

ANNA ZABRANIAK

Uniwersytet Wrocławski, Wydział Neofilologii

anna.zabraniak@uwr.edu.pl

ORCID: 0000-0002-9337-3767

Śladami biblijnego poety. Ezechiel Hoge i pierwsze żydowskie tłumaczenie psalmów na język polski¹

In the Footsteps of Biblical Poet. Ezekiel Hoge and the First Jewish Translation of Psalms into Polish

Abstract

This article discusses the first Jewish translation of Psalms into the Polish language, which constituted a part of a prayer book (siddur) published in Warsaw in 1822. As the first Jewish figure to render biblical poetry into Polish, the translator, Ezekiel Hoge, strove to introduce a new translation approach aimed at capturing the unique Jewish bond with the Hebrew original. The way he explained his views in the introduction, as well as his distinctive approach of translating the tetragrammaton throughout the prayer book, testifies to his main goal – to reassert the Psalms as a part of Jewish heritage. At a time when Polish translations of the Psalms were exclusively Christian, he strove to underline the emotional resonance of biblical poetry captured in the Masoretic text and demonstrate that the power of Hebrew poetry could create a bridge between Jewish and Christian traditions.

Keywords: Psalms, prayer book, Ezekiel Hoge, Judaism, Christianity, biblical translation, Haskalah

Słowa kluczowe: psalmy, modlitewnik, Ezechiel Hoge, judaizm, chrześcijaństwo, tłumaczenie biblijne, haskala

1 Artykuł powstał w ramach projektu Narodowego Centrum Nauki nr 2019/35/B/HS3/00434 pt. „Dwa Oświecenia. Polacy, Żydzi i ich drogi do nowoczesności”.

Reforma i przekład

358

Reforma edukacji była jednym z nadrzędnych postulatów wysuwanych przez publicystów wypowiadających się na temat „kwestii żydowskiej” w pierwszych dekadach Królestwa Kongresowego. Istotnym jej elementem miało być wprowadzenie języka polskiego (ewentualnie niemieckiego) do systemu nauki, zwłaszcza poprzez przyswajanie podstawowych dzieł religii żydowskiej w formie przekładów. Taki postulat był wspólny zarówno dla polskich, jak i żydowskich reformatorów, chociaż bez wątpienia obie grupy pokładały w planach reformatorskich odmienne nadzieje. O ile polscy (chrześcijańscy) reformatorzy oczekiwali, że zmiany w systemie edukacji przyspieszą akulturację i „cywilizowanie się” Żydów, to maskile (zwolennicy żydowskiego oświecenia, główna grupa zaangażowana w reformę) liczyli na otwarcie się społeczności żydowskiej na język i literaturę krajową, co w konsekwencji miało prowadzić do kulturowej odnowy, zarówno w wymiarze wewnętrznym, jak i zewnętrznym (zbliżenia z kulturami europejskimi)².

Efektom współpracy maskili, zwłaszcza Abrahama Sterna i Jakuba Tugendholda, z aparatem urzędniczym Królestwa było utworzenie w 1820 roku trzech (a wkrótce później dwóch następnych) publicznych szkół elementarnych dla dzieci żydowskich. Nie cieszyły się one jednak dużą popularnością. Większość społeczności żydowskiej z rezerwą podchodziła do forsowanej przez polskich reformatorów zmiany systemu edukacji, natomiast bardziej liberalni i majątni Żydzi posyłali swoje dzieci do istniejących już w Warszawie szkół prywatnych lub korzystali z edukacji domowej. Wbrew pierwotnym ustaleniom w 1821 roku do szkół publicznych wprowadzono naukę religii i języka hebrajskiego, które wcześniej miały być zarezerwowane dla tradycyjnych chederów (Winiarz 1991: 38). Pomimo sceptycznych nastrojów wśród żydowskiej społeczności Komisja Rządowa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego była przekonana, że reforma nauczania religii mojżeszowej jest konieczna. Wymagało to stworzenia nowego korpusu literatury religijnej w języku polskim, który nadawałby się do nauki języka i odpowiadał potrzebom młodzieży³. Już wkrótce, bo w 1822 roku, ukazały się pierwsze publikacje inspirowane reformą edukacji, do których należały: przekład modlitewnika (siduru) oraz podręcznik do nauki religii dla chłopców i dziewcząt⁴. Ich autorem/tłumaczem był warszawski maskil i późniejszy konwertyta Ezechiel (Stanisław) Hoge (Hoga)⁵.

Z listy prenumeratorów podręcznika dowiadujemy się, że został on rozesłany do kilkudziesięciu dozorów bożniczych w całym Królestwie oraz że nabywali go polscy urzędnicy i publicyści, jak chociażby minister Stanisław Grabowski, Julian Ursyn Niemcewicz czy Stanisław Staszic. Modlitewnik pozbawiony był listy subskrybentów, można jednak wnioskować, że dzielił z katechizmem krąg odbiorców. Cel

2 O głównych różnicach w podejściu do reformy i akulturacji oraz o pojęciu „cywilizowania” zob. Wodziński 2004.

3 Poza artykułem Winiarza z 1991 roku, temat edukacji żydowskiej w pierwszych dekadach Królestwa Kongresowego podjęty został m.in. przez Bero (1930), Lewin (1965), Borzymińską (1994). Zagadnienie to wciąż czeka na całościowe opracowanie.

4 Obie publikacje ukazały się w Warszawie w drukarni Stanisława Dąbrowskiego. W dalszej części pracy skupiam się na omawianiu modlitewnika, który oznaczam skrótem: Hoge 1822 = H. Wartość liczbowa w kwadratowym nawiasie oznacza numer strony z przedmowy, oryginalnie pozbawionej numeracji, natomiast bez nawiasu przywołuję numerację w modlitewniku.

