

# Anna Kuśmirek

---

## Targum do Księgi Ezechiela

---

Collectanea Theologica 77/4, 139-155

---

2007

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ANNA KUŚMIREK, WARSZAWA

## TARGUM DO KSIĘGI EZECHIELA

Aramejska wersja Księgi Ezechiela wchodzi w skład Targumu do Proroków zwanego Targumem Jonatana, ta zaś nazwa pochodzi od Jonatana ben Uzziela, ucznia Hillela, któremu przypisywano autorstwo targumu (*Megilla 3a*, TB). Jednak prawdziwi autorzy Targumu do Proroków, autorzy jego poszczególnych ksiąg, są nieznani. Targum Jonatana jest odpowiednikiem Targumu Onkelosa do Pięcioksięgu i został uznany za oficjalny targum babiloński do drugiego zbioru ksiąg kanonu żydowskiego, czyli proroków – *nebiim*, które obejmują księgi proroków wcześniejszych (Joz, Sdz, 1-2 Sm i 1-2 Krl) i proroków późniejszych (Iz, Jr, Ez i dwunastu proroków)<sup>1</sup>.

Targum Jonatana otaczano w Babilonii wielkim szacunkiem. W stosunku do Targumu Onkelosa wykazuje on duże podobieństwo w zakresie języka, charakteru przekładu. Znajduje się w nim jednak więcej materiału haggadycznego. Jest to opracowanie kompletne i jako całość jest oceniany jako dzieło o spójnym i konsekwentnym charakterze<sup>2</sup>.

W Targumie Ezechiela słownictwo, idiomatyka, formy gramatyczne i sposób przekładu tekstu hebrajskiego nie odbiegają całego zbioru. Występują tu również takie same schematy myślowe i interpretacyjne. Tekst zostaje uzupełniony wyjaśnieniami egzegetycznymi wtedy, gdy trzeba poszerzyć zbyt zwężone fragmenty tekstu hebrajskiego. Pojawia się również przekład peryfrastyczny, gdy tekst biblijny jest niejasny i dwuznaczny<sup>3</sup>. Natomiast poezję biblijną czę-

---

<sup>1</sup> Zob. np. P. S. Alexander, *Jewish Aramaic Translations of Hebrew Scriptures*, w: M. J. Mulder (red.), *Mikra. Text, Translation, Reading & Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism & Early Christianity*, Philadelphia: 1988, s. 223.

<sup>2</sup> *Tamże*.

<sup>3</sup> S. H. Levey, *The Targum of Ezekiel. Translated, with a Critical Introduction, Apparatus and Notes*, The Aramaic Bible 13, Minnesota, 1990, s. 2.

sto upraszcza się, stosując w przekładzie prozę. Podobne zabiegi zmierzają do tego, by tekst biblijny uczynić zrozumiałym dla czytelnika żydowskiego posługującego się na co dzień językiem aramejskim. Targum Ezechiela ma też cechy odrębne i charakterystyczne tylko dla niego.

### Judaizm rabiniczny a Targum do Księgi Ezechiela

Uczeni znacznie różnią się w ocenie daty powstania tego czy innego targumu do danej księgi. Porównania lingwistyczne wskazują, że języki targumów mogły powstawać nawet jednocześnie ze zwojami qumrańskimi czy Talmudem Jerozolimskim<sup>4</sup>. Egzegeci zgadzają się natomiast, że przekłady na język aramejski były przekazywane drogą ustną i od czasu do czasu podlegały pewnym modyfikacjom. Wszelkie takie zmiany sankcjonowały autorytety rabinackie, które czuwały nad przebiegiem nabożeństw w synagogach, łącznie z czytaniem fragmentów Tory i Proroków i ich tłumaczeniem.

Obecne targумы powstały zatem w rezultacie długiego i skomplikowanego procesu. Przyjmuje się że Targum do Proroków jest pochodzenia palestyńskiego i został napisany zasadniczo w aramejskim języku palestyńskim. Tekst ten jednak między III a V w. podlegał rewizji i obróbce na terenie Babilonii. S. Levey, autor przekładu krytycznego Targumu Ezechiela (TrgEz) na język angielski, uważa, że ostatecznie dokonał tego dopiero Saadia Gaon, uczony żydowski z początku X w. Podkreśla jednak, że w targumie widoczne są interwencje redakcyjne już R. Johannana ben Zakkaja z Jawne<sup>5</sup>.

Porównując teologię prorockich ksiąg biblijnych i ich aramejskich przekładów, można wskazać pewne rozbieżności. Targum Jonatana jako dzieło powstałe w celu religijnego zbudowania wyznawców judaizmu znacząco zmienia przekład, mając na celu wyeliminowanie wszelkich śladów nieortodoksyjnej teologii. A zatem teologia Targumu Jonatana, z pewnymi wyjątkami, jest zgodna z ortodoksyjnym judaizmem, jaki ukształtowali faryzeusze i rabini<sup>6</sup>. Po-

<sup>4</sup> Tenże, *The Date of Targum Jonathan to the Prophets*, VT 21/1971, s. 186-196.

<sup>5</sup> Tenże, *The Targum of Ezekiel. Translated*, s. 2.

<sup>6</sup> L. Smolar, M. Aberbach, *Studies in Targum Jonathan to the Prophets*, New York, 1983, s. 129.

wstające w związku z tym problemy widać na przykładzie Targumu Ezechiela.

W I w po Chr., gdy judaizm rabinacki zajmował się zagadnieniem kanoniczności ksiąg biblijnych, pojawiły się pewne trudności związane z akceptacją samej Księgi Ezechiela, a także z odczytywaniem pewnych jej fragmentów podczas liturgii synagogałnej. Rabinie nie kwestionowali natchnienia prorocत्व ani ukazanych w nich kwestii religijnych czy starożytności dzieła. Wskazali natomiast na wątpliwości w odniesieniu do tekstów prawniczych. Chodziło o sprzeczności między materiałem prawniczym zawartym w rozdz. 40–48 a rozporządzeniami Tory<sup>7</sup>.

