

## **ŻYDOWSKIE ROZUMIENIE BIBLI NA PRZYKŁADZIE KSIĘGI BERESZIT PARDES LAUDER**

W *Lineamencie* dla Synodu Biskupów, poświęconego *Słowu Bożemu w życiu i misji Kościoła*, w punkcie odnoszącym się do dialogu z narodem żydowskim, padają następujące postulaty:

„W sposób szczególny trzeba rozważyć dwa zagadnienia, a mianowicie oryginalny wkład żydowskiego rozumienia Biblii oraz przewyciężenie wszelkich możliwych form antysemityzmu i antyjudajizmu.”<sup>1</sup>

Przedmiotem niniejszego artykułu będzie podjęcie tego pierwszego postulatu, a dokładniej, próba prezentacji żydowskiego rozumienia Pisma św. Jak mówi Synod: „Dziela oni z chrześcijanami wielką część kanonu Pisma Świętego, którą chrześcijanie nazywają Starym Testamentem.”<sup>2</sup>

ST jest więc wspólną płaszczyzną, na której może dokonywać się dialog pomiędzy przedstawicielami judaizmu i chrześcijaństwa. Rodzi się jednak problem odmiennego sposobu interpretowania tego wspólnego dziedzictwa. To odmienne podejście Żydów do Biblii będzie przedstawione w oparciu o najnowsze, polskie tłumaczenie Księgi Rodzaju (*Bereszit*), Tory Pardes Lauder<sup>3</sup> [=TPL]. Wybór tego przekładu jest próbą aplikacji wskazań *Lineamenty* Synodu na polską rzeczywistość dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. Zrozumienie tego, jak judaizm rabiniczny w Polsce patrzy na Pismo św., może być bardzo pomocne we właściwym wykorzystywaniu ksiąg Biblii w tym dialogu.

Artykuł ten będzie próbował odpowiedzieć na postawiony wyżej problem w dwóch rozdziałach. W pierwszym, zaprezentowana zostanie specyfika polskiego tłumaczenia *Księgi Bereszit*. W drugim rozdziale, metody interpretacji Pisma św. zawarte w komentarzach tego wydania.

---

<sup>1</sup> XII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła. Linamenta*. ([http://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_20070427\\_lineamenta-xii-assembly\\_pl.html](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20070427_lineamenta-xii-assembly_pl.html) z dnia 6.09.2009r.).

<sup>2</sup> Tamże.

<sup>3</sup> S. Pecaric (oprac.), *Chumasz Pardes Lauder. Księga Pierwsza Bereszit. Przekład Pięcioksięgu z języka hebrajskiego opatrzony wyborem komentarzy Rabinów oraz hebrajski tekst komentarza Rasziego z punktacją samogłoskowa i Haftary z błogosławieństwami*, tł. S. Pecaric, E. Gordon, Kraków 2001.

## 1. Tłumaczenie Tory Pardes Lauder jako przykład interpretacji

### 1.1. Ogólne uwagi o tłumaczeniu Tory Pardes Lauder

Tłumaczenie jakiegoś tekstu napisanego w obcym języku zawsze wiąże się z pewnym napięciem. Rodzi bowiem problem wyboru pomiędzy wiernością oryginałowi a wymogom języka, na jaki dokonywany jest przekład. Trudność ta ujawnia się szczególnie przy translacji utworów starożytnych, takich jak literatura biblijna. Przy pracy nad Biblią mamy do czynienia nie tylko z innym językiem, ale odmienną kulturą i mentalnością, która stoi za tekstem spisany. Prawdziwe jest więc powiedzenie, że każdy przekład jest w pewnym stopniu interpretacją.

Współczesne polskie, katolickie, przekłady Pisma Świętego starają się pogodzić wymogi języka polskiego z wiernością tekstowi oryginalnemu. Na tym tle bardzo ciekawie prezentuje się najnowsze polskie, żydowskie, tłumaczenie Tory. Przekład ten warunkują dwa założenia, na które wskazują tłumacze we wstępie<sup>4</sup>. Pierwszy postulat zakłada użycie języka, który będzie zrozumiały dla współczesnego czytelnika i pokrywa się to ze specyfiką katolickich przekładów Biblii. Drugi z kolei wskazuje na uwzględnienie tradycji żydowskiej. Jak przedstawione będzie to poniżej, ten aksjomat ma zastosowanie nie tylko w przypadku komentarzy, ale ujawnia się w samym przekładzie. W ramach tego postulatu zawiera się zamierzone przez tłumaczy modyfikowanie antropomorfizmów występujących w tekście hebrajskim<sup>5</sup>. Preferowanymi źródłami w tym procesie są: *Targum Onkelos*<sup>6</sup> [=TO] i *More newuchim*<sup>7</sup> Majmonidesa. Uwzględnienie żydowskiej tradycji w samym tłumaczeniu wskazuje, że ma ono nie tyle oddawać dosłownie tekst hebrajski, co przekazywać odbiorcy właściwe rozumienie oryginału. To właściwe rozumienie to nic innego jak sym-

<sup>4</sup> S. Pecaric, E. Gordon, *Przedmowa tłumaczy*, w: S. Pecaric (oprac.), *Chumasz Pardes Lauder.*, s. 6. Uwagi odnośnie do tego przekładu: M. Piela, *Nowy przekład Księgi Rodzaju*, SJ 6 2/10 (2002) – 1/11 (2003), s. 173-183.

