

Załącznik 2

dr Marzena Zawanowska

Instytut Historyczny, Wydział Historyczny, UW &

Żydowski Instytut Historyczny im. Emanuela Ringelbluma

mzawanowska@wp.pl; mzawanowska@uw.edu.pl; mzawanowska@jhi.pl

Autoreferat

1. Imię i Nazwisko

Marzena Zawanowska

2. Dyplomy i stopnie naukowe

2008 Stopień naukowy doktora nauk humanistycznych w zakresie literaturoznawstwa – Instytut (od 2008 roku Wydział) Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski, we współpracy z Uniwersytetem w Tel Awiwie.

Rozprawa: *Yefet ben 'Eli and His Commentary on Abraham's Cycle: Critical Edition, English Translation and Analysis of the Selected Fragments of 10th Century Karaite Commentary on the Book of Genesis in Judeo-Arabic*; promotorzy: prof. Janusz Danecki (UW), prof. Meira Polliack (TAU). Rozprawa nie została w całości opublikowana; wybrane fragmenty i poszczególne rozdziały wykorzystano przy pisaniu książki oraz kilku artykułów naukowych (zob. Aneks).

2001 Absolutorium na kierunku kulturoznawstwo w zakresie arabistyki – Zakład Arabistyki, Instytut Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski.

2001 Tytuł magistra (*magna cum laude*) na kierunku kulturoznawstwo w zakresie hebraistyki – Zakład Hebraistyki, Instytut Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski.

3. Przebieg kariery zawodowej

2016 – adiunkt: Centrum Badania i Nauczania Dziejów i Kultury Żydów w Polsce im. Mordechaja Anielewicza, Instytut Historyczny, Wydział Historyczny, Uniwersytet Warszawski.

2015 – kustosz kolekcji rękopisów: Biblioteka, Żydowski Instytut Historyczny im. Emanuela Ringelbluma.

2008 – 2016 adiunkt: Zakład Hebraistyki, Instytut (od 2008 Wydział) Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski (roczna przerwa 2014–2015).

2003 – 2012 asystent, od 2008 adiunkt: Zakład Kultury i Historii Żydów, Instytut Kulturoznawstwa, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

4. Wskazanie osiągnięcia naukowego

4.1 Tytuł osiągnięcia naukowego

Karaizm i żydowska egzegeza biblijna po arabsku w świecie średniowiecznego islamu
(cykl publikacji powiązanych tematycznie)

4.2 Prace wchodzące w skład osiągnięcia naukowego

4.2.1 Artykuły

1. *Anan ben Dawid jako islamizujący heretyk żydowski: o tym, jak rawn Saadia Gaon stworzył mit fundacyjny karaizmu*, „Kwartalnik Historii Żydów” 1/265 (2018), s. 9–33.
2. *Anan ben Dawid jako archetyp religijnego wicherzyciela: o tym, jak rawn Natronaj Gaon przyczynił się do wykreowania przywódcy ananitów na ojca założyciela karaizmu*, „Kwartalnik Historii Żydów” 3/263 (2017), s. 321–340.
3. *Religion in an Age of Reason: Reading Divine Attributes into the Scriptural Text in Medieval Karaite Bible Translations*, [w:] *Senses of Scripture, Treasures of Tradition: The Bible in Arabic among Jews, Christians and Muslims*, red. Miriam L. Hjälml, Brill, Leiden 2017, s. 153–181.
4. *The Bible Read through the Prism of Theology: The Medieval Karaite Tradition of Translating Explicit Anthropomorphisms into Arabic*, „The Journal of Jewish Thought & Philosophy” 24 (2016), s. 163–223.
5. *‘Where the Plain Meaning is Obscure or Unacceptable...’: The Treatment of Implicit Anthropomorphisms in the Karaite Tradition of Arabic Bible Translation*, „European Journal of Jewish Studies” 10 (2016), s. 1–49.
6. *Między judaizmem a islamem – rzecz o początkach karaizmu*, „Kwartalnik Historii Żydów” 1/257 (2016), s. 11–34.
7. *Was Moses the mudawwin of the Torah? The Question of Authorship of the Pentateuch According to Yefet ben ‘Eli*, [w:] *Studies in Judaeo-Arabic Culture*, red. Haggai Ben-Shammai, Aron Dotan, Yoram Erder, Mordechai A. Freidman, Tel Aviv University Press, Tel Awiw 2014, s. 7*–35*.
8. *Review of Scholarly Research on Yefet ben ‘Eli and His Works*, „Revue des études juives” 173 (1/2) (2014), s. 97–138.
9. (Z Meirą Polliack), *‘God Would not Give the Land, but to the Obedient’: Medieval Karaite Responses to the Curse of Canaan (Genesis 9:25)*, [w:] *The Gift of the Land and the Fate of the Canaanites in Jewish Thought, from Antiquity to the Modern Period*, red. Katell Berthelot, Joseph E. David, Marc Hirshman, Oxford University Press, Oxford 2014, s. 112–152.
10. *In the Border-Land of Literalism: Interpretative Alterations of Scripture in Medieval Karaite Translations of the Bible into Arabic*, „Intellectual History of the Islamicate World” 1 (2013), s. 179–202.
11. *Who Wrote the Torah? Yefet’s View on the Authorship of the Pentateuch*, [w:] eadem, *The Arabic Translation and Commentary of Yefet ben ‘Eli the Karaite on the Abraham Narratives (Genesis 11:10–25:18)* [Karaite Texts and Studies, t. 4, Études sur le Judaïsme Médiéval, t. xxxvii], Brill, Leiden 2012, s. 27–57.

12. *A-mistyczny mesjanizm wczesnych karaimów*, „Kwartalnik Historii Żydów” 2/230 (2009), s. 141–161.

4.2.2 Recenzje

1. [Review of] *Ilana Sasson, The Arabic Translation and Commentary of Yefet ben ‘Eli on the Book of Proverbs. Volume 1: Edition and Introduction. Karaite Texts and Studies Volume 8 [Études sur le judaïsme médiéval 67] (Leiden: Brill, 2016), xviii, 528 pp.*, „AJS Review” 42/1 (2018), s. 233–235.

4.2.3 Hasła encyklopedyczne

1. *Israel (ben Samuel?) ha-Dayyan ha-Ma‘aravi*, [w:] *Encyclopedia of the Bible and its Reception*, DE GRUYTER, Berlin–New York 2016, t. 13, s. 509–511.
2. (Z Meirą Polliack i Nehamit Pery), *Book of Genesis (Medieval Judaism)*, [w:] *Encyclopedia of the Bible and its Reception*, DE GRUYTER, Berlin–New York 2014, t. 9, s. 1162–1169.
3. *Tobiah ben Moses ha-Avel*, [w:] *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Brill, Leiden 2010, t. 4, s. 505–506.
4. *Sahl ibn Faḍl al-Tustarī*, [w:] *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Brill, Leiden 2010, t. 4, s. 212–213.
5. *Rabbanites*, [w:] *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Brill, Leiden 2010, t. 4, s. 145–146.
6. *Nissi ben Noah*, [w:] *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Brill, Leiden 2010, t. 3, s. 582–583.
7. *Moses ben Samuel of Damascus*, [w:] *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Brill, Leiden 2010, t. 3, s. 481–482.
8. *Jacob ben Reuben*, [w:] *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Brill, Leiden 2010, t. 3, s. 3–4.
9. *Israel (ben Samuel?) ha-Dayyan ha-Ma‘aravi*, [w:] *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Brill, Leiden 2010, t. 2, s. 625–626.
10. *Ibn Sāqawayh*, [w:] *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Brill, Leiden 2010, t. 2, s. 539.
11. *Ibn Bābshād, Sa‘īd*, [w:] *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Brill, Leiden 2010, t. 2, s. 464.
12. *Ibn al-Hītī, David ben Se‘adel*, [w:] *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Brill, Leiden 2010, t. 2, s. 452–453.
13. *Ḥīwī al-Balkhī*, [w:] *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Brill, Leiden 2010, t. 2, s. 427–428.
14. *Ḥasan (Ḥusayn) ben Mashiah*, [w:] *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Brill, Leiden 2010, t. 2, s. 366.
15. *Ha‘ataqa*, [w:] *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Brill, Leiden 2010, t. 2, s. 313–314.
16. *Elijah ben Abraham*, [w:] *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Brill, Leiden 2010, t. 2, s. 160–161.
17. *David ben Ḥusayn (Ḥasān, Ḥassūn)*, [w:] *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Brill, Leiden 2010, t. 2, s. 39.
18. *Aviv*, [w:] *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Brill, Leiden 2010, t. 1, s. 295.

4.3 Omówienie celu naukowego ww. prac i osiągniętych wyników

4.3.1 Wstęp: obszar tematyczny badań i specyfika źródeł

Przedmiotem moich zainteresowań badawczych jest średniowieczna wspólnota karaimska, jej dzieje – zarówno te prawdziwe, jak i wyobrażone – najważniejsi przedstawiciele, a przede wszystkim ich dorobek intelektualny, czyli głównie komentarze biblijne, którym przyglądam się w szerszym kulturowym kontekście epoki. Ponieważ większość interesujących mnie materiałów źródłowych nie doczekała się publikacji (a niekiedy nawet identyfikacji), w swoich badaniach korzystam przede wszystkim z rękopisów pochodzących z rozmaitych kolekcji rosyjskich (Instytutu Orientalistycznego oraz Rosyjskiej Biblioteki Narodowej w Petersburgu [kolekcja Firkowicza]), europejskich (Biblioteki Brytyjskiej w Londynie, Biblioteki Uniwersyteckiej w Cambridge oraz Bibliotek Narodowych w Paryżu i Berlinie) i amerykańskich (Żydowskiego Seminarium Teologicznego w Nowym Jorku), które w znakomitej większości nie zostały dotychczas opracowane naukowo.

