wymizerowani, niekiedy chorzy ludzie, oraz braku pieniędzy na udzielenie im choćby doraźnej pomocy, ponieważ mieszkańcy i okoliczni rolnicy żądają zawyżonych cen za wozy, chleb i wynajęcie pomieszczeń. Stary nauczyciel, widząc skrajny cynizm i bezduszość urzędników, w oryginalnym tekście myśli: „Mordercy!” [*rocchej nefaszot*], w przekładzie zaś: „Złodzieje!” (Brenner 1925: 22). W dalszej części, kiedy pokój wypełniają spekulanci i handlarze zbożem, wśród przepychanek i targów okazuje się, że również sam przewodniczący rady moszawy handluje nielegalnie mąką i wzbogaca się na niedoli przesiedleńców. Tego kluczowego zdania brakuje w polskim przekładzie, cała zaś scena przetłumaczona jest w taki sposób, by jak najbardziej złagodzić skrajnie krytyczną i satyryczną wymowę tekstu oryginalnego.

Podobnie rzecz się ma z portretem głównego bohatera *Wyjścia*, traktowanego przez współczesnych tłumaczyli czytelników, a także jego samego, jako *alter ego* autora. W tekście oryginalnym stary nauczyciel robotników z kolonii to w istocie targany sprzecznościami, słaby, wiekowy człowiek, który co prawda czuje moralny imperatyw pomocy uchodźcom i stara się działać dla ich dobra, jednak pojawiają się też liczne sugestie wskazujące na to, że usiłuje on tę odpowiedzialność od siebie oddalić. Na pierwszy plan wysuwa się bezsilność bohatera i, pomimo prób pomocy uciekinierom, niemożliwość zainicjowania jakiegokolwiek istotnej zmiany w świecie przedstawionym. (Można ją interpretować jako odbicie osobistej porażki Brennera w przemianie w produktywnego inteligenta). To wewnętrzne napięcie, obecne w całym opowiadaniu, najdobitniej zaś znajdujące wyraz w ostatniej jego części, uniemożliwia dokonanie prostej charakterystyki postaci oraz jednoznacznej oceny jej motywacji.

Niestety, w polskim przekładzie ta dwoistość ulega neutralizacji albo całkowitej eliminacji (niejednokrotnie wraz z odpowiednimi fragmentami tekstu). Wyraźna jest tutaj tendencja do uwzniośniania czynów i pobudek heroicznych, takich jak pomoc uciekinierom czy wzięcie na siebie obowiązku pochowania zwłok niemowlęcia, przy jednoczesnym łagodzeniu wymowy fragmentów świadczących o rzeczywistej bezsilności bohatera, jego nieistotności wobec relacji władzy panujących w kolonii, a także niezupełnie krystalicznych moralnie motywacjach działania. I tak w kulminacyjnym fragmencie, kiedy protagonista podczas wędrówki na cmentarz zwichnął palec u nogi (u Brennera ironiczne *peca enosz*, czyli dosł. „śmier-

telna rana”; u Szofmana: „zranił się bardzo boleśnie”), ta nie tak znowu poważna przypadłość staje się dla niego pretekstem do rezygnacji z wszelkiego działania – wygodnym, usprawiedliwionym moralnie „wyjściem” z sytuacji. W swoim tekście Brenner tak opisuje ten moment: „Włożył palec do zimnej wody, taki był spuchnięty, że nie mógł potem ruszyć się z miejsca, nawet ze względu na własne potrzeby. Czuł się więc uwolniony od wszelkich potrzeb innych ludzi. Zupełnie zwolniony. Przyszła ulga (...)”. W polskim przekładzie czytamy zaś: „Włożył palec do zimnej wody, taki był spuchnięty, że nie mógł potem ruszyć się z miejsca, nawet dla swoich potrzeb. Wolny był teraz (...)” (Brenner 1925: 32).