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> TO jest targumem do Pięcioksięgu napisanym w języku aramejskim. Powstał w II w. w Palestynie, ale jego wersja obecna pochodzi z diaspory babilońskiej (III/IV w. po Chr.). Więcej na temat tego targumu: S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej* (BZ.TNT 1), Kraków 1994, s. 358-359; M. Rosik, *Literatura żydowska okresu biblijnego i rabinicznego*, w: M. Rosik, I. Rapoport, *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej okresu biblijnego i rabinicznego* (BB), Wrocław 2009, s. 151-152.

<sup>7</sup> Majmonides, czyli Mosze Ben Majmon (1135-1204), jest jednym z największych teologów i filozofów żydowskich. Jednym z jego najważniejszych pism jest *More newuchim*, czyli *Przewodnik błędzących*. Dzieło to stanowi traktat o charakterze filozoficzno-teologicznym, w którym autor stara się pogodzić tradycję żydowską z filozofią. Polskie tłumaczenie pierwszej części przewodnika: Majmonides, *Przewodnik błędzących* t. 1, tłum. H. Halkowski, U. Krawczyk, Kraków 2008.

bioza Tory Pisanej i Tory Ustnej<sup>8</sup>. Czytelnik w TPL ma dostęp do tekstu maso-  
reckiego, który jest umieszczony obok przekładu, więc cały czas może kon-  
frontować i weryfikować wybór tłumaczy<sup>9</sup>. Pomoc stanowią także komentarze,  
które wyjaśniają odstępstwa od oryginału oparte na autorytecie różnych myśli-  
cieli żydowskich. Komentarze zostaną omówione w rozdziale 2.

Tak przedstawione założenia TPL pokazują, że już sam tekst przekładu jest  
interpretacją, która daje wgląd w specyficzne rozumienie Pisma Świętego  
w żydowskiej tradycji.

## 1.2. Przykłady interpretacji tekstu w ramach tłumaczenia

W tym punkcie przedstawione zostanie kilka przykładów interpretacji tekstu  
w translacji księgi Bereszit (Rdz). Dla uchwycenia specyfiki najnowszego ży-  
dowskiego tłumaczenia, wybrane teksty będą zestawione z oryginałem hebraj-  
skim (TM)<sup>10</sup>, przekładem żydowskim I. Cylkowa<sup>11</sup>, oraz katolicką BT<sup>12</sup>, BP<sup>13</sup>  
i BPaul<sup>14</sup>.

### 1.2.1. Rdz 2,7

Pierwszym omawianym tekstem będzie fragment drugiego opowiadania  
o stworzeniu człowieka (Rdz 2,7).

TM

וַיִּצְרֶה יְהוָה אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם עָפָר מִן-הָאֲדָמָה וַיִּנְפֹשׂ  
בְּאַפָּיו נְשָׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה:

TPL

I *Bóg* nadał kształt człowiekowi. [Ukształtował go] z prochu ziemi i tchnął  
w jego nozdrza duszę życia. I człowiek stał się mówiącą istotą.

<sup>8</sup> Tora Pisana to spisany tekst Biblii. Wg tradycji rabinicznej, Bóg na Synaju objawił obok Tory Pisanej także Torę Ustną. „Tora Ustna to cała wielowiekowa tradycja interpretacji Tory Pisanej”: S. Pecaric, E. Gordon, *Wstęp*, w: S. Pecaric (oprac.), *Chumasz Pardes Lauder...*, s. 5. Na temat Tory Pisanej i Ustnej: S. Mędała, *Wprowadzenie...*, s. 340-341.

<sup>9</sup> Oczywistym założeniem jest znajomość języka hebrajskiego.

<sup>10</sup> K. Elliger, W. Rudolph (red.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1990<sup>4</sup>.

<sup>11</sup> Żydowskie tłumaczenie Pięcioksięgi I. Cylkowa ukazało się w roku 1895. Tłumaczenie to charakteryzuje duża wierność oryginałowi hebrajskiemu. Podobnie jak TPL, wydanie I. Cylkowa po prawej stronie umieszcza TM, po lewej tłumaczenie polskie, a pod tekstem zawarte są komentarze, które odwołują się m.in. do tradycji żydowskiej. Reprint tego tłumaczenia, zawierający także dodaną biografię I. Cylkowa, napisaną przez H. Halkowskiego, zawiera wydanie z 2006r.: I. Cylkow, *Tora. Pięcioksiąg Mojżesza*, Kraków 2006.

