

MYŚL FEMINISTYCZNA W PRZEKŁADACH BIBLI

Biblia to dla myśli feministycznej – by posłużyć się metaforą samej Biblii – *skandalon*. Ten termin, pojawiający się w Pierwszym Liście do Koryntian (1, 23), oznacza powód zgorszenia i przeszkodę. I rzeczywiście, Biblia jest dla feminizmu jednym i drugim. Jest powodem zgorszenia, bo usuwa w cień kobiety i przedstawia je w negatywnym świetle. Począwszy od kusicielki Ewy, przez podstępną Dalilę, która zwiódła nieszczonego Samsona, na Salome tańczącej bezwstydnie przed Herodem lub trzymającą misę z głową Jana Chrzciciela kończąc, biblijny czarny PR dotyczący połowy ludzkości wypełnia większość galerii malarskich Europy. A jeszcze po drodze żona Putyfara uwodząca Józefa w Egipcie; Jezebel, żona Achaba, z którą śmiertelny bój toczył największy z proroków Elias; czy każda atrakcyjna kobieta, przed którą przestrzegają młodzieńca autorzy ksiąg mądrościowych... Jest także Biblia przeszkodą, którą bardzo trudno ominąć kobietom; tekstem wrogim, o który potykały się całe pokolenia, sankcjonującym za pomocą swego mizoginizmu nie tylko porządek prawny, ale i... teorię przekładu.

W roku 1862 amerykański sąd w sprawie rozwodowej, w której żona oskarżała męża o przemoc domową, w taki sposób posiłkował się Biblią, by usprawiedliwić krewkiego małżonka:

Kobiecie zaś powiedziano: „Ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą” (Rdz 3, 16). Z tego wynika, że prawo daje mężowi swobodę używania siły w takim stopniu, w jakim jest to konieczne, by żona zachowywała się jak należy i знаła swoje miejsce (Korsak 2002: 142)¹.

¹ Jeśli nie zaznaczono inaczej, tłumaczenie wszystkich cytatów obcojęzycznych – A.G.

Szesnastowieczny angielski tłumacz Horacego, Thomas Drant, we wstępie do przekładu rzymskiego poety, powołując się na Księgę Powtórzonego Prawa (21, 12), argumentuje natomiast na rzecz przemocy w traktowaniu tekstu literackiego w przekładzie:

Najpierw postąpiłem tak, jak lud Boży miał postępować z brankami o pięknym wyglądzie: ogoliłem mu [tekstowi Horacego] głowę i obciąłem paznokcie, by pozbyć się próżności i nadmiaru materii (w: Chamberlain 2009: 391).

Biblia a feminizm – rys historyczny

Już pierwsze feministki podjęły próbę uporania się z Biblią, kiedy w latach 1895–1898 Elizabeth Stanton wydała *The Woman's Bible*, zbiór komentarzy do tych fragmentów Biblii, które stanowiły tradycyjny repertuar argumentów dla zwolenników patriarchy (wydanie wznowione, Stanton 2002). Komentarze te proponowały odmienną od tradycyjnej interpretację tekstu, która mogłaby stać się podstawą niedeprecjonującego kobiety przekładu Biblii. Co prawda jeszcze przed pracą Stanton, w roku 1876, pojawił się pierwszy kobiecy przekład Biblii autorstwa Julii Smith, ale ze względu na swą lichą jakość i literalność popadł szybko w zapomnienie (Metzger 2001: 96–98). Mimo tego i mimo że nie był to przekład feministyczny, został pozytywnie przyjęty przez Stanton oraz jej współpracownicy i przysłużył się sprawie emancypacji kobiet (von Flotow 2000: 13). Jego wartość z pewnością wynika z tego, że stanowił przedsięwzięcie przełomowe: oto kobieta po raz pierwszy wkroczyła na terytorium zarezerwowane dotąd wyłącznie dla mężczyzn, którzy zdawali o nim relacje poprzez swoje przekłady.

Druga fala feminizmu przypadła na okres, kiedy chrześcijaństwo zachodnie uległo ogromnym zmianom. Jedną z nich niewątpliwie jest powstanie silnego i zróżnicowanego nurtu teologii feministycznej, dzięki czemu pojawiają się biblistki posiadające kompetencje niezbędne w interpretacji i tłumaczeniu Pisma Świętego, gotowe przenieść na grunt religijny postulaty świeckiego feminizmu.

Badania współczesnych biblistek idą w dwóch kierunkach. Pierwszy to obfity nurt prac z zakresu hermeneutyki biblijnej, w którym można wyróżnić trzy łączące się z sobą podejścia do Biblii: /1/ teksty biblijne prezentujące w negatywny sposób kobiety wykorzystuje się po to, by na ich podstawie obnażyć i zdyskredytować patriarchy; /2/ teksty biblijne

przedstawiające kobiety w pozytywnym świetle mają stanowić przeciwagę do tekstów oczerniających kobiety; /3/ historii kobiet przedstawione w Biblii mają wskazywać na podobieństwo między patriarchalnym światem Biblii a patriarchalnym światem współczesnym (Tate 2006: 132–133). Tym trzem sposobom interpretacji towarzyszą elementy przekładu: autorki proponują inne od tradycyjnych lekcje fragmentów Biblii, wynikające z drobiazgowej analizy oryginału, i dowodzą, że wiele dotychczasowych przekładów (jeśli nie wszystkie) jest świadomie bądź nieświadomie androcentrycznych. W ten sposób biblistki przygotowują grunt pod właściwą pracę translatorską.