Inną trudność stanowiła dla rabinów wizja Chwały Bożej opisana w Ez 1. Doprowadziła ona do niebezpiecznych spekulacji mistycznych, co groziło nieprzestrzeganiem Tory. Odzwierciedleniem tego jest zakaz recytowania Ez 1 w synagodze, pojawiający się w Misznie (*b. Sab.* 13 b; *Men.* 45a; *Hag.* 13a.). Jednak haftarę zawierającą fragment Ez 1 recytowano zwykle w pierwszy dzień Święta Tygodni (*m. Meg.* 4.10). Natomiast w Tosefcie zakaz dotyczy przedstawiania wersji targumicznej tego rozdziału w synagodze (*Tos. Meg.* 3.34). Takie stanowisko pokazuje różnorodność w podejściu rabinów do Księgi i Targumu Ezechiela. Podobne zastrzeżenia dotyczyły Ez 16, gdzie autor, korzysta z metafory Izraela jako cudzołożnicy, przedstawia krytyczną teologię dziejów Izraela<sup>8</sup>.

Istniał także problem związany z autorstwem Księgi Ezechiela. Próbowano go w jakiś sposób rozwiązać tradycja talmudyczna. Zgodnie z przekazem, prorok Ezechiel miał wizję w Babilonie, a w tradycji żydowskiej powszechnie przyjmowano, że prorocत्व mogło mieć miejsce tylko w Ziemi Izraela, a nie poza nią, dlatego też Talmud przypisuje księgę członkom Wielkiej Synagogi (*b. Baba Batra* 15a).

Ze względu na trudności związane z odczytywaniem Księgi Ezechiela podczas liturgii synagogałnej J. Ribera uważa, że Targum Ezechiela powstał w *bet midrasz*, zatem jest to dzieło bardziej literackie niż liturgiczne<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> J. Ribera-Florit, *Some Doctrinal Aspects of the Targum of Ezekiel*, w: P. V. M. Fleisher (red.), *Targum and Scripture. Studies in Aramaic Translation and Interpretation in memory of Ernest G. Clarke*, Leiden-Boston 2002, s. 149.

<sup>8</sup> Szerzej na ten temat W. Chrostowski, *Ewolucja sensu tekstu świętego na przykładzie targumicznej wersji Ez 16*, CTh 61(1991) nr 1, s. 63-80.

<sup>9</sup> J. Ribera-Florit, *Some Doctrinal Aspects of the Targum of Ezekiel*, s. 149.

## Obraz Boga w Targumie do Księgi Ezechiela

Podobnie jak w księgach prorockich, również w targumach, z za-tem także w Targumie Ezechiela, zakłada się istnienie Boga jednego i jedyne-ego we wszechświecie, a bałwochwalstwo i odejście od odda-wania Mu czci uznaje za jeden z najpoważniejszych grzechów, który pociąga za sobą najsurowszą karę (14,7.8; 18,30)<sup>10</sup>. Pod hebrajskim pojęciem „nadchodzącego dnia” targum rozumie dzień Bożej odpła-ty (7,12). Równie odrażająca dla targumu jest apoteoza istoty ludz-kiej, ubóstwianie lub samoubóstwianie śmiertelnego człowieka<sup>11</sup>.

Kiedy TM podaje, że pośród ludu Bóg popadł w zapomnienie, tar-gum utrzymuje, że tak naprawdę zapomniano o „oddawaniu Bogu czci” (22,12; 23,35). Błuznierczy okrzyk tłumu: „Pan nie widzi!” Tar-gum oddaje w postaci: „Nic nie jest jawne przed Panem!” (9,9), a sam czasownik „błuźnić” przybiera formę „wzbudzić Jego gniew” (20,27).

Prócz wszechobecności Boga cechuje też atrybut wszechmocy, co w 1,24 i 10,5 zostaje określone mianem *Szaddaj*, gdzie raczej pojawia się w określeniach Jego mocy lub siły (14,9.13; 16,27; 25,7.13.16). Bóg jest również wszechwiedzący (20,32).

Charakterystyczne dla wszystkich tekstów targumicznych jest stosowanie przez nie eufemizmów dotyczących Bożej aktywności, co polega na tym, że w targumach zauważalna jest tendencja do unikania mówienia o Bogu jako bezpośrednim podmiocie lub przedmiocie działania. Czasowniki w stronie czynnej występujące w Biblii Hebrajskiej zostają zastąpione stroną bierną, niezależnie od towarzyszących temu zabiegowi nieprawidłowości syntaktycz-nych. Ponadto tłumacze aramejscy w przekładzie targumicznym często stosują przed imieniem Boga, które zapisywane jest w skró-cie YYY, czy też innymi określeniami zastępczymi pewne zwroty idiomatyczne: *qdm* („przed”), *mn qdm* („pochodząc od”), uznawa-ne za charakterystyczne dla języka aramejskiego<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Bałwochwalstwo *trgEz* porównuje do nierządu w rozdz. 16 i 23; analogicznie w innych targumach wszędzie, gdzie w TM pojawiają się jakieś odniesienia seksualne, por. *TrgJr* 2,20; 3,17; 5,7; 23,14.

<sup>11</sup> Zob. wyrocznię przeciw królowi Tyru (28,2nn.), gdzie tekst hebrajski wyraża poetycko, że król zamieszkiwał w ogrodzie Eden (w. 13), co zresztą powielił nurt rabinacki, targum zaś sprowadza tę myśl do jej realnych wymiarów i podaje, że król żył w przepychu, „jak gdyby mieszkał” w ogrodzie Eden.

<sup>12</sup> M. L. Klein, *The Translation of Anthropomorphisms and Anthropopathisms in the Tar-gumim*, Vienna 1980, s. 162n.

Targum Ezechiela, podobnie jak inne targумы, w mówieniu o Bogu przejawia tendencję antyantropomorficzną. Bogu Izraela nie mogły być przypisywane atrybuty istot śmiertelnych. Nie oznacza to całkowitego odrzucenia np. wyrażania uczuć i emocji. Targum nigdy nie unika stosowania wyrażenia antropomorficznych, kiedy oddaje fragmenty o Bożym gniewie i oburzeniu<sup>13</sup>. Nie waha się też mówić o tym, że Bóg odczuwa litość (5,11). W oczach targumistów gniew, oburzenie, chęć odwetu, przyjemność itd. nie są uważane za antropopatyzmy. Targum jednak unika stosowania określeń biblijnych, przedstawiających Boga jako mającego ciało podobne do ludzkiego. W aramejskiej wersji nie ma nigdzie dosłownego przekładu tekstu, w którym w Biblii jest mowa o „obliczu Bożym” (7,22; 15,7; 39,23.24.29)<sup>14</sup>, o „oczach Bożych” (8,18; 9,10; 20,17) czy też o „wnętrznosciach Boga” (1,27; 8,2). Targumista postępuje inaczej, gdy prorok Ezechiel mówi o „ręce Bożej”, zazwyczaj oddaje to określenie jako „duch prorocstwa” (1,3; 3,14) lub też „powalającą moc Bożą” (6,14; 14,9; 25,7), czy po prostu „moc” (39,21). W dwóch miejscach zaś jest mowa o złożeniu przysięgi (20,5; 44,12)<sup>15</sup>. Zdarza się wprawdzie, że targum przekłada literalnie tekst biblijny, np. Ez 20,33-34, ale wtedy tłumaczenie aramejskie staje się równie poetyckie jak oryginał hebrajski: „Na Moje życie, mówi Pan Bóg, stanę się nad wami królem o mocnej ręce, podniesionym ramieniu i gniewie kipiącym”.

