

TALMUD.

Systematyczny wykład na temat Talmudu i nauk rabinów dotyczących religii, etyki i prawodawstwa.

WSTĘP

1. TŁO HISTORYCZNE

W 586 r. p.n.e. na Królestwo Judy, czyli resztkę ludu izraelskiego, która przetrwała w owym czasie w Kanaanie, spadło straszliwe nieszczęście. Świątynia została zburzona, kult zniesiony, a najlepsza część narodu uprowadzona w niewolę do Babilonii. „Tylko niektórych z biedoty wiejskiej pozostawił dowódca gwardii przybocznej jako winogrodników i oraczy” [1] (1 Krl 25, 12). Taka była smutna przyczyna rozpaczliwego wołania: „Ach, jak samotne leży miasto, niegdyś tak ludne! Stało się jak wdowa niegdyś wielkie wśród narodów. Władczyni krain odrabia pańszczyznę” (Lm 1, 1).

Z punktu widzenia narodu katastrofa wydawała się tym większa, że już półtora wieku wcześniej, w roku 722, armia Asyryjczyków zniszczyła Północne Królestwo dziesięciu plemion i uprowadziła jego mieszkańców, którzy na wygnaniu w znacznej części zasymilowali się z najeźdźcami. Gdyby podobny los spotkał Judeę, zniknęłyby cały naród i przetrwałyby jedynie nazwa Izrael.

Ponura perspektywa! Dręczeni takimi obawami przywódcy żydowski w Babilonie musieli zająć się kwestią przetrwania narodu. Jak zapobiec jego całkowitemu unicestwieniu? Ponieważ o odrębności narodu izraelskiego decydowała od niepamiętnych czasów religia, której centrum kultu stanowiła Świątynia, należało się zastanowić, jakimi sposobami, teraz, gdy sanktuarium już nie istniało, a tożsamości przeniesionego na obcą glebę narodowi zagrażały potężne obce wpływy, można tę odrębność zachować i ocalić życie duchowe.

Teksty biblijne opowiadające o tamtej epoce nie dostarczają szczegółowych informacji, lecz pewne wzmianki pomagają zrozumieć bieg wydarzeń. W społeczności

uprowadzonej do niewoli pojawia się pierwszoplanowa postać — prorok Ezechiel. To on jako pierwszy stara się rozwiązać problem, od którego, mówiąc ludzkimi kategoriami, zależało ocalenie Izraela. Proroctwa Ezechiela wspominają o trzech ważnych zgromadzeniach w jego domu, na które przybyli „starsi Judy”, aby, jak wnosimy z tekstu, wspólnie rozstrząsać nurtujący ich dusze problem (Ez 8, 1; 14, 1; 20, 1).

Rozwiązanie, jakie znaleziono, da się wyrazić jednym słowem: *Tora*. Ten hebrajski termin, niewłaściwie przekładany jako „prawo”, znaczy „nauczanie, prowadzenie”. Dla wygnańców oznaczał on zestaw doktryn przekazywanych od najdawniejszych wieków — pisemnie lub ustnie. Nie zatrzymując się nad kontrowersyjnym zagadnieniem daty powstania Pięcioksięgu, możemy przypuszczać, że Żydzi w Babilonie znali Objawienie Mojżeszowe w takiej czy innej formie. Zachowali także pewne pisma prorockie oraz psalmy. Te relikty minionego życia narodowego były jedyną opoką, na której otoczeni pogaństwem wygnańcy mogli bezpiecznie przetrwać aż do chwili, gdy Bóg zaprowadził ich z powrotem do ojczyzny. Żydzi musieli bezustannie skupiać uwagę na swoich Pismach, wycisnąć je w swych sercach i pamiętać, że choć żyją w Babilonie, nie są z Babilonu, i że podlegają Boskiemu nakazowi pozostania odrębnym narodem.

Uczeni zgodnie twierdzą, że instytucja Synagogi datuje się z czasów wygnania babilońskiego. Hebrajskie wyrażenie *bet ha-kenesset* (dom zgromadzenia) precyzyjnie oddaje jej pierwotne przeznaczenie. Był to punkt zbiorczy bezdomnego narodu; schodzono się doń, by czytać i objaśniać Pisma. Z upływem lat do lektur i komentarzy dodano modlitwy i tym sposobem synagogi stały się miejscem kultu. Wspólne zebrania spowodowały wzrost zainteresowania studiowaniem hebrajskich ksiąg, zaś rozpowszechniające się wśród ludu pragnienie wiedzy wywołało oczywiście popyt na wykształconych ludzi, którzy mogliby nauczać. Znamy ich pod nazwą *soferim* (pisarze), co zresztą nie oznacza właściwie pisarzy, lecz raczej „ludzi pisma”. Niektórzy z nich figurują niewątpliwie na liście mężów zwanych przez Ezdrasza „nauczycielami” (8, 16), a przez Nehemiasza tymi, którzy „objaśniali *Torę* ludowi” (8, 7).

Pierwsze miejsce wśród nauczycieli zajmował Ezdrasz, którego przedstawiono jako „pisarza biegłego w *Torze* Mojżeszowej” (Ezd 7, 6), czyli kompetentnego *sofera*. To on wcielił w czyn rozwiązanie proponowane przez poprzedników. *Talmud*, słusznie zresztą, porównuje pracę, jaką wykonał na rzecz swego ludu, do zasług Mojżesza. Jak tamten wielki prawodawca, który ongiś z bezkształtnej masy niewolników uchodzącej spod egipskiego

jarzma uczynił naród, dając mu *Torę*, tak Ezdrasz odnowił siły i witalność podupadającej społeczności, zarówno w Babilonii, jak i w Judei, poprzez przywrócenie *Tory*, która odtąd miała być życiowym przewodnikiem narodu. Pełni podziwu dla osiągnięć wielkiego męża, rabini oświadczają: „Ezdrasz byłby godzien przynieść we własnych rękach *Torę* Izraelowi, gdyby nie uprzedził go Mojżesz” (*Sanh.* 21 b); „Kiedy Izrael zapomniał o *Torze*, przybył Ezdrasz z Babilonii i wprowadził ją na nowo” (*Suk.* 20 a).

Autor niniejszej książki scharakteryzował już w innym dziele^[2] działalność Ezdrasza, pisząc: „Zangwill oświadczył: Historia, która szeroko rozwodzi się nad procesami wchłaniania mniejszości narodowych przez większość, nie odnotowała nigdy przypadku przetrwania jakiegokolwiek grupy nie wyodrębnionej terytorialnie lub nie chronionej przez żarliwą wiarę, tworzącą jej ogniste granice. Ezdrasz najwyraźniej opanował tę lekcję historii. Zrozumiał, że Żydzi w żadnej mierze nie mieli szans na wyodrębnienie terytorialne, gałęzie narodowego drzewa sięgały bowiem Egiptu, Babilonii i Persji, a ponadto nie należało zapominać, że nawet w przypadku Żydów z Judei kontakty z sąsiadami były rzeczą nieuniknioną. Jeśli naród żydowski miał przetrwać, musiał otoczyć się żarliwą wiarą, tworzącą jego ogniste granice, co jest trafną metaforą, gdyż sama Biblia wspomina o „płomiennym Prawie”. Żydowi potrzebna była religia, która nie tylko odróżniałaby go zawsze od poganina, lecz także przypominałaby mu bezustannie, że jest członkiem żydowskiej rasy i wyznawcą żydowskiej wiary. Dla odróżnienia go od sąsiadów nie wystarczyłyby same wierzenia, niezbędny był kompletnie odmienny sposób życia: specyficzny kult, inaczej prowadzony dom, a nawet spełnianie najzwyczajniejszych czynności codziennego życia — tak by nieustannie pamiętał, że jest Żydem. Najmniejszy szczegół życia miał być poddany kontroli *Tory*, podległy pisemnym nakazom kodeksu Mojżeszowego i praktykom życia zbiorowego jego narodu, narzucanym w zmiennych okolicznościach jego dziejów”.

Jeśli nie zdołamy w pełni pojąć tego punktu widzenia, zrozumienie mentalności rabinów, nastawienia ich działalności i metod egzegezy biblijnej okaże się niemożliwe. Z takiego ziarna wyrósł bowiem *Talmud*. Powyższa myśl sformułowana została wyraźnie w relacji z działalnością Ezdrasza: „Postawił on bowiem sobie za cel zbadać *Torę* Pańską i wprowadzić ją w czyn oraz nauczać w Izraelu jej postanowień i praw” (Ezd 7, 10). Hebrajski czasownik *darasz*, tłumaczony często jako „badać”, ma w odniesieniu do tego tematu ogromne znaczenie. Oznacza on właściwie „wyciągać wnioski, interpretować” idee,

które może rozjaśnić wnikliwe studiowanie tekstu. Ta metoda wnioskowania nosi nazwę midraszu[3] i jest powszechnie stosowanym systemem interpretacji w całej literaturze rabinicznej. Dzięki niej fragment Pisma ukazywał o wiele więcej, niż można było dostrzec na jego powierzchni. Święte słowa stawały się niewyczerpaną kopalnią, której eksploatacja miała wydobyć na światło dzienne skarby religijnych i moralnych pouczeń.

