

# *HIEROS GAMOS – ŚWIĘTE WESELE. BIBLIA HEBRAJSKA W PRZEKŁADZIE MARTINA BUBERA I FRANZA ROSENZWEIGA (ZE SZCZEGÓLNYM UWZGLĘDNIENIEM POETYKI PRZEKŁADU ROSENZWEIGA)*

---

## Abstract

*Hieros Gamos – Sacred Marriage. The Hebrew Bible Translated by Martin Buber and Franz Rosenzweig (with a Special Focus on Rosenzweig’s Poetics of Translation)*

Martin Buber and Franz Rosenzweig’s German translation of the Bible is doubtlessly a masterpiece; however, as it reveals its artistic qualities only to those who do not search for them, its beauty may be compared to the elegance of a mathematical proof. The article analyses Buber and Rosenzweig’s cooperative rendition of the Bible (first edited in 1926) against the Jewish tradition of translation, focusing on Franz Rosenzweig, since this Jewish theologian and translator (1886–1929) is less known in Poland than the philosopher Martin Buber. First, the article describes Rosenzweig’s thought as rooted in the Jewish hermeneutic tradition, with its essential notions like midrash, and discusses his contribution to the development and systematization of that tradition. Next, it presents Rosenzweig’s translatory work as well as the principles of Buber and Rosenzweig’s Bible translation (literalness, foreignness, renewal and repetition). In the second part, several translation problems, e.g. proper names and neologisms, are examined comparatively, i.e. selected passages of the Book of Genesis or Exodus taken from Buber and Rosenzweig’s rendering are set against the Luther Bible and the Polish Biblia Tysiąclecia. The analysis highlights Rosenzweig’s contribution to the new German Bible. The article closes with some comments on the reception of the new Bible in Germany, particularly in the interwar period.

**Key words:** Bible translation, translation in the hermeneutic tradition of Judaism, Martin Buber and Franz Rosenzweig as translators, Luther Bible, word-for-word translation

**Słowa kluczowe:** przekład Biblii, przekład w hermeneutycznej tradycji judaizmu, Biblia w przekładzie Martina Bubera i Franza Rosenzweiga, Biblia Lutra, przekład dosłowny

## Wprowadzenie

Niewątpliwie przekład Biblii hebrajskiej dokonany przez Martina Bubera (1878–1965) i Franza Rosenzweiga (1886–1929), charakteryzujący się obsesyjną wręcz dążnością do wierności oryginałowi hebrajskiemu, zasługuje na miano arcydzieła. Jest to jednak arcydzieło przewrotne, niedające się opisać za pomocą tradycyjnych kategorii estetycznych i stawiające niejednego krytyka przekładu przed zupełnie nowym wyzwaniem. Bo jakże opisać przekład, który swój artyzm objawia tylko temu, kto nie szuka w nim dzieła sztuki, lub – posługując się celnym porównaniem Rosenzweiga – którego piękno da się porównać tylko z elegancją dowodu matematycznego? Celem tego szkicu jest charakterystyka Biblii hebrajskiej w niemieckim przekładzie Bubera i Rosenzweiga oraz szczegółowa analiza warsztatu tłumacza na przykładzie kilku problemów translatorskich. Na początek przedstawione zostaną wybrane elementy żydowskiej tradycji hermeneutycznej, w której zakorzenione jest tłumaczenie Bubera i Rosenzweiga, będące niejako jej rezultatem. Punktem odniesienia będą pisma Franza Rosenzweiga – myśliciela i filozofa mniej znanego w Polsce niż Martin Buber – który pozostawił po sobie nie tylko wybitne przekłady, lecz także oryginalną i, niestety, właściwie zapomnianą już dziś teorię przekładu. Krótka rekonstrukcja tej teorii, organicznie zespolonej z rozważaniami Rosenzweiga na temat języka i mowy, pozwoli zrozumieć niektóre kontrowersyjne decyzje w samym przekładzie Biblii hebrajskiej, gdzie myśl teoretyczna bezpośrednio przekłada się na konkretne rozwiązania translatorskie. Właśnie w tym ścisłym zespoleniu teorii z praktyką należałoby szukać odpowiedzi na pytanie, dlaczego wielokrotnie rewidowany i wznawiany przekład Bubera i Rosenzweiga uznawany jest do dziś za rewolucyjny<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Szkic stanowi rozszerzoną i częściowo zmienioną wersję artykułu *Przekład w świetle tradycji żydowskiej. Franz Rosenzweig jako współtłumacz Biblii*, w: *Językowy obraz świata w oryginale i przekładzie*, red. A. Szczęsny, K. Hejwowski, Siedlce: ZUP SPRINT 2007, s. 205–222.

## Poetyka przekładu Franza Rosenzweiga w kontekście żydowskiej tradycji hermeneutycznej

Franz Rosenzweig zaliczany jest do dwudziestowiecznych filozofów dialogu<sup>2</sup>. W dziedzinie przekładu zasłużył się przede wszystkim usystematyzowaniem żydowskiej myśli translatorycznej, ściśle związanej z żydowską tradycją hermeneutyczną. Według tej tradycji, u podstaw każdego przekładu, szczególnie tekstów literackich czy tzw. tekstów świętych, leży dogłębna interpretacja oryginału. Żydowska wykładnia Tory (pierwszych pięciu ksiąg Starego Testamentu), z której czerpał Rosenzweig, jest w swej istocie pluralistyczna, tzn. dopuszcza różne interpretacje: literacko-krytyczne, historyczno-krytyczne, antropologiczne i inne, nie rezygnując z pytania o autorytet tekstu. Jak pisze Eveline Goodman-Thau, „**Człowiek rozumiejący tekst** jest w tradycji [żydowskiej] częścią Pisma Świętego; historyczna granica między autorem a czytelnikiem zostaje zniesiona w teraźniejszości. Nauka ustna i zapisana są zależne od siebie i tworzą wspólnie Pismo Święte jako ludzkie świadectwo Słowa Bożego [wyrażone] w ludzkiej mowie” (Goodman-Thau 2001: 27)<sup>3</sup>. Hermeneutyka Biblii żydowskiej ma charakter dynamiczny: Pismo każdemu pokoleniu objawia coś nowego, coś, co jest ważne, konieczne i możliwe jedynie w danym kontekście historycznym (Goodman-Thau 2001: 27). Hermeneutyka żydowska nie zajmuje się zatem suchą interpretacją Biblii, lecz bada, „w jaki sposób ludzkie doświadczenia – przez stulecia wyrażane i zapisywane w języku religijnym – stają się widoczne w tekście. Jest sztuką «pozwalającą przemawiać» Pismu Świętemu jako Słowu Boga” (Goodman-Thau 2001: 31). Opowiadania zawarte w Biblii są zawsze aktualne, jednak pod warunkiem, że są wciąż na nowo opowiadane. Wydarzenia z przeszłości urzeczywistniają się w ustach opowiadającego, który przenosi je tym samym do teraźniejszości (Goodman-Thau 2001: 39). Teksty biblijne dopuszczają zatem wielość interpretacji, różniących się

<sup>2</sup> W twórczości Franza Rosenzweiga można znaleźć także wątki filozofii życia i personalizmu. Jego główne dzieło *Gwiazda Zbawienia* zaliczane jest do „nowej metafizyki, filozofii religii czy nawet szeroko rozumianej myśli postnowożytnej, przynajmniej w tym znaczeniu, w jakim dzieło to jest post-Nietzscheańskie, a także stanowi dekonstrukcję całego paradygmatu metafizyki zachodniej” (Gadacz 1998: 19).

<sup>3</sup> Wszystkie przekłady tekstów niemieckich, zarówno nieprzetłumaczonych na język polski pism Rosenzweiga, jak i literatury przedmiotowej, pochodzą od autorki artykułu – J.K.-H.; wyróżnienie w cytacie pochodzi od E. Goodman-Thau.

między sobą w zależności od czasu, w którym są czytane. Więcej, już samo czytanie tekstu na głos jest aktem interpretacji, w którym Biblia aktualizuje się zarówno na płaszczyźnie indywidualnej, jak i zbiorowej (Goodman-Thau 2001: 49). Teksty, z których utkana jest Biblia, zawdzięczają swe życie aktowi czytania i komentowania. Komentarze relatywizują występujące w tekstach sprzeczności i nadają im wiarygodność: „W twierdzeniu i jego zaprzeczeniu pojawiają się Bóg i człowiek – w postaci tekstu i komentarza – jako przeciwnicy w niekończącej się walce o znaczenie” (Goodman-Thau 2001: 50). Wśród form żydowskiej tradycji interpretacyjnej na szczególną uwagę zasługuje hermeneutyczna metoda rabiniczna w midraszu<sup>4</sup>. Midrasz, rozumiany jako metoda, jest sposobem badania Pisma, wykładnią, komentarzem Tory. Polega na tym, że poszczególne wersety Tory interpretowane są za pomocą innych wersetów, przy czym – posługując się językiem rabinicznym – jeden werset **woła**, a inny, występujący na przykład w innej księdze, **odpowiada** na to wołanie, czyli wersety wyjaśniają się wzajemnie. Tak rozumiany midrasz operuje powtórzeniem jako zasadą wewnątrztekstową, wiążącą z sobą poszczególne księgi w swoistą religijną intertekstualność. Jak wykażę poniżej, właśnie ta metoda posłużyła Buberowi i Rosenzweigowi za jedną z zasad kierujących przekładem Biblii hebrajskiej<sup>5</sup>.

Rosenzweig systematyzuje i pogłębia żydowską myśl hermeneutyczną na podstawie własnej teorii języka i mowy. Biblia jest dla niego księgą, którą rządzi zasada mowy, oralności (*Mündlichkeit*): można ją zrozumieć tylko wtedy, gdy jest czytana na głos. To podkreślenie znaczenia mowy nawiązuje do pierwotnie ustnej tradycji żydowskiej. Biblia jest Księgą Świętą w tym sensie, że wyraża mówione Słowo Boga w formie zapisanej. Rosenzweig rozwija tzw. metodę mówienia i odnosi ją do tekstów Biblii. Mówienie jest związane z czasem i dane w czasie, otwarte na to, co pochodzi od Innego. „Mówić” znaczy zawsze mówić do kogoś i dla kogoś. Według Rosenzweiga, czytając Biblię, powtarzamy pierwotny dialog między Bogiem a człowiekiem, ale nie wiemy, jak ów dialog się

---

<sup>4</sup> Midrasz, z hebrajskiego „szukać”, „pytać”, „badać”, ma potrójne znaczenie: 1) pewne sposoby wykładni Pisma; 2) gatunek literacki podążający za tymi metodami; 3) związane z homiletiką halachiczne dzieła tego rodzaju (niem. *Midraschim*); por. Gelhard 2004: 133.