5 Informacje o Hogem są stosunkowo skromne, zwłaszcza w kontekście jego działalności w Warszawie. Warto tu przywołać artykuł jeszcze z pierwszej połowy XX wieku, którego autorem był Lask Abrahams (1943) oraz o wiele nowszą pracę Rudermana (2017). Wiele informacji na temat Hogego w kontekście jego stosunku do chasydyzmu pojawiło się także w pracy Wodzińskiego (2003: zwłaszcza 92–102).

przekładu był *stricte* edukacyjny – modlitewnik nie miał bowiem aprobacji rabinicznej oraz równoległego tekstu hebrajskiego, co właściwie uniemożliwiało jego użycie liturgiczne. Sidur spełniający te warunki ukazał się dopiero w 1846 roku nakładem Jakuba Rothwanda, zwolennika polsko-żydowskiego zbratania. Tłumacz modlitewnika, Henryk Liebkind, we wstępie pisał, że ofiarowuje czytelnikowi pierwszy przekład do użytku synagogalnego, ponieważ wersja z 1822 roku, „jak to sam tłumacz w przedmowie swojej wyznaje, w odrębnym zupełnie celu napisana” (Liebkind 1846: III)⁶. Cel ten podkreślił recenzent modlitewnika Hogego, ukryty za skrótem Wien... (prawdopodobnie Abraham Wienawer, członek dozoru bożniczego⁷). Z dużym uznaniem dla projektu pisał, że dzieło to: „rozpoczyna oświatę Izraelitów polskich od tego, czego niezbędnie codziennie używać muszą” oraz daje Żydom, którzy utracili już więź z językiem hebrajskim „pochop poświęcenia się literaturze polskiej” (Wien... [Wienawer] 1822: 2076). Dzięki przyswajaniu w przekładzie treści używanych na co dzień Żydzi mieli zyskać możliwość poprawiania swojej znajomości języka krajowego, co w konsekwencji miało otworzyć im drogę do pełniejszego uczestnictwa w polskiej kulturze. Czytanie modlitewnika polecił także chrześcijanom, którzy dzięki niemu mogli wreszcie poznać treść modlitw żydowskich „ukrytych” wcześniej za niedostępnymi dla nich znakami alfabetu hebrajskiego.

Modlitewnik Izraelitów, poza jego rolą w reformie żydowskiej edukacji, zasługuje na uwagę badawczą z jeszcze innego powodu. Należy pamiętać, że funkcję modlitewną w sidurze spełniają – między innymi modlitwami – biblijne psalmy⁸. Modlitewnik Hogego powinien być więc rozpatrywany nie tylko jako pierwszy przekład żydowskich modlitw na język polski, ale również jako pierwsze żydowskie tłumaczenie biblijne, które zostało wydrukowane⁹. Choć modlitewnik nie doczekał się entuzjastycznej recepcji, nie można odmówić mu symbolicznego znaczenia – publikacja ta stanowiła inicjalny moment dla procesu kształtowania się żydowskiej polszczyzny sakralnej. Dla tłumacza, w tym czasie jeszcze maskila, było to więc epokowe wyzwanie. Tworząc przekład z inspiracji rządowej, który miał być szeroko czytany poza niewielkim kręgiem Żydów uczących się lub też swobodnie obcujących z polszczyzną, zmuszony był do wejścia w polemikę z uznanymi przekładami chrześcijańskimi i negocjowania kulturowego znaczenia poezji psalmicznej. Przekład był więc momentem otwierającym polsko-żydowskie polemiki biblijne, ale także szansą na to, aby zaprezentować nieżydowskiemu czytelnikowi psalmy – stanowiące w końcu jeden z fundamentów europejskiej liryki – jako artefakt kultury żydowskiej. Hoge postanowił wykorzystać tę możliwość i w krótkim czterostronicowym wstępie opisał swoje refleksje przekładowe, które odzwierciedlały specyficzne dla haskali (oświecenia żydowskiego) rozumienie psalmów.

Uważam, że sposób, w jaki Hoge zaprezentował¹⁰ swój projekt translacyjny w krótkim wstępie do modlitewnika wskazuje na to, że nadrzędnym przyświecającym mu celem było kulturowe odzyskanie psalmów, dotychczas obecnych w polszczyźnie wyłącznie w chrześcijańskich translacjach. Już na samym początku Hoge wskazał na hebrajską/żydowską proveniencję poezji biblijnej, podkreślając jej fundacyjne znaczenie dla liryki europejskiej. W taki sposób scharakteryzował swój przekład:

6 Wszystkie cytaty z omawianych źródeł uwspółcześniał pod względem ortografii i interpunkcji, zostawiam jednak oryginalną leksykę, jeśli nie zaburza rozumienia tekstu.

7 Sugestia za: Jerkiewicz (2014: 119, przypis 97).

8 Hoge przełożył łącznie 52 psalmy.

9 Pod uwagę nie biorę tutaj pojedynczych cytatów biblijnych, jakie pojawiały się w literaturze politycznej i polemicznej tworzonej przez Żydów w języku polskim od końca XVIII wieku.

10 W niniejszym artykule skupiam się przede wszystkim na deklarowanej (w mniejszym stopniu na zrealizowanej) strategii tłumacza.

W przełożeniu ich [psalmów – A.Z.] na język polski nie stosowałem się do żadnego tłumaczenia Biblii. Znajdzie w nich czytelnik odmiany. Tłumaczenia albowiem psalmów, które mamy, znalazłem zupełnie pozbawionymi z ich piękności i wspaniałości, które mają w oryginale, mają nawet niekiedy wcale obce myśli. Jest to skutkiem po części niestosownie i mylnie przełożonych wyrazów, po części ze zbytelnego przywiązywania się tłumaczy do wyrazów i toku oryginalnego”. (H: [2–3])

Chociaż Hoge nie przywołał w tym miejscu żadnego konkretnego polskiego tłumaczenia, jego chrześcijańscy czytelnicy mogli domyślać się, co stanowiło cel krytyki. Należy tu wziąć pod uwagę istotne wydarzenie, które miało miejsce w Warszawie rok przed publikacją modlitewnika, a więc zapewne w czasie, gdy Hoge pracował nad tłumaczeniem. W efekcie działalności prowadzonej przez warszawską filię Brytyjskiego i Zagranicznego Towarzystwa Biblijnego, organizacji o korzeniach protestanckich, w roku 1821 opublikowana została w Warszawie pełna (zawierająca Stary i Nowy Testament) edycja katolickiej Biblii w tłumaczeniu Jakuba Wujka (dalej: BJW). Istotność tego wydarzenia podkreśla fakt, że była to dopiero druga (po pierwszej edycji z 1599 roku) pełna publikacja BJW, jaka ukazała się na ziemiach polskich¹¹. Sprawa publikacji (jak sama działalność Towarzystwa) budziła wiele kontrowersji w środowiskach katolickich, ze względu na sceptyczny stosunek władz kościelnych do rozpowszechniania Biblii wśród osób nieprzygotowanych do jej lektury i związane z tym zagrożenie narastania herezji (Deszczyńska 2006: 484–492). Publikacja ukazała się bez aprobaty ze strony Stolicy Apostolskiej, ponadto odnaleziono w niej błędy drukarskie, które dla świętego tekstu były niedopuszczalne. Wszystko to wywołało aferę, której efektem było wstrzymanie druku (zob. Ptaszyk 1996: 150–154). Na problemy zwrócono jednak uwagę zbyt późno – część wydrukowanych już egzemplarzy trafiła w ręce czytelników.