Przyjmując aksjomat, że wola Boża jest objawiona w *Torze*, Ezdrasz nauczał, że zamieszczone w niej zalecenia winny regulować codzienne życie Żyda na każdym etapie egzystencji. A skoro *Tora* ma służyć za kompletny przewodnik życia, z konieczności winna dostarczać pożytecznych wskazówek na każdą okoliczność. Niezbędnym warunkiem dla spełnienia tego zadania jest znajomość *Tory*. Zanim naród podporządkuje się jej przykazaniom, trzeba mu je wprzód wpoić. Dlatego Ezdrasz wprowadził w Judei zwyczaj publicznego czytania Pięcioksięgu, aby zapoznać lud z jego treścią. „I czytali z księgi *Tory* ustęp za ustępem, od razu je wyjaśniając, tak że zrozumiano to, co było czytane” (Ne 8, 8).

Wedle tradycji żydowskiej Ezdrasz powołał *keneset ha-gedola* (Wielkie Zgromadzenie), czyli zespół doktorów, którzy przejęli zbiór doktryn zachowanych do ich czasów, rozwinęli je i zaadaptowali do nowych warunków, a później przekazali bezpośrednim poprzednikom rabinów talmudycznych. Nieprzerwany łańcuch autorytetów opisano w następujący sposób: „Mojżesz otrzymał *Torę* na Synaju, przekazał ją Jozuemu, Jozue starszemu, starsi prorokom, a prorocy członkom Wielkiego Zgromadzenia” (*Awot* 1,1).

Współcześni uczeni podważają istnienie takiego zgromadzenia. Trzeba przyznać, że dwa i pół wieku, jakie upłynęły od czasów Ezdrasza, pozostają okryte mgłą tajemnicy, i rzeczywiście brak nam dla tego okresu historycznie potwierdzonych danych. Niemniej jednak wydaje się, iż nie ma istotnych powodów, by wątpić, że w owym czasie działał jakiś oficjalny zespół doktorów. Tak dalekowzroczny reformator jak Ezdrasz musiał zdawać sobie sprawę, że jego dzieło nieuchronnie przepadnie wraz z nim, jeśli nie znajdą się ludzie obdarzeni równie wielkim entuzjazmem, którzy kontynuowałiby jego politykę i stosowali jego metody. Tak więc stworzenie zbiorowego autorytetu, do którego naród mógłby zwracać się po wskazówki, wydaje się najstosowniejszym krokiem, jaki Ezdrasz mógł uczynić.

Na tym nie koniec. Kiedy opada zasłona zakrywająca dalszy bieg wydarzeń, znajdujemy się w pierwszej połowie drugiego wieku przed naszą erą, w epoce bohaterskiej walki podjętej przez garstkę Żydów przeciwko najeźdźcom, którzy próbują unicestwić ich religię. Hasmonejczycy powstają przeciwko wojskom syryjskim, ponieważ Antioch

Epifanes ośmielił się nakazać pogwałcenie zasad judaizmu: „mieli zapomnieć o *Torze* i zarzucić wszystkie jej nakazy” (1 Mch 1, 49). Matatias podnosząc sztandar buntu rzuca wezwanie: „Niech idzie za mną każdy, kto płonie gorliwością o *Torę* i obstaje za przymierzem!” (tamże, 2, 27). Przed śmiercią jeszcze upomina synów tymi słowy: „Bądźcie mężni i mocni w [zachowaniu] *Tory*” (tamże, 2, 64).

Stąd płynie niepodważalny wniosek, że na początku drugiego wieku *Tora* była mocno zakorzeniona, przynajmniej pośród pewnej części Żydów. Jak można by inaczej wyjaśnić skrajne przywiązanie Hasmonejczyków do *Tory*, gdyby jej znajomość nie dotarła do nich jakimś kanałem z epoki Ezdrasza, czyli od V wieku? Ustalone fakty historyczne przemawiają za istnieniem *collegium* doktorów, czegoś w rodzaju Wielkiego Zgromadzenia. Skoro tak, jego członkowie musieli rekrutować się w większości, jeśli nie wyłącznie, spośród *soferim*, gdyż byli oni najodpowiedniejszymi ludźmi do pełnienia tego rodzaju obowiązków^[4].

Owemu Zgromadzeniu przypisywano trzy ważne zalecenia: „Bądźcie rozważni w sądach, wychowujcie wielu uczniów i wznieście ogrodzenie wokół *Tory* (*Awot* 1,1). W ten oto sposób sformułowane zostały trzy zasady kierujące działalnością jego członków. Sąd winien być rozważny w tym sensie, że zagadnienia, które należy rozstrzygnąć w oparciu o *Torę*, muszą być starannie i skrupulatnie przestudiowane i dopiero po dogłębnym zbadaniu wolno podjąć decyzję. To wyjaśnia, dlaczego rabini talmudyczni z taką wnikliwością badali święty tekst — powierzchowne czytanie wiedzie bowiem do wydawania pochopnych sądów. Ponadto, aby znajomość *Tory* przekazać przyszłym pokoleniom, doktorzy musieli bezustannie troszczyć się o kształcenie licznych uczniów. Rozpowszechniano więc ideał erudycji, a co za tym idzie, mistrzów oddanych studiom nad *Torą* otaczano coraz większym szacunkiem. Punktem kulminacyjnym tego procesu była kompilacja *Talmudu*. Słowa „wznieście ogrodzenie wokół *Tory* ściśle wiązały się z pragnieniem podporządkowania życia jej nakazom. Gdyby ktoś pojmował tekst zbyt dosłownie, mógłby nieumyślnie je złamać. Podobnie jak pole uprawne należy otoczyć płotem, aby nikt, nawet niechcący, go nie stratował, tak i wokół świętej dziedziny *Tory* trzeba wznieść ogrodzenie z dodatkowych przestróg, mających na celu zapobiec wszelkim nieumyślnym wykroczeniom. W oparciu o założenia, jakie wytyczyli i realizowali członkowie Wielkiego Zgromadzenia, wykształcił się określony typ studiów, który kontynuowali doktorzy późniejszych pokoleń. To oni zasiały ziarno, które zaowocuje w końcu obfitym plonem — *Talmudem*.

We fragmencie „Szymon Sprawiedliwy był jednym z ostatnich, którzy pamiętali Wielkie Zgromadzenie” (*Awot* 1, 2) podano cenną wskazówkę historyczną. Niestety nie sposób ustalić, o jakiego Szymona tu chodzi. Józef Flawiusz wspomina o arcykapłanie „Szymonie, którego zwano Sprawiedliwym zarówno z powodu jego pobożności względem Boga, jak i dobroczynności względem ludzi ze swego narodu” (*Dawne dzieje Izraela* 12, 2, 5). Zmarł on około 270 r. p.n.e. Według Flawiusza (tamże, 12, 4, 10) inny arcykapłan imieniem Szymon, wnuk poprzedniego, zmarł około 199 roku. Za utożsamieniem starszego z nich z ostatnim człowiekiem, który pamiętał Wielkie Zgromadzenie przemawia fakt, że jego właśnie wielki historyk nazywa Sprawiedliwym. Jednakże wówczas należałoby przyjąć, iż Zgromadzenie przestało funkcjonować około 270 roku, co rodzi pewną trudność chronologiczną. Traktat *Awot* informuje nas bowiem, że Antygon z Socho był uczniem Szymona Sprawiedliwego i że „Jose b. Joezer^[5] i Jose b. Jochanan otrzymali od nich *Torę*” (1,4). A przecież ci dwaj ostatni zmarli około 160 roku, co daje zbyt długi okres czasu, skoro fragment mówi, że obydwaj doktorzy byli uczniami Szymona i Antygona. By wypełnić tę lukę chronologiczną, sugerowano, iż wyrażenie „od nich” oznacza: od szeregu następujących po nich doktorów, których imiona nie zostały odnotowane^[6].

Możliwe wszakże, że Wielkie Zgromadzenie przestało istnieć w połowie lub pod koniec III wieku. Zastąpiła je inna organizacja, znana jako *sanhedrin*^[7]. Przejęła ona kierowanie sprawami społeczności judejskiej. W liście Antiocha III do Ptolemeusza, zachowanym przez Józefa Flawiusza, instytucja ta nazwana jest „senatem” (*Dawne dzieje Izraela* 12, 3, 3). Tradycja żydowska przekazuje, że było pięć *zugot* (par) rabinów, które następowały po sobie. Ostatnią taką parę tworzyli Hillel i Szammaj (zmarli około 10 r. n.e.). Jeden z członków pary był *nassi* (księciem), czyli przewodniczącym, drugi zaś *ab bet din* (ojcem trybunału), czyli wiceprzewodniczącym (*Chag.* 2, 2).

Współczesne badania historyczne prowadzą do odmiennych wniosków. Sanhedryn był organem złożonym z kapłanów i ludzi świeckich, którym przewodniczył arcykapłan. W rozważaniach, jakie snuli na jego posiedzeniach, już na wczesnym etapie występował między nimi rozdźwięk, w wyniku którego wyłoniły się dwa odrębne ugrupowania. Kapłani zalecali politykę kompromisu z myślą hellenistyczną, choćby za cenę częściowej nielojalności w stosunku do *Tory*. Przeciwko nim występował blok ludzi świeckich, bezpośrednich spadkobierców Ezdrasza, oraz *soferim*^[8], którzy nieprzejednanie trwali na stanowisku bezkompromisowej wierności zasadom *Tory*^[9]. Na ich czele stali rabini znani z

listy *zugot* (par).