Niekonsekwencję targumu w tłumaczeniu antropomorfizmów biblijnych widać także na przykładzie wielokrotnie występującej mowy o Bożej zazdrości: w 16,42 dosłownie, w 23,25; 36,5; 38,19 „zazdrość” zostaje zmodyfikowana na „karę”, w 16,38 pojawia się w tym miejscu: „oburzenie”, a w 36,6 – „gniew”. Rozbieżności te można oczywiście przypisać indywidualnemu stylowi targumisty<sup>16</sup>.

### Określenia zastępcze

Przekłady targumiczne koncentrują się głównie na unikaniu imienia Bożego. Samo posługiwanie się w wymowie substytutem

<sup>13</sup> TrgEz 5,13.15; 7,3.8; 13,13; 20,8.21; 22,20; 25,14; 43,8

<sup>14</sup> Por. Iz 54,8; Jr 21,10.

<sup>15</sup> S. H. Levey, *The Targum of Ezekiel*, s. 14.

<sup>16</sup> *Tamże*.

'*Adonai* uważano za niewystarczające, dlatego w połączeniu z nim stosowano odpowiednie „bufory” typu: *memra* – „słowo”, *dibbera*, *dibbur* – „mowa”, *szekina*, *szekinta* – „obecność”, *yeqara* – „chwala” czy wreszcie *ruha' de-qudsza'* – „duch święty”. Terminy te jednak nie wskazują na jakiegoś pośrednika lub hipostazę, lecz są po prostu eufemizmami, stosowanymi, gdy w targumach jest mowa o Panu.

Jednym z typowych dla literatury targumicznej określeń używanych w odniesieniu do Boga jest *memra*. Na początku odnosiło się ono zapewne do konkretnego przymiotu przynależnego Bogu, z czasem zaś przyjęło się posługiwanie nim jako substytutem Boga<sup>17</sup>. W Targumie Ezechiela słowo *memra* występuje 68 razy, pełniąc funkcje podmiotu, przedmiotu oraz narzędzia Bożego działania. W przypadku gdy jest podmiotem, *memra* ocala lub potępia ludzi, którzy przyjmują lub odrzucają go. *Memra* pojawia się w tekście Targumu Ezechiela jako „bufor” Boga, któremu ludzie okazują nieposłuszeństwo (w. 8; zob. też 2,3; 3,7), podnoszą bunt przeciw Niemu, sprowadzając na siebie karę (2,3; 20,8.13.21). W 3,17 właśnie *memra* „posyła” słowo prorokowi stając się jego nauczycielem. *Memra* pojawia się zamiast Bożych oczu (5,11; 7,4.9; 8,18; 9,10), za jej pośrednictwem Bóg komunikuje swoje wyroki (5,13.15.17; 6,10). *Memra* upomina i robi wymówki (13,22). W kontekście prorockim odpowiada orędziu profetycznemu (*pitgam nebu'ah min qedam YYY*), a czasem działa jako narzędzie, za pośrednictwem którego człowiek zwraca się do Boga z prośbą o radę (np. Ez 14,3.4.7). *Memra* również wybiera i ustanawia dynastię Dawidową (17,22). Posługując się nim, Bóg składa przysięgę (20,5; 44,12; 47,14) i odpowiada na postawione przez *memra* pytania (20,3). Szabat okazuje się znakiem między *memra* a Izraelem (20,20), a Izrael postępuje perfidnie względem *memra* (20,27.38; 39,23.26). Przychodzi z pomocą Izraelowi, by przebywając na wy-

<sup>17</sup> Uznaje się powszechnie, że *memra* w targumach to nie personifikacja ani hipostaza, ale raczej rzeczownikowe określenie zastępcze. Jego korzeni trzeba szukać w takich wersach biblijnych, jak: „Słowem Pańskim stworzone zostały niebiosy, wszystkie ich zastępy oddechem ust Jego” (Ps 33,6). Paralele tej idei odnajdujemy też w stwierdzeniach literatury wczesnorabinackiej typu: „Dziesięcioma wypowiedziami stworzony został świat” (*mAbot* 1) oraz w błogosławieństwie liturgicznym: „Ten, który swoim słowem stworzył niebiosy” (*b. Sanhedrin* 42a). W targumach *memra* pojawia się w zdaniu jako podmiot w zastępstwie Bożego imienia lub jako zaimek w niemal wszystkich możliwych kontekstach; *tamże*, s. 172.

gnaniu, zebrali się razem (34,30), a w świątyni jest strzeże go straż (44,8.16). *Memra* odczuwa wstręt (23,18) i nie oszczędza, wymierzając karę bez litości (5,11; 7,4.9).

W aramejskiej wersji Ezechiela występuje także inny synonim Boga, charakterystyczny wyłącznie dla tego dzieła. To słowo: *dib-bura/dibbera*, związane z dziesięcioma przykazaniem (*dibberot*), oraz określenie rodzajowe o podobnym znaczeniu *mil'lul* (Ez 1,24)<sup>18</sup>. *Dibbur* to Boże słowo, które ogranicza się wyłącznie do mowy, artykulacji czy proklamacji. W Targumie Ezechiela termin ten występuje dwa razy w 1,25. To właśnie *dibbur* inspiruje proroków i objawia przed nimi Bożą wolę. Wśród istot niebiańskich wywołuje absolutny szacunek wobec Boga i sprawia, że w Jego obecności, kiedy lada moment ma się dać słyszeć duch proroctwa, zapada cisza<sup>19</sup>.

Kolejnym określeniem oddającym przymiot Boga w Targumie Ezechiela jest termin *Szekina*, występujący 18 razy. *Szekina* to reprezentacja Boga objawiającego się we wszechświecie i Jego wszechobecność, zarówno między cherubinami (1,14), jak i na ziemi między ludźmi (43,9). Targumista używa terminu *Szekina* przede wszystkim w tych tekstach biblijnych, w których można by mylnie wskazać na ograniczanie Boga do fizycznej przestrzeni i miejsca: czasem jest ono stosowane także przy tłumaczeniu fragmentów, które mogą sprawiać kłopot ze względu na antropomorfizmy, np. trgEz 7,22:

TM: „I odwrócę od nich oblicze moje, mój skarb [lub moje ukryte miejsce] zostanie zbezczeszczone. Wtargną do niego zbójcy, aby go zbezczścić”.