Pomimo przeszkód i kontrowersji w środowisku kościelnym publikacja umożliwiła warszawskim maskilom zapoznanie się z katolickim przekładem, co miało oddźwięk w polskojęzycznym piśmiennictwie – wielu z nich zaczęło bowiem korzystać z BJW tam, gdzie z powodów retorycznych bądź ze względu na religijno-edukacyjny charakter dzieła konieczne było zacytowanie Pisma. Przedsięwzięcie Towarzystwa Biblijnego zbiegło się w czasie z planowaniem reformy żydowskiej edukacji i powstawaniem polskojęzycznych materiałów do nauki religii. Zapewne dlatego we wspomnianym podręczniku Hogego dla młodzieży żydowskiej wszystkie ekscerpty biblijne zostały zaczerpnięte właśnie z BJW. Hoge poznał więc katolicki przekład i przyjął go jako podstawę do wykładania żydowskim uczniom religijnych zasad i prawd wiary. W przypadku modlitewnika nie mógł jednak pójść tą samą drogą i umieścić w nim psalmów w gotowym tłumaczeniu katolickim. W przywołanym wcześniej fragmencie wstępu podał ku temu dwa powody. Oba z nich teraz pokrótce omówię.

„Obce myśli”

Oczywistym zarzutem względem przekładu katolickiego była jego rzeczywista baza źródłowa, którą nie był tekst masorecki, a łacińska Wulgata klementyńska, uznawana za oficjalny tekst Pisma Świętego. To odmienne przekonanie w kontekście tego, co stanowi tekst fundacyjny Biblii, legła u podstaw wielu sporów religijnych zarówno żydowsko-chrześcijańskich, jak i katolicko-protestanckich: „Do kogoż już pójdziem po wykład pisma, ponieważ sam sobie człowiek dufać nie ma? Podobno do Żydów albo rabinów

11 Między 1599 a 1821 rokiem ukazały się tylko dwie całościowe edycje, opublikowane we Wrocławiu kolejno w 1740 i 1771 roku.

żydowskich? Tak czynią heretycy...” – pisał Stanisław Karnkowski (1520–1603), arcybiskup gnieźnieński i autor wstępu do BJW, przedrukowanego w edycji z 1821 roku [7]. Julian Ursyn Niemcewicz w swoich pamiętnikach przywołał wymowną anegdotę, która była świadectwem wspomnianych napięć. Jego ojciec, gorliwy katolik, który za cel duchowy postawił sobie nawracanie Żydów, raz z Biblią w rękę dysputował z żydowskimi krawcami: „Z początku spierano się z wolna, lecz gdy ojciec mój zaczął z Biblii naszej cytować przepowiednie przyjscia tego proroków, a Żydzi otworzywszy Biblię hebrajską mieli zuchwałość twierdzić, że tłumaczenie nasze nie było wiernym, wtenczas żarliwy ojciec tracił cierpliwość” (Niemcewicz [1957] 2000: 31). Zdenerwowany ojciec wrzucił Biblię hebrajską w ogień, co po ochłonięciu obiecał wynagrodzić swoim adwersarzom.

Katolickie autorytety kontestowały pogląd, jakoby Żydzi, zachowując ciągłą więź z językiem starohebrajskim, mogli swobodnie obcować z oryginalnym znaczeniem Pisma, w przeciwieństwie do chrześcijan polegających na przekładzie¹². Poza wiarą w to, że Kościołowi prawidłową interpretację zesłał Duch Święty, a Żydzi, wypierając się Chrystusa, błędzili w literze (i odrzucali ducha) Pisma, główny argument dotyczył dystansu czasowego. Przebywający przez wieki w diasporze Żydzi mieli utracić zdolność rozumienia starohebrajskiego, podczas gdy posiadał ją żyjący jeszcze na przełomie IV i V wieku święty Hieronim dzięki „osobistym kontaktom z przedmasoreckimi pokoleniami żydowskich uczonych” (Pietkiewicz 2020: 288). Dlatego to właśnie Wulgata miała być bardziej rzetelnym oddaniem znaczenia Pisma niż odczytania współczesnych Żydów.

Odzyskiwanie więzi z biblijnym hebrajskim (częściowo wypartym w kształceniu religijnym przez hebrajski rabiniczny) było jednym z głównych punktów agendy oświecenia żydowskiego¹³. Naturalne było więc prezentowanie jego kulturowego znaczenia, również w przekładach „na zewnątrz” (z hebrajskiego na języki krajowe). Niemożliwe, w przypadku dyskusji przekładowych, było uniknięcie odniesienia się do katolickiej BJW. W roku opublikowania modlitewnika kolejny warszawski maskil, Jan Glücksberg, w liście do nieznanego adresata starał się udowodnić swoją znajomość hebrajszczyzny, tłumacząc Psalm 7, który zestawił z BJW i Biblią francuską (edycja paryska z 1819 roku). Przekład opatrzył komentarzem, w którym wypunktował uchybienia w przekładzie katolickim, stwierdzając na koniec, że „Szanownego zaś Kapłana Wujka, któremu jednak winniśmy tłumaczenie polskie, bronią tylko własne jego słowa w tytule położone: według łacińskiego przekładu”¹⁴ (Rkps Biblioteki Czarotoryskich, sygn. 5271: 136). Glücksberg zakończył komentarz konkluzją, że w języku polskim brakuje tłumaczeń z hebrajskiego oryginału, a upowszechniona BJW powinna zostać poddana rewizji.

Poczynione refleksje uprawdopodobniają hipotezę, że pisząc we wstępie o „niestosownie i mylnie przełożonych wyrazach”, Hoge miał na myśli również przekład katolicki. Nie należy jednak wykluczać, że jego krytyka mogła być jednocześnie wymierzona w drugi znany maskilom przekład chrześcijański,

12 Temat więzi z językiem hebrajskim i jej znaczenia dla żydowsko-chrześcijańskich relacji przekładowych najpełniej został opisany przez Naomi Seidman (2006; 2022). Używając metodologii postkolonialnej, badaczka wskazała na brak analiz zajmujących się żydowską perspektywą przekładową w studiach translatologicznych skoncentrowanych na Europie. Według niej odmienna więź z oryginalnym językiem Starego Testamentu była głównym wyróżnikiem żydowskiego podejścia do przekładu, bez względu na jego kierunek (przekłady zewnętrzne/wewnętrzne).