Drugi kierunek stanowią nowe przekłady całej Biblii lub jej poszczególnych ksiąg dokonywane z pozycji świadomie feministycznych. Chociaż zdaniem kanadyjskiej tłumaczki Sherry Simon brakuje jednego feministycznego podejścia do Biblii, które mogłoby zaowocować definitywnym nowym tekstem (Simon 1996: 133), wydaje się, że elementem łączącym różne przekłady feministyczne Biblii jest stosowanie języka inkluzywnego, który nie deprecjonuje kobiet. Co interesujące, postulat posługiwania się takim właśnie językiem zaczął z czasem pojawiać się także w przekładach tłumaczy nieutożsamiających się z feminizmem.

Feministyczna interpretacja Biblii jako prolegomena przekładu

Najbardziej zaawansowaną krytyczną analizę Biblii wraz z rewizją tradycyjnych przekładów znaleźć można w literaturze anglojęzycznej. Przede wszystkim Mollenkott (1994) i Schüssler Fiorenza (1992, 1993, 1994) poddają gruntownej analizie wyimki tekstu biblijnego oraz terminy o istotnym znaczeniu teologicznym, których interpretacja i właściwe tłumaczenie są istotne dla ustalenia statusu kobiet w świetle postulatów feminizmu. Klasyczną pracą pokazującą, jak przekład Biblii może deprecjonować kobiety, jeśli świadomie czy (częściej) nieświadomie ignoruje się w nim obecne w oryginale niuanse, jest analiza Mollenkott, wydobywająca żeńskie elementy zawarte w biblijnych konceptualizacjach Boga, zazwyczaj nieobecne w tekście docelowym (1994). Dotarcie do tych niuansów pogłębia rozumienie oryginału, a w wielu wypadkach wprowadza niedostrzegane dotąd konotacje, które zniknęły we wcześniejszych przekładach.

Przyjrzymy się trzem wybranym przykładom Mollenkott: terminom *El Szaddai*, *pierś Jezusa* i *Sofia*.

El Szaddai to jedno z imion Boga w Biblii hebrajskiej, najczęściej tłumaczone jako *Bóg wszechmogący*, chociaż jego etymologia pozostaje niejasna. Tłumacze Septuaginty (a za nimi większość autorów innych przekładów) wywodzą to imię od czasownika *szadad* („niszczyć”, „pokonać”), ale równie dobrze można je wywodzić z liczby podwójnej rzeczownika *szad* oznaczającego górę lub pierś. Do tej drugiej etymologii odwołuje się Mollenkott, mówiąc o *Bogu z piersiami* (1994: 57) i proponując konceptualizację akcentującą nie tyle boskie władztwo nad światem, ile rolę karmicielki świata; wyobrażenie nie boga miecza, lecz płodności.

Wzmacniając interpretację terminu *El Szaddai* opartą na uwzględniającej żeńskie konotacje etymologii, Mollenkott przerzuca pomost między Biblią hebrajską a Nowym Testamentem, pisząc o *piersi Jezusa*:

Według Ewangelii Jana, Jezus zawołał: „Jeśli ktoś jest spragniony, a wierzy we Mnie – niech przyjdzie do Mnie i pije!” A następnie Jan komentuje: „Jak rzekło Pismo, strumienie wody żywej popłyną z jego piersi”. Chociaż pojawia się tutaj zaimek rodzaju męskiego, nie ulega wątpliwości, że pierś dająca żywą wodę jest pierśią Boga, z którym Jezus się utożsamia, zapraszając wierzących, by przyszli i pili z jego ciała. Grecki termin pojawiający się w J 7,38 to *koilia* i oznacza on „puste miejsce” w górnej części ciała, dlatego możemy tłumaczyć go jako *piers* (1994: 23).

Zdecydowana większość współczesnych tłumaczeń Biblii nie podejmuje tego tropu, ponieważ mamy tu do czynienia z ryzykowną interpretacją greckiego słowa *koilia*, które najczęściej oznacza „brzuch”, ewentualnie „łono” (Kittel, Friedrich 2003: 446). Jednak propozycja Mollenkott nie jest całkowicie pozbawiona podstaw, ponieważ w piśmiennictwie chrześcijańskim, począwszy od Klemensa Aleksandryjskiego przez średniowiecze po Teresę z Avila, przewija się konceptualizacja Boga jako matki, który (która?) swą pierśią karmi świat i wierzących (Mollenkott 1994: 22).

Szczególnie interesującym przykładem, jaki przedstawia Mollenkott, jest konceptualizacja Boga jako Mądrości (hebr. *hokmah*, gr. *sofia*). Zarówno w języku hebrajskim, jak i w greckim *mądrość* jest rzeczownikiem rodzaju żeńskiego. Mollenkott zwraca przede wszystkim uwagę na to, że w angielskim, gdzie praktycznie brak rodzaju gramatycznego, nacechowanie rodzajowe oryginału znika, wobec czego giną również żeńskie konotacje tego pojęcia (Mollenkott 1994: 97–105). Jakie znaczenie dla teologii feministycznej może mieć ten drobny szczegół, świadczy praca *She Who Is* amerykańskiej teolożki Elizabeth Johnson, która właśnie opierając się

na żeńskim rozumieniu Boga jako Mądrości, tworzy nową, feministyczną interpretację trynitarnego Boga w chrześcijaństwie (Johnson 1999). Przykład Mollenkott pokazuje także, że postulaty feministek zależne są od ich rodzimego języka. Ponieważ w polszczyźnie rzeczownik *mądrość* jest rodzaju żeńskiego, ilekroć w polskim przekładzie Biblii denotuje on Boga, nie mamy do czynienia z takim zubożeniem oryginału, jakie występuje w przekładzie angielskim. Z drugiej jednak strony w dyskursie religijnym w języku polskim brakuje żeńskich konceptualizacji Boga i funkcję tę pełni w polskim katolicyzmie sytuujące się na granicy herezji i przypominające niejednokrotnie konceptualizacje Bogini-Matki wyobrażenia Maryi.

