Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Neofilologii, Instytut Etnolingwistyki
Zakład Hebraistyki, Arameistyki i Karaimoznawstwa

Mgr SEBASTIAN KUBICKI
(nr albumu 135728)

Edycja krytyczna traktatu Szełomo ben Aharona z Pozwola „Lechem Seorim”

Praca doktorska napisana
pod kierunkiem
Prof. dra hab. Piotra Muchowskiego

POZNAŃ 2020

Poznań, dnia .....

OŚWIADCZENIE

Ja, niżej podpisany, Sebastian Kubicki, doktorant Wydziału Neofilologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu oświadczam, że przedkładaną pracę doktorską, pt. *Edycja krytyczna traktatu Szełomo ben Aharona z Pozwola „Lechem Seorim"* napisałem samodzielnie. Oznacza to, że przy pisaniu pracy, poza niezbędnymi konsultacjami, nie korzystałem z pomocy innych osób, a w szczególności nie zlecałem opracowania rozprawy lub jej części innym osobom, ani nie odpisywałem tej rozprawy lub jej części od innych osób.

Oświadczam również, że egzemplarz pracy doktorskiej w wersji drukowanej jest całkowicie zgodny z egzemplarzem pracy dyplomowej w wersji elektronicznej.

Jednocześnie przyjmuję do wiadomości, że przypisanie sobie w pracy tej autorstwa istotnego fragmentu lub innych elementów cudzego utworu lub ustalenia naukowego stanowi podstawę stwierdzenia nieważności postępowania w sprawie nadania tytułu zawodowego.

[tak]* - wyrażam zgodę na udostępnianie mojej pracy w czytelni Archiwum UAM

[tak]* - wyrażam zgodę na udostępnianie mojej pracy w zakresie koniecznym do ochrony mojego prawa do autorstwa lub praw osób trzecich

*Należy wpisać TAK w przypadku wyrażenia zgody na udostępnianie pracy w czytelni Archiwum UAM, NIE w przypadku braku zgody. Niewypełnienie pola oznacza brak zgody na udostępnianie pracy.

.....
(czytelny podpis)

Spis treści

Wstęp 5

Metodologia

A) System językowy 12

B) Tłumaczenie 21

C) Analiza dialogu 28

1. Kontekstualne wprowadzenie do dialogu Szełomo ben Aharona 35

A) Karaimi polsko-litewscy do XVIII w. 35

B) Z dziejów polemiki karaimsko-rabbanicznej 40

C) Między Biblią a halachą – *peszat* i *derasz* 49

2. Szełomo ben Aharon i *Wojna u bram*

A) Intelektualna sylwetka Szełomo ben Aharona z Pozwola 59

B) Charakterystyka zewnętrzna i wewnętrzna rękopisu Heb.e12 2/2777 66

C) *Chleb jęczmienny* czy *Wojna u bram*? 76

3. Analiza wybranych zagadnień ze sporu w *Wojnie u bram*

A) Schizma pomiędzy karaimami a rabbanitami

A1) Schizma pomiędzy karaimami a rabbanitami (a) 82

A1) Schizma pomiędzy karaimami a rabbanitami (b) 84

B) Synchronizacja kalendarza 92

B1) Wyznaczanie nowiu Księżyca (a) 95

B1) Wyznaczanie nowiu Księżyca (b) 98

B2) Przekładanie terminu przypadania świąt (a) 102

B2) Przekładanie terminu przypadania świąt (b) 104

B3) Pierwszy dzień liczenia *omeru* (a) 109

B4) Ostatni dzień liczenia *omeru* (a) 112

B3-B4) Pierwszy dzień liczenia *omeru* (b); Ostatni dzień liczenia *omeru* (b)115

B5) Święto Tygodni (a) 125

B5) Święto Tygodni (b) 128

B6) Składanie ofiar przez przywódców plemiennych – Lb 7:11-83 (a) 130

B6) Składanie ofiar przez przywódców plemiennych – Lb 7:11-83 (b) 132

C) Halachy związane z szabatem 135
C1) Zapalanie świecy w szabat (a praca) (a) 135
C1) Zapalanie świecy w szabat (a praca) (b) 136
C2) Przenoszenie rzeczy w szabat (a) 142
C2) Przenoszenie rzeczy w szabat (b) 143
D) Ubój zwierząt
D1) Ocena skali defektów zwierząt (a) 146
D1) Ocena skali defektów zwierząt (b) 147
D2) Łączenie mięsa z mlekiem (a) 151
D2) Łączenie mięsa z mlekiem (b) 154
D3) Tłuste organy zwierzęce (a) 157
D3) Tłuste organy zwierzęce (b) 159
D4) Rzezak (szochet) i ubój zwierząt (a) 160
D4) Rzezak (szochet) i ubój zwierząt (b) 164
E) Małżeństwo 169
E1) Małżeństwo z krewnymi (a) 170
E2) Poślubienie brata zmarłego męża (a) 172
E1-E2) Małżeństwo z krewnymi (b), Poślubienie brata zmarłego męża (b) 173
E3) Kobieta w okresie menstruacji (a) 177
E3) Kobieta w okresie menstruacji (b) 180

Podsumowanie i wnioski końcowe 195

Szełomo ben Aharon, *Wojna u bram* – *לחם שערים*, שלמה בן אהרן 202

Aneks 418
Abstract 421
Bibliografia 423

Wstęp

Powszechnie przyjmuje się, iż początki ruchu karaimskiego (IX w. n.e.) wiążą się z odmiennym w stosunku do judaizmu rabbanicznego ustosunkowaniem się karaimów do tekstu biblijnego. Karaimi bowiem mieli stać na stanowisku, iż Biblia winna być odczytywana dosłownie, jak i bez uwzględniania zewnętrznych do niej komentarzy. Z kolei rabbanici przy jej lekturze mieli opierać się na tzw. boskim komentarzu, który miał być zachowany od czasów Mojżesza w postaci ustnych, natchnionych przez Boga wyjaśnień, przekazywanych z pokolenia na pokolenie[1]. Jednakże zestawienie ze sobą teologicznej literatury rabbanicznej z karaimską pod kątem interpretacji tekstu biblijnego pokazuje, że oba wyznania korzystały w procesie analizy biblijnej (czy to tzw. dosłownej, czy to aluzyjnej) z elementów, których nie ma w Biblii, a są zaczerpnięte z obszaru kultury i tradycji, które u zarania dziejów karaizmu były wspólne dla obu grup religijnych (zob. np. Polliack 2015:244; Greenspahn 2011:100, 103; Petuchowski 1966:176[2]).

Oczywiście oba wyznania posiadają swoją wizją tego, czym jest dosłowna i metaforyczna interpretacja Pisma, jak i w obu z nich wykształciły się w miarę upływu czasu takie jego wykładnie, które zyskały sobie rangę modelowych, stając się w końcu częścią ich własnej tradycji, to jest tzw. tradycji przodków. Utrwalenie i ugruntowanie się jej w powszechnej świadomości może skutkować przyjęciem zamkniętej postawy wobec nowych poglądów w procesie bieżących w danym okresie analiz tekstu biblijnego. Z drugiej strony, utrwalone w tradycji interpretacje nie tylko że są przez kolejne pokolenia przejmowane i zachowywane, to pełnią też jednocześnie funkcję jedynego skutecznego – w mniemaniu wiernych danego wyznania – „strażnika" właściwej wykładni Słowa Bożego. Tak więc moment, w którym utrwalona tradycja staje się jedynym źródłem możliwych znaczeń tekstu biblijnego, stanowi jednocześnie swoisty punkt zwrotny w rozwoju hermeneutyki biblijnej, albowiem najczęściej sztywno pojmowana tradycja działa na nią

[1] Zob. np. אמונה אמן autorstwa karaimskiego uczonego XVII/XVIII w. z Krymu, Awrahama ben Joszijjahu (אברהם בן יאשיהו) (za: Poznański 1971:66). Z ważniejszych rabbanicznych uczonych to właśnie Saadja Gaon, Raszi, jak i Rambam wierzyli w to, że *Tora ustna* została dana Mojżeszowi na Synaju; zob. m.in.: Daube 1949:239; Baumgarten 1972:10-11; Viezel 2009:66-67, 76; Klein 2011:114.

[2] Szczególnie w tej pracy przedstawiono kilka nakazów typowo biblijnych (np. jedzenie mac w święto Pesach, dęcie w szofar w Nowy Rok), jak i niebiblijnych (np. recytacja *Hallelu*, tj. Pslamów od 113 do 118; lektura *Księgi Estery* w święto Purim), aby pokazać, że w obu wyznaniach judaizmu pewne prawa religijne nie mają potwierdzenia w dosłownych wypowiedziach Biblii Hebrajskiej (co oczywiście jeszcze nie oznacza, że prawa te są z nią niezgodne), lecz w tradycji.

hamująco[3].

Sposób interpretacji Biblii Hebrajskiej, zwłaszcza gdy już w tradycji utrwalony, w pierwszej kolejności przekłada się oczywiście na kształt prawa religijnego, które ściśle definiuje zewnętrzne formy aktywności duchowej w związku z przynależnością do danej wiary, np. określa właściwe formy modlitwy, jak i sposób ich odmawiania; wyznacza czas święty, jak i powszedni; decyduje o diecie; o dozwolonych relacjach interpersonalnych; o związkach małżeńskich, czy też o stosunku do niewierzących. Słowem, pozabiblijne prawo religijne rości sobie prawo do decydowania o tak wielu szczegółowych aspektach życia osoby wierzącej, iż nie sposób, aby nawet przy użyciu tych samych biblijnych metod interpretacyjnych różni komentatorzy mogli dojść do tych samych wniosków praktycznych przy próbie halachicznej analizy tekstu biblijnego, który to – co istotne – w większości z ww. kwestii nie zajmuje zdecydowanego stanowiska. Nie może więc dziwić fakt, że nie tylko karaimi różnią się od rabbanitów pod kątem prawa religijnego, lecz także i wewnątrz tych grup religijnych można spotkać się z prawno-religijnym wielogłosem[4],

[3] Zob. na przykład komentarze biblijne, misznaickie, jak i talmudyczne Saadji Gaona, Rasziego, jak i Majmonidesa, które (poza pewnymi wyjątkami) w zasadzie konserwowały to, co zostało przyjęte za obowiązujące w Talmudzie Babilońskim.

Więcej o rabbanicznej ustnej tradycji (*Tora ustna*, שלשלת הקבלה, קבלת האבות, מסורת האבות), zob. np. Daube 1949:239, 242-243, 428; Baumgarten 1972:7 i nn.; Viezel 2009:65 i nn.; Izak, Klein 2011:113-115; Polliack 2015:266; Revel 1912:528-529.

O karaimskiej tradycji (סבל הירושה, העתקה, העתקה המשתלשלת), zob. m.in.: Astren 2003:37 i nn.; Astren 2004:176-177, 185 i nn.; Naftali 1959:109 i nn.; Schur 1995:119-123; ponadto zob. też Szełomo ben Aharon, „Uczynił sobie lektykę", s. 3, 8 (szczegółowe dane w Bibliografii).

O stosunku (zarówno pozytywnym, jak i negatywnym) karaimów do Talmudu, zob. np. Maman 1989:37; Adang 2003:189; Polliack 1999:304; Astren 2004:180-182; Astren 2004:176; Polliack 2015:264 i nn.; Nemoy 1989:58; Lasker 1992:184-186; Ravitsky 2016:159-160; Schur 1995:124; Ben-Shammai 1985:53-56; ponadto zob. też Szełomo ben Aharon, „Uczynił sobie lektykę", s. 5.

Na koniec mała uwaga odnośnie do tłumaczenia wyrażenia סבל הירושה, który najczęściej oddaje się jako 'jarzmo dziedzictwa' (Akhiezer 2018:125; Astren 2004:177): zdaje się, iż winno się je raczej tłumaczyć jako 'odziedziczona tradycja', albowiem hebr. *seḫel* to także 'tradycja' (Naftali 1959:109-112; zresztą autor ten wskazuje na inny jeszcze termin związany u obu grup religijnych z tradycją, a mianowicie na אגדה, więcej: tamże, s. 117 i nn.).

[4] W przypadku judaizmu rabbanicznego, zob. np. Fleischer 1984:294 i nn. (w związku z wzajemnymi wpływami halachy babilońskiej i palestyńskiej w okresie babilońskim (w Izraelu do XI w., w Babilonii do 1258 r.), zwłaszcza w kontekście יום טוב שני). Zob. też różnicę poglądów rabbanicznych co do genealogii recytacji modlitwy *Słuchaj, Izraelu* (שמע), tj. czy bierze się ona z Biblii (uczeni palestyńscy), czy od rabinów (część uczonych amoraickich tak właśnie uważało); za: Henshke 2016:33 i nn., 57. Zob. też zagadnienie zapalania świec chanukowych, a mianowicie, czy pierwszego dnia należy zapalać wszystkie, a potem gasić po jednej (Szammaj), czy też może zaczynać od jednej i w kolejne dni zapalać następne świece (Hillel); za: Rosik 2003:101. O innych różnicach pomiędzy rabbanicznymi uczonymi zob. np. Astren 2004:120, Beckwith 2001:171; Assaf 1932:342; Wieder 2016:8-9; Assaf 1932b:38; Elkin 1996:108-109, 120 (w Palestynie się stoi, zaś w Babilonii siedzi podczas deklamowania *Szema*; w Palestynie opłakuje się śmierć noworodka, który przeżył tylko jeden dzień, zaś w Babilonii dopiero gdy przeżyje on przynajmniej 30 dni; w Palestynie kobieta w okresie swej religijnej nieczystości nie może niczego dotykać, choć ma prawo nakarmić syna, zaś w Babilonii może też ona umyć mężowi twarz, ręce i nogi, podać mu coś do picia, jak i posłać jemu łóżko; w Palestynie błogosławi się pana

choć fakt ten dotyczy zazwyczaj okresu formowania się poszczególnych ruchów religijnych[5]. Zjawisko to jednak nie wyklucza tego, iż w wielu punktach oba wyznania judaizmu mogą wyrażać wspólny pogląd, a nawet stanowić dla siebie nawzajem pewną inspirację[6]. Dziwić powinien natomiast fakt odwrotny, mianowicie ten, iż przy tak rozległym i wielowątkowym, jak i semantycznie niejednoznacznym tekście, jaki stanowi Biblia Hebrajska, obie strony próbowały argumentować, że to one właśnie w należyty sposób, a więc zgodnie z zamiarem Boga, wyprowadzają odpowiednie i poprawne reguły halachiczne. Tego typu deklaracje muszą w końcu doprowadzić do otwartego konfliktu pomiędzy nie tylko wyznawcami różnych religii, ale i zwolennikami różnych tradycji.

Niniejsza dysertacja jest poświęcona analizie szczególnego rodzaju tekstu halachicznego, znanego dotychczas jako *„Lechem seorim”* (*leḥem śəʿorim,* tj. ‘Chleb jęczmienny’), autorstwa Szełomo ben Aharona z Pozwola, karaimskiego uczonego przełomu XVII i XVIII w.[7], który to tekst wpisuje się w szereg apologetycznych pism karaimskich,

młodego 3-ema błogosławieństwami, zaś w Babilonii 7-oma); Schwartz 1980:78 i nn. („Babilończycy”, tak rabbi Szimon bar Lakisz pogardliwie wypowiadał się o uczonych żydowskich zamieszkujących poza Izraelem).

[5] Grupy społecznej nie formują się raz na zawsze, albowiem ich ideologiczny kształt zależy od wyzwań, jakie stawia im zarówno środowisko, w którym ono funkcjonuje, jak i stan umysłowy jej członków. W przypadku średniowiecznego judaizmu rabbanicznego wpływ na jego rozwój miały: rywalizacja różnych szkół religijnych, a dalej narodziny chrześcijaństwa, następnie islamu, czy też karaizmu, jak i innych grup religijnych, o których dzisiaj mniej wiadomo. Nie można też zapomnieć o rozwoju techniki, czy też ogólnie kultury, które także odcisnęły swe piętno na kształcie z każdej z wymienionych tu religii.
Co do różnic wewnątrzreligijnych, to warto zestawić ze sobą zwyczaje i halachę karaimów z Konstantynopola i Egiptu z prawem religijnym karaimów z Krymu i z I Rzeczpospolitej, zwłaszcza po reformach zaproponowanych przez Elijjahu Basziaczi w XV w. Dla przykładu warto też może przypomnieć spory karaimów w kontekście wiary w ideę *toraṯ ha-tᵊmura* (תורת התמורה), czyli w to, że Bóg w swym miłosierdziu i sprawiedliwości wynagradza zwierzętom zarzniętym podczas religijnie poprawnie przeprowadzonego uboju. I tak, w XVII w., jak wynika m.in. z lektury listu Elijjahu ben Barucha Jeruszalmi (אליהו בן ברוך ירושלמי), za rozwiązaniem, że Bóg wynagradza zwierzętom ich – wynikłe z uboju – cierpienie i śmierć, opowiadali się karaimi z Egiptu, Jerozolimy, Babilonu, Damaszku, zaś przeciwnikami tegoż rozwiązania byli karaimi z Turcji, Krymu, Polski i Litwy (zob. np. Frank 2002:21, 40, 46). Warto też – za Majmonidesem – wspomnieć, że w judaizmie rabbanicznym za pomysłem kompensacji przez Boga naddatku bólu zwierzęcia w przypadku uboju niż naturalnej śmierci opowiadać się miał Saadja Gaon (*Kītāb al-ʾAmānāt wal-lʿtiqādāt*, który to tytuł Lasker tłumaczy jako „The Book of Beliefs and Opinions”; za: Lasker 2003:203-205). Należy jednak pamiętać, że w teologii żydowskiej epoki średniowiecza zagadnienie Bożej sprawiedliwości pojawiło się dzięki uczonym muzułmańskim, szczególnie z kręgów kalamu i mutazylitów, co znowu pokazuje, że nie tylko Talmud Babiloński miał wpływ na rozwój judaizmu rabbanicznego (zob. Lasker 2003:204).

[6] Zob. np. Cohen 1978:233 (co do reform karaimskiej halachy w okresie otomańskim, którą zaproponował i przeprowadził Elijjahu Basziaczi, jak i też przewartościowania literatury rabbanicznej i ukazania jej w przychylnym świetle przez Mosze Basziaczi). Zob. też: Greenspahn 2011:101 (część konstantynopolskich karaimów XV w., pod wpływem rabbanitów, rezygnuje z obserwacji Księżyca gołym okiem na rzecz obliczeń nowiu miesiąca; ponadto część z nich godzi się też na zapalanie świec szabatowych, czytanie *Haggady* podczas wieczerzy pesachowej, noszenie *cicit*, jak i rozpoczynanie czytania Pięcioksięgu w miesiącu *tiszre*).

[7] Tekst ten został wydany w całości w języku hebrajskim przez Josefa Elgamila w 2007 r. (zob. Bibliografia), jednakże bez odpowiedniego opracowania krytycznego, jak i komentarza. Uwaga nr 2: Jak Czytelnik zapewne zauważył, hebrajskie tytuły dzieł, jak i nazwy własne (szczególnie imiona i eponimy), podaję zawsze

mających na celu obronę własnego prawa religijnego z jednej strony, zaś krytykę i obalenie rabbanicznego prawa religijnego z drugiej.