13 Zagadnienie to zostało już szeroko omówione w niemal wszystkich studiach nad zjawiskiem oświecenia żydowskiego. W tym miejscu przywołam więc tylko pracę Wodzińskiego (2003: 70–74), który jako jedyny przyjrzał się znaczeniu hebrajskiego w programie polskiej odmiany haskali.

14 Podkreślone przez Glücksberga.

czyli w protestancką Biblię Gdańską (dalej: BG)¹⁵. Dla piszących po polsku Żydów była ona atrakcyjną alternatywą dla BJW, ponieważ jej bazę źródłową w większym stopniu stanowiły języki oryginalne. Do cytowania BG posuwali się chociażby Jakub Elsenberg, Abraham Buchner oraz Jakub Tugendhold. Należy tu jednak zaznaczyć, że Biblie chrześcijańskie przeważnie nie były przez maskili cytowane bezkrytycznie. Przykładowo, Tugendhold, przywołując w swoich polskich pracach biblijne ekscerpty, korzystał zarówno z BJW, jak i BG, wybierając je w zależności od tego, która wersja była bardziej zbliżona do żydowskiej interpretacji lub lepiej pasowała do kontekstu użycia. Nie wahał się także wprowadzać własnych poprawek, jeśli uznał to za konieczne¹⁶.

Niewielki detal w ekscerptach biblijnych w *Nauce religii dla młodzieży Izraelitów* wskazuje na to, że Hoge również znał protestancki przekład. Pomimo że wszystkie cytaty zaczerpnął z BJW, we fragmencie Psalmu 139 dwa wersy wymienił na BG, zapewne ze względu na bardziej eleganckie brzmienie¹⁷. Fakt, że pomimo zapoznania się z protestanckim przekładem pozostał przy cytowaniu BJW, mógł wynikać z jego relacji osobistych z katolikami, rządowej inspiracji projektu oraz rozpowszechnienia wydania warszawskiego z 1821 roku.

Pod wpływem działalności misjonarzy Hoge kilka lat później roku przyjął chrzest. Następnie opuścił Warszawę i przeprowadził się do Londynu, gdzie kontynuował działalność przekładową, tłumacząc chrześcijańską poezję religijną na hebrajski oraz współpracując z Londyńskim Towarzystwem Krzewienia Chrześcijaństwa wśród Żydów (Ruderman 2017: 43–53; Jagodzińska 2017: 397–398). Również wtedy, już jako chrześcijanin, podkreślał swoje kompetencje związane z językiem hebrajskim, kontestując na przykład poprawność tłumaczenia Biblii angielskiej (Hoga 1845: viii–ix).

„Pozbawienie piękności i wspaniałości”

Drugim zarzutem Hogego wobec przekładów chrześcijańskich była kwestia niedostatecznej koncentracji na wymiarze estetycznym, który maskile przypisywali stylistyce poezji hebrajskiej w jej brzmieniu oryginalnym. Bezpośrednią inspiracją dla Hogego mogły być poglądy translacyjne ideowego ojca *haskali* i autora pierwszego żydowskiego tłumaczenia Psalterza na język krajowy z 1783 roku, Mojżesza Mendelssohna¹⁸. Dążył on do zerwania z chrześcijańską wyłącznością na interpretację tekstu biblijnego, ukazania psalmów jako uniwersalnej poezji ludzkości i uwypuklenia estetycznego i oralnego aspektu hebrajskiego oryginału (Sela 2019: 343). Mendelssohn podkreślał wyjątkowość idiomu lirycznego poezji biblijnej, zaznaczając jego odmienność od popularnej w oświeceniu poezji klasycznej. Tłumaczenie

15 Niestety, nie udało mi się dotrzeć do informacji, z jakiego wydania korzystali maskile. Najbliższa czasowo była edycja z 1810 roku, opublikowana w Berlinie.

16 Temat strategii korzystania maskili z polskich Biblii chrześcijańskich wciąż wymaga dokładnego opracowania. Przywołane przeze mnie obserwacje opierają się na analizie następujących źródeł: *Droga wiary albo przewodnik religijny dla młodzieży wyznania mojżeszowego* (Elsenberg 1846); „Przedmowa tłumacza”. [W:] *Fedon czyli o nieśmiertelności duszy* (Tugendhold 1829).

17 Psalm 139:9, przywołuję wersety dla porównania: BJW: „Jeśli wezmę skrzydła moje rano, a będę mieszkał na końcu morza”; BG: „Wziąłbym skrzydła ranney zorze, abym mieszkał na końcu morza”; Hoge: „Wziąłbym skrzydła ranney zorzy a będę mieszkał na końcu morza” (1822: 12).

18 Przekład na język niemiecki opublikowany czcionką gotycką ukazał się w Berlinie.

powinno oddawać w języku docelowym pierwotne piękno poezji starohebrajskiej, które było efektem obcowania z jedynym Bóstwem. W centrum pozostawał emocjonalny wymiar przekazu – słowa, które psalmista wyrzucał z siebie w efekcie uniesienia związanego z relacją Bóg–człowiek. Mendelssohn uważał więc, że biblijna poezja nie powinna być tłumaczona dosłownie, ale w taki sposób, żeby oddać „ducha oryginału” (Mendelssohn 2011: 183). Podobnie wyraził to Hoge:

[...] tłumacze w pobożnym i wysokim swym rozumieniu o Piśmie świętym nie starali się zachodzić piękności i trafności myśli, lecz przystali na tym, iż takich słów użyć podobало się Duchowi świętemu [...]. Gdyby bowiem raczyli poszukać i zastanowić się nad nadzwyczajną pięknnością, którą tchnie poezja Pisma świętego, nie mogliby nigdy przełożyć jej podług wyrazów oryginału. [...] Konieczność wymaga, żeby tłumacz przejął się wyobrażeniem i uniesieniem, które dało skrzydła Poecie oryginału. (H: [3])

Tak samo jak Mendelssohn, Hoge starał się zaprezentować psalmy jako najdoskonalszą poezję ludzkości, wynikającą z emocjonalnego obcowania z Bóstwem: „Wyznaję, iż tak jak sztuka nigdy nie może doskonale naśladować natury, tak żaden Poeta nie zdołał ułożyć ani jednego Psalmu wyrównującego Psalmowi Dawida” (H: [4]).

