

**WPROWADZENIE DO LITERATURY
I EGZEGEZY ŻYDOWSKIEJ
OKRESU BIBLIJNEGO I RABINICZNEGO**

Bibliotheca Biblica

RED. SERII KS. MARIUSZ ROSIK
PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLÓGICZNY

**WPROWADZENIE DO LITERATURY
I EGZEGEZY ŻYDOWSKIEJ
OKRESU BIBLIJNEGO I RABINICZNEGO**

**Ks. MARIUSZ ROSIK
Rabin ICCHAK RAPAPORT**

WROCŁAW 2009

IMPRIMATUR
Kuria Metropolitalna Wrocławska
L.dz. 263/2009 — 13 lutego 2009 r.

† *Marian Gołbiewski*
Arcybiskup Metropolita Wrocławski

© Copyright TUM Wrocław

Redaktor naukowy *Mariusz Rosik*

Projekt okładki *Andrzej Duliba*

Korekta *Bożena Sobota*

Łamanie *Andrzej Duliba*

TUM
Wydawnictwo
Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej
50-329 Wrocław, pl. Katedralny 19,
tel./fax 071 322 53 68, tel. 071 322 72 11
e-mail: ksiegarnia@archidiecezja.wroc.pl
e-mail: tum@archidiecezja.wroc.pl
www.ksiegarnia.archidiecezja.wroc.pl
www.wydawnictwo.archidiecezja.wroc.pl

ISBN 978-83-7454-108-4

Drukarnia Tumska – Wrocław, zam. /2009

WSTĘP

Kiedy chrześcijanin sięga po dzieła literatury żydowskiej okresu biblijnego i wieków późniejszych, mogą się budzić w nim mieszane odczucia: z jednej strony literatura ta wydaje mu się zupełnie obca, z drugiej zaś zdaje się być znajoma, przynajmniej w pewnych aspektach. Obca, gdyż sposób interpretacji Biblii przez starożytnych autorów żydowskich nie przemawia do umysłu ukształtowanego w oparciu o greckie i rzymskie wzorce prowadzenia wywodu; znajoma, gdyż co chwilę natrafia na zwroty i wyrażenia na stałe zadomowione w chrześcijaństwie. Dziś nikt już nie kwestionuje tezy, iż znajomość pism judaizmu okresu biblijnego i rabinicznego oraz znajomość egzegetycznej tradycji żydowskiej tamtych czasów służy lepszemu zrozumieniu Nowego Testamentu. Poszukiwania naukowe w tym względzie nasiliły się po opublikowaniu dzieła J. Bonsirvena, zatytułowanego *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*¹. Niedługo potem R. Le Déaut wystąpił z tezą, iż chrześcijanie przejęli od Żydów „Biblię zinterpretowaną”. Ten sam autor zwykł mawiać: „Zwyczajna znajomość Starego Testamentu, choć konieczna, nie wystarczy do uchwycenia całego ładunku treściowego ani pełnej z nim zgodności ewangelii i innych pism apostołskich. Nowy Testament pełen jest aluzji starotestamentalnych, które uykają zwykłemu czytelnikowi właśnie z powodu nieznamości tradycji, w której zakotwiczeni

¹ Książka została opublikowana w Rzymie w 1955 r. Na tej samej linii należy umieścić pięciotomowe dzieło R. Le Déaut, zatytułowane *Targum du Pentateuque. Traduction des deux recensions palestiniennes complètes avec introduction, parallèles, notes et index* (Sources chrétiennes, I–V, Paris 1978–1981).

byli jego autorzy”². Tezę tę z powodzeniem rozciągnąć można poza Biblię Hebrajską na inne pisma judaizmu okresu biblijnego i rabinicznego. Również ich znajomość okazuje się niezastąpiona w głębszym zrozumieniu Nowego Testamentu.

Kłopotliwa może wydać się kwestia datacji niektórych pism rabinackich w perspektywie ich wpływu na egzegezę chrześcijańską pierwszych wieków. W jaki sposób pisma powstałe zdecydowanie później niż księgi Nowego Testamentu mogą okazać się pomocne w interpretacji tych ostatnich? Należy przyjąć, iż tradycje żydowskie zapisane na kartach dzieł rabinackich, począwszy od II w., są zapisem przekonań i poglądów dużo wcześniejszych, najczęściej przez wieki przekazywanych za pomocą przekazu ustnego. Sam więc fakt, że jakiś pogląd został zapisany w dziele autorstwa rabinów w pewnym okresie czasu, nie oznacza jeszcze, że właśnie w tym okresie się zrodził. Najczęściej był przekazywany ustnie przez dziesięciolecia, a nawet przez stulecia, a ostatecznie został spetryfikowany na kartach dzieła pisanego. Uznać jednak należy, że przyjęcie tezy, iż wszystkie zapisane w pewnym okresie poglądy rabinów były wcześniej przez długi czas głoszone ustnie, nie może być uzasadnione we wszystkich przypadkach. Owszem, tezę taką można przyjąć jako zasadę ogólną, jednak mogą istnieć od niej szczegółowe wyjątki. Dziś jednak bardzo trudno jest określić, które z poglądów rabinackich zrodziły się w momencie ich zapisania, a które były znane na długi czas przed ich spisaniem³. Dlatego w niniejszej publikacji autorzy zdecydowali się na krótką prezentację starożytnych pism żydowskich i egzegezy rabinackiej do czasów gaonów.

W 1994 r. ukazała się znakomita pozycja S. Mędali, zatytułowana *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej* (Kra-

² Cytat za: M. REMAUD, *Vangelo e tradizione rabbinica*, Studi biblici 47, tłum. R. Fabbri, Bologna 2005², 11.

³ R. BLOCH, *Note méthodologique pour l'étude de la littérature rabbinique*, „Recherches de sciences religieuses” 43 (1955), 194–227.

ków 1994). Jest to dzieło o charakterze podręcznikowym, które zdecydowanie poszerza i uaktualnia materiał zaprezentowany w książce E. Dąbrowskiego *Nowy Testament na tle epoki* (Poznań 1958), we *Wstępie ogólnym do Pisma Świętego* (Poznań 1973 i 1986) oraz we *Wprowadzeniu do apokryfów Starego Testamentu* R. Rubinkiewicza (Lublin 1987)⁴. Autor, który prezentuje kolejno pisma qumrańskie, apokryfy Starego Testamentu, literaturę propagandową i homiletyczną judaizmu hellenistycznego, modlitwy judaizmu międzytestamentalnego oraz starożytną literaturę rabiniczną, przytacza bogatą literaturę, podając wydania krytyczne tekstów, ich tłumaczenia, komentarze i opracowania.

W niniejszym opracowaniu ograniczono się więc do podania jedynie najistotniejszych polskich przekładów tekstów literatury żydowskiej, natomiast materiał rozszerzono o Biblię Hebrajską i niektóre dzieła okresu rabinicznego aż do pierwszych gaonów, czyli żydowskich uczonych, którzy rozpoczęli swą działalność w Surze i Pumbedicie w Babilonii na przełomie VI i VI stulecia. Taki właśnie materiał prezentuje pierwsza część niniejszego opracowania, zatytułowana *Literatura żydowska okresu biblijnego i rabinicznego*.

Część druga poświęcona została egzegezie rabinackiej. Rabin Icchak Rapoport kreśli najpierw szerokie tło historyczne kształtowania się żydowskiej egzegezy, a następnie omawia jej zasady, począwszy od Hillela i Iszmaela ben Eliszy, a skończywszy na ostatnich etapach redakcji Talmudu. Niezwykłym walorem tego rzetelnego opracowania jest ukazywanie omawianych zasad egzegetycznych na konkretnych tekstach biblijnych.

⁴ W literaturze obcojęzycznej pojawiło się wiele dzieł, które prezentują tzw. literaturę międzytestamentalną i inne starożytne i średniowieczne pisma żydowskie. Do najbardziej znanych należy kilkutomowe wydanie *Compendia Rerum Iudicarum ad Novum Testamentum* (red. M.E. Stone, Assen 1974–1990) oraz dzieła: E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (III, 1–2, Edinburgh 1986–1987), G.W.E. NICKELSBURG, *Jewish Literature Between the Bible and the Mishna* (Philadelphia 1981), M. McNAMARA, *Intertestamental Literature* (Wilmington 1983).

Część trzecia wreszcie, nosząca tytuł *Znaczenie wczesnej literatury żydowskiej dla egzegezy chrześcijańskiej*, sygnalizuje najistotniejsze korzyści, jakie odnieść może biblista czy teolog dokonujący interpretacji Pisma Świętego. Zatrzymano się głównie nad tym, w jaki sposób pisma żydowskie okresu biblijnego i rabinicznego mogą wpływać i ubogacać interpretację Nowego Testamentu, choć przecież są one istotne także dla interpretacji chrześcijańskiej ksiąg Starego Przymierza.

Na koniec proszę pozwolić na biograficzną wzmiankę. W latach 1998–1999 studiowałem na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie. W tym samym czasie rabin Icchak Rapoport uczęszczał do jesziwy w Świętym Mieście. Nie dane nam było się wówczas spotkać. Po skończeniu jesziwy rabbi objął funkcję rabina Oslo, a ja podjąłem wykłady we Wrocławiu. W tym czasie kilkakrotnie bywałem w Oslo, głosząc wykłady biblijne. Również i tam się nie spotkaliśmy. Zetknęliśmy się dopiero wówczas, gdy rabbi Rapoport przybył do Wrocławia i objął posadę Naczelnego Rabina Wrocławia i Śląska. Był to rok 2006. Tu rozpoczęła się nasza współpraca, a jednym z jej owoców jest książka, którą oddajemy Czytelnikom do rąk. Mamy nadzieję, że pomoże ona we wzajemnym poznaniu Żydów i chrześcijan.

ks. Mariusz Rosik

CZĘŚĆ PIERWSZA LITERATURA ŻYDOWSKA OKRESU BIBLIJNEGO I RABINICZNEGO

I. KWESTIA JĘZYKA LITERATURY JUDAISTYCZNEJ OKRESU BIBLIJNEGO I RABINICZNEGO

Żydzi czasów biblijnych posługiwali się wieloma językami, co wynikało zasadniczo z faktu istnienia diaspory oraz tego, iż Palestyna popadała w różnych okresach pod panowanie różnych mocarstw. Posługiwanie się danym językiem zależało jednak nie tylko od regionu czy zmieniających się mocarstw panujących, ale także od warstw społecznych, które odznaczały się niejednokrotnie skomplikowaną strukturą. Z tych względów istnieją różnice między urzędowym językiem zewnętrznym a językiem używanym na co dzień; między językiem używanym wewnątrz grupy a językiem religijno-liturgicznym; między językiem elit a językiem pospółstwa; między językiem mówionym a literackim¹. Zasadniczo należy mówić o trzech językach, które *de facto* okazały się dominującymi w starożytności żydowskiej. Są nimi hebrajski, aramejski i grecki. Języki hebrajski i aramejski należą do grupy języków semickich, których nazwa zaczerpnięta została z Rdz 10, 21-31. Nazwa ta wskazuje na język, którym posługiwać się miały ludy pochodzące od Sema, jednego z synów Noego. Język grecki to język okresu hellenistycznego i język diaspory.

¹ J. MAIER, *Między Starym a Nowym Testamentem*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Myśl Teologiczna, Kraków 2002, 62–63.

1. JĘZYK HEBRAJSKI

Język hebrajski należy do rodziny języków semickich, które zazwyczaj dzieli się na cztery grupy: północno-semicką, obejmującą babiloński i asyryjski (arkadyjski), południowo-wschodnią, obejmującą starożytny arabski używany jako mówiony na południu i wywodzące się z niego współczesne języki Arabii Południowej i Etiopii; południowo-zachodnią, obejmującą klasyczny arabski i współczesne dialekty arabskiego; północno-zachodnią, obejmującą aramejski z jego odmianami (aramejski kancelaryjny, nabatejski, aramejski biblijny, palmirski) i języki kananejskie (ugarycki, amorycki, fenicki, hebrajski, punicki, edomicki, moabicki, amonicki). Jak widać z powyższego zestawienia, język hebrajski należy do grupy semickich języków północno-zachodnich. Alfabet przyjęty w hebrajskim, a także w moabickim, unickim, amonickim, edomickim i w pewnej mierze greckim, jest alfabetem fenickim. Najstarsze zapisy pochodzą z drugiego tysiąclecia. Po wygnaniu babilońskim alfabet fenicki został w hebrajskim zastąpiony pismem kwadratowym, używanym do dziś w wydaniach Biblii².

Izraelici posługiwali się językiem hebrajskim do czasów niewoli babilońskiej. Gdy w 586 r. zostali przesiedleni, zaczęli używać z czasem języka aramejskiego. Po powrocie z wygnania, zaledwie pół wieku później, mówili już po aramejsku. Hebrajski pozostał językiem Biblii, natomiast na co dzień posługiwały się nim co najwyżej niewielkie enklawy. Co ciekawe, język ten jednak – jako święty – używany był w mowie przez mieszkańców gminy qumrańskiej. Za czasów Jezusa Żydzi uczyli się hebrajskiego w szkołach, które funkcjonowały przy synagogach. Oczywiście szkoły przeznaczone były jedynie dla chłopców. Ucząc się hebrajskiego, poznawali jednocześnie Prawo.

² G. DEIANA, A. SPREAFICO, *Wprowadzenie do hebrajszczyzny biblijnej*, oprac. wersji polskiej S. Bazyleński, Warszawa 2006, 3–4.

Ponieważ pisownia hebrajskiego oryginalnie pozbawiona była samogłosek, stąd wymowa poszczególnych słów bazuje zasadniczo na tradycji ustnej, która przetrwała w różnych ośrodkach diaspory. Istniały jednak różnice w tej tradycji. Dopiero z biegiem czasu utrwaliła się przyjęta powszechnie wokalizowana wersja tekstu Biblii Hebrajskiej (BH). Znacznej pracy w tym względzie dokonali masoreci, którzy w Tyberiadzie w IX i X w. po Chr. dodali samogłoski do zapisu BH. Standardowy tekst masorecki (TM) znany jest także jako tekst Ben Aszera, od imienia ostatecznych „wydawców” TM³.

2. JĘZYK ARAMEJSKI

Najwcześniejsze aramejskie inskrypcje pochodzą z IX w. przed Chr., aczkolwiek już w II tysiącleciu przed Chr. posługiwano się różnymi dialektami tego języka na obszarze Mezopotamii i Żyznego Półksiężycza. Ostatecznie przeważał dialekt Aramejczyków, którzy osiedlili się w granicach Asyrii. Według autora Drugiej Księgi Królewskiej aramejski był językiem, którym porozumiewali się wysocy urzędnicy asyryjscy i żydowscy: „Eliakim, syn Chilkiasza, Szebna i Joach powiedzieli: Mów, prosimy, do sług twoich po aramejsku, gdyż rozumiemy ten język, a nie mów do nas po hebrajsku wobec słuchającego ludu, który jest na murach” (2 Krl 18, 26). Izraelici zaczęli używać tego języka w niewoli babilońskiej. Kiedy pisarz Ezdrasz wezwał naród izraelski do słuchania odczytywanych głośno słów Prawa, zdawał sobie sprawę, że wielu ludzi nie rozumie tekstu hebrajskiego; nakazywał więc tłumaczenie na aramejski. Scena ta opisana została w Księdze Nehemiasza (Ne 8).

W języku aramejskim powstały niektóre fragmenty Starego Testamentu (Ezd 4, 8–6, 18 i 7, 12–26; Dn 2, 4–7, 28; Jer 10, 11;

³ T.O. LAMBDIN, *Introduction to Biblical Hebrew*, London 1996, XIII–XIV. Zob. także całe dzieło poświęcone zagadnieniu tekstu Starego Testamentu: B.J. ROBERTS, *The Old Testament Text and Versions*, Cardiff 1951.

Rdz 31, 47 – jedynie dwa słowa)⁴. U początków naszej ery aramejski był językiem Syrii i Mezopotamii. Rozwinał się w kilka dialektów: palestyński-żydowski, samarytański, syro-palestyński, którym posługiwali się chrześcijanie, syryjski, babiloński-talmudyczny oraz mandacki. Do dnia dzisiejszego niektóre grupy posługują się jeszcze dialektem aramejskim⁵. Już od czasów wygnania zaczęły powstawać targumy, czyli aramejskie tłumaczenia BH. Niejednokrotnie były to raczej parafrazy niż dosłowne tłumaczenia.

3. JĘZYK GRECKI

Choć Żydzi palestyńscy w epoce hellenistycznej posługiwali się językiem aramejskim, język grecki zaczął zdobywać coraz większe znaczenie. Służył on przede wszystkim jako narzędzie międzynarodowego porozumiewania się. W środowisku diaspory, zwłaszcza w Egipcie, Żydzi posługiwali się potoczną greką. Nieco inaczej kształtowało się posługiwanie greką na terenach aramejsko-greckojęzycznych i w miastach Syro-Palestyny; gruntowna znajomość języka i umiejętność literackiego posługiwania się nim nie była domeną całego społeczeństwa, lecz jedynie elit. Greckie teksty znalezione w Qumran nie potwierdzają jeszcze powszechnej znajomości greckiego na tym obszarze. Do specyficznej znajomości greki wśród Żydów diaspory przyczyniło się oczywiście greckie tłumaczenie Biblii (Septuaginta).

Spośród ksiąg Starego Testamentu, dwie w całości zapisane zostały po grecku (2 Mch i Mdr). Był to już wtedy język „wspól-

⁴ F. ROSENTHAL, *A Grammar of Biblical Aramaic*, Wiesbaden 1995, 9–10.

⁵ Dotyczy to mieszkańców Anty-Libanu oraz niektórych grup chrześcijańskich i żydowskich w Kurdystanie i Azerbejdżanie.

ny” (*koinē*), który ukształtował się zasadniczo na bazie dialektu attyckiego. *Koinē* zawierał doryzmy, jonizmy, latynizmy, semityzmy, wyrazy pochodzenia perskiego i egipskiego. Cechował go zanik *optativus* i *dualis*. Dyftongi *-ai* i *-ei* przeszły w *a* i *e*. W tym powszechnym języku pisali między innymi Polibiusz, Diodor Sycylijski, Plutarch, Strabon, a z żydowskich pisarzy diaspory Józef Flawiusz i Filon z Aleksandrii⁶.

⁶ F.T. GIGNAC, *Greka*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1996, 201–202.

II. BIBLIA HEBRAJSKA

Biblia Hebrajska (BH) składa się z trzech zbiorów pism, zwanych z języka hebrajskiego *Tora*, *Newiim* i *Ketuwwim* (czyli Prawo, Prorocy i Pisma). Zwana niekiedy tekstem masoreckim (TM) stanowi zbiór dwudziestu czterech pism (w zależności od sposobu liczenia, niektórzy podają dwadzieścia dwie księgi) napisanych po hebrajsku (z kilkoma fragmentami aramejskimi). Wszystkie one stanowiły zbiór pism świętych⁷. Miały one kapitalne znaczenie dla wykładu wiary judaistycznej i dla żydowskiej *praxis* religijnej. Józef Flawiusz pisał o nich: „[...] nie posiadamy tysięcy różnych i przeciwstawnych między sobą ksiąg, ale jedynie dwadzieścia dwie księgi, którym z [określonych] powodów udziela się wiary, a które zawierają historię wszystkich czasów. Spośród nich pięć to księgi Mojżesza, które zawierają prawa i tradycje od stworzenia człowieka do śmierci tegoż Mojżesza... [Następnie] prorocy, którzy nastali po Mojżeszu opisali wydarzenia ich czasów w trzynastu księgach; pozostałe cztery

⁷ „Gli ebrei in generale credevano che i loro testi sacri fossero realmente Sacra Scrittura: Dio aveva dato loro la Legge tramite Mosè, e ad essa dovevano obbedire. I Profeti e gli altri libri (gli 'Scritti') erano anch'essi destinati alla guida e all'istruzione”; E.P. SANDERS, *Il giudaismo. Fede e prassi (63 a.C.–66 d.C.)*, tłum. P. Capelli, L. Santini, Brescia 1999, 64. „Księgi święte wyrosły ze świętej Tradycji przedwygnaniowego Izraela i zostały zebrane w trzech zbiorach – Tora, Prorocy i Pisma. Tora przybrała ostateczny kształt w VI lub najpóźniej w V w. przed Chr.; opracowywanie zbioru Proroków zakończono w III w.; zbiór Pism został zamknięty z końcem II lub na początku I w. przed Chr. Ostateczne określenie zawartości kanonu przez Żydów miało miejsce pod koniec I w. po Chr. i pozostawało w związku z reakcją rabinów na wyłonienie się i okrzepnięcie chrześcijaństwa”; W. CHROSTOWSKI, *Żydowskie tradycje interpretacyjne pomocą w zrozumieniu Biblii*, CT 66 (1996) 1, 43.

obejmują hymny dla Pana i rady dla życia człowieka” (*Ap.* 1, 8)⁸. Żydzi podali kilka wymogów, które winny być spełnione, aby jakieś pismo włączyć w kanon BH. Przede wszystkim pismo takie winno powstać w epoce od Mojżesza do czasów Ezdrasza (V w. przed Chr. stanowi więc *terminus ad quem*) oraz powinno odznaczać się pewnym stopniem „świętości” w porównaniu z innymi dziełami swego czasu⁹. Ustalenie kanonu datuje się na ok. 90 r. po Chr., a więc na czas synodu w Jamni (Jabne)¹⁰. Należy wspo-

⁸ „The Scripture was not only Law, not only the warrant behind the orthopraxy which helped to keep Jewish identity alive, both in Palestine and, not least, in the Diaspora. It also provided the material for defense against religious foes, for reflection on human conditions, for strengthening Jewish self-confidence, for comfort under social or existential pressure”; L. HARTMAN, „Guiding the Knowing Vessel of your Heart”: On Bible Usage and Jewish Identity in Alexandrian Judaism, w: *The New Testament and Hellenistic Judaism*, red. P. Borgen, S. Giversen, Peabody 1997, 19; por. także: A.J. HESCHEL, *Mitologia Żydów*, w: *Judaizm*, red. M. Dziwisz, tłum. K. Stark, Kraków 1990, 135.

⁹ Świętość ową zapewniało Boże pochodzenie ksiąg. *Czwarta Księga Ezdrasza* opowiada o tym, w jaki sposób Ezdrasz, z polecenia Bożego, podyktował pięciu pisarzom aż 94 księgi, z czego 24 (według Flawiusza 22, zapewne według innego sposobu liczenia) miały być przeznaczone dla wszystkich, pozostałe zaś jedynie dla wybranych: „Gdy wypełniło się czterdzieści dni, przemówił do mnie Najwyższy słowami: Pierwsze, które napisałeś, wydaj jawnie; niech czytają godni i niegodni. Ostatnie zaś siedemdziesiąt zachowasz, aby je przekazać mędrcom twego ludu. W nich bowiem znajduje się żyła wodna i źródło mądrości, i rzeka umiętżności” (4 *Ezdr.* 14, 45–47). Por. także: J.A. SOGGIN, *Introduzione all'Antico Testamento. Dalle origini alla chiusura del Canone alessandrino. Con appendici sulle iscrizioni palestinesi della prima metà del I millennio a.C. e sui reperti manoscritti dei primi secoli dopo l'esilio*; Brescia 1987⁴, 45.

¹⁰ Teza ta jednak nie jest podzielana przez wszystkich autorów: „Szeroko rozpowszechnione założenie, że «synod w Jamni» ustalił kanon około 100 r. po Chr., nie jest prawdziwe. Po pierwsze, nie doszło wówczas do żadnego «synodu», a po wtóre dla prowadzonych w Jabne szkolnych dyskusji przedmiotem debaty nie była definicja kanonu. Wówczas nie dysponowano jeszcze wszystkimi wymaganymi kryteriami w tej materii. Dopiero w trakcie dwóch następnych stuleci połączono dotychczas oddzielnie stosowane kryteria oceny autorytetu objawienia stojącego za jakimś pismem czy zborem pism. Dokonało się to w trakcie gromadzenia i selekcjonowania tradycji, co w rezultacie doprowadziło do uformowania się rabinackich zbiorów tradycji”; J. MAIER, *Między Starym i Nowym Testamentem. Historia i religia w okresie Drugiej Świątyni*, 8.

nić, że toczyły się tam dyskusje dotyczące kanoniczności Pnp, Est i Koh, a nawet Ez, którego rozdz. 40–48 wydają się odbiegać w swej treści od Pięcioksięgu. Włączenie ich do kanonu odbyło się później i nie bez głosów sprzeciwu. Dn, Zch i Iz 24–27, choć powstały po czasach Ezdrasza, zostały wliczone do kanonu, gdyż przypisywano je wcześniejszym autorom. Kanon hebrajski pochodzi od Żydów mówiących językiem hebrajskim i aramejskim. Ponieważ jednak znaczna część Żydów w starożytności mówiła tylko po grecku, szybko dokonano przekładu BH na język grecki. Część ksiąg greckich przybrała nieco inną formę niż ich hebrajskie pierwowzory (np. Jr i Dn), inne natomiast całkowicie wykluczono z kanonu hebrajskiego (Syr).

1. PRAWO

Pierwsze pięć ksiąg BH nosi zbiorczy tytuł Pięcioksiąg, który pochodzi od greckiego *Pentateuchos*¹¹; księgi te znane są także jako Tora (Prawo). Jednak hebrajski rzeczownik *torah* oznacza coś więcej niż greckie *nomos*. Chodzi nie tylko o prawo w sensie ścisłym, ale o wszelkie pouczenia, w tym także opowiadania o budującym wydzwieku¹². Wraz z biegiem historii, znaczenie terminu „Tora” ulegało zmianie: „Hebrajskie słowo *Tora* oznaczało najpierw ‘(kapłańskie) pouczenie’. Jednakże już w Deuteronomium ozna-

¹¹ Choć termin *Pentateuchos* nie pojawia się na kartach Biblii, zna go jednak Filon z Aleksandrii (*De Aeternitate Mundi* 19; *De Plantatione* 19) i Józef Flawiusz (*Ap.* 1, 37).

¹² M. Czajkowski w następujących słowach definiuje termin *torah*: „tym terminem obejmujemy nie tylko Pięcioksiąg Mojżesza, ale także całą Biblię Izraela, a nawet jej interpretację i aktualizację dla nowych generacji Izraela (‘Tora ustna’). Należą więc do Tory nie tylko przepisy prawne, nakazy i zakazy, przykazania, ale także opowiadania o stwórczym i wyzwajającym dziele Boga, od dnia, kiedy uczynił On niebo i ziemię, poprzez działalność ojców i matek) Izraela, wyprowadzenie z Egiptu, wędrówkę ludu wybranego przez pustynię (przymierze) do ziemi obiecanej”; *Jezus Mateusza wobec Tory Izraela*, SS 2 (1998) 120.

czało streszczenie w formie księgi obowiązujących tradycji, które odnoszono do Mojżesza. W epoce powygnaniowej wysunęło się na pierwsze miejsce znaczenie, które stało się miarodajne: ‘Tora’ jako przekazane przez Mojżesza na Synaju zobowiązanie, płynące z przymierza zawartego z Izraelem jako ludem wybranym. Chodzi więc o kolektywne zobowiązanie, czyli zadanie, które wiąże jednostkę’¹³. Autorstwo Tory tradycja żydowska przypisuje Mojżeszowi. Choć nie można z punktu widzenia krytyki literackiej utrzymać dziś autorstwa Mojżesza, można mówić o Pięcioksięgu jako o Księgach Mojżeszowych w tym sensie, że właśnie Mojżesz jest głównym bohaterem w nich występującym. Pięcioksiąg zawiera narracje prezentujące tzw. prehistorię biblijną oraz historię narodu wybranego począwszy od Abrahama do śmierci Mojżesza. Poszczególne księgi Tory Żydzi tytułowali od pierwszych ich słów: *Bereszit* (‘na początku’), *Szemat* (‘imiona’), *Wajjikra* (‘i nazwał’), *Be-midbar* (‘na pustyni’) oraz *Dewarim* (‘słowa’). W kanonie chrześcijańskim noszą one nazwy: Księga Rodzaju, Księga Wyjścia, Księga Kapłańska, Księga Liczb i Księga Powtórzonego Prawa.

Gdy chodzi o powstanie Tory, jeszcze do niedawna niemal zgodnie przyjmowano w egzegezie hipotezę J. Wellhausena, mówiącą o czterech źródłach: jahwistycznym (J), elohistycznym (E), kapłańskim (P) i deuteronomicznym (D). Dziś hipoteza ta napotyka na dużą krytykę. Ci, którzy starają się ją utrzymać, zmieniają często datację J. Jednak wydaje się, że szerszego poparcia nie zyskała do dziś żadna inna teoria. Uzupełnieniem teorii czterech źródeł, zwanej też dokumentarną (od czterech dokumentów), jest próba odczytania intencji autorów poszczególnych źródeł jako teologów. Opisując historię Izraela, zamierzali przekazać swym czytelnikom określone przesłanie. Jahwista (J) miał uzasadniać Izraelitom żyjącym za czasów Salomona, że są błogosławieństwem dla innych narodów; Elohista (E) w IX w. zachęcał do bojaźni Bożej wobec szerzących się kultów pogań-

¹³ J. MAIER, *Między Starym a Nowym Testamentem. Historia i religia w okresie Drugiej Świątyni*, 244.

skich; Deuteronomista (D) za czasów podzielonego państwa kreślił program reformy narodowej; źródło kapłańskie (P) potwierdza prawdziwość kultu Jahwe za czasów niewoli¹⁴.

W ostatnich latach teoria czterech dokumentów wydaje się już niewystarczająca. Można przytoczyć kilka argumentów, które leżą u podstaw obiekcji badaczy, według których teoria ta nie daje zadowalających rozwiązań. Wielu egzegetów przeciwstawia się zbytniemu dzieleniu tekstów ze względu na ich pochodzenie z różnych źródeł; niektórzy wręcz powracają do hipotezy pierwotnych opowiadań złączonych w jedno na drodze redakcji, odchodząc od hipotezy źródeł. Coraz częściej zaczyna się patrzeć na Pięcioksiąg w jego finalnej formie, odchodząc tym samym od metody diachronicznej¹⁵.

Księga Rodzaju

Księga, której nazwa wywodzi się od greckiego *genesis* ('rodowód', 'początki', 'dzieje'), przedstawia opowiadania o charakterze etiologicznym, ludowym bądź pouczającym. Pierwsze jedenaście rozdziałów tworzy tzw. prehistoria biblijna, której wątki są często spójne z motywami obecnymi w bliskowschodnich przekazach wyobrażeń i tradycji związanych z początkami świata i historii ludzkości. Zazwyczaj przyjmuje się, że księga wywodzi się z kół kapłańskich z czasów perskich. Wyróżnić w niej można dwie zasadnicze części: prehistorię biblijną (Rdz 1–11) oraz historię patriarchów (Rdz 12–50)¹⁶. W części pierwszej stworzenie świata i człowieka oraz historia upadku pierwszych ludzi i kolej-

¹⁴ D.J.A. CLINES, *Pentateuch*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 1996, 587–588; por. także: S. MĘDALA, *Pięcioksiąg*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, 57–77.

¹⁵ J. LEMAŃSKI, *Pięcioksiąg dzisiaj*, *Studia Biblica* 4, Kielce 2002, 138–139.

¹⁶ J.S. Synowiec proponuje podział na trzy części: historia początków ludzkości (1–11), historia patriarchów (12–36) oraz historia Józefa, jako osobną część (37–50); J.S. SYNOWIEC, *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków 2003, 390–391.

ne opisywane wydarzenia zinterpretowane zostały teologicznie. Również dzieje Abrahama, który uważany jest za protoplastę całego narodu, oraz dzieje całego jego rodu doczekały się interpretacji teologicznej. Na tle innych dzieł o wyjątku religijnym na starożytnym Bliskim Wschodzie Księga Rodzaju kształtuje i ugruntowuje monoteizm, ukazując jednocześnie Boże interwencje w życie całej ludzkości, a narodu wybranego w szczególności. To Bóg jest Stwórcą nieba i ziemi, jest Panem wszystkich ludzi, a z narodem wybranym związany jest przymierzem.

Księga Wyjścia

Nazwa księgi pochodzi od tłumaczy Septuaginty (LXX), którzy pod terminem *exodus* rozumieli wyjście Izraelitów z niewoli w Egipcie. *De facto* jednak o wyjściu z Egiptu mówi jedynie pierwsza część księgi (1, 1–15, 21), natomiast pozostałe trzy części dotyczą wędrówki ku górze Synaj (15, 22–18, 27), przymierza zawartego na Synaju (19, 1–24, 18), odstępstwa Izraela i odnowy przymierza (25, 1–40, 38). Fabuła kontynuuje wątek Księgi Rodzaju: mówi o życzliwym przyjęciu przez faraona ojca i braci Józefa; szybki rozwój całego rodu spowodował przestraszyć Egipcjan, stąd wszczęto prześladowania Izraelitów. Bóg zesłał wybawiciela w osobie Mojżesza, który wyprowadzając naród wybrany z niewoli, przeprowadził go przez pustynię, na której zawarte zostało przymierze z Bogiem, aż do ziemi Kanaan. Badania archeologiczne datują wyjście Izraelitów z Egiptu na XIII w. przed Chr. Porównanie przymierza synajskiego z przymierzami hetyckimi wskazuje na jego starożytność nie tylko co do treści, ale i formy. W dzieło włączone zostały różne tradycje, pochodzące przypuszczalnie z różnych sanktuariów izraelskich. Najstarsze jego części sięgają być może czasów Dawida i Salomona, najmlodsze z czasów niewoli babilońskiej. Księga wyjaśnia początki Święta Paschy czy Święta Namiotów. Kontynuując myśl teologiczną Księgi Rodzaju, Księga Wyjścia podkreśla wiarę monoteistyczną oraz fakt przymierza. Ten ostatni jest jednym z zasadniczych aktów konstytutywnych narodu wybranego.

Księga Kapłańska

Tłumacze Septuaginty nadali księdze Kapłańskiej tytuł *Leuitikon*, czyli Księga Lewicka, z tego powodu, że zawiera ona liczne przepisy dotyczące kultu sprawowanego przez kapłanów i lewitów. Zasadniczo księga zawiera przepisy prawne i liturgiczne dotyczące ofiar (1–7), przepisy o czynnościach kapłańskich Aarona (8–10), o czystości rytualnej (11–16) oraz prawo świętości (17–26)¹⁷; dodatkiem jest rozdział 27, który mówi o taksach dla osób, które chciałyby ofiary w naturze zamienić na ofiary pieniężne. Autorzy księgi troszczą się o poziom życia moralnego narodu wybranego i o sprawowany kult. Tradycje tu zawarte sięgają czasów Mojżesza, choć samo dzieło wywodzi się z kręgów kapłańskich. Wydaje się, że najstarszą część stanowi tzw. kodeks świętości (17–26), w którym największy nacisk położony został na czystość moralną i rytualną. Ostateczna redakcja księgi nastąpiła przypuszczalnie na początku V w. przed Chr. Dzieło podkreśla transcendencję Boga, który jest całkowicie inny (czyli święty) niż stworzenie.

Księga Liczb

W LXX księga nosi nazwę *Arithmoi*, w Vlg – *Numeri*. W toku narracji przeplatają się opowiadania o wydarzeniach podczas wędrówki Izraelitów przez pustynię z zestawami praw i przepisów. Zasadniczo wyróżnia się w dziele trzy części: wędrówka przez pustynię Synaj (1, 1–10, 10), przez pustynię Kadesz (10, 11–22, 1) i w kierunku Moabu (22, 2–36, 13). Ostateczną redakcją księgi należy datować na ostatni etap rozwoju tradycji kapłańskiej, czyli na czasy Ezdrasza. Teologiczne znaczenie dzieła zasadza się na ukazaniu konsolidacji dwunastu pokoleń Izraela wokół Namio-

¹⁷ Niektórzy badacze postulują istnienie piątego (poza J, E, D, P) dokumentu zwanego H (*Heilikeitsgesetz* – prawo świętości). Jego cechą miałyby być stałe powtarzanie wezwania do świętości osobistej i społecznej; J. LEMAŃSKI, *Pięcioksiąg dzisiaj*, 135.

tu Spotkania, który da początek przysłemu przybytkowi. Do służby kultycznej przeznaczeni są członkowie pokolenia Lewiego. Wszelka niewierność Bogu zostaje ukarana; kara ta dotyka w pewnym sensie także samego Mojżesza i Aarona, którzy nie będą uczestniczyli w zasiedlaniu Kanaanu.

Księga Powtórzonego Prawa

W LXX i Vlg księga nosi tytuł *Deuteronomium*. Już sama nazwa wskazuje na to, że zawiera ona liczne prawa i przepisy. Utrzymana jest jednak w tonie kaznodziejskim. Składa się z następujących części: rozdziały wprowadzające (1–4), wstęp historyczny i pouczenie (5–11), nakazy prawne (12–26), błogosławieństwa i przekleństwa (27–34). Powstawanie dzieła wiąże się nierozdzielnie z odnowieniem przymierza, do którego lewici przygotowywali cały naród. Pierwotny trzon księgi zawdzięcza swą redakcję królowi Ezechiaszowi, następnie redakcji podjęli się kapłani żyjący za czasów Jozjasza, a ostateczna redakcja przypada na lata niewoli babilońskiej. Teologia dzieła oscyluje wokół idei przymierza i wybrania narodu izraelskiego. Przymierze jest wzajemnym zobowiązaniem obydwu stron: Bóg obiecuje troskę o swój naród, Izraelici zaś winni zachować Prawo wyrażone w Dekalogu i szczegółowych przepisach dotyczących życia moralnego i kultycznego.

2. PROROCY

W skład ksiąg prorockich BH wchodzi tzw. „prorocy starsi”, czyli Księga Jozuego, Księga Sędziów, Pierwsza i Druga Księga Samuela, Pierwsza i Druga Księga Królewska, oraz „prorocy późniejsi”, czyli Księga Izajasza, Księga Jeremiasza, Księga Ezechiela oraz dwanaście ksiąg „proroków mniejszych”. Do tego ostatniego zbioru zalicza się księgi następujących proroków: Ozeasz, Joel, Amos, Abdiasz, Jonasz, Micheasz, Nahum, Habakuk, Sofoniasz, Aggeusz, Zachariasz i Malachiasz.

Księga Jozuego

Księga Jozuego rozpoczyna zbiór „proroków wcześniejszych”. W swej treści w pewnym sensie kontynuuje narrację Pwt. Podzielić ją można na trzy części: zdobywanie Kanaanu (1–12), podział ziemi obiecanej pomiędzy poszczególne pokolenia (13–21) oraz duchowy testament Jozuego (22–24). Choć Księga Jozuego opisuje zdobywanie Kanaanu na drodze wojennej, badania archeologiczne wykazują, że był to długi proces. Opowiadanie biblijne przekształciło powolny i pokojowy proces w serię działań szybko przeprowadzonej konkwisty. Bez wątplenia autorzy tych relacji opierają się na pewnych wydarzeniach historycznych. Używając dzisiejszej terminologii, można powiedzieć, że autor biblijny zamierzał przekazać swemu i następnym pokoleniom formę eposu narodowego. Celebryje on raczej, a nie opisuje wydarzenia; wywyższa swego bohatera, by wzbudzić admirację czytelnika. Tak więc księga przedstawia teologiczną interpretację historii.

Księga Sędziów

Tzw. sędziowie pełnili wśród Izraelitów urząd rozjemczy od zasiedlenia Kanaanu do początków monarchii. Ich zadaniem nie było jednak tylko ferowanie wyroków; *de facto* sędziowie byli duchowymi, a niekiedy militarnymi przywódcami pokoleń. Księga opowiadająca historię sędziów składa się z trzech zasadniczych części: wstęp opisujący ogólny stan narodu (1, 1-3, 6); opis dziejów Izraelitów borykających się z walkami wewnętrznymi wrogami ościennymi (3, 7-16, 31); dodatek obejmujący dwa opowiadania o wewnętrznych dziejach pokolenia Dana i Beniamina (17–21). Autor szerzej omawia dzieje sześciu sędziów (Otniel, Ehud, Barak, Gedeon, Jefte, Samson), sześciu zaś pozostałych – w skrócie. Sama liczba dwunastu sędziów nawiązuje do dwunastu pokoleń Izraela. Z punktu widzenia redakcji, księga składa się z wielu fragmentów pochodzących z różnych

okresów¹⁸. Również i tutaj, podobnie jak w Księdze Jozuego, historia została poddana interpretacji teologicznej, a nierzadko także idealizacji.

Pierwsza i Druga Księga Samuela

Początkowo obie księgi stanowiły jedną całość. Kształtowały się w długim procesie i na ich powstanie składa się wiele dokumentów. Już sam fakt istnienia dubletów czy rozbieżności w opisach tych samych wydarzeń świadczy o tym, że ostateczny redaktor ksiąg korzystał z kilku źródeł. W dzisiejszej egzegezie przyjmuje się, że obie księgi powstały pomiędzy rozpadem państwa na Królestwo Południowe i Północne a niewolą babilońską. Zasadniczo księgi opowiadają historię Samuela (1 Sm 1–12), a następnie Saula (1 Sm 13–31) i Dawida oraz całej dynastii Dawidowej (2 Sm). Pierwsza z tych postaci ukazana jest jako przełomowa pomiędzy charyzmatycznymi sędziami a rodzącą się monarchią z królem na czele. Księgi ugruntowują w Izraelu przekonanie o tym, iż władza teokratyczna pochodzi od Boga. W utrzymaniu i rozwoju tej władzy pomagają trzy instytucje: prorocka, kapłańska i monarchiczna.

Pierwsza i Druga Księga Królewska

Księgi opowiadają o dziejach Izraela od ostatnich lat panowania króla Dawida do czasów niewoli babilońskiej. Istotnymi momentami w historii narodu są przede wszystkim rządy Salomona i budowa świątyni, a także rozpad państwa na dwa królestwa. Wydaje się, że księgi w zasadniczej swej części powstały za czasów Jozjasza jeszcze przed zburzeniem Jerozo-

¹⁸ Zazwyczaj wśród tych fragmentów wymienia się dłuższe opowiadania o sześciu sędziach, dwa opowiadania końcowe o pokoleniu Dana i Beniamina, opowiadania o sześciu sędziach mniejszych, opowiadanie o Baraku i Doborze oraz wstęp pochodzący zapewne od ostatecznego redaktora dzieła.

limy, natomiast zostały uzupełnione w latach 561–538 przed Chr. Sam autor obydwu dzieł pozostaje nieznany, choć wiadomo, że korzystał z dzieł o charakterze kronikarskim, które powstały w oparciu o urzędowe dokumenty. Jednak, jeśli nawet autor przedstawia historię narodu wybranego, to jest to historia religijna, czyli zinterpretowana teologicznie. Z teologicznego punktu widzenia podkreślona jest tu idea monoteizmu, która zaznacza się poprzez położenie akcentu na jedną świątynię i jeden kult.

Księga Izajasza

Ze względu na autorstwo i treść badacze wyróżniają trzy części Księgi Izajasza: Proto-Izajasz (1–39), Deutero-Izajasz (40–55) i Trito-Izajasz (56–66). Pierwsza z tych części zawiera mowy przeciwko Judzie i Jerozolimie (1–12), mowy przeciw narodom pogańskim (13–23), sekcje apokaliptyczne (24–35) i historyczny dodatek (36–39). Deutero-Izajasz zapowiada wyzwolenie Izraela z niewoli babilońskiej, a czyni to w oparciu o schemat wyjścia z Egiptu. Trito-Izajasz zawiera pocieszenia ludu po powrocie z niewoli i opis przyszłej chwały Jerozolimy. Ostateczna redakcja całej księgi nastąpiła pod koniec VI w. Izajasz był z pewnością największym w Izraelu prorokiem mesjańskim, który przedstawił w swym dziele zarówno samą osobę oczekiwanego Mesjasza, jak i zasadnicze rysy Jego królestwa. Poza tym Księga Izajasza zawiera liczne wezwania do życia świętego, oddanego Bogu, do wierności przymierzu i do wytrwania w sprawiedliwości w życiu osobistym i społecznym.

Księga Jeremiasza

Księga, której ostateczna redakcja przypada na czasy niewoli babilońskiej, obejmuje historię powołania Jeremiasza (1), księgę gróźb (2, 1–25, 14), zapowiedzi pocieszające naród wybrany (26, 1–35, 19), biografię proroka (36, 1–45, 5) oraz mowy przeciw narodom (46, 1–51, 64), a także historyczny dodatek

końcowy (52). W dziele znalazło się wiele prorockich gatunków literackich, z których na czoło wysuwa się *rib*, gatunek, który jest formą sporu prowadzącego do wzajemnej ugody. Wykorzystując schemat literacki *rib*, prorok wskazuje ma trzy momenty dawnego przymierza: moment zawarcia przymierza, w którym Jahwe okazuje swą łaskawość i zaprasza Izraela do nawiązania z Nim relacji posłuszeństwa i miłości; moment złamania przymierza, w którym naród objawia swą buntowniczą naturę; chwila obecna, w której naród doświadcza „przekleństwa”, czyli braku opieki ze strony Boga, wobec którego popełnił grzech bałwochwalstwa.

Księga Ezechiela

Prorok Ezechiel, pochodzący z rodu kapłańskiego, należał do pierwszej grupy deportowanych do Babilonii. Jego księga składa się z następujących części: powołanie proroka (1–3), groźby pod adresem Jerozolimy i Judy (4–24), prorocтва o narodach pogańskich (25–32), zapowiedź odbudowy królestwa Izraela (33–39) oraz opis nowej świątyni i nowego kształtu państwa (40–48). Choć sam Ezechiel zakończył swą działalność prorocką w roku 570, to wątpliwe, czy ostateczna redakcja dzieła nastąpiła jeszcze w niewoli; wydaje się, że stało się to raczej w pierwszych latach po powrocie z wygnania. Prorok niezwykle mocno podkreśla świętość Boga; w kwestiach moralnych kładzie nacisk na osobistą odpowiedzialność człowieka przed Bogiem. Zapowiedzi mesjańskie łączą się z zapowiedziami dotyczącymi czasów bezpośrednio po niewoli.

Prorocy mniejsi

Dwanaście ksiąg prorockich tworzy zbiór tzw. „proroków mniejszych”, do którego należą: Ozeasz, Joel, Amos, Abdiasz, Jonasz, Micheasz, Nahum, Habakuk, Sofoniasz, Aggeusz, Zachariasz i Malachiasz. Trudno dokładnie odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób zbiór ten powstał, choć z całą pewnością w obecnej

formie zna go już Syrach¹⁹. Zawiera on niemal wszystkie znane prorockie gatunki literackie. Są wśród nich wyrocznie, groźby, mowy karcące, hymny, modlitwy, wizje, opowiadania zbliżone do midraszy. Cały zbiór kształtował się na przestrzeni pięciu wieków, począwszy od VIII, a może nawet IX w. przed Chr. Poniższa tabela ukazuje zasadniczą treść poszczególnych ksiąg oraz podaje przybliżoną datę ostatecznej redakcji każdej z ksiąg.

Księga	Przybliżona data powstania	Zasadnicza treść
OZEASZA	VIII w.	Małżeństwo Ozeasza – mowy o nadużyciach w kulcie i bałwochwalstwie – wezwanie do powrotu do Boga.
JOELA	koniec V w.	Wezwania do pokuty – zapowiedzi zbawienia.
AMOS	VIII w.	Mowy przeciw narodom i Izraelowi – groźby przeciw Izraelowi – wizje prorockie.
ABDIASZA	IX w.	Potępienie zbrodni Edomu wobec Izraela – zapowiedź tryumfu królestwa Bożego.
JONASZA	Po niewoli babilońskiej przed 200 r.	Opowieść o proroku, który sprzeciwia się woli Bożej – nawrócenie Niniwy.
MICHEASZA	Niedługo po niewoli babilońskiej	Sąd nad Izraelem – nadzieje mejsjańskie – droga do zbawienia.
NAHUMA	VII w.	Otucha dla Izraela – wyrok na Asyrię – opis upadku Niniwy.

¹⁹ Świadczy o tym cytat: „A kości dwunastu proroków niech wypuszczą pędy ze swego grobu, pocieszyli bowiem Jakuba i wybawili niezawodną nadzieją” (Syr 49, 10).

HABAKUKA	VII w.	Indywidualne lamentacje proroka – Boża odpowiedź na lamentacje – ostrzeżenie dla nieprawych – modlitwa proroka.
SOFONIASZA	Niedługo po niewoli babilońskiej	Zapowiedź sądu nad Judą i Jerozolimą – wezwanie do sprawiedliwości i nawrócenia.
AGGEUSZA	Niedługo po niewoli babilońskiej	Wezwanie do odbudowy świątyni – porównanie starej i nowej świątyni – dobrobyt kraju.
ZACHARIA-SZA	Między niewolą babilońską a II w.	Wizje i proroctwa Zachariasza – napomnienia i groźby.
MALACHIA-SZA	V w.	Napiętnowanie kapłanów i ludu – groźby i napomnienia – wezwanie do nawrócenia.

3. PISMA

W skład Pism BH wchodzi następujące księgi: Księga Psalmów, Księga Hioba, Księga Przysłów, Księga Rut, Pieśń nad pieśniami, Księga Koheleta, Lamentacje, Księga Estery, Księga Daniela, Księga Ezdrasza, Księga Nehemiasza, Pierwsza i Druga Księga Kronik.

Księga Psalmów

Księga Psalmów to zbiór stu pięćdziesięciu pieśni o charakterze religijnym, podzielonych na pięć części, z których każda kończy się doksologią. Podział ten odpowiada strukturze Pięcioksięgu. Choć tradycja autorstwo przypisuje królowi Dawidowi, nie ulega wątpliwości, że psalmy mają wielu autorów i powstawały w różnych epokach. Sto piętnaście psalmów posiada tytuły; wiele z nich podaje okoliczności powstania utworu lub uwagi o charakterze liturgicznym bądź muzycznym. Niektóre z psalmów powstały w okresie monarchii lub nawet wcześniej,

inne sięgają okresu niewoli babilońskiej. Pod względem literackim wiele psalmów należy do gatunku hymnów pochwalnych lub dziękczynnych, a także do lamentacji indywidualnych bądź zbiorowych. Są w zbiorze także psalmy dydaktyczne, mądrościowe, prorockie czy królewskie. Pod względem teologicznym psalmy poruszają wszystkie ważne tematy Biblii Hebrajskiej, od stworzenia począwszy, poprzez ideę wybrania, przymierza, monoteizmu czy mesjanizmu.

Księga Hioba

Księga Hioba dzieli się wyraźnie na trzy większe części: wstęp (1–2) i zakończenie (42, 7–17) pisane są prozą, natomiast zasadniczy korpus księgi stanowi poemat, w którym również wyróżnić można dwie części (3–28 i 29, 1–42, 6). Część poetycka zawiera różne rodzaje literackie: mowy, przemowy sądowe, lamentacje indywidualne, przysłowia. Zasadnicze zagadnienie podejmowane przez autora księgi to problem cierpienia niezasłużonego. W swych wypowiedziach podejmują go bohater tytułowy i trzech jego przyjaciele, a także Elihu – postać nieco tajemnicza, ponieważ w żaden sposób niewprowadzona na scenę utworu. Przyjaciele Hioba przyjmują tradycyjną tezę, iż każdy człowiek jest winny przed Bogiem i zasługuje na karę; sam Hiob odrzuca takie rozumowanie. Częściową odpowiedź na swe pytania otrzymuje Hiob w mowach Boga, nie jest to jednak odpowiedź w pełni satysfakcjonująca. Niewiele można powiedzieć o samym autorze księgi. Wiadomo, że był Żydem. Można też wskazać pewne partie, które stanowią prawdopodobne dodatki do pierwszego, zasadniczego korpusu księgi, a to oznaczałoby, że ma ona kilku autorów. Trudno również dokładnie ustalić datę jej powstania. Niektórzy autorzy wskazują na VII w. przed Chr., jednak więcej racji przemawia za okresem po niewoli babilońskiej²⁰.

²⁰ J.S. SYNOWIEC, *Mędrzy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1997, 138.

Księga Przysłów

W LXX księga ta nosi tytuł *Paroimiai* (*Księga Przypowieści*), natomiast w języku hebrajskim *Meszalim*. Znaczenie terminu *maszal* jest szerokie: od prostych, krótkich i pisanych prozą przysłów do pieśni z jednej, i powiedzeń mądrościowych w formie poetyckiej z drugiej strony. Nauki dzieła podane są w formie poetyckiej, typowej dla poezji hebrajskiej, gdzie znaczną rolę odgrywa paralelizm stychów. Księga jest dziełem wielu autorów, działających w różnych okresach. Ostateczny redaktor zebrał całość ok. V w. przed Chr. i dopisał część wstępną (1–9). Oprócz niej w skład księgi wchodzi dwa zbiory Salomona (10, 1–22, 16 i 25, 1–29, 27), dwa zbiory Nauk Mędrców (22, 17–24, 22 i 24, 23–34), nauki Agura (30, 1–14), zbiór anonimowy (30, 15–33), nauki Lemuela (31, 1–9) oraz poemat o dzielnej niewieście (31, 10–31). Zasadnicze przesłanie księgi dotyczy poszukiwania mądrości. Wezwany jest do tego każdy. Mądrość ta wyraża się w zachowywaniu przymierza, czyli postępowaniu sprawiedliwym i zgodnym z Prawem.

Księga Rut

Dzieło, które gatunkiem literackim przypomina nowelę, powstało pod koniec V lub w IV w. Nieznany z imienia autor przepracował starannie pod względem literackim ludowe opowiadanie, którego zasadniczym tematem była myśl, iż Bóg opiekuje się każdym, kto Mu ufa i wypełnia Jego wolę. Fabuła dotyczy żydowskiej rodziny pochodzącej z Judy, która wyemigrowała do Moabu. Po śmierci męża i dwóch synów matka rodziny, Noemi, wraz z tytułową bohaterką powraca do Judy. Booz, krewny zmarłego syna Noemi, poślubia Rut. W ten sposób opowiadanie staje się pośrednio pochwałą stanu wdowiego. Synagoga zaliczyła księgę do pięciu zwojów *Megilot*, które czytano podczas uroczystości. Księgę Rut odczytywano w dniu Pięćdziesiątnicy.

Pieśń nad pieśniami

Jest to księga o tyle specyficzna, że nie ma w niej mowy o Bogu ani o narodzie wybranym. Nie zawiera idei religijnych, lecz stanowi przepiękny przykład starożytnej liryki miłosnej. Badacze argumentują jednak, że dzieło to jest wynikiem głębokiej refleksji teologicznej nad myślą Ozeasza, Jeremiasza, Ezechiela i Deutero-Izajasza. Prorocy ci ukazywali oblubieńczą miłość Boga wobec narodu wybranego. Niewiele wiadomo o autorze dzieła. Z całą pewnością nie jest nim król Salomon, co może sugerować pierwsze zdanie księgi. Powstanie księgi datuje się na IV w. przed Chr.

Księga Koheleta

Autorstwo księgi jest trudne do ustalenia. Według niektórych uczonych za dziełem tym kryje się aż czterech autorów. Pierwszym jest sam Kohelet, któremu należy przypisać największą część dzieła; drugim – autor sentencji rytmicznych (jak 4, 9-11 czy 7, 1-12); trzeci należeć miałby do nurtu pobożnościowego i jemu należałoby przypisać pewne korekty na rzecz apologii Bożej Opatrzności (np. 2, 26ab; 3, 14-17; 7, 18. 26. 29); czwarty wreszcie to autor epilogu (12, 9-14)²¹. Coraz silniej jednak powraca wśród współczesnych egzegetów przekonanie o jednorodności dzieła. Powstanie księgi uczeni datują na IV lub III w. przed Chr. Miejszem kompozycji jest prawdopodobnie Palestyna, a ściślej Jerozolima. Najogólniej można powiedzieć, że przedmiotem refleksji autora jest sens ludzkiej egzystencji. Ży-

²¹ Głównym powodem, dla którego egzegeci przyjmują pluralistyczny model autorstwa są tzw. „sprzeczności” treściowe u Koheleta. Ojcowie Kościoła problem ten rozwiązywali w dwojaki sposób: mówili bądź o „wewnętrznym monologu” autora lub o symulacji dialogu. W dzisiejszej egzegezie odchodzi się zarówno od propozycji Ojców, jak i od modelu pluralistycznego; przyjmuje się raczej hipotezę jednego autora, którego pracę wzbogacano o ewentualne głosy redakcyjne lub marginalne. „Sprzeczności” rozwiązywane są bądź za pomocą hipotezy, według której stwierdzenia przeciwstawne odzwierciedlają w rzeczywistości ciąg myślowy autora, bądź dzięki „teorii cytatów”, za którą opowiada się wielu uczonych.

cie człowieka, jego doświadczenie ciągłej walki i wysiłków, które często nie przynoszą zamierzonych skutków, jawi się jako nic nieznacząca para. Świat, jako miejsce zamieszkiwania istot ludzkich, podlega ciągłemu ruchowi, który nic nie zmienia. Pokolenia przychodzą i odchodzą, ludzkie twarze zmieniają się i przemijają w niekończącej się procesji. Nie wydarza się nic nowego, gdyż Bóg tak postanowił. Kohelet zamierzał własnym doświadczeniem odkryć istotę wszystkiego, co się dzieje i co go otacza, wszystko jednak, czego dokonał okazuje się jedynie pogonią za wiatrem. Próbował odkryć naturę mądrości, i wydobyć dobro, które płynie z przyjemności i posiadania. Dochodzi jednak do wniosku, że wysiłki człowieka wraz z jego mądrością zostaną wchłonięte przez śmierć. Nie oznacza to jednak, że wszystko jest pozbawione sensu. Bojaźń przed Bogiem, jako jedyna forma religijności proponowana przez Koheleta, jest jednocześnie zasadą, którą człowiek winien nieustannie się kierować.

Lamentacje

Ta niewielka księga funkcjonuje pod wieloma nazwami. W BH określana była *Eka* (od pierwszego słowa) lub *Qina* (ze względu na metrykę), w LXX *Threnoi*, w Vlg – *Threni* lub *Lamentationes*. Lamentacji jest pięć, z czego cztery zbudowane są na zasadzie akrostychu, czyli każdy z wierszy rozpoczyna się od kolejnej litery alfabetu hebrajskiego. Pieśni opłakują klęskę Judy po najeździe Babilonii; szczególnie dramatyczny lament dotyczy zburzenia świątyni. Uczeni coraz chętniej przychylają się do tezy o jednym autorstwie całego dzieła. Wydaje się, że pochodzący z wyższych sfer autor był świadkiem oblężenia, jednak nie został uprowadzony do niewoli babilońskiej. Niewolę widział jako karę Bożą za odstępstwo Izraela od przymierza. Odrodzenie narodu nastąpi – jego zdaniem – przez nawrócenie Izraelitów do Boga.

Księga Estery

Dzieło to leży u początków żydowskiego święta *Purim*. Opowiada o Esterze, której interwencja wyzwoliła Żydów ze spisku

Hamana. Estera jako Żydówka została królową perską, co wzbudziło gniew Hamana, który postanowił zagładę wszystkich Żydów. Dzięki względom, jakimi Estera cieszyła się u króla, udało jej się ocalić swych rodaków, natomiast upokorzony Haman poniósł śmierć. Brak danych historycznych potwierdzających zapis Księgi Estery kazał zaliczyć ją do pism historyczno-dydaktycznych, których celem jest przekaz przesłania religijno-moralnego. Dziś jednak coraz więcej egzegetów skłania się ku tezie, że Est jest opowiadaniem etiologicznym, wyjaśniającym przyczyny, dla których ustanowiono Święto Losów. Daty powstania księgi nie można ustalić z dużą dokładnością, jest jednak niemal pewne, że powstała między III a I w.

Księga Daniela

Księga obejmuje opowiadania biograficzne (1–6) oraz część prorocką (7–12). Część pierwsza ma charakter haggady, druga zaś apokaliptyczny. Księga zapisana została w języku hebrajskim, jednak zawiera także fragmenty aramejskie (2, 4b-7, 28), a w LXX dodatki greckie (3, 24-90; 13–14). Autor przedstawia władzę królewską jako przeciwną Bogu, z tego też powodu królestwo może ulec zagładzie. Ratunek może przynieść jedynie interwencja Boża, która poprzedzona zostanie serią katastrof kosmicznych. Ostateczna redakcja dzieła nastąpiła w latach 170–160 przed Chr. Wskazują na to aluzje do panowania Antiocha IV Epifanesa. Wspomniane wtórnokanoniczne dodatki do księgi obejmują kantyk trzech młodzieńców (3, 24-90), opowiadanie o Zuzannie (13) oraz o Belu i wężu (14). Zostały one omówione w części poświęconej dodatkom do Księgi Daniela. Księga wprowadza ważny temat mesjański; postać Mesjasza ukazana jest tu jako przybywający na obłokach Syn Człowieczy.

Księga Ezdrasza i Księga Nehemiasza

Pierwotnie obydwie księgi stanowiły jedną całość. W tytułach noszą one imiona nie autorów, lecz głównych bohaterów. Zasadniczym ich tematem jest odbudowa wspólnoty religijnej

Żydów powracających z niewoli babilońskiej. Szerzej omówiona jest kwestia odbudowy świątyni i murów miasta, które staje się miastem warownym, a także sprawy religijne. Reformy Ezdrasza i Nehemiasza dały początek nowej postaci religii żydowskiej. Niektórzy autorzy widzą w nich początek judaizmu. Nieznany z imienia autor napisał księgi w IV lub III w. przed Chr. Jako źródła wykorzystał liczne dokumenty hebrajskie.

Pierwsza i Druga Księga Kronik

Księgi, które w języku hebrajskim noszą tytuł *Dobre Hajjamim*, czyli ‘Wydarzenia dni’, a w LXX *Paralipomena*, czyli ‘Rzeczy opuszczone’, podobnie jak księgi Ezdrasza i Nehemiasza, stanowiły pierwotnie jedną całość. Obecna nazwa, zawierająca termin „kronika”, odsyła do opisywanych tu dziejów całej ludzkości, począwszy od Adama aż do zakończenia niewoli babilońskiej, a przedstawiona historia zinterpretowana została teologicznie. Księgi podzielić można na następujące części: rodowody od Adama do Dawida (1 Krn 1–9), panowanie Dawida (1 Krn 10–20), panowanie Salomona (2 Krn 1–9), dzieje do zakończenia niewoli babilońskiej (2 Krn 10–36). Księgi wyszły spod pióra nieznanego z imienia autora, przypuszczalnie lewity, a powstały w IV lub III w. przed Chr. Cel napisania ksiąg był dwojaki: z punktu widzenia religijnego stanowią one wezwanie do nawrócenia, z perspektywy narodowej mają podnosić ducha.

III. SEPTUAGINTA

Septuaginta (LXX) to starożytne tłumaczenie Biblii Hebrajskiej (BH) na język grecki rozszerzone o materiał, który nie znalazł się w kanonie BH. Septuaginta stała się Biblią judaizmu diaspory²², a po narodzinach chrześcijaństwa – Biblią Kościoła wywodzącego się z gruntu pogańskiego. Poniżej zatrzymano się nad historią powstania tego przekładu, omówiono księgi, które znalazły się w LXX, choć nie ma ich w kanonie Biblii Hebrajskiej oraz przedstawiono znaczenie LXX dla judaizmu diaspory oraz judaizmu rabinicznego.

1. HISTORIA POWSTANIA LXX

Dzieje greckiego przekładu Biblii Hebrajskiej rozszerzonej o kilka ksiąg i fragmentów wiąże się z powstałym w II w. przed Chr. tzw. *Listem Arysteasa*. Arysteasz był dworzaninem Ptolemeusza II Filadelfia. Jego list, skierowany do Filokratesa, mieszkającego w Jerozolimie, opowiada historię przekładu. Narracja składa się z czterech części: przygotowanie do tłumaczenia, opis Palestyny, wyjaśnienie niezwykłych zdarzeń związanych z przekładem oraz relacja o powrocie żydowskich uczonych do Jerozolimy. Autor żywo zainteresowany mądrością i religią żydow-

²² Nawet w miejscach, w których LXX zgadza się z dosłownym tłumaczeniem BH, dokonuje się w niej interpretacja tekstu biblijnego. Tłumaczenie staje się tu przeniesieniem w nowy krąg kulturowy; C. DOHMEN, G. STEMBERGER, *Hermeneutyka Biblii żydowskiej i Starego Testamentu*, Myśl Teologiczna, tłum. M. Szczepaniak, Kraków 2008, 73–74.

ską, z życzliwością pisze także o kulturze greckiej. List powstał w *koine* i istnieje wiele dowodów na to, że jego autor doskonale obeznany był z kulturą i filozofią grecką. Odnosi się do takich postaci, jak Demetriusz z Falerum, Hekateusz z Abdery, Teopompus czy Teodektes; używa terminologii filozoficznej i stosuje alegoryczną metodę w egzegezie. Pismo *de facto* nie należy do gatunku epistolograficznego, lecz jest raczej spisana mowa.

Najwcześniej przetłumaczony został Pięcioksiąg; według *Listu Arysteasa* miało to miejsce za panowania Filadelfia, a więc w latach 285–247 przed Chr. Tradycja głosi, że tłumaczenia dokonało siedemdziesięciu dwóch uczonych żydowskich w Aleksandrii. Stąd też nazwa dzieła: Septuaginta – „siedemdziesiąt”. Początkowo nazwę tę odnoszono jedynie do greckiego przekładu Tory, z czasem jednak rozszerzono go na pozostałe księgi Biblii Hebrajskiej oraz te, które nie znalazły się w BH, jednak wliczone zostały w kanon hellenistyczny. Septuaginta jest dziełem żydowskim i w pierwszych latach po jej powstaniu cieszyła się wśród Żydów niezwykłą popularnością²³. Tłumaczenie Pentateuchu uzyskało oficjalną aprobatę wspólnoty żydowskiej w Aleksandrii. Żydowscy pisarze tacy jak Flawiusz czy Filon, korzystali z tego przekładu nader obficie; ten ostatni bazował jedynie na nim, nie znał bowiem hebrajskiego. Dzieło to odegrało nieocenioną rolę w zachowaniu i ekspansji judaizmu, zwłaszcza po roku 70. po Chr. Jednak nawet przed upadkiem Jerozolimy trudno przece-

²³ „Wbrew wielowiekowemu odcinaniu się przez rabinów, a nawet licznym późniejszym potępieniom tego dzieła z ich strony, zostało ono opracowane w hellenistycznym świecie żydowskim i na użytek Żydów. Nie był to jedynie, jak się często powtarza, grecki przekład Biblii Hebrajskiej ani nawet Biblia Żydów zhellenizowanych, lecz w pełnym tego słowa znaczeniu Biblia Grecka. Zarówno tę część, która obejmuje tłumaczenia na język grecki ksiąg napisanych po hebrajsku (tzw. księgi protokanoniczne), jak i część zawierającą księgi napisane bądź zachowane w języku greckim (tzw. księgi deuterokanoniczne), należy traktować jako unikatowe świadectwo zrozumienia i objaśniania Biblii Hebrajskiej”; W. CHROSTOWSKI, *Żydowskie tradycje interpretacyjne pomocą w zrozumieniu Biblii*, CT 66 (1996) 1, 46.

nić rolę LXX w żydowskich wspólnotach diaspory. Ci, którzy mieszkali z dala od Ziemi Obiecanej, tracili z czasem znajomość języka ojców – świętego języka hebrajskiego. Nie mówili również w wielu przypadkach po aramejsku. Posiadanie więc greckiego wydania Biblii przybliżało wiarę ojców i pozwalało na pozostawanie wiernym Prawu nadanemu przez Boga.

2. KSIĘGI LXX, KTÓRYCH BRAK W BIBLIJ HEBRAJSKIEJ

Septuaginta obejmuje grecki przekład 39 ksiąg kanonu hebrajskiego²⁴, tzw. ksiąg protokanonicznych, grecki przekład ksiąg, które nie weszły do kanonu hebrajskiego (1 Mch, Tb, Jdt, Ba, Syr) oraz księgi napisane języku greckim (Mdr, 2 Mch, dodatki w Dn 3, 24-90; 13-14 i Est 10, 4-16, 24 według Vlg). Ostatecznie więc w skład Septuaginty weszły następujące księgi: Rodzaju, Wyjścia, Kapłańska, Liczb, Powtórzonego Prawa, Jozuego, Sędziów, Rut, 1-4 Królewskie (czyli 1-2 Sm i 1-2 Krl), 1-2 Kronik, 1 Ezdrasza, 2 Ezdrasza (czyli Ezd i Ne), Estery (z dodatkami), Judyty, Tobiasza, 1-4 Machabejskie, Psalmi (w tym Ps 151), Ody (w skład których wchodzi także *Modlitwa Manasses*), Przysłów, Koheleta, Pieśń nad pieśniami, Hioba, Mądrości, Syracha, *Psalmi Salomona*, Ozeasza, Amosa, Micheasza, Joela, Abdiasza, Jonasza, Nahuma, Habakuka, Sofoniasza, Aggeusza, Zachariasza, Malachiasza, Izajasza, Jeremiasza z dodaniem Barucha, Lamentacji, i *Listu Ezechiela* (czyli Ba 6), Ezechiela, Daniela z dodaniem m.in. opowiadania o Zuzannie oraz o Belu i Smoku (czyli Dn 13-14)²⁵.

Jak z powyższego zestawienia wynika, w skład LXX weszły zarówno takie księgi, które nie znalazły się w kanonie hebrajskim oraz takie, które nie znalazły się w kanonie katolickim.

²⁴ Według dawniejszego sposobu liczenia było ich 24.

²⁵ Listę przytoczono za: M. WOJCIECHOWSKI, *Apokryfy z Biblii greckiej*, RSB 8, Warszawa 2001, 10.

Do pierwszej grupy zaliczyć należy: 3 Ezdrasza (czyli 1 Ezdr w LXX), dodatki do Estery, Judyty, Tobiasza, 1-4 Machabejskie, Ps 151, Ody z *Modlitwą Manasses*, Mądrości, Syracha, *Psalmi Salomona*, Barucha, *List Jeremiasza* oraz dodatki do Dn. Do grupy drugiej należą: 3-4 Machabejska, 3 Ezdrasza (czyli 1 Ezdr z LXX), Ps 151 i *Modlitwa Manasses*.

3 Księga Ezdrasza

Księga ta w LXX nosi tytuł 1 Ezdr i opowiada zasadniczo o życiu Ezdrasza, który przewodził Żydom powracającym z niewoli babilońskiej. Dzieło to zachowało się w języku greckim, choć jego pierwotna wersja powstała po hebrajsku i częściowo po aramejsku. Starożytny przekład łaciński zachował się w Wulgacie, a nieco młodszy w recenzji Lucjana. Zachowały się także starożytne przekłady syryjskie, etiopskie, ormiańskie, gruzińskie i arabskie. Treść księgi oscyluje, jak wspomniano, wokół powrotu z niewoli. Za czasów Jozjasza lud uroczyście świętował Paschę w Jerozolimie, jednak bezbożni następcy króla ściągnęli karę na cały naród; karą okazało się właśnie wygnanie babilońskie. Gdy Babilonia upada, a władzę nad jej terytorium przejmuje perski król Cytrus, zezwala Żydom na powrót do ich ziemi oraz na odbudowę świątyni. Przerwa w odbudowie następuje za Artakserksesa. Budowniczym przewodzi Zorobabel, który zwyciężył w konkursie na najtrafniejszą odpowiedź na pytanie: „Co jest najsilniejsze?”. Zwycięska odpowiedź brzmiała: prawda. Gdy przy odbudowie świątyni pojawił się Ezdrasz, odesłał z Jerozolimy wszystkich, którzy skalali krew żydowską przez związki z kołbetami pogańskimi.

3 Księga Ezdrasza posiada liczne paralele z dziełem kronikarskim. Uczeni nie są zgodni co do tego, które z pism powstały wcześniej. Wydawać się może, że 3 Ezdr i dzieło kronikarskie stanowią różne opracowania tych samych materiałów²⁶. Mogło ono

²⁶ W 3 Ezdr znajdują się teksty paralelne do 2 Krn 35, 1-36, 23; Ezd 1, 1-11; 2, 1-4, 5; 5, 1-10, 44; Ne 7, 72-8, 13a.

powstać w IV–II w. przed Chr. W kanonicznych księgach Biblii zabrakło opowiadania o trzech strażnikach Dariusza, zawartego w *3 Ezdr* 3, 1–5, 6²⁷. Strażnicy biorą udział we wspomnianym już konkursie, w którym trzeba poprawnie odpowiedzieć na pytanie, co jest najmocniejsze. Zwycięzca zostaje nazwany Zorobabelem. Jemu właśnie król Dariusz zezwala na odbudowę świątyni w Jerozolimie.

Dodatki do Estery

Księga Estery opisuje epizod z życia dworskiego, który wydarzył się za króla Artakserksesa (w wersji hebrajskiej Ahaszwerosza lub Aswerusa). Imię głównej bohaterki wywodzi się od babilońskiego imienia bogini Isztar. Księga pełni w judaizmie funkcję *de facto* legendy na święto *Purim*, upamiętniając ocalenie Żydów w prześladowań. Przypuszczać należy, że dzieło powstało w III w. przed Chr., natomiast spetryfikowano w nim legendę czy też opowiadanie etiologiczne o około sto lat wcześniejsze. Nie można traktować księgi jako źródła historycznego. Czołowe postacie (Estera, Mardocheusz, Hamman, Waszti) nie są wspomniane poza Biblią. Oryginalny tekst powstał w języku semickim, jednak tekst grecki rozszerzony został o dodatki, które znalazły się w LXX. Jest ich pięć²⁸:

1. Sen Mardocheusza (12, 1-6);
2. Modlitwa Estery (14, 1-19);
3. Estera przed królem (15, 1-16);
4. Dekret królewski odwołujący prześladowania (16, 1-24);
5. Notatka o przekładzie (11, 1)²⁹.

²⁷ C.C. TORREY, *The Story of Three Youths*, AJSLL 23 (1906–1907) 177–201; F. ZIMMERMANN, *The Story of Three Guardsmen*, JQR 54 (1963–1964) 179–200.

²⁸ Hieronim w Vlg wyłączył cztery z tych dodatków z zasadniczego korpusu księgi i umieścił je na jej końcu.

²⁹ W BT numeracja jest następująca: 1, 1m-1r; 4, 17k-17z; 15, 1-1f. 2-2b; 8, 12a-12x; 10, 3l.

Bohaterką księgi jest kobieta, a przecież rola kobiet w judaizmie była ograniczona, ich status społeczny dużo niższy niż status mężczyzn. Okazuje się jednak, że to właśnie dzięki interwencji kobiety naród wybrany zostaje wybawiony od prześladowań. W księdze brak mowy o przepisach Tory, tak bardzo przecież istotnych dla żydowskiego stylu życia. Księga hebrajska nie wspomina także o Bogu; mowa jest o nim jedynie w greckich dodatkach. Właśnie dodatki rozwijają tekst hebrajski w sposób, który uzupełnia braki typowo judaistycznych motywów. Estera i Mardocheusz ubolewają, że nie mogą zachowywać żydowskich przepisów, modlą się do Boga o pomoc, podkreślają wszechwiedzę Boga. Końcowa notatka o przekładzie przypisuje tłumaczenie niejakiemu Lizymachowi, hellenistycznemu Żydowi³⁰.

Księga Judyty

Księga opowiada o Judycie, pięknej kobiecie, która zamordowała asyryjskiego wodza Holofernesa, którego wojsko oblegało jej rodzinne miasto Betulię. Powstała przypuszczalnie po hebrajsku w okresie Machabeuszów. Pierwsza część przedstawia inwazję Holofernesa na kraje zachodnie; wszystkie proszą o warunki pokoju, z wyjątkiem Żydów³¹. Rozpoczyna się więc inwazja na Judę. W części drugiej autor ukazuje historię Judyty, wdowy, która ma plan ocalenia swego narodu. Po modlitwie przebiera się w piękne szaty i sprawia, że Holofernes zamierza ją uwieść. Kobieta jednak obcina mu głowę, a następnie wynosi w torbie z żywnością. Księga zawiera także przepiękny hymn dziękczynny wdowy, zwyciężczyni wodza asyryjskiego. Wydaje się, że autor świadomie miesza imiona z okresu babilońskiego, perskiego

³⁰ W.L. HUMPHREYS, *Księga Estery, dodatki*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, tłum. M. Wojciechowski, Warszawa 1999, 574–575.

³¹ G.W.E. NICKELSBURG, *Stories of Biblical and Early Postbiblical Times*, w: *Compendium rerum iudaicarum ad Novum Testamentum*, II, *Jewish Writings of Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, red. M.E. Stone, Assen–Philadelphia 1984, 52–53.

i asyryjskiego, aby zaznaczyć w ten sposób, że księga jest fikcją literacką. Pierwowzorem dzieła jest przypuszczalnie opowiadanie o Doborze i jej pieśń (Sdz 4–5). Zaznaczono w nim wyraźny element feministyczny. Bóg wybiera Judytę do przeprowadzenia swoich planów, a ta okazuje się doskonałym narzędziem w Jego ręku. Być może Judyta, której imię znaczy tyle co ‘Żydówka’, jest w zamysle autora personifikacją Judei.

Dydaktyczny charakter dzieła sugeruje powiązania z tradycją sapienclalną. Sama Judyta określona jest jako „mądra” (8, 29; 11, 8). Dają się zauważyć pewne podobieństwa do mądrościowych opowiadań w Księdze Daniela i Księdze Tobiasza. Wydaje się wręcz, że księga jest reminiscencją Dn 3: obcy władca rzuca wyzwanie Bogu Izraela i Jego mocy (6, 3; por. Dn 3, 15), główny bohater podejmuje to wyzwanie (8, 15–17; por. Dn 3, 17), by w końcu obcy władca poniósł klęskę i by ukazała się potęga Boga narodu wybranego (14, 18; por. Dn 3, 28). W pewnym sensie księga jest także reminiscencją Księgi Tobiasza: w obydwu wypadkach bohaterami są wierni swemu Bogu członkowie narodu wybranego, (8, 1; Tb 1, 1) i obie księgi kończy hymn, a także wzmianka o śmierci bohatera³². Chociaż dzieło o Judycie nie weszło w skład kanonu Biblii Hebrajskiej, opowiadanie pozostało żywe w haggadycznej tradycji judaizmu.

Księga Tobiasza

Księga powstała najprawdopodobniej w II w. przed Chr. w języku aramejskim, choć wśród zwojów qumrańskich znaleziono także wersję hebrajską. Treść dzieła bazuje na opowiadaniu powstałym około VII w. przed Chr. w Niniwie, w środowisku wygnańców z Królestwa Północnego. Z tego powodu dzieło traktuje o udrękach życia Żydów w diasporze. Isnieją liczne argumenty za tym, że dzieło powstało w diasporze: prześladowanie Tobiasza przez obcokrajowców (1, 16–20), obecność są-

³² G.W.E. NICKELSBURG, *Stories of Biblical and Early Postbiblical Times*, 48–49.

siadów, którzy sprzeciwiają się Tobiaszowi (2, 8), długa zachęta do endogamii. W takim kontekście autor nieustannie podkreśla uniwersalne panowanie Boga Izraela nad całym światem, Jego obecność także wśród Żydów rozproszonych poza Izraelem³³.

Księga opowiada o Tobiaszu, wygnańcu z pokolenia Neftalego, oraz o jego żonie Annie, synu Tobiaszu i krewnej Sarze. Szczególnie intensywnie rozwinięta została w nim angelologia. Dużo miejsca poświęcił autor archaniołowi Rafałowi, który okazał się uzdrowicielem (na co zresztą wskazuje jego imię). Tobiasz ojciec utracił wzrok i popadł w ubóstwo, a mimo to zajmuje się szlachetnym zajęciem grzebania zmarłych, których o śmierć przyprawił król asyryjski. Sara tymczasem jest dręczona przez demona, który zabija jej siedmiu mężów. Tobiasz i Sara proszą Boga o śmierć. Bóg jednak inaczej odpowiada na ich modlitwy. Zsyła Rafała, który pod postacią młodzieńca towarzyszy Tobiaszowi synowi w drodze do Medii, gdzie zamierza on odzyskać majątek pożyczony kiedyś krewnym przez ojca. Tobiasz zatrzymuje się u Sary, którą poślubia i z pomocą Rafała odpędza demona. Po powrocie do Niniwy udaje mu się przywrócić wzrok ojcu. Księgę przeplatają liczne pouczenia o charakterze mądrościowym.

1–2 Księga Machabejska

Autor 1 Mch postanowił przedstawić historię powstania Machabeuszów od wstąpienia na tron Antiocha IV Epifanesa (175 r. przed Chr.) do śmierci Szymona, przywódcy powstania. Księga powstała po hebrajsku w pierwszej połowie I stulecia przed Chr. i stanowi główne źródło historii narodu wybranego w tym okresie. Autor w niezwykle pozytywnym świetle przedstawia ród Machabeuszy, przez co zamierza umocnić ich pozycję jako władców Palestyny. Sam tytuł księgi bierze się od hebrajskiego rzeczownika oznaczającego ‘młot’: Juda Machabe-

³³ G.W.E. NICKELSBURG, *Stories of Biblical and Early Postbiblical Times*, 44–45.

usz niczym młot uderzać miał swych przeciwników. Powstanie wybuchło jako sprzeciw wobec hellenizacji, która objęła także Jerozolimę, przekształcając ją w greckie *polis*. Tanioch zamierzył wykorzenić judaizm przez prowadzone mocną ręką reformy hellenistyczne. Na czele ruchu powstańczego stanęli „pobożni”, prekursorzy esseńczyków i faryzeuszów, jednak autor zdecydowanie silniej podkreśla rolę rodu machabejskiego. Matatiasz z Modin i kolejni jego synowie, walcząc z Syryjczykami usiłującymi narzucić Żydom greckie obyczaje, doprowadzają w końcu do redykcacji świątyni w 164 r. przed Chr.

Z innej perspektywy historię wojen machabejskich opowiada 2 Mch. Za profanację świątyni obciąża się w niej żydowskich hellenistów. Koncentrując się na opisie czynów Judy Machabeusza, podkreśla jego zwycięstwo nad syryjskim wodzem Nikanorem. Juda zostaje ukazany jako przywódca „pobożnych”, co znacznie odbiega od opisu tej postaci w 1 Mch. Historia opisana w 2 Mch obejmuje lata 180–161 przed Chr. Napisana po grecku księga jest streszczeniem dzieła niejakiego Jazona z Syreny, którego dzieło liczyło pięć tomów. 2 Mch stanowi wyraz rozwoju idei życia wiecznego. Pojawia się w niej myśl o zmartwychwstaniu i modlitwie za zmarłych.

3 Księga Machabejska

Tytuł księgi może okazać się mylący, gdyż nie ma w niej mowy o Machabeuszach, a akcja opowiadania toczy się pięćdziesiąt lat wcześniej, zanim jeszcze wybuchło powstanie. Tekst zachowany w LXX nie uległ zepsuciu. Hebraizmy w tekście greckim przypisać należy raczej stylizacji biblijnej, nie oryginałowi semickiemu. Księga powstała przypuszczalnie w Aleksandrii w czasach od II w. przed do I po Chr. W każdym razie nic nie wskazuje na to, by księga powstać miała po zburzeniu świątyni w 70 r. Treść oscyluje wokół wizyty Ptolemeusza IV Filopatora, króla Egiptu, w Jerozolimie. Przybywa tam po zwycięstwie nad Antiochem III Wielkim, królem syryjskim. Ponieważ Żydzi nie zgodzili się na wizytę Ptolemeusza w świątyni, ten wszczy-

na w Egipcie prześladowania. Ponieważ jednak ręka Boża broni prześladowanych, król zmienia swój zamiar, wyprawia im ucztę i ustanawia święto³⁴.