<sup>5</sup> Chociaż metoda midraszu koncentruje się na mniejszych jednostkach tekstowych, czyli na wersetach, w celach interpretacyjnych przywołuje się zwykle szerszy kontekst. Jak pisze Gelhard, *Midrasch ist im Grunde ein Spiel mit dem geschriebenen Text, allerdings nach bestimmten rabbinischen Regeln* (Gelhard 2004: 37).

potoczy w naszym konkretnym przypadku, czyli jaką odpowiedź otrzyma człowiek. Biblia nie jest zatem dla Rosenzweiga refleksją o Bogu, lecz **dialogiem** między dwoma myślicielami, którzy stanęli naprzeciw siebie (skonfrontowani) w żywej rozmowie (Goodman-Thau 2002: 34). Z tym rozumieniem Biblii jako żywej rozmowy Boga i człowieka wiąże się rozwinięta przez Rosenzweiga koncepcja **nowego myślenia**, które stoi w opozycji do myślenia starego, panującego np. w niemieckiej filozofii idealistycznej. Nowe myślenie nie jest myśleniem logicznym, lecz myśleniem gramatycznym, myśleniem w relacjach. W centrum tych relacji znajduje się człowiek, który myśli i mówi i któremu objawia się Bóg. Nowe myślenie polega zatem na potrzebie Innego (skoro jest myśleniem w relacji) oraz na poważnym traktowaniu czasu; jego metodą jest mówienie, które ma swe źródło w mówieniu *Ja* i *Ty* w rozmowie dwojga. Spotkanie w rozmowie opiera się na opisanym w Biblii (pra)spotkaniu Boga i człowieka (Bauer 1988: 903).

Wszystkie pisma Rosenzweiga na temat języka i mowy, a w szczególności poetyki tekstu biblijnego, krążą wokół problemu przekładu. Również swe główne dzieło, *Gwiazdę Zbawienia*, Rosenzweig traktował jako coś w rodzaju badania wstępnego czy komentarza do Biblii. Jak sam pisał, *Gwiazda Zbawienia* to „komentarz z pominięciem [komentowanego] tekstu” (za: Buber 1992: 447)<sup>6</sup>. Ponieważ w jednym artykule nie sposób zreferować wszystkich ważnych myśli Rosenzweiga na temat przekładu, skupię się jedynie na aspektach stanowiących bezpośredni pomost między żydowską tradycją hermeneutyczną a konkretnymi regułami przekładu i – w rezultacie – samym przekładem Biblii hebrajskiej.

Jeśli przekład traktujemy jako rozmowę, to nierozzerwalnie wiąże się on z mową, jedną z głównych kategorii poetyki Rosenzweiga. Choć rozmowa z Biblią trwa tysiące lat, odbywa się zawsze w ściśle określonym czasie, a wymagania stawiane przekładowi wypływają każdorazowo z osobistego doświadczenia spotkania, na które Pismo według tradycji żydowskiej jest zawsze otwarte. W praktyce tłumaczeniowej Rosenzweig opowiada się przede wszystkim za **zasadą dosłowności**, gdyż tylko ona umożliwia zachowanie koniecznego dystansu między oryginałem, czyli Innym, a samym przekładem. Tym samym Rosenzweig odcina się od tendencji swej epoki, preferujących tzw. przekład poetycki (*Nachdich-*

---

<sup>6</sup> Karl Löwith w swoim artykule porównującym Rosenzweiga i Heideggera napisał o *Gwieździe Zbawienia*, że można ją czytać jako antycypowany komentarz do późniejszego przekładu Biblii; por. Löwith 1984: 82.

tung). Odrzuca dążenie do zrozumiałości i jasności za wszelką cenę jako nadrzędny cel przekładu, broniąc **kategorii obcości**. Oddanie obcego tonu w jego obcości jest możliwe, gdy tak przeformujemy język docelowy, żeby zabrzmiał obco (*nicht das Fremde einzudeutschen, sondern das Deutsche umzufremden*, Rosenzweig 2001: 85). Z obcością wiąże się **kategoria nowości**. W procesie przekładu – dzięki działaniu obcego ducha języka, który nakłada się na ducha języka docelowego – dochodzi do odnowienia języka docelowego. Tłumacz jest zatem twórcą języka, odkrywającym jego zagubione bądź niewykorzystane dotąd możliwości, a przez to kimś, kto zmienia oblicze języka jako takiego<sup>7</sup>. Jak możliwe jest odnowienie języka w procesie przekładu? Według Rosenzweiga w każdym języku zawarte są przynajmniej w zarodku wszystkie inne języki, również przyszłe. Jednym słowem, w każdym języku zawarta jest cała ludzka mowa: „Istnieje tylko Jedna Mowa. Nie istnieją takie osobliwości jednego języka, których nie dałoby się, czy to w dialektach, czy to w mowie dzieci, czy to we własnościach charakterystycznych dla określonych stanów społecznych, wykazać przynajmniej w zarodku w każdym innym języku” (Rosenzweig 2001: 86). Ta cecha każdego języka sprawia, że można, wolno i trzeba przekładać (Rosenzweig 2001: 86). Powinowactwa między językami występują jednak na różnych płaszczyznach. Nawet jeśli powierzchnia wyrazów (leksyka) sugeruje, że języki są nieprzystawalne, to relacje i powiązania między nimi istnieją na płaszczyznach głębszych, do których docieramy w badaniach etymologicznych. Chodzi o rdzenie wyrazów, a jeszcze głębiej o sens i zmysłowość rdzenia; to tutaj według Rosenzweiga ukazuje się „jedność wszelkiej ludzkiej mowy” (Rosenzweig, 1969: 245).

Jak pokazuje żydowska tradycja interpretacyjna, Biblia hebrajska sama narzuca tłumaczowi pewne reguły i sposoby postępowania. Również dla Rosenzweiga osobliwości tekstu oryginalnego mają znaczenie pierwszorzędne. Główna zasada brzmi, że Biblia nigdy nie może stać się literaturą, czymś swojskim i bliskim, lecz musi pozostać obcym i nieznanym dźwiękiem, Słowem. Jej istotnej treści nie da się uchwycić w piśmie, gdyż treścią tą (istotą) jest słowo Boga skierowane do człowieka, słowo człowieka skierowane do Boga i słowo ludzkie wypowiedane przed Bo-

---

<sup>7</sup> Reichert rozwija tę myśl dalej: *Was also zunächst sich anhört wie eine Selbstentfremdung der eigenen Sprache, ist gemeint als eine Erneuerung ebendieser Sprache auf Grund ihrer eigenen Virtualität, die nur erst in einer anderen Sprache voll entfaltet war* (Reichert 1993: 13).

giem (Rosenzweig 1937b: 135). Biblia jest dialogiem, w którym słowo Boga nie może zrezygnować z rzeczywistego, realizującego się w mowie słowa człowieka. Każde tłumaczenie Biblii musi zatem odpowiedzieć na pytanie, czy w odniesieniu do określonego czasu i narodu Biblia nadal pozostaje dialogiem lub rozmową, w której możliwe jest spotkanie Boga i człowieka.

Dla Rosenzweiga cała Biblia ma charakter rozmowy. Tak zwany element dialogiczny nie tylko charakteryzuje takie gatunki biblijne jak psalmy, prorocstwa, pieśni czy kazuistykę, lecz występuje przede wszystkim w partiach epickich, czyli w opowiadaniach. Opowiadanie jest według Rosenzweiga narracyjną formą literacką o charakterze dialogicznym; jest elementem rozmowy, funkcjonuje jak odpowiedź na pytanie, jak przeczenie do twierdzenia czy jak dopowiedzenie do powiedzenia (Rosenzweig 1937a: 171). Opowiadanie, utrzymane w trzeciej osobie liczby pojedynczej w czasie przeszłym *praeteritum*, w połączeniu z dialogiem jest zestawem znaczeń, które zwracają się do czytelnika jak szereg odpowiedzi na postawione mu pytania. Korespondujące z sobą wersety i ich części istnieją we wzajemnym stosunku pytania i odpowiedzi (Mosès 1987a: 101–110). W opowiadaniu biblijnym każdy pojedynczy głos wykazuje tajemniczą dwugłosowość, wchodząc w relacje z innymi pojedynczymi głosami w innych partiach tekstu. Dialogiczność opowiadań jest zatem subtelniejsza niż dialogiczność pozostałych partii tekstu biblijnego, wymagających konkretnej interakcji: „w momencie, gdy za pomocą psalmów zaczynamy się modlić, gdy zaczynamy przestrzegać prawa i wierzyć w prorocstwa, tracą one swą monologiczną niemotę i zyskują głos, wzywając wiecznego partnera do dialogu: słuchającego człowieka, wysłuchującego go Boga” (Rosenzweig 1937a: 180). Rosenzweig wyróżnia w opowiadaniach biblijnych nową warstwę semantyczną: szkielet złożony z podobnych bądź identycznych wyrazów, wyrazów formalnie z sobą powiązanych lub formuł przybierających często charakter zdań; „tak więc (...) historie biblijne naciągnięte są na coś w rodzaju rusztowania, które składa się z serii podobnych i formalnie powiązanych zdań. Zdania te łączą się między sobą – każde z bezpośrednio je poprzedzającym – jak zwroty w błyskotliwym dialogu” (Rosenzweig 1937a: 173). I właśnie analiza powtórzeń językowych odsłania według Rosenzweiga głębszą, ukrytą strukturę, czyli płaszczyznę sensu tekstu biblijnego. Powtórzenia formalne są czymś w rodzaju spoiwa, które z jednej strony pozwala rozwijać się danemu opowiadaniu w czasie, z drugiej zaś wiąże je

z innymi opowiadaniem (Rosenzweig 1937a: 174)<sup>8</sup>. Ze względu na sposób rozmieszczenia w tekście Rosenzweig wyróżnia **trzy rodzaje powtórzeń językowych**: 1) występujące wewnątrz jednego związku syntaktycznego; 2) oddzielone dłuższymi fragmentami opowiadania (aliteracje, asonanse); 3) wiążące oddalone od siebie epizody w wyższe jednostki narracyjne, czyli obejmujące większe partie tekstu (Buber, Rosenzweig 1936: 173). Powracające formuły konstituują dialog wewnątrztekstowy, odsyłający od wersetu do wersetu, który pozwala przejść do dialogu między czytelnikiem a tekstem. Struktura opowiadania biblijnego jest zatem dialogiem podwójnym, ponieważ gra między pytaniem a odpowiedzią rozwija się na dwu płaszczyznach. W ten sposób Rosenzweig przejmując do swojej teorii podstawową zasadę egzegezy talmudycznej i rabinicznej, według której aby zrozumieć znaczenie jakiegoś wersetu, musimy znaleźć pytanie, na które ów werset odpowiada (Mosès 1987a: 109). Zasada dialogiczna ożywia poetycki język Biblii niejako od środka, a wyjątkowość tekstu biblijnego polega na tym, że dialog, który tekst prowadzi z czytelnikiem, jest ze względu na niewyczerpywalność stawianych tam pytań z natury swej nieskończony (Mosès 1987a: 110).

