

 <http://orcid.org/0000-0001-9568-4027>

**Karina Jarzyńska**

Uniwersytet Jagielloński

## Czy jest możliwy marański tekst konwersyjny? Biblia według Artura Sandauera

### Abstract

#### **Artur Sandauer's Translation of the Bible as a Medium of Literary Conversion to Modern Marranism**

The article considers Bible translation as a potentially converting experience for the translator and for the readers. It is a case study of the work of an important Polish literary critic, Artur Sandauer, who in 1977 translated the Book of Genesis and published it with an extensive commentary, becoming a part of a “biblical boom” that happened in Poland from 1965 to 1985 (as a result of the Second Vatican Council). Numerous translations of the Bible were initiated at that time by both religious institutions and lay individuals of various backgrounds. Sandauer, a Holocaust survivor, was one of the last such translators and his attitude towards existing denominations was particularly complicated. The article identifies textual strategies that he uses to challenge the sanctity of the Bible, aiming for spiritual independence of himself and the potential reader. This type of postsecular, literature-oriented biblical translation has the hallmarks of a conversion text, although the change that would be made in the translator and the reader is unstable, and, as such, akin to the status of a modern marrano.

**Słowa kluczowe:** teoria przekładu, Biblia w kulturze polskiej, Artur Sandauer, nowoczesny maranizm, teksty konwersyjne

**Keywords:** translation studies, Bible in Polish culture, Artur Sandauer, modern Marranism, conversion texts

wszystko, co piszę [ma w sobie] coś bluźnierczego  
A. Sandauer, *Bylem...*<sup>1</sup>

Teksty święte różnych religii bywają tyleż kodyfikatorami praktyk i wierzeń ich wyznawców, co podstawą ruchów schizmatycznych, gdy narzędziem wyodrębnienia nowej instytucji staje się rewizja dotychczasowego kanonu pism objawionych, nowy komentarz bądź nowy przekład<sup>2</sup>. Ten ostatni zabieg hermeneutyczny ufundował choćby tradycję ewangelicką poprzez tzw. *Lutherbibel*, czyli Biblię Marcina Lutera<sup>3</sup>, a w dalszej konsekwencji stał się impulsem dla kontreformacji i kolejnych przekładów, tym razem zainicjowanych przez stronę katolicką. W niniejszym artykule interesuje mnie splot historii przekładów biblijnych z historią literatury w ogóle, na gruncie polskim rozpoznany dotychczas głównie w badaniach nad tzw. złotym wiekiem Biblii polskiej, gdy w latach 1561–1632 ukazało się aż pięć jej całościowych przekładów<sup>4</sup>. Jak zauważa ich badaczka, Izabela Winiarska-Górska:

Część tłumaczeń ma rozbudowany aparat filologiczny, sygnały krytyki tekstu, niekiedy tekst właściwy był obudowany komentarzami. Wielość i różnorodność tych dodatków powodowały, że książki zawierające przekłady biblijne stawały się [...] wielofunkcyjnymi książkami do formacji religijnej<sup>5</sup>.

Za nowoczesny odpowiednik tamtego okresu w kulturze polskiej można uznać lata 1965–1985, kiedy w bliskim sąsiedztwie czasowym obrad II Soboru Watykańskiego ukazały się cztery pełne przekłady Biblii na polski z języków oryginalnych<sup>6</sup>. Projekty inicjowane przez środowiska katolickie wywołały tym razem reakcję protestantów, ale też osób świeckich, zwłaszcza literatów, chcących wziąć udział w modernizowaniu polskiego języka religijnego i reinterpretacji biblijnych opowieści. Swoje projekty translatorskie re-

<sup>1</sup> A. Sandauer, *Bylem...*, Warszawa: PIW 1991, s. 111.

<sup>2</sup> Na temat wzajemnych relacji zjawisk społecznych i hermeneutyki tekstów świętych zob. *The Sociology of Sacred Texts*, eds. J. Davies, I. Wollaston, Sheffield: Sheffield Academic Press 1993.

<sup>3</sup> Zob. *Słowo Boże nie ma wyznania. Z ks. Romanem Prackim rozmawia Dominika Kozłowska*, „Znak” 2014, nr 10.

<sup>4</sup> Były to: Biblia Leopoldy (1561), Biblia Brzeska (1563), Biblia Nieświeska (1572), Biblia ks. Jakuba Wujka (1599) i Biblia Gdańska (1632).

<sup>5</sup> I. Winiarska-Górska, *Szesnastowieczne przekłady Pisma Świętego na język polski (1551–1599) jako gatunek nowożytnej książki formacyjnej*, Warszawa: Wydział Polonistyki UW 2017, s. 8 (podkr. – K.J.).

<sup>6</sup> Chodzi o Biblię: Tysiąclecia (1965), Poznańską (1975), Warszawską zwaną „Brytyjką” (1975) oraz serię *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu – komentarze KUL* wydawaną w latach 1959–2020 (większość tomów ukazała się w latach 60. i 70.).

alizowali wówczas między innymi Roman Brandstaetter<sup>7</sup>, Czesław Miłosz<sup>8</sup>, Marek Skwarnicki<sup>9</sup>, Joanna Kulmowa<sup>10</sup>, Anna Kamińska<sup>11</sup>, a także główny bohater niniejszego artykułu, Artur Sandauer, zainteresowany głównie Księgą Rodzaju<sup>12</sup>. Przyglądając się jego projektowi, pragnę postawić pytanie o to, czy zostaje w nim aktywowana podkreślana przez Winiarską-Górską funkcja formacyjna tekstu biblijnego. Jeśli tak, to jakiego typu formację oferuje on swoim czytelnikom? W jaki sposób tłumacz i komentator działa poprzez ten tekst na samego siebie?

Tłumacze, których wymieniłam, choć świeccy, w różnym stopniu bywają zależni od instytucji religijnych i zdarzają się w ich projektach paratekstualne znaki łączności z Kościołem katolickim. Sandauer jest najbardziej radykalny z tego grona: unika instytucjonalnych etykiet, podkreśla literackie, estetyczne walory tekstu biblijnego, chętnie podważa uświęcone tradycją interpretacje<sup>13</sup>. W niniejszym artykule proponuję refleksję nad performatywnym potencjałem jego projektu, to jest nad stopniem, w jakim jego realizacja (po stronie autora) i późniejsza lektura (po stronie czytelnika) miała charakter konwersyjny w rozumieniu inspirowanym koncepcją Roba Wilsona<sup>14</sup>. Zastanawiając się nad stawką przedsięwzięcia translatorskiego Sandauera, uruchomię także eksplorowany ostatnio na gruncie polskim concept nowoczesnego maranizmu. Twórczość autora *Śmierci liberała*, afirmatywnie podchodząc do niejednoznacznej pozycji „pisarzy polskich pochodzenia żydowskiego”, dobrze wpisuje się w ten nurt literatury, będący zarazem jedną ze strategii artykulacji

<sup>7</sup> W latach 1964–1986 Roman Brandstaetter przełożył Księgę Koheleta, Księgę Hioba, Lamentacje, Pieśń nad Pieśniami, Psalmi oraz niemal cały Nowy Testament (z wyjątkiem listów Pawłowych).

<sup>8</sup> W latach 1975–1985 Czesław Miłosz przełożył Księgę Hioba, Księgę Mądrości, Księgi Pięciu Megilot, Księgę Psalmów, Ewangelię wg Marka i Apokalipsę. Więcej na ten temat zob. K. Jarzyńska, *Literatura jako ćwiczenie duchowe. Dzieło Czesława Miłosza w perspektywie postsekularnej*, Kraków: Universitas 2018, s. 352–361.

<sup>9</sup> Zob. *Psalmi, kantyki: układ według „Liturgii godzin”*, przeł. M. Skwarnicki, P. Galiński, Kraków: Znak 1976.

<sup>10</sup> *Psalmi 29, 64, 96*, przeł. J. Kulmowa, „Przegląd Katolicki” 1985, nr 14–15, s. 3.

<sup>11</sup> A. Kamińska, *Do źródeł. Psalmi i inne przekłady poetyckie*, Poznań: W Drodze 1988 (pracę nad przekładem psalmów Kamińska prowadziła od roku 1986).

<sup>12</sup> A. Sandauer, *Bóg, Szatan, Mesjasz i...?*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 1977. Dalej jako: BSM. Książka została przedrukowana pod szyldem „Studia biblijne” w drugim tomie *Pism zebranych* Sandauera (Warszawa: Czytelnik 1985), wraz z krótkim esejem *Immanuel w Księdze Izajasza* (pierwodruk: „Euhemer. Przegląd Religioznawczy” 1978, nr 1).

<sup>13</sup> Podobny radykalizm cechuje Władysława Witwickiego, zasłużonego tłumacza dialogów Platona, który nieco wcześniej – w 1942 roku – przełożył Ewangelie św. Mateusza i Marka; zob. K. Jarzyńska, *Jezus jako egocentryczny schizotypik. Władysława Witwickiego komentarz do Dobrej Nowiny wg Mateusza i Marka*, data publikacji: kwiecień 2008, www.racjonalista.pl/kk.php/s,5828/i,64 [dostęp: 2.12.2021].

<sup>14</sup> R. Wilson, *Be Always Converting, Be Always Converted: An American Poetics*, Cambridge, MA: Harvard University Press 2009.

nowoczesnej tożsamości w ogóle. Choć Sandauer był w Polsce prekursorem podobnych rozważań, jego twórczość prozatorska ani krytyczna nie była jeszcze interpretowana w tym kontekście.