4 Księga Machabejska

Podobnie jak w przypadku 3 Mch, księga nie opowiada historii Machabeuszów. Jej tytuł można wyjaśnić co najwyżej tym, że wspomina o męczennikach, którzy ginęli za czasów prześladowań machabejskich³⁵. Księga powstała po grecku, co więcej, greka ta wolna jest od semityzmów, a cytaty postępują za LXX. Starożytne przekłady powstały po syryjsku, koptyjsku, starosłowiańsku. Autor księgi to nieznan z imienia Żyd, wykształcony w retoryce i greckiej filozofii. Dzieło powstało być może w Antiochii, gdzie żywy był kult żydowskich męczenników³⁶; czas powstania należy wyznaczyć oczywiście po powstaniu Machabeuszów, a przed rokiem 70 po Chr. Najbardziej prawdopodobna data to połowa I w. po Chr. Autor porusza filozoficzne zagadnienie panowania rozumu nad namiętnościami. Wyjaśniając swą tezę, sięga po przykłady biblijne (Józef Egipski, Mojżesz, Dawid, Żydzi za czasów Antiocha IV Epifanesa, starzec Eleazar, siedmiu braci i ich matka). Całe dzieło nacechowane jest filozoficzną myślą stoicką. Po wstępie, w którym autor zapowiada temat, następuje najpierw wywód filozoficzny, a następnie podane są definicje rozumu, cnoty, namiętności, wad; wszystkie one są ilustrowane przykładami biblijnymi. Całość wieńczy podsumowanie, również natury filozoficznej.

³⁴ M. WOJCIECHOWSKI, *Apokryfy z Biblii greckiej*, 24–36.

³⁵ Euzebiusz z Cezarei podaje inne tytuły księgi: *O potędze rozumu* (*Peri autokratōros logismou*) oraz *Machabeikon*; *Hist. Eccl.* 3,10,6. Podobny tytuł przedstawia Hieronim (*De vir.* 13) i Grzegorz z Nazjanzu (*Serm.* 15, 2).

³⁶ Judaizm aleksandryjski nie miał tak silnych powodów, by otaczać kultem męczenników żydowskich z czasów machabejskich, co raczej wyklucza Aleksandrię jako środowisko powstania księgi. Autor nie jest także zainteresowany kultem świątynnym, co każe odrzucić Jerozolimę jako miejsce napisania dzieła; M. WOJCIECHOWSKI, *Apokryfy z Biblii greckiej*, 100–101.

Psalm 151

Krótką modlitwa przypisywana Dawidowi, który dziękuje Bogu za wybranie go spośród braci, dołączona została do Księgi Psalmów po Ps 150; stąd właśnie tytuł *Psalm 151*. Przypuszczać można, że oryginał powstał w języku semickim, znany jest natomiast w wersji greckiej. Odkryto również syryjską wersję psalmu, łącznie z czterema innymi psalmami, które łącznie jako *Pięć psalmów syryjskich* omówione zostały także w części pracy poświęconej literaturze apokryficznej. Znalaziona w Qumran wersja hebrajska znacznie różni się od greckiej. Utwór musiał powstać przed II w. przed Chr., najpewniej w epoce perskiej lub hellenistycznej. Składają się nań zasadniczo dwie strofy i seria różnych paralelizmów. Należy go zaliczyć do psalmów o charakterze dziękczynnym. Podmiot liryczny, który wciela się w króla Dawida, dziękuje Bogu za łaskę wybrania, przedstawia siebie jako muzyka i pasterza zarazem. Myśl teologiczna tego krótkiego utworu oscyluje wokół idei, że Bóg wybiera słabszych i rozważa nad nimi swą pieczę.

Modlitwa Manassesesa

Niezwykle cenne dla poznania judaizmu pozabiblijnego są także wszelkiego rodzaju modlitwy apokryficzne. Autorem *Modlitwy Manassesesa* jest prawdopodobnie Żyd pochodzący z diaspory. Wulgata podaje nieco dłuższą nazwę: *Oratio Manassae regis Iudae cum captus teneretur in Babylone*. Za datę powstania utworu należy przyjąć szeroki okres od II w. przed Chr. do czasu zburzenia Jerozolimy przez Tytusa (70 r. po Chr.). Modlitwa napisana została po grecku. Spośród znaczących przekładów starożytnych na czoło wysuwają się teksty łaciński, syryjski, arabski i etiopski. W samej treści utworu wyróżnić można pięć części: inwokacja, odwołanie się do Bożego miłosierdzia, wyznanie grzechów, prośba o darowanie win, doksologia końcowa. Podstawowe przesłanie apokryfu zawrzeć można w słowach, iż jeśli ktoś pokutuje za popełnione zło, może otrzymać przebaczenie od Boga, który chętnie okazuje swoje miłosierdzie.

Księga Mądrości

Poetycka rozprawa napisana prawdopodobnie w Aleksandrii przez zhellenizowanego Żyda, żyjącego przypuszczalnie w I stuleciu przed Chr., w dawnych greckich przekładach nosiła tytuł Mądrość Salomona. Autor piszący po grecku wychwala mądrość i sprawiedliwość, natomiast przestrzega przed bałwochwalstwem. Sprawiedliwość jest bowiem nieśmiertelna, natomiast pamięć po bezbożnych zaginie. W księdze wyznaczyć można pięć zasadniczych części: dysputa o sprawiedliwości Bożej (1–5), pochwała mądrości (6–9), mądrość jako klucz do dziejów ludzkości od Adama do Mojżesza (10–12), początki bałwochwalstwa (13, 1–15, 17) oraz opowiadanie o zmaganiach Żydów z Egipcjanami, mające za podstawę tekst Księgi Wyjścia (15, 18–19, 22). Adresatem dzieła była zapewne wspólnota zhellenizowanych Żydów, wywodzących się z identycznego jak autor środowiska. Celem napisanie księgi było podtrzymanie na duchu wyznawców judaizmu, zwłaszcza wtedy, gdy musieli zmagać się z idolatrią lub stanąć w obliczu grożących im prześladowań.

Mądrość Syracha

Napisana w II stuleciu przed Chr. po hebrajsku w Jerozolimie księga pouczeń i przysłów, została w miarę szybko przełożona na grecki w Aleksandrii. Autor wersji hebrajskiej był nauczycielem żydowskiej młodzieży męskiej wywodzącej się z zamożnych rodzin, tłumacz natomiast jego wnukiem, żyjącym w diasporze. Znaczne części tekstu hebrajskiego znalezione zostały w genizie kairskiej oraz w Qumran. Dzieło znakomicie oddaje nastroje i myśl judaistyczną w przededniu powstania Machabeuszów. Autor ukazuje żydowskie społeczeństwo jako pełne kontrastów jasno spolaryzowanych: bogacze – biedni, pobożni – niepraktykujący, mocni – słabi, sprawiedliwi – bezbożni. W zakres treściowy księgi wchodzi następujące zagadnienia: prolog pochodzący od tłumacza, pochwała mądrości (1, 1–20), pouczenia dotyczące właściwego życia (1, 21–23, 27), kolejna pochwała mądrości (24, 1–34), kolejne pouczenia i przysłowia (25, 1–37, 31), mowa

o zaszczytnych zawodach (38, 1-39, 11), następna seria przysłów i pouczeń (39, 12-42, 25) nauka o porządku kosmicznym (43), pochwała sławnych postaci (44, 1-50, 21) oraz konkluzja (50, 22-51, 30). Nie można wyznaczyć jakiegoś klucza, który organizowałby księgę treściowo³⁷. Powstawała ona zapewne nie bez wpływu filozofii greckiej. Autor argumentuje, że celem całego nauczania i nabywania mądrości jest zdobycie samokontroli i umiejętności właściwego postępowania w życiu osobistym i społecznym. Mądrość zawiera się w Prawie. Nie jest zasadne rozgraniczanie Prawa i mądrości, rezerwując wyjaśnianie pierwszego kapłanom, drugiego zaś mędrcom. Otrzymując od Boga Prawo, Mojżesz otrzymał zarazem mądrość.

Psalmy Salomona

Jest to zbiór osiemnastu utworów przypisywanych Salomonowi (dla odróżnienia od psalterza Dawidowego), a ułożonych pierwotnie po hebrajsku i przetłumaczonych najpierw na grecki, a potem na syryjski. Wersja oryginalna powstała w I w. przed Chr., na co wskazują wyraźne sugestie i odniesienia do końcowych dziesięcioleci panowania Hasmoneuszów. Autor (lub autorzy) bez wątpienia nawiązuje w psalmach do zajęcia Jerozolimy przez Pompejusza (63 r. przed Chr.) oraz do jego śmierci w 48 r. przed Chr. Teologia utworów każe przypuszczać, że wywodzą się one z kręgów faryzejskich, zbliżonych być może do esenickich. Od strony literackiej elementy lamentacji przeplatają się tu z dziękczynieniem, a hymny złączone są z motywami sapiencjalnymi. Z teologicznego punktu widzenia przeważa w psalmach prośba o ukaranie wrogów oraz dziękczynienie za otrzymane dobra. Wojna i zdobycie Jerozolimy widziane są jako kara Boża za przychylną hellenizmowi politykę Hasmoneuszów. Kara dosięgnąć ma także zdobywców miasta; w zapowiedzi tej pobrzmiwa echo zabójstwa Pompejusza. Człowiek zaś pobożny

³⁷ D.W. SUTER, *Mądrość Stracha, czyli Eklezjastyk*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, tłum. M. Wojciechowski, Warszawa 1999, 727-728.

otrzyma nagrodę przy zmartwychwstaniu. Panowanie Boga na ziemi narodu wybranego wprowadzi Mesjasz, potomek Dawida.

Księga Barucha

Księga, która jest *de facto* zbiorem różnych modlitw i poematów o treści religijnej, przypisywana jest sekretarzowi Jeremiasza, Baruchowi³⁸. Przypuszcza się, że powstała ona w II w. przed Chr. W języku hebrajskim, jednakże ta wersja nie przetrwała. Vlg i niektóre rękopisy LXX włączają w jej treść także apokryficzny *List Barucha*, który zasadniczo występuje w LXX jako osobna księga. Księga Barucha składa się z kilku części: narracyjne wprowadzenie, według którego dzieło powstało w Babilonii na wygnaniu (1, 1-14); pokutna modlitwa wygnańców (1, 15-3, 8); hymn o uosobionej Mądrości (3, 9-4, 4), która jest tożsama z Torą; psalm pocieszenia (4, 5-5, 9).

List Jeremiasza

Pismo przypisywane Jeremiaszowi, zapisane w ST w Ba 6, 1-72, powstało przypuszczalnie w IV w. przed Chr., aby dostarczyć Żydom argumentów przeciw realności istnienia bożków pogańskich. Autor przedstawia różnorodne argumenty przeciw teozom tych, którzy opowiadali się za wiarą w bożki, czyli za idolatrią. Pismo powstało po hebrajsku, jednak przetrwało jedynie po grecku. Oznacza to, że pierwotnymi odbiorcami mieli być Żydzi. Miejsce kompozycji nie jest znane. Zostało być może napisane w Babilonii, gdyż autor odznacza się znakomitą znajomością tamtejszych praktyk religijnych. Jak wspomniano wyżej, za Vlg w katolickich wydaniach Biblii *List Jeremiasza* jest ostatnią częścią Ba, natomiast w LXX stanowi osobną księgę. W Kodeksie Watykańskim, Aleksandryjskim, w mediolańskim manuskrypcie Heksapli syryjskiej i w wersji arabskiej *List Jeremiasza* umieszczony został bezpośrednio po Lamentacjach.

³⁸ Niekiedy nazywa się ją *1 Księgą Barucha*, w odróżnieniu od *Apokalipsy Barucha syryjskiej* i *Apokalipsy Barucha greckiej*.

Dodatki do Księgi Daniela: Kantyk trzech młodzieńców, Opowiadanie o Zuzannie, Opowiadanie o Belu i wężu

W LXX i u Teodocjona w Księdze Daniela znalazły się dodatki, których brak w TM. Fragmenty te to kantyk trzech młodzieńców (pomiędzy Dn 3, 23 a Dn 3, 24), opowiadanie o Zuzannie i opowiadanie o Belu i wężu (Dn 13–14). Autorstwo całej Dn jest trudne do ustalenia. Tekst zapewne narastał stopniowo. Wspomniane dodatki dołączone zostały w końcowym etapie redakcyjnym do wcześniejszych hebrajsko-aramejskich pierwowzorów przekładów Dn na grecki. Wydaje się, że działo się to między powstaniem Machabeuszów a setnym rokiem przed Chr. Pieśń trzech młodzieńców zawiera modlitwę Azariasza (Abed-Nego), opis płomieni pieca ognistego, w którym płonąć mieli młodzieńcy oraz słowa śpiewanego przez nich hymnu. Modlitwa i hymn powstały przypuszczalnie niezależnie od siebie.

Opowiadanie o Zuzannie jest historią o wybawieniu skazanej na śmierć kobiety. Powodem skazania jest rzekome cudzołóstwo. Daniel odkrywa, iż oskarżenie przeciw niej jest fałszywe i demaskuje spisek, skutkiem czego giną sami oskarżyciele. Fabuła dowodzi, że Bóg staje po stronie sprawiedliwych. Pewną nowością w opowiadaniu jest fakt, że główna bohaterka nie należy do kategorii mędrców, lecz jest zwykłą bojącą się Boga osobą, a także to, iż jej prześladowcami są nie poganie, lecz sami Żydzi. Możliwe, że ten ostatni motyw jest odzwierciedleniem sytuacji w diasporze, w której opowiadanie powstało: możliwe, że część spośród Żydów nie było gorliwymi wyznawcami Boga, lecz ulegało zwyczajom pogan, w związku z tym byli oni napiętnowani przez aktywnych członków Synagogi.

Opowiadanie o Belu i wężu zawiera w sobie elementy folklorystyczne i humorystyczne. Okazuje się, że pokarmy ofiarowane bożkowi Belowi zjadają jego kapłani. Gdy odkrywa to król Cyrus, skazuje ich na śmierć. Czczony jako bóstwo wąż zdycha, gdy zjada pokarm przygotowany mu przez Daniela. Daniel zostaje wtrącony do jaskini lwów, te jednak nie czynią mu krzywdy. Fabuła dowodzi, że jedynie Bóg Izraela jest prawdziwym Bo-

giem. Podobieństwa tego opowiadania do Dn 1–6 są uderzające, jednak ma ono swoją własną emfazę: silną polemikę z idolatrią. Wyrażenie „żyjący Bóg” jest częste w żydowskiej polemice z bałwochwalstwem, a cała historia dowodzi słabości bożków babilońskich w stosunku do Boga Izraela, któremu służy Daniel. Niektórzy egzegeci twierdzą także, że ponieważ w opowiadaniu znajdują się liczne paralele z Iz 45–46, stanowi ono swoistą egzegezę tych rozdziałów dzieła Izajaszewego³⁹.

3. ZNACZENIE LXX DLA DIASPORY

Żydzi palestyńscy, a w niedługim czasie także Żydzi diaspory zdystansowali się do Septuaginty niedługo po tym, jak stała się ona Biblią chrześcijan. Stało się tak z kilku powodów. Podczas dysput Żydów z chrześcijanami, ci ostatni często powoływali się na LXX, jednak greckie cytaty nie były wystarczającym argumentem, który miałby przekonać wyznawców judaizmu do tez głoszonych przez wyznawców Chrystusa. Chodziło zasadniczo o różne możliwości przekładu terminów hebrajskich na greckie. Najczęściej podawanym przykładem w tym względzie jest tłumaczenie hebrajskiego *almah* z Iz 7, 14 przez *parthenos* w LXX. Chrześcijanie dowodzili, że przecież sami Żydzi w ten właśnie sposób przetłumaczyli hebrajski rzeczownik, jednak z czasem odstąpili od interpretacji, jakoby kobieta, która porodzić ma syna, miała być dziewicą. Drugim punktem spornym były dodatki, które znalazły się w LXX, a których nie ma w BH. Kiedy około roku 90 po Chr. ustanawiany był kanon BH, księgi LXX nie zostały uznane za natchnione i to nie tylko ze względu na to, iż pisane były po grecku. Niektóre fragmenty LXX miały za swą podstawę nieco inny tekst hebrajski niż ten przyjęty w BH. Od początku drugiego stulecia po Chr., głównie za sprawą rabiego

³⁹ G.W.E. NICKELSBURG, *Stories of Biblical and Early Postbiblical Times*, 37–39.

Akiby, upowszechniła się w judaizmie interpretacja Biblii, która kładła nacisk na każdą literę tekstu świętego; rozumiało, że chodziło o litery hebrajskie.

W rezultacie takiego obrotu spraw, Żydzi diaspory postanowili dokonać nowego przekładu Biblii Hebrajskiej na język grecki. Jako pierwszy podjął się tego dzieła Aquilla, prozelita z Pontu i uczeń Akiby zarazem. Jego tłumaczenie jest dosłowne, wręcz literalne, niekiedy wręcz przesadnie literalne, przez co gubi ducha języka greckiego, pozwala za to łatwiej dotrzeć do oryginału hebrajskiego w miejscach, gdzie jest on wątpliwy. Aquilla przeszedł długą drogę nawróceń; najpierw był poganinem, potem przyjął chrześcijaństwo, a następnie przeszedł na judaizm. Stąd jego przekład jest polemiczny w stosunku do LXX, a także do Nowego Testamentu. Niektóre zdania mogą zrozumieć jedynie ci, którzy opanowali język hebrajski, tak dalece bowiem tłumacz wzorował się na składni semickiej. Przy końcu II w. po Chr. kolejne greckie tłumaczenie wyszło spod pióra Teodocjona z Efezu, również prozelity. Jego przekład jest poprawieniem LXX, dokonany tak, by uzgodnić je z nauczaniem rabinów. Ingerencje Teodocjona pojawiły się przede wszystkim w tych miejscach Septuaginty, w których bazowała ona na innym tekście hebrajskim niż uznany za oryginalny przez rabinów. Niewiele później powstał jeszcze jeden przekład grecki Starego Testamentu. Tłumaczem był Samarytanin o imieniu Symmach. Jego styl jest elegancki, niekiedy wręcz pompatyczny. Przekład ten był jednak zbyt dowolny, dlatego nie zdobył szerokiego uznania.

IV. APOKRYFY BIBLIJ HEBRAJSKIEJ I PISMA POKREWNE

Nazwa tego zbioru pism pochodzi od greckiego terminu *apokryfos*, oznaczającego ‘zakryty’. W wyjaśnianiu tej nazwy zdecydowana większość uczonych opowiada się za tezą, że księgi te zawierają wiedzę „zakrytą” przed zwykłymi wyznawcami Jahwe. Nie można jednak wykluczyć, że termin posiadać może tło semickie. Tłumaczony jako *apokryfos* hebrajski termin *ganuz* może wskazywać na synagogałne genizy jako miejsce, w których przechowywano pisma o charakterze religijnym, niedopuszczone do użytku liturgicznego. Po raz pierwszy terminu „apokryf” użył Orygenes w odniesieniu do ksiąg gnostycznych⁴⁰.

⁴⁰ D. Dimant sądzi, że należy zweryfikować utrzymywany do dziś podział na apokryfy i pseudoepigrafy. Do wniosku takiego skłaniają autorkę publikacje pism qumrańskich, zaliczanych do apokryficznych. W pierwszych latach po odkryciach zajmowano się głównie tymi apokryfami z Qumran, które były zidentyfikowane dzięki temu, że znane były wcześniej, często w innych językach niż te odkryte w grotach. Jednak opublikowanie manuskryptów dotychczas nieznanych nie pozwala – jej zdaniem – na utrzymywanie takiego podziału. Autorka przytacza listę ostatnich opublikowanych fragmentów i jest to lista dosyć pokaźna; D. DIMANT, *Old Testament Pseudepigrapha At Qumran*, w: *The Bible and the Dead Sea Scrolls. The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls, II, The Dead Sea Scrolls and the Qumran Community*, red. J.H. Charlesworth, Waco 2006, 452–459.

1. LITERATURA APOKRYFICZNA BIBLIJ HEBRAJSKIEJ I JEJ ZNACZENIE

Literatura apokryficzna Biblii Hebrajskiej zasadniczo obejmuje okresem powstania lata od około 200 przed Chr. do początku II w. po Chr. Istnieją jednak dzieła wcześniejsze i późniejsze niż proponowany ramowy okres, również zaliczające się do literatury apokryficznej. Składają się na nią księgi należące do literatury międzytestamentalnej, które pomimo swego charakteru religijnego, nie weszły w skład kanonu Biblii Hebrajskiej⁴¹.

Religijna – a pozabiblijna – spuścizna literacka trzech stuleci, w których powstało większość apokryfów Biblii Hebrajskiej, jest ogromna. Nie wszystkie przechowały się do dnia dzisiejszego, a wiele spośród ksiąg zachowanych przetrwało jedynie w fragmentach. Najczęściej wymienia się 69 tytułów pism apokryficznych Biblii Hebrajskiej bądź pism pokrewnych⁴². Należą do nich: *Miejsce pobytu Techabitów*, *Apokalipsa Abrahama*, *Testament Abrahama*, *Apokalipsa Adama*, *Testament Adama*, *Ahikar*, *List Arysteasza*, *2 Księga Barucha*, *3 Księga Barucha*, *4 Księga Barucha*, zwana także *Paraleipomena Jeremiae*, *Apokalipsa Daniela*, *Eldad i Medad*, *Apokalipsa Eliasza*, *1 Księga Henocha*, *2 Księga Henocha*, *3 Księga Henocha*, *Apokalipsa Ezechiela*, *4 Księga Ezdrasza*, *Apokalipsa Ezdrasza grecka*, *Objawienie Ezdrasza*, *Kwestie Ezdrasza*, *Wizja Ezdrasza*, *Hellenistyczne modlitwy synagogalne*, *Testament Izaaka*, *Wniebowstąpienie Izajasza*, *Męczeństwo Izajasza*, *Drabina Jakuba*, *Jannes i Jambres*, *Testament Hioba*, *Józef i Aset*, *Mod-*

⁴¹ Częścią literatury międzytestamentalnej są także pisma qumrańskie, dzieła Filona z Aleksandrii, Józefa Flawiusza, pisma judaizmu hellenistycznego o charakterze filozoficznym bądź propagandowym, targumy i pisma rabiniczne, które nigdy nie pretendowały do tego, by znaleźć się w kanonie Biblii Hebrajskiej.

⁴² Najpełniejsze wykazy starożytne ksiąg apokryficznych zawierają: *Stychometria Nikefora*, *Synapsa Pisma Świętego* Pseudo-Atanazego, *Elenchus 60 ksiąg*, *Konstytucje Apostolskie i Dekret gelazjański*; S. MĘDALA, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Biblioteka zwojów. Tłó Nowego Testamentu 1, Kraków 1994, 116.

litwa Józefa, *Księga Jubileuszów*, *3 Księga Machabejska*, *4 Księga Machabejska*, *Modlitwa Manassesza*, *Testament Mojżesza*, *Pseudo-Fokilides*, *Pseudo-Filon*, *Żywoty proroków*, *Apokalipsa Sedrasza*, *Traktat Szema*, *Księgi Sybilli*, *Ody Salomona*, *Testament Salomona*, *Pięć psalmów syryjskich*, *Testamenty Dwunastu Patriarchów*, *Życie i apokalipsa Mojżesza*, *Apokalipsa Sofoniasza*, *Eupolemos*, *Teodot*, *Artapan*, *Arystobul*, *Pseudo-Ajschylos*, *Pseudo-Sofokles*, *Pseudo-Eurypides*, *Pseudo-Pitagoras*, *Pseudo-Difilus*, *Pseudo-Meneander*, *Pseudo-Homer*, *Filemon*, *Pseudo-Hezjod*, *Orfica*, *Ezechiel Tragik*, *Demetrios*, *Pseudo-Eupolemos*, *Pseudo-Hekatajos*, *Egzegeta Arysteasz*, *Kleodemos Malchas*, *Filon Starszy*⁴³.

Treść powyższych ksiąg zapisana została zasadniczo w językach hebrajskim, greckim i aramejskim, natomiast starożytne przekłady dokonywane były najczęściej na języki: łaciński, grecki, ormiański, etiopski, arabski, koptyjski czy języki słowiańskie. Wiele spośród pism apokryficznych podlega zjawisku pseudoepigrafii: są one przypisywane znanym postaciom, by mogły dzięki temu cieszyć się większym autorytetem. Zjawisko to znane było nie tylko na starożytnym Bliskim Wschodzie. Wybór osoby, której przypisywano tekst, nie był przypadkowy. Autor pragnął nie tylko nadać większe znaczenie swemu dziełu, ale czuł się w pewnym sensie duchowym spadkobiercą postaci, na którą się powoływał. Istnieją apokryfy Biblii Hebrajskiej, które uległy chrześcijańskim przeróbkom. Ich pierwotnymi autorami są Żydzi, jednak w ostatecznej redakcji dotarły do naszych czasów z chrześcijańskimi interpolacjami. Zazwyczaj nietrudno je wyodrębnić z pierwotnego korpusu.

⁴³ Lista przytoczona za: *Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, XIII–XIV. Na podstawie tej pozycji podano poniżej podstawowe informacje dotyczące autorstwa, czasu i miejsca powstania, a także treści poszczególnych ksiąg apokryficznych; por. także: J.H. CHARLESWORTH, *A History of Pseudepigrapha Research: The Re-emerging Importance of the Pseudepigrapha*, Berlin 1979, 66–72.

2. NAJWAŻNIEJSZE APOKALIPSY APOKRYFICZNE

Literatura apokryficzna Biblii Hebrajskiej w dużej mierze poświęcona została zagadnieniom apokaliptycznym. Literatura apokaliptyczna judaizmu przeżywała swój rozkwit począwszy od II w. przed Chr., choć jej załączki widoczne są dużo wcześniej, o czym świadczy chociażby Księga Daniela. Wiele z apokryfów zaliczyć można do gatunku apokalips. Za najistotniejsze cechy apokalips uważa się to, iż są one zapisem objawienia, przekazanego przez pośrednika (często anioła); przedmiotem objawienia jest przyszłość, w której oczekuje się zbawienia, a która nastąpić ma w niedługim czasie. Środowiskiem ich powstania były żydowskie kręgi zgłębiające treści religijne nie tylko w związku z kultem świątynnym i liturgią synagogałną, ale także poprzez indywidualne studium na wspólnych zebraniach. Księgi przepętnione wizjami przyjmują formę midraszu dwójakiego rodzaju: antologicznego (posługiwanie się schematem biblijnym) i strukturalnego (włączenie własnych treści w strukturę myśli biblijnej)⁴⁴. Apokalipsy wiążą się z konkretną sytuacją narodu wybranego. Ich powstawaniu sprzyjały kryzysy religijno-polityczne, przede wszystkim te, które znaczyły losy narodu wybranego w okresie nasilonej hellenizacji za Machabeuszów, w czasie obejmowania władzy nad Jerozolimą przez Pompejusza i wreszcie w okresie upadku świątyni zburzonej przez wojska Tytusa. Apokalipsy wydają się objawiać przyszłość, podobnie jak przepowiednie proroków, jednak ich podstawowym przedmiotem zainteresowania jest przeszłość i jej interpretacja.

Księga Henocha etiopska

Patriarsze Henochowi przypisuje się trzy apokryfy: *Księga Henocha etiopska*, *Księga Henocha słowiańska* i *Księga Henocha*

⁴⁴ S. MĘDALA, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, 117.

hebrajska. Pierwsza z nich (zwana także po prostu *Księgą Henocha* lub *1 Księgą Henocha*) zawiera wstęp i pięć części. Dzieło powstało najprawdopodobniej w całości w języku hebrajskim, choć odnaleziono także fragmenty aramejskie; znane jest natomiast w języku etiopskim, zwanym *geez*. Jako dzieło złożone posiada wielu autorów i kształtowała się przez kilka stuleci. Przypuścić można, że najstarsze jej części sięgają nawet VI w. przed Chr., najmłodsze zaś końca I w. po Chr. Tak długi czas kształtowania się ostatecznej wersji księgi skłania niektórych badaczy do postawienia tezy, iż niektóre fragmenty aramejskie zostały zapisane w hebrajskim korpusie dzieła. We wstępie autor ukazuje ogólny zarys czasów ostatecznych. W części pierwszej (*Księga czuwających*), bazując na Rdz 6, 1-4 autor mówi o związkach aniołów z kobietami, które porodziły gigantów odpowiedzialnych za czynienie zła na ziemi. Część druga (*Księga przypowieści*) zawiera zapowiedzi sądu nad ludźmi, nadejścia Mesjasza, zmartwychwstania i kary na upadłe anioły. Część trzecia (*Księga astronomiczna*) oscyluje wokół tematyki związanej z kalendarzem słonecznym i zapowiada kataklizmy na skalę całego kosmosu. W części czwartej (*Księga snów*) autor przekazuje opis dwóch wizji udzielonych Henochowi, dotyczących przyszłości Izraela i całego świata. Ostatnia wreszcie część apokryfu (*List Henocha* zwany także *Testamentem Henocha*) zawiera zapowiedź błogosławieństwa Bożego dla sprawiedliwych i kary dla grzeszników.

Księga Gigantów

Giganci, potomkowie zbuntowanych aniołów i córek człowieczych, przedpotopowi bohaterowie Księgi Rodzaju, stali się także przedmiotem zainteresowania autora *Księgi Gigantów*. Znalazła się ona jedynie w sześciu fragmentach aramejskich w Qumran. Pochodzą one z I w. przed Chr. Fragmenty manichejskiej wersji tego dzieła zachowały się w kilku językach orientalnych. Całościowa rekonstrukcja dzieła wydaje się przy

obecnym stanie badań jeszcze nie w pełni możliwa. Niektórzy autorzy twierdzą, że księga powstała jako dodatek do drugiej części 1 Księgi Henocha (12–16)⁴⁵.

Księga Henocha słowiańska

Pierwotnym językiem *Księgi Henocha słowiańskiej* (2 *Księga Henocha*) była greka, jednak nie można zaprzeczyć możliwości, iż niektóre fragmenty były tłumaczone na starosłowiański z hebrajskiego. Co do daty powstania dzieła są wśród badaczy olbrzymie rozbieżności. Niektórzy widzą w nim rękę zhellenizowanego Żyda żyjącego w Aleksandrii pod koniec I stulecia po Chr. inni zaś stawiają tezę, iż księga powstała około IX w. po Chr. Teza ta jednak zakłada, że autorem był chrześcijański mnich, a trudno w tekście dopatrzeć się wtrętów typowo chrześcijańskich. Należy więc optować raczej za opinią, że dzieło powstało w środowisku żydowskiej sekty, która darzyła najwyższym szacunkiem patriarchę Henocha, a z niezrozumiałych dziś przyczyn pomijała kwestię Prawa. Autor rozwija w księdze Rdz 5, 21–32, opisując najpierw podróże patriarchy przez siedem niebios, a następnie ukazując żywot jego następców, Matusala i Niry oraz narodziny Melchizedeka. W kwestiach kosmogonii odwołuje się do biblijnych opisów stworzenia, w kwestiach etycznych zaś nacisk kładzie na troskę o ubogich i czystość seksualną.

Księga Henocha hebrajska

Księga Henocha hebrajska (3 *Księga Henocha*) znana jest także pod trzema innymi tytułami: *Księga pałaców*, *Księga rabiego Iszmaela* oraz *Wyniesienie Metatrona*. Nie jest ona dziełem jednego autora. Hebrajski, którym napisana jest księga, przypomina język misznaicki. Najstarsze jej fragmenty sięgają mogą czasów

⁴⁵ G.W.E. NICKELSBURG, *The Bible Rewritten and Expanded*, w: *Compendium rerum iudaicarum ad Novum Testamentum*, II, *Jewish Writings of Second Temple Period. Apocrypha, Pseudoepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, red. M.E. Stone, Assen–Philadelphia 1984, 95–96.

machabejskich, natomiast ostateczna redakcja mogła zbiec się z ostateczną redakcją *Talmudu babilońskiego*, a więc początków VI w. po Chr. Dzieło relacjonuje widzenie rabiego Iszmaela, który został przeniesiony do niebiańskich pałaców. Tam ogląda Boży tron i dowiaduje się od Metatrona, że jest Henochem i wyzbył się materialnego ciała, poznaje organizację świata niebios oraz liturgię anielską⁴⁶. Autor podjął się nie lada jakiego przedsięwzięcia: przedstawił w swym dziele historię świata od stworzenia aż do jego końca, łącznie z nagrodą udzieloną sprawiedliwym i karą zesłaną na bezbożnych.

Księga Jubileuszów

Kolejne, niezwykle istotne dzieło o charakterze apokalipsy to *Księga Jubileuszów* (*Mała Genesis*, *Apokalipsa Mojżesza*, *Testament Mojżesza*, *Księga córek Adama*, *Życie Adama*). Zachowała się w tłumaczeniu etiopskim, choć fragmenty tekstu hebrajskiego odnaleziono w Qumran i należy przypuszczać, że ten właśnie język jest oryginalny. Przypuszczalnie z hebrajskiego została najpierw przetłumaczona na grecki, a następnie z greckiego na etiopski. Jednak niektóre żydowskie midrasze wskazują na to, że znana była wersja oryginalna, a więc hebrajska⁴⁷. Księga powstała w środowisku palestyńskim, prawdopodobnie w samej Jerozolimie, w połowie II stulecia przed Chr. Datę tę potwierdza treść dzieła, przeciwstawiającego się kulturze hellenistycznej i stającego radykalnie w obronie monoteizmu. Jej treść skupia się wokół osoby Mojżesza otrzymującego na Synaju Dziesięć Słów. *Księga Jubileuszów* jest parafrazą Księgi Rodzaju, linia treściowa przebiega w niej więc paralelnie do Genesis. Charakterystyczne

⁴⁶ Księga ta leży u podstaw specyficznego nurtu żydowskiej mistyki, zwane go *maaseh merkabab*, „dzieło tronu”, bazującego także na interpretacji wizji tronu Bożego, zapisanych w Iz 6, 1 i Ez 1–3. W połowie II stulecia po Chr. nurt ten był już stosunkowo dobrze rozwinięty. Składał się z rytu wtajemniczenia, doświadczeń mistycznych, recytacji modlitw i śpiewu hymnów.

⁴⁷ G.W.E. NICKELSBURG, *The Bible Rewritten and Expanded*, 104.

są pewne dodatki czy uzupełnienia względem tekstu biblijnego. I tak w pierwszym dniu stworzenia Bóg powołał do istnienia także anioły; Adam mieszkał z Ewą w Edenie, niebiańskim ogrodzie, przez siedem lat; Henoch był tym, który pierwszy poznał pismo; ze związku aniołów (zwanym Czuwającymi) z kobietami narodzili się pełni niegodziwości giganci; niejaki Kainam odnalazł inskrypcję na skale, mówiącą o ciałach niebieskich i ona stała się przyczyną szerzenia się idolatrii; na prośbę Mastemy, przywódcy złych duchów, część z nich pozostała nieukarana; Mastema daremnie próbował kusić Mojżesza. Księga podaje także rygorystyczne w swej wymowie prawo dotyczące świętowania jubileuszów i szabatu.

Wyrocznie Sybilli

Złożony proces powstawania cechuje *Wyrocznie Sybilli*, księgę, która w tytule odwołuje się do pogańskiej wieszczki o legendarnym pochodzeniu. Utożsamiano ją z wieszczką z Erytrei. Dzieło składające się z czternastu ksiąg zaczęło powstawać prawdopodobnie w I w. przed Chr., natomiast najmłodsza jego część ukształtowana została na początku VII w. po Chr. Poszczególne księgi mogły rodzić się w różnych środowiskach. Wymienia się Azję Mniejszą, Palestynę, Egipt. Całe dzieło pisane jest heksametrem. Treść poszczególnych ksiąg jest nader zróżnicowana⁴⁸. Można wymienić następujące tematy: krytyka bałwochwalstwa, zapowiedź nadejścia królestwa Bożego, unicestwienie Beliara, sąd Boży, historia świata, która łączy elementy mitów greckich z wątkami biblijnymi, historia Izraela z akcentem na niewolę asyryjską i destrukcję świątyni, groźby przeciw mocarstwom pogańskim (Asyrii, Babilonii, Egiptowi, Libii, ziemi Goga i Magoga, Rzymowi, Fenicji, Krety, Tracji, Grecji), krytyka politeizmu,

⁴⁸ Dokładniej omawia ją J.J. Collins w swym artykule *The Sybilline Oracles* (w: *Compendium rerum iudaicarum ad Novum Testamentum*, II, *Jewish Writings of Second Temple Period. Apocrypha, Pseudoepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, red. M.E. Stone, Assen-Philadelphia 1984, 357-382).

nawiązanie do wydarzeń historycznych (wyprawy Kserksesa, wojna peloponeska, ucieczka Nerona, wybuch Wezuwiusza, wydarzenia od Aleksandra Wielkiego po Hadriana). W niektórych księgach znajdują się wtręty typowo chrześcijańskie, co wskazuje na fakt, iż pierwotny tekst żydowski został przepracowany ręką wyznawców Chrystusa.

4 Księga Ezdrasza

4 Księga Ezdrasza powstała pierwotnie w języku semickim (raczej hebrajskim, nie aramejskim), a następnie dokonano jej przekładu na język grecki. Dzieło znane jest także pod dwoma innymi tytułami: *Proroctwo Ezdrasza* i *Apokalipsa Ezdrasza*. Przekłady znane obecnie (łaciński, syryjski, etiopski, arabski, ormiański, koptyjski, gruziński) powstały właśnie w oparciu o tekst grecki. Dzieło około roku setnego po Chr. wyszło prawdopodobnie spod pióra faryzeusza z Palestyny. Apokryf opisuje siedem wizji otrzymanych przez Salatiela, zwanego Ezdraszem. Dotyczą one losów obecnego świata, losów Izraela, losów tych, którzy odeszli już do wieczności, końca świata i znaków go poprzedzających, końca imperium rzymskiego ukaranego przez Mesjasza, którego królestwo trwać będzie czterysta lat oraz historii powstania 94 ksiąg – 24 weszły w skład kanonu Biblii Hebrajskiej, natomiast pozostałe 70 pozostaje ukryte i przeznaczone jedynie dla wtajemniczonych.

Apokalipsa Barucha syryjska

Wśród apokalips rozpowszechniona była także *Apokalipsa Barucha syryjska*, której pierwotny tekst napisany był po hebrajsku, a następnie przetłumaczony na grecki. Wersja syryjska jest tłumaczeniem właśnie tekstu greckiego. Dzieło powstało w pierwszej połowie II stulecia po Chr. na terenie Palestyny. Znanne jest także jako *2 Księga Barucha*, by odróżnić je od kanonicznej Księgi Barucha. Autor opowiada o zapowiedzi zburzenia Jerozolimy, jaką otrzymał od Boga prorok Baruch. Zburzenia dokonać mają czterej aniołowie, a następnie całe miasto ma zostać zajęte

przez Chaldejczyków. Sam prorok winien pozostać w mieście, natomiast Jeremiasz ma udać się do Babilonu – a wszystko to z Bożego polecenia. Bóg objawia Baruchowi także, że poganie zostaną ukarani za swe złe postępowanie, natomiast po nadejściu Mesjasza świątynia zostanie odbudowana.

Apokalipsa Barucha grecka

Księga ta, zwana także *3 Księgą Barucha*, została zredagowana w II w. po Chr. w języku greckim. Jej autorem jest Żyd pochodzący prawdopodobnie z diaspory. Tekst przetrwał w dwóch starosłowiańskich wersjach. Autor ukazuje wizję, jaką otrzymał od Boga Baruch, dotyczącą pięciu niebios i przyszłości obecnego świata. Baruch, sekretarz Jeremiasza, zostaje wzięty do niebios i odkrywa te tajemnice pod przewodnictwem anioła. Poznaje, czym jest Hades, jakie prawa rządzą ruchem słońca. Baruch dostrzega także w swej wizji ludzi odpowiedzialnych za budowę wieży Babel, sprawiedliwych, których dusze niczym ptaki wyśpiewują chwałę Bogu, a także archanioła Michała i jego działania w stosunku do ludzi pełniących dobre i złe czyny⁴⁹. Ostateczna redakcja tekstu nosi ślady interpolacji chrześcijańskich (zapewne dotyczy to fragmentów 4, 15; 13, 4; 15, 4). O księdze tej wspomina Orygenes⁵⁰.

Apokalipsa Abrahama

Do gatunku apokalips należy także dzieło znane w skrócie jako *Apokalipsa Abrahama*, którego pełny tytuł brzmi: *Księga apokalipsy Abrahama, syna Tarego, syna Nadora, syna Struga, syna Arfaksada, syna Szema, syna Noego, syna Lamecha, syna Metusala,*

⁴⁹ M.E. STONE, *Apocalyptic Literature*, w: *Compendium rerum iudaicarum and Novum Testamentum*, II, *Jewish Writings of Second Temple Period. Apocrypha, Pseudoepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, red. M.E. Stone, Assen–Philadelphia 1984, 410.

⁵⁰ *De principiis* 2, 37.

syna Henocha, syna Jareda. Nie ulega wątpliwości, że pierwotnie dzieło powstało w języku hebrajskim lub aramejskim, zachowało się jednak jedynie w przekładzie staro-cerkiewno-słowiańskim i rumuńskim. Opisuje ono wybór Abrahama i przymierze zawarte pomiędzy nim a Bogiem. Patriarcha wybrany został spośród ludu politeistycznego, by udać się w drogę i złożyć Bogu ofiarę na górze Toreb. Ta część dzieła bazuje na Rdz 15, 9-17. Po złożeniu ofiary Abraham otrzymuje od Boga wizje, ukazujące między innymi zburzenie świątyni i karę, która dotknie pogan. Właśnie wizja zburzenia świątyni każe datować powstanie dzieła na czasy po roku 70 po Chr. Autor należał prawdopodobnie do środowiska kapłańskiego, jednak nie jest pewne, czy był esseńczykiem. Kładzie on nacisk na motyw wybrania Izraela i przymierze, a także podkreśla ostateczne zwycięstwo sprawiedliwych⁵¹.

Apokalipsa Eliasza i Księga Eliasza

Istnieją dwie wersje tej księgi, żydowska i chrześcijańska. Składa się ona z zachęty do postu i modlitwy oraz relacjonuje wydarzenia związane z przyjściem Mesjasza. Ponieważ w aktualnej formie dzieło złożone jest z materiału żydowskiego i chrześcijańskiego, opisuje pojawienie się Antychrysta i jego upadek, a także tysiącletnie królestwo Mesjasza. Niektóre motywy są wspólne dla *Apokalipsy Eliasza* i dla *Ps. Sal.* oraz *Syb.* Dzieło cechuje bogato rozwinięta angelologia. Natomiast typowo żydowska wersja *Ap. El.*, zwana *Księgą Eliasza*, napisana została w języku hebrajskim rabinicznym i podaje objawienie dotyczące końca świata. Objawienie to przyniesione zostało przez Michała Archanioła i przekazane Eliaszowi. Autor kładzie nacisk na czterdziestoletni pobyt Mesjasza na ziemi oraz na panowanie Izraela ponad innymi narodami.

⁵¹ R. Rubinkiewicz przedstawił propozycję symbolicznego odczytania pierwszej części księgi; *Apokalipsa Abrahama 1–6. Propozycja interpretacji symbolicznej*, RTK 29 (1982) 1, 79–94.

Wiedza Eliasza

Dzieło to jest późniejsze niż poprzednie apokryfy, zawiera bowiem tradycje egzegetyczne spisane od III do IX w. po Chr. Napisane zostało w języku hebrajskim. Fabuła księgi ukazuje Eliasza, który dyktuje żydowskiemu uczonemu z Babilonii, niejakiemu Ananowi, pouczenia dotyczące znaczenia Prawa i zasad postępowania. Zasady te obowiązują zawsze, jednak szczególnie należy dbać o ich przestrzeganie w czasie przyjścia Mesjasza. Dzieło zawiera także pouczenia o świecie przyszłym oraz akcentuje Boże miłosierdzie nad grzesznikami⁵².

Apokalipsa Sofoniasza

Z księgi tej zachowała się zaledwie jedna czwarta część tekstu; przetrwała ona w cytacie u Klemensa Aleksandryjskiego⁵³. Fragment ten zapisany jest po grecku; znane są jednak także jego koptyjskie wersje. Przypuszcza się, że księga powstała w I w. po Chr. po grecku. Prezentuje ona wizję sądu ostatecznego i kary, jakie czekają grzeszników. Przypuszczać należy, że wzorem ustalonego schematu, zawierała opis podróży proroka Sofoniasza do siedmiu niebios. Służyć miała zasadniczo jako przestroga przed sądem. Autor wyraża wiarę w to, że dusze sprawiedliwych wstawią się za cierpiącymi.

Apokalipsa Ezechiela

Księga ta znana jest także pod tytułami *Księga Ezechiela* lub *Apokryf Ezechiela*. Zachowało się z niej jedynie pięć fragmentów, zapisanych po grecku. Cztery z nich przetrwały w dziełach Ojców Kościoła, jeden w papirusie Chester Beaty. Propozycje datacji księgi wahają się od setnego roku przed Chr. do połowy I w. po Chr. Najdłuższy zachowany fragment stanowi przypowieść o ślepcu i człowieku kulawym, którzy usiłują zniszczyć ogród królewski w akcie zemsty za to, iż nie zostali zaproszeni na we-

⁵² S. MĘDALA, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, 142–144.

⁵³ *Stromata* V, 11, 77.

sele syna królewskiego. Pozostałe fragmenty mówią o pokucie Izraela, dziewiczym poczęciu, sądzie ostatecznym i dobrym pasterszu.

Drugi Ezechiel

Apokryf ten znaleziony został w Qumran i oznaczony jako 4Q2Ez (4Q 385–389). Posiada on liczne paralele z 2 *Księgą Barucha* i 4 *Księgą Ezdrasza*. Opisuje wizje otrzymane przez Ezechiela, a następnie ich interpretacje ujęte w formie dialogu między Bogiem a prorokiem. Interpretacje dotyczą zasadniczo przeznaczenia człowieka sprawiedliwego i przeznaczenia całego narodu izraelskiego. Zasadniczy temat poruszony w księdze to zagadnienie życia wiecznego i związany z nim problem przyszłej odpłaty. Przyjmuje się, że jest to utwór przedqumrański, a więc powstały przed II w. przed Chr.

Drabina Jakuba

Jest to pismo, którego autorem jest najprawdopodobniej Żyd mieszkający Palestynie w II w. po Chr., piszący po grecku. Tekst przechował się w wersji starosłowiańskiej. Dzieło jest midraszem haggadycznym, który zawiera motywy apokaliptyczne. Powstał w oparciu o Rdz 28, a więc w oparciu o opis snu Jakuba oglądającego drabinę sięgającą nieba. Wyjaśnienie wizji pochodzi od anioła Sariela. Anioł przedstawia apokaliptyczną wizję historii świata, którą dzieli na dwanaście okresów. Jeden z rozdziałów (rozdział siódmy) jest wyraźną interpolacją chrześcijańską, zawiera bowiem prorocstwo o narodzinach Chrystusa i o śmierci krzyżowej.

Traktat Sema

Dzieło znane jest także pod dłuższym tytułem: *Traktat ułożony przez Sema, syna Noego, odnoszący się do początku roku i cokolwiek w nim zachodzi*. Napisany został w języku semickim, hebrajskim bądź aramejskim, natomiast zachował się jedynie w wersji syryjskiej, datowanej na XV w. po Chr. Księga zawiera dwana-

ście rozdziałów poświęconych poszczególnym znakom zodiaku. Z tego też powodu stanowi żydowską kalendologię rolniczą. Jest wytworem rozwijającej się jeszcze przed czasami chrześcijańskimi astrologii, która sprzeciwia się biblijnemu ujęciu wiary. O ile główne nurty judaizmu, na czele z faryzeizmem, głosiły panowanie nad światem Bożej opatrności, o tyle nurt astrologiczny przypisywał znaczącą rolę ruchowi gwiazd. Właśnie od niego zależeć miał bieg wydarzeń na ziemi.

Apokalipsa Adama

Trudno jednoznacznie ocenić gatunek księgi zwanej *Apokalipsą Adama*; choć w nazwie swiej jasno wskazuje na apokaliptykę, niektórzy badacze wolą w niej widzieć testament. Dzieło jest z pewnością pochodzenia gnostyckiego. Pisane po grecku w I lub II w. po Chr., przechowało się w języku koptyjskim. Przekazuje żydowskie legendy dotyczące Adama. Fabuła osnuta jest wokół spotkania Adama z Setem, któremu pierwszy rodzic przekazuje objawienie otrzymane od trzech wędrowców. Treścią objawienia są mające nastąpić wydarzenia: potop, upadek Sodomy i Gomorry, wreszcie koniec świata. Przy końcu czasów na ziemi pojawi się „Ten, który oświeca”, by zniszczyć potęgę zła. Cała księga naczyną jest radykalnym dualizmem, który przejawia się także w odróżnieniu Boga Stwórcy od Boga Najwyższego.

Melchizedek

Inny gnostycki traktat, zatytułowany *Melchizedek*, napisany został w Egipcie w II w. po Chr. Niebiescy posłańcy przekazują Melchizedekowi objawienie, którego pierwsza część dotyczy życia, męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, co jest oczywiście interpolacją chrześcijańską w pierwotnym żydowskim tekście. Część druga objawienia stwierdza, że to właśnie sam Melchizedek będzie pełnił rolę ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa. Materiał żydowski księgi bazuje na Rdz 14 i Ps 110; Melchizedek ukazany jest tam jako kapłan i wódz. Interpolacje chrześcijańskie natomiast zasadzają się na Hbr

5, 10-7, 28, gdzie Chrystus ukazany jest jako Najwyższy Kapłan na wzór Melchizedeka.

Poimandres

Poimandres jest *de facto* dziełem gnostyckim i zaliczany jest do źródeł grecko-egipskich. Niemniej jednak badania w ostatnich dziesięcioleciach ukazują, że jego autorem mógł być Żyd pochodzący z diaspory, który chciał podzielić się swym mistycznym doświadczeniem. Tytuł dzieła to imię boga, który się w nim objawia, natomiast otrzymujący objawienie, choć nieznan z imienia, zazwyczaj utożsamiany jest z Hermesem Trismegistosem. Objawienie zawarte w tym dziele dotyczy kosmogonii, upadku człowieka, etycznej natury ludzkiej, a także eschatologii. Cały utwór kończy zbiór hymnów i modlitw. Struktura dokumentu podobna jest do *2 Księgi Henocha*. Kosmologia i antropologia dzieła zależą w dużej mierze od greckiej wersji Rdz⁵⁴.

Parafraza Sema

Kolejne dzieło gnostyckie, które zachowało się w języku koptyjskim to *Parafraza Sema*. Należy ono do gatunku apokalips. Fabuła toczy się wokół porwania Sema przed tron Boży i przyjęcia objawienia dotyczącego zagadnień kosmologicznych, soteriologicznych i eschatologicznych. Wizjoner dowiaduje się o „korzeniach” rzeczywistości, do których autor dzieła zalicza światło, ciemność i ducha, a także poznaje przeznaczenie świata. Pojawia się w nim także wątek gnostyckiego Odkupiciela. Autor księgi czerpie materiał z Rdz, ale interpretuje go w duchu gnostyckim. Nie można wykluczyć tu wpływów religii irańskiej.

Zostrianos

Jest to dzieło z gatunku apokalips, którego główny i jednocześnie tytułowy bohater dzieła, którego anielski przewodnik prowadzi w zaświaty i wprowadza w tajniki wiedzy o różnych

⁵⁴ B.A. PEARSON, *Jewish Sources in Gnostic Literature*, 474–475.

eonach oraz o świecie niebiańskim. Z dużym prawdopodobieństwem należy przyjąć, że dzieło to zależne jest treściowo od *2 Księgi Henocha*. W zakończeniu dają się także zauważyć podobieństwa do *Poimandresa*. Gnostyckie pochodzenie dzieła jest niepodważalne⁵⁵.

Trzy stele Seta i Druga nauka wielkiego Seta

Apokryf zwany *Trzema stelami Seta* jest trzyczęściowym hymnem uwielbiającym każdą z osób gnostyckiej boskiej triady, której zasadniczym przymiotem jest stałość; również dobro, którego udziela, ma charakter trwały. Hymn więc uwielbia Geradamasę (syna), Barbelo (matkę) i boskiego Ojca. Objawienie pochodzi on niejakiego Dozyteusza, który związany był z Szymonem Magiem, tradycyjnie uważanym za twórcę doktryn gnostyckich. Treść hymnu oscyluje wokół motywu „wstępowania” i „zstępowania”, częstego w gnozie żydowskiej. Hymn przechował się w języku koptyjskim.

Innym dziełem związanym z postacią Seta jest *Druga nauka wielkiego Seta*. Niekiedy nazywane jest także *Drugim traktatem wielkiego Seta*. „Wielki Set” uważany jest przez gnostyków także za twórcę apokryficznej *Ewangelii Egipcjan*. *Druga nauka wielkiego Seta* ukazuje Chrystusa, którego identyfikuje z Setem. Chrystus przedstawia się jako Zbawca, który cierpi jedynie pozornie, a po swej męce i śmierci powraca do Pełni. Gnoza prezentowana przez autora księgi jest gnozą wyrosłą na podłożu judaistycznym z elementami nauki i wątków chrześcijańskich.

Gnostycka Ewangelia Egipcjan

Dzieło to, podobnie jak poprzednie, przypisywane „wielkiemu Setowi” wywodzi się z kręgów gnozy judaistycznej niepozobawionej wątków chrześcijańskich⁵⁶. Set jest synem niejakie-

⁵⁵ B.A. PEARSON, *Jewish Sources in Gnostic Literature*, 476.

⁵⁶ Dzieło to należy zdecydowanie odróżnić od innego apokryfu, zwanego *Ewangelią według Egipcjan*.

go Adamasa, człowieka niezniszczalnego, i jako taki pełni rolę Zbawcy. Zostaje zesłany do niższego świata, przyjmując postać Chrystusa, by wyzwolić swych wybranych. Podobny charakter gnozy reprezentują inne pisma setiańskie, wśród których na czoło wysuwa się *Mysł Norei* oraz *Trzypostaciowa Protennaio*.

Hipostaza Archontów

Traktat ten jest istotnym świadectwem żydowskiej myśli gnostycznej, choć obecnie znany jest jako źródło zchrystianizowane. Najbardziej myśl chrześcijańska zarysowuje się we wprowadzeniu do dzieła, gdyż cytuje się tam „wielkiego apostoła” Pawła (Ef 6, 12) oraz w części końcowej, w której zawarto wiele odniesień do pism Janowych. Tekst traktatu zawiera dwie części, komentarz do Rdz 1–6 oraz tzw. „apokalipsę Norei”, którą kończy obietnica zbawienia. Część druga („apokalipsa Norei”) przedstawiona jest jako wizja, którą Norea otrzymuje od anioła i przekazuje w pierwszej osobie. W całym dziele uwidacznia się praca wielu redaktorów. Jeszcze przypuszczalnie przed interpolacjami chrześcijańskimi, żydowski redaktor zrecznie połączył obie części⁵⁷.

Inne apokalipsy gnostyckie

Istnieje jeszcze przynajmniej kilka apokalips powstałych na podłożu gnostyckim, które nie zachowały się w całości. Jedna z nich, nosząca tytuł *Allogenes*, opowiada o wizji, jaką tytułowy bohater otrzymał od żeńskiego mieszkańca niebios i przekazuje ją swemu synowi. Gnostycka tradycja wykorzystuje tu elementy żydowskich przekonań religijnych. Poemat *Eugnostos* przedsta-

⁵⁷ Bardzo pokrewnym dokumentem do *Hipostazy Archontów* jest gnostycki *Apokryf Jana*. Jest to również dzieło chrześcijańskie, które powstało na bazie żydowskiego tekstu gnostyckiego; B.A. PEARSON, *Jewish Sources in Gnostic Literature*, w: *Compendium rerum iudaicarum and Novum Testamentum*, II, *Jewish Writings of Second Temple Period. Apocrypha, Pseudoepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, red. M.E. Stone, Assen–Philadelphia 1984, 464–465.

wia nieznanego Boga i cały niebiański świat, bazując na spekulatywnej interpretacji Księgi Rodzaju. *Hypsifrone* to apokalipsa gnostycka, która opisuje wizje otrzymane przez żeńską postać o imieniu takim, jak tytuł dzieła. Pismo jest zachowane jedynie w postaci szczątkowej, więc trudno powiedzieć więcej na jego temat. Trudno z całą pewnością stwierdzić, że autorami wszystkich tych dzieł są Żydzi. Mogło stać się i tak, że pisarze wykorzystywali jedynie źródła żydowskie⁵⁸.

3. POZAAPOKALIPTYCZNE PISMA APOKRYFICZNE BIBLIJ HEBRAJSKIEJ

Duża część literatury apokryficznej Biblii Hebrajskiej należy do gatunku apokalips. Oprócz nich jednak pojawiają się wśród apokryfów także testamenty, opowiadania, legendy, pouczenia, przestrogi, modlitwy czy pieśni. Ważnym gatunkiem tej grupy pism apokryficznych są tzw. testamenty, które traktować można jako bezpośrednią interpretację ksiąg biblijnych⁵⁹. W testamentach czytelnik łatwo spotka się z idealizacją postaci biblijnych, a także z reinterpretacją tekstów biblijnych w formie midraszu parenetycznego. Testamenty zwane są także mowami pożegnalnymi. Niektórzy autorzy wymieniają cztery cechy testamentu jako gatunku literackiego: objawienie zbliżającej się śmierci, refleksja nad przeszłością, pouczenia o właściwej drodze życia oraz apokaliptyczny opis przyszłości⁶⁰. Drugim ważnym gatunkiem literackim w tej grupie pism są opowiadania budujące. Stanowią one zachętę do zachowywania przepisów Prawa i wielokrotnie ukazują wyższość religii żydowskiej ponad religiami pogan.

⁵⁸ B.A. PEARSON, *Jewish Sources in Gnostic Literature*, 477–478.

⁵⁹ G.W.E. NICKELSBURG, *Jewish Literature Between the Bible and the Mishna*, Philadelphia 1981, 231–237.

⁶⁰ S. MĘDALA, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, 205–206.

Testamenty Dwunastu Patriarchów

Znaczącym dziełem apokryficznym są także *Testamenty Dwunastu Patriarchów*. Kodeksy greckie dodają do tytułu: *synów Jakuba*. Tekst zachował się w języku greckim i ormiańskim. Istnieją także przekłady na syryjski i starosłowiański. W innych językach znane są fragmenty dzieła: po aramejsku fragmenty *Testamentu Lewiego*, po hebrajsku *Testament Judy* i *Testament Neftalego*. Fragmenty te jednak różnią się nie tylko w strukturze, ale i w treści od greckiego oryginału. Ostatnie badania, których wyniki odbiegają od wcześniejszych przekonań, datują apokryf na II w. przed Chr. Miał on wyjść spod pióra Żyda mieszkającego w diasporze. Na początku II stulecia po Chr. pojawiły się interpolacje chrześcijańskie. Różnie natomiast wskazuje się miejsce powstania dzieła; w grę wchodzi Palestyna (Qumran), Aleksandria lub Syria. Treść jest symetryczna, jeśli chodzi o każdego z patriarchów, i obejmuje: biografię, napomnienia i zachęty oraz zapowiedź losów pokolenia. Opiswane są kolejno dzieje Rubena, Symeona, Lewiego, Judy, Issachara, Zabulona, Neftalego, Gada, Aszera, Józefa i Beniamina. Apokryf jest szczególnie wartościowy dla badań nad eschatologią, kosmologią i zagadnieniami etycznymi judaizmu. Akcentuje się wierność Prawu i miłość bliźniego.

Testament Abrahama

Do gatunku testamentów należy także *Testament Abrahama*, dzieło powstałe prawdopodobnie w języku greckim, ze świadomą stylizacją na hebrajski, około setnego roku po Chr., przypuszczalnie w Egipcie. Zdania uczonych dotyczące środowiska powstania apokryfu są podzielone: jedni wskazują na faryzeuszów, inni na esseńczyków, jeszcze inni na terapeutów. Jednak zdaniem E.P. Sandersa, cechą charakterystyczną apokryfu jest brak cech charakterystycznych⁶¹, co skłania do konkluzji, że jego autorem jest Żyd z egipskiej diaspory. Zostało ono przełożone na koptyj-

⁶¹ *Apokryfy Starego Testamentu*, 83.

ski, arabski, starosłowiański, rumuński i etiopski. Fabuła narracji przedstawia okoliczności śmierci Abrahama. Gdy ten dowiaduje się o swej rychłej śmierci, prosi Boga, by mógł najpierw zwiedzić cały stworzony wszechświat. Bóg ulega prośbie i Abraham w towarzystwie Michała Archanioła podróżuje na ognistym rydwanie. Widząc dziejące się na świecie zło, Abraham modli się, by Bóg ukarał grzeszników; gdy przekracza bramy niebios, widzi niewielu ludzi kroczących wąską drogą sprawiedliwości i całe tłumy zaludniające szeroką drogę bezbożności. Choć patriarcha nie chce umierać, śmierć jednak nadchodzi, a dusza Abrahama zostaje uniesiona do raju.

Dzieło zostało zachowane w dwóch recenzjach, dłuższej i krótszej. Za oryginalną uznaje się przy obecnym stanie badań wersję dłuższą. Ponieważ księga została przekazywana w kręgach chrześcijańskich, nie można wykluczyć wpływów pisarzy kościelnych. Mogą o nich świadczyć niektóre zwroty i wyrażenia zaczerpnięte jakby żywcem z Nowego Testamentu. Niemniej jednak wpływy te nie są wystarczające, by utrzymywać tezę o chrześcijańskim autorstwie księgi⁶².

Testament Mojżesza

Księga ta znana jest także pod tytułem *Wniebowzięcia Mojżesza*. Zachowała się po łacinie i to w wersji nie całkiem kompletnej; tekst oryginalny jest zapewne hebrajski, z którego najpierw dokonano przekładu na grekę. Dzieło powstało przypuszczalnie w Palestynie. Apokryf zawiera cechy właściwe gatunkowi apokalips. Oparty jest o Pwt 31–34. Ukazuje Mojżesza, który przekazuje Jozuemu do przechowania księgi, a jednocześnie zapowiada przyszłe wydarzenia aż do okresu rzymskiego. Już sam ten fakt pomaga w ustaleniu datacji księgi, która kończy się zapowiedzią nastania królestwa Bożego i klęską szatana. Treść i teologia pisma wskazywać może na związki z esenejkami.

⁶² G.W.E. NICKELSBURG, *Stories of Biblical and Early Postbiblical Times*, 64.

Testament Hioba

Księga napisana została po grecku w I stuleciu przed lub po Chr. Istnieje przypuszczenie, że powstała w środowisku terapeutów, żydowskiego ugrupowania zamieszkującego osiedla w Egipcie. Oprócz wersji greckiej znana jest także wersja starosłowiańska i koptyjska; ta ostatnia jest najpełniejsza. Oprócz wstępu i zakończenia księga zawiera cztery części omawiające kolejno: stosunek Hioba do anioła, który przynosi objawienie; stosunek Hioba do szatana; do trzech królów i do trzech córek. Hiob analizuje przyczyny i następstwa chorób, które go spotkały. Okazuje się wytrwałym gromicielem pogan, których świątynię niszczy. Właśnie dlatego szatan, za Bożym przyzwoleniem, zsyła na Hioba nieszczęścia. Niezwykłą pomocą w stanie cierpienia okazuje się dla głównego bohatera jego żona o imieniu Sitis, która jednak umiera z powodu wyczerpania i głodu. Po przejściu próby Hiob ponownie żeni się, tym razem z kobietą o imieniu Dina, która rodzi mu siedmiu synów i trzy córki.

Testament Amrama i Testament Kehata

Tekst *Testamentu Amrama* przechował się jedynie fragmentarycznie w wersji aramejskiej, odnalezionej w Qumran. Powstał najprawdopodobniej w III w. przed Chr. Tytułowy bohater widzi we śnie walkę o własną duszę, którą toczą anioł ciemności z przywódcą aniołów światłości. Motyw spierania się aniołów o duszę człowieka sprawiedliwego rozpowszechniony został później w chrześcijaństwie. Razem z *Testamentem Amrama* przekazywany był także *Testament Kehata*. Pismo to zawiera wyznanie wiary w Boga oraz wyraża życzenie, by właśnie Bóg był światłością dla przyszłych pokoleń⁶³.

Testament Salomona i Testament Adama

Od razu trzeba zaznaczyć, że są to dzieła chrześcijańskie, nie można więc wprost zaliczyć ich do literatury żydowskiej; po-

⁶³ S. MĘDALA, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, 209.

wstały jednak w oparciu o materiały żydowskie, stąd warto o nich wspomnieć. Ostateczna redakcja *Testamentu Salomona* przypada na III w. po Chr., jednak ów żydowski materiał, który stał się bazą dla całego pisma, pochodzi prawdopodobnie z I w. po Chr. Fabułę stanowi opowiadanie Salomona o tym, w jaki sposób zdobył władzę nad demonami, które udało mu się zaprząć do budowy świątyni. Król stracił swą moc nad złymi duchami po tym, jak złożył ofiarę bożkom pogańskim, co było skutkiem jego miłości do pewnej Szunemitki.

Testament Adama powstał w języku syryjskim w II lub III w. po Chr., przechował się natomiast w wersjach syryjskiej, greckiej, arabskiej, etiopskiej, gruzińskiej i ormiańskiej. Na księgę składają się trzy części: pierwsza zawiera mowę Adama na temat modlitwy, druga – opowiadanie o stworzeniu i upadku pierwszych ludzi, a także objawienie o potopie, przyjsciu Chrystusa i końcu czasów, trzecia wreszcie opisuje pogrzeb Adama. Całe dzieło jest próbą uzgodnienia treści Biblii Hebrajskiej i midraszów żydowskich z nauką chrześcijańską.

Pozostałe słowa Jeremiasza

Wśród opowiadań i legend wymienić należy przede wszystkim *Pozostałe słowa Jeremiasza* (*Paraleipomena Jeremiae*), *Józef i Asenet* oraz *Pokutę Adama*. Pierwsze z tych dzieło znane jest także pod innymi tytułami: *4 Księga Barucha*, *Pozostałe słowa Barucha*, *2 Księga Barucha*, *3 Księga Barucha*, a nawet *Baruch chrześcijański*. Oryginalny tekst semicki zaginął; najistotniejszym z przekładów jest tłumaczenie na język grecki. Przy obecnym stanie badań przyjmuje się, że autorem jest Żyd z Jerozolimy lub jej okolic. Księga zawiera także interpolacje chrześcijańskie, które zostały wprowadzone przez judeochrześcijanina. Treść oscyluje wokół wydarzeń rozgrywających się w narodzie wybranym przed zburzeniem świątyni w 587 r. przed Chr. Jeremiasz i Baruch na Boże polecenie mają opuścić miasto, które zostanie zniszczone. Pierwszy z proroków ma przed ucieczką ukryć w ziemi naczynia świątynne, by odzyskać je po powrocie z wygnania. Teolo-

gicznie zniszczenie miasta przez Chaldejczyków ukazywane jest jako Boża kara z powodu grzechów jego mieszkańców. Znaczącą postacią narracji jest także Abimelech, który opuszcza Jerozolimę przed zburzeniem, udając się na tereny Agrypy, a w drodze powrotnej zasypia na 66 lat. Gdy ostatecznie dociera do Miasta Świętego, ono leży już w gruzach. Abimelech wraz z Baruchem, który ukrył się w grobie, kierują list do Jeremiasza, w którym zapewniają, że każdy przestrzegający Prawa będzie mógł powrócić do ojczyzny. Nie mogli powrócić jedynie ci, którzy zawarli związki małżeńskie z poganami: nie przyjęła ich ani Jerozolima, ani Babilonia, osiedlili się więc w Samarii.

Józef i Asenet

Józef i Asenet to piękna opowieść miłosna, która funkcjonuje pod różnymi tytułami: *Księga modlitwy Asenet*, *Życie i wyznanie Asenet*, *Księga Józefa i Asenet*, *Dzieje niezwykle pięknego Józefa i jego żony Asenet, córki Pentefresa, kapłana z Heliopolis*. Apokryf zapisany został najprawdopodobniej po grecku, a następnie powstały jego tłumaczenia na syryjski, ormiański, łaciński, starosłowiański i rumuński. Bazę do fabuły opowiadania daje Rdz 41, 45. 50, gdzie mowa jest o tym, iż faraon dał Józefowi za żonę Asenet, córkę kapłana z On. Opowieść opiewa piękno miłości od pierwszego wejrzenia i opisuje jednocześnie dramat osoby, która porzuca religię pogańską i przyjmuje judaizm. Asenet, która początkowo nie chciała słyszeć o małżeństwie z Józefem, zakochuje się w nim przy pierwszym spotkaniu i postanawia przyjąć jego religię. Po dniach postu i pokuty sam faraon udziela im ślubu. Budzi to zazdrość syna faraona, który zaczyna spiskować. Knowania te zostały jednak udaremnione, a syn faraona ginie z powodu rany zadanej mu przez Beniamina⁶⁴. Choć księga powstała w diasporze, prawdopodobnie w Egipcie, przypomina bardziej wzorce greckie niż opowieści z kraju nad Nilem. Propaguje ju-

⁶⁴ G.W.E. NICKELSBURG, *Stories of Biblical and Early Postbiblical Times*, 65–69.

daizm w wydaniu hellenistycznym sprzed okresu rabinackiego. Uczeni proponują, by za datę powstania apokryfu przyjąć koniec I w. przed Chr. lub koniec I w. po Chr.

Trudno jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, czy pismo skierowane było pierwotnie do żydowskiego czy do pogańskiego czytelnika. Przesłanie wydaje się świadczyć o tym, iż odbiorcą dzieła miał być czytelnik żydowski, za czym przemawia nakaz powstrzymania się od bałwochwalstwa oraz zakaz wchodzenia w związki małżeńskie z poganami. Jednak w księdze obecny jest swoisty synkretyzm: niektóre aspekty są wyraźną reminiscencją mitu o Kupidynie i Psyche, natomiast rytuał nawrócenia przypomina do złudzenia zwyczaj obowiązuje w kulturach greckich (włożenie rąk i przekazanie tajemnic, święta uczta, święty pocałunek). Być może właśnie za pomocą obrzędów i motywów znanych czytelnikowi pogańskiemu, autor pragnął dotrzeć do niego, ukazując w tej atrakcyjnej szacie literackiej monoteizm żydowski⁶⁵.

Pokuta Adama

Oryginalnym językiem apokryfu zwanego *Pokutą Adama* był zapewne jakiś język semicki, choć dziś trudno o dokładniejsze określenia. W średniowiecznych rękopisach zachowała się wersja łacińska; znane są także dwa przekłady: grecki i staroormiański. Wersja łacińska posiada tytuł *Życie Adama i Ewy*, natomiast grecka nosi niewyjaśniony tytuł *Apokalipsy Mojżesza* (ta wersja jest w połowie paralelna do *Życia Adama i Ewy*; w pierwszej części rozszerza Rdz 4, 1-25). *Apokalipsa Mojżesza* jest zapewne bardziej oryginalną formą dzieła. *Życie Adama i Ewy* (*Vita Adae et Evae*) stanowi rozszerzenie pierwotnej wersji, choć niektóre (bardzo nieliczne) fragmenty *Apokalipsy Mojżesza* zostały zeń usunięte. Data powstania pism nie może być precyzyjnie określona, choć próbuje się ją ustalić przez studia porównawcze z tradycją Adamową zapisaną u Flawiusza.

⁶⁵ G.W.E. NICKELSBURG, *Stories of Biblical and Early Postbiblical Times*, 69–70.

Dzieło przedstawia idee życia wiecznego, sądu ostatecznego i zmartwychwstania, gdyż zarówno Adam, jak i Ewa mają szansę na pokutę za swój grzech i mogą osiągnąć życie wieczne. Po wypędzeniu z raju pierwsi rodzice obrali sami dobrowolną pokutę – stoją w rzece (Ewa w Tygrysie, Adam w Jordanie) przez kilkadziesiąt dni. Następnie autor opowiada historię Kaina i Abla oraz Seta, a także relacjonuje chorobę Adama oraz śmierć obojga rodziców⁶⁶.

Apokryf Ezechiela

Niewiele wiadomo na temat całości *Apokryfu Ezechiela*, który zachował się jedynie w cytatach Ojców Kościoła i w niewielkim fragmencie *Talmudu babilońskiego* (*Sanhedrin* 91a-b). Wydaje się, że dzieło powstało między połową I stulecia przed Chr. a połową I stulecia po Chr. Pierwotnym językiem był zapewne język hebrajski, na co wskazuje choćby cytat zawarty w *Talmudzie*. Możliwe, że niektóre fragmenty zostały przeredagowane w duchu chrześcijańskim. Dzieło porusza kwestie eschatologiczne: panowanie Boga-Pasterza nad swoim ludem, nadejście Mesjasza, zmartwychwstanie ciał, sąd ostateczny.

Słowa Mojżesza

Apokryf zwany jest także *Ostatnią mową Mojżesza*. Fabuła utworu dotyczy wydarzeń, które miały miejsce w czterdzieści lat po wyjściu Izraelitów z Egiptu. Z nakazu Bożego Mojżesz ma wyjść na górę i wyjaśniać kapłanom, lewitom i całemu ludowi treść Prawa. Wraz z Eleazarem i Jozuem ogłasza ludowi przykazania, które dotyczą roku szabatowego i obchodów Dnia Po-

⁶⁶ Istnieje jeszcze kilka apokryfów związanych z osobą Adama, jednak są one pochodzenia chrześcijańskiego, choć niektóre niezaprzeczalnie oparte są o materiał żydowski. Zaliczyć do nich należy: *Walkę Adama i Ewy z diabłem*, *Śmierć Adama i Ewy*, *Dzieje stworzenia i upadku Adama i Ewy*, *Historię wygnania Adama i Ewy*, *Historię pokuty Adama i Ewy*, *Historię synów Adama, Kaina i Abla*, *Księgę córek Adama* (niektórzy identyfikują tę księgę z *Jub.*), *Słowa Adama do Seta*, *Księgę Adama i Ewy*, *Ewangelię Ewy*.

jednania. Utwór pochodzi z czasów przedchrześcijańskich; jego fragmenty odnaleziono w Qumran.

Psalmy Salomona

Zjawisku pseudonimii, czyli przypisania utworu znanej postaci, podlegają *Psalmy Salomona*. Wypada uznać, że pierwotny tekst apokryfu został napisany po hebrajsku, choć podstawę późniejszych tłumaczeń stanowi tekst grecki. Musiał on powstać jeszcze przed erą chrześcijańską, gdyż nawet fragmenty dotyczące Mesjasza pozbawione są odcieni myśli chrześcijańskiej. Tekstu grecki był podstawą tłumaczenia na język syryjski. Wydaje się, że dzieło powstało tuż po śmierci Pompejusza, który przedstawiony zostaje przez autora jako najeźdźca na Jerozolimę. Okoliczności śmierci najeźdźcy doskonale korelują z danymi przekazanymi przez Plutarcha odnośnie śmierci Pompejusza, aczkolwiek niektórzy badacze sądzą, że *Psalmy* opowiadać mogą o Antiochu IV Epifanesie lub Tytusie. Przyjmuje się, że dzieło powstało w I połowie I w. po Chr. w Palestynie. Wiele argumentów przemawia za tym, że autor był faryzeuszem. Bardzo wyraźnie podkreślona jest wiara w zmartwychwstanie oraz karę za niewierność Izraelitów wobec Prawa. Mesjanizm *Psalmów Salomona* ma wyraźny wydźwięk polityczny; centrum mesjańskiego królestwa ma być oczywiście Święte Miasto.

Pięć psalmów syryjskich

W jedenastej grocie qumrańskiej odkryto hebrajski tekst pięciu psalmów, znanych wcześniej jako *Pięć psalmów syryjskich*. Nie ulega więc wątpliwości, że psalmy znane wcześniej tylko w wersjach syryjskiej, greckiej i łacińskiej, zostały napisane po hebrajsku. W syryjskiej wersji noszą jednak nazwę *Psalmy Dawida*. Przeważa dziś opinia, że powstały one w epoce przed-qumrańskiej, zapewne w okresie hellenistycznym, jednak w łonie judaizmu palestyńskiego. Modlitwy te opatrzone zostały numerami kontynuującymi psalterz Dawidowy. I tak: *Psalm 151* mówi o pokonaniu Goliata przez Dawida i o tym, w jaki sposób ten

ostatni został królem; *Psalm 152* stanowi wezwanie do uwielbienia Boga; *Psalm 153* to pieśń dziękczynna grzesznika; *Psalm 154* jest prośbą o wybawienie; natomiast *Psalm 155* to dziękczynienie za wybawienie.

Księga Rechabitów

Choć ostateczny kształt księdze nadali chrześcijanie, bazuje ona na żydowskich legendach osnutych wokół Jr 35. Najstarsza warstwa dzieła sięga czasów sprzed upadku świątyni i powstała najprawdopodobniej w Judei. Dzieło wykazuje dużo podobieństw z motywami zawartymi w pismach qumrańskich. Wśród licznych starożytnych przekładów dzieła za najważniejsze uważa się wersje etiopską, grecką i syryjską. Wersja etiopska nosi tytuł *Historia szczęśliwych*. Obejmuje ona trzy części: opis przesładowań Rechabitów za czasów Jeremiasza, podróż Aleksandra do krainy szczęścia oraz opis podróży mnicha Gerasima. Wersja grecka, pod tytułem *Opowiadanie Zosia*, opisuje podróż mnicha na wyspę i jego powrót do groty, w której prowadził życie ascety.

Męczeństwo Izajasza

Księga znana jest także pod tytułem *Wniebowzięcie Izajasza*. Ostateczna jego redakcja stanowi kompilację trzech pism pochodzenia żydowskiego i chrześcijańskiego, a dokonana została w III w. po Chr. w języku greckim⁶⁷. Kolejne części kompilacji noszą tytuły: *Męczeństwo Izajasza*, *Testament Ezechiasza* i *Wizja Izajasza*. Pierwsza z tych części uchodzi za dzieło żydowskie napisane po aramejsku lub hebrajsku w I w. przed lub po Chr. Wykazuje zbieżności z pismami qumrańskimi, ale zawiera także interpolacje chrześcijańskie. W swej treści opowiada legendę o przecięciu piłą ciała proroka Izajasza, co miało miejsce za króla Manassesza. Jeszcza za życia ojca Manassesza, króla Hezechiasza, Izajasz przepowiedział, że Manasses przyprawi go o śmierć.

⁶⁷ G.W.E. NICKELSBURG, *Stories of Biblical and Early Postbiblical Times*, 52.

Przepowiednia zaczyna się spełniać już po śmierci Hezechiasza. Manasses odstępuje od wiary swych ojców, zaczyna czcić Szatana i jego aniołów, przywodzi mieszkańców Jerozolimy do odstępstwa od wiary, dochodzi do bezprawia; zaczynają się prześladowania sprawiedliwych. Izajasz chroni się na Pustyni Judzkiej, gdzie towarzyszą mu także inni wierni Bogu Izraela prorocy. Z powodu doniesienia fałszywego proroka Bechirra, Manasses, w którego sercu mieszka Beliar, zatrzymuje Izajasza. Biblijną podstawę dla *Męczeństwa Izajasza* stanowią 2 Krl 20, 16-21, 18 i 2 Krn 32, 32-33, 20⁶⁸. Dwie kolejne części dzieła wyszły spod pióra chrześcijan.

4. PISMA POKREWNE APOKRYFOM BIBLII HEBRAJSKIEJ

Do grupy pism pokrewnych apokryfom Biblii Hebrajskiej należy zaliczyć te, które nie były uważane za apokryfy, gdyż uchodziły za autentyczne bądź takie, które pochodzą ze środowiska powstawania apokryfów, jednak nigdy nie były brane pod uwagę jako mogące wchodzić w skład kanonu BH. Na uwagę zasługują przede wszystkim *Życie proroków* oraz *Księga starożytności biblijnych* Pseudo-Filona.

Życie proroków

Właśnie to dzieło uważane było w starożytności za autentyczne, dlatego nie uważano go za apokryf. Powstało w Palestynie w I w. po Chr., najprawdopodobniej w języku aramejskim lub greckim. Bardzo szybko przystosowane zostało do wiary chrześcijańskiej (*Vitae Prophetarum*), dlatego tradycyjnie

⁶⁸ Całe dzieło stanowi wczesny przykład opowiadań o męczeństwie proroków, na których wzorowali się także pisarze wczesnochrześcijańscy. Wystarczy wspomnieć w tm kontekście *Męczeństwo Polikarpa*; G.W.E. NICKELSBURG, *Stories of Biblical and Early Postbiblical Times*, 52-56.

przypisywano je Epifaniuszowi, biskupowi Salaminy (315-403 po Chr.). Dotarło do czasów obecnych w kilku wersjach, spośród których najcenniejsze to wersja grecka, syryjska i ormiańska. Księga przekazuje dwadzieścia trzy biografie proroków. Aż szesnastu z nich zginąć miało jako męczennicy. Wspólną cechą w relacjach o wszystkich prorokach są wzmianki o charakterze geograficznym. Autor podaje zawsze miejsce urodzenia proroka, miejsce pochówku, a w niektórych przypadkach także wspomina o pokoleniu, z którego dany prorok pochodził. Większość legend tu zawartych znajduje poświadczenie u Flawiusza i w pismach rabinów. Niektóre tylko mają także potwierdzenie skryptyrytyczne⁶⁹.

Księga starożytności biblijnych

Tekst przypisywany Filonowi z Aleksandrii zachował się w rękopisie łacińskim oraz w transliteracji tekstu łacińskiego na hebrajski; właśnie hebrajski był przypuszczalnie pierwotnym językiem księgi przetłumaczonej następnie na grecki, a potem na łacinę. Przypuszcza się, że powstała ona w Palestynie po upadku świątyni, a przed powstaniem Bar Kochby. W 65 rozdziałach podaje haggadyczną interpretację historii świata od stworzenia do Saula, mając za podstawę pięcioksiąg oraz Joz, Sdz i 1 Sm. Dużą część materiału oparł autor na schemacie powtarzającym się cyklicznie w Sdz: grzech – kara Boża zesłana poprzez działanie nieprzyjaciół Izraela – pokuta – ocalenie dzięki działalności namaszczonego przywódcy. Autor zdaje się wciąż stawiać sobie pytanie: czy Izrael przetrwa prześladowania i ucisk ze strony nieprzyjaciela? Twierdząca odpowiedź zasadza się zawsze na podkreśleniu konieczności wierności przymierzu. Rozszerzenia tekstów biblijnych zawierają opowiadania dotyczące między in-

⁶⁹ D. SATRAN, *The Lives of the Prophets*, w: *Compendium rerum iudaicarum ad Novum Testamentum*, II, *Jewish Writings of Second Temple Period. Apocrypha, Pseudoepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, red. M.E. Stone, Assen-Philadelphia 1984, 56-57.

nymi narodzin i śmierci Mojżesza, ofiary Izaaka, narodzin Samsona czy Dawida, który widziany jest jako egzorcysta. Księga przejawia duże zainteresowanie geografiami biblijną, demonologią, angelologią i eschatologią. Jej przesłanie dotyczy Izraela jako narodu wybranego. Autor wkłada w usta bohaterów wielokrotne wzmianki na temat przeświadczenia, że Żydzi są narodem wybranym przez Boga jeszcze przed stworzeniem i że wierność przymierzu pomoże ocalić naród⁷⁰.

⁷⁰ G.W.E.NICKELSBURG, *The Bible Rewritten and Expanded*, 109.