Inną, szeroko zakrojoną reinterpretację Biblii w duchu feministycznym proponuje Schüssler Fiorenza. Na jej strategię składają się cztery kroki: „podejrzliwość ideologiczna” (określana także jako „hermeneutyka podejrzeń”), „rekonstrukcja historyczna”, „ocena teoetyczna” oraz „twórcze wyobrażenie” (Schüssler Fiorenza 1983: 15). Samą strategię poprzedza założenie, że „wszystkie teksty biblijne wyrażone są w gramatycznie męskim języku zakorzenionym w patriarchalnej kulturze, religii i społeczeństwie, który zyskał charakter kanoniczny i jako taki jest interpretowany oraz narzucany przez liczne pokolenia mężczyzn” (Schüssler Fiorenza 1992: 53).

Wychodząc od tego założenia i stosując „hermeneutykę podejrzeń”, Fiorenza dowodzi, że mężczyzna i kobieta obcujący z tym samym tekstem biblijnym czytają w rzeczywistości dwa różne teksty. Mężczyzna czyta tekst, który utwierdza w nim wizję świata proponowaną przez jego religię, a często środowisko społeczne. Kobieta, czytając ten sam tekst biblijny, musi zachować czujność, inaczej zgadza się na proponowaną przez tekst podrzędną rolę we wspólnocie wiary, a nierzadko na wykluczenie z biblijnej narracji. Aby wydobyć kobiety z otchłani biblijnej nieobecności, Fiorenza zaleca historyczną rekonstrukcję, która ma przywrócić kobietom właściwe miejsce w historii biblijnej. Chociaż z czasem zostały z niej usunięte przez mężczyzn, one też są czynnymi podmiotami, które ją tworzyły i kształtowały. Historyczna rekonstrukcja obecności kobiet w Biblii i w historii chrześcijaństwa to „uczniostwo równych” (*discipleship of equals*; Schüssler Fiorenza 1998), czyli hipoteza, że u początków chrześcijaństwa kobiety i mężczyźni, którzy przyjęli wiarę w Jezusa, tworzyli wspólnotę równych sobie osób, a dopiero z czasem chrześcijaństwo przejęło patriarchalne wzorce świata antycznego. Aby wyrazić na nowo to, co zostało usunięte z dziedzictwa pierwotnego chrześcijaństwa, potrzebna jest „ocena teoetyczna”, która pozbawi interpretację i przekład Biblii wszystkiego

tego, co nie służy wyzwoleniu kobiet i innych marginalizowanych grup społecznych:

Podobnie jak osoba kontrolująca przestrzeganie higieny w jakiejś instytucji, tak i hermeneutyka proklamacji, mając na względzie życie i dobrobyt wierzących, ocenia wartość etyczną i teologiczną tekstów kanonicznych, pragnąc określić, w jakim stopniu rodzą one patriarchalny ucisk lub, przeciwnie, umacniają nas w walce o wyzwolenie (Schüssler Fiorenza 1992: 54).

To twierdzenie zmienia zasadniczo rolę przypisywaną przez wieki Biblii. Nie jest już ona postrzegana jako ostateczny punkt odniesienia bądź źródło zasad moralnych czy wzorzec życia społecznego. To, co Biblia mówi, akceptowane jest, jeśli odpowiada zasadom moralnym i normom współżycia społecznego przyjętym przez jej odbiorców. Ostatnim krokiem jest „twórcze wyobrażenie”, czyli inne niż dotąd udratyzowanie tekstu biblijnego, co w praktyce oznacza jego radykalne prze-pisanie: albo uzupełnienie go o to, co – zdaniem odbiorcy, jakim jest osoba przyjmująca wartości feministyczne – powinno być w nim obecne, albo usunięcie zeń tego, co stoi w sprzeczności z tymi wartościami. Oto początkowy fragment Łk 10, 38–42 „odtworzony” w czasie feministycznych warsztatów biblijnych:

Jestem Marta, założycielka Kościoła w Betanii i siostra Marii, ewangelistki. Dzisiaj wszyscy mężczyźni spisują opowieści o Jezusie, ale nie piszą tak, jak było naprawdę. Niektórzy nawet wykorzystują nasze imiona, by twierdzić, że kobiety nie pełniły roli przywódczej w naszym ruchu. Nasze wnuczki i prawnuczki muszą wiedzieć, jak było naprawdę, jeśli uczniostwo równych ma trwać nadal. Wędrowali już długi czas, nim dotarli do naszej wioski. Zaprosiłam ich do mojej siostry Marii i do siebie. Jezus usiadł, a wraz z nim jego uczennice i uczniowie, i zaczęli rozmawiać. (...) Gdy nauczyciel ukończył swą opowieść, zapadł wieczór i nadszedł czas, by wspólnie zjeść posiłek. Spytałam Jezusa, czy zostanie i zje z nami. Zgodził się i dodał: „Marto, nie rób sobie kłopotu. Cokolwiek masz do jedzenia, wystarczy. Ja ci pomogę przygotować posiłek” (w: Schüssler Fiorenza 1992: 74–75).

Feministyczna hermeneutyka Biblii z zaczątkami przekładu to zagadnienie obejmujące wiele propozycji i rozwiązań, których nie sposób tu dokładnie przedstawić (zob. Walsh 1999; Schüssler Fiorenza 1993, 1994; Brenner, Fontaine 2001; Schroer, Bietenhard 2003). Jest to dyscyplina tak dojrzała, że nawet Kościół rzymskokatolicki uznał ją za jeden z uprawnianych w katolicyzmie sposobów interpretacji Pisma świętego (Papieska Komisja Biblijna 1994: 30).