## Komplikowanie tożsamości

Artur Sandauer, urodzony w 1913 roku w galicyjskim Samborze w rodzinie polsko-żydowskiej, był krytykiem literackim, prozaikiem, tłumaczem i wykładowcą akademickim. Zaszynął ze swego polemicznego temperamentu i chęci kształtowania literackiego kanonu<sup>15</sup>. Choć pozostawał wpływowym krytykiem przez niemal cały okres trwania PRL, nie należał do struktur partyjnych i otwarcie przeciwstawiał się dyktatowi socrealizmu, propagując twórczość odległą od tej poetyki, zwłaszcza Brunona Schulza, Witolda Gombrowicza czy Mirona Białoszewskiego. Zmarł w 1989 roku, a krytyczne opracowanie jego spuścizny pozostaje wciąż niewielkie<sup>16</sup>. Nie powstała także biografia Sandauera<sup>17</sup>, chyba że za taką uznamy *Zapiski Mieczysława Rosenzweiga*, przez samego autora nazwane własną parabiografią.

Proces pisania o własnym życiu rozciągał się u Sandauera na niemal pół wieku, przybierając jednak nie tyle formę dziennika, ile kilkakrotnie ponawianych prób ujęcia formacyjnych dla niego doświadczeń w dłuższą opowieść. Kolejne teksty towarzyszą przy tym kolejnym zmianom jego stosunku do własnej tożsamości, nieuchronnie – jak się na różne sposoby okazuje – uwikłanej w relacje polsko-żydowskie. Za pierwszy etap tego procesu wypada uznać rok 1948, gdy – jak wyznaje ocalały z Zagłady autor – „asymilacja wydawała mi się niemożliwa, ba, humorystyczna”<sup>18</sup>. Napisał wówczas autobiograficzną prozę z cyklu *Śmierć liberala*, w której obserwował tożsamościowe gry prowadzone przez Żydów i Polaków podczas nazistowskiej okupacji<sup>19</sup>. Opowiadania diagnozują niebezpieczne konsekwencje zabiegania o akceptację kultury postrzeganej jako wyższa, równoznacznego z odwracaniem się

<sup>15</sup> Zob. A. Sandauer, *Pisma zebrane*, t. 1–4, Warszawa: Czytelnik 1985. Tam m.in. zebrane cykle krytycznoliterackie *Poeci czterech pokoleń*, *Bez taryfy ulgowej* i *Dla każdego coś przykrego* (w tym wydaniu pod zmienionym tytułem *Żle o...*).

<sup>16</sup> W ostatnich latach ukazał się pierwszy, niewielki tom zbierający opracowania krytyczne na jego temat: *Artur Sandauer. Pisarz, krytyk, historyk literatury* (red. K. Hryniewicz, A.S. Kowalczyk, Warszawa: Wydział Polonistyki UW 2014) oraz monografia Grzegorza Wołowca *Nowocześni w PRL. Przyboś i Sandauer* (Wrocław: FNP 1999).

<sup>17</sup> Prywatnie męża wybitnej malarki Erny Rosenstein, związanej z II Grupą Krakowską. Zob. tom wspomnieniowy: *Śnił mi się Artur Sandauer. Rozmowy i wspomnienia*, red. J. Baran, Kraków: Centrum Kultury Żydowskiej na Kazimierzu 1992.

<sup>18</sup> A. Sandauer, *Byłem...*, s. 5.

<sup>19</sup> Pisze o tym Andrzej Zieniewicz w artykule *Śmierć liberala – narodziny krytyka. O autobiograficznej „Prozie” Artura Sandauera* [w:] *Artur Sandauer. Pisarz...*, s. 27–41.

plecami, a nieraz i prześladowaniem własnej grupy pochodzenia<sup>20</sup>. Podobny mechanizm Sandauer dostrzegał u Żydów kolaborujących z nazistowskimi okupantami, co u entuzjastów asymilacji do polskości, uznawanej za opcję bardziej nowoczesną niż żydostwo (zwłaszcza w wersji sprzymierzonej z laickim socjalizmem). Stąd jego krytyczny komentarz do własnych wczesnych prób literackich, które w 1948 roku zamierzał złożyć w książkę:

Przeglądając je i poddając powtórnie ocenie, nie mogłem nie zauważyć ich akademizmu i wtórności. Mroziła mnie ich bezbłędna polszczyzna, ich nieskazitelne rymy i przenośnie; ta napięta do ostateczności forma zdawała się popisywać sobą, na coś się sadyć i do czegoś wspinać. Urodzony [...] na pograniczu dwu narodowości i klas, na dwuznaczej Targowicy, za sobą miałem siedlisko żydowskiej nędzy i ciemnoty – Blich; przed sobą, na wzgórzu – nasz małomiejski Rynek. Do tej dzielnicy kultury i polszczyzny musiałem – najdosłowniej – się wspinać. Przez zapach rynsztoków, przez charkot handełesów, przez zawodzenie żebraków dobiegałem do schodków, na których szczyt przystawałem na chwilę, aby otrząsnąć się ze wszystkiego, co przygłębło po drodze, usztywnić się i ucywilizować. Czyż nie podobnie – wchodząc w świat kultury swoimi pierwszymi utworami – tarłem je tak długo, aż ścierałem z nich wszelki znak życia i autentyczności?<sup>21</sup>

Autentyczność była wówczas dla niego – przebywającego w wibrującym egzystencjalizmem Paryżu – wartością tyleż cenną, co trudną do osiągnięcia. Zarówno wierność żydostwu, postulowana przez Sartre'a i (w nieco innej formie) celebrowana w odwiedzionym kilka lat później Izraelu<sup>22</sup>, jak i aspirowanie do klasycyzującej polskości były sprzeczne z podstawowym doświadczeniem młodego literata.

Z tego rozdarcia wyłonił się projekt pozostawania wiernym własnej nieautentyczności. „I tak zacząłem tworzyć Mieczysława Rosenzweiga, postać – jak już z samej nazwy wynika – rozdwojoną, z jednej strony głęboko nieautentyczną, bo nienawidzącą siebie samej, z drugiej – obdarzoną jakąś autentycznością wyższego rzędu, bo wypowiadającą tę sytuację jasno i bez ogródek”<sup>23</sup>. Parabiograficzne *Zapiski Mieczysława Rosenzweiga* pomyślane są jako groteskowa kpina z projektu asymilacyjnego, ale też jako manifest pewnego stosunku do literatury w ogóle. Celnie opisał ten mechanizm Artur Hellich, zauważając, że autor *Zapisków*:

<sup>20</sup> Ten temat jest najbardziej bezpośrednio obecny w tytułowym opowiadaniu o miłośniku kultury zachodnioeuropejskiej i późniejszym kolaborancie, doktorze Herbercie Kirschem.

<sup>21</sup> A. Sandauer, *Proza*, Warszawa: WWL Muza SA 2009, s. 144 (podkr. – K.J.).

<sup>22</sup> Zob. A. Sandauer, *W 2000 lat później. Pamiętnik izraelski*, Warszawa: Czytelnik 1956. Na ten temat zob. A. Wołk, *Artura Sandauera topografia tożsamości*, „Archiwum Emigracji. Studia – Szkice – Dokumenty” 2014, z. 1–2, s. 59–62.

<sup>23</sup> A. Sandauer, *Proza*, s. 145.

[...] w ironiczno-krytyczny sposób dystansuje się do struktury autobiografii i homologicznych względem niej projektów socjalizacyjno-asymilacyjnych – igrając z ich teleologicznym wymiarem, mnożąc warianty własnych doświadczeń celem podważenia ich autentyczności, wreszcie parodiując samego siebie<sup>24</sup>.

W innym miejscu Hellich zwraca uwagę na zależność tej strategii autokreacji od szczególnej wrażliwości cechującej tego autora jako uważnego czytelnika literatury nowoczesnej, którą nazywa – za Zofią Mitosek – pluralistyczną czy ironiczną<sup>25</sup>. Cytuje przy tym ciekawy fragment szkicu Sandauera z 1946 roku (słynnego przez zawarte w nim prekursorskie uwagi na temat autotematyzmu):

Człowiek, który posunął samoświadomość tak daleko, że zastanawiając się nad sobą, zdaje sobie zarazem sprawę, iż sam fakt rozważania kształtuje rozważane uczucie, jest już z góry przekupionym sędzią i wie o tym. Nie może już być szczery ani nieszczery: te pojęcia go nie obowiązują. Wie, że wynik introspekcji jest już w niej samej performowany i że w swoim zarodku nosi ona gotową decyzję. Znajdujemy w swej głębi tylko to, czegośmy tam szukali, i autoanaliza popelnia samobójstwo<sup>26</sup>.

Mimo tak przenikliwego rozpoznania aporii samoświadomości (a może właśnie dlatego), około roku 1977 Sandauer pisze kolejną wersję swej autobiografii: *Byłem...*<sup>27</sup>. To moment, gdy – jak deklaruje we wstępie – „wrośł w polskość ostatecznie” i postanowił dać projektowi asymilacyjnemu drugą szansę, „wziąć go na serio”<sup>28</sup>. Przedstawia „przemianę Żyda w Polaka, człowieka – w pisarza”<sup>29</sup>. Lata 70. to zatem dla Sandauera okres przejścia od niewiary w projekt asymilacyjny do wiary w możliwość wypracowania własnej wersji polsko-żydowskiej tożsamości, na takich warunkach, które ograniczyłyby nieuchronne poczucie nieautentyczności do minimum. Wydaje się to tym ciekawsze, że również wtedy krytyk decyduje się podjąć „studia bibliistyczne”, w ramach których powstaje przekład Księgi Rodzaju, wydany w 1977

<sup>24</sup> A. Hellich, *Automitografia. O „Zapiskach z martwego miasta” Artura Sandauera*, „Ruch Literacki” 2017, z. 4, s. 440.

<sup>25</sup> Z. Mitosek, *Co z tą ironią?*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2013, s. 359. Pomocną koncepcją przy tego typu rozważaniach wydaje się także Nyczowskie „ja sylleptyczne”; zob. R. Nycz, *Tropy „ja”*. *Koncepcje podmiotowości w literaturze polskiej ostatniego stulecia* [w:] *idem, Język modernizmu. Prolegomena historycznoliterackie*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2002, s. 108–115.