V. PISMA WŁASNE QUMRAŃSKIE

Poszukiwania archeologiczne w Qumran i okolicach nad Morzem Martwym doprowadziły do odkrycia kilku tysięcy fragmentów, które pochodzą z około ośmiuset manuskryptów. Jedna czwarta z nich to teksty biblijne, inne natomiast to apokryfy Biblii Hebrajskiej, komentarze biblijne, hymny, modlitwy, dokumenty doktrynalne, pisma własne wspólnoty qumrańskiej czy też teksty o charakterze liturgicznym⁷¹. W nieniejszej części pracy zatrzymano się nad pismami własnymi wspólnoty qumrańskiej, przy czym pod pojęciem „pisma własne” rozumie się te dzieła, które nie są ani fragmentami Biblii Hebrajskiej, ani jej apokryfami⁷².

1. NATURA ZNALEZISK NAD MORZEM MARTWYM

Odkrycia z roku 1947 i lat następnych nad Morzem Martwym w okolicach Qumran zostały uznane przez wielu badaczy za największe spośród znalezisk archeologii biblijnej. Po przeszło sześćdziesięciu latach od tych odkryć niemal wszyscy bada-

⁷¹ Polskie tłumaczenia pism qumrańskich zostały wydane przez P. Muchowskiego i W. Tylocha: P. MUCHOWSKI, *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabba'at – Masada – Nachal Cheder*, Kraków 2000; W. TYLOCH, *Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym*, Warszawa 2001.

⁷² Na temat apokryfów znalezionych w Qumran zob.: J.C. VANDERKAM, *The Apocrypha and Pseudepigrapha At Qumran*, w: *The Bible and the Dead Sea Scrolls. The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls, II, The Dead Sea Scrolls and the Qumran Community*, red. J.H. Charlesworth, Waco 2006, 469–491.

cze są raczej zgodni, że mieszkańców gminy qumrańskiej należy utożsamić ze znanymi z pism Józefa Flawiusza esseńczykami⁷³. Flawiusz w swoich pismach nie wspomina ani razu o Qumran, natomiast kilkakrotnie wzmiankuje esseńczyków. Wzmianki te mogą sugerować, że żydowski historyk znał osadę qumrańską i leżącą w pobliżu miejscowość Ain Feszke⁷⁴. O esseńczykach mówią także wzmianki u Filona i Pliniusza Starszego⁷⁵. O samej wspólnotcie najwięcej danych pochodzi właśnie ze znalezisk nad Morzem Martwym⁷⁶. Czas powstawania pism w gminie qumrańskiej obejmuje okres od dynastii hasmonejskiej do zniszczenia świątyni, a więc lata od około 150 roku przed Chr. do 70 po Chr.

Tysiące mniejszych i większych fragmentów zwojów pochodzących z Qumran podzielić można zasadniczo na trzy grupy. Pierwsza z nich to fragmenty tekstów biblijnych. Fragmenty te zachowane zostały aż w czterech językach: hebrajskim, aramejskim, greckim i syryjskim. Wydaje się, że pełna lista biblijnych rękopisów qumrańskich obejmuje dwieście czterdzieści pięć fragmentów⁷⁷. W liczbę tę włączone zostały trzy targumy aramejskie (4Q 156, 4Q 157; 11Q 10) oraz kilka tekstów greckich, pocho-

⁷³ F. CROSS, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, Grand Rapids 1980, 5–7.

⁷⁴ P.A. KASWALDER, *Onomastica biblica. Fonti scritte e ricerca archeologica*, Studium Biblicum Franciscanum. Collectio Minor 40, Jerusalem 2000, 165.

⁷⁵ U Filona w *Quod omnis probus liber sit* (12–13; 75–91) i *Hypothetica* (zachowana w Euzebiuszowej *Preparatio evangelica*; 11,1–18), u Pliniusza Starszego w *Historii naturalnej*.

⁷⁶ „Some scholars have suggested other names, such as the Scrolls from the Judean Desert, the Ain Feshkha Scrolls, and, probably the best, the Qumran Library. The name Dead Sea Scrolls, however, has become firmly fixed”; W.S. LaSOR, „The Dead Sea Scrolls”, w: *The Expositor's Bible Commentary with the New International Version*, Grand Rapids 1978, I, 395; K. RICHTER, *La Bibbia e l'antica civiltà d'Israele*, Le grandi civiltà scomparse, Ginevra 1976, 237–276.

⁷⁷ Listę tę zamieszcza w swej książce A. Tronina; *Biblia w Qumran. Wprowadzenie w lekturę biblijnych rękopisów znad Morza Martwego*, Biblioteka Zwojów. Tłó Nowego Testamentu 8, Kraków 2001, 20–38.

dzących z grotty czwartej i siódmej. Kilka fragmentów biblijnych znaleziono także w twierdzy Masada, jednak należy przypuszczać, że znalazły się tam, przyniesione z gminy qumrańskiej⁷⁸.

Szczegółowe badania rękopisów dowodzą prawdy, która dotyczy zresztą całej Biblii Hebrajskiej, nie tylko fragmentów znalezionych w Qumran – tej mianowicie, że skrybowie nie tylko troszczyli się o wierne kopiowanie tekstu świętego, ale w niektórych wypadkach dokonywali zupełnie świadomie jego interpretacji lub aktualizacji. Obydwa te procesy mogą być określone łacińskimi terminami: *repetitio* i *resignificatio*. Na drodze *repetitio* pojawia się troska o wierność kopii, na drodze *resignificatio* ujawniają się tendencje interpretacyjne i aktualizujące tekst święty⁷⁹. Najstarsze zwoje biblijne znalezione w Qumran pochodzą z III w. przed Chr., a więc z czasów, gdy gmina jeszcze nie istniała. Największa grupa dokumentów została przez qumrańczyków skopiiowana w połowie I stulecia przed Chr.⁸⁰

Druga grupa pism znalezionych w Qumran należy do literatury apokryficznej. Znaleziono tam między innymi fragmenty takich apokryfów, jak *1 Księga Henocha*, *Księga Jubileuszów*, *Testamenty Dwunastu Patriarchów*, *Psalm 151* i inne. Ponieważ w niniejszym opracowaniu poświęcono im osobne miejsce, nie będą tu szczegółowo omawiane. Wreszcie trzecia grupa pism znalezionych w okolicach Morza Martwego to tzw. pisma własne wspólnoty. Wydawać się może, że ta grupa pism jest stosunkowo niewielka, jednak właśnie z nich najlepiej poznaje się całą wspólnotę i przekonania jej członków⁸¹.

⁷⁸ W Masadzie znaleziono fragmenty: Rdz 46, 7–11; Kpł 4, 3–9; 8, 31–11, 40; Pwt 33, 17–36, 4; Ez 35, 11–38; Ps 81, 2–85, 6; 150, 1–6; S. TALMON, *Masada VI. The Yigael Yadin Excavations 1963–1965 Final Reports*, Jeruzalem 1999, 1–149.

⁷⁹ J. SANDERS, *Canon and Community. A Guide to Canonical Criticism*, Philadelphia 1984, 22.

⁸⁰ J. MEIER, *Die Qumran–Essener: die Texte vom Toten Meer*, III, München 1996, 2–4.

⁸¹ „Proporcjonalnie piśmiennictwo specyficznie esseńskie może wydawać się dość ubogie w porównaniu z ogółem dokumentów znalezionych w Qumran.

Poniżej omówione zostaną pokrótce komentarze i parafrazy Biblii, pisma mądrościowe, prawne i kultowe, *Zwój miedziany* i teksty dokumentacyjne, a także dzieła o charakterze eschatologicznym.

2. KOMENTARZE I PARAFRAZY BIBLIJ

Wspomniana wyżej liczba manuskryptów biblijnych znalezionych w Qumran świadczy wybitnie o znaczeniu, jakie przywiązywali do Biblii Hebrajskiej mieszkańcy gminy. Nic więc dziwnego, że klimat taki sprzyjał tworzeniu komentarzy biblijnych i parafraz tekstu biblijnego. Komentarze zazwyczaj mają charakter *peszeru* (*peszer* – ‘interpretacja’, ‘objaśnienie’). Zazwyczaj są to tzw. komentarze ciągłe, czyli wyjaśnienie tekstu biblijnego następuje wiersz po wierszu; autor przytacza cytaty biblijne, a następnie własnymi słowami podaje jego znaczenie. Cechą komentarzy qumrańskich jest to, że członkowie wspólnoty wszelkie pisma natchnione odnosili do siebie. Zakładali, że Biblia dotyczy czasów ostatecznych i że oni właśnie w tych czasach żyją. Więcej jeszcze, twierdzili, że Bóg objawił znaczenie pism świętych Mistrzowi Sprawiedliwości, przywódcy gminy. To właśnie on był ich autorytatywnym interpretatorem. Najwięcej zachowanych komentarzy dotyczy Księgi Izajasza i Psalmów; inne komentują Księgi Ozeasza, Micheasza, Sofoniasza, Nahuma i Habakuka. Do najlepiej zachowanych należą *peszer* do Księgi Habakuka, komentarz do Księgi Nahuma i wyjaśnienie Psalmu 37.

Takie jednak wrażenie odnoszą tylko ci, którzy są przyzwyczajeni do poglądu, że wszystko, co tam znaleziono, pochodzi od esseńczyków, a może nawet od garstki mieszkańców Qumran. Taki pogląd był szeroko rozpowszechniony już w początkach badań qumrańskich i dominuje po dzień dzisiejszy”; H. STEGEMANN, *Esseńczykowie z Qumran, Jan Chrzciciel i Jezus*, 160. Szersze omówienie treści poszczególnych zwojów zamieszcza Stegemann w: tamże, 113–162.

Komentarz do Księgi Habakuka

Komentarz ten, oznaczany skrótem 1QpHab, dotyczy dwóch pierwszych rozdziałów księgi. Modlitwa Habakuka zawarta w rozdziale trzecim, nie została skomentowana. Sama księga biblijna mówi o najeździe Chaldejczyków na Judę, co przez proroka widziane było jako Boża kara za niewierność przymierzu. Komentarz widzi w najeźdźcy Rzymian. Tekst może także dotyczyć końca panowania dynastii hasmonejskiej. Bóg obiecał Habakukowi, że jego wizja przetrwa do końca czasów, a przecież czasy nie skończyły się za życia proroka, więc komentarz może odnieść proroctwo do swoich – jak wierzył – ostatecznych czasów.

Komentarz do Księgi Nahuma

Prorok Nahum wypowiadał wyrocznie przeciwko Asyrii, zwłaszcza przeciw mieszkańcom jej stolicy, Niniwy. Niniwa jest jak jaskinia lwa, w której lwiatka zostaną zabite; jest jak nierządnica, która okryła się hańbą. Komentarz do Księgi Habakuka (4Q 169), a właściwie do niektórych jej fragmentów, aktualizuje treść Ha, przystosowując ją do sytuacji współczesnej qumrańczykom. Autor obrazu lwa i nierządnicy stosuje do Demetriusza III Akajrosa, króla Grecji, który napadł na Jerozolimę. Wzmiankuje się także pośrednio Aleksandra Janneusza, króla Judy, który nakazał powieszenie ośmiuset faryzeuszów. Właśnie wzmianki natury historycznej czynią z komentarza szczególnie ważny dokument. Należy go datować na końcowe lata panowania Hasmoneuszów lub pierwsze lata dynastii herodiańskiej.

Komentarz do Psalmu 37

Komentując Psalm 37, autor odnajduje w nim nawiązania do wydarzeń jemu współczesnych. Psalm ten opowiada o cierpieniu ludzi sprawiedliwych i o pomyślności grzeszników. Mówi także, że w ostatecznym rozrachunku sprawiedliwi zostaną nagrodzeni, a grzesznicy ukarani. W swoim komentarzu (4Q 171, 173) autor dostrzega w psalmie aluzję do Mistrza Sprawiedliwości i jego

zwolenników, a także do jego przeciwników. Qumrański dualizm znajduje tu silne potwierdzenie. Świat składa się z dobrych i złych, sprawiedliwych i bezbożnych. W czasach ostatecznych toczy się wciąż walka między nimi. Ostateczne zwycięstwo należy oczywiście do dobra. Zło zostanie pokonane i ukarane⁸².

Florilegium

Pismo to (4Q 174) stanowi komentarz głównie do 2 Sm 7 oraz Ps 1 i 2. Ponieważ Druga Księga Samuela mówi o domu, który Bóg wybuduje dla swego ludu w ostatecznych dniach, autor *Florilegium* interpretuje tę zapowiedź w kategoriach sanktuarium, które Bóg wzniesie dla narodu wybranego. Ofiary składane w tej świątyni dni ostatecznych złożone będą z ludzkich uczynków – dobrych uczynków Prawa. Chodzi więc o świątynię duchową, na wzór tej, którą w pewnym sensie stanowiła sama wspólnota qumrańska.

Testimonia

Krótki tekst, oznaczany jako 4Q 175, składa się z czterech części, które komentują kolejno: pierwsza – Pwt 5, 28-29; 18, 18-19; druga – Lb 24, 15-17; trzecia – Pwt 33, 8-11; czwarta – Joz 6, 26. Trzy pierwsze części związane są wspólnym tematem przyszłych duchowych przywódców: proroka na wzór Mojżesza, Mesjasza z pokolenia Dawida i kapłana na wzór Lewiego. Część czwarta dotyczy umocnienia Jerozolimy. Właściwie całe *Testimonia* składają się prawie wyłącznie z cytatów biblijnych. Komentarz do nich dołożony jest niezwykle krótki, zwłaszcza w trzech pierwszych częściach.

Tekst Melchizedeka

Rdz 14, 17-20 opisuje uratowanie Lota przez Abrahama. Po tym wydarzeniu patriarcha spotyka Melchizedeka, króla Sza-

lemu i kapłana zarazem. Po otrzymaniu dziesiątej części łupu, kapłan pobłogosławił Abrahamowi. Postać Melchizedeka stanowiła przedmiot żywego zainteresowania w gminie qumrańskiej. Jej właśnie poświęcono 11QMelch. Uznano ją za anioła, który weźmie udział w sądzie ostatecznym. Tekst jest zbudowany z cytatów biblijnych i komentarzy do nich⁸³. Ponieważ hebrajski rzeczownik *Elohim* niekiedy bywa używany na określenie aniołów, stąd fragment psalmu (Ps 82, 1) autor wyjaśnia nie w odniesieniu do Boga, lecz do aniołów, wyraźnie wskazując na postać anioła Melchizedeka jako sędziego czasów ostatecznych.

Komentarz do Księgi Rodzaju

Komentarz ten jest o tyle specyficzny, że jego autor nad niektórymi fragmentami Rdz zatrzymuje się dłużej i komentuje je bardzo szczegółowo, inne zaś traktuje bardzo krótko. Choć nie omawia – jak w wypadku peszeru – wszystkich po kolei wersów księgi, to zachowuje identyczną jak w Rdz kolejność omawianych fragmentów. Szczególnie interesujący jest komentarz do opowiadania o potopie; autor tak przedstawia chronologię wydarzeń, aby ukazać, że klęska ta trwała 364 dni, a więc tyle, ile rok słoneczny w przyjmowanym przez mieszkańców gminy kalendarzu.

Parafrazy tekstu biblijnego

Do tej grupy zalicza się kilka pism, które choć nie odtwarzają słowa po słowie tekstu biblijnego, są do niego bardzo zbliżone. Jedynie gdzieś tam pojawia się inny materiał, włączony w teksty biblijne. Zaliczyć tu należy parafrazę Księgi Jozuego (4Q 123), Księgi Wyjścia (4Q 127 i 4Q 158) i Pięcioksięgu (4Q 364-367). Trzeba uznać, że nie wszyscy badacze zgadzają się co do tego, iż mamy do czynienia z parafrazami tekstu biblijnego. Niektórzy sądzą, że są to po prostu teksty biblijne.

⁸² J.C. VANDERKAM, *Manuskrypty znad Morza Martwego*, tłum. R. Gro-macka, Warszawa 1996.

⁸³ Chodzi głównie o Kpł 25, 13; Pwt 15, 2; Iz 61, 1.

3. PISMA MĄDROŚCIOWE, PRAWNE I KULTOWE

Pewna grupa tekstów zaliczona została do tradycji mądrościowej, gdyż naśladują one w swym stylu i treści biblijne dzieła mądrościowe. Do tekstów natury prawnej zalicza się przede wszystkim *Dokument Damasceński*, *Regułę Zrzeszenia*, *Zwój świętynny*, teksty z nakazami Tory. Do grupy pism o charakterze kultowym natomiast zaliczyć należy *Hymny dziękczynne*, *Pieśni ofiary szabatu*, teksty kalendarzowe i niektóre poematy.

Teksty mądrościowe

W Biblii do tradycji mądrościowej zaliczane są takie księgi, jak Prz, Hi, Syr, Mdr, Koh. Wśród tekstów qumrańskich również pewna grupa pism może zostać zaliczona do tej kategorii. Po pierwsze, należy do niej duża część poezji, a zwłaszcza hymnów, te jednak omówione są w innych częściach niniejszej pracy. W tym miejscu warto natomiast wspomnieć tekst oznaczony 4Q 184, który opowiada o uwodzicielskiej kobiecie, sprowadzającej na złe drogi sprawiedliwych mężczyzn. Obrazowość wykorzystana przez autora podobna jest do tej, którą prezentuje Prz 7. Tekst 4Q 185 przypomina o cudach, które towarzyszyły Izraelitom podczas wyjścia z niewoli egipskiej i stanowi zachętę do poszukiwania mądrości⁸⁴.

Dokument Damasceński

Dokument ten znany jest także pod innymi nazwami: *Fragmenty Sadokitów Przymierze Damasceńskie*, *Dokument Kairski*, w skrócie CD⁸⁵. Po raz pierwszy dokument znaleziony został w 1896 roku w genizie kairskiej, a więc znany był ponad pół wieku

⁸⁴ Do dzieł mądrościowych zalicza się także 4Q 408; 410–413; 415–426; 472–476; 525 i 560.

⁸⁵ Niektórzy egzegeci twierdzą, że skrót CD oznacza nie *Cairo Document*, ale *Cairo Damascus*; jeszcze inni skrót wywodzą od angielskiego wyrażenia *Covenant Document*.

przed odkryciami qumrańskimi. Fragmenty pochodzące z Qumran zostały odpowiednio oznaczone 4Q 266–273, 5Q 12 i 6Q 15. Tekst składa się z dwu zasadniczych części: upomnienia i części prawnej. Część pierwsza wzywa do wszelkiego rodzaju sprawiedliwości, druga zaś zawiera prawa dotyczące czystości kapłanów, ofiar, uprawy roli, małżeństwa, stosunków z poganami, szabatu i organizacji wewnętrznej wspólnoty. Sam termin „Damaszek” może oznaczać faktyczną stolicę Syrii, a może być symbolicznym wskazaniem miejsca ucieczki. Spory dotyczące znaczenia terminu do dziś nie zostały zażegnane. Ponieważ w tekście często pojawiają się takie rzeczowniki, jak „obóz”, „zgromadzenie” i im pokrewne, wielu badaczy sądzi, że adresatem dokumentu są ugrupowania pokrewne wspólnotie qumrańskiej. Miałyby one składać się z ludzi, którzy żyją jeszcze w miastach czy mniejszych miejscowościach i przyjmują pewne formy życia wspólnotowego, ale nie wycofali się całkowicie na miejsce odosobnienia.

Reguła Zrzeszenia

Dokument ten znany jest także pod nazwą *Podręcznik dyscypliny* i oznaczany jest skrótem 1QS. To właśnie on jako pierwszy posłużył do zrozumienia działalności gminy qumrańskiej⁸⁶. Można nazwać go konstytucją społeczności qumrańskiej⁸⁷. Znajduje się tu wskazanie, czego winien nauczać przywódca wspólnoty, opis przyjęcia nowych członków, opis uroczystości odnowienia przymierza, świętowanej w Qumran co roku, podział ludzkości na dwie kategorie (synów światłości i synów ciemności), warunki przystąpienia do wspólnoty, kary przewidziane za złamanie regulaminu. Tekst zakończony jest długim poematem ku czci Boga. Dokument znaleziony w pierwszej grocie zawiera także *Regułę całego zgromadzenia* (1QSa) oraz *Regułę błogosławieństw* (1QSB). Pierwszy z nich podaje rozporządzenia na czasy osta-

⁸⁶ Fragmenty tego dokumentu były znalezione także w innych grotach: 4Q 255–264; 5Q 11 i prawdopodobnie 5Q 13.

⁸⁷ J.C. VANDERKAM, *Manuskrypty znad Morza Martwego*, 65.

teczne, łącznie z udziałem w uczcie mesjańskiej, drugi zaś podaje błogosławieństwa dla przywódców społeczności⁸⁸.

Zwój świątynny

Tekst tego dokumentu, oznaczanego jako 11QTemple, rozpoczyna się od słów przypominających zawarcie przymierza na Synaju (Wj 34), a dalej mowa jest o samej świątyni, świętach i ofiarach. Zarysowany tu obraz świątyni nie odpowiada żadnemu z żydowskich sanktuariów, stąd uznać należy, że stanowi on wzór nowej świątyni. Obchody uroczystości wyznaczane są w tej świątyni zgodnie z kalendarzem słonecznym. Dużo miejsca zajmuje opis poszczególnych dziedzińców przybytku. Cechą charakterystyczną dokumentu jest to, iż cytując tekst biblijny, autor zmienia sformułowanie „I rzekł Bóg” na „I Ja rzekłem”. Jest to wyraźny dowód, iż tekst uważano za natchniony.

Kilka nakazów Tory

Dokument ten nosi także nazwę *List halachiczny* (4Q 394-399; 4QMMT). Dawniej badacze sądzili, że był to list wystosowany przez członków gminy qumrańskiej, bądź nawet samego Mistrza Sprawiedliwości, do kapłanów bądź najwyższego Kapłana w Jerozolimie, by wezwać do poprawy życia. Różnice jednak, jakie istniały między społecznością qumrańską a oficjalnym judaizmem, przedstawione w liście, miały charakter wyłącznie prawny, a więc z punktu widzenia moralności mniej istotny⁸⁹. Dziś na tezę tę patrzy się nieco ostrożniejszym okiem.

Pieśni ofiary szabatu

Tekst tego utworu, oznaczanego 4QShirShabb, zawiera trzynastę pieśni przeznaczonych na celebrację szabatu. Szabaty oznaczone zostały według kalendarza 364-dniowego. Pieśni mają

⁸⁸ Dokładnie zawiera tekst czterech błogosławieństw: dla pobożnych Izraelitów, nad arcykapłanem, nad kapłanami sadokickimi i dla przyszłego mesjasza.

⁸⁹ Chodziło głównie o inny system kalendarzowy.

charakter uwielbieniowy. Podają powody, dla których należy czcić Boga, oraz sposoby, jak należy to czynić. Utwory te zawierają wiele przekonań eseneńczyków dotyczących angelologii oraz mistyki żydowskiej. Autor opisuje także niebiańską świątynię i Boży tron⁹⁰.

Teksty kalendarzowe

Wspomniano już powyżej, że mieszkańcy gminy qumrańskiej przyjmowali – odmiennie niż oficjalny judaizm – kalendarz słoneczny, nie księżycowy. Naturalnie dni świąteczne wypadały w innym czasie niż działo się to w judaizmie reprezentowanym przez jerozolimskich kapłanów. Utwory oznaczone jako 4Q 317-330 nazwano w egzegezie tekstami kalendarzowymi. Zasadniczą ich treścią jest ustalenie dat świąt według kalendarza słonecznego oraz przypisanie cotygodniowej służby kapłańskiej poszczególnym rodom. Wszyscy kapłani podzieleni zostali na dwadzieścia cztery oddziały, zgodnie z 1 Krn 24, 7-19. Teksty kalendarzowe wyznaczają każdemu z nich inaczej niż powszechnie przyjęto dyżury w świątyni.

Horoskopy

To dosyć dziwny dokument (4Q 186), bo choć pisany jest po hebrajsku, to jednak autor zdecydował się nadać bieg linii pisma od lewej do prawej strony. Tekst napisany jest mieszaniną kwadratowych liter hebrajskich i liter greckich. W treści autor łączy cechy wyglądu fizycznego osoby z jej zdolnościami psychicznymi, a wszystko to uzależnia od układu gwiazd na niebie w chwili narodzin. Uważa także, iż każda osoba obdarzona została swą własną i sobie tylko właściwą porcją światła i ciemności i od tego uzależnia miejsce pobytu tej osoby w wieczności⁹¹.

⁹⁰ Dzieło znaleziono nie tylko w Qumran, ale także w Masadzie; P. ZDUN, *Pieśni Ofiary Szabatu z Qumran i Masady*, Teksty z Pustyni Judzkiej 1, Kraków 1996, 2.

⁹¹ D. DIMANT, *Qumran Sectarian Literature*, w: *Compendium rerum iudaicarum ad Novum Testamentum*, II, *Jewish Writings of Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, red. M.E. Stone, Assen-Philadelphia 1984, 531.

Modlitwa Nabonidusa

Dokument ten znany jest z trzech fragmentów qumrańskich. Zachowało się jedynie kilka części dwunastu linii. Są to słowa modlitwy króla asyryjskiego i babilońskiego Nabonidusa, który był dotknięty cierpieniem do chwili, gdy Bóg nie przebaczył mu grzechów. Stało się to za sprawą żydowskiego egzorcysty, najprawdopodobniej Daniela, który nakazał królowi spisać różne wydarzenia, by w ten sposób uczcić Boga. Rekonstrukcja całości tekstu przy obecnym stanie badań jest niemożliwa. Wiadomo jednak, że Nabonidus był ostatnim królem imperium neobabilońskiego i rządził imperium w latach 555–539, a więc do czasów, gdy Cyrus przejął rządy. Pomiędzy tym dokumentem a historią choroby Nabuchodonozora, zapisaną w Dn 4 (w wersji aramejskiej w Dn 3, 31–4, 34) istnieją liczne paralele⁹².

Hymny dziękczynne

Tekst obejmujący około dwudziestu pięciu psalmów oznaczony jest jako 4Q 427–433, znany także jako *Hymny Hodajot*. Jego cechą charakterystyczną jest to, iż jest to tekst o charakterze indywidualnym, nie zbiorowym. W niektórych pieśniach autor podkreśla ważność powierzonych mu przez Boga misji, w innych opowiada o przeżyciach innych członków społeczności. Zasadnicze tematy teologiczne pieśni oscylują wokół następujących zagadnień: Bóg jako Stworzyciel, niemoralność bezbożnych i czekająca ich kara, cierpienia sprawiedliwych, mądrość Boża, uwielbienie należne Bogu. W Qumran odnaleziono także inne hymny o charakterze dziękczynnym, wśród których wymienić należy: *Psalm Jozuego* (4Q 378–379), *Psalm apokryficzny* (4Q 380–381), hymny o charakterze liturgicznym (4Q 392–393), psalmy rozpoczynające się od słów „Duszo moja, pobłogosław” (4Q 434–438) oraz inne teksty modlitewne (4Q 286–293; 439–456; 11Q 11; 11–14).

⁹² G.W.E. NICKELSBURG, *Stories of Biblical and Early Postbiblical Times*, 35–36.

4. ZWÓJ MIEDZIANY I TEKSTY DOKUMENTACYJNE

Kolejną grupę tekstów własnych qumrańskich tworzą tzw. teksty dokumentacyjne oraz jedyny w swoim rodzaju zwój, zwany powszechnie *Zwojem miedzianym*, ze względu na materiał, z którego został wykonany. W niniejszym opracowaniu zostały zestawione obok siebie, gdyż dotyczą kwestii finansowych lub handlowych oraz rzekomych skarbów ukrytych na terenie Palestyny.

Zwój miedziany

Jest to jedyny dokument qumrański (oznaczony 3Q 15), który nie został wykonany na papirusie bądź na skórze. Treść zwoju graniczy niemal z fantastyką. Jego autor wskazuje sześćdziesiąt cztery miejsca na terenie Palestyny, gdzie ukryto rzekome skarby, wśród których są drogocenne kruszce, klejnoty i bliżej nieokreślone pisma. Niektórzy badacze sądzili, że chodzi o skarbiec świątynny, który został ukryty przed rzymskim najeźdźcą lub o bogactwa Bar Kochby i jego zwolenników. Żadna z tych hipotez jednak nie zyskała wystarczająco silnych argumentów, które pozwoliłyby ją utrzymać jako prawdopodobną.

Teksty dokumentacyjne

Pewna liczba dokumentów qumrańskich dotyczy spraw handlowych i finansów. Są wśród nich listy zaciągniętych długów (4Q 342–343), potwierdzenie długu (4Q 344), dokumenty mówiące o sprzedaży gruntu (4Q 345–346), akta handlowe (4Q 347–348) i rozliczenia finansowe (4Q 355–358). Teksty te nie poruszają istotnych zagadnień religijnych czy teologicznych, jednak pozwalają bliżej określić, czym zajmowała się wspólnota qumrańska.

5. DZIEŁA ESCHATOLOGICZNE

Duży zbiór pism znalezionych w Qumran dotyczy czasów ostatecznych. Są one częścią tzw. literatury apokaliptycznej⁹³. Wiele z nich należy do gatunku apokalips lub testamentów i zostały omówione w części niniejszej pracy poświęconej apokryfom. Tu natomiast należy krótko nakreślić zasadnicze cechy charakterystyczne eschatologicznych pism własnych wspólnoty esseńskiej.

Reguła wojny

Dzieło to opowiada o ostatecznej walce, którą stoczyć mają synowie światła z synami ciemności; walka ta jest równoznaczna z ostatecznym zmaganiem się dobra ze złem. Wykorzystując motyw czterdziestoletniej wędrówki Izraelitów przez pustynię i biblijne obrazy wojen toczonych przez Jozuego, autor dzieła zapowiada załamanie się wrogich dobru oddziałów na dźwięk głosu kapłańskich trąb. Sprzymierzeńcami pobożnych w walce ze złem będą aniołowie. W całym dziele wyraźnie zarysowuje się idea dualizmu przyjmowana powszechnie przez mieszkańców gminy. Dużo miejsca autor poświęca opisowi oddziałów, broni czy sztandarów. Nie brak tu także motywów uwielbieniowych wobec Boga. Dzieło znalezione zostało w pierwszej grocie, stąd jego skrót 1QM (por. fragmenty 4Q 491-496).

Teksty o nowej Jerozolimie

Chodzi o kilka fragmentów wydobytych z kilku grot. Fragmenty te opisują chwałę przyszłej Jerozolimy. Za faktem, iż cho-

dzi o Jerozolimę, przemawia opis świątyni. Samo dzieło zachowane jest bardzo słabo, stąd w wielu miejscach niemożliwe jest odczytanie tekstu. Tam, gdzie jest to możliwe, dostrzec można pewne paralele do Ez 40–48. Wydaje się, że przyjęta przez autora forma literacka to mowa przewodnika prowadzącego po mieście.

⁹³ „Choć brak ścisłego określenia, czym jest «literatura apokaliptyczna», to wiadomo, że od prostszych wywodów eschatologicznych odróżnia się ona w pierwszym rzędzie literackim i teologicznym poziomem, tendencją i zdolnością do przedstawiania mniej lub bardziej szerokiego obrazu historii i świata, przy jednoczesnej ocenie istniejącej tradycji kulturowej oraz retrospektywnym wyjaśnianiu będącym wynikiem konfrontacji z doświadczeniami historii»; J. MAIER, *Między Starym a Nowym Testamentem. Historia i religia w okresie Drugiej Świątyni*, 307.

VI. HELLENISTYCZNI DZIEJOPISARZE, FILOZOFOWIE I POECI ŻYDOWSCY

W biegu historii kultura żydowska sprzęgła się z konieczności z kulturą helleńską, a poniekąd także i rzymską. Od czasów podbojów Aleksandra Wielkiego i rozrastającej się diaspory, wielu Żydów mówiło i pisało po grecku. Niektórzy Żydzi mieszkający na terenach Palestyny również tworzyli po grecku. Cel tych dzieł był różnorodny. Wiele z nich miało charakter historyczny, informacyjny lub apologetyczny. Pojawiły się także żydowskie dzieła filozoficzne oraz poetyckie⁹⁴.

1. DZIEJOPISARZE

Bez wątpienia najbardziej znanym i najczęściej cytowanym historykiem żydowskim jest Józef Flawiusz, autor *Antiquitates judaicae* i *De bello judaico*. Flawiusz miał jednak także zacnych poprzedników. Już w IV w. przed Chr. pojawiły się pierwsze próby spisywania dziejów Izraela. Wiele z przedstawionych poniżej dzieł znanych jest jedynie fragmentarycznie, inne cytowane są w innych dziełach, zdecydowana większość jednak zaginęła.

⁹⁴ W prezentacji dziejopisarzy, filozofów i poetów żydowskiej diaspory posłużono się porządkiem proponowanym przez S. Mędałę, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, 245–291. Z tej pozycji pochodzą też zasadnicze informacje dotyczące omawianych postaci i dzieł.

Pseudo-Hekataios

Również wśród Żydów znane było zjawisko pseudoepigrafii. Spośród wielu utworów opowiadających o historii narodu żydowskiego, a niekiedy także o historii Samarytan, przynajmniej jedno, przypisywane pisarzowi pogańskiemu, wyszło spod pióra autora żydowskiego. Pisarz działał w IV w. przed Chr. Był przypuszczalnie kapłanem w Jerozolimie, który wstąpił do armii Aleksandra Wielkiego. Wraz z wojskiem wędrował w kierunku Morza Czerwonego. Znane są we fragmentach dwa jego dzieła: *Aigyptiaka* oraz *O Żydach*. Sam Flawiusz zachowane fragmenty tych dzieł przypisuje Hekataiosowi, pogańskiemu pisarzowi, wiele jednak wskazuje na to, że autorem ich jest Żyd z pochodzenia. Mówią one o historii narodu wybranego zapisanej w Pięcioksięgu. Autor chwali dzielność Żydów w walkach oraz ich gotowość do poniesienia ofiary z życia w obronie swego narodu. Flawiusz cytuje fragmenty tego dzieła w *Contra Apionem*, najwięcej materiału czerpiąc z zapisków dotyczących sytuacji Żydów pod panowaniem Aleksandra Wielkiego⁹⁵.

Pseudo-Eupolemos

Również niejakiemu Eupolemosowi przypisuje się dzieło zatytułowane *O Żydach*. Jego fragmenty zachowały się u Aleksandra Polihistora. Polihistor jednak błędnie przypisuje utwór Eupolemosowi. Coraz częściej jednak uważa się, że autor był nie Żydem, lecz Samarytaninem, żyjącym w III lub II w. przed Chr. Autor opowiada o Babilonie, który założyć mieli ci mieszkańcy ziemi, którym udało się uniknąć potopu. Mowa jest tam także o losach Henocha, który wymyślić miał astrologię, a także o losach Metsalema, który swą wiedzę zawdzięcza Bożym aniołom. Zwolennikiem astrologii miał być także Abraham. To właśnie Abraham

⁹⁵ H.W. ATTRIDGE, *Historiography*, w: *Compendium rerum iudaicarum ad Novum Testamentum*, II, *Jewish Writings of Second Temple Period. Apocrypha, Pseudoepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, red. M.E. Stone, Assen-Philadelphia 1984, 169–171.

przekazać miał tajemną wiedzę astrologiczną, której nauczył się od Chaldejczyków, najpierw Fenicjanom, a następnie Egipcjanom. Znamienny jest także epizod, według którego Abraham po zwycięstwie odniesionym nad królami Wschodu, wstąpił do świątyni na górze Argarizin (czyli Har Garizim) i tam otrzymał dary od Melchizedeka. Znany fragment Pseudo-Eupolemosa zasadza się na Rdz 14. Autor w dużym stopniu zależny jest od LXX, choć odznacza się także własną inwencją twórczą.

Demetriusz

Kolejne dzieło zatytułowane *O Żydach* przypisywane jest niejakiemu Demetriuszowi z Faleronu. Demetriusz był greckim filozofem, żyjącym w IV w. przed Chr., jednak zachowane fragmenty wskazują raczej na fakt, iż ich autorem był nie Grek, lecz Żyd aleksandryjski, którego działalność przypada na koniec III w. przed Chr. Zasadniczym walorem napisanego przez niego dzieła jest prezentacja chronologii, którą rozpoczyna od Abrahama, a kończy na wyjściu z Egiptu. Jest niemal pewne, że pisząc swe dzieło, sięgał po Septuagintę. Autor próbował opowiedzieć historię Żydów w sposób chronologiczny i usystematyzowany. Nie wiadomo, czy kierował swe dzieło zasadniczo do odbiorcy pogańskiego czy raczej żydowskiego. Niektórzy badacze sądzą, że pisarz wziął za wzór greckie dzieła budowane na schemacie: pytanie–odpowiedź. Świadczyć miałby o tym przede wszystkim fragment, w którym Demetriusz sam zadaje pytanie o to, skąd Żydzi wzięli broń podczas exodusu, skoro opuścili Egipt bezbronni. Odpowiadając twierdzi, że po przejściu Morza Czerwonego, Izraelici powrócili trzy dni później, by zabrać broń pobitych Egipcjan. Dzieło Demetriusza zostało zachowane w pięciu fragmentach u Euzebiusza z Cezarei⁹⁶, a także we fragmencie Klemensa Aleksandryjskiego⁹⁷.

⁹⁶ *Preparatio evangelica* 9, 21.

⁹⁷ *Stromata* 1, 21.

Saga rodu Tobiadów

Rodzina Tobiadów z Zajordani w II w. przed Chr., a więc w okresie wzmożonej hellenizacji, weszła w powiązania rodzinne z kapłanami jerozolimskimi. Znanym przedstawicielem rodziny był poborca podatków rolnych z Syrii i Palestyny o imieniu Józef. Historię rodziny Tobiadów przekazuje Józef Flawiusz w *Antiquitates judaicae* i wydaje się, że przejął ją z wcześniejszego dzieła pochodzącego z około 170 r. przed Chr. Saga opisywała wydarzenia związane z pobytem Józefa Tobiady i jego syna Hirkana na dworze egipskim.

Artapanos

Jeszcze jedno dzieło o tym samym tytule, *O Żydach*, wyszło spod pióra niejakiego Artapanosa, twórcy w II w. przed Chr. Trzy fragmenty tego dzieła zachowały się u Klemensa Aleksandryjskiego i Euzebiusza z Cezarei. Fragment pierwszy mówi o tym, iż członkowie narodu wybranego początkowo nazywali się Judejczykami, od krainy, którą zamieszkiwali, z czasem jednak zaczęto nazywać ich Hebrajczykami, od imienia Abrahama. Fragment drugi jest przypomnieniem historii Józefa, któremu autor przypisuje dokonanie podziału ziem egipskich. Wreszcie trzeci fragment opowiada o Mojżeszowi niemal w formie noweli przygodowej. Bazując na opowiadaniach biblijnych, autor tak je przekształcał, aby ukazać, że wiedza i umiejętności Egipcjan pochodzą od Żydów. Abraham przedstawiony jest jako nauczyciel astrologii, Józef jako znawca uprawy roli, Mojżesz jako twórca kultury i religii egipskiej. Niezwykle barwny jest także opis wyjścia Izraelitów z Egiptu. Chociaż dzieło Artapanosa nosi tytuł *O Żydach* (bądź *Judaica*), nie jest pewne, czy w narracji autor sięgnął dalej niż czasy Mojżesza⁹⁸.

⁹⁸ H.W. ATTRIDGE, *Historiography*, 168.

Eupolemos

Eupolemosowi, synowi Jana, przypisuje się dzieło zatytułowane *Królowie Judei*, a także *Proroctwo Eliasza*, choć jest to prawdopodobnie część tego pierwszego. Eupolemos był wysłany wraz z Jazonem w poselstwie do Rzymu przez Judę Machabeusza (1 Mch 8, 17; 2 Mch 4, 11). Posłańcom udało się zawrzeć ugodę między powstańcami a Rzymem. Dzieło powstało około połowy II w. przed Chr. i opowiada o historii Żydów od Mojżesza do upadku Jerozolimy. Opowiadania biblijne są tu upiękkszozne, a obok nich pojawiają się nowe (o posłaniu przez Salomona złotej kolumny królowi fenickiemu, o spaleniu Jeremiasza, o zatrzymaniu arki przymierza przez Jeremiasza).

Jazon z Cyreny

Pisarz ten działał w połowie II stulecia przed Chr. Jego dziełem miało być pięć ksiąg opisujących okres hellenizacji i powstanie Machabeuszów (2 Mch 2, 23). Wydaje się, że powstało ono w niedługim czasie po 160 r. przed Chr. O Jazonie wspomina nie tylko 2 Mch 2, 23, ale także 1 Mch 8, 17, gdzie wzmiankuje się, że został on wysłany do Rzymu z poselstwem wraz z Eupolemosem. Przypuszcza się, że dzieło Jazona powstało w Aleksandrii, choć teologia w nim zawarta bardziej zbliża się do kół palestyńskich niż do myśli diaspory. Autor mógł także korzystać z pisma Eupolemosa.

Dzieje Judy Machabeusza

Istnieją komentatorzy 1 Mch, którzy twierdzą, że jednym ze źródeł dla autora tej książki były *Dzieje Judy*. Możliwe, że z *Dziejów Judy* korzystał także autor 2 Mch, a nawet wspomniany wyżej Jazon z Syreny. Księga ta powstała po grecku. Fakt ten może dziwić, gdyż przecież powstanie Machabejskie wybuchło z powodu nasilonej hellenizacji Żydów, przyjmuje się jednak, że walka z hellenizmem miała przede wszystkim podłoże polityczne, nie kulturowe.

Arysteasz

Również Arysteasz, historyk i egzegeta, napisał dzieło zatytułowane *O Żydach*. Wskazał w nim genealogię Hioba, który pochodzić miał od Ezawa. Według Arysteasza Hiob nazywał się poprzednio Jobabem (Rdz 36, 33). Autor stawia biblijnego bohatera za wzór cierpliwości w znoszeniu cierpień, natomiast pomija sytuację buntu wobec Boga i stawiania Mu pytań o sens owych cierpień. Nie wiadomo, czy Arysteasz jest tą samą osobą, spod pióra której wyszedł *List Arysteasza*, jednak zdecydowanie więcej argumentów przemawia za negacją takiej tezy. Dzieło Arysteasza mogło mieć charakter traktatu historycznego, a nawet egzegetycznego. Autor wprowadza nieliczne dodatki do treści biblijnej Księgi Hioba. Niektóre z nich obecne są także w apokryficznym *Testamencie Hioba*.

Kleodemos Malchos

Kleodemos owiany był sławą proroka. Pochodził przypuszczalnie z Kartaginy, gdzie żył w II w. przed Chr. Również on jest autorem dzieła zatytułowanego *O Żydach*. Wykazywał w nim powiązania pomiędzy narodem wybranym a ludami pogańskimi. Pod tym względem tekst przypomina nieco dzieła Artapanosa i Pseudo-Eupolemosa, którzy podjęli próbę harmonizacji historii żydowskiej z historią narodów pogańskich. Według autora, potomkami Abrahama z Ketury byli Asyryjczycy i ludy Afryki Północnej. Każdy spośród trzech synów Ketury dał początek jednemu z ludów, które zamieszkiwały kolejno Syrię, miasto Afra i północne tereny Afryki. Fragmenty jego dzieła zachowały się u Aleksandra Polihistoria, którego cytuje Flawiusz, oraz u Euzebiusza z Cezarei.

Teofil

Pomiędzy fragmentami Eupolemosa Euzebiusz z Cezarei wzmiankuje pisarza o imieniu Teofil. Teofil relacjonuje wydarzenie dotyczące Salomona i króla Tyru. Salomon miał zabrać część

złota przeznaczonego na dekorację świątyni i przesłać ją królowi Tyru, a ten z kolei zużył je na posąg swej córki. Trudno jednak z całą pewnością stwierdzić, czy fragment ten pochodzi od autora żydowskiego. Józef Flawiusz twierdzi, że Teofil był Grekiem, jednak wielokrotnie podawał niewłaściwe pochodzenie etniczne czy narodowe (np. w przypadku Demetriusza, Eupolemosa czy Filona Starszego). Sam fragment z Teofila jest natomiast zbyt mały, by na jego podstawie określić dokładnie pochodzenie autora⁹⁹.

Justus z Tyberiady

Pisarz ten był współczesny Józefowi Flawiuszowi, a więc działał w drugiej połowie I stulecia po Chr. Był starannie wykształcony w greckich szkołach. Spod jego pióra wyszło dzieło zatytułowane *Kronika królów żydowskich od Mojżesza do Agrypy II*; powstało oczywiście po roku 70. Inną napisaną przez niego księgą była *Historia wojny żydowskiej*. Autor starał się skompromitować w niej Flawiusza. Sam Flawiusz polemizuje w *Vita* z tym dziełem, jednak go nie cytuje.

Thallus

Nie wiadomo, jaki był tytuł zaginionego dzieła Thallusa, w którym miał opisać dzieje świata od zburzenia Troi do około setnego roku przed Chr. Dzieło to powstać miało w trzech tomach. Nie wiadomo także, czy Thallus, który pożyczył milion drachm Herodowi Agrypie jest tą samą osobą, która była sekretarzem Augusta, a o której wiadomo z pisma Swetoniusza. Nie wiadomo nawet, czy Thallus był Żydem, Samarytaninem czy poganinem. Z różnych wzmianek o nim wiadomo, że pisać miał o zaćmieniu słońca, które interpretowano jako ciemność przy śmierci Chrystusa; pisać miał także o historii Cytrusa oraz o miatach związanych z Belem, Chronosem i Ogigusem.

⁹⁹ H.W. ATTRIDGE, *Historiography*, 169.

Józef Flawiusz

Spośród wszystkich żydowskich historyków najwięcej materiału dotyczącego historii i religii narodu wybranego pozostawił żyjący w I w. po Chr. Józef Flawiusz, pochodzący z rodu kapłańskiego, urodzony w Jerozolimie, a zmarły w Rzymie około setnego roku. Już jako młody mężczyzna sprzymierzył się ze stronnictwem faryzeuszów. Brał udział w powstaniu przeciw Rzymianom w Galilei w 66 roku. Zabrany do niewoli w Rzymie, został uwolniony przez Wespazjana, a w 70 roku towarzyszył Tytusowi w zdobywaniu Jerozolimy. Flawiusz pozostawił całą plejadę dzieł. Do najważniejszych należą *Starożytności żydowskie*, zwane też *Dawnymi dziejami Izraela (Ant.)*, *Wojna żydowska (Bell.)*, *Przeciw Apionowi (Ap.)* oraz *Autobiografia (Vita)*.

Starożytności żydowskie to dzieło zawierające aż dwadzieścia ksiąg, które przedstawiają historię od stworzenia świata aż do wybuchu wojny przeciw Rzymianom w 66 r. po Chr. Pisząc po grecku, autor pragnął ukazać grecko-rzymskiemu światu istotę religii żydowskiej. Flawiusz wykorzystuje w swych źródłach zarówno materiał żydowski, jak i pogański. Opierał się na żydowskiej haggadzie obecnej w pismach rabinów, ale także na takich autorach, jak Polibiusz, Strabon, Mikołaj z Damaszku oraz przypuszczalnie: Kluwiusz Rufus, Posidoniusz z Apamei, Aleksander Polihistor, Maneton, Berossos, Herodot, Liwiusz, Demetriusz, Eupolemos, Artapanos, Filon z Aleksandrii. Całość dzieła to jedna wielka apologia narodu żydowskiego. Autor tak ujmuje sławne postacie żydowskie, by ukazać, że w niczym nie ustępują greckim filozofom i mężom stanu. Według Flawiusza np. to Abraham uczył Egipcjan matematyki i astronomii. Mojżesz przedstawiony jest jako grecki *theios aner*; Salomon jest tym, który o całe stulecia wyprzedził myśl stoików; historia Daniela dowodzi, że światem rządzi Opatrzność, a nie ślepy los, na jaki wskazywali epikurejczycy. Jako władcy tolerancyjni religijnie przedstawieni są Cytrus, Aleksander Wielki, Ptolemeusze, Seleucydzi i Rzymianie. W ten sposób autor zyskuje przychyłność tych ostatnich.

Dzieło powstałe nieco wcześniej to *Wojna żydowska*. Zostało napisane około 73 roku po aramejsku, a następnie wydane w siedmiu księgach po grecku. Aramejska wersja dzieła miała za zadanie odwieść Żydów od ewentualnego planowania kolejnej wojny. Podobny zresztą motyw przyświecał wydaniu greckiemu, przeznaczonemu dla Żydów zamieszkujących diasporę. Autor analizuje przyczyny wojny Żydów z Rzymianami od r. 175 przed Chr., a więc od czasów przedmachabejskich. Kończy swą opowieść opisem upadku Jerozolimy. W kolejnych księgach autor przedstawia: dzieje Jerozolimy od jej zdobycia przez Epifanesa aż do śmierci Heroda Wielkiego, panowanie Archelausa, prokuratorów i Heroda Agryppy oraz pierwszy rok wojny, wojnę galilejską, oblężenie Jerozolimy jeszcze zanim pojawiły się wojska Tytusa, kronikę pierwszych tygodni oblężenia miasta, w którym stronnictwa żydowskie zwalczają się wzajemnie, zdobycie twierdzy Antonia, spalenie świątyni, mord na ludziach, oraz skutki wojny żydowskiej poza granicami Palestyny, zdobycie Masady i stłumienie powstania w Cyrenie. Za klęskę Żydów obciąża zelotów, natomiast w pozytywnym świetle ukazuje Wespazjana i Tytusa. Badacze sądzą, że Flawiusz korzystał w swym opisie z dzieł Mikołaja z Damaszku i Filona z Aleksandrii oraz z *Commentarii Wespazjana*¹⁰⁰.

Contra Apionem ma charakter na wskroś apologetyczny. Autor zamierzył zmniejszenie antyżydowskich nastrojów w środowisku grecko-rzymskim¹⁰¹. Prezentuje więc w sposób systematyczny wierzenia judaizmu, kult sprawowany w świątyni, prawo żydowskie i instytucje państwowe. Dzieło składa się z dwóch zasadniczych ksiąg, poświęconych głównie zagadnieniom historycznym. W drugiej części autor zawarł odpowiedzi na zarzuty

¹⁰⁰ G. HÖLSCHER, *Die Quellen des Josephus für die Zeit vom Exil bis zum Jüdischen Kriege*, Leipzig 1904, 4–10.

¹⁰¹ O istnieniu takich nastrojów zob.: J.D. CROSSAN, *Kto zabił Jezusa. Koczowanie antysemityzmu w ewangelicznych relacjach o śmierci Jezusa*, tłum. M. Stopa, Warszawa 1998, 51–52.

przeciw Żydom stawiane przez Apiona, który stał w Aleksandrii na czele stronnictwa antyżydowskiego. To z jego inicjatywy w 38 r. po Chr. z Egiptu wyprawione zostało do Kaliguli poselstwo ze skargą na Żydów. *Autobiografia* natomiast ma charakter wspomnień politycznych i wojskowych, a także pełni rolę swoistej autoapologii. Flawiusz napisał je u schyłku życia, przypuszczalnie samodzielnie w języku greckim. Nie waha się sięgać po omawianie swych wyborów moralnych. Sięga także do motywacji religijnej. Ponieważ wspomniany wcześniej Justyn z Tyberiady krytykował postawę Flawiusza w czasie wojny przeciw Rzymianom, Flawiusz postanowił bronić swego stanowiska.

2. FILOZOFOWIE

Zetknięcie kultury żydowskiej z bogatą spuścizną literacką filozoficznej myśli greckiej zaowocowało powstaniem filozoficznych pism, których autorami byli Żydzi. Za największego filozofa żydowskiego starożytności uchodzi Filon z Aleksandrii, który znakomicie poruszał się po obszarach greckiej i helleńskiej myśli „przyjaciół mądrości”. Jego dzieła znalazły jednak także swoich poprzedników. Wiele z dzieł żydowskich filozofów zaginęło, a wiele znanych jest tylko we fragmentach lub z cytatów i wzmianek z innych pism.

Życie i sentencje Achikara i Ezopa

Dzieło, któremu nadano tytuł *Życie i sentencje Achikara* zostało prawdopodobnie napisane w języku aramejskim; istnieją wszakże domniemania, że mogło ono powstać po akkadyjsku. Dzieło to doczekało się wielu przekładów i wersji. Można wspomnieć o wersjach ormiańskiej, arabskiej, syryjskiej, neosyryjskiej, gruzińskiej, rumuńskiej, etiopskiej. Przypuszczać należy, że historia Achikara została przejęta przez Żydów w IV w. przed Chr. Część sentencji Achikara została przyswojona w literaturze greckiej w dziele *Życie Ezopa*. Jest ono datowane na ok. 200 r. przed

Chr. Akcja powieści rozgrywa się na dworze królów asyryjskich w VII w. przed Chr. Niemający własnego syna, doradca królewski Achikar adoptuje Nadana. Achikar zostaje niesłusznie oskarżony o spisek przeciw królowi, za co zostaje skazany na śmierć. Przyjaciele głównego bohatera starają się upozorować zabójstwo. Nie wiadomo, w jaki sposób kończy się aramejska wersja tego dzieła, gdyż pozostała część zaginęła. Ocalały jedynie sentencje Achikara. Według innych wersji Achikar zostaje przywrócony do łask. Całe dzieło włącza się nurt sapiencjalny starożytnego Bliskiego Wschodu i Grecji.

Arystobul filozof

Arystobul działał w Egipcie w pierwszej połowie II w. przed Chr. Do niego przypuszczalnie adresowany był list, o którym mowa w 2 Mch 1, 10-2, 18. Arystobul pochodzić miał z rodu królewskiego i podobno nauczał samego króla Ptolemeusza (2 Mch 1, 10). Jego zasadnicze dzieło nosi tytuł *Wyjaśnienie Prawa Mojżeszowego*, a jego fragmenty znaleziono u Klemensa Aleksandryjskiego¹⁰² i Euzebiusza z Cezarei¹⁰³. Arystobul reprezentuje alegoryczną szkołę w podejściu do tekstów Tory. Celem, jaki postawił przed sobą żydowski filozof, było dowiedzenie, że Prawo Mojżesza jest niczym innym, jak nauką głoszoną – w innej formie – przez greckich filozofów. Posuwa się nawet do twierdzenia, że Orfeusz, Homer, Hezjod, Pitagoras, Sokrates czy Platon posługiwali się w swych refleksjach Pięcioksięgiem, którego fragmenty miały być przetłumaczone na grecki na długo przed LXX.

Filon Starszy

Informacji o Filonie zwanym Starszym jest stosunkowo niewiele. Napisał dzieło zatytułowane *O Jerozolimie*. Miał to być obszerny poemat pisany po grecku, z którego zachowało się je-

¹⁰² *Stromata* 1, 15; 5, 14.

¹⁰³ *Praeparatio Evangelica* 8, 9; 13, 12.

dy nie dwadzieścia cztery wiersze. Mówią one nieco o Abrahamie, wspominają prawdopodobnie o ofierze Izaaka, przedstawiają historię Józefa, a także wzmiankują jerozolimskie wodociągi. O samym Filonie i jego dziele wiadomo z pism Józefa Flawiusza, Klemensa Aleksandryjskiego i Euzebiusza z Cezarei¹⁰⁴.

Pseudo-Heraklit

Heraklitowi z Efezu przypisano w epoce hellenizmu dziewięć listów, które wyszły spod pióra autora pogańskiego. Uczeni postawili jednak tezę, że w czwartym liście zawarte zostały interpolacje żydowskie, natomiast siódmy – ze względu na liczne zbieżności z Syr i Mdr – jest w całości pochodzenia żydowskiego. Wielu jednak sądzi, że wszystkie listy należy przypisać komuś, kto związany był ze szkołą cynicko-stoicką. Listy stanowią rzekomą korespondencję głównie z perskim królem Dariuszem, żyjącym na przełomie VI i V w. przed Chr., oraz z Hermodorem i Epidamosem. Poruszają między innymi kwestie kultury i medycyny.

Szymon Mag

W dziele zatytułowanym *Refutatio omnium haeresium* zachowały się fragmenty innego pisma – dzieła pod tytułem *Wielkie objawienie*. Jest ono przypisywane Szymonowi Magowi, o którym mowa w Dz 8, 5-24. Za pomocą pojęć i idei hellenistycznych autor komentuje treści biblijne. Porusza ogólnie temat natury świata i człowieka, czerpiąc terminologię z filozofii platońskiej i stoickiej. Duży nacisk kładzie na więź, jaka łączy Boga i człowieka. Pismo to pochodzi z I stulecia przed lub po Chr. Niektórzy autorzy dopatrują się jego związków z gnozą.

Filon z Aleksandrii

Filon z Aleksandrii, piszący w I stuleciu po Chr., bez wątplenia należał do intelektualnej elity żydowskiej w Egipcie. Być może pochodził z rodu kapłańskiego. Z całą pew-

¹⁰⁴ *Praeparatio Evangelica* 9, 20; 24, 37.

nością otrzymał doskonałe wykształcenie tak żydowskie, jak hellenistyczne. Znał znakomicie kulturę, a zwłaszcza filozofię grecką. Przypuszczać należy natomiast, że nie posługiwał się hebrajskim. Filon postawił sobie cel, by swoimi pismami przybliżyć czytelnikom judaizm¹⁰⁵. Jego twórczość zaowocowała wieloma dziełami, wśród których do najważniejszych należy zaliczyć: *De specialibus legibus*, *Hypothetica*, *Legatio ad Gaium*, *Quod omnis probus liber sit*, *De praemiis et poenis*, *De vita Mosis*, *Quis rerum divinarum heres sit*, *In Flaccum* (znane także jako *Adversus Flaccum* lub *Contra Flaccum*). Wydaje się, że jako pierwsze powstały traktaty filozoficzne, które dotyczą zagadnień metafizycznych, etycznych i psychologicznych (*De aeternitate mundi*, *De providentia*, *Alexander sive de eo quod rationem habeant bruta animalia*). Wiele dzieł Filona poświęconych zostało wyjaśnieniu Tory (*Legum allegoriae*, *De gigantibus*, *De confusione linguarum*, *De somniis*, *Quaestiones in Genesim*, *Quaestiones in Exodus*). Do traktatów systematyczno-teologicznych zaliczyć należy: *De opificio mundi*, *De Abrahamo*, *De Iosepho*, *De Decalogo*, *De circumcissione*, *Monarchia*). Wśród traktatów historyczno-apologetycznych, oprócz wspomnianych wyżej *De vita Mosis* i *Contra Flaccum*, znalazło się *De vita contemplativa* oraz uznane za nieautentyczne *De Sampsonie*, *De Jona*, *De mundo*, *Interpretatio Hebraicorum nominum* i *Liber antiuitatum biblicarum*.

Pojęcie Boga u Filona nacechowane jest transcendencją, natomiast świat materialny widzi on w pewnym sensie jako Jego przeciwieństwo. Człowiek jest odzwierciedleniem Bożego rozumu, a jego więź z Bogiem została osłabiona przez grzech. Czło-

¹⁰⁵ Niemniej jednak C.D. Moldenhawer, tworząc katalog Biblioteki Królewskiej w Kopenhadze nie zawahał się umieścić dzieł Filona jako pierwszego tomu spośród *Patres Graeci*; uczynił tak ze względu na podobieństwo u Filona i w chrześcijaństwie zainteresowanie rozumieniem Starego Testamentu; S. GIVERSEN, *The Covenant – theirs or ours?*, w: *The New Testament and Hellenistic Judaism*, red. P. Borgen, S. Giversen, Peabody 1997, 15.

wiek winien kierować się w swym życiu zasadami postępowania ustalonymi przez Boga¹⁰⁶. Aleksandryczyk sięgnął po metodę alegoryczną w interpretacji Biblii. Niektóre z jego wyjaśnień idei biblijnych nabierają cech greckich mitów. Łatwo dostrzec też wpływ myśli stoickiej i neoplatonickiej. Opowiadania Starego Testamentu dalekie były od filozoficznych nurtów Grecji i ich paralel szukać należało raczej w okresie przed-filozoficznym, kiedy to znaczącą rolę w wyjaśnianiu natury wszechświata i życia ludzkiego odgrywały mity¹⁰⁷.

3. POECI

Poezja żydowska odznacza się swoją specyfiką, a najpiękniejsze jej karty zostały spetryfikowane na kartach Biblii Hebrajskiej, zwłaszcza w Księdze Psalmów. Jedną z najbardziej charakterystycznych jej cech jest użycie różnego rodzaju paralelizmów. Zetknięcie się z kulturą grecką, rzymską czy kulturą innych ościennych ludów Izraela wpłynęło znacznie na żydowskich poetów tworzących w diasporze.

¹⁰⁶ „Zasadą, wedle której winno się dokonywać owo podporządkowanie świata zewnętrznego przez człowieka, ma być prawo boże i stałe pragnienie, czyli wola stosowania w praktyce wymogów Logosu. Prawo Boże staje się dla człowieka normą moralnego postępowania. [...] człowiek winien kierować się ascezą, która w praktyce wskaże mu, jak odrywać się od potrzeb i materialnych wymogów życia, jak opanowywać ciało, wyzwalać duszę i wierną służbą zdobywać Boga. Wtedy wreszcie człowiek zdobędzie dwie podstawowe dla swojego życia cnoty: wiarę opartą na mądrości bożej i cnotę duchowej równowagi zdobytą przez ascetyczne samoopanowanie”; J. LEGOWICZ, *Judaizm i filozofia grecko-rzymska*, w: *Judaizm*, red. M. Dziwisz, Warszawa 1990, 208.

¹⁰⁷ Przykładem może być choćby jego interpretacja biblijnego mitu z Księgi Rodzaju, w którym Adam jest dla Filona uosobieniem rozumu, Ewa zaś personifikacją zmysłów, wąż natomiast symbolizuje pożądanie. Upadek pierwszych rodziców ukazuje siłę pożądania, która najpierw atakuje zmysły, a ostatecznie pokonuje także i rozum; R.C. SOLOMON, K.M. HIGGINS, *Krótką historia filozofii*, tłum. N. Szczucka-Kubisz, Warszawa 1996, 138–139.

Filon

Filon znany jest jako autor dzieła zatytułowanego *O Jerozolimie*. Ponieważ nie zachowało się ono w całości, lecz znane jest tylko we fragmentach dzięki wzmiankom i cytatom u Polihistora i Euzebiusza z Cezarei, nie można w całości przedstawić jego treści. W zachowanych sześciu fragmentach mowa jest o Abrahamie i ofierze z Izaaka, o patriarsze Józefie, a także o systemie wodnym w Jeruzolimie. Autor identyfikuje górę Moria z górą Syjon, na której wybudowano świątynię. Zna dobrze topografię Jeruzolimy, jednak nie oznacza to, że bywał w tym mieście. Możliwe, że Jeruzolima znana mu jest z innych źródeł pisanych. Z punktu widzenia literackiego ważny jest fakt, że Filon jako Żyd zaaplikował greckie gatunki literackie do wyśpiewania chwały na cześć Miasta Świętego¹⁰⁸. Trudno ustalić datę powstania utworu, jednak przypuszczać należy, że jest nią III lub II w. przed Chr.

Ezechiel Tragik

Autor ten był Żydem lub Samarytaninem, żyjącym w II w. przed Chr., przypuszczalnie w Aleksandrii¹⁰⁹. Komponując dramat dotyczący wyjścia Izraelitów z niewoli w Egipcie, wzorował się na greckim modelu tragedii. Jego dzieło rozpoczyna się monologiem o przybyciu Żydów do Egiptu i ucisku narodu wybranego, a następnie przedstawia dialog Mojżesza z Seforą, dialogi Sefory, sen Mojżesza i jego interpretację, dialog Mojżesza z Bogiem, pouczenia ludu i raporty posłańców. Autor posługuje się LXX; bazując na fabule Księgi Wyjścia, dodaje do niej własne przemyślenia i żydowskie haggady. Fragmenty jego dzieła zachowały się u Euzebiusza z Cezarei¹¹⁰. Zachowało się z dzieła Ezechiela Tragika dwieście sześćdziesiąt dziewięć wierszy. Jego fabuła jest w zasadzie wierna przekazowi biblijnemu, zwłaszcza

¹⁰⁸ G.W.E. NICKELSBURG, *The Bible Rewritten and Expanded*, 119–121.

¹⁰⁹ B. SNELL, *Ezechiels Moses–Drama*, *Antike und Abendland* 13 (1967) 151.

¹¹⁰ *Praeparatio Evangelica* 9, 28–29.

w wersji LXX. Ezechiel stosuje różne gatunki literackie świata greckiego, zwłaszcza przy opisie exodusu. Cała historia może być wręcz nazwana poematem narodowym Żydów. Dwie cechy utworu świadczą o tym, iż został on pisany z myślą o wystawieniu w teatrze: unikanie scen, które byłyby niemożliwe do przedstawienia oraz podkreślenie wypowiedzi Boga, iż może On być słyszany, ale nie widziany. Istnieją przypuszczenia, że wystawianie sztuki na scenie mogłoby się odbywać w okresie paschalnym.

Theodotus z Sychem

Teodotus był Samarytaninem pochodzącym z Sychem, które to miasto przeciwstawia w swym eposie Jeruzolimie. Epos nosi tytuł *O Żydach*, bazuje na Rdz 33, 18–34, 31 i dotyczy porwania Diny. Zachowało się z całości dzieła jedynie czterdzieści siedem wierszy, które opisują samarytański krajobraz, a w szczególności wspomniane wyżej miasto pochodzenia autora, które nazwę swą wzięło od imienia syna władcy miasta. Autor relacjonuje zdobycie Sychem przez Żydów w czasach, gdy jego władcą był Hamor, a także prezentuje – oprócz Hamora – inne postacie związane z miastem. Są wśród nich Jakub i syn Hamora, Sychem. Theodotus opowiada o pobycie Jakuba w Mezopotamii, gdzie został przyjęty przez Labana i gdzie poślubił dwie spośród jego córek. Wydały one na świat jedenastu synów i córkę Dinę, o której porwaniu traktuje dalsza część eposu. Na scenę wprowadzeni zostają Symeon i Lewi, przez co utwór staje się dopełnieniem biblijnego opowiadania. Dzieło Theodotusa wspomniane jest przez Euzebiusza z Cezarei¹¹¹. Znajduje ono liczne paralele w *Testamencie Lewiego* (*Test. Lev.* 5–7), *Księdze Jubileuszów* (*Jub.* 30) i *Księdze Judyty* (*Jdt* 9). Data jego powstania nie jest pewna. Opis muru Sychem skłania do przyjęcia twierdzenia, że stało się to w I połowie II stulecia pred Chr., kiedy mur miasta legł w gruzach, na co wskazują wykopaliska archeologiczne. Są jednak badacze,

¹¹¹ *Praeparatio Evangelica* 9, 22.

którzy ze względu na naturę opisywanej przez Theodotusa niechęci pomiędzy Żydami i Samarytanami są skłonni przyjąć, że dzieło powstało pomiędzy 129 a 107 r. przed Chr., w czasie konkwisty Sychem przez Hirkana¹¹².

Hystaspes

Hystaspes był perskim pisarzem, tworzącym po grecku. Jego dzieło, zatytułowane *Wyrocznie*, miało charakter apokaliptyczny. Powstało w latach od 100 przed Chr. do 150 po Chr. Elementy religijne w nim zawarte pochodzą ze świata żydowskiego, z hellenizmu, a także z religii zaratustriańskiej, wywodzącej się z Iranu. Dzieło inspirowane jest Księgą Daniela. Według Hystaspesa przy końcu czasów nastąpi spalenie świata, Mesjasz walczył będzie z królami pogan oraz nadejdzie Syn Boży. Nawiązania do dzieła tego autora zachowały się między innymi u Klemensa Aleksandryjskiego¹¹³ i Justyna¹¹⁴.

Jannes i Mambres

Dzieło zatytułowane *Pokuta Jannesa i Mambresa* zachowało się jedynie w kilku fragmentach łacińskich i greckich. Powstało ono pod koniec I stulecia po Chr. w Egipcie. Tytułowi bohaterowie to dwaj egipscy czarnoksiężnicy, którzy swe czary przeciwstawiali znakom Mojżesza i Aarona. Fragmenty tekstu zostały zachowane po grecku i po łacinie. Mowa jest w nich o wywoływaniu duszy zmarłego, o śmierci, sądzie i piekle jako miejscu wiecznego potępienia. Do legend zawartych w piśmie odwołują się zarówno pisarze żydowscy, jak i chrześcijańscy.

Pseudo-Fokilides

Przypuszczać należy, że dzieło, któremu można nadać tytuł *Sentencje*, a z którego zachowało się dwieście trzydzieści wierszy

¹¹² G.W.E. NICKELSBURG, *The Bible Rewritten and Expanded*, 122–125.

¹¹³ *Stromata* 1, 5, 42–43.

¹¹⁴ *Apologia* 1, 20, 1.

pisanych heksametrem, wyszło spod pióra Żyda zamieszkującego diasporę. Autor pisał dialektem jońskim, ale niektóre partie napisane są greką hellenistyczną. Przypisuje się je Fokilidesowi, greckiemu poecie żyjącemu w VI w. przed Chr., którego utwory dotyczyły zasadniczo kwestii etycznych¹¹⁵. Bazują one zasadniczo na LXX, a już to świadczy, że autor żyjący w VI w. przed Chr. nie mógł znać greckiego przekładu Biblii Hebrajskiej. Niektórzy sądzą, że autor nie był Żydem diaspory, lecz „bojącym się Boga”, czyli poganinem, który żywił duży respekt dla religii żydowskiej. Dlatego datę powstania dzieła należy przesunąć do około I w. przed Chr., a może nawet później¹¹⁶. W swej strukturze i treści *Sentencje* upodabniają się do wypowiedzi Syracyclesa, a obejmują między innymi takie zagadnienia, jak sprawiedliwość, miłosierdzie, przywiązanie do bogactw, chciwość, umiarkowanie, śmierć, wieczność, mądrość, cnota czy czystość seksualna¹¹⁷.

¹¹⁵ Istnieją wśród badaczy obrońcy tezy, iż pismo to jest autentyczne, to znaczy, że jego autorem jest sam Fokilides. Inni odmawiają autorstwa Fokilidesowi, jednak bronią autorstwa pogańskiego.

¹¹⁶ M. GILBERT, *Wisdom Literature*, w: *Compendium rerum iudaicarum ad Novum Testamentum*, II, *Jewish Writings of Second Temple Period. Apocrypha, Pseudoepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, red. M.E. Stone, Assen-Philadelphia 1984, 314–316.

¹¹⁷ Wiele z sentencji Pseudo-Fokilidesa ma swoje odpowiedniki na kartach Starego Testamentu: w. 4 – Wj 20, 13; w. 8 – Syr 1, 14–16; Wj 20, 12; Pwt 5, 16; Kpł 19, 3; w. 19 – Kpł 19, 3; Pwt 24, 14; ww. 84–85 – Pwt 22, 6–7; w. 118 – Syr 2, 4; w. 215 – 2 Mch 3, 19.

VII. MISZNA – GEMARA – TOSEFTA – TALMUD

Rabini wywodzą się z kręgów faryzejskich. Choć już w Palestynie I stulecia istniały szkoły znanych rabinów, to dopiero po roku 90, po tzw. synodzie w Jamni, zaczęto powszechnie stosować termin „rabin” na określenie żydowskich mędrców. Na rok przed zburzeniem świątyni jerozolimskiej osiedlił się w Jabne Jochanan ben Zakkai, który postanowił wraz z innymi uczonymi zebrać i uporządkować spuściznę literacką judaizmu. Przypuszczalnie właśnie tam doszło do ustalenia żydowskiego kanonu Biblii oraz liturgii modlitw¹¹⁸.

Pisma rabiniczne, począwszy od Miszny, poprzez Gemarę i Toseftę, aż do Talmudu, stanowią kompilację różnych poglądów rabinów na określony temat¹¹⁹. Często są to poglądy odmienne, niekiedy wręcz przeciwstawne, jednak zestawienie ich obok siebie jest odzwierciedleniem dyskusji, jaka toczyła się wśród rabinów na określony temat. Poglądy te należą do tzw. tradycji ustnej, która właśnie w tych pismach została spisana. Rozstrzygnięcia rabinów mają zawsze niższy autorytet niż prawa biblijne, dlatego też najczęściej powracającą w pismach rabinackich formułą jest „rabbi [imię] mówi”, natomiast formuła „jest napisane” odnosi się do Biblii¹²⁰.

¹¹⁸ Z. BORZYMIŃSKA, *Akademia w Jawne*, w: *Polski słownik judaistyczny. Dzieje – kultura – religia – ludzie*, I, red. Z. Borzymińska, R. Żebrowski, Warszawa 2003, 57.

¹¹⁹ E. GUGENHEIM, *Il giudaismo dopo la rivolta di Bar-Kokheba*, w: *Storia dell'ebraismo*, red. H.–C. Puech, tłum. M.N. Pierini, Roma–Bari 1993, 185–190.

¹²⁰ H. MACCOBY, *Early Rabbinic Writings*, Cambridge 1988, 8.

Rabini, podobnie jak ich poprzednicy faryzeusze, wierzyli, że Bóg na Synaju przekazał Mojżeszowi nie tylko Torę pisaną, ale także Torę ustną, która przekazywana była właśnie w ustnej tradycji z ojca na syna. Tora przekazana na piśmie Mojżeszowi to Dekalog, a pozostałe teksty pisane Pięcioksięgu stanowią prawa nadane za pośrednictwem Mojżesza¹²¹. Aby uwydatnić autorytet całego Pięcioksięgu, rabini znieśli zwyczaj recytacji Dekalogu w synagodze. Nadawano także odpowiedni autorytet całemu nauczaniu rabinów, które polegało na wyjaśnianiu i interpretacji Prawa. Nauczanie to jednak nie było uznawane za nieomyślne, gdyż zakładano możliwość niepełnych, a nawet błędnych interpretacji Tory¹²². W niniejszej części opracowania przedstawione zostaną krótko największe dzieła rabinackie, do których należą Miszna, Tosefta, Gemara i Talmud i jego podwójnej formie, babilońskiej i palestyńskiej.

1. MISZNA

Hebrajski czasownik *szanah* oznacza ‘powtarzać’. To właśnie od niego bierze swą nazwę Miszna, w której zapisano nauczanie powtarzane, wręcz recytowane, a pochodzące z ustnej tradycji. Miszna stanowi więc zbiór spisanego nauczania rabinicznych tradycji przekazywanych ustnie.

Kształtowanie się Miszny

Zbiór ten, powstały około dwusetnego roku po Chr., przypisywany jest rabbiemu Jehudzie ha-Nasi. Współczesne studia w następujący sposób odtwarzają drogę kształtowania się ostatecznej redakcji Miszny: przed rokiem 70 po Chr. można mó-

¹²¹ S. MĘDALA, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, 340.

¹²² W judaizmie nie istnieje instytucja analogiczna do Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, która podawałaby całkowicie nieomyślną naukę, obowiązującą wszystkich wyznawców judaizmu.

wić o tzw. „pierwszej Misznie”, w której zebrano tradycje ustne sięgające (według wierzeń rabinów) czasów Mojżeszowych; ten zbiór stoi u podstaw Miszny rabiego Akiby, która z kolei dała podstawę Misznie jego ucznia, rabiego Meira. Ostatecznie Jehuda ha-Nasi dokonał ostatecznej redakcji całego zbioru. Jak wynika z powyższego, tzw. „pierwsza Miszna” odwołuje się do tradycji synaickich, które przechowały nauczanie ustne przekazywane przez pokolenia łącznie z Torą pisaną. Jest oczywiste, że tekst Tory wymagał interpretacji już od samego początku jego powstania. Interpretacja ta miała pomagać właściwie stosować w praktyce poszczególne przepisy. Niewiele, a praktycznie nie wiadomo o formie i zawartości tych ustnych tradycji.

Inni łączą początki Miszny z czasami Ezdrasza. Pierwotnie miało powstać dziewięć halach opartych na Biblii; w czasach machabejskich dołączono do nich halachy niebazujące bezpośrednio na tekście biblijnym. W późniejszym czasie nie mogły już zostać wyeliminowane. W ten sposób narastały halachy oparte na Biblii obok tych, które pozbawione były fundamentu biblijnego. Istnienie obok siebie tych dwu rodzajów halach bywa wyjaśniane także w inny sposób. Niektórzy badacze twierdzą, że początkowo powstały halachy bez oparcia w Biblii, z czasem jednak, gdy podważano ich ważność, dołączono do nich halachy biblijne, przez co pierwsze zyskały na autorytecie. Jeszcze inna teoria głosi, że w czasach postbiblijnych autorytet nauczycielski, jakim był Sanhedryn, rozpowszechniał halachy pozabiblijne, na co nie mogli zgodzić się uczeni w Piśmie, którzy byli autorami halach opartych o Biblię. Za żadną z powyższych opinii nie ma wystarczająco przekonujących tez. Rzeczą bezdyskusyjną jest jedynie fakt, że jeszcze za czasów funkcjonowania świątyni rozwijały się obok siebie tradycje ustne, z których jedne osadzone były na Biblii, inne na innych źródłach.

Niektórzy uczeni nie wahają się mówić o początkach Miszny właśnie w okresie około roku 70 po Chr. Owszem, niektóre teksty Miszny odwołują się do czasów istnienia i funkcjonowania instytucji świątynnej i królewskiej, nie wiadomo jednak, na

ile początkami swymi rzeczywiście sięgają tamtych czasów, na ile zaś są próbą zakotwiczenia poglądów rabinackich w czasach istnienia przybytku. Nie ulega wątpliwości, że wiele materiału Miszny zaczerpnięte zostało z nauczania Akiby czy rabiego Meira, trudno jednak przypisać któremukolwiek z nich sformułowanie całych traktatów w ich ostatecznej wersji. Nawet jeśli na bazie kryteriów czysto literackich można w Misznie wyróżnić pewne fragmenty, które stanowią wcześniejszą całość i jako takie zostały włączone do ostatecznej formy dzieła, trudno przypisywać je określonym rabbim czy żydowskim nauczycielom wcześniejszych epok.

Cała tradycja rabinacka twierdzi jednym głosem, że ostatecznym redaktorem Miszny był Jehuda ha-Nasi, zwany także po prostu Rabbim. Trudno natomiast znaleźć jedną hipotezę co do tego, jak wyglądała praca redaktorska i jaki był jej ostateczny cel. Niektórzy twierdzą, że Rabbi po prostu zebrał wielorakie tradycje i umieścił je w jednym zbiorze źródłowym, nie starając się wcale o to, by tradycje sprzeczne ze sobą w jakiś sposób uzgodnić. Tendencję złagodzenia wewnętrznych sprzeczności w Misznie daje się zauważyć w Talmudzie, w którym opinie przeciwstawne przypisywane są różnym rabbim. Samej redakcji Miszny nie mógł raczej dokonać jeden człowiek; należy myśleć raczej o całej szkole, której przewodził ha-Nasi¹²³.

Wewnętrzna struktura dzieła

Struktura Miszny jest następująca: cały korpus tekstu podzielony został na sześć porządków (*sedarim*), te z kolei podzielone zostały na traktaty (*mesachtoť*), składające się z rozdziałów (*parakim*)¹²⁴. Porządek pierwszy, zwany *Zeraim* (‘nasiona’, ‘rośliny’), obejmuje jedenaście traktatów. Zawiera on wskazania do-

¹²³ G. STEMBERGER, *Il Talmud. Introduzione, testi, commenti*, tłum. D. Moretti, Bologna 1989, 46–57.

¹²⁴ J.J. SCHOEPS, „Miszna”, w: *Nowy leksykon judaistyczny*, red. J.H. Schoeps, tłum. S. Lisiecka, Warszawa 2007, 556–558.

tyczące uprawy roli, troski o plody rolne i o żywność, a także wspomina o prawach do plonów dla ludzi ubogich, kapłanów i lewitów. Poszczególne traktaty tego porządku to: (1) *Berachot* ('błogosławieństwa') – traktat złożony z dziesięciu rozdziałów, mówiący o modlitwach żydowskich, pochwałach Boga i błogosławieństwach; (2) *Pea* ('skraj') – ośmiorozdziałowy traktat podejmuje zagadnienie skraju pól, z którego plony mogli zbierać ubodzy¹²⁵; (3) *Demaj* ('rzeczy wątpliwe') – siedem rozdziałów traktatu mówi o produktach rolnych, co do których nie wiadomo, czy osoby je sprzedające, spełniają przepisy dotyczące dziesięciny; (4) *Kilajim* ('dwojakość') – w dziewięciu rozdziałach omówione zostały zasady zabraniające mieszania dwóch rodzajów roślin, zwierząt i odzieży¹²⁶; (5) *Szewiot* ('siódmy') – w dziesięciu rozdziałach mówi się o roku szabatowym¹²⁷; (6) *Terumot* ('dary', 'ofiary') – w jedenastu rozdziałach mówi się o różnych rodzajach ofiar (np. o ofercie kołysania czy ofiarach składanych przez lewitów jako dziesięcina) oraz o możliwości zamiany ofiary na inne dary¹²⁸; (7) *Maaserot* lub *Maser riszon* ('dziesięciny' lub 'dziesięcina pierwsza') – w pięciu rozdziałach traktuje się o dziesięcinach składanych na rzecz lewitów¹²⁹; (8) *Maser seni* ('dziesięcina druga') – w pięciu rozdziałach mówi się o dziesięcinie, którą należy spożyć w Jerozolimie¹³⁰; (9) *Challa* ('ciasto') – czterorozdziałowy traktat o pierwocinach z ciasta i sposobach wydzielania części ciasta przeznaczonych dla kapłanów¹³¹; (10) *Orla* ('napletek') – traktat składa się z zaledwie trzech rozdziałów mówiących o tzw. „roślinach nieobrzezanych”¹³²; (11) *Bikkurim* ('pierwoci-

ny') – również krótki, bo zaledwie trzyrozdziałowy traktat mówi o pierwocinach składanych w świątyni oraz wyjaśnia sposoby ich składania¹³³.

Porządek drugi, zatytułowany *Moed* ('święto') składa się z dwunastu traktatów: (1) *Szabat* ('szabat') – traktat składa się aż z dwudziestu czterech rozdziałów omawiających prawa szabatowe¹³⁴; (2) *Erwin* ('mieszanina') – w dziesięciu rozdziałach omawia się zagadnienia praktyczne wynikające z prawa szabatowego, łącznie z tym, jak omijać najbardziej uciążliwe nakazy i zakazy; (3) *Pesachim* ('o Świącie Paschy') – dziesięć rozdziałów zawiera wskazania, w jaki sposób przygotowywać i odprawiać Święto Paschy¹³⁵; (4) *Szekalim* ('szekle') – w ośmiu rozdziałach traktuje się o podatkach i pełnieniu służby świątynnej¹³⁶; (5) *Joma* ('dzień') – osiem rozdziałów traktatu poświęconych zostało omówieniu Dnia Pojednania¹³⁷; (6) *Sukka* ('szałas') – pięć rozdziałów podaje szczegółowe przepisy dotyczące świętowania Święta Namiotów¹³⁸; (7) *Brca* lub *Jom tow* ('jajko' lub 'święto') – w pięciu rozdziałach traktuje się o pracach zakazanych w szabat i inne dni świąteczne; (8) *Rosz Kaszana* ('Nowy Rok') – cztery rozdziały traktują o ustalaniu nowiu księżyca i obchodzie Nowego Roku¹³⁹; (9) *Taanit* ('post') – w czterech rozdziałach podejmuje się problematykę postu i sposoby jego odprawiania; ważnym zagadnieniem jest tu post dla uproszenia deszczu; (10) *Megilla* ('zwój') – czterorozdziałowy traktat mówi o sposobach obchodzenia się z pergaminami i ich czytania w czasie nabożeństw; dużo miejsca poświęcono czytaniu Est w Święto Losów¹⁴⁰; (11) *Moed katan* ('małe święto') – mówi w trzech rozdziałach o sposobach po-

¹²⁵ Traktat ten jest komentarzem do Kpł 19, 9-10; 23, 22; Pwt 24, 19-22.