Do głównych celów przedkładanej pracy należą opracowanie krytycznej edycji tekstu hebrajskiego (z tym jednak zastrzeżeniem, iż – ze względu na dużą liczbę manuskryptów – ograniczę się tutaj do zestawienia najstarszego rękopisu z wydaniem Elgamila, choć w kłopotliwych przypadkach będę też odwoływał się do innych kopii), jego (pierwszy) przekład na język nowożytny, jak i próba jego scharakteryzowania i umiejscowienia na tle innych, choć o podobnej tematyce, dzieł hebrajskojęzycznej literatury żydowskiej, ze szczególnym uwzględnieniem literatury karaimskiej.

W trakcie prowadzonych badań będą mnie jednak interesowały i inne zagadnienia, jak na przykład problem, który można by wyrazić w pytaniu: jak w tekście tym, z przełomu XVII i XVIII w., przedstawiona została debata na tle religijnym pomiędzy żydami rabbanicznymi a karaimami? Stąd też w niniejszej dysertacji bliżej przyjrzę się kwestiom spornym, bo i one stanowią główny trzon pracy karaimskiego uczonego, jak i jego argumentacji przy próbie obrony własnego stanowiska, czy też obalania twierdzeń strony przeciwnej.

Nie wolno też zapomnieć i o tym, iż zarówno rabbanici, jak i karaimi przełomu XVII i XVIII w. musieli mierzyć się nie tylko z językowo odległym od nich tekstem biblijnym, ale także z presją mocno zakorzenionej w ich kulturze tradycji, która głównie „wiązała ręce", gdy mowa o próbach świeżego spojrzenia na Biblię. Pojawia się więc pytanie o to, na ile proponowane przez Szełomo ben Aharona sposoby argumentacji są nowe, a na ile zaczerpnięte z bogatej już wtedy karaimskiej spuścizny literackiej. Innymi słowy, warto by się przekonać, w jakiej mierze dysputa religijna, jaką w dziele swym prezentuje karaim z Pozwola, różni się od podobnego rodzaju tekstów wieków go poprzedzających.

Wybór לחם שערים na źródłową podstawę prezentowanej pracy doktorskiej nie jest przypadkowy. Po pierwsze dlatego, że jest to jedyny spośród najważniejszych tekstów karaimskiego uczonego, któremu nie poświęcono wystarczającej uwagi badawczej. Wcześniejsze jego prace zostały albo streszczone, albo w pełni wydane, w odróżnieniu od tej,

---

w uproszczonej transkrypcji, dostosowanej do wymowy współczesnego języka polskiego. Z kolei w przypadku prowadzonych analiz językowych tekst hebrajski zawsze będzie transliterowany zgodnie z zasadami zaproponowanymi przez G. Khan'a dla pobiblijnej literatury hebrajskojęzycznej, a więc bez uwzględniania długości samogłosek. Tak samo będę postępował w związku z transkrypcją cytatów biblijnych.

która dopiero w niniejszej analizie doczekała się wnikliwszego spojrzenia[8].

Po drugie, zdaje się, że to właśnie proces tworzenia tegoż dzieła mógł stanowić dla jego autora największy wysiłek intelektualny, a to ze względu na istotę rzeczy, z którą przyszło jemu się zmierzyć. Musiał on bowiem nie tylko wykazać się znajomością Biblii, jak i prawd wiary swojego wyznania, ale także i znajomością prawd wiary judaizmu rabbanicznego, by umiejętnie i przekonująco uzasadnić własne stanowisko, czy też skutecznie wytknąć błędy swych oponentów.

Po trzecie, przedkładany dialog jest najdłuższą pracą karaima z Pozwola, a więc – przynajmniej hipotetycznie – jej właśnie poświęcił autor najwięcej czasu i sił. Najpierw, jak już się rzekło, poprzez rzeczowe przygotowanie do każdego z poruszanych przez siebie punktów, a następnie poprzez odpowiednie ułożenie zebranego materiału w formę dialogu, czy też dysputy.

Po czwarte, na tyle, na ile zdołałem się zorientować na podstawie zbiorów w Narodowej Bibliotece Izraela w Jerozolimie, rękopisów *Wojny u bram* jest znacznie więcej, niż popularnej w swoim czasie *Uczynił sobie lektykę*. Ponadto, tekst ten był geograficznie szeroko rozpowszechniony, albowiem wysyłano go na Krym, do Bizancjum, a nawet i do Egiptu. Oba fakty świadczyć mogą o tym, iż to właśnie לחם שערים był pośród karaimów częściej czytany i wykorzystywany, niż (sucho, tj. tylko z tytułu!) wspominany przez większość współczesnych badaczy przy różnych okazjach *Apirjon asa lo*.

Po piąte, jak już zasugerowano, szczególną cechą prezentowanego na potrzeby tej pracy utworu jest jego forma. Został on bowiem napisany w postaci responsów, to jest pytań i odpowiedzi, które – w pewnej mierze – wskazują na rozmowę pomiędzy dwoma uczonymi, z których jeden reprezentuje karaimów, a drugi rabbanitów. Wydaje się, że forma ta wyraża artystyczną wizję rzetelnej obrony judaizmu karaimskiego przed wpływami judaizmu rabbanicznego (czym też należy tłumaczyć większe skupienie autora na argumentacji karaimskiej, aniżeli na rabbanicznej), jak i stanowi oryginalny wkład Szełomo ben Aharona w karaimską literaturę, co będę starał się udowodnić w dalszej części pracy.

Ponadto będący przedmiotem analizy utwór Szełomo ben Aharona jest reprezentatywny dla karaimów I Rzeczypospolitej z przełomu XVII i XVIII w., szczególnie

[8] Akhiezer, Lasker 2011 (pełne wydanie *Wieży mocy*, tj. *Migdal oz*, מגדל עוז). Z kolei treść *Uczynił sobie lektykę* (אפריון עשה לו), prócz wspomnianego wcześniej wydania Elgamila, jest powszechnie streszczana przy okazji różnych prac badawczych z zakresu karaimoznawstwa.

pod kątem opisu zwyczajów religijnych, egzegezy biblijnej, jak i prezentacji i objaśnienia wybranych elementów karaimskiego prawa religijnego, co pozwala już na przeprowadzenie na jego podstawie ogólnego porównania wierzeń karaimów tego okresu z wiarą karaimów wieków wcześniejszych, szczególnie w okresie formowania się tego ruchu w Babilonii i w Palestynie (IX i X w.), a później w Konstantynopolu (szczególnie w XV w.).

Warto też pokrótce wspomnieć o tym, co w pracy tej zostanie świadomie pominięte. Po pierwsze, ani początki ruchu karaimskiego na świecie (a więc nie tylko w Palestynie, czy w Babilonii, ale także i w Egipcie, na Krymie, w Konstantynopolu, itd.), ani w Polsce nie będą w niniejszej dysertacji przedmiotem oddzielnych studiów, poza przypadkami pewnych koniecznych wzmianek. Niniejsza praca doktorska jest skierowana głównie do specjalistów, którzy albo są już zaznajomieni z brakującymi w pracy tej elementami, albo wiedzą w jakich badaniach ich szukać. Nie ma więc sensu powielać tu tego, co zostało już choć w części opracowane, choćby i z tego powodu, że niczego nowego w tych tu kwestiach nic by nie dodano.

W opracowywanym tu dialogu karaimski uczony omawia 30 zagadnień, głównie halachicznych, które różnią od siebie karaimów i rabbanitów. Ze względu na szczegółowość prowadzonych przeze mnie analiz, a więc z uwagi na konieczność zapoznania się i uwzględnienia literatury karaimskiej i rabbanicznej (zarówno podmiotowej, jak i przedmiotowej), nie wszystkie z 30 pytań będę mógł przedstawić w części krytyczno-analitycznej swej dysertacji. Rezygnacja ze skupienia się na wszystkich pytaniach i odpowiedziach rzeczonego dialogu wynika też z uwzględnienia przeze mnie zarówno ograniczeń czasowych (z tytułu ubiegania się o tytuł doktora), jak i objętościowych (aby praca nie była przesadnie rozbudowana zarówno ilościowo, jak i wielowątkowo). Uważam jednak, iż pomimo tych ograniczeń przedłożone przeze mnie dane pozwolą na wyciągnięcie zasadnych wniosków.

Tak mniej więcej prezentują się przedmiot i cel przedkładanego doktoratu, oczywiście z pominięciem tych elementów, o których przed chwilą wspomniałem.

Mam nadzieję, iż przedkładane tu tłumaczenie, jak i w ogóle przeprowadzona przeze mnie analiza לחם שערים, pozwoli na głębsze zrozumienie karaimskiej kultury okresu końca I Rzeczypospolitej, szczególnie w zakresie prawa religijnego, ale też i sposobów interpretacji Biblii. Życzyłbym sobie, aby przekład tego wyjątkowego dzieła na język polski, jak i jego opracowanie, stały się źródłem nowych żywotnych sporów, szczególnie w kwestiach,

które w pracy tej są poruszane.

Metodologia (system językowy – tłumaczenie – analiza dialogu)

A) System językowy

Dwoma podstawowymi celami niniejszej dysertacji są tłumaczenie i analiza dialogu Szełomo ben Aharona. Aby je z sukcesem osiągnąć, należy na sam przód wybrać odpowiednio dopasowane do nich metody. Z uwagi jednak na fakt, że w obu przypadkach głównym tworzywem jest język, to właśnie temu narzędziu komunikacji i ekspresji należy poświęcić w pierwszej kolejności nieco więcej uwagi.

Już na samym początku należy podkreślić, że system językowy, jak i metody analizy wypowiedzi językowej, będą w niniejszej pracy opierały się na teoriach, jakie wypracował amerykański filozof, Charles Sanders Peirce (1839-1914), nie tylko w zakresie języka rozumianego jako system znaków (zob. np. Bense 1980:7), ale także pod kątem stawiania hipotez i wyciągania wniosków, tj. dedukcji, indukcji i abdukcji (zob. np. Peirce 1868:47-50; Kalaga 2015:88 i nn.).

Z uwagi na fakt, iż terminy te mogą być różnie rozumiane, ich znaczenie zostanie tu pokrótce przedstawione. I tak, dedukcja to wyciąganie wniosków na podstawie znajomości wspólnych i ważnych cech dla wszystkich elementów danego zbioru, np. skoro wiadomo, że firma X umieszcza logo „x" na wszystkich swoich produktach, to mając jej dowolny produkt jest pewnym, że musi być na nim logo tej firmy. Można też powiedzieć, że we wnioskowaniu dedukcyjnym podaje się konieczne konsekwencje danej hipotezy, co automatycznie powoduje, że wnioski takie są pewne (zob. Kalaga 2015:91, 96).

Z kolei indukcja to wyciąganie wniosków ogólnych odnośnie do elementów danego zbioru na podstawie jakiejś cechy (lub cech) jednego elementu (lub kilku) z tego zbioru, np. na konkretnym produkcie firmy X znajduje się logo „x", z czego wyciąga się wniosek, że i reszta produktów tej firmy posiada to logo. Innymi słowy, indukcja polega na wyprowadzeniu na podstawie szczegółu jakiejś ogólnej zasady. Należy jednak pamiętać, iż wynik wnioskowania tego typu jest prawdopodobny, a więc nie stuprocentowo pewny (zob. Kalaga 2015:91, 95, 96).

Abdukcja zaś to wyciąganie wniosków na podstawie cechy (lub cech) danego przedmiotu, które są wspólne z cechami elementów danego zbioru, np. jeśli jakiś dowolny przedmiot posiada logo „x", to można założyć, że został on wytworzony przez firmę X – pokazuje się tu jednak, iż abdukcja stanowi przykład hipotetycznego wnioskowania,

albowiem nie ma pewności, czy logo to na rzeczonym produkcie umieściła firma X (zob. Kalaga 2015:88, 90; por. 93).

O ile wnioskowanie dedukcyjne posiada najwyższą wartość co do pewności wyciąganych wniosków, o tyle pierwszym krokiem procesu badawczego jest stawianie hipotez, właśnie na zasadzie abdukcji. Dopiero na dalszym etapie wysuniętą hipotezę analizuje się dedukcyjnie. A więc najpierw należy logicznie uzasadnić daną hipotezę (myślenie abdukcyjne), a dopiero potem wskazać na możliwe do przewidzenia konsekwencje jej przyjęcia (myślenie dedukcyjne), które – na dalszym etapie badań – należałoby jeszcze zweryfikować w konkretnym, rzeczywistym doświadczeniu (i na tym etapie uruchamia się myślenie indukcyjne, po którym winna następować decyzja o przyjęciu, bądź odrzuceniu, albo i modyfikacji przyjętej hipotezy) (zob. Kalaga 2015:93-95; Wszołek 2015:108-109).

Przekładając te rozważania na język praktyki pod kątem niniejszej pracy, na przykład w zakresie tłumaczenia i analizy dowolnej wypowiedzi jakiegoś rabbanicznego uczonego, przy założeniu, że Szełomo ben Aharon niewłaściwie interpretuje tę samą wypowiedź, to w pierwszej kolejności – po przedstawieniu opinii karaima z Pozwola – przedstawiam swoją propozycję tłumaczenia (abdukcja) i rozumienia owej rabbanicznej wypowiedzi (dedukcja). A więc przedkładam wypowiedź rabbanicznego uczonego w moim tłumaczeniu, jak i umieszczam ją w szerszym kontekście, tj. zestawiam ją z treścią całości wypowiedzi rabbanicznego uczonego, co często oznacza sięgnięcie do samego źródła, a nie zatrzymanie się na cytacie, który przytacza akurat wspomniany karaimski uczony. I w tym dopiero świetle można dobitnie pokazać, po pierwsze, jak dalece obalane wyjaśnienie Szełomo ben Aharona nie jest koherentne z całością wypowiedzi jakiegoś rabbanicznego uczonego, a po drugie, jak właściwie należy wyjaśnić analizowaną wypowiedź (etap weryfikacji lub falsyfikacji hipotez)[9].

Tyle odnośnie do logicznych sposobów wyciągania wniosków. Druga rzecz, nad którą należy się jeszcze pochylić, to kwestia filozofii języka, a więc próba umieszczenia go w pewnym systemie, który pozwoliłby na analizowanie wypowiedzi językowych nie tylko na zasadach logiki, lecz w oparciu o pewne mechanizmy i reguły porządkujące ów system językowy, co gwarantowałoby, iż wyciągnięte wnioski byłyby wystarczająco mocno uzasadnione, a więc ich wątpliwość mogłaby być zminimalizowana. Kwestie te będą się

[9] Na dalszym zaś etapie badań oznacza to po prostu obalenie pewnej części wywodu, jak i argumentów, jakie – dla konkretnego przypadku – wysunął Szełomo ben Aharon.

tyczyły głównie analizy tekstów literackich[10], do których zaliczam Biblię, komentarze biblijne (także midrasze i agady), tłumaczenia biblijne (także i targumy), traktaty halachiczne, itp., które to teksty wymagają ściślejszego podejścia hermeneutycznego. I tu, jak mniemam, najlepiej przyda się triadyczna teoria znaku Ch. S. Peirce'a.

W niniejszej dysertacji analizowane teksty będą rozumiane jako szczególny przykład peirce'owskiej triady, co w praktyce oznacza, iż odpowiednio wydzielone z nich wypowiedzi będą ujmowane w kategoriach *środka przekazu*[11], tj. materialnego urzeczywistnienia się znaku (w naszym przypadku ową materią będzie głównie pismo, choć będę się opierał także i na fonetycznej warstwie języka). Jak wiadomo z teorii Peirce'a, *środek przekazu* jest jedynie zewnętrzną emanacją znaku, i pomimo że sam w sobie może wiązać się z przekazywaniem pewnych treści, to w przypadku komunikacji językowej nie ona stanowi o sensie całego znaku. W systemie amerykańskiego filozofa każda wypowiedź językowa posiada swoje pełne

[10] W odróżnieniu od tekstów naukowych, we współczesnym znaczeniu tego słowa, a więc takich, w których wymaga się ściśle naukowych procedur wyciągania wniosków (zob. np. Anusiewicz 1999:268-269; Anusiewicz, Dąbrowska, Fleisher 2000:38). Teksty, które określam tu mianem literackich, nie zawsze wytrzymują próbę weryfikacji pod kątem wykorzystania metod naukowych, albowiem na poziomie analitycznym (gdy mowa na przykład o analizie biblijnej w perspektywie halachicznej) w wielu przypadkach uczeni rabbaniczni opierają się na dowodach, których podstawę stanowią przypadkowe skojarzenia, których to nie da się przekonująco uzasadnić na gruncie logiki, czy szeroko rozumianej analizy literackiej (tj. np. włącznie z analizą gramatyczno-historyczną języka). Aby więc część metod interpretacyjnych, wykorzystywanych na przykład przez talmudycznych uczonych, nie była „na starcie" odrzucona na gruncie nauki, to należy przyjąć, iż nie można tych tekstów (a więc także i halachicznych) traktować – pod kątem stawiania hipotez i wyciągania wniosków – na równi z naukowymi. Należy więc uznać, iż teksty te należą po prostu do innej grupy tekstów, tj. takich, w których argumentacja i przekonywanie nie opierają się wyłącznie na przesłankach logicznych i rozumowych (które są weryfikowalne na gruncie doświadczenia), lecz dopuszczają inne formy dowodzenia, jak na przykład oparte na emocjach, wolnych skojarzeniach, wewnętrznym przekonaniu, boskim nakazie, zaufaniu, przymusie, itd. Stąd teksty te nazywam literackimi, albowiem to właśnie nauki o literaturze (jak i o języku) wypracowały już sobie odpowiednie narzędzia, za pomocą których udaje się tego typu teksty z sukcesem badać. Tu też leży przyczyna, dla której zdecydowałem się na wybór triadycznej teorii znaku, jako systemu, który pomoże mi głębiej zrozumieć analizowane przeze mnie fragmenty rabbanicznych i karaimskich traktatów.
Na koniec jeszcze dwie uwagi:
1) Zdaję sobie sprawę z tego, że istnieją dość istotne różnice pomiędzy wypowiedzią literacką, a na przykład filozoficzną, czy teologiczno-prawną, jeśli mowa o ich strukturze, celu, jak i związkach z rzeczywistością pozajęzykową. Różnice te, w czasie przeprowadzanej przeze mnie analizy, będą brane pod uwagę, co jednak nie oznacza, że wykorzystanych tu tekstów źródłowych nie powinienem traktować nienaukowo. Przyczyna, dla której tak czynię, została właśnie przed chwilą podana. Można jedynie dodać jeszcze, iż teksty naukowe od nienaukowych różni i to, że te pierwsze precyzyjniej potrafią określić to, co epistemologicznie jest poznawalne, a co nie, bo – na przykład – wymyka się doświadczeniu.
2) Co do określenia „literatura biblijna": z uwagi na fakt, iż podstawą programową dla wszelkich norm prawno-religijnych jest w judaizmie rabbanicznym Tora, a w karaimskim Biblia Hebrajska (tj. תנ"ך), to za Brichto (1976:19) będę terminem tym określał tylko i wyłącznie księgi Biblii Hebrajskiej. Tak więc księgi Nowego Testementu zaliczam do literatury pobiblijnej, albowiem nie wchodzą one w skład Biblii Hebrajskiej (zob. Brichto 1976:70).

