

Waldemar Chrostowski

"Historia początków" (Rdz 1-11) w interpretacji żydowskiej

Collectanea Theologica 83/4, 105-127

2013

Artykuł został 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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

WALDEMAR CHROSTOWSKI, WARSZAWA

„HISTORIA POCZĄTKÓW” (RDZ 1–11) W INTERPRETACJI ŻYDOWSKIEJ

Jedenaście pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju, znanych jako „pradzieje biblijne”, „prehistoria biblijna” albo „historia początków”, ze względu na swoją treść i charakter literacki, zajmuje w Biblii miejsce szczególne. Co się tyczy ich rabinicznej egzegezy, odzwierciedla ona zasady i kierunki dogłębnej przebudowy całokształtu życia żydowskiego, rozpoczętej w I w. i kontynuowanej przez następne stulecia. Rabini, mając dobre rozeznanie odnośnie do specyfiki tego tekstu oraz związanych z nim możliwości, a także uwarunkowań i ograniczeń interpretacyjnych, dawali w swoich komentarzach poznać, że preferują inne fragmenty Biblii Hebrajskiej, te mianowicie, w których uwydatnia się koncepcję Izraela jako ludu Bożego wybrania. Przez ich pryzmat objaśniali biblijną narrację, która poprzedza powołanie Abrama i dzieje jego potomków.

Powściągliwość rabinów wobec komentowania Rdz 1–11

Teksty Rdz 1–11, czyli opowiadania o stworzeniu i początkach ludzkości, oraz Rdz 12–50, czyli opowiadania o patriarchach, stanowią dwie autonomiczne jednostki literackie, połączone nawiązaniem do Teracha, ojca Abrama (11,27-32). Są tak odmienne, że można zasadnie przyjąć, iż powstały i przez jakiś czas były przekazywane niezależnie od siebie. W opowiadaniach o Abrahamie i jego potomkach nie ma żadnej, nawet najmniejszej, aluzji do opowiadań z Rdz 1–11, co wskazuje na późniejsze połączenie pierwotnie autonomicznych jednostek w całość, która złożyła się na kanoniczną Księgę Rodzaju. Charakter i kierunki żydowskiej interpretacji Rdz 1–11 wynikają przede wszystkim ze specyficznych cech tego fragmentu Biblii, czy-

tanego i komentowanego w duchu egzegezy wypracowanej przez rabinów.¹

Po pierwsze, jedenaście rozdziałów, które otwierają Księgi Rodzaju, ma na względzie okres „pre-izraelski”. Stanowią dobrze przemyślaną oraz niezwykle skondensowaną i zwięzłą panoramę dziejów ludzkości, poczynając od stworzenia świata po Teracha, ojca Abrama, praprzodka Izraelitów. Zainteresowanie rabinów koncentrowało się niemal wyłącznie na Izraelu oraz jego misji i dziejach. Zarówno interpretacje podawane w synagogach, jak też w innych środowiskach, miały na względzie przeszłość, teraźniejszość i przyszłość Izraela jako ludu Bożego wybrania. Dlatego to, co wydarzyło się wcześniej, nie było przedmiotem ich specjalnej uwagi.

Po drugie, w żydowskiej koncepcji świata ludzkość dzieli się na dwie, radykalnie odmienne, aczkolwiek liczbowo niesymetryczne, połowy: *Yēhūdīm*, czyli Żydzi, oraz *gōīm*, czyli „inni”, „obcy”. Początkowe rozdziały Księgi Rodzaju interesują się początkami ludzkości w wielu perspektywach. Z jednej strony chodzi o wyjaśnienie genezy ogromnego zróżnicowania ludów, narodów i języków, natomiast z drugiej skondensowana prezentacja dziejów ludzkości przed oraz po potopie odbywa się pod kątem ukazania okoliczności powołania Abrama (12,1-3). Dalej spojrzenie ogniskuje się już wyłącznie na nim i jego potomkach, wzmiankując inne ludy i narody o tyle, o ile potomkowie Abrahama wchodzili z nimi w bliższe lub dalsze kontakty. W okresie, gdy rabini komentowali Biblię, ów podział ludzkości na dwie części był przez nich jeszcze bardziej podkreślany, co w oczywisty sposób nie pozostało bez wpływu na egzegezę Rdz 1–11.

Po trzecie, w jedenastu początkowych rozdziałach pierwszej księgi Biblii dominują opowiadania i rodowody, ułożone w schemat ukazujący dzieje ludzkości przed oraz po potopie. Zupełnie brakuje prawodawstwa, z jednym istotnym wyjątkiem, a mianowicie Rdz 2,16 i 9,4-6, które dały początek sformułowaniu tzw. przykazań bądź praw noachickich. Ten tekst, jako punkt wyjścia w określaniu tego, co konieczne, w życiu i postępowaniu nie-Żydów, znacznie częściej niż inne fragmenty Rdz 1–11 przykuwał uwagę rabinów. Jest tak dlatego, że w teologii rabinicznej zdecydowanie dominują elementy lega-

¹ W. Chrostowski, *Rabini żydowscy – prehistoria i początki*, Przegląd Powszechny 104(1987) nr 9, s. 277-294.

listyczne, bazujące na fragmentach Pięcioksięgu zawierających teksty o charakterze prawnym.

Po czwarte, tworzywo Rdz 1–11 stanowią krótkie epizody przedstawiające wybrane elementy biografii wzmiankowanych tam postaci. Najbardziej rozbudowane jest opowiadanie o Noem (6,8 – 9,17), stanowiące łącznik między dziejami ludzkości przed i po potopie. W Rdz 10 wyjaśnia się pochodzenie ludzkości popotopowej, poprzestając na skojarzeniach o charakterze etymologicznym. W tych przypadkach brakuje narracji. Geneza innych ludów i narodów w gruncie rzeczy nigdy nie zajmowała uwagi rabinów silnie skoncentrowanych na tożsamości i losach Izraela.

Po piąte, w Rdz 1–11 brakuje nawiązań do kultu, który w biblijnym Izraelu zajmował centralne miejsce. Jedyny wyjątek, zresztą o dramatycznej wymowie, stanowi epizod z Kainem i Ablem (4,3-5). Podczas składania przez obu braci ofiar Bogu wyraziło się ich prawdziwe nastawienie wewnętrzne, co było przyczyną akceptacji Abla i jego ofiary, zaś odrzucenia Kaina i jego ofiary. Zburzenie w 70 r. świątyni jerozolimskiej i ustanie kultu ofiarniczego spowodowało wszechstronną przebudowę żydowskiego życia religijnego. Czytając i objaśniając początek Księgi Rodzaju, rabini respektowali *status quo* znamionujące nową, radykalnie odmienną od biblijnej, odmianę judaizmu.

Rezerwa i powściągliwość rabinów wobec Rdz 1–11 znalazła wyraz w teologii żydowskiej. Przykładowo, że w syntezie, której autorem jest Solomon Schechter, znany jako odkrywca i badacz rękopisów odnalezionych w genizie kairskiej, w rozdziale zatytułowanym *Bóg i świat* niemal wcale nie wzmiankuje się rabinicznych interpretacji Rdz 1–11.² Eksponując transcendentalność „rabinicznego Boga” i Jego dystans względem człowieka, przedstawia się relację Boga do świata, a więc także do *goim*, wyłącznie z perspektywy przymierza na Synaju. Obecność u podnóża góry Synaj była przez rabinów przeżywana i objaśniana nie jako wydarzenie z odległej przeszłości, lecz jako rzeczywistość, która wciąż na nowo uobecnia się w życiu każdego kolejnego pokolenia Izraelitów. Na takim tle tożsamość i dzieje pogańskiego otoczenia nie mają większego znaczenia i, konsekwent-

² S. S c h e c h t e r, *Aspects of Rabbinic Theology. Major Concepts of the Talmud*, Hendrickson Publishers 1998, s. 21-45 (reprint).

nie, nie widziano także potrzeby osobnego zajmowania się tekstem Rdz 1–11.