¹²⁶ Traktat bazuje na Kpł 19, 19; Pwt 22, 9-11.

¹²⁷ Zasadza się na Wj 23, 20-11; Kpł 25, 1-7; Pwt 15, 1-18.

¹²⁸ Por. Lb 18, 25-29; Pwt 18, 3-4.

¹²⁹ Por. Lb 18, 20-24.

¹³⁰ Por. Pwt 14, 22-26; traktat mówi także o kwestiach poruszonych w Pwt 26, 12-15 oraz w Kpł 27, 30-33.

¹³¹ Por. Lb 15, 17-21.

¹³² Por. Kpł 19, 23-25.

¹³³ Por. Wj 23, 19; Pwt 26, 1-11.

¹³⁴ Por. Wj 20, 8-11; 23, 12; 35, 1-3; Pwt 5, 12-15.

¹³⁵ Por. Kpł 23, 4-8; Lb 9, 9-12; 28, 16-25; Pwt 16, 1-8.

¹³⁶ Por. Wj 30, 11-16; Ne 10, 33-34.

¹³⁷ Por. Kpł 16, 1-34.

¹³⁸ Por. Kpł 23, 33-36; Lb 29, 12-39; Pwt 16, 13-15.

¹³⁹ Por. Kpł 23, 24-25; Lb 29, 1-6.

¹⁴⁰ Por. Est 9, 28.

stępowania między pierwszym a siódmym dniem Paschy oraz pierwszym a ósmym dniem Święta Namiotów; (12) *Chagiga* ('uroczystość świąteczna') – trzy rozdziały dotyczą obchodzenia świąt pielgrzymich¹⁴¹.

Porządek trzeci, zatytułowany *Naszim* ('kobiety'), składa się z siedmiu traktatów, mówiących o małżeństwie i rozwodzie: (1) *Jewamot* ('bratowa') – szesnaście rozdziałów traktatu mówi o prawie lewiratu oraz o możliwości zwolnienia z tego prawa¹⁴²; (2) *Ketubot* ('zapisania') – trzymaście rozdziałów traktatu mówi o kontraktach małżeńskich, o sposobie ich spisywania i kwestiach prawnych z tym związanych; (3) *Nedarim* ('śluby') – w jedenastu rozdziałach omawia się prawa dotyczące ślubów i przysięg oraz możliwości zwolnienia z nich¹⁴³; (4) *Nadir* ('nazirejczyk') – w dziewięciu rozdziałach mowa jest o ślubie nazireatu i poświęceniu się Bogu¹⁴⁴; (5) *Sotta* ('kobieta wiarołomna') – traktat w dziewięciu rozdziałach porusza kwestie związane z cudzołóstwem; mowa jest tu także o przemówieniach kapłana przed bitwą oraz o znakach mesjańskich¹⁴⁵; (6) *Gittim* ('listy rozwodowe') – traktat w dziewięciu rozdziałach przedstawia kwestię rozwodu i zagadnienia związane z redakcją i wręczeniem listu rozwodowego¹⁴⁶; (7) *Kidduszim* ('zaślubiny') – mowa jest tu o zawieraniu małżeństw z punktu widzenia obrzędu oraz o zasadach moralnych w tym względzie obowiązujących; traktat ma cztery rozdziały.

Porządek czwarty, zatytułowany *Nezikin* ('szkody'), posiada dziesięć traktatów, stanowiących *de facto* kodeks prawa cywilnego i karnego: (1) *Barwa Kamma* ('brama przednia') – dziesięć rozdziałów mówi o szkodach materialnych i krzywdach wyrząd-

dzanych ludziom (kradzieże, rabunki, uszkodzenia ciała, straty spowodowane przez zwierzęta i przez ogień bądź pozostawienie otwartej studni); (2) *Barwa Mecyja* ('brama środkowa') – w dziesięciu rozdziałach poruszone są kwestie dotyczące nieruchomości, rzeczy znalezionych, kupna, sprzedaży, pożyczek, dzierżawy, zastawu i wynagrodzeń; (3) *Barwa batra* ('brama tylna') – w dziesięciu rozdziałach omówione są kolejne kwestie dotyczące nieruchomości, własności publicznej i prywatnej, prawie spadkowym, dziedziczeniu i podarunkach małżeńskich¹⁴⁷; (4) *Sanhedrin* ('Sanhedryn', 'sąd') – w jedenastu rozdziałach traktatu mowa jest o sądach i ich funkcjonowaniu, a także o prawach dotyczących króla, arcykapłana, wyklętego miasta i fałszywego proroka¹⁴⁸; (5) *Makkot* ('rózgi') – mowa jest tu w trzech rozdziałach o przestępstwach karanych chłostą, o krzywoprzysięstwie i miastach ucieczki¹⁴⁹; (6) *Szewiot* ('przysięgi') – w ośmiu rozdziałach mowa jest o przysięgach osobistych i przysięgach składanych w sądzie¹⁵⁰; (7) *Edujjot* ('świadectwa', 'zeznania') – traktat stanowi osiem rozdziałów mówiących o decyzjach wydanych przez dawnych mistrzów, głównie dotyczących spraw wątpliwych rozpatrywanych przed sądem w Jabne; (8) *Awoda Zara* ('bałwochwalstwo') – traktat składa się z pięciu rozdziałów, które mówią o kulcie obcych bogów; (9) – *Awot* ('Ojcowie') – traktat, któremu nadaje się także tytuł *Pirke Awot* ('sentencje ojców'), w pięciu rozdziałach gromadzi wypowiedzi mędrców Izraela od roku 300 przed Chr. do 200 po Chr.; (10) *Harajot* ('rozstrzygnięcia') – w dziesięciu rozdziałach mowa jest o tym, co należy czynić, gdy Sanhedryn lub arcykapłani podejmą błędne decyzje¹⁵¹.

¹⁴¹ Por. Pwt 16, 16.

¹⁴² Por. Pwt 25, 5-10; Rt 4, 1-11; Kpł 18, 6-18.

¹⁴³ Por. Lb 30, 3-16.

¹⁴⁴ Por. Lb 6, 1-21.

¹⁴⁵ Por. Lb 5, 11-31; Pwt 20, 2-9; Pwt 21, 1-9.

¹⁴⁶ Por. Pwt 24, 1-24.

¹⁴⁷ Należy wspomnieć, że początkowo trzy pierwsze traktaty porządku stanowiły całość.

¹⁴⁸ Por. Pwt 21, 18-21.

¹⁴⁹ Por. Pwt 25, 1-3; Lb 35, 9-34; Pwt 19, 1-13. Traktat stanowił pierwotnie zakończenie poprzedniego traktatu.

¹⁵⁰ Por. Kpł 5, 1-6.

¹⁵¹ Por. Kpł 4, 1-35.

Porządek piąty, zatytułowany *Kodaszim* ('świętości'), składa się z jedenastu traktatów, w których mowa jest o ofiarach, kulcie świątynnym i obowiązkach kapłanów: (1) *Zewachim* ('ofiary ze zwierząt') – w czternastu rozdziałach mowa jest o zwierzętach przeznaczonych na ofiarę i o rytuale ofiarniczym¹⁵²; (2) *Menachot* ('ofiary z pokarmów') – traktat w trzynastu rozdziałach podaje zasady składania ofiar pokarmowych¹⁵³; (3) *Chullin* ('rzeczy powszednie') – traktat składający się z dwunastu rozdziałów mówi zasadniczo o przepisach dotyczących pokarmów koszernych i niekoszernych oraz o zasadach przygotowania posiłków¹⁵⁴; *Bekorot* ('pierworodni') – o pierworodnych synach i pierworodnych zwierzętach mówi się w dziewięciu rozdziałach traktatu¹⁵⁵; *Araki* ('oszacowanie') – traktat posiada dziewięć rozdziałów i mówi o równowartości opłat, jakie należy wnieść za osoby, domy, pola i inne przedmioty, które – na podstawie słubów – winny być złożone w świątyni¹⁵⁶; (6) *Temura* ('zamiana') – w siedmiu rozdziałach mowa jest o zasadach umożliwiających zamianę zwierzęcia przeznaczonego na ofiarę, o ofiarach indywidualnych i zbiorowych i o częściach ofiary, które winny być spalone lub zakopane; (7) *Keritot* ('wycięcia') – traktat w pięciu rozdziałach mówi o wczesnej śmierci osoby, która nie pozostawiła potomstwa; śmierć taka uważana była za karę Bożą; wylicza się tu także trzydzieści sześć grzechów, które karane są śmiercią¹⁵⁷; (8) *Meila* ('sprzeniewierzenie') – w sześciu rozdziałach traktatu mowa jest o zbezczeszczeniu przedmiotów świętych i skutkach używania przedmiotów poświęconych do świeckich celów¹⁵⁸; (9) *Tamid* ('zawsze') – posiadający siedem rozdziałów traktat mówi

o ofierze całopalnej¹⁵⁹; (10) *Middot* ('miary') – w pięciu rozdziałach mowa jest o planach, wymiarach i wyposażeniu świątyni; (11) *Kinnim* ('gniazda') – w trzech rozdziałach omawia się ofiary z ptactwa¹⁶⁰.

Ostatni porządek, zatytułowany *Toborot* ('rzeczy czyste'), składa się z dwunastu rozdziałów, omawiających zagadnienia czystości i nieczystości rytualnej: (1) *Kelim* ('naczynia') – traktat ten składa się aż z trzydziestu rozdziałów, w których po zasadach ogólnych omawia się kwestie dotyczące czystości sprzętów, naczyń, okryć i odzieży¹⁶¹; (2) *Ohalot* ('namioty') – osiemnaście rozdziałów traktuje przede wszystkim o zaciągnięciu nieczystości spowodowanej kontaktem z ciałem zmarłego; (3) *Negaim* ('plagi') – w czternastu rozdziałach mowa jest o trądzie i innych chorobach skóry, o kontakcie z chorymi i sposobach oczyszczenia¹⁶²; (4) *Para* ('krowa') – mowa jest tu w dwunastu rozdziałach o zagadnieniach związanych z ofiarą z czerwonej jałowki¹⁶³; (5) *Toborot* ('rzeczy czyste') – traktat mówi o nieczystości, której skutki trwają do zachodu słońca; posiada dziesięć rozdziałów¹⁶⁴; (6) *Mikwaot* ('obmycia') – mowa jest tu o oczyszczeniach rytualnych poprzez obmycia; traktat składa się z dziesięciu rozdziałów¹⁶⁵; (7) *Nidda* ('nieczystość kobieca') – w dziesięciu rozdziałach traktatu mowa jest o nieczystości spowodowanej miesiączkowaniem lub narodzinami¹⁶⁶; *Makszirin* ('rzeczy zdatne') – enigmatyczny tytuł traktatu o sześciu rozdziałach mówi o rzeczach zdatnych powodować nieczystość; inna nazwa traktatu to *Maszkim* ('płyny'), gdyż mówi się tu o produktach spożywczych, które mogą stać się

¹⁵² Por. Kpł 1, 1-17.

¹⁵³ Por. Kpł 6, 7-11; 7, 9-10; Lb 6, 13-17.

¹⁵⁴ Por. Kpł 11, 1-23. 41-47; Pwt 22, 6-7.

¹⁵⁵ Por. Wj 13, 1-2. 12-13; Kpł 27, 26-27; Lb 8, 14-19; 18, 15-17; Kpł 27, 32.

¹⁵⁶ Por. Kpł 27, 1-8. 11-25; 25, 23-24; 27, 9-10. 33.

¹⁵⁷ Por. Rdz 17, 14; Wj 12, 15.

¹⁵⁸ Por. Kpł 5, 14-16.

¹⁵⁹ Por. Wj 29, 38-42; Lb 28, 3-8. Traktat miał początkowo sześć rozdziałów, ostatecznie jednak ostatni z nich został podzielony na dwa.

¹⁶⁰ Por. Kpł 1, 14-17; 5, 7-10; 12, 8.

¹⁶¹ Por. Kpł 6, 20-21; 11, 29-38; Lb 19, 14-16; 31, 19-24.

¹⁶² Por. Kpł 13, 1-14, 57.

¹⁶³ Por. Lb 19, 1-22.

¹⁶⁴ Por. Kpł 11, 24-28. 39-40.

¹⁶⁵ Por. Kpł 14, 8-9; 15, 5-8. 12; Lb 31, 21-23.

¹⁶⁶ Por. Kpł 12, 1-8; 15, 19-24.

nieczyste przez zmożenie w winie, miodzie, oliwie, mleku, rosie, krwi i wodzie¹⁶⁷; (9) *Zawim* ('cierpiący na upławy') – w pięciu rozdziałach traktuje się o nieczystości osób, które cierpią na jakiegokolwiek upławy (wypływy), oraz o tych, którzy mają z nimi kontakt¹⁶⁸; (10) *Te'wul Jom* ('zanurzenie dzienne') – w czterech rozdziałach traktuje się o osobach, które w ciągu dnia skorzystały z rytualnej kąpeli, jednak pozostają w stanie nieczystości rytualnej aż do zachodu słońca; (11) *Jadaim* ('ręce') – cztery rozdziały traktatu poświęcone zostały nieczystości rąk i ich obmyciu; (12) *Ukcin* ('szypułki') – traktat składa się z trzech rozdziałów, w których mowa jest o nieczystości owoców, jeśli ich łodygi, szypułki, łupiny i pestki zetknęły się z przedmiotem nieczystym¹⁶⁹.

2. GEMARA

Zamknięcie Miszny nie oznaczało wcale końca rozwoju tradycji rabinicznej. Wręcz przeciwnie, to sama Miszna stała się materiałem, który należało opracować w szkołach rabinickich. Zadanie to stawało się tym bardziej palące, im bardziej dzieło zyskiwało na ważności w codziennym nauczaniu judaizmu. W szkołach uczono się Miszny na pamięć, a następnie komentowano jej poszczególne traktaty. W ten sposób powstawał komentarz do Miszny. Komentarz do Miszny stanowi Gemara ('zakończenie' lub 'uzupełnienie'). To ona *de facto* stanowi tekst Talmudu, który jest złączeniem Miszny z Gemarą. Tekst Gemary składa się z jednostek zwanych *sugja*. Są one wybrane i opracowane przez różnych redaktorów. Ponieważ komentarze do Miszny powstawały w dwóch ośrodkach, palestyńskim i babilońskim, dały one początek dwóm Talmudom.

¹⁶⁷ Por. Kpł 11, 33-38.

¹⁶⁸ Por. Kpł 15, 1-33.

¹⁶⁹ Treść poszczególnych traktatów Miszny wyszczególniono na podstawie: T. JELONEK, *Schemat Miszny*, Kraków 2001, 7-72.

3. TOSEFTA

Tosefta jest dziełem o charakterze halachicznym i w swej strukturze odpowiada Misznie. Czytana sama wydaje się być pozbawiona logicznych struktur czy przejść pomiędzy zdaniami. Staje się klarowna dopiero wtedy, gdy czyta się ją łącznie z Miszną. Zbudowana jest z tych samych sześciu porządków i tych samych traktatów, z wyjątkiem *Abot*, *Tamid*, *Middot* i *Qinin*. Co do objętości Tosefta jest około cztery razy bardziej obszerna niż Miszna. Sama nazwa oznacza 'dodatek', 'uzupełnienie'. Talmud przypisuje Toseftę rabbiemu Nechemjachowi, który działał współcześnie z rabbim Meirem. Nie jest jednak pewne, czy chodzi dokładnie o tę Toseftę. Rabbi Szerira Gaon przypisuje Toseftę rabbiemu Chijja bar Abba. Jeśli wskazówka ta jest prawdziwa, należałoby powstanie Tosefty datować niedługo po Misznie, być może około roku 300¹⁷⁰.

Zestawienie i porównanie Talmudu i Miszny ukazuje ich ścisły wzajemny związek. Obydwa dzieła halachiczne nie tylko mają wspólną strukturę, ale także wiele fragmentów jest w nich identyczne. Różnią się co najwyżej drobnymi wariantami. Tosefta często wskazuje autorów powiedzeń i opinii, które w Misznie pozostają anonimowe. W niektórych fragmentach Tosefta wydaje się komentarzem do Miszny, natomiast wiele fragmentów Tosefty nie ma odpowiedników w Misznie. To ostatnie stwierdzenie prawdziwe jest przede wszystkim w odniesieniu do materiału haggadycznego i materiału o charakterze midraszu. Zdarzają się także wypadki, w których Tosefta sprzeciwia się Misznie lub niektóre opinie przypisuje innym nauczycielom niż ma to miejsce w Misznie. Jeśli chodzi o styl, w przeciwieństwie do Miszny, Tosefta nie sprawia wrażenia, jakby była napisana w celu uczenia się jej na pamięć lub przekazu ustnego.

Dokument ten zawiera trzy rodzaje zdań. Pierwszy rodzaj to dosłowne cytaty Miszny i jej glos. Drugi to zdania, któ-

¹⁷⁰ J. NEUSNER, *The Emergence of Judaism*, London 2004, 163.

re są całkowicie zależne od Miszny, jednak nie są bezpośrednimi z niej cytatai. Nie można zrozumieć sensu tych zdań bez jednoznacznego odniesienia do Miszny. Trzeci wreszcie rodzaj zdań zawartych w Tosefcie to twierdzenia całkowicie zrozumiałe nawet w oderwaniu od Miszny. Redaktorzy czy kompilatorzy Tosefty ułożyli te zdania w takiej właśnie logicznej kolejności: najpierw pojawia się zdanie, które jest cytatem z Miszny, następnie to, którego sensu nie można uchwycić bez lektury odpowiedniego fragmentu Miszny i wreszcie to, które może być całkowicie zrozumiałe nawet w oderwaniu od Miszny¹⁷¹.

Niezwykle interesująca kwestia pojawia się przy porównaniu Tosefty i Barajty obydwu Talmudów, czyli nauczania tannaickiego, które nie znalazło się w Misznie. Nie jest jasne, czy nauczanie Barajty zaczerpnięte zostało z samej Tosefty, z tradycji paralelnej do Tosefty czy może odwrotnie – redaktor Tosefty czerpał materiał z Barajty? Różnice tekstowe pomiędzy Toseftą i tekstami paralelnym w Barajcie sprawiają, że kwestia komplikuje się jeszcze bardziej. W Talmudzie często rozważa się zagadnienia, które – wydaje się – znalazły już swoje rozwiązanie w Tosefcie. Czyżby więc amoraici piszący Talmud nie znali Tosefty? A może posługiwali się jakimś zbiorem paralelnym, jednak nie tak obszernym jak Tosefta? A może świadomie nie odwoływali się do Tosefty, którą znali, gdyż – ich zdaniem – nie cieszyła się wystarczającym autorytetem? Ilość nawastwiających się pytań sprawiła, że w tym obszarze powstała znaczna ilość hipotez. Wydaje się, że należy je sprowadzić do jednej z dwu.

Pierwsza hipoteza mówi o całkowitej niezależności Tosefty od Barajty, ale uznaje, że redaktorzy Tosefty wykorzystali wiele materiału, po który sięgali także tannaici. Tosefta powstała jednak około IV stulecia po Chr. (lub na początku V), choć spetryfikowała materiał o wiele starszy. Według drugiej opinii, To-

sefta byłaby najstarszym komentarzem do Miszny, powstałym niewiele później niż sama Miszna. Celem jej powstania miało być zachowanie materiału tannaickiego, który nie znalazł się w Misznie¹⁷².

4. TALMUD

Zakończenie ostatecznej redakcji Miszny nie spowodowało zatrzymania rozwoju tradycji rabinicznej. Właśnie sama Miszna stała się przedmiotem kolejnych rozważań w szkołach rabinackich. Od uczniów wymagano, by uczyli się na pamięć tych tekstów Miszny, które były przedmiotem refleksji podczas spotkań z nauczycielem. Teksty te omawiano, komentowano i szukano praktycznego ich zastosowania w określonych warunkach historycznych. W interpretacji Miszny stosowano te same zasady interpretacji, jak w przypadku samej Biblii. Nic więc dziwnego, że Miszna bardzo szybko stała się drugą co do ważności księgą judaizmu. Skoro tak, należało wyjaśnić w jakiś sposób sprzeczności, które pojawiły się w samej Misznie. Uczyniono to w dodatku do Miszny – we wspomnianej wyżej Gemarze. Miszna łącznie z Gemarą tworzą Talmud. Sama nazwa – Talmud – oznacza ‘doktrynę’, ‘nauczanie’. Ponieważ komentarze do Miszny powstawały w dwóch wielkich środowiskach rabinackich, stąd istnieją dwa Talmudy, palestyński i babiloński.

W odniesieniu do tekstu Miszny Talmud czyni zazwyczaj jedno lub więcej z czterech uzupełnień: (a) ustala ostateczny tekst (krytyka tekstu); (b) wyjaśnia znaczenie Miszny, włączając glosy i rozszerzenia; (c) podaje skrypturystyczne argumenty za tezami Miszny; (d) harmonizuje przeciwstawne czy sprzeczne fragmenty Miszny dotyczące tego samego zagadnienia¹⁷³.

¹⁷¹ J. NEUSNER, *The Emergence of Judaism*, 163.

¹⁷² G. STEMBERGER, *Il Talmud. Introduzione, testi, commenti*, 58–60.

¹⁷³ J. NEUSNER, *The Emergence of Judaism*, 166.

Talmud palestyński

Początkowo Talmud palestyński nazywano po prostu Talmudem, jednak rabini babilońscy zaczęli z czasem posługiwać się określeniem „Talmud ziemi Izraela” albo „Talmud zachodni”, by odróżnić go od ich własnej wersji Talmudu. Z biegiem czasu przyjęła się jeszcze jedna nazwa: Talmud Jerozolimski (TJ). W strukturze Talmud Jerozolimski odpowiada Misznie, posiadając te same porządki i traktaty. W rzeczywistości jednak TJ nie zawiera komentarza do całej Miszny, ale jedynie do czterech pierwszych porządków, z wykluczeniem traktatów *Abot* i *Edujot*, czterech rozdziałów traktatu *Szabat* i ostatniego rozdziału *Makkot*. Porządek *Kodaszim* nie jest komentowany, a w porządku *Toharot* opracowano jedynie trzy rozdziały traktatu *Niddah*. Tak więc w TJ znajduje się Gemara do trzydziestu dziewięciu na sześćdziesiąt trzy traktaty Miszny.

Dlaczego TJ nie zawiera Gemary do wszystkich traktatów? W przeszłości przeważała opinia, że skomentowana została cała Miszna, jednak Gemara do dwóch ostatnich porządków zaginęła. Zagubienie to przypisywano różnym przyczynom, spośród których najczęściej wymienia się brak odpowiednich instytucji scholastycznych na terenie Palestyny, które przechowałyby całość materiału, bądź mniejsze znaczenie Talmudu palestyńskiego w zestawieniu z Talmudem babilońskim (TB). Jako argument za taką hipotezą uczeni przywoływali liczne cytaty pisarzy średnio-wiecznych, które miały zostać zaczerpnięte z zaginionych części Talmudu palestyńskiego. *De facto* jednak nie istnieje żaden dowód, że którykolwiek z tych cytatów pochodził z TJ. Wypada więc raczej zgodzić się z opinią Pirqoi ben Baboi (VIII w.), że Żydzi palestyńscy nie zachowywali wielu norm dotyczących kosztownych posiłków, gdyż nie posiadali nawet komentarzy do Miszny w tym względzie. Wzmianka ta została w pewien sposób potwierdzona przez odkrycie genizy kairskiej w XIX w. Choć znaleziono tam bardzo obszerną literaturę rabiniczną, nie odkryto żadnego fragmentu, który mógłby pochodzić z zaginionych rzekomo części TJ.

Według Majmonidesa (XII w.) rabbi Jochanan bar Nappacha, przewodzący rabinicznej szkole w Tyberiadzie, zredagował Talmud palestyński około trzysta lat po destrukcji świątyni. Wydaje się jednak, że datacja ta wymaga korekty, gdyż według listu Szeriry Gaon, Jochanan zmarł w 279 r., a więc około dwieście lat po najeździe Tytusa na Jerozolimę. Poza tym w TJ wspomniani są żydowscy uczeni z wieków późniejszych niż III czy IV, stąd datacja ta musi zostać przesunięta przynajmniej na wiek V. Niektórzy rabini, bazując na tych informacjach, przypisują Talmud palestyński innemu rabbiemu, który jednak również nosił imię Jochanan. Możliwe jednak, że Jochanan bar Nappacha zainicjował jedynie redakcję TJ, a ta była kontynuowana przez następne wieki. Jako miejsce ostatecznej redakcji TJ należy przyjąć Tyberiadę.

Niektórzy badacze są skłonni uznać, że nie można mówić we właściwym sensie o ostatecznej całościowej redakcji TJ. Za przyjęciem takiej opinii przemawiają liczne powtórzenia dużych partii materiału (nieraz dosłowne) oraz liczne sprzeczności wewnątrz tekstu. Talmud palestyński miałby być *de facto* zwykłym zbiorem różnorodnych opinii na dany temat. Opinie te miały zostać przyporządkowane do poszczególnych traktatów ze względu na kryterium tematyczne. Ponieważ pochodziły z różnych szkół, często różnią się od siebie. W TJ miały zostać umieszczone obok siebie bez próby ich uzgadniania. Przeciwno takiej opinii można postawić tezę, że praca redakcyjna nad Talmudem nie mogła bazować na współczesnych kryteriach redakcyjnych. Redaktorzy, gdy chcieli przywołać jakiś fragment, cytowali go w całości, choć mogło zależeć im jedynie na jednym zdaniu czy wyrażeniu. Poza tym nie chcieli dzielić tekstów, które dotarły do nich jako jedna całość, stąd liczne powtórzenia. Żaden z redaktorów nie miał do dyspozycji całego tekstu, a jedynie poszczególne traktaty, nad którymi pracował. W wydawanych później manuskryptach pomijano powtórzenia dużych części materiału, podając jedynie wskazówki, gdzie znajduje się fragment, który w danym miejscu jest powtórzony. Zdarzało się, że w jakimś traktacie znalazły się

jedynie takie wskazówki czy odnośniki, a całego tekstu należało szukać w innych partiach TJ. Takie zabiegi prowadziły oczywiście do korupcji tekstu. Nie ulega wątpliwości, że część TJ zwana „trzema bramami” w porządku *Neziqin* nie była redagowana łącznie z pozostałymi traktatami. Wskazuje na to kilka czynników: odmienny styl literacki, odmiennie słownictwo, powoływanie się na innych nauczycieli, właściwości stylistyczne i leksykalne. Ta część TJ powstała najprawdopodobniej w Cezarei, która do III w. była ważnym centrum rabinicznym z własną szkołą.

Talmud babiloński

Równoległe do Talmudu palestyńskiego powstawał Talmud babiloński (TB), zwany też po prostu Talmudem. Również TB jest komentarzem do Miszny i składa się z tych samych porządków i traktatów. Podobnie jak w przypadku TJ, również i tu brak komentarzy do niektórych traktatów Miszny, choć innych niż w TJ. TB zawiera Gemarę do trzydziestu trzech i pół z sześćdziesięciu trzech traktatów Miszny. Nie zawiera Gemary do pierwszego porządku, *Zerami*, z wyjątkiem traktatu *Terakot*; w drugim porządku, *Moed*, brakuje komentarza do *Szekalim*, który w wydaniach Talmudu zastąpiony jest tekstem TB; w porządku *Neziqin* brakuje komentarzy do *Edujot* i *Abot*; w porządku *Kodaszim* brakuje *Middoti*, *Qinnim* i jednej części *Tamid*; W ostatnim porządku, *Toharot*, skomentowano jedynie traktat *Niddah*.

Istnieją różne przypuszczenia dotyczące powodów, dla których opuszczono komentarze do wspomnianych traktatów. Możliwe, że przepisy porządku *Zeraim* nie doczekały się komentarza, gdyż dotyczy on zasadniczo upraw w ziemi izraelskiej. Podobna argumentacja może być przyjęta w odniesieniu do porządku *Toharot*, po zburzeniu świątyni większość praw czystości w tym względzie przestało obowiązywać¹⁷⁴. Poza tym w diasporze również zachowanie innych praw czystości było w niektó-

rych wypadkach niemal niemożliwe. Przestały być ważne prawa porządku *Kodaszim*, związane ze składaniem ofiar. Miejsce kultu ofiarniczego zajęło studiowanie Tory. Można również przyjąć, że nie skomentowano traktatu *Abot*, gdyż znany był traktat *Abot de Rabbi Natan*, oczywiście poza Talmudem. Natomiast co się tyczy traktatu *Edujot*, niemal wszystkie przepisy tam zawarte znalazły swój komentarz w innych miejscach Talmudu.

W wydaniach drukowanych TB, w który włączono także niekomentowane traktaty Miszny oraz niektóre traktaty niezaliczone wprost do tekstu Talmudu, dzieło liczy około sześciu tysięcy stron; jest więc o wiele obszerniejsze od TJ. Trzeba jednak zaznaczyć, że wiele materiału tu zawartego nie stanowi bezpośredniego komentarza do Miszny. Znalazło się tu na przykład wiele midraszów, czyli komentarzy do BH, których brak w TJ. W rzeczywistości TB stanowi niemal encyklopedię, w której zawarto wszystko, co należało przekazywać dalej na drodze tradycji, od dyskusji na temat przepisów Prawa, poprzez różnego rodzaju legendy, anegdoty o rabinach, wspomnienia i wzmianki o charakterze historycznym, aż po informacje z takich dziedzin, jak biologia, matematyka, astronomia czy astrologia.

Według traktatu *Baba Mesia* 86a, ostatecznymi redaktorami Talmudu byli rab Aszi i Rabina. Rab Aszi zmarł w roku 424 lub 427; istnieje natomiast dwóch nauczycieli nazywanych Rabiną. Z kontekstu wynikałoby, że chodzi o Rabinę współczesnego z Aszim, zwanym Rabiną I. Jednak inna tradycja wzmiankuje Rabinę II, który zmarł w roku 499. Abraham ibn Daud w swojej *Księdze tradycji* (XII w.) zauważył w odniesieniu do rab Aszi: „On rozpoczął spisywanie Talmudu [...]; siedemdziesiąt trzy lata po jego śmierci zakończono [Talmud]”. Datacja wskazywałaby dokładnie na rok 500. Tak w tradycyjny sposób ukazują się powstanie Talmudu: rab Aszi dwa razy przepracował zasadnicze nauczanie, które kilkadziesiąt lat później zostało spisane w ostatecznej wersji. Tradycyjna opinia nastrocza jednak kilka problemów. Przede wszystkim wzmianka w *Baba Mesia* 86a o zakończeniu Miszny i Talmudu zdaje się sugerować nie kon-

¹⁷⁴ „Woda oczyszczenia” wytwarzana z popiołu czerwonej krwi związana była z kultem świątynnym.

kretnie dzieła spisane, lecz typ nauczania przez nie prezentowany. Innymi słowy: jak Rabbi i rabbi Natan stoją u końca epoki tannaickiej, tak rab Aszi i Rabina stoją u końca epoki amoraistów.

Poza tym w badaniach nad kształtowaniem się Talmuru należy uwzględnić wewnętrzne kryteria literackie, które mogą dostarczyć ciekawych, a co ważniejsze, znaczących przesłanek pomagających odtworzyć przynajmniej w zasadniczych zarysach drogę redakcyjną. Badania tego typu dowodzą, że ostateczny tekst Talmudu nie może być dziełem jednego tylko redaktora; więcej, nie można redakcji ograniczać do jednej szkoły, jak czyni to tradycyjne nauczanie o powstawaniu księgi. Przesłanki te to przede wszystkim liczne niekonsekwencje, przeciwieństwa, sprzeczności i powtórzenia. Nawet z punktu widzenia lingwistycznego Talmud nie jest dziełem jednolitym. Wszystkie te dane prowadzą do konkluzji, że w Talmudzie wykorzystane zostały liczne źródła i połączone tradycje tekstowe pochodzące z różnych epok, od różnych autorów, z licznych szkół. Dotyczy to zwłaszcza pięciu traktatów: *Nedarim*, *Nazir*, *Meilah*, *Keritot* i *Tamid*, a także tych części traktatu *Temurah*, które zostały wprowadzone wyrażeniem: *liszana acharina*¹⁷⁵. Te partie Talmudu nazwane zostały „traktatami nadzwyczajnymi”, ponieważ różnią się od pozostałych części dzieła językiem, kwestiami leksykalnymi, a także samą metodą interpretacji Miszny. Długa tradycja przekazu tekstu dowodzi, że kolejni wydawcy dokonywali bardziej lub mniej świadomych poprawek i korektur, aby uzgodnić poszczególne partie Talmudu, jednak te, które początkowo znacznie różniły się od innych, mogą i dziś być w miarę łatwo rozpoznane, choćby przez fakt odkrywania starożytnych manuskryptów¹⁷⁶.

Jak wyjaśnić różnice, jakie zachodzą pomiędzy wspomnianymi traktatami a resztą Talmudu? Raszi (XI w.) dowodził, że

¹⁷⁵ Dosł. ‘inny język’, czyli ‘innymi słowy’; trzeba jednak zaznaczyć, że w tym wypadku sformułowanie innymi słowy nie oznacza powiedzenia inaczej tego samego, lecz często wprowadza odmienną interpretację.

¹⁷⁶ G. STEMBERGER, *Il Talmud. Introduzione, testi, commenti*, 60–71.

sformułowanie *liszana acharina* wskazuje na palestyński sposób pisania i komentowania Miszny. Trudno jednak uznać styl tych traktatów za palestyński. Według późniejszych przekazów żydowskich, od czasów Jehudai Gaon (VIII w.) nie nauczano już traktatu *Nedarim* w diasporze babilońskiej. Niektórzy skłaniają się ku tezie, że konstatacja ta dotyczy także pozostałych traktatów, które – choć powstały w Babilonii – były przekazywane od VIII w. jedynie w Palestynie. Nie można jednak nie zauważyć, że szkoły palestyńskie studiowały przede wszystkim własny Talmud, Talmud jerozolimski. W miejscach, gdzie wspomniane traktaty odbiegają od reszty TB, nie mają one paralel w TJ. Pozostają więc jedynie dwie możliwości: albo traktaty te pochodzą z innej niż pozostała część Talmudu szkoły, albo powstały w innej epoce. Mówiąc o innej niż Sura szkole¹⁷⁷, wskazuje się zazwyczaj na Pumbeditę lub Nehardeę. Jeśli przyjąć, że teksty pochodzą z innego okresu, otwierają się kolejne dwie możliwości: jedni sądzą, że są one starsze niż pozostała część Talmudu, inni zaś, że powstały później niż zasadniczy korpus dzieła. Zwolennicy pierwszej tezy wskazują na starożytność języka we wspomnianych traktatach, zwolennicy tezy drugiej odwołują się do cytatów pochodzących z zasadniczego korpusu tekstu. Cytaty te jednak mogły być późniejszym dodatkiem redakcyjnym, mającym na celu bardziej harmonijne włączenie w zasadniczy tekst Talmudu traktatów tak bardzo różniących się stylem, słownictwem i sposobem argumentowania. Wszystkie powyższe przypuszczenia sprawiają, że przy obecnym stanie badań nie jest możliwe dokładnie ukazanie procesu powstawania Talmudu. Nie wiadomo zresztą, czy i na ile będzie to kiedykolwiek możliwe; większość więc komentatorów przytacza rozwiązanie tradycyjne.

Na zagadnienie powstawania Talmudu duże znaczenie ma odkrycie źródeł dzieła. Oczywiście u źródeł Talmudu palestyńskiego i babilońskiego stoi Miszna. Miszna jednak posiadała różne redakcje. Tekst przyjęty w TB różni się w wielu miejscach

¹⁷⁷ Tradycyjny pogląd głosi, że TB powstał właśnie w Surze.

od tego, który leży u podstaw TJ. Jeszcze większe różnice natomiast dotyczą sposobu interpretacji Miszny. Ponieważ powstała ona w Palestynie, zakłada sytuację palestyńską. W Babilonii panowały nie tylko inne warunki życiowe, ale także powstawały odmienne zwyczaje natury religijnej. Ponieważ przyjęto Misznę jako kodeks życia religijnego, nie wolno było jej zmienić. Należało więc podjąć wszelki wysiłek, by zharmonizować lokalne zwyczaje z ogólnymi zasadami podanymi w Misznie. Niezwykle rzadko dochodziło do tego, że wprowadzano korektę do samego tekstu Miszny; zazwyczaj harmonizacja odbywała się na drodze odpowiedniej interpretacji¹⁷⁸. Odwoływano się także do nauczania, które sięgało czasów Miszny, jednak nie zostało zapisane w samym dziele; chodzi o wspomnianą już Baraitę, czyli nauczanie „zewnątrzne” w stosunku do Miszny. W TB zapisano wiele Barait, które przypisywane są amoraitom. Wiele tradycji pochodzenia tannaickiego należało już wtedy do ogólnego dziedzictwa judaizmu, nie było więc potrzeby zapisywania ich jako nowe Baraity. Zdarzało się jednak, że niektóre późniejsze nauczania przypisywano tannaitom, by nadać im większą wagę. Liczne Baraity mają swoje paralele w Tosefcie i midraszach halachicznych (komentarzach począwszy od Księgi Wyjścia do Deuteronomium). Nie jest pewne, czy amoraici i Talmud posługiwał się tymi dziełami, czy może pochodzą one ze wspólnych źródeł, jednak nie ma między nimi zależności literackiej. Jeszcze inne źródło dla redaktorów Talmudu stanowiły midrasze z czasów amoraistów. Do niedawna uważano także, że redaktorzy TB mieli do dyspozycji jako źródło TJ, i w miejscach, gdzie obie wersje się różnią, odrzucili tradycję TJ jako niemożliwą do utrzymania. Dziś większość uczonych jednak argumentuje, że nie ma żadnych dowodów, iż redaktorzy TB korzystali z TJ jako źródła.

¹⁷⁸ Kiedy na przykład w Misznie znajdował się skrócony zapis jakiegoś wyrażenia, rozwijano skrót zgodnie ze zwyczajami lokalnymi. Gdy napotymano na dwie przeciwstawne tezy, wyjaśniano je odmiennymi okolicznościami lub przypisywano innym nauczycielom.

Liczne paralele pomiędzy oboma Talmudami można wyjaśnić także faktem, że wielu rabinów babilońskich pobierało nauki w Jerozolimie i akceptowało przyjęte tam tradycje.

Na koniec należy jeszcze zauważyć, że po czwartym porządku Talmudu często publikuje się traktaty zwane „małymi” lub „pozakanonicznymi”. Nie cieszą się one takim samym autorytetem, jak pozostałe traktaty Talmudu. Zazwyczaj dzieli się je na dwie grupy: siedem pism niezależnych i siedem zbiorów tematycznych. Tematy tych ostatnich są następujące: pisanie zwojów Tory, mezuz, filakterie, *teffilin*, przepisy dla niewolników, prozelitów i Samarytan. Większość traktatów pochodzi z epoki potalmudycznej. Większym jednak autorytetem cieszą się tzw. traktaty niezależne, które datuje się zazwyczaj na VIII w.¹⁷⁹ Zalicza się do nich *Abot de Rabbi Natan* (komentarz do traktatu Miszny *Abot*), *Ebel Rabbati* (tzw. „wielki traktat o żałobie”), *Kalla* (traktat o narzeczeństwie, małżeństwie i relacjach małżeńskich), *Soferim* (instrukcje dla kopistów Tory), *Derek Erec Rabba* oraz *Derek Erec Zutta* (wielki i mały traktat o regułach życia), a także „Rozdział o pokoju”.

¹⁷⁹ Ostatnie badania wykazują jednak, że niektóre z nich (bądź ich fragmenty) mogą być dużo wcześniejsze.

VIII. MIDRASZE

Środowisko powstawania midraszy było dwojakie: szkoła (*bet midrasz*) i synagoga (*bet kneset*). W szkołach praktykowano zazwyczaj midrasz egzegetyczny, zwany *parszani*, w którym komentowano tekst biblijny wiersz po wierszu. Synagoga stała się miejscem, gdzie przeprowadzano midrasz homiletyczny, zwany *darszani*, który wykorzystywał opowiadania, historie, przypowieści. W niniejszej części pracy omówiona zostanie najpierw sama natura midraszy, a następnie krótko scharakteryzowane zostaną najistotniejsze midrasze halachiczne i haggadyczne. W literaturze rabinicznej bowiem wyróżnić można dwa rodzaje materiału: wskazania moralno-prawne oraz opowiadania. Pierwszy tworzy tzw. *halach*, czyli ‘drogę’ lub ‘chodzenie’, czyli materiał obejmujący cały obszar żydowskiego Prawa oraz jego zastosowanie. Dla przykładu, żadnego z sześciuset trzynastu przykazań Tory nikt z rabinów nie kwestionuje, jednak do każdego z nich mogą powstać różne halachy, które w różny sposób interpretują przykazanie¹⁸⁰. Haggada natomiast polega na interpretacji narracyjnego materiału Biblii Hebrajskiej i nie jest przy tym pozbawiona opowiadań współczesnych rabinom czy motywów folklorystycznych. Egzegeza haggadyczna jest swobodniejsza; z jednej strony wiąże się nierozdzielnie z tradycją,

¹⁸⁰ „Halachą jest wszystko, co dotyczy «normy», do jakiej należy się stosować, wzoru postępowania – praktycznie jest to cała dyskusja rabiniczna zmierzająca do ustalenia interpretacji prawnej. Jednak ta ostatnia, pomimo swego wiążącego charakteru, pozostaje zawsze przedmiotem dyskusji, ponieważ historia może dostarczyć nowych zmiennych, a halach również może ulegać modyfikacjom”; A. MELLO, *Judaizm*, tłum. K. Stopa, Kraków 2003, 41.

z drugiej zaś otwarta jest na aktualne problemy i kwestie dyskusyjne czy żywotne w danej społeczności¹⁸¹.

1. OKREŚLENIE I NATURA MIDRASZY

Termin *midrasz* pochodzi od hebrajskiego czasownika *darasz*, oznaczającego ‘poszukiwać’, ‘śledzić’¹⁸². W odniesieniu do dzieł literatury żydowskiej wskazuje na rabiniczne komentarze do ksiąg biblijnych. Jest to interpretacja raczej swobodna, z wykorzystaniem legend, przypowieści, przysłów czy krótkich opowiadań. W Księdze Syracha sformułowanie *bet midrasz*, oznaczające ‘dom szukania’, wskazuje na szkołę, w której studiowano Torę (Syr 51, 23 w tekście hebrajskim).

2. MIDRASZE HALACHICZNE

Midrasz halachiczny (*midrasz halacha*) ma na celu wyrowadzenie z komentowanego fragmentu biblijnego konkretnej

¹⁸¹ G. STEMBERGER, *Il Midrash. Uso rabbinico della Bibbia. Introduzione, testi, commenti*, Bologna 1992, 29.

¹⁸² „Wyrażenie ‘midrasz’ jest wieloznaczne. Z reguły oznacza ono takie teksty rabinackie, które mniej lub bardziej na bieżąco przyporządkowują treść tradycji do tekstu biblijnego bądź na sposób homilii wiążą je tematycznie w perykopy czytań. Nie zachowały się tego rodzaju pisma z czasów przedchrześcijańskich, chyba że zasięg znaczeniowy tego pojęcia zostałby tak rozszerzony, iż de facto obejmowałoby ono wszystkie tradycje interpretujące i stosujące Biblię. [...] Źródłem tego należy upatrywać w posługiwaniu się czasownikiem *darasz* oraz rzeczownikiem *midrasz*. Chodzi o stary *terminus technicus* zapytywania wyroczni, który w świecie izraelsko-żydowskim odnosił się do stawiania pytań i udzielania odpowiedzi w ramach kapłańskich pouczeń i do prorockiej informacji. Następnie został on przeniesiony na zapytanie skierowane do Pisma Świętego. Szukano wiążącej informacji na konkretne pytanie, na istniejący stan rzeczy, ale nie proszono w pierwszym rzędzie o wyjaśnienie tekstu. Konsekwentnie czasownik i rzeczownik oznaczają zarówno postawienie pytania, jak i udzielenie odpowiedzi”; J. MAIER, *Między Starym a Nowym Testamentem. Historia i religia w okresie Drugiej Świątyni*, 150–152.

zasady postępowania. Jest to najstarszy typ midraszu i występuje w czterech dziełach poświęconych Torze: *Mechilta do Księgi Wyjścia*, *Mechilta rabiego Symeona ben Jochai*, *Sifra do Księgi Kapłańskiej*, *Sifre do Księgi Liczb* i *Sifre do Księgi Powtórzonego Prawa*. Pisaniu midraszy halachicznych wciąż towarzyszyło pytanie, w jaki sposób w praktyce wypełnić Pismo¹⁸³.

Mechilta do Księgi Wyjścia, czyli Mechilta rabiego Iszmaela ben Elisza

Z języka aramejskiego termin *mechilta* znaczy tyle co ‘miara’, ‘reguła’. Terminem tym określa się jeden z najstarszych midraszy halachicznych do Księgi Wyjścia (12–23), które to midrasze wywodzą się ze szkoły Iszmaela ben Eliszy. Dzieło zawiera jednak także wiele (niektórzy badacze twierdzą, że większość) materiałów haggadycznych. Świadczy o tym choćby fakt, że dzieło rozpoczyna się od 12 rozdziału Wj, gdzie mowa jest o Świątce Paschy, które jest pierwszym prawem Tory; materiał zawarty w Wj 1–11, opisujący historię Mojżesza i plagi egipskie, zawiera opowiadania.

Mechilta rabiego Symeona ben Jochai

Zbiór ten został zredagowany w IV lub V stuleciu i zaliczany jest do komentarzy wywodzących się ze szkoły Akiby. Zawiera komentarz do następujących fragmentów Księgi Wyjścia: 3, 2. 7–8; 6, 2; 12, 1–24, 10; 30, 20–31, 15; 34, 12. 14. 18–26; 35, 2. W średniowieczu cytowano go jako *Mechiltę o krzaku gorejącym*¹⁸⁴.

Sifra do Księgi Kapłańskiej

Dzieło obejmuje zbiór midraszy do Księgi Kapłańskiej, opracowany przez tannaitów wywodzących się ze szkoły rabbie-

¹⁸³ Zasadnicze informacje o poszczególnych midraszach halachicznych i haggadycznych prezentowanych w tej części pracy pochodzą z: *Polski słownik judaistyczny. Dzieje – kultura – religia – ludzie*, I–II, red. Z. Borzymińska, R. Żebrowski, Warszawa 2003.

¹⁸⁴ S. MĘDALA, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, 376.

go Akiby. Szkoła Akiby jest bardziej swobodna w dedukcji egzegetycznej halachy niż szkoła wspomnianego Iszmaela ben Eliszy. W źródłach palestyńskich zbiór ten nosi nazwę *Torat Kohanim*, czyli Prawo Kapłanów. Z punktu widzenia kompozycyjnego każda *parasza* (‘fragment’, ‘część’) poświęcona jest odmiennemu problemowi, a każdy z rozdziałów rozpoczyna się od pierwszego słowa biblijnego wiersza, którego ten rozdział dotyczy. Dzieło to jest często cytowane w obydwu wersjach Talmudu.

Sifre do Księgi Liczb i Sifre do Księgi Powtórzonego Prawa

Początkowo nazwa *Sifre* (‘księgi’) odnosiła się do zbioru midraszy do ksiąg Wj, Kpł, Lb i Pwt. Gdy z biegiem czasu uformowały się *Mechilta do Księgi Wyjścia* i *Sifra do Księgi Kapłańskiej*, nazwę *Sifre* zaczęto odnosić tylko do midraszy do Lb i Pwt. Midrasze te wyszły spod pióra tannaitów, którzy związani byli ze szkołami rabiego Iszmaela ben Eliszy oraz Akiby. Tradycja przypisuje rabbiemu Iszmaelowi trzynaście reguł (*middot*) hermeneutycznych, których celem jest ograniczenie dowolności w interpretacjach tekstów biblijnych.

3. MIDRASZE HAGGADYCZNE

Najstarsze midrasze wykorzystujące haggady powstawały na ziemi Izraela. Talmudowi jerozolimskiemu są współczesne: midrasz do Księgi Rodzaju, do Księgi Kapłańskiej oraz *Pesiqta de Rab Kahana*. Jedną z cech midraszy haggadycznych jest tzw. *peticha* (‘otwarcie’, ‘wprowadzenie’), która jest sposobem rozpoczynania midraszu o jakimś tekście biblijnym za pomocą opowiadania bądź innego tekstu biblijnego, który pozornie w żaden sposób nie łączy się z biblijnym fragmentem. Taki był też zwyczaj rozpoczynania homilii synagogałnej. W ten właśnie sposób znalazła w midraszach swoje zastosowanie zasada, która głosi, że Pismo wyjaśnia się samo przez się; jeden fragment biblijny jest wyjaśniany za pomocą innego.

Midrasz Rabba

Nazwa oznaczająca Wielki Komentarz obejmuje midrasze do Pięcioksięgu oraz do Pięciu Zwojów (*Megillot*). Zasadniczo jest to komentarz haggadyczny; halachy znajdują się jedynie w komentarzu do Księgi Liczb. Różne części *Midrasz Rabba* powstawały w różnych okresach. Najstarszy jest midrasz do Księgi Rodzaju (*Bereszit Rabba*, *Genesis Rabba*); jego autorstwo przypisuje się rabbiemu Hoszaji, żyjącemu w III w. Tekst zachowany jest w języku hebrajskim, choć midrasz ten zawiera także partie pisane po aramejsku, z silnymi wpływami greckiego i łaciny. Niemal równie stary jest komentarz do Księgi Kapłańskiej, *Leviticus Rabba*. Jest to homiletyczny midrasz do Księgi Kapłańskiej powstały w ziemi palestyńskiej. Ostateczna redakcja została dokonana najprawdopodobniej w V w. w Tyberiadzie¹⁸⁵. Cytowane w nim wypowiedzi uczonych pochodzą od amoraistów z III i IV stulecia. Midrasz ten pisany jest po hebrajsku i aramejsku; zawiera także fragmenty greckie. Zauważalne są liczne podobieństwa *Leviticus Rabba* z halachami przytaczanymi w TJ. Wcześniej powstał także midrasz do Pięciu Zwojów. Najpóźniejsze są natomiast midrasze do Księgi Wyjścia (*Szemat Rabba*) oraz do Księgi Liczb (*Bemidbar Rabba*). Pochodzą one przypuszczalnie z XII w. Na dwie części można podzielić 52 rozdziały midraszu do Księgi Wyjścia: pierwsza to homiletyczna, wiersz po wierszu interpretacja Wj 1–14; druga, dotycząca pozostałej części Wj, stanowi zbiór homiletyczny. Pierwsza pisana jest po hebrajsku z domieszką hebrajskiego średniowiecznego, druga zaś po hebrajsku z domieszką aramejskiego galilejskiego. *Bemidbar Rabba* podzielony jest na 23 paragrafy, z czego komentarz do pierwszych siedmiu rozdziałów Lb jest bardzo szczegółowy, a do kolejnych mniej detaliczny. Każde to przypuszczać, że dzieło jest połączeniem dwu, wcześniej odrębnie funkcjonujących midraszy. Złączenie obydwu nastąpiło przypuszczalnie w XIII w. Język zbliża się do hebrajskiego misznaickiego, choć zawiera także

¹⁸⁵ J. NEUSNER, *The Emergence of Judaism*, 180.

elementy wczesnośredniowiecznego języka hebrajskiego. Część druga ma charakter raczej homiletyczny. Jedną z najmłodszych części *Midrasz Rabba* stanowi *Dewarim Rabba*, czyli midrasz do Pwt. Choć znajdują się tu cytaty nauczycieli z IV w., przypuszczać należy, że ostateczna redakcja nastąpiła w IX stuleciu. Podzielony jest na 11 części odpowiadających 11 sekcjom czytań Tory, *de facto* jednak składa się z 27 kazań odpowiadających palestyńskiemu cyklowi czytań. Nie stanowi on wykładu Pwt wiersz po wierszu, lecz podejmuje wątki tematyczne.

Echa Rabba

Midrasz do Lamentacji jest jednym z najstarszych, jakie powstały w ziemi palestyńskiej. Ostateczna redakcja przypada na VI w. Część materiału zaczerpnięta została z TJ, choć przypuszcza się, że nie jest to zależność bezpośrednia, lecz zarówno redaktorzy TJ, jak i autor *Echa Rabba*, korzystali z wcześniejszego zbioru haggad niezależnie od siebie.

Tanchuma

Jest to zbiór midraszy zwany też *Tanchuma C*, w odróżnieniu od *Tanchuma A* (jeden z najstarszych zbiorów midraszy cytowanych w TJ) oraz od *Tanchuma B* (*Midrasz Jelabendu Rabenu*). Podobnie jak *Midrasz Rabba* zawiera omówienie czytań Rdz, Wj i dużej części Kpł, Lb i Pwt. Interpretacja tekstów idzie często w kierunku mesjanizmu, kierunku wyznaczonym przez proroków.

Midrasz Szmuel

Midrasz do Ksiąg Samuela znany jest także pod nazwą *Haggada Szmuel* lub *Et laasot*. Ta ostatnia nazwa pochodzi od początkowego słowa wersu Ps 119, 127. Komentarz ten składa się z 32 rozdziałów, z których 1 Sm poświęcono 24 rozdziały, a 2 Sm – 8 rozdziałów. Dzieło zawiera kompilację wcześniejszych dzieł: Miszny, Tosefty, haggad do Rdz i Kpł oraz *Pesiqty de Rab Kahana*. Powstało nie wcześniej niż w XI w.

Midrasz Tebillin

Inna nazwa midraszu do Księgi Psalmów brzmi: *Haggada Tebillin* lub *Szocher Tow*. Ta ostatnia nazwa, oznaczająca ‘szukający dobra’, utworzona została od pierwszych słów Prz 11, 27. Midrasz zawiera komentarz homiletyczny do większości psalmów. Opuszcza jedynie Ps 123–131. Komentarz do Ps 119–150 jest późniejszy niż pozostała część dzieła. Powstało ono najprawdopodobniej na terenie Włoch w epoce gaonów, a więc między VI a XI w.

Midrasz Miszle

Midrasz do Księgi Przysłów bywa nazywany błędnie *Szocher Tow*. Nie zachował się w całości do naszych czasów. Autor tekstu pełną garścią czerpał z midraszy amoraistów i częściowo z literatury mistycznej. Pojawiają się tu także cytaty z TB, nie ma jednak odwołań do TJ, co wskazywać może, że miejscem powstania dzieła była Babilonia. Datowane jest ono na VIII w.

Midrasz Chazita

Dzieło to znane jest także pod tytułem *Szir ha-Szirim Rabba*. Podobnie jak Pnp, midrasz podzielony został na osiem części. Jest to komentarz wiersz po wierszu (niekiedy słowo po słowie) całej księgi. Zasadza się na interpretacji tannaitów, według których Pnp jest swoistym zapisem dialogu Boga i Jego ludu. Jako źródła wykorzystano tu TJ, TB, *Bereszit Rabba*, *Leviticus Rabba* i *Pesiqta de Raw Kahana*. Spisany w klasycznym języku hebrajskim utwór powstał w Palestynie, prawdopodobnie w VI w. Nie wielkie fragmenty pisane są dialektem galilejskim, po aramejsku. Tekst zawiera także liczne greckie słowa¹⁸⁶.

Ester Rabba

¹⁸⁶ Inny midrasz do Pnp nosi tytuł *Szir ha-Szirim Zuta*. Powstał on prawdopodobnie w IX w. Nie jest to systematyczny wykład księgi, jednak uwagę zwracają w nim liczne trendy mesjańskie.

W midraszu do Księgi Estery autor wykorzystał inne midrasze, między innymi *Bereszit Rabba* i *Leviticus Rabba*; korzystał także z TJ i TB. Początkowo dzieło składało się z 6 części, ostatecznie jednak ostatnią podzielono na 5 kolejnych i obecny kształt midraszu to 10 części. Pięć pierwszych pochodzi sprzed roku 550, a druga z XI–XII w. W tej drugiej części pojawiają się motywy zaczerpnięte z *Targum Szeni* (Drugie tłumaczenie), a nawet z Koranu.

Kohelet Rabba

Homiletyczny midrasz do Księgi Koheleta podzielony został na cztery części. Autor dzieła korzystał z TJ i tzw. małych traktatów talmudycznych. Ostateczna redakcja przypada na VII–IX w. Tekst Koh komentowany jest tu wiersz po wierszu, a interpretacja jest bardzo często alegoryczna; w ten sposób udaje się uniknąć wrażenia pesymizmu, który może przezierać z kart tej biblijnej księgi.

Rut Rabba

Midrasz do Księgi Rut powstał w palestyńskim środowisku amoraistów. Składa się z 8 części, a ostateczna redakcja nastąpiła przed VI w. Tekst zapisany został w hebrajskim misznaickim, natomiast są tu także fragmenty aramejskiego używanego w Galilei oraz duża domieszka słów greckich. Niemal cały materiał zawarty w dziele zaczerpnięty został z TJ, *Bereszit Rabba*, *Echa Rabba*, *Leviticus Rabba* oraz z *Pesiqty de Rab Kahana*.

Pesiqta de Rab Kahana

Jest to jeden z najstarszych haggadycznych midraszy, który powstał w V w. (niektórzy przesuwają datację na VII w.). Tytuł oznacza dosłownie ‘Porcja rabiego Kahany’, a wywodzi się stąd, iż właśnie od imienia tego rabiego rozpoczyna się całe dzieło. Składa się ono z 32 rozdziałów, które stanowią homilie do części Tory. I tak: rozdział 1 poświęcony jest czytaniom Tory na Cha-

nukkę, rozdziały 2–6 – na specjalne szabaty, zwłaszcza na Szabat ha-Chodesz, rozdziały 7–12 – na Paschę i Szawuot, rozdziały 13–24 – na dziesięć kolejnych szabatów, część rozdziału 23 i pozostałe – na Rosz ha-Szana, Jom Kippur, Sukkot i Szmini Aseret. Midrasz powstał prawdopodobnie w środowisku palestyńskim. Możliwe, że pierwotny układ tekstu odpowiadał poszczególnym okresom żydowskiego roku liturgicznego i rozpoznał się od Rosz ha-Szana.

Pesiqta Rabbati

Nazwa dzieła znaczy ‘Wielka część’ i wskazuje na średniowieczny midrasz do czytań Tory, przeznaczony na wszystkie święta, z wyjątkiem Sukkot. Część poświęcona Świętu Namiotów przypuszczalnie zaginęła. Dzieło składa się z 47 odrębnych części, które poświęcone są poszczególnym świętom. Wiele kazań zostało poprzedzonych halachicznymi wstępami. W tekście wyraźnie odbija się środowisko palestyńskie. Dzieło mogło powstać tam w VI lub VII w.

Midrasz Aseret ha-Dibrot

Jest to midrasz do Dekalogu, zwany także *Midrasz szel-Szawuot*, który powstał w VII–IX w. Najobszerniejsza wersja dzieła zawiera około 30 opowiadań luźno związanych z Bożymi przykazaniami. Niektórzy badacze twierdzili, że tekst wykorzystywany był w liturgii Święta Tygodni, jednak brak na to dostatecznych dowodów.

IX. TARGUMY

Termin *targum* oznacza z języka aramejskiego ‘tłumaczenie’ i wskazuje na tłumaczenia i parafrazy Biblii Hebrajskiej na język aramejski¹⁸⁷. Jak zaznaczono w rozdziale pierwszym, po niewoli babilońskiej język aramejski stał się językiem potocznym Żydów palestyńskich. Najstarsze znalezione targumy pochodzą z Qumran; jeden z nich to fragment Księgi Kapłańskiej, dwa zaś to fragmenty Księgi Hioba. Targumów dokonywano zasadniczo na potrzeby synagogi, ale także dla studiów. Wymienia się dwa główne środowiska powstawania targumów: palestyńskie i babilońskie. O ile targumy babilońskie były zazwyczaj skrupulatnym tłumaczeniem tekstu hebrajskiego, targumy palestyńskie są raczej parafrazą tekstu. Parafraz dokonywano z różnych powodów: celem identyfikacji osób i miejsc anonimowych, w ramach polemik, celem eliminacji antropomorfizmów w ukazywaniu Boga, celem łagodzenia takich przedstawień patriarchów, które mogły stawiać ich w złym świetle oraz celem zacierania różnic między sprzecznymi tekstami. Przyjmowano zasadę, iż *meturgeman* (‘tłumacz’) nie mógł mieć tekstu biblijnego przed oczyma, ale jego tłumaczenie musiało być związane¹⁸⁸.

Poniżej omówiono krótko cechy charakterystyczne najważniejszych targumów palestyńskich i babilońskich oraz *Targum Samarytański*. Oprócz wymienionych poniżej, warto zasygnalizować także kilka targumów późniejszych.

¹⁸⁷ Uważa się, że pierwszy targum zapisany został na kartach Księgi Nehemiasza w rozdziale 8.

¹⁸⁸ A. MELLO, *Judaizm*, 59–60.

1. Targumy do Pism – nie ma jednego targumu, który obejmowałby wszystkie księgi wchodzące w skład zbioru Pism, jak to jest w przypadku Pięcioksięgu lub Proroków. Targumy powstały do wszystkich ksiąg Pism, z wyjątkiem Ezdrasza, Nehemiasza i Daniela, jednak między sobą różnią się one znacznie stylem tłumaczenia, co oznacza, że są dziełem różnych autorów i różnych szkół. W większości tych targumów pojawia się materiał zaczerpnięty z *Talmudu babilońskiego*, targumów palestyńskich i innych źródeł rabinicznych. Przypuszczać należy, że targumy do Pism powstały we wczesnym średniowieczu¹⁸⁹.

2. Targumy do Księgi Estery – istnieją trzy takie targumy, z których dwa pierwsze zawierają wiele materiału dodatkowego. Powstały przypuszczalnie we wczesnym średniowieczu. Drugi z nich nosi także nazwę *Targum Szeni*. Trzeci targum do Księgi Estery pochodzi z XVI w. i wyszedł spod pióra autorów chrześcijańskich.

1. TARGUMY PALESTYŃSKIE

Targumy pochodzące z terenu palestyńskiego obejmują Pięcioksiąg i Proroków. Wspólną cechą targumów do Pięcioksięgu jest to, że w materiale dodatkowym wykorzystują to samo źródło. Jedynie *Targum Pseudo-Jonatana* oprócz tego źródła, wykorzystuje także materiał, którego pochodzenie trudno dziś ustalić. Można wyróżnić dwa etapy powstawania palestyńskich targumów do Pięcioksięgu. Etap pierwszy to *Targum Neofiti* oraz fragmenty targumów z genizy kairskiej. Pisane są one aramejskim palestyńskim pomiędzy II a IV wiekiem i zawierają dużo materiału dodatkowego. Od VII w. coraz bardziej rozpowszechnione staje się tłumaczenie literalne *Targumu Onkelosa* i daje to

¹⁸⁹ Zob. hasło: *Targum to the Writings*, w: *Dictionary of the Judaism in the Biblical Period*, red. J. Neusner, W. Scott Green, Peabody 1996, 617.

początek drugiemu etapowi. Targumy powstające po *Targumie Onkelosa* są zawsze w jakiś sposób od niego zależne. Gdy zaś chodzi o targumy do Proroków, nie ulega wątpliwości, że zawierały one spory materiał dodatkowy, który zapisywany był na marginesach manuskryptów.

Targumy we fragmentach rękopisów z Qumran

W Qumran odnaleziono dwa znaczące targumy: jeden do Księgi Hioba (11QtgJob) i dwa do Księgi Kapłańskiej. Pierwszy obejmuje fragment Hi 17, 14-42, 11, natomiast targumy do Księgi Kapłańskiej obejmują Kpł 16, 12-15 oraz 18-21. Możliwe, że te dwa ostatnie nie były pierwotnie targumami, lecz stanowiły część jakiegoś większego tekstu o nieznanym naturze; byłyby w nim tylko cytaty. Są zbyt krótkie, by można ostatecznie rozwiązać tę kwestię.

Targum w Kodeksie Neofiti

Z powodu pierwotnego niewłaściwego zakatalogowania, *Targum Neofiti* został powtórnie odkryty w Bibliotece Watykańskiej w 1957 r. Manuskrypt jest kopią pochodzącą z XVI w., jednak pierwowzór powstał przypuszczalnie między powstaniem Bar Kochby (135 r. po Chr.) a połową IV w. Zawiera on pełne tłumaczenie Pięcioksięgu, wiersz po wierszu, na palestyński dialekt języka aramejskiego. Targum zawiera także materiał dodatkowy (poza tłumaczeniem), który usytuować należy na linii interpretacji palestyńskiej. W XVI-wiecznym manuskrypcie targumu znajdują się liczne glosy interlinearne i marginalne. Glosy interlinearne pochodzą od XVI-wiecznych kopistów, którzy poprawiali zazwyczaj gramatyczne nieścisłości języka aramejskiego. Poprawki te są najczęściej zgodne z *Targumem Onkelosa*. Glosy marginalne natomiast zostały prawdopodobnie dopisane wiek później, a więc w XVII stuleciu. Są one najczęściej komentarzami odpowiadającymi różnym targumom palestyńskim.

Targumy we fragmentach z genizy kairskiej

Wydaje się, że około IX w. złożono w genizie synagogi Ben Ezra w Kairze starożytne dokumenty. Pod koniec XIX w., po ich odkryciu, zostały zabezpieczone w bibliotekach w Europie i Stanach Zjednoczonych. Wiele z materiału odnalezionego w kairskiej genizie stanowią fragmenty targumów. Wiele z nich było przypuszczalnie całościowym tłumaczeniem Biblii Hebrajskiej na aramejski. Znaleziono tam między innymi *Targum Onkelosa*, targumy palestyńskiej Tory i Proroków. Geniza zawierała także targumy przeznaczone na uroczystości świąteczne, takie jak Pascha, Purim czy Szawuot.

Targum fragmentaryczny

Jest to palestyński targum do Pięcioksięgu. Nie dostarcza on pełnego tłumaczenia wiersz po wierszu, ale tłumaczy wybrane wersy, a czasami nawet wybrane słowa. Tłumaczenie tych wybranych fragmentów zaopatrzone zostało w dodatki wyjaśniające terminy zapomniane, *hapax legomena*, czy niejasności językowe. Niekiedy tłumaczenie jest jednak ściśle literalne. Istnieje przynajmniej pięć recenzji *Targumu fragmentarycznego*. Najbardziej kompletne znalezione zostały w Paryżu i Watykanie. *Targum fragmentaryczny* powstał przypuszczalnie między VII a X wiekiem. Niekiedy nazywany jest on także *Targumem Jeruzalmi II*.

Targum Pseudo-Jonatana

Jest to kompletny targum do Pięcioksięgu. Różne stadia przekładu powstawały od IV aż do IX w. Literalne tłumaczenie tekstu biblijnego przeplata się tu z materiałem dodatkowym, co sprawia, że targum jest niemal dwa razy dłuższy niż Pięcioksiąg¹⁹⁰.

¹⁹⁰ Dzieje się tak dlatego, że targum ten zawiera wiele materiału pochodzącego ze starożytnej haggady palestyńskiej; E.B. LEVINE, *The Aggadab in the Targum Jonatan ben Udziel and Neofiti I to Genesis: Parallel References*, w: *Neophyti 1. Targum Palestinense. MS della Biblioteca Vaticana*, II, *Exodo*, red. A. Díez Macho, Madrid 1970, 537–578.

Tłumaczenie zbliżone jest do *Targumu Onkelosa*; postępuje za jego słownictwem i odbija podobne cechy dialektalne. Materiał dodatkowy zaś jest podobny do treści niektórych midrasz lub pochodzi z bliżej nieznanymi źródłami. Sam język targumu nie jest jasno związany z jednym dialektem, lecz splata cechy wschodniego (babilońskiego) i palestyńskiego dialektu aramejskiego. Nazywany jest niekiedy *Targumem Jeruzalmi I*.

Targumy Tosefty

Zbiór ten zwany jest także *Toseftami targumicznymi*. Są do wyjaśniające tekst biblijny zapiski po aramejsku. Zapiski te pojawiają się w *Targumie Onkelosa*, niekiedy jako włączone w tekst, innym razem jako zapiski marginalne lub zapiski na końcu książki. Zdarza się także, że są one zebrane w osobny zbiór. Zazwyczaj upodabniają się do targumów palestyńskich do Pięcioksięgu, jednak pod względem języka zbliżają się do aramejskiego reprezentowanego przez *Targum Onkelosa*.

2. TARGUMY BABILOŃSKIE

Targumy babilońskie (*Targum Onkelosa* do Pięcioksięgu i *Targum Jonatana* do Proroków) zostały spisane we wschodnim dialekcie późnego języka aramejskiego. Największym pomnikiem wykorzystania tego języka w literaturze żydowskiej jest *Talmud babiloński* oraz późniejsze pisma żydowskich *geonim*, czyli żydowskich uczonych rozwijających swą działalność w akademiach talmudycznych w Babilonii po VI w.

Targum Onkelosa

Targum ten zawiera przekład Pięcioksięgu na język aramejski. Przekład ten powstał w Palestynie w II w., ale na piśmie utrwalono go w Babilonii na przełomie V i VI w. Tradycja głosi, że autorem przekładu jest Onkelos, rzymski arystokrata, który stał się prozelitą. Onkelos korzystać miał z rad i pouczeń Elie-

zera ben Hyrkanosa i Jehoszui ben Chananiji. Przekład ściśle odpowiada oryginałowi hebrajskiemu; materiał dodatkowy, czyli ten, który nie jest tłumaczeniem tekstu bilijnego, jest tu bardzo skąpy. Onkelos unikał wszelkich antropomorfizmów w przedstawieniu Boga. Wśród Żydów babilońskich targum ten stał się obowiązującym przekładem Tory. Gdy w średniowieczu Talmud babiloński rozpowszechnił się na Zachodzie, *Targum Onkelosa* zastąpił używany tam dotychczas *Targum palestyński*.

Targum Jonatana

Jest to targum do proroków wcześniejszych i późniejszych, a więc tłumaczenie ich ksiąg na język aramejski. Nazywany jest *Targumem Jonatana*, ponieważ Talmud babiloński przypisuje go Jonatanowi ben Uzielowi. Jest to jednak przypuszczalnie niewłaściwa droga; prawdziwe początki targumu gubią się w mrokach przeszłości. Jego charakterystyczne cechy podobne są do tych, którymi odznacza się *Targum Onkelosa*: powstał pomiędzy III a V w. w nie-palestyńskim dialekcie języka aramejskiego. *Targum Jonatana* jest wierny oryginałowi, podobnie jak *Targum Onkelosa*. Stał się on autorytatywnym przekładem ksiąg prorockich dla Żydów babilońskich. W średniowieczu rozpowszechnił się także na Europę Zachodnią, gdzie zastąpił *Palestyński targum doProroków*.

3. TARGUM SAMARYTAŃSKI

Naród wybrany doświadczył dwóch ważnych wysiedleń, asyryjskiego i babilońskiego. Częściowo deportowana ludność pochodziła z Samarii. Na ich miejscach osiedliła się ludność pogańska. Kiedy więc po edykcie uwalniającej Cytrusa w roku 538 Żydzi powrócili z niewoli babilońskiej, mieszkańcy Samarii chcieli przyłączyć się do dzieła odbudowy świątyni¹⁹¹. Ich pomoc

¹⁹¹ J.D. PURVIS, *Samarytanie*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 1999, 1079–1081.

została jednak odrzucona, gdyż powracający wygnańcy uznali, że Samarytanie zbrukali krew żydowską przez małżeństwa mieszane¹⁹². Samarytanie więc wybudowali własną świątynię na górze Garizim i przyjęli swą własną wersję Pięcioksięgu. Właśnie do niej odnosi się *Targum Samarytański*. Targum ten powstał w IV stuleciu, nigdy jednak nie doczekał się oficjalnej redakcji, stąd teksty różnią się od siebie w zależności od rękopisów.

¹⁹² „The Samaritans are looked upon by the Jews as religiously unclean, because of their intermarriage with pagans, but more so as followers of a satanic heresy”; G. BORNKAMM, *Jesus of Nazareth*, New York 1960, 41–42.

CZĘŚĆ DRUGA
ZASADY ŻYDOWSKIEJ EGZEGY TEKSTU
DO CZASÓW KOŃCOWEJ REDAKCJI TALMUDU*

* Powyższy esej stanowi intelektualną własność Rabina Icchaka Rapoporta.

WSTĘP

W Talmudzie zostało zapisane, że każdy wykład powinien rozpoczynać się żartem¹. Podążając za tą tradycją, pozwolę sobie przytoczyć następującą anegdotę:

Pewien rabin został zaproszony przez organizatora na konferencję żydowskich prawników. Jeszcze zanim rozpoczął swój wykład, prawnicy ostrzegli go:

– Rabbi, masz tylko pięć minut! Jeśli przekroczysz ten czas, przestaniemy Cię słuchać i wrócimy do omawiania naszych spraw.

Rabin niemile zaskoczony taką chucpą, pomyślał kilka chwil i odpowiedział:

– Bardzo dobrze, w takim razie pozwólcie mi opowiedzieć wam jedynie krótką historię.

Piekło i Niebo oddziela cienka ściana. Pewnego razu w ścianie pojawiła się dziura, dookoła której zaczęli tłoczyć się źli ludzie z piekła, czując rozkoszną woń płynącą z Nieba, z kolei mieszkańcy raju zaczęli narzekać na feter wydobywający się z piekielnych czeluści. Wśród prawych ludzi zaczęły podnosić się głosy domagające się załatwienia dziury, natomiast wśród ludzi żyjących w piekle słychać było żądania pozostawienia dziury w spokoju, a może nawet powiększenia jej. Sprawa została zanesiona przed Niebiański Sąd.

– Jak myślicie – zwrócił się rabin do prawników – kto wygrał?

– Z pewnością ludzie prawi – odpowiedzieli prawnicy.

– Przykro mi – odparł rabin z błyskiem w oku – ale moje

¹ Traktat *Szabbat*, folio 30.

pięć minut właśnie dobiegło końca, nie zdążę już wam odpowiedzieć na to pytanie.

Prawnicy, bardzo zaciekawieni, zaczęli błagać rabina, by ten dokończył opowieść. Rabin w końcu się zgodził i powiedział:

– Prawi ludzie powinni wygrać na Niebiańskim Sądzie, ten jednak stwierdził, że lepsze argumenty przedstawiła strona piekielna.

– Ale jak do tego doszło? – pytano rabina.

– Nie powinno to nikogo dziwić – odparł zapytany – wszak przytłaczająca większość prawników mieszkała właśnie po tej stronie...

W żarcie najważniejszy jest nagły i niespodziewany element zaskoczenia, może właśnie dlatego Talmud poleca nam rozpoczynając wykład od żartu, ponieważ pozwala on „odświeżyć” umysły słuchaczy, uświadomić im, że zaraz uczyć się będą czegoś nowego, co może nie zgadzać się z ich dotychczasową wiedzą.

Żyjąc i pracując w Polsce przez ostatnie kilka lat, widziałem wielu ludzi, którzy wiedzieli o Judaizmie bardzo niewiele. Mam nadzieję, że esej, który Państwo czytacie, zmieni ten stan rzeczy.

Tyłu osobom muszę podziękować, że jestem w tym miejscu, w którym jestem teraz, iż wiem, że nie będę potrafił wymienić ich wszystkich.

Przede wszystkim muszę podziękować B-gu i moim rodzicom za to, że mi dali życie i że zasiali we mnie pasję do Judaizmu – pasję emocjonalną oraz pasję, by do głębi intelektualnie zrozumieć naszą tradycję i jej podstawy.

Studiowałem 5 lat w Jesziwat Hamiwtar w mieście Efrat w Izraelu, miałem tam wyjątkowych nauczycieli. Jestem niezmiernie wdzięczny każdemu z nich.

Czuję, że od każdego z nich poza ogólną nauką nauczyłem się czegoś unikalnego, wyjątkowego, za to chciałbym podziękować najbardziej.

Rabbiemu Davidowi Ebnerowi za to, że pokazał mi, jak wygląda prawdziwa pasja studiowania Talmudu i za to, że poświęcił tak wiele godzin i tyle cierpliwości na rozmowy o moich sprawach i problemach.

Rabbiemu Davidowi Walkowi i Rabbiemu Yitzchakowi Blauowi za to, że pokazali mi wizję i przykład tego, jak połączyć świat Tory ze światem współczesnym przy pełnym oddaniu się Torze.

Rabbiemu Menachemowi Schraderowi i Rabbiemu Yehoshule Reichowi za to, że pokazali mi, jak niesamowita biegłość w Torze i odpowiednio – wyjątkowa skromność i pogoda ducha mogą mieścić się w tym samym człowieku. Rabbiemu Reichowi dodatkowo dziękuję za pokazanie przykładu, jak odpowiedzialnie podejmować decyzje halachiczne w swojej kongregacji.

Rabbiemu Davidowi Finkowi za to, że pokazał i nadał pokazuje mi szerokość i pluralizm prawa żydowskiego oraz za dawanie mi przykładu intelektualnej szczerości.

Naczelnym Rabinom (Raszei Jesziwa) jesziwy Hamiwtar, Rabbiemu Chaimowi Brovenderowi i Rabbiemu Shlomo Riskinowi. Od Rabina Brovendera nauczyłem się podchodzić do różnych spraw z należytą powagą, jednak w sposób niepozabawiony humoru.

Od Rabina Riskina nauczyłem się sztuki przekazywania Tory także ludziom, którzy nic o Niej nie wiedzą lub nie są z Nią związani.

Chcę podziękować Związkowi Gmin Wyznaniowych Żydowskich w RP, zwłaszcza oddziałowi Wrocławskiemu, dla którego pracuję jako Rabin oraz Naczelnemu Rabinowi Polski, Rabinowi Michaelowi Schudrichowi za to, że dają mi możliwość dołączenia się do wspólnej pracy w odbudowaniu życia żydowskiego w Polsce.

Tu chciałbym bardzo podziękować izraelskiej organizacji *Shavei Israel*², której jestem emisariuszem, a zwłaszcza jej przewodniczącemu Panu Michaelowi Freundowi i Rabinowi Eliahuowi Birnbaumowi za całe wsparcie, które mi dają. Jestem szczęśliwy, będąc częścią organizacji, której ideologię podzielam. *Shavei Israel* podejmuje starania, by każdemu posiadającemu po-

² www.shavei.org

chodzenie żydowskie oraz każdemu poważnie zainteresowanemu judaizmem człowiekowi, dać możliwość pozania go i umożliwić mu powrót do ewentualnych korzeni.

Jestem niezmiernie wdzięczny Księdzu Profesorowi Mariuszowi Rosikowi z Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, który dał mi możliwość opublikowania tego eseju w swojej książce oraz mojemu przyjacielowi Adamowi Junce za pomoc okazaną przy tłumaczeniu.

Ponieważ nasi talmudyczni rabini mówią: „*acharon acharon charawiw*”³ – „ostatni wymieniony, jest tym najbardziej ulubionym” – chciałbym na końcu podziękować mojej żonie Nurit i moim dzieciom Haninie, Hillelowi i Batii. To do Wam i naszemu wspólnemu szczęściu dedykuję ten esej.

Daj B-że, że zasłużymy na to, by wychować nasze dzieci „*le-Tora, chupa umaasim to-wim*” – do Tory, ślubu żydowskiego i dobrych czynów. Amen.

Ischak Rapoport
Wrocław, 13 lutego 2009 r.

³ Midrasz Bereszit Rabba 78:2.

I. ZAKRES ESEJU

Zanim zajmiemy się pojęciem i specyfiką żydowskiej egzegezy, powinniśmy zapoznać się z pewnymi dla judaizmu fundamentalnymi, aczkolwiek często zapominanymi, prawdami.

Przede wszystkim uświadommy sobie, że judaizm nie jest religią (przynajmniej przy porównaniu judaizmu z innymi religiami), np.:

– gdy inne religie stawiają wypracowane przez siebie systemy za wzór, do którego dążyć powinna cała ludzkość, judaizm ani tego nie robi, ani nigdy nie robił;

– w odróżnieniu do innych religii, które działają globalnie, judaizm związany jest z określonym terenem geograficznym.

Zamiast nazywać judaizm „religią”, wybrałbym określenie „naród–religia” [ang. *Nation–Religion*]. Judaizm od zawsze był symbiozą religii, narodowości oraz przynależności do określonego miejsca na Ziemi. Ten symbiotyczny dualizm narodu i religii znajduje odzwierciedlenie już w samym słowie judaizm pochodzącym od niemieckiego słowa *Jude* znaczącego: ‘Żyd’. *Jude* jest transkrypcją hebrajskiego słowa *jehudi*, zaś słowo to pochodzi od imienia Jehudy, jednego z synów Jakuba. Słowo *jehuda* znaczy więc ‘członek plemienia Jehuda’ i określa narodowość, ale ma też głębsze znaczenie. Kiedy Lea, żona Jakuba i jedna z matek żydowskiego narodu poczęła czwartego syna, powiedziała, że jego imię będzie brzmieć Jehuda, bo: „*hapa’am ode et Haszem*” („tym razem mogę podziękować B-gu”)⁴. Innymi słowy, imię *Jehuda* pochodzi od hebrajskiego czasownika *leho-*

⁴ Genesis 30:85, (tłumaczenie Isaac Levy, oparte na tłumaczeniu i komentarzu Rabbiego S.R. Hirscha).

dot ‘dziękować’. Jehuda więc – to ‘ten, który dziękuje’⁵. W tym podwójnym znaczeniu imienia / słowa kryje się przykład dualizmu narodu–religii. Gdy Żyd określa się jako *Jehudi*, odnosi się nie tylko do swojego pochodzenia od potomków Jehudy, ale także daje świadectwo jednemu z podstawowych filarów swojej religii / tradycji.

Rabbi Akiwa stwierdza: „wszystko, co czyni Miłosierny, czyni dla dobra”⁶, Talmud zamienia to stwierdzenie w nakaz: „tak jak każdy ma obowiązek chwalić B-ga za wszystkie dobre rzeczy, których doświadczył, tak każdy ma obowiązek chwalić B-ga za złe rzeczy, których doświadczył”⁷.

Słowa wypowiedzieć jest łatwo, lecz oczywiście znacznie ciężiej jest zrealizować takie założenie.

Dlatego też Żydzi wybrali dla siebie nazwę *jehudim*, by zawsze pamiętać o tym wyzwaniu (a znany jest fakt, że „za czynami idzie serce”).⁸ Gdy ktoś czyni jakąś rzecz regularnie, tworzy to w nim pewne uczucia. Gdy Żyd identyfikuje siebie jako tego, który dziękuje, nieustannie przypomina mu to o wyżej przytoczonym założeniu jego wiary, że powinien dziękować B-gu za wszystko.

Tu powinienem zwrócić uwagę na pewne rozróżnienie – koncept, że wszystko, co się dzieje, dzieje się dla dobra, nie powinien być mylony z chrześcijańską ideą „nadstawiania drugiego policzka” i / lub pytaniem o wolną wolę. Jeśli wszystko dzieje się dla dobra, po cóż mam działać w swojej obronie; może powinienem po prostu akceptować ciosy, jeśli one, mimo wszystko, dzieją się „dla dobra”? Podobnie paść może pytanie o wolną wolę człowieka – skoro wszystko dzieje się dla dobra, po co mu ona?

⁵ Hebrajskie ‘dziękować’ to: תודה, Żyd zaś to: יהודי.

⁶ Traktat *Berachot*, folio 60b.

⁷ Traktat *Berachot*, ostatnia Miszna.

⁸ Sefer Ha-Chinuch, Wyjaśnienie do Micwy nr 16. (Rabbi AhAaron ha-Lewi, Barcelona, XIII w.).