<sup>26</sup> A. Sandauer, *Konstruktywny nihilizm* [w:] *idem, Pisma zebrane*, t. 1, s. 542. Pierwodruk: *Konstruktywny nihilizm*, „Twórczość” 1946, nr 12. Cyt. za: A. Hellich, *op.cit.*, s. 427–428 (podkr. – K.J.).

<sup>27</sup> Według wskazówek ze wstępu do książki zrobił to po piętnastu latach od daty publikacji *Zapisków z martwego miasta* (1962).

<sup>28</sup> A. Sandauer, *Byłem...*, s. 6.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

roku jako *Bóg, Szatan, Mesjasz i...*?<sup>30</sup>. Zanim zajmę się nim bardziej szczegółowo, odnosząc jeszcze ostatni etap publicznych działań tożsamościotwórczych Sandauera.

Jest nim książka *O sytuacji pisarza polskiego pochodzenia żydowskiego w XX wieku* (Warszawa 1982), w której autor podsumowuje swe studia nad kulturą polską i nad własną osobą w formie osadzonej historycznie generalizacji. To ważny i dość obszernie już skomentowany tekst<sup>31</sup>, w którym zwrócę uwagę na trzy kwestie. Po pierwsze, na jedną z celnych diagnoz Sandauera w zakresie źródeł napięć między polskością a żydostwem. Polska pod rozbiorami jest według niego krajem

[...] kulturalnie – katolickim, cywilizacyjnie – opóźnionym, bo bez rdzennego mieszczaństwa, narodowo – uciemnionym przez sąsiadów. Fakt, że zaborcy są – poza katolicką Austrią, gdzie ucisk był najmniejszy – odmiennego wyznania, powoduje powstanie zrostu religijno-narodowego „Polak katolik”, którego obydwie strony nawzajem się potęgują<sup>32</sup>.

Istotnie, geopolityczna sytuacja Polski poskutkowała wysoką pozycją katolicyzmu, a pośrednio również katolickiego kanonu Biblii, który długo funkcjonował nie tylko jako rezerwuar języka i tekst konstytuujący społeczne normy, ale także jako gwarant narodowej tożsamości, pomagający odróżnić się od ewangelickich i prawosławnych zaborców oraz zsolidaryzować w staraniach o odzyskanie niepodległości<sup>33</sup>. Podobny mechanizm zadziałał w relacjach polsko-żydowskich: podobieństwo obu sąsiadujących tradycji, choć sprzyjało bliskości, to wywoływało pragnienie odróżnienia się. Wymienione czynniki wpłynęły na to, że nowoczesne polskie przekłady biblijne autorstwa osób nieidentyfikujących się z katolicyzmem miewają charakter zarówno gestu estetycznego i religijnego, jak i politycznego, będąc propozycją zmiany zastanego konsensusu w zakresie dobra wspólnoty.

Do Biblii zwraca się zresztą – i to jest drugi istotny dla tych rozważań element jego ostatniej książki – sam Sandauer, starając się zrozumieć źródła tyleż antysemityzmu, ile często sprzężonego z nim allosemityzmu, czyli przekonania o wyjątkowości Żydów. Przywołuje fragment Księgi Liczb: „Oto naród

<sup>30</sup> Pierwodruki części esejów ukazały się w roku 1971 w warszawskim dwutygodniku „Współczesność”, zaś przekład Księgi Rodzaju opublikowano wcześniej – w roku 1974 w „Literaturze na Świecie” (z. 3).

<sup>31</sup> Zob. m.in. J. Madejski, *Problemy polskiego Żyda na przykładzie twórczości literackiej i krytycznej Artura Sandauera* [w:] *Literackie portrety Żydów*, red. E. Łoch, Lublin: UMCS 1996, s. 89–101; E. Prokop-Janiec, *Żyd – Polak – artysta. O budowaniu tożsamości po Zagładzie*, „Teksty Drugie” 2001, nr 1, s. 120–134.

<sup>32</sup> A. Sandauer, *O sytuacji pisarza polskiego pochodzenia żydowskiego w XX wieku. (Rzecz, którą nie ja powinienem był napisać...)* [w:] *idem, Pisma zebrane*, t. 3, s. 455.

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 448.

osobny, który z drugimi się nie kuma<sup>34</sup>. Wyjątkowość Żydów ma wynikać między innymi z ich samookreślenia jako jedyne go narodu, który „wyznaje od początku swej historii wiarę nie w przyrodnicze bóstwa, lecz w Duchowego Boga, stwórcę przyrody”<sup>35</sup> – to z kolei byłby podstawowy przekaz Księgi Rodzaju. I ten właśnie przekaz, jak zaraz zobaczymy, stara się zdekonstruować Sandauerowy przekład.

Wreszcie po trzecie, krytyk zauważa, że „w Polsce mamy maranów, którzy z pochodzeniem tym [żydowskim] woła się nie zdradzać”<sup>36</sup>. Wydaje się więc, że autor zamierza osoby ukrywające swe żydostwo piętnować, jednak kończy swój wywód eksklamacją:

A i trudno się dziwić! Za pochodzenie takie płacono drogo, a ludzie są tylko ludźmi. Ale nie mówcie mi w takim razie, że jest ono jak każde inne, gdy żyjemy w kraju, gdzie zagazowano za nie 6 milionów ludzi. Problem należy postawić; należy poruszyć śpiące piekło, wywołać demony z otchłani. Pochodzenie to ma wokół siebie aurę, której ignorować nam nie wolno<sup>37</sup>.

Maran to pierwotnie pejoratywne<sup>38</sup> określenie Żyda, który zdecydował się na chrzest pod presją hiszpańskiej inkwizycji, często unikając w ten sposób śmierci, a przy tym potajemnie nadal pozostając przywiązany do judaizmu. Zostało ono zredefiniowane po II wojnie światowej i Zagładzie między innymi przez Jacques’a Derridę, który zwrócił uwagę na analogie między maranem i ocalałym, o ile każdego z nich „trapi samobójcze poczucie winy, że przeżył”<sup>39</sup>. Agata Bielik-Robson – rozwijająca tę myśl na gruncie polskim – zauważa, że tak jak wczesnonowożytni marani, broniąc swojego prawa do życia, uprawiali w istocie teologię „mesjańskiego prymatu przeżycia nad kultową ofiarą”<sup>40</sup>, podobnie maran z drugiej połowy XX wieku może powiedzieć:

[...] mimo mojego zaprzaństwa, niewiary i odrzucenia ortodoksji i pomimo wszystkich prawowiernych obiekcji, że to właśnie czyni mnie nie-żydem, ja jednak żydem jestem – klęska i kryzys, utrata i trauma, wstyd i wina ulegają pracowaniu, powoli tworząc przestrzeń dla zupełnie nowej formuły żydowskiego życia. Tak jakby odstępstwo, które pierwotnie skazywało marana na bycie nie-żydem, wniknęło teraz w samą materię tradycji, rozsuwając ją i rozstępując ją wewnątrz. [...] maran naprawdę wie, co utracił, a w ten sposób dopiero wtórnie ustanawia obiekt swojej utraty, czyli judaizm, który odtąd jawi mu się w postaci

<sup>34</sup> Księga Liczb XXII, 22. Cyt. za: A. Sandauer, *O sytuacji...*, s. 449.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 448 (podkr. – K.J.).

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> Hiszp. *marrano* – świnia.

<sup>39</sup> A. Bielik-Robson, *Inne testamenty: świadek, ocalały i maran w poetyce świadczona Derridy*, „Teksty Drugie” 2018, nr 3, s. 26.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 28.



wyrazistszej i bardziej esencjalnej niż wiernemu od początku zanurzonemu w żywiole swojej wiary<sup>41</sup>.

Jakie są konsekwencje tak pojętej, ambiwalentnie heterodoksyjnej konwersji na nową formę (post)judaizmu? Derrida zdaje się wzywać pozagładowego marana do złożenia świadectwa o swoim ocaleniu, w którym wybrzmiałyby raczej pochwała mesjańskiej (lecz nieprzynależnej żadnej religii instytucjonalnej) mocy „nowego życia” niż lament winnego<sup>42</sup>. Ta szczególna postawa skutkuje także nowym stosunkiem do języka, który mógłby odpowiadać uzyskanej w ten sposób wolności. Jak to ujął Jakub Momro:

Pismo marańskie to nie maska, chroniąca przed zniewagą i śmiertelną przemocą, która nadchodzi ze strony tępych instytucji i wyrastających z nich bezmyślnych dyskursów, ustanowionych na dualizmie swojskiej tożsamości i wrogiej obcości, lecz świat „życia własnym życiem”<sup>43</sup>.

Odrzucenie prostego dualizmu swojskości przeciw obcości byłoby ważną składową marańskości w ogóle, również w myśleniu o własnej tożsamości.

Pokrewna tak rozumianej figurze marana postawa komplikowania tożsamości i kontestowania instytucji była Sandauerowi bliska co najmniej od zakończenia wojny. W swoim reportażu z Izraela pisał wprost:

Jeżeli być asymilatorem, to znaczy – zrzekać się jakiejś części w sobie, udawać człowieka z jednej bryły, to nie jestem asymilatorem. Upieram się przy swojej komplikacji i nie mam zamiaru – w imię urojonej jednolitości – wyrzekać się żadnego ze swych składników<sup>44</sup>.

W latach 70. XX wieku – być może wskutek wzmocnienia polskiego antysemityzmu pod koniec lat 60., a także w reakcji na wspomniany na początku niniejszego tekstu „boom biblijny” – doszło do radykalizacji tej postawy i wyciągnięcia z niej praktycznych konsekwencji. Krytyk decyduje się napisać *Byłem...*, w którym zaświadcza o swoim doświadczeniu ludobójczej opresji, ocaleniu i dalszym życiu; tym razem w pierwszej osobie. Równolegle mierzy się z tekstem fundatorskim dla religii definiujących obie ciężące na nim tożsamości: judaizmu i chrześcijaństwa.