Rozłam między dwoma ugrupowaniami uległ zatarciu podczas wojny machabejskiej, lecz wraz z wstąpieniem na tron Jana Hirkana (135-105 r. p.n.e.) znów powrócił i odtąd pogłębiał się coraz bardziej, aż w końcu powstały dwie odrębne sekty: saduceuszy i faryzeuszy. Spośród dzielących je różnic należy wymienić jedną, której znaczenie było ogromne dla ewolucji judaizmu. Oto jak o niej opowiada Flawiusz: „Faryzeusze przekazali ludowi pewne przepisy zaczerpnięte z tradycji przodków, które nie zostały zapisane w Prawach Mojżeszowych i z tego powodu odrzucają je saduceusze; ci bowiem uważają, że prawomocne są tylko te ustawy, które zostały zapisane, natomiast nie trzeba przestrzegać ustaw pochodzących z tradycji poprzednich pokoleń. Na tym tle doszło między dwoma stronnictwami do dysput i poważnych sporów” (*Dawne dzieje Izraela* 13, 10, 6)[10].

Kontrowersje wokół ważności *Tory* ustnej skłaniały jej obrońców do skrupulatniejszego studiowania tekstu Pisma. Pragnęli bowiem wykazać, że *Tora* ustna stanowi integralną część *Tory* pisanej, że jedna i druga pochodzą z tego samego źródła. Rozwinęli zatem używane wcześniej metody egzegezy, aby udowodnić, iż tradycje odrzucone przez saduceuszy są w istocie zawarte w samym Pięcioksięgu. Objasnienia *Tory* wchodziły odtąd w nową fazę rozwoju i doprowadzą bezpośrednio do powstania *Talmudu*.

2. MISZNA

Wynalezienie nowych metod interpretacji czyniło z *Tory* prawdziwą naukę i odtąd autorytatywne stały się wystąpienia jedynie tych ludzi, którzy posiadali należyte kompetencje do wykładania jej tekstu. Nadano im miano *tannaim*, czyli nauczyciele. Tak nazywano rabinów aż do chwili, gdy ukończono kodyfikację prawa w *Misznie*. Pionierem, który wywarł głęboki wpływ na ich dzieło, był Hillel. Urodził się w Babilonii, a poprzez matkę pochodził, jak głosi tradycja, od Dawida. Przeniósł się do Judei, gdzie przez blisko czterdzieści lat uważano go za jednego z największych przywódców społeczności.

Hillel reprezentował typowo faryzejski punkt widzenia. Uważał, że życia, poddanego tak zmiennym warunkom, nie sposób wcisnąć w sztywne ramy nienaruszalnego kodu pisemnego; wolność interpretacji dopuszczalną przez prawo ustne uznał za bezcenne narzędzie, dzięki któremu *Torę* można zaadaptować do najróżniejszych okoliczności.

Metodę Hillela doskonale ilustruje przepis zawarty w *Księdze Powtórnego Prawa*

15, 1-2: „Po upływie siedmiu lat zarządzisz umorzenie długów. Taki zaś jest sposób: każdy wierzyciel umorzy pożyczkę, której udzielił bliźniemu”. Innymi słowy, jeśli dług nie został spłacony do roku szabatowego, nie można było się oń więcej dopominać. W istocie ten nakaz Pisma odnosi się do aktu dobroczynności, jakiego Izraelita winien dokonać wobec swego nieszczęsnego rodaka; nie dotyczy zaś długu zaciągniętego w normalnym trybie prowadzenia interesów. Tłem socjologicznym powyższego nakazu było społeczeństwo złożone z drobnych dzierżawców, utrzymujących się z plonów swoich poletek. Natomiast gdy sytuacja uległa zmianie i znaczna część ludności zaczęła zarabiać na życie dzięki pracy w handlu, biblijny przepis stał się powodem poważnego zamieszania. Ludzie musieli obawiać się udzielania pożyczek, skoro nie wolno im było domagać się zwrotu po nadejściu roku umorzenia, co niewątpliwie powodowało duże utrudnienia. Z saducejskiego punktu widzenia nie było na to żadnej rady. Prawo jest prawem, należy go przestrzegać. Hillel nie zgadzał się z takim stanowiskiem. Twierdził, iż należy starannie zbadać tekst, aby znaleźć wyjście z trudnej sytuacji. Wychodząc z założenia, że *Tora* nie zawiera zbędnych słów, zwracał uwagę na zdanie: „Co masz u twego brata, twoja ręka umorzy” (tamże, 3). Pozornie jest to niepotrzebne powtórzenie końca drugiego wersetu: „Nie będzie jej [pożyczki] ściągął od swego bliźniego i brata” ? Tak być nie może, albowiem *Tora* nie zawiera zbędnych informacji. A zatem słowa: „Co masz u twego brata” zamieszczono tu, by wykluczyć pewną hipotezę, mianowicie przypadek, gdy „to, co masz” nie znajduje się w rękach dłużnika. Rozumując w ten sposób Hillel wysnuł wniosek, że jeśli wierzyciel przedstawia trybunałowi podpisany dokument, na podstawie którego dług został zaciągnięty, będzie miał prawo żądać jego spłaty nawet po upływie roku szabatowego.

Obecnie skłonni jesteśmy uznać powyższy wywód za kazuistykę, jednakże w istocie chodziło o nader szlachetne pobudki: *Tora* miała być praktycznym przewodnikiem życia, aktualnym na wieki. Jeśli pozostanie otwarta na nowe interpretacje, odpowiadające wymogom poszczególnych epok, nigdy się nie zestarzeje i nie zdezaktualizuje.

Hillel był założycielem szkoły *tannaim* (tanaitów). Współczesny mu Szammaj również utworzył własną szkołę i przez pierwszych siedemdziesiąt lat I w. n.e. myśl obowiązująca w kołach faryzejskich opierała się głównie na naukach tych dwóch mistrzów oraz ich uczniów. Ogólnie rzecz biorąc, zwolennicy Hillela interpretowali prawo dosyć swobodnie, podczas gdy wychowankowie Szammaja zajmowali stanowisko bardziej rygorystyczne. *Talmud* odnotowuje ponad trzysta zasadniczych kwestii, w których różniły

się obydwie szkoły. W końcu przewagę zyskały nauki Hillela.

Założenie szkoły wymagało umiejętności systematycznego przedstawienia przedmiotu studiów. Nie należy zapominać, że na Wschodzie pamięć ludzka była i jest o wiele lepiej rozwinięta niż na Zachodzie. Zasoby wiedzy czerpano nie z książek, lecz z ustnego przekazu nauczycieli. Hillel uznał więc za stosowne zbadać reguły egzegezy, przekazane mu przez wcześniejsze pokolenia, i polecał swym uczniom jedynie te, które uważał za logiczne i aktualne. Zaakceptował siedem takich zasad, które zyskały powszechną aprobatę, a w późniejszym okresie dodano do nich jeszcze kilka dodatkowych. Hillel musiał poza tym uporządkować ogromne ilości przekazanych przez tradycję materiałów pod kątem ich praktycznej użyteczności w nauczaniu. Dokonana przez niego systematyzacja przetrwała w tradycji ustnej i można ją śmiało uznać za pierwszą wersję *Miszny*.

Następna godna uwagi postać to Jochanan b. Zakkaj, najmłodszy i najwybitniejszy uczeń Hillela, którego mistrz tuż przed śmiercią nazwał „ojcem mądrości i ojcem pokoleń (przyszłych mędrców)” (*Ned.* 39 b). Był on wybitnym autorytetem w czasach zburzenia Świątyni przez Tytusa. Przewidując klęskę Żydów w starciu z Rzymem, nalegał na utrzymanie pokoju, gdyż sprawa przetrwania judaizmu znaczyła dlań więcej niż niepodległość narodowa. Gdy odrzucono jego rady, starał się zapobiec przynajmniej unicestwieniu społeczności po tym, jak zniknęło państwo i Świątynia. Wieść głosi, że aby wydostać się z oblężonego miasta, którego bram pilnie strzegli żydowscy zeloci, puścił plotkę o swojej chorobie, a następnie o śmierci. Zaufani ludzie wynieśli go w trumnie za mury Jerozolimy, gdzie rzekomo miał zostać pochowany. Jedynie powszechny szacunek dla jego osoby spowodował, że strażnicy nie pchnęli go włócznią, co zwykli byli czynić dla upewnienia się, że nikt żywy nie przekroczy bram miasta. Udał się wówczas do obozu rzymskiego, uzyskał zgodę na posłuchanie u Wespazjana i przedstawił mu następującą prośbę: „Daj mi Jawne^[11] i jego mędrców” (*Git.* 56 b). Cesarz odpowiedział przychylnie i dotrzymał słowa — miejscowość ta nie doznała najmniejszej szkody. Jochanan osiadł w niej po skończonej wojnie, zaś jego szkoła, wcześniej mało znacząca, stała się głównym ośrodkiem żydowskiej myśli. Jawne, dokąd przeniósł się także Sanhedryn po utracie siedziby w Świątym Mieście, zaczęło pełnić rolę nowej stolicy. Tak więc zapobiegliwość Jochanana spowodowała, że przynajmniej *Tora* ocalała w narodowej katastrofie, a dzięki temu pokonany naród przetrwał.