## Działalność translatorska Franza Rosenzweiga. Współpraca z Buberem nad nowym przekładem Biblii hebrajskiej

Działalność translatorska Rosenzweiga dzieli się – według jego własnej wypowiedzi z roku 1927 – gatunkowo i chronologicznie na trzy etapy, obejmujące: 1) teksty liturgiczne<sup>9</sup>; 2) hymny i wiersze żydowskiego poety średniowiecznego Jehudy Halewiego<sup>10</sup>; 3) dokonany wraz z Martinem

---

<sup>8</sup> Posługując się metaforą Rosenzweiga, uznalibyśmy powtórzenia te za światelka pozostawione w tekście przez narratora, dzięki którym możemy odnaleźć sens opowiadania. Za przykład może tu posłużyć analizowane niżej opowiadanie, w którym Bóg objawia swe imię Mojżeszowi. Zdanie *Ich werde dasein, als der ich dasein werde* jest określone w swym głębokim sensie przez zdanie zapowiadające *Wohl, ich werde dasein bei dir* oraz zdanie występujące w części końcowej opowiadania *Ich werde dasein bei deinem Mund*; por. Rosenzweig 1937a: 176.

<sup>9</sup> Chodzi tu m.in. o takie teksty jak *Tischdank* (1920), *Lernkaddisch* i *Häusliche Feier* (1921); por. Mach 1988: 351).

<sup>10</sup> Krytycy odrzucili przekład tych wierszy, nad którym Rosenzweig pracował od jesieni 1922 roku, jako zbyt rewolucyjny. Jedynym, który wydał pozytywną opinię, był Martin Buber. Wymiana zdań na temat tłumaczenia Jehudy Halewiego była początkiem translatoologicznej więzi obu myślicieli; por. Mayer 1973: 79.



Buberem przekład Biblii hebrajskiej na język niemiecki (Mach 1988: 251). Zainteresowanie Rosenzweiga tłumaczeniem wiąże się z jego powrotem do judaizmu i świadomym podjęciem religijnego trybu życia oraz nauką hebrajskiego (Burkhardt-Riedmiller 1995: 200). Ponadto na jego działalność translatorską wpłynęło niedoszłe nawrócenie na protestantyzm oraz doświadczenia wojenne na froncie bałkańskim. Tutaj właśnie narodziła się *Gwiazda Zbawienia* – nie tylko jej koncepcja, ale i treść spisywana fragmentami na papierze frontowej korespondencji. Drugie ważne doświadczenie to ciężka choroba z postępującym paralizem<sup>11</sup>; od grudnia 1922 roku Rosenzweig utracił całkowicie zdolność pisania, a od maja 1923 – zdolność mowy. Najpierw korzystał ze specjalnej maszyny do pisania, a potem zdany był już tylko na pomoc żony. Porozumiewał się z nią znakami dawanymi oczyma, „dyktując” jej w ten sposób teksty. Tak powstały tłumaczenie i komentarz dziewięćdziesięciu pięciu wierszy Jehudy Halewego, rozprawy teoretyczne i eseje, niebywale bogata korespondencja, m.in. z Buberem, oraz obszerna dokumentacja pracy nad przekładem Biblii. Również sam przekład Biblii powstawał w czasie, gdy Rosenzweig był już całkowicie sparaliżowany, jednak w pełni mocy duchowych. Praca trwała od maja 1924 roku aż do jego śmierci w grudniu 1929; tłumacze dotarli do połowy Księgi Izajasza. Za życia Rosenzweiga ukazało się w roku 1926 pierwsze wydanie części Biblii (pierwsze trzy księgi Tory). Po jego śmierci Buber sam kontynuował pracę nad przekładem, przerwał ją jednak w 1938 roku, uciekając z nazistowskich Niemiec do Palestyny. Do tłumaczenia powrócił dopiero w latach pięćdziesiątych, a gotowe dzieło ukazało się w 1962 roku<sup>12</sup>.

Mimo że w Niemczech przed II wojną światową niepodważalnym autorytetem cieszyła się nadal Biblia w przekładzie Lutera (1534), a w 1844 roku ukazała się w Lipsku opatrzona obszernym komentarzem tzw. Biblia Izraelicka Ludwiga Philippsona, potrzeba nowej żydowskiej Biblii była odczuwalna. Potrzeba ta wynikała z sytuacji politycznej i społecznej Żydów w Niemczech w XIX i początkach XX wieku oraz z pozycji, jaką w konflikcie między tendencją do kiczu czy wulgaryzacji tradycji a tendencją do spirytualizacji zajmował sam Rosenzweig. Postulował on nowy, niezreformowany judaizm sięgający korzeniami do kultury i języka hebrajskiego (Reichert 1993: 8). Rosenzweig był przeciwny zarówno tenden-

<sup>11</sup> Rosenzweig chorował na ALS, stwardnienie zanikowe boczne, objawiające się zanikiem kolejnych grup mięśniowych i prowadzące – zwykle po 3–5 latach – do śmierci przez zatrzymanie pracy mięśni oddechowych. ALS nie upośledza sfery intelektualnej człowieka.

<sup>12</sup> Pierwsze wydanie po wojnie pojawiło się w roku 1954; por. Dzikowska 1997: 35.

cjon asymilatorskim, jak i syjonistycznym, i podobnie jak Hermann Cohen opowiadał się za teorią dwóch kultur. Jak pisze Reichert, „celem [działalności Rosenzweiga – J.K.-H.] była niemieckość i żydowskość z pisanym z wielkiej litery «I». Zasada owego «I» będzie rządziła później nowym przekładem Biblii” (Reichert 1993: 11). Przekład Bubera i Rosenzweiga miał być zatem nową żydowską Biblią, która zrywa z tradycją luterzańską i tworzy nową tradycję, co oznaczało całkowitą przebudowę, „konstrukcję nowej pamięci” (Reichert 1993: 15).

W tym miejscu warto zauważyć, że drogi Bubera i Rosenzweiga do Biblii oraz sposób, w jaki odkryli potrzebę nowego przekładu, różniły się już ze względu na pochodzenie tłumaczy. Buber wychował się we Lwowie i wyrastał z żydostwa wschodnioeuropejskiego (*notabene* uczęszczał do polskiego gimnazjum), Rosenzweig pochodził natomiast z Kassel (ze środkowych Niemiec) i był przedstawicielem żydostwa zachodnioeuropejskiego (Buber 1992: 447). Droga Rosenzweiga wiodła przez *Gwiazdę Zbawienia*, a konfrontacja z hebrajskim oryginałem (wcześniej znany był mu tylko niemiecki przekład Lutra) nastąpiła dopiero w latach frankfurckich, czyli około roku 1920, gdy przymierzał się do założenia instytucji pedagogicznej Das Freie Jüdische Lehrhaus (Buber 1992: 449). Buber natomiast już jako dziecko czytał Biblię w oryginale, a przekłady, które poznawał później, albo napawały go przerażeniem, albo – jak sam wyznał – sprawiały mu literacką przyjemność. Ponieważ w porównaniu z przekładami tekst hebrajski wydawał mu się suchy i obcy, Buber doszedł do wniosku, że Biblia Lutra jest piękna, ale nieprawdziwa:

Luter przetłumaczył hebrajską Biblię na niemiecką Nowego Testamentu, na język stworzony przez chrześcijańską teologię; żaden tłumacz, nawet żydowski, nie zdołał się już od tego uwolnić. (...) Istniała tylko jedna droga pośrednia do zademonstrowania naszej prawdy: poprzez wierny przekład Pisma. Musieliśmy wywołać zgorznienie prawdy<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Ostatnie zdanie tego cytatu brzmi w oryginale następująco: *Wir mußten das Ärgernis der Wahrheit erregen* (Buber 1992: 451). Cytowany tutaj esej został napisany przez Bubera jeszcze w 1938, lecz ukazał się drukiem dopiero w roku 1992. Dowiadujemy się z niego, że Buber nosił się z zamiarem przekładu Biblii jeszcze przed I wojną światową, chcąc stworzyć dzieło umożliwiające głębsze wnikiwanie w tekst oryginału i jego głębszą analizę. Zamiar ten mógł się ziścić, gdy w roku 1925 młody wydawca Lambert Schneider poprosił go o przekład Starego Testamentu. Od zgody Bubera uzależnił otwarcie swej działalności wydawniczej. Buber zgodził się wprawdzie, ale tylko pod warunkiem że będzie mógł współpracować z Rosenzweigem, którego warsztat i poglądy na przekład poznał już wcześniej; por. także Bauer 1992: 327.

„Właściwa postać” Biblii była według Bubera inna niż jej „chrześcijańskie opracowanie”: „mniej europejska, bardziej pierwotna, mniej cywilizowana, ale jednocześnie większa, surowsza, bardziej wyzywająca” (Buber 1992: 452). Tymczasem teologowie, tłumacze i literaturoznawcy zamienili ją w palimpsest; na pierwotny charakter Pisma, sens i słowo nałożyła się oklepana siatka pojęć, po części pochodzenia teologicznego, po części literackiego (Bauer 1992: 333).