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 30 i 36.

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 33.

<sup>43</sup> J. Momro, *Co tu kryć?*, „Teksty Drugie” 2019, nr 4, s. 13.

<sup>44</sup> A. Sandauer, *W 2000 lat później...*, s. 55. W reportażu tym znajdujemy zapowiedzi późniejszej pracy nad przekładem biblijnym czy wręcz notatki do niego, gdy Sandauer przeprowadza etymologiczne wywody nazw Berszewa (s. 66) i Sodoma („Już sama nazwa Sodomy pachnie sodą, solą i setką żrących materiałów. Ale dajmy pokój tym poetyckim etymologiom! Dobrze to było w epoce romantyzmu, kiedy profesor Mickiewicz nawet imię Nabuchodonozora wywodził od słowiańskiego *Ne boh, odno car*. [...] nie dla poezji tu jesteśmy, lecz dla reportażu...”; *ibidem*, s. 72–73).

## Anagramatyzacja Biblii, czyli przeciw instytucji

Podstawowym narzędziem wrywania tekstu biblijnego spod władzy instytucji religijnych, jakie stosuje w swym przekładzie Sandauer, jest język. Kolejnym: obszerny komentarz i inne formy paratekstowe, w tym wstępy do Księgi Rodzaju i jej poszczególnych rozdziałów, przypisy i ilustracje oraz pięć esejów wieńczących książkę. Wydawnictwo Literackie w roku 1977 zdecydowało się opublikować ją w nakładzie ponad 20 tysięcy egzemplarzy w formie, która zyskała później w recenzjach miano bibliofilskiej, ale też „satanistycznej”<sup>45</sup>: tom ma format zbliżony do kwadratu, czarną twardą oprawę z czerwonymi stronami wewnętrznymi; czerwone są także ozdobne inicjały otwierające każdy z rozdziałów Genesis. Obwolutę zdobi mocno skontrastowany obraz *Apokalipsy* Alberta Dürera; wewnątrz zaś znajdziemy prawie 50 całostronicowych ilustracji – reprodukcji rycin biblijnych „dawnych mistrzów”. Sandauer przechwytuje więc styl, z którego korzystały dotychczasowe „książki do formacji religijnej”, nadający im znamiona odświętności, ale też przystępność (ilustracje, duża czcionka), proponuje jednak nieortodoksyjną ścieżkę formacyjną.

Otwarcie przy tym uprzedza czytelnika, na czym polega jego nowatorstwo: „wszyscy dotychczasowi przekładowcy pominieli w nim [Piśmie Świętym] jakieś wartości, o których oddanie [niniejszy tłumacz] chciał się pokusić: nie-trudno się domyślić, że chodzi o wartości formalne” (BSM, 17). Przywiązanie do warstwy treściowej ksiąg świętych jest właściwe tłumaczom związanym z tradycjami religijnymi i ich dogmatyką<sup>46</sup>. Natomiast jedność treściowo-formalna tekstu jest wedle Sandauera bardzo istotną cechą starożytnej literatury hebrajskiej, którą przekład musi ocalić, jeśli ma oddać jej wartość artystyczną. Ta właśnie cecha ma czynić Biblię tak fascynującą i piękną, jednocześnie zbliżając ją do literatury nowoczesnej, zwłaszcza poezji symbolistycznej i antypowieści.

Sandauer uważa, że polski czytelnik nie miał dotąd do dyspozycji tekstu w języku ojczystym, który pozwoliłby mu obcować z jakością artystyczną literatury biblijnej. Dostrzega też anachroniczność i hermetyzm najpopularniejszego stylu lektury i ramowania interpretacji:

<sup>45</sup> Por. A. Krawczuk, *Sandauer i Biblia*, „Nowe Książki” 1977, nr 16, s. 48, oraz K. Koźniewski, *Biblioteka*, „Polityka” 1977, nr 42, s. 9.

<sup>46</sup> Zdarza się też, że tacy tłumacze wybierają tłumaczenia dosłowne, by nadać tekstowi świętemu, pożądanym w ich odczuciu, archaiczny i tajemniczy ton. Na ten temat zob. M. Piel, *Grzech dosłowności we współczesnych polskich przekładach Starego Testamentu*, Kraków 2003. Niedawno ukazał się przekład Księgi Rodzaju autorstwa Pieli, będący próbą realizacji bliskich mu założeń ekwiwalencji dynamicznej, która ma na celu odtworzenie znaczeń tekstu takiego, jakim powstawał, zanim zyskał status sakralny. Porównanie Pieli z Sandauerem mogłoby dać interesujące wyniki. Zob. *Księga Rodzaju*, przeł. i oprac. M. Piel, Kraków: Księgarnia Akademicka 2020.

Istnieje tradycyjna metoda czytania Biblii, która widzi w niej przedwieczne Objawienie; istnieje i nowsza, która ją traktuje jako wytwór dziejów. Żadna z nich nie może zadowolić współczesnego czytelnika – pierwsza jako zbyt naiwna, druga – jako zbyt uczona. Nie może on już jej [Biblii] uważać za nieomyślne słowo boże: ale i wobec wydania, które rozmaite źródła wyróżnia sześcioma rodzajami czcionek, staje bezradny. Słowem, ani czytać jej, ani studiować nie jest w stanie; jedyne, co pozostaje, to przestać się nią zajmować (BSM, 167; podkr. – K.J.).

Autor uznaje, że rozwiązanie na miarę naszych czasów to odnalezienie metody trzeciej, pozwalającej na inwencyjny tryb lektury, wytrącający czytelnika z kolein tyleż klerykalnych przyzwyczajęń, ile narzuconego scjentyzmu. Kilkakrotnie odnosi się krytycznie do Biblii Tysiąclecia<sup>47</sup>, kładąc akcent na oddanie sprawiedliwości hebrajskiemu oryginałowi bez odwoływania się do wersji łacińskiej czy greckiej, do czego nawykli tłumacze katolicy. Zarazem deklaruje chęć przeciwstawienia się „fali obskurantyzmu, zalewającej w chwili obecnej – pod pozorem badań religioznawczych – świat” (BSM, 7). Prawdopodobnie miał na myśli religioznawstwo marksistowskie sprzymierzone w latach PRL-u z partyjną propagandą w promowaniu świeckości<sup>48</sup>. Owa trzecia droga wiedzie poprzez uznanie Biblii za tekst literacki.

Jako autor teoretycznej książki *O jedności treści i formy*<sup>49</sup>, Sandauer czuje się właściwą osobą, by nauczyć Polaków doceniania „treściowo-formalnej jedności [hebrajskiego] oryginału” Księgi Rodzaju (BSM, 21). Podobnie jak głoszony przez niego – wielbiciela Gombrowicza, Schulza i Białoszewskiego – „formalizm” był nieprawomyślny względem obowiązującego na przełomie lat 40. i 50. XX wieku socrealizmu, tak eksponowanie biblijnych anagramów, „etymologii ludowych” czy kalamburów wystawia na próbę doktrynę, na straży której stoją instytucje religijne – tyleż katolicka, ile żydowska (choć w obu tradycjach istniały nurty zainteresowane ich eksploracją, na czele z kabałą<sup>50</sup>). Oznacza to przede wszystkim „wysłuchanie się” w hebrajszczyznę Księgi Rodzaju i dostrzeżenie relacji anagramatycznych w obrębie pewnych całości semantycznych, a następnie próbę oddania ich w polszczyźnie<sup>51</sup>.

<sup>47</sup> Zob. zwłaszcza: BSM, 198, 200, 203 i 211.

<sup>48</sup> Przykładem są wydane w 1963 roku *Opowieści biblijne* Zenona Kosidowskiego, zawierające peryfrazę tekstów starotestamentowych i analogiczne *Opowieści ewangelistów* z 1979.

<sup>49</sup> Książka była pisana „do szuflady” około roku 1950, a swoje pierwsze wydanie miała w Krakowie w 1957 (WL).

<sup>50</sup> Zob. m.in. M.-A. Ouaknin, *Tajemnice kabały*, przeł. K. Pruski, K. Pruska, Warszawa: Cyklady 2006. Do myślicieli zafascynowanych warstwą foniczną Biblii hebrajskiej należał już Filon z Aleksandrii.

<sup>51</sup> Oprócz wspomnianych wcześniej kabalistów, zjawiskiem tym interesował się m.in. Ferdinand de Saussure i dekonstrukcjonści; zob. A. Dziadek, *Anagramy Ferdynanda de Saussure'a – historia pewnej rewolucji*, „Teksty Drugie” 2001, nr 6, s. 122. Ważną

Przykładem tekstu opartego na aliteracjach, prowokującego do lektury anagramatycznej, jest opowieść o wieży Babel, wkomponowana pomiędzy dwa rodowody Sema – najstarszego z synów Noego. Jak czytamy: „Oryginalny tekst opowieści pełen jest dźwiękowych aluzji do imienia «Sem» (po hebr. *szem*, pisane Sz-M). Na przestrzeni dziewięciu jej wersetów dziewięć słów rozpoczyna się od tej zbitki” (BSM, 233). I tak: „budowniczo wie chcą rozstawić swe imię (SZeM), wieża ma sięgać niebios (SZaMaiM), ludzie nie mogą się nawzajem zrozumieć (SZaMa), wiele razy powtarza się też wyraz SZaM (tam)” (BSM, 55). Sandauer wnioskuje na tej podstawie, że opowieść ta „nie dotyczyła pierwotnie – jak się wydaje – całej ludzkości, lecz tylko potomków Sema” (*ibidem*). Próbuje oddać występujące w oryginale echo tej historii dźwiękami, w których pobrzmiewa polska wersja imienia „Sem”, dba więc o nadreprezentację w swym przekładzie spółgłosek S i M<sup>52</sup>.