Najstarsze świadectwa rabinicznej egzegezy Księgi Rodzaju

Po narodzinach i okrzepnięciu chrześcijaństwa oraz po zburzeniu świątyni jerozolimskiej i ustaniu kultu ofiarniczego uwaga rabinów skupiła się na ugruntowaniu tych form życia religijnego, które w nowych i radykalnie zmienionych okolicznościach zabezpieczają przetrwanie judaizmu.³ Jego naturę i charakter we wcześniejszym okresie znamy dzięki zachowanym świadectwom piśmiennictwa pre-rabinicznego (Filon Aleksandryjski, Pseudo-Filon, Józef Flawiusz, teksty znad Morza Martwego oraz apokryfy i pseudoepigrafy). Poczynając od początku ery chrześcijańskiej, odbywała się konsekwentna „rabinizacja judaizmu”,⁴ a więc również „rabinizacja Biblii”. Jej charakterystyczną cechą był nacisk na ortopraksję, czyli wypracowanie i ustalenie określonych sposobów postępowania wspólnych dla wyznawców judaizmu. Świadectwem tego procesu jest obfita literatura rabiniczna, nazywana także talmudyczną,⁵ jako rezultat wysiłku rabinów, którzy dopełnili dzieła całkowitej reorientacji życia żydowskiego. Apogeum tego procesu stanowiło opracowanie na początku III w. zbioru znanego jako Miszna.⁶ Gdy w III w. zaczęły się mnożyć objaśnienia, dopowiedzenia i uzupełnienia do Miszny, konieczny okazał się powrót do Biblii, określane mianem „ubiblijnienia rabinizmu”.⁷

Rabiniczne rozumienie i objaśnianie Biblii znalazło wieloraki wyraz. Na wczesnym etapie wszechstronnej reorientacji rabini odrzu-

³ L.I.A. Levine, *Judaizm od zburzenia Jerozolimy do upadku drugiego powstania żydowskiego (lata 70-135)*, w: H. Shanks (red.), *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny. Historia początków oraz wczesnego rozwoju*, tłum. W. Chrostowski, Warszawa 2013, s. 211-248.

⁴ K. Pilarczyk, *Rabinizacja judaizmu we wczesnym okresie pobiblijnym*, w: W. Chrostowski (red.), *„Pan moim światłem”. Księga pamiątkowa dla Ks. Prof. Jerzego Chmiela w 65. rocznicę urodzin*, Warszawa 2000, s. 286-304.

⁵ Zob. np. rozdział *Literatura talmudyczna*, w: t a ż, *Literatura żydowska od epoki biblijnej do haskali. Wprowadzenie religioznawcze, literackie i historyczne*, Kraków 2006, s. 191-222.

⁶ W. Chrostowski, *Zapisy ustnej Tradycji klasycznego judaizmu: Miszna, Tosefta i Talmudy*, Przegląd Powszechny 104(1987) nr 6, s. 331-347; Sh. J.D. Cohen, *Judaizm do czasu opracowania Miszny (lata 135-220)*, w: H. Shanks (red.), *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny*, s. 317-354.

⁷ W. Chrostowski, *Księga Kapłańska w judaizmie rabinicznym*, *Collectanea Theologica* 80(2010) nr 4, s. 35-52.

cili Septuagintę, czyli Biblię judaizmu diaspory, używaną również na terenie Palestyny.⁸ Ponieważ stała się ona Biblią autorów Nowego Testamentu i Kościoła apostołskiego, w ogóle zakazali posługiwania się nią w środowiskach żydowskich oraz usiłowali zastąpić ją nowymi przekładami Biblii Hebrajskiej na grecki, które odzwierciedlały charakter i kierunki rabinicznej egzegezy ksiąg świętych. Na tym samym podłożu i na analogicznych przesłankach opierała się rabiniczna cenzura targumów, czyli aramejskich przekładów Biblii. Zarówno Biblia Grecka, jak i piśmiennictwo targumiczne potwierdzały zjawisko interpretacji oryginału⁹ oraz odzwierciedlały wiele starożytnych tradycji czytania i interpretacji tekstu świętego.¹⁰ Najstarsze targumy do Tory,¹¹ a więc Targum Onkelosa, Targumy Palestyńskie (Targum Jerozolimski I [Targum Pseudo-Jonatana], Targum Jerozolimski II [Targum Fragmentaryczny], Targum z Genizy Kairskiej, Kodeks Neofiti I) noszą ślady mniejszych lub większych interwencji, których celem było włączenie do tłumaczenia elementów egzegezy rabinicznej albo usunięcie takich, które do niej nie pasowały.¹² Zjawisko, o którym mowa, można określić jako „targumizację targumów”.¹³

Rabiniczne recenzowanie wielopostaciowej tradycji żydowskiej przybrało na sile w II w. i odbywało się w dwóch zasadniczych ośrodkach, a mianowicie w Palestynie, głównie w Tyberiadzie, oraz w Babilonii, w akademiach w mieście Sura, Nechardea i Pumbedita.¹⁴ Najważniejsze kierunki tej działalności bodaj najlepiej widać dzięki

⁸ Zob. t e n ż e, *Wokół kwestii natchnienia Biblii greckiej*, w: t e n ż e (zebr. i oprac.), *„Żywe jest słowo Boże i skuteczne”. Księga pamiątkowa dla Ks. Prof. Bernarda Wodeckiego SVD w 50. rocznicę święceń kapłańskich*, Warszawa 2001, s. 89-110.

⁹ Na temat przekładu i interpretacji zob. klasyczne opracowanie J. B o w k e r, *The Targums and Rabbinic Literature. An Introduction to Jewish Interpretation of Scripture*, Cambridge 1979, s. 3-28; W. C h r o s t o w s k i, *Natura i geneza zjawiska targumizmu*, Przegląd Powszechny 105(1988) nr 4, s. 82--96.

¹⁰ T e n ż e, *Literatura targumiczna a Septuaginta*, *Collectanea Theologica* 63(1993) nr 3, s. 49-68.

¹¹ Zob. t e n ż e, *Palestyńskie Targumy Pięcioksięgu*, *Collectanea Theologica* 61(1991) nr 2, s. 33-46.

¹² Co się dotyczy targumicznej egzegezy Rdz 1–11 zob. A. K u ś m i r e k, *Księga Rodzaju 1–11 w Targumach Palestyńskich*, w niniejszym numerze, s. 75-104.

¹³ Por. M. I. B a r a n i a k, *Zjawisko targumizacji na podstawie Targumu do Piesni nad Piesniami*. Krytyczna edycja tekstu z manuskryptu M 1106 z analizą egzegetyczno-hermeneutyczną i tłumaczeniem, Warszawa 2013.

¹⁴ W. C h r o s t o w s k i, *Judaizm rabiniczny w okresie między Miszną a Talmudem Babilońskim*, *Przegląd Powszechny* 104(1987) nr 10, s. 43-58; I. M. G a f n i, *Od Miszny do podboju arabskiego*, w: H. S h a n k s (red.), *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny*, s. 355-424.

wnikliwej analizie piśmiennictwa targumicznego. Chociaż datowanie targumów i zawartych w nich tradycji egzegetycznych nastrocza wiele problemów, wypracowano jednak kryteria, które z dużym prawdopodobieństwem pozwalają odróżnić najstarsze tworzywo od późniejszych rabinicznych interwencji.¹⁵

W nurcie dogłębnej przebudowy życia żydowskiego¹⁶ należy umieścić dużą liczbę żydowskich komentarzy do Pięcioksięgu obejmowanych nazwą midraszy. Początki zjawiska midraszu, rozumianego jako interpretacja tekstów biblijnych,¹⁷ sięgają formowania się późnych ksiąg Starego Testamentu, czyli ostatnich stuleci ery przedchrześcijańskiej.¹⁸ W kontekście rabinicznej przebudowy judaizmu midraszyczne interpretacje i odkrywanie znaczenia Pisma odbywało się w duchu logiki rabinów. Wypracowali oni konkretne zasady regulujące ustalanie i dociekanie ukrytego bądź nowego sensu tekstu świętego. Ta aktywność, nasilona przez całe pierwsze tysiąclecie, doprowadziła do zaistnienia dwóch zasadniczych odmian midraszy: *midrasz hagada*, czyli objaśnienia dawane do części narracyjnych, i *midrasz halacha*, czyli objaśnienia dawane do części legislacyjnych.¹⁹ Najstarsze midrasze rabiniczne mają charakter halachiczny, koncentrując się na objaśnianiu i uzasadnianiu rozporządzeń i przepisów regulujących rozmaite aspekty życia żydowskiego. Natomiast midrasze hagadyczne mnożyły się w późniejszym okresie, poczynając od IV w., na fali intensywnego „ubiblijniania rabinizmu”.