Jak podają źródła, Rosenzweig nie od razu odczuwał potrzebę nowego przekładu Biblii i przeforsował najpierw plan rewizji Biblii Lutra (Bauer 1992: 327)<sup>14</sup>. Już po pierwszym dniu pracy okazało się jednak, że ze względu na liczbę możliwych poprawek konieczne będzie nowe tłumaczenie. Stary Testament Lutra pozostawał wprawdzie „wspaniałym tworem”, ale nie był przekładem Pisma (Buber, Rosenzweig 1936: 319). Rosenzweig krytykował Lutra przede wszystkim za to, że punktem wyjścia uczynił Wulgatę (łaciński przekład św. Hieronima), a tekst hebrajski służył mu jedynie jako środek naprawczy. Luter myślał zatem po łacinie, a nie po hebrajsku (Rosenzweig 1969: 240). Wraz z postępem pracy tłumacze coraz wyraźniej uświadamiali sobie przepaść dzielącą dwie relacje wiary: wiarę dwóch dwudziestowiecznych żydów i wiarę niemieckiego chrześcijanina sprzed czterystu lat. Ich podejścia były radykalnie różne: Buber i Rosenzweig postrzegali Biblię jako księgę, która historię człowieka przedstawia jako rozmowę, czyli jest księgą jak najbardziej ludzką (*überall menschlich*) (Buber 1992: 458). U Lutra zaś słowo mówione podporządkowane było dogmatowi „Słowa Bożego”, Logosowi, a postacią centralną był Chrystus, na którego nakierowany był w pewnym sensie i Stary Testament. Celem tłumaczy stało się zatem uwolnienie rzeczywistego, wypowiedanego i dającego się wypowiedzieć Słowa, które miało na nowo zabrzmieć w świecie (Buber 1992: 458). Plan nowego przekładu polegał na ogólnym dążeniu do koniecznej wierności hebrajskiemu oryginałowi, eliminowaniu wyrazów abstrakcyjnych, obciążonych chrześcijańskimi konotacjami, oraz dochodzeniu do tzw. rdzeniowej zmysłowości wyrazów pierwotnych (Buber 1992: 453). Metodycznie postępowali w ten sposób, że Buber tłumaczył, a Rosenzweig czytał, krytykował i z filologiczną pedanterią korygował. Z korespondencji tłumaczy dowiadujemy się, że niekiedy jeden wyraz stawał się przedmiotem żartowanych sporów toczących się tygodniami. Ponadto

<sup>14</sup> Jeszcze w postłowie do przekładu wierszy Jehudy Halewego Rosenzweig z lubością odwołuje się do Biblii w tłumaczeniu Lutra, gdzie znajduje poparcie dla swych teoretycznych wywodów; por. Rosenzweig 2001.

to właśnie Rosenzweig domagał się zwykle radykalnych rozwiązań, m.in. preforsował zaimek osobowy i dzierżawczy jako przekład imienia Boga. Mayer tak charakteryzuje tę współpracę:

Również pod względem treści wytworzył się specyficzny podział pracy: Rosenzweig, oddany bez reszty słownikowi braci Grimm, zwalczał wobec hebraisty Bubera wszystko, co nazbyt niemieckie. Postulował hebraizację składni, docierał do pierwotnego znaczenia hebrajskich wyrazów i pogłębiał je do granic możliwości. Buber natomiast stawał się rzecznikiem czytelnika, napominającym strażnikiem na granicy języka niemieckiego (Mayer 1973: 81).

Oczywiście obydwaj tłumacze byli świadomi, że ich przekład może zostać uznany za zbyt rewolucyjny i w konsekwencji odrzucony przez czytelnika niemieckojęzycznego. W liście do Bubera Rosenzweig pisał: „Obawiam się czasem, że Niemcy nie zniosą naszej nazbyt niechrześcijańskiej Biblii” (Buber 1992: 457).

## Główne zasady i reguły nowego przekładu Biblii hebrajskiej

Nadrzędną zasadą Rosenzweiga i Bubera było stworzenie tekstu, w którym słyszalny byłby głos hebrajskiego oryginału, przy czym Biblia miała pozostać słowem mówionym, przemawiającym do słuchacza tu i teraz. Przekładem kierowały dwie podstawowe zasady: zasada kolometrii i zasada wyrazu wiodącego (Buber 1992: 461).

**Zasada kolometrii** polega na zgodności jednostek sensu i oddychania. Tekst przeznaczony do czytania podzielony jest na tzw. kolony, czyli człony rytmiczno-intonacyjne okresu lub zdania, wydzielone pauzami i zespolone składniowo, które stanowią pewną całość semantyczną. Powstałe w ten sposób jednostki umożliwiają sensowne uporządkowanie rytmiczne tekstu, co w przekonaniu Bubera i Rosenzweiga miało służyć rekonstrukcji stylu mówionego. Tłumacze wychodzili bowiem z założenia, że tylko w głośnym czytaniu może się rozwinąć całe bogactwo głósów i odcieni brzmieniowych tekstu<sup>15</sup>. Jako przykład posłużyć tu może początek Księgi Rodzaju albo właściwe dla ich przekładu częste stosowanie wykrzyknienia *da*, odpowiednika hebrajskiego *hineh*, które z jednej strony ułatwiało głoś-

---

<sup>15</sup> Jak pisze Rosenzweig, podział tekstu na kolony uwalniał *den in der Schriftlichkeit der Schrift ersticken freien, mündlichen Atemzug des Worts* (Rosenzweig 1969: 243).

ne czytanie, z drugiej zaś dodatkowo wciągało czytelnika lub słuchacza w akcję opowiadania<sup>16</sup>.

Drugą zasadą była **zasada wyrazu wiodącego** bądź – innymi słowy – zasada paronomazji<sup>17</sup>. Konsekwentne jej stosowanie wymuszało nie tylko posługiwanie się mniej znanymi wyrazami, ale także częste tworzenie neologizmów. Buber definiował wyraz wiodący jako „wyraz bądź temat wyrazu (...), powtarzający się znacząco [*sinnreich* – J.K.-H.] w obrębie jednego tekstu, serii tekstów czy kontekstu” (Buber, Rosenzweig 1936: 211)<sup>18</sup>. Wyrazy wiodące wyznaczają w Biblii tzw. styl wyrazu wiodącego (*Leitwortstil*), szczególną formę rytmu, która stanowi akustyczne połączenie niezmiennego z różnorodnym (Buber, Rosenzweig 1936: 57). To, co niezienne, może być zarówno natury strukturalnej – powrót danej intonacji, intensywności ruchu, miar, jak i fonetycznej – powrót dźwięków, złożień dźwiękowych, wyrazów i grup wyrazowych (Buber, Rosenzweig 1936: 57)<sup>19</sup>. W rezultacie tych powtórzeń niektóre fragmenty Biblii okazują się identyczne, inne podobne, a jeszcze inne jedynie luźno z sobą powiązane. W praktyce oznacza to, że tłumacz nie może zgubić sieci wewnętrznych korespondencji, musi zawsze myśleć zarówno o miejscu, które aktualnie przekłada, jak i o całości Biblii. W kontekście paronomazji Klaus Reichert nazywa tłumaczenie Bubera i Rosenzweiga przekładem strukturalnym, w którym z wielości różnych głosów powstaje jedna koherentna całość:

koherencję gwarantowały niezliczone odnośniki, powtórzenia wyrazów, tematów wyrazów, całych zdań, gry językowe, paronomazje, aluzje, rzeczywiste i zawołowane cytaty. (...) był to sposób na stworzenie permanentnego autokomentarza tekstu: jeden fragment rozjaśniał inny, albo oferując odpowiednik, albo podejmując na nowo niedokończoną w poprzednim miejscu myśl. (...) Powtórzenia, paronomazje itd. nie były więc [jedynie] środkami stylistycznymi, lecz były istotne dla zrozumienia wszystkich powiązanych w ten sposób miejsc w Biblii (Reichert 1993: 17).

---

<sup>16</sup> I tak, podczas gdy u Lutra czytamy: *Jakob hob seine Augen auf und sah seinen Bruder Esau kommen mit vierhundert Mann*, Buber i Rosenzweig proponują: *Jaakob hob seine Augen und sah, / da, Esaw kam und mit ihm vierhundert Mann*; por. Reichert 1993: 17.

<sup>17</sup> Paronomazja to zestawienie podobnie brzmiących słów, zarówno spokrewnionych etymologicznie, jak i niezależnych, uwydatniające ich znaczeniową bliskość, obcość lub przeciwieństwo; por. Sławiński 2000: 375.

<sup>18</sup> Rosenzweig posługiwał się tu synonimicznie pojęciem „sens rdzenia”.

<sup>19</sup> Tłumacze radykalizowali zasadę paronomazji do tego stopnia, że dotyczyła ona nie tylko powracających wyrazów i zdań, lecz również powracających partykuł czy rdzeni wyrazowych.

Nowa Biblia przeznaczona była do ciągłego i wielokrotnie powtarzanego czytania, w trakcie którego różne partie tekstu nawiązywały do siebie i wzajemnie się wyjaśniały. Technika ta, jak pokazałam wyżej, jest głęboko zakorzeniona w tradycji interpretacyjnej midraszu, gdzie dany fragment tekstu wyjaśniany jest przez wskazanie podobnych miejsc czy odniesienie go do innych kontekstów. W obu przypadkach elementami łączącymi są zwykle gry słów lub zmysłowe znaczenia pierwotne wyrazów. Jak pisze Reichert, „komentarz w sensie midraszu jest kręgosłupem tego tłumaczenia: nie ma tam linijki, która nie odbijałaby się echem w innych liniijkach” (Reichert 1993: 18).