Asocjacje brzmieniowe mają czytelnika prowadzić w lekturze i budować dodatkowe znaczenia, niejako w poprzek tekstu, a jednocześnie mają moc sterowania samym procesem twórczym. Według Sandauera sam początek tekstu biblijnego jest owocem takiego procesu. Mianowicie Kapłan – autor otwierającego Biblię opisu stworzenia świata – określa ziemię w jej pierwotnym kształcie jako *tohu wa-bohu* – w przekładzie Sandauera „męt i zamęt”. Zaraz później w oryginale pojawia się słowo *t'hom* na określenie otchłani (w BSM: „odmęt”). Zachodzące między tymi słowami pokrewieństwo znaczeniowe i dźwiękowe tłumacz komentuje następująco:

Jak dużą rolę odgrywają tego rodzaju zbieżności w procesie twórczym, wie każdy miłośnik poezji: niejeden olśniewający obraz narodził się z rymu. W Biblii rolę analogiczną spełnia aliteracja. Ona sprawia, że *tohu* wywołuje skojarzenia z *t'hom* i że w wyobraźni Kapłana wyłania się – sprowadzona tą asocjacją – Tiamat, bezkształtna macierz bogów babilońskich, wężyca oceaniczna (BSM, 223).

Ważną przestrzenią występowania gier słownych w tekście biblijnym są wywody etymologiczne. Sandauer wskazuje na nie jako konsekwencję „magicznego znaczenia, jakie starzy ci autorowie przypisują nazwie” (BSM, 19). Przykład: „nazywał się Peleg, bo za jego czasów rozpełgli się ludzie po ziemi” (Rodz 10, 25). Imię Izaaka tłumaczy się następująco: „I zaśmiała się do siebie Sara, mówiąc «Iza, kiedyś przywiędła i pan mój się postarzał, rozkoszy zażywać będę?»” (Rodz 18, 12). W sumie po polsku zostaje oddanych 31 etymo-

---

rolę relacje anagramatyczne odgrywają także w *Księdze J* Harolda Blooma: „Pomiędzy kombinacjami dźwięków powiązanych ze sobą dochodzi do pewnego rodzaju ruchu: jeśli ktoś wyobrazi sobie cały tekst rozpostarty przed sobą, zobaczy fale płynące tam i z powrotem między słowami”. Por. *Księga J*, przeł. B. Baran, Warszawa: Aletheia 2018; I wyd. 1990, wraz z D. Rosenbergiem, s. 327).

<sup>52</sup> Przykładem podobnie aluzyjnej struktury tekstu jest opowieść z 2. Księgi Królewskiej 9, 37 o królowej Jezebel.

logii imion własnych i około 17 innego typu gier słownych – łącznie prawie 50 miejsc, w których Sandauer podkreśla eufoniczny charakter oryginału. Jego przywiązanie do tego aspektu tekstu biblijnego przejawia się także w tekście komentarza (np. „Rola, jaka w rzezi Szkhemitów przypada Lewiemu – tłumaczy się być może tym, że w okresie podboju lwia część skonfiskowanego mienia przypadła [...] pokoleniu Lewitów”, BSM, 249). Co więcej, tłumacząc werset 27. rozdziału pierwszego jako: „Swe własne dał mu podobieństwo / Na Pańskie stworzył podobieństwo / Na męskie dzieląc i na żeństwo”, wprowadził grę słów nieobecną w oryginale Genesis (w oryginale *zakar* i *neqebah*)<sup>53</sup>.

W koncepcji wpływu zestawień aliteracyjnych w tekście na tok opowiadania ich autorów słyhać echa myślenia psychoanalitycznego<sup>54</sup>, podobnie jak w Sandauerowej interpretacji historii Lamecha i jego dzieci, która przypomina o Freudowskiej teorii mordu założycielskiego (BSM, 37). Opowieść o grzechu pierwotnym ma zaś dla Sandauera wręcz „charakter psychoanalityczny” – zaznaczając świadomość anachroniczności takiej tezy, krytyk pisze, że dotyczy ona „seksualnego obudzenia człowieka. [...] Wąż – jeśli wczytać się uważnie – jest nie tylko najbardziej zmyslnym, ale i najbardziej nagim ze zwierząt. Hebrajskie *arum* znaczy jedno i drugie” (BSM, 32).

Jak przyznaje tłumacz, częstokroć oddanie cech formalnych oryginału, odgrywających istotną rolę dla pełnej percepcji tekstu, jest wręcz niemożliwe: „materialnemu kształtowi formuły słownej: układowi zdania, brzmieniu i etymologii wyrazu przypisuje Stary Testament olbrzymie – równe niemal co poezja nowoczesna – znaczenie: czyni go to na dobrą sprawę równie nieprzetłumaczalnym” (BSM, 17). Trudności przekładowe, z jakimi musiał się mierzyć, były – jak przyznaje – łagodzone przez fakt, że „dawni pisarze w ogóle nie byli wybredni w swych językowych wywodach” (BSM, 22). Powstały przekład uważa za bardzo „ludzki” – daleki od polszczyzny akademickiej, bynajmniej nie

[...] zrobiony ze sterylnej materii językowej, lecz ze słów rzeczywistych – chropawych, topornych i potocznych. Nie jest to bowiem wypowiedź przebywającej w empireach Istoty Doskonałej, lecz omylna wypowiedź ludzi, którzy z trudem torowali sobie drogę – jak przez usypiska pustynnych głazów – przez złoże niewprawnego jeszcze języka (BSM, 22; podkr. – K.J.).

Za konsekwencję takiego, antropocentrycznego postrzegania przekładanego tekstu można uznać wiele wyborów leksykalnych Sandauera: archaizmy (np. „Patrzy Pan na ziemię, a otoc popсовana jest”, Rdz 6, 12), neologizmy odnoszące się do znaczących nazw własnych (np. kraina Nod to „Wygnań-

<sup>53</sup> Zwraca na to uwagę ks. M. Peter w swej recenzji: *Biblia na wspanak czytana przez p. Artura Sandauera*, „Tygodnik Powszechny” 1977, nr 34, s. 7.

<sup>54</sup> Aliteracjami interesował się także Zygmunt Freud, zob. *idem, Dowcip i jego znaczenie dla nieświadomości*, przeł. R. Reszke, Warszawa: KR 1993.

stwo” [hebr. *nad* – tułacz]; Jahwe – to „Dziejacz”, czyli „ten kto sprawia, że coś jest” [hebr. rdzeń *hjh* – być, stawać się]<sup>55</sup>, wulgaryzmy („Czyż miał kurwę uczynić z siostry naszej?”, Rdz 34, 31), słownictwo potoczne i ludowe („Ale zięciowie myśleli, że sobie kpinkuje”, Rdz 19,14) oraz semityzmy, przez Andrzeja Zaborskiego nazwane „egzotyzmami”, ponieważ mają „kompensować utratę kolorytu, czyli egzotyki oryginału”<sup>56</sup>.

Genesis Sandauera ma zatem przede wszystkim brzmieć, skrzyć się swym językiem, uwodzić formalnie – nie zaś znaczyć, stąd nieściśłości treściowe, które stały się łatwym łupem biblistów i przyczyniły się do słabej recepcji książki (o czym niżej). Ma być raczej ludzka niż boska, co jednak nie znaczy, że nie jest powiązana ze specyficznym wyznaniem wiary.

### Odnieżylenie Hebrajczyków, czyli przeciwko allosemityzmowi

W esejach towarzyszących przekładowi Księgi Rodzaju Sandauer czyta Biblię „na wspak”, jak deklaruje, wykorzystując swe kompetencje krytyczne oraz teorie antropologiczne i religioznawcze do przedzierania się przez kolejne słoje narosłe na drzewie tego tekstu<sup>57</sup> i rekonstrukcji tkwiącego w jego jądrze laickiego „pramitu” (BSM, 12, 195–214). Jego analizy istotnie wywracają na nice mitologię judeochrześcijańską<sup>58</sup>, lecz oprócz rewizji doktrynalnej osiągają dwa inne cele: po pierwsze, dalszą literaturyzację Biblii poprzez komentowanie jej za pomocą kategorii literaturoznawczych (co współgra z metodą translatorską eksponującą cechy formalne tekstu kosztem treści); po drugie zaś stanowią polemikę z przekonaniem o oryginalności Biblii jako tekstu religijnego.

<sup>55</sup> Istnieje oczywiście wiele tłumaczeń i interpretacji Tetragramu; Sandauer zgadza się w swoim wyborze z Paulem Ricouerem, zob. A. LaCocque, P. Ricoeur, *Myśleć biblijnie*, Kraków: Znak 2003.

<sup>56</sup> A. Zaborski, *Nowe tłumaczenia Biblii a teoria przekładu*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1977, nr 6, s. 296–310.

<sup>57</sup> Już w pierwszym z licznych esejów zawartych w książce Sandauer wprowadza czytelnika w główne założenia tzw. hipotezy źródeł, nazywającej głównych autorów Pięcioksięgi Jahwistą, Kapłanem, Elohistą i Deuteronomistą. Pionierem tego rozróżnienia był J. Wellhausen (*Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin: Reimer 1883); BSM, 12–13. Później wielokrotnie się do niej odwołuje.

<sup>58</sup> Np. tłumaczy źródło przekazu o objawieniu Boga w krzaku ognistym następująco: „Patrząc na działanie promieni słonecznych, pasterz midianicki musiał poczuć owe ciarki, które biegają po skórze i nam, ilekroć wchodzimy w kontakt z twórczą potęgą przyrody” (BSM, 191). Także Chrystus zyskuje w komentarzu Sandauera cechy bohatera mitycznego – to „aktywny pośrednik”, „metafizyczny transformator”, który „oddaje się na pożarcie uczniom, ci zaś spożywają jego ciało i krew w postaci chleba i wina, które im się w ustach udostawniają” (BSM, 260); „będąc wytworem najnowszych spekulacji teologicznych, postać ta sięga zarazem do prastarych mitów o bogu-ziarnie” (BSM, 257).