Feministyczne przekłady Biblii

Niewiele mamy feministycznych przekładów Biblii przygotowanych przez zespoły tłumaczek/tłumaczy, dla których główną inspiracją i kryterium działania są postulaty feminizmu. Jedyne dotychczasowe przekłady całej Biblii to niemiecka *Bibel in gerechter Sprache* (2006) oraz angielska *The Inclusive Bible. The First Egalitarian Translation* (2009). Poza tymi dwiema wersjami istnieją także przekłady pojedynczych ksiąg dokonane przez pracujące samodzielnie tłumaczki, najczęściej na angielski – na przykład Księga Rodzaju i Ewangelia według Marka w przekładzie Mary Korsak (1993, 2010), Pieśń nad Pieśniami autorstwa Marcii Falk (2004), Ewangelia i dwa listy Pawła przetłumaczone przez Joann Haugerud (1977). Feministyczne przekłady Nowego Testamentu omawia Elizabeth Castelli (1990).

Przekład Księgi Rodzaju Mary Korsak jest interesujący nie tylko jako przykład tłumaczenia feministycznego, ale także ze względu na strategię obroną przez jego autorkę: Korsak tłumaczy tekst literalnie, słowo w słowo, nie z powodu braków warsztatowych (jak Smith), lecz po to, by oddać w przekładzie homonimiczność terminów hebrajskich (Korsak 1993: 136–138). Propozycja Korsak jest zatem w pewien sposób bliska tłumaczeniu Biblii hebrajskiej Bubera i Rosenzweiga, którzy rozciągnęli język niemiecki na madejowym łożu hebrajszczyzny, chcąc oddać niuansy oryginału (*Die Schrift* 1992).

Mówiąc o feministycznych aspektach przekładu Korsak warto zwrócić uwagę na sposób, w jaki tłumaczka rozwiązała dobrze znany problem znalezienia właściwego odpowiednika dla hebrajskiego terminu *adam*. Według biblijnej etymologii słowo *adam* powiązane jest z *adamah*, czyli „ziemią” (zob. Rdz 2, 7) i oznacza w początkowych partiach Księgi Rodzaju człowieka, nie mężczyznę (stąd właśnie kłopot z pojawiającym się w wielu przekładach angielskim rzeczownikiem „man”, który nie denotuje już we współczesnym angielskim człowieka niezależnie od płci, lecz mężczyznę). Pragnąc zachować neutralne rodzajowo znaczenie oryginalnego terminu i równocześnie wydobyć w przekładzie jego ludową etymologię, Korsak tłumaczy *adam* jako *groundling* („ziemiątko”?; 1997: 138). Taki przekład o charakterze inkluzywnym nie gwarantuje już hierarchii płci uwarunkowanej androcentryczną wizją sugerującą, jakoby pierwszy został stworzony mężczyzna, zaś kobieta powstała z jego żebra. Co więcej, trzeba raczej przyjąć, że w drugim opisie stworzenia człowieka (Rdz 2, 4–25), który

przez swą plastyczną narrację bardziej utrwalił się w kulturze, mamy na początku do czynienia z androgynem (Simon 1996: 119), a dopiero potem następuje rozdział płci².

Kolejna interesująca kwestia w tłumaczenia Korsak pojawia się w Rdz 3, 16, gdzie znajdujemy podstawowy biblijny argument uzasadniający panowanie mężczyzny nad kobietą. Tłumaczka stwierdza, że występujący często w Biblii czasownik hebrajski „rządzić”/„panować” nie oznacza wyłącznie panowania mężczyzn. Na tej podstawie odrzuca jako androcentryczne niektóre przekłady angielskie mówiące po prostu, że mężczyzna będzie „panem” (*master, lord*) kobiety. Sama proponuje przekład z wykorzystaniem czasownika *rule* (*he shall rule you*; 1997: 146), łagodząc tym samym androcentryczne skrzywienie tekstu.

Chociaż Korsak przełożyła tylko jedną księgę Biblii hebrajskiej, jej wersja uwzględnia kwestie istotne dla feminizmu i dlatego jest omawiana szczegółowo przez autorki zajmujące się problematyką przekładu feministycznego (zob. Simon 1996: 119–121; von Flotow 2000). W przekładzie drugiej kanonicznej Ewangelii, zatytułowanym *Glad News from Mark*, Korsak odświeża tekst, odrzucając wiele tradycyjnych rozwiązań translatorskich pełniących wyraźną funkcję teologiczną (Korsak 2010). Na przykład zamiast o Janie Chrzcicielu (*John the Baptist*) czytamy w jej przykładzie o Janie Obmywaczu (*John the Washer*), gdyż istotnie grecki oryginał dopuszcza i taki przekład. Podobnie w scenie skazania Jezusa na śmierć, raczej niezgodnie z oryginałem, zamiast czasownika „ukrzyżuj” tłumaczka proponuje nowe dla czytelnika obeznanego z Biblią wyrażenie „daj go na krzyż / umieść go na krzyżu” (*put him on the cross*). Co prawda brak tu radykalnych rozwiązań odzwierciedlających zasady teologii feministycznej (por. *Bibel in gerechter Sprache*, o czym mowa niżej), jednak przekład Korsak wpisuje się w tradycję bardziej „świeckiego” tłumaczenia Ewangelii Marka. Jako prawdopodobnie pierwsza Ewangelia, spisana dość nieporadną greką, księga ta bywa tłumaczona w taki właśnie nieskrępowany konotacjami teologicznymi sposób (zob. polskie wersje: Witwicki 1958 i Węclawski, *Dobra nowina według św. Marka*, 1999).

² Zwróćmy uwagę, że ów androgyniczny charakter Adama dochodzi do głosu także w polskim przekładzie Biblii Poznańskiej. Porównajmy dwie radykalnie odmienne (i obie posiadające imprimatur!) lekcje Rdz 2, 18. Biblia Tysiąclecia: „Potem Pan Bóg rzekł: «Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam; uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc»”; Biblia Poznańska: „I rzekł Jahwe-Bóg: «Niedobrze, by człowiek był sam; uczynię mu pomoc, jak gdyby jego odpowiednik»”.