Trg „I sprawię, że odejdzie od nich Moje *Szekina*, bo zbezczęścili kraj zamieszkiwania Mojej *Szekina*”.

Określenie to pojawia się także w aramejskim przekładzie, tam gdzie w tekście hebrajskim jest mowa o ziemi Izraela jako kraju Pana. Targumista tłumaczy w tych miejscach: „Kraj zamieszkiwania Mojej *Szekina*” (36,5.20; 38,16). W ten sposób jest eliminowane przedstawienie Boga, który zostaje w jakimś stopniu fizycznie ograniczony do pewnego terytorium. Podobnie jest w przypadku świątyni, dlatego w TrgEz 43,7, czytamy: „Oto miejsce przebywania Mego

<sup>18</sup> J. Ribera-Florit, *Some Doctrinal Aspects of the Targum of Ezekiel*, s. 150.

<sup>19</sup> S. H. Levey, *The Targum of Ezekiel*, s. 12.



tronu chwały, oto miejsce zamieszkiwania Mojej *Szekina*, bo sprawię, że Moja *Szekina* zamieszka pośród dzieci Izraela na zawsze”.

Analogicznie Nowa Jerozolima stanie się tam, gdzie spocznie Jego *Szekina* (48,35). W TrgEz *Szekina* zastępuje boską transcendencję – choć zamieszkuje wśród stworzeń niebiańskich, nie jest immanentna pośród Bożego stworzenia<sup>20</sup>.

*Szekina* wiąże się ściśle ze świątynią, tak że wyrażenie *bet Szekina* w targumie Ezechiela odnosi się do sanktuarium Jahwe. Na lokalizację *Szekina* wskazuje zastosowanie czasownika „zamieszkiwać”, którego przeciwieństwem jest „usunąć”, „odebrać” – w nawiązaniu do Ez 1,14. Miejscem *Szekina* jest sanktuarium kraju Izraela. Według Targumu Ezechiela, *Szekina* ustanowiła miejsce swego zamieszkiwania w dwóch świątyniach: niebiańskiej i ziemskiej. W opisie sanktuarium niebiańskiego (Ez 1) *Szekina* staje się jednym z najważniejszych elementów wizji rydwanu, a co zatem idzie mistycyzmu *merkabah*. W czasach przyszłych będzie ona przebywać na wieki w nowej świątyni, która będzie wierną repliką ziemską świątyni niebiańskiej (Ez 48,35). Boża Obecność zawsze przynosi ludziom powodzenie, a jej brak jest przyczyną niedoli.

Innym terminem z targumów jest *yeqara* („chwała”) występująca na początku księgi (TrgEz 1,1). Pojawia się tam razem z określeniem *Szekina* („chwała *Szekina*”) i opisuje tron Boży umieszczony na rydwanie (*merkaba*). Takie zestawienie podkreśla transcendentny wymiar tajemnicy otaczającej Boga, niedostępnej dla człowieka poza nielicznymi uprzywilejowanymi osobami. Podobnie jak *Szekina*, chwała przebywa nie tylko w świątyni niebiańskiej, ale także w eschatycznym sanktuarium ziemskim. Ze względu na wybranie przez Boga Izrael doświadcza Jego chwały (Ez 24,21-25).

Jeśli chodzi o słowo „duch”, to targum Ezechiela dodaje do niego dwa rodzaje określeń. Targumista mówi o „duchu proroctwa pochodzącym od Pana” (Ez 1,3; 3,22; 8,1), kiedy chce zaznaczyć, że wizja Chwały Bożej – najważniejszy przedmiot mistycyzmu *merkaba* – ma charakter natchniony i profetyczny i podpada pod tę samą kategorię co pozostałe orędzia prorockie. Kiedy ostateczną odbudowę Izraela Ez przedstawia za pomocą symbolu ożywienia wy-

<sup>20</sup> Nie ma też mowy o tym, by spoczęła na jakimś człowieku lub mu się ukazała, z czym mamy do czynienia w niektórych źródłach rabinackich.

schłych kości (Ez 37), również w tym miejscu targum posługuje się wyrażeniem: „duch prorocstwa”.

W Targumie Ezechiela Bogu jest przypisywany także przymiot „święty”<sup>21</sup>. Ten rodzaj ducha Bóg zsyła na ludzi po to, aby mieli odwagę zachowywać Boże przykazania i pełnili dobre uczynki. Dzięki wylaniu ducha świętości Izrael pozostaje wierny Bogu i dlatego może pośród niego zamieszkiwać Boża *Szekina* (Ez 39,29). W odróżnieniu od innych targumów do ksiąg prorockich, gdzie „duch świętości” jest synonimem „ducha prorocstwa”, w Targumie Ezechiela każdemu z nich wyraźnie przypisuje odrębne funkcje – duch świętości ma związek z dobrymi uczynkami i zachowywaniem Tory, natomiast duch prorocstwa wywołuje profetyczne wizje i orędzia<sup>22</sup>.

Nacisk na *merkaba* ukazuje Boga jako istotę transcendentną, która ma siedzibę w tajemniczych zaświatach nieba i jest poza zasięgiem ziemskich potęg i mocarstw, która przywróci swoje *Szekina* w Jerozolimie, a kiedyś zbuduje swoje sanktuarium na górze Syjon.

### Mistycyzm *merkaba*

W tradycji żydowskiej termin *merkaba* oznacza rydwan tronu Bożego<sup>23</sup>. Pewna wskazówka co do interpretacji mistycyzmu *merkaba* znajduje się w Syr 49,8: „Ezechiel oglądał widzenie chwały, jakie Pan ukazał mu na rydwanie cherubów”. W tekście tym jest mowa o pewnym widzeniu *merkaba*, odnoszącym się albo do istot o ludzkim kształcie (Ez 1,8-10), albo do różnych części składowych rydwanu<sup>24</sup>.

Pierwszy rozdział Ezechiela Miszna nazywa rozdziałem „o rydwanie” (*m. Hag.* 2,1), rabini zaś słowo *merkaba* stosowali na określenie całości spekulacji, komentarzy i widzeń dotyczących Chwały Bożej i rydwanu, na jakim ona spoczywała. Uważano, iż wszystko, co kojarzy się z tym światem niebiańsko-ziemskim, należy do doktryny o *merkabah*.