[11] Pojęcia charakterystyczne dla filozofii Peirce'a będą zapisywane kursywą, aby było wiadomo, że są to terminy techniczne, które w nauce zyskały już sobie prawo obywatelstwa.

znaczenie – określane mianem *intencjonalnego przedmiotu znaku* – które jednak nigdy nie jest bezpośrednio dostępne, lecz jedynie zapośredniczone, a mianowicie może być jedynie fragmentarycznie ujawniane za pomocą tzw. *interpretantów*, tj. cząstkowych znaczeń danego znaku (zob. Bense 1980:7-10; Obrębska 2015:28).

Co istotne w teorii Peirce'a, *interpretant* jest tym elementem całej triady (tj. zestawu trzech wspomnianych wyżej elementów składających się na znak), w którym nie tylko tkwi znaczenie znaku, lecz także sam stanowi kolejny znak, wymagający już oddzielnego *interpretanta* (lub wielu *interpretantów*), koniecznego (koniecznych) do jego wyjaśnienia. Tak więc pełne znaczenie danego znaku nie tkwi w *interpretancie* danego znaku, lecz w kolejnych znakach, do których ów interpretant odsyła (i tak w nieskończoność), co nazywa się procedurą przekładu (lub translacji) znaku na znak, a skrótowo – semiozą. Proces ten, wbrew pozorom, nie komplikuje rozumienia danej wypowiedzi, lecz ją z każdym kolejnym krokiem doprecyzowuje, albowiem do znanych już znaczeń dokłada kolejne (zob. Bense 1980:10, 12, 21; Obrębska 2015:29-30; Buczyńska-Garewicz 2015:59-60, 62)[12].

Spostrzeżenia te są o tyle istotne, iż zarówno rabbaniczni, jak i karaimscy uczeni poszukiwali w Biblii Hebrajskiej prostego przekładu danej wypowiedzi na język prawa religijnego, i to z tym zastrzeżeniem, że owa wypowiedź biblijna ma takie, a nie inne znaczenie. Z teorii Peirce'a wynika jednak, iż semioza to w zasadzie nieskończony proces przekładu znaku na znak, a więc że analiza wypowiedzi złożonej ze znaków językowych ma charakter aproksymatyczny, albowiem poznanie nigdy nie jest w pełni możliwe (zob. Obrębska 2015:30).

Powoduje to, że nie można ustalić raz na zawsze jakiejś reguły prawnej na podstawie dowolnie wybranego cytatu biblijnego, co więcej, nawet i sposób rozumienia i interpretacji nakazów biblijnych winien być przedmiotem stałych refleksji. Można co najwyżej przyjąć, iż ze względów praktycznych pewne interpretacje i ich przekład w postaci regulacji prawnych zdają się bardziej konieczne od innych, co jeszcze jednak nie oznacza, że same w sobie dotykają sedna wypowiedzi biblijnej, z której dane prawo wyprowadzono. Stąd też w pracy tej będę starał się czytać ten sam tekst biblijny niejako podwójnie. Najpierw w

[12] Ze względu na to, iż *interpretant* stanowi składową triady, nazywa się go często *interpretantem wewnętrznym*, w odróżnieniu od innych form interpretacji znaku, jak na przykład emocji odbiorcy znaku, albo jego umiejętności w zakresie prawidłowego postrzegania cech danego znaku, itd. Te sposoby interpretacji znaku nie tkwią w znaku, lecz poza nim i dlatego nazywa się je *interpretantami zewnętrznymi*. One także mają wpływ na sposób rozumienia wypowiedzi językowej (zob. Bense 1980:10-11; 46; Obrębska 2015:28; Buczyńska-Garewicz 2015:61-62).

rozumieniu danej grupy religijnej (tj. jak dany werset rozumieją rabbanici, a jak karaimi), a następnie będę poszukiwał i innych możliwych jego sensów, choć już z pomocą naukowych metod (i tutaj głównie będę opierał się na analizie literackiej tekstu biblijnego; często będę też korzystał już z gotowych analiz, przeprowadzonych przez innych badaczy).

Analityczne możliwości, jakie otwierają się przy okazji wykorzystania triadycznej teorii znaku, są korzystne dla celów tej pracy i z tego jeszcze powodu, iż w swoim systemie teoretycznym amerykański badacz niemało miejsca poświęcił refleksji nad interpretacją. Otóż skupiając się na *interpretancie* (czyli na tym, co w znaku znaczące), Peirce wyróżnił trzy następujące aspekty interpretacji: a) a. bezpośredni: który wskazuje na taki rodzaj znaczenia znaku, który wynika tylko i wyłącznie z jego własnego *interpretanta*, a więc mowa tu o przypadkach, w których interpretacja zatrzymuje się na domniemanym, często dosłownym znaczeniu danej wypowiedzi; b) a. dynamiczny: odsłaniający te znaczenia, które znajdują się poza *interpretantem* danego znaku, innymi słowy, są to znaczenia, które wynikają z przekładu *interpretanta* danego znaku na inne znaki, a więc są to po prostu różne interpretacje, które wynikają z refleksji odbiorcy, jak i z jego namysłu nad znakiem; c) a. normalny: a mianowicie właściwe znaczenie danego znaku, które jednak nie jest sumą wszystkich prawidłowych a możliwych do pomyślenia znaczeń danej wypowiedzi, lecz ich warunkiem, jak gdyby „regułą właściwego rozumienia znaku"; jest to więc to znaczenie znaku, które wcale nie wymaga *interpretantów*, bo jest to po prostu pełnia znaczenia i gdyby myśl ludzka była wystarczająco rozwinięta, aby do tego znaczenia dotrzeć, to – jak przenikliwie zauważa Peirce – moc tego znaczenia byłaby tak silna, że człowiek nie byłby w stanie postąpić inaczej, niż wynikałoby to z pełnego sensu danej wypowiedzi (zob: Buczyńska-Garewicz 2015:63-67).

Pomijając kwestie filozoficzne, przedstawione aspekty interpretacji wypowiedzi językowej bezpośrednio można zastosować w przypadku analizy tekstów teologicznych i prawno-religijnych. Otóż żydowscy uczeni (zarówno rabbanici, jak i karaimi) poszukiwali albo dosłownego znaczenia danej wypowiedzi (a więc aspektu znaczenia danej wypowiedzi z podpunktu *a)*), albo jakichś innych jeszcze znaczeń, które wynikają z logicznego (ale też i innych form) namysłu nad danym tekstem (warstwa znaczeniowa z podpunktu *b)*). Oczywiście innego sposobu na odkrycie właściwego sensu danego tekstu nie ma, jednakże błąd tych uczonych polegał na tym, iż byli przekonani co do tego, że ich interpretacje są jak gdyby ostatecznym znaczeniem danej wypowiedzi biblijnej, choć z teorii Peirce'a jasno

wynika, że dojście do takiego pułapu znaczenia (czyli – innymi słowy – poznanie całej prawdy) nie jest możliwe. Ponadto, skoro interpretacja (szczególnie dynamiczna) według Peirce'a to nieustanne dążenie do treści zawartych w interpretacji normalnej, tj. ostatecznej, to wynika z tego, że przekład na codzienną praktykę życiową idei odkrytych w danym fragmencie biblijnym musi siłą rzeczy posiadać aspekt czasowy, a mianowicie, że owe przekłady, na przykład w postaci regulacji prawnych, winny być co pewien czas – zależny od stopnia rozumienia biblijnych tekstów – weryfikowane[13]. Uczeni rabbaniczni co prawda ukuli pojęcie czasowo istniejącej regulacji prawnej (mam tu na myśli termin *taqqana*, תקנה), aczkolwiek tyczyło się to tylko części z halach (szczególnie tych z rodzaju דרבנן, tj. pochodzących z autorytetu rabinów, rzadziej דאורייתא, tj. z Tory), a nie wszystkich (pomijając oczywiście te, które dosłownie zostały przejęte z Tory)[14].

Ponownie więc, z punktu widzenia teorii Peirce'a, nie może dziwić, że człowiek treść świętych dla siebie tekstów religijnych pragnie wyrazić w postaci konkretnych wskazań życiowych, lecz dziwi to, że pewne interpretacje na tyle utrwaliły się w praktyce, jak gdyby miały oznaczać już samo ostateczne sedno danej wypowiedzi. Innymi słowy, zarówno w Talmudzie, jak i w innych komentarzach biblijnych, mamy do czynienia z jednostkowymi interpretacjami Biblii, będącymi skutkiem logicznej, rozumowej lub asocjacyjnej refleksji, a więc ograniczonej analizy, która zawsze będzie niepełna, wymagająca kolejnych dopowiedzeń, podejść, *etc.* W terminologii Peirce'a można by powiedzieć, że wszelkie komentarze biblijne to tylko kolejne interpretacje dynamiczne, nie mogące sobie rościć prawa do miana interpretacji normalnej (ostatecznej). Z tego powodu przedkładane tu naukowe analizy tekstu biblijnego także będą miały charakter interpretacji dynamicznych, choć – jak mniemam – będą one skutkiem głębszych, ściślejszych, bardziej zasadnych analiz tekstu biblijnego, aniżeli w przypadku

[13] Co ciekawe, w interpretacyjnym systemie Peirce'a istnieje możliwość przekładu znaku na konkretne działanie, co oczywiście wiąże się z przerwaniem procesu semiozy (tj. ciągu niekończących się interpretacji), a co za tym idzie, znak taki – z punktu widzenia semiotycznego – automatycznie się degeneruje, gdyż traci już on swój semantycznie generatywny charakter, albowiem po jego praktycznym wcieleniu rzadko bywa on dalej reinterpretowany. Pozytywnym skutkiem takiego sposobu przerwania semiozy jest powstanie możliwości praktycznej realizacji choć części sensu danego znaku w rzeczywistości pozajęzykowej (i wtedy mamy do czynienia z niesemiotycznym efektem znaku), co z kolei – z punktu widzenia empirii – jest czymś autentycznym, a nie zdegenerowanym. Halacha, jak i inne regulacje prawno-religijne, są więc skutkiem przerwania semiozy, gdzie procesy przekładu znaku na znak zostają zastąpione interpretacją energetyczną, a więc zostają zamienione na dany czyn, oczywiście w postaci konkretnego nakazu, czy też zakazu (zob. Buczyńska-Garewicz 2015:70-71).

[14] Awraham ibn Ezra mówił np. o מצות לדורות (*mišvoṯ le-ḏoroṯ*, 'przykazania na pokolenia', tj. w istocie wieczne), jak i o מצות לשעה (*mišvoṯ lᵊ-šaʿa*, 'przykazania na dany czas'); zob.: Weis 1950:189.

wykorzystywanych tu komentarzy biblijnych uczonych czy to rabbanicznych, czy to karaimskich. Jednakże jakkolwiek trafne – moje, innych badaczy, czy też żydowskich i karaimskich komentatorów biblijnych – uwagi by nie były, to przedstawiona tu teoria interpretacji Peirce'a gwarantuje, iż nie jest to wszystko, co można na dany temat powiedzieć i że zawsze, po skończonej analizie tekstu literackiego, w uczonym winno przewagę zdobywać uczucie nie satysfakcji z dobrze wykonanej pracy, lecz niedosytu właśnie, bo to ono w większym stopniu motywuje do ponownej lektury tego samego tekstu[15].

Dzieło, nad którym przyszło mi się pochylić, będę – jeśli wolno się powtórzyć – analizował pod kątem metod analizy tekstów literackich. Konsekwencją takiego sposobu podejścia do dialogu Szełomo ben Aharona jest konieczność określenia zarówno sposobu prowadzenia narracji, jak i budowy świata przedstawionego. I tak, sam tekst – z punktu widzenia podziału na rodzaje i gatunki literackie – należy zaliczyć do form dramatycznych, a ściślej do dialogów. Jest to jednak tylko umowna klasyfikacja, albowiem w niektórych momentach (tj. w poetyckim wstępie do dialogu, dalej pomiędzy pierwszą a drugą jego częścią, jak i na końcu całości, a także pomiędzy kolejnymi pytaniami) wypowiada się podmiot w narracji pierwszoosobowej, który dzieli pewne wspólne cechy z autorem dzieła (zauważa się zbieżność narratorskich opisów z faktami z prywatnego życia autora, itp.), co powoduje, że dialog ten posiada cechy i (treściowo) autobiograficzne, ale też i (gatunkowo) hybrydowe.

Formalnie rzecz ujmując, tekst ten jest wzorowany na tzw. responsach, czyli teologicznej lub prawno-religijnej korespondencji, zwykle prowadzonej pomiędzy żydowskimi duchownymi, ale także i ze zwykłymi ludźmi. Listy te składały się głównie z serii pytań, a czasem i odpowiedzi (i stąd hebrajska nazwa *šᵊeluṯ u-tšuḇoṯ*, שאלות ותשובות, tj. 'pytania i odpowiedzi'), w których starano się rozstrzygnąć wątpliwości natury czy to praktycznej, czy to teologicznej. Ta forma relacji z/pomiędzy uczonymi miała pojawić się w świecie żydowskim na długo przed spisaniem w VII w. Talmudu Babilońskiego, albowiem w tekście tym (tj. w Talmudzie) wspomina się o wymianie poglądów drogą

[15] Szczególnie interesująco (także w perspektywie filozofii Peirce'a) przedstawia się problem sposobów interpretacji danego dzieła na przestrzeni wieków, a więc zagadnienie recepcji dzieła. Bardzo często się zdarza, że pewne interpretacje (jak i metody interpretacji) stają się w pewnych kręgach, kulturach, społecznościach ikoniczne, obowiązujące, jakby jedyne. Współczesne badania powinny jednak, prócz pozytywnego i krytycznego ustosunkowania się do tych ikonicznych interpretacji, próbować je deikonizować, właśnie poprzez poszukiwanie nowych znaczeń danego utworu (zob. Komendziński 1996:17-18).

listowną, właśnie w formie pytań i odpowiedzi, pochodzących z czasów amoraitów (III-V w. n.e.), a nawet i tanaitów (od I w. do lat 20-tych III w., tj. do śmierci Jehudy ha-Nasi, czyli Ribbiego, głównego redaktora Miszny w znanej obecnie wersji).

Szełomo ben Aharon tekst swój zbudował właśnie w oparciu o tego typu literaturę (bo z czasem korespondencja taka była odpowiednio przerabiana, publikowana i udostępniania wiernym, przez co zyskała na popularności i się poniekąd skonwencjonalizowała), choć wplótł w nią swoje własne elementy, jak na przykład: fragmenty narracyjne, poetyckie opisy, zaaranżował sytuację realnej rozmowy (a nie listownej wymiany poglądów), gdzieniegdzie sięgnął po rymy, napisał też oddzielną zagadkę, w której ukrył swe dane osobowe, choć w części z narratorskich wypowiedzi można się także dopatrzeć odautorskich uwag (i stąd autobiograficzne elementy w dialogu).

Jeśli chodzi o obszar świata przedstawionego, to jest on głównie zawężony do prezentacji rozmowy dwóch postaci, z których każda reprezentuje własną wiarę: jedna judaizm karaimski, a druga judaizm rabbaniczny. Choć bohaterowie ci posiadają swoje konkretne imiona (w zależności od rękopisu są one diametralnie różne i w całym dziele wspomniane są tylko raz, tj. we wstępie), to jednak najczęściej określa się ich jako ‘Karaim’ i ‘Rabbanita’ (lub ‘Talmudysta’)[16]. Z dwójki tej na pierwszy plan wysuwa się Karaim, który najczęściej zabiera głos.

Tak więc, od strony struktury i treści, przedstawia się dialog Szełomo ben Aharona, gdy spojrzeć nań pod kątem analizy literackiej. Jednak poza warstwą typowo literacką w tekście pojawiają się treści, które jak najbardziej wybiegają poza świat wyobrażony, znajdując swoje umocowanie w świecie realnym. Mowa tu oczywiście o treściach związanych z dysputą religijną, o wojnie na argumenty, które posiadają swoje źródło w rzeczywistej refleksji nad Biblią, prawem religijnym, czy tradycją. Jest to ta warstwa dzieła, która będzie mnie najbardziej interesowała, albowiem to ona bezpośrednio odnosi się do wierzeń i zwyczajów karaimów polskich XVII i XVIII w. Analizując więc wypowiedzi natury prawno-religijnej, będę starał się wyrażone w dziele poglądy badać właśnie pod kątem ich wewnętrznej spójności, poprawności w sposobie wyciągania wniosków, zasadności

[16] W języku polskim postanowiłem terminy הקראי, jak i התלמודי i הרבני zapisywać wielką literą, albowiem traktuję je jako nazwy własne, odnoszące się do konkretnych osób dialogu, jak i mające na celu zastąpić ich dane osobowe. Oczywiście określenia te można też rozumieć na sposób uogólniający, a mianowicie, że wygłaszane przez bohaterów lub przypisywane im poglądy są charakterystyczne dla odłamów judaizmu, które oni reprezentują, i z tego powodu jednego nazywa się Karaimem, a drugiego Talmudystą (lub Rabbanitą).

wysuwanych zarzutów, czy też ocenić ich słuszność z punktu widzenia przykazań i opisów zaczerpniętych z Biblii, która dla obu wyznań jest podstawą kształtowania prawa religijnego.

Obie warstwy dzieła, tj. ta literacka, jak i dygresyjna, związana z debatą religijną, jak wynika z wyżej przedstawionych rozważań Peirce'a, wymyka się ludzkiemu poznaniu, w sensie całkowitego i pełnego zrozumienia. Stąd też odpowiedź na pytanie, które zadaje Viezel (2009:65), a więc o to, czy da się zrozumieć tekst w całej jego pełni, jest już z zasady negatywna. Na pierwszy rzut oka konkluzja ta wydaje się bardzo pesymistyczna, gdyż może być błędnie utożsamiana z niemożliwością wystarczającego poznania czegokolwiek, jednakże przy większym skupieniu myśli i uwagi staje się ona zbawienna, albowiem zakłada, iż wszelkie fundamentalistyczne postawy wobec tekstu, tj. oporne na zmiany, jak i na dalsze reinterpretacje, muszą z zasady być poddane krytyce. To właśnie ludzka ograniczoność poznania z jednej strony, jak i sam proces nieskończonej semiozy z drugiej, gwarantują, iż o żadnej wypowiedzi językowej nie można powiedzieć, że została w pełni zrozumiana, a co za tym idzie, że każdy praktyczny skutek przerwania procesu semiozy, na przykład wyrażony w postaci nakazów i zakazów religijnych, będzie zawsze oznaczał opieranie się na niepełnym znaczeniu treści danej wypowiedzi językowej[17].