Interesującym przykładem tłumaczenia feministycznego jest angielski przekład Pieśni nad Pieśniami autorstwa Marcii Falk, feministki i poetki wychowanej w tradycji judaistycznej i znającej hebrajski. Pieśń nad Pieśniami to, jak wiadomo, szczególna księga Biblii, poetycki dialog miłosny dwojga kochanków, w którym – co szczególnie istotne – kochanka wypowiada się w pierwszej osobie. Erotyczny charakter księgi oraz fakt, że ani razu nie pojawia się w niej imię Boga, sprawił, iż nawet w tradycji żydowskiej spoglądano na nią podejrzliwie i do dzisiaj interpretuje się ją zarówno w judaizmie, jak i w chrześcijaństwie jako alegoryczne przedstawienie miłości Boga do swojego ludu, praktycznie usuwając z pola widzenia dosłowne znaczenia tekstu. Falk zrywa z takim podejściem już w tytule swego tłumaczenia, który brzmi: *Song of Songs. Love Lyrics from the Bible* (Pieśń nad Pieśniami. Poezja miłosna z Biblii) i proponuje tekst nie jako alegorię, ale jako zmysłową rozmowę dwojga równych sobie kochanków. Relacja mężczyzny i kobiety opiera się w tej wersji na wzajemności.

The Inclusive Bible. The First Egalitarian Translation (2006; dalej jako INT) to przekład całej Biblii będący owocem ponad dwudziestu lat pracy zespołu tłumaczek i tłumaczy pragnących w konsekwentny sposób wprowadzić zasady feminizmu do tekstu Pisma Świętego. Przede wszystkim, zgodnie z postulatami Schüssler Fiorenzy, której prace są przywoływane we wstępie (INT 2006: xiii), tłumacze wydobywają z ukrycia kobiety, uzupełniając tekst docelowy o imiona żeńskie, ilekroć ma on wydźwięk patriarchalny (np. w J 8, 30–59, gdzie w oryginale kilkakrotnie pojawia się Abraham, INT mówi o Abrahamie i Sarze; podobnie w Mt 1, 1–17).

W tłumaczeniu tym użyty jest nie tylko język inkluzywny horyzontalny, czyli stosowany w odniesieniu do ludzi, ale i wertykalny, czyli wykorzystywany do neutralnego rodzajowo opisywania Boga; termin *Son* („Syn”) w odniesieniu do Jezusa, tradycyjny w Ewangeliach, zwłaszcza u Jana, zastąpiono *the Only Begotten* („Jednorodzony”; zauważmy, że jest to termin neutralny rodzajowo w języku angielskim, ale już nie w polszczyźnie). Jeden z tytułów mesjańskich Jezusa, *huios tou anthropou* („Syn Człowieczy”), tradycyjnie oddawany w wersjach angielskich jako *Son of Man*, w tym przekładzie zastąpiony zostaje mianem *the Chosen One* („Wybrany”). Czasem zmiany idą dalej: w słynnej scenie z cudzołożnicą, gdzie czytamy za Biblią Tysiąclecia: „wówczas uczeni w Piśmie i faryzeusze przyprowadzili do Niego kobietę, którą pochwycono na cudzołóstwie” (J 8, 3), zespół INT proponuje następującą lekcję: *A couple had been caught in the act of adultery, though the scribes and Pharisees brought only*

the woman („Przyłapano wówczas na cudzołóstwie pewną parę, lecz faryzeusze i uczeni w Piśmie przyprowadzili tylko kobietę”). Zamiast „żony, bądźcie poddane mężom, jak przystało w Panu” (Kol, 3, 18; za Biblią Tyściałecia), INT pisze: *You who are in committed relationships, be submissive to each other* („Ci z was, którzy pozostajecie w trwałych związkach, bądźcie poddani sobie nawzajem”). Zauważmy, że taki przekład może być stosowany jako nauka moralna nie tylko w odniesieniu do tradycyjnych małżeństw, ale i do związków homoseksualnych.

Niemiecki tytuł feministycznego tłumaczenia Biblii *Bibel in gerechter Sprache* najlepiej tłumaczyć na polski nie jako „Biblia w sprawiedliwym języku”, lecz – jak zwraca uwagę, omawiając ten przekład, czołowa polska teolożka feministyczna Elżbieta Adamiak – „Biblia w języku oddającym sprawiedliwość (kobietom)” (Adamiak 2007). Podobnie jak w INT, tu także pojawia się język inkluzywny horyzontalny. Dlatego zamiast „synów Aarona” (Kpł 6, 11) mamy „potomstwo Aarona”, a za Jezusem idą nie tylko „uczniowie” (jak mówi oryginał), ale „uczniowie i uczennice”. Co więcej, lekcja Mk 14, 17 w niemieckim tłumaczeniu brzmi: *Als es Abend geworden war, gesellte er sich mit dem Zwölf zu den Jüngerinnen und Jüngern hinzu, die das Pessachmahl vorbereitet haben* („Gdy nastał wieczór, przyłączył się z Dwunastoma do uczennic i uczniów, którzy przygotowali wieczerzę paschalną”), co radykalnie zmienia wymowę teologiczną tekstu, poszerzając krąg uczestników Ostatniej Wieczerzy (Adamiak 2007). W tłumaczeniu tym wykorzystano także język inkluzywny wertykalny, na przykład w Rdz 1, 27: *da schuf Gott Adam, die Menschen, als göttliches Bild, als Bild Gottes wurden sie geschaffen, männlich und weiblich hat er, hat sie, hat Gott sie geschaffen* („I stworzył Bóg Adam, ludzi, zostali stworzeni jako boski obraz, jako obraz Boga, męski i kobiecy, On stworzył, Ona stworzyła, Bóg ich stworzył”); za: Adamiak 2007). Zespół niemieckich tłumaczy wychodzi jednak poza zwykłe postulaty inkluzywizmu i zwraca uwagę na niewypowiadalność imienia Boga. Stąd ilekroć pojawia się w tekście termin oznaczający Boga, przekład podaje ekwiwalent preferowany przez tłumaczkę/tłumacza danej księgi, a obok niego inne możliwe terminy (Adamiak 2007).