Midrasze hagadyczne można podzielić na dwie zasadnicze grupy.²⁰ Pierwsza to midrasze *egzegetyczne*, komentujące tekst biblijny w porządku poszczególnych wersetów z dodaniem krótki opo-

¹⁵ Zob. np. A. D. Y o r k, *The Dating the Targumic Literature*, *Journal for the Study of Judaism* 5/1974, s. 49-62; S. A. K a u f m a n, *On Methodology in the Study of the Targums and their Chronology*, *Journal for the Study of the New Testament* 23/1985, s. 117-124.

¹⁶ Trzeba nadmienić, że obok piśmiennictwa, które jest dziełem rabinów, istnieją świadectwa żydowskiego piśmiennictwa, które pojawiło się w konfrontacji z rabinizmem, a nawet w opozycji do niego, zob. np. rozdział *Non-Rabbinic Literature*, w: J. B o w k e r, *The Targums and Rabbinic Literature*, s. 36-39.

¹⁷ R. L e D e a u t, *Apropos a Definition of Midrash*, *Interpretation* 25(1971)3, s. 259-282; W. C h r o s t o w s k i, *Narodziny egzegezy biblijnej – midrasz*, *Przegląd Powszechny* 104(1987) nr 4, s. 56-69.

¹⁸ F. M a n n s, *Le Midrash. Approche et commentaire de l'Ecriture*, Jerusalem 1990, s. 3-13.

¹⁹ Zob. klasyczne opracowanie tego tematu w: J. B o w k e r, *The Targums and Rabbinic Literature*, s. 40-48.

²⁰ H. L. S t r a c k, *Introduction to the Talmud and Midrash*, New York 1978, s. 204.

wiadań, przypowieści czy porównań. Drugą grupę stanowią midrasze homiletyczne, czyli objaśnienia i komentarze do perykop odczytywanych i rozważanych w liturgii, przy czym koncentrują się one zazwyczaj na samym początku danej perykopy. Mając na uwadze duże zróżnicowanie czytań liturgicznych,²¹ istnieją dwie główne odmiany midraszy homiletycznych. Pierwsza ma na względzie perykopy Pięcioksięgu wyróżnione w ramach trzyletniego cyklu, przyjętego w Palestynie i dzielącego cały Pięcioksiąg na 154-175 *sedarim*.²² Druga, o proveniencji babilońskiej (używana do dzisiaj), stosuje się do lekcjonarza rocznego i jest podzielona na 48-54 *sedarim*, obejmując komentarze do wybranych perykop Pięcioksięgu i ksiąg prorockich przeznaczonych do czytania w synagogach podczas dorocznych świąt i uroczystych szabatów (cztery szabaty przed Paschą, szabaty żałoby i pocieszenia od 17 dnia miesiąca tammuz do końca żydowskiego roku liturgicznego), znane jako homilie *Pesikta*.

Najstarsze tradycje egzegetyczne objaśniające Księgę Rodzaju i zaakceptowane przez rabinów zachowały się w kilku starożytnych zbiorach:

*Pesikta De Rav Kahana (Pesikta)*²³

Najstarszy zbiór midraszy do wybranych części Pięcioksięgu i odpowiadających im czytań z Proroków (*haftarot*) przewidzianych na najważniejsze święta i szabaty. Nie jest to midrasz specyficznie egzegetyczny, lecz o wyraźnym profilu liturgicznym. Aczkolwiek utrwalony na piśmie dopiero w drugiej połowie I tysiąclecia, jego początki są wyprowadzane od żyjącego w III w. rabina Abba Bar Kahana, jednego ze znamienitych amoraitów i ucznia Rava.

²¹ J. B o w k e r, *The Targums and Rabbinic Literature*, s. 72-73.

²² Por. W. C h r o s t o w s k i, *Synagoga i liturgia czytań w czasach Jezusa Chrystusa*, Przegląd Powszechny 105(1988) nr 7-8, s. 123-138.

²³ H. L. S t r a c k, *Introduction to the Talmud and Midrash*, New York 1978, s. 210-211; J. B o w k e r, *The Targums and Rabbinic Literature*, s. 74-76; M. T a r a d a c h, *Le Midrash. Introduction à la littérature midrashique (Drš dans la Bible, les Targumim, les Midrašim, Le Monde de la Bible 22*, Genève 1991, s. 209-213.

*Pesikta Rabbati*²⁴

Zbiór midraszy o charakterze homiletycznym, przeznaczonych na święta i najważniejsze szabaty, spisanych w okresie gaonów,²⁵ z licznymi cytatai z Tory i nawiązaniami do *haftarot*.

*Tanchuma*²⁶

Tanchuma, dzieło znane także jako *Midrasz Tanchuma* lub *Yelammedenu*, to zbiór midraszy palestyńskich z kategorii homiletycznych, zaliczany do najstarszych tego typu zbiorów. Jego autorstwo przypisuje się rabinowi Tanchuma bar Abba, który żył w IV w. i należał do generacji palestyńskich amoraítów.²⁷ Biegły w sztuce homiletycznej, był autorem wielu midraszy rozpoczynających się od słów *Yelammedenu Rabbenu*, czyli „niech nasi rabini/mistrzowie nas pouczą”. *Tanchuma* komentuje cały Pięcioksiąg, zazwyczaj wychodząc od wersetu otwierającego perykopę przewidzianą do czytania w danym tygodniu w ramach przyjętego w Palestynie trzyletniego cyklu czytań liturgicznych. Charakterystyczny jest trójczołowy układ komentarza: wstęp o profilu halachicznym, hagadyczne objaśnienia pierwszych wersetów oraz konkluzje mesjańskie. Zapewne najpierw krążyły rozmaite objaśnienia danej perykopy, które następnie zostały zebrane, uporządkowane oraz zestawione i uwzględnione w zbiorach zachowanych do naszych czasów i traktowanych w judaizmie jako „kanoniczne”.

Genesis Rabbah (GnRb)

Hebrajska nazwa tego zbioru brzmi *Berešit Rabba*.²⁸ Jest to obszerny midrasz to Księgi Rodzaju, stanowiący pierwszą część *Midrasz*

²⁴ J. B o w k e r, *The Targums and Rabbinic Literature*, s. 76; M. T a r a d a c h, *Le Midrash*, s. 213–214.

²⁵ Gaoni – religijni przywódcy babilońskich wspólnot żydowskich w okresie post-talmudycznym (VI–XI w.), którzy stali na czele akademii w miastach Sura i Pumbedyta.

²⁶ H.L. S t r a c k, *Introduction to the Talmud and Midrash*, s. 212; J. B o w k e r, *The Targums and Rabbinic Literature*, s. 76–77; M. T a r a d a c h, *Le Midrash*, s. 218–221.

²⁷ Amoraici – termin na określenie palestyńskich uczonych żydowskich, którzy, jako następcy tannaitów, żyli i działali między III a VI w., zajmując się wykładaniem Miszny oraz interpretacją Biblii Hebrajskiej.

²⁸ H.L. S t r a c k, *Introduction to the Talmud and Midrash*, s. 217–218; M. T a r a d a c h, *Le Midrash*, s. 183–187.

Rabbah,²⁹ najbardziej znanego dzieła komentującego cały Pięcioksiąg i tzw. Mały Pięcioksiąg (Pnp, Rt, Lm, Koh, Est). Nazwa *Rabba*, czyli „wielki”, ma go odróżniać od rozmaitych krótszych i starszych midrasz, których genezę łączono z rabinem Ozeaszem (hebr. Hosaiah). Żył ok. 200 r. i należał do pierwszego pokolenia amoraitów palestyńskich. Stał na czele akademii w Seforis, przeniesionej następnie do Cezarei Nadmorskiej. Otaczała go sława wybitnego hagadyisty i halachisty oraz przypisywano mu autorstwo homilii otwierającej *Midrasz Rabbah*.

Dzieło, komentujące tekst biblijny werset po wersecie, zostało podzielone na 101 sekcji (*parašah*; l. mn. *parašot*), a każda rozpoczyna się cytatem z Księgi Rodzaju, po którym następują objaśniające hagady. Aczkolwiek tradycja rabiniczna umiejscawia jego genezę w początkach III w., jednak *Genesis Rabbah* jest dziełem późniejszym, skompilowanym przez kolejne pokolenia palestyńskich amoraitów. Zostało napisane w późnej odmianie języka hebrajskiego, z licznymi dodatkami w galilejskim dialekcie języka aramejskiego, które dotyczą opowiadań i rozmaitych spraw codziennych. zawiera zarówno objaśnienia pojedynczych słów i zdań, często oparte na zasadzie skojarzeń, jak również krótsze i dłuższe rozwinięcia hagadyczne. Nie odzwierciedlają one prywatnych zapatrywań czy poglądów, lecz egzegezę znaną i przyjętą w ówczesnych wspólnotach żydowskich, usankcjonowaną autorytetem powszechnie szanowanych rabinów.