Dzieła te są zazwyczaj bardzo obszerne (np. komentarz Jefeta ben Elego do Księgi Rodzaju liczy ponad 1000 kart), a większość z nich powstała w języku judeoarabskim, należącym do grupy dialektów średnio-arabskich, najczęściej zapisywanym spółgłoskowym alfabetem hebrajskim (często bez uwzględnienia odstępów między wyrazami i znaków diakrytycznych), z licznymi naleciałościami z hebrajskiego i perskiego, co stanowi duże wyzwanie dla każdego badacza zajmującego się średniowieczną karaimską spuścizną literacką.

4.3.2 Geneza karaizmu: między mitem a historią

Znikoma liczba zachowanych dokumentów historycznych z okresu między VII a X stuleciem – czyli z grubsza rzecz biorąc, czasów narodzin karaizmu – sprawia, że kwestia genezy oraz okoliczności powstania tej religii jest nader niejasna i kontrowersyjna. W badaniach naukowych istnieją co najmniej trzy rywalizujące ze sobą teorie (islamocentryczna, judeocentryczna i tak zwana teoria fuzji), których zwolennicy próbują szukać początków wspólnoty karaimskiej w rozmaitych kontekstach religijnych i kulturowych. W artykule zatytułowanym *Między judaizmem a islamem – rzecz o początkach karaizmu* („Kwartalnik Historii Żydów”, 2016) przyglądam się krytycznie tym teoriom, wskazuję ich punkty zbieżne oraz wysuwam własną hipotezę łączącą pewne elementy zaczerpnięte z wszystkich dotychczasowych koncepcji. Przyjmując mianowicie teorię fuzji za najbardziej prawdopodobną, uznaję, że karaizm jako ruch religijno-polityczno-społeczny wyłonił się wskutek zjednoczenia rozmaitych sekt i ugrupowań religijnych (m.in. ananitów) pod przywództwem elitarnego elementu palestyńskiego (rodziny egzylarchów) pod koniec IX albo nawet na początku X w. Po przybyciu na tereny Palestyny jego przedstawiciele prawdopodobnie zapoznali się z jakimiś rękopisami odnalezionymi na Pustyni Judzkiej, a zawierającymi teksty wspólnoty znad Morza Martwego i pod wpływem lektury owych tekstów uformowali własną, odrębną ideologię, na którą formatywny wpływ miała jednak nie tylko kultura żydowska, lecz także otaczająca kultura muzułmańska i rozmaite religijne koncepcje znane ze świata islamu.

Moje zainteresowania badawcze w tej sferze nie ograniczają się jednak do historii w akademickim sensie tego słowa, czyli do próby ustalenia faktów i udzielenia odpowiedzi na pytanie „Jak było naprawdę?”. W równym stopniu jestem zainteresowana „historią wymyśloną”, a więc tym, jak rabanici i karaimi wyobrażali sobie początki karaizmu. Zagadnienie to wchodzi w zakres tematyki poruszanej w prowadzonym przeze mnie projekcie naukowym *Karaimi i religia karaimska w średniowiecznych źródłach rabinicznych. Studium*

komparatywne i przekład Kuzari Judy Halewiego (Grant NCN Opus 10; 2016–2019). W ramach tego projektu napisałam dwa artykuły dotyczące mitu fundacyjnego religii karaimej: *Anan ben Dawid jako archetyp religijnego wicherzyciela: o tym, jak raw Natronaj Gaon przyczynił się do wykreowania przywódcy ananitów na ojca założyciela karaizmu* („Kwartalnik Historii Żydów”, 2017) i *Anan ben Dawid jako islamizujący heretyk żydowski: o tym, jak raw Saadia Gaon stworzył mit fundacyjny karaizmu* („Kwartalnik Historii Żydów”, 2018), w których staram się pokazać, w jaki sposób babilońscy gaoni (raw Natronaj i raw Saadia) przyczynili się do wykreowania Anana ben Dawida (VIII w.) na symbolicznego ojca założyciela karaizmu¹. Natronaj uczynił z tej postaci archetyp religijnego wicherzyciela, Saadia natomiast stworzył podstawowe elementy narracji fundacyjnej tego ruchu, rekonstruując historię życia Anana, którą później (po wprowadzeniu niezbędnych poprawek) przejęli karaimi. Prowadzi mnie to do konkluzji, że – paradoksalnie – mit fundacyjny religii karaimej napisali jej oponenci. Kwestii tej poświęciłam także tekst *Reconstructing the Past and Conceptualizing the “Other”: Medieval Rabbanite Views on Karaites and Karaism*, prezentowany i dyskutowany podczas dorocznej konferencji Association for Jewish Studies (2017) w ramach seminarium Jews & Muslims in the Geniza Age (udostępniony w postaci elektronicznej wszystkim uczestnikom konferencji).

4.3.3 Od Jerozolimy do Bizancjum: „karaimeńska szkoła” studiów biblijnych i jej najważniejsi przedstawiciele

Oprócz działalności domniemanych założycieli ruchu karaimej, Anana ben Dawida (VIII w.) i Benjamina al-Nihawandiego (IX w.), w badaniach naukowych przyjęło się wyróżniać trzy główne etapy rozwoju średniowiecznej karaimej egzegezy na Bliskim Wschodzie: 1. Okres formatywny (IX w.), którego najważniejszym przedstawicielem był Daniel al-Qumisi; 2. Wczesny okres klasyczny (X w.), kiedy działali tacy egzegeci jak: Salmon ben Jeroham (Jeruham, Jeruhim), Sahl ben Macliach, Jusuf ibn Nuh (Josef ben Noach), Jefet ben Eli, Dawid ben Boaz, Hasan ben Masziach, Dawid ben Abraham al-Fasi i Abu Jusuf Jakub al-Qirqisani – który choć chronologicznie należy do tego samego okresu, w istocie stanowi odrębną kategorię; 3. Okres późnoklasyczny (XI w.), czyli czasy aktywności Jusufa al-Basira, Abu al-Faradża Haruna, Alego ben Sulajmana i Jeszuy ben Jehudy. Niestety, z okresu formatywnego zachowało się niewiele tekstów, a przedstawiciele okresu późnoklasycznego w znacznym stopniu porzucili egzegezę Pisma *per se* na rzecz bardziej wyspecjalizowanych rozpraw naukowych z zakresu gramatyki języka hebrajskiego lub filozofii. Z tego względu w swoich badaniach korzystam przede wszystkim z tekstów pochodzących z okresu klasycznego.

Niewątpliwie jednym z największych, najbardziej płodnych i przypuszczalnie najbardziej wpływowych komentatorów, nie tylko doby średniowiecza i nie tylko wśród karaimów, lecz w dziejach całej żydowskiej egzegezy Biblii hebrajskiej, był działający w okresie klasycznym Jefet ben Eli (X w.). Najprawdopodobniej jako pierwszy żydowski komentator w historii przetłumaczył i skomentował wszystkie 24 księgi kanonu Pisma oraz każdy werset świętego tekstu. Jego dzieła stanowią swoiste kompendium wiedzy, w którym autor podsumowuje i poddaje krytycznej analizie najistotniejsze wcześniejsze oraz współczesne mu interpretacje, proponując także własne, oryginalne rozwiązania, które – co warto podkreślić – stały się ważną inspiracją dla następnych pokoleń mędrców, badaczy i myślicieli religijnych. Już choćby tylko z tych powodów teksty Jefeta stanowią najlepszy materiał źródłowy do badań nad egzegezą karaimej w średniowieczu, zaś on sam i jego

¹ Do zapisu hebrajskich i arabskich imion, przydomków i nazwisk zastosowano transkrypcję uproszczoną, z wyjątkiem tych, które przyjęło się zapisywać inaczej (a zatem „Al-Nihawandi” zamiast „An-Nihawandi”, „Salmon” zamiast „Salomon” oraz „Al-Qirqisani” zamiast „Al-Kirkisani”). Natomiast do zapisu terminów, tytułów i cytatów użyto transkrypcji naukowej.

dorobek zasługują na to, by stać się przedmiotem oddzielnych studiów. Zagadnieniu temu poświęciłam artykuł *Review of Scholarly Research on Yefet ben ‘Eli and His Works* („Revue des études juives”, 2014), w którym dokonałam szczegółowego przeglądu literatury naukowej – zarówno pod kątem studiów i opracowań, jak edycji źródeł – starając się umieścić tego egzegetę w szerszym kontekście badań judaistycznych, a także podsumować dotychczasowe ustalenia i wyciągnąć ogólne wnioski z omówionych prac.