Uznanie fundamentalnego znaczenia poezji psalmicznej obecne było także w polskim oświeceniu, zwłaszcza w jego sentymentalnym nurcie. Franciszek Karpiński, nazywając psalmy „Homerem żydowskim” (Karpiński 1802)¹⁹, pozycjonował je jako kolejny, obok poezji antycznej, filar leżący u podstaw inspiracji poetyckich polskich pisarzy, którzy w tym czasie wykorzystywali je również do tworzenia liryki patriotycznej²⁰. Postrzeganie psalmów jako poezji emocjonalnej i naturalnej bliższe jednak było opiniom młodego polskiego romantyzmu. Kazimierz Brodziński, autor *O klasyczności i romantyczności*, mówiąc głosem Johanna Gottfrieda Herdera, opisał psalmy jako most łączący współczesnych z narodzinami cywilizacji i początkiem kultury, lirykę z „wieków pierwiastkowych człowieczeństwa” (Brodziński [1818] 1893: 32) Według niego lepiej niż pogańska poezja grecka oddawały pierwotny stan człowieka złączonego z naturą:

Piękniejsze, bo prawdziwsze wyobrażenie pierwotnego stanu człowieczeństwa, dać nam mogą poezje hebrajskie. Nie masz może piękniejszego uniesienia myśli, jak do pierwszego człowieka na ziemi, jego stanu szczęśliwości zupełnej, pierwszej na ziemi miłości, pierwszych łez, pierwszego zabójstwa itd. (Brodziński [1818] 1893: 38)

Gloryfikacja psalmów Brodzińskiego wynosiła je zatem ponad oświeceniowe fascynacje klasycznością i ukazywała jako uniwersalną poezję ludzkości: „Odgłosy hymnów króla Izraela, przez długie wieki brzmią jeszcze po świątyniach okręgu ziemskiego, nie ustępując niczemu, co później chrześcijaństwo i oświecenie w tym rodzaju utworzyć mogło” ([1818] 1893: 39). Istotna różnica między romantyczną wizją Brodzińskiego a Hogem dotyczyła relacji z hebrajskim oryginałem i w konsekwencji wspomnianych już strategii translacyjnych. Polscy teoretycy i pisarze oceniali bowiem psalmy przez filtr literatury polskiej, dostrzegając ich wartość przede wszystkim w „udomowionych” translacjach poetyckich Kochanowskiego i Karpińskiego – ułożonych zresztą w harmonijne, regularne formy wierszy sylabicznych. Maskile dążyli jednak do odzyskania pełnej autentyczności psalmów oraz

19 W liście do Ludwiki Chodkiewiczowej, do którego załączył swoje tłumaczenie Psalterza Dawida (przedruk listu: Mikulski i Sobol 1958: 132–133).

20 Dotyczyło to w szczególności psalmu 137, zob. Burdziej 1999.

ich hebrajskiej proveniencji. Według Mendelssohna regularność i rytmiczność stanowiły wyłącznie „przyjemność dla ucha”. Układanie poezji tak, by przestrzegać sztywnych zasad formalnych, ograniczało możliwość pełnego wyrażania treści. Musiała ona poddać się sztywnej formie, stając się przekazem brzmieniowo atrakcyjnym, ale pozbawionym naturalności i spontaniczności. Piękno poezji biblijnej wyrażało się w rezygnacji z tej ziemskiej przyjemności na rzecz piękna myśli i nieskrępowanej wolności w ich wyrażaniu, co wskazywało na podkreślanie aspektu oralnego, spontanicznej formy, która czyniła je autentycznymi modlitwami. Wolność od więzów formalnych pozwalała na idealne utkanie słów i sensów, zgodnie z boskim natchnieniem (Mendelssohn 2011: 212–215; zob. też Sela 2019: 345). Hoge podzielał z Mendelssohnem ten pogląd:

Bez miar, bez pewnych prawideł, wolny od więzów wstrzymujących lot Poety, myśl Jego skrzydłata, buja po owych cudownych krainach imaginacji, przenika ich najskrytszą piękność, maluje ją natychmiast tak niewinną, tak niewiedzącą o swojej władzy, tak niemyślącą się podobać, tak nagą i bez pożyczonych ozdób, jak ją postrzegł w świętym swoim zachwyceniu [...] są one [psalmy – A.Z.] ułożone z najpiękniejszych materiałów Poezji, to jest z najwspanialszych i najtrafniejszych wyrazów. A przeto jest najnieuchronniejszą rzeczą w przełożeniu tych Psalmów mieć zawsze obecnym wyobrażenie Poecie oryginału [...]. (H: [4])

Adekwatna translacja, według maskili, powinna być pasem transmisyjnym afektu, co podkreślać miało oralność poezji starohebrajskiej. Psalmi miały stanowić naturalne modlitwy pozbawione sztucznych (ludzkich) więzów formalnych rytmu i rymu oraz nadmiernej dosłowności, która byłaby jedynie wiernością słowu, a nie uczuciom.

Imię Boga

Kluczowy aspekt, który różnicował przekład Hogego od innych polskich translacji – zarówno poetyckich parafraz, jak i edycji biblijnych – związany był z najważniejszym dla Żydów wyrazem Tanachu – tetragramem. Hoge był pierwszym żydowskim pisarzem, który musiał zdecydować, w jaki sposób wyrazić w języku polskim czteroliterowe, niewymawialne imię Boga. Wybór ten okazał się najważniejszym elementem zaznaczania swojej obecności w przekładzie biblijnym i znakiem przywiązania zarówno do języka hebrajskiego, jak i żydowskiej tradycji. Hoge – śladami Mendelssohna – postanowił nie ograniczać przekładu tetragramu do chrześcijańskiego „Pan”, które do języków krajowych trafiło za pośrednictwem Septuaginty i Wulgaty (tłumaczących tetragram kolejno jako „Kyrios” i „Dominus”). Mendelssohn, rezygnując z luterńskiego „der Herr”, zdecydował się przetłumaczyć tetragram jako słowo określające jeden z atrybutów Boga, zawarty w wyrażeniu, którym przedstawił się Izraelitom w Księdze Wyjścia (Wj 3:14): „Będę, który będę”²¹. Bazując na tym fragmencie oraz komentarzach rabinicznych, Mendelssohn wprowadził do niemieczyny imię podkreślające aspekt temporalny: „der Ewige” lub też „das ewige Wesen”, które szybko stało się swoistym wyróżnikiem żydowskiego języka sakralnego (zob. Gillman 2018: 251–261). Hoge wprowadził pokrewne do propozycji Mendelssohna, również oparte na aspekcie temporalnym, imię „Przedwieczny”. Było ono nieobecne w polskich edycjach Biblii oraz poetyckich parafrazach psalterza, stanowiło więc kolejny znak odzyskiwania żydowskości tekstu biblijnego poprzez