Zanim doszło do katastrofy, Jochanan był głównym przeciwnikiem saducejskiego

sposobu podejścia do *Tory*. Motywował jego niewłaściwość względami rozumowymi. Dalsze wydarzenia miały wykazać w sposób jeszcze bardziej przekonujący słabość pozycji saduceuszy, a zarazem siłę faryzeizmu. Dla saduceuszy judaizm stanowił system niezmienny, ezoteryczny, raz na zawsze ustalony przez pisemny kodeks Pięcioksięgu, a ponadto nieodłącznie związany z rytuałem świątynnym. W rezultacie, gdy sanktuarium przestało istnieć, saduceusze zniknęli wkrótce po nim. Natomiast słuszność faryzejskiej teorii *Tory* ustnej w epoce kryzysu zyskała potwierdzenie. Niewątpliwie dzięki niej przetrwała narodowa religia, którą adaptowano do nowych warunków, jakie wtedy zaistniały. Do tego zwycięstwa najwięcej przyczynił się Jochanan b. Zakkaj. W szkole w Jawne przekazywał uczniom nauki, które pobierał ongiś od swego mistrza, oni zaś z kolei kształcili następne pokolenie. W ten sposób wykuł nowe ogniwo w łańcuchu tradycyjnej wiedzy żydowskiej.

Przenosząc się wprzód o jedno pokolenie, znajdujemy się w początkach drugiego wieku. Na pierwszy plan wysuwają się wówczas dwie postacie: przede wszystkim Ismael b. Elisza, założyciel nowej szkoły, który zginął jako męczennik podczas prześladowań ze strony Hadriana. Specjalizował się w naukowych studiach nad prawem żydowskim, zwiększył liczbę siedmiu reguł Hillela do trzynastu, które powszechnie uznano za obowiązujące zasady interpretacji. Jego największym osiągnięciem była próba zestawienia ogromnego zbioru decyzji prawnych z tekstami biblijnymi, na których zostały oparte. Elisza napisał także komentarz do praw zawartych w czterech ostatnich księgach Pięcioksięgu. Jednakże z tego ogromnego dzieła zachowała się jedynie skromna część dotycząca *Księgi Wyjścia*, zaczynająca się od XII rozdziału, zresztą w późnej wersji redakcyjnej. Jest to traktat znany pod nazwą *Mechilta* (dosł. miara)[12]. Warto również wspomnieć o tym, że jego prace nad trzema ostatnimi księgami Pięcioksięgu stanowiły podstawę dla analogicznych komentarzy, które później zostały włączone do *Miszny*. Są to: *Sifra*[13], komentarz do *Księgi Kapłańskiej*, wydany przez Chijję b. Abba, działającego w pierwszej połowie III wieku, oraz *Sifre*[14] do *Księgi Liczb* i *Powtórnego Prawa*, który tworzy jedną całość, choć początkowo był niewątpliwie zredagowany w dwóch oddzielnych częściach. Komentarz do *Księgi Liczb* pochodzi prawdopodobnie z tego samego okresu co *Sifra*, zaś komentarz do *Księgi Powtórnego Prawa* jest nieco późniejszy.

Wpływ zarówno na *Sifra*, jak i na *Sifre* wywarł inny znamienity doktor, Akiwa b. Josef, który zginął śmiercią męczennika, zamordowany przez Rzymian w 132 r. Rozwinął

on w całej pełni naukę midraszu. Uważał, że w Piśmie nie ma ani jednej litery, która nie miałaby ściśle określonego znaczenia, i dowodził tego mistrzowsko w swych interpretacjach. Dzięki jego metodzie egzegezy wszystkie tradycyjne praktyki zostały bezpośrednio powiązane z kodeksem pisany, w taki czy inny sposób odnajdując w Piśmie swe autorytatywne uzasadnienie.

Akiwa był przede wszystkim egzegetą i nauczycielem, a ponadto dokonał ogromnego dzieła systematyzacji materiałów. Powiedziano o nim, że włożył *Torę* w „ciąg pierścieni” (*ARN* 18), przez co należy rozumieć, że zestawiał i porównał niezliczoną ilość ustaleń prawnych gromadzonych aż do jego czasów i ułożył z nich uporządkowaną całość. Można rzec, że spełnił rolę architekta, opracował bowiem plan *Miszny*, który zrealizowano sto lat po nim. Gdyby nie jego pionierska praca, *Talmud* nigdy nie ujrzałby światła dziennego. Uczniowie Akiwy podążali wyznaczonym przez niego szlakiem i w następnych pokoleniach wywierali dominujący wpływ na studia nad *Torą*. Za najważniejszego spośród nich należy uznać Meira, ponieważ był on odpowiedzialny za wydanie *Miszny*, które Juda ha-Nassi przyjął za podstawę swej kodyfikacji.

Talmud odnotowuje, że „kiedy umarł Akiwa, Juda już się urodził” (*Kid.* 72 b). Stwierdzenie to niezupełnie zgadza się z prawdą historyczną, gdyż Juda urodził się w 135 r. *Talmud* chciał najwyraźniej połączyć w ten sposób dwie ważne dla żydowskiej literatury postacie. Co zaczął Akiwa, doprowadził do końca Juda. Jeden, jak już powiedziano, był architektem, drugi okazał się konstruktorem.

Juda, syn słynnego doktora Szymona b. Gamaliela II, należał do zamożnej i wpływowej rodziny. Otrzymał liberalne wykształcenie, co oznaczało m.in. że znał język grecki i przyjaźnił się z wieloma osobami należącymi do rzymskiej arystokracji. Erudycja w połączeniu z wysoką pozycją społeczną zapewniała mu ogromny autorytet wśród Żydów w Palestynie. Przez ponad pięćdziesiąt lat, aż do swej śmierci w roku 219 lub 220, pełnił funkcję *nassiego* (księcia, patriarchy), co oznacza, że był oficjalnie uznanym przywódcą społeczności żydowskiej.

Wielkim dziełem jego życia była kompilacja praw żydowskich w zbiorze zatytułowanym *Miszna*. Nazwa ta pochodzi od rdzenia *szana* — „powtarzać” i oznacza nauki przekazywane ustnie, wpajane przez powtarzanie. Rzeczownik *miszna* stanowi przeciwieństwo pojęcia *mikra*, określającego „tekst (Pisma) do czytania”, odnosi się zatem do kodyfikacji *Tory* ustnej w odróżnieniu od *Tory* pisanej, tj. Pięcioksięgu. Judzie udało się

ustanowić kodeks, który zaaprobowały wszystkie szkoły w Palestynie i Babilonii, a tym samym wyrugować inne zbiory praw zebrane przez różnych rabinów na użytek poszczególnych akademii. Stworzył jednolity podręcznik — podstawę późniejszych studiów i dyskusji. Językiem *Miszny* jest charakterystyczny dla tamtej epoki wariant hebrajskiego, różniący się od hebrajszczyzny biblijnej. Cechuje go uproszczenie reguł gramatycznych oraz liczne zapożyczenia z greki i łaciny. Język ten, wyróżniający się elegancją wyrażenia, a zarazem brakiem wszelkich literackich ozdobników, doskonale nadaje się do opisu poruszanych w *Misznie* tematów.

Już od czasów średniowiecza uczeni zastanawiali się, czy Juda spisał swą *Misznę*, czy też przekazywano ją przez jakiś czas ustnie po jego śmierci. Dyskusje trwają nadal, lecz coraz bardziej przeważa pogląd, że oryginalny kodeks zredagowany został w formie pisemnej. *Miszna* dzieli się na sześć części — *sedarim* (porządków). Każda część obejmuje kilkanaście *massichtot* (traktatów), w sumie jest ich sześćdziesiąt trzy. Traktaty składają się z rozdziałów podzielonych na paragrafy. Liczba wszystkich rozdziałów wynosi pięćset dwadzieścia[15].

Oto układ i treść *Miszny*:

Seder (traktat) I; *Zeraim* (nasiona)

1. *Berachot* — „błogosławieństwa” (*Ber.* 9 P B)[16]. Przepisy dotyczące liturgii.
2. *Pea* — „skraj” (*Pea* 8 P). Zagadnienia prawne dotyczące „skraju pól” (Kpł 19, 9).
3. *Demaj* — „wątpliwe” (*Demaj* 7 P). O zbożu i innych produktach nabytych od osoby podejrzanej o niezapłacenie dziesięciny kapłanom.
4. *Kilajim* — „dwojakość” (*Kilajim* 9 P). O mieszaniu nasion, łączeniu zwierząt itd. zabronionym w Kpł 19, 19.
5. *Szewiit* — „siódmy” (*Szewiit* 10 P). Prawo dotyczące roku szabatowego (Wj 23, 11; Kpł 25, 2 i nast.; Pwt 15, 1 i nast.).
6. *Terumot* — „dary, ofiary” (*Terumot* 11 P). Prawa dotyczące świadczeń na rzecz lewitów i kapłanów (Lb 18, 8 i nast.).
7. *Maaserot* — „dziesięciny” (*Maaserot* 5 P). Prawo składania dziesięciny należnej lewitom (Lb 18, 21 i nast.).
8. *Maaser szeni* — „druga dziesięcina” (*Maaser szeni* 5 P). Rozporządzenia oparte na fragmencie Pwt 14, 22 i nast.