Z zasadami podstawowymi wiązały się także inne postulaty i reguły przekładu, takie jak (1) docieranie do podstawowego, konkretnego znaczenia wyrazów, pozbawionego abstrakcyjnych treści teologicznych i filozoficznych, (2) imitowanie w niemieczyźnie obcości lub bliskości oryginału, np. oddawanie wyrazów mniej znanych w hebrajskim przez mniej znane w niemieckim itp<sup>20</sup>. Celem przekładu Biblii hebrajskiej było połączenie czy nałożenie na siebie języka hebrajskiego i niemieckiego. Rosenzweig ujmował ten proces, posługując się metaforą *Hieros Gamos*, która miała oznaczać zaślubiny duchów tych języków, ich *Święte Wesele* (Rosenzweig 1969: 223). Konkretnym rezultatem tych zaślubin miał być m.in. na nowo odkryty, pierwotny język niemiecki, oddający obcość hebrajskiego oryginału czy – innymi słowy – pozbawioną naleciałości chrześcijańskich pojęć niemieckość i żydowskość z pisaniem z dużej litery I. Spójrzmy zatem, jak wyglądało owo *Święte Wesele* w samym tekście przekładu.

## Analizy porównawcze (przykłady)

### Analiza porównawcza początku Księgi Rodzaju (1,1–5) w przekładach Lutra oraz Bubera i Rosenzweiga

Am Anfang schuf Gott **Himmel und Erde**<sup>21</sup>. Und die Erde war wüst und leer, und es war finster auf der Tiefe; und **der Geist Gottes schwebte** auf dem Wasser.

<sup>20</sup> Reguła ta spotkała się z krytyką, ponieważ nie uwzględniała różnic w rozwoju obu języków ani odmiennych związków między myśleniem a życiem. Ponadto nasuwały się tu poważniejsze wątpliwości. Tłumaczom zarzucano m.in., że pominęli pewną tradycję, zlekceważyli językowe stopnie rozwoju niemieczyzny, mechanicznie tworząc formy i pozbawione życia zdania; por. Reichert 1993: 27.

<sup>21</sup> Wszystkie wyróżnienia w cytatach z Biblii pochodzą od J.K.-H.

Und Gott sprach: Es werde Licht! und es ward Licht. Und Gott sah, daß das Licht gut war. Da schied Gott das Licht von der Finsternis **und nannte das Licht Tag und die Finsternis Nacht. Da ward aus Abend und Morgen der erste Tag.**

(Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers 1987)

- (1) Im Anfang schuf Gott **den Himmel und die Erde.**
- (2) Und die Erde war Wirmis und Wüste.
- (3) Finsternis allüber Abgrund.
- (4) **Braus Gottes brütend** allüber den Wassern.
- (5) Da sprach Gott: Licht werde! Und Licht ward.
- (6) Und Gott sah das Licht, daß es gut war.
- (7) So schied Gott zwischen dem Licht und der Finsternis.
- (8) **Dem Licht rief Gott: Tag! und der Finsternis rief er: Nacht!**
- (9) **Abend ward und Morgen ward: Ein Tag.**

(Buber, Rosenzweig 1926, za Die Schrift 1992)

- (1) Im Anfang schuf Gott **den Himmel und die Erde.**
- (2) Die Erde aber war Irrsal und Wirrsal.
- (3) Finsternis über Urwirbels Antlitz.
- (4) **Braus Gottes schwingend** über dem Antlitz der Wasser.
- (5) Gott sprach: Licht werde! Licht ward.
- (6) Gott sah das Licht: daß es gut ist.
- (7) Gott schied zwischen dem Licht und der Finsternis.
- (8) **Gott rief dem Licht: Tag! und der Finsternis rief er: Nacht!**
- (9) **Abend ward und Morgen ward: Ein Tag.**

(Buber, Rosenzweig 1976, za Die Schrift 1992)

Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię. Ziemia zaś była bezładem i pustkowiem: ciemność była nad powierzchnią bezmiaru wód, a Duch<sup>22</sup> Boży unosił się nad wodami. Wtedy Bóg rzekł: „Niechaj się stanie światłość!” I stała się światłość. Bóg, widząc, że światłość jest dobra, oddzielił ją od ciemności. I nazwał Bóg światłość dniem, a ciemność nocą. I tak upłynął wieczór i poranek – dzień pierwszy.

(Biblia Tysiąclecia)<sup>23</sup>

Porównując przekład Lutra z przekładem Bubera i Rosenzweiga, już na pierwszy rzut oka dostrzec można znaczące różnice. W przekładzie Lu-

<sup>22</sup> Możliwy przekład: „tchnienie”, „wiatr” (wszystkie przypisy występujące w polskich przekładach cytowanych tutaj fragmentów Biblii zostały przejęte bez zmian, stanowią one bowiem integralną część tych przekładów – J.K.-H.).

<sup>23</sup> Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych (Biblia Tysiąclecia), wydanie piąte, Pallottinum: Poznań 2000.

tra narracja jest płynna, utrzymana w czasie przeszłym *praeteritum*. Tekst zbudowano z krótkich, gramatycznie poprawnych zdań, składających się zawsze z podmiotu i orzeczenia, połączonych z sobą spójnikiem *und* („i”). Rosenzweig i Buber rezygnują ze spójnika *und* oraz niektórych osobowych form czasownika, a niekiedy zupełnie je likwidują. Często stosują równoważniki zdań (wersety 3 i 4), dzięki czemu akcent wypowiedzi przesuwają się na rzeczowniki/imiona, czyli na same dzieła stworzenia, a nie na ich następowanie po sobie w czasie (1926: *Finsternis allüber Abgrund. / Braus Gottes brütend allüber den Wassern*). Zdania są krótkie i niepowiązane ze sobą, co – jak zaznacza Rosenzweig – wierniej oddaje składnię oryginału aniżeli powracający w przekładzie Lutra spójnik *und*<sup>24</sup>. Podczas gdy tekst Lutra jest płynnym opowiadaniem, gładkim i przyjemnym dla ucha opisem stworzenia ([*Gott*] *nannte das Licht Tag und die Finsternis Nacht*), tekst Bubera i Rosenzweiga jest urywany, chropowaty i w pewnym sensie nieporadny, jak pokazują choćby powtórzenia wyrazów w sąsiadujących z sobą zdaniach lub tak archaiczne i zapomniane słowa jak *Braus*. Mamy tu także do czynienia z mową niezależną, czyli krótkimi, jednowyrazowymi wykrzyknieniami (w. 8/1976 *Gott rief dem Licht: Tag! und der Finsternis rief er: Nacht!*), co sprawia, że obrazy Prapoczątku ukazują się czytelnikowi jako obce i niezrozumiałe.

Na wybranym tutaj przykładzie widać również, w jaki sposób Buber i Rosenzweig realizują zasadę kolometrii. Tekst dzieli się na krótkie jednostki oddechowe i semantyczne, odpowiadające rytmowi oddechu mówiącej osoby. Podział na kolony wzmacniają powtórzenia syntaktyczne, których Luter w swym przekładzie raczej unika. I tak podczas gdy w przekładzie Bubera i Rosenzweiga w zdaniu *Abend ward und Morgen ward: Ein Tag* (w. 9) wyróżnić można trzy kolony, u Lutra znajdujemy jedno deskryptywne zdanie oznajmujące, stanowiące jedną jednostkę rytmiczno-semantyczną: *Da ward aus Abend und Morgen der erste Tag*. Powtórzenia syntaktyczne widoczne są zwłaszcza w wersety 5, 6, 7 i 8 w wersji przekładu z roku 1976: *Gott sprach, Gott sah, Gott schied, Gott rief*.

W zrozumieniu powziętych tutaj decyzji translatorskich, w szczególności w warstwie semantycznej tekstu, pomocna okazuje się tzw. gramatycz-

<sup>24</sup> Rosenzweig tak pisze do Bubera: *die Mitarbeit hat mich von meinen anfänglichen Vorbehalten bekehrt: ich halte jetzt selbst das von Ihnen gefundene Prinzip für das richtige. Die zyklische Syntax des Hebräischen kommt durch die Unverbundenheit der Sätze noch mehr raus als durch Luthers Unds. Und die Kürze des Hebräischen obendrein*; cyt. za: Bauer 1992: 352.



na analiza pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju, którą Rosenzweig przedstawił w *Gwieździe Zbawienia* (Rosenzweig 1996: 165–173). Analiza ta stanowi drobiazgowy komentarz teologiczno-językowy do późniejszego przekładu tego fragmentu. Rosenzweig dokonuje tu analizy form gramatycznych oryginału, m.in. wyrażen temporalnych, oraz pojęć, pytając jednocześnie o znaczenie niektórych form dla interpretacji całego fragmentu. Z analizy tej automatycznie wypływają pewne rozwiązania translatorskie. Rosenzweig wyjaśnia m.in., dlaczego tłumacząc pojęcia „niebo” (*der Himmel*) i „ziemia” (*die Erde*), zastosował rodzajnik określony, podczas gdy wszystkie inne rzeczowniki nazywające poszczególne dzieła stworzenia występują z rodzajnikiem nieokreślonym. Jak pisze, chodzi tu o antycypację stworzenia jako całości. Stworzenie jako całość jest określone, każda pojedyncza rzecz natomiast musi dopiero na drodze swej przynależności do gatunku określić tę zdobyć (Rosenzweig 1996: 169). W przekładzie Lutra niebo i ziemia występują bez jakiegokolwiek rodzajnika.

Kolejny problem, który chciałabym tu poruszyć, łączy się z przekładem wersetu czwartego, gdzie jest mowa o tym – według polskiego tłumaczenia – że *Duch Boży unosił się nad wodami*. Rosenzweig tak interpretuje ów fragment (cytat z *Gwieźdy Zbawienia*):

Początek stwórczych czynów Boga stanowi „unoszenie” się Jego Ducha. Nie „Boga”, chociaż już to jest depersonalizacją, lecz „Ducha Bożego”, który jest jeszcze bardziej nieosobowy. W tekście oryginalnym jest to jeszcze większa depersonalizacja, ponieważ Bóg jako „Duch” nosi strój kobiecy. I „unoszą” się – najbardziej tajemnicza z wszystkich czynności składających się na metaforę Stworzenia w ludzkim świecie, nowego Stworzenia jednostek w gatunku, która ponadto jest jeszcze czynnością rodzaju żeńskiego. Tam ciemność bezładu-i-pustkowania, tu tajemniczość unoszenia się (Rosenzweig 1998: 263)<sup>25</sup>.