Nie oznacza to wcale, że w Biblii nie ma takich wypowiedzi, o których nie można by powiedzieć, że ich analiza winna skutkować zakończeniem procesu semiozy, a więc wyraźną konkluzją, iż w danym miejscu tekst biblijny oznacza to a to. Jest to o tyle prawdziwe, o ile się przyjmuje, iż tego typu konkluzje mogą mieć charakter czasowy, a więc że ten sam fragment przy kolejnej jego lekturze może odsłonić przed sobą nowe perspektywy analityczne, które mogą skutkować odrzuceniem lub koniecznością przemodelowania dotychczasowych wniosków. Tak więc istnieje możliwość przełożenia biblijnych wypowiedzi na język praktycznych wskazówek życiowych, ale nigdy nie mogą one przybrać postaci ostatecznych prawdziwych wypowiedzi biblijnych, gdyż same są tylko pewnymi ich przekładami, kolejnymi ogniwami w procesie semiozy, który tylko na zasadzie aproksymacji wiedzie ku tzw. interpretacji normalnej, tj. ostatecznej. Z tego punktu widzenia halacha, czy to rabbaniczna, czy to karaimska, czy jakakolwiek inna, zawsze winna być korygowana

[17] Jak Czytelnik zauważy na przykładzie לחם שערים, dysputy religijne mają to do siebie, iż głównie próbują przekonać do własnego sposobu rozumienia Biblii Hebrajskiej i to w taki sposób, jakby to były – w terminologii Peirce'a – interpretacje normalne, czyli ostateczne. Uczeni karaimscy, jak i rabbaniczni praktycznie wcale nie zastrzegają, że pewne ich interpretacje mogą być błędne lub niepewne. Tu tkwi ich główny metodologiczny błąd, gdy mowa o ich sposobie analizowania Biblii.

w świetle nowych, głębszych analiz tekstu biblijnego.

Oczywiście kwestia ta rysuje się tak nie z punktu widzenia teologii, czy też prawa religijnego, lecz z perspektywy teorii Peirce'a, która pierwotnie odnosiła się do systemu znaków językowych, którego ciekawym przykładem jest tutaj Biblia, rozumiana przeze mnie – w pierwszej kolejności – jako tekst literacki, a dopiero później jako tekst objawiony danych grup religijnych. Tego typu ujęcie tekstu biblijnego ma tę przewagę nad *stricte* teologicznym, czy w ogóle wyznaniowym podejściem, iż łatwiej uniknąć w nim skrajnych postaw, szczególnie sformułowań o charakterze niepodważalnych konstatacji, z którymi można się spotkać właściwie we wszystkich religiach i wyznaniach, w których teologia opiera się na Biblii Hebrajskiej (oczywiście reguła ta dotyczy także religii i wierzeń zupełnie niezwiązanych z Biblią) – nie wspominając już o fakcie, iż udowodnienie części z nich przekracza możliwości, którymi dysponuje człowiek czy to w zakresie swojej inteligencji, czy to w zakresie możliwych do zastosowania konkretnych metod badawczych. Z tego powodu w pracy tej – gdy mowa na przykład o analizie tekstów biblijnych za pomocą metod analizy literackiej – Bóg będzie uznawany za jedną z postaci tekstu biblijnego, na równych prawach z innymi bohaterami Biblii, choć na poziomie fabularnym jest On oczywiście nie tylko jej postacią centralną, ale zarówno źródłem (tj. twórcą) wszelkiego dobra, jak i celem życia człowieka. Takie założenie powoduje, że wysunięte tu wnioski będą miały charakter racjonalny, przez co będzie można – na tej samej zasadzie – poddać je testom weryfikacji i falsyfikacji.

Tak mniej więcej rysuje się, przyjęty na potrzeby tej pracy, sposób patrzenia na system językowy, a dalej na Biblię, jak i w ogóle na różnego rodzaju teksty teologiczne i komentarze biblijne, które przyjdzie mi tu poddać naukowej refleksji.

B) Tłumaczenie

Kwestią nie podlegającą wątpliwości jest to, iż w procesie naukowej translacji celem nadrzędnym jest oddanie przekładanego tekstu zgodnie z sensem, jaki nadał mu autor. Czy będzie to uczynione na sposób dosłowny czy przenośny, to już zależy od różnic, jakie występują pomiędzy dwoma różnymi systemami językowymi, szczególnie pod względem składni, leksyki, czy wreszcie językowego sposobu ujmowania rzeczywistości pozajęzykowej (zob. np. Humboldt 2001; Wierzbicka 1978:20-21; Sapir 1978:38).

W przypadku języków semickich, w których tekst zapisany jest alfabetem spółgłoskowym, zadanie przekładu jest o tyle skomplikowane, iż tę samą wypowiedź można

już w oryginale zrozumieć na kilka różnych sposobów, które mogą być nawet ze sobą sprzeczne[18]. W przedkładanym tłumaczeniu dialogu לחם שערים staram się notować i inne warianty, ale zazwyczaj są to przypadki, w których sam nie jestem pewien, jak daną wypowiedź należy rozumieć, co oczywiście wyraźnie zaznaczam. Natomiast w przypadku innych możliwych interpretacji, które jednak nie są zgodne z szerszym sensem danej wypowiedzi, to uważam, iż należy je zupełnie pominąć, bo – prócz chaosu i nawarstwienia dodatkowych stron niekompletnych treści – nie wnoszą one żadnego pożytku[19]. Generalnie jednak w miejscach, w których oryginał jest treściowo spójny i klarowny, staram się zachować dosłowność. Jeśli mimo to polski tekst wydaje się nadal niezrozumiały, to decyduję się na przedstawienie dodatkowych wyjaśnień w przypisach.

Jak wiadomo, nie zawsze można polegać na dosłownym brzmieniu języka oryginału np. . Wszelkiego rodzaju związki frazeologiczne, przysłowia, powiedzenia należy oddawać za pomocą ekwiwalentów języka polskiego, a jeśli takowych brak, to poprzez odpowiednie opisy i wyjaśnienia, tj. tak, aby sens wypowiedzi był zgodny z oryginałem.

Z dosłowności rezygnuję też i wtedy, gdy dana wypowiedź została w oryginale niepoprawnie sformułowana. Mam tu na myśli błędy fleksyjne, jak i składniowe, które zaburzają poczucie jednolitości sensu danej wypowiedzi, co w przypadku komentarzy biblijnych i prawno-religijnych znacznie utrudnia ich zrozumienie[20]. W takich przypadkach nie zależy mi na oddaniu wartości „estetycznych", jakie towarzyszą przy lekturze tego typu wypowiedzi, lecz – po odpowiednim rozszyfrowaniu jej treści – oddaję sam jej sens, co oczywiście także odpowiednio komentuję i graficznie zaznaczam, aby było jasne, co pochodzi ode mnie, a co ze źródła. Szczególnie w takich sytuacjach tekst polski będzie o wiele płynniejszy, bardziej klarowny, jak i bardziej zrozumiały w porównaniu z hebrajszczyzną Szełomo ben Aharona (lub późniejszych kopistów). Uwidacznia się tu, że przekaz i jasność myśli stanowi dla mnie cel nadrzędny translacji, zaś w dalszej dopiero kolejności jest brana pod uwagę możliwość przekładu struktury, formy, czy nawet

[18] Na przykład Astren (2004: 121) przedstawia przekłady trzech różnych badaczy (Lockwood'a, Nemoy'a, jak i swój) jednej z wypowiedzi Kirkisaniego, które znacznie różnią się między sobą. Podobnież sprawa wygląda w przypadku tłumaczeń talmudycznych (zob. np. Weisberg 1968: 74, gdzie – prócz swojej propozycji – autor podaje translacje Rasziego, jak i Jastrova do *Kidduszin 2a* z Talmudu Babilońskiego, które także odbiegają od siebie).

[19] Sytuacja inaczej by się rysowała, gdyby była mowa o tekstach poetyckich.

[20] O podobnych problemach przy lekturze dzieł innego karaima, Judy Hadasiego (poł. XII w.), pisał m.in. Lasker (1988:477). Uwagi te są istotne i nie należy przechodzić obok nich obojętnie, albowiem sygnalizują one, że tłumaczony tekst należy czytać z należytą uwagą, jak i ostrożnie wyciągać wnioski na jego podstawie.

i estetycznego piękna wersji pierwotnej.

Prócz kwestii syntaktyczno-składniowych, które decydują o możliwych sposobach przedstawiania rzeczywistości pozajęzykowej w różnych językach (zob. np. Humboldt 2001:191-192), ważną rolę w procesie wyrażania świata za pomocą systemu językowego stanowi jego zasób leksykalny, wraz z polami semantycznymi, które dane leksemy konotują. Także i z tego powodu mówi się, że każdy kolejny język stanowi odmienną metodę umysłowego oglądu danej rzeczy, jak gdyby oznaczał nowy sposób myślenia o niej (zob. Humboldt 2001b:165, 261). Są to te dalsze aspekty znaczeniowe słowa, których często nie da się oddać wcale w drugim języku inaczej, niż za pomocą osobnych komentarzy, do których i ja będę zmuszony.

Jeszcze bardziej komplikuje się sprawa, gdy mowa o siatce pojęć charakterystycznej dla danej grupy społecznej, czy nawet i całego narodu (zob. Humboldt 2001:106, 129-130; Humboldt 2001b:271; Grzegorzewska 1999:41, 45; Sapir 1978:46-47; Anusiewicz, Dąbrowska, Fleisher 2000:28). Z tego punktu widzenia szczególnie interesująca problematyka wiąże się z hebrajszczyzną żydów rabbanicznych, jak i karaimów, która do XVIII w. charakteryzowała się ogromnym nagromadzeniem terminów prawno-religijnych, jak i filozoficzno-teologicznych. Można powiedzieć, że w literaturze żydowskiej człowiek, jak i jego otoczenie, zostały opisane, skategoryzowane i uporządkowane za pomocą języka prawa i teologii[21]. A często są to takie pojęcia językowe, które nie istnieją na przykład w języku polskim i wtedy rolą tłumacza jest „odpowiednie dać rzeczy słowo”... W przypadku terminów halachicznych będę starał się znaleźć przede wszystkim taki termin, który będzie w stanie oddać lub zasugerować ich istotę, aniżeli być dosłowną kopią znaczenia danego wyrażenia hebrajskiego[22]. Wyrażenia związane z halachą należą do grupy terminów technicznych, które bardzo często powracają przy okazji różnych tematów prawno-religijnych i wówczas dosłowny sens hebrajskiego hasła mógłby w polskim przekładzie powodować nieporozumienia.

Oczywiście wspomnianych w powyższych akapitach aspektów systemu językowego nie można rozpatrywać oddzielnie. Językowy obraz świata[23] danego języka jest zawsze

[21] O zjawisku kategoryzacji w języku, zob. np. Maćkiewicz 1999.

[22] Mowa tu o przypadkach, w których obu tych rzeczy nie dałoby się ze sobą w translacji pogodzić.

[23] Tj. ujęta w postaci sądów o świecie, jak i zawarta w języku interpretacja rzeczywistości (Bartmiński 1999:104; zob. też Anusiewicz 1999:261-262, 265, 274). W pojęciu tym (tj. językowy obraz świata) zawarte są tak naprawdę dwa hasła: obraz świata, a dalej językowy obraz świata (Maćkiewicz 1999b:194). Tak więc język jest

kształtowany zarówno poprzez gramatykę, jak i semantykę (także z uwzględnieniem historycznego rozwoju danego języka[24]), w tym za pomocą charakterystycznej dla niego struktury pojęciowej, wyrażonej na przykład w przysłowiach, w związkach frazeologicznych, w utartych sformułowaniach, czy w ogóle w literaturze, co powoduje, że jest on dla każdego z języków inny (zob. Grzegorzewska 1999:43-44; Maćkiewicz 1999b:197-199; Anusiewicz, Dąbrowska, Fleisher 2000:11-12, 28; Anusiewicz, Dąbrowska, Fleisher 2000:31-37).

W odniesieniu do tekstów wywodzących się z kręgu kultury żydowskiej należy więc wziąć pod uwagę ich specyfikę wynikającą nie tylko z języka, ale także i z warunków wobec niego zewnętrznych, tj. historyczno-społecznych, w jakich one – te teksty – powstawały (zob. np. Cohen 1978:145). Aby nieco zobrazować to zjawisko posilę się następującym przykładem. Jak wynika z siedemnastowiecznych ksiąg sądowych z Krymu, karaimi przed władzami islamskimi musieli przysięgać na Allaha, albowiem przysięga na boga/bogów mniejszości religijnych nie miała w oczach muzułmanów większego znaczenia (Stefaniak-Rak 2015:68, 71-72). Wydawać więc by się mogło, że karaimi przed islamskimi sądami przysięgali nie na Boga żydów, lecz muzułmanów, co od razu wiązałoby się z pewną formą łamania części głównych zasad własnej wiary (jak na przykład tych, że Bóg jest jeden; że prócz Niego nie ma innych bogów, itp.). Otóż nic bardziej mylnego. Ze względu na pokrewieństwo arabskiego słowa *allāh* (الله) z hebrajskim *ʾeloah* (אלוה), tj. 'bóg', karaimi zaczęli utożsamiać Allaha z jego hebrajskim ekwiwalentem i stąd – przynajmniej we własnym mniemaniu – przysięgali oni na Boga żydów, a nie muzułmanów[25]. W tym więc przypadku słowo Allah –

---

tylko jednym ze sposobów ujmowania i interpretowania dostępnej dla człowieka rzeczywistości, albowiem prócz niego świat można wyrazić poprzez sztukę (malarstwo, muzykę, obraz ruchomy itd.), zwyczaje, obrzędy, stosunki społeczne, itd. Jeśli chodzi o stopień adekwatności językowego opisu rzeczywistości pozajęzykowej, to można tu wyróżnić relacje naukowe, przednaukowe i nienaukowe (do których należą m.in. sądy uniwersalne, przekonania wspólne dla dane grupy, *etc.*), aczkolwiek i tak każda z nich tylko w sposób częściowy, niepełny jest w stanie przedstawić daną rzeczywistość (Maćkiewicz 1999b:194).

[24] Słowniki hebrajskojęzyczne (zob. Bibliografia), jak każde inne, z oczywistych względów nie zawierają wszystkich możliwych słów i znaczeń danego systemu leksykalnego, zarówno w ujęciu synchronicznym, jak i diachronicznym (zob. np. Anusiewicz, Dąbrowska, Fleisher 2000:39). W niektórych sytuacjach, aby odszukać właściwe znaczenie danego pojęcia (które nie jest uwzględnione w żadnym ze słowników), decydowałem się na sięgnięcie po korpusy tekstów hebrajskich, głównie halachicznych od okresu pobiblijnego do XVIII w. W takich sytuacjach każdorazowo uzasadniam wybór takiego, a nie innego znaczenia danego terminu (przeważnie dowodzenie takie będzie opierało się na założeniu, iż problematyczne słowo lub hasło pojawia się w zbliżonym kontekście, co u Szełomo ben Aharona, w tekście albo tego samego rodzaju, albo z analogicznego okresu). W niektórych przypadkach dołączam ów tekst z korpusu zarówno w oryginale, jak i we własnym tłumaczeniu.

[25] Z uwagi jednak na fakt, że rozwiązanie to wiąże się ze swego rodzaju manipulacją wobec władzy sądowej, dla której ważna jest jednak tylko i wyłącznie przysięga złożona wobec Allaha, Boga muzułmanów, to w przypadku osób, dla których postawa prawdomówności jest ważnym aspektem ich własnego rozwoju moralnego, tego typu wybieg związany z niewłaściwą przebiegłością był prawdopodobnie nie do przyjęcia. Stąd też – na zasadzie

przynajmniej w karaimskich przysięgach sądowych – można już oddać po polsku jako ‘Bóg’ właśnie[26].

Innym przykładem wpływu uwarunkowań historyczno-społecznych na język jest stosowanie eufemizmów[27] i kakofemizmów[28] (zob. np. Dąbrowska 1999:217 i nn.). W literaturze żydowskiej zamiast tetragramu (odczytywanego zwykle jako „Pan”) lub słowa „Bóg” stosuje się w piśmie najczęściej zapis w postaci samej litery ה, właśnie ze względu na szacunek do Imienia Bożego, jak i w obawie przed popełnieniem blasfemii. W tej sytuacji eufemizm niejako uwypukla wyjątkowe znaczenie, jak i świętość Boga z jednej strony (bo nie wolno zapisać nawet Jego Imienia, które jak gdyby oznacza Jego samego), a z drugiej chroni owo Imię przed – nawet nieświadomym – znieważeniem.

Z kolei kakofemizmy pojawiają się w wypowiedziach żydowskich uczonych generalnie wówczas, gdy w sposób nierzeczowy deprecjonują oni lub podważają czyjeś kompetencje, stanowisko, itp.

Oba typy wypowiedzi językowych należy zawsze uwzględniać w procesie translacji danego tekstu, albowiem zwroty tego typu mówią wiele o postawie autora (lub kopisty) wobec osób i zjawisk, w stosunku do których ich używa.

Poza powyższym, w procesie translacji dzieła uczonego z Pozwola szczególną trudność sprawiają te fragmenty, w których autor w odmienny sposób interpretuje, bądź wykorzystuje przytaczany przez siebie cytat, na przykład z literatury rabbanicznej, sprawiając, że przytaczane słowa diametralnie zmieniają swoje znaczenie w stosunku do źródła, z którego zostały zaczerpnięte[29]. W takich przypadkach przytaczane przez karaima słowa należy przedłożyć polskiemu czytelnikowi dwukrotnie: najpierw przełożyć je zgodnie z intencją Szełomo ben Aharona, tj. w ramach prowadzonej w dialogu argumentacji (a więc na zasadzie wewnętrznej logiki tekstu, zob. np. Cohen 2012:18; Vermes 1985:158), a następnie – w odpowiednim przypisie lub komentarzu – przywrócić cytatowi jego pierwotne znaczenie, co w praktyce oznacza umieszczenie tychże zapożyczanych słów w ich

pewnego uogólnienia – można tylko powiedzieć, że karaimi słowo Allah przed sądem zawsze utożsamiali z ich własnym Bogiem.

[26] Z podobnym zjawiskiem mamy do czynienia w arabskojęzycznych tekstach Rasziego, który w stosunku do Biblii używał właśnie arabskiego słowa *qurʾān* (القُرْآن), odpowiednika hebrajskiego *miqraʾ* (מקרא).

[27] Mówienie o kimś lub o czymś w samych superlatywach, nawet w przypadku, gdyby rzeczywistość temu przeczyła, jak i łagodniejsze ujmowanie negatywnych cech osób, rzeczy i zjawisk (Dąbrowska 1999:226-227).

[28] Ukazywanie kogoś lub czegoś w złym (lub skrajnie złym) świetle (Dąbrowska 1999:225-226).

[29] Jak wiadomo, jest to cecha charakterystyczna w ogóle dla literatury karaimskiej, a nie tylko dla Szełomo ben Aharona (zob. np. Poznański 1971:69).

oryginalnym kontekście[30].

Co do zapożyczeń z Biblii, to tutaj sprawa rysuje się nieco odmiennie. Na samym wstępie należy powiedzieć, że tekst ten staje się w dialogu Szełomo ben Aharona intertekstem z dwu oddzielnych powodów: albo ma wywołać u czytelnika reakcje natury estetycznej (za pomocą stosowania stylu, czy metaforyki biblijnej itp.), albo stanowi istotną składową dowodzenia czy to teologicznego, czy prawno-religijnego i posiada on wówczas charakter argumentacyjny.

Co do pierwszego przypadku, tj. zapożyczeń dla celów lirycznych, to może się zdarzyć, iż także i tutaj znaczenie zapożyczanego fragmentu nieco (lub nawet i zupełnie) się zmieni. Fakt ten jednak nie może mieć wpływu na negatywną ocenę tekstu Szełomo ben Aharona, albowiem tutaj ważny jest tylko powierzchowny związek z Biblią, a mianowicie na poziomie zapożyczenia pewnego zestawu spółgłoskowo zapisanych słów, które autor dialogu – w roli poety – ma prawo związać z dowolnie wybranym przez siebie znaczeniem, w zależności od emocji, jakie chce u czytelnika wywołać (zob. np. Tomal 2017:230). Bezprzedmiotowe jest więc doszukiwanie się w tego typu zapożyczeniach błędów rzeczowych, choć można jedynie wskazać, i warto to zaznaczyć, że dane zapożyczenie – w stosunku do pierwowzoru – zostało przedłożone w nieco innym kontekście, czy też znaczeniu.