21 Przywołuję tu tłumaczenie Cyłkowa z 1895 roku.

przekład. Możliwe jednak, że „Przedwieczny” miał również inną inspirację – mógł być po prostu transferem francuskiego słowa „l’Eternel”²². Taki transfer byłby logicznym następstwem używania w piśmie języka francuskiego przez maskili polskich od końca XVIII wieku. Wspomniane imię pojawiło się chociażby w politycznym eseju maskila Jakuba Calmansona z 1796 roku. Julian Czechowicz, autor opublikowanego rok później przekładu, ekwiwalentnie używał terminu „Odwieczny” oraz „Przedwieczny” (to drugie w dodatku tłumacza, zob. Calmanson 1797: 21, 56). Najprawdopodobniej więc Hoge, rozważając sposób tłumaczenia tetragramu, wybrał znany mu termin, który jednocześnie stanowił ukłon w stronę epokowej decyzji niemieckiego ojca haskali. Imię „Przedwieczny” szybko rozgościło się w rozwijającej się żydowskiej polszczyźnie sakralnej i chętnie używane było w kolejnych modlitewnikach i dziełach religijnych. Dopiero Daniel Neufeld, publikując w 1863 roku pierwszy żydowski przekład Pięcioksięgu, zdecydował się na użycie dokładniejszego ekwiwalentu „der Ewige” – Wiekuisty. Imię to zostało następnie wykorzystane przez Cyłkowa.

Żydowskie modlitwy, uniwersalna poezja

Częścią procesu kulturowego odzyskiwania psalmów było nie tylko zaznaczanie ich estetycznej wartości i hebrajskiej bazy źródłowej, ale również odpieranie zarzutów charakterystycznych dla oświeceniowego racjonalizmu i deizmu, które żydowską proveniencję źródeł starotestamentowych używały jako argumentu w retoryce antyjudaisycznej. Flagowym przykładem tego podejścia był Wolter, który w słynnym *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (*Esej o obyczajach i duchu narodów*) cytował psalmy w celu udowodnienia, że u źródeł żydowskiej kultury leży wrogość do innych nacji. Wskazywał na niestosowność używania ich jako modlitw, ze względu na obecność nienawistnych czy drastycznych treści (Wolter [1756] 1769: 134–136). Racjonalistyczną argumentację Woltera aprobatywnie przywołał autor artykułu pt. *Wojna o Żydów*, który ukazał się w roku 1818 w prasie warszawskiej (NN 1818: 87). Anonim atakował Jakuba Tugendholda, wspomnianego już maskila i współpracownika Hogego, który uczestniczył w tym czasie w dyskusji na temat „kwestii żydowskiej” w Królestwie Polskim. Sformułowaną przez Woltera surową ocenę żydowskich modlitw potraktował jako przyczynek do krytyki głównej linii argumentacji Tugendholda. W odpowiedzi Tugendhold napisał artykuł demaskujący nieprecyzyjność zarzutów – Wolteriańska krytyka żydowskich modlitw dotyczyła psalmów, a te są przecież uniwersalnym tekstem poetyckim, stanowiącym kulturowy i religijny artefakt zarówno judaizmu, jak i chrześcijaństwa.

Nie zaprzeczam, że w Psalmach dosyć uderzające napotkać można myśli. Ale jednak zastanowić się trzeba, w jak przykrym pobożny Król i Poeta [Dawid – A.Z.] znajdował się położeniu, gdy poetycznemu duchowi w zapale pozwolił bujać. [...] wszelako pobożne te pieśni u wszystkich narodów w najpóźniejszych wiekach za święte poczytanymi będą. (Bezstronny [Tugendhold] 1818: 1450)

Hoge był świadom, że historyczna treść psalmów i innych modlitw żydowskich wykorzystywana może być do tworzenia antyjudaisycznej argumentacji, z jaką musiał polemizować Tugendhold. Uprzedzając potencjalną krytykę, zwrócił się do nieżydowskiego czytelnika, kierując go w stronę historycznego

22 Zagadnienie potencjalnego transferu terminologicznego, a więc wzrostu popularności polskiego ekwiwalentu „l’Eternel” w dobie wpływów francuszczyzny na język polski, wymaga jednak o wiele szerszych analiz korpusowych, niż mogłam przeprowadzić na rzecz niniejszej pracy.

odczytania całego modlitewnika: „Co do dobroci tych Modlitw, lubo w niektórych odzywa się wyniosłość narodowa, i która może być usprawiedliwiona ze względu obyczajów dawnych ludów” (H: [2]). Jako autor pierwszego tłumaczenia modlitw i psalmów na język polski, Hoge pozostawał uważny na treści, które mogły wzbudzić kontrowersje w oczach nieżydowskiego czytelnika. Przykładowo, w modlitwie *Jigdal*, opierającej się na trzynastu artykułach wiary sformułowanych przez Majmonidesa, zrezygnował ze wzmianki o mesjaszu z artykułu dwunastego (H: 1–2). Nie zrobił tego w późniejszym tłumaczeniu Liebkind ani inni haskalowi autorzy (por. Liebkind 1846: 4).

Tendencja ta – charakterystyczne zresztą dla judaizmu reformowanego (zob. Aberbach 2006: 140–141) – w modlitewniku Hogego miała najprawdopodobniej wymiar apologetyczny i wynikała z kontekstu jego powstania (zlecenie rządowe, szerokie nieżydowskie audytorium). Hoge próbował także odpierać zarzuty o separatystycznym charakterze judaizmu i ukazywać uniwersalność jego przesłania. Opisana wcześniej koncentracja na afekcie, stanowiącym wyznacznik ekwiwalencji przekładu poezji psalmicznej, służyła prezentowaniu wspólnotowości doświadczenia religijno-literackiego – w końcu znaczenie emocjonalnego aspektu kontaktu z Bogiem był głównym elementem łączącym różne systemy religijne. Odzyskiwanie żydowskiej proveniencji psalmów było więc spójne z ukazywaniem ich uniwersalności – psalmy, traktowane w polszczyźnie jako materiał literacki dla krajowych realizacji poetyckich, ukazane zostały z nowej perspektywy i w nowym dla chrześcijańskich czytelników kontekście. Psalmy były zarazem żydowskimi modlitwami, ale również starohebrajską poezją – ponadwyznaniową liryką, świadectwem początku poetyckich potrzeb człowieka, które odegrały fundacyjną rolę (obok poezji antycznej) w rozwoju liryki europejskiej. Wątki narodowe – idąc za apelem Hogego – nie powinny być odczytywane jako zarzut przeciwko religii żydowskiej, ale nieistotna już zaszłość historyczna.