Pierwszy problem wiąże się z przekładem pojęcia „Duch Boży”. W tradycji przekładów biblijnych znajdujemy takie ekwiwalenty jak *Spiritus Dei*, *spirit of God* czy *Geist Gottes*. Sformułowania te konotują podstawowe znaczenie „wiatru” lub „oddechu/tchnienia”, jakie niesie z sobą hebrajski oryginał. Niemniej kariera wyrazu *duch*, szczególnie w języku niemieckim, była zawrotna – konotacje sięgają od Ducha Świętego w rozumieniu chrześcijańsko-trynitarnym po fenomenologię ducha w filozofii (m.in. He-

---

<sup>25</sup> W oryginale pojawia się *das Schlepp-Gewand der Weiblichkeit* oraz czasownik *brüten* (sic), który Gadacz przetłumaczył zgodnie z polską tradycją przekładów biblijnych jako „unosić się”; por. Rosenzweig 1998: 170.

gła) – co spowodowało, że zatracił się jego pierwotny sens (Bauer 1992: 359). Jak wynika z obszernych notatek roboczych, Buber i Rosenzweig – po wcześniejszym rozważeniu wszystkich możliwych wersji, włącznie z preferowanym przez Bubera *Atem Gottes* („oddech Boga”) – postanowili zaproponować coś nowego: *Braus Gottes*, wyraz, który według nich do niczego nie nawiązuje i jest pewnego rodzaju wyrazem pierwotnym, łączącym w sobie znaczenie zmysłowe i duchowe. *Braus* w proponowanym tutaj użyciu jest w pewnym sensie neologizmem. W języku niemieckim występuje jedynie forma czasownikowa *brausen*, oznaczająca – najczęściej w odniesieniu do wiatru bądź fal – „szumieć”, „huczeć” albo „kipieć”, „pnieć się”, „burzyć się”. Czasownik ten ma jednak również znaczenie „wziąć prysznic” oraz „poruszać się z ogromną prędkością”. Natomiast sama forma *Braus* występuje w języku niemieckim wyłącznie w zwrocie *in Saun und Braus leben*, co oznacza „używać w pełni uciech życia, prowadzić życie hulaszcze”<sup>26</sup>. W odczuciu czytelników niemieckich wyraz *Braus* brzmi dziwacznie, jakby pochodził z dialektu, starszej wersji niemieczyzny lub żargonu młodzieżowego.

Inna trudność, jaką sprawia przekład analizowanego tutaj wersetu czwartego, wiąże się z czasownikiem tłumaczonym na polski jako „unosić się”, w przypadku którego Buber i Rosenzweig długo wahali się między *brüten* (w pierwszym znaczeniu „wylęgać, siedzieć na jajkach” – w odniesieniu do drobiu, kokoszek) a *schweben* („unosić się”), występującym w przekładzie Lutra. Forma *brüten*, występująca jeszcze w wersji z 1926 roku, miała podkreślić, że stwarzanie opisane jest w Biblii hebrajskiej jako czynność rodzaju żeńskiego; wskazywała na kobiecy komponent Ducha. Ostatecznie jednak zdecydowano się na czasownik *schwingen* (drgać), używając go – wbrew dotychczasowej tradycji – w formie imiesłowu czasu teraźniejszego *schwingend*, co miało – według tłumaczy – podkreślać czystą obecność Ducha przed stworzeniem czasu<sup>27</sup>. Na przykładzie tłumaczenia wersetu czwartego widać zatem, że Buber i Rosenzweig dążyli przede wszystkim do rewitalizacji hebrajskiego z jego korzeni, a mniej uwagi poświęcali niemieckiemu użyciu języka czy właśnie niemieckiemu duchowi języka.

<sup>26</sup> Por. Drosdowski 1998: 281.

<sup>27</sup> Jak zaznaczyłam wyżej, w *Gwieździe Zbawienia* Rosenzweig w interpretacji początku Księgi Rodzaju używa czasownika *brüten*, podkreśla zatem kobiecy komponent Ducha. W zwrocie *Braus Gottes brütend* (wersja z roku 1926) udało się ponadto zachować aliterację *Braus – brütend*, odpowiednio do aliteracji w języku hebrajskim; por. Bauer 1992: 361.

## Analiza wybranych problemów translatorskich na przykładzie pojedynczych sekwencji, zdań, wyrazów i nazw

### Przekład imienia Boga

Fragment, w którym Bóg objawia swe imię Mojżeszowi, jest jednym z kluczowych miejsc Starego Testamentu (Księga Wyjścia 3,12–15). Odcinając się od przekładu Lutra, także i tym razem Rosenzweig i Buber wybrali rozwiązanie radykalne.

Er sprach: **Ich will mit dir sein.** Und das soll dir das Zeichen sein, daß ich dich gesandt habe: Wenn du mein Volk aus Ägypten geführt hast, werdet ihr Gott opfern auf diesem Berge. Mose sprach zu Gott: Siehe, wenn ich zu den Israeliten komme und spreche zu ihnen: Der Gott eurer Väter hat mich zu euch gesandt! und sie mir sagen werden: Wie ist sein Name?, was soll ich ihnen sagen? Gott sprach zu Mose: **Ich werde sein, der ich sein werde.** Und sprach: So sollst du zu den Israeliten sagen: „**Ich werde sein**“, **der hat mich zu euch gesandt.** Und Gott sprach weiter zu Mose: So sollst du zu den Israeliten sagen: **Der HERR**, der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks, der Gott Jakobs, hat mich zu euch gesandt. Das ist mein Name auf ewig, mit dem man mich anrufen soll von Geschlecht zu Geschlecht.

(Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers 1987)

- (1) Er aber sprach:
- (2) **Wohl, ich werde dasein bei dir,**
- (3) und dies hier ist das Zeichen, das ich selber dich schickte:
- (4) hast du das Volk aus Ägypten geführt,
- (5) an diesem Berg werdet ihr Gotte dienstbar.
- (6) Mosche sprach zu Gott:
- (7) Da komme ich denn zu den Söhnen Jisraels,
- (8) ich spreche zu ihnen: Der Gott eurer Väter schickt mich zu euch,
- (9) sie werden zu mir sprechen: Was ists um seinen Namen? -
- (10) was spreche ich dann zu ihnen?
- (11) Gott sprach zu Mosche:
- (12) **Ich werde dasein, als der ich dasein werde.**
- (13) Und er sprach:
- (14) So sollst du zu den Söhnen Jisraels sprechen:
- (15) **ICH BIN DA schickt mich zu euch.**
- (16) So sollst du zu den Söhnen Jisraels sprechen:
- (17) **ER,**
- (18) der Gott eurer Väter,
- (19) der Gott Abrahams, der Gott Jizchaks, der Gott Jaakobs,
- (20) schickt mich zu euch.

(21) Das ist mein Name in Weltzeit,

(22) das mein Gedenken, Geschlecht für Geschlecht.

(Buber, Rosenzweig 1976, za Die Schrift 1992)

A On powiedział: „**Ja będę z tobą**. Znakiem zaś dla ciebie, że ja cię posłałem, będzie to, iż po wyprowadzeniu tego ludu z Egiptu oddacie cześć Bogu na tej górze”. Mojżesz zaś rzekł Bogu: „Oto pójdę do Izraelitów i powiem im: Bóg ojców naszych posłał mnie do was. Lecz gdy oni mnie zapytają, jakie jest Jego imię, cóż im mam powiedzieć?”<sup>28</sup> Odpowiedział Bóg Mojżeszowi: „**JESTEM, KTÓRY JESTEM**”. I dodał: „Tak powiesz synom Izraela: **JESTEM posłał mnie do was**”. Mówił dalej Bóg do Mojżesza: „Tak powiesz Izraelitom: **PAN**”<sup>29</sup>, Bóg ojców waszych, Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba posłał mnie do was. To jest imię moje na wieki i to jest moje zawołanie na najdalsze pokolenia.

(Biblia Tysiąclecia)

Przekład imienia Boga jest jedną z najdelikatniejszych decyzji interpretacyjnych Bubera i Rosenzweiga. Zwykle bowiem hebrajski tetragram, hebrajskie spółgłoski JHWH (*ehyeh*), oznaczające imię Boga, tłumaczono na języki nowożytny jako *Pan*, *Pan Bóg* lub *Bóg*. Rosenzweig natomiast, jak dowiadujemy się z korespondencji tłumaczy, proponuje tu pisany z wielkiej litery czysty zaimek osobowy lub dzierżawczy (Mach 1988: 268). Zaimki osobowe, przede wszystkim *ICH* („JA”), sugerować miały podkreślaną w tradycji żydowskiej bliskość Boga wobec człowieka, ponadto przejawiała się tu zasada dialogiczna *Ich-und-Du*, fundamentalna dla tego przekładu<sup>30</sup>. W cytowanym wyżej fragmencie o płonącym krzewie, w którym Bóg objawia swe imię Mojżeszowi, widać szczególnie wyraźnie, jak bardzo rozwiązanie Bubera i Rosenzweiga odbiega od propozycji Lutera. Po pierwsze, podczas gdy Luter stosuje przyjęte przez tradycję określenie *Der HERR* (w polskim przekładzie *PAN*), Rosenzweig proponuje zaimek osobowy *ER* (w. 17). Po drugie, ciekawe wnioski wyciągnąć można, porównując ze sobą trzy podkreślone przeze mnie w cytowanym tekście wersety. W przekładzie polskim są to odpowiednio: 1. *JESTEM, KTÓRY JESTEM*; 2. *JESTEM posłał mnie do*

<sup>28</sup> Bóg się przedstawia w pierwszej osobie. Izraelici, mówiąc o Bogu, używali trzeciej osoby, nazywając Go Jahwe, tzn. prawdopodobnie „Jest”. Imię to podkreślało pełną dobroci i miłości obecność Bożą, która jest gwarancją skutecznej misji Mojżeszowej, a zarazem dowodem, że Bóg nazwany tu w wersie 15 imieniem Jahwe jest tym samym Bogiem, który pozycylił obietnice patriarchom (przypis z Biblii Tysiąclecia).

<sup>29</sup> JAHWE (przypis z Biblii Tysiąclecia).