Z kolei co do drugiego przypadku zapożyczeń biblijnych, tzw. argumentacyjnych, to także i tutaj należy zachować odpowiednią ostrożność w ferowaniu wyroków. Jak już sama logika podpowiada, dysputy religijne biorą się z różnicy poglądów, na przykład co do sposobu, jak i wyniku interpretacji tekstu objawionego. Z uwagi na fakt, iż bez głębokich studiów biblijnych bardzo trudno bezspornie wykazać, jakie jest tzw. pierwotne znaczenie danego fragmentu biblijnego, trudno tym samym określić, że i wyjaśnienie Szełomo ben Aharona w danym punkcie jest właściwe lub nie. Jedno jest pewne: masorecki sposób wokalizacji Tory jest tylko pewną propozycją jej interpretacji i nie może stanowić podstawy dla określenia poprawności rozumienia przez karaimów tekstu biblijnego. W niniejszym przypadku można jedynie mówić o różnicach, jakie zachodzą pomiędzy różnymi wyznaniami w sposobie czytania świętego dla niech tekstu. Tak więc dla tłumacza ważne jest ukazanie, w pierwszej kolejności, jak oba wyznania dany tekst czytają, a dopiero potem, jak go rozumieją.

[30] Jako kwestię oczywistą pozostawiam fakt, iż zlokalizowane przeze mnie cytaty (czy to z Biblii, czy to z literatury rabbanicznej, czy to karaimskiej) będą zawsze opatrzone odpowiednim przypisem, zarówno w tekście hebrajskim, jak i polskim.

I dopiero na tym tle można pokusić się o próbę przeprowadzenia wnikliwych studiów porównawczych, w celu ustalenia najbardziej przekonującej interpretacji.

Z powyższego nieuchronnie wynika, iż niektóre fragmenty biblijne – pomimo tego samego tekstu spółgłoskowego – będzie trzeba w polskim przekładzie, w zależności od miejsca i celu argumentacji, różnie przełożyć: raz – jak je rozumieją karaimi, następnie w ujęciu rabbanitów, zaś na końcu – gdy zajdzie uzasadniona konieczność – od strony filologicznej. Pokazuje się więc, że w niektórych przypadkach spotkamy się w pracy tej z trzema różnymi sposobami odczytania, jak i interpretacji tego samego fragmentu biblijnego.

Zresztą, jeśli już mowa o kwestii tłumaczenia Biblii na obce języki, to przy tej okazji nie można nie wspomnieć i o tym, że wielu z rabbanicznych i karaimskich uczonych wykształciło swoje własne teorie na ten temat[31]. Na przykład Saadja Gaon (IX-X w.) uważał, że od dosłowności tekstu biblijnego można odejść tylko, gdy treść Biblii wydaje się sprzeczna z wiedzą zmysłową (a)[32] lub z rozumowaniem racjonalnym (b), albo z innym fragmentem kanonu biblijnego (c), jak i z – uwaga – autentyczną tradycją rabbaniczną (d). W jego więc przypadku mamy do czynienia z tłumaczeniem pod kątem teologii konkretnego wyznania, czego akurat Saadja Gaon nigdy się nie wypierał, albowiem swoje tłumaczenie Biblii na język arabski określał mianem *tafsīr* (تفسير), czyli translacji interpretującej tekst, a nie *tarğama* (ترجمة), które oznacza samodzielny przekład, bez uwzględniania teologii (za: Polliack 1996:78-79).

W przypadku cytatów biblijnych znajdujących się w tekście Szełomo ben Aharona trzeba będzie uwagi te nieco zmodyfikować. O ile wytyczne Saadji Gaona są niezwykle pomocne, gdy mowa o „rabbanicznym" przekładzie Biblii, a przy uwzględnieniu teologii karaimskiej, można śmiało je przystosować do „karaimskiego" przekładu Biblii, o tyle w przypadku naukowego filologicznego podejścia należy wziąć pod uwagę i inne jeszcze czynniki, między innymi studia porównawcze, teorię literatury itd., jak i te zjawiska, o których mowa w niniejszym, tj. metodologicznym rozdziale, a zupełnie pominąć, w znaczeniu nie sugerować się bezrefleksyjnie, wpływem tzw. tradycji. Tylko w ten sposób, tj. w trzech

[31] Jeśli chodzi o karaimów, to tego typu wypowiedzi najczęściej można spotkać w okresie licznych tłumaczeń Biblii Hebrajskiej na język arabski w X i XI w. Z karaimskich uczonych (i tłumaczy) Polliack wymienia m.in. takie postaci, jak Abū Yaʿqūb Yūsuf ben Nūḥ, Yefet ben ʿElī, David ben Boʿaz, Yeshuʿah ben Yehudah, ʿAlī ben Suleimān i Abū Yūsuf Yaʿqūb al-Qirqisānī (Polliack 1996:64).

[32] O potencjalnych konfliktach pomiędzy nominalistycznym (przykazania spełnianie są tylko dlatego, że są zapisane w Torze) a realistycznym (przykazania są spełnianie dlatego, że same w sobie są wartościowe, np. pozwalają unikać krzywd) podejściem do przykazań Tory pisze m.in. Schwartz (2015).

różnych wariantach, przekład danego fragmentu biblijnego będzie mógł stać się odpowiednim orężem obrony wiary za jednym razem w ręku „Rabbanity", za innym w ręku „Karaima", zaś w ujęciu badawczym odsłoni – jak mniemam – te obszary tekstu, które wynikają z założeń metodologicznych, jakie sobie tu założyłem, a które to zostały pominięte w przypadku dwu poprzednich, wyznaniowych perspektyw.

Przedstawiona powyżej lista problematycznych zagadnień, które w trakcie przekładu musi uwzględnić tłumacz, nie jest wyczerpująca, choć – jak mniemam – przynajmniej pod kątem tłumaczenia hebrajskojęzycznych tekstów prawno-religijnych, jak i komentarzy biblijnych zawiera najważniejsze z nich. Poświęcenie większej ilości miejsca temu właśnie tematowi należy motywować tym, iż od poprawnego tłumaczenia dialogu karaima z Pozwola zależy wartość wyprowadzonych z niego wniosków. Ale o tym w następnej, ostatniej już sekcji rozdziału metodologicznego.

C) Analiza dialogu

Wyłożone w poprzednich podrozdziałach kwestie systemu językowego i procesu translacji były co prawda wzbogacone o pewne wybrane aspekty analizy dzieła literackiego, to jednak informacje w nich zawarte nie są wystarczające, aby sam ów temat uznać za opracowany. Niniejsza część rozdziału metodologicznego będzie poświęcona temu właśnie zagadnieniu.

Jak już wcześniej zasugerowałem, dialog Szełomo ben Aharona – od strony treściowej – jest zaliczany do religijnych tekstów polemicznych. W tego typu literaturze najważniejszą rolę w zakresie przekonywania powinny odgrywać argumenty związane ze zracjonalizowanym myśleniem, a nie – dla przykładu – z emocjami lub z wartościami estetycznymi języka. Nie oznacza to oczywiście, że tego typu wypowiedzi w rzeczonym dziele się nie pojawiają, lecz gdy mowa o chęci poznania przyczyn pewnych karaimskich zwyczajów, czy praw halachicznych, to należy umiejętnie rozróżnić jedne typy wypowiedzi od drugich.

I tak, generalnie sądy można podzielić na orzekające (określają, jakie coś jest pod względem własności, które są dostępne naszym zmysłom), wartościujące (opisują, jakie coś jest pod względem naszego stosunku do tego, stąd też nie można ich konfrontować z obiektywną rzeczywistością i próbować je uważać za słuszne lub nie, albo za prawdziwe lub fałszywe), prognostyczne (formułują to, co będzie, zazwyczaj na zasadzie prognozowania; sądy te mają charakter probabilistyczny, tj. mogą stać się prawdziwe lub fałszywe z pewnym prawdopodobieństwem, a więc że wysuwa się

je na podstawie indukcji niezupełnej, wynikającej ze znajomości pewnych reguł i praw[33]), jak i postulatywne (wyrażają pragnienia i nadzieje w związku z przyszłością)[34] (Muszyński 1974:17-39).

Nie bez powodu zostają tu przytoczone słowa nie logika, ani nawet lingwisty, lecz właśnie (poznańskiego) pedagoga, który zajmował się zarówno teoretycznymi, jak i praktycznymi podstawami wychowania dzieci. Skoro lwią część niniejszej pracy stanowi właśnie halacha, a więc – jak pisał Rambam – ta część duchowej rzeczywistości wierzącego żyda, która odpowiada za jego moralny rozwój, to nie ma lepszego sposobu, w jaki należy postrzegać prawo religijne, jak właśnie z punktu widzenia nauk społecznych. W ten sposób pokazuje się, że także i halacha może i powinna być rozpatrywana na gruncie logicznego rozumowania, skoro w taki właśnie sposób podchodzi się współcześnie do kwestii wychowania.

Nawiasem mówiąc, pedagogika zwraca uwagę na jeszcze jeden dzielony z halachą problem wychowawczy, choć w różny sposób się z nim mierzy. Otóż nauka ta w sposób dobitny pokazuje, iż nie da się idealnie wychować człowieka, to znaczy tak, aby przygotować go na wszystkie możliwe sytuacje życiowe i konflikty, z którymi się zetknie i którym będzie musiał stawić czoła (zob. Muszyński 1974:88). Inaczej rzecz ujmując, zadaniem pedagogiki nie jest udzielanie człowiekowi konkretnych wskazówek co do tego, jak powinien w sposób właściwy zareagować w każdej możliwej sytuacji życiowej, lecz próba rozwoju w nim „inteligencji, wiedzy, umiejętności, zdolności przewidywania, społecznej wyobraźni oraz zaangażowania", które pozwolą jemu dojrzale i samodzielnie podejmować decyzje (Muszyński 1974:88). Podobnież, jak się wydaje, sprawa może wyglądać z prawami Tory: nie są one kompletne, tj. nie przedstawiają jak dokładnie człowiek ma się zachować w absolutnie wszystkich sytuacjach życiowych, zwłaszcza o charakterze czy to duchowym, czy to moralnym, ale pozostawia pewne niedopowiedzenia, które należy uzupełnić własną interpretacją, wynikającą z indywidualnego nastawienia wobec świata, jak i z postawy

[33] Innymi słowy, „znajomość wielu przypadków zaliczanych do danej klasy pozwala wysnuć uzasadnione przewidywania co do tego, jaki będzie przypadek następny, o ile będzie można go zaliczyć do znanej nam klasy" (Muszyński 1974:19).

[34] Zdanie typu „Jutro będzie kolejny dzień" nie należy do sądów postulatywnych, lecz prognostycznych, albowiem nie wyraża ono nadziei, aby było jutro, lecz stwierdza pewien spodziewany fakt, wynikający z praw fizycznych, które gwarantują, iż jeśli nic katastrofalnego na Ziemi lub w kosmosie się nie stanie, to dzień kolejny nastąpi. Z kolei zdanie „Chciałbym, aby jutro już nastąpiło" należy zaliczyć do sądów postulatywnych, albowiem odnosi się ono do ludzkich pragnień, przy czym – z punktu widzenia podziału sądów – nie jest istotne, czy realizacja tego życzenia leży w granicach ludzkich możliwości czy nie.

moralnej. Z kolei halacha stara się wychowywać w zupełnie odwrotny sposób: autorytatywnie podsuwa rozwiązania dla wszelkich możliwych problemów, przed którymi stoi człowiek, nie pozostawiając miejsca na własne modyfikacje. I dopiero na tle tego zestawienia widać dobrze, jak wizja człowieka biernie podporządkowanego sztywnemu prawu religijnemu może odbiegać od wizji człowieka, jaką oferuje pedagogika w zaprezentowanym tu wydaniu[35].

Oczywiście w przedkładanej dysertacji analiza karaimskiej halachy będzie prowadzona nie od strony współczesnej teorii wychowania, lecz pod kątem tekstu biblijnego, jak i w porównaniu z halachą rabbaniczną. Jak wiadomo Biblia, a szczególnie Tora, prócz tego, że posiada takie wypowiedzi, które mają charakter ściśle prawny (zakazy i nakazy), to zawiera jeszcze i takie opisy (włącznie z tekstami historycznymi, poetyckimi itd.), na podstawie których także można wyciągać wnioski co do jej modelu (lub modeli) wychowania człowieka. Oba typy wypowiedzi biblijnych w zakresie wychowania, a więc wyrażone w postaci konkretnych wytycznych, jak i te ujęte w formie mniej lub bardziej oczywistych aluzji, wymagają odpowiednich kroków interpretacyjnych, albowiem sens większości z nich nie zawsze jest oczywisty. Do owego pierwotnego, niejako boskiego ich sensu miała właśnie odnosić się halacha, a więc pozabiblijna tradycja odpowiedzialna zarówno za należytą interpretację treści wyrażonych w Biblii, jak i za ich przekład na praktykę dnia codziennego. Jak już jednak wiemy z teorii interpretacji Peirce'a, nie da się dotrzeć do tzw. normalnego, tj. ostatecznego znaczenia danej wypowiedzi językowej – możemy co najwyżej dokonywać pewnych aproksymacji, tj. przybliżeń.

Tak więc w naszym przypadku proces analizy karaimskiej i rabbanicznej halachy będzie w zasadzie w pracy tej ograniczony do próby oceny ich zgodności nie z prawem Tory (ew. Biblii), lecz z pewnym tylko sposobem jego rozumienia. Innymi słowy, aby wykazać, że dana halacha (czy to rabbaniczna, czy karaimska) jest słuszna lub nie, to należy także przedłożyć własną interpretację kluczowej dla niej wypowiedzi biblijnej, która w ujęciu naukowym filologicznym byłaby najbardziej adekwatna. Z tego też powodu, będę opierał się tu na szeroko rozumianych interdyscyplinarnych studiach biblijnych i halachicznych (badania porównawcze z zakresu literatury, archeologii, historii języka, itp.; zob. np. Bloch 1978:56-67).

[35] A to dlatego, że istnieją różne szkoły pedagogiczne, a dalej i różne modele wychowania (np. totalitarny, leseferyzm, demokratyczny i inne; zob.: Malewska, Muszyński 1962).

Ilość zagadnień, nad którymi pochyla się Szełomo ben Aharon wynosi ok. 30. Nie sposób, aby w niniejszej dysertacji wszystkim z nich poświęcić należytą uwagę. Postanowiłem więc, że w części analitycznej dokonam selekcji materiału, który zostanie ściśle poddany badaniu. Wspomniana selekcja będzie opierała się na najczęstszej frekwencji zarzutów pojawiających się w polemice karaimsko-rabbanicznej od początku rozwoju ruchu karaimskiego w IX/X w., aż do wieku XVIII. W ten sposób będzie też można dostrzec i zmiany, jakie zachodziły na przestrzeni dziejów w halasze karaimskiej w obrębie tych samych zagadnień prawno-religijnych.

Analiza badawcza wybranych już halach będzie podzielona na dwa etapy:

W pierwszym zostanie zaprezentowany spór co do konkretnej halachy pomiędzy „Karaimem" a „Rabbanitą", jaki w dialogu swym prezentuje Szełomo ben Aharon. Od strony formalnej etap ten będzie składał się z klarownego streszczenia treści zawartych w sporze, jak i z wewnętrznej analizy krytycznej danego fragmentu, szczególnie pod kątem trafności doboru argumentów i prawidłowości w sposobie stawiania hipotez, czy wyciągania wniosków. Tak rozumiany rozdział będzie w pracy mej opatrzony dopiskiem: *(a)*.

W drugim etapie analizy konkretnej halachy będę starał się jej przypatrzyć już w oderwaniu od tekstu Szełomo ben Aharona, to jest w nieco szerszym kontekście: zwykle jednak w porównaniu z analogicznym, choć konkurencyjnym rozwiązaniem halachy rabbanicznej, jak i też w odniesieniu do tego tekstu biblijnego, który w danym przypadku stanowił niejako punkt wyjścia dla prawno-religijnych rozważań uczonych karaimskich i rabbanicznych. Ten etap studiów będzie zawierał się w osobnych podrozdziałach, opatrzonych dopiskiem: *(b)*.

Podsumowując, wybrane przeze mnie problematy halachiczne zostaną przedstawione w osobnych rozdziałach, z których każdy będzie dzielił się na dalsze dwie części, tj. *(a)* (stanowisko Szełomo ben Aharona) i *(b)* (analiza porównawcza).

Jeśli chodzi o streszczanie tez dialogu uczonego z Pozwola (rozdziały typu *(a)*), to dokonuję tego samodzielnie, bez uwzględniania opinii innych badaczy, którzy – poza pewnymi ogólnikami – nic konkretnego o tekście Szełomo ben Aharona nie mówią. Z kolei jeśli mowa o zarysowaniu historii rozwoju jakiejś myśli, idei itp. w judaizmie, to tutaj (tj. w rozdziałach typu *(b)*) opieram się głównie na stanie badań, pozostawiając oczywiście sobie prawo do dokonania pewnych korekt, jak i stawiania i udowadniania własnych

hipotez[36].

W pracy swej będę opierał się nie tylko na poważnych studiach badawczych, ale także i na tekstach literatury rabbanicznej i karaimskiej. Głównie będę posługiwał się źródłami misznaickimi[37], a dalej amoraickimi[38] i tannaickimi[39] (w obu przypadkach szczególnie reprezentowanej w Talmudzie[40], choć nie tylko[41]), a więc tzw. literaturą rabbaniczną[42],

[36] Naturalnie mam też w pamięci przestrogę Astrena (2004:17) co do tego, aby poglądów karaimów jednej epoki nie przypisywać bezpodstawnie karaimom z innego okresu (a czasem nawet i karaimom tego samego czasu, ale pochodzących z różnych rejonów świata). Na szczęście współcześnie – w przeciwieństwie do sytuacji studiów karaimoznawczych prowadzonych do II wojny światowej – dysponujemy opracowaniami, które ułatwiają unikanie tego typu błędów. Znamienne jednak, że w wielu sytuacjach opieramy się na bardzo dobrych opracowaniach pochodzących sprzed II wojny światowej, jak na przykład słynna edycja Manna tekstów karaimskich z przedziału od IX do XIX w. (zob. też recenzję tego wydania: Assaf 1936:232, 238), a z drugiej strony zgłaszane są liczne zastrzeżenia co do niektórych obecnych publikacji, które niekoniecznie spełniają kryteria naukowo-krytycznych wydań (zob. np. Lasker 2015:154).

[37] Miszna została spisana ok. 200 r., zaś jej autorstwo przypisuje się Judzie I, tj. Rabbiemu. Należy jednak pamiętać, iż w okresie przed jej spisaniem istniało wiele różnych wariantów i tradycji poszczególnych fragmentów tego dzieła, w zależności od nauczyciela, który ją ustnie wykładał i wyjaśniał swym uczniom (zob. Neusner 1971:16-18, zob. też. Rosik 2003:20; Harrington 1995:47). Z kolei w tradycji rabbanicznej, za Saadją Gaonem, uważa się, że Misznę zaczęto spisywać w 40 lat po odbudowie świątyni (a więc w 476 r. p.n.e., gdy 516 r. uzna się za koniec jej budowy), zaś zakończono w 150 lat po jej zburzeniu w 70 r. (zob. Schlossberg 1992:84).

