

Ryszard Rubinkiewicz

Midrasz jako zjawisko egzegetyczne

Collectanea Theologica 63/3, 11-26

1993

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

RYSZARD RUBINKIEWICZ SDB, LUBLIN

MIDRASZ JAKO ZJAWISKO EGZEGETYCZNE

Kiedy w 1925 roku znany polski biblista pisał na temat metod stosowanych w żydowskim midraszu, ocenił wyniki osiągnięte tą metodą jako „fantastyczne wnioski i brednie”¹. Dzisiaj słowo „midrasz” jest jednym z najpopularniejszych terminów w egzegezie biblijnej. Liczne prace badawcze dowiodły, że zjawisko powszechnie nazywane mianem *midraš* było bardzo popularne nie tylko w Piśmie Świętym Nowego Testamentu, lecz również w Księgach Starego Przymierza. W niniejszym studium pragnę zapoznać czytelnika z historią i znaczeniem słowa *midraš*, najważniejszymi terminami egzegezy rabinackiej, które bezpośrednio wiążą się z *midrašem* oraz z kilkoma przykładami egzegezy midraszyckiej spotykanymi w Biblii Hebrajskiej.

1. Co to jest midrasz?

Chcąc na to pytanie odpowiedzieć musimy wyjść od etymologii samego słowa. Rzeczownik *midrasz* pochodzi od hebrajskiego czasownika *daraš*. Sam rdzeń *drš* występuje w większości języków semickich. Jego znaczenie zazwyczaj łączy się z arabskim *darasa*, które oznacza zarówno „studiować” jak i „kroczyć”. Język asyryjski zna czasowniki *darāsu/darāšu* w znaczeniu „deptać coś, mocno wyciskać”. W etiopskim ten sam rdzeń używany jest w sensie „interpretować”. W języku syryjskim czasownik ten zawiera dwa znaczenia: „młócić” i „badać, pouczać, roztrząsać”². Oba te znaczenia reprezentują dwa czasowniki hebrajskie: *dûš* i *daraš*.

W Starym Testamencie abstrakcyjne pojęcie „badania poszukiwania” rozwinęło się z pierwotnego pojęcia „młócenia”, czyli odzielania ziarna od plew, treści od jej otoczki. Z tego zrodziła się idea wnikliwego studium, analizy danego tekstu. Momentem, w którym słowo *daraš* zostało użyte w tym właśnie sensie, jest okres reformy religijnej Ezdrasza. W Księdze Ezdrasza czasownik *daraš* został użyty w znaczeniu poszukiwania sensu wypowiedzi Tory: „Ezdrasz bowiem mocno postanowił badać (*lidroš* — poszukiwać, wnikliwie studiować) i wykonywać Prawo” (Ezd 7, 10 por. też 2 Krn 30,19). I chociaż nie da się udowodnić, że słowo *daraš* już

¹ J. Kruszyński, *Talmud. Co zawiera i co naucza*, Lublin 1925, 30.

² M. Gertner, *Terms of Scriptural Interpretation: A Study in Hebrew Semantics*, BSOAS 25:1962, 4.

w czasach Ezdrasza oznaczało interpretację biblijną znaną z późniejszych pism rabinackich, to jednak należy zgodzić się z opinią M. Gertnera, że *daraś*, już w czasach Ezdrasza rozumiano jako studium i analizę tekstu biblijnego, co z biegiem czasu doprowadziło do znanej w późniejszych wykładach rabinackich interpretacji biblijnego tekstu³.

Pochodny od czasownika *daraś* rzeczownik *midraś* w Biblii występuje tylko dwa razy i to w Drugiej Księdze Kronik, a więc w dziele napisanym stosunkowo późno. I tak w pierwszym tekście czytamy: „Pozostałe dzieje Abiasza, jego postępowanie i wypowiedzi zostały spisane w midraszu (*bemidraś*) proroka Iddo” (2Krn 13,22). Drugi tekst dotyczy króla Joasza, którego pozostałe szczegóły z jego dziejów spisane zostały w „midraszu Księgi Królów” (2Krn24, 27)⁴. Pozostawienie w przekładzie słowa „midrasz” jest najbezpieczniejszym wyjściem, bo nawet tłumacze Biblii greckiej nie wiedzieli jeszcze jak to słowo oddać po grecku. W Septuagincie znajdujemy odpowiednio słowa *biblion i graphe*, Wulgata zaś skorzastała po prostu ze słowa *liber*. Biblia Tysiąclecia raz ma „opowiadanie”, drugi raz „komentarz”. O ile pierwsze rozwiązanie można by jeszcze przyjąć, o tyle drugie jest zupełnym nieporozumieniem, gdyż hebrajskie słowo *midraś* treściowo nie pokrywa się z tym, co rozumiemy dzisiaj pod terminem „komentarz”⁵.

Stary Testament dostarcza nam jeszcze jednego kluczowego słowa związanego z omawianym tematem. Jest nim termin „*beth midraś*”. Odnajdujemy go w Księdze Syracha: „Zbliźcie się do mnie, wy, którym brak wykształcenia, i zatrzymajcie się w domu nauki (*beth midraś*” — Syr 51,23). Aczkolwiek trudno jest przy aktualnym stanie wiedzy udowodnić, że „dom nauki” (*beth midraś*) ma to samo znaczenie u Syracha, co w późniejszych pismach rabinackich *beth ha-midraś*, który niewątpliwie oznacza tam szkołę, w której odbywa się studium Pisma Świętego⁶, to jednak należy powiedzieć, że pierwszy krok w kierunku ewolucji tego słowa został już poczyniony.

To tyle, co możemy powiedzieć o tekstach Starego Testamentu. Kolejnym ogniwem pozwalającym na zrozumienie ewolucji słowa *daraś i midraś* jest literatura qumrańska i Nowy Testament. Ponieważ pisma qumrańskie w większości są wcześniejsze od tekstów Nowego Testamentu, dlatego od nich rozpoczniemy nasze analizy.

W literaturze qumrańskiej czasownik *daraś* nie odbiega treś-

³ Art. cyt., 6.

⁴ Biblia Tysiąclecia kluczowego słowa *midraś* nie potrafiła przetłumaczyć jednolicie. W pierwszym wypadku rozumie je jako „opowiadanie”, w drugim zaś jako „komentarz”. Lepiej sprostał temu zadaniu tłumacz Biblii Jerozolimskiej, który w obu wypadkach pozostawia słowo „midrasz”.

⁵ Na temat znaczenia słowa *midraś* w Księdze Kronik zob. M. Gertner, art. cyt., 10—11.