<sup>12</sup> Biblia Tysiąclecia: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 2000<sup>5</sup>.

<sup>13</sup> Biblia Poznańska: *Pismo Święte Stary i Nowy Testament*, Poznań 2005.

<sup>14</sup> Biblia Paulińska: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Częstochowa 2008.

**I. Cylkow**

I tak utworzył Wiekuisty Bóg człowieka z prochu ziemi, i tchnął w nozdrza jego dech żywota, i stał się człowiek istotą żyjącą.

BT	BP	BPaul.
<p>Wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą.</p>	<p>I ukształtował Jahwe-Bóg człowieka, proch z roli, i tchnął w jego nozdrza oddech życia, i tak stał się człowiek istotą żywą.</p>	<p>PAN Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia. Odtąd człowiek stał się istotą żyjącą.</p>

W tym przykładzie niezwykle interesująca jest ostatnia część wersetu w tłumaczeniu TPL, informująca, że człowiek był „mówiącą istotą”. W TM w tym miejscu mamy zwrot נִפְשׁ הָיָה, który dosłownie tłumaczony to „dusza żyjąca”. Jest to określenie o charakterze idiomatycznym, który oznacza istotę obdarzoną życiem. Zgodnie z sensem oryginału, BT i BP oddają ten idiom przez zwrot „istota żywa”, zaś I. Cylkow i BPaul. przez „istota żyjąca”. W ramach perykopy Rdz 2,4-20, נִפְשׁ הָיָה jest użyty ponownie w w. 19, tym razem na określenie zwierząt. W celu uwydatnienia różnicy pomiędzy zwierzętami a człowiekiem, tłumacze TPL zamieniają w odniesieniu do człowieka określenie נִפְשׁ הָיָה („istota żywa”) na „mówiąca istota”<sup>15</sup>. Podstawą takiej zmiany jest TO, który omawiany werset kończy frazą לְרוּחַ מִמְּלָאָה („i był w człowieku duch mówiący”).

Widać wyraźnie, że zmiana ta jest świadectwem interpretacji w ramach samego tłumaczenia. Autorzy nie ograniczają się do wyjaśnienia różnicy pomiędzy człowiekiem a zwierzętami w komentarzu. W oparciu o TO wprowadzają to rozróżnienie w sam tekst przekładu.

**1. 2. 2. Rdz 6,2**

Drugi przykład interpretacji w ramach przekładu stanowi tekst Rdz 6,2, mówiący o związku בְּנֵי-הָאֱלֹהִים z córkami ludzkimi.

**TM**

וַיֵּרְאוּ בְנֵי-הָאֱלֹהִים אֶת-בְּנוֹת הָאָדָם כִּי טֹבֹת הָנָהּ וַיִּקְחוּ  
 לָהֶם נָשִׁים מִכָּל אֲשֶׁר בָּחָרוּ:

<sup>15</sup> Tak też jest to wyjaśniane w komentarzu pod tekstem.

## TPL

(...) że synowie przywódców zobaczyli, iż córki ludzkie są piękne. I brali sobie żony – którąkolwiek zechcieli.

## I. Cylkow

Ze ujrzawszy synowie Boscy córki ludzkie, iż piękne były, pojęli sobie żony ze wszystkich, które sobie upodobałi.

## BT

Synowie Boga, widząc, że córki człowiecze są piękne, brali je sobie za żony, wszystkie, jakie im się tylko podobały.

## BP

Synowie Boga spostrzegli, iż córki człowiecze są piękne: pojęli więc za żony te wszystkie, które sobie upodobałi.

## BPaul.

A synowie Boży widząc, że są one piękne, brali za żony wszystkie, które im się podobały.

W omawianym fragmencie nie mamy do czynienia z taką ingerencją w tekst hebrajski, jak to było w przypadku Rdz 2,7. Translatorzy nie wprowadzają w tłumaczeniu słowa odmiennego od tego, jakie występuje w TM. Fakt interpretacji jest widoczny w wyborze znaczenia słowa  $\text{בְּנֵי־אֱלֹהִים}$ <sup>16</sup>. BT, BP i BPaul. przekładają zwrot  $\text{בְּנֵי־אֱלֹהִים}$  jako „synowie Boga”, traktując  $\text{אֱלֹהִים}$  jako termin oznaczający Boga Izraela. Z kolei I. Cylkow oddaje  $\text{בְּנֵי־אֱלֹהִים}$  jako „synowie Boscy”<sup>17</sup>. Wśród uczonych nie ma zgody co do sensu tego określenia w kontekście perykopy Rdz 6,1-4. Komentatorzy widzą tu bogów, aniołów, dawnych władców lub potomków Seta<sup>18</sup>. W tradycji międzytestamentalnej fragment Rdz 6,1-4 stanowi źródło i inspirację dla takich tekstów jak apokryficzna Księga Czuwających (1Hen 1-36), która mówi o stosunkach upadłych aniołów z córkami ludzkimi<sup>19</sup>. Te wszystkie fakty powodują, że tłumacze TPL, w celu unik-

<sup>16</sup> Co warto zauważyć, słowo  $\text{אֱלֹהִים}$  występuje w tym tekście z rodzajnikiem.