[38] Nazwa pochodzi od uczonych, tzw. amoraitów, którzy pojawili się w okresie po zredagowaniu Miszny w III w. i byli aktywni do początkowych lat VI w. (zob. Kalmin 1992:84).

[39] Działaność tannaitów datuje się na wieki od I n.e. do momentu ostatecznej redakcji Miszny, czyli do przełomu II i III w. (Neusner 1971:14-15). Odnośnie do podziału literatury tannaickiej, zob. np. Ben-Shammai 1985:54.

[40] Ostateczną jego redakcję przyjmuje się na VI/VII w. (choć w przypadku Tal. Bab. Neusner – 1991:89 – mówi wyraźnie o VII w.), choć i później część jego fragmentów ulegało zmianom lub dodawano nowe. Obecnie nie sposób z całą pewnością ustalić, czy dana wypowiedź włożona w usta danego uczonego rzeczywiście jest jego autorstwa, czy też stanowi literacki zabieg, będący skutkiem późniejszego rozwoju rabbanicznego prawa religijnego (Kalmin 1992:83-84; podobnie Neusner 1971:7; por. Grossmark 2005:215-216). Przekonujące jest stanowisko Neusnera (1991:95-96), iż Talmud stanowi właściwie odpowiednio przemodelowaną kompilację różnych tekstów rabbanicznych (np. Miszny, Tosefty, Sifry, Wajjikra Rabba, Pesikta de-rabi Kahane i innych), przez co tworzy nową jakość, złożoną z kilku innych warstw żydowskich tradycji. Podział na Talmud Babiloński i Palestyński bierze się z różnych komentarzy (tzw. gemar) zastosowanych do Miszny, które zaczęły pojawiać się już w III w., choć ostatecznie wersja palestyńska Gemary powstała w IV w., zaś babilońska w VI (za: Neusner 1994:180, Rosik 2003:20). W języku potocznym hebr. *talmuḏ* oznaczało właśnie krytyczną analizę jakiegokolwiek tekstu (choć głównie Miszny, ale można też mówić o talmudzie do Sifry, Tosefty itp.), zaś dopiero po ostatecznej jego redakcji (w dwu znanych nam wersjach) zaczęto rzeczownik ów stosować w funkcji nazwy własnej (Neusner 1994:180-181, 184). Zob. też: Lavian 1975:26-27 (podział tekstów *Tory ustnej*), Rosik 2003:126, Habas 1999:25, Neusner 1971 (żydowscy uczeni Talmudu); Steinzaltz 2002 (wprowadzenie do lektury Talmudu); Hilevitz 1983 (o przyczynach mianowania uczonych Szemaja, שמעיה, czy też Awtaljona, אבטליון, a więc z pochodzenia nie-Żydów, na najważniejsze dla żydów funkcje, tj. przywódcy wspólnoty religijnej, czyli na stanowisko נשיא, jak i przewodniczącego sądu, czyli אב בית דין).

Z kolei co do terminu „Tora ustna", który obecnie wiąże się z Talmudem, to jest on stosunkowo późny, albowiem nie pojawia się on ani u Flawiusza, ani w tekstach Nowego Testamentu, w których to mówi się po prostu o tradycji, także i ustnej (np. faryzeuszy), która nie jest zawarta w Torze (Neusner 1971:9-11). Początkowo też wyrażenie „Tora ustna" odnosiło się tylko do Miszny przez co interpretowano ją takimi samymi metodami, jak *Torę pisaną* (zob. np. Spiegel 1990:20).

Z kolei co do czasu powstania Tosefty (która jest także częścią Talmudu), a więc czy jest wcześniejsza, czy też późniejsza od Miszny, to zob. np. Grossmark 2005:217 (autorka opowiada się za drugą z dwu opcji, jednocześnie przyznając, że tematy w Tosefcie poruszane nie zawsze są związane z Miszną, jak i widać tu wpływy nie tylko amoraitów, ale i wcześniejszych od nich tannaitannaitów).

nie wspominając już o ważniejszych traktatach i komentarzach biblijnych uczonych karaimskich (do XVIII w.). W nielicznych miejscach zwrócę też uwagę na pewne powiązania kultury żydowskiej z kulturą arabską[43] lub chrześcijańską[44].

Oczywiście nie trzeba dodawać, iż wspomniane tu teksty będę starał się komentować w duchu, w jakim rozumie ją dane wyznanie. A więc – dla przykładu – dowodzenie zasadności jakiejś halachy rabbanicznej będzie w pierwszej kolejności wyjaśnione z punktu widzenia rabbanicznych metod interpretacji Biblii Hebrajskiej (zob. np. zob. np. Lavian 1975; Spiegel 1990). Innymi słowy, będę stosował się do następujących postulatów Saadji Gaona w związku z prowadzeniem uczciwego sporu: a) nikogo nie czynić odpowiedzialnym za to, czego nie powiedział; b) opinii wyrażonej przez jednostkę nie narzucać na ogół, który ona reprezentuje, tak by owemu ogółowi nie przypisywać słów, które mogą być wyjątkiem; c) odróżniać działanie przypadkowe od działania regularnego tak, aby jakaś jedna przypadkowa, zależna od okoliczności aktywność nie była uważana za regułę[45] (zob. Assaf 1932b:37-38). Takie podejście do analizowanych tekstów (szczególnie Talmudu) gwarantuje,

---

[41] Np. *Seder olam*, autorstwa Jose ben Halafty – II w. n.e. (zob. Wacholder 1973:173), jak i inne midrasze (tj., zgodnie z terminologią Goldberga, teksty które mówią, co Pismo na ma myśli, a więc po prostu komentarze biblijne; Goldberg 1985:162).

[42] Jej ogólne czasy ramowe wyznacza się na od II w. n.e. (tzw. późny okres rzymski) do VIII w. (wczesny okres islamski) (za: Grossmark 2010:191-192). Część badaczy, jak na przykład Vermes (1985:146), właśnie od II w. n.e. datuje początek okresu powstawania literatury pobiblijnej w tradycji rabbanicznej. Część badaczy zauważa też i tę prawidłowość w literaturze rabbanicznej, iż każde kolejne pokolenie komentuje przede wszystkim teksty swoich bezpośrednich poprzedników, a więc tannaici w Misznie komentowali Torę, następnie amoraici w Talmudzie komentowali Misznę, po nich tzw. Pierwsi uczeni (ראשונים) we własnych dziełach zajmowali się Talmudem, zaś ich spuściznę badali Ostatni (אחרונים) (za: Spiegel 1990:25). Jest to jednak duże uproszczenie, którego zaletą jest to, iż łatwo w ten sposób zapamiętać następstwo pokoleń, jak i ich dzieł.

[43] Szczególnie w początkowym okresie rozwoju islamu karaimi byli pod wpływem filozofii muzułmańskiej, zaś później – na przykład w okresie bizantyjsko-turkijskim – wiele zaczęli zawdzięczać judaizmowi rabbanicznemu, gdy mowa o halasze i interpretacji Biblii Hebrajskiej (Astren 2004:243; zob. też Polliack 2015:283; Yahuda 1942; Mann 1972:3-8, 42). Do najważniejszych zapożyczeń z islamu w kulturze karaimskiej zazwyczaj zalicza się: zakaz picia alkoholu, myślenie, iż źródłem prawa jest – prócz tekstu natchnionego – rozumowanie oparte na myśleniu analogicznym, a dalej pewien wspólny konsensus, co do danego sposobu postępowania; modlitwy pozbawione próśb, prawo, iż nieczystość zwłok nie dotyczy wygnania i inne (Astren 2003b:161; Astren 2004:166, 174). O karaimach w literaturze arabskiej od X do XII w., zob. np. Adang:2003. Z kolei Erder (2012:31) dodaje, że to właśnie mutazylicka spuścizna intelektualna (która wprowadziła do islamu racjonalizm w procesie ustalania prawa religijnego) w zakresie analizy tekstu świętego uwolniła karaimów (pod koniec okresu gaonów) spod midraszowej tradycji rabbanicznych uczonych (więcej o filozofii mutazylickiej u karaimów zob. m.in.: Frank 2002:27, Astren 2003b:167-170, Erder 2012:31-32, Zoref 2016:141). Na koniec warto wspomnieć, iż 10 zasad wiary Judy Hadasiego (poł. XII w., *Gron henny*) posiada argumentację zaczerpniętą właśnie z arabskiej filozofii kalamu, opartej głównie na logice Arystotelesa (Lasker 1986:33-35; Lasker 1988:478 i nn., 491).

[44] Zob. np. Bacher 1896 (o polemice Judy Hadasiego z chrześcijaństwem w *Gronie henny*, jak i krótka wzmianka o Izaaku z Trok, autorze *Umocnienia wiary*).

[45] Reguły te wyłożył rabbaniczny uczony szczególnie w związku z polemiką, jaką prowadził z karaimami, którzy – podobnie jak później Szełomo ben Aharon – nie zawsze poprawnie odczytywali sens wypowiedzi komentowanego przez siebie rabbanicznego tekstu.

że nie zostaną im przypisane treści, które być może z punktu widzenia systemu językowego są możliwe, ale w intencji ich autora mogą już stanowić chybioną interpretację.

Na koniec należy jeszcze dodać, iż o ile w partiach analitycznych dysertacji nie wszystkie zagadnienia, jakie porusza Szełomo ben Aharon, będą poddane analizie, o tyle w polskim tłumaczeniu hebrajskojęzycznego oryginału będę zawsze starał się szczegółowo omówić poszczególne passusy dialogu, a czasami – gdy tekst polski będzie nadal wydawał się zbyt skomplikowany – w odpowiednim przypisie umieszczę swoiste podsumowanie danej wypowiedzi (która głównie będzie należała do „Karaima"). W komentarzach do edycji krytycznej dzieła będą umieszczone nie tylko uwagi o charakterze edytorskim, ale także i te związane z problemami, na które napotkałem przy okazji i tłumaczenia, i interpretacji prezentowanego dialogu. Mam nadzieję, że pomogą one Czytelnikowi lepiej zrozumieć publikowany tu tekst, jak i uzupełnić luki przeprowadzanej przeze mnie analizy badawczej, które wynikają między innymi z przymusu selekcji materiału.

Rdz. 1: Kontekstualne wprowadzenie do dialogu Szełomo ben Aharona

Dialog Szełomo ben Aharona nie stanowi samodzielnego tworu, który nagle samoistnie wyrósł poza kontekstem kultury rabbanicznej, karaimskiej, jak i w końcu polskiej. Z tego powodu pierwszy rozdział dysertacji zostanie poświęcony skrótowemu zaprezentowaniu dziejów: a) karaimów polsko-litewskich do XVIII w.; b) dysput religijnych pomiędzy rabbanitami a karaimami, jak i c) halachy, włącznie z prezentacją dwóch najbardziej naturalnych metod analizy tekstu biblijnego, tj. *peszat* i *derasz*. Dopiero na tym tle będzie można dostrzec te cechy utworu karaima z Pozwola, które byłyby trudno uchwytne, gdyby od razu przejść do jego analizy, z pominięciem zawartych tu informacji.

A) Karaimi polsko-litewscy do XVIII w.

Ukształtowana w IX w. w Persji, w okolicach Babilonu, społeczność karaimska (określana na tym etapie formowania często mianem ruchu karaimskiego)[46], pojawiła się na terenach Litwy – jej przedstawiciele prawdopodobnie przywędrowali zza Wołgi, z terenów pod panowaniem Złotej Hordy[47] – w ostatniej ćwierci XIV w.[48]. Najpierw zadomowili się w Trokach, zupełnie pozbawionych żydów rabbanicznych[49], przynosząc – prócz własnych zwyczajów i codziennego języka - dialektu kumano-kipczackiego[50] – wiedzę i umiejętności ważne dla

[46] Jest to okres działalności takich karaimskich uczonych, jak Benjamin al-Nahawendi i Daniel al-Kumisi, którzy poprzez swą literacką działalność zdołali skonsolidować ze sobą różne stronnictwa karaimskie, tworząc jedną, zwartą doktrynę tego ruchu (więcej: Gil 2003:107, 113). Nie jest też przypadkiem, że w podobnym okresie zaczęto używać terminu „rabbanici", jako odłamu rywalizującego właśnie z karaizmem (zob. Yariv 2014:7). Oczywiście początki tego ruchu sięgają i wieku VIII, kiedy m.in. wiążą się z ruchem ananitów. Ogólnie dzieje karaizmu można podzielić na dwa okresy: a) wczesny – od poł. IX w. do XI, głównie tereny Egiptu i Bliskiego Wschodu; b) późniejszy – od poł. XI do XVI w., głównie Bizancjum i Krym (za: Charlap 2005:199; por. z Cahn 1937:25). Więcej o historii rozwoju karaizmu zob. np. Mann 1922, Mann 1972, Astren 2004, Astren 2003b, Gil 2003, Yariv 2014, Chiesa, Goldenstein 2016, Ankori 1952, Ankori 1957, Ankori 1959, Charlap 2005, Charlap 2005b, Ben-Shammai 1985, Maman 1989, Polliack 2003, Polliack 2015, Cohen 1978, Lasker 1992, Lasker 2015, Elkin 1996, Erder 2013, Aloni 1964, jak i inne wykorzystane w niniejszej dysertacji prace. Ze względu na polską historię badań nad religią karaimów, z nazwiska należy tu jeszcze wspomnieć takich uczonych, jak Tadeusz Czacki, M. Bałaban, T. Kowalski, A. Mardkowicz, S. Szapaszał, A. Zajączkowski, W. Zajączkowski i Sz. Szyszman.

[47] Zob. np. Shapira 2014:75; Yariv 2014:40.

[48] Zob. np. Yariv 2014:3, Witkowski 2013, Akhiezer 2018:51-52.

[49] Zob. np. Mann 1972:559, 655.

[50] Więcej o językach, jakimi karaimi posługiwali się na przestrzeni dziejów, zob. np. Polliack 1996:64 (VIII w., ananici, Bliski Wschód, język arabski); Moskovich, Tukan 1980:79-80, 89 (Krym, Ukraina, Litwa i Polska, dialekty tureckie, לשון קדר); Maman 1989:42-43, Moskovich, Tukan 1980:96 (hebrajski jako język święty, לשון הקדש).

rozwoju miejscowej gospodarki (zob. Yariv 2014:3-4, 7, 18-19, 68)[51].

Karaimskich teorii, związanych z datacją i okolicznościami przybycia na tereny litewskie, było kilka, aczkolwiek żadna z nich nie wytrzymała próby konfrontacji z danymi historycznymi. Najstarsza datacja pochodząca ze źródeł karaimskich związana jest z 1218 r., kiedy to w Trokach, za przyzwoleniem Wielkiego Księcia Litwy – Witolda, mieli osiedlić się pierwsi karaimi. Teorię tę rozpowszechnił niejaki Josef Leonowicz (יוסף לאונוביץ), karaim z Halicza, a później jej zwolennikiem stał się m.in. Mordechaj Sułtański, czemu daje wyraz w swej książce z 1838 r., pt. *Pamięć o sprawiedliwych* (זכר צדיקים). Także i Abraham Firkowicz promował taką wersję wydarzeń, szczególnie w *Kamieniach pamięci* z 1854 r. (za: Yariv 2014:15-16; zob. też Schur 1995:184). Jednym z poważniejszych i najczęstszych błędów tego typu legend karaimskich jest anachronizm polegający na cofnięciu w czasie życia i rządów księcia Witolda (1392-1430), najczęściej o ponad pół wieku (zob. np. Yariv 2014:15-16; Witkowski 2013).

W świetle danych historycznych karaimi na litewskich i polskich ziemiachpojawili się w pierwszej kolejności w Trokach, w ostatnim dziesięcioleciu XIV w.; we Lwowie pierwsze ich ślady pochodzą z początku XV w., jak na przykład dokument z 1414 r., z którego wynika, iż rabbanici dzielili tutaj cmentarz wraz z karaimami właśnie; z kolei w Łucku pierwsi karaimi zaczęli prawdopodobnie osiedlać się w 1506 r. (zob. Witkowski 2013).

Jak wynika z dokumentów przełomu XV i XVI w., karaimi na nowych terenach czuli się dobrze i dość szybko się na nich zadomowili. W stosunku do ogółu Żydów na Litwie karaimi stanowili niewielki procent[52] (zob. np. nr dokumentu 109 w edycji Manna), co mogło przekładać się na pewną od nich zależność czy to kulturową, czy społeczno-socjalną (zob. Mann 1935:VIII-IX).

Nie wolno też zapominać, iż przełom wieku XVI i XVII przypada na okres reformacji w Polsce, co musiało skutkować koniecznością wzajemnego poznawania prawd wiary rywalizujących ze sobą religii i wyznań, aby kompetentnie prowadzić dialog międzyreligijny z przedstawicielami innej wiary (zob. Yariv 2014:153-155). O ile jednak reformacja związana jest głównie z chrześcijańskim światem, to nie oznacza to wcale, iż nie odcisnęła ona swojego

[51] Nie dziwi więc, że to właśnie z Trok pochodzą najstarsze dokumenty karaimskie z terenów Europy Wschodniej (zob. np. Yariv 2014:36). Jeśli chodzi o pierwszych żydów rabbanicznych na ziemiach polskich i obecnych ukraińskich, to zob. m.in.: Ta-Shma 1988; Shapira 2014.

[52] W 1766 r. mogło to być około 1 procenta ze 157 tysięcy Żydów litewskich, jak wynika z porównania stawek opłat podatkowych (Yariv 2014:19).

piętna i na społeczności żydowskiej, która niejednokrotnie była zmuszana bronić się w otoczeniu chrześcijańskim przed fizycznymi, ekonomicznymi, socjalnymi, czy teologicznymi atakami. Z oczywistych względów, tj. populacyjnych, pod większym naporem byli żydzi rabbaniczni, których raczej w owym czasie nie mogła interesować dysputa teologiczna z niewielką społecznością karaimską, albowiem – po pierwsze – nie stanowiła ona dla wiary rabbanicznej żadnego zagrożenia (wręcz odwrotnie), zaś – po drugie – więcej sił umysłowych rabbanici musieli wkładać w walkę ze światem chrześcijańskim, aby w nim jakoś się ostać, co wówczas nie musiało być to takie pewne, jak dzisiaj się to wydaje[53]. Stąd też to raczej karaimom bardziej zaczęło zależeć na obronie własnej wiary przed wpływami rabbanizmu i dlatego od XVI w. notuje się w I Rzeczpospolitej wysyp licznych – jak na nieliczną społeczność karaimską – traktatów polemicznych, skierowanych przeciw judaizmowi rabbanicznemu[54].