*Pirqe de-Rabbi Eliezer*³⁰

Rabiniczny komentarz do wybranych perykop Księgi Rodzaju i początku Księgi Wyjścia.³¹ Dwa pierwsze rozdziały komentarza zawierają informacje biograficzne o życiu rabiego Eliezera Ben Hyrkanosa, od którego ten midrasz wziął swoją nazwę. Eliezer Ben Hyrkanos żył na przełomie I i II w. i był uczniem słynnego Jochanana Ben Zakkaja. Należał do pierwszych pokoleń tannaitów³² i miał duży udział w podjętej po 70 r. gruntownej przebudowie życia żydowskiego skupionej wokół ośrodka w Jawne. Następnie był założycielem

²⁹ J. B o w k e r, *The Targums and Rabbinic Literature*, s. 77-79.

³⁰ *Tamże*, s. 85; M. T a r a d a c h, *Le Midrash*, s. 231-233.

³¹ H.L. S t r a c k, *Introduction to the Talmud and Midrash*, s. 225-226.

³² Tannaici – uczeni żydowscy, którzy między I a III w. zbierali i systematyzowali tradycje włączone w latach 200-220 do Miszny.

akademii rabinicznej w Lyddzie. Utrzymując dobre relacje z Rzymianami, często podróżował, udając się do Rzymu i Antiochii nad Orontesem. Jednak wbrew łączeniu genezy i autorstwa tego zbioru z osobą i działalnością Eliezera Ben Hyrkanosa jest on znacznie późniejszego pochodzenia. Chociaż zawiera wcześniejsze tradycje, jego zapisu dokonano w VIII lub IX w., prawdopodobnie w Palestynie.

*Seder Olam*³³

Kronika, której początki są łączone z żyjącym w II w. rabinem Jose Ben Chalafta, lecz faktyczna data jej powstania przypada na okres amoraistów. Dzieło wyszczególnia w porządku chronologicznym kolejne pokolenia od stworzenia świata do czasów Aleksandra Wielkiego (schyłek IV w. przed Chr.). Zawiera też dodatek doprowadzony do drugiego powstania żydowskiego przeciw Rzymianom i osoby Szymona Bar Kochby (ok. 135 r.).

Przegląd zachowanych najstarszych komentarzy rabinicznych do Księgi Rodzaju prowadzi do wniosku, że nie ma wśród nich starszych niż pochodzące z IV w., aczkolwiek każdy zawiera pewną liczbę wcześniejszych tradycji egzegetycznych.

Późniejsze świadectwa rabinicznej egzegezy Księgi Rodzaju

Na bazie najstarszych komentarzy do Księgi Rodzaju rozwijało się jej objaśnianie w późniejszych wiekach. Najbardziej znane dzieła i autorzy najbardziej cenionych komentarzy rabinicznych, które ukazały się do XX w.,³⁴ to:

Saadia Gaon (882-942) – urodzony w Egipcie, przeniósł się do Babilonii i był przywódcą akademii rabinicznej w mieście Pumbedita; autor dzieł polemizujących z karaitami oraz tłumacz i autor komentarza do Pięcioksięgu w języku arabskim.

Raszi – Rabbi Szlomo ben Isaac (1040-1105),³⁵ pochodzący z Francji i uznawany za komentatora *par excellence*, którego kome-

³³ J. B o w k e r, *The Targums and Rabbinic Literature*, s. 90; M. T a r a d a c h, *Le Midrash*, s. 228-229.

³⁴ Wykaz nie obejmuje objaśnień napisanych do uznanych za normatywne komentarzy do Pięcioksięgu. Nie obejmuje również dzieł, które nie mieściły się w głównym nurcie judaizmu rabinicznego, czyli z dziedziny kabalistyki, mistycyzmu, chasydyzmu itp.

³⁵ W tym i kilku następnych przypadkach chodzi o akronimy urobione od pierwszych liter imienia osoby, która je nosiła.

tarz do Pięcioksięgu i Talmudu jest uznawany za najwartościowszy oraz modelowy dla późniejszych interpretacji.

Raszbam – rabbi Samuel Ben Meir (1085-1175), wnuk i uczeń Rasziego, wybitny tosafista³⁶ i komentator Talmudu, autor komentarza do Pięcioksięgu, w którym kładzie nacisk na dosłowne znaczenie tekstu.

Awraham Ibn Ezra (Ibn Ezra) (1089-1164) – żyjący w Hiszpanii poeta, gramatyk, filozof i astronom oraz autor cieszącego się ogromnym uznaniem komentarza do całej Biblii, którego charakterystyczną cechą jest wnikliwa analiza gramatyczna i językowa.

Moses ha-Darszan – żyjący w XI w. we Francji, autor obszernej antologii midraszy zatytułowanej *Jesod R. Mosze Hadarszan*, z której korzystał Raszi oraz inne wczesne autorytety rabiniczne (tzw. *ri-šonim*).

Sechel Tov – zbiór midraszy uporządkowanych w XII w. według wersetów Pięcioksięgu oraz *hamesz megillot*, opatrzonych halachicznymi objaśnieniami i komentarzami, których autorem jest rabbi Menachem Ben Szlomo.

Rambam (Majmonides) – Moses Ben Majmon (1135-1204), żyjący w Fezie (Maroko), jeden z najwybitniejszych średniowiecznych uczonych żydowskich i znawców Tory, autor komentarza do Miszny zatytułowanego *Misznei Tora* oraz obszernego kodeksu prawnego *More Nevuchim*, uznawany za najwybitniejszego średniowiecznego filozofa żydowskiego.

Rokeach – nazwa urobiona na określenie zbioru halachicznego, którego autorem jest rabbi Eleazar Rokeach (ok. 1165-1230), talmudysta i kabalista z Wormacji (Niemcy) oraz autor komentarza do Pięcioksięgu.

Ramban (Nachmanides) – rabbi Moses Ben Nachman (1194-1270), żyjący w Hiszpanii talmudysta i kabalista, jeden z najwybitniejszych średniowiecznych żydowskich znawców Tory, autor klasycznego komentarza do Pięcioksięgu.

Bereszit Rabbati – midrasz do Księgi Rodzaju, który napisał rabbi Moses ha-Darszan (ok. 1150), albo jeden z jego uczniów.

³⁶ Tosafiści – autorzy krytycznych i objaśniających not do Talmudu, żyjący między XII a XIV w. na terenie Francji i Niemiec. Początkowo uzupełniali komentarz Rasziego do Talmudu, lecz wkrótce rozwinęli własną metodę studiów talmudycznych i biblijnych. Najwybitniejszym z nich był Jakob Ben Meir (ok. 1100-1171), znany jako Rabbenu Tam.

Bechor Szor – komentarz do Pięcioksięgu, którego autorem był rabbi Josef Ben Isaak, znany jako Bechor Szor (1140-1190), jeden z najbardziej znanych średniowiecznych tosafistów; komentarz preferuje literalne i racjonalistyczne objaśnianie tekstu biblijnego, przeciwstawiając się jego alegoryzacji oraz chrześcijańskiej interpretacji Biblii hebrajskiej.

Radak – rabbi Dawid Kimchi (ok. 1160 – ok. 1235), pochodzący z Prowansji wybitny komentator i gramatyk Biblii, autor komentarzy do Biblii, w których łączył analizę filologiczną z dociekaniem filozoficznymi oraz wątkami przejętymi z tradycyjnych midraszy oraz z dzieł Rasziego; zachował się m. in. komentarz do Księgi Rodzaju.

Rosz – Aszer Ben Jechiel (1250-1327) – żyjący w Niemczech, a następnie w Hiszpanii, talmudysta i autor wykładu Pięcioksięgu zatytułowanego *Hadar Zekenim*, w którym zebrał komentarze tosafistów z XI i XII w.

Rabbenu Bachja – Bachya Ben Aszer ibn Halawa (1263-1340), żyjący w Hiszpanii egzegeta i kabalista, autor komentarza do Pięcioksięgu, w którym zawarł wykład dosłownego, filozoficznego, homiletycznego i mistycznego sensu Pisma.