Fenomenologię mistycyzmu *merkaba* wyznaczają trzy terminy biblijne: teofanie, aniołowie i wniebowstąpienia. Najważniejsze teo-

<sup>21</sup> W Ez 36,27 „duch świętości” odgrywa taką samą rolę jak „duch bojaźni” w Ez 36,26.

<sup>22</sup> J. Ribera-Florit, *Some Doctrinal Aspects of the Targum of Ezekiel*, s. 151.

<sup>23</sup> W tym znaczeniu pojawia się jednak nie w Ez, lecz w 1 Krn 28,18.

<sup>24</sup> J. Ribera-Florit, *Some Doctrinal Aspects of the Targum of Ezekiel*, s. 151.

fanie są opisane w Księdze Ezechiela (3,12-15.22-24; 8,1-4; 10,1-22; 43,1-7), one też dostarczają podstawowych elementów składowych owego mistycyzmu: rydwanu (*merkaba*), kół, czterech istot, tronu chwały, *haszmal* (Ez 1,27) oraz cherubinów<sup>25</sup>.

Mistycyzm ten zrodził się w podobnym środowisku co apokaliptyczna ideologia i eschatologia, ponieważ obie dziedziny koncentrują się na takich kwestiach, jak istota świata niebiańskiego, natura Boga czy Jego transcendencja. Obie mają wiele elementów wspólnych, choć przyświecają im odmienne cele. Teksty o *merkaba* mają wgląd w niebiańskie tajemnice i oddają się opisom Chwały Bożej, unikając tematyki eschatologicznej, która z kolei odgrywa ważną rolę w doktrynie apokaliptycznej<sup>26</sup>. Różnica między obydwoma doktrynami polega właśnie na odmiennym rozłożeniu akcentów w sprawach wyżej wymienionych.

W tym kontekście trzeba spojrzeć na nawiązania do *merkaba* z Targumu Ezechiela. Różne odniesienia „merkabańskie”, zwłaszcza do tronu chwały, nie ograniczają się jedynie do rozdziałów 1 i 10, lecz przewijają się przez całą księgę (3,12n.; 8,3; 11,1; 43,5). W opisach tych prorok zostaje uniesiony przez ducha. Podobnie jest we wprowadzeniu do wizji o świątyni (40,1-4), gdzie targum, gdzie prorocstwo zostaje zrównane jakby z jakimiś mistycznymi siłami lokomocyjnymi, zaś tajemnicza postać, którą prorok dostrzega stojącą w bramie, to boska istota, która zwraca się do niego tak, jak gdyby z Bogiem rozmawiał na co dzień<sup>27</sup>. W innym miejscu prorok sam porównuje wizję Chwały Pańskiej ze świątyni z swoją

<sup>25</sup> Elementy mistycznego obrazu można odnaleźć też w: Dn 7,9-10 i Iz 6n. W Księdze Daniela występuje opis niebiańskiego sądu i rzeki ognia oraz świta anielska, w Iz 6 natomiast serafiny i pieśń *qedusza*. Biblijny obraz *merkaba* dopełniają jeszcze sceny wniebowzięcia Eliasza (2 Krl 2,11) i Henocha (Rdz 5,24). Za punkt wyjścia *merkaba* ma literaturę apokaliptyczną.

<sup>26</sup> Motywy „merkabańskie” przewijają się też w zwojach qumrańskich. Ponieważ członkowie Qumran należą do nowego Przymierza, dostępują przywileju poznania tajemnic nieba i w ramach wizji kontemplują najświętszy tron chwały spoczywający na Bozym rydwanie. Sprawując posługę liturgiczną, aniołowie oddają cześć Bogu w niebiańskiej świątyni, a zwłaszcza wykonują pieśni chwały, śpiewając je podczas liturgii szabatowej. Najważniejsze źródło owej liturgii to teksty Ez 1,10 i 40-48. W qumrańskiej *Liturgii niebiańskiej* występuje następujący zwrot: „rydwan niczym tron na firmamencie cherubinów”. W jeszcze innym tekście z Qumran Melchizedek zajmuje miejsce analogiczne do tego, jakie piastuje archanioł Metatron. Jak widać, zwoje qumrańskie wykazują co najmniej podstawową znajomość mistycyzmu *merkaba*; J. Ribera-Florit, *Some Doctrinal Aspects of the Targum of Ezekiel*, s. 153.

<sup>27</sup> S. H. Levey, *The Targum of Ezekiel*, s. 5.

wizją znad rzeki Kebar – tamtejsza świątynia jest repliką niebiańskiego *merkaba* (43,1nn.). Wykorzystując terminologię odwołującą się do mistycyzmu *merkaba*, targum przedstawia świątynię jako miejsce wiecznej siedziby Boga (Ez 43,7). W tej nowej świątyni, która już na wieczność stać będzie pośród Izraela, ma się znajdować pałac mieszczący tron Bożej chwały i Jego *Szekina*<sup>28</sup>.

Kolejnego potwierdzenia eschatologicznej, boskiej natury odbudowanego miasta Jerozolimy, gdzie znajdzie się przysze sanktuarium, dostarcza ostatni wiersz całej księgi, tj. 48, 35b, który targum parafrazuje w ten sposób: „A nazwa tego miasta będzie określona od dnia, kiedy spocznie na nim Jego *Szekina*: Pan w nim mieszka”<sup>29</sup>. Można by z tego wyciągnąć wniosek, że nowa ziemská Jerozolima będzie stanowić odzwierciedlenie miasta niebiańskiego, wzniesionego na ruinach poprzedniego<sup>30</sup>. Tu również dominuje motyw *merkaba*, a brak mesjanizmu w targumicznej egzegezie Ez jest ewidentny i niepodważalny<sup>31</sup>.

### Proroctwo w Targumie do Księgi Ezechiela

Dla targumu tego charakterystyczna jest skłonność do zastępowania pewnych terminów innymi, np. zamiast „widzącego” mamy „proroka” (Ez 7,13), a zamiast „wizji” – „proroctwo” (Ez 12,23). W targumie występują też terminy takie jak: „wizja”, „widzenie”; są one opatrzone przymiotnikiem „prorocki”, w przypadku, gdy chodzi o „merkabańską” kontemplację chwały Bożej (Ez 1,2). W ten sposób opisy przedstawiające wizjonerów apokaliptycznych i profetycznych są bardzo zbliżone.