Uwagi końcowe

Niewiele wiadomo o recepcji modlitewnika Hogego. W listopadzie 1822 roku do Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego przyszedł list od dozoru bożniczego w Sieradzu, który otrzymawszy dwa egzemplarze, zwrócił się z zapytaniem, kto i w jakim celu został upoważniony do ich przysyłania (Rkps Archiwum Główne Akt Dawnych, zespół Centralne Władze Wyznaniowe Królestwa Polskiego, sygn. 1564: 9). Dowiadujemy się dzięki temu, że – podobnie jak podręcznik do nauki religii – modlitewniki były rozsyłane z inspiracji władz rządowych do dozorów w Królestwie Polskim. Nie był to jednak prezent – za modlitewniki należało uiścić opłatę, co zapewne nie było przyjmowane z entuzjazmem.

Bez wątplenia wadą przekładu był brak równoległego tekstu hebrajskiego, co uniemożliwiało jego liturgiczne wykorzystanie i jednocześnie utrudniało używanie go do nauki języka. Żydowski krąg odbiorców (nie licząc uczniów) był zapewne węższy niż krąg odbiorców chrześcijańskich, zwłaszcza tych zaangażowanych w dyskusję nad reformą Żydów i chociażby z tego powodu zaciekawionych zawartością siduru. O zainteresowaniu żydowskimi modlitwami świadczyć może anegdota przywołana przez Tugendholda. W 1836 roku zgłosiła się do niego Żydówka Naftalowa Margulies, która obiecała swojej chrześcijańskiej znajomej, że przyniesie jej „modlitwę dla chorych w języku polskim na wzór modłów hebrajskich ułożoną” (Tugendhold 1840: 127–128). Tugendhold napisał taką modlitwę, a już niedługo szczęśliwa chrześcijanka powiadomiła o jej skuteczności. Ten swoisty transfer kulturowo-religijny poświadcza o stosunkowo swobodnym przepływie literatury religijnej w niektórych kręgach.

Był to transfer wyłącznie „na zewnątrz” – miał dotyczyć zainteresowania chrześcijan żydowskimi tekstami religijnymi, prezentowanymi jako treści wpisujące się w wizję religii uniwersalnej, natomiast nie w odwrotnym kierunku.

To potencjalne chrześcijańskie audytorium bez wątpienia miało wpływ na sposób, w jaki Hoge zaprezentował modlitewnik, i dlatego szczególną uwagę poświęcił wyłożeniu swoich poglądów na przekład psalmów. Był zapewne świadomy, że zadanie, które zostało mu powierzone, miało wymiar epokowy – był to w końcu pierwszy żydowski przekład biblijny opublikowany w języku polskim. Jego krótki komentarz, który omówiłam, odwołując się do kontekstu poglądów innych maskili, pokazuje, że w czasie tworzenia przekładu występował jako adwokat haskali, ruchu oświecenia żydowskiego, a jego celem było dążenie do zaznaczenia żydowskiej/hebrajskiej proveniencji poezji psalmicznej, która jako uniwersalna realizacja liryczna przez wieki współtworzyła literatury europejskie, w tym polską. Chociaż modlitewnik nie doczekał się entuzjastycznej recepcji, był zapowiedzią zwiększonej aktywności Żydów w języku polskim, którzy w kolejnych latach publikowali katechizmy, modlitewniki oraz ekscerpty literatury rabinicznej, coraz bardziej zaznaczając obecność żydowskich głosów w literaturze polskiej.

Bibliografia

Źródła

- Bezstronny [Tugendhold, Jakub] (1818) „Do JPana ***”. [W:] *Gazeta Warszawska*, Nr 54 (z dn. 07.07.); 1449–1152.
- Biblia to jest Księgi Starego i Nowego Testamentu, według łacińskiego przekładu, na polski język przełożone* (1821). Tłum. Jakub Wujek. Warszawa: nakładem Towarzystwa Biblijnego Warszawskiego, w drukarni N. Glücksberga.
- Biblia to jest wszystko Pismo Święte Starego i Nowego Przymierza według edycji Biblii Gdańskiej w roku 1632* [...] (1810). Berlin: w drukarni C. F. E. Späthen.
- Brodziński, Kazimierz ([1818] 1893) *O klasyczności i romantyczności tudzież uwagi nad duchem poezji polskiej*. Łódź: nakładem i drukiem Wilhelma Zukerkandla.
- Calmanson, Jacques (1796) *Essai sur l'état actuel des Juifs de Pologne et leur perfectibilité*. Varsovie.
- Calmanson, Jacques [(1796) 1797] [Essai sur l'état actuel des Juifs de Pologne et leur perfectibilité]. Tłum. Julian Czechowicz. *Uwagi nad niniejszym stanem Żydów polskich i ich wydoskonaleniem*. Warszawa.
- Elsenberg, J[akub] (1846) *Droga wiary albo przewodnik religijny dla młodzieży wyznania mojżeszowego*. Warszawa: w drukarni Jana Jaworskiego.
- Hoga, Stanislaus (1845) *The Controversy of Zion*. London: B. Wertheim.
- H[oge], E[zechiel] (1822) *Modlitwy Izraelitów od najdawniejszych czasów aż dotąd przez nich używane* [...]. Warszawa: w drukarni Stanisława Dąbrowskiego.
- H[oge], E[zechiel] (1822) *Nauka religii dla młodzieży Izraelitów* [...]. Warszawa: w drukarni Stanisława Dąbrowskiego.
- Karpiński, Franciszek (22.02.1802) „Do Ludwiki Chodkiewiczowej”. [W:] Zebrał i do druku przygotował Tadeusz Mikulski, komentarz opracował Roman Sobol. *Korespondencja Franciszka Karpińskiego z lat 1763–1825*. Wrocław: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk; 132–133.
- La Sainte Bible* (1819) Paris: Desoer.