Jako krytyk literacki Sandauer pamięta stale o kompilacyjnym charakterze Biblii i stawia pytania o strategie redaktorów w procesie konstruowania poszczególnych opowieści (np. „U Jahwisty węzłem kompozycyjnym było uzyskanie pogranicznej ziemi Goszen; u Elohisty jest nim testament Józefa”, BSM, 163; w przypadku Pięcioksięgu kompozycję określa jako „dogłębnie przemyślaną”, BSM, 15). Dostrzega różnorodność genologiczną tekstów biblijnych, nazywając jeden z rozdziałów „dokumentem własnościowym” (BSM, 84), a inny „anegdotą z życia rodzinnego patriarchów” (BSM, 231). Jednocześnie nie waha się wskazywać literackich słabości w poszczególnych partiach tekstu i miejsc, w których zabiegi kompozycyjne redaktorów nie doprowadziły do satysfakcjonującego rezultatu. Uprowadza przy tym ewentualny sprzeciw czytelnika wobec burzenia wizji Pisma Świętego jako tworu literacko doskonałego, pisząc:

Do rzędu mitów spadła od dawna naukowa nieomyślność Pisma; nienaruszoną pozostała wiara w jego nieomyślność artystyczną. Mało komu przyjdzie na myśl, że biblijny autor mógł tu i ówdzie chybić, że to i owo mogło mu nie wyjść (BSM, 217).

Po zacytowanym fragmencie następuje dość wyczerpująca analiza przypadku, w którym zamierzona przez autorów symetria między dwiema opowieściami biblijnymi została w następnych wiekach zburzona; jak przypuszcza Sandauer – wskutek nierozpoznania jej przez późniejszych redaktorów<sup>59</sup>.

Autorzy biblijni są dla niego twórcami, z których każdy dysponuje swoją wyobraźnią i zestawem środków artystycznego wyrazu, określonych także przez warunki, w jakich żyje (każdy z nich „wkomentował w święty tekst ducha swoich czasów”, BSM, 11). Prawdopodobnie najciekawszy z nich, Jahwista, miałby pochodzić ze środowiska Świątyni Jerozolimskiej i być „rzecznikiem polityki Dawidowej” związanym z pokoleniem Judy (BSM, 159)<sup>60</sup>. Jego teksty noszą ślady kultury dworu Salomona: „Atmosferę, która tu panuje, można określić jako haremową i androcentryczną. Wszystko – dla przyjemności mężczyzny. [...] Jest w tym coś z obyczajowości dworu orientalnego” (BSM, 221). Autora tego wyróżnia archaiczna wyobraźnia religijna: „to baś-

<sup>59</sup> W innych miejscach czytamy też np.: „Opowieść z Księgi Sędziów roi się od niezręczności” (BSM, 245) czy „ślady korektur nosi zwłaszcza pokrętne zdanie ostatnie” (BSM, 44). Alternatywną interpretację podobnych fragmentów, także pozostającą w obrębie literaturoznawstwa, proponuje w swej książce *The Art of Biblical Narrative* Robert Alter (New York: Basic Books 1983).

<sup>60</sup> Tu Sandauer wspiera się badaniami profesjonalnych biblistów, podobnie jak później Harold Bloom w oparciu na podobnym pomysle *Księżdz J*, będącej przekładem właśnie źródła jahwistycznego, zebranego w całość i opatrzonego komentarzem, w którym amerykański krytyk stawia m.in. tezę, jakoby J była kobietą – czyli Jahwistką. Por. H. Bloom, *op.cit.* Na ten temat zob. K. Jarzyńska, *W imię emancypacji. Badania kulturowe o religii i literaturze* [w:] *Literatura polska a religia. Wyzwania epoki świeckiej*, t. 1: *Teorie i metody*, red. T. Garbol, Ł. Tischner, Kraków: WUJ 2020, s. 484–487.

niowy epik, cały na wierzchu, archaiczny i naiwny” (BSM, 217). Dystans między Bogiem a człowiekiem jest u niego jeszcze niewielki, Stwórca „objawia się tu ludziom naocznie, siada z nimi do stołu, je, gawędzi” (BSM, 12). Jego opis stworzenia dowodzi, że nie dysponuje rozwiniętą terminologią religijną: „nie może sobie wyobrazić czegoś tak abstrakcyjnego, jak kreacja przy pomocy słowa” (BSM, 221). Teksty wchodzące w skład źródła jahwistycznego Sandauer z upodobaniem określa jako „legendy pogańskie” czy „niezbyt budujące opowieści sowizdrzalskie o rozmaitych fortelach praojców” (BSM, 12). Takie przybliżenie czytelnikowi Biblii postaci jej autora, próba rekonstrukcji środowiska jego życia, a także literackiego stylu to zabieg na pewno oryginalny, a przy tym nieco przewrotny.

Krytyk dekonstruuje religijny autorytet Biblii również poprzez podkreślanie historycznej zmienności i niespójności zapisanych w niej wierzeń. Uważnie egzaminuje tekstualne bliźny po ewolucji religii Izraela od politeizmu, przez monolatrię po monoteizm<sup>61</sup>. Wszelkie przejawy pogańskich zaszłości, jakie ostały się w finalnej redakcji Biblii, zostają skrupulatnie odnotowane. Moment inicjujący monoteizm dla Izraela to według Sandauera objawienie w krzaku ognistym. Czytamy: „jest to początek absolutny, nie oparty o żadną tradycję. Jahweh – w chwili owego spotkania – to jeszcze dawny demon, który rzuca się po nocy na idącego z jego zleceniem do synów izraelskich Mojżesza” (BSM, 189). Sandauer informuje czytelnika, ilekroć w tekście oryginału pojawia się gramatyczna liczba mnoga czasownika odnoszącego się do Boga. Dowiadujemy się też o możliwej obecności w tekście biblijnym imion innych bogów (jak tzw. „Postrach Izaaka”, Rdz 31, 42 czy demon Rowec, BSM, 200).

Źródłem tych i wielu podobnych niespójności są, według autora *Śmierci liberala*, dwa czynniki: fakt, że tekst biblijny podlegał w ciągu wieków wielu redakcjom, oraz to, że „zajmowali się tym nie bezinteresowni bazarze, lecz nastawieni na moralne oddziaływanie nauczyciele ludu” (BSM, 11). Na przykład otwierający Księgę Rodzaju opis stworzenia świata przypisywany Kapłanowi to redakcja starszego tekstu, zbudowanego według schematu: cztery przestrzenie i cztery zamieszkujące je grupy stworzeń. Redaktor jednak skondensował tę historię do siedmiu dni, odpowiadających długości tygodnia, by uzasadnić nakaz święcenia szabat. Rzekoma genialność jego „pióra” zostaje zdemaskowana jako inżynieria w służbie ideologii religijnej. Sandauer podkreśla, że przemiany świadomości religijnej i politycznej Izraela budzą potrzebę rzutowania ich konsekwencji na starsze teksty. Uważa też zapisane w Biblii proroctwa za powstałe *post factum*, czyli w istocie „pseudoproctwa, które mają zalegalizować aktualne posunięcia” (BSM, 178). Mają one pełnić funkcję legitymizacyjną wobec panującego rodu i posunięć jego przedstawicieli.

<sup>61</sup> Krytyk przyznaje otwarcie: „studium nasze uwydatnia kontrast obydwu tych mentalności: monoteistycznej i przedmonoteistycznej” (BSM, 176).



Rezultatem takich zabiegów byłaby równoległa obecność w tekście biblijnym różnych wariantów tej samej historii o odmiennej wymowie. Tak jest w przypadku bliżej analizowanych przez krytyka opowieści o grzechu pierworodnym (wariantami są w tym wypadku historia Kaina i Abla oraz Lamecha i jego synów) czy Abrahama przedstawiającego Sarę jako swoją siostrę (występującą w trzech wersjach, z których każda kolejna ma łagodniejszą etycznie wymowę). Sandauer przeprowadza tu ciekawą analogię:

Przypomina to chwilami technikę antypowieści, która również zestawia – na zasadzie brulionu – rozmaite wersje jednej intrygi. W Biblii nie chodzi jednak o pokaz narracyjnego kunsztu; pojawienie się odmiennego wariantu świadczy nie o zastosowaniu nowej techniki, lecz o nowym szczeblu rozwojowym świadomości religijnej (BSM, 195).

Starania redaktorów o zgodność pism z „obowiązującą ideologią” przejawiać się mają nie tylko w poprawkach tekstów istniejących, ale także w eliminowaniu elementów niepożądanych. Na przykład: „Historię Nemroda Pismo w cytowanym urywku srodze ocenzurowało” (BSM, 234) tudzież: „Snadź przy przepisywaniu tych zdrożności drgnęła nabożnemu kopiście ręka i nie ważył się ciągnąć dalej” (BSM, 122).

Książka Sandauera konsekwentnie więc przedstawia Stary Testament nie tyle jako „wykład systemu religijnego”, ile jako „historię jego powstawania” (BSM, 256). Zabieg ten, połączony z podkreślaniami pogańskiego jądra opowieści biblijnych i sytuowaniem opowieści biblijnych w kontekście mitologii bliskowschodniej<sup>62</sup>, jest formą polemiki z przekonaniem o wyjątkowości Żydów jako jedyne go narodu, który „wyznaje od początku swej historii wiarę nie w przyrodnicze bóstwa, lecz w Duchowego Boga, stwórcę przyrody”<sup>63</sup>. To jedna z tez, które złożyły się na allosemityzm – według Sandauera będący ważnym paliwem antysemityzmu, który dotyka nie tylko gojów, ale i samych Żydów. W tym sensie *Bóg, Szatan, Mesjasz i...?* jest performatywnym aktem odbierania „wybraństwa” narodowi, którego status legitymizowały zreinterpretowane w książce teksty.