Życie i twórczość innych przedstawicieli średniowiecznego karaizmu, działających zarówno w Jerozolimie, jak i na terenie Bizancjum, a także pewne fundamentalne dla tego ruchu pojęcia zaprezentowałam w kilkunastu hasłach encyklopedycznych: *Tobiah ben Moses ha-Avel; Sahl ibn Fadl al-Tustarī; Rabbanites; Nissi ben Noah; Moses ben Samuel of Damascus; Jacob ben Reuben; Israel (ben Samuel?) ha-Dayyan ha-Ma‘aravi; Ibn Sāqawayh; Ibn Bābshād, Sa‘īd; Ibn al-Hītī; Hīwī al-Balkhī; Hasan (Ḥusayn) ben Mashiah; Ha‘ataqa; Elijah ben Abraham; David ben Ḥusayn (Ḥasān, Ḥassūn), Aviv*, opublikowanych w *Encyclopedia of Jews in the Islamic World* (Brill, 2010), oraz w dwóch hasłach: *Israel (ben Samuel?) ha-Dayyan ha-Ma‘aravi* i (z Meirą Polliack i Nehamit Pery) *Book of Genesis (Medieval Judaism)*), napisanych do *Encyclopedia of the Bible and its Reception* (DE GRUYTER, 2014).

4.3.4 Egzegeza Pisma: karaimskie interpretacje i przekłady Biblii hebrajskiej na język arabski

Głównym przedmiotem moich zainteresowań badawczych jest szeroko pojęta karaimska egzegeza Pisma, a opracowanie związanych z nią zagadnień stanowi najważniejszą część mojego dorobku naukowego. Już podczas pisania rozprawy doktorskiej zainteresowałam się komentarzami Jefeta ben Elego. Następnie poświęciłam mu obszerne studium *The Arabic Translation and Commentary of Yefet ben ‘Eli the Karaite on the Abraham Narratives (Genesis 11:10–25:18)* (Brill, 2012), które w zamierzeniu miało być książkową wersją doktoratu, ostatecznie jednak zostało tak dalece zmienione i rozszerzone, że w niewielkim stopniu przypomina pierwotny tekst: jeśli nie liczyć dwóch i pół strony ogólnego wprowadzenia, spośród sześciu analitycznych rozdziałów poprzedzających edycję krytyczną pięciu nie wykorzystałam wcale, zamiast nich pisząc cztery zupełnie nowe i dotyczące innych zagadnień. Jedynie wybranych fragmentów z drugiego rozdziału pracy doktorskiej (*Yefet ben ‘Eli: His Life and Oeuvre*) użyłam w książce (zob. Aneks).

Jednym z nowych tekstów włączonych do wyżej wymienionej publikacji jest rozdział drugi, zatytułowany *Who Wrote the Torah? Yefet’s View on the Authorship of the Pentateuch* (Brill, 2012). W przeciwieństwie do skupionych głównie na postaci i dorobku Jefeta pozostałych części książki, w tekście tym zanalizowałam ogólne stanowisko średniowiecznych karaimów w dyskusji nad autorstwem Pięcioksięgu. Jako materiał źródłowy wykorzystałam wszystkie zachowane (spisane po arabsku) karaimskie komentarze z okresu średniowiecza, których autorzy odnosili się do tej kwestii (Abu Jusufa Jakuba al-Qirqisaniego, Sahla ben Macliacha, Jefeta ben Elego, Jusufa ibn Nuha [Josefa ben Noaha] i Abu al-Faradża Haruna).

Ponieważ wyniki swoich badań przedstawiłam na zorganizowanej w Tel Awiwie w 2009 roku konferencji Society of Judaeo-Arabic Studies, wariant tego tekstu ukazał się także w tomie pokonferencyjnym jako *Was Moses the mudawwin of the Torah? The Question of Authorship of the Pentateuch According to Yefet ben ‘Eli* (Tel Aviv University Press, 2014). Główna teza, jaką wysuwam w obu tych publikacjach, brzmi następująco: średniowieczni karaimi, a w szczególności najbardziej radykalny Jefet ben Eli, zakwestionowali Mojżeszowe autorstwo Tory, a ich innowacyjne poglądy w tej sferze wywarły wpływ na późniejszych komentatorów i myślicieli, takich jak Abraham ibn Ezra, a następnie również – choć pośrednio – Baruch Spinoza. Dotychczas wśród badaczy powszechne było przekonanie, że pierwszym

żydowskim egzegetą, który ośmielił się podważyć ten istotny aksjomat wiary, był właśnie Abraham ibn Ezra, i co za tym idzie, to jego uważano za prekursora i „nauczyciela” Spinozy.

Kolejnym tekstem, w którym poruszyłam kwestię karaimejskiej koncepcji autorstwa Pięcioksięgu, jest *A-mistyczny mesjanizm wczesnych karaimów* („Kwartalnik Historii Żydów”, 2009). W artykule tym dowodzę, że mimo iż karaizm u swego zarania był ruchem mesjanistycznym, a jego przedstawiciele interpretowali wybrane wersety biblijne w sposób niedosłowny, tak jakby odnosiły się do ich własnych czasów (dokonywali więc swego rodzaju „aktualizacji”), był on pozbawiony jakichkolwiek pierwiastków mistycznych, jakże często towarzyszących mesjańskim porywom. Widać to wyraźnie w dziedzinie egzegezy biblijnej. Na przykładach zaczerpniętych z hebrajskich i arabskich komentarzy rozmaitych autorów (takich jak Daniel al-Qumisi, Abu Jusuf Jakub al-Qirqisani, Salmon ben Jeroham [Jeruham, Jeruhim], Jefet ben Eli, Jusuf al-Basir, Jusuf ibn Nuh [Josef ben Noah] i Abu al-Faradž Harun) staram się pokazać, że karaimi byli zwolennikami racjonalistycznych, kontekstualnych interpretacji Pisma, co wiązało się z dwoma przyjętymi przez nich fundamentalnymi, wzajemnie powiązаныmi założeniami. Uważali mianowicie, że autorem-redaktorem (arab. *mudawwin*) Tory był człowiek (niekoniecznie Mojżesz, zob. wyżej), a co za tym idzie, „Tora przemawia językiem ludzi” (hebr. *dibbērāh Tōrāh ki-lšōn bēnē ādām*), powinna więc być rozumiana i interpretowana w taki sam sposób, w jaki rozumiemy i interpretujemy inne ludzkie komunikaty sformułowane w językach naturalnych. Wysuwam stąd wniosek, że karaimi interpretowali w sposób niedosłowny jedynie te wersety, które posiadały długą tradycję nieliteralnej wykładni (np. wizje proroków) lub które wydawały im się nieodpowiednie z punktu widzenia religii (np. Pieśń nad Pieśniami czy ustępy zawierające antropomorficzne opisy Stwórcy). Wyraźnie starali się przy tym ograniczyć niedosłowne wykładnie i zamiast rozwiązywać tekstualne zagadki niejasnych fragmentów Pisma, często ograniczali się do lakonicznego stwierdzenia, że Bóg jeden wie, co one oznaczają, i kwitowali je formułą „niech będzie błogosławiony Ten, który zna prawdę” (hebr. *bārūch jōdea ‘ēmēt*) albo „niech będzie błogosławiony Ten, który zna tajemnice” (hebr. *bārūch jōdea ‘nistārōt*).

Tematyce średniowiecznej karaimejskiej interpretacji Pisma poświęcony jest także artykuł napisany wspólnie z Meirą Polliack pt. *‘God Would not Give the Land, but to the Obedient’: Medieval Karaite Responses to the Curse of Canaan (Genesis 9:25)* (Oxford University Press, 2014). W tekście tym poddajemy szczegółowej analizie wszystkie zachowane średniowieczne karaimejskie interpretacje (Abu Jusufa Jakuba al-Qirqisaniego, Jefeta ben Elega, Jezuy ben Jehudy, Jusufa ibn Nuha [Josefa ben Noaha] i Abu al-Faradża Haruna) szczególnie problematycznego ustępu Biblii (Rdz 9,18–28), którego kulminację stanowi przekleństwo rzucone przez Noego na Kanaan za grzechy popełnione przez jego ojca, Chama. Na przykładzie tego *crux interpretum* pokazujemy ewolucję, jaką przechodziła średniowieczna karaimejska tradycja egzegetyczna. Wyraźnie bowiem widać, że z upływem czasu wśród komentatorów rosła świadomość literacka i że byli oni coraz bardziej zainteresowani dosłownym znaczeniem tekstu. Wyjątek stanowiły przypadki, kiedy literalne znaczenie stało w sprzeczności z ważnymi religijnymi dogmatami, takimi jak aksjomat bożej sprawiedliwości (arab. *‘adl*), bardzo istotny dla racjonalistycznej szkoły mutazylickiej, której gorliwymi adeptami byli karaimi. W tym sensie nasz artykuł stanowi przyczynek do badań nad wpływami muzułmańskiego dyskursu teologicznego (arab. *kalām*), zwłaszcza w wydaniu mutazylickim, na średniowiecznych karaimów. Ponadto dochodzimy do wniosku, że mimo stosowania rozmaitych egzegetycznych rozwiązań dla poszczególnych moralnych i teologicznych wyzwań stawianych przez tę biblijną opowieść, wspólnym mianownikiem wszystkich interpretacji karaimejskich komentatorów jest dążność do pogodzenia pojawiających się w tekście sprzeczności za pomocą harmonizujących interpretacji. Co znamienne, każdy z nich dokonuje tej harmonizacji w odrębny sposób. Doskonale ilustruje to karaimejski etos egalitarnych studiów,

wedle którego zamiast iść za autorytetem mędrców i nauczycieli, każdy powinien sam zgłębiać sens Pisma.