Maimonides, jeden z największych żydowskich myślicieli w historii, napisał: „*hakol tzafui weharezut netuna*”⁹ – „wszystko jest przewidziane, a mimo to wolna wola jest dana”. Tej pozornej sprzeczności, pisze Maimonides, człowiek nie może w pełni zrozumieć. Może tylko ją zaakceptować, jeśli chce zbliżyć się do judaizmu lub odrzucić ją, jeśli tego nie chce.

⁹ Rambam (Maimonides), *Misznei Torah*, *Hilchot Teszuwa* 5:1.

II. TŁO HISTORYCZNE: OD STWORZENIA DO PRAOJCÓW

Żydowska historia rozpoczęła się pierwszego dnia miesiąca Tiszrei, gdy stworzony został Adam¹⁰. Zdarzenie to było na tyle istotne, że pierwszy Tiszrei stał się żydowskim świętem Rosz Ha-Szana, Nowym Rokiem. Świętuje się zatem nie to, że świat jest o rok starszy, lecz fakt, iż ludzkość –przyczyna, dla której Bóg świat stworzył – istnieje.

Każdy może prześledzić historię ludzkości od stworzenia Adama, czytając uważnie pierwszą część Księgi Rodzaju, szczególnie rozdział piąty i jedenasty. W Księdze Rodzaju 5:28 czytamy np. o narodzinach Noacha w roku 1056¹¹. Noach należał do dziesiątej generacji potomków Adama.

Te dziesięć pokoleń charakteryzowało się postępującym upadkiem moralnym i etycznym, czego bezpośrednim rezultatem był Potop w roku 1656. Wśród pokoleń tych byli także nieliczni ludzie prawi, z których najbardziej znany był Chanoch. Tora mówi o nim w Księdze Rodzaju 5:24: „chodził z B-giem”, a następnie „i nie było go (...) Bóg go zabrał” [tłum. Rabbi S.R. Hirsch].

Jedno z wyjaśnień tego fragmentu tłumaczy, że Chanoch umarł przed wyznaczonym mu czasem¹², ponieważ B-g wi-

dział, iż Chanoch, jakkolwiek sprawiedliwy, żyjąc w środowisku grzesznych ludzi, ostatecznie sam stanie się grzesznikiem. B-g chcąc, by Chanoch pozostał prawy, sprawił, że ten odszedł przed czasem. Według innej opinii, Chanoch był tak sprawiedliwy, że B-g przemienił go w anioła (*ibid*). W Genesis 11:26 czytamy o urodzinach Abrahama, przyszłego patriarchy Ludu Izraela. Jest rok 1948. Ostatecznie Abrahamowi, jako dojrzałemu człowiekowi, zostanie wytyczona misja zbliżenia ludzkości do B-ga. Żydowska tradycja nazywa pierwsze 2000 lat od stworzenia Adama *sznei alafim tohu*¹³ – „dwoma tysiącletnimi duchowej pustki i przemieszania”. W erze tej było czterech proroków – Adam, Noah, Szem i Ewer. Dwa następne tysiąclecia to *sznei alafim Tora* – „dwa tysiąclecia Tory”¹⁴. I choć Tora została dana Izraelowi na Górze Synaj dopiero w roku 2448, żydowska tradycja mówi¹⁵, że patriarchowie przestrzegali wszystkich zasad i nakazów Tory. Jak możemy zrozumieć to stwierdzenie, szczególnie w świetle faktu, że Jaakow poślubił dwie siostry – a jest to czyn w Torze szczególnie zakazany?¹⁶

Wielu komentatorów poruszało tę kwestię, z czego na szczególnie uważę zasługuje Nachmanides, który podaje, że praojcowie poznali przykazania Tory dzięki boskiemu natchnieniu i dobrowolnie ich przestrzegali. Nachmanides rozwiązuje problem jednoczesnych „przestępstw” praojców przeciwko Torze i dobrowolnego przestrzegania jej nakazów, argumentując, że praojcowie przestrzegali praw Tory tylko, gdy znajdowali się na terenie Izraela¹⁷. Jakub poślubił siostry poza Izraelem, a kiedy wrócił do niego wiele lat później, jedna z sióstr – Rachel – umarła¹⁸. Au-

¹⁰ Traktat *Rosz Haszana*, folio 10b-11a.

¹¹ Rok ten nie jest wspomniany wprost, ale wystarczy zsumować lata wspomniane w rozdziale 5, by rok ten otrzymać. Wszystkie zresztą podane w tym eseju daty i lata oparte są na prostych obliczeniach wynikających z wersetów Tory, szczególnie 5 i 11 rozdziału Księgi Rodzaju.

¹² Zohar o Genesis, folio 56b.

¹³ Midrasz Jalkut Szimoni o Psalmach, Remez (wskazówka) 888 i Tikkunei Zohar, tikkun 36, folio 77b.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Zobacz na przykład: traktat *Yuma*, folio 28b.

¹⁶ Lewiticus 18:18.

¹⁷ Peirusz al ha-Torah, komentarz do Genesis 26:5.

¹⁸ Genesis 48:7.

torem tej idei nie jest Nachmanides. Już Midrasz¹⁹ czyni proste rozróżnienie między przestrzeganiem przykazań w Kraju Izraela, a poza jego granicami; poza granicami przykazań przestrzega się po to, żeby o nich nie zapomnieć i pamiętać o nich, gdy naród już do Kraju Izraela powróci. W świetle tej nauki, wyjaśnienie Nachmanidesa zdaje się być całkiem rozsądne.

Inna odpowiedź może być wysnuta prosto z Talmudu; Talmud nazywa Abrahama pierwszym prozelitą²⁰. Jeśli potraktujemy to stwierdzenie dosłownie, wtedy możemy zastosować prawa i przepisy dla prozelitów do Abrahama oraz wcześniejszych pokoleń. Żydowskie prawo traktuje konwertytów jako „narodzonych po raz wtóry”²¹ i unieważnia wszelkie wcześniejsze więzy krwi i korelacje rodzinne – i tak teoretycznie konwertyta mógłby poślubić swoją matkę, siostrę czy córkę, jeśli i one przeszłyby na judaizm. To wyjaśniałoby, dlaczego Jakub mógł poślubić dwie siostry, to tłumaczyłoby też wcześniejsze „grzechy kazirodztwa” w Genesis. W każdym razie, jest to oczywiste w żydowskiej tradycji, że uczymy się bezpośrednio z czynów naszych praojców, mimo że żyli oni przed przymierzem zawartym na górze Synaj i przed nadaniem Tory.

¹⁹ Cytowane za komentarzem Rasziego do Deuteronomium 11:18.

²⁰ Traktat *Chagiga*, folio 3a.

²¹ Traktat *Yewamot*, folio 97b.

III. PRZEKAZANIE TORY – OBJAWIENIE NA GÓRZE SYNAJ

Ogromna większość żydowskich źródeł podaje, że przekazanie Izraelowi Tory na górze Synaj było najważniejszym wydarzeniem, które było udziałem żydowskiego narodu. Szczegółowe opisanie tego zdarzenia przekracza możliwości niniejszego eseju, jednakże na kilka najistotniejszych kwestii należałoby zwrócić uwagę.

Tora, zgodnie z żydowską tradycją, zawiera 613 przykazań²², które nadane zostały Narodowi przez B-ga. Mojżesz odegrał tu ogromną rolę. Maimonides wyjaśnia, że wyjątkowe zaufanie ludzi do Mojżesza wynikało raczej z faktu ufania własnym zmysłom i intelektowi – wszak cały Naród stał pod górą Synaj i słyszał głos B-ga mówiący do Mojżesza – ten fakt musi pojąć każdy, kto chce zrozumieć judaizm²³. Pierwotnie judaizm nie był wiarą w B-ga, ale raczej zaufaniem, że to, co widzieli przodkowie stojący pod górą Synaj i co przekazywali kolejnym pokoleniom, jest prawdą. W ten sposób każde pokolenie stawało się dla następnego świadkiem i poręczycielem zawarcia przymierza z B-giem. Ta idea wyjaśniona jest w Torze wprost: „I powiedział Pan do Mojżesza: Spójrz, przyjdę do Ciebie w gęstej chmurze tak, by lud mógł słyszeć, kiedy będę z Tobą mówił, by uwierzyli na wieki”²⁴. Powyższy fragment jest odzwierciedleniem zaufania żydowskiego narodu do swojej tradycji.

²² Istnieje duża ilość źródeł potwierdzających ten fakt, zobacz na przykład traktat *Makkot*, folio 23b.

²³ Misznei Torah, Hilchot Yesodei Ha-Torah 8:1.

²⁴ Exodus 19:9 (tłumaczenie: Soncino).

Rola Mojżesza jednakże była ogromna. Talmud przytacza wypowiedź Raw Hamnuna²⁵: „R. Simlai nauczał: 613 przykazań było przekazanych Mojżeszowi – 365 zakazów, co odpowiada ilości dni w roku i 248 nakazów odpowiadających liczbie członków w ludzkim ciele. Pyta R. Hammuna – co jest tekstem źródłowym tego stwierdzenia? Odpowiada: Mojżesz dał nam Torę, dziedzictwo zbioru Jakuba²⁶. W gematrii, wartość liczbowa słowa Torah równa jest 611, a nie 613, ponieważ dwa pierwsze przykazania «Ja jestem» oraz «Nie będziesz miał» [innych bogów], ponieważ lud Izraela usłyszał bezpośrednio od B-ga”.

Nasi mędracy podają inne przykłady potwierdzające wielkość Mojżesza. Na przykład, Maimonides pisze²⁷: „Podczas objawienia na górze Synaj nie wszystko, co słyszał od B-ga Mojżesz, było też słyszane przez Lud Izraela, niektóre słowa B-g kierował tylko do Mojżesza, dlatego też Dziesięć Przykazań spisanych zostało w liczbie pojedynczej: «I zszedł i powiedział ludziom o tym, co słyszał»²⁸. Do Mojżesza odnosi się też fragment Tory: «I stałem między B-giem a tobą w tym czasie, by powiedzieć ci słowa B-ga»²⁹”. Podobnie pisze Rabbi Jehuda Ha-Lewi, jeden z wielkich mędrców żydowskiej filozofii w swym *magnum opus Kuzari*: „Lud nie posiadał zdolności Mojżesza do zniesienia wielkiej wizji bezpośrednio”³⁰. Ta idea jest zaczerpnięta prosto z Tory, odpowiednie fragmenty znaleźć można co najmniej w dwóch miejscach: „I Pan mówił do Mojżesza twarzą w twarz, jak człowiek mówi do swego przyjaciela”³¹ oraz „I nie powstał w Izraelu prorok nad Mojżesza, z którym Pan rozmawiałby twarzą w twarz”³².

²⁵ Traktat *Makkot*, folio 24a.

²⁶ Deuteronomium 33:4.

²⁷ Przewodnik dla błądzących II:23.

²⁸ Exodus 19:25.

²⁹ Księga Powtórzonego Prawa 5:4.

³⁰ Kuzari I:87.

³¹ Exodus 33:11.

³² Deuteronomium 34:10.

W swoim *Wstępie do Komentarzy Miszny* Maimonides powiada, że Mojżesz otrzymał każde z przykazań wraz z towarzyszącym mu wyjaśnieniem oraz uzasadnieniem i opisuje, jak wyglądało przekazanie Tory narodowi. „Wpierw B-g wyjaśnił Mojżeszowi Torę – przykazanie po przykazaniu wraz ze wszystkimi definicjami, komentarzami oraz objaśnieniami – potem do namiotu Mojżesza wszedł Aaron, a Mojżesz przekazał bratu wszystko to, czego nauczył go B-g. Następnie Aaron siadł po prawicy Mojżesza, a do namiotu weszli synowie Aarona – Elazar oraz Itamar, a Mojżesz wyjaśnił im jeszcze raz Torę, którą uprzednio tłumaczył Aaronowi. Synowie Aarona usiedli – jeden po lewicy Mojżesza, a drugi po prawicy Aarona, a wtedy weszło do namiotu siedemdziesięciu Starszych, którym Mojżesz objaśnił Torę, tak jak przekazał mu ją B-g. Gdy skończył, do namiotu mógł wejść każdy, kto tego zapragnął – a potem Mojżesz po raz czwarty nauczał Tory – tym razem ogół zgromadzenia. Gdy skończył, Mojżesz wyszedł, a Aaron nauczał Tory, którą słyszał już cztery razy z rzędu (raz – gdy uczył go Mojżesz, drugi raz – gdy Mojżesz uczył jego synów, trzeci raz – gdy Mojżesz uczył Starszych i czwarty raz – gdy Mojżesz uczył Lud). Gdy skończył, Aaron opuścił namiot; Tory od początku uczyli Elazar oraz Itamar – którą to naukę słyszeli do tej pory trzykrotnie od Mojżesza i raz od Aarona. Gdy i oni skończyli i wyszli, Tory zaczęli nauczać Starsi, którzy słyszeli ją dwukrotnie od Mojżesza, raz od Aarona, a raz od jego synów – tak więc w konsekwencji, podczas pierwszego przekazania, każda osoba poznała całą Torę przynajmniej 4 razy”.

Historię, którą opowiada Maimonides, znajdujemy w Talmudzie – R. Eliezer nauczał³³: „Każda osoba jest zobowiązana prowadzić lekcję dla studenta przynajmniej 4 razy. To wynika z faktu, że skoro Aaron, który uczył się od Mojżesza, który uczył się od B-ga, musiał wysłuchać lekcji 4 razy, ile więcej musi powtarzać lekcję zwyczajny uczeń zwyczajnego nauczyciela”.

³³ Traktat *Eruwin*, folio 54b.

Na marginesie warto wspomnieć, że kiedy Oficyna Wydawnicza Romm w Wilnie zdecydowała się w roku 1870 wydać Talmud, uczyniła to, drukując 4 linie komentarzy powyżej tekstu samego Talmudu – wszystko po to, by uprzytomnić czytelnikom słowa r. Eliezera oraz pierwszą lekcję Tory, którą zorganizował Mojżesz około 3300 lat temu.

Podsumowując – na górze Synaj żydowski naród otrzymał od B-ga:

- Torę pisaną zawierającą 613 przykazań;
- Torę ustną zawierającą wszystkie definicje i wyjaśnienia do wyżej wymienionych przykazań;
- *Ta'amei ha-mikra*. W Zwoju Tory znajdują się litery oraz przerwy (i bardzo rzadko, znaki diakrytyczne). Wokalizacja i punktacja opierają się na Ustnej Tradycji sięgającej czasu Objawienia. Tradycja dotycząca punktacji była usystematyzowana w 6–10 wieku Wspólnej Ery w Tyberiadzie, w Izraelu. System, który powstał dzięki temu wysiłkowi, nazywany jest *ta'amei ha-mikra* lub potocznie *trop*;
- Pięcioksiąg (na górze Synaj lud otrzymał fragment Pięcioksięgu kończący się w momencie jego otrzymania, a podczas wędrówki otrzymał resztę);
- Zasady Analizy tekstu Pięcioksięgu.

Kontynuując swój komentarz, Maimonides daje nam także przykład, co znaczy, że przykazanie było „w pełni” przekazane Ludowi Izraela na Synaju.

W Torze jest napisane: „Będziesz mieszkał w szałasie przez siedem dni”³⁴. Mojżeszowi zaś B-g powiedział: „Będziesz mieszkał w szałasie przez siedem dni, jest to nakaz dla mężczyzn, nie dla kobiet, dach namiotu uczyniony powinien być z rośliny, która wyrasta z ziemi, każdy mężczyzna musi jeść, pić i spać w namiocie podczas siedmiu dni święta; przestrzeń w namiocie musi

mieć przynajmniej siedem po siedem dłoni, wysokość zaś przynajmniej dziesięć dłoni”.

I tak samo uczynił B-g z każdym z 613 przykazań. Ludzie zaś wykonywali zwoje z przykazaniami – wersety przykazań były spisywane, natomiast objaśnienie przekazywane było ustnie.

³⁴ Lewiticus 23:42.

IV. POZIOMY ROZUMIENIA I INTERPRETOWANIA TORY

Talmud przytacza dziwną opowieść: „Czterech mężów weszło do *pardesu* [‘raju’] – Ben Azzai, Ben Zoma, Acher (Elisza ben Awuja) i Akiwa. Ben Azzai spojrział i umarł; Ben Zoma spojrział i oszalał; Acher zniszczył drzewa [stał się heretykiem]; Akiwa spojrział i odszedł w pokój”³⁵.

Komentatorzy Talmudu wyjaśniają, że historia ta odnosi się do czterech mędrców żydowskiego narodu (I wiek Wspólnej Ery), którzy przez moment doświadczyli istnienia „drugiej strony” – czysto duchowej rzeczywistości. Mówi też o tym, jak takie „przejście” może być niebezpieczne. Nasi Rabini uczą³⁶ także, że słowo *pardes* poza znaczeniem ‘raj’, ‘druga strona’ jest także akronimem do czterech słów: *pszat*, *remesz*, *drasz* i *sod* – określających cztery poziomy studiowania i rozumienia Tory:

- *Pszat*, proste (dosłowne) czytanie tekstu;
- *Remesz*, czytanie (rozumienie) alegoryczne, z użyciem wskazówki lub alegorii ukrytej w tekście;
- *Drasz*, czytanie (rozumienie) metaforyczne, na przykład poprzez porównania różnych fragmentów tekstu, które mają wspólne słowa lub wyrażenia;
- *Sod*, ukryte znaczenie tekstu (kabała).

Pierwszy poziom jest zrozumiały dla każdego – zrozumienie poziomu czwartego, *sod*, pozostaje poza możliwościami większości ludzi, nawet biegłych w sztuce interpretacji.

³⁵ Traktat *Chagiga*, folio 14b.

³⁶ Zobacz na przykład: Nachmanides, wstęp do Komentarza do Pięcioksięgu.

To, co pozostaje – to poziomy drugi i trzeci, *remesz* oraz *drasz*.

Słowo *remesz* w języku hebrajskim znaczy ‘wskazówka’, a jako poziom studiowania Tory obejmuje pewien określony rodzaj interpretacji, który łącząc pozornie niezwiązane fakty, pozwala na głębsze rozumienie tekstu. Oto prosty przykład.

W Midraszu wspomniane jest, że B-g mówi do Abrahama *כימון אתה לבניך* dosłownie: „Ty (w znaczeniu: Twoje czyny) będą wskazówką dla Twych dzieci”³⁷. Żydowska tradycja przekształca te słowa w ogólną zasadę znaną jako *מעשה אבות סימן לבנים* – „czyny ojców są znakiem tego, co przydarzy się dzieciom”³⁸. Historia powtarza się w pewnym zakresie, a przynajmniej czyny ojców powtarzane są później przez ich potomków. Nachmanides pokazuje nam kilka przykładów z Tory³⁹: Abraham opuszcza Izrael z powodu głodu w kraju⁴⁰; później Izaak czyni to samo⁴¹, jeszcze później z powodu głodu⁴² kraj opuszcza cały naród.

Drasz pozwala nam na jeszcze głębsze zrozumienie tekstu Tory. Samo słowo oznacza w języku hebrajskim *שׂרר* ‘poszukiwać’. Szukając słów o podobnej etymologii, znajdujemy wyrażenie *daras*, *דָּרַס*, co oznacza – ‘miażdżyć’, ‘deptać’. Można powiedzieć, że dwa pierwsze poziomy interpretacji pozostawiają słowa i wyrażenia Tory „nietknięte”, natomiast *drasz* „miażdży” tekst Tory i wydobywa z niej cenną informację niczym sok z winogron lub oliwę z oliwek. Tak można najprościej wytłumaczyć, czym jest poziom *drasz*, z jednym małym, lecz niezwykle istotnym „ale”; to „ale” wyjaśnione jest w przytoczonym poniżej fragmencie Talmudu⁴³.

³⁷ Beresit Rabba 48.

³⁸ Zobacz szczególnie: Nachmanides o Genesis 12:6.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Genesis, rozdział 20.

⁴¹ Genesis, rozdział 26.

⁴² Genesis, rozdział 42, wersety 1-2.

⁴³ Traktat *Szabbat*, folio 63a (tłumaczenie: Soncino).

W czasie Szabatu nie wolno nosić rzeczy w przestrzeni publicznej⁴⁴. W Talmudzie przytoczona jest dyskusja na temat, co można, a czego nie można nosić w przestrzeni publicznej w Szabat, np. czy można nosić ozdoby mimo faktu, że niczego nie można w ogóle nosić.

Miszna mówi: „Człowiek nie może nosić miecza, łuku, tarczy, włóczni czy dzidy, a jeśli nosi – winny jest grzechu. Rabbi Eleazar mówi: „te rzeczy są dla niego ozdobami”⁴⁵. Mędracy odpowiadają, że te rzeczy nie są ozdobami, są raczej powodem do wstydu, jako że jest powiedziane: „A miecze przekują na lemiesz, a włócznie na ościenie. Naród nie podniesie miecza przeciwko narodowi, nie będą uczyć się wojny nigdy więcej”⁴⁶.

Głos zabierają redaktorzy Gemary:

„Abaye [zapytał] Rabbiego Josefa: – Jaki miał powód Rabbi Eliezer, by twierdzić, że «są dla niego ozdobą»? – Bo jest napisane: „Unieś swój miecz wysoko, o Potężny, w chwale i majestacie”⁴⁷.

Rabbi Kahana zapytał Mara, syna Rabbiego Huny: – Ale czy te słowa nie odnoszą się do Tory?⁴⁸ – Werset nie może być oddzielony od swojego podstawowego znaczenia – odpowiedział Mar⁴⁹. Rabbi Kahana powiedział: „Zanim miałem 18 lat, poznałem już cały Szas⁵⁰, ale do dziś nie wiedziałem, że nie można oddzielić wersetu od jego podstawowego znaczenia”.

⁴⁴ Jeśli nie ma *eiruw*. Co dokładnie znaczy *eiruw* jest poza tematem tego eseju.

⁴⁵ Innymi słowy: ponieważ są dla niego ozdobami, a nie ciężarem, który trzeba dźwigać.

⁴⁶ Izajasz 2:4.

⁴⁷ Psalm 154:4.

⁴⁸ „Miecz” to metafora nauki, która jest bronią Izraela. Zdanie to ukazuje miłującego pokój ducha Mędrców, którzy w swym wywyższeniu Tory przyjmowali za pewnik, że werset ten nie może być rozumiany literalnie.

⁴⁹ Zapewniając w ten sposób, że werset jest metaforyczny, bo literalnie nie można przyrównać Tory do miecza.

⁵⁰ Skrót od hebrajskiego *szisza sedarim*, oznaczającego sześć „porządków”, na jakie podzielony jest Talmud.

Czego uczą nas słowa Rabbiego Kahany?⁵¹ Uczą, że człowiek wprawdzie powinien uczyć się czegoś i stopniowo starać się to pojąć⁵². Mimo że „zdraszowaliśmy” tekst [zinterpretowaliśmy tekst z użyciem metody *drasz*, dowiedzieliśmy się czegoś, co nie wynika z tekstu wprost], to i tak słowa tekstu wciąż posiadają literalne, dosłowne znaczenie. Fakt ten jest niezwykle istotny i trzeba o nim pamiętać, jeśli chcemy zanalizować słowa Tory z użyciem metody *drasz*, tak jak to uczynimy za chwilę.

Drasz, którym się teraz zajmiemy, dotyczy wersetów znajdujących się w Księdze Kapłańskiej 23:15-16, odnoszących się do trwającego 50 dni okresu pomiędzy świętami *Pesach* oraz *Szawuot*, w którym Żydzi mają obowiązek liczyć każdy dzień i na każdy też dzień przypadała specjalna ofiara w świątyni w Jerozolimie. Odpowiednie wersety brzmią⁵³:

Werset 15.: „Powinniście liczyć dla siebie, po dniu odpoczynku (*Pesach*) od dnia, w którym przyniesiecie mi ofiarę omerową, siedem pełnych tygodni”.

Werset 16.: „Do dnia po siódmym tygodniu, będziecie liczyć 50 dni i przyniesiecie nową ofiarę dla B-ga”.

Postarajmy się zinterpretować te wersety. Pierwszy z nich mówi, „będziesz liczył (...) siedem pełnych tygodni...” – siedem dni po siedem razy daje 49 dni. Natomiast w drugim wersecie napisane jest: „będziecie liczyć 50 dni” – sprzeczność jest rażąca. W jaki sposób kiedykolwiek siedem tygodni może stanowić 50 dni? Jeśli spojrzymy na *ta'amei ha mikra*⁵⁴ ujrzymy *etnacha*, odpowiednik przecinka lub przerwy pod słowem ‘dni’ w wersecie 16. Werset 16. czytany z użyciem *etnacha* zyskuje odmienne znaczenie od przytoczonego wyżej. Znaczy on teraz: „Nawet do

⁵¹ Chociażby tego, że naukę należy zaczynać bardzo wcześnie.

⁵² Człowiek nigdy nie powinien przestać studiować, nawet, gdy nie rozumie, czego się uczy, powinien kontynuować naukę – zrozumienie – na pewnym poziomie – przyjdzie z czasem.

⁵³ Metsudah.

⁵⁴ Czyli otrzymany na Synaju sposób czytania Tory Ustnej, o której wspomnieliśmy na s. 8.

następnego dnia po siódmym tygodniu liczcie 50 dni. [Nowe zdanie] I powinniście przynieść nową ofiarę Panu”.

Użycie odmiennego sposobu czytania tekstu nie rozwiązuje w pełni sprzeczności wersetów 15. i 16., ale jest niezwykle istotne, jeśli chodzi o zrozumienie, co miał na myśli komentator tego fragmentu Tory, Rabbi Szlomo Icchaki (Raszi).

Raszi pisze bowiem:

„Pięćdziesiąt dni i przyniesiecie nową ofiarę B-gu»: Przyniesiecie ją dnia pięćdziesiątego: Ja mówię, że tak brzmi Midrasz, ale pierwotne rozumienie to: Do dnia po siódmym tygodniu, czyli dnia pięćdziesiątego – powinniście liczyć [i wtedy przynieść ofiarę]. To jest wers przestawiony”.

Zanim spróbujemy wyjaśnić ten komentarz Rasziego, musimy zaznaczyć, że Midrasz, o którym wspomniał, nie jest tak naprawdę draszem naszych Talmudycznych mędrców, ale raczej „draszo-podobnym” komentarzem, który Raszi sam napisał. Zaraz pokażemy, czemu to jest istotne.

Raszi, pisząc swój komentarz, wprawdzie zmienia słowo ‘pięćdziesiąt’ – liczebnik główny – na słowo ‘pięćdziesiąty’ – liczebnik porządkowy. Robi to zarówno dla swojego *drasz*, jak i dla *pszat*. Czyniąc tak, Raszi rozwiązuje sprzeczność pomiędzy 49 dniami wspomnianymi w werse 15, a 50, o których mówi werse 16. Zgodnie bowiem z interpretacją Rasziego – werse ten wcale nie mówi o liczeniu „pięćdziesięciu” dni, tylko o tym, że dnia „pięćdziesiątego” złożona ma być ofiara. Dlaczego Raszi interpretuje werse w ten sposób? Prawdopodobnie po to, by uczynić go spójniejszym z Halachą (Torą ustną)⁵⁵. Halacha nakazuje bowiem liczyć 49 dni, a nie 50, a ofiara ma miejsce w czasie święta *Szawuot*, pięćdziesiątego dnia. W swoim *pszat* Raszi mówi, że werse jest przestawiony i konsekwentnie stara się tak przemienić słowa, by

pasowały do Halachy. Lecz po cóż w takim razie Raszi pisze, że zmiana słowa pięćdziesiąt na pięćdziesiąty to już *drasz*, a potem pisze długi „draszo-podobny” komentarz, który różni się od tego wspomnianego poprzednio jedynie przestawieniem przecinka / przerwy w zdaniu spod słów: ‘dni’ – zgodnie z *ta’amei ha-mikra* – pod słowa ‘Powinniście liczyć’, które znajdują się dwa wyrazy przed słowem ‘dni’? Czemu, mówiąc trywialnie, Raszi tak się męczy? Raszi chce pokazać nam różnicę między *pszat* a *drasz*. Zmiana słowa z pięćdziesiąt na pięćdziesiąty, jest właśnie tym „miażdżeniem” słów jasno uwiarygadniającym metodologię *drasz*. Raszi zdaje się mówić, że czasem głębsza interpretacja tego werse 16 łatwiejsza jest do wydobywania niż dosłowne tłumaczenie. Mówiąc to, Raszi stara się pokazać nam różnicę między *pszat* a *drasz*. Jak już wspomnieliśmy wcześniej, komentarz Rasziego nie jest „prawdziwym draszem”, a raczej „draszopodobną” interpretacją – w prawdziwym *draszu* nie poprzestano by jedynie na zmianie słowa pięćdziesiąt na pięćdziesiąty, ale z pewnością także przesunięto by przecinek, przerwę [*etnacha*] tak, by znajdowała się pod słowem „i będziesz liczył” – by tym samym dodatkowo uwypuklić zgodność werse 16 z *halachą*. Raszi uczy nas więc o różnicy między *pszat* a *drasz*. Dzięki *pszat* możemy zobaczyć, że werse ten jest przestawiony, ale nie możemy zmienić *ta’amei ha-mikra* – z kolei *drasz* jest już metodą interpretacji poza *ta’amei ha-mikra*.

⁵⁵ Zobacz komentarz Rabbiego Elijaha Mizrahi (1455–1525) do komentarza Rasziego. Rabbi Mizrahi, Wielki Rabin Imperium Otomańskiego, talmudysta, halachiczny autorytet, najbardziej znany właśnie ze swych komentarzy do Rasziego, nazywany także Re'em – akronimem od jego imienia oraz nazwiska.

V. SANHEDRYN – POCZĄTEK I USTANOWIENIE RABINICZNEJ TRADYCJI

W czasie objawienia, B-g nakazał żydowskiemu narodowi utworzenie Naczelnego Sądu Religijnego, który składać miał się z 70 starszych oraz Mojżesza. Talmud nazywa ten sąd Sanhedrynem – słowem wiążącym się z greckim słowem *syedrion*, które znaczy ‘siedzieć razem’. Jednak wielu uczonych uważa, że słowo jest starsze i pochodzi sprzed okresu hellenistycznego. Żydowska tradycja również wskazuje na nie-greckie pochodzenie słowa *sanhedryn*. Pesikta d’Raw Kahana [rozdział 25]⁵⁶ naucza, że słowo *sanhedrin* to akronim stworzony z pierwszej litery słowa *synai* – s – ך oraz *hadrin*, co oznacza uchwalenie [wiedzy danej pod Synajem]. Komentator Miszny, Rabbi Owadia Mi-Bartenura⁵⁷, podaje także alternatywny akronim – kombinację słów *sonim hadrat panim bedin*, co oznacza „strony w sądzie – szanujcie i honorujcie [jego] sąd”.

Tradycja żydowska datuje powstanie Sanhedrynu na czas Objawienia pod górą Synaj w roku 2448 [1312 przed Wspólną Erą]. Tora wskazuje na to, przywołując słowa, które B-g powiedział do Mojżesza – „zbierz przede mną 70 Starszych wśród Izraela, o których wiesz, że są Starszymi przed Ludem i ich przy-

wódcami – i niech przyjdą do namiotu spotkania, by mogli tam stać z tobą”⁵⁸. Sanhedryn był pierwszym zgromadzeniem rabinicznym, zaś pierwsza rabiniczna ordynacja (hebr. *smicha*) miała miejsce, gdy B-g nakazał Mojżeszowi położyć ręce na Joszui synu Nuna⁵⁹, i nadać mu ją. Każdy członek Sanhedrynu musiał uzyskać *smichę*, a gdy umierał, nowy kandydat zajmował jego miejsce. Tradycja ta trwała nieprzerwanie od Mojżesza, przez Joszua, Starszych, proroków (w tym Ezdreasa oraz Nechemiasza) do ostatniego Sanhedrynu⁶⁰ i trwa obecnie, bowiem każdy ortodoksyjny rabin w czasach współczesnych mógłby bez większych problemów pokazać, w którym miejscu tego łańcucha się znajduje – kto był jego nauczycielem, a kto nauczycielem jego nauczyciela – i tak aż do Mojżesza.

Funkcje Sanhedrynu zmieniały się z czasem i w zależności od przedmiotu. Początkowo jego funkcją było zachowanie i utrzymanie wiedzy Tory oraz, w razie konieczności, decydowanie przez głosowanie, która z interpretacji powinna stać się Halachą – obowiązującym prawem.

Jak już wspomniano wcześniej, naród otrzymał Pentateuch od B-ga, który dyktował Mojżeszowi słowo po słowie. Pentateuch stał się oczywiście źródłem w poszukiwaniu i zrozumieniu B-skiego Planu. W czasie, który nastąpił zaraz po Objawieniu, wiedziano dokładnie, jak rozumieć poszczególne przykazania, wiedziano też, kiedy oraz jak się do nich stosować. W miarę upływu czasu zaczęły jednak narastać wątpliwości dotyczące szczegółów wypełniania B-skich przykazań. Stało się wtedy funkcją Mędrców, by – używając Zasad Objasniania Tory – znaleźć odpowiedź na te wątpliwości w samych słowach Tory. Gdyby Mędrcy nie zgadzali się na jedną interpretację, rolę Sanhedrynu byłoby zdecydować poprzez większościowe głosowanie, która interpretacja ma stać się obowiązkową, czyli Halachą. Ma-

⁵⁶ Kolekcja Midraszy Aggadycznych, cytowana przez „Aruch” (Nathan ben Yechiel z Rzymu żył w latach 1035–1106) i Raszi (Rabbi Szlomo Itchaki z Troyes we Francji, żył w latach 1040–1105).

⁵⁷ Komentarz do traktatu *Sota*, rozdział 9, Miszna 11. Rabbi Owadia of Bertinoro, nauczyciel żyjący we Włoszech w XV w.

⁵⁸ Księga Liczb 11-16 (tłumaczenie: JPS).

⁵⁹ Księga Liczb 27:23.

⁶⁰ Traktat *Awot*, Misznat 1:1.

imonides wyjaśnia, że nie było takiej potrzeby aż do zburzenia Pierwszej Świątyni i 70 lat wygnania do Babilonu. Interpretację taką wyprowadza stąd, że najstarsze (pierwsze) słowa w Talmudzie były wygłoszone przez Mędrców Wielkiego Zgromadzenia, co datuje się dokładnie na czas powrotu części narodu do Izraela z wygnania babilońskiego⁶¹.

Objaśnianie słów Tory – czynność, którą zajmowali się Mędrzy, nazywana jest w żydowskiej tradycji *drasz*, czyli tak samo jak trzeci poziom rozumienia Tory, o którym wspominaliśmy wcześniej, i możemy powiedzieć z dużą pewnością, że jest to ta sama czynność. Jest jednak jedno zastrzeżenie: tylko Mędrzy posiadający prawdziwą *smichę* mieli prawo używać *drasz* do ustalania *Halachy*⁶². Ostatni *tanna'im* (mędrzy) żyjący pod koniec drugiego stulecia wspólnej ery zmienili *smichę*, nadając jej kształt, w którym pozostaje do czasów obecnych – przekazując ją swoim najlepszym uczniom, obwarowali *smichę* zastrzeżeniem, że nie mają oni prawa tworzyć następnego Sanhedrynu (w zasadzie zastrzeżenie to powstaje *de facto*: ponieważ nie są prawomocni, aby robić *midraszei halacha*, nie mają także możliwości by funkcjonować jako prawdziwy Sanhedrin). Uczynili tak, ponieważ naród Izraela doświadczał ciężkich czasów i rozproszony był po całym znanym wówczas świecie. Skoro Sanhedryn mający spełniać rolę „głowy narodu” nie mógł oddziaływać na wszystkie odległe społeczności żydowskie – nie mógł pełnić swej funkcji – tak jak głowa, która nie ma kontroli nad członkami ciała.

Był jeszcze jeden, może nawet ważniejszy powód. Mędrzy Wielkiego Zgromadzenia obawiali się, że z powodu rozproszenia oraz braku kontaktu między społecznościami Tora Ustna

⁶¹ Traktat *Awot*, Miszna 1:1 – 2.

⁶² Taka jest dominująca opinia. Istnieje jednak też pojedyncza opinia Rabina Naftaliego Cwiego Jehudy Berlin (żył w latach 1817–1893 był Rosz Jesziwa, czyli Naczelnym Rabinem Jesziwy w Wołożynie), że wprowadzona pod koniec okresu tanaickiego *smicha*, uprawnia jej posiadaczy do tworzenia *midraszei Halacha* (*midraszy halachicznych*), nie uprawnia jednak do tworzenia Sanhedrynu.

zostanie wypaczona lub zapomniana albo z powodu ciężkich i niespokojnych czasów nie da się przekazać całej tradycji następnemu pokoleniu. Jakikolwiek był główny powód tego kroku, faktem jest, że *smicha* zmieniła się i zmienione zostały zasady objaśnienia Tory.

Ostatni Sanhedryn, którego przewodniczącym był rabbi Jehuda HaNasi, stworzył *Misznę* – „kodeks”, w którym prawa Ustnej Tory zostały wyłożone – kamień węgielny Talmudu, który napisany został kilkaset lat później jako dyskusja i próba objaśnienia *Miszny*.

Tematem tym zajmiemy się później w tym eseju – tutaj wspominaemy o tych faktach jedynie w celu ukazania historycznej ciągłości rabinicznej tradycji.

To, co zaczęło się na górze Synaj, trwa po dziś dzień, choć w łańcuchu tradycji dostrzec można rysę. Nie jest co prawda powiedziane, że Sanhedrynu nie można powołać ponownie do życia, jak pisze o tym Maimonides: „Wydaje mi się, że gdyby wszyscy sędziowie na ziemi Izraela zgodzili się razem wyznaczyć jednego rabinicznego sędziego i dać mu *smichę*, mieliby oni prawo, aby uznać go za *musmach* (człowieka z prawdziwą *smichą*). Byłby uprawniony do wydawania wyroków w sprawach karnych oraz byłby upoważniony do przekazywania prawdziwej *smichy* innym [tzn. mógłby ponownie ustanowić biblijną ordynację i Sanhedryn]”⁶³.

Rabbi Josef Karo, autor *Szulchan Aruch*, podaje ostateczną *Halachę* odnośnie *smichy*⁶⁴. Powinna ona zostać nadana i odnowiona na zasadzie konsensusu. Pierwsza próba odnowienia *smichy* na tej zasadzie podjęta była w 1538 roku przez Rabbiego Jaakova Beiraw z Safed w Izraelu. Wiadomo, że Rabbi Josef Karo otrzymał *smichę* od Rabbiego Beiraw i nadał ją Rabbie-mu Mojżeszowi Alszichowi, który z kolei nadał *smichę* rabie-mu Chaimowi Witalowi. Mimo że przekazywanie *smichy* na

⁶³ Rambam, *Misznei Torah*, *Hilchot* (prawa) Sanhedrynu 4:11.

⁶⁴ *Szulchan Aruch*, *Choszen Miszpat*, rozdział 295.

zasadzie konsensusu ciągnęło się przez przynajmniej 4 pokolenia, Sanhedryn nie został utworzony, a to z powodu sprzeciwu pewnych rabinów, w tym Lewiego Chawiwa, który uważał, że zaszczytu tego dostąpić powinni przede wszystkim rabini Jerozolimy, nie Safed. Od tego czasu podjęto jeszcze cztery „ortodoksyjne” próby wznowienia instytucji Sanhedrynu – w latach 1830, 1901, 1940 oraz 1949⁶⁵. Spróbujmy wrócić teraz do prób zrozumienia zasad objaśniania Tory [draszu], którym zajmowali się Mędrcy Sanhedrynu.

⁶⁵ Również obecnie podejmowana jest taka próba, zobacz www.thesanhedrin.org

VI. ZASADY OBJAŚNIANIA TORY HILLELA

Pierwsze spisane Zasady Objasniania tekstu Tory⁶⁶ znajdują się w Tosefta⁶⁷ i jest to siedem zasad objaśniania, które Hillel Starszy zaprezentował przed Bnei Beteira, przewodniczącym Sanhedrynu, zanim sam sięgnął po tę funkcję⁶⁸. Hillel Starszy był wraz z Szamajem ostatnim z *zugot*⁶⁹ i stał się *nasim*, przewodniczącym Sanhedrynu na 100 lat przed zburzeniem Drugiej Świątyni. Siedem zasad nie było tak naprawdę jego autorstwa; wiedza o odnajdywaniu głębszych poziomów wiedzy w Torze była dana już na Synaju, ale to Hillel pierwszy „przedłożył je do druku”. Oto siedem Zasad Objasniania ułożonych przez Hillela:

(1) *Kal wachomer*, poprzez wyciągnięcie wniosku z prawa łagodniejszego i zastosowanie go w prawie bardziej restrykcyjnym;

(2) *Gzeira szawa*, poprzez tradycję, że podobne słowa występujące w różnych kontekstach są pomocne w objaśnianiu obu kontekstów;

(3) *Binjan aw mi-katuw echad*, poprzez stworzenie ogólnej zasady na podstawie jednego wersetu;

(4) *Binjan aw mi-sznei chtuwim*, poprzez stworzenie ogólnej zasady na podstawie dwóch wersetów;

⁶⁶ Czyli zasady z użyciem metody *drasz*.

⁶⁷ Traktat *Sanhedrin* 7:5.

⁶⁸ Traktat *Pesachim*, folio 66a, te dwa zdarzenia nie następują „zaraz” po sobie.

⁶⁹ Zobacz podrozdział: *Zugot*.

(5) *Klal u-prat, u-prat u-chlal*, poprzez ogólną zasadę ograniczoną uszczegółowieniem i poprzez uszczegółowienie ograniczone ogólną zasadą;

(6) *Kajoc bo mi-makom acher*, podobny przypadek występujący w różnych wersetach w Torze;

(7) *Da'war ha-lamed me-injano*, wyjaśnienie kwestii przez kontekst, w jakim się znajduje.

Zasady Objasniania Hillela można podzielić na dwie kategorie:

– zasady 1–4 oraz 6: objaśniające daną kwestię z użyciem innej kwestii;

– zasady 5 oraz 7: objaśniające daną kwestię z użyciem informacji zawartej w danej kwestii.

Trzy pokolenia później, jeden z największych Mędrców Izraela, Rabbi Iszmael Ben Elisza, opracował „Trzynaście Zasad Objasniania”. Nie stoją one w sprzeczności do Zasad Hillela, ale raczej uzupełniają je i wyjaśniają.

VII. TRZYNAŚCIE ZASAD MIDRASZ HALACHA⁷⁰ – HALACHICZNE OBJAŚNIENIE TORY RABBIEGO ISZMAELA BEN ELISZY

1. Poprzez wyciągnięcie wniosku z prawa łagodniejszego i zastosowanie go w prawie bardziej restrykcyjnym;

2. Poprzez tradycję, że podobne słowa występujące w różnych kontekstach są pomocne w objaśnianiu obu kontekstów;

3. Poprzez stworzenie ogólnej zasady na podstawie jednego wersetu oraz dwóch wersetów;

4. Przez ogólne twierdzenie ograniczone uszczegółowieniem;

5. Przez uszczegółowienie rozszerzone przez ogólne twierdzenie;

6. Przez ogólne twierdzenie, po którym następuje uszczegółowienie, a po nim następuje kolejne ogólne twierdzenie – wyciąganie wniosków dozwolone jest tylko dla zespołu faktów zgodnych z uszczegółowieniem;

7. Kiedy ogólne twierdzenie wymaga uszczegółowienia lub uszczegółowienie wymaga ogólnego twierdzenia do wyjaśnienia znaczenia;

8. Wszystkie fakty, wyróżnione z ogólnego twierdzenia w celu analizy, odnoszą się nie tylko do siebie, ale i do całości;

9. Wszystkie fakty, które zawarte są w ogólnym twierdzeniu i wyróżnione zostały w celu przeprowadzenia dyskusji o temacie

⁷⁰ Początek Sifra.

zbliżonym do tematu twierdzenia, w którym są zawarte, użyte być mogą w celu złagodzenia przepisów, a nie ich zaostreniu;

10. Wszystkie fakty, które zawarte są w ogólnym twierdzeniu i wyróżnione zostały w celu przeprowadzenia dyskusji o temacie niezbliżonym do tematu twierdzenia, w którym są zawarte, użyte mogą być zarówno w celu złagodzenia przepisów, jak i ich zaostrenia;

11. Nadanie faktowi wyszczególnionemu z ogólnego twierdzenia statusu ogólnego twierdzenia sprawia, że do faktu tego nie odnoszą się prawa pierwotnego stwierdzenia ogólnego, chyba że taka możliwość wyraźnie zaznaczona jest w Piśmie;

12. Kwestia objaśniona przez kontekst, w jakim się znajduje

13. Dwa pozornie sprzeczne wyjaśnienia, które godzi wyjaśnienie trzecie.

Także te zasady można pogrupować:

– zasady 1–3: porównanie dwóch zagadnień i wyjaśnienie jednego względem drugiego;

– zasady 4–7: wyjaśnienie opierające się na związku między ogólnym twierdzeniem a uszczegółowieniem;

– zasady 8–11: wyjaśnienie opierające się na związku między ogólną zasadą a wyjątkiem;

– zasady 12–13: wyjaśnienie zagadnienia z użyciem innego źródła niż to, z którego zagadnienie pochodzi.

Oto kilka przykładów użycia każdej z zasad objaśniania. Mając na uwadze ograniczoną długość tego eseju, będą to przykłady proste. W „prawdziwym świecie” głębokich studiów nad Torą poruszane kwestie bywają nieco bardziej złożone niż te, które znajdują się poniżej.

– *Poprzez wyciągnięcie wniosku z prawa łagodniejszego i zastosowanie go w prawie bardziej restrykcyjnym.*

Pierwsza zasada opiera się na logicznym uzasadnieniu, które znane jest w języku łacińskim jako argument *a fortiori*. Gdy porównując dwa prawa, zauważamy, że łagodniejsze z nich posiada w sobie pewien aspekt rygorystyczny, to tym bardziej – *a forte-*

riori – aspekt ten zastosowanie znajdzie w prawie surowszym. Oczywiście prawa te muszą być ze sobą powiązane i jeśli ich związek zostanie w logiczny sposób zakwestionowany, rozumowanie *a fortiori* musi zostać odrzucone.

Znanym przykładem tego rodzaju jest porównanie Szabatu oraz świąt. Zarówno w Szabat, jak i w święta zakazane jest wykonywanie *melacha*, który to termin przetłumaczyć możemy bardzo ogólnie jako ‘prace’.

Odnosnie Szabatu Tora mówi: „ale siódmy dzień jest Szabatem dla twego Pana Boga, nie będziesz wykonywał żadnej pracy ani ty, ani twój syn, ani twoja córka, ani twój niewolnik, ani niewolnica, ani bydło, ani żaden obcy, który jest u ciebie” [Księga Wyjścia 20:9].

Odnosnie zaś świąt: „I pierwszy dzień będzie dla ciebie świętym zgromadzeniem, i dzień siódmy także, żadnej pracy nie będziesz wtedy wykonywał, poza tym, co człowiek musi czynić, by jeść, tylko to może być przez niego czynione” [Księga Wyjścia 12:16].

Zgodnie z żydowską tradycją zakaz *melacha* w Szabat jest surowszy niż zakaz *melacha* w święta, ponieważ ten posiada dodatkowe uwarunkowanie łagodzące. Dla Szabatu zakaz jest jednoznaczny, a w święta można robić to, „co człowiek musi czynić, by jeść”.

Stąd wynika, że skoro zakaz o pewnym stopniu surowości stosuje się do wykonywania *melacha* w czasie świąt, to *a fortiori* znajduje też zastosowanie w zakazie wykonywania *melacha* w czasie Szabatu.

– *Poprzez tradycję, że podobne słowa występujące w różnych kontekstach są pomocne w objaśnianiu obu kontekstów.*

Druga zasada tłumaczona jest dosłownie jako „dekret równości” i odnosi się ona do dwóch różnych zagadnień, które rzucają na siebie wzajemnie światło wyjaśnienia. Sytuacja taka ma miejsce, gdy:

– te same lub podobne słowa użyte są w Torze do objaśnienia obu zagadnień lub

– w Torze oba zagadnienia sąsiadują ze sobą.

Jeden z przykładów zastosowania metody opisanej w podpunkcie „a” znajduje się w Talmudzie babilońskim, traktacie Berachot folio 35a.

Mędracy Talmudu szukają tam źródła biblijnego dla nakazu odmawiania błogosławieństwa po jedzeniu, które znajduje się w Misznie. Napisane jest w Talmudzie, że Tora używa tego samego wyrażenia zarówno odnośnie winorośli, jak i produktów zbożowych. Nakaz odmawiania błogosławieństwa po jedzeniu produktów zbożowych napisany jest w Torze wprost⁷¹, natomiast nie ma takiego nakazu odnośnie owoców winorośli. Gdyby Mędrcom Talmudu udało się pokazać, że Tora specyficznie łączy produkty zbożowe oraz owoce winorośli, wtedy mogliby uzasadnić zawartą w Misznie potrzebę odmawiania błogosławieństwa nad nimi.

Oto przykład dekretu równości. Rabbi Jehuda mówi: „Oto jest napisane⁷²: *żeby wzrastały dla ciebie obficie* (hebr. תבואתו) oraz jest napisane: *wzrostem* (hebr. תבואת) *uprawy winnej*. Tak, jak werset drugi stosowany jest w kontekście uprawy winnej, tak i werset pierwszy zastosować można do uprawy winnej⁷³.”

Oba wersety dotyczą odmiennych rzeczy: uprawy winorośli oraz produktów zbożowych, ale użyte w Torze słowo תבואה – *twu'a* odnoszące się generalnie do produktów zbożowych, znajduje się też w wersecie dotyczącym winorośli, co jest dla interpretatorów wskazówką ukazującą podobieństwo obu wersetów i co za tym idzie, obu rodzajów pożywienia.

Przeprowadzając to rozumowanie, Mędracy Talmudu ukazują nam konieczność odmawiania błogosławieństwa nie tylko

⁷¹ Deuteronomium 8:10: „I zjesz, i będziesz zadowolony, i podziękujesz Panu za kraj dobry, który ci dał” (tłumaczenie: Soncino Press).

⁷² Leviticus 19:25: „Ale piątego roku nie będziesz spożywał owoców, *żeby wzrastały dla ciebie obficie*: Ja jestem Pan, B-g Twój (cytat z Talmudu podkreślony).

⁷³ Deuteronomium 22:9: „Nie będziesz obsadzał uprawy winnej dwoma rodzajami wina; jeśli nie chcesz go stracić wraz ze *wzrostem uprawy winnej* j (cytat z Talmudu podkreślony).

po spożyciu produktów zbożowych, ale i po spożyciu owoców winorośli. Jasne jest to, że Halacha, która nakazuje odmawianie błogosławieństwa po jedzeniu, istnieje od początku, Rabini nagłe nie odnaleźli jej w Torze, jest to raczej przykład odnajdywania w Piśmie potwierdzenia wcześniejszych boskich nakazów.

– *Poprzez stworzenie ogólnej zasady na podstawie jednego wersetu oraz dwóch wersetów.*

Ogólne zasady wyprowadzone z jednego wersetu mogą być podzielone na dwie grupy. Pierwsza składa się z wniosków wyprowadzonych ze specyficznych przykładów, zamienionych potem w ogólną regułę mającą zastosowanie dla całej kategorii faktów. Dobrym przykładem jest następujący fragment Talmudu: „W Księdze Powtórzonego Prawa [19:15⁷⁴] czytamy: «Jeden świadek nie powinien świadczyć przeciwko innemu człowiekowi, o żadnej jego niegodziwości, o żadnym jego grzechu, żadnym grzechu, który popełnił: usta dwóch świadków lub usta trzech świadków – ich głos jest konieczny do poprowadzenia sprawy»⁷⁵.”

W Talmudzie werset ten jest użyty w celu ustanowienia ogólnej zasady: „W Torze, odnośnie wyżej wspomnianych słów, napisane jest: «jeden świadek» – czemu Tora nie opuszcza słowa וְהָא – jeden – wszak znaczenie wersetu nie zmieniłoby się? Znaczy to, że za każdym razem, gdy w Torze pojawia się słowo ‘świadek’, znaczy to ‘dwóch świadków’; chyba że napisane jest ‘jeden świadek’ – wtedy słowa te należy rozumieć literalnie”.

Druga grupa zasad ogólnych składa się z reguł, które są prostymi rozszerzeniami praw dotyczących specyficznie jednego zespołu faktów na inne fakty. Dobry przykład znajduje się w Talmudzie, we fragmencie dotyczącym Księgi Wyjścia 12:16. W Biblii napisane jest: „I pierwszy dzień będzie dla ciebie świętym zgromadzeniem, i dzień siódmy także, żadnej pracy nie bę-

⁷⁴ Tłumaczenie: JPS.

⁷⁵ Traktat *Sota*, folio 2b.

dziesz wtedy wykonywał, poza tym, co człowiek musi czynić, by jeść, tylko to może być przez niego czynione”.

Z zasad dotyczących obchodzenia święta Pesach, Mędrcy Talmudu wyciągają ogólną zasadę dotyczącą innych świąt i obowiązujących w czasie nich nakazów i zakazów, jak ten odnoszący się do przygotowania pożywienia.

Zaznaczyć należy, że Talmud odrzuca wyprowadzone w ten sposób zasady, jeśli okaże się, że są one wywnioskowane z innych praw, które same w sobie zawierają dodatkowe obwarowania odnoszące się tylko i wyłącznie do nich.

A oto przykład wyprowadzenia ogólnego prawa z dwóch wersetów.

W Misznie jest napisane: „Następujący pracownicy mogą jeść owoce swojej pracy, według Prawa: Ten, który pracuje, może jeść, co wyrasta z ziemi, gdy ukończy pracę, a to, co oderwane jest od ziemi, jeść może przed ukończeniem pracy, jeśli jest to coś, co wyrastało z ziemi. Ale tego nie może jeść, który pracuje: co wyrasta z ziemi, przed ukończeniem swej pracy i tego, co oderwane jest od ziemi po ukończeniu pracy i tego, co nie wyrastało z ziemi”.

W poszukiwaniu biblijnego źródła tego nakazu z Miszny, Gemara zwraca uwagę na następujący werset Tory⁷⁶: „kiedy przyjdiesz do winnicy sąsiada, możesz jeść winogrona dla swej przyjemności, ale żadnego do sak nie schowasz”.

Gemara⁷⁷ wpieryw próbuje wyprowadzić ogólną zasadę z wersetu dotyczącego winnicy: „Tak jak w przypadku uprawy winnej, która tym się cechuje, że jej krzewy wyrastają z ziemi, robotnik może jeść po ukończeniu pracy, tak może jeść wszystko, co wyrasta z gleby, gdy ukończy z tym pracę”.

Ponieważ przypadek ten odnosi się jednak do winnicy, która jest specyficznym przykładem, gdyż obwarowanym dodatkowymi prawami, nie może on zostać użyty jako przykład do ustanowienia prawa ogólnego.

⁷⁶ Deuteronomium 23:25 I 23:26 (tłumaczenie: JPS).

⁷⁷ Traktat *Bava Metz'ia*, folio 87b.

Gemara⁷⁸ zwraca więc uwagę na werset poprzedzający werset o winnicy, a który brzmi: „Kiedy przyjdiesz na pole zboża twego sąsiada, możesz zbierać ziarna rękoma, ale sierpem nie będziesz ciął zboża”. Ten werset natomiast odnosi się do zboża, które również, posiada dodatkowe, wewnętrzne prawo – *challa*, postępowanie ze zbożem również nie jest przykładem wystarczającym do uzasadnienia ogólnego przywileju robotnika do spożywania pokarmu po ukończonej pracy.

Oscyłując między tymi dwoma wersetami, Gemara stwierdza:

„Specyficzność prawa jednego, nie jest specyficznością prawa drugiego i *vice versa*. Wspólną cechą zaś obu roślin jest to, że wyrastają z ziemi i dlatego może jeść je robotnik po ukończeniu pracy, dlatego też wszystko, co wyrasta z ziemi może być zjedzone przez robotnika po ukończeniu pracy”.

Nie mogąc wyprowadzić ogólnego prawa z pojedynczych wersetów, mędrcy Gemary znaleźli więc inne rozwiązanie – zauważyli, że znaczenia wersetów odnoszące się specyficznie do zboża i specyficznie do winorośli znoszą się wzajemnie, a tym, co pozostaje, jest wspólny mianownik – fakt, że obie rośliny „wyrastają z ziemi” i ten fakt sankcjonuje ogólne prawo spożywania przez robotnika owoców swej pracy.

– *Przez ogólne twierdzenie ograniczone uszczegółowieniem.*

Następnych osiem zasad dotyczy głównie związku między כלל a פרט – ogólnym stwierdzeniem a uszczegółowieniem. Czym jest „ogólne stwierdzenie”, a czym „uszczegółowienie”? Wyjaśnijmy to w następującym przykładzie.

W Torze napisane jest: „Jeśli mąż przyprowadzi przed oblicze Pana ofiarę ze zwierząt, ze stada [bydła] i ze stada [owiec], wtedy przyjmę jego ofiarę”⁷⁹. Pierwsze wyrażenie, słowo בהמה znaczy ‘ssaki’ i oczywiście zbiór ‘ssaków’ zawiera w sobie zbiory wielu gatunków zwierząt; następnie wspomina się wężiej o בקר

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ Leviticus 1:2; tłumaczenie: Rabbi S.R. Hirsch.

oraz אָוֶצ, co oznacza ‘bydło’ [krowy] oraz ‘owce’. Występuje tu więc ogólne stwierdzenie בְּהֵמָה ‘zwierzęta’, po którym następuje uszczegółowienie בָּקָר ‘bydło’ oraz אָוֶצ ‘owce’. W takim przypadku powyższa zasada nazywa się „ogólne stwierdzenie ograniczone tym, co występuje w uszczegółowieniu”⁸⁰.

Innymi słowami, Tora mówi nam, że tylko owce oraz krowy mogą być użyte do pewnego rodzaju ofiar. Czemu czyni to w tak okrężny sposób? Talmud ukazuje nam etyczny przekaz ukryty w tym wersecie⁸¹. Ofiara złożona B-gu zawiera w sobie element „podmienienia” ofiarnika z ofiarą tak, że rzeczy, które staną się ofiarą, ominą ofiarnika. Werset zaczyna się od słów ‘ssaki’ (zwierzęta), co metaforycznie odnosi się do wszystkich ludzi – którzy oczywiście też są ssakami. Następnie ogólna kategoria ssaków (zwierząt) zawężona jest do tych, które z natury łatwiej poddają się władzy człowieka – to jest do owiec i krów. Podobnie jak one, tylko ci ludzie, którzy powściągną swe złe cechy charakteru i wykażą posłuszeństwo wobec B-ga, będą w stanie się do Niego zbliżyć.

– Kiedy ogólne twierdzenie wymaga uszczegółowienia lub uszczegółowienie wymaga ogólnego twierdzenia do wyjaśnienia znaczenia.

Ta zasada jest przeciwieństwem poprzedniej. Oto przykład.

„Jeśli twojego brata nie ma w pobliżu i nie znasz go, powinienś wziąć to [rzecz, którą znajdziesz] do domu i będzie tam ona, póki twój brat po nią nie wróci, a ty ją dla niego przechowaś. I to uczynisz z jego osłem i ubraniem i z każdą rzeczą, którą zgubił twój brat, i którą ty znalazłeś; nie ukryjesz jej”⁸².

Mamy tu sytuację, w której werset zaczyna się od konkretnych przykładów (osioł, ubranie), a kończy na ogólnym stwier-

⁸⁰ Sifra, wstęp.

⁸¹ Traktat *Zevachim*, folio 34a. Zobacz także: Rabbi S.R. Hirsch on Leviticus 1:2.

⁸² Deuteronomium 22 – 2:3.

dzeniu – „każdą rzeczą, którą zgubił twój brat”. Czemu to kończące stwierdzenie nie wystarczyłoby do ustanowienia ogólnego prawa? Ponieważ należy wystrzegać się ogólnych zasad, za którymi nie idą konkretne przykłady ich stosowania. Jak spuentował swoją wypowiedź Groucho Marx: „Oto moje zasady, ale jeśli ich nie lubisz..., cóż, mam też cały zestaw innych!”. Zasady bez ich stosowania nie znaczą nic – ta prawidłowość związana jest z każdą zasadą – w ślad nawet za najszczytniejszym prawem muszą iść przykłady jego zastosowania, za którym pojedną czyny.

– Przez ogólne twierdzenie, po którym następuje uszczegółowienie, a po którym następuje kolejne ogólne twierdzenie – wyciąganie wniosków dozwolone jest tylko dla zespołu faktów zgodnych z uszczegółowieniem.

W Torze napisane jest: „Dla każdego przypadku zawłaszczenia, czy będzie to wół, osioł, owca, ubiór, czy dotyczyć to będzie jakiegokolwiek zagubionej rzeczy, gdy powie ktoś: «To jest ta rzecz», obie strony staną przed B-giem i ten, kogo B-g wskaże winnym, zapłacić będzie musiał sąsiadowi podwójnie”⁸³.

Mamy tu do czynienia z dziwną sytuacją – po ogólnym stwierdzeniu, takim jak „każdy przypadek zawłaszczenia” wymieniane są szczegółowo: „wół”, „osioł” oraz „ubiór”, po których z kolei następuje kolejne ogólne stwierdzenie – „jakiegokolwiek zagubionej rzeczy”.

Po cóż przedzielać ogólne stwierdzenia zawierające w sobie wszystkie potencjalne zespoły faktów z danej kategorii specyficznymi przykładami?

Po to – mówi Talmud – by pouczyć nas o charakterze grzywny, jaką winny jest zobowiązany uiścić⁸⁴. Grzywna bowiem odnosi się tylko do obiektów, które są ruchome i posiadają same w sobie wartość, ale już nie do nieruchomości, które nie są ruchome lub do kontraktów, które są ruchome, ale same w sobie nie posiadają wartości.

⁸³ Wyjścia 22:8, tłumaczenie JPS.

⁸⁴ Traktat *Bava Metzia*, folio 57b.

– *Kiedy ogólne twierdzenie wymaga uszczegółowienia lub uszczegółowienie wymaga ogólnego twierdzenia do wyjaśnienia znaczenia.*

Ta zasada pokazuje nam, że reguły 5. oraz 6. nie mają zastosowania w sytuacji, gdy ogólne stwierdzenie lub uszczegółowienie wymaga dalszego wyjaśnienia. Oto przykład z Księgi Kapłańskiej 17:13: „I gdy któryś z mężów z Dzieci Izraela lub któryś z obcych przebywających między nimi upoluje zwierzę lub ptaka, który może być zjedzony, niech spuści jego krew i pokryje to piaskiem”⁸⁵.

Musimy zdać sobie sprawę, że mamy tu do czynienia z ogólnym twierdzeniem i uszczegółowieniem. Po ogólnym „pokryj to” następuje uszczegółowienie „piaskiem”. Mimo to, Talmud informuje nas, że nie należy rozpatrywać tego wersetu z użyciem reguły 4., gdzie „piaskiem” ograniczałoby „pokryj to” jedynie do piasku⁸⁶. Zgodnie z Halachą chodzi raczej o pokrycie krwi miękką substancją, w którą krew łatwo by wsiąkała, a nie czymś twardym, na przykład drewnem i chodzi także, by z wylewaną krwią nie zrobić czegoś zupełnie innego, na przykład nie wlać jej do niezamkniętego naczynia.

Uszczegółowienie „piaskiem” jest więc konieczne do wyjaśnienia ogólnego stwierdzenia, do którego zastosowania nie mogłaby znaleźć zasada nr 4.

– *Wszystkie fakty, wyróżnione z ogólnego twierdzenia w celu analizy, odnoszą się nie tylko do siebie, ale i do całości.*

Tora uczy: „I jeśli jakakolwiek część z mięsa ofiary będzie zjedzona dnia trzeciego, nie będzie ona przyjęta i będzie ona zwrócona ofiarnikowi, będzie ona odrażająca, a dusza tego, który ją zjadł, będzie nieczysta. I mięso, które dotknęło jakakolwiek nieczystą rzecz nie będzie jedzone; spłonie w ogniu. A ten, kto

⁸⁵ Tłumaczenie: JPS.

⁸⁶ Traktat *Chullin*, folio 88b.

jest czysty może spożyć mięso”⁸⁷. Ta zasada pokazuje nam, że ofiary wspomniane w wersecie 19. nie są wyjątkiem ani uszczegółowieniem ogólnej zasady zawartej w wersecie 18., ale raczej wszystkie wykroczenia z wersetu 18. są karane duchowym wykluczeniem כרת, które wspomniane jest w wersecie 19.

– *Wszystkie fakty, które zawarte są w ogólnym twierdzeniu i wyróżnione zostały w celu przeprowadzenia dyskusji o temacie zbliżonym do tematu twierdzenia, w którym są zawarte, użyte być mogą w celu złagodzenia przepisów, a nie ich zaostrożeniu.*

W Księdze Kapłańskiej 24:11 Tora zajmuje się karą śmierci za popełnienie morderstwa: „...i ten, który zabije człowieka, pozbawiony zostanie życia”. Obejmuje to wszystkie rodzaje morderstwa. Z drugiej strony, w Księdze Powtórzonego Prawa 19:5 znajdujemy: „Gdy człowiek pójdzie do lasu ze swym sąsiadem rąbać drewno i uderzy toporem, by ściąć drzewo, i ostrze osunie się z trzonka, i uderzy sąsiada tak, że ten umrze, niech ujdzie morderca do jednego z tych miast [miast ucieczki] i niech żyje”.

Mimo iż wydawać by się mogło, że należy zastosować w tym przypadku karę śmierci zgodnie z Księgą Kapłańską 24:11, Tora zezwala przypadkowemu mordercy udać się na wygnanie. Stąd uczymy się, że morderca taki potraktowany został łagodniej, to znaczy, że kara śmierci została zamieniona na wygnanie, a nie, że on jest karany i wygnaniem, i śmiercią.

– *Wszystkie fakty, które zawarte są w ogólnym twierdzeniu i wyróżnione zostały w celu przeprowadzenia dyskusji o temacie niezbliżonym do tematu twierdzenia, w którym są zawarte, użyte mogą być zarówno w celu złagodzenia przepisów, jak i ich zaostrożeniu.*

Po opisanu praw dotyczących żydowskiego niewolnika, który zwolniony zostaje ze służby po upływie sześciu lat, Tora zajmuje się problemem żydowskich niewolnic⁸⁸. Czemu żydow-

⁸⁷ Leviticus 7:18-20 (JPS).

⁸⁸ Księga Wyjścia 21:1-6.

skie niewolnice nie są taktowane w ten sam sposób, co żydowscy niewolnicy? Oto przykład zasady nr 10, gdzie prawo może ulec obostrzeniu lub złagodzeniu – z jednej strony żydowska niewolnica może zostać zwolniona ze służby przed upływem sześciu lat z powodu biedy lub śmierci pana, z drugiej natomiast może zostać wbrew swej woli przyrzeczona swojemu panu lub jego synowi⁸⁹.

– *Nadanie faktowi wyszczególnionemu z ogólnego twierdzenia statusu ogólnego twierdzenia sprawia, że do faktu tego nie odnoszą się prawa pierwotnego stwierdzenia ogólnego, chyba że taka możliwość wyraźnie zaznaczona jest w Piśmie.*

Potomkowie Aarona Kapłana, brata Mojżeszowego, znani są jako *kohanim* (lp. *kohen*). Cała rodzina kohena mogła jeść z poświęconej dziesięciny danej koheniowi przez naród. Córka kohena mogła spożywać dziesięcinę, ale traciła ten przywilej, jeśli wychodziła za mąż za człowieka z ludu [jeśli wychodziła za mąż za kohena, spożywała dziesięcinę ze względu na status swojego męża]. W Księdze Kapłańskiej 22:11-12 czytamy: „Nie będzie spożywał zwykły człowiek świętego pożywienia, mieszkający u kapłana czy wynajęty pracownik nie będzie go spożywał, urodzeni w domu kapłana, ci mogą spożywać jego chleb. A jeśli córka kapłana poślubiona zostanie zwykłemu człowiekowi, nie będzie ona jadła tego jego chleba”.

Co stanie się w przypadku, gdy córka owdowieje lub się rozwiedzie? Ponieważ utraciła swój przywilej wcześniej, nie będzie mogła spożywać dziesięciny, dopóki nie zostanie zwrócona swej rodzinie, jak stoi w Torze: „Lecz jeśli córka kapłana owdowieje lub rozwiedzie się, i nie ma dzieci i gdy wróci do domu ojca jak w młodości, będzie mogła spożywać chleb swego ojca, lecz nie będzie go spożywał zwykły człowiek”.

⁸⁹ Księga Wyjścia 21:7-11.

– *Kwestia objaśniona przez kontekst, w jakim się znajduje.*

Oto znany przykład, który prawie zawsze jest nieprawidłowo lub przynajmniej w inny sposób interpretowany niż czyni to żydowska tradycja. Pośród Dziesięciu Przykazań znajduje się też „nie kraść”⁹⁰. W innym miejscu Tory [Księga Kapłańska 19:11] znajdziemy też: „nie kradnij”.

Po cóż opisywać tak oczywiste przestępstwo dwukrotnie? Nasi Mędracy znajdują odpowiedź dzięki zasadzie kontekstu. Kradzież wspomniana w Dziesięciu Przykazaniach musi należeć do ciężkich wykroczeń, skoro umieszcza się ją obok zakazu zabijania oraz zakazu popełniania cudzołóstwa z zamężną kobietą [co karane jest karą główną]. Skoro tak, znajdujące się w Dziesięciu Przykazaniach „nie kraść” znaczy tak naprawdę „nie porywaj”, bowiem jedyną formą kradzieży, za popełnienie której Prawo przewiduje śmierć, jest właśnie porwanie.

– *Dwa pozornie sprzeczne wyjaśnienia, które godzi wyjaśnienie trzecie*

Możemy znaleźć sprzeczności między poszczególnymi wersetami. Na przykład: Bóg zapewnia Abrahama, że pobłogosławi go potomstwem przez jego syna Izaaka: „I powiedział B-g do Abrahama... i słuchaj we wszystkim głosu Sary; bo będziesz miał potomstwo w Izaaku”⁹¹. Z drugiej jednak strony znamy historię ofiarowania Izaaka, w której B-g mówi do Abrahama: „Weź swojego jedynego syna, którego kochasz, do kraju Moria, i połóż go na ołtarzu jako ofiarę całopalną na jednej z gór, którą ci wskażę”⁹².

Jak wyjaśnić tę sprzeczność? Czy B-g zaprzecza swoim słowom? Midrasz zwraca uwagę na fakt⁹³, że B-g nigdy nie pole-

⁹⁰ Księga Wyjścia 20:12.

⁹¹ Księga Rodzaju 21:12.

⁹² Tamże.

⁹³ Beresit Rabba w imieniu Rav Acha.

cił Abrahamowi zabić syna, a jedynie „umieścić go na ołtarzu” – והעלהו. W ten sposób oba wersety nie są sprzeczne.

Kolejny, wyraźniejszy przykład znajduje się w dalszej części Biblii. Czytamy tam o królu Nebuchadnezzarze: „I uprowadził całą Jerozolimę, jej książąt i możnych, wziął 10 000 jeńców, wszystkich rzemieślników oraz kowali”. Jednak dwa wersety później znajdujemy zapis: „I wszystkich możnych, 7 000, i rzemieślników, i kowali, wszystkich zdolnych do wojny, uprowadził król babiloński do Babilonu”⁹⁴.

Więc ilu jeńców powiódł ze sobą Nebuchadnezzar? Siedem czy dziesięć tysięcy?

Rozwiązanie znajduje się w zupełnie innym fragmencie Biblii, gdzie napisane jest: „Ludzi z Judy, których w roku siódmym wziął do niewoli Nebuchadnezzar było trzy tysiące dwadzieścia i trzy”⁹⁵.

Teraz rozumiemy pozorną sprzeczność poprzednich wersetów: Rzeczywiście było 10 000 jeńców – 3 000 z plemienia Jehuda i 7 000 z innych plemion.

⁹⁴ Księga Królów 2, 24: 14.

⁹⁵ Księga Jeremiasza 52:28.

VIII. ODMIENNY POGLĄD RABBIEGO AKIWI

Talmud przytacza bardzo znaną opowieść o Rabbim Akiwie.

Raw Jehuda powiedział w imieniu Rawa: „Kiedy Mojżesz wspiął się na górę Synaj, spostrzegł Świętego [Niech Jego Imię Będzie Błogosławione] siedzącego i wiążącego korony do świętych liter [litery w Torze posiadają ozdobne korony]. Mojżesz zapytał Jedynego: «Panie Wszchświata, cóż czynisz?» Odparł mu Wiekuisty: «Za parę pokoleń pojawi się na ziemi pewien człowiek, Akiwa, syn Josefa i będzie on potrzebował tych koron, bowiem ze zdobień każdej z nich wydobędzie ogromną ilość praw». Powiedział Mojżesz: «Pokaż mi Panie, tego człowieka». Odparł Jedyny: «Odwróć się!» Mojżesz odwrócił się, ujrzał nauczającego Rabbiego Akiwę, posłuchał wykładu i cichutko usiadł wśród jego uczniów...”⁹⁶.

Rabbi Akiwa traktował każde słowo, literę, a nawet koronę litery w Torze jako źródło do objaśniania *halachot*. Natomiast Rabbi Iszmael uważał, że „Tora używa [mówi] zwykłej mowy [dosłownie: „mówi językiem człowieka”], nie zgadzał się ze swoim kolegą Rabbi Akiwą i nie rozpatrywał pojedynczych słów, liter i koron jako źródeł ukrytej wiedzy. Rabbi Akiwa też nie we wszystkim zgadzał się z opinią Rabbiego Iszmaela. Z 13 Zasad Objasniania Rabbiego Iszmaela, Rabbi Akiva negował 3.

Gdy Rabbi Iszmael pisał „ogólne stwierdzenie ograniczone przez uszczegółowienie”, Rabbi Akiwa pisał „rozszerzenie i pomniejszenie”.

⁹⁶ Traktat *Menachot*, folio 29b.

Rabbi Iszmael pisał „uszczegółowienie rozszerzone przez ogólne twierdzenie”, Rabbi Akiwa natomiast „pomniejszenie i rozszerzenie”.

Rabbi Iszmael pisał – „ogólne twierdzenie, po którym następuje uszczegółowienie, a po którym następuje kolejne ogólne twierdzenie – wyciąganie wniosków dozwolone jest tylko dla zespołu faktów zgodnych z uszczegółowieniem”, pisał natomiast Rabbi Akiwa: „rozszerzenie, pomniejszenie i rozszerzenie – w tym zawarte jest wszystko”.

Różnice w opiniach między Rabbim Iszmaelem a Rabbim Akiwą zostały trafnie podsumowane przez Rasziego⁹⁷.

Gdy uszczegółowienie następuje po ogólnym twierdzeniu, Rabbi Iszmael uważa, że służy ono wyjaśnieniu / zdefiniowaniu ogólnego twierdzenia. W takim przypadku utrzymuje Rabbi Iszmael, że to specyficzne uszczegółowienie nie może mieć zastosowania w innych sprawach, nawet gdyby te wykazywały podobieństwo.

Podobnie, gdy po poprzedzonym ogólnym stwierdzeniem uszczegółowieniu następuje kolejne stwierdzenie ogólne – służy ono według Rabbiego Iszmaela tylko ukazaniu dodatkowych aspektów zawartych w uszczegółowieniu.

Rabbi Akiwa natomiast uważa, że specyficzne uszczegółowienie nie służy wyjaśnieniu / zdefiniowaniu specyficznego ogólnego twierdzenia, ale zastosowane może być w wielu innych ogólnych twierdzeniach. A jeśli po uszczegółowieniach znajdujemy kolejne ogólne stwierdzenie – wtedy zawarte są w nim wszystkie możliwe zespoły faktów z danej kategorii.

Zauważyć jednak należy, że spory toczony pomiędzy oboma rabinami nie dotyczą samej halachy – w tym punkcie są oni zgodni – ale raczej sposobów jej odnajdywania w Piśmie.

⁹⁷ Komentarz do Talmudu Babilońskiego, traktat Sukka folio 50b *klal uprat*.

IX. MIDRASZ AGGADA – HOMILETYCZNE OBJAŚNIANIE TORY

Jak do tej pory zajmowaliśmy się Midrasz Halachą – halachicznym objaśnianiem Tory. Ale żydowska tradycja zawiera także *Midrasz Aggada*, która w rozumieniu żydowskiej tradycji, jest tak samo częścią Ustnej Tory, jak Halacha. Podczas gdy halachiczne midrasze skupiają się na wyprowadzeniu praw z tekstów biblijnych, w *Midrasz Aggada* zawarte są pouczające przypowieści. Wiele komentarzy do Tory interpretuje jej tekst przez aggadyczne opowieści, co dostarcza badaczom materiału do analizy zasad rządzących tą formą objaśniania. Wielki Rabbi Szmuel Ha-Nagid⁹⁸ pisał: „Aggady zajmują się każdym komentarzem w Talmudzie, który nie dotyczy Przykazań [halachy, wiążącego prawa] i każdy z aggady powinien przyjąć to, co jest rozsądne”. Należy rozwinąć ostatni fragment wypowiedzi Rabbiego Szmuela. Maimonides w swoim wstępie do komentarza jedenastego traktatu „Sanhedryn” zawartego w Talmudzie Babilońskim opisuje trzy grupy ludzi i ich nastawienie do aggadycznego nauczania.

– Pierwsza grupa ludzi, pisze Maimonides, akceptuje treści zawarte w aggadzie jako dosłowną prawdę, nie szukając w niej ukrytych, alegorycznych znaczeń – nawet kiedy dosłowne odczytywanie urąga zdrowemu rozsądkowi. Tych ludzi nazywa Maimonides głupcami.

⁹⁸ Szmuel HaLewi ben Josef Ha-Nagid, znany także jako Samuel ibn Naghrela, wielki wykładowca Talmudu, gramatyk, filolog, poeta, wojownik i mąż stanu żyjący w Hiszpani w latach 993–1056.

– Druga grupa ludzi twierdzi, że Mędrcy nauczający aggady sami pojmowali ją literalnie i uważa ich za prostaków i ignorantów. Tych określa Maimonides mianem heretyków. Co więcej, pisze, że jeśli ktoś nie jest w stanie pojąć głębokich treści zawartych w aggadzie, nie powinien mówić, że *draszu* tam nie ma, lecz raczej uznać swoje ograniczone możliwości intelektualne.

– Trzecia grupa ludzi pojmuje, że *aggadot* zawierają w sobie ukryte treści i ich przekaz zawarty jest na dwóch poziomach – jawnym oraz ukrytym. Informacje zawarte w aggadzie, które przeczą zdrowemu rozsądkowi, są przenośnią i wskazówką, by tych fragmentów nie rozumieć dosłownie. Pisze Maimonides, że gdy napotykamy w aggadzie odważny, daleko idący wniosek, który zdaje nam się błędny, powinniśmy wpięrowo dogłębnie zapoznać się z komentarzami dotyczącymi podobnych tematów, by odkryć przyczynę takiego a nie innego sformułowania. Godny zanotowania jest fakt, że stosunek Maimonidesa do *aggadot* zbliżony był z wieloma innymi, mistycznie nastawionymi Mędrkami. Rabbi Izajasz Horowitz⁹⁹ zwykł mawiać, że w każdej aggadzie zawarty jest ukryty poziom i jeśli nie można go odnaleźć, świadczy to tylko o poziomie interpretującego¹⁰⁰.

Użyjmy jako przykładu wyżej zawartych rozważań midrasz aggady zatytułowanej: „Kamień, który Og, król Baszanu, chciał rzucić w Izraela”¹⁰¹. Oto, co przekazuje nam tradycja.

„Og powiedział: Jak duży jest obóz Izraela? Na trzy parasangi¹⁰². Pójdę i wyrwę z ziemi kamień o wielkości trzech parasan-

gów, cisnę w Izraela i zabiję go. Poszedł więc i wyrwał z ziemi kamień wielkości trzech parasangów, położył go na głowie i zaczął iść w kierunku obozu Izraela. Ale Święty (Niech Będzie Błogosławiony) wysłał mrówki, które wydlubały w kamieniu otwór, tak że kamień zapadł się i zakleszczył na szyi Oga. Ten próbował zdjąć go z szyi, ale przeszkadzały mu w tym wystające zęby [wynika z tego, że Og nie tylko był olbrzymem, ale i był bardzo brzydki], które wbijały się w skałę, sprawiając Ogowi dodatkowy ból”.

Tak mówi o tym rabbi Szymon ben Lakisz¹⁰³: „Jak rozumieć tekst «Złamałeś zęby złemu?» (Psalmy 3:8) – nie czytaj *szibbarta* [Ty złamałeś], ale *szirbabta* – [Ty wydłużyłeś]. «Mojżesz miał 10 kubitów¹⁰⁴ wzrostu. Wziął topór o długości dziesięciu kubitów, wyskoczył w górę na dziesięć kubitów w powietrze, uderzył Oga w kostkę u nogi i zabił go»”.

Jak mamy zrozumieć tę midrasz aggadę? Czy Og, król Baszanu, naprawdę był w stanie dźwigać kamień o szerokości siedemnastu kilometrów na swej głowie, a Mojżesz potrafił podskakiwać na wysokość 5 metrów, dziko wymachując olbrzymim toporem?

Jeden z komentarzy do tej midrasz aggady, znany jako *Ein Jaakow* – „Oko Jaakowa”, napisany został przez Jaakowa ben Szlomo ibn Habib (Hiszpania; 1445–1515). W komentarzu czytamy, że góra symbolizuje patriarchów, a Og miał nadzieję pokonać Żydów, gdyż liczył na B-ską pomoc w zamian za jego zasługi dla Abrahama [inny midrasz]. Jednak połączona siła zasług 1. Mojżesza, 2. Ludu Izraela oraz 3. Patriarchów (= 1. Mojżesz miał 10 kubitów wzrostu; 2. topór miał w długości 10 kubitów; 3. Mojżesz skoczył w górę na 10 kubitów w powietrze), była silniejsza od zasług Oga i dlatego nie zrealizował on swych planów. By zachować tę wiedzę, nasi Mędrcy ułożyli powyższą fabułę – może po to, by była łatwiejsza do zapamiętania.

Spróbujmy teraz porównać sposób objaśniania midrasz aggady z midrasz halachą. Oto przykład wyprowadzenia Halachy

⁹⁹ Żył w latach 1565–1630. Urodzony w Pradze zmarł w Safed. Wielki rabin i kabalista, Szla Ha-Kadosz, „święty Szla”, który to przydomek odnosił się do jego *magnum opus* SZLA – czyli Sznei Luchot Ha-Brit- „Dwie Tablice Przymierza” – encyklopedycznej kompilacji rytuałów, zasad etycznych i kabały. Książka ta wywarła wielki wpływ na świat aszkenazyjski, szczególnie na twórcę chasydyzmu Baal Szem Towa czy Rabbiego Szneura Zalmana z Liadi, założyciela Chabad Lubavitch.

¹⁰⁰ Sznei Luchot Ha-Brit (SZLA), wstęp.

¹⁰¹ Traktat *Berachot*, folio 54b.

¹⁰² Jeden parasang ≈ 5,6 km.

¹⁰³ Jeden z amoraistów w Talmudzie.

¹⁰⁴ 1 kubit ≈ 50 cm.

z Tory: „W tym dniu B-g stworzył człowieka, na swoje podobieństwo go uczynił; mężczyznę i niewiastę stworzył i pobłogosławił ich... w dniu, w którym ich stworzył”¹⁰⁵.

Możemy zapytać, po cóż napisane jest „mężczyznę i niewiastę stworzył”? Czy uprzednio w Torze nie było napisane o stworzeniu człowieka: „I żebro wziął B-g z mężczyzny i uczynił kobietę, i przyprowadził ją przed mężczyznę?”¹⁰⁶.