Baal ha-Turim – Jakob Ben Aszer (ok. 1270 – ok. 1343), urodzony w Niemczech, lecz związany z Hiszpanią. Dokonał kodyfikacji rozmaitych rozstrzygnięć pochodzących z obydwu wersji Talmudu oraz z okresu gaonitów, a także innych komentarzy i kodeksów, z których jeden jest znany pod nazwą ***Baal Haturim***.

Josef Ibn Caspi – Josef Ben Abba Mari Caspi (1280-1340), żyjący we Francji, filozof (zwolennik Arystotelesa i Awerroesa), gramatyk oraz komentator Biblii i dzieł Majmonidesa, autor komentarza do Pięcioksięgu.

Ralbag (Gerszonides) – rabbi Lewi Ben Gerszon (1288-1344), pochodził z Prowansji i według niektórych źródeł był wnukiem Rambana, filozof, matematyk i astronom, autor racjonalistycznego komentarza do Pisma, silnie kontestowanego przez wielu rabinów, w którym eksponował wątki filozoficzne i moralne.

Midrasz Ha-Tora – komentarz do Pięcioksięgu, którego autorem był żyjący w XIV w. rabin Szlomo Astruc, często cytowany w dziełach Abravanela i Sforno.

Akedat Jicchak – komentarz filozoficzno-homiletyczny do Pięcioksięgu, którego autorem jest Isaak Ben Moses Arama (1420-1494), jeden z wybitnych rabinów hiszpańskich.

Abravanel (Abrabanel) – Isaak Ben Judah (1437-1508), pochodzący z Portugalii filozof i przywódca wspólnoty żydowskiej w Hiszpanii w okresie, gdy Żydzi zostali z stamtąd wypędzeni (1492), autor komentarza do całej Biblii Hebrajskiej.

Ovadiah Ben Jakob (ok. 1470 – ok. 1550), żyjący w Italii, autor klasycznego komentarza do Pięcioksięgu o kilku innych ksiąg biblijnych.

Kli Jakar – tytuł komentarza do Pięcioksięgu, którego autorem był rabbi Szlomo Efraim Lunchitz (1550-1619), rabin we Lwowie i w Pradze, talmudysta i autor wielu hymnów liturgicznych.

Rabbi Moses Ben Chajjim Alszech (1508- ok. 1593) – słynny talmudysta i kaznodzieja żydowski osiadły w Safed (Palestyna), autor komentarza do większości ksiąg Biblii.

Or ha-Chajim – komentarz do Pięcioksięgu, którego autorem jest rabbi Chajim ben Moses Ben Attar (1696-1743), słynny kabalista i talmudysta pochodzący z Maroka, lecz działający w Livorno i w Jerozolimie.

Samson Rafael Hirsch (1808-1888), urodzony w Hamburgu, rabin w Oldenburgu i Emden, od 1846 r. główny rabin Moraw, od 1851 r. rabin we Frankfurcie nad Menem, przywódca wspólnoty żydowskiej zaliczany do neo-ortodoksyjnego nurtu judaizmu i autor obszernego komentarza do Pięcioksięgu.

Malbim – Meir Leibusz Ben Jechiel Michael (1809-1879), rabin w Niemczech, na terenie Rosji i w Rumunii; jeden z najwybitniejszych znawców Tory i komentator Biblii.

Beit ha-Levi – komentarz do Talmudu i wybranych fragmentów Pięcioksięgu, który napisał rabbi Josef Baer Soloveitchik (1820-1892), rabin Słucka i Warszawy, jeden z najwybitniejszych talmudystów XIX w.

Przykłady rabinicznej egzegezy tekstów Rdz 1–11

Na bazie bogatego i zróżnicowanego piśmiennictwa rabinicznego pojawiło się wiele żydowskich komentarzy do Księgi Rodzaju. Jednak, z wyjątkiem jednego, który stanowi komentarz Umberto Cassuto (1883-1951), nie ma wśród nich takich, które ograniczałyby się wyłącznie do Rdz 1–11. Dyrektor Collegio Rabinico Italiano i profesor języka hebrajskiego na Uniwersytecie Rzymskim, zaś od 1939 r. profesor nauk biblijnych na Uniwersytecie Hebrajskim, współredaktor

monumentalnej *Biblical Encyclopaedia*, napisał obszerne dwutomowe dzieło,³⁷ w którym daje wyraz podejściu innemu aniżeli to, które podziela większość rabinów. Cassuto, zapoznawszy się z kierunkami i osiągnięciami egzegezy historyczno-krytycznej, preferując historyczno-filologiczną metodę interpretacji, podkreśla istnienie mnóstwa pozabiblijnych paraleli opowiadań zawartych w Rdz 1–11. Chociaż nie lekceważy metody homiletycznej, dominującej w komentarzach rabinów, w których znalazły wyraz uwarunkowania i potrzeby epoki, w której żyli, skupia się na pierwotnym znaczeniu tekstu. Zamiast częstego cytowania rabinicznych autorytetów nawiązuje do starożytnych tekstów pozabiblijnych, co upodabnia jego dzieło do komentarzy nieżydowskich, a jednocześnie sprawia, że nie cieszy się ono zbyt dużą popularnością w kręgach rabinicznych.

Charakterystyczną cechą komentarzy żydowskich jest nie tyle systematyczne objaśnianie tekstu biblijnego, ile zestawianie obok siebie rozmaitych opinii i poglądów, czasami z sugestiami pytań i kwestii przeznaczonych do dalszych studiów.³⁸ Zwięzły przegląd rabinicznego sposobu czytania i objaśniania Rdz 1–11 zostanie dokonany na bazie dwóch dzieł. Jedno to współczesny komentarz do Tory wydany w Stanach Zjednoczonych przez The Union of American Hebrew Congregations.³⁹ Dzieło drugie to wydany w Polsce komentarz żydowski zatytułowany *Chamisza Chumsze Tora. Chumasz Pardes Lauder*,⁴⁰ z podtytułem: *Przekład Pięcioksięgu z języka hebrajskiego opatrzonego wyborem komentarzy Rabinów oraz hebrajski tekst komentarza Rasziego z punktacją samogłoskową i Haftary z błogosławieństwami. Chumasz*,⁴¹ to nazwa tekstów z Pięcioksięgu oraz odpowiadających im czytań ze zbioru Proroków (*haftarot*) z tradycyjnymi komentarzami wyjętymi z najbardziej znanego piśmiennictwa rabinicznego od starożytności po współczesność. Zbiór komentarzy otrzymał nazwę *Pardes*, co we *Wstępie* zostało tak wyjaśnione: „*Pardes* to hebrajskie słowo, które oznacza «sad owocowy», ale jednocześnie stanowi skrót

³⁷ U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis*, t. 1: *From Adam to Noah Genesis 11 – VI 8*; t. 2: *From Noah to Abraham Genesis VI 9 – XI 32*, Jerusalem 1984.

³⁸ Taki charakter ma publikacja: N. Leibowitz, *Studies in Bereshit (Genesis). In the Context of Ancient and Modern Jewish Bible Commentary*, Jerusalem 1972.

³⁹ W. Gunther Plaut (red.), *The Torah. A Modern Commentary*, New York 1981.

⁴⁰ S. Pecaric (oprac. tłum.), *Chumasz Pardes Lauder*, The Ronald S. Lauder Foundation, Edycja Pardes Lauder, Kraków 2001.

⁴¹ Nazwa urobiona od hebrajskiego *ch-m-š*, czyli „pieć”, na określenie pięciu ksiąg Mojżesza; D. Cohn-Sherbok, *The Blackwell Dictionary of Judaica*, Oxford 1992, s. 233.

pierwszych liter słów, które oznaczają cztery poziomy objaśniania Tory: objaśnienie zwykłe (*pszat*), przez midrasz (*drasz*), przez aluzję (*remez*) i objaśnienie tajemnic Tory (*sod*)”.⁴²

Pożyteczne i wielce wymowne może być uwzględnienie przełożonego na język polski zbioru piśmiennictwa talmudyczno-midraskowego, którego autorem jest Micha Josef Bin Gorion Berdyczowski.⁴³ Zawiera ono „te podania i mity Żydów, które nawiązując do Pisma, wychodząc z niego i wielorako je uzupełniając, ciągną się poprzez całe pobiblijne piśmiennictwo żydowskie”.⁴⁴ Na osobne wyszczególnienie zasługują dwa niedawno wydane komentarze żydowskie, których autorami są Konstanty Gebert⁴⁵ i Stanisław Krajewski.⁴⁶ Oba opierają się na lekcjonarzu rocznym, obejmując komentarze do wybranych perykop Pięcioksięgu i ksiąg prorockich przeznaczonych do czytania w podczas dorocznych świąt żydowskich i uroczystych szabatów.