W pozostałych badaniach dotyczących średniowiecznej egzegezy karaimskiej, prowadzonych w ramach międzynarodowego projektu badawczego *Biblia Arabica: The Bible in Arabic among Jews, Christians and Muslims* (grant DFG DIP; 2013–2017), skupiłam się na kwestiach translacyjnych, na wzajemnych relacjach między teoretycznymi rozważaniami teologicznymi a praktyką egzegetyczną oraz między przekładami a interpretacjami. W ramach tych dociekań starałam się pokazać, że przekłady Pisma są z jednej strony uzależnione od przedstawionej w komentarzu interpretacji, obejmując wypływające z niej wnioski, z drugiej zaś – do pewnego stopnia same tę interpretację kształtują. Ścisły związek, a także wzajemne oddziaływania przekładu i interpretacji są wyraźnie widoczne w nowym – wprowadzonym przez średniowiecznych karaimów – trójwarstwowym „formacie” komentarzy biblijnych, które zawierały: 1. oryginalny tekst hebrajski, 2. jego arabski przekład i wreszcie 3. właściwy komentarz, napisany również po arabsku.

W badaniach tych szczególnie interesowała mnie kwestia granic dosłowności średniowiecznych karaimskich tłumaczeń Biblii hebrajskiej na język arabski. Dotychczas w studiach nad karaimską tradycją przekładów biblijnych stosunkowo mało uwagi poświęcano odejściom od literalizmu. Znakomita większość badaczy (choć oczywiście nie bez znamiennych wyjątków) skupiała się na rzekomo niewolniczym przywiązaniu średniowiecznych karaimów do dosłownego sensu Pisma. Wszelkie odstępstwa od litery świętego tekstu zazwyczaj traktowano jako wyjątki potwierdzające regułę. Nie próbowano ani umieścić ich w szerszym kontekście żydowskiej i arabskiej egzegezy, ani opisać pod względem metodologicznym, ograniczając się do zdawkowych wzmianek o wpływach muzułmańskiego racjonalizmu mutazylickiego na karaimów. Nic zatem dziwnego, że owo „niewolniczo wierne” naśladownictwo oryginału w karaimskich przekładach stało się niemal przysłowiowe i było niejednokrotnie krytykowane (a nawet wyśmiewane!), zwłaszcza przez badaczy z przełomu XIX i XX stulecia, którzy często stawiali je w opozycji do dokonanego przez Saadię Gaona literackiego przekładu Biblii na język arabski, zwanego po prostu *Tafsīr* (dosł. „przekład”, „interpretacja”). Znamienny jest także brak zgody wśród nielicznych badaczy, którzy zdecydowali się bliżej przyjrzeć karaimskim odstępstwom od literalizmu. Niektórzy z nich utrzymywali, że „usuwanie wyrażen antropomorficznych [...] jest ogólną cechą wszystkich przekładów karaimskich”², inni zaś byli zdania, że nawet w przypadku cielesnych przedstawień Boga w Biblii karaimi podawali dosłowny przekład „polegając na oddzielnej [warstwie] komentarza do rozwiązywania problemów egzegetycznych i teologicznych”³. Ponadto, najogólniej rzecz ujmując, przyjmowano, że jeśli autorom karaimskim zdarzało się odejść od dosłowności przekładu, wynikało to nie z pobudek zewnętrznych w stosunku do tłumaczonego tekstu źródłowego (ang. *extra-textual*), lecz miało przede wszystkim służyć rozwiązaniu problemów pojawiających się wewnątrz tego tekstu (ang. *intra-textual*).

Celem serii moich artykułów poświęconych temu zagadnieniu było sprawdzenie, czy średniowieczni karaimi, motywowani właśnie czynnikami zewnętrznymi w stosunku do tłumaczonego tekstu źródłowego (*extra-textual*), a wynikającymi z niezgodności tego tekstu z przyjętymi aksjomatami wiary (takimi jak boża transcendencja; arab. *tawhīd*), z teologią (np. kwestią bożych atrybutów), a także względami natury etyczno-pietystycznej (jak rozbieżność między postępowaniem biblijnych bohaterów a normami zachowania i zasadami etycznymi dyktowanymi przez religię), rzeczywiście wiernie oddawali w języku docelowym sens tekstu źródłowego. A jeśli nie, to czy traktowali te problematyczne wersety biblijne w znacząco

² Zob. Ananiasz Zajczkowski, *Avoiding Anthropomorphic Expressions in Karaite Translations*, „Myśl Karaimska” 2(7) (1929), s. 9–24, szczególnie s. 11.

³ Zob. Mordechai Z. Cohen, *Three Approaches to Biblical Metaphor: From Abraham Ibn Ezra and Maimonides to David Kimhi*, Brill, Leiden 2003, s. 75–76, szczególnie s. 76.

odmienny sposób niż rabiniczni komentatorzy i tłumacze Pisma. Staralam się udzielić odpowiedzi na następujące pytania: Czy karaimi byli pod tym względem dziedzicami i kontynuatorami wcześniejszej (rabinicznej) tradycji egzegetycznej, czy raczej reprezentowali odmienną „szkołę translacyjną”, uformowaną pod wpływem koncepcji mutazylickich? Czy stosowali dokładnie te same metody jak np. Saadia Gaon, czy też wymyślali nowe, alternatywne rozwiązania? I wreszcie, czy na poziomie teorii podawali takie same lub przynajmniej podobne (językowe, stylistyczne) wytłumaczenia i (racjonalne, teologiczne) uzasadnienia problematycznych wersetów biblijnych, w zbliżony („naukowy”) sposób starając się uzasadnić odejście od literalizmu przy ich tłumaczeniu, czy też wykazywali się innowacyjnością w tym zakresie?

W moich pracach poświęconych tej tematyce podstawowym – acz bynajmniej nie jedynym – materiałem źródłowym były dzieła Jefeta ben Elego. Oprócz wyżej wspomnianych jest jeszcze kilka powodów, dla których zdecydowałam się wykorzystać właśnie jego teksty do analizy średniowiecznych karaimskich przekładów Biblii hebrajskiej na język arabski oraz powiązanych z nimi interpretacji: 1. W przeciwieństwie do dzieł innych średniowiecznych autorów karaimskich komentarze Jefeta do wszystkich ksiąg Pisma przetrwały do naszych czasów; 2. Odsetek zachowanych kopii rękopisów zawierających te komentarze jest stosunkowo duży (świadczy to, notabene, o ich ogromnej popularności), co daje spory materiał porównawczy i umożliwia kolacjonowanie odmiennych wersji; 3. Nie wszyscy średniowieczni karaimscy komentatorzy Pisma dokonywali przekładów (np. komentarze Daniela al-Qumisiego, Abu Jusufa Jakuba al-Qirqisaniego, Sahla ben Macliacha, Jusufa ibn Nuha [Josefa ben Noaha] i Abu al-Faradża Haruna nie zawierają tłumaczeń wersetów biblijnych), a nie wszystkie komentarze, o których wiemy lub przypuszczamy, że obejmowały przekłady, zachowały się do naszych czasów (np. dzieła Salmona ben Jerohama [Jeruhama, Jeruhima], Dawida ben Boaza, czy Hasana ben Masziacha); 4. I wreszcie – powód bodaj najważniejszy – Jefet jest powszechnie uważany za najbardziej dosłownego tłumacza Biblii swoich czasów, dzięki czemu jego przekłady stanowią doskonały papierek lakmusowy do badania granic literalizmu średniowiecznych karaimskich przekładów Biblii. Z tych względów komentarze Jefeta stanowiły dla mnie podstawowy tekst źródłowy, który następnie porównywałam ze wszystkimi innymi zachowanymi średniowiecznymi karaimskimi przekładami i interpretacjami analizowanych przeze mnie wersetów biblijnych, a także z wybranymi źródłami rabinicznymi, w tym aramejskimi targumami oraz dostępnymi wersjami arabskich przekładów i komentarzy pióra Saadii Gaona (zwłaszcza jego tłumaczeniem zwanym *Tafsīr*).

Artykułem otwierającym cykl tekstów poświęconych zagadnieniom translacyjnym jest *The Bible Read through the Prism of Theology: The Medieval Karaite Tradition of Translating Explicit Anthropomorphisms into Arabic* („The Journal of Jewish Thought & Philosophy”, 2016). Przyglądam się w nim temu, w jaki sposób średniowieczni karaimscy egzegeci radzili sobie z problemem jednoznacznych biblijnych antropomorfizmów, w tym antropopatyzmów (ang. *explicit anthropomorphisms*), czyli opisów ciała i uczuć Boga, a także Jego percepcji zmysłowej i zdolności poznawczych. Analiza znacznej liczby tekstów źródłowych pozwoliła mi stwierdzić, że na poziomie przekładu ani rabiniczni, ani karaimscy średniowieczni tłumacze Pisma nie byli konsekwentni w swoim dążeniu do „oczyszczenia” Biblii z materialnych przedstawień bóstwa. Chcąc jednak pokusić się o uogólnienie, można stwierdzić, że wszyscy średniowieczni egzegeci: 1. Tłumaczyli niedosłownie (arab. *ta'wīl*) rzeczowniki przypisujące Bogu kształty cielesne, najczęściej zastępując je substytutami leksykalnymi wskazującymi na bardziej abstrakcyjne cechy Stwórcy; 2. Tłumaczyli dosłownie czasowniki przypisujące Bogu ludzkie uczucia; 3. Tłumaczyli w sposób niekonsekwentny czasowniki opisujące percepcję zmysłową Stwórcy oraz Jego zdolności poznawcze. Poza tym dochodzę do wniosku, że pomimo drobnych rozbieżności przekłady karaimskie nie są ani znacząco bardziej, ani znacząco mniej dosłowne od rabinicznych, co – jak sądzę – świadczy o

trwałości, ciągłości i stabilności żydowskiej tradycji interpretacyjnej. Prowadzi mnie to do konkluzji, że choć koncepcje mutazylickie niewątpliwie wywarły wielki wpływ na średniowiecznych karaimskich egzegetów, metody przez nich stosowane w celu rozwiązania problemu cielesnych przedstawień Bóstwa w Biblii świadczą przede wszystkim o ich przynależności do żydowskiej tradycji translacyjnej.