<sup>62</sup> Za materiał komparatystyczny służą też Sandauerowi arabskie *Baśnie Tysiąca i Jednej Nocy* i mitologia grecka (np. wojna wojsk anielskich z Apokalipsy miałyby być wzorowana na gigantomachii greckiej).

<sup>63</sup> A. Sandauer, *O sytuacji pisarza polskiego pochodzenia żydowskiego w XX wieku...*, s. 448.

## Bibliterat *versus* bibliści

Recenzje „studiów biblijnych” Sandauera, jakie ukazywały się na łamach polskiej prasy, podkreślają duże powodzenie czytelnicze tej publikacji. Jej popularność Aleksander Krawczuk tłumaczył wzrostem wykształcenia i samoświadomości polskiego społeczeństwa: „Oto istnieje szeroka, jak nigdy dotąd, warstwa ludzi o przynajmniej średnim wykształceniu, pragnących wyrobić sobie samodzielne zdanie o rodowodzie i wartości tych wierzeń, które tak długo kształtowały pogląd na świat wielu pokoleń”<sup>64</sup>. Propozycję Sandauera recenzent uznaje za doskonałą odpowiedź na te potrzeby:

[...] to ważne wydarzenie w naszej humanistyce lat ostatnich. Chyba po raz pierwszy tak pięknie i celnie przedstawiono w języku polskim szeroki wachlarz naukowej problematyki biblijnej, wprowadzając inteligentnego czytelnika w zagadnienia tej bardzo specyficznej, a wciąż aktualnej dyscypliny. Po raz pierwszy też uczyniono to bez śladu konfesyjnego czy antykonfesyjnego zacietrzewienia<sup>65</sup>.

Wysoko oceniła tę książkę także Ewa Odachowska-Zielińska, uczennica Sandauera, uznająca *Bóg, Szatan, Mesjasz i...?* za „jedno z największych [...] dzieł jego życia, a nawet – śmiem twierdzić – współczesności”<sup>66</sup>. Dla obu autorów zaletą dzieła jest nowatorski na gruncie polskim sposób lektury Biblii. Kazimierz Koźniewski podkreśla z kolei atrakcyjność artystyczną i przystępność Sandauerowego przekładu:

I oto *Księga Rodzaju* staje się jeszcze jedną *Baśnią z Tysięcznej i Pierwszej Nocy*, jeszcze jedną *Odyseję*, pomnikiem literatury, ale i czymś do czytania. Czymś nareszcie do normalnego czytania. [...] Sandauerowską *Księgę Rodzaju* można poczytać! I nawet rozsmakować się w jej prymitywnym, baśniowym uroku. W latach, gdy co drugi inteligent uważa za właściwe postawić w domu jakiegoś ludowego, naiwnego świątka – tę naiwną, choć przewrotną i bardzo ciekawą *Księgę Rodzaju* ładnie można sobie przyswoić<sup>67</sup>.

<sup>64</sup> A. Krawczuk, *Sandauer o mitach i strukturze Biblii*, „Argumenty” 1977, nr 32, s. 9.

<sup>65</sup> *Ibidem*, s. 14. Krawczuk entuzjastycznie ocenia również translację dokonaną przez Sandauera: „jest to rzecz pod względem formy świetna. Powiedziałbym więcej: jest to najlepszy polski przekład tej księgi, jakim obecnie dysponujemy. Najlepszy, to znaczy zarówno wierny literze i duchowi oryginału, jak też pięknie brzmiący. Cechuje się szlachetną prostotą i przystępnością wyślowienia, zachowując dostojność i poetykę, a także, gdzie to konieczne, pewną naiwność i nieporadność pierwowzoru” (A. Krawczuk, *Sandauer i Biblia*, „Nowe Książki” 1977, nr 16, s. 49).

<sup>66</sup> E. Odachowska-Zielińska, *Sandauer czarnoksiężnik* [w:] *Śnił mi się...*, s. 101.

<sup>67</sup> K. Koźniewski, *Bibliterat*, „Polityka” 1977, nr 42, s. 9. I dalej: „O książce Sandauera przeczytałem już sporo – warczą bibliści, i ci świeccy, i ci teologiczni. [...] bardzo im się nie podoba, że przyszedł profan i wyniósł ją [Biblię] do parku albo na rynek. I zaczęła ją sobie czytać, kartkować, od przodu i od tyłu, cieszyć się z niej – jak ze świetnej anegdoty – bawić się nią – i innym tę czysto zresztą intelektualną zabawę proponować”; *ibidem*.

Koźniewski nazywa Sandauera „bibliteratem” jako tego, który „Biblię traktuje literacko, jako dzieło literatury, i literacko ją przekłada na język polski, i literacko, eseistycznie ją tłumaczy”<sup>68</sup>. Wyraźnie bardziej mu odpowiada subiektywna lektura krytyka niż dążenie do obiektywizmu biblistów. Jak pisze: „Każdy sam sobie pisze czy odczytuje swoją Biblię. Oto dostaliśmy Biblię według Sandauera. I bardzo dobrze”<sup>69</sup>.

Przytoczone opinie pochodzą od czytelników, na których aprobatywną lekturę zapewne liczył Sandauer podczas swej pracy. To otwarci inteligenci, wrażliwi na literackie wartości tekstu i pragnący go czytać na własnych warunkach; zarazem dystansujący się wobec religii i zainteresowani nią, doceniający lekturę Genesis wolną zarówno od bagażu konfesyjnego, jak i wojującego ateizmu<sup>70</sup>. Sądzę jednak, że nie mniej ważną grupą czytelników byli dla Sandauera zadeklarowani Polacy-katolicy oraz Żydzi przekonani o własnej wyjątkowości, których zamierzał wytrącić z dotychczasowych kolein myślenia.

Fachowi bibliści, między innymi Witold Tyloch czy Andrzej Zaborski, a także księża (Michał Peter, Jerzy Chmiel, Jerzy Banak<sup>71</sup>) przeważnie ostro skrytykowali pracę autora *Śmierci liberala*, poświęcając uwagę zwłaszcza przekładowi, a następujące po nim eseje kwitując określeniami, takimi jak „piramida hipotez” czy „nieprzyzwoitość”<sup>72</sup>. Tłumacz odpowiedział na niektóre z tych zarzutów w artykule opublikowanym w warszawskiej „Kulturze” (1975, nr 13), argumentując, że „*Księga rodzaju* powstawała przez wiele wieków, w różnych regionach i używa w związku z tym rozmaitych odmian hebrajszczyzny”<sup>73</sup>. Na zarzut o brak „słuchu religijnego” odpowiada, że trudno usłyszeć coś, czego nie ma. Dzięki księżce Józefa Barana – poety, a także ucznia i przyjaciela Sandauera – zachowało się jednak wyznanie: „Jestem przeciw religii, ale za religijnością”<sup>74</sup>. Mowa o religijności opartej na doświadczeniu estetycznym, co można wywnioskować z innej wypowiedzi krytyka: „u początków religii leży sztuka, a u początków sztuki – religia. [...] uczucia

<sup>68</sup> *Ibidem*.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> Helena Eilstein uznaje jednak stanowisko Sandauera za ateistyczne, czyli pokrewne własnemu; por. *eadem*, *Biblia w ręku ateisty*, Warszawa: Wyd. IFiS PAN 2006, s. 291.

<sup>71</sup> Por. m.in. ks. J. Banak, *Biblia według Sandauera*, „Tygodnik Powszechny” 1975, nr 9; J. Frankowski, *Światło i ćma. O przekładzie Księgi Rodzaju A. Sandauera i laickiej interpretacji Biblii*, „Więź” 1975, nr 2.

<sup>72</sup> Na temat języka Sandauerowej Księgi Rodzaju czytamy np.: „Przekornych chropowatości, usprawiedliwionych przez autora w tezie dotyczącej przekładu, a udowodnionych później w tekście, jest mnóstwo. [...] Ale to jest kokieteria. Język oryginału nie jest tak toporny, jakim go przedstawia autor przekładu”, W. Tubielewicz, *Jak tłumaczyć proroków*, „Polityka” 1977, nr 42, s. 9.

<sup>73</sup> A. Sandauer, *Mniej teologii, więcej tekstologii* [w:] *idem*, *Pisma zebrane*, t. 4, s. 209.

<sup>74</sup> *Idem*, *Sztuka i tajemnice – rozmowa z J. Baranem* [w:] *Śnił mi się...*, s. 21.

religijne i artystyczne są tożsame, a przynajmniej bardzo zbliżone<sup>75</sup>. Stąd Biblia jest dla niego tekstem religijnym o tyle, o ile posiada wybitną wartość artystyczną. Potwierdza to wspomnienie samego Barana:

Do metafizyki miał dojście od strony poezji. Uczucia religijne mieszał z uczuciami artystycznymi. Jeśli wierzył w zbawienie, to tylko w zbawienie przez sztukę. Świętymi byli dla niego wielcy poeci, odczytywał ich tajemne, objawione pismo i komentował tak, jak jego przodkowie-rabini Stary Testament. Jego Bóg, z którym rozmawiał na szczytach Rilkego, Mallarmého i Leśmiana, uosabiał Ostateczną Miarę Doskonałości Artystycznej. On zaś, nieomylny prorok Artur Sandauer, był na Ziemi jego zastępcą i mógł wyrokować, kto zbliża się do owej Miary...<sup>76</sup>

Jeśli zatem pytamy o wyznanie wiary, które zostało wpisane w tekst Sandauera i zaprasza czytelników do konwersji, to można na nie odpowiedzieć, wysuwając na plan pierwszy krytyka wierzącego w „Ostateczną Miarę Doskonałości Artystycznej” i starającego się wyrwać Biblię z ram instytucji religijnej, by odzyskać ją dla literatury. Odpowiedź tę powinna jednak uzupełniać wiedza o tym, że to jednocześnie tekst marana: polsko-żydowskiego pisarza ocalałego z Zagłady, przekonanego o szkodliwości mocnych tożsamości narodowo-religijnych i piszącego w sposób, który może je osłabić, nie tracąc ich zarazem z pola widzenia.