Wiele do myślenia daje porównanie treści i specyfiki każdego z czterech poziomów żydowskiej interpretacji księgi świętej, by przekonać się o ich wielokierunkowości i wielowątkowości. Mimo to skupimy się na objaśnieniu zwykłym (*pszat*), czasami, niezbyt ściśle, traktowanym jako dosłowne. Ale nie jest ono dosłowne przede wszystkim dlatego, że nie zmierza do rozpoznania literalnego sensu tekstu, lecz objaśnia go w kontekście wielowiekowej tradycji żydowskiej, której sedno stanowi skoncentrowanie się na wybraniu Izraela oraz jego przymierzu z Bogiem i wynikającym z niego szczególnym powołaniu.

Rdz 1,1-3: „Na początku stwarzania przez Boga nieba i ziemi, kiedy ziemia była bezkształtną pustką i ciemność [była] nad powierzchnią otchłani a Boska obecność unosiła się nad powierzchnią wód, Bóg zechciał, aby było światło [duchowe]. I było światło”.

W odróżnieniu od Rambana, a także ogółu komentatorów chrześcijańskich, objaśniających te wersety jako początek chronologicznego przedstawienia kolejności stwarzania poszczególnych elemen-

⁴² S. Pecaric (oprac. tłum.), *Chumasz Pardes Lauder*, s. VI.

⁴³ M.J. Bin Gorion Berdyczewski, *Żydowskie legendy biblijne*, cz. 1, tłum. R. Stiller, Gdynia 1996.

⁴⁴ *Tamże*, s. 9.

⁴⁵ K. Gebert, *54 piruszim komentarze do Tory*, Kraków 2004.

⁴⁶ S. Krajewski, *54 komentarze do Tory dla nawet najmniej religijnych spośród nas*, Kraków 2004.

tów świata, bardzo wielu egzegetów żydowskich idzie za poglądami Rasziego i Abrahama Ibn Ezra. Obaj podzielają pogląd, że w. 1 nie jest zdaniem niezależnym, lecz podporządkowanym temu, co po nim następuje.⁴⁷ Zamiast dociekań dotyczących samego sedna stworzenia świata ze wskazywaniem na koncepcję *ex nihilo*, niemała część komentatorów żydowskich interpretuje te wersety w nawiązaniu do przejścia przez Izraelitów ziemi Kanaan. Znane są midraszowe rozwinięcia tej problematyki. Gdyby narody świata powiedziały Izraelowi: „Jesteście złodziejami, bo podbiliście ziemię siedmiu narodów, które zamieszkiwały ziemię Kanaan”, wtedy Izrael im odpowie: „Cały świat należy do Świętego Jedyne (Niech Będzie Błogosławiony!). On go stworzył i podarował, komu uznał za stosowne. Jego wolą było dać im i tę ziemię i Jego wolą było im ją odebrać, a przekazać nam”.⁴⁸ Względ na wyjątkowość ziemi Izraela oraz szczególne prawo Żydów do tej ziemi znalazł wyraz w przeświadczeniu wyrażanym w wielu midraszach, że „ZIEMIA ŚWIĘTA stworzona została najpierw, a dopiero po niej reszta świata”.⁴⁹ Nie zabrakło konkluzji nawiązujących do wiedzy z zakresu topografii, lecz silnie uwznioślonej: „ZIEMIA ŚWIĘTA leży wyżej od wszystkich ziem”.⁵⁰

Rozważając, czy w ogóle potrzebny jest taki początek Księgi Rodzaju, komentatorzy odpowiadają: „Dla ludzi, którzy wierzą Torze, wystarczałaby ona i bez tych wersetów. Uwierzyliby w stwierdzenie zawarte w Dziesięciu Przykazaniach: «Bo w sześć dni Bóg uczynił niebo i ziemię i wszystko, co jest w nich i odpoczął na siódmy dzień» (Szemot 20:11). A wiedza o dziele Stworzenia byłaby znana nielicznym, jako tradycja od Moszego, który otrzymał ją na Synaju, razem z Tora Ustną (Ramban)”.⁵¹ Sedno tego rozumowania stanowi względ na wzmiankę w Dekalogu (Wj 20,11), nawiązującą do siedmiu dni stworzenia, która powinna Izraelicie wystarczyć za fundament wiary w Boga Stworzyciela. Wygląda na to, że w ocenie rabinów wyznanie stanowiące integralną część przykazania Bożego w zasadzie nie potrzebuje rozwinięcia podanego na początku Księgi Rodzaju.

⁴⁷ U. Cassuto, *From Adam to Noah*, cz. 1, s. 19; W. Gunther Plaut (red.), *The Torah*, s. 18.

⁴⁸ S. Pecaric (oprac. tłum.), *Chumasz Pardes Lauder*, s. 2.

⁴⁹ J. Bin Gorion Berdyczewski, *Żydowskie legendy biblijne*, s. 40.

⁵⁰ *Tamże*.

⁵¹ S. Pecaric (oprac. tłum.), *Chumasz Pardes Lauder*, s. 2-3.

Istnieją również inne nurty egzegezy tych wersetów.⁵² Przykładowo, Raszi twierdził, że Bóg stworzył świat ze względu na Torę, która została nazwana „początkiem Jego dróg”. Idąc po tej linii, pojawiała się konkluzja: „Wyłącznym celem całej Pierwszej Księgi, która przedstawia genezę świata, ludzkości i ludu Jisraela, jest wprowadzenie Bożego Prawa, które zostało dane Jisraelowi (R. Samson Rafael Hirsch)”.⁵³ Aczkolwiek Tora została podarowana znacznie później, bo wraz z przymierzem zawartym na Synaju, jednak całe dzieje ludzkości zmierzały właśnie w tym kierunku, co jeszcze mocniej podkreśla przywilej wybrania Izraela spośród innych ludów i narodów.

Rabini zwracali uwagę, że pierwsza księga Tory rozpoczyna się od litery „b” (*Berešit bara Elohim*), drugiej litery alfabetu hebrajskiego. Dopatrywano się w tym sensu alegorycznego: „Midrasz mówi, że Tora zaczyna się od litery *bet*, a nie od litery *alef*, ponieważ od *bet* zaczyna się też słowo *bracha* (błogosławieństwo), a od *alef* zaczyna się słowo *arira* (przekleństwo) (*Baal Haturim*). Litera *bet* ma wartość liczbową dwa, jest to odniesienie do stworzenia przez Boga dwóch światów: tego świata i Przyszłego Świata. Liczba dwa jest też aluzją do dwóch części, które składają się na Torę: do Tory Pisanej i Tory Ustnej. To uczy, że świat został stworzony przez zasługę tych, którzy studiują Torę (*Baal Haturim*)”.⁵⁴ W podanym wyjaśnieniu, szeroko rozpowszechnionym wśród komentatorów żydowskich, podkreśla się Boskie pochodzenie, równy autorytet i „odwieczne współistnienie Tory spisanej i Tory ustnej”.⁵⁵ W wyraźnie widocznym dowartościowaniu Tory Ustnej przejawia się wzmiankowana wcześniej tendencja do rabinizacji Biblii, polegającej na wyraźnym ukazaniu autorytetu i normatywności tradycji interpretacyjnych, które powstały na kanwie rabinicznego czytania i objaśniania ksiąg świętych.

W monumentalnym komentarzu do Księgi Rodzaju wydanym w języku słowackim,⁵⁶ w którym pojawiają się systematyczne nawiązania do egzegezy rabinicznej, został przypomniany jeszcze jeden aspekt dotyczący litery „b”. Zapisana w języku hebrajskim otwiera się po lewej stronie. Mając na względzie fakt, że zapis hebrajski

⁵² Zob. T. Staneek, *Opis stworzenia świata – Rdz 1,1 – 6,8 – w ujęciu liturgicznej tradycji żydowskiej*, w: Z. Pańkowski (red.), *Genesis 1–3. Tekst, interpretacje, przemyślenia*, Scripta Theologica Thoruniensia 4, Toruń 2009, s. 21–36.

⁵³ S. Pecarić (oprac. tłum.), *Chumasz Pardes Lauder*, s. 3.