Talmud znajduje taką odpowiedź¹⁰⁷ dla tego powtórzenia:

„MISZNA: Wyjaśnienie jest takie, że człowiek nie powinien wstrzymywać się od obowiązku przedłużania swego gatunku – powinien mieć dzieci. [Odnośnie ich liczby] *Beit Szammai* (Szkoła Szamaja) mówi: (co najmniej) dwóch chłopców, a *Beit Hillel* (Szkoła Hillela) – (co najmniej) dziewczynkę i chłopca, bo w Piśmie stoi: „mężczyznę i niewiastę stworzył”. Skąd wyprowadza swój wniosek szkoła Szammaja? Z fragmentu o Mojżeszu brzmiącego: „Synowie Mojżesza, Gerszom i Eliezer” (Księga Kronik 23:15).

Powyższy fragment Talmudu uczy nas, że wersety Tory „mężczyznę i niewiastę stworzył” był podwojony i przekazany przez B-ga na Synaju w celu zwrócenia uwagi na szczegółowe prawo odnoszące się do praw prokreacji – szczegół ten znajduje się w Torze Ustnej, która także była na górze Synaj dana przez B-ga. Szkoła Hillela naucza, że do wypełnienia nałożonego obowiązku należy spłodzić przynajmniej chłopca i dziewczynkę. Szkoła Szammaja twierdzi inaczej (na bazie przykładu Mojżesza, który miał dwóch synów, ale nie wiemy, czy to dlatego, że więcej nie chcieli Mojżesz i Cypora (żona Mojżesza), czy dlatego, że B-g im więcej po prostu nie dał, pomimo że próbowali), ale ostatecznie jako *halacha* (wiążące prawo żydowskie) zastosowana jest wykładnia szkoły Hillela¹⁰⁸.

¹⁰⁵ Księga Rodzaju 5:1-2.

¹⁰⁶ Księga Rodzaju 2:22.

¹⁰⁷ Traktat *Jewamot*, folio 61b.

¹⁰⁸ Maimonides, *Misznei Tora*, *Hilchot Iszut*, rozdział 15, *halacha* 4 oraz Rabbi Josef Karo, *Szulchan Aruch*, Ewen HaEzer, rozdział I paragraf 5.

X. MĘDRCY WIELKIEGO ZGROMADZENIA – ANSZEI KNESET HAGEDOLA – ODRODZENIE TRADYCJI RABINACKIEJ

Wykłady Pierwszych Mędrców, którzy tworzyli Talmud Babiloński, znajdujemy w pierwszym rozdziale traktatu *Awot*. Pisali oni po powrocie z 70-letniego wygnania do Babilonu (po zburzeniu Pierwszej Świątyni w roku 338 lub 423 przed Wspólną Erą¹⁰⁹). Mędracy ci zwali się „Mędrkami Wielkiego Zgromadzenia” i było ich 120, a przewodził im Ezra Pisarz. Zgromadzenie założone zostało w roku 3380 (380 przed Wspólną Erą) i wśród jej członków znajdujemy ostatnich proroków takich jak, Haggaj, Zachariasz, Malachiasz czy Mordechaj znany z Księgi Estery¹¹⁰.

O Mędrkach wielkiego Zgromadzenia Talmud pisze¹¹¹:

„R. Jozua nauczał: Czemu nazywamy ich Mędrkami Wielkiego Zgromadzenia? Bo przywrócili koronie jej boskie atrybuty¹¹² i doprowadzili do dawnej jej świetności. Bo Mojżesz przy-

¹⁰⁹ Istnieje konflikt pomiędzy żydowskimi historykami odnośnie daty zburzenia Pierwszej Świątyni przez Babilończyków. Inną proponowaną datą tego zdarzenia jest rok 568 przed Wspólną Erą. Jak rzecz ma się w istocie – jest to niewyjaśniona tajemnica.

¹¹⁰ Traktat *Awot*, de-Rabbi Natan, rozdział 1, *Miszna* 3. Zobacz także początek wstępu Maimonidesa do jego *Misznei Tora*.

¹¹¹ Traktat *Joma*, folio 69b.

¹¹² Na chwałę Pana – przywracając do korony atrybuty, których istnienie zakwestionowali Jeremiasz i Daniel (czytaj niżej).

szedł i rzekł: «Wielki B-g, potężny i przerażający»¹¹³. Jeremiasz przyszedł i rzekł: «Obcy niszczą Jego Świątynię. Gdzie są tedy, Jego przerażające czyny?»¹¹⁴. Ominął Jeremiasz atrybut „przerażający”. Daniel przyszedł powiedział: «Obcy niewolą jego synów. Gdzie są tedy jego potężne czyny?»¹¹⁵. Ominął Daniel atrybut „potężny”. Ale oni [Mędrcy Zgromadzenia] przyszedli i powiedzieli: «Wprost przeciwnie! W tym są Jego potężne czyny, że powstrzymał On swą klątwę, by później wydłużyć cierpienie niegodziwym. W tym są jego przerażające czyny, bo ze strachu przed Nim, jeden naród opierał się wielu narodom! Ale czemu wcześniejsi rabini mogli zaprzeczać słowom Mojżesza? Powiedział Rabbi Elazar: Bo wiedzieli oni, że Jedyny (Niech Będzie Błogosławiony) nalega na prawdę, nie przypisywali więc Mu oni fałszywych czynów».

Mędrcy Wielkiego Zgromadzenia nadzorowali powrót do Ziemi Izraela, odbudowanie Drugiej Świątyni oraz żydowskiej społeczności. Jednym z ich olbrzymich przedsięwzięć była kanonizacja tekstów biblijnych. Tak mówi o tym Talmud:

„Kto napisał Pisma? Mojżesz napisał swą księgę oraz fragment Balaama oraz Joba. Jozua napisał księgę, która nosi jego imię oraz ostatnie 8 wersetów Pentateuchu. Szmuel napisał księgę, która nosi jego imię raz ostatnie 8 wersetów Księgi Sędziów oraz Księgi Rut. Dawid napisał Psalmy, włączając w to pracę starszych: Adama, Melchizedeka, Abrahama, Mojżesza, Hemana, Yeduthuna, Asapha oraz trzech synów Koraha. Jeremiasz napisał księgę, która nosi jego imię, Księgę Królów oraz Lamentację. Hezekiasz wraz z współautorami napisał Księgę Izajasza, Przysłów, Pieśń nad Pieśniami oraz Eklezjastesa. Mędrcy Wielkiego Zgromadzenia napisali Księgę Ezechiela, Dwunastu Proroków Mniejszych, Daniela oraz Księgę Estery. Ezra napisał księgę, która nosi jego imię oraz genealogie Księgi

¹¹³ Księga Powtórzonego Prawa 10:17.

¹¹⁴ Jeremiasz 32:17.

¹¹⁵ Daniel 9:4.

Kronik aż do jego czasów. To potwierdza opinię Rawa, bo Raw Jehuda powiedział w jego imieniu: «Ezra nie opuścił Babilonu i nie udał się do Ziemi Izraela, dopóki nie napisał swej genealogii. Kto zatem ukończył Księgę Kronik? Nehemiasz, syn Hachaliasza»¹¹⁶.

Kanonizacja tekstu Biblii, przedsięwzięcie, które włożyli sobie na barki Mędrcy Wielkiego Zgromadzenia, nie opierało się oczywiście na wprowadzeniu zmian w Pentateuchu, polegało natomiast na wyborze – które pisma proroków uznać za teksty kanoniczne, a które nie. Tak mówi o tym Talmud: „Wielu proroków powstało między Izraelem, dwukrotnie więcej ich było, niż Izraelitów, którzy wyszli z Egiptu, ale tylko te proroctwa, w których była zawarta nauka dla przyszłych pokoleń zostały zapisane, a te, które nie zawierały takiej nauki – zostały odrzucone (z kanonizacji)”¹¹⁷.

Kolejnym wielkim dziełem Mędrców było nadanie struktury Torze Ustnej i ostatecznie jej spisanie, co miało miejsce kilka stuleci później (poświęcony jest temu rozdział: „Praca tannaitów”). Mędrcy Wielkiego Zgromadzenia nadali także kształt liturgii żydowskiej oraz niektórym modlitwom oraz błogosławieństwom¹¹⁸. Ich pracą jest stworzenie centralnego punktu, kwintesencji każdej żydowskiej modlitwy – zwanej *Szmone Esre* – 18 krótkich modlitw recytowanych w ciszy. Stworzyli też znaną frazę „Baruch ata Ado-nai, Eloheinu Melach-ha olam” (Błogosławiony bądź Ty, Panie nasz B-że, Królu Wszechświata), która używana jest zasadniczo w każdej modlitwie oraz przy każdym błogosławieństwie, a pochodzi od króla Dawida: „A Dawid błogosławił Pana przed całym zgromadzeniem, mówiąc Baruch ata Ado-nai Elohei Izrael...”¹¹⁹ (Błogosławiony bądź Ty, Panie B-g Izraela...).

¹¹⁶ Traktat *Barwa Batra*, folio 14b-15a.

¹¹⁷ Traktat *Megila*, folio 14a.

¹¹⁸ Traktat *Berachot*, folio 32a.

¹¹⁹ Kronik 1, 29:10.

Ostatnim, najdłużej żyjącym członkiem Wielkiego Zgromadzenia, był Szymon HaCadyk (Szymon Sprawiedliwy). Pod jego rządami, jak podaje starożytny historyk Josefus¹²⁰, Żydzi izraelscy żyli w dostatku i osiągnęli liczbę 350 000. Istnieje słynny zapis w Talmudzie o tym, jak Szymon HaCadyk spotkał Aleksandra Macedońskiego i uratował Świątynię przed zajęciem przez heretyków.

„W tych dniach, kiedy Kuteńczycy zażądali, aby Aleksander Macedoński zniszczył Dom naszego B-ga, a on się zgodził, pewni ludzie poinformowali o tym Szymona Sprawiedliwego. Cóż on wtedy zrobił? Włożył swój strój kapłański, opasał się kapłańskimi ozdobami... Kiedy on (Aleksander) ujrzał Szymona, zszedł ze swego rydwanu i pokłonił się przed nim. Zapytano go: «Czemu kłękasz przed tym Żydem, wielki królu?» A on odpowiedział: «Widuję go w snach i za każdym razem, gdy to mi się zdarza, wygrywam bitwę». Zapytał Aleksander Szymona: «Z czym przychodzisz?» Odparł Szymon: «Gdyż źli ludzie zwiedli cię i nakłonili, abys zniszczył świątynię, w której modlimy się za ciebie, i za twe królestwo, by przetrwało wieki». Zapytał Aleksander: «Kim są ci źli ludzie?», na co odpowiedział Szymon: «To Kuteńczycy, którzy stoją teraz obok ciebie». Rzekł na to Aleksander: «Zostaną wydani w twoje ręce»¹²¹.

Ta historia pomaga nam określić, z żydowskiego punktu widzenia, kiedy nastąpił koniec Wielkiego Zgromadzenia i zmiana jego struktury w „tradycyjny” Sanhedryn liczący 71 członków. Zmiana ta zajęć musiała w okresie następującym po rządach perskich, które trwały w pierwszych 34 latach istnienia Świątyni, a przed mającymi nadejść rządami greckimi.

¹²⁰ Contra Apion 1:197.

¹²¹ Traktat *Joma*, folio 69a.

XI. ZUGOT – PARY. KONTYNUACJA TRADYCJI RABINICZNEJ

Następnym ogniwem w przekazywaniu wiedzy Tory były *zugot*, co tłumaczy się jako ‘pary’. Mimo powrotu z babilońskiego wygnania Naród Izraela nie cieszył się już tą nieskrępowaną wolnością, którą posiadał przed zburzeniem Pierwszej Świątyni, ponieważ nieustannie znajdował się pod władaniem narodów silniejszych, na przykład Persji. W efekcie, żydowscy przywódcy zdecydowali się wprowadzić pewne zmiany w strukturze przywództwa. Przed tymi zmianami, w danym czasie, na czele Sanhedrynu stał tylko jeden człowiek, znany w czasie swojej elekcji jako *aw beit din* – ‘głowa sądu’. Po powrocie z Babilonu, stan ten uległ zmianie. Gdy utworzono 120-osobowy Sanhedryn (czyli stworzono instytucję Mędrców Wielkiego Zgromadzenia), a potem przekształcono go w regularny Sanhedryn 71-osobowy, postanowiono, że na jego czele stać będzie dwóch przywódców, z których jeden będzie nosić tytuł *Nasi* (‘książe’, ‘przewodniczący’), a drugi *Aw Beit Din* – ‘głowa sądu’, ‘główny sędzia’.

Mówiąc kolokwialnie, *Nasi* był przewodniczącym, a *Aw Beit Din* był wiceprzewodniczącym lub – ujmując to inaczej – *Nasi* reprezentował Sanhedryn także w kontaktach ze światem zewnętrznym, natomiast *Aw Beit Din* odpowiadał za typowe zadania sądu.

W każdym zaistniałym przypadku, zdanie Nasiego stało w wyższości do zdania *Aw Beit Dinu* i służyło to wzmocnieniu struktury przywództwa. Następujący przykład prymatu Nasiego nad innymi Mędrcami pochodzi z Talmudu i dotyczy uświęcenia nowego księżyca [miesiąca], który to obrzęd był przeprowadzany

przez Sanhedryn co miesiąc i opierał się na słowach świadków, którzy przychodzili do Jerozolimy i zeznawali, że widzieli nów księżyc. Na podstawie ich zeznań Sanhedryn ogłaszał początek nowego miesiąca. Uczymy się o tym z Miszny¹²².

„Z tego powodu dwóch świadków przyszło i powiedziało: «Widzieliśmy księżyc rano na wschodzie i wieczorem na zachodzie». Rabbi Jochanan ben Nuri stwierdził: «To są fałszywi świadkowie». Lecz, gdy przyszedli oni do Jawne do Rabbana Gamliela [Nasiego], on uwierzył im. Innego razu przyszło dwóch świadków i powiedziało: «Widzieliśmy to o właściwym czasie», ale w nocy, kiedy miał się ukazać, nie był widoczny, a Rabban Gamliel zaakceptował ich słowa. Rabbi Dosa ben Harkinas rzekł: «To fałszywi świadkowie. Czy może mąż zeznawać, że żona jego urodziła, skoro widzimy ją ze wzdętym brzuchem?» Odparł mu R. Jozua: «Widzę siłę twego argumentu». Lecz Rabban Gamliel powiedział do niego: «Chcę widzieć ciebie z twoim kijem podróżnym i z twą sakiewką przede mną w dniu, który według ciebie jest dniem Pojednania»¹²³. Rabbi Akiwa poszedł do Rabbi Jozui i znalazł go pogrążonego w wielkim niepokoju. Powiedział do niego: «Mogę pokazać ci dowód (z Pisma), że wszystko, co mówi Rabban Gamliel, jest słuszne, ponieważ w Piśmie stoi: Jest wyznaczony czas, przed Panem, święte zebrania, które ogłosić musisz w ich wyznaczonym czasie»¹²⁴ (Co można by też zrozumieć: kiedykolwiek są wyznaczone – czy w ich właściwym czasie, czy nie i tak są wyznaczone we właściwym czasie). R. Jozua poszedł do R. Dosa b. Harkinasa, który powiedział mu: «Jeśli podważymy zasadność decyzji Beit Dinu¹²⁵ Rabana Gamliela, podważymy wszystkie decyzje wszystkich Beit Dinów od Mojżesza do dzisiaj, bo jest napisane: Wtedy powstał Mojżesz,

Aaron, Nadaw i Awihu oraz siedemdziesięciu Starszych Izraela¹²⁶. Czemu imiona Starszych nie są wspomniane? By pokazać, że tych kilku, którzy są Beit Dinem nad Izraelem są na poziomie Beit Dinu Mojżesza». Usłyszawszy to, wziął Rabbi Jozua swą laskę i pieniądze, i poszedł do Jawne do Rabbana Gamliela w dniu, w którym przypadał Dzień Zrównania, według jego obliczeń. Gdy ujrzał go Rabban Gamliel, powstał i ucałował go w głowę mówiąc: «Idź w pokoju mój nauczycielu i mój uczniu – nauczycielu w mądrości, a uczniu – bo zaakceptowałeś mą decyzję»”.

Powyższa Miszna dostarcza nam kilku ważnych lekcji, ale przede wszystkim ukazuje nam wyższość pozycji Nasiego – nie będzie specjalnie odkrywczym, gdy powiemy, że jeden z powodów, dla którego Talmud tą wyższość podkreśla, spowodowany był ciężkim okresem, jakiego w tym czasie żydowski naród doświadczał – z pewnością w czasach Drugiej Świątyni bitwa z asymilacją toczyła się zdecydowanie zacieklej niż w czasach Pierwszej Świątyni, a jakże może być lepszy sposób na „zwanie szeregow” niż pilnowanie, by zwątpienie w zaufanie do hierarchii nie wkrađło się w szeregi Mędrców i przywódców narodu? Zobaczymy, jak Gemara interpretuje fragment Miszny¹²⁷, z którym dopiero się zapoznaliśmy.

„Nasi Rabini nauczają: Kiedy Rabban Gamliel zobaczył Rabbiego Jozuę, powstał i ucałował go w głowę, powiedział: «Pokój z tobą, mój nauczycielu i mój uczniu – mój nauczycielu w mądrości, a mój uczniu, bo wymierzyłem ci ‘karę’, a ty zniósłeś ją jak uczeń. Szczęśliwe czasy, gdy większy opiera się na (opinii) mniejszego, ale jeszcze szczęśliwsze, gdy mniejszy opiera się na (opinii) większego». Mówią Rabini: Bardziej jeszcze?! To jego obowiązek! – Znaczy to, że gdy ‘większy’ akceptuje opinię ‘mniejszego’ – jak Rabbi Jozua akceptuje opinię Rabbana Gamliela – to tym bardziej ‘mniejszy’ będzie akceptować opinie ‘większego’”.

¹²² Traktat *Rosz Haszana*, folio 25a.

¹²³ Czyn, który był ściśle zabroniony, jeśli rzeczywiście przypadał wtedy Dzień Zrównania.

¹²⁴ Księga Kapłańska 23:4.

¹²⁵ Sądu Rabinackiego.

¹²⁶ Księga Wyjścia 24:9.

¹²⁷ Traktat *Rosz Haszana*, folio 25b.

Gemara wyjaśnia więc ten fragment pod kątem psychologicznym. Efekt psychologiczny polega na tym, że ‘mniejszy’ (zwykły członek Sanhedrynu, który zobaczył, że Rabbi Jozua był lepszym znawcą Tory niż Rabban Gamliel, a mimo to nie sprzeciwił się mu, z powodu jego pozycji Nassiego) z pewnością wzmocni swoje zaufanie do Sanhedrynu. Zaufanie zaś do hierarchii Sanhedrynu z pewnością usprawni jego pracę i wpłynie korzystnie na przestrzeganie wszelkich praw, jakich zobowiązani są Żydzi przestrzegać.

Kolejnym punktem wyżej opisanego wykładu talmudycznego jest fundamentalna *midrasz halacha*. W dyskusji o prawie Sądu Rabinicznego do interpretowania Tory i tworzenia nowych praw Talmud mówi¹²⁸: „«Mojżesz i Aaron pośród Jego kapłanów i Samuel pomiędzy tymi, którzy przysięgali na Jego Imię»¹²⁹. [Znaczący to, że] Pismo umieszcza trzech ‘lekkich świata’¹³⁰ na tym samym poziomie, co ‘trzech ciężkich świata’¹³¹, by pokazać, że Jerubaal w swym pokoleniu jest jak Mojżesz w swoim, Bedan w swoim pokoleniu jest jak Aaron w swoim, a Jefta w swoim jak Samuel w swoim pokoleniu i by nauczyć nas, co najważniejsze, że gdy zostali oni wybrani przywódcami narodu, zostali zaliczeni między najpotężniejszych z potężnych. Pismo mówi także: «I przyjdiesz do kapłanów Lewitów na sąd, który odbędzie się w tych [twoich] dniach»¹³². Nie można wyobrazić sobie, że człowiek przyjdzie na sąd w ‘nie w swoich dniach’ – znaczy to powinien chodzić [uznać] sąd ‘swoich dni’. Jest także napisane: «Nie mów – jak być to może, że za przeszłych dni lepiej było niż obecnie?»¹³³.

Uczymy się z tego fragmentu, że rabini (a co najmniej ci, którzy wyznaczeni są na przywódców swojej społeczności) po-

winni być uznawani za wiodący autorytet, niezależnie od czasów, w których żyją i to twierdzenie jest jednym z kamieni węgielnych judaizmu. Zaufanie do nauk poprzednich generacji jest, ujmując to prosto, alfą i omegą żydowskiego istnienia. A ponieważ to zaufanie zawiera się bardziej w naukach Tory Ustnej niż Pisanej, nasi Rabinie zwykli mawiać, że Tora Ustna jest ważniejsza niż Pisana.

Oczywiście, słowa Tory Pisanej, łatwiej odnieść można do konceptu niezmienności niż słowa Tory Ustnej, w której wymagane jest zaufanie do różnych Mędrców żyjących w różnych czasach. Talmud, chcąc wzmocnić to zaufanie, pisze, że cała Tora – w tym również Pisana jest „Ustna”. Oto historia z Talmudu¹³⁴ o Hillelu Starszym.

„Nasi Rabinie nauczają: Pewien żartowniś przyszedł do Szammaja i zapytał go: Ile Tor macie? Dwie – odpowiedział Szammaj – Ustną i Pisemną. Wierzę ci, jeśli chodzi o Torę Pisemną, ale nie, jeśli chodzi o Ustną – odparł człowiek – zostanę prozelitą, pod warunkiem, że nauczysz mnie tylko Tory Pisemnej. Szammaj uniósł się, gdy to usłyszał i wyrzucił owego żartownisia. Ten zaś poszedł do Hillela, który zaakceptował jego żądania. Pierwszego dnia, Hillel nauczył mężczyznę liter: *alef, bet, gimmel* oraz *dalet*, ale już następnego dnia nazwał literę *aleph* literą *gimmel*, a *gimmel* literą *dalet*. Ale wczoraj uczyłeś mnie inaczej – powiedział ów człowiek. Odparł na to Hillel – Widzisz, to, czego cię uczę, polega na zaufaniu do mnie. Skoro zgodziłeś się zaufać **mi**, bym nauczał cię Pisanej Tory, czemu nie możesz zaufać **mi**, bym uczył cię Tory Ustnej?»

W ten mądry sposób Hillel pokazał nam, że nauczanie Tory Pisanej nie różni się od nauczania Tory Ustnej, bowiem w obu przypadkach nauka opiera się na przekazie między nauczycielem, a uczniem. To bardzo głęboka prawda. Jak moglibyśmy zrozumieć Torę Pisaną bez wykładni Tory Ustnej? Napisane jest „nie kradnij”, ale każdy student prawa wie, jak w pewnych okolicz-

¹²⁸ Tamże.

¹²⁹ Psalm 99:6.

¹³⁰ To znaczy wątpliwego charakteru.

¹³¹ To znaczy prawego charakteru.

¹³² Księga Powtórzonego Prawa 17:9.

¹³³ To znaczy: „Mieliśmy lepszych sędziów niż obecnie”, Eklezjasty 7:10.

¹³⁴ Traktat *Szabat*, folio 31a.

nościach trudno jest zdefiniować, czy zaszła kradzież, czy też nie. W dzisiejszym społeczeństwie, by znów użyć łatwego przykładu, od wielu lat toczy się debata, czy i w jaki sposób lekarz może pomóc pacjentowi w popełnieniu samobójstwa. W Pisanej Torze znajduje się zapis: nie zabijaj, ale nie jest w niej napisane, czy lekarz jest winny w takim przypadku śmierci. Ostatni przykład związany jest z przykazaniami „rytualnymi”, których szczegółów wypełnienia Tora zazwyczaj nie precyzuje. W Torze zawarty jest nakaz zakładania *teffilin* – filakterii – ale nakaz nie mówi nam nic, czym filakterie są i co sprawia, że są one „koszerne”, a kiedy już takimi przestają być. Jest w takim razie oczywiste, że skoro Tora ma być przewodnikiem i drogowskazem dla wszystkich pokoleń przez wszystkie wieki, musiało nam zostać coś więcej od B-ga dane tak, byśmy wszystkie przykazania umieli wypełniać. Tora Pisana zawiera wiele wywodów, które są niezrozumiałe, a przynajmniej ciężkie do zrozumienia. Wszystkie te fragmenty traktuje Tora Ustna jako „wrota” do trzech głębszych poziomów rozumienia (zob. rozdział 5: „Poziomy rozumienia i interpretowania Tory”). Gdy badacz Pisma widzi fragment niejasny lub wymykający się gramatycznym regułom, oznacza to, że jest to fragment, w którym zawarte jest coś więcej niż literalne znaczenie. Alternatywy nie ma – chyba że uznamy, wybacząc myśl, że B-g, pisząc Torę, robił błędy ortograficzne.

Powyższa dygresja, która zaczęła się od mówieniu o *zugot*, a skończyła na Torze Ustnej, traktowana może być jako wstęp do nauk *zugot*. W Talmudzie¹³⁵ zawarte są ich generacje (pierwsze nazwisko odnosi się do Nasiego, a drugie do Av Beit Dinu):

1. generacja: Josei syn Joezera z Creida i Josei syn Jochanana z Jeruzolimy.
2. generacja: Jozua syn Perachiasza i Nitai Arbelita.
3. generacja: Jehuda syn Tabbaja i Szymon syn Szetacha.
4. generacja: Szemaja i Awtaljon.
5. generacja: Hillel i Szammaj.

¹³⁵ Traktat *Awot*, rozdział I.

Proszę zauważyć różnicę zapisu: Pierwsze pokolenie *zugot* wymienione jest z imienia, imienia ojca oraz podane jest miejsce pochodzenia. W drugim pokoleniu wymienione jest imię Nasiego oraz imię jego ojca, natomiast imię ojca Av Beit Dinu nie jest wymienione, wspomniane jest zaś miejsce pochodzenia głowy sądu. Prezentacja trzeciego pokolenia ukazuje nam, że mamy do czynienia z ukrytą przesłanką, a nie z przypadkiem, bowiem znajdujemy w niej imiona Nasiego oraz głowy sądu wraz z imionami ich ojców, ale nie jest wskazane, skąd obaj mędrcy pochodzili. W czwartym zaś i piątym pokoleniu mędrcy wymienieni są zaś tylko z imienia. Co ukazują nam te postępujące zmiany? Żeby to zrozumieć musimy wpierw przyjrzeć się wybranym naukom *zugot*. Oto i one¹³⁶:

1. generacja – Josei syn Joezera z Creida mawiał: Niech twój dom będzie miejscem zgromadzeń dla mądrych, okryj się kurzem z ich stóp i pij chciwie ich słowa. Josei syn Jochanana z Jeruzolimy zwykł zaś mawiać: Niech twój dom będzie szeroko otwarty, niech biedni zapewnione tam będą mieli miejsce.

2. generacja – Jozua syn Perachiasza mawiał: Znajdź dla siebie mistrza, wymagaj od swego przyjaciela, oceniaj każdego człowieka po jego zasługach. Nitai Arbelita zwykł zaś mawiać: Odgranicz się od złych sąsiadów, nie przyłgnij do złego człowieka i nie porzuć wiary w opresji.

3. generacja – Juda syn Tabbaja mawiał: Gdy zasiadasz w sądzie, nie postępuj jak prawnik. Gdy strony staną przed tobą, uważaj je za równe w winie, a gdy odejdą, akceptując twój sąd, uważaj je za równie prawe. Szymon syn Sztacha zwykł zaś mawiać: Porównuj zdania świadków i przedstawiaj je im zamiennie, czyniąc je coraz trudniejszymi. Sam nie mów za wiele, bo z twych słów uczą się oni, jak kłamać.

4. generacja – Szemaja mawiał: Kochaj pracę, wystrzegaj się władztwa nad innymi i poufności z rządzącymi. Avtaljon zaś mawiał: Nauczyciele, bacząc na słowa! Bo zdarzyć się może, że

¹³⁶ Traktat *Awot*, rozdział I.

przebywać będziecie wśród niegodziwych, którzy użyją waszych słów do niegodziwych celów, i uczniowie, którzy przyjdą po was, pić będą niegodziwą wodę i zostaną zniszczeni, a Imię Niebosis zbezczeszczone.

5. generacja – Hillel mawiał: Bądźcie uczniami Aarona – wielbiciela pokoju, orędownika pokoju, który kochał wszystkie stworzenia i zbliżał je do Tory. Mawiał także: Ten, kto wychwala swe imię, traci je. Ten, który nie wzrasta, maleje. Ten, który nie uczy się, zasługuje na śmierć. Mawiał także: Jeśli ja nie jestem dla siebie, kto jest dla mnie? A jeśli jestem jedyny dla siebie, to kim jestem? A jeśli nie teraz, to kiedy? Szammaj zaś powiadał: Uczyni sobie Torę stałą częścią swojego życia. Mów mało, a czyni dużo. Każdego wysłuchaj z miłym uważaniem.

Z powyższych nauk poznać możemy wiele rzeczy, lecz my skupimy się teraz na strukturze, gdyż z niej dowiemy się więcej o samych *zugot* (fragment poniższy opiera się na komentarzu Derach Chaim Maharala¹³⁷ z Pragi do traktatu *Awot.*). Zauważmy, że Aw Beit Din zazwyczaj wyraża się ostrzej niż Nasi, przynajmniej od drugiej generacji. To ukazuje nam odmienne role pełnione przez Nasiego i Aw Beit Dina. Nai był przedstawicielem Sanhedrynu przed całym społeczeństwem, naturalne było więc, że ukazywał częściej łagodniejsze oblicze – według słów Maharala – Nasi opierał swój posłuch na miłości, podczas gdy Aw Beit Din – na strachu.

Zauważmy także, że nauki *zugot* nie są ze sobą sprzeczne, lecz są raczej rozszerzeniem *-hitpasztut* według słów Maharala – pierwotnej nauki. Pierwszy Zug uczy nas o powinnościach wobec domowników – ludzi, z którymi jesteśmy najbliższymi związani.

¹³⁷ Rabbi Jehuda Loew (1525–1609) jeden z najznamienszych myślicieli w po-średniowiecznej historii żydowskiej. Rozwinął zupełnie nowatorskie podejście do *aggad* zawartych w Talmudzie i poświęcał tym niedotyczącym halachy fragmentom wiele uwagi w swych dziełach. Szanowany przez współczesnych, wywarł także olbrzymi wpływ na następne pokolenia.

Drugi Zug to nauka o nauczycielach, przyjaciółach i sąsiadach – ludziach, którzy nie są z nami tak silnie związani jak rodzina, lecz wciąż pozostają z nami w silnym związku.

Pokolenie trzecie przekazuje nam naukę o sędziach – mimo że jesteśmy z nimi jeszcze mniej związani niż z sąsiadami, wciąż związani jesteśmy – bezpośrednim stosunkiem łączącego sądowego z sądzącym.

Pokolenie czwarte przekazuje nam naukę o władcach – z nimi w sposób bezpośredni związani jesteśmy jeszcze mniej.

Pokolenie piąte uczy nas o powinnościach względem całego rodzaju ludzkiego – do którego – jako do pojęcia ogólnego – nie wykazujemy żadnego bezpośredniego związku.

Tak więc widzimy, że nauki poszczególnych *zugot* są rozszerzającym uzupełnieniem do nauk *zugot* wcześniejszych.

Zauważmy także, że nauki Nasiego i Aw Beit Dinna są coraz mniej zbieżne ze sobą wraz z upływem czasu. Nauki pierwszego Nasiego i pierwszego Aw Beit Dinna dotyczą niemalże tego samego przedmiotu – zarówno Josei ben Joezer, jak i Josei ben Jochanan mówili o uczynieniu swego domostwa „otwartym”, z tym że każdy skupiał się na innym aspekcie tego zagadnienia – natomiast nauki ostatnich przedstawicieli Sanhedrynu stoją do siebie w sprzeczności. Gdy Hillel zalecał miłość i czynienie dobra bliźniemu, Szamaj polecał, by skupić się na sobie, a w stosunku do bliźniego uważał, iż wystarczające jest, by: „każdego wysłuchać z miłym uważaniem”.

Miszna podkreśla, że różnice między Hillelem a Szamajem doprowadziły do rozłamu między Rabinami i skupienia się Mędrców w Szkole Szamaja i Szkole Hillela. Mimo że tak naprawdę Hillel i Szamaj różnili się ze sobą w kilku zaledwie kwestiach, studenci obu szkół sprzeczali się niemalże o każdy punkt Halachy.

Wróćmy teraz do różnic w nazewnictwie poszczególnych *zugot*. Pierwszy Zug przedstawiony jest w ten sam sposób – wyróżnione jest imię ojca oraz miejsce pochodzenia, co ukazuje nam, że Mędrzy ci byli, nie tylko chronologicznie, ale w sensie

fundamentalnym, najbliżej źródła tradycji. Mędrzy drugiego pokolenia *zugot* znani są – w przypadku Nasiego z imienia oraz imienia ojca, a w przypadku Aw Beit Dinna z imienia oraz miejsca zamieszkania – co jest wskazaniem na „skazę” w łańcuchu tradycji oraz umiejscowieniem początku tej „skazy”. W trzeciej generacji wymienione są imiona ojców przewodniczących Sanhedrynu, ale nie zostały podane miejsca ich zamieszkania – to kolejna „przesłanka” świadcząca o różnicach w poglądach między Mędrcami oraz, co nawet ważniejsze, braku posłuchu u ludzi. Wysnuć bowiem możemy hipotezę, że podanie miejsca zamieszkania świadczy o tym, że ludzie będący mieszkańcami tego rejonu byli zjednoczeni i posłuszni rabinicznemu autorytetowi.

Przedstawiając 4 i 5 pokolenie *zugot* – tylko z imienia, Talmud posuwa się jeszcze dalej, gdyż taki sposób nazewnictwa jest czymś bardzo niezwykłym w starożytnym języku hebrajskim. Uczynione jest tak, by oddać pogłębiające się odejście od tradycji oraz rozpad jedności narodu. Spróbujmy usystematyzować tę „ukrytą” wiedzę tak, jak czynią to uczniowie jesziw, tworząc prostą tabelkę:

Z nauk naszych Mędrców		Wyjaśnienie
Josei syn Joezera z Creida mawiał: Niech twój dom będzie miejscem zgromadzeń dla mądrych, okryj się kurzem z ich stóp i pij chciwie ich słowa.	Josei syn Jochanana z Jerozolimy zwykł mawiać: Niech twój dom będzie szeroko otwarty, niech biedni zapewnione tam będą mieli miejsce.	Obie nauki dotyczą domostwa. Obie prezentowane są w ten sam sposób.
Joszua syn Perachiasza mawiał: Znajdź dla siebie mistrza, wymagaj od swego przyjaciela, oceniaj każdego człowieka po jego zasługach.	Nitai Arbelita zwykł zaś mawiać: Odgranicz się od złych sąsiadów, nie przyłgnij do złego człowieka, i nie porzuć wiary w opresji.	Obie nauki dotyczą nauczycieli, przyjaciół oraz sąsiadów – idąc o krok dalej niż nauki poprzedniej zug. Zauważyć należy różnicę. Nitai mówił: „odgranicz”, „nie przyłgnij”, „nie opuść”, zaś R. Joszua: „znajdź”, „wymagaj”, „oceniaj.”

Jehuda syn Tabbaja mawiał: Gdy zasiadasz w sądzie, nie postępuj jak prawnik. Gdy strony staną przed tobą, uważaj je za równe w winie, a gdy odejdą, akceptując twój sąd, uważaj je za równie prawe.	Szymon syn Szetacha zwykł zaś mawiać: Porównuj zdania świadków i przedstawiaj je im zamiennie, czyniąc je coraz trudniejszymi. Sam nie mów za wiele, bo z twych słów uczą się oni, jak kłamać.	Należy zauważyć, że nauki mówią o sędziach, którzy obcuja z ludźmi, którzy nie muszą należeć do rodziny lub przyjaciół. Zauważyć należy również olbrzymią szorstkość słów Szymona syna Szetacha.
Szemaja mawiał: Kochaj pracę, wystrzegaj się władztwa nad innymi i poufności z rządzącymi.	Awtałjon zaś mawiał: Nauczyciele, baczcie na słowa! Bo zdarzyć się może, że przebywać będziecie wśród niegodziwych, którzy użyją waszych słów do niegodziwych celów, i uczniowie, którzy przyjdą po was, pić będą niegodziwą wodę i zostaną zniszczeni, a Imię Niebios zbeszczeszczone.	Słowa Szemaji: wystrzegaj się władztwa nad innymi – <i>sna et harabanut</i> – rozumieć można: „nienawidź rabinatu”. Czy Szemaja nawoływał lud do powstania przeciwko Rabinatowi? Z pewnością nie, dlatego założmy, że podobnie jak Awtałjon swą wypowiedź adresował do wszystkich nauczycieli – także do tych, którzy nie pracowali jako sędziowie. Ta nauka jest więc kolejnym etapem rozszerzenia oryginalnej nauki. Zwrócić należy uwagę na niepodanie imienia ojca oraz miejsca zamieszkania.
Hillel zaś powiedział: Bądźcie uczniami Aarona – wielbiciele pokoju, orędownika pokoju, który kochał wszystkie stworzenia i zbliżał je do Tory.	Szammaj zaś powiedział: Uczyń sobie Torę stałą częścią swojego życia. Mów mało, a czyń dużo. Każdego wysłuchaj z miłym uważaniem.	Zauważyć należy, że nauczanie obu mędrców stało ze sobą w sprzeczności. Hillel nakazywał nam być „otwartym” i pracować „dla miłości i pokoju”, Szammaj zaś, nakazywał „zamknięcie siebie” w celu budowania własnej doskonałości i zalecał jedynie „pogodne usposobienie” względem zdarzeń zewnętrznego świata. I tu zwrócić należy uwagę na niepodanie imienia ojca oraz miejsca zamieszkania.

XII. *TANNA'IM* – OSTATNI NAUCZYCIELE PRAWDZIWIE „USTNEJ” TORY USTNEJ

Rabini cytowani w Talmudzie podzieleni być mogą na: *tanna'im* oraz *amora'im*. Oba słowa są pochodzenia aramejskiego, przy czym *tanna* znaczy tyle, co ‘nauczyciel’, zaś *amora* – ‘mówca’ lub ‘interpretator’.

Okres tanaicki datuje się na czas między śmiercią Hillela Starszego, ostatniego z *zugot*, a śmiercią Rabbiego Jehudy Ha-Nasi, kompilatora Miszny oraz ostatniego rabinu z pełnoprawną ordynacją rabinacką (smichą)¹³⁸.

W Sifrei życie Hillela porównywane jest do życia Mojżesza. Obaj zmarli w wieku 120 lat; w wieku lat 40 Hillel udał się do Izraela w celu podjęcia studiów, na których spędził kolejne czterdzieści lat, natomiast przez ostatnie czterdzieści lat swego żywota był Nasim, duchowym przywódcą Sanhedrynu. Ten zarys biograficzny, uzupełniony o przekazywany przez tradycję fakt, że Hillel zaczął pełnić obowiązki Nasiego na sto lat przed zburzeniem Drugiej Świątyni, umożliwia nam wyznaczenie roku urodzin i śmierci Hillela – według tych obliczeń powinien urodzić się on w roku 112 przed Wspólną Erą, a umrzeć w roku 8 Wspólnej Ery¹³⁹. Natomiast Rabbi Jehuda HaNasi urodził się w dniu, w którym męczeńską śmiercią zmarł Rabbi Akiwa – w roku 135¹⁴⁰, a zmarł w roku 219.

¹³⁸ W pełni prawomocny Sanhedryn powinien składać się z 71 mędrców z prawdziwą smichą i obradować się na Górze Świątynnej.

¹³⁹ Traktat *Szabat*, folio 15a.

¹⁴⁰ Midrasz Bereszit Rabba, 58:2.

Zburzenie Drugiej Świątyni było dla całego narodu żydowskiego katastrofą o rozmiarach niemożliwych do oszacowania. Czas ten wypełniony był wewnętrzną walką i zmaganiem pomiędzy poszczególnymi żydowskimi ugrupowaniami i frakcjami. Jak podaje Talmud: „Czemu upadła Druga Świątynia? Z powodu nieuzasadnionej nienawiści wśród ludzi”¹⁴¹. Kiedy mamy do czynienia z nieuzasadnioną nienawiścią? Wtedy, kiedy człowiek nienawidzi drugiej osoby, mimo że nie doznał od niej żadnych krzywd. Zazdrość jest dobrym przykładem.

Zamęt i walki panujące w tych czasach odbiły się także negatywnie na przekazywaniu tradycji. Talmud podaje, że „uczniowie nie służyli swym nauczycielom”¹⁴².

Przekazywanie wiedzy Tory jest całkowicie zależne od bliskiego związku między uczniem a rabinem. Tylko, kiedy uczeń jest oddany swemu rabinowi i traktuje go jak służący swojego pana, zdolny jest do odebrania całej wiedzy, jaką pan / nauczyciel chce mu przekazać. Talmud posuwa się jeszcze dalej, twierdząc, że „służenie nauczycielowi Tory ważniejsze jest od samego uczenia się Tory”¹⁴³. Znaczący to, że nauka Tory nie polegała na samym jej studiowaniu. Uczeń musi postrzegać rabinu jako swojego ojca, zaś rabin – ucznia jako swoje dziecko. Tylko wtedy dokonać się może prawdziwe przekazanie Tory młodszej generacji.

Ostatnie sto lat przed zburzeniem Drugiej Świątyni było czasem, kiedy takie nastawienie stawało się coraz rzadsze i wiele z wiedzy Tory zostało utracone. W Talmudzie zapisano, że Hillel i Szammaj, ostatni z *zugot*, sprzeczali się ze sobą tylko w trzech kwestiach dotyczących halachy, natomiast ich uczniowie z *Beit Szammaj* (szkoła Szammaja) i *Beit Hillel* (szkoła Hillela) spierali się o każdą niemal kwestię¹⁴⁴. Talmud mówi, że w sercach uczniów zaległa się bezpodstawną nienawiść –

¹⁴¹ Traktat *Joma*, folio 9b.

¹⁴² Traktat *Sanhedrin*, folio 88b.

¹⁴³ Traktat *Berachot*, folio 7b.

¹⁴⁴ Traktat *Szabat*, folio 14b.

a może czysta zazdrość – która nie pozwoliła im na skupianie się na słowach swoich nauczycieli i przyjęcia ich przekazu.

Kilka pokoleń po Hillelu żył Rabbi Akiwa ben Josef, który stał się jednym z największych nauczycieli żydowskiego narodu wszystkich czasów, mimo że przez pierwsze czterdzieści lat swego życia, nim podjął naukę, był niepiśmienny. Pisze tak Talmud: „Mówi się, że Rabbi Akiwa miał 12 000 par uczniów i wszyscy z nich zmarli w tym samym czasie, bowiem nie wykazywali należnego sobie szacunku. Świat był spustoszony, póki Rabbi Akiwa nie przybył do naszych Mistrzów na Południu i nie nauczył ich Tory. Nasi Mistrzowie zwali się Rabbi Meir, Rabbi Jehuda, Rabbi Josei, Rabbi Szymon oraz Rabbi Elazar ben Szamua. Oni poznali na nowo mądrość Tory”¹⁴⁵. Wielkość Rabbiego Akiwy uwidoczniła jest także we wspomnianej już w rozdziale „Poziomy interpretowania Tory” ezoterycznej historii, o tym jak tylko Rabbi Akiwa był w stanie znieść doświadczenie „drugiej strony” i powrócić z podróży w pokoju. Ale wielkość Rabbiego Akiwy nie opiera się na ezoterycznych opowieściach.

Odnośnie *Halachy*, Talmud mówi: „W halachicznym sporze między Rabbim Akiwą, a jego rozmówcami, obowiązujące prawo (*halacha*) zawsze stało po stronie Rabbiego Akiwy. W halachicznych sporach między Rabbim Josei a rozmówcami, obowiązujące prawo (*halacha*) stało po stronie Rabbiego Josei. W sporach halachicznych między Rabbim Jehudą Hanasim a rozmówcami, obowiązujące prawo (*halacha*) stało zawsze po stronie Rabbiego Jehudy HaNassiego. Wyżej znajdujące się fragmenty Talmudu podkreślają wielkość Rabbiego Akiwy, ponieważ Rabbi Josei był uczniem Rabbiego Akiwy, zaś Rabbi Jehuda HaNasi był uczniem Rabbiego Josei oraz Rabbiego Jehudy ben Ilia, ci dwaj byli zaś uczniami Rabbiego Akiwy”¹⁴⁶. O tym, jak wielki wpływ wywierał Rabbi Akiwa na swych uczniów, niech świadczy kolejny fragment Talmudu: „Autorem anonimowej Miszny jest Rabbi

¹⁴⁵ Traktat *Jewamot*, folio 62b.

¹⁴⁶ Traktat *Erwin*, folio 46b.

Meir, autorem anonimowego wpisu w Sifra jest Rabbi Jehuda, w Sifrei – Rabbi Szymon; a wszyscy oni nauczali zgodnie z poglądami Rabbi Akiwy”¹⁴⁷.

Dzięki podobnym informacjom jesteśmy w stanie spośród ponad stu imion znanych z wielu źródeł wybrać tannaitów najważniejszych, cieszących się w swoich czasach największym szacunkiem i wyznaczyć linię przekazu zaczynającą się od Hillela poprzez Rabbiego Akiwę i kończącą się na Rabbim Jehudzie HaNasim. Oto jak wygląda główna linia Rabinów zaczynająca się od ostatnich *zugot*, a kończąca się na ostatnich tannaitach:

Hillel Starszy ☒ Rabbi Jochanan ben Zakkai ☒ Rabbi Eliezer ben Hyrkenos i Rabbi Jehoszua ben Chanania ☒ Rabbi Akiwa ☒ Rabbi Jehuda ben Ilai i Rabbi Josei ben Chalafta ☒ Rabbi Jehuda HaNasi.

DZIEŁO TANNAITÓW

A. TARGUM

Magnum opus tannaitów obejmuje każdy aspekt żydowskiej tradycji: Halachę (wiązące prawo żydowskie), machszawę (ideologię, zwrot ten często bywa błędnie tłumaczony jako ‘filozofia’) aggadę (nauki ezoteryczne), kabałę (nauki mistyczne) a nawet wyjaśnienie oraz objaśnienie samego tekstu Pentateuchu (*targum*). Odnośnie komentarzy Pentateuchu, Talmud mówi¹⁴⁸: „Rabbi Jirmija powiedział, choć niektórzy twierdzą, że rzekł to Rabbi Chija ben Abba: Tłumaczenie Tory dokonane przez Onkelosa Konwertytę przedstawione było Rabbimu Eliezerowi oraz Rabbimu Jehoszui. Tłumaczenie Proroków wygłosił Jonatan ben Uzziel w imieniu Chagaja, Zechariasza i Malachiasza¹⁴⁹, a Ziemia Izraela zatrzęsa się i usłyszano głos z Niebios mówiący:

¹⁴⁷ Traktat *Sanhedrin*, folio 86b.

¹⁴⁸ Traktat *Megila*, folio 3a.

¹⁴⁹ Ostatni z proroków.

«Któż odsłania Me sekrety przed synami człowieka?» Jonatan ben Uzziel powstał i powiedział: «Ja jestem tym, który odsłonił Twe sekrety synom człowieka, lecz wszak było Ci wiadome, że nie czyniłem tego dla swojej chwały lub chwały domu mojego ojca, lecz po to, by nie narastały spory między dziećmi Izraela» (odnośnie prawidłowego rozumienia wersetu). On (Jonatan ben Uzziel) zamierzał następnie odsłonić sekrety Pisma, ale znów usłyszano głos z Niebios mówiący: «Dość». Talmud wyjaśnia: „Jaki był powód, że usłyszano głos mówiący: «Dość» (odnośnie ujawnienia sekretów zawartych w Piśmie)? Bo zawierają one informacje o przyjściu Mesjasza oraz odnośnie końca dni”. Jonatan ben Uzziel był, wg Talmudu¹⁵⁰, osobą niezwykłą: „Nasi Rabinie naucza: Hillel Starszy miał osiemdziesięciu uczniów. Trzydziestu z nich godnych było tego, by B-ska Obecność unosiła się wokół nich tak, jak wokół Mojżesza. Trzydziestu z nich godnych było tego, żeby Słońce zatrzymało się dla nich w swej wędrówce tak jak dla Joszui syna Nuna. Dwudziestu było przeciwnego charakteru. Spośród tych dwudziestu, największym był Jonatan ben Uzziel, a najmniejszym R. Jochanan b. Zakkai (następca Hillela Starszego na stanowisku Nasiego).

Słowo *targum* zarówno w języku hebrajskim, jak aramejskim, znaczy ‘tłumaczenie’. Ponieważ Targum Onkelos był zaaprobowany przez Rabbiego Eliezera oraz Rabbiego Jehoszuę – uczniów Rabbiego Jochanana ben Zakkai i nauczycieli Rabbiego Akiwy, Targum Jonatan również został zaaprobowany, o czym świadczy między innymi wspomniany wyżej fragment Talmudu, jasne jest, że oba tłumaczenia cieszą się najwyższym poważaniem.

Targum Onkelos stało się niezwykle popularne i obecnie drukowane jest wraz z każdym, przeznaczonym do studiowania, tekstem Tory. W wielu sytuacjach, gdy tekst Tory jest niejasny, Targum Onkelos umożliwia wyjaśnienie jego znaczenia. Podobnie jest w przypadku Targum Jonatan z tą różnicą, że

¹⁵⁰ Traktat *Bawa Batra*, folio 134a.

to tłumaczenie znacznie częściej zmienia literalne brzmienie tekstu w celu wydobycia z niego ukrytych znaczeń, co może wynikać z faktu, że teksty Proroków napisane były językiem bardziej zawiłym i metaforycznym niż tekst samej Tory.

Inną przyczyną, dla której Targum Onkelos stało się tak popularne (znacznie bardziej niż Targum Jonatan), był fakt, że tłumaczenia Onkelosa nakazane było czytać na głos w synagodze trzy razy w tygodniu.

Talmud uczy nas, że zwyczaj czytania Tory trzy razy w tygodniu wprowadził sam Mojżesz. Czytamy bowiem w Talmudzie: „I wędrowali trzy dni przez pustkowia i nie znaleźli wody” (Exodus 15:22)¹⁵¹. „Woda” zawsze oznacza Torę, ponieważ w Izajasz 55:1 napisane jest: „Och, wszyscy, którzy są spragnieni, niech podejną do wody!” Znaczy to, że gdy Izrael wędrował trzy dni bez Tory, poczuł się bardzo wyczerpany. Prorocy między nimi zadekretowali wówczas, że Torę czytać się będzie w Szabat, a nie w niedzielę, czytać się będzie w poniedziałek i nie będzie we wtorek oraz w środę, czytać się będzie w czwartek, a nie będzie w wieczór Szabatu, tak że Izrael nigdy nie będzie pozbawiony Tory na okres trzech dni”.

W tym samym fragmencie Talmudu znajduje się zapis, że po powrocie z Babilonu nasi Mędrcy zdecydowali, że Targum będzie czytany wraz z Torą: „R. Zeira powiedział w imieniu R. Chisdy: «...a tłumaczowi nie wolno rozpocząć tłumaczenia, dopóki czytający nie skończy wersetu, a czytającemu werset nie wolno zaczynać czytać następnego, dopóki tłumacz nie skończy tłumaczyć poprzedniego»”¹⁵².

W czasach potalmudycznych (a przynajmniej od średniowiecza), gdy większość Żydów przestała mówić językiem aramejskim, publiczne czytanie Targum zostało zaniechane. Natomiast u Żydów jemeńskich, Targum wciąż czytano, ale uzupełnione o tłumaczenie na język arabski, którego dokonał Raw Stadia

¹⁵¹ Traktat *Barwa Kama*, folio 82a.

¹⁵² Traktat *Sota*, folio 39b.

Gaon (znany jako Tafsir). Stąd w Jemenie każdy wers czytano trzy razy (raz po hebrajsku, raz po aramejsku, a raz po arabsku).

Dodatkowo, Talmud poucza o indywidualnym nakazie czytania Pisma: „Każda osoba powinna czytać Pismo poza swoją społecznością dwa razy, a Targum raz”¹⁵³. Pouczenie to, czy raczej nakaz, pozostaje w mocy po dziś dzień. Kiedy Żydzi przestali rozumieć język aramejski i porozumiewać się nim, niektórzy Rabinzi stwierdzili, że nakaz wypełniony może być poprzez studiowanie Targum opatrzonego komentarzem Rasziego. Warto zaznaczyć, że dla Rasziego Targum Onkelos jest jednym z głównych źródeł w jego komentarzu Tory.

Przykład z Targum

Onkelos, tworząc przekład Tory na język aramejski z myślą o prostym, niewykształconym Żydzie, niepotrafiącym odkryć całej Jej głębi, napotkał na pewne przeszkody. Aby zrozumieć ich podłoże, musimy zrobić krótką dygresję.

Słowo „Tora” pochodzi od hebrajskiego czasownika „lehorot”, co oznacza ‘nauczać’. Tora jest więc nauką i Jej nauka dotyczy celu i obowiązku naszego życia. Z drugiej strony nie ma Ona spełniać funkcji podręcznika do historii czy innej dziedziny nauki. Gdy człowiek próbuje traktować Ją w ten sposób, to pojawia się problem z przestrzeganiem nakładanego przez Nią obowiązku. Najlepiej ilustrującym to przykładem jest silne i bardzo jasne dla tradycji judaizmu przekonanie o zupełnej Doskonałości i Jedności B-ga. Jest ono podstawą do uświadomienia sobie, iż zrozumienie istnienia B-ga jest poza granicami naszego umysłu. Wszelkie znane i stosowane przez nas miary są nieprzystające.

Biorąc to pod uwagę powstaje problem wytłumaczenia istnienia w Torze tak wielu antropomorfizmów dotyczących B-ga, np.: „rękę B-ga”, „głos B-ga” itd.

W przekładzie widoczna jest troska Onkelosa o to, by prosty Żyd nie został wprowadzony w błąd odnośnie wspomnianej

¹⁵³ Traktat *Berachot*, folio 8a-b.

tradycji. Chcąc uniknąć pomyłek, tłumacz zupełnie ignoruje fakt, że Tora używa różnych imion B-ga – przede wszystkim tetragramaton *J-H-W-H* oraz słowo *Elohim* (co oznacza też ‘sędzia’) – i używa tylko i wyłącznie *J-H-W-H*, chce bowiem uniknąć wywołania u niewykształconego człowieka wrażenia, iż jest więcej niż jeden B-g.

Powodowany tą samą obawą unika dosłownego tłumaczenia sytuacji, gdy B-g bezpośrednio objawia się człowiekowi.

W znanym śnie Jaakowa czytamy o drabinie, która się ciągnęła z ziemi do nieba¹⁵⁴. Kolejny fragment mówi: *‘we-hine J-H-W-H nicaw alaw’* – co dosłownie oznacza „i oto *J-H-W-H* stał nad nim”. Główni żydowscy komentatorzy tego fragmentu twierdzą, że oznacza on, iż B-g stoi nad drabiną¹⁵⁵, albo że B-g stoi nad Jaakowem¹⁵⁶, ewentualnie że B-g stoi obok Jaakowa¹⁵⁷. Onkelos omija cały problem antropomorfizacji B-ga (miałby stać nad lub obok drabiny albo obok Jaakowa) i pisze *„jekara d-J-H-W-H meated ilawohi”* co oznacza „i chwała *J-H-W-H* stała nad nim”.

Inny przykład uosobienia odnajdujemy w wersecie Księgi Wyjścia: „A Pan szedł przed nimi podczas dnia, jako słup obłoku, by ich prowadzić drogą, podczas nocy zaś jako słup ognia, aby im świecić, żeby mogli iść we dnie i w nocy”¹⁵⁸. Czy można powiedzieć, że B-g „szedł”? Onkelos pisze tu: *„Wa-J-H-W-H medabar kodemejhon bimama be-amuda da-anana ledabaruthon be-orcha...”*, zmieniając *holech* – co oznacza ‘szedł’ na *medabar* – co oznacza ‘prowadził’ albo ‘nakierowywał’. Wyrażenie „prowadził” już nie jest takim antropomorfizmem jak „szedł”, ponieważ prowadzić kogoś można również duchowo. W swoim

¹⁵⁴ Księga Rodzaju, rozdział 28.

¹⁵⁵ Ramban – Rabbi Mosze ben Nachman / Nachmanides (żył w Hiszpanii a potem Izraelu w latach 1194–1270).

¹⁵⁶ Raszi – Rabbi Szlomo Icchaki (żył we Francji w latach 1040–1105).

¹⁵⁷ Rabbi Szimzon Refael Hirsch (żył w Niemczech w latach 1808–1888).

¹⁵⁸ Księga Wyjścia 13:21. Cytat po polsku z Biblii Tysiąclecia, która tłumaczy ten wersec mniej więcej identycznie jak wspomniany Rabbi Hirsch.

komentarzu do Tory, Rabbi Avraham Ibn Ezra¹⁵⁹ wykorzystał tę ideę i napisał o tym wersecie: „Siła B-ga i Jego posłańca (Mojżesza) chodziła z narodem Izraela”¹⁶⁰.

Kolejny przykład napotykamy w opowieści znajdującej się w Księdze Rodzaju, kiedy Esaw, starszy syn Icchaka i Riwiki zrozumiał, że zamiast niego błogosławieństwo pierworodnego otrzymał jego młodszy brat Jaakow. Biblia mówi: „A wtedy Ezaw: «Nie darmo dano mu imię Jakub! Dwukrotnie mnie już podszedł: pozbawił mnie mego przywileju pierworodztwa, a teraz odebrał za mnie błogosławieństwo!»”¹⁶¹ Po hebrajsku druga część tego wersetu brzmi: „*et bechorati lakach we-bine ata lakach birchati*” – „pozbawił mnie mego przywileju pierworodztwa, a teraz odebrał za mnie błogosławieństwo”. Zwróćmy uwagę na to, że w wersecie dwa razy użyty jest ten sam czasownik – *lakach*. Słowo *lakach* oznacza ‘wziął’. Onkelos w tym miejscu pisze: „*jat becheiruti nesiw weha kean kabil birchati*”, tłumacząc słowo *lakach* za pierwszym razem jako *nesiw* – co oznacza ‘wziął’, natomiast kiedy ono się pojawia po raz drugi, jako *kabil* – co znaczy ‘otrzymał’. Jest to zmiana bardzo znacząca. W Bibli Tysiąclecia w tym miejscu pojawia się określenie „pozbawił mnie” i „odebrał za mnie”, co ma negatywne konotacje; po hebrajsku dwa razy powiedziane jest *lakach*, co jest neutralnym określeniem dla „wziął” – u Onkelosa jest to *nesiw* i *kabil* – „wziął” i „otrzymał”. Problem leży w zrozumieniu słowa *kabil* – otrzymał, które jest słowem nacechowanym dodatnio. Czy w tym kontekście można używać wyrazu o zabarwieniu pozytywnym? U źródeł zrozumienia tego paradoksu leży fakt, iż tradycja żydowska nie godzi się na uznawanie Jaakowa za złodzieja. Rabini zwracają

¹⁵⁹ Jeden z wielkich żydowskich komentatorów Bibli (żył w Muzułmańskiej Hiszpanii w latach 1089–1164).

¹⁶⁰ Ibn Ezra nie cytuje *Targum Onkelos*, ale widać jak jego komentarz jest rozszerzaniem słowa Onkelosa.

¹⁶¹ Księga Rodzaju 27:36 (tłumaczenie: Biblia Tysiąclecia).

szczególną uwagę na fragmenty, z których wynikało, że Jaakow nie dokonał kradzieży, ponieważ Icchak od początku wiedział, że to on ma być pobłogosławiony. Jedną z takich najbardziej jasnych wskazówek jest fragment, gdy Jaakow stoi przed niewidomym Icchakiem, który mówi: „*hakol kol Jaakow wejadajim jedej Esaw*” – „głos jest głosem Jakuba, ale ręce – rękami Ezawa”¹⁶². Oczywiście jest, że dużo trudniejsze bywa naśladowanie czyjegoś głosu, niż przebranie się w jego ubrania. Icchak wiedział więc, kogo będzie błogosławił. Wydaje się, iż podkreślenie tego faktu w przekładzie Onkelosa jest celowym zabiegiem. Jaakow owszem „wziął” pierworodztwo, gdyż wyprzedził Esawa – ale on otrzymał błogosławieństwo pierworodztwa, bo Icchak wiedział, kto przed nim stoi.

Ten fragment targumu nie dotyczy już ucieczki od antropomorfizacji B-ga, jednak w dalszym ciągu pomaga prostemu człowiekowi w dokonaniu właściwej interpretacji tekstu.

Widzieliśmy już, że Onkelos zmienia tekst biblijny, by uniknąć uosobienia B-ga lub by ułatwić odczytanie prawdziwego znaczenia wersetu. Trzecią sytuacją, gdy tłumacz odchodzi od literalnego przekładu, jest ta, gdy fragmenty dotyczą prawa żydowskiego – *halachy*.

Czytamy w Torze¹⁶³: *ulekachtem lachem bejom hariszon pri ec hadar* – „weźcie sobie pierwszego dnia owoce pięknych drzew”. Onkelos tłumaczy *pri ec hadar*, czyli ‘owoce pięknych drzew’, jako *perei ilana etrogin* – owoce z drzewa etrog. Faktem jest, że w czasie święta *Sukkot* (święto szałasów) wypełnia się pewien nakaz przy użyciu etrogu. Jednak o tym, że ma być to ten, a nie inny owoc, wiemy wyłącznie z Ustnej Tory. Tora Pisana używa jedynie wyrażenia „owoce pięknych drzew”. Onkelos, mówiąc do prostego Żyda, wyjaśnia wprost, jak należy wypełniać to przykazanie.

¹⁶² Księga Rodzaju 27:22 (tłumaczenie: Biblia Tysiąclecia).

¹⁶³ Księga Kapłańska 23:40 (tłumaczenie: Biblia Tysiąclecia).

Przykład z Targum Jonatan Ben Uzziel

Z natury rzeczy, ciężiej zrozumieć jest słowa proroków niż słowa Pięcioksięgu. Język, którym prorocy opisują swoje wizje lub ganią Naród Izraela, jest metaforyczny i kwiecisty. Oto przykład z Księgi Izajasza, w której prorok ostrzega władców Jerozolimy¹⁶⁴.

Dlatego posłuchajcie słowa Pańskiego, wy wszyscy, panujący nad tym ludem, który jest w Jerozolimie. Mówicie: «Zawarliśmy przymierze ze Śmiercią i z Szeolem zrobiliśmy układ. Gdy się rozleje powódź [wrogów], nas nie dosięgnie, bo z kłamstwa uczyniliśmy sobie schronisko i skryliśmy się pod fałszem».

Przyjrzyjmy się wyrażeniu „zawarliśmy przymierze ze Śmiercią i z Szeolem zrobiliśmy układ”. Słowo *szeol* pojawia się już w Pięcioksięgu, gdzie oznacza ‘grób’, ‘miejsce, do którego człowiek trafia po śmierci’ itp.¹⁶⁵

Naturalnie, rodzi się pytanie, dlaczego Izajasz mówi dwukrotnie o przymierzu zawartym przez przywódców Jerozolimy ze Śmiercią [tj. raz wspominając o Śmierci, a raz o Szeolu].

Z pomocą przychodzi nam Targum Jonatan. Ww pierwszej części wersetu, hebrajskie słowo *marwet* przetłumaczone jest wiernie na aramejskie *ketola* [co w obu przypadkach oznacza ‘śmierć’], natomiast druga część wersetu nie jest przetłumaczona literalnie, co diametralnie zmienia jego znaczenie.

Hebrajskie wyrażenie *we-im szeol asinu choze* – „z Szeolem zrobiliśmy układ” – tłumaczone jest w Targum Jonatan jako *we-im machbela awadna szlama*, co oznacza „i z niszczycielami zrobiliśmy pokój”. Targum Jonatan zmienia *szeol* na ‘niszczycieli’, a „układ” na ‘pokój’. Jeśli weźmiemy też pod uwagę fakt, iż *i* – hebrajski przedrostek ‘*we*’ – w biblijnym hebrajskim jest także używany w znaczeniu „poprzez” – widzimy, że werset nagle nabiera symetrii gramatycznej i staje się zrozumiałą (podkreślenie w celu unaocznieniu różnicy): „Dlatego

¹⁶⁴ Izajasz 28:14-15 (tłumaczenie: Biblia Tysiąclecia).

¹⁶⁵ Zobacz np. Księgę Rodzaju 37:35 oraz 42:38.

posłuchajcie słowa Pańskiego, wy wszyscy, panujący nad tym ludem, który jest w Jerozolimie. Mówicie: «Zawarliśmy przymierze ze Śmiercią poprzez to, że z niszczycielami zrobiliśmy pokój». Gdy się rozleje powódź [wrogów], nas nie dosięgnie, bo z kłamstwa uczyniliśmy sobie schronisko i skryliśmy się pod fałszem»”.

Widzimy więc, że drugie wyrażenie nie jest wcale niepotrzebne, pełni bowiem funkcję specyfikacji wyrażenia pierwszego. W ten sposób werset jest zrozumiałą, a jego przesłanie staje się jasne.

B. MISZNA

Największym dziełem okresu tannaickiego jest jednak, bez wątpienia, Miszna. Słowo to pochodzące z hebrajskiego korzenia *הנש* – „Sz – N – H”, oznacza „powtarzać” lub „zapamiętywać przez powtarzanie”. Dlatego też Miszna określana jest jako „to, co jest zapamiętywane przez powtarzanie”. Wyrażenie to stworzone jest zgodnie z rabinicznym wzorem, w którym Pismo określa się mianem *mikra* – „to, co powtarzane jest przez czytanie z pisanego tekstu”. Tak więc istnieją dwa rodzaje źródeł: *mikra* i *miszna*.

Jako Misznę określić można całą Ustną Torę zawierającą tradycje, które nie zostały spisane podczas Objawienia i Przymierza pod górą Synaj, i nauczane były ustnie. Jednak Misznę zazwyczaj określamy zbiór ksiąg napisanych przez Rabbiego Jehudę HaNasiego (Rabbiego Jehudę ben Szymona), który był ostatnim z tannaitów. Rabbi Jehuda HaNasi w rabinicznej literaturze często określany jest mianem Rabbeinu HaKadosz – „nasz święty Rabbi” – lub po prostu „Rabbi” w znaczeniu ten Rabbi. (Trudno nadać mędrcomi większy honor niż zwracać się do niego po prostu „Rabbi”).

Mimo to, za pierwszego „architekta” Miszny uważany jest Rabbi Akiwa – nikt, tak jak on nie potrafił wyprowadzać z Ustnej Tory przejrzystych praw i nakazów. Większość tannaicznych wypowiedzi w Talmudzie pochodzi albo od Rabbiego

Akiwy, albo od jego studentów. Mówi o tym Talmud¹⁶⁶, w cytowanym już wcześniej fragmencie.

„Autorem anonimowej Miszny jest Rabbi Meir, autorem anonimowego wpisu w Sifra jest Rabbi Jehuda, w Sifrei – Rabbi Szymon; a wszyscy oni nauczali zgodnie z poglądami Rabbi Akiwy”.

Przypomnijmy, że większość wypowiedzi zawartych w Misznie jest anonimowa oraz fakt, że Rabbi Meir najlepiej potrafił przekształcać ustne nauki Rabbiego Akiwy w słowo pisane. Dlaczego w Talmudzie nie zostało zapisane, że w każdym sporze halachicznym między Rabbim Meirem a innymi rabinami, halacha stoi po stronie Rabbiego Meira? Przecież taka wypowiedź została zapisana w stosunku do Rabbiego Akiwy, Rabbiego Josei (ucznia Rabbiego Akiwy) oraz Rabbiego Jehudy HaNassiego (ucznia ucznia Rabbiego Akiwy)! Talmud odpowiada: „Raw Acha bar Chanina mawiał: Jest wiadome, przez Tego, Który Mówi i świat się staje, że nie było nikogo podobnego do Rabbiego Meira w pokoleniu Rabbiego Meira. Czemu więc inni Rabinie nie wypowiedzieli się, że za każdym razem halacha stoi po stronie Rabbiego Meira? Bo nie byli w stanie w pełni pojąć potęgi jego umysłu”¹⁶⁷.

W przypadku Rabbiego Meira, jego niewypowiedziana wielkość przyczyniła się do tego, że nie był w pełni rozumiany.

Językiem Miszny – poza pewnymi cytowanymi wyjątkami pisanych po aramejsku dokumentów prawnych – jest język hebrajski. Cała Miszna pisana była w Kraju Izraela, a wszyscy Mędrcy, którzy ją pisali, znani byli ze swej działalności na terenie Izraela, nawet gdy nie zawsze mieszkali w nim na stałe.

Miszna pisana jest bardzo zwięzłym stylem – nie pomaga czytelnikowi w zrozumieniu kontekstu i jest to zabieg celowy. Nasi Mędrcy chcieli, żeby Tora Ustna pozostała „ustna” tak, jak tylko to możliwe. Jeśli ktoś uczył się od Mędrca Tory Ustnej –

¹⁶⁶ Traktat *Sanhedrin*, folio 86b.

¹⁶⁷ Traktat *Eiruwim*, folio 13b.

w sposób dosłowny polegając na przekazie jego ust – Miszna była wspaniałym uzupełnieniem tych nauk, niejako „ściągawką”. Jeśli ktoś uczył się Miszny bez przekazu ustnego, po prostu ją czytając – nie był w stanie wyciągnąć z czytanych treści większego sensu. Często Miszna nie kończy rozpoczętych tematów i to także jest celowym zabiegiem, w takiej sytuacji bowiem student musi zostać ustnie pouczony, jak daną kwestię rozwiązać, albo „odpadnie w przedbiegach”. Z tych powodów Miszna bardzo przypomina szyfr.

Sam tekst Miszny składa się z sześciu części (po hebrajsku – z sześciu porządków – *szisza sedarim*). Części te nazywają się: *Zera'im* [Nasiona], *Mo'ed* [Wyznaczone Czasy], *Naszim* [Kobiety], *Nezikin* [Szkody], *Kodaszim* [Rzeczy Święte] oraz *Tohorot* [Czystość]. Każda część składa się z wielu różnych traktatów, które w jakiś sposób związane są z głównym jej tematem. Styl Miszny w danym traktacie nie jest jednak w żaden sposób linearny – przynajmniej nie w znaczeniu, w jakim pojmuje to współczesna cywilizacja. Często dany rozdział nie posiada wstępu lub głębszych wyjaśnień, często opisy określonych problemów rozpoczynają się niejako w połowie wywodu, gdy ten osiągnął już ogromny poziom komplikacji. Przyczyną, dla której tak się dzieje (poza tym, że Miszna została napisana jako kod), jest fakt, że Miszna uczy studiującą ją osobę metod mnemoniki. Rabbi Jehuda HaNasi chciał, żeby Miszna była czymś, „co się zapamiętuje”; stworzył on tekst, który pełen jest ukrytych przesłanek zawartych nawet w samym ułożeniu linii czy strukturze tekstu. Dobrym przykładem naszych rozważań może być traktat zatytułowany *Berachot*.

„Od jakiej pory dozwolone jest zmwawianie *Szma* (fragment Tory) wieczorem? Od pory, gdy kapłani wkraczają do swoich domów, by zjeść *teruma*¹⁶⁸ aż do pory pierwszej stra-

¹⁶⁸ Jeśli kapłani byli rytualnie nieczyści, nie mogli spożywać *teruma*, z którą związana była pewna świętość, do czasu zachodu słońca i wzięcia kąpieli rytualnej.

ży¹⁶⁹; oto słowa Rabbiego Eliezera. Mędrzy mówią: do północy. Rabban Gamliel mówi: Póki nie wszędzie świt”.

Zauważmy wpięrow, że Miszna nie zaczyna wykładu od stwierdzenia, że dany jest nakaz zmawiania *Szma*, zamiast tego rozpoczyna „od środka”, mówiąc, **kiedy** powinniśmy *Szma* zmawiać. Czemu tak się dzieje? Oto wyjaśnienie z Gemary¹⁷⁰.

„Na czym oparty jest wykład Tannaity rozpoczynający się od słów «Od jakiej pory?»¹⁷¹. Poza tym, czemu rozpoczyna Tannaita wpięrow od mówienia o wieczornym *Szma*, zamiast zacząć od mówienia o *Szma* porannym? [...] Tannaita opierał się na Piśmie, gdzie stoi: I będziesz zmawiał [...], gdy kładziesz się wieczorem i kiedy wstajesz rano” (Księga Powtórzonego Prawa 6:7), więc pyta on (w Misznie) «Od jakiej pory można zmawiać *Szma* wieczorem?»”

Widzimy, że Gemara zadaje nam dwa pytania:

– czemu Miszna nie poucza nas o obowiązku zmawiania *Szma* zanim zaczyna pouczać nas o porze, w jakiej powinniśmy to robić;

– czemu Miszna – nielogicznie – wpięrow uczy nas o porze dla wieczornego, a dopiero później o porze porannego *Szma*.

Dla tych dwóch pytań, Gemara udziela wprost tylko jednej odpowiedzi. W Torze, gdy rzecz dotyczy recytacji *Szma*, mówi się wpięrow o wieczorze – „gdy się kładziesz wieczorem”, a dopiero później o poranku „i kiedy wstajesz rano”; tak samo autor Miszny pisał wpięrow o *Szma* wieczornym, a dopiero później o porannym. Ale czy Gemara rzeczywiście udziela nam odpowiedzi na tylko jedno pytanie? Nie! Maimonides pisze¹⁷² w tej kwestii, że nie tylko określenie czasów recytacji *Szma* wprowadzone jest z powyższego wersetu Deuteronomium, ale

¹⁶⁹ Czyli do końca ¼ z nocy.

¹⁷⁰ Traktat *Berachot*, folio 2a.

¹⁷¹ Innymi słowy: Gdzie w Misznie nakazane jest, by *Szma* zmawiać razem?

¹⁷² Misznei Tora, Hilchot Kriat Szma 1:1.

i sam obowiązek zmawiania *Szma* znajduje się w tym wersecie. Jeśli przejrzelibyśmy bowiem cały Pentateuch, odkrylibyśmy, że o zmawianiu *Szema* nie mówi żaden wersec poza tym, który mówi o porach zmawiania *Szma*! Widzimy zatem, że Tannaita, nie tylko doprowadza nas do właściwej konkluzji, jeśli chodzi o pory recytowania *Szma*, ale daje nam także wskazówkę mnemoniczną. Jeśli ktoś zapamiętałby nawet całe trzy rozdziały Miszny, które mówią o prawach dotyczących zmawiania *Szma*, to i tak miałby problem z przywołaniem ich na zawołanie z pamięci. Tu przychodzi z pomocą mnemoniczna metoda Tannaity. Zakładając, że ów ktoś [postępując zgodnie z przykazaniami] słuchałby publicznego czytania Tory w synagodze trzy razy w tygodniu i sam czytał ją dwa razy w tygodniu, z pewnością pamiętałby lepiej, jak przedstawione jest przykazanie w Torze, niż gdyby zapamiętał to z jakiegokolwiek innego, rzadziej powtarzanego tekstu. Dlatego łatwiej byłoby mu wykształcić swoistego rodzaju „nadpołączenie” (jak w sieci internetowej) między omawianym przez nas fragmentem Miszny oraz fragmentem Tory. W owych czasach z pewnością było więcej zwolów Tory niż Miszny (i jest to prawdą też obecnie, jeśli myślimy o książkach). Dlatego też autor przytaczanego fragmentu Miszny ułożył ją tak, by przypominała wersec Tory i to jest odpowiedź na pierwsze, postawione wyżej pytanie. Reasumując, czemu Tannaita nie pouczył nas o zobowiązaniu zmawiania *Szma*, tylko o porach, w których należy to czynić? Bo wersec Tory uczy nas o zobowiązaniu zmawiania *Szema*, ucząc nas o porach jego zmawiania, i tak też czyni Miszna.

Zasady, które układają informacje przez użycie skojarzeń, a nie liniowo, odnoszą się także do większych struktur zawartych w Misznie. Przyjrzyjmy się ogólnej strukturze Traktatu *Berachot*:

– Rozdział 1–3 zajmuje się prawami dotyczącymi przykazania zmawiania *Szma*;

– Rozdział 4–5 zajmuje się przykazaniami dotyczącymi *tefila* – modlitwy;

- Rozdział 6 zajmuje się prawami dotyczącymi *berachot* (błogosławieństw) odmawianych przed i po jedzeniu;
- Rozdział 7 zajmuje się prawami dotyczącymi specyficznego zmwiania dziękczynienia po jedzeniu chleba;
- Rozdział 8 zajmuje się prawami dotyczącymi mycia rąk przed posiłkiem; błogosławieństwa wymawianego nad winem i ceremonii *hawdalli* przy zakończeniu Szabatu i świąt (Hawdala czyniona jest nad kielichem wina);
- Rozdział 9 zajmuje się prawami dotyczącymi innymi *berachot* (błogosławieństwami), które odmawiane są przy wielu różnych okazjach.

Na czym polega w tym przypadku układanie informacji z użyciem skojarzeń?

Traktat zaczyna się od zasad dotyczących odmawiania *Szma*, a ponieważ *Szema* odmawiane jest przed modlitwami, kolejny rozdział traktatu dotyczy modlitw [rozdział 4–5]. Następnym ogniwem w łańcuchu skojarzeń są błogosławieństwa, określane mianem „młodsze brata modlitwy” i dzielące z nią wiele wspólnych elementów liturgicznych [rozdział 6]. Po błogosławieństwach Miszna zajmuje się dziękczynieniem po zjedzeniu chleba [rozdział 7], które jest błogosławieństwem *par excellence* wśród wszystkich błogosławieństw, bowiem dziękczynienie po jedzeniu chleba jest najdłuższe i zawiera w sobie wiele elementów typowych dla wszystkich błogosławieństw. Kończąc temat dziękczynienia po jedzeniu chleba, Miszna mówi o prawach dotyczących mycia rąk [rozdział 8] – a ręce myte są rytualnie jedynie przed posiłkiem zawierającym chleb. Jeśli posiłek jest świąteczny, będzie wymagał także błogosławieństwa z użyciem wina [rozdział 8], a stąd już krok tylko od ceremonii *hawdalli* czynionej także nad kielichem wina. Rozdział 9 zajmuje się zaś pozostałymi błogosławieństwami, które nie pasowały do włączenia ich w łańcuch skojarzeń, o którym piszemy.

Tony Buzan, wynalazca *mind-mappingu*, bardzo słusznie napisał, że ludzki umysł pracuje nie linearnie, ale na drodze skojarzeń. Skojarzenie, jak twierdzi Buzan, odgrywa wiodącą rolę nie tylko w procesie zapamiętywania słów, ale w każdej funkcji umysłowej. Każde pojedyncze słowo lub idea powiązane jest w ludzkim umyśle siecią niezliczonych połączeń z innymi słowami lub ideami. Rabbi Yehuda HaNasi, choć nie miał możliwości poznania Toniego Buzana osobiście, wprowadził tą teorię wcześniej, pisząc Misznę.

W jesziewie uczono nas, że taka metoda skojarzeń, która jest nawet bardziej pomocna przy interpretowaniu Gemary, nazywa się „metodą ABBA”. Naukę rozpoczynaliśmy od nauki zagadnienia A, następnie zagłębić musieliśmy się w zagadnienie B i dyskutowaliśmy na jego temat, aż wszystkie elementy były wyczerpane i dopiero wtedy pozwalano nam powrócić do zagadnienia A.

Miszna ma 6 „porządków” zawierających 63 traktaty. Oto „Porządki” Miszny oraz zawarte w nich traktaty (gwiazdki nad traktatami oznaczają, że Gemara ich nie objaśnia).

Zeraim	Moed	Naszim	Nezikin	Kodaszim	Tohorot
– Berachot	– Szabat	– Jewamot	– Bawa	– Zewachim	– Kelim *
– Pea *	– Eiruwin	– Ketubot	– Kama	– Menachot	– Oholot *
– Demai *	– Pesachim	– Nedarim	– Bawa	– Chullin	– Negaim *
– Kilaim *	– Szekalim	– Nazir	– Mecia	– Bechorot	– Para *
– Szewiit *	– Joma	– Sota	– Bawa	– Arachin	– Tohorot *
– Terumot *	– Suka	– Gittin	– Batra	– Temura	– Mikwaot *
– Maaserot *	– Beica	– Kiduszin	– Sanhedrin	– Kritut	– Nidda
– Maaser Szeni *	– Rosz Haszana		– Makkot	– Meila	– Machszirin *
– Challa *	– Taanit		– Szwuot	– Tamid *	– Zawim *
– Orla *	– Megila		– Edujot	– Middot *	– Tewul Jom *
– Bikurim *	– Moed Katan		– Awoda Zara	– Kinnim *	– Jadaim *
	– Chagiga		– Awot *		– Ukcim *
			– Horajot		

Co tłumaczyć możemy jako:

<i>Zeraim</i> – Nasiona	<i>Moed</i> – Wyznaczone czasy	<i>Naszim</i> – Kobiety	<i>Nezikin</i> – Szkody	<i>Kodaszim</i> – Uświęcone rzeczy	<i>Toharot</i> – Czystość
– Błogosławieństwa	– Szabat	– Bratowe	– Pierwsza Brama	– Ofiary ze zwierząt	– Naczynia
– Skrawki	– Mieszanie	– Kontrakty ślubne	– Środkowa Brama	– Ofiary z pokarmów	– Namioty
– Pola	– Jagnięta Paschalne	– Przyrzeczenie	– Ostatnia Brama	– Nieświęte	– Trąd
– Wątpliwości	– Szele	– Nazarejczyk	– Sąd	– Pierwsze Ofiary	– Heifer
– Mieszalniny	– Szałas	– Podejrzana kobieta	– Sprawiedliwość	– Szacunki	– Nieczystość
– Siódmy	– Jajo	– cudzołożna	– Chłosty	– Ofiary	– Zbiorniki zanurzenia
– Ofiary	– Nowy rok	– Przysięgi	– Przynajmniej	– Podstawienie	– Okres
– Podnoszone	– Post	– Kwity	– Zeznania	– Wyłączenie	– Warunki
– Dziesięciny	– Zwój	– rozwodowe	– Bałwochwalstwo	– Naruszenie	– Ci, którzy cierpią na wycieki
– Drugie Dziesięciny	– Święto	– Uświęcenia	– Etyczne nauki	– Stała ofiara	– Zanurzeni w ciągu dnia
– Ciasto	– Ofiary świąteczne		– ojców	– Wymiary	– Ręce
– Owoce			– Orzeczenia	– Ptasie gniazdo	– Łodygi
– wyrastające na drzewach podczas pierwszych 4 lat					
– Pierwsze Owoce					

Jak widzimy, spośród 63 traktatów 38 zawiera objaśnienie Gemary, a 25 – nie, ponieważ w czasach, gdy Gemara była spisywana, traktaty te nie odnosiły się już do codziennego życia Żydów babilońskich (V–VI wiek gregoriańskiej ery).

Niezwykle trudno jest w kilku słowach ukazać prawdziwą wielkość Miszny oraz jej autora.