<sup>17</sup> S. Szymik wskazuje, że  $\text{אֱלֹהִים}$  z rodzajnikiem może oznaczać, oprócz Boga Izraela, bliżej nieokreśloną sferę boskość: S. Szymik, *Imiona ʿēl i ʿēlōhîm jako określenia Boga w Biblii Hebrajskiej*, w: „Mów, Panie, bo słucha sluga Twój”, KP R. Rubinkiewicz, red. W. Chrostowski, Warszawa 1999, s. 216-217.

<sup>18</sup> Zwrot  $\text{בְּנֵי־אֱלֹהִים}$  już w tradycji judaizmu II Świątyni był odnoszony do aniołów. W przekładzie greckim Hi 1,6; 2.1 to określenie jest oddawane jako  $\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\iota$  του θεου, czyli „aniołowie Boga”. Jednak w greckim wariantcie omawianej wyżej perykopy mamy tłumaczenie dosłowne  $\nu\iota\omicron\iota$  του θεου, czyli „synowie Boga”. Na temat egzegezy Rdz 6,2: R.J. Clifford, R.E. Murphy, *Księga Rodzaju*, w: R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (red. nauk. wyd. oryg.), W. Chrostowski (red. nauk. wyd. polskiego), *Katolicki komentarz biblijny* (PSB), Warszawa 2004, s. 21-22.

<sup>19</sup> Omówienie Etiopskiej Księgi Henocha (1Hen), w której skład wchodzi Księga Czuwających: S. Mędała, *Wprowadzenie...*, s. 132-137. Tłumaczenie polskie praktycznie kompletnej wersji etiopskiej: R. Rubinkiewicz, *Księga Henocha etiopska*, w: R. Rubinkiewicz (red.), *Apokryfy ST* (PSB), Warszawa 1999, s. 144-189.

nięcia skojarzeń o charakterze mitologicznym, idą za opinią Rasziego<sup>20</sup> i z bogatego zakresu semantycznego wyrazu אֱלֹהִים wybierają słowo „przywódca”. W efekcie mamy „synów przywódców”, czyli istoty ludzkie.

Omawiany przykład pokazuje, jak tłumacze zawężają znaczenie terminu אֱלֹהִים, starając się w ten sposób uniknąć błędnej interpretacji przez czytelnika.

### 1. 2. 3. Rdz 25,27

Kolejny przykład, dotyczący fragmentu Rdz 25,27, ukazuje ten sam zabieg, jaki został zastosowany w przypadku Rdz 2,7. Translatorzy wprowadzają do przekładu słowo odmienne od tego, jakie występuje w TM.

**TM**

וַיִּנְדְּרוּ הַנְּעָרִים וַיְהִי עִשָׂו אִישׁ יָדַע צִיד אִישׁ שָׂדֶה וַיַּעֲקֹב  
אִישׁ הָם יָשָׁב אֲהָלִים:

**TPL**

Chłopcy wyrosli i Esaw znał się na myślistwie, [był] człowiekiem [chodzącym po] polach, a Jaakow był uczynym, przebywał w namiotach.

### I. Cylkow

I podrastali chłopcy; i stał się Esaw mężem biegłym w myślistwie, mężem pola, a Jakób mężem skromnym, przebywającym w namiotach.

**BT**

A gdy chłopcy urosli, Ezaw stał się zręcznym myśliwym, żyjącym w polu. Jakub zaś był człowiekiem spokojnym, mieszkającym w namiocie.

**BP**

Kiedy chłopcy dorosli, Ezaw stał się zręcznym myśliwym, człowiekiem stepu. Jakub zaś, będąc łagodnego usposobienia, trzymał się namiotów.

**BP<sub>Paul</sub>.**

Gdy chłopcy urosli, Ezaw stał się zdolnym myśliwym i wędrował po polach. Jakub był natomiast człowiekiem spokojnym i mieszkał w namiocie.

Wszystkie katolickie tłumaczenia (BT, BP, BP<sub>Paul</sub>.) rozumieją hebrajski zwrot הָם, jako oznaczający spokojną naturę Jakuba. Zgodnie z zakresem semantycznym tego hebrajskiego słowa, I. Cylkow w swoim przekładzie wskazuje, że patriarcha był człowiekiem „skromnym”. Rzeczownik הָם można oddać

<sup>20</sup> Uzasadnienie w komentarzu pod tekstem. Jeśli chodzi o Rasziego, to jego imię brzmi w pełni Szlomo Jicchaki (ben Jicchak). Żył on w latach 1040-1105 i był słynnym komentatorem Biblii i Talmudu.