⁶ tb Szabbat 16,1; Pesachim 4,4.

ciowo od tego, co spotykamy w tekstach Starego Testamentu. Jednakże obok tego podstawowego znaczenia pojawia się termin *doraš ha-Torah* na oznaczenie tego, kto interpretuje Prawo Mojżeszowe (CD VI, 7; VII, 18). Tak samo należy rozumieć zwrot *midraš ha-Torah*, który występuje w Regule Zrzeszenia (VIII, 15), które nie oznacza niczego innego, jak interpretację Tory.

Jak natomiast rzecz się przedstawia w tekstach Nowego Testamentu? Odpowiednikiem hebrajskiego *daraš* będzie tutaj czasownik *zeteo*, a hebrajskiego *midraš* rzeczowniki *zetesis*, *zetema*. Właśnie Nowy Testament, pod wpływem terminologii hebrajskiej nadał tym słowom znaczenie techniczne, takie jakie miały wówczas terminy *daraš/midraš*. Kiedy Festus przedstawiał królowi Agryppie sprawę Pawła powiedział, że przeciwnicy Pawła „mieli z nim tylko spory (*zetemata*) o ich wierzenia i o jakiegoś zmarłego Jezusa, o którym Paweł twierdzi, że żyje. Nie znając się na tych poszukiwaniach (*zetesin*), zapytałem, czy nie zechciałby udać się do Jerozolimy i tam odpowiadać przed sądem w tych sprawach” (Dz 25,1—20). Podobną sytuację znajdujemy w Dz 18,14—15, gdzie mowa jest o „sporach (*zetemata*) o słowa” oraz w Dz 23,29, gdzie chodzi o „kwestie prawne (*zetematon tou nomou*)”. To ostatnie wyrażenie jest dokładnym przekładem hebrajskiego *midraš Torah*, który należy przetłumaczyć jako „interpretacja Prawa”. Cały spór Pawła z jego przeciwnikami sprowadza się bowiem ostatecznie do interpretacji pewnych tekstów biblijnych, na podstawie których dowodził on, że „Mesjasz musiał cierpieć i zmartwychwstać. Jezus, którego wam głoszę, jest tym Mesjaszem” (Dz 17, 3). Historia Pawła przypomina nam *casus*, który odnajdujemy w Talmudzie Babilońskim (Sanhedrin 86b). Jest w nim mowa o *zagen mamre*, czyli uczonym żydowskim głoszącym odmienny pogląd na daną kwestię od reszty jego kolegów. Gdyby Paweł stanął przed jerozolimskim kolegium, powiedziałby następujące słowa: *kach darašti we-kach darešu haberaš* — ja interpretuję (dany tekst) w ten sposób, a tak go interpretują moi koledzy. Dokładna analiza terminów *zetema* i *zetesis* w Nowym Testamencie doprowadziła M. Gertnera do wniosku, że oba te słowa oddają to, co w tamtych czasach oznaczało hebrajskie słowo *midraš*⁷. W jego zakres wchodziła zarówno intelektualna działalność polegająca na analizie biblijnego tekstu, jak również wynik tej działalności w postaci wniosków wysnutych z tekstu. Midrasz zatem oznacza zarówno proces jak i produkt interpretacji biblijnej. Nic więc dziwnego, że ów produkt doszedł do naszych rąk w postaci tekstu, w którym teksty biblijne opatrzone zostały w interpretację zgodnie z regułami egzegezy stosowanej w midraszu, a później księgi, w której zebrano razem poszczególne midrasze.

⁷ *Art. cyt.*, 13—14.

Innym terminem oznaczającym interpretację biblijną był *pešer* znany dobrze z tekstów odnalezionych w Qumran. Był to swoisty rodzaj aktualizacji tekstu biblijnego do konkretnych wydarzeń historycznych. Rzeczownik *pešer* występuje tylko jeden raz w Biblii (Koh 8,1). Grecki przekład ST oddał ten termin słowem *luisis*, które również w świeckiej terminologii greckiej oznacza „interpretację”. Czasownik *pešar* zadomowił się w języku aramejskim i w tekstach odnalezionych w Qumran był standartowym określeniem na oznaczenie wyjaśniania tekstów biblijnych. Literatura rabiniczna wolała skorzystać z innego rdzenia, a mianowicie z czasownika *pathar*, który ma takie samo znaczenie, co aramejski *pašar*. Podobnie jak qumrańskie *pašar*, tak samo rabiniczne *pathar* oznacza typowy dla midraszu egzegetyczny proceder polegający na alegorycznej historyzacji lub aktualizacji tekstów biblijnych⁸.

Słowa *midraš* i *pešer* nie wyczerpują jednak terminologii związanej z interpretacją rabiniczną Biblii. Jest wiele terminów synonimicznych, które wchodzi w zakres terminologii egzegetycznej. Do nich zalicza się takie słowa, jak *patah*, *pereš*, *pašat*, *maskil/hiskil*, *gezerah/šawah*, *haggadah/maggid* i inne⁹. Najbardziej interesujący z punktu widzenia Nowego Testamentu jest termin *patah* — otwierać. Septuaginta oddaje go słowami *anoigo*, *dianoigo*. Już w Starym Testamencie jego znaczenie bliskie jest pojęciu interpretacji. Przykładem tego może być Ps 49,5, w którym psalmista mówi: „Nakłonę mego ucha ku przypowieści, przy dźwięku liry otworzę mą zagadkę”. Nie ulega wątpliwości, że czasownik „otwierać” znaczy tutaj „wyjaśniać”. Jeszcze wyraźniej widzimy to w Ps 119, 130, gdzie autor sławi Boga takimi słowami: „Otwieranie (*petah*) Twoich słów oświeca”. Biblia Tysiąclecia tłumaczy ten wers nieco inaczej zubożając jego pierwotną treść: „Przystępność Twoich słów oświeca”. Septuaginta oddała w tym wypadku słowo *petah* greckim *delosis* w znaczeniu „odsłanianie”, „wyjaśnianie”. Midrasz rabiniczny komentując ten wers wyjaśnia go następująco: „Powiedziane jest: «Otwieranie Twoich słów oświeca» — albowiem słowa Tory wyjaśniają się jedne drugimi”. Podobne użycie słowa *patah* spotykamy w tekstach qumrańskich: „Słowo zostało objawione (*niphstat dabar*) człowiekowi o nieobrzezonym uchu” (4 QH 18,20).

Przejdźmy teraz do tekstów Nowego Testamentu. Odpowiednikiem hebrajskiego *patah* będą tutaj czasowniki *anoigo* i *dianoigo*. W historii uczniów z Emaus czytamy znamienne zdanie: „Czyż serce nie pałało w nas, kiedy rozmawiał z nami w drodze i Pisma nam otwierał (*diēnoigen*)?” (Łk 24,32). Przedmiotem czynności „otwierania” jest tutaj tekst Pisma Świętego. Scena z Ewangelii według św. Łukasza przypomina nam to, co czytamy w Księdze Nehe-

⁸ Tamże, 18.