Może uda nam się to, gdy opowiemy następującą historię¹⁷³. Rabbi Jehuda urodził się w czasach, gdy Rzymianie zakazywali obrzezania dzieci pod karą śmierci. Mimo to Rabbi Jehuda został obrzezany przez swego ojca, Rabbana Szymona ben Gamliela (który był Nasim podobnie, jak później jego syn) wbrew prawu. Nakazano więc stawić się Rabbanowi Szymonowi wraz ze swoją żoną przed rzymski sąd. Jeśliby pogłoski o obrzezaniu syna okazały się prawdziwe, zgodnie z prawem Rabban Szymon i jego żona ponieśliby śmierć. W drodze do pałacu Hadriana pełni najgorszych przeczuc rodzice Rabbiego Jehudy zatrzymali się w oberży. Zastali tam młodą parę rzymskich patrycjuszy z dzieckiem na rękach. Od słowa do słowa opowiedzieli im swoją historię, a ci wzruszeni losem dwojga rodziców zaproponowali, że podmienią dzieci na czas oględzin. Rodzice Rabbiego Jehudy zgodzili się oczywiście i sprzed oblicza sądu wrócili cali i zadowoleni. Podziękowali Rzymianom za pomoc, ale na tym nie skończyła się ich znajomość, a wraz upływem lat zawiązała się także przyjaźń między Rabbim Jehudą a jego rzymskim „bliźniakiem”, który nazywał się Marek Aureliusz i stał się późniejszym cesarzem Markiem Aureliuszem. Nawet po tym fakcie przyjaźń między tymi dwoma wielkimi ludźmi nie osłabła i powiada się, że – choć czynił to sekretnie – Marek Aureliusz często zasięgał rady Rabbiego Jehudy w wielu ważnych kwestiach. Powiada się też, że któregoś razu – olśniony mądrością Rabbiego – Marek Aureliusz zaproponował, że będzie jego „podnóżkiem”, jeśli ten zgodzi się wprowadzić go do „świata, który przyjdzie”. Zohar mówi, że dusza Mojżesza pojawia się w jednym mężu w każdym pokoleniu. W każdym pokoleniu jest ktoś wyjątkowy, w kogo wciela się Mojżesz. Kto jest taką osobą w naszym pokoleniu – tego jeszcze nie wiemy – ale w tamtym pokoleniu, dawno temu, mógł to być Rabbi Jehuda HaNasi.

¹⁷³ Tosefta, traktat *Awoda Zara*, folio 10b.

C. TOSEFTA

Słowo *tosefta* w języku aramejskim oznacza ‘dodatek’. Ta nazwa określa dobrze charakter Tosefty, która jest dodatkiem do Miszny. Jaka jest różnica między Toseftą a Miszną? Po pierwsze – autor. Toseftę napisali Rabbi Chiyah i Rabbi Oszaja – dwaj tannaici, którzy żyli w tym samym czasie, co autor Miszny, Rabbi Jehuda HaNasi. W swoim komentarzu do Talmudu¹⁷⁴, Raszi, nasz największy komentator pisze, dlaczego Tosefta posiada niższy status niż Miszna. Według Rasziego nie wynika to z faktu, kto był autorem, ale przede wszystkim z odmiennych strategii użytych przy ich pisaniu. Podczas gdy Rabbi Jehuda HaNasi konsultował każdą Misznę z całym Sanhedrynem, „formując” ją tak długo, aż odpowiadała każdemu Mędrcomu, Rabbi Chija i Rabbi Oszaja napisali swoje dzieło samodzielnie. W rezultacie tego ich praca posiada mniejszy autorytet i stąd jej nazwa – „dodatek”.

Struktura Tosefty bardzo przypomina strukturę Miszny. Tosefta również posiada „sześć porządków” i tyle samo co Miszna traktatów. Liczba rozdziałów jest jednak inna – nie ma to tak naprawdę większego znaczenia i wynikać może z podobnej metodologii opierającej się, jak w przypadku Miszny, na używaniu skojarzeń, a nie linearnych wywodów, co sprawia, że kwestia odmiennej liczby rozdziałów nie jest prawdziwym problemem. Dodatki, jakie wnosi Tosefta do Miszny, mogą być pogrupowane w następujące kategorie:

- Wyjaśnienia tematów poruszonych w Misznie;
- Dowody na twierdzenia zawarte w Misznie;
- Uzasadnienia dla twierdzeń zawartych w Misznie;
- Źródła twierdzeń zawartych w Misznie;
- Przykłady i metafory odnoszące się do specyficznych zagadnień;
- Ukazywanie spoistości lub niespoistości między Miszną a innymi Halachot;

¹⁷⁴ Traktat *Sanhedrin*, folio 33a.

– Ukazywanie odmiennych wersji twierdzeń zawartych w Misznie – które mogły nie być zgodne z Miszną lub ukazywać spójność z innym przedmiotem, niż tym, z którym łączy je Miszna.

Tosefta ma, jak już wspomnieliśmy, niższy status niż Miszna i tym samym jest komentowana znacznie rzadziej. Jednym z najważniejszych komentarzy jest *Chazon Jechezkel* Rabbiego Jechezkela Abramsky'ego (1925–1975).

D. SIFRA i SIFREI

Abba Aricha, bratanek Rabbiego Chijy (autora Tosefty) był nazywany Raw. Żył on pomiędzy okresem tannaitów i amoraistów i był uczniem Rabbi Jehuda HaNasi.

Według Maimonidesa¹⁷⁵ i wielu innych mędrców¹⁷⁶, Raw stworzył zbiór halachicznych midrasz dotyczących Księgi Kapłańskiej – *Sifra* oraz zbiór halachicznych midraszów Księgi Liczb i Powtórzonego Prawa – *Sifrei*.

Istnieje jeszcze kilka innych zbiorów Ustnej Tory z okresu tannitów (odnosimy się teraz wyłącznie to *midrasz halacha*), ale ponieważ wstęp Maimonidesa do Misznei Tora dotyczył przede wszystkim midrasz aggadycznych, pójdziemy za jego przykładem i właśnie na nie zwrócimy swoją uwagę.

E. MIDRASZ AGGADA

Istnieje znaczna różnica między halachą i aggadą. *Halacha* jest „prawem obowiązującym”, natomiast *aggada* jest tekstem homiletycznym, egzegetycznym, ale nie prawnym w znaczeniu *sensu stricto*, jako że często łączy moralne nauki z opowieściami. Ponieważ ciężko jest wypracować jednoznaczną definicję dla aggady, spróbujemy zilustrować znaczenie tego pojęcia następującym przykładem:

¹⁷⁵ Wstęp do Misznei Tora.

¹⁷⁶ Malbim (Rabbi Meir Leibusz ben Jechiel Michel Weiser, 1809–1879, był Rabinem w między innymi Kępnie) z drugiej strony twierdzi we wstępie do swej edycji Sifry, że redaktorem Sifry był sam Rabbi Chija.

W Torze jest napisane¹⁷⁷: „Pan rzekł do Abrama: «Wyjdź z twojej ziemi rodzinnej i z domu twego ojca do kraju, który ci ukazę»”. Tak mówi o tym fragmencie Midrasz¹⁷⁸.

„Zaczął Rabbi Icchak: «Można to porównać do sytuacji, kiedy człowiek jedzie z miejsca do miejsca i widzi pałac, który się pali. Mówi wtedy ten człowiek: Czy jest możliwe, żeby w tym pałacu nie było przywódcy? Właściciel pałacu spojrział na niego i powiedział: Ja jestem panem pałacu». Tak samo było z naszym ojcem Awrahamem. On powiedział: «Czy jest możliwe, że świat nie ma pana?» B-g na niego spojrział i powiedział: «Ja Jestem Panem świata»”.

Midrasz zadaje fundamentalne pytanie: dlaczego? A dokładniej: dlaczego Awram? Istnieje wielka przerwa w komunikacji między B-giem i człowiekiem. Noe, z którym B-g „ostatnio” rozmawiał, żył całe 10 generacji przed Awrahamem. Dlaczego B-g nagle zwraca się do Awrahama? Midrasz odpowiada, że było raczej odwrotnie – to nie B-g wybrał Abrahama, tylko raczej Awraham „wybrał” B-ga. Awraham szukał B-ga i dzięki temu B-g mu się objawił.

Midrasz odpowiada też na inne pytanie. Pierwszą formą wypowiedzi, jaką B-g zastosował do Awrahama, był rozkaz¹⁷⁹: „Pan rzekł do Abrama: «Wyjdź z twojej ziemi rodzinnej i z domu twego ojca do kraju, który ci ukazę»”. Dlaczego tak ważny fakt, jak rozpoczęcie komunikacji między B-giem a Awrahamem, przedstawiony jest bez wprowadzenia? Przecież minęło już 10 generacji bez komunikacji z człowiekiem!

B-g rozpoczyna Swoją komunikację z Awrahamem od nakazu, w którym zawarta jest także proklamacja: „Tak, to Ja (B-g) Jestem Panem nad światem”.

Rodzi się jednak kolejne pytanie dotyczące metafory Rabbiego Icchaka. Co tak naprawdę oznacza wyrażenie „palący się pałac” – po hebrajsku *bira doleket*? Istnieją dwie możliwości zro-

¹⁷⁷ Księga Rodzaju 12:1 (tłumaczenie: Biblia Tysiąclecia).

¹⁷⁸ Bereszit Rabba 39:1.

¹⁷⁹ Księga Rodzaju 12:1 (tłumaczenie: Biblia Tysiąclecia).

zumienia tego fragmentu. Obie opierają się na dwuznaczności słowa *doleket*, które oznaczać może ‘palący’, ale także ‘oświetlony’ w takim rozumieniu, w jakim pojmowali ludzie średniowieczni tak zwany „argument wzoru” – tj. dowód na istnienie B-ga, przejawiający się w precyzyjnym uporządkowaniu świata – według słów midraszu świat jest „oświetlonym pałacem”. Według tego znaczenia słowa *doleket* Abraham jawi nam się jako filozof oraz naukowiec, który poprzez studia nad światem dochodzi do określonych wniosków filozoficznych. W literaturze rabinackiej, zwłaszcza Maimonides, ukazywał Abrahama jako filozofa.

Jednak nie zapominajmy, że słowo *doleket* oznacza także „palący” i to jest, jak mi się wydaje, bardziej dosłowne i dokładne tłumaczenie ukazujące Abrahama jako moralistę – z powodu niemoralnych czynów ludzi świat jest w okropnym stanie – pałac się pali – i Abraham z głębi swojej duszy woła: „Czy nie ma Pana nad światem? Czy pałac nie ma przywódcy?”. Takie zrozumienie midraszu jest potwierdzone przez inny midrasz w tej samej księdze, gdzie omawiany jest fragment Tory, w której Abraham broni ludzi z Sodomy i Gomory przed gniewem B-ga i czyni to niezwykle gorliwie, pozwalając sobie nawet na kwestionowanie decyzji B-ga i pytając, czy On sam pozostanie moralnie nieskazitelny i wciąż sprawiedliwy, jeśli zgładzi wszystkich tych ludzi.

„Zaczął Raw Azarja w imieniu Raw Acha: «Miłujesz sprawiedliwość, wstrętna ci nieprawość, dlatego Bóg, twój Bóg, namaścił ciebie olejkami radości»¹⁸⁰. Raw Azarja powiązał ten werset z Abrahamem. Kiedy nasz ojciec Abraham wstał, aby błagać o litość dla Sodomy, co jest napisane? „Abraham rzekł: «Czy zamierzasz wygubić sprawiedliwych wespół z bezbożnymi?»¹⁸¹ Powiedział Raw Acha: (Awraham utrzymywał) «Przrzekłeś, że nie zesłesz więcej potopu na świat – dlaczego jesteś zwodniczy z Twoją przysięgą? Potopu wody nie wyślesz, a wyślesz potop ognia!?! Jeśli tak, to nie wypełniasz Swojej przysięgi!»”

¹⁸⁰ Księga Psalmów 45:8 (tłumaczenie: Biblia Tysiąclecia).

¹⁸¹ Księga Rodzaju 18:23 (tłumaczenie: Biblia Tysiąclecia).

Proszę zauważyć, że wersecie z Księgi Psalmów jest napisane: „Miłujesz sprawiedliwość, wstrętna ci nieprawość, DLA-TEGO Bóg, twój Bóg, namaścił ciebie olejkim radości”. Skoro Raw Azarja i Raw Acha łączą ten wersecie z Abrahamem, jasne jest, że według nich, Abraham widział „palący się pałac” a nie „oświetlony pałac”. Tym, co „przeszkadzało” Abrahamowi – i co spowodowało, że B-g go wybrał, był brak etyki i moralnego porządku w świecie.

Proszę zwrócić uwagę, że te dwa znaczenia wyrażenia *bira doleket* tworzą diametralne przeciwieństwa.

Poprzez „pałac oświetlony” Abraham zwraca uwagę na porządek, który rządzi światem i dzięki temu dochodzi do wniosku że „jest Pan nad światem”; natomiast poprzez „palący się pałac” Abraham zwraca uwagę na moralne rozprężenie i brak porządku na świecie.

Czy ktoś ma autorytet, żeby zdecydować, która z wymienionych interpretacji jest prawidłowa? Nie, ale w tym leży też bogactwo Midrasz Aggady: znajdują się tam różne poglądy i każdy może znaleźć to, co jest bliżej jego sercu.

Jednak należy tutaj wspomnieć, że istnieje granica dla Midrasz Aggady i homiletycznych interpretacji. Talmud¹⁸² mówi: „Rabbi Elazar z Modiin powiedział: «... i ten, który naucza (pokazuje) znaczenia w Torze przeciwne w stosunku do halachy – pomimo że zna on Torę i czyni dobrze – nie ma miejsca w Następnym Świecie»”.

Czym są „znaczenia w Torze, które są przeciwne w stosunku do halachy”? Jeden z naszych największych komentatorów Talmudu, Rabbi Menachem Meiri (Francja, Prowansja, 1249–1310), tłumaczy, że są to próby podważenia obowiązków wypełniania nakazów i zakazów Tory poprzez pokazywanie lub nauczanie „głębszych” aspektów danego nakazu lub zakazu. Na przykład, jeśli ktoś powiedziałby, że zakaz jedzenia wieprzowiny jest tylko alegorią, a chodzi tak naprawdę o to, żeby człowiek w odróżnieniu od świni

¹⁸² Pirkei Awot 3:11.

charakteryzował się czystością ciała i charakteru – taki człowiek byłby winny nauczania Tory niezgodnego z halachą.

Innymi słowy, człowiek powinien radować się bogactwem Midrasz Aggady, co więcej, powinien używać tego sposobu interpretacji w poszukiwaniu nowych znaczeń Słowa Bożego – tak długo, aż jego interpretacja nie podważa żadnego z zakazów lub nakazów Tory.

Istnieje wiele zbiorów Midrasz Aggady, przede wszystkim Midrasz Rabba (Wielki Midrasz), w którym zebrane są midrasze pogrupowane według Pięcioksięgu i Pięciu Megilot¹⁸³.

DZIEŁO AMORAITÓW

Pod koniec drugiego wieku ery gregoriańskiej żył Rabbi Jehuda HaNasi (Książę Rabbi Jehuda). Na czas jego nauk przypada koniec okres tannaitów (*aram* – nauczyciele) i początek okresu amoraítów. Amora po aramejsku oznacza „tłumacz” albo „interpretator”, co dobrze opisuje ten okres, ponieważ amoraici zajmowali się przede wszystkim tłumaczeniem i wyjaśnieniem słów tannaitów.

Główną zmianą, którą wprowadził Rabbi Jehuda HaNasi i jego Sąd Rabinacki – zmianę, która *de facto* zakończyła okres tannaitów i zapoczątkowała okres amoraítów – była zmiana w treści *semicha*, rabinackiej ordynacji, która swoją tradycją sięgała aż czasów Mojżesza.

Mojżesz „otrzymał” rabinacką ordynację od B-ga i sam ordynował następną generację rabinów, którzy ordynowali następną generację rabinów itd.¹⁸⁴ Jest ważne, aby zwrócić uwagę na to, że Mojżesz w tradycji i literaturze żydowskiej jest znany po prostu jako „Mosze Rabejnu” – „Mojżesz nasz Rabin”.

¹⁸³ Swojów: Ester, Rut, Kohelet (Eklezjasty), Pieśń nad Pieśniami, Lamentacje.

¹⁸⁴ Zobacz Księgę Wyjścia 24:1.

Wprowadzona za czasów Rabbiego Jehuda HaNasi zmiana w ordynacji rabinackiej polegała m.in. na tym, że uczniowie, czyli następna generacja rabinów, otrzymała swoją *semicha* bez możliwości tworzenia pełnoprawnego Sanhedrynu. Kiedy więc ostatnie 71 osób posiadających „prawdziwą” *semichę* zmarło, „prawdziwy” Sanhedryn nie mógł się już zebrać.

„Semichę” nadano w obecnym kształcie prawdopodobnie z powodu ciężkiego okresu historycznego, jaki przechodził naród żydowski, i z powodu którego Sanhedryn nie spełniał już *de facto* swojej roli jako głowy narodu.

Talmud¹⁸⁵ podaje, że Sanhedrin już 40 lat przed zniszczeniem Świątyni w Jerozolimie (ok. r. 30) przeniósł swą siedzibę z góry świątynnej i tym samym stracił prawo do wypełniania pewnych swych obowiązków.

Na przełomie okresu tannaitów i amoraitów żył jeden z głównych studentów Rabbiego Jehudy HaNasi oraz Rabbiego Chija – Rabbi Abba bar Abajo, nazywany też Abba Aricha¹⁸⁶. Rabbi Abba otrzymał od kolejnych generacji honorowy tytuł „Raw” i bardzo rzadko w Talmudzie wspominany jest jako Rabbi Abba (Raw oznacza po prostu „Rabin”. Nazywanie człowieka „Raw” bez dodania jego imienia implikuje, że jest on Rabinem *par excellence*. Aricha oznacza po aramejsku „wysoki” i Raw dostał taki przydomek ze względu na to, że był znacznie wyższy niż przeciętny człowiek¹⁸⁷). Raw, poza tym, że był wyjątkowym mędrce, był również potomkiem (lub krewnym potomków) króla Dawida¹⁸⁸. Talmud opowiada, że Raw, który pochodził z Babilonii, pojechał do Izraela, aby studiować w Tiberias pod okiem swojego wuja Rabbi Chija¹⁸⁹. Rabbi Chija zabrał później swojego bratanka do Beit Midraszu Rabbiego Jehudy HaNasie-

¹⁸⁵ Traktat *Avoda Zara*, folio 8b.

¹⁸⁶ Traktat *Chulin*, folio 137b

¹⁸⁷ Traktat *Nida*, folio 24b.

¹⁸⁸ Traktat *Keturwot*, folio 62b oraz TJ, traktat *Taanit*, rozdział 4, halacha 2.

¹⁸⁹ Traktat *Moed Katan*, folio 20a-b

go, gdzie Raw „pokazał swoją siłę” w nauce. Raw uczył się tam razem ze swoim kuzynem Rabba Bar Chana, ale kiedy Rabbi Chija poprosił Rabbiego Jehudę HaNasiego, aby ten dał obu studentom ordynację rabinacką, Rabbi Jehuda dał pełną ordynację tylko Rabbi Bar Chanie, natomiast Rabiemu Abbie dał „tylko” ordynację ograniczoną¹⁹⁰. Talmud wyjaśnia, że ograniczoną ordynację Rabbi Abba dostał nie dlatego, że był mniej uczony niż jego kuzyn Rabba Bar Chana¹⁹¹. Raczej, mówi Talmud, Rabbi Jehuda HaNasi chciał dać obu rabinom ograniczoną ordynację, ale bał się, że Rabba Bar Chana nie zyska szacunku szkół babilońskich, więc zdecydował się dać mu pełną ordynację. Natomiast Rabbi Abba (Raw) miał już wielki szacunek wśród szkół babilońskich i po otrzymaniu swojej ordynacji, wrócił do Babilonii.

W okresie amoraitów, centrum studiowania Tory przeniosło się z Izraela do Babilonii. Jedną z przyczyn tej przeprowadzki był właśnie Raw, którego nauki przyciągały wielu uczniów.

Ale był także inny niż akademicki powód przeniesienia centrum studiowania Tory z Izraela do Babilonii. Cytujemy za Talmudem¹⁹²: „Nie zostanie odjęte berło od Judy ani laska pasterska spośród kolan jego”¹⁹³. „Berło” odnosi się do Babilonii, natomiast „laska pasterska” do Izraela. Berło, heb. *szerwet*, symbolizuje autorytet władcy, który jest wyznaczony przez rząd. Takim władcą był wyznaczony przez rząd Reisz Galuta, posiadający polityczną władzę przywódca Żydów babilońskich. Z kolei „laska pasterska”, heb. *mechokek*, symbolizuje przywódców szkół izraelskich, którzy nie mieli żadnej politycznej władzy. Widzimy więc, że to różnica w sposobie życia Żydów babilońskich i izraelskich spowodowała przeniesienie centrum studiowania Tory z Izraela do Babilonii.

¹⁹⁰ Traktat *Sanhedrin*, folio 5b

¹⁹¹ Tamże.

¹⁹² Tamże.

¹⁹³ Księga Rodzaju 29:10

Dla babilońskich mędrców było jednak bardzo ważne, aby Żydzi wiedzieli, że centrum ich istnienia pozostanie zawsze Izrael – ziemia obiecana / ziemia święta. Dlatego m.in. Talmud Babiloński czyni rozróżnienie między mędrkami izraelskimi a babilońskimi. Widząc tytuł „rabbi” podczas studiowania Talmudu, możemy być pewni, że tytuł ten odnosi się do rabina z Izraela, podczas gdy rabin z Babilonii tytułowany będzie tylko mianem „raw”¹⁹⁴.

W okresie amoraistów istniało w Babilonii kilka głównych szkół Tory (jesziw), każda w innym miejscu. W roku 219 ery gregoriańskiej Raw osiedlił się w Babilonii i założył jesziwę w mieście Sura. W tym samym czasie jego kolega Szmuel założył jesziwę w mieście Nehardea. W odróżnieniu od jesziwy w Surze, która istniała całe 800 lat, do końca okresu Gaonów, jesziwa w Nehardea istniała tylko do roku 261, a następnie przeniesiona została do Mechoza, miasteczka leżącego nieopodal Sury. Jeden ze studentów Rawa i Samuela – Raw Jehuda bar Jechezkel, po śmierci swoich mistrzów stworzył jesziwę w mieście Pumbedita. Ta jesziwa istniała także przez ok. 800 lat, aż do końca okresu Gaonów. Tak więc w okresie amoraistów istniały dwa główne centra studiowania Tory – Sura i Pumbedita.

A. GEMARA / BABILOŃSKI TALMUD

Największym dziełem amoraistów jest *Gemara* (słowo to w języku aramejskim oznacza ‘studium’). Będąca dziełem ostatnich tannaitów Miszna pisana jest bardzo zwięzłym językiem, ponieważ początkowo służyć miała studentom otrzymującym przekaz Tory Ustnej bezpośrednio od nauczycieli jako rodzaj „przypomnienia” lub nawet „ściąg”. Jednak wraz z upływem czasu i pogłębiającym się rozproszeniem żydowskiego narodu, nasi Mędracy spostrzegli, że Miszna przestaje pełnić swoją funkcję (coraz mniej osób miało możliwość uczyć się Tory Ustnej

¹⁹⁴ Łączy się to z tym, że prawdziwa *smicha* może być nadana tylko w Izraelu.

w sposób dosłownie „ustny”) i zdecydowali się napisać Gemarę – wielkie studium Miszny. Napisana po aramejsku Gemara jest ścisłą analizą tekstu Miszny i w głównej mierze zajmuje się:

- odnajdywaniem połączeń między tekstem biblijnym a orzeczeniem Miszny;
- prowadzeniem dochodzenia łączącego źródło z logiczną podstawą halachy;
- kontrastowaniem tekstu Miszny z innymi wypowiedziami tannaitów i amoraistów oraz rozwiązywaniem istniejących między nimi sprzeczności;
- wyprowadzaniem tekstów dotyczących halachy i aggady ze źródeł tannaickich i amoraickich;
- wyciąganiem ogólnych wniosków z przykładów znajdujących się w Misznie.

Gemara została napisana i zredagowana przez Raw Aszi oraz Rawina, najwybitniejszych rabinów wśród ostatnich amoraistów. Mędracy ci żyli w IV i V w. ery gregoriańskiej, przy czym należy jeszcze wspomnieć, że Rawina był uczniem Rawiego Aszi, który zaś był Naczelnym Rabinem Jesziwy w Surze – tej samej, którą 200 lat wcześniej założył Raw.

W Talmudzie napisane jest o Rawim Aszi¹⁹⁵, że między Mojżeszem a Rabbim Jehudą HaNasi nie istniał człowiek, który jak oni łączyłby jednocześnie tak wysoki poziom wiedzy Tory i wielkość świecką – i podobnie nie było takiego człowieka w okresie między Rabbim Jehudą HaNasi a Raw Aszim.

Gemara dzieli się na traktaty, rozdziały oraz *sugjot* – sprawy / kwestie.

Jedna sugja może zajmować mniej niż pół strony tekstu lub bardzo wiele stron – nie istnieje żadna specyficzna miara. Każda sugja dotyczy konkretnej Miszny i zajmuje się jej analizą. Ale Gemara nie jest tylko i jedynie analizą – przede wszystkim opiera się na argumentacji i jawić się może wręcz jako spór. W Gemarze zawarte są dyskusje między ammoraitami dotyczące prawid-

¹⁹⁵ Traktat *Sanhedrin*, folio 36a.

łowego rozumienia danej Miszny i konsekwencji takiego rozumienia. Dyskusje te są niezwykle gorące i zażarte – i poprzez takie ujęcie tekstu Gemary Raw Aszi i Rawina pokazują nam, w jaki sposób należy studiować Ustną Torę. W celu całkowitego zgłębienia badanej idei trzeba gorliwie dążyć do jej dna – nawet, jeśli oznaczałoby to „przeciągnięcie” wyводу do absurdalnych niemalże granic.

Ponadto, studiowanie Gemary nie jest liniowe, tylko opiera się na skojarzeniach – temat danego sugja może nagle ulec zmianie, a dygresja może mieć rozmiar pierwotnego tematu, natomiast nawiązanie zarówno do dygresji, jak i do pierwotnego tematu znajdować może się w zupełnie innym miejscu tekstu.

W Gemarze zapisane są nie tylko dyskusje, które faktycznie miały miejsce – znaleźć w niej można także dysputy między rabinami żyjącymi w innych epokach czy krajach, rabinami, którzy w rzeczywistości nigdy się nie spotkali, a wszystko po to, by pokazać, że interesuje nas tylko prawidłowe rozumienie Halachy – czy dana dyskusja miała miejsce czy też nie, jest dla studiującego obojętne, ponieważ **mogła** ona mieć miejsce.

Spojrzyj na prosty przykład z Gemary, oto początek trzeciego rozdziału traktatu *Bawa Kama*¹⁹⁶, folio 27a-27b. Najpierw postaramy się niezwykle dokładnie przetłumaczyć tekst Miszny i Gemary, a następnie postaramy się go zanalizować i zrozumieć):

Miszna

Jeśli ktoś położy dzbanek w publicznym miejscu i ktoś inny przejdzie, i potknie się na nim, i go zniszczy: ten, który się potknął, jest zwolniony z odszkodowania (za dzbanek). A jeśli on się zrani, to wtedy właściciel beczki jest zobowiązany, aby zapłacić za jego szkodę.

¹⁹⁶ *Bawa Kama* oznacza „Pierwsza Brama” i jest jednym z trzech traktatów, które zajmują się prawami odszkodowania oraz prawami z nimi związanymi.

Gemara (sugja nr 1)

Jak to może być, że Miszna zaczyna się od dzbanka, a kończy na beczce?

Mamy też inną Misznę¹⁹⁷, gdzie znajdujemy podobną sytuację. „Jeden idzie ze swoją beczką, a drugi idzie ze swoją belką; złamał się dzbanek pierwszego na belce drugiego – właściciel belki jest zwolniony od zapłacenia za szkodę”. Tutaj Miszna także zaczęła się od beczki, a skończyła na dzbanku! Mamy jeszcze jedną taką Misznę¹⁹⁸. „Jeden idzie z beczką wina, a drugi idzie z dzbankiem miodu; pękł dzbanek z miodem, a ten pierwszy wziął i wylał swoje wino i uratował miód – ten, który uratował, nie ma prawa żądać więcej niż przeciętny pracownik (tj. nie może żądać, by mu ten drugi zapłacił za wino)”. Tutaj także Miszna zaczęła od beczki, a zakończyła na dzbanku! Powiedział Raw Papa: „dzbanek” i „beczka” odnosi się do tego samego naczynia. Jakie praktyczne (halachiczne) znaczenie (ma wypowiedz Raw Papy)? Odnosi się ona do kwestii kupowania i sprzedawania. Ale przy zachowaniu jakich warunków? Trudno byłoby twierdzić, że się odnosi (stwierdzenie Raw Papy) do obszaru, gdzie nie nazywają „dzbanka” – „beczką” i także nie nazywają „beczki” – „dzbankiem”. Nie, praktyczne (halachiczne) znaczenie (wypowiedz Raw Papy) ma dla takiego obszaru, na którym, pomimo że większość ludzi nazywa dzbanek dzbankiem i beczkę beczką, są jednakże ludzie, którzy tych dwóch terminów nie rozróżniają. Zdawać by się mogło, że powinno się postępować podobnie jak większość ludzi, ale tak nie jest – w sprawach dotyczących pieniędzy, Miszna nakazuje nam nie postępować podobnie jak większość.

Gemara (sugja nr 2)

Dlaczego ten, który się potknął i potłukł dzbanek, zwolniony jest z płacenia odszkodowania? Przecież powinien być zobowiązany do zwracania uwagi na to, jak chodzi! Studenci Raw

¹⁹⁷ Traktat *Bawa Kama*, folio 31b.

¹⁹⁸ Traktat *Bawa Kama*, folio 115a.

powiedzieli w imieniu Raw: „Nasza Miszna odnosi się do sytuacji, gdzie (właściciel dzbanka) zapełnił dzbankami całe publiczne pomieszczenie”. Szmuel powiedział: „Nasza Miszna odnosi się do sytuacji, kiedy jest ciemno”. Rabbi Jochanan powiedział: „Nasza Miszna odnosi się do sytuacji, kiedy dzbanek stoi za rogiem”. Raw Papa powiedział: „Nasza Miszna nie jest precyzyjnie napisana i pasuje zarówno do opinii Szmuela, jak i do opinii Rabbiego Jochanaana”. Według opinii Raw wydaje się, że nie ma znaczenia, czy „potknął się”, czy po prostu „potłukł”. Powiedział Raw Zwid w imieniu Rawa: „Nasza Miszna odnosi się nawet do sytuacji, kiedy «potłukł bez potknięcia się». A jeśli tak, to dlaczego Miszna mówi „potknął się”? Ponieważ odnosi się to do końcowego fragmentu Miszny, a mianowicie: „A jeśli on się zrani, to wtedy właściciel beczki jest zobowiązany, aby zapłacić za jego szkodę”.

Ten fragment Miszny dotyczy tylko sytuacji, kiedy „on się potknął”. Raw Abba powiedział do Raw Aszi: „Mówią na zachodzie w imieniu Raw Ulla: Zwyczajem ludzi jest nie zwracać uwagi w trakcie chodzenia... (Sugja nr 2 nie kończy się w tym momencie, ale my zatrzymamy się tutaj, by przeanalizować właśnie przeczytany fragment).

Analiza sugji nr 1. W Gemarze często zwraca się uwagę najpierw na sam tekst Miszny i analizuje się go gramatycznie, nie odnosząc z początku do samej treści. Tak jest też w tym wypadku – twórcy Gemary zwracają uwagę, że w Misznie znajduje się „błąd ortograficzny” polegający na zmienieniu określenia danej rzeczy (od „dzbanek” do „beczka”) w środku zdania i to zdawałoby się, bez żadnego powodu.

Odnosząc się do tego „błędu ortograficznego” Gemara zwraca naszą uwagę na dwie inne Miszny, w których podobny „błąd ortograficzny” występuje.

Gemara wnioskuje więc, że jest to wskazówka prowadząca do ogólnej zasady, aby w spornych sprawach finansowych nie postępować według zwyczaju większości ludzi, jeśli istnieje też inny zwyczaj. Innymi słowy: jeśli część ludzi nie widzi różnicy między

słowem *kad* co oznacza ‘dzbanek’ oraz słowem *chawit*, co oznacza ‘beczka’ – wtedy pozwany do sądu może się bronić, używając tego faktu, a oskarżyciel nie ma prawa żądać od pozwanego pieniędzy, uzasadniając, że pozwany „powinien” rozróżniać między tymi dwoma słowami, ponieważ większość ludzi tak czyni.

Proszę zwrócić uwagę, że ten „błąd ortograficzny” znajduje się w Talmudzie tylko w naszym traktacie (*Barwa Kama*). Ta przesłanka wskazuje nam na intencjonalne umieszczenie w *Barwa Kama* wyżej wspomnianego błędu w celu przypomnienia o ogólnej zasadzie stosującej się do spraw tego traktatu.

Analiza sugji nr 2. Nasza druga sugja odnosi się do treści samej Miszny: ten, który się potknął i potłukł stojący w publicznym miejscu dzbanek, nie musi za niego zapłacić odszkodowanie, a sugja zadaje podstawowe pytanie: „dlaczego”?

Zauważmy, że Gemara zainteresowana jest prawnym, a nie filozoficznym wyjaśnieniem tego faktu i zwraca uwagę na fakt, że „człowiek jest zobowiązany zwracać uwagę na to, gdzie chodzi”. Gemara prezentuje cztery różne definicje obowiązku „zwracania uwagi, gdzie się chodzi”.

– Studenci Raw w imieniu Raw: „Nasza Miszna omawia sytuację, w której całe publiczne miejsce jest zapełnione dzbankami. Rozumiemy, że zwolnienie z obowiązku zwracania uwagi na to, gdzie się chodzi, jest całkowite. *Tylko*, kiedy nie jest fizycznie możliwe przejść przez publiczne miejsce, nie tłukąc kilku dzbanków (= całe publiczne miejsce jest zapełnione dzbankami), jest się zwolnionym z zapłacenia odszkodowania za te potłuczone garnki. W każdym innym wypadku jest się zobowiązanym do zapłacenia. Taka jest opinia Raw”.

– Szmuel mówi, że w Misznie omawiana jest sytuacja, kiedy było ciemno. Widzimy więc, że według opinii Szmuela obowiązek zwracania uwagi jest nieco łagodniejszy niż u Raw. Raw nie zwalnia człowieka z tego obowiązku w każdej sytuacji, a jedynie kiedy jest fizycznie niemożliwe, aby nie złamać danej rzeczy – wtedy jest on „zwolniony” z zapłaty. Natomiast według opinii Szmuela do zwolnienia z obowiązku wystarczy np. ciemność.

– Opinia Rabbiego Jochanana jest kolejnym krokiem na drodze do łagodzenia omawianego obowiązku. Według Rabbiego Jochanana wystarczy, by dzbanek stał tam, gdzie nie można go zauważyć – już to wystarczy do zwolnienia z obowiązku płacenia odszkodowania.

– Na samym końcu znajduje się opinia, która została przekazana Raw Aszi: „Istnieje zasada prawna zwalniająca od odpowiedzialności tego, który potłucze coś w publicznym miejscu. Ta ogólna reguła jest przedstawiona jako prawne przystosowanie się do powszechnego sposobu postępowania ludzi, którzy po prostu nie zwracają uwagi na to, gdzie idą (kiedy są w miejscu publicznym).

Zwróćmy też uwagę na jeszcze kilka spraw strukturalnych dotyczących naszej Gemary.

W Gemarze te cztery interpretacje Miszny przedstawione są w specyficznej kolejności i w specyficzny sposób.

Pierwszym był wyżej wymieniony logiczny sposób opierający się na czterech poziomach łagodzenia obowiązku zwracania uwagi na to, gdzie chodzi się w publicznym miejscu.

Drugi sposób nazwać można chronologicznym, jako że taka też jest kolejność przedstawionych w tej Gemarze opinii. Pierwszym z amoraistów był Raw i jego opinia jest przedstawiona jako pierwsza. Szmuel był kolegą Raw i jego opinia jest więc druga w kolejności. Rabbi Jochanan był jednym z najwcześniejszych amoraistów w Izraelu, ale jego opinia przedstawiona jest jako opinia numer trzy. Proszę jednak zwrócić uwagę na to, że Gemara tytułuje go „Rabbi”, a nie po prostu „Raw” Jochanan. Czwarta opinia jest przedstawiona jako coś, co zostało przekazane Raw Aszi. Ponieważ wiemy, że Raw Aszi jest jednym z autorów i redaktorów Gemary, jasne jest, że zawsze, gdy czytamy jego opinię, znajdujemy się już przy końcu danej dyskusji.

Kolejną rzeczą, na którą powinniśmy zwrócić uwagę, jest struktura tekstu mówiącego o opinii Raw Aszi: „mówią na zachodzie”. Czym jest ten zachód? Raw Aszi organizował dwa razy w roku *jarchei kalla* – trwającą przez miesiąc konferencję

dla wszystkich mędrców. Dzięki temu Raw Aszi miał możliwość zebrania wszystkich mądrości żydowskich.

Było też ogólnie przyjęte, że Żydzi w Izraelu przestrzegali tradycji znacznie gorliwiej niż Żydzi z Babilonii. Ogólna wypowiedź ze szkół w Izraelu brzmiąca „mówią na zachodzie” miała wielką wagę, dlatego też opinie przedstawione przez Rawę, Szmuela i Rabbiego Jochanana zostały odrzucone, ponieważ Żydzi na Ziemi Izraela przestrzegali innej tradycji.

B. TALMUD JERUSZALMI – JEROZOLIMSKI TALMUD

Rabbi Chija i Rabbi Oszaja, którzy napisali Tosefta byli członkami Sanhedrynu Rabbiego Jehuda HaNasi¹⁹⁹. Jednym z młodych uczniów Rabbiego Jehudy był Rabbi Jochanan bar Nafcha²⁰⁰. Rabbi Jochanan miał tylko 15 lat, kiedy Rabbi Jehuda HaNasi zmarł i tak naprawdę Rabbi Jochanan był bardziej uczniem uczniów Rabbiego Jehudy HaNasi, niż uczniem samego mistrza.

Ale to właśnie Rabbi Jochanan bar Nafcha, żyjący na przełomie II i III w., jest autorem Talmudu Jerozolimskiego, którego redakcją zajęli się izraelscy amoraici – Raw Muna i Raw Jossi ok. 350 roku gregoriańskiej ery.

Talmud Jerozolimski pisany jest w innym stylu niż Talmud Babiloński – już samo użycie odmiennego aramejskiego dialektu sprawia, że kłopoty z odczytaniem tekstu będzie miał nawet doświadczony talmudysta, bez problemu zgłębiający Talmud Babiloński.

Już sama nazwa „Talmud Jerozolimski” jest nieco myląca. Rabbi Jochanan nie przebywał w Jerozolimie, pisząc swój Talmud, który należałoby więc raczej nazwać „Talmudem Izraelskim”, jako że w zasadzie cytowani są w nim przede wszystkim mędrcy z Izraela, a babilońscy – bardzo rzadko. Z drugiej strony,

¹⁹⁹ Maimonides, wstęp do Misznei Tora.

²⁰⁰ *Bar Nafcha* oznacza 'syn kowala'.

Talmud Babiloński przytacza wypowiedzi zarówno jednych, jak i tych mędrców.

Inną różnicą jest znajdująca się w Talmudzie Jerozolimskim Gemara dla całego porządku Miszny *Zeraim* – ziarna – Talmud Babiloński posiada zaś Gemarę tylko dla traktatu *Berachot* (błogosławieństwa) w porządku *Zeraim* (ziarna). Powód jest oczywisty. W Porządku *Zeraim* zawarte są prawa rolnicze odnoszące się tylko do codziennego życia w Izraelu – a których przestrzeganie w Babilonii było już zupełnie wirtualne.

Styl Talmudu Jerozolimskiego jest bardzo zwięzły, przez co nie zawsze jasny – charakterystyczne dla niego jest urywanie tematów, pozostawianie wypowiedzi bez końcowych konkluzji. To właśnie styl prowadzenia dyskusji jest głównym odróżnikiem obu Talmudów. Kwestia, która w jednym z nich omawiana jest na dużym stopniu ogólności, w drugim omawiana jest wręcz drobiazgowo. Jedną z teorii wyjaśniających istnienie tej różnicy jest ogromna różnica w materialnym poziomie życia między Żydami izraelskimi a babilońskimi w czasach powstawania obu ksiąg. Żydzi babilońscy żyli w dostatku i pokoju w odróżnieniu od znajdujących się pod panowaniem rzymskim Żydów izraelskich. Talmud Jerozolimski jest znacznie „uboższy”, co objawia się chociażby w ilości poruszanych wątków.

Jednak nie wszyscy mędrzy narodu żydowskiego zgadzali się z tą koncepcją – w liście napisanym w 1908 r., Rabbi Awraham Icchak HaKohen Kook (1865–1935)²⁰¹ różnicę między Talmudem Jerozolimskim a Babilońskim wyjaśniał w inny sposób.

Zdaniem Raw Kooka, cytującego Talmud Babiloński²⁰², „proroctwo nie istnieje poza granicami Ziemi Izraela” i na tym polega różnica między obiema Księgami – w Talmudzie Jerozolimskim nie ma potrzeby przeprowadzania długich i szczegółowych dyskusji, ponieważ studiowanie Tory w Ziemi Izraela zakorzenione jest w mądrości proroctwa.

²⁰¹ Igrot HaReija, volumin I, list nr. 103 (Tewet 5668).

²⁰² Traktat *Moed Katan*, folio 25a.

W Izraelu analiza oraz interpolacja Prawa zostały wypracowane dzięki mądrości i nadzorowi proroków. To tłumaczy, dlaczego styl Talmudu Jerozolimskiego jest tak zwięzły – już subtelne wskazówki wystarczały interpretującym go do ustanowienia wiążącego prawa żydowskiego – Halachy.

Takiego nadzoru brakowało Talmudowi Babilońskiemu, dlatego też ustanowieniu Halachy towarzyszyły długie dyskusje uprawnionych do tego mędrców.

Raw Kook wskazuje na przykładową różnicę językową. Gdy wprowadzana jest nowa nauka, w Talmudzie Babilońskim używa się zwrotu – *ta szma* – chodź, posłuchaj’, a w Talmudzie Jerozolimskim – *ta chazi* – ‘chodź, zobacz’. Odległość od „źródła” nauki jest bliższa w przypadku *ta chazi*, niż w przypadku *ta szma*, ponieważ istnieje znaczna różnica między tym, czego naocznie jesteśmy świadkami, a tym, o czym tylko słyszymy.

Raw Kook kontynuuje rozróżnienie pomiędzy Talmudem Jerozolimskim i Babilońskim w następujących słowach.

W Torze jest napisane: „Jeśli za trudno ci będzie osądzić jakiś wypadek, jak zabójstwo, spór lub zranienie, w jakimkolwiek procesie w tym mieście, wstanieś i pójdziesz do miejsca, które sobie obierze Pan, Bóg twój. Tam udasz się do kapłanów-lewitów i do sędziego, który w tych dniach będzie sprawował urząd. Poradzisz się, a oni ci dadzą rozstrzygnięcie. Zastosujesz się do orzeczenia, jakie ci wydadzą w miejscu, które sobie obierze Pan, i pilnie wykonasz wszystko, o czym cię pouczą. Postąpisz ściśle według ich pouczenia i według ich rozstrzygnięcia, jakie ci dadzą, nie zbaczając ani na prawo, ani na lewo od ich orzeczenia”²⁰³. Talmud Babiloński ogranicza wyżej wymieniony obowiązek posłuszeństwa wobec wyroków sądu do kwestii halachicznej (prawnej)²⁰⁴. Natomiast Jerozolimski Talmud odnosi ten obowiązek także do kwestii

²⁰³ Biblia Tysiąclecia, Księga Powtórzonego Prawa 17:8-11.

²⁰⁴ Traktat *Sanhedrin*, folio 87a.

aggadycznych²⁰⁵. Raw Kook interpretuje wyżej wymieniony fragment jako potwierdzenie różnicy pomiędzy Ziemią Izraela a resztą świata. W Ziemi Izraela, gdzie studiowanie Tory jest zakorzenione w prorocztwie, istnieje wspólny mianownik dla halachy i dla aggady, będący wykładnią dla spraw związanych zarówno z wiarą, jak i z czynami człowieka – jest to Sanhedryn, którego autorytet rozciągany jest przez Talmud Jerozolimski także na sprawy aggadyczne.

Pomimo takiego pozornie wyższego statusu Talmudu Jerozolimskiego, w kwestiach halachicznych, w przypadku różnic pomiędzy Księgami, obowiązujące prawo znajduje się po stronie Talmudu Babilońskiego.

²⁰⁵ Aggada to homiletyczne, egzegetyczne, ale nie legalne teksty, które często łączą opowieści z moralnymi napomnieniami itp.

CZĘŚĆ TRZECIA

ZNACZENIE LITERATURY ŻYDOWSKIEJ DLA EGZEGEZY CHRZEŚCJAŃSKIEJ

I. ZNACZENIE BIBLIJ HEBRAJSKIEJ I PRZEKŁADÓW GRECKICH

Wydaje się, że omawiając znaczenie Biblii Hebrajskiej i Septuaginty, a także innych greckich przekładów BH, dla teologii, a zwłaszcza dla egzegezy chrześcijańskiej, warto przypomnieć epizod z życia św. Augustyna, który swe pierwsze nawrócenie przeżył, nie mając jeszcze dwudziestu lat. Gdy sięgnął po Stary Testament, przeżył rozczarowanie. Nie potrafił odnaleźć się w setkach przepisów, praw i nakazów ani nie potrafił zrozumieć ich sensu. Więcej jeszcze, spotkał wówczas manichejczyków, odrzucających Stary Testament, co wydało mu się ze wszech miar słuszne. Dopiero po spotkaniu z Ambrożym nauczył się właściwie interpretować teksty Pierwszego Przymierza; z chrześcijańskiego punktu widzenia właściwie to znaczy tak, by ukazać ich związek z Chrystusem. Można więc pokusić się o stwierdzenie, iż egzegeza Ambrożego otworzyła Augustynowi drogę do Kościoła¹. Sam Ambroży natomiast uczył się metody egzegetycznej od Orygenesusa, który pobierał nauki u rabinów i który z pewnością zetknął się w Aleksandrii z alegoryczną interpretacją Biblii, reprezentowaną przez Filona i jego zwolenników. Już sam ten łańcuch nauczycieli i uczniów ukazuje, jak wiele egzegeza chrześcijańska Starego Testamentu zawdzięcza interpretatorom żydowskim i prowadzi do słusznego przecież wniosku, iż nie można uprawiać egzegezy i teologii Nowego Testamentu w oderwaniu od interpretacji Biblii Hebrajskiej, również w jej greckim

¹ J. RATZINGER, „Przedmowa” do *Naród żydowski i jego Świąte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, tłum. R. Rubinkiewicz, Kielce 2002, 6.

tłumaczeniu. Warto więc już na wstępie przytoczyć zdanie dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej: „Bez Starego Testamentu, Nowy Testament byłby księgą nie do odszyfrowania, rośliną pozbawioną korzeni i skazaną na uschnięcie”².

1. ZNACZENIE BIBLIJ HEBRAJSKIEJ DLA EGZEGEZY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Pierwotny Kościół odczytywał Biblię Hebrajską w odniesieniu do samego siebie. Na kartach Nowego Testamentu znalazły się liczne cytaty i aluzje o ST, zinterpretowane przez pryzmat wydarzenia Chrystusa, w którym naczelnie miejsce zajęło zmartwychwstanie. To właśnie zbawcza śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa dały chrześcijanom klucz do interpretacji BH³. Więcej, samo nauczanie Chrystusa i Jego uczniów jest często niczym innym, jak swoistą egzegezą Biblii Hebrajskiej⁴. Autorzy NT korzystali ze ST, zwykle przytaczając fragmenty w formie cytatów lub czyniąc aluzje⁵. Bezpośredni cytat ze ST najczęściej poprzedzony jest tzw. formułą wprowadzającą, przyjmującą kilka różnych form („jak jest napisane”, „aby się wypełniło Pismo”, „jak powiedział prorok”). Istnieją także cytaty bez formuły wprowadzającej, jednak kontekst

² *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, 48.

³ C. DOHMEN, G. STEMBERGER, *Hermeneutyka Biblii żydowskiej i Starego Testamentu*, 173.

⁴ B. GERHARDSSON, *Memory and Manuscript*, Uppsala 1961, 234.

⁵ Największym zainteresowaniem egzegetów pod tym względem cieszyła się w ostatnich dekadach ewangelia Mateusza. Mateusz był Żydem i pisał swe dzieło do judeochrześcijan, czerpał więc pełną garścią z tradycji ST. Naukowym opracowaniem cytatów ST w Mt zajął się K. Stendhal (*The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament*, Lund 1968²), a następnie R.H. Gundry (*The Use of Old Testament in St. Matthew's Gospel with Special Reference to the Messianic Hope*, Leiden 1967). Na gruncie polskim problematykę tę badał J. Homerski (*Starotestamentalne cytaty w Ewangelii Mateusza*, RTK 24 (1977) 1, 31–39; *Starotestamentalne cytaty i aluzje w ewangelicznych opisach męki i śmierci Jezusa*, RTK 26 (1979) 1, 13–24.

wyraźnie wskazuje na zamiar cytowania. Zdarza się także, że nawet kontekst nie zdradza zamiaru cytowania, jednak wyjątkowa zbieżność słowna każe uznać dany fragment za cytat. Jeszcze inną grupę odwołań do ST stanowią parafrazy i cytaty łączone; w takich wypadkach mówi się niekiedy o „cytatach aluzyjnych”⁶.

Wydaje się, że w pierwotnym chrześcijaństwie cytowano zwłaszcza księgi prorockie, aby ukazać, że zapowiadane przez proroków wydarzenia czy nadzieje spełniły się w Chrystusie. „Najbardziej typowym i najczęstszym podejściem do Starego Testamentu wydaje się być w chrześcijaństwie to, kiedy teksty Starego Testamentu są interpretowane chrystologicznie. Obowiązywało ono w wielu fazach historii chrześcijaństwa, w których starano się o to, aby tę obcą księgę – największą część chrześcijańskiego kanonu, która nie mówi o Chrystusie – uczynić zrozumiałą poprzez jej chrystologiczną interpretację jako części chrześcijańskiego kanonu. Punktem wyjścia takiego zrozumienia jest z całą pewnością odkrycie perspektywy profetycznej, z której chrześcijaństwo czytało pisma starotestamentalne”⁷. Cytaty i aluzje z ksiąg prorockich były częstym argumentem w dysputach chrześcijańsko-żydowskich, a także wobec *judaizantes*. Sposób, w jaki chrześcijanie czytali ST, był jedną z form recepcji świętego tekstu. Recepcja ta uwarunkowana była świadomością wyznawców Chrystusa oraz przekonaniem rozpoczętych czasów ostatecznych⁸. Odbывała się ona zazwyczaj na bazie jednego z trzech schematów: obietnica – spełnienie, Prawo – ewangelia lub stworzenie – pełnia. Najbardziej powszechny był oczywiście pierwszy z nich, według którego w Jezusie Chrystusie spełniły się (choć nie wszystkie) prorockie

⁶ J. KLINKOWSKI, *Zużytkowanie Starego Testamentu w Nowym. Studium egzegetyczne tekstów w ewangeljach synoptycznych*, Biblioteka Diecezji Legnickiej 13, Legnica 2000, 23–36.

⁷ C. DOHMEN, G. STEMBERGER, *Hermeneutyka Biblii żydowskiej i Starego Testamentu*, 217.

⁸ K. KOCH, *Rezeptionsgeschichte als notwendige Voraussetzung einer biblischen Theologie*, w: *Sola scriptura*, red. H.H. Schmid, J. Mehlhausen, Gütersloh 1991, 145.

obietnice o czasach mesjańskich. Schemat drugi rozpowszechnił się głównie dzięki Pawłowej dialektyce Prawa i ewangelii, która opiera się na wierze w Jezusa Chrystusa. Schemat trzeci wreszcie sytuuje wydarzenia zbawcze na linii nowożytnego rozumienia historii jako linearnej. W takim ujęciu ST stanowi pierwszy etap tej historii, a NT etap drugi⁹.

Pierwsi chrześcijanie sięgali do BH również w pismach, które później nie znalazły się w kanonie ksiąg NT. Jednym z najstarszych przykładów jest anonimowe pismo, nazwane przez Klemensa Aleksandryjskiego *Listem Barnaby*, pochodzące z ok. 130 r. Autor listu uznaje w całości BH jako boskie objawienie i czyta ją z perspektywy prorockiej, uzasadniając, że księgi BH nieustannie wskazują na Chrystusa. Zaistniała konfrontacja pomiędzy chrześcijaństwem i judaizmem przybiera tu na sile, gdyż obie religie roszczą sobie prawa do tej samej Biblii. Inaczej po BH sięga autor *Pierwszego Listu Klemensa* (ok. 100 r. po Chr.). Uzasadnia on kontynuację historii zbawienia, niejednokrotnie odwołując się do BH. Trzeba zaznaczyć, że dzieje się to w okresie, gdy NT nie jest jeszcze w pełni ukształtowany. Kolejny ważny krok w wykorzystaniu BH w apologii chrześcijaństwa poczynił Justyn, który rozpowszechniał myśl chrześcijańską w świecie greckim. Uznając Biblię Izraela, posługiwał się logicznym wywodem greckim¹⁰. Wtedy stało się jasne, że Biblia, choć uznawana za wspólną księgę chrześcijan i Żydów, interpretowana jest przez nich zupełnie inaczej¹¹. Z czasem więc BH, w połączeniu z LXX, ukształtowała chrześcijański Stary Testament. Egzegeza chrześcijańska poszła zasadniczo w dwóch kierunkach. Szkoła aleksandryjska, z Orygenesem na czele, preferowała interpretację alegoryczną; szkoła antiocheńska z Lucjanem Antiocheńskim

przylgnęła bardziej do sensu historycznego. Na przełomie IV i V stulecia Jan Kasjan sformułował wskazówkę o poczwórnym sensie Pisma Świętego, a więc także BH. Wyraźnie sformułował ją w XIII w. Augustyn z Danii: „*Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis, quid agas, quo tendas anagogia*”. Litera Pisma opowiada historię Bożych interwencji na świecie; historyczność Objawienia zakłada pierwszeństwo sensu literalnego przed duchowym. Interpretacja alegoryczna ukazuje teologiczny i dogmatyczny sens BH. Sens moralny wskazuje na właściwy sposób postępowania, wreszcie sens anagogiczny dotyczy eschatologii. Stało się jasne, że nie można być chrześcijaninem, odrzucając ST. Prawda ta znalazła swój wyraz w słynnym powiedzeniu Augustyna: „*Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus i Novo patet*”.

2. ZNACZENIE SEPTUAGINTY DLA EGZEGEZY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Septuaginta obecna w żydowskich wspólnotach diaspory utworzyła drogę misjom chrześcijańskim na terenach pogańskich. Dla chrześcijan od samych początków istnienia Kościoła Biblia Hebrajska była pismem świętym w takim samym stopniu jak dla Żydów. Kiedy więc chrześcijaństwo zpuściło swe korzenie na terenach zamieszkałych przez pogan, w sposób zupełnie naturalny sięgano po LXX. Greckie tłumaczenie BH stało się księgą chrześcijańskich misjonarzy. W wielu wypadkach przecież początków wspólnot eklezjalnych na terenach pogańskich należy szukać w synagogach diaspory¹². Zwyczajem Pawła było rozpoczynanie przepowiadania Dobrej Nowiny od głoszenia jej

⁹ C. DOHMEN, G. STEMBERGER, *Hermeneutika Biblii żydowskiej i Starego Testamentu*, 227–232.

¹⁰ E. DASSMANN, *Kirchengeschichte*, I, Stuttgart 1991, 119.

¹¹ C. DOHMEN, G. STEMBERGER, *Hermeneutika Biblii żydowskiej i Starego Testamentu*, 179. Marcjon, który odrzucił BH, uznany został za heretyka. Nie można bowiem pozostawać chrześcijaninem, odrzucając Biblię Izraela.

¹² Wśród wielu biblistów zdziwienie budzi fakt, że w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej* nie znalazła się wzmianka o Septuagincie. Nawet jeśli sami Żydzi nie uznają LXX za swoje Pismo Święte, to jednak autorami tłumaczenia są Żydzi, a dokument – jak mówi tytuł – mówi także o Żydach w Biblii chrześcijańskiej. Zdecydowana większość cytatów starotestamentowych w NT pochodzi przecież z LXX.

w synagogach. Niektórzy z Żydów przyjmowali wówczas wiarę w Jezusa, inni ją odrzucali. Ci jednak, którzy ją przyjęli, dawali początek *domus ecclesiae*, domowym wspólnotom kościelnym, które szybko zapełniały się wyznawcami pochodzącymi z pogaństwa. Przed ukształtowaniem się kanonu Nowego Testamentu korzystano zasadniczo z LXX, budując argumentację za mesjańskim posłannictwem Jezusa dla Żydów i kształtując pierwotny kerygmat. Z czasem, zwłaszcza po tzw. synodzie w Jamni, LXX stała się Biblią Kościoła, straciła natomiast na znaczeniu w judaizmie rabinicznym.

Duży wpływ na język grecki NT miała greka LXX. *Koinē dialektos* zaczął się kształtować już w V w. przed Chr., kiedy to dialekt joński mieszał się z attyckim. Podboje Aleksandra Macedońskiego sprawiły, że język ten był w coraz bardziej powszechnym użyciu aż do wschodnich wybrzeży Morza Śródziemnego. Bazę *koinē* stanowił dialekt attycki. Język grecki zaś NT nie jest ani eleganckim językiem literackim, ani też prostym językiem mówionym. Najbardziej akuratywny jest styl Łukasza (Łk-Dz). Jednak język NT nie jest pozbawiony semityzmów. Przede wszystkim zdarzają się semityzmy tłumaczenia, które polegają na dosłownych przekładach wyrażen i zwrotów semickich na grekę. Rodowity Grek lub osoba wychowana w kulturze hellenistycznej nigdy nie użyłaby podobnych zwrotów czy wyrażen. Jedne z tych semityzmów zaczerpnięte zostały z LXX¹³, inne to arameizmy¹⁴. Niektórzy autorzy mówią wręcz o „septuagintyzmach”. Język Żydów, którzy często słyszeli czy czytali LXX, pozostawał pod wpływem jej stylu. Był to często styl uroczysty, nacechowany rozbudowaną terminologią religijną i kultyczną¹⁵.

¹³ I tak dla przykładu: Mt 21, 42 i Mk 12, 11 zaczerpnięte zostały z Ps 117, 23; Mt 4, 15 z Iz 8, 23; Mt 13, 14 z Iz 6, 9.

¹⁴ Niejednokrotnie różnice pomiędzy wersjami Mt i Łk są wyjaśniane różnym tłumaczeniem aramejskiego oryginału (np. Mt 23, 31 i Łk 11, 48; Mt 24, 51 i Łk 12, 46; Mt 18, 12 i Łk 15, 4).

¹⁵ F. BLASS, A. DEBRUNNER, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, tłum. U. Mattioli, G. Pisi, Brescia 1982, 55–58.

Poza tym należy zdawać sobie sprawę, że już w LXX dają się zauważyć pewne modyfikacje teologiczne w stosunku do BH. Tłumacze na język grecki, którzy byli przecież Żydami, starali się wyjaśnić niezrozumiałe fragmenty, wyeliminować niewygodne wyrazy czy całe zwroty, zastąpić je innymi czy przystosować sens tekstu do nowej sytuacji wspólnoty żydowskiej. Wszystkie te zabiegi widziane były jako konieczne i jak najbardziej adekwatne. Stąd, niejako idąc tym samym śladem, pierwsi chrześcijanie w podobny sposób podchodzili do tekstu LXX. Cytując Biblię grecką, niekiedy dokonywali zmian, aby lepiej wkomponować w kontekst chrześcijański fragment wyjęty z LXX¹⁶.

Chrześcijanie w różnym stopniu korzystali z poszczególnych ksiąg LXX. Po niektóre sięgali nader często, inne zaś prawie wcale nie były cytowane. Ten ostatni przypadek dotyczy np. *3 Mch*. Księga ta nie była w starożytności chrześcijańskiej ani szeroko znana, ani cytowana¹⁷. W świetle nauki katolickiej stanowi ona apokryf ST. Dzieło to zawiera jednak najważniejsze rysy teologii ST, podkreśla judaistyczne widzenie Boga, wybranie Izraela, rolę świątyni i zasadnicze rysy historii zbawienia. Niewiele jednak znaleźć tu można materiału porównawczego dla ksiąg NT. Zwroty i wyrażenia zbieżne z NT nie wynikają z bezpośrednich zapożyczeń, ale z podobnego środowiska religijnego¹⁸. Niezbyt duży (jeśli w ogóle istnieje) jest także wpływ *4 Mch* na NT, choć księga ta przyczyniła się w znacznym stopniu do chrześcijańskiego kultu męczenników machabejskich. Kult ten poświadczony jest już w IV w. Księga wy-

¹⁶ Za przykład może posłużyć fragment Łk 7, 27, w którym ewangelista dokonuje zmiany tekstu wyjętego z Mt 3, 1. Zamiast „Poślę anioła mojego przed Moim obliczem” pojawia się tam „Poślę anioła mojego przed Twoim obliczem”. W Łk 2, 11 spotykamy *Christos Kyrios* zamiast *Christos Kyriou*, co byłoby zgodne z oryginałem.

¹⁷ Najwcześniejsza wzmianka pochodzi od Euzebiusza z Cezarei; na nim oparł się Hieronim. Teodoret z Cyru widzi *3 Mch* jako źródło do badań historycznych i wspomina o niej w swym komentarzu do Dn; M. WOJCIECHOWSKI, *Apokryfy z Biblii greckiej*, 36–37.

¹⁸ Przykładem może być nazywanie Boga Ojcem (*3 Mch* 2, 21; 5, 7; 6, 3. 8; 7, 6).

warła także znaczny wpływ na chrześcijańską teologię męczeństwa¹⁹. Wykorzystywana była nawet w liturgii Kościoła, aczkolwiek nigdy nie znalazła się na listach kanonów. Chociaż więc *4 Mch* nie miała bezpośredniego wpływu na kształtowanie się NT, wpłynęła w pewien sposób na chrześcijańską egzegezę ST, zwłaszcza w wydaniu LXX. Podobnie rzecz ma się z *Modlitwą Manasses*, która weszła w skład ksiąg LXX. Jej centralnym tematem teologicznym jest pokuta. Choć utwór ten nie wszedł do kanonu chrześcijańskiego, to umieszczono go jako dodatek do wzorcowego, sykstoklementyńskiego wydania Wulgaty (1592), a powoływali się nań ojcowie Kościoła. Działo się tak dlatego, że teologia pokuty i nawrócenia, jaką prezentuje, jest bliska myśli chrześcijańskiej²⁰. Mądrość Syracha w chrześcijaństwie zachodnim znana była jako *Ecclesiasticus*, czyli „księga kościelna”, zapewne dlatego, że uznano ją za najważniejszą z ksiąg nieobecnych w BH, za to włączonych do Vlg²¹.

3. ZNACZENIE INNYCH PRZEKŁADÓW GRECKICH BIBLI HEBRAJSKIEJ

Chrześcijanie przejęli od Żydów także fragment innego przekładu greckiego Starego Testamentu. Chodzi o Księgę Daniela w przekładzie Teodocjona z Efezu. Księga Daniela w tłumaczeniu LXX uznana została za zbyt odbiegającą od tekstu hebrajskiego, w związku z czym Kościół przejął bardziej dosłowny przekład Teodocjona. W ten sposób nie tylko LXX, ale tak-

¹⁹ Podobieństwa myśli chrześcijańskiej dotyczącej męczeństwa a myśli autora *4 Mch* zauważyć można w: *1 Liście Klemensa* 6, 2, u Orygenes (Zachęta do męczeństwa), w mowach Grzegorza z Nazjanzu (*Sermo* 15) i Jana Chryzostoma (*O świętych Machabeuszach*), w *Liście do Fortunata* Cypriana, u Ambożego (*De Jacob et vita Beata*) i Augustyna (*In solemnitate martyrum Machabaeorum*); M. WOJCIECHOWSKI, *Apokryfy z Biblii greckiej*, 109.

²⁰ H. KACZMARSKI, *Człowiek powracający do Boga na wzór króla Manasses*, *Materiały Problemowe* 17 (1985) 3, 77.

²¹ D.W. SUTER, *Mądrość Stracha, czyli Eklezjastyk*, 727.

że inne tłumaczenie greckie BH zaczęły oddziaływać na myśl chrześcijańską.

Dokonane przez Żydów greckie tłumaczenia Biblii Hebrajskiej i ksiąg, które znalazły się w Starym Testamencie, a których nie ma w BH, przyczyniły się do powstania chrześcijańskiej szkoły aleksandryjskiej, która rozwinęła alegoryczną metodę interpretacji Biblii. Jeden z pierwszych i największych jej przedstawicieli, Orygenes tworzący w III stuleciu, zestawił aż sześć starożytnych wersji Starego Testamentu w dziele zatytułowanym *Heksapla*. Dzieło to zawiera – oprócz tekstu hebrajskiego i jego transkrypcji greckiej – cztery przekłady greckie Starego Testamentu (właśnie LXX, Symmach, Aquilla, Teodocjon). Jak przystało na baczego badacza pism świętych, Orygenes w pierwszej kolumnie umieścił tekst oryginalny, a obok niego dwa najwierniejsze przekłady – Aquilli i Symmach. Kolejne kolumny zajmowały wersje LXX oraz Teodocjona. Za pomocą przejętego od aleksandryjskich filologów systemu znaków (obelisków, asterysków) oznaczał teksty, które są w LXX, a brak ich w BH i odwrotnie. Jego dzieło przeznaczone było przede wszystkim dla uczonych.

4. PODSUMOWANIE

Już samo spojrzenie na spis zagadnień poruszonych w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej* dowodzi, że święte pisma narodu żydowskiego stanowią podstawową część Biblii chrześcijańskiej. Nowy Testament uznaje ich autorytet i znajduje w nich swe potwierdzenie. Już w samym Nowym Testamencie obecne są odwołania do tradycji, tak istotnej w judaizmie, oraz stosowane są żydowskie metody egzegetyczne. Natchnieni autorzy Nowego Testamentu czynią liczne aluzje do Starego Testamentu i przywołują wiele cytatów z jego kart. Stary i Nowy Testament poruszają wiele wspólnych tematów. Należą do nich objawienie Boże, osoba ludzka – jej wielkość i nędza, Bóg – Wybawca i Zbawiciel,

wybranie Izraela, przymierze, Prawo, modlitwa i kult, zwłaszcza ten sprawowany w świątyni jerozolimskiej, Boże wyroki i obietnice²². Oczywiście w Nowym Przymierzu dokonana została releksja starotestamentalnych tekstów w świetle Chrystusa, zwłaszcza w świetle Jego męki, śmierci i zmartwychwstania.

Warto w tym kontekście przytoczyć opinię J. Daniélou, który uważa, iż czytelnik, który nie jest przygotowany przez choćby najbardziej podstawowe studia dotyczące żydowskich metod interpretacji Biblii może być zaskoczony, a niekiedy wręcz zszokowany, gdy dostrzeże, w jaki sposób autorzy NT korzystają z ksiąg ST. Cytaty często wyrwane są z kontekstu i włożone w kontekst całkowicie odmienny; niekiedy zostają do nich dodane pewne wyrazy, innym razem zostają zeń wyjęte; niektóre słowa są pozmieniane i zastąpione innymi; zdarza się także, że kolejność wyrazów w zdaniu jest odmienna niż w kontekście oryginalnym. Autorzy nie wahają się dodawać swoich komentarzy lub nadawać fragmentom biblijnym znaczenie, które znacznie przekracza sens w kontekście oryginalnym. Zaskoczenie czytelnika nie byłoby tak duże, gdyby poznał metody żydowskich interpretacji biblijnych, gdzie tego typu zabiegi były dopuszczalne i uprawnione²³. Takie ingerencje w tekst święty już dla uczonych w Piśmie czasów Jezusa, a także dla ich poprzedników, nie były zdradą Pism świętych, ale konieczną ich modyfikacją. Były służbą Pismu Świętemu²⁴.

²² *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, 23–54. „Bisogna tenere conto dell'esegesi ebraica soprattutto quando nel Nuovo Testamento si usano temi biblici (come Sodo, Tempio...) o si ricordano personaggi della storia biblica. Bisogna cercare, anzitutto, di ricostruire il modo in cui li intendevano gli ebrei del I secolo, per poter misurare esattamente la portata del loro intervento nella trama dei racconti evangelici o dell'argomentazione delle lettere”; LE DÉAUT R., *Targum du Pentateuque. Traduction des deux recensions palestiniennes complètes avec introduction, parallèles, notes et index*, 180–181.

²³ LE DÉAUT R., *Targum du Pentateuque. Traduction des deux recensions palestiniennes complètes avec introduction, parallèles, notes et index*, 170–171.

²⁴ J. KOENIG, *L'activité herméneutique des scribes dans la transmission du texte de l'Ancien Testament*, RHR 161 (162) 150.

II. WARTOŚĆ TEOLOGICZNA APOKRYFÓW BIBLI HEBRAJSKIEJ

Apokryfy Biblii Hebrajskiej przetrwały do czasów obecnych głównie dzięki kościołom chrześcijańskim. Choć pisane były w językach semickich lub po grecku, wiele z nich dotarło do nas jedynie w przekładach na starożytne języki. Przekłady te dokonywane zasadniczo na koptyjski, etiopski, ormiański, łaciński, starosłowiański, syryjski czy rumuński były częstokroć dziełem chrześcijan. Nic więc dziwnego, że zawierają one interpolacje wyraźnie chrześcijańskie; chrześcijanie widzieli bowiem w żydowskich apokryfach przygotowanie do działalności Jezusa i do misji Kościoła. Więcej, zdarzało się, że jeden apokryf doznawał kilku przeróbek chrześcijańskich dokonywanych w różnych środowiskach, stąd dotarły do nas różne recenzje tego samego tekstu pierwotnego, niekiedy bardzo różniące się od siebie nawzajem²⁵. Istnieją także apokryfy, których pełna wersja nie jest znana, natomiast ich fragmenty zachowały się dzięki cytatom zawartym w pismach Ojców Kościoła. Już sam ten fakt świadczy, jak ważne były one dla pierwszych pokoleń chrześcijan. W niektórych tekstach apokryficznych Ojcowie widzieli wręcz przygotowanie gruntu pod chrześcijaństwo i zastanawiano się, czy nie włączyć ich do kanonu Starego Testamentu²⁶.

²⁵ Takim interpolacjom i przeróbkom w różnych środowiskach podlegała 1 Hen. W kościele ormiańskim w oparciu o pisma związane z postacią Adama powstała cała rodzina apokryfów.

²⁶ Tak działa się np. z 4 Ezdr., który to tekst pojawiał się w niektórych wydaniach Biblii. Zamieszczono go jeszcze po Soborze Trydenckim w oficjalnym wydaniu Wulgaty.

1. ESCHATOLOGIA, ANGELOLOGIA I DEMONOLOGIA APOKRYFÓW

Apokryfy Biblii Hebrajskiej wywierały przemożny wpływ na myśl chrześcijańską pierwszych wieków z tego powodu, że propagując odpowiednie postawy życiowe lub ukazując wzorce w konkretnych postaciach, wskazywały praktyczne zasady postępowania w codziennym życiu bądź pobudzały wyobraźnię poszukującą obrazów przyszłego świata. W apokryfach wiele mówi się o życiu pozagrobowym. Jest to niezwykle istotne dla rozwoju myśli chrześcijańskiej w tym względzie, gdyż Stary Testament nie przekazał obszernego materiału poruszającego to zagadnienie²⁷. Chrześcijanie przejęli także elementy angelo-logii i demonologii zawartej w pismach apokryficznych. Pisma apokryficzne przysłużyły się rozwojowi martyrologii chrześcijańskiej²⁸. Pisma te pomogły także w ukazywaniu modeli ascetycznych²⁹ oraz kładły nacisk na konieczność zachowywania Tory, co w przełożeniu na chrześcijaństwo stawało się zachętą do zachowywania nauki moralnej Jezusa³⁰. Wiele pism kładło także znaczny nacisk na ascezę, co służyć mogło chrześcijańskiemu przepowiadaniu i propagowaniu ascetycznych wzorców³¹. Wiele pism apokryficznych porusza zagadnienie etosu ludu Bożego; na etos ten składa się odniesienie życia jednostki i życia wspólnoty do Boga we wszelkich jego przejawach. Po-

²⁷ Według Ojców Kościoła cytaty w 1 Kor 2, 9 („ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują”) oraz Ef 5, 14 pochodzą z *Ap. El.*

²⁸ Zwłaszcza 3–4 *Mch*, w których bracia Machabeusze ukazywani są jako wzór męczeństwa.

²⁹ Dotyczy to głównie *Ps. Sal.* oraz *Józef i Asenet*.

³⁰ Należy wymienić tu przede wszystkim takie dzieła apokryficzne i poza-apokryficzne, jak *Księga Arystobula*, *Pseudo-Fokilidesa*, *Pseudo-Meandra*, a także dzieła Filona z Aleksandrii.

³¹ Dotyczy to niemal wszystkich apokryfów, z wyjątkiem *Bar. syr.*, 3 *Ezdr.*, *Modlitwy Manassesy* i *Psalmu 151*.

stępowanie to opierać się winno oczywiście na Bożym Prawie, które zbiega się z ogólnoludzkimi normami moralnymi, wynikającymi z naturalnego światła ludzkiego sumienia³². Istotnym elementem wielu apokryfów jest wątek walki z pogaństwem, co również znalazło swój użytek w literaturze wczesnochrześcijańskiej.

Niektóre z dzieł apokryficznych zostały przez chrześcijan wykorzystane jako schemat do ich własnych dzieł dotyczących wzoru męczeństwa poniesionego za wiarę. Do takich ksiąg należy między innymi *Męczeństwo Izajasza*, które – jak się wydaje – mogło stanowić schematyczny model dla *Męczeństwa Polikarpa*³³. Podobnie rzecz ma się z apokryfem zatytułowanym *Vitae Prophetarum*³⁴. Zresztą niektóre w dzieł apokryficznych Biblii Hebrajskiej i LXX zostały przez wyznawców Chrystusa w pewien sposób przejęte i uzupełnione dodatkami chrześcijańskimi.

2. APOKALIPTYKA APOKRYFÓW

Powiedziano wyżej, że apokaliptyka apokryfów miała duży wpływ na kształtowanie się apokaliptycznych wyobrażeń chrześ-

³² Problematyka ta jest poruszana np. w *Testamentach Dwunastu Patriarchów*, w których zauważyć można liczne zbieżności z tekstami Nowego Testamentu (*Testament Gada* 6,3 i *Mt* 18, 15 oraz *Łk* 17, 3-4; *Testament Dana* 5,3 i *Mt* 27, 37-39; por. *Testament Issachara* 5,2; 7,6; *Testament Józefa* 19,8-9 i *Ap* 12). Choć do niedawna przyjmowano, że są to interpolacje chrześcijańskie w apokryfach, dziś nasilają się głosy, że chodzi o materiał przedchrześcijański, przejęty tak przez autorów apokryfów, jak przez autorów chrześcijańskich.

³³ G.W.E. NICKELSBURG, *Stories of Biblical and Early Postbiblical Times*, 56.

³⁴ D. SATRAN, *The Lives of the Prophets*, w: *Compendium rerum iudaicarum and Novum Testamentum*, II, *Jewish Writings of Second Temple Period. Apocrypha, Pseudoepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, red. M.E. Stone, Assen-Philadelphia 1984, 56-57.

cijańskich³⁵. W literaturze apokryficznej pojawiają się cztery schematy, dwa mesjańskie i dwa, w których nie ma mowy o nadejściu Mesjasza. Schematy „nie-mesjańskie” pojawiają się w *Dn*, *Księdze Jubileuszów*, *2 Księdze Henocha* i *Wniebowzięciu Mojżesza*. Jeden z nich ma charakter profetyczny (królestwo Boże obecne na ziemi, sąd, kontynuacja eschatologii w stanie idealnym na ziemi), drugi apokaliptyczny (królestwo Boże obecne na ziemi, sąd, kontynuacja eschatologii w stanie idealnym w świecie nadprzyrodzonym). W schematach mesjańskich, jeden proponuje jednocześnie wystąpienie Mesjasza i sądu (królestwo obecne na ziemi, panowanie Mesjasza i jednoczesny sąd, kontynuacja na poziomie nadprzyrodzonym), drugi akcentuje sukcesywność zdarzeń (królestwo obecne na ziemi, wystąpienie Mesjasza, sąd, kontynuacja na ziemi)³⁶.

Apokaliptyka apokryfów utwierdza przekonanie chrześcijan, że Bóg nie jest bezsilny wobec zła na świecie i że we właściwym sobie czasie przywraca sprawiedliwość. Należy oczekiwać Bożych interwencji i to niekoniecznie wzorowanych na tych, które miały już miejsce; Bóg może działać w sposób absolutnie nowy. Aby tego działania doświadczyć, należy zwalczyć zło w sobie i wokół siebie. Należy jednak wyrzec się przemocy w zwalczaniu zła, a pomstę pozostawić Bogu. Pomsta ta czeka grzeszników głównie podczas sądu ostatecznego. Apokaliptyka rozwija obrazy nieba, piekła i sądu. Ostateczne zwycięstwo przypieczętowane zostanie zmartwychwstaniem sprawiedliwych.

³⁵ Dla przykładu, *Hen. et.* jest cytowany w *Jd* 14, a reminiscencje księgi znaleźć można w *Mt*, *Łk*, *J*, *Dz*, w Listach Pawłowych, 1–2 *P* i *Ap*. Księga wywarła duży wpływ na ujmowanie postaci Mesjasza i królestwa mesjańskiego, a także wyobrażeń sądu i demonologii. W *1 Hen.* 9–11 mowa jest o związaniu szatana i sądzie, uwolnieniu spod władzy szatana, o grzechu aniołów. Motywy te wykorzystane zostały przez autorów Nowego Testamentu (*Mt* 22, 13; *Ap* 20, 1–10; 1 *P* 3, 19; R. RUBINKIEWICZ, *Eschatologia Hen 9–11 a Nowy Testament*, Lublin 1984, 28–29).

³⁶ P. GRECH, *Ermeneutica dell'Antico Testamento nel Nuovo*, Roma 1999, 46–47.

Zdaniem R.H. Charlesa, wyrażonym już wiek temu, nauczanie etyczne zawarte w apokaliptyce żydowskiej zapisanej na kartach dzieł apokryficznych, stanowi ogniwo pośrednie między myślą judaizmu biblijnego a Nowym Testamentem. W ten sposób literatura apokryficzna w kwestiach moralnych stanowiłaby swoiste przejście czy byłaby powiązaniem obydwu Testamentów. Dzieje się tak dlatego, że nauczanie apokryfów w kwestiach moralnych wysunięte jest o krok do przodu w stosunku do nauczania judaizmu biblijnego³⁷.

3. PODSUMOWANIE

Wszystkie wspomniane wyżej idee i obrazy apokryficzne zostały w pewnej mierze przejęte i przepracowane przez pierwszych chrześcijan. Została rozwinięta nauka o zwycięstwie dobra nad złem, o sądzie Bożym, o niebie, piekle, wiecznej karze, nagrodzie, paruzji i zmartwychwstaniu. Dokonało się to jednak przede wszystkim w oparciu o zapis ewangelii i Listów Pawłowych, a także innych ksiąg Nowego Testamentu. Tam, gdzie żydowska literatura apokaliptyczna odbiegała od linii wyznaczonych przez kanoniczne pisma chrześcijańskie, nie została przyjęta przez prawowiernych wyznawców Chrystusa; znalazła co najwyżej swe odbicie w poglądach niektórych sekt gnostyckich. Choć więc literatura apokryficzna judaizmu była inspirująca dla chrześcijan, nie mogła zostać ani przejęta w całości przez wspólnotę Kościoła, ani nawet stać się dominantą kształtującą codzienne obyczaje czy mentalność chrześcijańską. Mogłaby wręcz okazać się szkodliwa, gdyż zwolennicy żydowskiej apokaliptyki w wydaniu apokryficznym nakazywali raczej wyczekiwać na Boże interwencje niż podejmować skuteczne działania, by zaradzić ludzkim potrzebom³⁸.

³⁷ R.H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford 1913, XI.

³⁸ Takiego zdania jest J.L. McKenzie; *The New Testament without Illusion*, Chicago 1980, 239.

Nie należy pomijać także zbieżności literackich pomiędzy literaturą apokryficzną a księgami Nowego Testamentu czy pozabiblijną literaturą chrześcijańską³⁹. Zbieżności takie istnieją; nie muszą jednak koniecznie oznaczać bezpośrednich zapożyczeń czy cytatów, ale mogą wskazywać na wspólne lub podobne środowisko powstawania poszczególnych ksiąg⁴⁰.

³⁹ Trudno jednak ocenić, na ile nauczanie zawarte w apokryfach było reprezentatywne dla całego judaizmu. Podobnie rzecz ma się z nauczaniem qumrańczyków, które jest przecież nacechowane mentalnością sekty. Stąd najbardziej reprezentatywne dla judaizmu biblijnego wydają się być targumy aramejskie; S. SANDMEL, *The First Christian Century in Judaism and Christianity*, New York 1969, 11–12.

⁴⁰ Warto np. zauważyć, że Pawłowe sformułowania w Rz 3, 20 i 7, 14 są niemal identyczne jak w *4 Ezdr.* 9, 32. 36. Istnieją także zbieżności pomiędzy wypowiedziami Chrystusa a sformułowaniami zawartymi w tym apokryfie (*4 Ezdr.* 4, 28 i Mt 13, 39; *4 Ezdr.* 4, 36 i Mk 13, 32). Duże zbieżności widać także pomiędzy *4 Ezdr.* 9, 35 i Ap 6, 9–11; *4 Ezdr.* 4, 41 i Ap 1, 18; *4 Ezdr.* 12, 42 i 2 P 1, 19; S. MĘDALA, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, 168.