też jako „doskonały”, „pobożny”, „uczciwy”, „sprawiedliwy”, „prawy”<sup>21</sup>. Wg TPL Jakub był „uczonym”. Ta zmiana jest wprowadzona w oparciu o tradycję żydowską, którą przekazuje m.in. TO, *Targum Pseudo-Jonatana*<sup>22</sup>[=TPJ] i Raszi. Wskazuje na to komentarz pod tekstem tłumaczenia TPL. W TO występuje następująca fraza בית-אילפנא משמיש גבר שלים ויעקב גבר (,,Jakub był człowiekiem pokoju, służącym w domu nauki”). U *Pseudo-Jonatana* zaś odnośny fragment brzmi następująco שלים בעובדוי משמש בבית-מדרא דעבר תבע אילפן מן-קדם יי (,,Jakub był człowiekiem pokoju w swoich czynach, służącym w domu studiów Ebera, szukał nauki przed obliczem Pana”). Widać wyraźnie, jak tradycja targumiczna rozwija obraz Jakuba, jaki zawiera Rdz 25,27. Patriarcha jest przedstawiony jako człowiek o pokojowym usposobieniu, oddany studiom Prawa.

W oparciu o tę tradycję, tłumacze TPL wprowadzają na określenie Jakuba słowo „uczony”.

W przedstawionym przykładzie widać wyraźnie, jak translatorzy TPL wykorzystują żydowską tradycję targumiczną, włączając ją w sam przekład tekstu. W wyniku tego zabiegu ukazany jest jeszcze wyraźniejszy kontrast pomiędzy Ezawem a Jakubem.

#### 1. 2. 4. Rdz 32,4

Czwarty z kolei przykład dotyczy tekstu Rdz 32,4, który mówi o poselstwie Jakuba do jego brata Ezawa.

**TM**

וישלח יעקב מלאכים לפניו אל-עשו אחיו ארצה שעיר  
שדה אדום:

**TPL**

Jaakow wysłał przed sobą aniołów do swojego brata Esawa, do ziemi Seir, na pola Edomu.

#### I. Cylkow

I wysłał Jakób posłańców przed sobą do Esawa, brata swego, do ziemi Seir, do dziedziny Edomu.

<sup>21</sup> ח w: P. Briks, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski ST* (PSB), Warszawa 1999, s. 381.

<sup>22</sup> Pochodzi on z ok. VII w. z Palestyny. Więcej na temat TPJ: S. Mędała, *Wprowadzenie...*, s. 357-358; W. Chrostowski, *Palestyńskie targumy Pięcioksięgu*, CT 61 (1991), s. 34-37.

<b>BT</b>	<b>BP</b>	<b>BP<sup>a</sup>ul.</b>
Stąd Jakub wyprawił przed sobą posłów do swego brata Ezawa, do ziemi Seir, czyli do kraju Edomu,	Jakub wysłał przed sobą posłańców do brata swego Ezawa, w okolice Seiru, w ziemi Edomitów,	Potem wysłał przed sobą poselstwo do swojego brata Ezawa, do kraju Seir, czyli do Edomu.

Występujący w TM termin מַלְאָכִים przekłady katolickie (BT, BP i BP<sup>a</sup>ul.) i I. Cylkow rozumieją dosłownie. Zgodnie z kontekstem, chodzi o wysłanie do Ezawa zwykłych posłów. Tłumacze TPL oddają jednak słowo מַלְאָכִים jako „aniołowie”, idąc za opinią Rasziego. Ten hebrajski zwrot może oznaczać zarówno „posłańców”, co jest zgodne z jego etymologią, jak i „aniołów”. Jednak w oparciu o kontekst tego fragmentu chodzi bez wątpienia o zwykłych ludzi. Dlaczego w TPL występują więc aniołowie, skoro jest to niezgodne z kontekstem? Odpowiedź daje komentarz, który odwołuje się do tradycji midraszy.

Przykład ten jest bardzo intrygujący, pokazuje bowiem wykorzystanie tradycji żydowskiej w ramach przekładu, wbrew kontekstowi samego tekstu.

### 1. 2. 5. Rdz 32,29.31

Ostatni z prezentowanych przykładów dotyczy Rdz 32,29.31. Są to dwa wersety perykopy mówiącej o potyczce Jakuba z tajemniczą istotą określoną jako אֱלֹהִים.

#### TM

וַיֹּאמֶר לֹא יַעֲקֹב וַיֹּאמֶר עוֹד שְׁמִי כִּי אִם־יִשְׂרָאֵל  
 כִּי־שָׂרִית עִם־אֱלֹהִים וְעִם־אֲנָשִׁים וְהוֹכַל:  
 וַיִּקְרָא יַעֲקֹב שֵׁם הַמָּקוֹם פְּנֵי־אֵל כִּי־רָאִיתִי אֱלֹהִים פְּנִים  
 אֶל־פְּנִים וְהִנָּצַל נַפְשִׁי:

#### TPL

I powiedział [obcy]: Nie będziesz już miał na imię Jaakow, lecz Israel, bo walczyłeś z Boskością i z ludźmi – i przemogłeś.