⁹ Wszystkie te terminy szczegółowo analizuje M. Gertner, *art. cyt.*

miasza 8,5 o Ezdraszu, który „otworzył (enoixen) księgę na oczach całego ludu”. Te dwa teksty w namacalny sposób ukazują nam rozwój semantyczny czasownika „otwierać”, który wychodzi od zwykłego znaczenia „otwarcia” księgi do metaforycznego „otwierania” czyli interpretowania tekstu biblijnego. Innym tego przykładem jest tekst Dz 17,3: Paweł na podstawie Pisma „otwierał (*dianoigōn*) i nauczał (*paratithemenos*): «Mesjasz musiał cierpieć i zmartwychwstać, Jezus, którego wam głoszę, jest tym Mesjaszem”. Całe zdanie z Dz 17,3 *dianoigōn kai paratithemenos* jest dosłownym przekładem formuły znanej w literaturze rabinicznej *poteah u-phošet* — interpretując i wyjaśniając¹⁰.

Dalszym synonimem słowa *midraš* jest *pereš*. Podstawowe znaczenie tego słowa to „oddzielenie”, „decydowanie”. Już w literaturze qumrańskiej słowa *peruš* i *midraš* używane były zamiennie *peruš ha-Torah* (CD IV,8; VI,14; XIII,5), z *midraš ha-Torah* (1QS VIII,15; CD VIII,29).

Termin *tirgem* i związany z nim rzeczownik *targum* ma dwójakie znaczenie w literaturze zajmującej się midraszem. Zasadniczo sam czasownik oznacza głoszenia i odczytywania na głos jakiegoś tekstu. Dzięki temu treściowo zbliżony on jest do greckiego *hermeneuo*. Obok jednak tego podstawowego znaczenia służył on na określenie „przekładu, tłumaczenia” w naszym obecnym rozumieniu oraz „wyjaśniania, interpretacji”. Zresztą każdy przekład jest już swego rodzaju interpretacją.

Czasownik *pašat* oznacza „rozpościerać, wygładzać (tekst)”, to znaczy usuwać zeń wszelkie trudności i wyjaśniać to, co niezrozumiałe. Jego łacińskim ekwiwalentem jest słowo *interpretes*, a pod względem semantycznym można go porównać z greckim *ekteinō*. W literaturze midraszyckiej czasownik ten spotykany jest w sensie *otwierania* w znaczeniu otwierania księgi lub rozwijania zwoju. Później słowo to zaczęło oznaczać również *wygładzenie* tekstu, a następnie *wyjaśnienie* tego, co w tekście było niejasne.

Pešat i *pešut* to dwa rzeczowniki, pierwszy hebrajski, drugi aramejski używane w literaturze midraszyckiej wtedy, gdy chodzi o podkreślenie jasnego znaczenia biblijnego słowa lub zdania w przeciwieństwie do interpretacji alegorycznej. Nie należy go jednak mylić ze znaczeniem literalnym, czego dowodem jest rabinistyczny wykład tekstu Lb 5,13, gdzie rabini podkreślają raczej świadomość, a nie ślepotę męża w przytoczonym wypadku.

Innym terminem technicznym oznaczającym interpretację tekstu biblijnego jest czasownik *hiškil* (Hifil od rdzenia *šakal*), który w Starym Testamencie służy na opisanie zrozumienia i poznania Boga (Jr 9,23) lub cudownych dzieł Bożych (Ps 106,7). W późniejszych tekstach ST czasownik ten zaczęło stosować, podobnie

¹⁰ *Tamże*, 16.

jak słowo *daraš* i inne związane z nim synonimy w odniesieniu do studium Tory (Ne 8,13). Używano je w formie hifil na oznaczenia „pouczenia”, „nauczania” (Ps 32,8; Ne 9,20; 2 Krn 30,22; Dn 9,22). Imiesłów *maškil* szczególną rolę odegrał w środowisku lewickim. Jak zaznacza M. Gertner „lewici nazywani byli *maškilim* i *mebhinim* (2 Krn 30,22; Ne 8,7), «instruktorami» i «wykładowcami», ponieważ nauczali i interpretowali święte teksty, które pod kierownictwem Ezdrasza zaczęli kopiować i wydawać. Byli oni zatem pierwszymi nauczycielami masory ustalającymi poprawny tekst. Byli też inicjatorami tego, co w późniejszych czasach przerodziło się w midrasz, sztukę interpretacji i wykładu, jednym słowem egzegezy. Ich pierwsze i najważniejsze zadanie jako interpretatorów polegało na «masoreckiej» prezentacji tzn. na prawidłowym wyrecytowaniu tekstu. Główne problemy interpretacji... rozwiązywane były przez nich za pośrednictwem właściwego odczytania i prawidłowej intonacji tekstu. Wersje tekstu (*masoroth*), kwestie związane z wokalizacją (*'al tigrey*), podział wersów i zdań (*hekhre'iyim*), «nadanie sensu» poprzez akcentowanie i intonację (*te'amiyim*), te wszystkie centralne tematy i założenia midraszu zostały ustalone przez «masoretów» lewitów”¹¹. Jednakże razem z ustaniem działalności psalmodycznej lewitów termin *maškil* zakończył swoją karierę jako termin techniczny na oznaczenie interpretacji. Późniejsze midrasze nie podjęły jego treści.

Termin *gezerah šavah* stanowi jedną z siedmiu hermeneutycznych reguł podanych przez Hillela. Reguła ta polega na ustaleniu analogii pomiędzy dwoma nakazami Tory zawierającymi takie samo wyrażenie, które służy za „pomost” pomiędzy dwoma przepisami Prawa. Jaką treść kryje *gezerah šavah*? Słowo *gezerah* pochodzi od czasownika *gazar* — ciąć, ucinąć, decydować, dekretować. A zatem *gezerah* oznacza „decyzję” lub „dekret”. Takie znaczenie odnajdujemy w Dn 4,14.21. Natomiast przymiotnik *šavah* znaczy „równy”. Jak natomiast Hillel rozumiał termin *gezerah šavah* tego dokładnie nie wiemy. Dotąd stanowi to przedmiot nieprzerwanej dyskusji. Ogólnie rzecz biorąc termin ten oznacza analogię. Zdaniem M. Gertnera *gezerah šavah* oznacza metodę interpretowanie jednego pojęcia zawartego w tekście dokładnie tak samo jak identyczne pojęcie w drugim tekście biblijnym. Cały zatem zwrot oznaczałby „identyczną interpretację”¹².