9. *Challa* — „ciasto” (*Challa* 4 P). O części ciasta należnej kapłanom według Lb 15, 21.
10. *Orla* — „napletek” (*Orla* 3 P). Zarządzenia dotyczące owoców w ciągu czterech pierwszych lat od chwili zasadzenia drzewa (Kpł 19, 23 i nast.).
11. *Bikkurim* — „pierwociny” (*Bikkurim* 3 P). O pierwocinach składanych w Świątyni (Pwt 26, 1 i nast.).

Seder II; Moed (święto)

1. *Szabbat* — „szabat” (*Szab.* 24 P B). O pracach zakazanych podczas szabat.
2. *Eruwin* — „mieszania” (*Eruw.* 10 P B). Zagadnienia praktyczne wynikające z prawa szabatowego: o granicach, których nie wolno przekraczać w dzień szabat, i o tym, jak można je rozciągnąć.
3. *Pesachim* — „Pascha” (*Pes.* 10 P B). O obchodzeniu Święta Paschy.
4. *Szekalim* — „sykle” (*Szek.* 10 P B). O rocznym podatku składanym na rzecz Świątyni (Wj 30, 12 i nast.).
5. *Joma* — „dzień” (*Joma* 8 P B). Rytuał Dnia Pojednania (Kpł 16).
6. *Sukka* — „szałas” (*Suk.* 5 P B). Obchodzenie Święta Szałasów (Kpł 23, 34 i nast.).
7. *Beca* — „jajko” ; lub *Jom tow* — „święto” (*Beca* 5 P B). O pracach dozwolonych i zakazanych podczas dni świątecznych.
8. *Rosz ha-Szana* — „Nowy Rok” (*R. h.* 4 P B). Obchodzenie święta rozpoczynającego nowy rok.
9. *Taanit* — „post” (*Taan.* 4 P B). Oficjalne posty.
10. *Megilla* — „zwój” (*Meg.* 4 P B). O publicznym czytaniu *Księgi Estery* podczas święta Purim (Est 9, 28).
11. *Moedkatan* — „małe święto” (*M. k.* 3 P B). Okres między Świętem Paschy a Świętem Szałasów.
12. *Chagiga* — „uroczystość świąteczna” (*Chag.* 3 P B). Ofiary składane podczas trzech dorocznych pielgrzymek (Pwt 16, 16 i nast.).

Seder III; Naszim (kobiety)

1. *Jewamot* — „bratowa” (*Jew.* 16 P B). Prawo dotyczące poślubienia bezdzietnej szwagierki (Pwt 25, 5 i nast.). Stopień pokrewieństwa wykluczający małżeństwo (Kpł 18).
2. *Ketuwoť* — „kontrakty małżeńskie” (*Ket.* 13 P B). O posagu i o kontrakcie ślubnym.
3. *Nedarim* — „ślubowania” (*Ned.* 11 P B). O składaniu ślubów i o zwolnieniu z przysięg, zwłaszcza w przypadku kobiet (Lb 30, 3 i nast.).
4. *Nazir* — „nazirejczyk (poświęcający się Bogu)” (*Naz.* 9 P B). O ślubach nazireatu (Lb 6).
5. *Sota* — „kobieta podejrzana o cudzołóstwo” (*Sot.* 9 P B). O kobiecie podejrzanej o niewierność (Lb 5, 12 i nast.).
6. *Gittin* — „rozwoody” (*Git.* 9 P B). O warunkach rozwiązania małżeństwa (Pwt 24, 1 i nast.).
7. *Kidduszin* — „zaślubiny” (*Kid.* 4 P B). O zawieraniu małżeństwa.

Seder IV; Nezikin (szkody)

1. *Bawa kamma* — „pierwsza brama” (*B. k.* 10 P B). O szkodach materialnych i krzywdach wyrządzonych ludziom.
2. *Bawa mecia* — „środkowa brama” (*B. m.* 10 P B). O ruchomościach, dzierżawie, sprzedaży, wynajmie.
3. *Bawa batra* — „ostatnia brama” (*B. b.* 10 P B). O nieruchomościach i prawie spadkowym.
4. *Sanhedrin* — „Sanhedryn” (*Sanh.* 11 P B). O sądach, ich funkcjonowaniu i o wymierzaniu kary śmierci.
5. *Makkot* — „uderzenia, ciosy” (*Mak.* 3 P B). O karach za krzywoprzysięstwo; o miastach ucieczki (Lb 35,10 i nast.); o przestępstwach karanych chłostą.
6. *Szewuot* — „przysięgi” (*Szewuot* 8 P B). O przysięgach osobistych i przysięgach składanych w sądzie.
7. *Edujot* — „świadczenia, zeznania” (*Eduj.* 8). Zbiór świadectw rabinów na temat decyzji wydanych przez dawniejszych mistrzów.
8. *Awoda zara* — „bałwochwalstwo” (*A. z.* P B). O pogańskich kultach i rytuałach.

9. *Pirke Awot* — „rozdziały Ojców” (*Awot* 5). Traktat moralny obejmujący ulubione sentencje *tannaim*. Istnieje też dodatek zatytułowany „Rozdział r. Meira o nabyciu *Tory*”.
10. *Horajot* — „pouczenia, rozstrzygnięcia” (*Hor.* 3 P B). O grzechach popełnionych nierozważnie wskutek błędnego pouczenia uzyskanego od religijnego autorytetu.

Seder V; Kodaszim (świętości)

1. *Zewachim* — „ofiary ze zwierząt” (*Zew.* 14 B). O obrzędku ofiarniczym w Świątyni.
2. *Menachot* — „ofiary z pokarmów” (*Men.* 13 B). O ofiarach z pokarmów i płynów (Kpł).
3. *Chullin* — „rzeczy powszednie” (*Chul.* 12 B). O zabijaniu zwierząt oraz o przepisach określających rytualną przydatność pokarmów.
4. *Bechorot* — „pierworodne” (*Bech.* 9 B). O pierworodnych synach oraz pierworodnych zwierzętach (Wj 13, 12 i nast.; Lb 18, 15 i nast.).
5. *Arachin* — „wartości, ceny” (*Arach.* 9 B). O równowartości opłat wnoszonych za osoby oraz przedmioty poświęcone Świątyni (Kpł 27).
6. *Temura* — „zamiana” (*Tem.* 7 B). O możliwościach zamiany zwierząt przeznaczonych na ofiarę (Kpł 27, 10 i 33).
7. *Keritot* — „wycięcia” (*Ker.* 6 B). O grzechach zasługujących na tzw. „karę wytepienia” (zob. Wj 12, 15).
8. *Meila* — „sprzeniewierzenie” (*Meila* 6 B). O bezczeszczeniu przedmiotów stanowiących mienie Świątyni.
9. *Tamid* — „zawsze” (*Tamid* 7 B). Opis codziennego rytuału odprawianego w Świątyni.
10. *Middot* — „miary” (*Middot* 5). O wymiarach i wyposażeniu Świątyni.
11. *Kinnim* — „gniazda” (*Kinnim* 3). O ofiarach z ptaków (Kpł 1, 14; 5, 7; 12, 8).

Seder VI; Tohorot (rzeczy czyste)

1. *Kelim* — „naczynia” (*Kelim* 30). O rytualnie nieczystych naczyniach i sprzętach (Kpł 11, 33 i nast.).
2. *Ohalot* — „namioty” (*Ohalot* 18). O nieczystości spowodowanej kontaktem z

- ciałem zmarłego (Lb 19, 14 i nast.).
3. *Negaim* — „plagi” (*Negaim* 14). O prawach dotyczących trądu (Kpł 13 i nast.).
 4. *Para* — „krowa” (*Para* 12). Rozporządzenia dotyczące czerwonej jałówki (Lb 19).
 5. *Tohorot* — „rzeczy czyste” (*Tohorot* 10). Eufemizm na określenie nieczystości trwających aż do zachodu słońca (Kpł 11, 24 i nast.).
 6. *Mikwaot* — „kąpiele” (*Mikwaot* 10). O konieczności korzystania z base nów do rytualnego oczyszczenia (Kpł 15, 11 i nast.).
 7. *Nidda* — „nieczystość z powodu miesiączki” (*Nid.* 10 P B). O przepisach podanych w Kpł 12; 15, 19 i nast.
 8. *Machszirin* — „przygotowania” (*Machszirin* 6). O płynach powodujących nieczystość (Kpł 11, 34 i 37 oraz nast.).
 9. *Zawini* — „cierpiące na upławy” (*Zawim* 5). O nieczystości spowodowanej wszelkiego rodzaju upławami (Kpł 15, 2 i nast.).
 10. *Tewul jom* — „zanurzenie za dnia” (*Tewul jom* 4). O osobach, które odprawiły rytualną kąpiel, lecz pozostają nieczyste do zachodu słońca.
 11. *Jadaim* — „ręce” (*Jad.* 4). O nieczystości rąk i ich oczyszczeniu.
 12. *Ukcin* — „szypułki” (*Ukc.* 3). O szypułkach i łupinach owoców powodujących nieczystość.