<sup>30</sup> Takie podejście sprawia, że mamy tu do czynienia z reorientacją lektury Biblii bądź z przekładem re-flektującym. Por. także Rosenzweiga krytykę Buberowskiej koncepcji *Ich und Du* na podstawie: Casper 1983: 159–172.

was i 3. *Ja będę z tobą*. Podczas gdy Luter w pierwszym zdaniu posługuje się czasownikiem *sein* (*Ich werde sein, der ich sein werde*) i dosłownie powtarza pierwszy człon tego imienia w „*Ich werde sein*”, *der hat mich zu euch gesandt*, Rosenzweig decyduje się na czasownik *dasein*, oznaczający bycie tu i teraz, który wprawdzie wskazuje na terażniejszość (pierwszy człon *da-*), zawiera jednak w drugiej części złożenia czasownik *sein*, a więc wiecznie trwające bycie: *Ich werde dasein, als der ich dasein werde* (w. 12). Rzeczywiste imię Boga wyrażone jest według Bubera i Rosenzweiga w zdaniu (w przekładzie polskim) *JESTEM posłał mnie do was* (2) i antycypowane w zdaniu *Ja będę z tobą* (3). Przyjrzymy się niemieckiemu przekładowi tych dwu zdań. Luter tłumaczy zdanie *Ja będę z tobą* raczej neutralnie jako *Ich will mit dir sein*, Rosenzweig natomiast proponuje *Wohl, ich werde dasein bei dir* (w. 2), a dla zdania wyrażającego rzeczywiste imię Boga *ICH BIN DA schickt mich zu euch* (w. 15). W zdaniu tym Buber i Rosenzweig starają się dobitnie oddać oba ekwiwalenty temporalne – *futur* i *praesens* – zawarte w czasowniku *dasein*. Reichert tak pisze o tym rozwiązaniu:

Wieloznaczny wyraz *da* (...) jest demonstratywny, deiktyczny, wskazuje kierunek, wymaga uwagi, a jednocześnie wskazuje na terażniejszość, bliskość, bycie gotowym, bycie na miejscu i bycie pod ręką. Tym samym proste niemieckie wyrażenie *Ich bin da* łączy w sobie beczasową egzystencję z aktualną obecnością, bycie obecnym skierowane do kogoś innego, kto owo wołanie słyszy (Reichert 1993: 9)<sup>31</sup>.

### Przekład imion i nazw własnych

W Biblii Rosenzweiga i Bubera bardzo ważną rolę odgrywają imiona i nazwy własne. Podczas gdy w starszych przekładach były one po prostu przejmowane, tutaj jawią się jako wyrazy wiodące, które zawsze coś znaczą i – co więcej – mają charakter komentarza w sensie midraszu. Rosenzweig i Buber przekładali je więc dosłownie, odsłaniając w ten sposób nową warstwę semantyczną tekstu. W praktyce polegało to głównie na stosowaniu apozycji. Na przykład imię *Jakub* występuje u Bubera i Rosenzweiga w formie *Jaakob, Fersehalt* („trzymający się pięty”, Towarzysz Boga), a po zmianie na *Izrael* w formie *Israel, Streiter Gottes* („walczący z Bogiem”, Bojownik Boga). Przekład oddaje więc obok imienia także

<sup>31</sup> Ponadto posłużenie się czasownikiem *dasein*, zwłaszcza w tak istotnym miejscu, sprawia, że Biblia wchodzi w przestrzeń doświadczenia tego, kto ją właśnie tu i teraz czyta bądź tu i teraz jej słucha.

jego dosłowne znaczenie. Luter ogranicza się oczywiście tylko do pierwszych członów, np. *Jakob i Israel*<sup>32</sup>, podobnie jak polskie przekłady.

Inną trudnością, na jaką zwrócili uwagę Rosenzweig i Buber, były hebrajskie nazwy lub zdania właściwie nieprzetłumaczalne na język niemiecki. Tłumacze zastanawiali się, na przykład, jak oddać korespondencję dźwiękową wiążącą wyrazy *adam* w znaczeniu „człowiek” i *adamah* w znaczeniu „pole”. Również w takich wypadkach uciekali się najczęściej do apozycji. W drukowanej wersji nowej Biblii z roku 1926 czytamy w Księdze Rodzaju (2,5): *und Mensch, Adam, war nicht, den Acker, Adama, zu bauen*<sup>33</sup>. W języku polskim można byłoby ich rozwiązanie oddać następująco: „Gdy Bóg uczynił ziemię i niebo, nie było jeszcze żadnego krzewu polnego na ziemi (...) i nie było człowieka, Adama, który by uprawiał ziemię, Adamah”. Biblia Tysiąclecia proponuje jedynie *i nie było człowieka, który by uprawiał ziemię*.

## Neologizmy – sprzeciw wobec rozwiązań Lutra

Odcięcie się od przekładu Lutra oznaczało przede wszystkim odcięcie się od teologiczno-chrześcijańskiej wykładni Starego Testamentu, na grunt którego – jak wspomniałam wyżej – Luter przeniósł pojęcia pochodzenia łacińskiego i greckiego oraz pojęcia mocno związane z tradycją chrześcijańską. Buber i Rosenzweig stanęli zatem przed trudnym wyzwaniem, gdyż musieli dla pojęć starotestamentalnych znaleźć w języku niemieckim zupełnie nowe ekwiwalenty, dalekie od rozwiązań Lutra. Jako przykład posłużyć tu może słownictwo związane z tematem ofiary. Tłumacze zrezygnowali z takich powszechnie używanych wyrazów jak *Altar* (łac. *altare*) czy *Opfer* (łac. *sacrificium*). Wyraz *Altar* przekładali jako *Schlachtstatt* (dosł. miejsce

<sup>32</sup> Podobne trudności wiązały się z takimi nazwami własnymi jak np. nazwa wieży Babel (Księga Rodzaju 11,9), którą przetłumaczono jako *Babel, Wirr-warr*. Hebrajski rdzeń *balal* oznacza *verwirren*, a aliteracja *wirr-warr* oddaje dodatkowo aliterację w hebrajskim *balal*. Niekiedy też tłumacze pozostawiali w przekładzie hebrajskie sformułowania. Na przykład w Księdze Rodzaju (5,29) czytamy u Lutra: *und nannte ihn Noah / und sprach: Der wird uns trösten*, podczas gdy Buber i Rosenzweig proponują: *Er rief seinen Namen: Noah! / denn er sprach: / Se jenachmenu – / der wird uns trösten*.

<sup>33</sup> Zdanie to brzmi w oryginale *v'adam 'ajin la'avod et-ha'adamah* (Księga Rodzaju 2,5). Luter tłumaczy je neutralnie *und kein Mensch war da, der das Land baute*. Pierwsza wersja robocza, jaką zaproponował Buber, brzmiała *und kein Mensch war, [das Land] den Acker zu[be]bauen*. Kolejne przykłady i dokładniejsze komentarze, por. Reichert 1993: 19.

składania ofiary), *Brandopferaltar* (dosł. ołtarz ofiary palnej) lub jako *Statt der Darhöhung* (miejsce wznoszenia ofiary). Wyraz *Darhöhung* jest neologizmem złożonym z dwóch czasowników *darbringen* (przynieść w ofierze) i *erhöhen* (podnosić, wywyższać), przy czym prefiks *dar* z jednej strony implikuje ruch, kierunek, z drugiej przypomina o Bożej obecności<sup>34</sup>. Wszystkie wymienione tu wyrazy są pojęciami niezwiązanymi z tradycją chrześcijańską, neologizmami: nie oznaczają obiektywnych stanów rzeczy, lecz mówią o konkretnym udziale człowieka w procesie ofiary.

Neologizmy stanowią jeden ze znaków rozpoznawczych Biblii Rosenzweiga i Bubera. Nierzadko mamy tu do czynienia z zupełnie niezrozumiałymi wyrazami i zwrotami, które podyktowała wierność zasadzie dosłowności oraz decyzje interpretacyjne. Warto jeszcze raz podkreślić, że to właśnie Rosenzweig forsował radykalniejsze rozwiązania i neologizmy. Jak wynika z porównania pierwszego wydania trzech ksiąg Tory z roku 1926 oraz wersji zrewidowanej przez Bubera w roku 1954, Buber wymazał w licznych korektach wiele pierwotnych neologizmów, wprowadzając w ich miejsce wyrazy bardziej zrozumiałe dla niemieckiego czytelnika. Często powracał do wersji, które sam kiedyś proponował, a które Rosenzweig odrzucił (Reichert 1993: 22).

## Recepcja Biblii hebrajskiej (1926) w przekładzie Rosenzweiga i Bubera – zarys

Nowa Biblia w przekładzie Rosenzweiga i Bubera ukazała przynajmniej dwa problemy – jeden natury politycznej, drugi natury językowej (Reichert 1993: 30). Po pierwsze, trudno było zdefiniować adresata tak skonstruowanego przekładu. Dla Żydów zasymilowanych kwestia żydostwa niemieckiego należała do przeszłości. Nie widzieli potrzeby ani możliwości czegoś takiego jak żydowskie odnowienie, a nawet jeśli by je widzieli, to nie na bazie narodowej. Biblia była dla nich dokumentem historycznym. Ci natomiast, którzy nie wierzyli w asymilację (np. Gershom Scholem), stawali się syjonistami i liczyli się z możliwością emigracji do Palestyny. Rosenzweig nie był zwolennikiem żadnej z tych opcji i opowiadał się

---

<sup>34</sup> Dla innego określenia ofiary, jakie pojawia się w Starym Testamencie (*qorban*), tłumacze proponują neologizm *Darnahung*, natomiast dla częstego w przekładzie Lutra czasownika *weihen* („święcić”) neologizm *darheiligen*. Por. Reichert 1993: 21.

raczej, jak już wspominałam, za teorią dwóch kultur. Poprzez swoją działalność pedagogiczną i nowy przekład Biblii pragnął od środka odnowić judaizm w Niemczech. Nowy przekład miał mieć charakter misyjny (Buber) i być zarazem aktem politycznym. Wobec trudnej sytuacji rodaków Rosenzweig widział tylko jedno wyjście:

Dzisiaj wchodzimy albo raczej jesteśmy już w nowej erze prześladowań. Nie możemy tego zmienić ani my, ani życzliwi nam chrześcijanie. Musimy jednak dążyć do tego, aby obecna era prześladowań stała się również erą dysput religijnych, podobnie jak w średniowieczu, i żeby skończyło się milczenie ostatnich stuleci (za Reichert 1993: 30).

Jak wiemy, droga ta nie była możliwa ani za życia Rosenzweiga, ani tym bardziej po jego śmierci, kiedy władzę w Niemczech oddano narodowym socjalistom.