O ile dotychczas omówione terminy znajdują swoje korzenie w tekstach Starego Testamentu, o tyle wyrażenia *haggadah/maggid* należą do słownictwa literatury midraszu. Rzeczownik *haggadah* oznacza część homiletyczną midraszu, w którym zawierano dawniej zarówno interpretację jak i głoszenie słowa Bożego zawartego

¹¹ *Tamże*, 22—23.

¹² *Tamże*, 25.

w Biblii. Czasownik *maggid* występuje w formule *maggid ha-kat-hubh* — Pismo *mówi*. Ma ona na celu podanie prawdziwej interpretacji danego wersu czy słowa. Niech posłuży za przykład tekst Pwt 17,9: „Tam udasz się do kapłanów-lewitów i do sędziego, który w tych dniach będzie sprawował urząd. Poradzisz się (*darašta*), oni ci dadzą rozstrzygnięcie (*higgidhu*)”.

Ten powierzchowny siłą rzeczy przegląd terminologii związanej ze słowem *midraš* pozwala nam na sformułowanie bardzo ogólnej odpowiedzi na pytanie czym jest midrasz. Jest to po prostu interpretacja, egzegeza, objaśnianie tekstu biblijnego praktykowane już w czasach biblijnych. Tam, gdzie chodzić będzie o interpretację tekstów prawniczych, będziemy mieli do czynienia z midraszem; halachicznym, albo po prostu z halachą, tam natomiast, gdzie interpretator będzie dokonywał refleksji nad tekstami narracyjnymi będziemy mieli do czynienia z midraszem haggadycznym, lub po prostu z haggadą.

Przyjrzymy się teraz tym tekstom biblijnym, w których owo zjawisko można z dużą dozą prawdopodobieństwa wykryć.

2. Obecność midraszu w Biblii Hebrajskiej

Jak wiadomo Biblia Starego Testamentu jest wynikiem długiego procesu literackiego ciągnącego się przez wieki. Słuszne jest więc pytanie, czy późniejsi autorzy korzystając z wcześniejszych tekstów nie ukazywali ich w nowym świecie. Takie pytanie jako jeden z pierwszych postawił sobie A. Robert w odniesieniu do Księgi Przysłów 1—9¹³ i Pieśni nad Pieśniami¹⁴. Późniejsze badania innych uczonych potwierdziły tę tezę¹⁵. W niniejszym paragrafie podamy kilka przykładów interpretacji tekstu biblijnego wewnątrz Biblii Hebrajskiej. Czernać je będziemy przede wszystkim ze znakomitej pracy M. Fishbane'a pt. *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1988.

Zanim jednak przejdziemy do podania przykładów biblijnej egzegezy wewnątrz tekstu biblijnego musimy powiedzieć kilka słów

¹³ A. Robert, *Les attaches littéraires bibliques de Prov. I—IX*, RB 42:1934, 42—68; 172—204; 374—84; 43:1935, 344—65; 502—25.

¹⁴ R. Robert, *Le genre littéraire du Cantique des cantiques*, Vivre et Penser 3:1944, 192—213 (= RB 52:1944, 192—213).

¹⁵ Zob. np. prace I. Seeligman, *Voraussetzungen der Midraschexegeese*, VTSSup 1:1953, 150—81; I. Willi-Plein, *Vorformen der Schrifttextexegese innerhalb des Alten Testaments*, Berlin 1971; S. Sandmel, *The Haggada Within Scripture*, JBL 80; 1961, 105—22; L. Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden*, Hildesheim 1966; J. Halperin, *The Exegetical Character of Ezek. X 9—17*, VT 26:1976, 129—41; F. F. Bruce, *The Earliest Old Testament Interpretation*, OTS 17:1972, 37—52; B. Childs, *Psalms Titles and Midrashic Exegesis*, JSS 16:1971, 137—50; Tenże, *Midrash and the Old Testament Understanding the Sacred Text*, ed. J. Reumann, Valley Forge 1972, 45—60 i wiele innych.

na temat roli pisarzy w starożytnym Izraelu. Jak już wspomnieliśmy wyżej ich rola jako przekazicieli świętych tekstów sięga czasów reformy Ezdrasza, chociaż sam tytuł *sofer* — pisarz pojawia się w związku z królewską radą ustanowioną przez Dawida (2 Sm 8,16—18; 20,23—25). Rola pisarzy polegała na kopiowaniu tekstów świętych i zachowywaniu ich znaczenia dla następnych pokoleń. Nie byli to jednak zwykli kopiści, którzy przepisywali tekst tak jak go zastali. Studiowali go, zastanawiali się nad jego treścią i odpowiadali na różne kwestie, które znajdowali we wcześniejszych rękopisach. Ponadto łączyli oni pewne podobne do siebie teksty w antologię i określone zbiory. Ślady ich egzegetycznej pracy zachowały się w postaci zastosowanych elementów dydaktycznych, krótkich komentarzy w samym tekście, poprawek naniesionych na tekst oraz reakcji natury teologicznej czy pietystycznej.

Elementy dyktyczne rozpoznac można dzięki użyciu przez pisarza takich formuł jak *hū*, *hī*, *'et* i *zeh*. Weźmy dla przykładu Joz 18,13: „Stąd biegła granica do Luz, na południe przełęcz górskiej Luz, tj. Betel, po czym schodziła granica ku Atrot-Addar przez górę, która jest na południe dolnego Bet-Choron”. Otóż pisarz przekazując tekst troszczył się nie tylko o wierne jego oddanie, ale również o identyfikację dawnych miejscowości, które z upływem czasu zmieniły nazwę. Dlatego w cytowanym wyżej tekście obok nazwy Luz znajdujemy wyjaśnienie: tj. (hi) Betel. Podobną sytuację obserwujemy w Rdz 14,17, gdzie z okazji wzmianki o Dolinie Szawe podane jest wyjaśnienie, że chodzi o dolinę aktualnie nazywaną Doliną Królewską. Albowiem w świetle leksykografii ugarycko-hebrajskiej okazuje się, że nazwa „Dolina Królewską” jest przekładem starohebrajskiej nazwy tej samej miejscowości. Podobny przykład znajduje się w 1Krn 11,4: „I wyruszył Dawid z całym Izraelem na Jerozolimę, tj. Jebus...”

Tekst Iz 29,9—11 może posłużyć za ilustrację użycia partykuły *'et* w funkcji dydaktycznej.

„Wpadnijcie w osłupienie i trwajcie w nim,
zaślepcie się i pozostaniecie ślepi,
bądźcie pijani, choć nie od wina,
zataczajcie się, choć nie pod wpływem sycery.
Bo Pan spuścił na was sen twardy,
zawiązał wasze oczy, tj. (*'et*) proroków,
i zakrył wasze głowy, tj. (*'et*) widzących”.