Apokryficzne traktaty powstałe później niż *Miszna*:

Awot d'rabbi Natan (*ARN* 41). Rozszerzenie *Pirke Awot*.

Soferim — „pisarze” (*Sof.* 21). Reguły obowiązujące przy przepisywaniu zwojów *Tory* do użytku synagogałnego oraz inne zagadnienia liturgiczne.

Ewel rabbati — „wielka żałoba” , częściej zwany eufemistycznie *Semachot* — „radości” (*Sem.* 14). Przepisy dotyczące obrzędów pogrzebowych oraz żałoby.

Kalia — „narzeczona” (*Kalia*). Krótki, obejmujący jeden rozdział, traktat o czystości.

Derech eret rabba — „wielki traktat o postępowaniu” (*Derech eret rabba* 11). O zakazanych małżeństwach i o postępowaniu moralnym.

Derech eret zuta — „mały traktat o zachowaniu” (*Derech eret zuta* 10). Zbiór zasad dobrego postępowania.

Perek szalom — „rozdział o pokoju”.

Gerim — „nawróceni” (*Gerim* 4). O zasadach przechodzenia na judaizm.

Kutim — „Samarytanie” (*Kutim* 2). O praktykach Samarytan w powiązaniu z prawem żydowskim.

Awadim — „niewolnicy” (*Awadim* 3). O niewolnikach hebrajskich.

Należy jeszcze wspomnieć o czterech krótkich traktatach, opublikowanych (wraz z trzema ostatnimi z powyższej listy) w roku 1851 przez R. Kirchheima: *Sefer Tora* — „zwój Tory”.

Mezuza — „znak umieszczany na framudze drzwi” (Pwt 6, 9). *Tefillin* — „filakterie”. *Cicit* — „frędzle” (Lb 15, 38).

Do naszych czasów dotrwało także inne dzieło, bardzo podobne do *Miszny*. Chodzi o *Tosiftę* („dodatek”), która obejmuje systematycznie ułożony zbiór praw. Wprawdzie pod wieloma względami przypomina ona *Misznę*, lecz zawiera również sporo dodatkowych materiałów. Styl *Tosifty* jest bardziej rozwlekły niż w tekstach Judy ha-Nassiego; wywody częste bywają wspierane cytatami dowodowymi, podczas gdy w *Misznie* są one regularnie pomijane. Do tej pory nie zdołano dokładnie ustalić związku owego „dodatku” z oficjalnym kodeksem ani precyzyjnie określić jego autorstwa. Obecnie panuje przekonanie, że twórcami zasadniczej części *Tosifty* byli dwaj rabini z II wieku o imionach Rabba i Oszaja, natomiast w swej obecnej formie dzieło zostało prawdopodobnie zredagowane dopiero w V wieku^[17].

3. GEMARA I MIDRASZE

Przygotowując *Misznę* Juda ha-Nassi nie zamierzał ustanawiać prawa. Byłoby to sprzeczne z duchem nauczania rabinów i podstawową zasadą *Tory* ustnej. Pragnął jedynie ułatwić studiowanie prawa. Dlatego też odnotował przeciwstawne opinie rozmaitych autorytetów wskazując, w jakich wypadkach udało im się dojść do zgodnej decyzji. Jego kodeks nie położył więc kresu badaniom, lecz zachęcał do dalszych studiów.

Miszna stała się dla szkół tym podręcznikiem, którego tak bardzo potrzebowano. Gdy tylko wszedł on w obieg, poszerzyły się i pogłębiły studia nad *Torą*. Odtąd z największą skrupulatnością studiowano każde zdanie, aby zbadać jego wartość, znaczenie i zasięg. Autor nie wyczerpał bynajmniej w swym zbiorze wszystkich dostępnych materiałów,

toteż doktorzy ustnie bądź pisemnie przekazywali dalej niezliczoną ilość opinii prawnych, które nie zostały uwzględnione w *Misznie*. Każdemu pominiętemu w niej stwierdzeniu nadano nazwę *barajta* — „to, co pozostało na zewnątrz”. Dyskusje nad poszczególnymi paragrafami *Miszny* częstokroć były poprzedzone przytoczeniem *barajty*, która zajmowała inne stanowisko w rozważanej kwestii; następnie z niezwykłą zrećnością usiłowano zharmonizować obydwie opinie.

Przez długie wieki studia Żydów polegały przede wszystkim, jeśli nie wyłącznie, na zapoznawaniu się z *Miszną* i komentarzami, jakie z wolna wokół niej narastały. Komentarze te mają nazwę *Gemara* (dosł. uzupełnienie), gdyż uzupełniają *Misznę*. Ludzi, którzy je układali, zwano *amoraim* (mówcami, interpretatorami), odróżniając ich tym samym od *tannaim*, rabinów z epoki poprzedzającej *Misznę* [18]. Główne szkoły zajmujące się tego typu studiami znajdowały się w Cezarei, Sefforis, Tyberiadzie i Uszy w Palestynie oraz w Nehardei, Surze i Pumbedicie w Babilonii.

Akademie palestyńskie i babilońskie funkcjonowały niezależnie i prowadziły osobne badania, natomiast rabini krążyli między obydwojoma krajami, wymieniając między sobą poglądy. W Palestynie najznamienitszym doktorem był Jochanan b. Nappacha (199-279), przewodniczący akademii w Tyberiadzie, który jako pierwszy zaczął zbierać relacje z dyskusji nad *Miszną*, jakie toczyły się w szkołach palestyńskich. Nie można go jednak uznać, jak wcześniej sądzono, za twórcę *Talmudu palestyńskiego*, gdyż w dziele tym wymieniono doktorów żyjących w trzecim pokoleniu po jego śmierci. Mógł on jednak położyć podwaliny pod prace, na których bazowali inni, całość zaś przybrała ostateczny kształt w ostatnich latach IV wieku. *Miszna* powiększona o komentarz, *Gemarę*, tworzy *Talmud* (studia, nauka), co jest skrótem od *Talmud Tora*.

Talmud palestyński obejmuje zatem tekst *Miszny* wraz z glosami, jakie powstały w akademiach tego kraju. W tym samym czasie identyczny proces miał miejsce w Babilonii. Społeczność żydowska była tam liczniejsza i żyła w lepszych warunkach niż współwyznawcy z Palestyny. Wydała na świat lub przyciągnęła do siebie ludzi o większym polocie intelektualnym. W każdym razie studia w szkołach babilońskich były na pewno głębsze i bardziej wyrafinowane. Różnicę tę odzwierciedla w widoczny sposób kompilacja *Gemary*, jaka tam powstała. Zredagowania tekstu podjął się rabin Asze (352-427), który poświęcił tej pracy trzydzieści lat życia, lecz nie zdołał jej ukończyć. Już po jego śmierci r. Rabina doprowadził ją do pomyślnego końca w 499 roku.

W żadnym z dwóch *Talmudów* Gemara nie jest kompletna, choć dawniej istniała z pewnością także dla tych traktatów *Miszny*, które obecnie jej nie posiadają. *Gemara* w *Talmudzie palestyńskim* obejmuje trzydzieści dziewięć traktatów; w *babilońskim* — trzydzieści siedem, z tym że jest osiem razy obszerniejsza niż poprzednia.

Pierwsze kompletne wydanie obydwu *Talmudów* w ich aktualnej formie zostało przygotowane w Wenecji przez Daniela Bomberga: *babilońskiego* w latach 1520-1523, *palestyńskiego* w latach 1523-1524. Paginacja obydwu wydań została zachowana w niemal wszystkich późniejszych edycjach. Bomberg wydał *Talmud palestyński* bez żadnych komentarzy, w dwóch kolumnach na obydwu stronach każdego *folio*. Natomiast w *Talmudzie babilońskim* pośrodku każdej strony umieścił fragment *Gemary*, otoczony ułożonym w dwóch bocznych kolumnach komentarzem Salomona b. Izaaka, znanego lepiej pod przydomkiem Raszi (1040-1105), oraz zapiskami późniejszych komentatorów zwanych *tosafistami*[\[19\]](#).

Obydwa *Talmudy* różni także język: napisane są dwoma odmiennymi dialektami aramejskimi. *Gemara* palestyńska została zredagowana w języku aramejskim zachodnim, bardzo zbliżonym do biblijnego aramejskiego, którym spisano wcześniej fragmenty ksiąg Ezdrasza i Daniela. *Gemara* babilońska natomiast używa aramejskiego wschodniego, który wykazuje większe podobieństwa do dialektu mandejskiego.

Podany przez nas zarys historii *Talmudu* wykazuje, że nie sposób go uznać za dzieło literackie w ścisłym tego słowa znaczeniu, a zatem nie da się doń zastosować zwykłych kryteriów literackich. W *Talmudzie* odnajdujemy wprawdzie pewien porządek, skoro śledzi systematycznie tekst *Miszny*, jednakże jako całość przedstawia ogromną, nie uporządkowaną masę przeróżnych materiałów. Stanowi dokładny zapis metod poszczególnych szkół i wiernie odzwierciedla wszystko, nad czym w ich obrębie dyskutowano. Mistrzowie i uczniowie pozwalali sobie na rozmaite dygresje i odbiegając od omawianej w danym miejscu kwestii, poruszali wszelkie możliwe tematy. Rozładowując napięcie podczas męczącej debaty nad trudnym i niejasnym zagadnieniem prawnym, przeskakiwali zniemacka do innych, łatwiejszych spraw. Aby się wzajemnie podbudować, sięgali do zakamarków pamięci, dobywając z nich na chybił trafił wszystko, co w nich zebrali: historyczne wydarzenia, legendy, opowieści ludowe, informacje z dziedziny astronomii, medycyny, botaniki, zoologii i wiele innych, trudnych do wyliczenia materiałów. Na stronach *Talmudu* utrwalono więc nie tylko wielkie i błyskotliwe debaty, lecz także najzwyczajsze rozmowy,

jakie toczyły się w akademiach.