Podobnie jak w innych targumach, każde słowo, które Bóg przekazuje prorokom, jest zawsze „słowem prorockim”<sup>32</sup>. Związek z wizją *merkaba* wykazuje targumiczne stwierdzenie: „prorok rzekł” (Ez 1,1; 8,1). W przypadku 20,1 zawiera ono autobiograficzny element tekstu Ez, a także wskazuje na interpretację targumu, nadając mu rangę wypowiedzi. W tym kontekście należy też rozumieć

<sup>28</sup> *Tamże*, s. 6.

<sup>29</sup> Por. ten poetycki obraz Bożego tronu i podnóżka z Iz 66,1.

<sup>30</sup> Por. Ap 3,12.

<sup>31</sup> S. H. Levey, *The Targum of Ezekiel*, s. 6.

<sup>32</sup> Zob. TrgEz 1,3; 2,7; 3,4-14; 6,1; 7,1; 8,17.21.26; 12,1; 14,2.12; 15,1; 16,1; 17,1.11.20; 32,17; 33,1.22.23; 34,1; 35,1; 37,15; 38,1.

wyrażenie „otworzyć usta profetycznie” (Ez 29,21) oraz użycie formy imperatywu: „Niech prorok im powie”, co ma służyć podkreśleniu groźby Bożej odpłaty w odpowiedzi na buntowniczność i zatwardziałość Izraela. W targumie prorok otrzymał przywilej słyszenia *memra* Boga (Ez 1,25), podczas gdy lud, odrzuciwszy jego orędzie, okazuje bunt wobec *memra* Boga (Ez 20,8).

Inna cecha targumu jest widoczna przy tłumaczeniu hebrajskiego rdzenia: *dibber* – „mówić”, „przemawiać”, na aramejskie *itnabi* – „prorokować”<sup>33</sup>. Targum Ezechiela podkreśla, że prorok zostaje wysłany przez Boga, by prorokować. Podobnie jak w pozostałych Targumach Proroków, TrgEz wyjaśnia, że jego powołanie jest zależne od uzdolnienia go do tego przez ducha prorockiego (Ez 11,5), zatem: „Spoczęła na nim ręka Pańska” przybiera formę: „spoczął na nim duch prorokowania od Boga”<sup>34</sup>. Także wyrażenie tłumaczone jako „zwróć się” (hebr. *sim paneka*) jest przekładane jako „przyjmij proroctwo”<sup>35</sup>, a „przedłóż przypowieść” przybiera formę „wygłoś proroctwo” (Ez 24,3).

W ujęciu targumu jedna z ważniejszych funkcji proroka polega na tym, że ma on być nauczycielem i interpretatorem Prawa. Wystąpienie profetyczne często zostaje utożsamione z nauczaniem Tory (Ez 2,5.7; 3,11.27). Nie ulega wątpliwości, że w TrgEz znajomość Prawa stanowi podstawowy warunek jego zachowywania, dlatego prorok usilnie pragnie nauczać lud w zakresie Tory. Wskazuje grzechy Izraela, zwłaszcza bałwochwalstwo (Ez 23,2). Pociągną one za sobą wyniszczenie i spustoszenie (Ez 23,46), wygnanie i rozproszenie ludu. Słyszymy również zapowiedź katastrofy, jaka spotka narody, które dominowały nad Izraelem.

Według Targumu Ezechiela, prorok zapowiada jednocześnie eschatyczne pocieszenie, mówiąc o powrocie z wygnania i ponownym zjednoczeniu pokoleń (Ez 37,19.21). Na próżno jednak doszukiwać się w tekście aluzji do zmartwychwstania, drugiej śmierci czy Gehenny, ani razu nie pada też słowo „mesjasz”. Wszystkie wymienione elementy charakteryzują też pozostałe Targumy Proroków.

Targum Ezechiela i Targum Jeremiasza dodają też epitet „fałszywy” celem podkreślenia pejoratywnej cechy proroka, który

<sup>33</sup> Zob. TrgEz 3,1.11; 14,4; 20,3.27; 24,18.27; 33,2.

<sup>34</sup> TrgEz 1,3; 3,22; 8,1; 37,1.

<sup>35</sup> TrgEz 6,2; 21,2.7; 25,2; 28,21; 29,2; 35,2; 38,2.

prorokuje, opierając się na knowaniach swego serca (Ez 13,2.3.17), bezpodstawnie i zwodniczo zapowiada pokój (Ez 13,6.9), naucza rzeczy kłamliwych (Ez 13,6.9) i działa podstępnie jak lis (Ez 13,4). Na takich ludzi spadnie Boży gniew i nie zostaną zapisani „na życie wieczne” (Ez 13,9). Wielkiej radości, jaka w przyszłości nastanie, będą pozbawieni fałszywi prorocy (Ez 13,15). Warto też zwrócić uwagę, że proroka, który oszukuje i zwodzi ludzi, targum Ezechiela określa mianem „skryby” (aram. *safera*’ – Ez 22,25).

### Cechy własne Targumu do Księgi Ezechiela

S. Levey zwraca uwagę, że kluczem do właściwego zrozumienia egzegezy trgEz jest jego interpretacja określenia *ben ‘adam* (m.in. 2,1), za pomocą którego Bóg zwraca się do proroka i które występuje w tej księdze biblijnej aż 87 razy. Zwrot ten pozostałe targumy tłumaczą zazwyczaj przez aramejskie *bar enasa*’ lub jego odmiany, co wyrażałoby myśl po prostu o śmiertelności proroka, tak jak to ma miejsce w przypadku innych targumów<sup>36</sup>. TrgEz konsekwentnie i bez wyjątków podaje literalny przekład *bar ‘adam*<sup>37</sup>, może to oznaczać jedynie: „syn Adama, Adamita” – i nic więcej, ponieważ w języku aramejskim *‘Adam* oznacza tylko imię własne (Rdz 2,7.8.15.16.18)

Uzasadnienie takiego przekładu nie jest zbyt jasne, dlatego też podejmowane są próby wyjaśnienia tego problemu<sup>38</sup>. Wśród współczesnych komentatorów przeważa opinia, że wezwanie to sugeruje

<sup>36</sup> Np. Ps 8,5; 146,3; Lb 23,19; Iz 51,12; 56,2; Jr 49,18.33; 50,40; 51,43; Mi 5,6.

<sup>37</sup> Targum Ezechiela różni się też od innych tłumaczeń Ezechiela: LXX, Peszitty i Wulgaty, które oddają ten termin w formie: „syn człowieczy”.