Jeśli już wspomniano o piśmiennictwie karaimskim, to może warto w tym miejscu wymienić ważniejszych luminarzy karaimskich, pochodzących z terenów polsko-litewskich, którzy zyskali sławę i uznanie właśnie dzięki pracy literackiej. Należą do nich m.in.: Icchak ben Awraham z Trok (1533-1594, autor *Umocnienia wiary*, tj. *Ḥizzuk emuna*, jak i *Dysputy z rabbanitami*, tj. *Wikkuaḥ im ha-rabbanim jest też autorem Deraszim „Kazania”*), Josef ben Mordechaj Malinowski (uczeń wspomnianego Izaaka z Trok, żył na przełomie XVI i XVII w., autor komentarza do *Adderet Elijjahu Płaszcza Eliasza*, tj. do dzieła XV-wiecznego kodyfikatora prawa karaimskiego Elijjahu Basziaczi; napisał też on *Minhagim „Zwyczaje” i Kiccur injan hasz-szechita*, tj. *Kwestia rzezania – skrót*), Zerach ben Natan z Trok (1576-1620), Ezra ben Nisan (zm. 1666), Joszijjahu ben Jehuda, Awraham ben Joszijjahu, Mordechaj ben Nisan z Kukizowa (XVII w., autor *Dod Mordechaj*, tj. *Umiłowany Mordechaj*, jak i *Lewusz malchut*, czyli *Odzienie królestwa*), Juda ben Aharon (XVII w.), Simcha Icchak ben Mosze Łucki (zm. 1766; napisał *Drogę sprawiedliwych*, która została wydana w 1757 wraz z *Meirat ejnajim*, tj. *Jasno i wyraźnie*) i inni.

[53] Często mówi się, iż reformacja w Polsce, pomimo walki i nieustannych dysput teologicznych katolików z różnymi odłamami chrześcijańskimi, wiązała się jednak z dużą swobodą wyznaniową i religijną, dzięki czemu to właśnie I Rzeczpospolita stała się w XVI w. światowym centrum życia żydowskiego: zarówno intelektualnego, jak i ekonomicznego (zob. Kalik 2000:110; Pilarczyk 2002:62). Zapominamy jednak, że także i wówczas pojawiały się niejednokrotnie pomysły wydalenia Żydów z kraju i mniejszość ta często była celem różnorakich niedorzecznych oskarżeń i że w związku z tym nie zawsze mogła być spokojna o swoją przyszłość na terenach I Rzeczypospolitej.

[54] O zdobywaniu przewagi na polu teologii i literatury religijnej przez żydów rabbanicznych w późniejszych wiekach, zob. m.in.: Stone 1997; Ta-Shma 1988; Rosman 1989.

Lektura wspomnianych wyżej tekstów potwierdza ustalenia Astrena (2003:50; 2004:245) co do charakteru literatury karaimów polskich, a więc że można w niej wyróżnić trzy dominujące komponenty: a) swobodne korzystanie z dziedzictwa wcześniejszej literatury karaimskiej, szczególnie pochodzącej z Konstantynopola (XV/XVI w.), włącznie z podjęciem próby zharmonizowania treści w niej zawartych; b) wchodzenie w polemikę z rabbanizmem, a więc pojawienie się licznych wątków antyrabbanicznych, będących reakcją na rosnące zjawisko rabbanizacji karaizmu; c) wpływy miejscowej, chrześcijańskiej kultury, szczególnie od XVII w.[55] Tak więc i szerszy rzut oka na literaturę karaimską pokazuje, że to karaimi właśnie dużą część swej twórczości poświęcili rabbanizmowi. Z kolei w literaturze rabbanicznej tego okresu – oczywiście mowa tu o terenach I Rzeczpospolitej – refleksja nad karaizmem jest podejmowana z rzadka i należy do kwestii zupełnie marginalnych.

Oczywiście powyższe konstatacje nie oznaczają, że wcale nie dochodziło do publicznych polemik pomiędzy rzeczonymi stronami. Do pierwszych wymian poglądów na tle różnic religijnych pomiędzy karaimami a rabbanitami na terenach I Rzeczpospolitej mogło dochodzić już w XV w., kiedy to na pierwszy plan wysuwa się aktywna działalność na tym polu urodzonego na Litwie rabbanity, niejakiego Mosze ben Jaakowa ha-Gole (1449-1520). Wchodził on w spory m.in. z. Josefem ben Mordechajem, jak i z innymi karaimami w Kijowie, w Trokach, czy w Łucku. Ten rabbaniczny uczony jest też autorem 240 tez przeciw karaizmowi, które uczynił na marginesie lektury traktatu *Ogród Eden*, autorstwa Aharona ben Elijjahu z Nikomedii (XIV w.) (zob. Akhiezer 2018:60-62; zob. też Mann 1935: 675-676).

Do kolejnej poświadczonej debaty pomiędzy przedstawicielami obu wyznań miało dojść w 1590 r., tym razem w Wilnie, gdzie bliżej nieznani interlokutorzy prowadzili dysputę w związku z halachą. Zdawkową relację o tym wydarzeniu zdaje anonimowy rabbanita w tekście pt. רצף ותמורה (oryginał znajduje się w Bodleian Library w Oxfordzie, nr 2180; zob. Yariv 2014:153).

Oczywiście przedstawiciele obu grup religijnych rywalizowali ze sobą nie tylko na niwie intelektualnej (prawo religijne, komentarze biblijne, a więc podpunkt *b)* z listy

[55] Pierwsze dwa, z wymienionych tu komponentów, są w pełni widoczne w dialogu Szełomo ben Aharona. Trzeciego komponentu brak, albowiem celem tego tekstu nie jest polemika z chrześcijaństwem (tematowi temu poświęcił karaim z Pozwola swe inne dzieło, *Wieżę mocy*, czyli *Migdal oz*). W XVI w., szczególnie dzięki działalności Izaaka ben Abrahama z Trok (1533-1594), Europa mogła poznać stanowisko karaimów w związku z chrześcijańską wiarą, które zostało przedłożone w *Umocnieniu wiary* (więcej: Fenton 2003:3).

Astrena), lecz także i na polu ekonomicznym, co często prowadziło do konfliktów i wzajemnych oskarżeń, np. o bezpodstawne powoływanie się i korzystanie z przywilejów królewskich. Jak podaje Mann (1935: 656), rabbanitom z Wilna bardziej opłacało się prowadzenie handlu w dalekich („karaimskich") Trokach, co nie zawsze spotykało się z przychylnym nastawieniem karaimów, którzy słusznie bronili swoich monopolistycznych praw i przywilejów handlowych, jakie udało im się uzyskać u litewskich i polskich władców.

Relacje pomiędzy stronami jeszcze bardziej się zaostrzały, gdy przychodziła pora zbierania podatków. Jak wiadomo, karaimi polscy płacili podatki za pośrednictwem rabbanicznych instytucji, albowiem polskie władze nie decydowały się na oddzielne traktowanie żydów rabbanicznych i karaimów – pomimo że ci ostatni wykazywali pewne cechy orientalne[56] – lecz wszystkich żydów uważały za wiernych tego samego wyznania mojżeszowego (zob. Mann 1935:IX; Akhiezer 2018:56; Yariv 2014:1; zob. też Klausner 1957:74-75). Sytuacja ta jednak nie może dziwić, gdyż jeszcze i w XIX w. obie grupy religijne postrzegały siebie w kategoriach narodu żydowskiego (zob. Yariv 2014:1, 4, 20).

Gdy w 1795 r. wschodnie tereny I Rzeczpospolitej zupełnie przeszły pod panowanie rosyjskie, gdzie polityka nowych władz wobec Żydów nie była tak przychylna, jak polskich, karaimi zaczęli powoli odżegnywać się od związków z rabbanitami, zwracając się w kierunku chazarskiej teorii genezy ich pochodzenia (zob. Astren 2003:64; Yariv 2014:22). Są to już jednak kwestie, które i czasowo, i treściowo wybiegają poza ramy niniejszego zarysu i z tego tytułu nie będą one kontynuowane.

Na koniec warto może jeszcze uzupełnić powyższe streszczenie o pewien szczegół, którego nie uświadczy się w literaturze prawno-religijnej czy w komentarzach biblijnych karaimów, a o czym można przeczytać głównie w ich prywatnej korespondencji. Otóż karaimi polsko-litewscy dzielili ten sam los, co inni mieszkańcy wschodnich terenów I Rzeczpospolitej. Mam tu głównie na myśli to, że przez te tereny w każdym wieku od ich wprowadzenia się przechodziły fronty wojenne, które negatywnie odbijały się na tej społeczności, na przykład w postaci zdziesiątkowania poszczególnych kahałów. Tak więc karaimi, podobnie jak i inne oczywiście narody zamieszkujące wspomniane obszary, cierpieli

[56] Podobnie zresztą wyglądała sprawa pod panowaniem muzułmanów, którzy rabbanitów, karaimów, jak i samarytan uważali po prostu za Żydów, mianując nad nimi tylko jednego „żydowskiego" przedstawiciela, który odpowiadał przed władcą islamskim za sprawy wszystkich tych trzech ugrupowań religijnych (Erder 2013:338 i nn.). Czasami jednak, podobnie jak w I Rzeczpospolitej, udawało się jednej z tych grup uzyskać pewną autonomię w niektórych sprawach, jak na przykład w X i XI w. karaimi nie musieli zwracać się w kwestiach cywilnych do rabbanicznego sędziego (Erder 2013:339-340).

głód, rozłąkę, doświadczyli gwałtów, rabunku mienia, wygnania, jak i innego rodzaju cierpień w okresie powstania Chmielnickiego w 1648 r., napadów wojsk moskiewskich i kozackich na Litwę w latach 1654-55, w trakcie „potopu szwedzkiego" w latach 1655-1660, w wojnie ze Szwecją w latach 1701-1707, z Rosją o Kurlandy w 1740 r., nie wspominając już o innych, mniej znanych konfliktach, czy o takich katastrofach, jak na przykład wybuch epidemii cholery w pierwszym dziesięcioleciu XVIII w. (zob. Schur 1995:187; Akhiezer 2018:54; Halpern 1952:65 i nn.; Yariv 2014:19-20). Ten aspekt życia, który dotyczył praktycznie wszystkich obywateli wschodnich rubieży I Rzeczypospolitej, dobitnie pokazuje, z czym tak naprawdę na co dzień musieli się mierzyć mieszkańcy owych terenów. Tym bardziej więc na słowa najwyższego uznania zasługuje postawa i chęć zachowania własnej, odmiennej tożsamości nie tylko etnicznej, ale i wyznaniowej, czemu karaimi polscy wyraz dali w swojej bogatej spuściźnie literackiej.

B) Z dziejów polemiki karaimsko-rabbanicznej

We wczesnym okresie, bezpośrednio poprzedzającym narodzenie karaizmu, tj. w wieku VIII i na początku IX w. (a więc za życia Anana ben Dawida[57] czy też Benjamina al-Nahawendi[58]), nie zauważa się, aby miały miejsce jakiekolwiek antytalmudyczne polemiki pomiędzy zwolennikami Anana I a rabbanitami (zob. Revel 1912:523-524[59]). Wydaje się nawet, iż jego zwolennicy uważali swój odłam judaizmu za jedną z kilku odmiennych, acz równoprawnych szkół halachicznych w łonie judaizmu (na podobnej zasadzie, jak rywalizujących ze sobą tradycji Szammaja i Hillela). Wnioski takie nasuwa fakt używania

[57] Generalnie w okresie poprzedzającym narodziny karaizmu rozróżnia się dwóch Ananów. Chronologicznie pierwszym z nich jest pochodzący z Babilonu, prawdopodobnie z rodziny egzylarchów, Anan ben Dawid, kodyfikator prawa religijnego, którego duchowne przywództwo na obczyźnie rozpoczyna się mniej więcej w latach 60-tych VIII w. (Mann 1972:45; Astren 2004:87-88). Z kolei drugi z nich, to jego prawnuk – Anan ben Daniel, który żył w IX w. w Babilonii (Gil 2003:83 i nn.). Zwolenników Anana I uważa się za przedstawicieli jednego z licznych wówczas stronnictw religijnych judaizmu rabbanicznego, z których część ok. 850 r., tj. za życia Anana II, przeszła do ruchu karaimskiego (Gil 2003:91 i nn.). Postaci te wcześni uczeni karaimscy spletli w historię jednego człowieka przez co trudno dzisiaj ustalić, który z Ananów, jakie miał poglądy (więcej, zob. m.in.: Astren 2004:94-95, 87-88; Gil 2003; Cohen 1978:225-227; Erder 1987:153-155, 174; Bacher 1895:706; Maman 1989:39-40; Epstein 1936:285-290; Ben-Shammai 1985:44-50; Yahuda 1942:168-175; Nemoy 1971:310-317; Schur 1995:23-26, 123; Cahn 1937:14, 41 i nn., 81).

[58] Jako pierwszy miał użyć terminu בני מקרא, dosł. 'synowie Biblii', tj. „bibliści" (zob. Nemoy 1980:69; Astren 2004:167; co do innych jeszcze możliwych interpretacji tego terminu, zob. np. Khan 1997:321-322; Yahuda 1942:177; Moskovich, Tukan 1980:102; Polliack 1996:64; Polliack 2015:256). O Benjaminie al-Nahawendi, zob. m.in.: Astren 2004:95, 88-90, 159; Astren 2003b:162; Schur 1995:122-123; Bacher 1895:706.

[59] Badacz ten kładzie nacisk na konieczność badania początków ruchu karaimskiego poza kontekstem, jaki nadał mu Saadja Gaon, a więc nie tylko z powodu chęci zemsty Anana II, który – w wyniku porażki w rywalizacji o władzę w Babilonii – powołać miał do istnienia nową grupę religijną (Revel 1912:518, 523-524).

przez nich zhebraizowanego terminu arabskiego מד'הב odnośnie do własnej halachy. Termin ten oznaczał dowolną szkołę interpretacyjną tekstu świętego, a dalej i dowolny porządek prawno-religijny (zob. Erder 2013:322-323, 335-337). Jak wiadomo, nawet i po spisaniu Talmudu Babilońskiego w VII w., judaizm – pod kątem praw halachicznych – był nadal wewnętrznie niejednolity (czego dowodem są i różne punkty widzenia przedstawione w rzeczonym Talmudzie), a i w późniejszych jeszcze wiekach w judaizmie rabbanicznym spotyka się różne rozwiązania prawne co do tych samych kwestii.

W zasadzie dopiero od czasów Daniela al-Kumisi[60] (karaimskiego autora *Księgi przykazań*), a więc od przełomu IX i X w., karaimska literatura zaczyna obierać kurs na otwarty konflikt z rabbanizmem. Ten ceniony karaimski uczony (w swoim komentarzu do dwunastu proroków mniejszych) zarzucał na przykład rabbanitom, że w zakresie prawa religijnego zarzucili przykazania związane z czystością i nieczystością, a dalej, że nie przestrzegają właściwie szabatu, że nie obchodzą świąt we właściwym czasie, że wyznaczają kalendarz tylko na podstawie obrachunków, że na obczyźnie spożywają mięso i wino, zamiast opłakiwać upadek Syjonu, że zapalają świecę w szabat (w czym uczestniczą także i niewierni), że kłaniają się przed Torą, czy też że zezwalają na niedozwolone przez Torę związki małżeńskie (zob. Markon 1946:192, zob. też 193-206)[61]. Nie jest to oczywiście wyczerpująca lista jego zarzutów wobec rabbanizmu[62].

Ponadto u uczonego tego pojawia się idea – która, swoją drogą, powróci w dialogu Szełomo ben Aharona – mówiąca o tym, że wygnanie jest karą boską za grzechy Jego ludu, z czego ma wynikać, iż na obczyźnie należy szczególnie się umartwiać, na przykład poprzez wstrzemięźliwość w jedzeniu mięsa i spożywaniu wina, aby Bóg na powrót zebrał Swój lud

[60] Uczony ten z apologety Anana ben Dawida, kiedy to nazywał go ראש המשכילים, tj. „pierwszy spośród uczonych", stał się jego zagorzałym przeciwnikiem, kiedy to określał go już mianem ראש הכסילים, tj. „pierwszy spośród tępaków" (zob: Yahuda 1942:178). Przyczyną zmiany nastawienia – prócz zapewne politycznych okoliczności – było bardzo duże podobieństwo halachy Anana I do – zwalczanej przez al-Kumisi – rabbanicznej halachy, zarówno jeśli chodzi o metodę, jak i o brzmienie konkretnych regulacji prawnych. Wynika z tego, że skoro na początku swojej działalności Daniel al-Kumisi nie miał nic przeciwko rabbanizmowi (przy czym wydaje się nawet, że w stosunku do pewnych jego odcieni mógł być przychylny, na przykład, gdy mowa o ananitach), a później dochodzi do tak diametralnej zmiany jego poglądów, to znaczy że musiały zajść w jego życiu istotne okoliczności (polityczne?, duchowe?, ekonomiczne?), które skłoniły go do przewartościowania swoich dotychczasowych poglądów. Więcej o tym karaimskim uczonym zob. np. w: Mann 1972:54-55; Astren 2004:95-96; Ben-Shammai 1985:51-53; Bacher 1895:708; Poznański 1971b:235; Schur 1995:123, 179-180; Yahuda 1942:178; Markon 1946:188-189.

[61] Fragmenty rzeczonego komentarza Daniela al-Kumisi znajdują się w: Markon 1946:193-206.

[62] W ogóle należy powiedzieć, iż w okresie tym karaimi bardzo dobrze są zaznajomieni z literaturą swoich oponentów, stąd w otwartych wystąpieniach przeciwko nim bywają bardzo skrupulatni w wytykaniu – ich zdaniem – poważnych błędów teologicznych i prawnych (zob. Ravitsky 2011:124; por. Akhiezer 2018:26).

w Ziemi Obiecanej (za: Markon 1946:201-203).

Kolejnym karaimskim oponentem rabbanitów był Abu Jusuf Jakub al-Kirkisani, żyjący w czasach Saadji Gaona, a ściślej w X w. Uczony ten jest znany z komentarza do Tory (z arabskiego 'כתאב אלריאץ), czy znanego tekstu halachicznego, zaczynającego się od słów *Księga świateł…* Uważał on, że Torę, jak i prawo religijnie należy analizować na gruncie rozumowego spekulowania – którą to perspektywę, swoją drogą, zawdzięcza po części mutazylitom (zob. Astren 2004:122; zob. też Zoref 2016, Polliack 2015:259; Bacher 1971, Bacher 1895, Margoliouth 1897:437).

W *Księdze świateł…* pisze on, iż w jego czasach pozostało w zasadzie niewielu zwolenników Anana, zaś sami karaimi z różnych stron świata (m.in. z Bagdag, Tuster, Basra, Persja, Chorâsân, Gebâl, Syria) posiadają odmienne poglądy (zob: Bacher 1895:691-692). Jednak pomimo niejednomyślności we własnym obozie, Kirkisani podejmuje się krytyki judaizmu rabbanicznego – i to pod kątem braku koherentności, czy ideologicznej spójności! On to właśnie, jako jeden z pierwszych karaimów, negatywnie wypowiedział się o żydowskiej tradycji ustnej, odrzucając i Talmud Babiloński, i Palestyński (zob. Bacher 1895:696-697). Był on nawet zdania, że konflikty halachiczne pomiędzy karaimami a rabbanitami nie są wcale bardziej zaciekłe niż te, które miały miejsce pomiędzy rabbanitami z Babilonu i Palestyny (Erder 2013:330-331).