III. PISMA WŁASNE ESSEŃCZYKÓW (QUMRAŃCZYKÓW) A EGZEGEZA CHRZEŚCIJAŃSKA

Podobieństwa, które istnieją pomiędzy poglądami i przekonaniami religijnymi reprezentowanymi przez autorów pism własnych z Qumran a myślą Nowego Testamentu skłoniły niektórych badaczy do szukania powiązań pomiędzy qumrańczykami a pierwotnym Kościołem chrześcijańskim. Badania ostatnich dziesięcioleci każą jednak raczej odrzucić bezpośredni związek Jezusa i jego pierwszych uczniów z gminą esseńską⁴¹. W pismach qumrańskich imię Jezusa nie pojawia się ani razu, nie wyklucza to jednak wcale możliwości, iż wspólnota ta była Jezusowi znana przynajmniej przez głosy, które do Niego

⁴¹ Swego czasu uczeni wysunęli tezę, iż możliwe jest, że fragment 4Q 246 zawiera część ewangelii Łukasza. Czytamy w nim: „Będzie nazwany synem Najwyższego”. Słowa te budzą odległe skojarzenia z Ewangelią Łukasza: „Oto poczniesz i porodzisz Syna, któremu nadasz imię Jezus. Będzie on wielki i będzie nazwany Synem Najwyższego, a Pan Bóg da mu tron Jego praojca Dawida. Będzie panował nad domem Jakuba na wieki, a panowaniu Jego nie będzie końca” (Łk 1, 31–33). Problem jednak w tym, że Łukasz pisał po grecku, tekst qumrański natomiast zanotowany jest w języku aramejskim. Być może mamy do czynienia z jakąś wcześniejszą wersją ewangelii w aramejskim, która została przetłumaczona później na grecki, jednak dane, które posiadają uczeni przy obecnym stanie badań, nie pozwalają na utrzymanie tej tezy. Odrzucić też należy hipotezę o fragmencie Mk 6, 52–54 zapisanym w 7Q 5; S. STASIAK, *Alcune scoperte bibliche. Prova di valutazione*, w: *Żyjemy dla Pana. Księga Pamiątkowa dedykowana S. Profesor Ewie Józefie Jezierskiej OSU w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. M. Rosik, Wrocław 2005, 662–663.

dochodziły⁴². Jezus wielokrotnie przebywał przecież na Pustyni Judzkiej, a mieszkańcy gminy wysyłali swych przedstawicieli w czasie ważniejszych świąt do Jerozolimy. Istniały więc możliwości wzajemnego kontaktu; nie są one jednak w żaden sposób poświadczone⁴³. Pomimo tego jednak badania qumranologiczne są niezwykle przydatne dla egzegezy chrześcijańskiej. Mieszkańcy gminy qumrańskiej uważali się za wspólnotę o charakterze eschatologicznym i czytali BH w odniesieniu do samych siebie. Podobnie czynili chrześcijanie, dla których czasy eschatologiczne rozpoczęły się wraz z przyjściem na świat Jezusa z Nazaretu. Członkowie pierwszych gmin chrześcijańskich reinterpretowali ST przez pryzmat wydarzenia Chrystusa, zwłaszcza Jego mesjańskiego posłannictwa i zmartwychwstania. Metoda egzegetyczna najczęściej spotykana w pismach wspólnoty qumrańskiej BH, *midrasz peszer*, polegający na cytowaniu wiersza z BH, po którym występowała formuła *biszro* ('interpretacja jest następująca'); po tej formule podawano rozumienie wiersza, najczęściej w odniesieniu do wspólnoty. Podobny sposób interpretacji pojawia się w pierwotnym Kościele⁴⁴.

⁴² R.A. HORSLEY, *The Dead Sea Scrolls and the Historical Jesus*, w: *The Bible and the Dead Sea Scrolls. The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls*, III, *The Scrolls and Christian Origins*, red. J.H. Charlesworth, Waco 2006, 37–60. Autor nie zajmuje się jednak kwestią bezpośrednich kontaktów Jezusa z gminą qumrańską, lecz bada podobieństwa i różnice w nauczaniu.

⁴³ Popularna niegdyś hipoteza, jakoby Jan Chrzciciel miał bardziej bezpośredni kontakt z gminą qumrańską, a może nawet był przez jakiś czas jej członkiem, została dziś odrzucona jako niemająca wystarczających podstaw. Istnieje za to wiele argumentów zaprzeczających jej; zob. J.H. CHARLESWORTH, *John the Baptizer and the Dead Sea Scrolls*, w: *The Bible and the Dead Sea Scrolls. The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls*, III, *The Scrolls and Christian Origins*, red. J.H. Charlesworth, Waco 2006, 1–36.

⁴⁴ Wystarczy wspomnieć interpretację poczynioną przez Piotra w Dz 1, 20.

1. PODOBIENSTWA TERMINOLOGICZNE

Choć nie można dowieść jakichkolwiek bezpośrednich kontaktów Jezusa i Jego uczniów z gminą qumrańską, łatwo dostrzec pewne wspólne bądź podobne idee religijne, a także podobieństwo używanego języka. Zarówno idee, jak i język, mogły dawniej i mogą również dziś wpływać na chrześcijańską egzegezę. Jak mógł wyglądać ten wpływ, jeśli obie wspólnoty, chrześcijańska i qumrańska, nie miały ze sobą bezpośredniego styku? Jak wpływ ten może wyglądać dziś? Zarówno chrześcijaństwo, jak i gmina esseńska, wyrastały z tych samych korzeni judaistycznych. Nieobce im były idee, które rozwinęły się w judaizmie biblijnym i pozabiblijnym. Tym można tłumaczyć podobieństwo języka i niektórych poglądów natury teologicznej. Badając pisma qumrańskie, w niektórych wypadkach można dostrzec podobny jak w pierwotnym chrześcijaństwie rozwój myśli teologicznej, a przez to uchwycić drogę tego rozwoju w samym pierwotnym chrześcijaństwie.

Jeśli chodzi o kwestię języka, istnieją liczne podobieństwa terminologiczne między językiem Nowego Testamentu a pismami własnymi z Qumran. Chodzi zwłaszcza o semickie oryginały występujących w Listach Pawłowych i ewangeliach greckich wyrażań. Zaliczyć można do nich takie sformułowania, jak: „sprawiedliwość Boża”, „uczynki Prawa”, „Kościół Boży”, „synowie światłości”. Termin „wielu”, używany przez Jezusa i Pawła, może być odpowiednikiem hebrajskiego *ha-rabbim* ('większość'), który jest terminem technicznym, wskazującym na pełne członkostwo w gminie qumrańskiej. Podobnie rzecz może mieć się z terminem *ha-mewaqquer*, który w Nowym Testamencie w wersji greckiej jest odpowiednikiem *episkopos*, natomiast w dokumentach qumrańskich wskazuje na przełożonego gminy⁴⁵. W 2 Kor 6, 14–7,1 za-

⁴⁵ J. FITZMYER, *The Qumran Scrolls and the New Testament after Forty Years*, RQ 13 (1988) 609–620.

uważyć można wiele idei podobnych do myśli esseńczyków i wyrażonych za pomocą tych samych, co w pismach qumrańskich, zwrotów i wyrażen: oddzielenie sprawiedliwych i bezbożnych, dualizm światła i ciemności, imię Beliara, troska o zachowanie czystości. W Jezusowym Kazaniu na Górze (Mt 5–7) również dają się zauważyć sformułowania, które łatwo odnaleźć w manuskryptach qumrańskich: „ubodzy w duchu”, wezwanie do poniechania składania przysiąg, obowiązek nadstawienia drugiego policzka⁴⁶.

Wyrażenia i formuły używane w cytatach biblijnych z NT przypominają formuły qumrańskie. Można przytoczyć tu wyrażenie „wierne jest słowo” (1 Tm 1, 15; 4, 9; 2 Tm 2, 11; por. 1 Kor 1, 9; 2 Tes 3, 3; Ap 22, 6), obecne w 1Q 27,1; następnie sformułowanie „to jest” (Rz 9, 7–9; Dz 2, 16; por. Mt 3, 3; 11, 10; J 6, 31. 50; Dz 4, 11; Rz 10, 6–8; Hbr 7, 5; 1 P 1, 24), które często pojawia się w peszerach qumrańskich.

2. PODOBIENSTWA IDEI

Nie sposób wymienić wszystkich idei, które są wspólne nuczaniu Jezusa i poglądom mieszkańców gminy qumrańskiej⁴⁷. Termin „wspólne” nie oznacza jednak braku różnic. Pierwszych chrześcijan i mieszkańców Qumran nazwać można społecznościami eschatologicznymi, gdyż obie grupy żywiły przekonanie, że żyją w czasach ostatecznych i koniec świata jest bliski. Przekonanie to łączyło się nierozzerwalnie z oczekiwaniem na nadej-

⁴⁶ J.C. VANDERKAM, *Manuskrypty znad Morza Martwego*, 160–164.

⁴⁷ C.A. Evans twierdzi że „all of the major themes or emphases in the Synoptics have clone parallels in the scrolls”; C.A. EVANS, *The Synoptic Gospels and the Dead Sea Scrolls*, w: *The Bible and the Dead Sea Scrolls. The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls*, III, *The Scrolls and Christian Origins*, red. J.H. Charlesworth, Waco 2006, 75.

ście Mesjasza. Chrześcijanie dostrzegli Go w Jezusie i czekali na powtórne Jego przyjście w paruzji; mieszkańcy osady nad Morzem Martwym czekali wciąż na rychłe pojawienie się postaci mesjańskich (czekali prawdopodobnie na dwóch mesjaszy, jednego z pokolenia królewskiego, drugiego z rodu kapłańskiego). Qumrańczycy nazywali postać mesjańską „odroślą Dawida”⁴⁸; Nowy Testament mówi o „korzeniu Dawida”⁴⁸. Ewangelista Łukasz nazywa Jezusa „Synem Najwyższego”; qumrańczycy oczekiwali przyjścia „syna Wielkiego Boga”⁴⁹. W 4Q 285 mowa jest o zabiciu „księcia zrzeczenia, odrośli Dawida” (jeśli przyjąć, że tłumaczenie to jest dokładne, z czym wielu badaczy się nie zgadza); bez wątpienia widzieć tu należy nawiązanie do Iz 53, 5 („On był przebity za nasze grzechy”), który to tekst chrześcijanie stosowali do Jezusa.

Analiza dokumentów qumrańskich pozwala głębiej odczytać znaczenie wielu idei nowotestamentalnych. Tak dzieje się np. w przypadku idei „nowej Jerozolimy”⁵⁰, rozumienia sprawiedliwości, pokuty⁵¹ czy przyjścia „Sprawiedliwego”. Poza tym niektóre idee wyjaśniane wcześniej przez odniesienia do hellenizmu mogą zostać teraz przeniesione na grunt judaizmu, gdyż były w nim obecne za czasów Jezusa. Należą do nich idea „grzesznego ciała” czy predestynacji⁵².

⁴⁸ Por. Ap 5, 5; 22, 16.

⁴⁹ Por. Łk 1, 35 i 4Q 246.

⁵⁰ A.Y. COLLINS, *The Dream of a New Jerusalem at Qumran*, w: *The Bible and the Dead Sea Scrolls. The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls*, III, *The Scrolls and Christian Origins*, red. J.H. Charlesworth, Waco 2006, 231–254.

⁵¹ P. GARNET, *Atonement: Qumran and the New Testament*, w: *The Bible and the Dead Sea Scrolls. The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls*, III, *The Scrolls and Christian Origins*, red. J.H. Charlesworth, Waco 2006, 357–380.

⁵² J. FREY, *The Impact of the Dead Sea Scrolls on New Testament Interpretation: Proposals, Problems, and Further Perspectives*, w: *The Bible and the Dead Sea Scrolls. The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls*, III, *The Scrolls and Christian Origins*, red. J.H. Charlesworth, Waco 2006, 407–462.

Pewne analogie dają się także zauważyć w przyjęciu swoistego rodzaju dualizmu (choć nie jest to dualizm krańcowy); w przypadku chrześcijaństwa jest to dualizm etyczny, w którym zasadniczą rolę odgrywa wybór człowieka pomiędzy dobrem a złem. Wyraz temu dualizmowi daje choćby wspomniana wyżej terminologia, w której używa się sformułowań typu „synowie światłości” i „synowie ciemności”. Walka pomiędzy dobrem a złem skończy się zwycięstwem tego pierwszego. Czasy ostateczne naznaczone będą fizycznym zmartwychwstaniem i sądem nad każdym człowiekiem.

Praktyczne życie obu wspólnot również nacechowane jest pewnymi podobieństwami. Można wśród nich wymienić najpierw wspólnotę dóbr materialnych⁵³. Eucharystia składa się ze spożywanego chleba i wina, przemienionego w Ciało i Krew Chrystusa; zasadniczym elementem uczt qumrańskich były również te dwa składniki. Nadano im znaczenie sakralne w tym sensie, że we wspólnym spożywaniu chleba i wina mogli uczestniczyć jedynie „czyści”, do których zaliczane były osoby, które spędziły we wspólnocie przynajmniej rok⁵⁴. Posiłek qumrańczyków przypominał ucztę paschalną, miał odniesienia mesjańskie i eschatologiczne, był spożywany regularnie, a wszystko to można powiedzieć o wczesnochrześcijańskich ucztach eucharystycznych.

Widząc liczne analogie pomiędzy przekonaniem esseńczyków i pierwszych gmin chrześcijańskich, nie należy natychmiast myśleć o zapożyczeniach czy wzajemnym wpływie. Chrześcijaństwo do pewnego czasu uznawane było za ugrupowanie istniejące w łonie judaizmu; esseńczycy byli sektą judaizmu. Nic więc dziwnego, że w jednej i drugiej wspólnocie żywe były żydowskie przekonania religijne. Jednak przebadanie wspólnych idei i ich rozwoju we wspólnocie esseńskiej po-

⁵³ Por. Dz 2, 44-45 i 5, 1-11 oraz 1QS i *Bell.* 2, 122.

⁵⁴ Por. 1QSa 2, 11-22.

maga głębiej uchwycić istotę podobnego rozwoju idei w myśli chrześcijańskiej⁵⁵.

Nie ulega wątpliwości, że odkrycia qumrańskie rzuciły zdecydowanie więcej światła na judaizm okresu Drugiej Świątyni. Przede wszystkim docenić należy rys apokaliptyczny obecny w pismach qumrańskich. Rys ten nie był doceniany czy podkreślany w należyтым stopniu przed odkryciami zwojów. Przez ten pryzmat łatwiej spojrzeć także na wątki apokaliptyczne Nowego Testamentu⁵⁶. Należy także wspomnieć o studiach nad pismami Janowymi. Po odkryciach qumrańskich nie jest już konieczne w wielu wypadkach uciekanie się do hellenizmu, filozofii greckiej czy gnostycyzmu, gdyż motywy Janowe, wyjaśniane dotychczas na tej drodze, pojawiają się także w pismach znad Morza Martwego.

3. PODOBNE METODY EGZEGETYCZNE

Zarówno pierwsi chrześcijanie, jak i mieszkańcy osady nad Morzem Martwym, stosowali kilka podobnych zasad egzegetycznych. Po pierwsze, obie społeczności przyjęły, że starotestamentowe wypowiedzi dotyczą ich czasów, które uznali za czasy eschatologiczne. Odnosili więc je do własnych społeczności i w ich

⁵⁵ Badania nad zwojami qumrańskimi przyczyniły się np. do lepszego uchwycenia wielu idei teologii Pawłowej; H.-W. KUHN, *The Impact of Selected Qumran Texts on the Understanding of Pauline Theology*, w: *The Bible and the Dead Sea Scrolls. The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls, III, The Scrolls and Christian Origins*, red. J.H. Charlesworth, Waco 2006, 153-154. Podobnie rzecz ma się z Listem do Hebrajczyków i Apokalipsą Janową; H.W. ATTRIDGE, *How the Scrolls Impacted Scholarship on Hebrews*, w: *The Bible and the Dead Sea Scrolls. The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls, III, The Scrolls and Christian Origins*, red. J.H. Charlesworth, Waco 2006, 203-230; L.L. JOHNS, *The Dead Sea Scrolls and the Apocalypse of John*, w: *The Bible and the Dead Sea Scrolls. The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls, III, The Scrolls and Christian Origins*, red. J.H. Charlesworth, Waco 2006, 255-280.

⁵⁶ H. SHANKS, *Tajemnica i znaczenie zwojów znad Morza Martwego*, tłum. O. Zienkiewicz, Warszawa 2002, 179-187.

świecie interpretowali współczesne im wydarzenia. Przykładem może być zapowiedź zstąpienia Ducha Bożego z J1 2, 28-31; zarówno chrześcijanie, jak i qumrańczycy widzieli jej realizację w ich własnych społecznościach. Izajaszowa wypowiedź o przygotowaniu drogi dla Boga (Iz 40, 3) doczekała się podobnych interpretacji u chrześcijan i qumrańczyków (Mt 3, 3; Mk 1, 3; Łk 3, 4-5; J 1, 23; 1QS 8-15). Podobnie rzecz ma się z interpretacją wypowiedzi Habakuka o sprawiedliwym, który „z wiary żyć będzie” (Ha 2, 4b); pomimo pewnych różnic interpretacyjnych, zauważalne są także liczne podobieństwa w rozumieniu tej wypowiedzi wśród chrześcijan i esseńczyków (Ga 3, 11; Rz 1, 17; 1QpHab 8).

Qumrańczycy byli podobni do autorów pism nowotestamentowych w sposobie korzystania z Biblii Hebrajskiej także pod tym względem, że wprowadzali cytaty za pomocą identycznych niemal formuł („tak jest napisane”, „jak jest napisane”, „zgodnie z tym, co zostało napisane”)⁵⁷. Należy jednak podkreślić zasadniczą różnicę: o ile w Qumran punktem odniesienia jest Biblia Hebrajska i autorzy pism stosują ją do chwili im współczesnej, o tyle w Nowym Testamencie punktem odniesienia jest osoba Chrystusa i Jego przyjście, a Biblia Hebrajska jest wyjaśniana i komentowana przez pryzmat tego przyjścia⁵⁸.

Jedną z częstych metod egzegetycznych w Qumran był peszer. Peszer wykorzystywany jest nie tylko w Listach Pawłowych (np. Rz 16, 25; Kol 1, 26; Ef 3, 1-11), ale także w ewangeliach⁵⁹. Inną metodą egzegetyczną, wspólną autorom zwojów qumrańskich i ksiąg NT są tzw. *testimonia*. Chodzi o łączenie tekstów o wspólnym temacie⁶⁰. Dają się one podzielić na trzy grupy: (a)

⁵⁷ J. FITZMYER, *The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament*, NTS 7 (1960-1961) 297-333.

⁵⁸ *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej* 13 (tłum. R. Rubinkiewicz, Kielce 2002).

⁵⁹ Jenaście cytatów ST u Mt zostało zakwalifikowanych jako peszer; K. STENDHAL, *The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament*, 113; por. J.A. FITZMYER, *The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament*, NTS 7 (1961) 299-305.

⁶⁰ *Testimonia* występują np. w 1 P 2, 4-8; Mt 21, 42; Dz 4, 11; Ef 2, 20.

apokaliptyka i eschatologia, (b) nowy Izrael i (c) cierpiący Sługa Jahwe. *Testimonia* obecne są później także w chrześcijańskiej egzegezie pierwszych wieków⁶¹.

4. PODSUMOWANIE

Podsumowując analizę przydatności badań nad zwojami qumrańskimi dla chrześcijańskiej egzegezy, można przytoczyć stanowisko H. Shanksa: „Rękopisy nie zawierają żadnych bezpośrednich informacji o Jezusie czy pierwszych chrześcijanach, ale mówią nam wiele o języku, jakim się posługiwali, o takich pojęciach, jak ‘Mesjasz’ czy ‘Syn Boży’, o pojmowaniu i sposobach interpretacji Biblii hebrajskiej przez Jezusa i chrześcijan, o nawykach myślowych ich współczesnych oraz o innych żydowskich ruchach społeczno-religijnych, kłębiących się w ideologiczno-teologicznym wirze Judei tamtej epoki. Jeśli qumrańskie zwoje uwypuklają coś, co ma bezpośrednie odniesienie do chrześcijaństwa, to właśnie fakt, że Jezus i Jego przesłanie są ściśle powiązane z tym, co działo się w ówczesnym żydowskim świecie – są jego częścią i owocem”⁶².

Uznając kapitalne znaczenie odkryć qumrańskich dla egzegezy chrześcijańskiej zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu, należy jednocześnie podkreślić konieczność unikania dwóch skrajności. Z jednej strony należy unikać „pan-qumranizmu”, czyli tendencji wyjaśniania wszystkich tekstów biblijnych (zwłaszcza NT) przez poszukiwanie paralel w tekstach qumrańskich. Podobieństwa i paralele nie świadczą wcale o jakiegokolwiek bezpośredniej zależności czy też o bezpośrednich wpływach. Z drugiej strony unikać należy tendencji do wyjaśniania jakiegokolwiek tekstu biblijnego przez pryzmat tekstów qumrańskich.

⁶¹ A. TRONINA, *Biblia w Qumran. Wprowadzenie w lekturę biblijnych rękopisów znad Morza Martwego*, 117-119.

⁶² H. SHANKS, *Tajemnica i znaczenie zwojów znad Morza Martwego*, 215.

IV. PRZYDATNOŚĆ PISM FILOZOFICZNO-PROPAGANDOWYCH JUDAIZMU HELLENISTYCZNEGO DLA ROZWOJU EGZEGETYCZNEJ MYŚLI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Ponieważ żydowskie pisma okresu biblijnego i rabinicznego o charakterze filozoficzno-propagandowym nie poruszają zagadnień natury religijnej w takim stopniu i w taki sposób jak pozostała spuścizna literacka judaizmu tego okresu, autorzy chrześcijańscy sięgają po nie znacznie rzadziej. Nie oznacza to jednak braku wpływu owych pism na myśl egzegetyczną i teologiczną wyznawców Chrystusa. Żydowskie pisma, o których mowa w niniejszej części pracy, to zasadniczo dzieła z dziedziny historii (dziejopisarstwo), dzieła o charakterze filozoficznym oraz utwory poetyckie. Pierwsza grupa pism zasadniczo opisuje historię Izraela, nieco inaczej rozkładając akcenty niż Biblia Hebrajska. Znajdujemy tu także wzmianki potwierdzające historyczność Jezusa (w tym słynne *Testimonium Flavianum*) oraz odnoszące się do fenomenu rozszerzającego swe granice Kościoła. Pisma filozoficzne powstawały w diasporze, nie mogły więc nie ulec wpływom i tendencjom panującym w filozofii greckiej w ogóle. Natomiast utwory o charakterze poetyckim poruszają kwestie religijne ze swoistym akcentem na kwestie etyczne i eschatologiczne.

1. WARTOŚĆ *TESTIMONIUM FLAVIANUM*

Bez wątpienia do pism Józefa Flawiusza podchodzić należy z dużą dozą krytycyzmu, jednak zawsze pozostają one źródłem niezastąpionym⁶³. Czerpać z nich można nie tylko informacje dotyczące historii, religii, kultury i myśli żydowskiej, ale także materiał dotyczący świata grecko-rzymskiego. Co ciekawe, Flawiusz nie był szanowany przez współrodaków, którzy uważali go za zdrajcę; był szanowany, jednak bez szerszego uznania, przez Rzymian; najchętniej natomiast z jego pism czerpali chrześcijanie. Z punktu widzenia wiary chrześcijańskiej niezwykle cenne jest tzw. *Testimonium Flavianum* (*Ant.* 18,3,3), które po redukcji dodatków chrześcijańskich przyjęłoby najprawdopodobniej następującą formę: „W tym czasie żył Jezus, człowiek mądry, czynił bowiem rzeczy niezwykle i był nauczycielem ludzi, którzy z radością przyjmowali prawdę. Poszło za nim wielu Żydów, jako też i pogan. A gdy wskutek doniesienia najznakomitszych u nas mężów, Piłat zasądził go na śmierć krzyżową, jego dawni wyznawcy nie przestali go miłować. I odtąd, aż po dzień dzisiejszy, istnieje społeczność chrześcijan, którzy od niego otrzymali nazwę”⁶⁴. Flawiusz potwierdza gra-

⁶³ „Nie ma nowoczesnego autora historii Palestyny w czasach Jezusa lub historii Żydów w cesarstwie rzymskim, który by nie był bezwstydnym jego plagiatorem. Niektórzy nie wahali się podważać jego bezcennych dzieł, ażeby lepiej wypadł ich rzekomo oryginalny wkład”; M. HADAS-LEBEL, *Józef Flawiusz. Żyd rzymski*, Warszawa 1997, 9. Por. J. CIECIELĄG, *Palestyna w czasach Jezusa. Dzieje polityczne*, Prace Monograficzne 285, Kraków 2000, 17. Por. także: J.H. CHARLESWORTH, *Jesus, Early Jewish Literature, and Archeology*, w: *Jesus' Jewishness. Exploring the Place of Jesus within Early Judaism*, red. J.H. Charlesworth, New York 1991, 189–192.

⁶⁴ Przekład podano za: F.F. BRUCE, *Wiarygodność pism Nowego Testamentu*, [brak tłumacza], Katowice 2003, 139. Bruce przedstawia również inną rekonstrukcję tekstu, która wymaga przyjęcia pewnych – zdaniem autora uzasad-

niczne daty życia Jezusa i Jego reputację cudotwórcy, wspomina o skazaniu Go przez Piłata i o Jego ukrzyżowaniu na skutek zarzutów podniesionych przez Żydów, sugeruje, że uznawany był za Mesjasza i że stoi u początków „plemienia chrześcijan”, które wierzy w Jego zmartwychwstanie. Flawiusz pisał także o Janie Chrzcicielu i Jakubie (*Ant.* 18,5,2; 20,9,1). Według jego opinii klęska Heroda Antypasata w walce z Aretasem była Bożą karą za ścięcie Jana Chrzciciela, którego autor przedstawił jako męża sprawiedliwego, wzywającego do przemiany życia i wierności Prawu. W *Ant.* znajduje się także wzmianka o ukamienowaniu Jakuba, brata Jezusa. Są to niezwykle cenne pozachrześcijańskie świadectwa o ludziach znanych jedynie z kart ewangelii czy Dz.

Wpływ pism Flawiusza na myśl chrześcijańską nie był duży w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Zwiększa się on wraz z upływem czasu, a można nawet pokusić się o twierdzenie, iż najpełniej wykorzystują księgi żydowskiego historyka dopiero uczeni dwóch ostatnich stuleci. Przeprowadzono wiele studiów porównawczych danych zawartych w dziełach tego pisarza z danymi biblijnymi. W pracach egzegetycznych niejednokrotnie sięga się po te dzieła, zwłaszcza po *Antiquitates judaicae* i *De bello judaico*, traktując je jako materiał źródłowy.

nionych – zmian tekstu dokonanych przez kopistów i tłumaczy (np. pomijanie niektórych wyrazów lub niewłaściwa lektura). Po tych poprawkach *Testimonium Flavianum* przyjęłoby następującą formę: „A pojawiło się w owym czasie źródło nowych kłopotów, niejaki Jezus, mędrzec. Był on sprawcą czynów niezwykłych, nauczycielem ludu, chętnie słuchającego rzeczy niezwykłych. Zwiódł on wielu Żydów, a także Greków. Człowiek ten zwany był Chrystusem, kiedy zaś Piłat skazał go na krzyż po tym, jak oskarżyli go starsi, ci, którzy umiłowali go od początku, nie przestali go miłować i teraz, ukazał się im bowiem, jak mówili, trzeciego dnia znów żywy. A to właśnie i tysiące innych cudownych rzeczy przepowiadali o nim prorocy Boży, i nawet obecnie plemię chrześcijan, nazywanych tak od jego imienia, jeszcze nie wyginęło”; tamże, 141–142. Euzebiusz z Cezarei dwukrotnie powołuje się na świadectwo Flawiusza: w *Historii kościelnej* (1,11) i *Demonstratio Evangelica* (3,5).

2. WPŁYW NA ESCHATOLOGIE CHRZEŚCIJAŃSKĄ

Do żydowskich pism o charakterze filozoficzno-propagandowym sięgali chrześcijańscy pisarze zainteresowani eschatologią. Przykładem może być wspomniany powyżej poemat zatytułowany *Pokuta Jannesa i Mambresa*, który stał się inspiracją 2 Tm 3, 8-9: „Jak Jannes i Jambres⁶⁵ wystąpili przeciw Mojżeszowi, tak też i ci przeciwstawiają się prawdzie, ludzie o spaczonym umyśle, którzy nie zdali egzaminu z wiary. Ale dalszego postępu nie osiągną: bo ich bezmyślność będzie jawna dla wszystkich, jak i tamtych jawna się stała”. Wielu wczesnochrześcijańskich pisarzy nawiązywało do tych pism. Nawiązania te znajdują się u Orygenesza, Klemensa Aleksandryjskiego, Laktancjusza, Justyna, Euzebiusza z Cezarei i innych.

3. WPŁYW NA CHRZEŚCIJAŃSKĄ NAUKĘ MORALNĄ

Wczesnochrześcijańscy pisarze sięgali także po filozoficzne, a nawet poetyckie dzieła autorów żydowskich, celem poparcia własnej nauki w kwestiach etycznych. *Sentencje* Pseudo-Fokilidesa używane były w szkołach bizantyjskich jako podręcznik. Do XVI w. dzieło to było wielokrotnie przedrukowywane. Wskazania moralne zawarte w tym piśmie bazują przede wszystkim na Biblii Hebrajskiej, jednak w nauczaniu dostosowywano je do teologii chrześcijańskiej. Wielkie uznanie u Ojców Kościoła znalazły pisma Filona z Aleksandrii. Dotyczy to zwłaszcza tych, którzy starali się wykorzystać myśl grecką i hellenistyczną do przekazywania treści objawienia Bożego. Nie do przecenienia jest wpływ Filona na alegoryczną szkołę aleksandryjską, zwłaszcza na Orygenesza, Klemensa, a potem także na Augustyna.

⁶⁵ Inna wersja imienia Mambresa, które zachowane zostało w Vlg.

4. PODSUMOWANIE

Jak wspomniano powyżej, w pierwszych wiekach chrześcijaństwa nie sięgano zbyt często po pisma żydowskie natury filozoficzno-propagandowej. Nie można jednak przyjąć tezy, że nie miały one absolutnie żadnego wpływu na egzegezę i teologię chrześcijańską. Ojcowie Kościoła i inni wczesnochrześcijańscy pisarze odwoływali się niejednokrotnie do dzieł filozoficznych czy historycznych, a niekiedy nawet poetyckich. Czynili to tacy autorzy, jak Orygenes, Klemens Aleksandryjski, Laktancjusz, Justyn, Euzebiusz z Cezarei czy nawet Augustyn. Nie ulega wątpliwości, że najwięcej bezpośrednich odniesień do tych pism znalazło się w dziełach chrześcijan związanych ze środowiskiem aleksandryjskim. Tam działał nie tylko Filon, ale także inni żydowscy pisarze diaspory. Chrześcijańska szkoła alegoryczna również rozwijała się w tym środowisku, stąd zrozumiałe, że obecność takich wpływów jest dostrzegalna i uzasadniona.

V. ZNACZENIE LITERATURY RABINICZNEJ DLA CHRZEŚCIJAŃSKIEJ EGZEGEZY

Już na wstępie zaznaczyć trzeba, że chrześcijańskie zainteresowanie Talmudem i pismami z nim związanymi (Miszna, Gemara, Tosefta) jest bardzo późne, bezpośrednio świadectwa sięgają bowiem dopiero XII w. To samo właściwie można powiedzieć o midraszach. Oczywiście już w czasach starożytnych niektórzy z Ojców Kościoła wykazują pewne zainteresowanie żydowskimi tradycjami w interpretacji Biblii. Tak jest w przypadku Orygenes, Euzebiusza z Cezarei, Hieronima czy Efrema. Znajomość żydowskiej egzegezy była przynajmniej w podstawowym stopniu potrzebna do polemik chrześcijańsko-żydowskich. Trzeba jednak zaznaczyć, że nawet liczne paralelizmy pomiędzy tekstami pierwszych chrześcijan a pismami żydowskimi nie oznaczają wcale zależności bezpośredniej. Tam, gdzie brak jest bezpośredniego cytatu czy też odniesienia z podaniem tytułu dzieła bądź jego autora, paralelizm może być poniekąd przypadkowy, wynikający ze wspólnego środowiska pochodzenia. Podobieństwa mogły wynikać z bezpośrednich kontaktów z Żydami, z dysput religijnych czy nawet z przepowiadania synagogałnego, które przypuszczalnie niektórzy chrześcijanie znali (zwłaszcza zamieszkujący Palestynę)⁶⁶.

⁶⁶ G. STEMBERGER, *Il Midrash. Uso rabbinico della Bibbia. Introduzione, testi, commenti*, 292–293.

1. ZNACZENIE MISZNY, GEMARY, TOSEFTY I TALMUDU

Choć w części pierwszej niniejszej pracy, każde z powyższych dzieł (Miszna, Gemara, Tosefta i Talmud w wersji jerozolimskiej i babilońskiej) omawiane były osobno, teraz potraktowane zostaną łącznie, jako wytwór jednej, nieprzerwanej tradycji rabinicznej. W odniesieniu do tych dzieł R. Le Déaut pisał: „Egzegeza chrześcijańska winna zawsze brać pod uwagę ogniwo pośrednie pomiędzy Starym i Nowym Testamentem; ogniwo, którym jest szeroko rozumiana tradycja rabiniczna”⁶⁷. Nie ulega wątpliwości, że chrześcijanie pierwszych wieków, zwłaszcza w pierwotnych wspólnotach Jerozolimy i Palestyny, a także w środowiskach pozapalestyńskich, gdzie żywa i dynamiczna była diaspora, musieli w swej egzegezie liczyć się z interpretacją judaistyczną poszczególnych fragmentów. Nie ulega także wątpliwości, że interpretację tę znali, gdyż wspólnoty palestyńskie składały się zasadniczo z judeochrześcijan, a byli oni także obecni w gminach diaspory.

Prawdą jest, że chrześcijanie otrzymali do rąk Biblię (Stary Testament) już zinterpretowaną w tradycji ustnej. Właśnie dzieła rabinackie są jej zapisem. Pismo Święte w judaizmie było bowiem czytane w nurcie tradycji. Tradycja ustna była normatywna już w czasach Jezusa, czego wyrazem są poglądy faryzeuszy. Stąd egzegeci chrześcijańscy pierwszych wieków (podobnie zresztą i dziś) nie mogli traktować tekstu biblijnego jako oddzielnego od tradycji ustnej⁶⁸.

Drogi Synagogi i Kościoła rozchodziły się powoli. Zaledwie niektórzy egzegeci skłaniają się ku tezie, że cezura w tej kwestii był rok 49 lub 50, a więc rok tzw. Soboru Jerozolimskiego. Wtedy to zwolniono chrześcijan pochodzenia pogańskiego z obo-

wiązku zachowywania wielu żydowskich zwyczajów. Większa liczba egzegetów przesuwając się do wspólnot chrześcijańskich i żydowskich na czas innego zgromadzenia, tzw. synodu w Jamni, który miał miejsce w roku 90, a więc w dwadzieścia lat po zburzeniu świątyni. Właśnie wtedy w nadmorskiej Jamni (Jabne) zgromadzili się nauczyciele żydowscy powołani do faryzejskiej, by nadać nowy kształt religii, która pozbawiona została swej najważniejszej instytucji⁶⁹. Wyrazem rozłamem pomiędzy judaizmem a chrześcijaństwem było wprowadzenie do modlitwy *Szemoneh Esreh* „błogosławieństwa heretyków”, do których zaliczono także nazarejczyków, czyli wyznawców Jezusa z Nazaretu. Jeszcze inni skłonni są widzieć całkowite zerwanie Synagogi z chrześcijaństwem dopiero w latach powstania Bar Kochby (135 r. po Chr.). Owo rozchodzenie się dróg Synagogi i Kościoła ukazuje, jak zaczęła różnić się interpretacja Biblii Hebrajskiej w obydwu wspólnotach religijnych. Różnica ta spowodowana była odmienną perspektywą: Żydzi patrzyli na księgi BH jako na proroctwa, które wciąż muszą się spełnić wraz z nadejściem Mesjasza, chrześcijanie natomiast odczytywali je z perspektywy wydarzeń paschalnych, uznając, że Mesjasz przyszedł w osobie Jezusa Chrystusa.

Należy przy tym pamiętać, że koniec I i początek II stulecia to czas kształtowania się kanonu Biblii zarówno dla Żydów, jak i dla chrześcijan. Przez kilka dziesięcioleci zarówno chrześcijanie, jak i Żydzi posługiwali się tą samą Biblią. Nowy Testament bowiem narodził się w Kościele; powstał, gdy ewangelia jako Dobra Nowina o Jezusie Chrystusie była już głoszona zarówno w świecie żydowskim, jak i pogańskim. Właśnie w tym okresie, zanim jeszcze pisma Nowego Testamentu zostały zebrane w jeden zbiór świętych ksiąg, doszło do wyrażania się różnic w interpretacji chrześcijańskiego Starego Testamentu, czyli żydowskiej Biblii Hebrajskiej. Członkowie obydwu wspólnot czytali te same teksty i posługiwali się tymi samymi oraz po-

⁶⁷ LE DÉAUT R., *Targum du Pentateuque. Traduction des deux recensions palestiniennes complètes avec introduction, parallèles, notes et index*, 161.

⁶⁸ Byliby w tym podobni do saduceuszy, którzy tradycję tę ignorowali.

⁶⁹ A. MELLO, *Judaizm*, 152.

dobnymi metodami egzegetycznymi, jednak interpretacje te znacznie różniły się od siebie⁷⁰. Interpretacja żydowska została spetryfikowana właśnie w Misznie, Gemarze, Tosefcie, a ostatecznie w Talmudzie. Chrześcijanin, czytając te dzieła uczonych żydowskich, uświadamia sobie z większą wyrazistością specyfikę własnych przekonań religijnych. Zdając sobie sprawę z różnic w wynikach egzegezy dokonywanej w obydwu wspólnotach religijnych, czuje się wezwany do głębszego uzasadnienia swej wiary. Podobnie zresztą rzecz ma się ze strony żydowskiej.

Przydatność Miszny, Gemary, Tosefty i Talmudu w egzegezie chrześcijańskiej wyraża się nie tylko w zastosowaniu tych ogólnych, wyżej wyprowadzonych zasad. Weryfikuje się ona także w przypadkach szczegółowych, gdy bada się poszczególne teksty i tradycje z nimi związane. Niekiedy okazuje się, że zarówno Żydzi, jak i chrześcijanie podobnie zinterpretowali ten sam tekst. Podczas gdy w pismach chrześcijańskich interpretacja ta została zapisana, wśród wyznawców judaizmu funkcjonowała jedynie w tradycji ustnej. Spisano ją dopiero po stuleciach i wówczas okazało się, że obie wspólnoty religijne w podobny sposób interpretują dany fragment biblijny⁷¹. Zdarzało się jednak i tak, że niektóre teksty rabiniczne zostały zmienione bądź

⁷⁰ Przykładem może być fragment Pwt 30, 12-13, który w kontekście oryginalnym dotyczy Prawa i tak też jest interpretowany przez rabinów, a w Rz 10, 6-8 odniesiony został do Chrystusa.

⁷¹ Fragment Talmudu dowodzi, że gdy przed Abrahamem pojawiło się trzech tajemniczych wędrowców, ten opuścił w pewnym sensie Boga, który mu się objawił, aby użyć im gościnności (Rdz 18, 1). Tekst ten podkreślać miał wartość cnoty gościnności. W założeniu oddziela on owe trzy postaci od samego Boga. Taka sama interpretacja pojawiła się dużo wcześniej u Justyna w *Dialogu z Żydem Trytonem* (nr 56). Podobny przypadek dotyczy fragmentu Rdz 32, 11, w którym mowa jest o tym, iż Jakub z samą laską przekroczył Jordan. Literalny sens tekstu jest następujący: Jakub wędrował do Egiptu w wielkim ubóstwie (z samą tylko laską), powracał natomiast w chwale i bogactwie. Dopiero w VII w. zapisano w tradycji rabinicznej interpretację, która musiała wcześniej krążyć w ustnym przepowiadaniu, iż Jakub uderzył laską wody Jordanu, a te rozstały się na obie strony. Interpretację tę znał już Justyn, który przedstawił ją w tym samym dziele (nr 86).

wyeliminowane z tego tylko powodu, że zbyt mocno zbliżały się do interpretacji chrześcijańskiej⁷².

2. ZNACZENIE MIDRASZY

Nie można dziś nawet w dużym przybliżeniu stwierdzić, jaka część populacji Żydów czasów Jezusa czy późniejszych posiadała do dyspozycji własny kodeks biblijny. Trudno byłoby nawet określić, ilu potrafiło go czytać. Dlatego naturalne wydaje się przyjęcie tezy, że dla wielu wyznawców judaizmu Biblia była tekstem słuchanym i komentowanym w synagodze. Wielu mogło zupełnie nie odróżniać tekstu biblijnego od jego targumów, a nawet midraszy powstających na jego kanwie. O takim stanie rzeczy świadczy troska rabinów, by w lekturze synagogalnej jasno oddzielić tekst biblijny od jego parafrazy: lektor Biblii nie mógł recytować jej z pamięci, lecz musiał czytać, natomiast dokonujący tłumaczenia lub komentujący tekst biblijny musiał mówić z pamięci i nie wolno mu było posługiwać się Pismem Świętym. Dlatego to właśnie omówione wyżej targumy, a także wypowiedane w synagogach, w ramach homilii, midrasze stanowią pomost pomiędzy Biblią a tradycją ustną⁷³. Tradycja ta była przejmowana w przepowiadaniu liturgicznym.

W Nowym Testamencie niejednokrotnie czytelnik spotyka się z egzegezą dokonywaną na zasadzie midraszu. Jest to zrozumiałe choćby przez sam fakt, że przecież większość autorów pism natchnionych NT wywodzi się z judaizmu, gdzie taka forma egzegezy była wszechobecna. Jednak nie tylko w samej me-

⁷² Dotyczy to np. midraszu, według którego Izaak niósł drewno na swoją ofiarę tak, jak skazany niesie drewno swej błagalnej prośby (*Gen.R.* 56,3) lub przekonania, że przy końcu czasów zniesione zostaną przykazania dotyczące pożywienia koszerne (*Lev.R.* 13,3).

⁷³ LE DÉAUT R., *Targum du Pentateuque. Traduction des deux recensions palestiniennes complètes avec introduction, parallèles, notes et index*, 170.

todzie egzegetycznej wiele fragmentów NT upodabnia się do midraszy; więcej, niektóre fragmenty zakładają znajomość midraszy u czytelników. Bez tej znajomości bowiem fragmenty te pozostawałyby niezrozumiałe⁷⁴.

Jak wspomniano wyżej, starożytność chrześcijańska nie daje wystarczających dowodów na to, iż pisarze kościelni świadomie sięgali po midrasze spisane. Owszem, wykazywali niekiedy znajomość niektórych żydowskich tradycji interpretacyjnych Biblii, jednak trudno wprost określić źródło tej znajomości. Pierwsze świadome nawiązania do midraszy judaizmu, nawiązania poparte cytata-
mi, pojawiły się dopiero w średniowieczu. Miały one charakter ze
wszech miar polemiczny. Dopiero w czasach nowożytnych pojawiły
się dzieła, które zawierały tłumaczenia żydowskich midraszy bądź
liczne z nich cytaty. Jednym z pierwszych takich dzieł był monu-
mentalny *Thesaurus* niejakiego Biagio Ugolini (34 tomy wydane
w latach 1744–1766). Kolejnymi tłumaczeniami stały się dzieła ni-
emieckiego autora, Augusta Wünsche, który przełożył liczne mi-
drasze, zamieszczając je w *Bibliotheca Rabbinica* i *Aus Israels Lehrhal-
len*. Bardzo polemicznym dziełem okazało się *Entdecktes Judentum*
Johanna Andrei Eisenmengera, które ukazało się w dwóch tomach
we Frankfurcie (1700). Autor, oskarżany o tendencyjne tłumacze-
nia, zestawiał obok siebie wiele cytatów z żydowskich midraszy, które
w jego mniemaniu miały być szokujące dla czytelnika.

⁷⁴ Paweł w Liście do Galatów pisze: „Ale jak wówczas ten, który się urodził tylko według ciała, prześladował tego, który się urodził według ducha, tak dzieje się i teraz” (Ga 4, 29). Tylko żydowskie midrasze pozwalają zrozumieć naturę owego prześladowania Izaaka ze strony Izraela. Tekst Rdz nic na ten temat nie mówi, jednak epizod ten jest obecny w midraszach. Według Rdz 21, 9, Izmael „igrał” z Izaakiem. Czasownik ten midrasze zinterpretowały jako „zamierzał go zabić”. Inny przykład jest jeszcze bardziej uderzający, gdyż w midraszu pojawia się dopiero w VII w., a był znany już w ewangeliiach. Otóż rabbi Eleazar Qalir (VII w.) przeciwstawia „drzewo zielone”, czyli tych, którzy pełnią dobre czyny, „drzewu suchemu”, czyli grzesznikom, i konkluduje to przeciwstawienie: „Jeśli ogień spala drzewo zielone, cóż stanie się z suchym?”. Wyraźnie zarysowuje się tu analogia z legionem Jezusowym: „Bo jeśli z zielonym drzewem to czynią, cóż stanie się z suchym” (Łk 23, 31); M. REMAUD, *Vangelo e tradizione rabbinica*, 15–16.

Zupełnie inny wydźwięk ma dzieło Johna B. Lightfoota, zaty-
tułowane *Horae Hebraicae et Talmudicae*, wydane w XVII stuleciu.
Autor starał się zebrać te fragmenty literatury żydowskiej, które
ułatwiłyby interpretację Nowego Testamentu. W jego ślady poszli
H.L. Strack i P. Billerbeck, którzy w latach 1922–1961 wydawali
kolejne tomy *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und
Midrasch*. Dzieło to, choć nie zawsze podaje wystarczająco jasno
źródło cytatów, do dziś wykorzystywane jest z powodzeniem.

Dlaczego egzegeza chrześcijańska coraz chętniej zajmuje się
badaniem midraszy? Nie ulega wątpliwości, że autorzy później-
szych ksiąg Nowego Testamentu dokonywali niekiedy interpre-
tacji innych ksiąg biblijnych na sposób midraszu. W tym wzglę-
dzie można mówić nawet o „midraszu wewnątrzbiblijnym”⁷⁵.
Analiza żydowskich midraszy pomaga głębiej zrozumieć podej-
ście autorów biblijnych do ich źródeł pisanych. Pozwala także
ukazać rabinacki sposób interpretacji niektórych tekstów biblij-
nych, co może ubogacić chrześcijańską egzegezę. Jeśli interpre-
tacja chrześcijańska różni się od żydowskiej, to uzasadnienie tych
różnic przez egzegetów chrześcijańskich prowadzi do precyzo-
wania i pogłębiania ich własnej interpretacji. W takich wypad-
kach często nie jest pozbawiona wymiaru apologetycznego.

Z drugiej strony nie ulega wątpliwości, że niektóre z wcze-
snych midraszy powstały jako polemika antychrześcijańska⁷⁶.
Niektóre z przyjętych wcześniej i rozpowszechnionych w ju-
daizmie interpretacji poszczególnych fragmentów BH zostały
porzucone właśnie dlatego, że zbyt mocno zbliżały się do inter-
pretacji chrześcijańskiej⁷⁷.

⁷⁵ G. STEMBERGER, *Il Midrash. Uso rabbinico della Bibbia. Introduzione, testi, commenti*, 307.

⁷⁶ W.D. DAVIES, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge 1964, 185.

⁷⁷ „Il midrash, come il Talmud, è anche maggiormente influenzato dalla polemica anticristiana e certe esegesi antiche ‘è un fatto riconosciuto ‘sono state abbandonate perché erano troppo favorevoli all’apologetica cristiana: la continuità fra tradizione ebraica e tradizione cristiana è certa, ma bisogna risalire il più possibile al tronco ebraico’”; LE DÉAUT R., *Targum du Pentateuque. Traduction des deux recensions palestiniennes complètes avec introduction, parallèles, notes et index*, 163.

3. ZNACZENIE TARGUMÓW

Aramejskie targumy wpływały na kształtowanie się Nowego Testamentu. Targumy i księgi Nowego Testamentu (zwłaszcza ewangelie) odznaczają się kilkoma podobieństwami: unikaniem mówienia o Bogu na sposób ludzki, czyli unikaniem antropomorfizmów; wykorzystywaniem tych samych leksemów teologicznych („Ojciec w niebie”, „świat, który ma przyjść”, „wiek, który ma nadejść”; „dzień sądu”, „Gehenna”); podobieństwem w interpretacji tych samych fragmentów Biblii Hebrajskiej. Wymownym przykładem jest fragment Listu do Efezjan, w którym pojawia się cytat z Psalmu 68, 19: „Wstąpiwszy do góry, wziął do niewoli jeńców, rozdał ludziom dary” (Ef 4, 7). Komentując ten cytat, autor stwierdza: „Słowo zaś ‘wstąpił’ cóż oznacza, jeśli nie to, że również zstąpił do niższych części ziemi? Ten, który zstąpił, jest i Tym, który wstąpił ponad wszystkie niebiosa, aby wszystko napełnić” (Ef 4, 8-10). Taką samą interpretację zapisano w jednym z rabinackich targumów, który z pewnością nie pozostał bez wpływu na autora Listu do Efezjan. Opis ofiary Izaaka w tradycji targumicznej jest zbieżny z interpretacją tej ofiary w Nowym Testamencie⁷⁸. W jednym z targumów haggadycznych odnaleźć można paralełę pomiędzy narodzinami Abrahama a narodzinami Jezusa, opisanymi przez Mateusza. Podczas narodzin Abrahama na niebie pojawić się miała gwiazda otoczona przez cztery inne gwiazdy, co miało być znakiem przyjścia na świat znaczącej osobowości⁷⁹. Liczne związki pomiędzy targumami a ewangeliami, Listami

Pawła czy Apokalipsą stały się przedmiotem badań wielu egzegetów⁸⁰.

Przekładu na zasadzie targumu dokonywał także Jezus. Gdy zjawił się w synagodze w Nazarecie, odczytał najpierw po hebrajsku słowa Księgi Izajasza: „Duch Pański spoczywa na mnie, ponieważ mnie namaścił i posłał mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę, więźniom głosił wolność, a niewidomym przejrzenie; abym uciśnionych odsyłał wolnymi, abym obwoływał rok łaski od Pana” (Iz 61, 1-2 i 58, 6). Wyjaśniając je po aramejsku, rozpoczął swą wypowiedź: „Dzisiaj spełniły się te słowa, któreście słyszeli” (Łk 4, 21). Zawsze po lekturze Prawa, Proroków i Pism w liturgii synagogałnej następowała ich interpretacja. Nie wiadomo, czy Jezus dokonywał jej jako *darasha* (wyjaśnienie kładące nacisk na jedność trzech czytanych tekstów) czy też jako *pesher* (analiza wiersza po wierszu). Niemniej jednak w Nowym Testamencie znajdują się liczne przykłady przekazu Biblii Hebrajskiej na zasadzie targumów. Niektórzy autorzy (G.D. Kilpatrick, K. Stendhal, M. Black) mówią nawet o „targumizacji” w Nowym Testamencie⁸¹.

⁸⁰ Dla przykładu M. McNamara przeprowadził takie badania nad targumem palestyńskim do Pięcioksięgu. „Wziął on pod uwagę głównie te paralele między NT a targumami, których nie ma w pozostałych pismach rabinicznych. Na podstawie zebranego materiału wykazał zależność od targumu palestyńskiego fragmentów z Listów św. Pawła (Rz 10, 6-8 i tg do Pwt 30, 12-14; 2 Tm 3, 8n. i tg Wj 7, 11; 1, 5), Apokalipsy (Ap 1, 4, 8; 4, 8; 11, 17 i 16, 5 oraz tg Wj 3, 14 i Pwt 32, 39(oraz Ewangelii (Mt 5, 21 i tg Rdz 9, 6; Łk 11, 27 i tg Rdz 49, 25; Łk 3, 36 i tg Kpł 22, 28; Mt 7, 2 i par. oraz tg Rdz 38, 26). Doszedł on do wniosku, że targum ten nie tylko pokazuje przedchrześcijańskie tradycje haggadyczne, lecz sam pochodzi z okresu przedchrześcijańskiego”; S. MĘDALA, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, 369-370.

⁸¹ LE DÉAUT R., *Targum du Pentateuque. Traduction des deux recensions palestiniennes complètes avec introduction, parallèles, notes et index*, 173. Podobną opinię wyraża R. Harris w swym artykule *Traces of Targumism in the New Testament*, ExpTim 32 (1920-1921) 373-376.

⁷⁸ C.T.R. HAYWARD, *The Sacrifice of Isaac and Jewish Polemic against Christianity*, CBQ 52 (1990) 292-306.

⁷⁹ P. GRECH, *Ermeneutica dell'Antico Testamento nel Nuovo*, 38-39.

Wspólne cechy targumów i fragmentów ksiąg Nowego Testamentu pozwalają na interpretację jednych tekstów za pomocą drugich. Oczywiście problemem jest datacja obydwu zbiorów tekstów: księgi Nowego Testamentu powstały zasadniczo w I stuleciu po Chr., natomiast najwcześniejsze targumy rabinów (*Targum Onkelosa*, *Targum Jonatana*, niektóre z targumów palestyńskich) pochodzą najwcześniej z II w. Naturalnie targumy zawierają materiał wcześniejszy, ale jego identyfikacja jest trudna. Badacze jednak zgodnie twierdzą, że najwcześniejsze targumy palestyńskie mogą okazać się pożyteczne do odtworzenia aramejskiego dialektu, którym posługiwał się Jezus.

Powyżej wskazane racje skłoniły R. Le Déaut'a do stwierdzenia, że właśnie targumy są tekstami uprzywilejowanymi dla studiów relacji pomiędzy judaizmem a pierwotnym chrześcijaństwem. Ma on na myśli biblijne przekłady liturgiczne. Targumy wyrastają bezpośrednio z Biblii Hebrajskiej, a tę przecież interpretowali pierwsi chrześcijanie. Najbliżej tekstu biblijnego były w judaizmie właśnie teksty liturgiczne, a więc targumy. Podczas gdy midrasze odznaczają się poszukiwaniem sensu tekstu biblijnego, targum ukazuje jego pierwotne i nieskażone zbyt wyszukaną interpretacją znaczenie. Poza tym, ponieważ targumy wyrastają dla liturgii synagogalnej, należy przyjąć, że prezentowały one najbardziej powszechne nauczanie judaizmu danej epoki i miejsca. Trudno byłoby się zgodzić, że zawierają one jedynie prywatne interpretacje poszczególnych rabinów, a nie odzwierciedlają powszechnego nauczania judaizmu⁸². A właśnie to ostatnie było przedmiotem polemik z chrześcijanami i ono wpływało na kształtowanie się egzegezy chrześcijańskiej.

⁸² Dowodem na tę tezę jest choćby fakt, że targumy do Pentateuchu przekazywane ustnie przez wiele stuleci różnią się jedynie nieznacznie w wersji spisanej.

4. PODSUMOWANIE

Podsumowanie tej części pracy może okazać się w pewnym sensie konkluzją dla całej części trzeciej niniejszego opracowania. Literatura rabiniczna, poniekąd na wskroś obiegowym poglądom, może wnieść wiele światła w chrześcijańską egzegezę. Pomocą może być w tym względzie nie tylko lektura Miszny, Tosefty, Gemary czy całego Talmudu, ale także wielu midrasz i targumów. Wszystkie te pisma mogą posłużyć wieloraką pomocą chrześcijańskiej egzegezie. Dają się zauważyć liczne zbieżności pomiędzy egzegezą chrześcijańską a żydowską: w metodach interpretacyjnych, w podejmowanej tematyce, w terminologii. Różnice natomiast stanowią wyzwania do greyzacji własnych poglądów i przekonań. Wczesne targumy powstające na ziemiach palestyńskich mogą posłużyć odtworzeniu języka, jakim posługiwał się Jezus. Interpretacje biblijne obecne w dziełach rabinackich, choć powstałych na piśmie dużo później niż były głoszone ustnie, mogą odzwierciedlać sposób interpretacji pewnych fragmentów Biblii Hebrajskiej w czasach Jezusa i rodzącego się Kościoła. Na tym tle łatwiej uchwycić specyfikę interpretacji chrześcijańskiej. Z całą pewnością Nowy Testament interpretować należy za pomocą Starego; czynić to jednak należy z uwzględnieniem tego, w jaki sposób Stary był wówczas rozumiany, a taki pogląd dają nam właśnie wszelkiego rodzaju pisma rabiniczne.

Mówiąc o bogactwie, jakie wnieść może wykorzystanie przez egzegetów chrześcijańskich dzieł rabinackich, warto przytoczyć w tym względzie wypowiedź abpa S. Gądeckiego: „Kościół może się uczyć czegoś pożytecznego od Synagogi, jak i Synagoga od Kościoła. W jedną i w drugą stronę jest ten przepływ i osmoza. Kościół może się uczyć od Synagogi z pewnością tego ogromnego szacunku, jaki judaizm żywi dla świętych pism, dla centrum, jakie stanowi Pięcioksiąg – Tora. Tego szacunku, który w wielu wypadkach właściwie został

zaprzepaszczonej w historii chrześcijaństwa. Dochodzi do tego, że wielu ludzi nie tylko nie posiada Pisma Świętego, ale w ogóle go nie czyta, a nie mówię już, czy je zna i stosuje w praktyce, a przecież w nim są słowa zbawienia. Jeżeli słyszymy od rabina, że dzieci żydowskie znają na pamięć Torę – naturalnie nie wszystkie, ale część uczy się na pamięć całego Pięcioksięgu – a nam trudne wydaje się przeczytanie kilku wersetów, to jest to jakieś ostrzeżenie, że nie idziemy w dobrym kierunku”⁸³.

⁸³ S. Gądecki w wywiadzie dla Radia Watykańskiego, przy okazji XII Zwyczajnego Zgromadzenia Synodu Biskupów *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła* (5–26.10.2008).

WYKAZ SKRÓTÓW

<i>1 Hen.</i>	–	<i>1 Księga Henocha</i>
<i>3 Ezdr.</i>	–	<i>3 Księga Ezdrasza</i>
<i>4 Ezdr.</i>	–	<i>4 Księga Ezdrasza</i>
<i>1Q27</i>	–	<i>Księga Tajemnic</i>
<i>4Q2Ez</i>	–	<i>Drugi Ezechiel</i>
<i>Ant.</i>	–	Józef Flawiusz, <i>Antiquitates judaicae</i>
<i>Ap.</i>	–	Józef Flawiusz, <i>Contra Apionem</i>
<i>Ap.El.</i>	–	<i>Apokalipsa Eliasza</i>
<i>Bar.syr.</i>	–	<i>Księga Barucha syryjska</i>
<i>Bell.</i>	–	Józef Flawiusz, <i>De bello judaico</i>
<i>BH</i>	–	<i>Biblia Hebrajska</i>
<i>De vir.</i>	–	Hieronim, <i>De viris illustribus</i>
<i>Hist. Eccl.</i>	–	Euzebiusz z Cezarei, <i>Historia Ecclesiastica</i>
<i>Jub.</i>	–	<i>Księga Jubileuszów</i>
<i>LXX</i>	–	<i>Septuaginta</i>
<i>Ps.Sal.</i>	–	<i>Psalmy Salomona</i>
<i>Serm.</i>	–	Grzegorz z Nazjanzu, <i>Sermones</i>
<i>Syb.</i>	–	<i>Wyrocznie Sybilli</i>
<i>Test.Lev.</i>	–	<i>Testament Lewiego</i>
AJSLL	–	American Journal of Semitic Languages and Literatures
BH	–	Biblia Hebrajska
BT	–	Biblia Tysiąclecia
CT	–	Collectanea Theologica
ExpTim	–	Expository Times
JQR	–	Jewish Quarterly Review
NT	–	Nowy Testament
NTS	–	New Testament Studies
RHR	–	Revue d'histoire des religions
RSB	–	Rozprawy i Studia Biblijne

RTK	–	Roczniki Teologiczno-Kanoniczne
RQ	–	Revue de Qumran
SS	–	Scriptura Sacra
ST	–	Stary Testament
TB	–	Talmud babiloński
TJ		Talmud jerozolimski
TM		Tekst masorecki

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

- K. ELLIGER / W. RUDOLPH, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1975.
- A. EVEN / SHOSHAN, *A New Concordance of the Bible. Thesaurus of Language of the Bible, Hebrew and Aramaic Roots, Words, Proper Names, Phrases and Synonyms*, Jerusalem 1997.
- E. HATCH / H.A. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament (including the Apokryphal Books)*, Graz 1975.
- A. HUCK, *Synopse der drei ersten Evangelien, Unveränderter Nachdruck der unter Mitwirkung von Lic. H.G. Opitz von H. Lietzmann*, Tübingen¹² 1975.
- A. RAHLFS, *Septuaginta*, II, Stuttgart⁹ 1984.

DOKUMENTY

Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej, tłum. R. Rubinkiewicz, Kielce 2002.

LITERATURA PRZEDMIOTU

- Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999.
- ATTRIDGE H.W., *Historiography*, w: *Compendium rerum iudaicarum ad Novum Testamentum*, II, *Jewish Writings of Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, red. M.E. Stone, Assen–Philadelphia 1984, 157–184.

- ATTRIDGE H.W., *How the Scrolls Impacted Scholarship on Hebrews*, w: *The Bible and the Dead Sea Scrolls. The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls*, III, *The Scrolls and Christian Origins*, red. J.H. Charlesworth, Waco 2006, 203–230.
- BLASS F., DEBRUNNER A., *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, tłum. U. Mattioli, G. Pisi, Brescia 1982.
- BLOCH R., *Note méthodologique pour l'étude de la littérature rabbinique*, *Recherches de sciences religieuses* 43 (1955) 194–227.
- BONSIRVEN J., *Textes rabinniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*, Roma 1955.
- BORNKAMM G., *Jesus of Nazareth*, New York 1960.
- BORZYMIŃSKA Z., *Akademia w Jawne*, w: *Polski słownik judaistyczny. Dzieje – kultura – religia – ludzie*, I, red. Z. Borzymińska, R. Żebrowski, Warszawa 2003, 57.
- BRUCE F.F., *Wiarygodność pism Nowego Testamentu*, [brak tłumacza], Katowice 2003.
- CHARLES R.H., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford 1913.
- CHARLESWORTH J.H., *A History of Pseudepigrapha Research: The Re-emerging Importance of the Pseudepigrapha*, Berlin 1979.
- CHARLESWORTH J.H., *Jesus, Early Jewish Literature, and Archeology*, w: *Jesus' Jewishness. Exploring the Place of Jesus within Early Judaism*, red. J.H. Charlesworth, New York 1991.
- CHARLESWORTH J.H., *John the Baptizer and the Dead Sea Scrolls*, w: *The Bible and the Dead Sea Scrolls. The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls*, III, *The Scrolls and Christian Origins*, red. J.H. Charlesworth, Waco 2006, 1–36.
- CHROSTOWSKI W., *Żydowskie tradycje interpretacyjne pomocą w zrozumieniu Biblii*, *CT* 66 (1996) 1, 39–54.
- CIECIELAĞ J., *Palestyna w czasach Jezusa. Dzieje polityczne*, *Prace Monograficzne* 285, Kraków 2000.
- CLINES D.J.A., *Pentateuch*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 1996, 587–588.
- COLLINS A.Y., *The Dream of a New Jerusalem at Qumran*, w: *The Bible and the Dead Sea Scrolls. The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls*, III, *The Scrolls and Christian Origins*, red. J.H. Charlesworth, Waco 2006, 231–254.

- COLLINS J.J., *The Sybilline Oracles*, w: *Compendium rerum iudaicarum ad Novum Testamentum*, II, *Jewish Writings of Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, red. M.E. Stone, Assen–Philadelphia 1984, 357–382.
- Compendium rerum iudicarum ad Novum Testamentum*, red. M.E. Stone, I–III, Assen 1974–1990.
- CROSS F., *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, Grand Rapids 1980.
- CROSSAN J.D., *Kto zabił Jezusa. Korzenie antysemityzmu w ewangelicznych relacjach o śmierci Jezusa*, tłum. M. Stopa, Warszawa 1998.
- CZAJKOWSKI M., *Jezus Mateusza wobec Tory Izraela*, *SS* 2 (1998) 119–130.
- DASSMANN E., *Kirchengeschichte*, I, Stuttgart 1991.
- DAVIES W.D., *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge 1964.
- DĄBROWSKI E., *Nowy Testament na tle epoki*, Poznań 1958.
- DEIANA G., SPREAFICO A., *Wprowadzenie do hebrajszczyzny biblijnej*, oprac. wyd. polskiego S. Bazyliński, Warszawa 2006.
- Dictionary of the Judaism in the Biblical Period*, red. J. Neusner, W. Scott Green, Peabody 1996.
- DIMANT D., *Old Testament Pseudepigrapha At Qumran*, w: *The Bible and the Dead Sea Scrolls. The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls*, II, *The Dead Sea Scrolls and the Qumran Community*, red. J.H. Charlesworth, Waco 2006, 447–468.
- DIMANT D., *Qumran Sectarian Literature*, w: *Compendium rerum iudaicarum ad Novum Testamentum*, II, *Jewish Writings of Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, red. M.E. Stone, Assen–Philadelphia 1984, 483–550.
- EVANS C.A., *The Synoptic Gospels and the Dead Sea Scrolls*, w: *The Bible and the Dead Sea Scrolls. The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls*, III, *The Scrolls and Christian Origins*, red. J.H. Charlesworth, Waco 2006, 75–96.
- DOHMEN C., STEMBERGER G., *Hermeneutyka Biblii żydowskiej i Starego Testamentu*, *Myśl Teologiczna*, tłum. M. Szczepaniak, Kraków 2008.
- FITZMYER J., *The Qumran Scrolls and the New Testament after Forty Years*, *Revue de Qumran* 13 (1988) 609–620.
- FITZMYER J., *The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament*, *NTS* 7 (1960–1961) 297–333.

- FREY J., *The Impact of the Dead Sea Scrolls on New Testament Interpretation: Proposals, Problems, and Further Perspectives*, w: *The Bible and the Dead Sea Scrolls. The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls, III, The Scrolls and Christian Origins*, red. J.H. Charlesworth, Waco 2006, 407–462.
- GARNET P., *Atonement: Qumran and the New Testament*, w: *The Bible and the Dead Sea Scrolls. The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls, III, The Scrolls and Christian Origins*, red. J.H. Charlesworth, Waco 2006, 357–380.
- GERHARDSSON B., *Memory and Manuscript*, Uppsala 1961.
- GIGNAC F.T., *Greka*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1996, 201–202.
- GILBERT M., *Wisdom Literature*, w: *Compendium rerum iudaicarum ad Novum Testamentum, II, Jewish Writings of Second Temple Period. Apocrypha, Pseudoepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, red. M.E. Stone, Assen–Philadelphia 1984, 283–324.
- GIVERSEN S., *The Covenant – theirs or ours?*, w: *The New Testament and Hellenistic Judaism*, red. P. Borgen, S. Giversen, Peabody 1997.
- GRECH P., *Ermeneutica dell'Antico Testamento nel Nuovo*, Roma 1999.
- GUGENHEIM E., *Il giudaismo dopo la rivolta di Bar-Kokheba*, w: *Storia dell'ebraismo*, red. H.-C. Puech, tłum. M.N. Pierini, Roma–Bari 1993, 185–190.
- GUNDRY R.H., *The Use of Old Testament in St. Matthew's Gospel with Special Reference to the Messianic Hope*, Leiden 1967.
- HADAS-LEBEL M., *Józef Flawiusz. Żyd rzymski*, Warszawa 1997.
- HARRIS R., *Traces of Targumism in the New Testament*, ExpTim 32 (1920–1921) 373–376.
- HARTMAN L., „Guiding the Knowing Vessel of your Heart”: *On Bible Usage and Jewish Identity in Alexandrian Judaism*, w: *The New Testament and Hellenistic Judaism*, red. P. Borgen, S. Giversen, Peabody 1997, 19–36.
- HAYWARD C.T.R., *The Sacrifice of Isaac and Jewish Polemic against Christianity*, CBQ 52 (1990) 292–306.
- HESCHEL A.J., *Mitologia Żydów*, w: *Judaizm*, red. M. Dziwisz, tłum. K. Stark, Kraków 1990, 135–148.
- HOMERSKI J., *Starotestamentalne cytaty i aluzje w ewangelicznych opisach męki i śmierci Jezusa*, RTK 26 (1979) 1, 13–24.
- HOMERSKI J., *Starotestamentalne cytaty w Ewangelii Mateusza*, RTK 24 (1977) 1, 31–39.

- HORSLEY R.A., *The Dead Sea Scrolls and the Historical Jesus*, w: *The Bible and the Dead Sea Scrolls. The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls, III, The Scrolls and Christian Origins*, red. J.H. Charlesworth, Waco 2006, 37–60.
- HÖLSCHER G., *Die Quellen des Josephus für die Zeit vom Exil bis zum Jüdischen Kriege*, Leipzig 1904.
- HUMPHREYS W.L., *Księga Estery, dodatki*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, tłum. M. Wojciechowski, Warszawa 1999, 574–575.
- JELONEK T., *Schemat Miszny*, Kraków 2001.
- JOHNS L.L., *The Dead Sea Scrolls and the Apocalypse of John*, w: *The Bible and the Dead Sea Scrolls. The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls, III, The Scrolls and Christian Origins*, red. J.H. Charlesworth, Waco 2006, 255–280.
- KACZMARSKI H., *Człowiek powracający do Boga na wzór króla Manasse*, *Materiały Problemowe* 17 (1985) 3, 74–77.
- KASWALDER P.A., *Onomastica biblica. Fonti scritte e ricerca archeologica*, *Studium Biblicum Franciscanum. Collectio Minor* 40, Jerusalem 2000.
- KLINKOWSKI J., *Zużytkowanie Starego Testamentu w Nowym. Studium egzegetyczne tekstów w ewangeliach synoptycznych*, *Biblioteka Diecezji Legnickiej* 13, Legnica 2000.
- KOCH K., *Rezeptionsgeschichte als notwendige Voraussetzung einer biblischen Theologie*, w: *Sola scriptura*, red. H.H. Schmid, J. Mehlhausen, Gütersloh 1991, 143–155.
- KOENIG J., *L'activité herméneutique des scribes dans la transmission du texte de l'Ancien Testament*, RHR 161 (162) 141–162.
- KUHN H.-W., *The Impact of Selected Qumran Texts on the Understanding of Pauline Theology*, w: *The Bible and the Dead Sea Scrolls. The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls, III, The Scrolls and Christian Origins*, red. J.H. Charlesworth, Waco 2006, 153–186.
- LAMB DIN T.O., *Introduction to Biblical Hebrew*, London 1996.
- LaSOR W.S., „*The Dead Sea Scrolls*”, w: *The Expositor's Bible Commentary with the New International Version*, Grand Rapids 1978, I, 395–408.
- LE DÉAUT R., *Targum du Pentateuque. Traduction des deux recensions palestiniennes complètes avec introduction, parallèles, notes et index*, *Sources chrétiennes*, I–V, Paris 1978–1981.
- LEGOWICZ J., *Judaizm i filozofia grecko-rzymska*, w: *Judaizm*, red. M. Dziwisz, Warszawa 1990, 203–221.

- LEMAŃSKI J., *Pięcioksiąg dzisiaj*, Studia Biblica 4, Kielce 2002.
- LEVINE E.B., *The Aggadab in the Targum Jonatan ben Udziel and Neofiti I to Genesis: Parallel References*, w: *Neophyti 1. Targum Palestinense. MS della Biblioteca Vaticana*, II, 'Exodo, red. A. Díez Macho, Madrid 1970, 537–578.
- MACCOBY H., *Early Rabbinic Writings*, Cambridge 1988.
- MAIER J., *Między Starym a Nowym Testamentem*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Myśl Teologiczna, Kraków 2002.
- McKENZIE J.L.; *The New Testament without Illusion*, Chicago 1980.
- McNAMARA M., *Intertestamental Literature*, Wilmington 1983.
- MEIER J., *Die Qumran-Essener: die Texte vom Toten Meer*, III, München 1996.
- MELLO A., *Judaizm*, tłum. K. Stopa, Kraków 2003.
- MĘDALA S., *Pięcioksiąg*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, 53–81.
- MĘDALA S., *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Biblioteka zwojów. Tło Nowego Testamentu 1, Kraków 1994.
- MUCHOWSKI P., *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabba'at – Masada – Nachal Cheder*, Kraków 2000.
- NEUSNER J., *The Emergence of Judaism*, London 2004.
- NICKELSBURG G.W.E., *Jewish Literature Between the Bible and the Mishna*, Philadelphia 1981.
- NICKELSBURG G.W.E., *Stories of Biblical and Early Postbiblical Times*, w: *Compendium rerum iudaicarum ad Novum Testamentum*, II, *Jewish Writings of Second Temple Period. Apocrypha, Pseudoepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, red. M.E. Stone, Assen–Philadelphia 1984, 33–88.
- NICKELSBURG G.W.E., *The Bible Rewritten and Expanded*, w: *Compendium rerum iudaicarum ad Novum Testamentum*, II, *Jewish Writings of Second Temple Period. Apocrypha, Pseudoepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, red. M.E. Stone, Assen – Philadelphia 1984, 89–156.
- PEARSON B.A., *Jewish Sources in Gnostic Literature*, w: *Compendium rerum iudaicarum ad Novum Testamentum*, II, *Jewish Writings of Second Temple Period. Apocrypha, Pseudoepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, red. M.E. Stone, Assen–Philadelphia 1984, 443–482.
- Polski słownik judaistyczny. Dzieje – kultura – religia – ludzie*, I–II, red. Z. Borzymińska, R. Żebrowski, Warszawa 2003.

- PURVIS J.D., *Samarytanie*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 1999, 1079–1081.
- RATZINGER J., „Przedmowa” do *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, tłum. R. Rubinkiewicz, Kielce 2002, 5–11.
- REMAUD M., *Vangelo e tradizione rabbinica*, Studi biblici 47, tłum. R. Fabbri, Bologna 2005².
- RICHTER K., *La Bibbia e l'antica civiltà d'Israele*, Le grandi civiltà scomparse, Ginevra 1976.
- ROBERTS B.J., *The Old Testament Text and Versions*, Cardiff 1951.
- ROSENTHAL F., *A Grammar of Biblical Aramaic*, Wiesbaden 1995.
- RUBINKIEWICZ R., *Apokalipsa Abrahama 1–6. Propozycja interpretacji symbolicznej*, RTK 29 (1982) 1, 79–94.
- RUBINKIEWICZ R., *Eschatologia Hen 9–11 a Nowy Testament*, Lublin 1984.
- RUBINKIEWICZ R., *Wprowadzenie do apokryfów Starego Testamentu*, Lublin 1987.
- SANDERS E.P., *Il giudaismo. Fede e prassi (63 a.C.–66 d.C.)*, tłum. P. Cappelli, L. Santini, Brescia 1999.
- SANDERS J., *Canon and Community. A Guide to Canonical Criticism*, Philadelphia 1984.
- SANDMEL S., *The First Chrystian Century in Judaizm and Christianity*, New York 1969.
- SATRAN D., *The Lives of the Prophets*, w: *Compendium rerum iudaicarum ad Novum Testamentum*, II, *Jewish Writings of Second Temple Period. Apocrypha, Pseudoepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, red. M.E. Stone, Assen–Philadelphia 1984, 56–60.
- SCHOEPS J.J., *Miszna*, w: *Nowy leksykon judaistyczny*, red. J.H. Schoeps, tłum. S. Lisiecka, Warszawa 2007, 556–558.
- SCHÜRER E., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, III, 1–2, Edinburgh 1986–1987.
- SHANKS H., *Tajemnica i znaczenie zwojów znad Morza Martwego*, tłum. O. Zienkiewicz, Warszawa 2002.
- SNELL B., *Ezechiels Moses-Drama*, Antike und Abendland 13 (1967) 150–164.
- SOGGIN J.A., *Introduzione all'Antico Testamento. Dalle origini alla chiusura del Canone alessandrino. Con appendici sulle iscrizioni palestinesi della prima metà del I millennio a.C. e sui reperti manoscritti dei primi secoli dopo l'esilio*; Brescia 1987⁴.

- SOLOMON R.C., HIGGINS K.M., *Krótką historia filozofii*, tłum. N. Szczucka-Kubisz, Warszawa 1996.
- STASIAK S., *Alcune scoperte bibliche. Prova di valutazione*, w: *Żyjemy dla Pana. Księga Pamiątkowa dedykowana S. Profesor Ewie Józefie Jezierskiej OSU w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. M. Rosik, Wrocław 2005, 659–670.
- STEGEMANN H., *Esseńczycy z Qumran, Jan Chrzciciel i Jezus*, tłum. Z. Małecki, A. Tronina, Biblioteka zwojów. Tło Nowego Testamentu 9, red. serii J. Chmiel, Z.J. Kapera, S. Mędała, Kraków–Mogilany 2002.
- STEMBERGER G., *Il Midrash. Uso rabbinico della Bibbia. Introduzione, testi, commenti*, Bologna 1992.
- STEMBERGER G., *Il Talmud. Introduzione, testi, commenti*, tłum. D. Moretti, Bologna 1989.
- STENDHAL K., *The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament*, Lund 1968².
- STONE M.E., *Apocalyptic Literature*, w: *Compendium rerum iudaicarum and Novum Testamentum*, II, *Jewish Writings of Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, red. M.E. Stone, Assen–Philadelphia 1984, 383–442.
- SUTER D.W., *Mądrość Stracha, czyli Eklezjastyk*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, tłum. M. Wojciechowski, Warszawa 1999, 727–728.
- SYNOWIEC J.S., *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków 2003.
- SYNOWIEC J.S., *Mędrcy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1997.
- TALMON S., *Masada VI. The Yigael Yadin Excavations 1963–1965 Final Reports*, Jeruzalem 1999.
- TORREY C.C., *The Story of Three Youths*, *AJSLL* 23 (1906–1907) 177–201.
- TRONINA A., *Biblia w Qumran. Wprowadzenie w lekturę biblijnych rękopisów znad Morza Martwego*, Biblioteka Zwojów. Tło Nowego Testamentu 8, Kraków 2001.
- TYLOCH W., *Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym*, Warszawa 2001.
- WOJCIECHOWSKI M., *Apokryfy z Biblii greckiej*, RSB 8, Warszawa 2001.
- VANDERKAM J.C., *Manuskrypty znad Morza Martwego*, tłum. R. Gromacka, Warszawa 1996.

- VANDERKAM J.C., *The Apocrypha and Pseudepigrapha At Qumran*, w: *The Bible and the Dead Sea Scrolls. The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls*, II, *The Dead Sea Scrolls and the Qumran Community*, red. J.H. Charlesworth, Waco 2006, 469–491.
- ZDUN P., *Pieśni Ofiary Szabatowej z Qumran i Masady*, *Teksty z Pustyni Judzkiej* 1, Kraków 1996.
- ZIMMERMANN F., *The Story of Three Guardsmen*, *JQR* 54 (1963–1964) 179–200.

SPIS TREŚCI

WSTĘP	5
-------------	---

CZEŚĆ I

LITERATURA ŻYDOWSKA OKRESU BIBLIJNEGO I RABINICZNEGO

ks. Mariusz Rosik

I. KWESTIA JĘZYKA LITERATURY JUDAISTYCZNEJ OKRESU BIBLIJNEGO I RABINICZNEGO	11
1. Język hebrajski	12
2. Język aramejski	13
3. Język grecki	14
II. BIBLIA HEBRAJSKA	16
1. Prawo	18
2. Prorocy	23
3. Pisma	29
III. SEPTUAGINTA	36
1. Historia powstania LXX	36
2. Księgi LXX, których brak w Biblii Hebrajskiej	38
3. Znaczenie LXX dla diaspory	51
IV. APOKRYFY BIBLII HEBRAJSKIEJ I PISMA POKREWNE	53
1. Literatura apokryficzna Biblii Hebrajskiej i jej znaczenie ..	54
2. Najważniejsze apokalipsy apokryficzne	56
3. Pozaapokaliptyczne pisma apokryficzne Biblii Hebrajskiej	70
4. Pisma pokrewne apokryfom Biblii Hebrajskiej	80
V. PISMA WŁASNE QUMRAŃSKIE	83
1. Natura znalezisk nad Morzem Martwym	83
2. Komentarze i parafrazy Biblii	86

3. Pisma mądrościowe, prawne i kultowe	90
4. Zwój miedziany i teksty dokumentacyjne	95
5. Dzieła eschatologiczne	96
VI. HELLENISTYCZNI DZIEJOPISARZE, FILOZOFO- WIE I POECI ŻYDOWSCY	98
1. Dziejopisarze	98
2. Filozofowie	107
3. Poeci	111
VII. MISZNA – GEMARA – TOSEFTA – TALMUD	116
1. Miszna	117
2. Gemara	126
3. Tosefta	127
4. Talmud	129
VIII. MIDRASZE	138
1. Określenie i natura midraszy	139
2. Midrasze halachiczne	139
3. Midrasze haggadyczne	141
IX. TARGUMY	147
1. Targumy palestyńskie	148
2. Targumy babilońskie	151
3. Targum Samarytański	152

CZĘŚĆ II

EGZEGEZA ŻYDOWSKA OKRESU BIBLIJNEGO
I RABINICZNEGO*rabin Icchak Chaim Rapoport*

WSTĘP	157
I. ZAKRES ESEJU	161
II. TŁO HISTORYCZNE: OD STWORZENIA DO PRA- OJCÓW	164
III. PRZEKAZYWANIE TORY – OBJAWIENIE NA GÓ- RZE SYNAJ	167
IV. POZIOMY ROZUMIENIA I INTERPRETACJI TORY	172

V. SANHEDRYN – POCZATEK I USTANOWIENIE RA- BINICZNEJ TRADYCJI	178
VI. ZASADY OJASNIANIA TORY HILLELA	183
VII. TRZYNAŚCIE ZASAD MIDRASZ HALACHA – HA- LACHICZNE OBJAŚNIANIE TORY RABBIEGO ISZ- MAELA BEN ELISZY	185
VIII. ODMIENNY POGLĄD RABBIEGO AKIWY	199
IX. <i>MIDRASZ AGGADA</i> – HOMILETYCZNE OBJAŚNIA- NIE TORY	201
X. MĘDRCY WIELKIEGO ZGROMADZENIA – ANSZEI KNESET HAGEDOLA – ODRODZENIE TRADYCJI RABINACKIEJ	205
XI. ZUGOT – PARY. KONTYNUACJA TRADYCJI RABI- NICZNEJ	209
XII. TANNA'IM – OSTATNI NAUCZYCIELE PRAWDZI- WIE „USTNEJ” TORY USTNEJ	220
Dzieło tannaitów	223
A. Targun	223
B. Miszna	231
C. Tosefta	240
D. Sifra i Sifrei	241
E. Midrasz Aggada	241
Dzieło amoraistów	245
A. Gemara / Babiloński Talmud	249
B. Talmud Jeruzami – Jerozolimski Talmud	255

CZĘŚĆ III

ZNACZENIE LITERATURY ŻYDOWSKIEJ
DLA EGZEGEZY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ*ks. Mariusz Rosik*

I. ZNACZENIE BIBLIJ HEBRAJSKIEJ I PRZEKŁADÓW GRECKICH	261
1. Znaczenie Biblii Hebrajskiej dla egzegezy chrześcijańskiej	262

2. Znaczenie Septuaginty dla egzegezy chrześcijańskiej	265
3. Znaczenie innych przekładów greckich Biblii Hebrajskiej .	268
4. Podsumowanie	269
II. WARTOŚĆ TEOLOGICZNA APOKRYFÓW BIBLIJ HEBRAJSKIEJ	271
1. Eschatologia, angelologia i demonologia apokryfów	272
2. Apokaliptyka apokryfów	273
3. Podsumowanie	275
III. PISMA WŁASNE ESSEŃCZYKÓW (QUMRAŃCZY- KÓW) A EGZEGEZA CHRZEŚCIJAŃSKA	277
1. Podobieństwa terminologiczne	279
2. Podobieństwa idei	280
3. Podobne metody egzegetyczne	283
4. Podsumowanie	285
IV. PRZYDATNOŚĆ PISM FILOZOFICZNO-PROPAGAN- DOWYCH JUDAIZMU HELLENISTYCZNEGO DLA ROZWOJU EGZEGETYCZNEJ MYŚLI CHRZEŚCI- JANŃSKIEJ	286
1. Wartość <i>Testimonium Flavianum</i>	287
2. Wpływ na eschatologię chrześcijańską	289
3. Wpływ na chrześcijańską naukę moralną	289
4. Podsumowanie	290
V. ZNACZENIE LITERATURY RABINICZNEJ DLA CHRZEŚCIJAŃSKIEJ EGZEGEZY	291
1. Znaczenie Miszny, Gemary, Tosefty i Talmudu	292
2. Znaczenie midrasz	295
3. Znaczenie targumów	298
4. Podsumowanie	301
WYKAZ SKRÓTÓW	303
BIBLIOGRAFIA	305