Szofman pomija w swoim przekładzie całe linijki, a wręcz akapity, wprowadzające skomplikowany obraz bohatera (np. scenę kopania grobu w towarzystwie tureckiego żołnierza) i zmienia wymowę fragmentów istotnych dla utrzymania niejednoznaczności tekstu. Kiedy oryginał otwiera się na różne interpretacje, polski tłumacz wybiera jedną z nich, domykając sens. Tak dzieje się także w finałowej partii opowiadania. Brennerowski obraz głodnego bohatera, szukającego po omacku jedynej kromki chleba zawieruszonej pośród książek, jest znacznie okrojony (co ciekawe, próżno wypatrywać w polskim tekście wskazania na bibliotekę w domu nauczyciela). Z kolei myśli bohatera w momencie odnalezienia wysuszonego na wiór kawałka Szofman oddaje następująco: „Szkoda – myślał, szkoda teraz każdej kromki chleba” (Brenner 1925: 32). Oryginał jednak otwiera tu inne możliwości interpretacji: „Szkoda, szkoda – myślał – każda kromka chleba teraz...” Ów obszar niedopowiedzenia można widzieć jako rozciągający się na cały tekst *Wyjścia*, który bez nadatku informacji pozatekstowej, wprowadzającej konkretny kontekst czasowy i geograficzny, da się odczytywać na bardzo ogólnym poziomie, także jako parabolę wewnętrznych stosunków w jiszuwie. Polski przekład wyklucza taką możliwość już na wstępie – poszczególne wybory tłumacza oraz dokonana przez niego, skądinąd nawet usprawiedliwiona, zmiana podtytułu opowiadania ze *Szkicu z najbliższej przeszłości* na *Epizod palestyński wojny światowej* świadczą o silnym ukierunkowaniu interpretacji tekstu, która stoi za całym przekładem.

Pomimo swoich niewielkich rozmiarów, opowiadanie *Wyjście* jest bardzo dopracowanym, w pełni ukształtowanym i subtelnym utworem literackim, reprezentatywnym w dużej mierze dla całego dorobku Józefa Chaima Brennera. Jako takie, stawia bardzo poważne wyzwania przed każdym tłumaczem. Józef Szofman, który był praktycznie współczesnym autorowi

świadkiem doniosłych zmian zachodzących w społeczności żydowskiej Europy, podjął to wyzwanie ze względu na własne, ideowe i praktyczne, zaangażowanie w owe procesy. Jego przekład ewidentnie wyrasta z potrzeb chwili, z określonego momentu historycznego i geograficznego oraz z pewnej pozycji retorycznej i ideowej. Przyświecające Szofmanowi podczas pracy intencje były najpewniej zgodne z jego własną interpretacją realizmu Brennera:

Walcząc z wszelkiego rodzaju oszukiwaniem siebie i innych, uważał też za zbyteczne zbytecznie cyzelowanie treści i formy utworów literackich. Toteż fabuła jego licznych utworów powieściowych jest zazwyczaj prosta i skromna, realistycznie ujęta, daleka od jakiegokolwiek bądź efektywności i pogoni za sensacją, styl jego ciężki, niby uderzenia młota, ale tem bardziej podziwiać można jego talent i siłę moralną, że przy tak ubogich środkach tyle ekspresji wydobyć potrafił (Ben-Szalom 1923).

Jednak w ferworze własnej walki o „zaprzestanie oszukiwania siebie i innych” co do perspektyw egzystencji Żydów w Europie oraz właściwej formy tejże egzystencji w „odrodzonej ojczyźnie”, czyli Erec Israel, Józef Szofman zaprzepaścił głębię i złożoność Brennerowskiego tekstu, który tylko z pozoru prezentuje się jako prosty, nieefektywny i ubogi artystycznie. Podporządkowując go nadrzędnej zasadzie, czyniąc z niego ilustrację i zaprzęgając go do doraźnych celów, polski tłumacz w pewnym sensie sprzeniewierzył się dokładnie temu, co uważał u Brennera za najcenniejsze – a co dla tego drugiego stanowiło esencję prawdy literatury. Podobnej pokusie uległo po śmierci pisarza wielu tłumaczy, krytyków i komentatorów w Palestynie oraz poza jej granicami, którzy, tak jak Szofman, dołożyli swoją cegiełkę do paradoksalnego – zważywszy na wymowę twórczości pisarza – procesu kreacji potężnego mitu „nowego żydowskiego świata” oraz Brennera jako jego „świętego”.

## Bibliografia

- Abramson G. 2003. *No Way out: Brenner and the War*, „AJS Review” 27 (1), 73–87.  
Adler A. 1931. *Poeta chaluc*, „Chwila” 4340, 9.  
Ahad Ha-Am. 1928. *O sjonizmie duchowym*, Warszawa: Akademicka Korporacja Sjonistyczna „Zelotia”.  
Anon. 1921. *Józef Chaim Brenner*, „Chwila” 831, 2–3.