Tekst Izajasza skierowany jest do całego Izraela. To Izrael jest zaślepiiony i pijany. Stąd dopiski „tj. proroków” i „tj. widzących”, które Biblia Tysiąclecia zamyka w nawiasach (...) oznaczających, że tekst zawiera glosy lub miejsca w tekście przekazanym krytycznie niepewne, są wyraźnym dopiskiem i interpretacją kopisty. Wcałe to jednak nie oznacza, że tekst ten należy opuścić.

Podobną sytuację zauważamy przy zastosowaniu zaimka *zeh*.

W Ezd 3,12 czytamy: „A wielu starców spośród kapłanów, lewitów i naczelników rodów, którzy widzieli dom pierwszy przy zakładaniu fundamentów *tego domu* (*zeh habayt*) na ich oczach płakało głośno...” Słowa „*tego domu*” (*zeh habayt*) sprawiają pod względem gramatycznym i kontekstowym pewną trudność. Jednakże przy wnikliwszym zbadaniu konstrukcji gramatycznej całego zdania dochodzimy do wniosku, że ten dodatek był konieczny dla uniknięcia dwuznaczności. Chodziło o podkreślenie, że mowa jest o budowie fundamentów *drugiej* Świątyni¹⁶.

Innym ciekawym aspektem działalności pisarzy starożytnego Izraela są lingwistyczne komentarze w samym tekście biblijnym. Takim namacalnym przykładem jest Ps 61,8b, który w przekładzie polskim Biblii Tysiąclecia brzmi następująco:

„Niech na wieki króluje przed Bogiem;
ześlij łaskę i wierność, aby go strzegły”.

Jest to oczywiście przekład przybliżony. Tekst hebrajski nastrocza dla wielu tłumaczy trudność nie do pokonania. Tymczasem zdanie z Ps 61,8b „*hesed we'emet man inceruhu*” — *łaska i prawda man będą go strzegły* przetłumaczymy bez większych problemów o ile słowo *man* będziemy rozumieć nie jako aramejski odpowiednik „kto”, lecz jako gramatyczny komentarz pisarza: *male' nun* — pełne nun. Chciał on poinformować czytelnika, że pierwsze hebrajskie *nun* spotkane w tekście służy na oznaczenie czasu przyszłego.

Poprawki pisarzy mogły być również naniesione z pobudek pobożnościowych lub teologicznych. Za przykład może posłużyć tekst 1Sm 3,13, w którym czytamy o Helim i jego synach następujące słowa: „Dałem mu poznać, że ukarzę dom jego na wieki za grzech, o którym wiedział: albowiem synowie jego przeklinają *lahem*, a on ich nie skarcił”. Biblia Tysiąclecia kluczowe w naszym tekście słowa *m^eqa^elim lahem* tłumaczy wbrew wszelkim regułom gramatyki hebrajskiej przez „ściągają na siebie przekleństwo”¹⁷. Septuaginta zachowała pierwotną lekcję i w miejsce hebrajskiego *lahem* ma *theon*. Również większość źródeł rabinackich zachowuje tutaj *tiqqun sopherim* nakazując lekturę *'elohim* zamiast *lahem*. Jest więc podstawa do twierdzenia, że w analizowanym przez nas tekście mamy do czynienia z rozmyślną zamianną imienia Bożego *'elohim* na *lahem* dokonaną przez pisarzy jeszcze w okresie przedrabinicznym. Pisarzowi chodziło o uniknięcie zbyt ostrego sformułowania o „przeklinaniu Boga”.

Ta sama troska o zachowanie czci należnej Bogu przyświecała pisarzom kiedy usuwali z tekstu biblijnego elementy pogańskie.

¹⁶ M. Fishbane, dz. cyt. 52—54.

¹⁷ Odpowiedź dlaczego w tym wypadku uznanie *lahem* za *dativus ethicus* jest z punktu widzenia składni niemożliwe zob. C. D. Ginsburg, *Introduction to the Hebrew Bible*, New York 1966, 354.

Za przykład może posłużyć tekst Pwt 32,8: „Kiedy Najwyższy rozgraniczał narody, rozdzielał synów człowieczych, wtedy ludom granice wytyczał według liczby synów Izraela (*b^ene israel*). Tekst sam w sobie nie przedstawia żadnych trudności syntaktycznych i gramatycznych. Problem powstaje dopiero wtedy, gdy porównamy go z Septuagintą i tekstami biblijnymi odkrytymi w Qumran (4Q Deut 32). W tekstach tych zamiast „synowie Izraela” (*b^ene israel*) mowa jest o „synach Boga” (*b^ene 'el*). Septuaginta ma w tym wypadku *angeloi theou* (aniołowie Boży). Trudno sobie wyobrazić, żeby lekcja *b^ene israel* stanowiła *lectio difficilior*, z której powstała potem lekcja *b^ene 'el*. Raczej w tym wypadku jest odwrotnie. Można zatem słusznie uważać, że tekst masorecki Biblii zawiera świadomą poprawkę podyktowaną racjami teologicznymi. Przykładów tego rodzaju można podać bardzo wiele. Omawia je szczegółowo cytowany wyżej M. Fishbane¹⁸.

Przejdźmy teraz do podania kilku przykładów egezezy halachicznej i haggadycznej wewnątrz Biblii Hebrajskiej.

Wiadomo, że Prawo regulowało i reguluje po dzień dzisiejszy całe życie religijne i cywilne narodu żydowskiego. Jednakże regulacje prawne zawarte w Wj 21,1—23,19, w Kodeksie Świętości (Kpł 17—26) oraz w Pwt 12—26 nie podają wszystkich możliwych rozstrzygnięć prawnych, jakie nasuwało i nasuwa życie. Nie tylko jest bardzo wiele luk prawnych, ale również cały szereg sprzecznych opinii. Co więcej. Pozornie jasna formuła *mot jamut* (ma umrzeć) w odniesieniu do kary śmierci nie precyzuje sposobu, w jaki ma być wykonany wyrok. Ponadto formułę tę można przetłumaczyć w sensie opcjonalnym: *może* być skazany na śmierć¹⁹. Stąd jawi się konieczność interpretacji przepisów prawnych.

Takim widocznym przykładem dwuznaczności przepisu prawnego jest tekst Wj 22,4:

„Jeśliby ktoś wypasał pole lub winnicę i wypuścił bydło, niszcząc cudze pole, wówczas wynagrodzi tym, co ma najlepszego na swoim polu i w swojej winnicy”.