Wszak *Tora*, jak uważali rabini, dotyczy wszelkich spraw życia. Zajmuje się całą egzystencją istoty ludzkiej. Obejmuje religię, etykę, życie codzienne, nie wyłączając przesądów, i nic, co wiąże się z człowiekiem, nie może umknąć jej uwagi. A zatem nauczycielom i uczniom nie wolno było ograniczyć dyskusji do zagadnień prawnych. Utrzymywali bezpośredni kontakt z ogółem ludności wszystko, co myśleli i mówili zwykli ludzie, mężczyźni czy kobiety, przenikało więc do szkół i znajdowało swe miejsce w *Talmudzie*.

Wśród tej różnorodnej masy materiału wyróżniono ze względu na treść dwie wielkie kategorie tekstów, znanych pod nazwą *halacha* i *haggada*. Pierwszy termin znaczy „chodzenie” i odnosi się do drogi życia, jaką należy kroczyć zgodnie z nakazami *Tory*. Obejmuje więc *Misznę* oraz część *Gemary* dotyczącą prawa. *Halacha* jest logicznym, opracowanym przez wiele pokoleń uczonych, rozwinięciem teorii Ezdrasza o zbawieniu narodu Izraela. Dostarczyła ona całemu społeczeństwu oraz każdemu z jego członków z osobna jasnego kodeksu postępowania, który służył nader ważnemu celowi — podtrzymaniu żydowskiej świadomości. To *halacha* kształtowała model żydowskiej egzystencji. Kierowała drogą człowieka tak, by kroczył pokornie ze swym Bogiem. Stworzyła istny falochron, za którym Żyd znajdował bezpieczne schronienie, pewną osłonę przed obcymi wpływami, które z łatwością mogłyby zerwać cumy jego prawdziwej przynależności. Skuteczność *halachy* jako siły ochronnej sprawdzała się wielokrotnie na przestrzeni wieków — aż po dziś dzień. *Halacha* jest rodzajem systemu, w którym Żyd, właśnie jako Żyd, żył w przeszłości i żyć będzie nadal. Dostarcza ona definitywnej odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób mniejszość narodowa zdołała zachować przez tak długi czas swoją tożsamość i nigdy nie została wchłonięta przez otaczającą ją większość.

Gdyby nawet udało się oddzielić *halachę* od innych elementów *Talmudu*, błędem byłoby uważać ją za suchy system prawny, pozbawiony wszelkiej duchowej treści, jak niezmiennie twierdzą krytycy. Jeden ze współczesnych badaczy literatury rabinicznej słusznie napisał: „Faryzeusze i rabini byli przede wszystkim nauczycielami, a nauczali głównie religii praktycznej, spełniania dobrych uczynków w służbie Boga i człowieka. Starali się umacniać czynniki działające na rzecz pokoju i solidarności międzyludzkiej, a więc poczucie sprawiedliwości i prawdy, uczciwość, braterską miłość, życzliwość, miłosierdzie, cierpliwość itd. — słowem, usiłowali podnosić z pokolenia na pokolenie

moralny poziom swego narodu. Głównie z tego względu rozwinęli *halachę* i nie dopuszczali, by stała się rygorystycznym systemem. Uczynili z niej zbiór środków służących etycznym ćwiczeniom, definiując prawe zachowanie w kategoriach postępowej moralności. Ustalony przez nich standard nie tylko nie obniżył się, lecz z upływem wieków nawet się podniósł[20].

Nie da się jednak bez wypaczania nauki rabinicznej oddzielić *halachy* od innego zasadniczego elementu *Talmudu* — *haggady*. Zajmowali się nią ci sami doktorzy, którzy rozstrząsali techniczne szczegóły *halachy*. Obydwie wykładano równoległe tym samym uczniom, w tych samych szkołach; tworzyły więc razem sieć ciasno splecionych włókien, z których powstał *Talmud*.

Mianem *haggada* (opowieść) określono fragmenty literatury rabinicznej pozbawione charakteru prawnego. Są one równie ważne jak część halachiczna dla poprawnego zrozumienia świata myśli, budowanego z miłością przez kolejne pokolenia doktorów. *Halacha* i *haggada* uzupełniają się wzajemnie, wyrastają z jednego pnia i mają ten sam cel. Zarówno pierwsza, jak i druga wskazuje drogę świątobliwego życia, zgodnego z Bożymi przykazaniami. „Czy pragniesz poznać Tego, który przemówił, i powstał świat? Studiuj *haggadę*, dzięki niej bowiem zdołasz poznać Świętego Jedynego (niech będzie błogosławiony!) i przylgniesz do Jego dróg” (*Sifre ad. Pwt* § 49; 85 a). Obydwie wyrosły na tym samym podłożu. Podobnie jak w części halachicznej rabini wydobywali z tekstu *Tory* uzasadnienie danej decyzji prawnej, tak i w części haggadycznej starali się z tego samego źródła czerpać cytaty na poparcie jakiejś wskazówki moralnej. Formułki „jak jest powiedziane” lub „jak jest napisane”, po których następują referencje biblijne, służą zwykle za wprowadzenie do wykładu haggadycznego. Należy jednak odnotować poważną różnicę. Podczas gdy *halacha* pozostawała obowiązującym prawem, którego należało przestrzegać, dopóki nie zniósł go kompetentny autorytet, to *haggadę* uważano zawsze za odzwierciedlenie osobistej opinii jej autora. Dlatego nie przypisywano jej żadnej mocy prawnej ani w stosunku do ogółu społeczności, ani wobec któregośkolwiek z jej elementów.

A oto jak trafnie zdefiniował związek *halachy* z *haggadą* pewien żydowski uczyony: „*Halacha* to ucieleśnione prawo; *haggada* to uporządkowana prawnie wolność, nosząca znamię moralności. *Halacha* reprezentuje rygorystyczny[21] autorytet prawa, absolutną wagę teorii — teorii i prawa, które *haggada* przedstawia powołując się na opinię publiczną

oraz zdroworozsądkowe wypowiedzi o moralności. *Halacha* obejmuje kodeksy i tradycję ustną, będącą nie utrwalonym na piśmie, wielowiekowym komentarzem do prawa pisanego, wzbogacanego podczas dyskusji prowadzonych w szkołach Palestyny i Babilonu, gdzie ostatecznie formułowano nakazy halachiczne. Haggada, wychodząc również od tekstu biblijnego, zadowala się wyjaśnianiem go za pomocą opowieści, legend, bajek, poematów, alegorii, refleksji moralizatorskich i reminiscencji historycznych. Dla niej Biblia nie była wyłącznie najwyższym, nieodwołalnym prawem, lecz również „złotym gwoździem”, na którym *haggada* „rozwieszała swe wspaniałe kobierce”; tym sposobem tekst biblijny był wstępem, powracającym refrenem, tematem i przedmiotem poetyckich zapisków *Talmudu*. *Halacha* miała za zadanie wznieść na fundamentach prawa biblijnego nadbudowę zdolną wytrzymać nawałnice czasu i, nie bacząc na tymczasowe trudności i udręki, przekazać przyszłym pokoleniom najważniejsze logiczne konsekwencje stosowanego prawa. *Haggadzie* przypadła ważna moralna misja pocieszania, podnoszenia na duchu, napominania, pouczenia narodu narażonego na cierpienia, zagrożonego na wygnaniu duchową stagnacją. Miała ona głosić, że chwała przeszłości stanowi zapowiedź nie mniej chwalebnej przyszłości i że nawet nędzna, żalosna terażniejszość ma swe miejsce w Bożym planie zarysowanym w Biblii. O ile trafne jest porównanie *halachy* do warownych murów Sanktuarium Izraela, których każdy Żyd gotów jest bronić do ostatniej kropli krwi, to *haggada* przypomina ukwiecone labirynty o wymyślnych barwach i urokliwej woni rozłożone w obrębie murów Świątyni”[22].

Jak wspomniano wyżej, od czasów niewoli babilońskiej Żydzi nabrali zwyczaju spotykania się, by wysłuchać czytania i komentarza do Pięcioksięgu. Tego rodzaju zgromadzenia dały początek synagogom. Przez całą epokę talmudyczną, nie mówiąc już o następnych wiekach, synagoga była publiczną szkołą, a zarazem domem modlitwy. Ogół ludu, nie mający ani zamiłowania, ani odpowiednich zdolności do dialektyki halachicznej, właśnie w jej ścianach zaspokajał potrzebę religijnych nauk. Tam spędzano szabatowe popołudnia i słuchano wywodów, które gorliwej publiczności miały zapewniać intelektualną, duchową i moralną satysfakcję. Kazania korygujące rozpowszechnione błędy, napomnienia mające tchnąć odwagę i nadzieję w uciemżoną społeczność i umocnić w niej chęć do życia, wykłady o związkach łączących Boga z wszechświatem czy człowieka ze Stwórcą, zręczne objaśnienia tekstów Pisma ukazujące je w nowym świetle lub też otwierające nowe drogi myślowe — taką strawą zaspokajały synagogi potrzeby ludzkich

dusz.