Język inkluzywny w przekładzie Biblii

Nierzadko postrzega się język inkluzywny, czyli język, który nie dyskryminuje kobiet, jako składową wyłącznie tłumaczenia feministycznego, chociaż często odnajdujemy go dzisiaj także w przekładach Biblii autorstwa tłumaczy nieutożsamiających się z feminizmem. Płyną z tego dwa wnioski. Po pierwsze, okazuje się, że niektóre postulaty feminizmu były na tyle przekonujące, że uznano je za słuszne nawet w tak konserwatywnej dziedzinie, jaką jest przekład biblijny. Po drugie, w przypadku tłumaczeń biblijnych należy starannie definiować pojęcie przekładu feministycznego. Czy przekład feministyczny to tylko przekład dokonywany przez osoby utożsamiające się z feminizmem jako zjawiskiem społeczno-kulturowym i politycznym? Czy feministyczny jest także przekład uwzględniający wybrane postulaty feminizmu, takie jak użycie języka inkluzywnego?

Uważam, że przekład feministyczny Biblii to przekład dokonywany z pozycji feministycznych, będący realizacją wszystkich możliwych postulatów feminizmu w praktyce przekładu biblijnego. Najważniejsze z takich przekładów przedstawiono wyżej. W moim przekonaniu sama obecność języka inkluzywnego to za mało, by uznać dany przekład za feministyczny, niemniej wykorzystujące język inkluzywny tłumaczenia nie-feministyczne zasługują na uwagę, ponieważ są dowodem znaczącego wpływu myśli feministycznej na przekład biblijny. Nie zmienia to faktu, że istnieją w chrześcijaństwie środowiska, które nie dostrzegają przedstawionej wyżej różnicy i niekiedy zajadłe krytykują przekłady stosujące język inkluzywny, chociaż wcale nie feministyczne. Z tym zjawiskiem często mieliśmy i mamy do czynienia wśród anglojęzycznych chrześcijan ewangelicznych (Carson 1998). Nie trzeba dodawać, że feministyczny przekład budzi wśród wielu chrześcijan jeszcze większe kontrowersje. Język inkluzywny w przekładach Biblii poza przekładami feministycznymi pojawia się w dwóch wariantach: /1/ jako rewizja istniejącego już przekładu oraz /2/ element strategii przekładu przyjmowany przez tłumaczy nieidentyfikujących się z feminizmem.

Inkluzywizacja tłumaczenia jako rewizja wcześniejszego i dokonanego przez kogoś innego przekładu to szczególnie interesujące zjawisko. Jak wiadomo, praca tłumacza ma charakter autorski i jeśli nie przemawiają za tym szczególnie względy (najczęściej jest to starzenie się przekładu, poparte jeszcze wygaśnięciem praw autorskich), nikt poza samym tłumaczem nie powinien naruszać integralności tekstu docelowego przez wprowadza-

nie w nim jakichkolwiek zmian. Tymczasem inkluzywizacja istniejącego tłumaczenia to właśnie przykład wprowadzania takich zmian. Tak stało się w przypadku przekładów angielskich: *An Inclusive Language Dictionary* (inkluzywnej wersji *Revised Standard Version* 1985; ILL) oraz *The New Testament and Psalms. An Inclusive Version* (skorygowanej wersji *New Revised Standard Version* 1995; NTPI), mimo że sama *New Revised Standard Version* jest uważana przez krytyków za wersję uwzględniającą w znacznym stopniu postulat inkluzywności horyzontalnej (France 2000: 162).

W nowych, inkluzywnych wersjach tłumacze – kierując się postulatami feminizmu – dopisują imiona kobiet wszędzie tam, gdzie w oryginale i przekładzie występują tylko mężczyźni. Na przykład, zamiast „Boga Jakuba” (Iz 2, 3) mamy „Boga Jakuba, Racheli i Lei” (ILL), a tam gdzie Nowy Testament wymienia Abrahama, (np. Mt 1, 2; Łk 17, 24; Rz 4, 1; Hbr 11,8) NTPI dopisuje Sarę. Podobnie jak tłumaczki i tłumacze *Bibel in gerechter Sprache*, zespoły tworzące wersje inkluzywne wcześniejszych tłumaczeń stosują inkluzywizm zarówno horyzontalny, jak i wertykalny. ILL oddaje grecki rzeczownik „ojciec” w odniesieniu do Boga jako *Father [and Mother]*, umieszczając ekwiwalent żeński w nawiasie jako opcjonalny, zaś w miejsce *Son of Man* (będącego ekwiwalentem *huios tou anthropōu*) pojawia się *The Human One* (NTPI), co wskazuje na intencję podobną do zamierzeń tłumaczy INT. Inkluzywne wersje istniejących już przekładów nie zasługują wprawdzie na miano samodzielnego i koherentnego tłumaczenia, stanowią jednak próby realizacji wyraźnie określonych celów ideologicznych przez manipulacje translatorskie, by dotrzeć do wcześniej zidentyfikowanej grupy odbiorców.