Jeśli chodzi o stronę językową nowego przekładu Biblii, była ona porównywana jedynie z językiem Martina Heideggera. Reichert pisze:

Za jedyny poważny odpowiednik intencji Rosenzweiga i Bubera – podobnie radykalny w swych germanizujących tendencjach, podobnie nowatorski i podobnie zorientowany na etymologię – uznać można język Heideggera, który próbował ufundować Święte Wesele ducha języka greckiego i niemieckiego. Język Heideggera nie brzmi mniej obco niż język Rosenzweiga i Bubera, ma jednak tę zaletę, że nie można go mierzyć innym tekstem (Reichert 1993: 31).

Ideałem Rosenzweiga było takie odnowienie języka, jakiego cztery wieki wcześniej dokonał Luter, chociaż – jak pokazuje choćby wielokrotnie rewidowane przez Bubera wydanie z roku 1976 – językowe innowacje z pierwszej wersji przekładu nie tylko nie weszły do szerszego obiegu, lecz w ogóle nie miały szans na przetrwanie<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> Uważam, że mówiąc o przekładzie Bubera i Rosenzweiga, należy uwzględnić dwie płaszczyzny: płaszczyznę ideologiczną (filozoficzną, a może nawet polityczną) i płaszczyznę językową. Przekład ten jest w pierwszej mierze owocem żydowskiej myśli hermeneutycznej i jego zasady są zrozumiałe w kontekście tej myśli. Trudniej natomiast obronić go, mając przed oczyma jedynie warstwę językową, gdyż tekst jest w niektórych miejscach niedostępny. Jednak dla pewnej grupy czytelników, którzy nie znają języka hebrajskiego, a pragną wejść w struktury i semantykę Tekstu Pierwotnego, propozycja ta jest niezmiernie ważna, ponieważ pozwala niejako usłyszeć tekst hebrajskiego oryginału. Ponadto pewne rozwiązania translatorskie wynikają po prostu stąd, że tłumacze postępowali konsekwentnie, łącząc w miarę możliwości teorię z praktyką. Innego wyboru dokonał np. Walter Benjamin, który w przekładach wierszy Baudelaire'a nie kierował się zasadami, jakie sformułował w sławnym artykule *Die Aufgabe des Übersetzers*; por. także Mosès 1987b: 73–100.



Publikacja pierwszych trzech ksiąg Tory z roku 1926 została przyjęta w Niemczech prawie wyłącznie negatywnie, i to zarówno przez stronę żydowską (głównie żydowskich liberalów), jak i przez niereligijnych intelektualistów lewicy (Reichert 1993: 27). Tłumaczom zarzucano przede wszystkim romantyzację i estetyzację tekstu oraz niekierowanie się sercem<sup>36</sup>. Gershom Scholem krytykował zbyt wysoki patos pierwszych ksiąg i z przerażeniem pytał o nieistniejące jeszcze wtedy tłumaczenie prorocत्व (Mach 1988: 269). Po dojściu narodowych socjalistów do władzy język nowej Biblii określano jako *Halbjargon* („półjargon”), hebrajską niemczyznę, „najdziwniejszą niemczyznę, jaką kiedykolwiek pisano”, lub jako „próbę sztucznego przekształcenia języka niemieckiego w hebraizujący język kultu“ (Buber 1992: 461). Mimo licznych komentarzy i wyjaśnień ze strony tłumaczy krytykom trudno było zrozumieć zasady tego przekładu. W charakterystycznych dla stylu biblijnego aliteracjach i asonansach widziano przede wszystkim estetyzację, prowadzącą do „stylizowanych mitów” i wynikającą z choroby czasu, jaką było dążenie do czystej formy (por. Burkhardt-Riedmiller 1995: 203). Nie dostrzegano, że obrona metoda, polegająca na powtarzaniu w różnych miejscach tych samych dźwięków, wyrazów, zdań lub rdzeni wyrazowych, nawiązuje do żydowskiej tradycji interpretacyjnej midraszu i nie jest wyrazem estetyzacji, lecz – jak pisał Rosenzweig – „nieestetyczno-ponadestetycznej estetyki Biblii” (Buber 1992: 462). Sami tłumacze zdawali sobie doskonale sprawę z trudności i wymagań, jakie niesie ze sobą ich przekład, i nie oczekiwali szerszej aprobaty. Rosenzweig nie lubił fałszywej pochwały, zgodnie z którą ich tłumaczenie było artystyczne, bo właśnie takie na pewno nie było. Do Buber pisał:

Kto oczekuje dzieła sztuki, ten nas nie rozumie. Mimo że tłumaczenie nasze nim właśnie jest. Jednak jako dzieło sztuki odsłania się tylko temu, kto go w nim nie szuka. Podobnie jak elegancja dowodu matematycznego ukazuje się tylko temu, kto podchodzi do niego z matematycznym zainteresowaniem, a nie temu, kto szuka elegancji (Buber 1992: 461).

---

<sup>36</sup> Jak podaje R. Burkhardt-Riedmiller, Siegfried Kracauer, docent w Freies Jüdisches Lehrhaus we Frankfurcie, krytykował przede wszystkim archaizujący *ductus* językowy nowej Biblii, który według niego nie był osadzony w języku hebrajskim, lecz „wagneryzował” i nawiązywał raczej do „mitologicznych tendencji i archaizmów neoromantyzmu końca XIX wieku”; por. Burkhardt-Riedmiller 1995: 203.

## Bibliografia

- Bauer A.E. 1988. *Rosenzweigs Sprachdenken*, w: W. Schmidt-Kowarzik (red.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929). Internationaler Kongreß, Kassel 1986*, Freiburg–München: ALBER, s. 903–912.
- 1992. *Rosenzweigs Sprachdenken in Stern der Erlösung und in seiner Korrespondenz mit Martin Buber zur Verdeutschung der Schrift*, Frankfurt: Peter Lang.
- Buber M. 1992. *Warum und wie wir die Schrift übersetzten*, w: A.E. Bauer, *Rosenzweigs Sprachdenken in Stern der Erlösung und in seiner Korrespondenz mit Martin Buber zur Verdeutschung der Schrift*, Frankfurt: Peter Lang, s. 447–463.
- Buber M., Rosenzweig F. 1936. *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, Berlin: Schocken.
- Burkhardt-Riedmiller R. 1995. *Rosenzweigs Sprachdenken und seine Erneuerung humanistischer und jüdischer Lehrtraditionen*, Frankfurt: Haag – Herchen.
- Casper B. 1993. *Franz Rosenzweigs Kritik an Bubers „Ich und Du“*, w: J. Bloch, H. Gordon (red.), *Martin Buber. Bilanz seines Denkens*, Freiburg: Herder, s. 159–172.
- Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers*. 1987. Berlin, Altenburg: Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft.
- Die Schrift. 1992. *Aus dem Hebräischen verdeutschte von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig*, t. 1, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Drosdowski G. 1998. *Duden. Deutsches Universalwörterbuch*, Mannheim: Dudenverlag.
- Dzikowska E. 1997. „*Es gibt nur Eine Sprache*”. *Über Bubers und Rosenzweigs Übersetzungsprinzipien*, „Convivium, Germanistisches Jahrbuch Polen 1996”, Bonn: Deutscher Akademischer Austauschdienst, s. 25–41.
- Gadacz T. 1998. *Wstęp*, w: *Gwiazda Zbawienia*, przekład i wstęp T. Gadacz, Kraków: Znak, s. 19–47.
- Gelhard D. 2004. *Spuren den Sagens. Studien zur jüdischen Hermeneutik in der Literatur*, Frankfurt: Peter Lang.
- Goodman-Thau E. 2001. *Aufstand der Wasser. Jüdische Hermeneutik zwischen Tradition und Moderne*, Berlin, Wien: Philo.
- 2002. *Fremd in der Welt, zu Hause bei Gott. Bruch und Kontinuität in der jüdischen Tradition*, Münster: Lit.
- Löwith K. 1984. *M. Heidegger und F. Rosenzweig. Ein Nachtrag zu Sein und Zeit*, w: K. Löwith, *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*, Stuttgart: Metzler.
- Mach D. 1988. *Franz Rosenzweig als Übersetzer jüdischer Texte. Seine Auseinandersetzung mit Gershom Scholem*, w: W. Schmidt-Kowarzik (red.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929). Internationaler Kongreß, Kassel 1986*, Freiburg–München: ALBER, s. 251–271.
- Mayer R. 1973. *Franz Rosenzweig. Eine Philosophie der dialogischen Erfahrung*, München: Chr. Kaiser.
- Mosès s. 1987a. *Franz Rosenzweig und die dialogische Struktur der biblischen Erzählung*, w: S. Mosès, *Spuren der Schrift. Von Goethe bis Celan*, Frankfurt: Jüdischer Verlag bei Athenäum, s. 101–110.

- 1987b. *Walter Benjamin und Franz Rosenzweig*, w: S. Mosès, *Spuren der Schrift. Von Goethe bis Celan*, Frankfurt: Jüdischer Verlag bei Athenäum, s. 73–100.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych (Biblia Tysiąclecia). 2000. Poznań: Pallottinum.
- Reichert K. 1993. „Zeit ist's”. *Die Bibelübersetzung von Franz Rosenzweig und Martin Buber im Kontext*, Stuttgart: Franz Steiner.
- Rosenzweig, F. 1937a. *Das Formgeheimnis der biblischen Erzählungen. Martin Buber zum 8. Februar 1928*, w: F. Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, Berlin: Scholem Verlag, s. 167–181.
- 1937b. *Die Schrift und das Wort – Zur neuen Bibelübersetzung*, w: F. Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, Berlin: Scholem Verlag, s. 134–140.
- 1969. *Die Schrift und Luther*, w: H.J. Störig (red.), *Das Problem des Übersetzens*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, s. 221–248.
- 1996. *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 1998. *Gwiazda Zbawienia*, przekład i wstęp T. Gadacz, Kraków: Znak.
- 2001. *Nachwort zu den Hymnen und Gedichten des Jehuda Halevi*, w: F. Rosenzweig, *Zweistromland. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie*, Berlin–Wien: Philo, s. 83–98.
- Sławiński M. (red.). 2000. *Słownik terminów literackich*, Wrocław: Ossolineum.