Jeśli zaś chodzi o teoretyczne wyjaśnienia, to zarówno Saadia Gaon, jak karaimi (Abu Jusuf Jakub al-Qirqisani i Jefet ben Eli) używają tej samej terminologii, zaczerpniętej z muzułmańskiej egzegezy Koranu, przy podawaniu lingwistycznego uzasadnienia dla jednoznacznych antropomorfizmów i antropopatyzmów. Wszyscy oni postrzegali, objaśniali i definiowali takie sformułowania w kategoriach stylistycznych (arab. *majāz/āt wa-'ittisā'/āt*, dosł. „metafory” i „rozszerzenia [znaczeń]”). Innowacją Jefeta w tej materii są interpretacje sugerujące, że pewne czasowniki są homonimami (albo polisemami) i choć brzmią identycznie, mają odmienne znaczenia w odniesieniu do Boga i do człowieka. Warto nadmienić, że w późniejszej żydowskiej egzegezie biblijnej pomysł ten podjął i rozwinął Majmonides. I wreszcie karaimi (Abu Jusuf Jakub al-Qirqisani, Salmon ben Jeroham [Jeruham, Jeruhim], a także Jefet ben Eli) jako pierwsi w historii żydowskiej egzegezy Pisma wysunęli argument, że biblijne antropomorfizmy i antropopatyzmy można wytłumaczyć tym, że boże objawienie zawarte w Torze (czy szerzej, w Biblii hebrajskiej) zostało wyrażone w konwencjonalnym ludzkim języku – *dibbērāh Tōrāh ki-lšōn bēnē ādām* (dosł. „Tora przemawia językiem ludzi”). Użycie tego rabinicznego sformułowania po to, by wyjaśnić teologicznie problematyczne ustępy Pisma sugerujące bożą cielesność, stanowi oryginalny wkład średniowiecznych karaimów do historii interpretacji biblijnej. Zostało ono następnie przejęte i rozpowszechnione przez hiszpańską szkołę egzegezy.

W kolejnym tekście pt. *'Where the Plain Meaning is Obscure or Unacceptable...': The Treatment of Implicit Anthropomorphisms in the Karaite Tradition of Arabic Bible Translation* („European Journal of Jewish Studies”, 2016) badam metody translacyjne mające na celu rozwiązanie kwestii niejednoznacznych antropomorfizmów biblijnych (ang. *implicit anthropomorphisms*). Chodzi tu o ustępy Pisma, które mimo iż nie zawierają jednoznacznie antropomorficznych opisów ciała Stwórcy, sugerują Jego cielesność poprzez wywołanie wrażenia, że jest On aktywnie i materialnie zaangażowany w świat ludzi, wchodząc z nimi w bezpośrednią interakcję. Ponownie porównuję zatem tłumaczenia wersetów biblijnych dokonane przez średniowiecznych karaimów z wybranymi przekładami autorów rabinicznych (aramijskimi targumami i arabskim przekładem Saadii Gaona) oraz przedstawiam szczegółową taksonomię sposobów, jakie stosowano już na poziomie przekładu, by rozwiązać problem tego typu antropomorfizmów. W rezultacie dochodzę do wniosku, że w obliczu tak ważnych kwestii teologicznych jak zachowanie wizerunku doskonałej transcendencji Boga (arab. *tawhīd*) karaimscy egzegeci nie byli wierniejsi dosłownemu sensowi tekstu źródłowego niż rabanici. Co więcej, podobnie jak w przypadku jednoznacznych antropomorfizmów i antropopatyzmów, nie wynaleźli nowych metod radzenia sobie z problematycznymi wyrażeniami, lecz tylko znacznie rozwinęli, skonsolidowali, dopracowali oraz usystematyzowali istniejące techniki stosowane w kanonicznych targumach i w przekładzie Saadii Gaona (arab. *Tafsīr*).

W przypadku wersetów opisujących bożą interakcję z człowiekiem (czyli w kierunku: z nieba na ziemię) karaimi, podobnie jak rabanici, dokonywali ekspansji translacyjnej, dodając „słowa bufory”. Różnica polegała na tym, że karaimi najczęściej używali w tym celu wyrazów oznaczających posłańców bożych, a więc istoty żywe, np. „anioł” (arab. *mal[']ak*). Dla porównania: Saadia w podobnych przypadkach sięgał zazwyczaj po rzeczownik nieżywy „światło” (arab. *nūr*), a autorzy targumów po „słowo” (aram. *mēmrā*). Z kolei tłumacząc ustępy Biblii sugerujące możliwość zbliżenia człowieka do Boga (w kierunku: z ziemi do nieba), karaimi najczęściej dodawali rzeczowniki oznaczające ludzkie cechy czy przymioty, takie jak „posłuszeństwo” (arab. *tā'ah*). Podobnej konsekwencji nie widać ani w przekładach

Saadii, ani w targumach. Ponadto lista „słów buforów” stosowanych przez egzegetów karaimskich jest znacznie dłuższa i bardziej zróżnicowana.

Natomiast na poziomie teorii karaimi jako pierwsi zaproponowali nowe „naukowe” uzasadnienie tego rodzaju biblijnych antropomorfizmów, odwołując się do stylistycznej konwencji elipsy (arab. *ikhtiṣār*). Poza tym, podobnie jak w przypadku jednoznacznych antropomorfizmów i antropopatyzmów, także niejednoznaczne antropomorfizmy w Biblii objaśniali, odwołując się do rabinicznego powiedzenia, zgodnie z którym „Tora przemawia językiem ludzi” (hebr. *dibbērāh Tōrāh ki-lšōn bēnē ādām*). W końcowej części artykułu zastanawiam się, jak można wytłumaczyć pozorną niekonsekwencję przejawiającą się w dosłownym, „imitującym” sposobie przekładania hebrajskich wersetów biblijnych pod względem ich formy (leksyki i składni) a niedosłownym oddawaniu ich treści. Dochodzę do wniosku, że wynika ona z faktu, iż średniowieczne karaimskie komentarze biblijne miały przede wszystkim służyć celom dydaktycznym, co zresztą jest uważane za drugą najważniejszą – obok literalizmu – cechę ich odrębnej tradycji przekładów. Dokładne odzwierciedlenie struktury hebrajskiego tekstu źródłowego w arabskim języku docelowym miało na celu zapoznanie czytelnika z gramatyką biblijną, a interpretacyjne tłumaczenia treści poszczególnych wersetów miały wskazywać na ich prawdziwą wykładnię.

W kolejnym artykule poświęconym zagadnieniom translacyjnym pt. *Reading Divine Attributes into the Scriptural Text in Medieval Karaite Bible Translations* (Brill, 2017) skupiam się na teologicznym wizerunku Boga, a przede wszystkim Jego atrybutów, takich jak wszechmoc, wszechwiedza, doskonała dobroć, niezmienność, wieczność i samowystarczalność, pokazując, w jaki sposób średniowieczni karaimi starali się je uwypuklić już na poziomie przekładu. Analiza tekstów źródłowych wykazuje, że rezygnowali z dosłownego oddawania sensu tekstu źródłowego wszędzie tam, gdzie kwestionuje on lub podważa wypracowaną przez teologię koncepcję Stwórcy (a niekiedy nawet otwarcie jej przeczy), i że czynili to o wiele bardziej konsekwentnie niż rabanicy. Wydaje się to o tyle zaskakujące, że w przeciwieństwie do aramejskich targumów i arabskich przekładów Saadii Gaona karaimskie tłumaczenia Pisma miały być czytane razem z komentarzami, a zatem ich autorzy teoretycznie mogliby dopiero tam objaśniać problematyczne kwestie. Dochodzę jednak do wniosku, że być może właśnie dlatego, że obie warstwy – przekładu i komentarza – miały być czytane razem, aby zachować spójność, karaimi zawierali w przekładzie wnioski, do których dochodzili w komentarzu.

Ponadto artykuł ten stanowi kolejny przyczynek do rozważań nad wpływami muzułmańskiej myśli teologicznej, zwłaszcza racjonalistycznej szkoły mutazylickiej, na średniowiecznych karaimów. Analiza porównawcza prowadzi mnie bowiem ponownie do konkluzji, że choć myśl mutazylicka miała niewątpliwie formatywny wpływ na karaimów, fakt ten nie stanowi jednak satysfakcjonującego uzasadnienia dla ich praktyki translacyjnej. Wszak Saadia Gaon też pozostawał pod wpływem mutazylizmu, a mimo to, jak starałam się pokazać, jego przekłady tych samych problematycznych wersetów są bardziej dosłowne.