Zdecydowanie odmiennie stosują język inkluzywny w przekładzie Biblii tłumacze nieidentyfikujący się z feminizmem, czego dowodzi *Today's New International Version* (2005; TNIV), przekład przygotowany przez amerykańskich chrześcijan ewangelicznych, który wywołał liczne kontrowersje, nim zadomowił się na dobre w wielu anglojęzycznych wspólnotach chrześcijańskich (Strauss 1998). W tłumaczeniu tym widać wyraźnie, jak tłumacze starają się usunąć androcentryzm z tekstu docelowego, czego przykładem może być tłumaczenie terminów *anthropos*, *aner*, *adelphos/adelphoi*. *Anthropos* to w grece najczęściej „człowiek”, czasami mężczyzna. Przeciwnicy inkluzywizmu, odwołując się do dawnych angielskich przekładów, postulują stosowanie w tłumaczeniu tego terminu wyłącznie rzeczownika *man*. Tłumacze uwzględniający postulaty feminizmu, które

mówią o zawężeniu semantycznym *man* we współczesnej angielszczyźnie, proponują inne ekwiwalenty, takie jak *human being/s*, *mortal*, *humankind*, lub stosują rozwiązania pozwalające obyć się bez tego rzeczownika. Jednak w wypadku zwrotu *huios tou anthropou* tradycja i względy teologiczne mają pierwszeństwo i stąd w przekładzie pojawia się w tym miejscu *Son of Man*, co wyraźnie odróżnia to rozwiązanie od wersji feministycznych.

Tłumaczenie terminu *anthropos* tak, by uniknąć użycia słowa *man* to przykład dostosowania się do wymogów współczesnej angielszczyzny. Inkluzywizm w przekładzie TNIV dochodzi do głosu wyraźniej, gdy tłumacze używają terminów nienacechowanych rodzajowo, tłumacząc na przykład rzeczownik *aner* (mężczyzna) za pomocą zaimków neutralnych płciowo *those* i *they* (Jk 1, 12 nn) lub oddając *adelphos/adelphoi* („brat/bracia”) jako *brothers and sisters* („bracia i siostry”).

Powyższe przykłady, a zwłaszcza *casus* rzeczownika *man*, wskazują wyraźnie, że nie można we wszystkich językach mechanicznie stosować feministycznych zasad dotyczących neutralności rodzajowej. To, co dzieje się w języku angielskim, niekoniecznie zachodzi w języku polskim. Ponieważ polszczyzna ma rzeczownik *człowiek* korespondujący dokładnie z greckim *anthropos*, tłumaczenie tego terminu nie stanowi żadnego problemu w polskich przekładach Biblii. Nie znaczy to jednak, że polscy tłumacze Pisma świętego nie są świadomi problemu wykluczenia językowego kobiet w dotychczasowych przekładach Biblii. Owszem są, ale – i to jest temat dla pracy socjologicznej, nie językoznawczej – nie deklarują tego jawnie. Za dowód może posłużyć najnowsze tłumaczenie Biblii na język polski, tzw. Biblia Paulińska (2008), gdzie tłumacze oddają *aner* niezgodnie z oryginałem jako *człowiek* (Jk 1, 12nn). Natomiast w kluczowym werse Listu do Galatów (Ga 4, 6–7) w Biblii Paulińskiej czytamy, że jesteśmy *dziećmi* Boga, nie zaś *synami*, jak proponuje Biblia Tysiąclecia, chociaż w oryginale mamy *huios* („synowie”), a nie *tekna* („dzieci”). Zatem i w polskim przekładzie Biblii katolickiej dochodzą do głosu wywodzące się z feminizmu postulaty języka inkluzywnego, aczkolwiek wprowadza się je kuchennymi drzwiami. Należy jednak pamiętać, że Kościół katolicki w instrukcji *Liturgiam authenticam* oficjalnie zakazał stosowania języka inkluzywnego w przekładach tekstów liturgicznych (Majewski 2005: 189–213).

Podsumowanie

Myśl feministyczna stała się płaszczyzną refleksji i wyzwaniem dla tłumaczy Biblii. Feministyczna hermeneutyka zaowocowała nowym spojrzeniem na tekst Biblii, stając się równocześnie inspiracją do tworzenia nowych, feministycznych przekładów. W przekładach tych odnajdujemy cechy, na które wskazuje, analizując przekład feministyczny, von Flotow, takie jak uzupełnianie tekstu czy opatrywanie go komentarzem i przypisaniami (1991: 74–77). Równocześnie przekład feministyczny Biblii odzwierciedla i wzmacnia nowe, odmienne rozumienie Biblii we wspólnocie wiary i nowe zasady dotyczące przekładu tego tekstu. O ile przez całe stulecia treść Biblii to *norma normans* – ostateczny autorytet domagający się służebnej roli tłumacza, o tyle w przekładzie feministycznym środek ciężkości zostaje przesunięty z tekstu na oczekiwania odbiorców, normy bowiem zostały skompromitowane jako nieprzezroczyste i służące patriarchalnemu porządkowi świata. O tym, że myśl feministyczna zaznaczyła swą obecność w biblistyce, świadczy z kolei fakt, iż jeden z jej głównych postulatów, jakim jest stosowanie języka inkluzywnego, został przyjęty przez zdecydowaną większość tłumaczy Biblii. Pozostaje liczyć na to, że zarówno inkluzywne, jak i feministyczne przekłady Biblii pojawią się w językach innych niż angielski i niemiecki, na przykład w języku portugalskim, hiszpańskim, włoskim czy polskim.