⁵⁴ *Tamże*, s. 3.

⁵⁵ S. Krajewski, *54 komentarze do Tory*, s. 20.

⁵⁶ P. Dubovský (red. nacz.), *Genezis, Komentáře k Starému zákonu 1*, Trnava 2008.

jest sporządzany od prawej strony do lewej, jeden z midrasz „uczy nas, że również my mamy się szeroko otworzyć na to, co będziemy czytać”.⁵⁷ Wśród innych objaśnień pojawiło się także to, które dopatruje się w użyciu drugiej litery alfabetu hebrajskiego nawiązania do dwóch światów, czyli obecnego i przyszłego.⁵⁸ Nie trzeba uzasadniać, że taka interpretacja pozwala kojarzyć prapoczątki świata i człowieka z ich ostatecznym przeznaczeniem, którego osiągnięcie ma ściśle związek z powołaniem Izraela jako świadka jedyne Boga.⁵⁹

Rdz 4,3: „Po pewnym czasie Kain przyniósł z owoców ziemi ofiarę dla Boga”.

Komentując wyrażenie „dla Boga”, rabini wyjaśniają: „Gdy nastał czternasty dzień miesiąca nisan, Adam wezwał swych synów i powiedział im: «Wiem, że tego dnia w przyszłości Żydzi będą zanosić Bogu ofiarę pesachową, aby upamiętnić cuda, jakie Haszem uczynił dla nich w noc Pesach. Jest to właściwe, abyście zanieśli *korbanot* (ofiary) tego dnia, by sprawić przyjemność waszemu Stwórcy» (Midrasz)”.⁶⁰

W objaśnianiu tekstu biblijnego przestają być widoczne zasadnicze wymiary czasu: przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Poszczególne epizody zostają objaśnione nie z perspektywy człowieka, ale Boga. W ten sposób na początki świata i ludzkości rzutuje się powinności Izraela wynikające ze specyfiki jego wybrania i przeznaczenia do szczególnej odpowiedzialności.

Rdz 5,5: „A wszystkich lat Adama, które przeżył, było dziewięćset trzydzieści. I umarł”.

Egzegeza żydowska idzie w dwóch kierunkach. Nawiązując do przyszłości, o której opowiadają kolejne księgi Biblii, wzmiankuje Dawida: „Adam żył dziewięćset trzydzieści lat, bo siedemdziesiąt lat swojego życia ofiarował Dawidowi, kiedy dowiedział się, że Dawid ma przeznaczone żyć zaledwie kilka godzin (Midrasz)”.⁶¹ Drugi kierunek zawiera nawiązanie do patriarchów: „Adam wybrał na miejsce

⁵⁷ *Tamże*, s. 57.

⁵⁸ F. M a n n s, *Le Midrash*, s. 146.

⁵⁹ Inne aspekty refleksji nad alfabetem hebrajskim i literą „b”, która otwiera Księgę Rodzaju zob. w: M. J. B i n G o r i o n B e r d y c z e w s k i, *Żydowskie legendy biblijne*, s. 32-33; K. G e b e r t, *54 piruszki komentarze do Tory*, s. 13-14.

⁶⁰ S. P e c a r i c (oprac. tłum.), *Chumasz Pardes Lauder*, s. 30.

⁶¹ *Tamże*, s. 38.

swego pochówku grocie Machpela, w której pochował go Sam Bóg. W tym samym miejscu obok niego została pochowana również Chawa (Midrasz)”.⁶²

Jedno i drugie objaśnienie łączy najwybitniejsze postaci z dziejów biblijnego Izraela, to jest Dawida i Abrahama, z Adamem. Reminiscencje tego połączenia rozpoznajemy również w rodowodach Jezusa zamieszczonych w pierwszej (Mt 1,1-17) i trzeciej (Łk 3,23-38) Ewangelii kanonicznej.

Rdz 6,9: „To są potomkowie Noacha: Noach był człowiekiem sprawiedliwym, doskonałym [jak] na swoje pokolenie”.

Rabiniczna interpretacja została tutaj włączona do samego przekładu. Jej sens jest następujący: „Noach wyróżniał się prawością tylko przez porównanie ze swoim niemoralnym pokoleniem; gdyby żył w pokoleniu Awrahama, nie byłby nikim znaczącym (Raszi)”.⁶³ Noe wyróżniał się tylko w swoim pokoleniu, podczas gdy sprawiedliwość Abrahama wykroczyła daleko poza ramy pokolenia, w którym żył. Uznanie go za sprawiedliwego opierało się nie na tym, że był lepszy od innych, dalekich od doskonałości w swoim pokoleniu, ale na tym, że rzeczywiście stał się sprawiedliwy.⁶⁴ Istniały zatem dwie różne interpretacje tego wersetu i nie było jednomyślności wśród rabinów. Pojawiały się też bardziej subtelne opinie: „Słowa te podkreślają prawość Noacha – był on sprawiedliwy nawet w swoim grzesznym pokoleniu. Sprawiedliwi w każdym pokoleniu powinni być oceniani na tle swoich czasów (*Sefer Haparsziot*)”.⁶⁵

W rabinicznych komentarzach słychać echa wielowiekowych doświadczeń nabywanych w kontekście dylematów żydowskiej egzystencji w diasporze, a także refleksji nad zmienną postawą moralną kolejnych pokoleń wyznawców judaizmu. W odmiennych spojrzeniach uwidaczniają się zróżnicowane zapatrywania dotyczące powinności moralnych w konkretnych okolicznościach życiowych. Problem, z którym zmagają się rabini, dotyczy tego, czy i jak możliwe jest osiągnięcie sprawiedliwości bez znajomości Tory. Sytuacja Noego i Abrahama była o tyle specyficzna, że Tora nie została jeszcze

⁶² *Tamże*.

⁶³ *Tamże*, s. 46.

⁶⁴ W. Gunther Plaut (red.), *The Torah*, s. 65; K. Gebert, 54 *piruszim* komentarze do Tory, s. 18.

⁶⁵ S. Pecaric (oprac. tłum.), *Chumasz Pardes Lauder*, s. 46.

podarowana Izraelowi, ponieważ lud Izraela nie istniał. Wiele dociekań rabinów skupia się na odpowiedzi na pytanie, czy i jak mogą osiągnąć sprawiedliwość nie-Żydzi żyjący w czasach, gdy Izrael przyjął dar Tory. Echa tej problematyki można rozpoznać w listach św. Pawła.

W interpretacjach rabinicznych pojawia się jeszcze jeden wątek dotyczący Noego. Część rabinów, w nawiązaniu do Adama i kary, jaka spadła na niego po grzechu nieposłuszeństwa, sugerowała, że Noe był obrzezany. „Kiedy Pan rzekł do Adama: Przeklęta niech będzie rola z twojego powodu! Adam zapytał Pana: O Panie świata! do kiedy? Pan mu odrzekł: Aż narodzi się taki, któremu od urodzenia obrzezany będzie napletek jego ciała. Pojawił się więc Noach i popatrz! był obrzezany”.⁶⁶ Aluzja do Adama nie jest przypadkowa. Wiele midraszów wyraża przekonanie, że jako jedyny człowiek „urodził się obrzezany. Według Talmudu (*Sanhedrin* 38b), po wygnaniu z raju, napletek wyrósł mu ponownie”.⁶⁷

Rdz 9,29: „I wszystkich lat Noacha było dziewięćset pięćdziesiąt. I umarł”.

W tym miejscu egzegeza żydowska kładzie nacisk na obliczenia kalendarzowe: „Noach urodził się w roku 1056 od Stworzenia, potop nastąpił w roku 1656, a Noach umarł w 2006, dziesięć lat po rozproszeniu. Awraham urodził się w 1948 roku, więc znał Noacha i miał pięćdziesiąt osiem lat, gdy Noach zmarł. Od Adama aż do Awrahama istniała ustna tradycja przekazywana kolejno tylko przez czterech ludzi: Adama, Lemecha, Noacha i Awrahama. Podobnie Mosze, poprzez którego została dana Tora, widział Kehata, który widział Jaakowa, który widział Awrahama. Tak więc nie więcej niż siedmiu ludzi przekazywało tradycję bezpośrednio od Adama do pokolenia, które otrzymało Torę (Abarbanel)”.⁶⁸

Podawane obliczenia służą jednemu celowi, a mianowicie uwiarygodnieniu Mojżesza oraz informacji zawartych w Pięcioksięgu, którego autorstwo tradycyjnie przypisywano Mojżeszowi. Siedem osób wyszczególnionych jako ogniwa tradycji ustnej zabezpieczyło wierny przekaz pamięci o stworzeniu świata i człowieka oraz dziejach przed- i popotopowej ludzkości. Nacisk na znaczenie poszczególnych

⁶⁶ M.J. Bin Gorion Berdyczewski, *Żydowskie legendy biblijne*, s. 105.