Ostatni mój artykuł poświęcony kwestiom średniowiecznych karaimskich przekładów Pisma na język arabski, *In the Border-Land of Literalism: Interpretative Alterations of Scripture in Medieval Karaite Translations of the Bible into Arabic* („Intellectual History of the Islamicate World”, 2013), dotyczy przedstawionego w Biblii świata ludzi. Eksploruję w nim sposoby, jakimi posługiwali się karaimi, próbując poprawić wizerunek bohaterów biblijnych tak, by dopasować go do etycznych standardów wypracowanych przez religię, a także do wymogów mutazylickiego racjonalizmu. Analiza karaimskich przekładów i interpretacji wybranych wersetów biblijnych pozwala mi stwierdzić, że nawet w kwestiach niezwiązanych bezpośrednio z teologią – jak np. analizowanej w wyżej omówionych tekstach idei bezcielesnego i doskonale transcendentnego Stwórcy (arab. *tawḥīd*) – średniowieczni karaimi wcale nie byli tak bezwzględni zwolennikami literalizmu w przekładzie, jak

powszechnie zwykło się uważać. I choć z pewnością starali się ograniczać swoje interpretacyjne interwencje, byli skłonni zrezygnować z wierności literze hebrajskiego oryginału także na rzecz rozmaitych innych wartości, które najwyraźniej uważali za ważniejsze niż dosłowne odzwierciedlenie źródłowych wersetów w języku docelowym, takich jak wizerunek Jego proroków, oraz biblijnych patriarchów i matriarchiń.

W omówioną powyżej serię publikacji wpisuje się także krótki artykuł recenzyjny na temat książki *The Arabic Translation and Commentary of Yefet ben 'Eli on the Book of Proverbs* („AJS Review”, 2018) przedwcześnie zmarłej amerykańskiej badaczki Ilany Sasson, która zajmowała się zachowanymi w średniowiecznych rękopisach karaïmskimi komentarzami biblijnymi w języku judeoarabskim, a także postacią najznamienitszego przedstawiciela tej literatury, Jefeta ben Elego. Poza omówieniem i oceną samej publikacji, w swojej recenzji podkreślałam znaczenie badań nad karaizmem, zwłaszcza zaś nad twórczością Jefeta, dla szeroko pojmowanych studiów żydowskich.

4.3.5 Podsumowanie

Badania nad karaizmem często bywają spychane na margines studiów żydowskich, rzadko budząc zainteresowanie judaistów czy hebraistów. Jednocześnie, mimo że zasadniczy korpus średniowiecznej literatury karaïmskiej powstał w języku arabskim, nie przyciąga on uwagi arabistów. Ta marginalizacja sprzyja powstawaniu i utrwalaniu błędnych (krzywdzących i upraszczających) opinii, niekiedy motywowanych również pobudkami polemicznymi lub apologetycznymi. W rezultacie wśród badaczy pokrewnych dziedzin, a do pewnego stopnia nawet karaïmoznawców, pokutują obiegowe opinie na temat zarówno samej religii, jak i wypracowanej przez nią egzegezy biblijnej. Jedną z nich jest łączenie początków karaizmu z postacią Anana ben Dawida jako ojca założyciela. Inną jest przekonanie o odtwórczej naturze prac średniowiecznych karaïmskich uczonych, zwłaszcza Jefeta ben Elego, który jakoby nie miał wielkiego wkładu w rozwój studiów biblijnych, ponieważ jego działalność rzekomo ograniczała się do gromadzenia, kompilowania i powtarzania interpretacji i dokonań innych, rabinicznych lub karaïmskich, komentatorów.

W swoich badaniach kwestionuję te opinie, zwracając szczególną uwagę na nowatorskie pierwiastki w dorobku średniowiecznych karaïmów. Refleksja nad ich dziełami doprowadziła mnie do przekonania, że wiele dokonań, które zwykło się przypisywać autorom rabinicznym (np. podważenie dogmatu o Mojżeszowym autorstwie Pięcioksięgu zwyczajowo przypisywane Abrahamowi ibn Ezzze, na którego następnie powoływał się Baruch Spinoza), miało swoje źródło właśnie w średniowiecznym piśmiennictwie karaïmskim.

Ponadto wiele studiów powtarza i utrwała przekonanie o rzekomo niewolniczym przywiązaniu średniowiecznych karaïmów do dosłownego sensu Pisma, a co za tym idzie, o skrajnym literalizmie jako najbardziej dystynktywnej cesze ich przekładów Biblii, które często zestawia się – dla kontrastu – z literackim tłumaczeniem Pisma na elegancką klasyczną arabszczyznę pióra Saadii Gaona. W swoich pracach komparatywnych starałam się wykazać, że opinia ta jest do pewnego stopnia nieuzasadniona, tak samo jak wyjaśnianie karaïmskich odstępstw od literalizmu w przypadku teologicznie problematycznych ustępów Pisma jedynie wpływami szkoły mutazylickiej. Jednocześnie usiłowałam pokazać, że przekłady karaïmskie z jednej strony wpisują się w żydowską tradycję interpretacji Pisma, z drugiej zaś – twórczo ją rozwijają, systematyzują i przekształcają, nierzadko wprowadzając do niej nowe wątki oraz nowatorskie rozwiązania, podejmowane następnie przez autorów rabinicznych. W tym sensie są one niezbędne do zrozumienia żydowskiej egzegezy biblijnej w ogóle, zwłaszcza tej, która tworzona była w średniowieczu.

5. Omówienie pozostałych osiągnięć naukowo-badawczych

Oprócz średniowiecznej egzegezy Pisma moje zainteresowania badawcze, które znalazły wyraz w pozostałej części dorobku naukowego, dotyczą kilku obszarów: edytorstwa tekstów źródłowych, kontaktów kulturowych między tradycjami monoteistycznymi w średniowieczu, zagadnień dotyczących współczesnej literatury hebrajskiej i jidyszowej oraz translatoryki.

5.1 Publikacje związane z tematyką doktoratu oraz edytorstwo źródeł

Mój dość zróżnicowany dorobek podoktorski, na który (nie licząc publikacji popularnonaukowych oraz przekładów) składają się cztery książki, trzynaście artykułów (w tym cztery wstępy do książek) i pięć haseł encyklopedycznych, obejmuje m.in. publikacje nawiązujące tematycznie do rozprawy doktorskiej oraz powstałe na jej podstawie. Najważniejsza praca związana z tematem doktoratu to nominowana do nagrody The 2013 Jordan Schnitzer Books Award monografia *The Arabic Translation and Commentary of Yefet ben 'Eli the Karaite on the Abraham Narratives (Genesis 11:10–25:18)* (Brill, 2012). Dzięki stypendium Grant For Small Publications, przyznanemu przez Rothschild Foundation Europe, przygotowałam w niej nową, znacznie rozszerzoną – niemal dwukrotnie dłuższą – edycję krytyczną komentarza Jefeta ben Elego do całych dziejów Abrahama. O ile w rozprawie doktorskiej dokonałam edycji krytycznej tego komentarza do zaledwie czterech pełnych rozdziałów Biblii (Rdz 15–18) i wybranych fragmentów pięciu innych (Rdz 12, 13, 21, 22, 25), o tyle monografia obejmuje aż trzynaście rozdziałów (Rdz 12–24) oraz wybrane fragmenty dwóch dodatkowych (Rdz 11 i 25). Edycja ta jest nowa także z tego względu, że w pracy doktorskiej cały aparat krytyczny opracowałam w języku angielskim, podczas gdy w książce przygotowałam go po hebrajsku. Inną ważną zmianą było wprowadzenie drugiego „poziomu” aparatu krytycznego, obejmującego m.in. uwagi filologiczne i leksykograficzne (np. odwołania do gramatyki języka judeoarabskiego, słowników itp.). Poza tym w odróżnieniu od rozprawy doktorskiej, edycja ujęta w książce nie obejmuje przekładu tekstu na język angielski, który stanowił trzeci tom mojego doktoratu (zob. Aneks).

Ponieważ, jak już wspomniałam, monografia jedynie w ograniczonym stopniu wykorzystuje pierwszy analityczny tom doktoratu, część materiałów z pominiętych w niej rozdziałów wykorzystałam – niekiedy w dość luźny sposób – do napisania artykułów. Dwa z nich (*Dialektyczna percepcja Pisma u średniowiecznych egzegetów karaimek i jej hermeneutyczne konsekwencje na przykładzie komentarza Jefeta ben 'Eli do Księgi Rodzaju* [suplement do „Studia Judaica”, 2008] oraz *The Literary Approach to the Bible and its Characters – Yefet ben 'Eli and his Commentary on the Book of Genesis: an Example of Competing Females in the Story of Abraham* [World Union of Jewish Studies, 2008]) powstały w trakcie pracy nad rozprawą i zostały złożone do publikacji przed jej obroną, a ukazały się tuż po niej. Pozostałe zaś (*Zarys stanu badań nad wczesnym okresem rozwoju ruchu karaimeckiego – podstawowe problemy, osiągnięcia i wyzwania* [suplement do „Studia Judaica”, 2010], *Yefet Ben 'Eli the Karaite and His Arabic Commentary on Genesis 12:1–7* [„Kwartalnik Historii Żydów”, 2012], *Islamic Exegetical Terms in Yefet ben 'Eli's Commentaries on the Holy Scriptures* [„Journal of Jewish Studies”, 2013]) zostały opublikowane kilka lat później.