Bez trudu zrozumiemy, że mając tak ambitny cel przed sobą, kaznodzieje nie mogli się ograniczyć jedynie do przekazywania słuchaczom powierzchownej interpretacji Biblii. Pragnęli nie tylko uchwycić i przekazać podstawowy sens wersetu, lecz także wszystkie inne ukryte w nim znaczenia. Używano więc czterech metod egzegezy (inicjały ich nazw tworzą wyraz *pardes* — „ogród, raj” : *peszat* (prosty) — interpretacja dosłowna; *remez* (aluzja) — wyjaśnienie alegoryczne; *derasz* (wykład) — komentarz homiletyczny; *sod* (tajemnica) — nauczanie ezoteryczne. Dzięki tym metodom nauczyciele zgromadzili ogromne zasoby idei i pomysłów, które weszły w skład literatury haggadycznej.

Z powyższych informacji wynika, że nie tylko szkoły, lecz także synagogi stanowiły bogate źródło nauk haggadycznych. Z upływem czasu pojawiło się pragnienie zebrania tych materiałów, by zaspokoić prywatne potrzeby lektur i studiów. Wkrótce więc wyrosła gałąź literatury rabinicznej, zwana *midraszim* (midrasze). Najważniejszym tego typu dziełem jest *Midrasz Rabba* (wielki midrasz), przybierający formę jakby haggadycznej *Gemary* do Pięcioksięgu i pięciu *Megillot* (zwojów): *Pieśni nad pieśniami*, *Księgi Rut*, *Lamentacji*, *Eklezjastes* i *Estery*, które odczytywano podczas rocznego cyklu zgromadzeń synagogałnych. *Midrasze* kompilowano w różnych okresach, pomiędzy V a XII w. n.e., jednakże większość zgromadzonych w nich materiałów pochodziła z epoki talmudycznej. Do wybitnych dzieł haggadycznych należy ponadto zaliczyć: 1) *Midrasz Tanchuma* do Pięcioksięgu[23] autorstwa palestyńskiego rabina Tanchumy żyjącego pod koniec IV w., który jednak swój obecny kształt przybrał o wiele później; 2) *Pesikta d'raw Kahana*, praca pochodząca z VI wieku, dotycząca nauk udzielanych podczas wielkich uroczystości oraz specjalnych szabatów[24]; 3) oraz *Midrasz do Psalmów*[25].

Takie są źródła, w oparciu o które na kolejnych stronach niniejszej książki wyłożymy doktryny *Talmudu*. Zobaczymy, że odzwierciedlają one wiernie świat myśli, w ramach którego egzystowali Żydzi podczas tej wielkiej, twórczej epoki, rozciągającej się od III w. p.n.e. do V w. n.e. W tym czasie bowiem rozwinięto Mojżeszowe i prorockie założenia, z których uformował się judaizm — taki, jaki przetrwał po dziś dzień.

[Źródło: Abraham Cohen, *Talmud. Syntetyczny wykład na temat Talmudu i nauk rabinów dotyczących religii, etyki i prawowastwa.*, Warszawa 2002, wyd. Cyklady, s. 8-29.]

Przypisy:

- [1] Wszystkie cytaty ze Starego Testamentu podaję według Biblii w edycji Brytyjskiego i Zagranicznego Towarzystwa Biblijnego, Warszawa 1975. Tam, gdzie występują zasadnicze różnice w treści, proponuję własne tłumaczenie z angielskiego lub z oryginału hebrajskiego wg wydania *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1984 (przyp. tłum.).
- [2] *The Jews at the Close of the Bible Age*, Wstęp, s. 37.
- [3] Wyraz ten występuje w 2 Krn 24, 27, gdzie oznacza „komentarz”.
- [4] *Kenesset ha-gedola* oraz *soferim* są rzeczywiście zidentyfikowani w *Tanchuma Beszallah*, 7 16. Według tradycji Wielkie Zgromadzenie obejmowało stu dwudziestu członków (*Meg.* 17 b). Inspiracją dla tej liczby mógł być werset: „I postanowił Dariusz powołać nad królestwem stu dwudziestu satrapów” (Dn 6, 1).
- [5] Skrót b. oznacza „syn” — od hebrajskiego *ben* lub aramejskiego *bar*.
- [6] Proponowano także inną teorię, według której chodziłoby o Szymona Hasmonejczyka, za którego czasów, jak powiada 1 Mch 14, 28, zwołano „Wielkie Zgromadzenie kapłanów, ludu, przywódców narodu i starszych kraju”. Jednakże ten Szymon zmarł na przełomie 136-135 r. p.n.e., a zatem dużo później po mistrzach, którzy otrzymali *Torę* od Szymona Sprawiedliwego! Jeśli chodzi o całość zagadnienia, zob. G.-F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, t. III, 1930, s. 8 i nast. Wielkie Zgromadzenie, o którym mowa, mogło być Wielkim Sanhedrynem, który zastąpił *kenesset ha-gedola*.
- [7] Zhebraizowana forma greckiego wyrazu *sunhedrion*; po polsku Sanhedryn (przyp. tłum.).
- [8] Nowy Testament ciągle wymienia razem *soferim* i faryzeuszy.
- [9] Józef Flawiusz oświadcza, że: „faryzeusze uważani są za najrzęczniejszych w dokładnej interpretacji ich praw” (*Wojna żydowska* 2, 8, 14).
- [10] Wydanie polskie: Warszawa 1993, tłum. Z. Kubiak i J. Radożycki.
- [11] Jawne (lub Jabne) wymienione jest jako miasto filistyńskie w 2 Krn 26, 6. Po grecku nazywało się Jamnia. Leżało niedaleko wybrzeża, w południowej Palestynie.
- [12] Cytaty z *Mechily* w niniejszej książce podane są wg wydania M. Friedmanna z 1870 r.
- [13] Dośł. „księga”, skrót od *Sifra d'be raw*, „księga domu pana”, czyli księga szkoły. Do tej pory nie opublikowano jej wydania krytycznego.
- [14] „Księgi” — prawdopodobnie skrót analogiczny do poprzedniego. W niniejszej książce korzystamy z krytycznego wydania M. Friedmanna z 1864 r.
- [15] Lub pięćset dwadzieścia cztery, jeśli wliczymy rozdział 6. traktatu *Awot*, który jest późniejszym dopiskiem. Przy cytatach z *Miszny* podajemy w nawiasie tytuł traktatu, numer rozdziału i paragrafu (np.: *Ber.* 3, 2).
- [16] W nawiasach podano skrót nazwy traktatu, używany po przytaczanych cytatach, oraz ilość rozdziałów w nim zawartych. Litery P i B oznaczają, że do danego traktatu istnieje *Gemara* (uzupełnienie, komentarz) w *Talmudzie palestyńskim (jerozolimskim)* — P — lub w *Talmudzie babilońskim* — B.
- [17] Autorytatywnym wydaniem *Tosify* jest edycja M. S. Zuckermandela z 1881 r.
- [18] Nauczyciel prowadzący zajęcia, którego można porównać do absolwenta dzisiejszego uniwersytetu, otrzymywał tytuł honorowy. U *tannaim* i *amoraim* palestyńskich był to „rabbi”, stawiany przed imieniem, u babilońskich — „raw”; natomiast szczególnie zaszczytnym tytułem „rabban” obdarzono Gamaliela I, Gamaliela II, Szymona b. Gamaliela i Jochanana b. Zakkaja. W niniejszej publikacji używamy ujednoczonego skrótu: „r.”
- [19] Dlatego referencje do *Talmudu palestyńskiego* (które oznaczamy tu za pomocą litery p umieszczonej przed nazwą cytowanego traktatu) podane są przykładowo tak: 6 a, b, c lub d. Szóstka oznacza numer *folio*, zaś kolejne małe litery odpowiednio: pierwszą i drugą kolumnę *verso* oraz pierwszą i drugą kolumnę *recto* (należy pamiętać, że hebrajski pisany jest od prawej do lewej, a numer *folio* odnosi się do obydwu jego stron). W *Talmudzie babilońskim* (b) literą a oznaczono kolumnę *verso*, natomiast literą b kolumnę *recto*.
- [20] R. T. Herford, *The Pharisees*.
- [21] Przymiotnik, naszym zdaniem, kontrowersyjny, gdyż *halacha* w istocie przejawia dużą giętkość.
- [22] G. Karpeles, *Jewish Literature and Other Essays*, s. 54.

[23] Istnieją dwie kompilacje tego dzieła, z których jedną opublikował S. Buber w 1885 r. W niniejszej książce odwołujemy się do drugiej, pełniejszej wersji.

[24] Wyd. S. Buber w 1868 r.

[25] Data powstania niepewna. Buber, który opublikował ten midrasz w 1891 r., uważa, że jest to dawne dzieło palestyńskie, zawierające sporo późniejszych dopisków.