⁶⁷ K. Gebert, *54 piruszim komentarze do Tory*, s. 27.

⁶⁸ S. Pecaric (oprac. tłum.), *Chumasz Pardes Lauder*, s. 66.

ogniów długiego łańcucha tradycji ustnej ma na względzie podkreślenie, że późniejsza Tradycja Ustna ma dawny i czcigodny rodowód, co ją uwiarygodnia tak wobec wyznawców judaizmu, jak i we wszelkich polemikach, podejmowanych zwłaszcza z chrześcijanami.

Kilka ogólniejszych wniosków

Analizując wybrane przykłady rabinicznego objaśniania „historii początków”, można uchwycić pewne prawidłowości, które dają dobre pojęcie o specyfice rabinicznej egzegezy całej Biblii.

W piśmiennictwie rabinicznym nie ma komentarzy ograniczonych wyłącznie do objaśniania Rdz 1–11, bo nie widziano powodów do izolowania jedenastu pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju od reszty Tory. Rabini wyrażali przekonanie, że prawda o stworzeniu świata i człowieka przez Boga została wyrażona w wielu miejscach Biblii, poczynając od Dekalogu (Wj 20,11) aż po podziw i wielokrotne uwielbianie Boga Stwórcy w Księdze Psalmów. Ważny wyjątek stanowi komentarz do Rdz 1–11, którego autorem jest Umberto Cassuto. Znacznie częściej niż autorzy rabiniczni odwołuje się on do świadectw literackich i archeologicznych starożytnego Bliskiego Wschodu, eksponując nie tylko podobieństwa, lecz i różnice. To podejście można rozpoznać także w innych dziełach współczesnej egzegezy żydowskiej, ale nie mają one zauważalnego wpływu na poglądy reprezentatywne dla judaizmu ortodoksyjnego.

Głównym celem tradycyjnej rabinicznej interpretacji ksiąg świętych nie jest ustalanie pierwotnego czy oryginalnego znaczenia tekstu, ani okoliczności i uwarunkowań, które przesądziły o jego powstaniu, lecz umieszczenie go w kontekście wielowiekowej, zaakceptowanej przez rabinów, tradycji żydowskiej. W jej centrum znajduje się Talmud, jako najbardziej autorytatywne bądź normatywne dzieło rabinicznej tradycji żydowskiej. Stanisław Krajewski napisał: „Jego zgłębianie to właśnie «studiowanie Tory». To oznacza, że teksty biblijne czytamy w świetle całej historii biblijnej, całej późniejszej tradycji interpretacyjnej, w tym – prawnej, oraz całej historii Izraela – aż do naszych dni”.⁶⁹

⁶⁹ S. K r a j e w s k i, *54 komentarze do Tory*, s. 21; zob. również t e n ż e, *Żydowskie studiowanie Tory*, Verbum Vitae 4(2005) nr 7, s. 83-90.

W centrum żydowskiej myśli religijnej znajduje się koncepcja wybrania Izraela przez Boga, usytuowana w perspektywie przymierza zawartego na Synaju. To ono zapoczątkowało szczególny i wyjątkowy rodzaj relacji między obydwoma partnerami przymierza. Wyjaśniając wybranie Izraela,⁷⁰ wielu rabinów umieszcza je przed stworzeniem świata, analogicznie jak np. imię Mesjasza. A skoro Izrael istniał przed stworzeniem świata, czyli od zawsze, więc jego absolutnie wyjątkowy status stanowi gwarancję trwania w przyszłości.⁷¹ Dzieje, które poprzedziły powołanie Abrahama, a następnie zawarcie przez Mojżesza przymierza z Bogiem na Synaju, są pojmowane i przedstawiane jako ramy dla tego, co najważniejsze, uwypuklając skuteczną realizację odwiecznego planu Bożego.

Patrzac z żydowskiej perspektywy, która kładzie nacisk na wybranie i przywileje Izraela, istnienie innych ludów i narodów w pewnym sensie przestawało być ważne, stanowiło bowiem co najwyżej oprawę do realizacji przywileju wybrania. Najważniejsze rozpoznane w Rdz 1–11 ogniwa wątku wybrania, eksponujące wyjątkowość Izraela i jego przeznaczenia, to: Noe (6,8) – Sem (9,26; 10,21–31; 11,10–32) – Abram (11,26). Rabiniczna egzegeza zajmowała się innymi ludami i narodami tylko po to, by tym lepiej wyeksponować centralną rolę i znaczenie Izraela. Konsekwentnie, tekst jedenastu pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju dzielono na dwie zasadnicze części: 1,1 – 6,8, czyli stworzenie świata i początki ludzkości, oraz 6,9 – 11,32, czyli dziesięć pokoleń, które poprzedziły wybranie Abrahama, włączając epizod potopu.⁷²

Szczegółowe znaczenie przykładano do określenia i doprecyzowania tzw. przykazań noachickich.⁷³ Ma to związek z podkreśleniem miejsca i roli Tory jako daru przeznaczonego dla Izraela. Na etapie dziejów ludzkości, który poprzedził powołanie Abrahama, jeszcze nie było daru Tory, co pod pewnymi względami upodabnia go do sytuacji pogan po zawarciu przez Izrael przymierza z Bogiem na Synaju. Noachici to członkowie rodziny Noego, którzy wyszli cało z potopu oraz ich potomkowie. Bazując na Księdze Rodzaju, rabini określali

⁷⁰ Zob. S. S c h e c h t e r, *Aspects of Rabbinic Theology: Major Concepts of the Talmud*, s. 58–62.

⁷¹ *Tamże*, s. 58–59.

⁷² Zob. K. G e b e r t, *54 peruszim komentarze do Tory*, s. 13–24; S. K r a j e w s k i, *54 komentarze do Tory*, s. 19–24.

⁷³ Zwięźle zob. W. C h r o s t o w s k i, *Noachickie przykazania*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 13, Lublin 2009, kol. 1337–1338.

siedem przykazań, do przestrzegania których są zobowiązani wszyscy nie-Izraelici – w odróżnieniu od ludu Izraela, którzy otrzymał dar Prawa. Te siedem przykazań to sześć zakazów: 1. bałwochwalstwa; 2. morderstwa; 3. kradzieży; 4. bluźnierstwa; 5. nierządu; 6. spożywania mięsa żyjących istot, a także jeden nakaz, a mianowicie ustanowienie sprawiedliwych sądów (TB, *Sanhedryn* 56a). Zachowując owe przykazania, nie-Żydzi zamieszkujący wśród Żydów mają obowiązki i przywileje prozelitów, a więc, by dostąpić zbawienia, nie muszą nawracać się na judaizm.

W wypowiedziach ostatnich papieży i Kościoła katolickiego promujących dialog z Żydami i judaizmem znajdują się liczne wezwania i zachęty do poznawania i uwzględniania żydowskiej tradycji interpretacji Biblii.⁷⁴ Z pewnością jest to kierunek ważny i pod wieloma względami pożyteczny. Jednak ci, którzy wchodzą na tę drogę, zawsze powinni pamiętać o istotnym zaleceniu podanym w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele*: „Ze strony żydowskiej, według bardzo zróżnicowanych form, chodzi o religię, która określa naród i praktykę życia, poczynając od Pisma objawionego i tradycji ustnej, podczas gdy po stronie chrześcijańskiej wspólnotę tworzy wiara w Pana Jezusa, który umarł, zmartwychwstał i żyje, Mesjasza i Syna Bożego. Te dwa punkty wyjścia tworzą dwa konteksty interpretacji Pism, które pomimo wielu zbieżności i podobieństw są zasadniczo odmienne”.⁷⁵

ks. Waldemar CHROSTOWSKI

⁷⁴ Tenże, *Żydowskie tradycje interpretacyjne pomocą w zrozumieniu Biblii*, w: R. Rubinkiewicz (tłum. i red.), *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, Rozprawy i Studia Biblijne 4, Warszawa 1999, s. 131–146.

⁷⁵ Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele*, w: tamże, s. 43.