- Appenzlak J. 1925. *Dziennik podróży do Palestyny*, „Nasz Przegląd” 102, 4–5.
- Avneri S. 2009. *Haomnam hitalel Bialik be-Brenner?* [Czy rzeczywiście Bialik znęcał się nad Brennerem?], „Ha-Arec”, <http://www.haaretz.co.il/literature/1.1238827> (dostęp: 26.2.2014).
- Beer Ch. 1992. *Gam achawatam, gam sinatam: Bialik, Brenner, Agnon. Maarachot jachasim* [Miłość i nienawiść: Bialik, Brenner, Agnon], Tel Aviv: Am Oved.
- Ben-Szalom J. 1923. *W rocznicę śmierci Brennera*, „Nasz Przegląd” 40, 3.
- Brenner J.Ch. 1905. *Al ha-derech* [Na drodze], [http://benyehuda.org/brenner/al\\_haderech.html](http://benyehuda.org/brenner/al_haderech.html) (dostęp: 26.2.2014).
- 1910. *Genre erecizraeli we-awizarehu* [Żanr erecizraelski i jego atrybuty], [http://benyehuda.org/brenner/baaretz\\_071.html](http://benyehuda.org/brenner/baaretz_071.html) (dostęp: 26.2.2014).
- 1918. *Ha-moca* [Wyjście], <http://benyehuda.org/brenner/motza.html> (dostęp: 26.2.2014).
- 1925. *Wyjście (epizod palestyński wojny światowej)*, Warszawa: Orient.
- Brinker M. 1990. *Ad ha-simta ha-twerianit: maamar al sipur u-machszawa be-jecirat Brenner* [Sztuka narracyjna i myśl w twórczości J.Ch. Brennera], Tel Aviv: Am Oved.
- Govrin N. 1989. *Alienation and Regeneration*, Tel-Aviv: MOD Books.
- Hever H. 1989. *From Exile-without-Homeland to Homeland-without-Exile: A Guiding Principle of Hebrew Fiction in Interwar Poland*, w: I. Gutman, E. Mendelsohn (red.), *The Jews of Poland between the Two World Wars*, Hannover, NH: University Press of New England.
- Holcblat M. et al. 1928. *Życie nieznanne*, Warszawa: Orient.
- Holtzman A. 2011. *Micha Josef Berdyczewski*, Jerusalem: Zalman Shazar Centre.
- Miron D. 1987. *Bodedim be-moadam: le-diokana szel ha-republika ha-sifrutitha-iwrit be-tchilat ha-mea ha-esrim* [Czas samotnych: portret hebrajskiej republiki literackiej w początkach dwudziestego wieku], Tel Aviv: Am Oved.
- Nussbaum J. 1920. *Kieszonkowy słownik polsko-hebrajski*, Kraków: J. Nussbaum.
- Prokop-Janiec E. 1991. *Biblioteka Pisarzy Żydowskich – po raz trzeci*, „Dekada Literacka” 27, <http://dekadaliteracka.pl/index.php?id=993> (dostęp: 26.2.2014).
- Shapira A. 2008. *Brenner: sipur chaim* [Brenner: biografia], Tel Aviv: Am Oved.
- Silberscheid U. 1992. *Ha-metach bejn asija li-jecira be-torato szel A.D. Gordon* [Napięcie pomiędzy pracą a twórczością w naukach A.D. Gordona], „Katedra” 65, 100–116.
- Szofman J. 1925a. *Jak ja to widzę (Co przed rokiem pani Moszyńska widziała w Palestynie)*, „Nasz Przegląd” 95, 6.
- 1925b. *Józef Chaim Brenner*, w: J.Ch. Brenner, *Wyjście (epizod palestyński wojny światowej)*, Biblioteczka Pisarzy i Klasyków Żydowskich, Warszawa: Orient.
- 1925c. *Trzeba umieć patrzeć (Na marginesie wystawy palestyńskiej)*, „Nasz Przegląd” 342, 6.
- 1925d. *Twórczość Brennera*, „Nasz Przegląd” 102, 5.
- 1925e. *Zadania wszechnicy hebrajskiej*, „Nasz Przegląd” 92, 4.

- Tidhar D. (red.). 1947. *Josef Szofman*, „Encyklopedia le-chalucej ha-jiszuw u-wonaw” [Encyklopedia pionierów jiszuwu i jego budowniczych] 2, 1037.
- Tomer C. 1931a. *Józef Chaim Brenner*, „Chwila” 4351, 7–8.
- 1931b. *Józef Chaim Brenner*, „Chwila” 4337, 7–8.
- Z.T. 1926. *Józef Chaim Brenner (W piątą rocznicę śmierci)*, „Chwila” 2657, 8.