Bibliografia

- Adamiak E. 2007. *Imię Boga jest nieprzetłumaczalne. Spór o przekłady Pisma Świętego*, <http://tygodnik2003-2007.onet.pl/1546,1382610,dzial.html>. Dostęp 30 stycznia 2011.
- An Inclusive Language Lectionary*. 1985. Philadelphia: Westminster Press.
- Bibel in gerechter Sprache*. 2006. Gütersloh: Gütersloh Verlagshaus.
- Brenner A., Fontaine C. (red.). 2001. *A Feminist Companion to Reading the Bible. Approaches, Methods and Strategies*, London, Chicago: Fitzroy Dearborn.
- Castelli E.A. 1990. *Les belles infideles/Fidelity or Feminism? The Meanings of Feminist Biblical Translation*, „Journal of Feminist Studies in Religion” 6(2), s. 25–39.
- Carson D.A. 1998. *The Inclusive Language Debate. A Plea for Realism*, Michigan: Baker Books.
- Chamberlain L. 2009. *Gender a metaforyka przekładu*, przeł. A. Sadza, w: P. Bukowski, M. Heydel (red.), *Współczesne teorie przekładu. Antologia*, Kraków: Znak, s. 385–403.

- Die Schrift. Aus dem Hebräischen verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig.* 1992. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Dobra nowina według św. Marka.* 1999. Poznań: W drodze.
- Falk M. 2004. *The Song of Songs. Love Lyrics from the Bible*, Hanover, New Hampshire: Brandeis University Press, University Press of New England.
- France P. 2000. *The Bible in English*, w: P. France (red.). *The Oxford Guide to Literature in English Translation*, Oxford: Oxford University Press, s. 159–170.
- Flotow L. von. 1991. *Feminist Translation. Contexts, Practices and Theories*, „TTR: traduction, terminologie, redaction”, 4(2), 69–84. <<http://id.erudit.org/iderudit/037094ar>>. Dostęp 30 stycznia 2011.
- 2000. *Women, Bibles, Ideologies*, „TTR: traduction, terminologie, rédaction”, 13 (1), s. 9–20; <<http://id.erudit.org/iderudit/037390ar>>. Dostęp 30 stycznia 2011.
- Haugerud J. 1977. *The Word for Us: Gospels of John and Mark, Epistles to the Romans and the Galatians*, Seattle, Washington: Coalition on Women and Religion.
- Johnson E. 1999. *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York: Crossroad.
- Kittel G., Friedrich G. (red.). 2003. *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans.
- Korsak M.P. 1993. *At the Start... Genesis Made New*, New York: Doubleday.
- 2002. *Translating the Bible. Bible Translations and Gender Issues*, w: A. Brenner, J.W. van Henten (red.). *Bible Translation on the Threshold of the Twenty-First Century. Authority, Reception, Culture and Religion* London: Sheffield Academic Press, s. 132–146.
- 2010. *Glad News from Mark. A Translation of the Greek Text*, „In Other Words. The Journal for Literary Translators” 35, s. 45–56.
- Majewski J. 2005. *Teologia na rozdrożach*, Kraków: Znak.
- Metzger B. 2001. *The Bible in Translation, Ancient and English Versions*, Grand Rapids, Michigan: Baker Academic.
- Mollenkott V. 1994. *The Divine Feminine, The Biblical Imagery of God as Female*, New York: Crossroad Publication.
- Papieska Komisja Biblijna. 1994. *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, Poznań: Pallotinum.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia.* 1984. Poznań–Warszawa: Pallotinum.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu.* 2008. Częstochowa: Edycja św. Pawła.
- Pismo Święte. Stary i Nowy Testament.* 2003, Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.
- Schroer S., Bietenhard S. (red.). 2003. *Feminist Interpretation of the Bible and the Hermeneutics of Liberation*, London: Sheffield Academic Press.
- Schüssler Fiorenza E. 1983. *Bread Not Stone. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Boston: Beacon Press.
- 1992. *But She Said. Feminist Practices of Biblical Interpretation*, Boston: Beacon Press.
- 1993. *Searching the Scriptures. Volume 1. Feminist Introduction*, New York: Crossroad.

- 1994. *Searching the Scriptures. Volume 2. Feminist Commentary*, New York: Crossroad.
- 1998. *Discipleship of Equals. A Critical Feminist Ecclesiology of Liberation*, New York: Crossroad.
- Simon S. 1996. *Gender in Translation*, New York: Routledge.
- Stanton E.C. 2002. *The Woman's Bible. A Classic Feminist Perspective*, Mineola, New York: Dover Publications.
- Strauss M.L. 1998. *Distorting Scripture. The Challenge of Bible Translation and Gender Accuracy*, Illinois: InterVarsity Press.
- Tate W.R. 2006. *Interpreting the Bible. A Handbook of Terms and Methods*, Peabody, Massachusetts: Hendrickson.
- The Inclusive Bible. The First Egalitarian Translation*. 2009. London: Sheed and Ward.
- The Inclusive New Testament*. 2006. Lanham Maryland: Altamira Press.
- The New Testament and Psalms. An Inclusive Version*. 1995. Oxford: OUP.
- Today's New International Version*. 2005. Grand Rapids, Michigan: Zondervan.
- Walsh M.P. 1999. *Feminism and Christian Tradition. An Annotated Bibliography and Critical Introduction to the Literature*, Westport Connecticut: Greenwood.
- Węclawski T. 1999. *Dobra Nowina według św. Marka*, Poznań: W drodze.
- Witwicki W. 1958. *Dobra Nowina według Mateusza i Marka*, Warszawa: PWN.

Słowa kluczowe: Biblia, przekład biblijny, język inkluzywny, przekład feministyczny, teologia feministyczna

Feminist Thought in Bible Translation

The Bible, seen by many as a normative and patriarchal text, poses a serious challenge to feminism. Feminist theologians strive to restore to it female dignity and equality. The article presents selected examples of the feminist interpretation of the Bible. It also analyses the English and German translations. Instances of inclusive language, evident in the feminist translation of the Bible, are examined. Moreover, non-feminist inclusive translations of the Bible into English and Polish are investigated.

Key words: Bible, Biblical translation, inclusive language, feminist translation, feminist theology