Jak należy tutaj rozumieć „zniszczenie cudzego pola”? Może to się odbyć albo przez zjedzenie przez bydło plonów pola, albo przez jego stratowanie. Prawo ustala, że ten, kto dopuścił się szkody ma wynagrodzić „tym, co ma najlepszego na swoim polu i w swojej winnicy”. Ale tutaj nasuwają się wątpliwości. Przepis ten nie precyzuje, czy ten, kto spowodował szkody ma ją naprawić biorąc za podstawę swoją własność, czy własność poszkodowanego sąsia-

¹⁸ Dz. cyt. 44—88.

¹⁹ Por. M. Buss, *The Distinction between Civil and Criminal Law in Ancient Israel*, w: *Proceedings of the VI World Congress of Jewish Studies*, I. Jerusalem 1977, 56.

da²⁰. Przy rozpatrywaniu konkretnych wypadków wcale to nie jest takie obojętne. Plony z pola tego, który dopuścił się szkody mogą przecież mieć niższą wartość, od tych, które zostały zniszczone na polu poszkodowanego. W takim wypadku luki prawne musi uzupełnić interpretacja prawa, czyli halacha.

Najlepszym źródłem pozwalającym odkryć tego rodzaju egzegezę halachiczną są Księgi Ezdrasza i Nehemiasza. Ezdrasz usiłował odbudować w Judei religijną społeczność Izraela opierając się na Prawie Mojżeszowym. Postanowił on „badać i wykonywać Prawo Pańskie oraz uczyć w Izraelu ustawy i ładu” (Ezd 7,10). Jak wspomnieliśmy wyżej, już wtedy pojawiła się praktyka interpretacji starożytnych tekstów sakralnych Izraela.

Weźmy dla przykładu tekst Księgi Nehemiasza 8, w którym znajdujemy opis obchodów Święta Namiotów. Istotnym dla naszych rozważań jest tekst Ne 8,13—5:

„Następnego dnia naczelnicy rodów całego ludu, kapłani i lewici zebrali się u pisarza Ezdrasza, aby zgłębić (*lehaskil!*) słowa Prawa. I w Prawie, które Pan nadał przez Mojżesza, znaleźli przepis, by Izraelici podczas święta w siódmym miesiącu mieszkali w szałasach. Gdy to usłyszeli, ogłosili we wszystkich miastach swoich i w Jerozolimie: „Idźcie w góry i przynieście gałęzie sosnowe, gałęzie mirtowe, gałęzie palmowe i gałęzie innych drzew liściastych, aby zgodnie z przepisem uczynić szałas”.

Tekst podkreśla, że znaleziono w Prawie Mojżeszowym pewien przepis odnoszący się do świętowania Dnia Namiotów: „znaleziono napisane, że...” Następnie mamy dosłowny cytat z Kpł 23,42, natomiast to, o czym mówi Ne 8,15 nawiązuje do Kpł 23,40.

Cytat zawarty u Ne 8,14 mówiący o „mieszkaniu w szałasach” pozwolił pisarzom wysnuć wniosek, że należy „zbudować szałas zgodnie z tym co jest napisane” (Ne 8,15). Skąd jednak wzięli podstawę do takiej interpretacji? Otóż oparli ją o etymologię rzeczownika *sukot*. Pochodzi on od czasownikowego rdzenia *sakak* — nakryć. Przepis Prawa Mojżeszowego nakazuje jedynie „zamieszkanie w szałasach”. Nic nie mówi na temat, jak to ma być wykonane. Lewici znaleźli odpowiedź właśnie we wspomnianej etymologii słowa *sukot*. Kazali więc pójść do lasu, nazbierać odpowiednich gałęzi i wybudować sobie z nich szałas. Zwróćmy uwagę, że przepis „aby zamieszkali w szałasach” (Ne 8,14), jak również ten mówiący o „budowaniu szałasów” (Ne 8,15) podane są jako przepisy zawarte w Prawie Mojżeszowym („stosownie do tego, co napisane (Ne 8,14 i 15). Tymczasem sformułowania, któ-

²⁰ Kwestia ta zaprzętała umysły rabinów od najdawniejszych czasów. Zob. E. Bickerman, *Two Legal Interpretations of the Septuagint*, w: *Studies in Jewish and Christian History*, Leiden 1976, 216—217.

re znajduje się w Ne 8,15 nie ma w Torze. Jest to zatem widoczny ślad interpretacji tekstu biblijnego, która w ten właśnie sposób „oddawała (egzegetyczny) sens” omawianego tekstu.

Innym przykładem egzegezy Prawa Mojżeszowego są starania Ezdrasza o ustanowienie na podstawie Tory społeczności izraelskiej etnicznie czystej. Powstał jednak problem małżeństw mieszanych (Ne 8; Ezd 9). Zaproponowano wypędzenie wszystkich obcych żon i ich potomstwa „zgodnie z radą” Ezdrasza (Ezd 9,4 i 10,3) i wprowadzono to zalecenie w życie (Ezd 10,7—11). Przez trzy miesiące ustalano ówczesną „listę lustracyjną” w tym względzie (Ezd 13,43). Ale gdzie jest napisane w Prawie, że należy odsunąć obce żony? Wprawdzie Prawo przestrzegało przed wchodzeniem w związki małżeńskie z autochtoniczną ludnością kananejską (por. Wj 34,16; Pwt 7,3; Joz 23,12—13; Sdz 3,5—6), ale co to miało wspólnego z sytuacją powygnaniową? Na jakiej podstawie można było sformułować takie prawo o oddaleniu obcych żon? Klucz do tej zagadki znajduje się w skardze zawartej w Ezd 9,1—2 i w sposobie, w jaki Ezdrasz dokonuje refleksji nad tymi słowami podczas swojej modlitwy.

Tekst Ezdrasza 9,1—2 jest prosty: „Lud izraelski, kapłani i lewici nie trzymali się z dala od narodów tych krain, jak i od ich okropności, mianowicie z dala od Kananejczyków, Chetytów, Peryzzytów, Jebusytów, Ammonitów, Moabitów, Egipcjan i Amorytów, lecz spośród córek ich wzięli dla siebie i dla synów swoich żony, tak że ród święty (*zara qadoš*) zmieszał się z narodami tych krain; a książe i zwierchnicy przodowali w tym wiarołomstwie”. Gdy przyjrzymy się temu tekstowi bliżej to okaże się, że jest tutaj rozmyślna aluzja do Pwt 7, gdzie zabrania się Izraelitom wchodzić w małżeństwa mieszane z lokalną ludnością (Pwt 7,3). W jednym i drugim wypadku mowa jest o „świętym nasieniu” (por. Pwt 7,6).