5.2 Styki tradycji monoteistycznych w średniowieczu

Moje zainteresowania średniowiecznym żydowskim światem intelektualnym oraz międzykulturowymi kontaktami różnych monoteistycznych tradycji znalazły wyraz w kilku hasłach encyklopedycznych (*Nethanel Fayyūmī*, *Josiah ben Aaron he-Ḥaver*, *Ben Naphtali*, *Moses (or Jacob) ben David* i *Abū 'l-Khayr Dā'ūd b. Mūsaj*), które opracowałam dla *Encyclopedia of Jews in the Islamic World* (Brill, 2010), oraz w jednym (*Gikatilla*, *Moses ha-Kohen ben Samuel ibn*) napisanym do *Encyclopedia of the Bible and its Reception* (DE GRUYTER, 2015). Zajmowałam się tą tematyką również jako główny organizator konferencji międzynarodowej „Warrior, Poet, Prophet, and King: The Character of David in Judaism, Christianity, and Islam”, poświęconej średniowiecznym percepcjom i recepcjom króla Dawida oraz przypisywanej mu Księgi Psalmów w tradycjach monoteistycznych. Refleksje na temat tego wydarzenia i zaprezentowanych podczas niego badań zawarłam w raporcie, który ukazał się w dwóch wersjach: *Warrior, Poet, Prophet, and King: The Character of David in Judaism, Christianity, and Islam* [„Collectanea Christiana Orientalia”, 2017; „Kwartalnik Historii Żydów”, 2017], a także we wniosku o grant ERC (Starting grant) złożony w 2016 roku.

5.3 Współczesna literatura hebrajska i żydowska oraz translatoryka

Oprócz zagadnień związanych ze średniowiecznym światem żydowskim interesuje mnie także współczesna literatura hebrajska i jidyszowa. Tę dziedzinę zgłębiałam i rozwijałam między innymi w ramach prowadzonego przeze mnie międzynarodowego projektu badawczego *Polish-Jewish Literary Encounters in the Inter-War Period and Their Cultural Context: Retrieving a Rescued Masterpiece* (grant FNP Homing Plus; 2010–2011). Jednym z rezultatów projektu było opublikowanie czterotomowej serii zatytułowanej *Literackie spotkania: na styku kultur polskiej i żydowskiej*.

Brałam bezpośrednio udział w przygotowaniu trzech tomów. Pierwszy zawiera przygotowaną wspólnie z Maciejem Tomalem edycję krytyczną jedyne zachowanego egzemplarza przedwojennego przekładu Salomona Dykmana niemal wszystkich hebrajskich wierszy „narodowego poety Izraela” Chaima Nachmana Bialika (**Ch.N. Bialik**, *Pieśni* [Austeria, 2012]). Drugi, przygotowany wspólnie z Reginą Gromacką, stanowi tom studiów nad Chaimem Nachmanem Bialikiem i Salomonem Dykmanem (*Literackie spotkania w międzywojennej Polsce: Chaim Nachman Bialik i Salomon Dykman. Studia nad hebrajskim „poetą narodowym” i jego polskim tłumaczem* [Austeria, 2012]). Tom trzeci jest monografią poświęconą poetyckiej twórczości Chaima Nachmana Bialika w języku jidysz i obejmuje przygotowany wspólnie z Jackiem Dehnelem literacki przekład wszystkich utworów „narodowego poety” powstałych w tym języku (**Ch. N. Bialik**, *Wiersze i poematy* [Austeria, 2012]).

Samo wydanie hebrajskich poezji Bialika po polsku (t. 1) uważam za bardzo ważne osiągnięcie, nie tylko z uwagi na znaczenie tego twórcy w dziejach literatury hebrajskiej oraz z powodu trudności, jakich jego utwory następczają wszystkim tłumaczom, lecz także – i bodaj przede wszystkim – ze względu na tragiczne losy samego przekładu i jego autora, które w symboliczny sposób odzwierciedlają dzieje polskich Żydów w XX w. Dykman złożył swoje tłumaczenie w wydawnictwie w sierpniu 1939 roku. Miał wtedy zaledwie dwadzieścia dwa lata. Książkę przygotowano wprawdzie do publikacji, ale nie zdążyła się ukazać przed wybuchem wojny. Złożony w wydawnictwie rękopis razem z prawie wszystkimi egzemplarzami pierwodruku spłonął podczas pożaru drukarni. Cudem ocalały zaledwie dwa egzemplarze – z których jeden przetrwał w getcie warszawskim, następnie trafił w ręce rodziny tłumacza, lecz później zaginął, drugi zaś – jedyny zachowany – tuż przed wojną został wysłany

do Jerozolimy, musiał jednak czekać na wydanie ponad siedemdziesiąt lat. Sam tłumacz po wybuchu wojny uciekł do Związku Radzieckiego, gdzie pod zarzutem działalności kontrewolucyjnej został skazany na karę śmierci, zmienioną na piętnaście lat ciężkich robót w kopalni węgla w Workucie. Do Polski wrócił pod koniec lat 50., by już w 1960 roku przenieść się do Izraela, gdzie zmarł przedwcześnie w roku 1965, w wieku zaledwie 48 lat, pozostawiając po sobie ogromny dorobek translacyjny.

W ramach realizacji projektu poświęconego m.in. tej niezwyklej postaci opublikowałam również artykuł naukowy *Chaim Nachman Bialik and Shlomo Dykman – Polish-Jewish Literary Encounters in the Inter-War Period* („Polin”, 2015), w którym poddałam szczegółowej analizie techniki translacyjne stosowane przez Dykmana przy przekładaniu wierszy Bialika. Dochodzę w nim do wniosku, że pod względem formy (prozodii) tłumacz wiernie naśladował hebrajski tekst źródłowy w języku docelowym, natomiast jeśli idzie o treść, to rezygnował z wierności oryginałowi na rzecz poetyckich walorów przekładu. Ponadto pokazuję, że jego przekłady w pewnej mierze odrywają wiersze Bialika od hermetycznego kontekstu kultury żydowskiej, zakorzeniając je w kulturze polskiej, a także w szerszym kontekście cywilizacji chrześcijańsko-europejskiej. W ten sposób udało mu się stworzyć nową, polską wersję hebrajskich wierszy „narodowego poety Izraela”, która ani poziomem, ani stylem nie odbiega od arcydzieł polskiej poezji XIX stulecia. Ponieważ tekst ten przedstawiłam na konferencji, jego nieco zmieniona i skrócona wersja ukazała się także po polsku w tomie pokonferencyjnym (*Na styku kultur: hebrajski „poeta narodowy” w polskim przebraniu. Chaim Nachman Bialik i jego tłumacz Salomon Dykman* [Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2015]).

Moje zainteresowania współczesną literaturą i przekładami znalazły również wyraz w artykule poświęconym innej wybitnej postaci – zapomnianemu tłumaczowi samoukowi, Władysławowi Chrapuście (*Zapomniane przekłady Władysława Chrapusty z kolekcji Żydowskiego Instytutu Historycznego. Przypomnienie niezwyklej postaci tłumacza samouka i dwujęzycznego poety* [„Roczniki Humanistyczne”, 2016]). Zebrałam i omówiłam w tym tekście cały zachowany dorobek Chrapusty, zarówno drukowany, jak rękopiśmienny.

5.4 Inne

Oprócz wymienionych wyżej publikacji wyniki swoich badań prezentowałam na kilkudziesięciu międzynarodowych konferencjach naukowych (w Europie, Izraelu i Stanach Zjednoczonych), a także popularyzowałam je na gościnnych wykładach i spotkaniach w rozmaitych polskich i zagranicznych instytucjach naukowych oraz w radio. Brałam również czynny udział w organizowaniu dwóch międzynarodowych konferencji: wyżej wspomnianej, poświęconej królowi Dawidowi („Warrior, Poet, Prophet and King: The Character of David in Judaism, Christianity and Islam”, Warszawa, 26–28 października 2016), jako główny organizator, oraz poświęconej średniowiecznym przekładom i interpretacjom Biblii („Translators, copyists and interpreters: Jews, Christians and Muslims and the transmission of the Bible in Arabic in the Middle Age”, Kordoba, 26–28 kwietnia 2017), jako członek akademickiego komitetu organizacyjnego. Ponadto od kilku lat jestem stałym uczestnikiem cyklicznego seminarium zespołu badań nad duchowością żydowską na ziemiach polskich (Żydowski Instytut Historyczny im. Emanuela Ringelbluma, Warszawa).

W Instytucie Historycznym Uniwersytetu Warszawskiego pracuję na stanowisku adiunkta i prowadzę zajęcia dla studentów I i II stopnia, a także pełnię różne funkcje administracyjne (obecnie jestem sekretarzem komisji „F” Rady Wydziału Historycznego ds. przewodów doktorskich, członkiem zarządu Fundacji „Klio”; wcześniej byłam też członkiem komisji rekrutacyjnej i opiekunem studentów). W swoim dorobku mam dwanaście

wypromowanych prac licencjackich, recenzje dwóch prac magisterskich oraz recenzję doktoratu (Ramadan Ibrahim Mohamed Mohamed, *El desarrollo del «conocimiento demostrativo» dentro de la teología y la jurisprudencia islámica y judía. Ya'qub Al-Qirqisani*, Universidad Complutense de Madrid), którą przygotowałam jako członek komisji doktorskiej [*tribunal de la tesis doctoral*]).