Jaakow nazwał to miejsce Peni El, bo [powiedział]: Widziałem Boskość twarzą w twarz, a moje życie ocalało.

#### I. Cylkow

I rzekł: ”Nie Jakób będzie nazywane odtąd imię twoje, ale Israel; gdyż walczyłeś z istotą boską i z ludźmi, i przemogłeś.”

I nazwał Jakób imię miejscowości tej: Peniel: „gdyż widziałem bóstwo twarzą w twarz, a ocalała dysza moja.”



**BT**

Powiedział: «Odtąd nie będziesz się zwał Jakub, lecz Izrael, bo walczyłeś z Bogiem i z ludźmi, i zwyciężyłeś». Jakub dał temu miejscu nazwę Penuel, mówiąc: «Mimo że widziałem Boga twarzą w twarz, jednak ocalałem me życie».

**BP**

A [tamten] rzekł: Nie będą cię już zwali iminiem Jakub, lecz Izrael, bo z Bogiem się potykałeś i z ludźmi i zwyciężyłeś. I Jakub dał potem miejscu temu imię Penuel: „Bo widziałem – [mówił] – Boga twarzą w twarz, a jednak pozostałem przy życiu”.

**BP<sup>Paul</sup>.**

Wtedy powiedział: „Nie będziesz się już nazwał Jakub, lecz Izrael, bo walczyłeś zwycięsko z Bogiem i z ludźmi. Jakub dał temu miejscu nazwę Penuel, mówiąc: „Choć widziałem Boga twarzą w twarz, to jednak ocalałem moje życie.

W tym fragmencie ponownie pojawia się problem wyboru znaczenia słowa אֱלֹהִים. Cała perykopa Rdz 32,25-33 ma charakter etiologiczny. Wyjaśnia, dlaczego Izraelici nie spożywają stawu biodrowego, a także odpowiada na pytanie o pochodzenie toponimu Penuel oraz imienia Izrael. W tej perykopie Jakub walczy z tajemniczą istotą, którą tekst hebrajski określa jako אֱלֹהִים. Przekłady katolickie (BT, BP, BP<sup>Paul</sup>.) interpretują ten zwrot jako odnoszący się do Jedyne Boga. Przemawia za tym kontekst, który związany jest z toponimem פְּנֵוֹאֵל. Nazwa tej miejscowości nawiązuje prawdopodobnie do kananejskiego boga Ela. Rzeczownik אֵל, który wchodzi w skład tej nazwy, jest używany także na określenie Boga Izraela<sup>23</sup>. Podobnie w imieniu יֵשׁוּעָא występuje ten sam zwrot. Te dwie przesłanki wskazują, że Jakub walczy w tej scenie z samym Bogiem. Z kolei I. Cylkow w w.29 przekłada אֱלֹהִים jako „istota boska”, a w w.31 jako „bóstwo”. Najwyraźniej stara się uniknąć bezpośredniego utożsamienia owej tajemniczej postaci z Bogiem. Tłumacze TPL idą tą samą drogą w celu uniknięcia antropomorfizmu. Słowo אֱלֹהִים odczytują jako „Boskość”. Chodzi tutaj najprawdopodobniej o postać anioła, co potwierdza żydowska tradycja zawarta w TO (w. 31: מְלֹאכָא דִּי יְיָ, czyli „anioł Pana”) i w TPJ (w. 31 מְלֹאכֵיָא דִּי יְיָ, czyli „aniołowie Pana”) oraz komentarze pod tekstem tej perykopy w TPL.

W ostatnim przykładzie tłumacze wybierają takie znaczenie słowa אֱלֹהִים, które pozwala im na uniknięcie antropomorfizmu. Widać też wyraźnie oparcie tej interpretacji w tradycji żydowskiej.

<sup>23</sup> Na temat imienia Bożego אֵל: S. Szymik, *Imiona...*, s. 208-213.

Przeanalizowane wyżej przykłady pokazują bardzo ciekawe zjawisko zachodzące w samym teksie przekładu. Tłumacze nie opierają się jedynie na tekście oryginalnym, ale także na tradycji żydowskiej. Te dwa elementy pozwalają na stworzenie takiego przekładu, który odpowiada żydowskiej wrażliwości w rozumieniu Pisma św. Tłumaczenie TPL nie zatrzymuje się jedynie na prostej translacji z hebrajskiego na język polski. Sam tekst polski jest swoistą refleksją nad Pismem św., dokonaną w oparciu o wielowiekową żydowską tradycję interpretacyjną. Konkretny wybór znaczenia słów, zmiany w stosunku do oryginału, nie są rozumiane jako fałszowanie tekstu, ale jako próba jego głębszego zrozumienia. Fakt, że obok tłumaczenia umieszczony jest TM, pozwala czytelnikowi na włączenie się w ten swoisty „dialog” żydowskiej tradycji z tekstem oryginalnym.