<sup>38</sup> Kimhi wyczuwa w tej kwestii świadomy zabieg egzegetyczny. Na początkowym etapie podzielał pogląd tradycjonalistów, np. Rasziego, natomiast później doszedł do przekonania, że skoro targum sięgnął w przekładzie po wyjątkową terminologię: „Komentatorzy raczą nas wyjaśnieniem, że Bóg po to nazwał Ezechiela *ben ‘adam*, aby ten się nie wywyższał i nie zaczął się uważać za jednego z aniołów, skoro dane mu było oglądać tak wspaniałą wizję. Wydaje mi się jednak za bardziej słuszne, że ponieważ ujrzał oblicze człowieka na rydwanie, to znaczy, że Bóg dał mu poznać, iż w Jego oczach jest człowiekiem dobrym i prawym, i że jest synem właśnie człowieka, a nie lwa, wołu czy orła, tak jak my to rozumiemy. Dlatego też Targum Jonatana oddaje ten zwrot w postaci *bar ‘adam*, a nie np. *bar ‘enasa*’, choć z drugiej strony kiedy chodzi o podobieństwo, to *pene ‘adam* tłumaczy jako *ape ‘enasa* (Ez 1,10)”.

niegodność proroka Ezechiela wynikającą z jego statusu śmiertelnika w zderzeniu z zakładaną transcendencją Jahwe<sup>39</sup>.

Skojarzenie Adama ze świątynią niebiańską, siedzibą Boga i Bożym tronem, widnieje w tych warstwach materiału, z których najprawdopodobniej wywodzi się Targum Ezechiela. Sama tradycja *merkaba* zachowała się w literaturze międzytestamentalnej, a szczególnie w żydowskiej literaturze apokaliptycznej<sup>40</sup>. Zróżnicowana tradycja żydowska dotycząca Adama nieraz łączy go z niebiańską świątynią, rydwanem i Chwałą Bożą<sup>41</sup>. Motyw „Adam – świątynia – tron chwały” występuje również w literaturze rabinackiej, gdzie Adam przejawia cechy z jednej strony preegzystencji, a z drugiej człowieka ziemskiego<sup>42</sup>. Pierwsze mają związek z elementami istniejącymi przed stworzeniem świata: ze świątynią i tronem Chwały, a drugie zostały stworzone z prochu świątyni. Zgodnie z literaturą żydowską ów nadludzki Adam uzyskuje od Boga informacje o wszystkich tajemnicach historii ludzkości.

W tym kontekście, Targum Ezechiela, opisując proroka w kategorii *bar-Adam*, wskazuje na kogoś, kto cieszy się wyjątkowymi prerogatywami Adama. Dzięki temu Ezechiel może poznać tajemnice Boga, które są obecne w mistycyzmie *merkaba*, oraz Jego ukryte zamiary dotyczące historii Izraela i świata. Ezechiel okazuje się w tym względzie prorokiem wyjątkowym, ponieważ nie tylko spełnia misję

<sup>39</sup> W ten czy inny sposób takie właśnie przekonanie wyrażają m.in. Eichrodt, Stalker, Taylor i Cassuto; zob. S. Levey, *The Targum of Ezekiel*, s. 6.

<sup>40</sup> W Dn 7,13 spotykamy jakąś postać podobną do istoty ludzkiej (*ke bar-enash*), która przewyższa ludzką naturę, a którą wedle egzegezy żydowskiej jest albo mesjasz, albo któryś z aniołów. Taki nadnaturalny obraz pojawia się również w literaturze apokaliptycznej: bezpośrednio jako *bar-enash* w *Przypowieściach Henocha* (1 Hen 37-71; 4 Ezd 11-13), względnie pośrednio jako „Sprawiedliwy” w *Mądrości Salomona* 1-6 lub jako „mój Pomazaniec” w 2 Ba. Najprawdopodobniej w tym właśnie znaczeniu występuje też w NT, odzwierciedlając apokaliptyczne tradycje przypisywane Jezusowi po Jego zmartwychwstaniu.

<sup>41</sup> Np. w *Zyciu Adama i Ewy* czytamy: „Kiedy byliśmy na modlitwie, przybył do mnie archanioł Michał, Boży posłaniec. I ujrzałem rydwan niczym wiatr o kołach ognistych. I zostałem przeniesiony do raju sprawiedliwych, i zobaczyłem Pana zasiadającego, a Jego oblicze było ogniem płonącym, nie do wytrzymania. A wiele tysięcy aniołów znajdowało się po prawej i lewej stronie tego rydwanu”.

<sup>42</sup> Pewna baraita (*b. Ned* 39a; *b. Pes* 54a) wymienia rzeczy istniejące jeszcze przed stworzeniem świata: „I powiedziano, że siedem rzeczy powstało, zanim świat został stworzony, a tymi są: Tora i skrucha, ogród Eden i Gehenna, tron chwały, świątynia i imię mesjasza”. Rdz Rabba 8,1 preegzystencję też przypisuje Adamowi: „Ty ukształtowałeś mnie potem i przedtem... R. Simeon ben Lakisza wyjaśnia: «potem i przedtem» oznacza po pracy w dniu ostatnim i przed pracą w pierwszym dniu stwarzania”.

wszystkich proroków, ale także dostępuje przywileju wstąpienia do świątyni niebiańskiej, kontemplowania Chwały Bożej spoczywającej na rydwanie oraz zgłębnienia Bożych tajemnic.

S. Levey wzmiankuje również inną możliwość. Jeżeli Ezechiel był uważany za *bar 'adam* – „Adamitę”, to być może autor targumu chciał w tym określeniu zawrzeć zawołowaną polemikę z poglądem Pawła apostoła, iż Jezus jest eschatologicznym Adamem (1 Kor 15,45)<sup>43</sup>. W tym przypadku targumisty być może chciał wykazać, że przekonanie chrześcijan, iż Jezus jest wyjątkowym Adamem, który jako jedyny miał moc wskrzeszać zmarłych (J 11,1nn.), jest na wskroś błędne i zwodnicze, ponieważ Ezechiel był Adamitą już na długo przed Jezusem, a poza tym uczynił znacznie więcej niż tylko ożywienie jednego człowieka, bowiem wskrzesił do życia całe mnóstwo zmarłych, co ukazuje rozdz. 37<sup>44</sup>. Adam jest też uważany za najdoskonalszą personifikację dobroci<sup>45</sup>, w czym również można by się dopatrywać polemiki ze stanowiskiem Pawła, zdaniem którego Adam był kimś złym, winowajcą, bo przez jego grzech na świat weszła śmierć (1 Kor 15,21-22).