Współpracuję z polskimi i zagranicznymi czasopismami, takimi jak „Almanach Karaimski”, „Ethnos”, „Karaites Archives”, „Kwartalnik Historii Żydów”, „Revue des études juives”, „Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardies”, „Studia Judaica” [członek zespołu redakcyjnego], oraz instytucjami naukowymi, np. Fundacją na rzecz Nauki Polskiej, Narodowym Centrum Nauki, Narodowy Program Rozwoju Humanistyki, The Israel Science Foundation, w zakresie recenzowania artykułów i wniosków o granty. Jestem członkiem krajowych i międzynarodowych towarzystw naukowych, w niektórych pełniąc funkcje administracyjne (Association for Jewish Studies, European Association for Biblical Studies, European Association for Jewish Studies [członek komitetu wykonawczego, *executive committee*], Polskie Towarzystwo Studiów Żydowskich [członek komisji rewizyjnej], Society for Judaeo-Arabic Studies [członek komitetu wykonawczego, *executive committee*], Society of Biblical Literature, World Union of Jewish Studies).

Poza tym współpracę międzynarodową rozwijam dzięki kwerendom zagranicznym oraz stażom i grantom badawczym. Brałam między innymi udział jako wykonawca i badacz w dwóch międzynarodowych projektach naukowych: wspomnianym wyżej *Biblia Arabica: The Bible in Arabic among Jews, Christians and Muslims* (Freie Universität Berlin i Tel Aviv University) oraz *The Cultural History of the Jews of the Islamic World in the Middle Ages (9th–13th Centuries)* (The Diaspora Research Center, Tel Aviv University). Uczestniczyłam również jako wykonawca i tłumacz w prowadzonym w Polsce projekcie dotyczącym przekładu i opracowania ksiąg pamięci (hebr. *sifrej zikaron*; jid. *jizkor-bicher*), *Księgi pamięci (izkor bicher) jako źródło wiedzy o historii i kulturze polskich Żydów* (grant MNiI, KBN, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie). Sama z kolei byłam kierownikiem i głównym wykonawcą międzynarodowego projektu *Polish-Jewish Literary Encounters in the Inter-War Period and Their Cultural Context: Retrieving a Rescued Masterpiece* (Homing Plus, FNP), w którym w sumie wzięło udział 13 naukowców i 2 studentów z Polski, Europy (Wielkiej Brytanii) i Izraela. Obecnie prowadzę projekt *Karaimi i religia karaimska w średniowiecznych źródłach rabinicznych. Studium komparatywne i przekład Kuzari Judy Halewiego* (Opus, NCN), który wymaga ode mnie współpracy, głównie konsultacji naukowych, z badaczami z Izraela i ze Stanów Zjednoczonych.

Poza pracą naukową *sensu stricto* mam w swoim dorobku kilka recenzji, publikacje o charakterze popularnonaukowym oraz dość liczne przekłady zarówno poezji, jak prozy (przede wszystkim z hebrajskiego, lecz także z jidysz na polski, oraz z judeoarabskiego na hebrajski i angielski).



Marzena Zawadowska

Aneks

Porównanie rozprawy doktorskiej i książki *The Arabic Translation and Commentary of Yefet ben 'Eli the Karaite on the Abraham Narratives (Genesis 11:10–25:18)*

1. Część pierwsza rozprawy doktorskiej: Studium analityczne

Numery rozdziałów	Tytuły rozdziałów w rozprawie doktorskiej (178 s.)	Tytuły rozdziałów w książce (283 s.)
Rozdział 1	<p><i>General Introduction</i> Podrozdziały:</p> <ul style="list-style-type: none"> - <i>Presentation of the subject</i> - <i>State of research on Karaism;</i> - <i>Objectives and contribution;</i> - <i>Methodology</i> <p>(tylko 2,5 strony wprowadzającego podrozdziału <i>Presentation of the subject</i> zostały wykorzystane w książce; reszta tego podrozdziału i wszystkie pozostałe podrozdziały nie zostały wykorzystane w książce; materiały związane ze stanem badań nad karaizmem zostały częściowo wykorzystane przy pisaniu artykułu opublikowanego po polsku⁴)</p>	<p><i>Yefet and His Times</i> (częściowo nowy rozdział; wykorzystane 3 strony z 1 rozdziału i wybrane fragmenty 2 rozdziału doktoratu)</p>
Rozdział 2	<p><i>Yefet ben 'Eli: His Life and Oeuvre</i> (fragmenty tego rozdziału zostały częściowo wykorzystane w książce w rozdziałach 1 i 6)</p>	<p><i>Who Wrote the Torah? Yefet's View on the Authorship of the Pentateuch</i> (nowy rozdział)</p>
Rozdział 3	<p><i>Yefet's Dialectical Perception of Scripture and its Hermeneutic Implications</i></p>	<p><i>In Quest of Truth: Yefet's Hermeneutic Concepts</i> (nowy rozdział)</p>

⁴ Zob. Marzena Zawadowska, *Zarys stanu badań nad wczesnym okresem rozwoju ruchu karaimskiego – podstawowe problemy, osiągnięcia i wyzwania*, V tom suplementu do „Studia Judaica”: *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich* (2010), s. 162–176.

	(częściowo opublikowane po polsku ⁵ ; niewykorzystane w książce)	
Rozdział 4	<i>Yefet's Literary Approach to the Bible and its Characters</i> (opublikowane po angielsku ⁶ ; niewykorzystane w książce)	<i>Between the Holy Text and Its Unholy Context: Polemical Overtones in Yefet's Commentary on Genesis</i> (nowy rozdział)
Rozdział 5	<i>Certain Terminological Aspects of Yefet's Approach to Biblical Exegesis</i> (opublikowane po angielsku ⁷ ; niewykorzystane w książce)	<i>Scripture as the supreme Composition: Literary Aspects of Yefet's Exegesis of Genesis</i> (nowy rozdział)
Rozdział 6	<i>Islamic Concepts of Prophet and Prophethood</i> (nieopublikowane i niewykorzystane w książce)	<i>The Limits of Literalism: Yefet's Approach to Bible Translation</i> (częściowo nowy rozdział; wykorzystuje wybrane fragmenty 2 rozdziału doktoratu)
Rozdział 7	<i>Introduction to the Critical Edition</i> (rozszerzony, poprawiony i dopracowany opis rękopisów został wykorzystany w książce)	<i>Description of Manuscripts employed for the Present edition</i> (wykorzystane fragmenty 7 rozdziału doktoratu)

Wykorzystanie tej części rozprawy w książce szacuję na 20 %

2. Część druga rozprawy doktorskiej: Edycja krytyczna

a. Na potrzeby książki dokonałam krytycznej edycji niemal dwukrotnie dłuższego fragmentu tekstu źródłowego. Rozprawa doktorska zawiera bowiem edycję krytyczną komentarza Jefeta ben Elega do zaledwie czterech pełnych rozdziałów Biblii (Rdz 15–18) i wybrane fragmenty pięciu dodatkowych: Rdz 12,1–9; 13,14–18; 21,1–21; 22,1–19, 25,1–19; **w sumie 114 k. rękopisu „matki”**). Książka zawiera edycję krytyczną tego komentarza do trzynastu pełnych rozdziałów (Rdz 12–24) i fragmenty dwóch dodatkowych: Rdz 11,10–32 i 25,1–19; **w sumie 214 k. rękopisu „matki”**).

b. W książce zmieniono język edycji z angielskiego na hebrajski.

⁵ Zob. *eadem*, *Dialektyczna percepcja Pisma u średniowiecznych egzegetów karaimskich i jej hermeneutyczne konsekwencje na przykładzie komentarza Jefeta ben 'Eli do Księgi Rodzaju, IV tom suplementu do „Studia Judaica”*: *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich* (2008), s. 91–107.

⁶ Zob. *eadem*, *The Literary Approach to the Bible and its Characters – Yefet ben 'Eli and his Commentary on the Book of Genesis: an Example of Competing Females in the Story of Abraham*, [w:] *Iggud – Selected Essays in Jewish Studies*, red. Baruch J. Schwartz, Abraham Melamed, Aharon Shemesh, World Union of Jewish Studies, Jerozolima 2008, t. 1, s. 69–84.

⁷ Zob. *eadem*, *Islamic Exegetical Terms in Yefet ben 'Eli's Commentaries on the Holy Scriptures*, „*Journal of Jewish Studies*” 64 (2013), s. 306–325.

c. W książce zmieniono aparat krytyczny na dwupoziomowy oraz dodano szczegółowe odniesienia do gramatyki języka judeoarabskiego i słowników.

Wykorzystanie tej części rozprawy w książce szacuję na 60 %.

3. Część trzecia rozprawy doktorskiej: Przekład na język angielski

W doktoracie przekład stanowił osobny, trzeci tom (193 s.), podczas gdy książka w ogóle nie zawiera przekładu edytowanych tekstów na język angielski. Poprawiony i uzupełniony fragment przekładu do Rdz 12 został opublikowany na łamach „Kwartalnika Historii Żydów” (2012)⁸.

Wykorzystanie tej części rozprawy w książce wynosi 0 %.

W sumie wykorzystanie wszystkich trzech części pracy w książce (cz. 1 = 20/100% + cz. 2 = 60/100% + cz. 3 = 0/100% = cz. 1–3 = 80/300%) szacuję na: 26%.

⁸ Zob. *eadem*, *Yefet Ben ‘Elī the Karaite and His Arabic Commentary on Genesis 12:1–7*, „Kwartalnik Historii Żydów” 4/244 (2012), s. 530–566.