Przywódcy powracającej „społeczności wygnaniowej” chcieli w ten sposób zwrócić uwagę na podobieństwo pomiędzy ich sytuacją, a sytuacją pierwszych izraelskich osiedleńców podczas zdobycia Kanaanu. Teraz jednak chcieli pójść dalej. Włączyli więc jeszcze jeden faktor, który w sposób znaczny przekształca aluzję tekstową do Pwt 7,1—3,6. Dodali nazwy Ammonitów, Moabitów i Egipcjan do starej listy podanej w Pięcioksięgu. Wzmiankowanie tych narodów, które nigdy nie były włączone do ludów autochtonicznych Kanaanu nie było podyktowane tym, że Ammonici byli aktualnymi nieprzyjacielami powracających z niewoli, lecz tym, że oni, Moabici i Egipcjanie byli ludami, którym zgodnie z Pwt 23,4—9 nie wolno było wejść do „zgromadzenia Jahwe”! Należy dodać, że Septuaginta (przynajmniej niektóre jej rękopisy) w Ezd 8,68 i 9,1 ma „Edomici” zamiast „Amoryci”. Nie ulega wątpliwości, że powołanie się na prawo zawarte w Pwt 7,1—3,6 w połącze-

niu z tekstem Pwt 23,4—9 było zamierzoną egzegetyczną próbą poszerzenia starszych prawnych przepisów i uaktualnienia ich. Tak więc stara lista narodów autochtonicznych wzmiankowana w Pwt 7,1 została poszerzona o Ammonitów i Moabitów (por. Neh 13,23). Można zatem z całą pewnością stwierdzić, że tekst Ezdr 9,1—2 jest egzegetyczną przeróbką Pwt 7,1—6 i 23,4—9. Tak więc mechanizm zakazujący małżeństw mieszanych z Ammonitami, Moabitami itd. polegał na poszerzeniu prawa zawartego w Pwt 7,1—3 dokonanego przez adaptację i interpolację tego, co znaleziono w Pwt 23,4—9. Tekst 23,4—9 zinterpretowano w odniesieniu do małżeństw mieszanych. Tych, którzy z punktu widzenia Prawa nie mogli być dopuszczeni do „zgromadzenia Jahwe”, należało zeń wykluczyć. Nawet dzieci obcoplemiennych kobiet miały być odesłane. Ale takiego zalecenia nie ma w Torze.

Biorąc to wszystko pod uwagę należy powiedzieć, że w przepisach tych nie ma mowy o oczyszczeniu czy nawróceniu pogańskich kobiet lub ich potomstwa. A przecież obrzezanie mężczyzn było starożytnym środkiem dopuszczenia nie-Żydów do wspólnoty Izraela (por. Rdz 34,14—16; Wj 12,48). Ponadto naturalizacja kobiety od dawien dawna następowała przez małżeństwo. Mimo tego, od powrotu z niewoli wysiłek powracających szedł w tym kierunku, aby odseparować się od innych narodów. Obcym nie wolno było pracować przy odbudowie Świątyni i Jerozolimy (por. Ezd 4,2—5; Ne 3—4). Było to sprzeczne z tym, co napisał Triton-Izajasz: „Cudzoziemcy odbudują twe mury, ich królowie będą ci służyli. Bo uderzyłem cię w moim gniewie lecz w mojej łasce okazałem ci litość” (Iz 60,10). Oni też będą składać miłe Bogu ofiary (Iz 60,7; 61,5—6). Raz nawet prorok zapowiada, że cudzoziemcy, którzy przyłączą się do wspólnoty żydowskiej i eunuchowie, którzy będą zachowywać szabat znajdą specjalne miejsce w nowym Izraelu: „Rzezańcom, którzy przestrzegają moich szabatów i opowiadają się za tym, co Mi się podoba, oraz trzymają się mocno mego przymierza, dam miejsce w moim domu i w moich murach oraz imię lepsze od synów i córek, dam im imię wieczyste i niezniszczalne. Cudzoziemców zaś, który się przyłączyli do Pana, ażeby Mu służyć i ażeby miłować imię Pana i zostać Jego sługami — wszystkich zachowujących szabat bez pogwałcenia go i trzymających się mocno mego przymierza, przyprowadzę na moją Świętą Górę i rozweselę w moim domu modlitwy. Całopalenia ich oraz ofiary będą przyjęte na moim ołtarzu, bo dom mój będzie nazwany domem modlitwy dla wszystkich narodów” (Iz 56,4—7). Tymczasem reforma Ezdrasza odrzucała taką możliwość.

Z historii wiadomo, że reforma Ezdrasza napotkała opór. Ponieważ Ezdrasz przeprowadzał swoją reformę opierając się na interpretacji Prawa, dlatego ze strony jego przeciwników pojawiła się konkurencyjna egzegeza tekstów. Mężowie Moabitek i Ammonitek

usprawiedliwiali swoje postępowanie również opierając się na tekstach biblijnych. Wśród tych, którzy „grzeszyli (z punktu widzenia społeczności wygnaniowej) byli przecież kapłani i lewici. Byli to niewątpliwie ludzie doskonale obznajmieni z Prawem i umiejący posługiwać się egzegezą tekstów. Można przyjąć, że Księga Rut, która zawiera religijne uprawomocnienie małżeństw pomiędzy Izraelitami a Moabitami biorąc za punkt wyjścia precedens Dawida była wynikiem tego rodzaju religijnych polemik. W czasach późniejszych rabini uprawomocnią ten status na podstawie egzegezy Pwt 23,4—7, które zabraniały przyjmowania do społeczności Izraela jedynie osobników płci męskiej. Powołują się przy tym na fakt, że tekst zawiera liczbę mnogą czasownika, która jak wiadomo jest wspólna dla obu rodzajów. Na tej podstawie wysnują wniosek, że Prawo to nie odnosi się w sposób wyraźny do kobiet.

Przejdźmy teraz do elementów haggadycznych zawartych w Biblii Hebrajskiej. Jest ich tak dużo, że M. Fishbane poświęcił im aż 155 stron swojej pracy²¹. Podam tylko parę przykładów dla zilustrowania omawianego zagadnienia.

Najwięcej interesujących haggadycznych przekształceń tekstu dostarczają nam Księgi Kronik. Opierając się na wcześniejszych Księgach Królewskich (1 i 2 Sm oraz 1 i 2 Krl) Księgi Kronik ukazują w nowym świetle królów żydowskich. Na przykład informacje z 1 Krl 15,11—13 o tym, jak król Asa walczył z kultem bałwochwalczym zostały podjęte przez Kronikarza w 2 Krn 14,1—2,4. Kronikarz jednak nie zadowolili się prostą relacją treści 1 Krl, lecz wprowadził doń następujące zdanie: „Nakazał mieszkańcom Judy, by szukali Pana, Boga swoich ojców, i wypełniali Prawo oraz przykazania” (2 Kron 14,3).