## 2. Interpretacja w komentarzach Tory Pardes Lauder

Zrozumienie żydowskiego podejścia do Pisma św. ujawnia się także w komentarzach umieszczonych pod tekstem przekładu<sup>24</sup>. Katolickie tłumaczenia Biblii także posiadają komentarze. Ich charakter zależy od odbiorców, do których jest kierowany przekład. Najczęściej są to wyjaśnienia pastoralne i noty, które tłumaczą pewne trudne pojęcia, fragmenty itp. Przykładem takiego podejścia jest BPaul. wydana w 2008r. Pod tekstem przekładu umieszczony jest komentarz pastoralny. Z kolei w kolumnach z boku tekstu wyjaśniane są pewne trudne pojęcia, toponimy, pewne warianty tekstu itp. Świadectwem bardziej naukowego podejścia do komentarzy jest BJ<sup>25</sup>. Inną grupę stanowią naukowe wydania Pisma św., gdzie tekst wyjaśniany jest zgodnie z zasadami egzegezy biblijnej.

W przedmowie do TPL tłumacze wskazują na dwa typy komentarzy umieszczanych pod tekstem<sup>26</sup>. Pierwszą grupę stanowią wyjaśnienia konkretnego fragmentu, odwołujące się do opinii największych rabinów, lub szerzej do Tory Ustnej. Często takie opinie wprowadzane są poprzez postawienie pytania<sup>27</sup>. Przykładem niech będzie komentarz do Rdz 12,1:

„**z twojego kraju** – Lecz czy już wcześniej nie opuścił swego kraju i wraz ze swym ojcem nie przybył do Charanu? Bóg powiedział do Awrama: „Idź jeszcze dalej i opuść dom twojego ojca”. (Raszi) Najważniejszą podróżą, jaką każdy z nas musi odbyć w tym życiu, jest ta do nas samych, do naszego wnętrza. Bo to jest celem naszego życia na świecie. Może właśnie dlatego wyrazy: *lech* „iść” i *lecha* „dla siebie”, złożone są z tych samych liter, aby nam powiedzieć,

<sup>24</sup> Pod TM występuje komentarz Rasziego w języku hebrajskim.

<sup>25</sup> Biblia Jerozolimka: *Biblia Jerozolimka*, Poznań 2006.

<sup>26</sup> S. Pecaric, E. Gordon, *Przedmowa tłumaczy*, w: S. Pecaric (oprac.), *Chumasz Pardes Lauder...*, s. 7.

<sup>27</sup> Tamże.

że najważniejszą podróżą człowieka jest ta, jaką odbywa jego dusza do głębi siebie samej. (r. Menachem Mendel z Kocka)”

W tym wyjaśnieniu przytoczone są dwie opinie. Wypowiedź Rasziego wprowadzona pytaniem, rozszerza i rozjaśnia tekst biblijny. Z kolei, wypowiedź rabina Menachema ma charakter bardziej pastoralny i stanowi pewną aplikację tekstu Tory w życie czytelnika. Na tym przykładzie widać wyraźnie pewien styl komentarzy z pierwszej grupy. Najczęściej rozszerzają one i rozwijają lakoniczne oraz niejasne fragmenty Tory. Często mają formę haggady, czyli opowiadania, narracji. W niektórych przypadkach komentarze tej grupy mają charakter pastoralny i egzystencjalny. Pokazują znaczenie konkretnego tekstu dla życia i wiary odbiorcy tekstu.

Druga grupa komentarzy dotyczy treści przekładu. Zawierają one wyjaśnienia tłumaczy odnoszące się do ich wyborów przy translacji konkretnego fragmentu oraz różne jego warianty, interpretacje, tłumaczenia w tradycji żydowskiej<sup>28</sup>. Przykład takiego komentarza to Rdz 12,6: „**dębu More** - Na podst. *Targum Onkelos*, Rasziego. Czasem tłumaczone jako „terebin” (Ibn Ezra, Ramban); terebin mógł rosnąć ponad tysiąc lat i służyć jako znak rozpoznawczy. Lub Rdz 25,27: „**uczonym** – Na podst. *Targum Jonatan*, *Targum Onkelos*, Rasziego, *Kil Jakar*; dosł.: „doskonały”, „spokojny”, „silny wewnątrz”.

W tych przykładach widać, które teksty z tradycji żydowskiej zostały wykorzystane przy wyborze tłumaczy. Podane są także tradycje alternatywne oraz dosłowne brzmienia niektórych słów hebrajskich. Pozwala to zrozumieć i skonfrontować prze czytelnika wybór translatorów.

Przy omawianiu komentarzy w TPL należy uwzględnić także tzw. poziomy rozumienia i interpretacji Tory. Ta tradycyjna metoda egzegetyczna nazywana jest *Pardes*<sup>29</sup>. Jest to akronim, pod którym kryją się cztery poziomy interpretacji tekstu Pisma św.: *Pszat* (פּשַׁט), *Remez* (רמז), *Drasz* (דרש) i *Sod* (סוד).