\*\*\*

Doświadczenie nazistowskiego ludobójstwa odsłoniło przed Arturem Sandauerem koszty mocnych strategii tożsamościowych, w tym radykalnej asymilacji żydowskiej, połączonej z odwracaniem się od swoich korzeni, aż do potencjalnego antysemityzmu – o czym zaświadcza w swej prozie. Jego późniejsza strategia zarówno literacka, jak i krytyczna oraz translatorska są próbami uniknięcia tego zagrożenia poprzez balansowanie pomiędzy tożsamościami w ciągłej niezgodzie na żadną z nich. W odniesieniu do religii przyjmuje ona formę permanentnego bluźnierstwa, którego stawką jest raczej destabilizacja świętości niż jej zanegowanie. Sandauer nie przestaje się bowiem identyfikować jako Żyd i Polak, nie przestaje też czytać Biblii, w której sakralny potencjał życia domaga się uwagi.

Jeśli maranizm może być przedmiotem konwersji, będzie to z konieczności łże-konwersja, zdystansowana wobec przyjmowanego *credo*, jedną nogą pozostająca w tożsamości alternatywnej. W wersji Sandauera marański tekst konwersyjny to przede wszystkim narzędzie do ćwiczenia się w świadomości umowności funkcjonującej w sferze religijnej gry różnic. Jeśli proponuje jakąś tożsamość, to taką, która najlepiej się czuje wewnątrz tekstu manifestującego własne pęknięcia, swą wariantywność i inne formalno-treściowe uwikłania.

<sup>75</sup> *Ibidem*.

<sup>76</sup> J. Baran, *Sandauer na tle szczytów* [w:] *Śnił mi się...*, s. 60.

Tożsamość opowiadającą się za komplikacją i wyciągającą konsekwencje z tej decyzji zarówno w krytyce literackiej, w pisarstwie autobiograficznym, jak i w hermeneutyce tekstu świętego.

## Bibliografia

- Alter R., *The Art of Biblical Narrative*, New York: Basic Books 1983.
- Artur Sandauer. *Pisarz, krytyk, historyk literatury*, red. K. Hryniewicz, A.S. Kowalczyk, Warszawa: Wydział Polonistyki UW 2014.
- Banak J., *Biblia według Sandauera*, „Tygodnik Powszechny” 1975, nr 9.
- Bielik-Robson A., *Inne testamenty: świadek, ocalały i maran w poetyce świadczona Derridy*, „Teksty Drugie” 2018, nr 3.
- Bloom H., *Księga J*, przeł. B. Baran, Warszawa: Aletheia 2018.
- Dziadek A., *Anagramy Ferdynanda de Saussure’a – historia pewnej rewolucji*, „Teksty Drugie” 2001, nr 6.
- Eilstein H., *Biblia w ręku ateisty*, Warszawa: Wyd. IFiS PAN 2006.
- Frankowski J., *Światło i cma. O przekładzie Księgi Rodzaju A. Sandauera i laickiej interpretacji Biblii*, „Więź” 1975, nr 2.
- Freud Z., *Dowcip i jego znaczenie dla nieświadomości*, przeł. R. Reszke, Warszawa: KR 1993.
- Hellich A., *Automitografia. O „Zapiskach z martwego miasta” Artura Sandauera*, „Ruch Literacki” 2017, z. 4.
- Jarzyńska K., *Jezus jako egocentryczny schizotypik. Władysława Witwickiego komentarz do Dobrej Nowiny wg Mateusza i Marka*, data publikacji: kwiecień 2008, [www.racjonalista.pl/kk.php/s,5828/i,64](http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,5828/i,64) [dostęp: 2.12.2021].
- Jarzyńska K., *Literatura jako ćwiczenie duchowe. Dzieło Czesława Miłosza w perspektywie postsekularnej*, Kraków: Universitas 2018.
- Jarzyńska K., *W imię emancypacji. Badania kulturowe o religii i literaturze* [w:] *Literatura polska a religia. Wyzwania epoki świeckiej*, t. 1: *Teorie i metody*, red. T. Garbol, Ł. Tischner, Kraków: WUJ 2020.
- Kamieńska A., *Do źródeł. Psalmi i inne przekłady poetyckie*, posł. P. Matywiecki, Poznań: W Drodze 1988.
- Kosidowski Z., *Opowieści biblijne*, Warszawa: Iskry 1963.
- Kosidowski Z., *Opowieści ewangelistów*, Warszawa: Iskry 1979.
- Koźniewski K., *Bibliterated*, „Polityka” 1977, nr 42.
- Krawczuk A., *Sandauer i Biblia*, „Nowe Książki” 1977, nr 16.
- Krawczuk A., *Sandauer o mitach i strukturze Biblii*, „Argumenty” 1977, nr 32.
- Księga Rodzaju*, przeł. i oprac. M. Piela, Kraków: Księgarnia Akademicka 2020.
- LaCocque A., Ricoeur P., *Mysleć biblijnie*, przeł. E. Mukoid, M. Tarnowska, Kraków: Znak 2003.
- Madejski J., *Problemy polskiego Żyda na przykładzie twórczości literackiej i krytycznej Artura Sandauera* [w:] *Literackie portrety Żydów*, red. E. Łoch, Lublin: UMCS 1996.
- Mitosek Z., *Co z tą ironią?*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2013.
- Momro J., *Co tu kryć?*, „Teksty Drugie” 2019, nr 4.

- Nycz R., *Tropy „ja”*. *Koncepcje podmiotowości w literaturze polskiej ostatniego stulecia* [w:] *idem, Język modernizmu. Prolegomena historycznoliterackie*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2002.
- Odachowska-Zielińska E., *Sandauer czarnoksiężnik* [w:] *Śnił mi się Artur Sandauer. Rozmowy i wspomnienia*, red. J. Baran, Kraków: Centrum Kultury Żydowskiej na Kazimierzu 1992.
- Ouaknin M.-A., *Tajemnice kabaly*, przeł. K. Pruski, K. Pruska, Warszawa: Cyklady 2006.
- Peter M., *Biblia na wspak czytana przez p. Artura Sandauera*, „Tygodnik Powszechny” 1977, nr 34.
- Piela M., *Grzech dosłowności we współczesnych polskich przekładach Starego Testamentu*, Kraków: WUJ 2003.
- Prokop-Janiec E., *Żyd – Polak – artysta. O budowaniu tożsamości po Zagładzie*, „Teksty Drugie” 2001, nr 1.
- Psalm 29, 64, 96*, przeł. J. Kulmowa, „Przegląd Katolicki” 1985, nr 14–15.
- Psalm, kantyki: układ według „Liturgii godzin”*, przeł. M. Skwarnicki, P. Galiński, Kraków: Znak 1976.
- Sandauer A., *Bóg, Szatan, Mesjasz i...?*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 1977.
- Sandauer A., *Byłem...*, Warszawa: PIW 1991.
- Sandauer A., *Immanuel w Księdze Izajasza* [w:] *idem, Pisma zebrane*, t. 2, Warszawa: Czytelnik 1985.
- Sandauer A., *Konstruktywny nihilizm* [w:] *idem, Pisma zebrane*, t. 1, Warszawa: Czytelnik 1985.
- Sandauer A., *Mniej teologii, więcej tekstologii* [w:] *idem, Pisma zebrane*, t. 4, Warszawa: Czytelnik 1985.
- Sandauer A., *O sytuacji pisarza polskiego pochodzenia żydowskiego w XX wieku. (Rzecz, którą nie ja powinienem był napisać...)* [w:] *idem, Pisma zebrane*, t. 3, Warszawa: Czytelnik 1985.
- Sandauer A., *Pisma zebrane*, t. 1–4, Warszawa: Czytelnik 1985.
- Sandauer A., *Proza*, Warszawa: WWL Muza SA 2009.
- Sandauer A., *Sztuka i tajemnice – rozmowa z J. Baranem* [w:] *Śnił mi się Artur Sandauer. Rozmowy i wspomnienia*, red. J. Baran, Kraków: Centrum Kultury Żydowskiej na Kazimierzu 1992.
- Sandauer A., *W 2000 lat później. Pamiętnik izraelski*, Warszawa: Czytelnik 1956.
- Słowo Boże nie ma wyznania. Z ks. Romanem Prackim rozmawia Dominika Kozłowska*, „Znak” 2014, nr 10.
- Śnił mi się Artur Sandauer. Rozmowy i wspomnienia*, red. J. Baran, Kraków: Centrum Kultury Żydowskiej na Kazimierzu 1992.
- The Sociology of Sacred Texts*, eds. J. Davies, I. Wollaston, Sheffield: Sheffield Academic Press 1993.
- Tubielewicz W., *Jak tłumaczyć proroków*, „Polityka” 1977, nr 42.
- Wellhausen J., *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin: Reimer 1883.
- Wilson R., *Be Always Converting, Be Always Converted: An American Poetics*, Cambridge, MA: Harvard University Press 2009.
- Winiarska-Górska I., *Szesnastowieczne przekłady Pisma Świętego na język polski (1551–1599) jako gatunek nowożytnej książki formacyjnej*, Warszawa: Wydział Polonistyki UW 2017.

- Wołk A., *Artura Sandauera topografia tożsamości*, „Archiwum Emigracji. Studia – Szkice – Dokumenty” 2014, z. 1–2.
- Wołowicz G., *Nowocześni w PRL. Przyboś i Sandauer*, Wrocław: FNP 1999.
- Zaborski A., *Nowe tłumaczenia Biblii a teoria przekładu*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1977, nr 6.
- Zieniewicz A., *Śmierć liberała – narodziny krytyka. O autobiograficznej „Prozie” Artura Sandauera* [w:] *Artur Sandauer. Pisarz, krytyk, historyk literatury*, red. K. Hryniewicz, A.S. Kowalczyk, Warszawa: Wydział Polonistyki UW 2014.