Inny interesujący przykład to 2 Krn 20,1—13, w którym mowa jest o walce prowadzonej przez Jozafata z Moabitami i Ammonitami. Na wiadomość o przeważającej sile przeciwnika zarówno król jak i naród zaczęli wołać o pomoc do Boga. Na koniec król zachęcił swoje wojsko słowami: „Zaufajcie Panu, Bogu waszemu, a ostatecznie się, zaufajcie Jego prorokom, a będzie się wam powodziło” (2 Krn 20,20). Kronikarz włożył w usta króla dostosowane do nowej sytuacji starożytne proroctwo Izajasza wypowiedziane w okresie wojny syro-efraimskiej. Wtedy również prorok powiedział do Achaza: „Uważaj, bądź spokojny, nie bój się!... Niech twoje serce nie słabnie...” (Iz 7,4), Bóg nie pozwoli na inwazję (Iz 7,7), ale „jeśli nie uwierzycie nie ostoicie się” (Iz 7,9b). Przez zręczne wykorzystanie sformułowań znalezionych w Iz 7,4.7 Kronikarz subtelnie zaadaptował je do nowej sytuacji. Podobnie jak to było we wcześniejszym źródle, nacisk położył na bezgraniczne zaufanie Bogu. Czyniąc tak chciał nie tylko podkreślić wagę

²¹ M. Fishbane, *dz. cyt.*, 285—440.

starożytnych prorocत्व, ale również nadać sens teologiczny wydarzeniom, które zostały sucho zrelacjonowane w Księgach Królewskich.

Przykładów można by mnożyć i niewątpliwie praca M. Fishbane'a zawiera jedynie część tego, co można jeszcze odkryć w Biblii Hebrajskiej.

Osobnym tematem może być odkrywanie egzegezy halachicznej i haggadycznej w przekładzie Septuaginty²² oraz w tekstach literatury apokryficznej. Jednakże tematyka ta wychodzi poza zakres niniejszego artykułu.

Na zakończenie kilka słów na temat tego, co jest istotą midraszu. Odpowiedzi na to pytanie jest wiele. H. Slonimsky widzi istotę midraszu w „dostarczaniu życiowego impulsu w chwilach niepokoju i zagrożenia spowodowanego tragicznymi okolicznościami”²³. J. Sanders twierdzi, że „kiedy ktoś bada jak starożytna tradycja funkcjonuje w relacji do potrzeb społeczności, wtedy trudni się midraszem”²⁴. René Bloch określiła midrasz jako „budujący i wyjaśniający rodzaj literacki, ściśle związany z Pismem Świętym, w którym część poszerzająca (treść Pisma Św.) jest rzeczywista, aczkolwiek drugorzędna i pozostaje zawsze podporządkowana istotnemu celowi religijnemu, którego zadaniem jest dowartościowanie w sposób jak najbardziej pełny dzieła Bożego, słowa Bożego”²⁵. A. Wright położył nacisk na stronę literacką midraszu i stwierdził, że „podstawowa struktura midraszu (...) polega głównie na tym, że ktoś wychodzi od tekstu biblijnego i zaczyna go w jakiś sposób komentować”²⁶. Z takim stwierdzeniem polemizuje R. Le Déaut, który oceniając pracę A. G. Wrighta napisał, że midrasz „w świecie żydowskim oznacza przede wszystkim pewną postawę, konkretne przełożenie sposobu w jaki w Izraelu pojmuje się relację pomiędzy Pismem a ludem Bożym” i że „midrasz można opisać, ale nie zdefiniować, ponieważ jest on również sposobem myślenia i rozumowania, który często zbija nas z tropu”²⁷. W ostatnich latach ciekawą definicję midraszu podał Gary G. Porton, który twierdzi, że „midrasz jest typem literatury, ustnej lub pisanej, która ma swój punkt wyjścia w ustalonym kanonicznym tekście, uważanym zarówno przez midraszystę jak i jego audytorium za objawione słowo Boże i w której (to literaturze) cytuje się oryginalny wers

²² Zagadnieniem tym zajął się L. Prijs, *Jüdische Tradition in der Septuaginta*, Leiden 1948.

²³ H. Slonimsky, *The Philosophy Implicit in the Midrash*, HUCA 27:1956, 235—90.

²⁴ J. Sanders, *Torah and Canon*, Philadelphia 1972.

²⁵ R. Bloch, „Midrash”, DBS t. V k. 1263.

²⁶ A. Wright, *The Literary Genre Midrash*, New York 1967, 67.

²⁷ R. Le Déaut, *A propos d'une définition du midrash*, *Biblica* 50:1969, 405.

lub do niego się nawiązuje”²⁸. Żadna jednak z podanych definicji nie wyczerpuje tego, co mieści się w słowie „midrasz”. Tym niemniej wszystkie podane wyżej przykłady oraz próby definicji przybliżają nam to niezwykle zjawisko, jedyne w literaturze światowej, którym jest midrasz.

Jedną z najbardziej przekonujących ilustracji tego, czym jest midrasz jest scena z 24 rozdziału Ewangelii według św. Łukasza. Mowa tam jest o uczniach udających się do Emaus. Podczas drogi przyłącza się do nich Nieznajomy, który „wyjaśnia im Pisma” (Łk 24,27). Ostatecznym wynikiem „wykładu Pism” jest „oświecenie”, „illuminacja”, dzięki której rozpoznają oni w Nieznajomym samego Chrystusa (Łk 24, 31—32)²⁹. Ostatecznym bowiem celem egzegezy zwanej midraszem jest Boże światło, które interpretujący wydobywa z tekstu biblijnego dla społeczności wierzących. Bez tego egzegeza biblijna staje się jedynie filologią, krytyką literacką, historią literatury itp. Dziedziny bardzo przydatne w wyjaśnianiu niektórych aspektów tekstu biblijnego, ale rzadko głęboko i wewnętrznie angażując wykładowcę i odbiorcę orędzia biblijnego. Jeżeli sobie to uświadomimy, to nie zdziwi nas wypowiedź św. Pawła, który „interpretację” (*hermeneia*) zaliczył do przejawów działalności Ducha Świętego (1Kor 12,10). Zarówno dla niego, jak i dla współczesnych mu uczonych żydowskich interpretacja biblijna była uczestnictwem w Bożym objawieniu.

RYSZARD RUBINKIEWICZ SDB

²⁸ G. G. Porton, *Midrash: Palestinian Jews and the Hebrew Bible in the Greco-Roman Period*, ANRW 2/19/2: 1979, 112.

²⁹ Na temat tekstu Łk 24,13—32 zob. R. Rubinkiewicz, *Znaczenie «otwarcia oczu» u Łk 24,31*, w: F. Gryglewicz (red.), *Studia z teologii św. Łukasza*, Poznań 1973, 179—189.