- Liebkind, Henryk (1846) „Kilka słów tłumacza do swoich współwyznawców”. [W:] *idem Tfilat Israel. Modlitwy dla Izraelitów* [...]. Warszawa: nakładem Jakuba Rothwanda, w drukarni H. N. Schriftgiessera.
- Mendelssohn, Moses [1729–1786] (2011) „Writings on the Bible”. [W:] Michah Gottlieb (red.). Tłum. Curtis Bowman, Elias Sacks, Allan Arkush. *Moses Mendelssohn : Writings on Judaism, Christianity, and the Bible*. Waltham, Massachusetts: Brandeis University Press; 173–229.
- Mendelssohn, Moses (1783), *Die Psalmen*. Berlin: bey Friedrich Maurer.
- NN (1818) „Wojna o Żydów”. [W:] *Rozmaitości*, Nr 19 (dod. do GKWZ, Nr 50); 86–88.
- Niemcewicz, Julian Ursyn ([1957] 2000) *Pamiętniki czasów moich*, T. 1. Gdańsk: Tower Press.
- Pięcioksiąg Mojżesza* (1895). Tłum. J[zaak] Cyłkow. Kraków: Nakładem tłumacza, w drukarni Józefa Fischera.
- Psalm* (1883). Tłum. J[zaak] Cyłkow. Warszawa: w drukarni Alexandra Ginsa.
- Tugendhold, Jakub [dodatki tłumacza bez tytułu]. [W:] Szlomo hakohen ([1807] 1840) [Mata’ej kedem al atamat cafon]. Tłum. Jakub Tugendhold. *Pierwsza wskrzeszona myśl o istnieniu Boga* [...]. Warszawa: w drukarni Piotra Baryckiego; 127–142.
- Tugendhold, Jakub „Przedmowa tłumacza”. [W:] Moses Mendelssohn ([1767] 1842) [Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele]. Tłum. Jakub Tugendhold. *Fedon, o nieśmiertelności duszy z Platona w trzech rozmowach przez sławnego filozofa* [...]. Warszawa: w drukarni Piotra Baryckiego; 1–31.
- Voltaire ([1756] 1769) *Essai sur les mœurs et l’esprit des nations*. Tome Premier. Geneve.
- [Wienawer, Abraham?] (1822) [bez tytułu] *Gazeta Warszawska*, Nr 145 (z dn. 10.09.); 2075–2076.

Rękopisy

- Rkps Biblioteki Czartoryskich, sygn. 5271.
- Rkps Archiwum Główne Akt Dawnych, zespół Centralne Władze Wyznaniowe Królestwa Polskiego, sygn. 1564.

Opracowania i artykuły

- Aberbach, David (2006) „Nationalism, Reform Judaism and the Hebrew Prayer Book”. [W:] *Nations and Nationalism*, T. 12. Nr 1; 139–159.
- Bero, Józef (1930) „Z dziejów szkolnictwa żydowskiego w Królestwie Kongresowym 1815–1830”. [W:] *Minerwa Polska*, T. 2. Nr 1–4; 77–106.
- Borzymińska, Zofia (1994) *Szkolnictwo żydowskie w Warszawie 1831–1870*, Warszawa: Żydowski Instytut Historyczny.
- Burdziej, Bogdan (1999) *Super flumina Babylonis. Psalm 136(137) w literaturze polskiej XIX–XX w.* Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Deszczyńska, Martyna (2006) „Czynniki kościelne a początki działalności Brytyjskiego i Zagranicznego Towarzystwa Biblijnego w Królestwie Polskim”. [W:] *Przegląd Historyczny*, T. 97. Nr 4; 477–494.
- Gillman, Abigail (2018) „Epilogue: Ma shemo? The Name of God in the German Jewish Bible”. [W:] *eadem A History of German Jewish Bible Translation*. Chicago-London: The University of Chicago Press; 251–61.
- Jagodzińska, Agnieszka (2017) *Duszozbawcy? Misje i literatura Londyńskiego Towarzystwa Krzewienia Chrześcijaństwa wśród Żydów w latach 1809–1939*. Kraków-Budapeszt: Wydawnictwo Austeria.
- Jerkiewicz, Lidia (2014) „Kwestia żydowska” w Królestwie Polskim w latach 1815–1830. Wrocław: Uniwersytet Wrocławski.

- Lask, Abrahams, Beth-Zion (1939–1945) „Stanislaus Hoga—Apostate and Penitent”. [W:] *Transactions (Jewish Historical Society of England)*, T. 15; 121–149.
- Lewin, Sabina (1965) „Pierwsze szkoły elementarne dla dzieci wyznania mojżeszowego w Warszawie w latach 1818–1830”. [W:] *Przegląd Historyczno-Oświatowy*, Nr 2; 157–196.
- Pietkiewicz, Rajmund (2020) „Problematyka żydowska w Biblii księdza Jakuba Wujka z 1599 roku. Studium źródeł”. [W:] *The Biblical Annals*, T. 10, Nr 2; 279–302.
- Ptaszyk, Marian (1996) „Okoliczności wydania «Biblii» Wujka z 1821 roku”. [W:] *Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej*, T. 87, z. 3; 133–54.
- Ruderman, David B. (2017) “The Intellectual and Spiritual Journey of Stanislaus Hoga: From Judaism to Christianity to Hebrew Christianity”. [W:] David B. Ruderman (red.) *Converts of Conviction: Faith and Skepticism in Nineteenth-Century European Jewish Society*. Berlin: de Gruyter; 41–53.
- Seidman, Naomi (2006) *Faithful Renderings: Jewish-Christian Difference and the Politics of Translation*. Chicago: University of Chicago Press.
- Seidman, Naomi (2022) „Sacred Tongue, Translated People: Translation in the Jewish Tradition”. [W:] Israel Hephzibah (red.) *The Routledge Handbook of Translation and Religion*. London: Routledge; 334–47.
- Sela, Yael (2019) „Songs of the Nation: The Book of Psalms in Late Eighteenth-Century Jewish Enlightenment”. [W:] *The Musical Quarterly*, T. 101, Nr 4; 331–62.
- Winiarz, Adam (1991) „Sprawa świeckiego szkolnictwa dla ludności żydowskiej w księstwie warszawskim i królestwie polskim (1807–1831)”. [W:] *Rozprawy z dziejów oświaty*, T. 34, Nr 91; 31–50.
- Wodziński, Marcin (2003) *Oświecenie żydowskie w Królestwie Polskim wobec chasydyzmu: dzieje pewnej idei*. Warszawa: Cyklady.
- Wodziński, Marcin (2004) „«Cywilni chrześcijanie». Spory o reformę Żydów w Polsce 1789–1830”. [W:] Grażyna Borkowska, Magdalena Rudkowska (red.) *Kwestia żydowska w XIX w. Spory o tożsamość Polaków*. Warszawa: Cyklady; 9–42.