W innych targumach nie spotyka się także tłumaczenia innego terminu, mianowicie biblijnego określenia „nieobrzezany”. Taka charakterystyczna zmiana występuje np. u Ez 28,10: „Umrzesz śmiercią nieobrzezanych z ręki cudzoziemców, ponieważ Ja to postanowiłem – wyroczenia Pana Boga”. Przekład aramejski odnosi to do „grzeszników”, czyniąc tak w wielu miejscach<sup>46</sup>, lub też do „tych, którzy zaciągnęli winę”, natomiast w 44,7.9 hebrajskie „ludzie o nieobrzezonym sercu i nieobrzezonym ciele” oddaje w postaci „grzesznicy w sercu i nieobrzezani na ciele”.

Halachiczno-haggadyczna zasada, iż niemożliwe jest prorokowanie poza krainą Izraela, stwarza pewien problem w 1,3. Targum

<sup>43</sup> J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature*, Cambridge 1969, s. XI.

<sup>44</sup> Rabini różnią się co do tego, czy prorocтво Ez w rozdz. 37 należy traktować jako poetycką symbolikę odbudowy narodu żydowskiego, czy też chodzi tu o dosłowne wskrzeszenie z martwych. Wielu żydowskich uczonych uważało, że Ezechiel naprawdę przywrócił zmarłych do życia (*b. Sanh.* 92b). Zarówno sam tekst hebrajski, jak i ponad 50 różnych odpisów Tg Ez 37,7-10 ukazują, że prorok jako pośrednik Boga miał udział w ożywieniu wysuszonych kości (por. *Kpf R.* 27,4). Epizodowi z Eliaszem wymowę mesjańską nadał zarówno judaizm, jak i chrześcijaństwo (Ml 3,23; Mt 11,13-14; Mk 8,27.28).

<sup>45</sup> *Rdz R.* 8,5. W *Rdz R.* 9,12, które nawiązuje do *Rdz* 1,31, *tob me'od* zrównane zostaje z *'adam*.

<sup>46</sup> Zob. *TrgEz* 28,10; 31,18; 32,19.21.24.25.27.28.29.30.32.



rozwiązuje go przez oznajmienie, że słowo prorocтва od Pana było z Ezechielem już podczas jego pobytu w krainie Izraela i towarzyszyło mu później w ziemi Chaldejczyków nad rzeką Kebar. Widać tu rabinacką koncepcję, zgodnie z którą jeśli człowiek zaczyna prorokować w Ziemi Świętej, to ma wszelkie prerogatywy, by czynić to także poza nią.

W targumie można jeszcze znaleźć inne wątki halachiczne, przy czym niektóre z nich są wskazane wyraźnie, a inne tylko zaznaczone. Targum podkreśla, że wspomniane w TM przelanie krwi dotyczy tylko krwi człowieka niewinnego<sup>47</sup>, bo pod względem formalnym nie każde przelanie krwi winno być traktowane jak zbrodnia<sup>48</sup>. W odniesieniu do 24,7 targum stwierdza jednoznacznie, że morderstwo musi być zamierzone, by podlegało karze.

Poza tym dwie wersje targumu 43,17 różnią się co do tego, czy do ołtarza, w górę, prowadziły stopnie, czy nie, bo stanowiłoby to złamanie prawa z Wj 20,23. *M. Tamid* mówi o czymś na kształt rampy, a nie o stopniach w sensie ścisłym (1,4; 3,1; 4,3). O ile TM w 40,41 wspomina o zabijaniu zwierząt na ofiarę „na” ołtarzach, w przekładzie targumu odbywało się to „między” ołtarzami, gdzie przecież płukano wnętrzności<sup>49</sup>. Trudno pogodzić z Miszną targumiczny przekład 40,43, gdzie jest mowa, iż w świątynnym pomieszczeniu przeznaczonym do zabijania zwierząt z filarów wystawały haki, na których wieszano ofiary. Z TM 44,18 wiadomo, iż kapłanom nie wolno opasywać się niczym, co powodowałoby pocenie się, natomiast w interpretacji targumu kapłani winni przepasywać nie swoje biodra, lecz serca. Odpowiada to zasadom halachicznym<sup>50</sup>, trzeba tu więc dopatrywać się akcentowania zarówno wymiaru etycznego, jak i prawnego. Trg 44,22 podejmuje kwestię, która rozdziła pewne kontrowersje, mianowicie czy kapłanom wolno zawierać małżeństwa z wdowami, a w 24,17.23 i 27,30 znajdują się przepisy dotyczące żałoby.

Specyfika Targumu Ezechiela i pewne różnice zachodzące między jego interpretacją a tradycją rabinacką mogą wskazywać na środowisko, z jakiego wywodzi się targum. Szczególne znaczenie mi-

<sup>47</sup> Zob. Ez 22,6.9.12; 23,45; 24,6-9; 36,18.

<sup>48</sup> Por. *m. Sanh.* 9,2.

<sup>49</sup> Por. *m. Seq.* 6,4.

<sup>50</sup> *b. Zeb.* 18b. 19a.

stycyzmu *merkaba* oraz związane z tym wątki mogą wskazywać, że linia ideologiczna targumu jest jednak bliższa literaturze apokaliptycznej niż rabinackiemu legalizmowi. W ten sposób targum kładzie szczególny nacisk na zaliczenie Ezechiela do kategorii proroków oraz na wyjątkowość jego przesłania<sup>51</sup>. W przypadku nauk moralnych i teologicznych wykazuje on cechy wspólne z targumami innych ksiąg prorockich.

W historii myśli żydowskiej Targum Ezechiela zajmuje bardzo ważne miejsce. Nacisk, jaki stawiał na mistycyzm *merkaba*, pozwolił narodowi żydowskiemu przetrwać. Tron Boga przebywającego w sferach niebiańskich stał się centralnym tematem literatury *hechalot*, powstałej w łonie wspólnoty żydowskiej Babilonii pod koniec ery talmudycznej i u schyłku prac gaonów, a także dał początek poezji i liturgicznej hymnologii synagoidalnej. Odegrał także istotną rolę w zakresie żydowskich badań nad językiem i studium biblijnego. Wielokrotnie cytowany w klasycznych dziełach judaizmu z okresu średniowiecza, także teraz jest doceniany w badaniach biblijnych, rabinackich i historycznych.

*Anna KUŚMIREK*

---

<sup>51</sup> J. Ribera-Florit, *Some Doctrinal Aspects of the Targum of Ezekiel*, s. 156.