*Pszat* (פּשַׁט) jest to zwykły poziom odczytywania tekstu. Chodzi przede wszystkim o podstawowe rozumienie, jakie zawierają w sobie księgi biblijne.

*Remez* (רמז) to rozumienie tekstu na zasadzie pewnej analogii czy też alegorii. W ramach tej metody ma zastosowanie gematria, czyli operowanie na wartościach liczbowych liter alfabetu hebrajskiego. Przykładem może być fragment komentarza do Rdz 41,45:

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> Słowo to, pochodzenia perskiego, oznacza w języku hebrajskim „sad”, „ogród”, a także „raj”. Przeszło do języków współczesnych na oznaczenie raju np. ang. „paradise”. Na temat metody *Pardes*: T. Jelonek, *Wartość tradycji żydowskiej dla interpretacji Biblii*, w: W. Chrostowski (red.), *„Bóg jest miłością [1J4,16]”*, (KP J. Kudasiewicz), Warszawa 2006, s. 169-172; I. Rapoport, *Zasady żydowskiej egzegezy tekstu do czasów końcowej redakcji Talmudu*, w: M. Rosik, I. Rapoport, *Wprowadzenie...*, s. 172-177.

„**Cafnat Paneach** – (...) Gematria (wartość liczbową) liter tego imienia (osiemset dwadzieścia osiem) równa jest gematri określenia: *megale mesutarim* „wyjaśniający rzeczy, które zostały ukryte” (...).

*Drasz* (דרש), trzeci poziom interpretacji, wydobywa z tekstu Tory treść, która nie wynika dosłownie, bezpośrednio z danego fragmentu. Dokonuje się to m.in. poprzez analogię, porównanie itp. Przykładem jest Rdz 1,1:

„**Stwarzanie** – Było to stworzenie „czegoś” z „niczego” (*jesz meajin*), stąd nie może tu być mowy o zjawisku czasu (Sforno). Bóg stworzył świat z *ajin*, z niczego. Dodatkowo, czasownik *bara* (stwarzać) odnosi się tylko do Boga, nigdy nie jest używany w stosunku do tworzenia czegoś przez ludzi.”

Ostatni z poziomów interpretacji Tory to *sod* (סוד). Jest mistyczne, nawiązujące do tradycji kabalistycznej, interpretowanie Tory. Główne źródło stanowią tu opinie wielkich mistyków żydowskich oraz najważniejsze dzieło Kabały *Księga Zohar*<sup>30</sup>.

Wszystkie cztery poziomy rozumienia Tory są zastosowane w TPL przy interpretacji Rdz 1,1. W innych miejscach komentarza do Rdz występują w różnej konfiguracji. Czasami jeden poziom, czasami więcej.

Komentarze w TPL wyrastają bardzo mocno z żydowskiej Tradycji Ustnej. Sięgają zarówno do judaizmu starożytnego, średniowiecznego, jak i czasów nowożytnych. Podobnie jak tekst przekładu, zapraszają czytelnika do „dialogu” z Pismem św., do wnikania w głębsze rozumienie jego myśli. W komentarzach ujawnia się bardzo wyraźnie związek Tory Pisanej z Ustną, co stanowi istotę żydowskiego rozumienia Pisma św.

## Podsumowanie

Zarówno tekst przekładu, jak i charakterystyka komentarzy w TPL ukazują specyficzne, żydowskie rozumienie Pisma św. To rozumienie ma swoje źródło w koncepcji Tory Pisanej i Tory Ustnej. Księgi biblijne są nierozdzielnie związane z żydowską tradycją interpretacji. Oba elementy uzupełniają się i wzajemnie na siebie oddziałują. Jeżeli Pismo św. ma być rzeczywistym pomostem łączącym wyznawców judaizmu i chrześcijaństwa, to należy mieć realną świadomość odrębności, jakie wiążą się z rozumieniem Biblii w obu wspólnotach. Poszanowanie tych różnic oraz ich zrozumienie jest nieodłącznym warunkiem prowadzenia dialogu międzyreligijnego na płaszczyźnie biblijnej.

<sup>30</sup> Polski przekład fragmentów *Księgi Zoharu*, tłumaczonych z retranslacji hebrajskiej (oryginał został napisany w j. aramejskim): I. Kania, *Opowieści Zoharu. O Kabale i Zoharze*, Kraków 2005.

## Summary

The aim of this article is presentation of the Jewish interpretation of Bible in new polish translation of the Book of Genesis (Bereishit Torah Pardes Lauder). The first chapter presents how the translator changed or modified hebrew words and placed others words in text of polish translation. It shows how author used meaning of the words agreed with the theological doctrine of Judaism. All this changes have origin in the Jewish exegetical tradition called Oral Torah. The second chapter of this article presents interpretation in commentary under text of translation TPL. Commentary also refers to the Jewish tradition. Article shows very close relationship between Books of Torah and Oral Torah. In the Jewish understanding of Bible the tradition is inseparably related with the written text.