Kilka wieków po Kirkisanim, bo w XIV wieku, niejaki Jefet ibn Sagir przedstawia w swojej *Księdze przykazań* własny punkt widzenia na rabbaniczną halachę, a szczególnie na rabbaniczną tradycję ustną. W traktacie swym wyraża on pogląd, że skoro objawienie pochodzi od Samego Boga, a dalej, że owo objawienie zostało spisane w Boskiej Torze, to nie ma potrzeby wyjaśniania jej za pośrednictwem jakiejś „Tory ustnej". Gdy Biblia mówi o przekazie ustnym (np. w Wj 10:2, 12:26-27, Pwt 6:20, Pwt 32:7, Ps 44:2, 78:45), to nie ma na myśli jakiegoś nowego, innego prawa, przekazywanego wyłącznie drogą ustną, lecz przypomina o obowiązku rodziców, nauczycieli, przywódców, aby wpajali Torę swym podopiecznym (zob: Chiesa, Goldenstein 2016:28-31). Po drugie, skoro w Pwt 17:8 i 11 Bóg obliguje sędziów gromadzących się u bram miasta, aby wszelkie wątpliwości konsultowali z *Torą pisaną*, a nie z tradycją ustną, to z tego wyraźnie wynika, że to Tora – a nie Talmud – ma być podstawą prawa religijnego (za: Chiesa, Goldenstein 2016:33-34). Podobnież i Lewici mają obowiązek nauczania ludu właśnie z Tory, jak wynika z 2 Krn 17:9, czy Ne 8:1 i 5, 13:1 (zob. Chiesa, Goldenstein 2016:34). Ponadto, jak dalej dowodzi Jefet ibn

Sagir, nie bez powodu Bóg wymaga od władców (w Pwt 17:18-19), by ci uczynili sobie kopię Tory, aby była ona zawsze pod ich ręką, co sugeruje, że należy zawsze konsultować swoje wybory i uchwały z tekstem pisanym, a nie z tradycją ustną (zob: Chiesa, Goldenstein 2016:34).

W stosunku do rabbanicznej tradycji ustnej uczony ten zauważa i inny jeszcze problem. Gdyby bowiem założyć, jak mówi, że Bóg rzeczywiście dał dwie Tory (jedną – *Pisaną*, a drugą – *Ustną*), to z tego musi nieuchronnie wynikać, że ta ustna nigdy nie może być spisana. Jeśli zaś ktoś by się upierał, że Mojżesz na Synaju pozwala ją spisać, ale dopiero po wygnaniu, to pojawia się kolejny zarzut, a mianowicie taki, że spisano ją dopiero po zburzeniu II świątyni[63], a przecież był ku temu odpowiedni czas także i po zburzeniu I świątyni, kiedy to dziesięć plemion Izraela wygnano z Kraju (za: Chiesa, Goldenstein 2016:35-36). Tak czy inaczej, jak pokazuje Biblia (np. w Hi 19:23-24; Wj 17:4, Ps 40:8, Wj 34:27; Iz 30:8), Bóg zazwyczaj nakazuje spisywanie proroctwa, a nie zachowywanie go w ustnym przekazie (za: Chiesa, Goldenstein 2016:36-37).

Poza powyższym – zdaniem Sagira – autorstwo Talmudu, tj. ustnej tradycji, budzi i takie jeszcze wątpliwości, że żaden z jej autorów nie był prorokiem, z czego wynika, iż nie są to osoby wiarygodne, a więc że ich „objawienie" nie jest wolne od błędów, a co za tym idzie, także ich interpretacje tekstu biblijnego, jak i wyprowadzane na ich podstawie regulacje prawne muszą być błędne – nie wspominając już o tym, iż wielu uczonych Miszny i Talmudu różni się między sobą w jednej i tej samej kwestii (za: Chiesa, Goldenstein 2016:38-39, 41).

Co ciekawe, karaim ten jednak przytomnie zauważa, że pewne rzeczy – których nie ma w Biblii – są jednak przekazywane z pokolenia na pokolenie, właśnie na zasadzie ustnej tradycji. Przykładem na to są hebrajskie nazwy dni tygodnia, pismo hebrajskie, jak i sam język hebrajski (jako cały system językowy, a nie tylko leksykalnie ograniczony do tekstu biblijnego), a dalej sposób przeprowadzania uboju zwierząt, czy obrzezania (za: Chiesa, Goldenstein 2016:43-45). Pokazuje się więc, iż istnieje w judaizmie miejsce dla wiedzy pochodzącej z tradycji, ale wówczas, gdy nie koliduje ona z Pismem.

Tak mniej więcej rysują się początki karaimskich wystąpień przeciw rabbanitom, kiedy to bezpośrednio po Danielu al-Kumisi, jak i po Kirkisanim w karaizmie nie pojawia się

[63] Nieco dalej autor *Księgi przykazań* podaje, że Talmud spisano tuż przed okresem muzułmańskim (za: Chiesa, Goldenstein 2016:40). Zgadza się to ze stanem faktycznym, albowiem ostateczna redakcja Talmudu Babilońskiego przypada na VII w., a więc w przeddzień narodzin islamu.

już nikt, kto mógłby dodać coś nowego do sporu rabbaniczno-karaimskiego. Późniejsi uczeni karaimscy będą już w zasadzie kompilatorami argumentów[64], które wysunęli dwaj wspomniani oponenci rabbanizmu, jak na przykład w przypadku Judy Hadasi (poł. XII w.), autora *Gronu henny* (hebr. *Eszkol ha-kofer*), czy – wspomnianego przed chwilą – Jefeta ibn Sagira (zob. Poznański 1898:275-276; zob. też Nemoy 1972:343; Charlap 2005b:81).

Z kolei jeśli chodzi o rabbaniczne repliki na karaimskie zaczepki teologiczne, to za jeden z pierwszych tekstów polemicznych, o charakterze wyraźnego ataku rabbanicznego skierowanego przeciw karaizmowi, uznaje się *Odpowiedź przeciwko Ananowi* Saadji Gaona z 950 r. (Gil 2003:113)[65]. Część z badaczy uważa nawet, że od momentu gdy Saadja Gaon włączył się do polemiki, judaizm karaimski przestał stanowić zagrożenie dla wiary rabbanicznej, albowiem uczony ten miał być na tyle przekonujący, że potrafił siłą swych argumentów zatrzymać ewentualne migracje do karaimów wahających się rabbanitów (zob. Assaf 1932b:35).

Z uwagi na fakt, że polemiczne poglądy Saadji Gaona zostały dość szeroko omówione przez Poznańskiego (1898; 1906; 1907; 1908; 1908b; 1908c; 1971b)[66], to tutaj dokonam tylko ich ogólnej syntezy. Tak więc „największy wróg karaimów" (Erder 2012:32), ojciec antykaraimskiej polemiki w literaturze rabbanicznczej (Lasker 1992:183), pierwszy i zarazem ostatni wybitny krytyk karaizmu (Poznański 1898:274), gaon z Sury (został nim ok. 921 r.), znany i ceniony tłumacz Biblii na arabski (tłumaczenie to zwano z arabska *Tafsīr*), był gorącym zwolennikiem Talmudu Babilońskiego, choć nie stronił od interpretacji Biblii w duchu racjonalizmu, co nie przeszkadzało mu jednak przyjmować i tych konstatacji uczonych Talmudu, które trudno zaliczyć do analiz logicznych, czy *stricte* rozumowych

[64] Część z tych argumentów jest niepewna, więc nie decyduję się tutaj na przedstawienie pełnej ich listy. Po szczegóły odsyłam Czytelnika do prac, które w rozdziale tym podaję. Owa niepewność wynika stąd, iż nie dochowały się do dzisiaj prace wspomnianych tu uczonych karaimskich, a te fragmenty, którymi obecnie dysponujemy są przeważnie wyrwane z kontekstu, przez co niezwykle trudno na ich podstawie wyciągać jakieś pewne wnioski. Część argumentów jest też znana ze streszczeń późniejszych karaimów, które jednak także nie są wolne od błędów.

[65] Poznański wskazuje i wcześniejszych od Saadji Gaona rabbanicznych uczonych, jak na przykład: Natronaj ben Hillaj, czy gaon Haj ben Dawid (Poznański 1898:239).

[66] W niniejszej dysertacji zostaną w większości pominięci karaimscy oponenci Saadji Gaona, a to głównie z tego powodu, że pisma ich nie dochowały się do naszych czasów, a poglądy im przypisywane nie zawsze są pewne (można je tu jedynie sprowadzić do, co oczywiście nie dziwi, obrony karaimskiej halachy, na przykład w zakresie: kalendarza, wypatrywania nowiu Księżyca gołym okiem, świętowania szabatu, zakazu spożywania tłuszczu zwierzęcego, zakazu poślubienia bratanicy, kwestii religijnej nieczystości, właściwego sposobu zarzynania zwierząt, składania ofiary paschalnej, rozumienia terminu בין הערבים, jak i ממחרת השבת, a w związku z tym określania daty początku święta Tygodni, i innych. Kwestie te będą pojawiały się praktycznie zawsze w karaimskiej polemice z rabbanizmem od X w. aż do wieku XVIII włącznie. Po więcej szczegółów osoby zainteresowane odsyła się do ww. prac Poznańskiego, jak i: Assaf 1903; Aloni 1976; Revel 1912.

(zob. Polliack 1996:69, 78).

W swoich rozlicznych pismach[67] (choć głównie zachowanych tylko fragmentarycznie) rabbaniczny uczony dokonuje m.in. obrony tych halach, których karaimi nie przyjmują, a więc na przykład dowodzi, że już za czasów Mojżesza na obczyźnie uwzględniano przy świętowaniu dodatkowy dzień, tzw. יום טוב שני של גלויות (zob: Harkavy 1901:655). Uważa on też, że kalendarz, jakim posługują się rabbanici, pochodzi z czasów Mojżesza (albo nawet i Adama) (zob. Harkavy 1901:656-657). Na podobnej zasadzie broni też zapalania świecy szabatowej, czy w ogóle rabbanicznej tradycji ustnej, która właśnie ma pochodzić z Synaju (zob. Poznański 1898:244-264).

Z innych ważniejszych wypowiedzi Saadji Gaon należy odnotować i tę jeszcze jego uwagę, że karaimi niezbyt dokładnie cytują teksty rabbaniczne, tj. niezgodnie z intencją autora tekstu, który akurat komentują (zob. Harkavy 1901: 662-664, 664-667). I tak na przykład, jego zdaniem, za absurdalny należy uznać zarzut karaimów wobec rabbanitów, że ci ostatni Bogu przypisują rzeczywiste wymiary, jakoby posiadał On fizyczne ciało. Rabbaniczny uczony nie zaprzecza, że takie poglądy istnieją, ale pojawiają się one nie w Misznie, nie w Toseftach, ani też nie w Targumie, lecz w agadach, a więc w tego rodzaju tekstach, w których pewne zwroty – na przykład te związane z wyglądem Boga – posiadają zazwyczaj figuratywne znaczenie, których nie wolno brać dosłownie (zob. Harkavy 1901: 662-664, 664-667; podobnie Poznański 1898:253; Assaf 1932b:36-37).

Także i w procesie analizy biblijnej karaimi – zdaniem Saadji Gaona – dopuszczali się podobnych nadużyć, na przykład poprzez wyjmowanie wersetów biblijnych z ich właściwego, pierwotnego kontekstu, po czym umieszczanie ich w nowym, najczęściej niezgodnym z intencją Biblii (zob. Ben-Shammai 1985:53)[68]. Zarzut ten odnosił się zwykle do – stosowanej przez karaimów – metody analogii, za pomocą której starali się oni znaleźć właściwą, tj. zgodną z duchem Biblii, odpowiedź na taką trudność halachiczną, o której Biblia w ogóle nie mówi.

---

[67] Do prac Saadji Gaona, w których pojawia się krytyka karaizmu, zalicza się: a) כתאב אלרד עלי ענן (*Przeciw Ananowi*); b) כתאב אלתמייז (co Harkavy i Poznański oddają jako *The Book of Distinction*), znane pośród rabbanitów jako ספר המבחן lub też ספר ההכרה; c) כתאב אלרד עלי אבן סאקויה (*Przeciw Sakaweihi*); d) כתאב אלרד עלי מתחמל היום (co Poznański tłumaczy jako *Refutation of the Bold Opponent*); e) כתאב אלרד עלי מתחמל היוס (w tłumaczeniu Poznańskiego: *Book of refutation of the attacking writer*). Co do Sakaweihi (lub Saqûje, albo też Sâqeveihi), to tekst tego karaimskiego uczonego czasów Saadji Gaona opublikował Assaf (1933). To właśnie ten karaim zarzuca rabbanitom, że dosłownie traktują antropomorficzne ujęcia Boga, albo że Bóg dał się przekonać do zmiany swej decyzji pod wpływem większości uczonych (aluzja do: Tal. Bab., *Bawa Mecija 59b*; zob: Assaf 1933:203).

[68] Więcej o Saadji Gaonie (w kontekście karaizmu), zob. np. Nemoy 1980; Erder 2013; Schlossberg 1992.

Jak już wyżej napisano, Saadja Gaon był najważniejszym oponentem w dysputach religijnych z karaimami. Działo się tak dlatego, iż po Saadji Gaonie karaizm, gdy mowa o ilości zwolenników, zaczął tracić zwolenników, przez co ruch ten nie mógł już zagrozić silnemu wówczas rabbanizmowi. Oczywiście nie oznacza to wcale, że po uczonym tym nie pojawiali się rabbaniczni krytycy karaizmu, aczkolwiek były to zazwyczaj sytuacje przypadkowe, zależne na przykład od bezpośrednich kontaktów z samymi karaimami.

I tak, na przykład w XII w. na Półwyspie Iberyjskim, pod wpływem zetknięcia się z karaimami, kilku rabbanicznych uczonych wyraziło swą opinię na temat ich prawa i teologii. Juda ha-Lewi (zm. 1141) trzecią część swego znanego dzieła, pt. *Kuzari*, poświęca właśnie tej grupie religijnej, wytykając jej najczęściej różnice w związku z: przestrzeganiem spoczynku szabatowego, zarzynaniem zwierząt, dziedziczeniem, obrzezaniem, datacją święta Tygodni, czy zasadami religijnej czystości (zob. Lasker 1992:179-190). Także i Awraham ibn Ezra (zm. 1167) wspomina w swoich komentarzach biblijnych o karaimach, po części wchodząc z nimi w polemikę, a po części się z nimi zgadzając (Lasker 1992:180, 193-194)[69]. Ponadto kilka krytycznych słów wobec karaimów notuje Awraham ibn Dawid (zm. 1180), szczególnie w *Sefer ha-kabbala* (ספר הקבלה)[70] (Lasker 1992:180).

Jednym z czołowych hiszpańskich halachistów rabbanicznych doby średniowiecza był Majmonides (XII/XIII w.), który – gdy spojrzeć na jego studia teologiczne – żadnej bodaj pracy swej nie poświęcił w całości karaimom. Tak więc i w tym przypadku pozostaje poszukiwać w jego spuściźnie literackiej jakichś marginalnych jego wypowiedzi, związanych z judaizmem karaimskim, który wówczas na Półwyspie Iberyjskim posiadał niewielu zwolenników, a który to odłam Rambam miał okazję poznać z bliska dopiero w Egipcie (zob. Ratson 2007:380-381).

Majmonides błędnie utożsamiał ich z naśladowcami Caddoka/Cadduka (III/II w. p.n.e., usunięty z funkcji arcykapłana) i Bajtosa/Betusa (III/II w. p.n.e.), choć zdawał swobie sprawę z

[69] Uwaga nr 1: Zarzuty wobec karaizmu będą podobne, jak u Rambama, więc tu ich jeszcze nie streszczam. Uwaga nr 2: jak wiadomo, Elijjahu Basziaczi w *Płaszczu Eliasza* tego uczonego rabbanicznego uważał za karaima, choć – jak starał się wykazać Weiss (1944:35) – po Saadji Gaonie to właśnie Awraham ibn Ezra miał być największym przeciwnikiem karaizmu, albowiem jego halachy znacznie różnią się od karaimskich (szerzej: Weis 1944:122-123).

[70] Tekst napisany w 1161 r., stanowi nie obiektywne studium historyczne, lecz jest przykładem apologetyki masoreckiej spuścizny intelektualnej (zob. Ankori 1953:186). Ponadto Lasker (1992:181) do powyższej listy rabbanicznych uczonych dodaje i inne jeszcze nazwiska osób (m.in. należą do nich – zgodnie z zapisem badacza: Judah ibn Bal'am (XI w.), Judah ben Barzilai al-Bargeloni (XII w.), Moses ibn Ezra (XII w.), Joseph ibn Ẓaddiq (zm. w 1149), Zeraḥiah Halevi (XII w.), Judah al-Harizi (zm. 1235)), które polemizowały z karaimami, lecz ze względu na brak konkretów, pozwolę ich tu sobie pominąć.

tego, że zwolenników tej opcji nie nazywa się *caddokitami* czy *bajtosami*, lecz właśnie karaimami. Pośród podstawowych różnic, jakie dzielą oba wyznania (tj. rabbanitów i karaimów), wymienia on kwestie związane z przypadaniem terminu świąt, które u karaimów nie zawsze pokrywają się z obliczeniami rabbanicznymi, a dalej: karaimi wykorzystują inną metodę rzezania, posiadają inne formy ketub, jak i listów rozwodowych, inaczej przestrzegają zasad związanych z zachowaniem czystości (szczególnie w związku z kobietą w okresie menstruacji), no i najważniejsze – odżegnywali się od *Tory ustnej* (zob. Lasker 1991:146, 149).

W opinii rabbanicznego uczonego, różnice te są na tyle poważne, że należy ich uważać za osoby, które chcą w zasadzie spowodować celowe odejście żydów od swej wiary, za co winno się ich karać, nawet i śmiercią (pierwsze wydanie komentarza do Miszny, a ściślej: פירוש המשניות, חולין א, ב). Nieco później (w kolejnym wydaniu; także i w *Miszne Tora*) stanowisko swoje nieco stonował, zalecając najpierw nawracanie ich na właściwą drogę, „a nie śpieszyć się z ich zabiciem" (ולא ימהר אדם להרגו; za: Lasker 1991:148-149).

Nie wszyscy tzw. hiszpańscy rabbaniczni uczeni mieli bezpośredni kontakt z karaimami, by z bliska móc poznać ich kulturę, zwyczaje, prawo i wiarę. Wielu z nich wiedzę swą czerpała ze źródeł pisanych, zarówno rabbanicznych, jak i karaimskich. Do najczęściej komentowanych przez rabbanitów karaimskich tekstów, halach, czy komentarzy zalicza się prace: Anana ben Dawida (*Księga przykazań*, VIII w.), Benjamina al-Nahawendi (*Księga przykazań*, IX w.), Jefeta ben Ali (biblijne komentarze, X w.), Kirkisaniego (*Księga świateł…*, X w.), Josefa al-Bacira (*Kitāb al-Manṣuri*, XI w.), Jeszuy ben Judy (komentarze do Tory, XI w.), czy Judy Hadasiego (*Gron henny*, poł. XII w.)[71].

Dokonując swoistego podsumowania polemiki rabbaniczno-karaimskiej, zwłaszcza w okresie, gdy była ona argumentacyjnie oryginalna, a więc od IX do XIII w., należy zauważyć, iż dotyczyła ona głównie dwóch następujących obszarów tematycznych: a) obrony/ataku *Tory ustnej*; jak i b) próby wykazania, że część rabbanicznych/karaimskich praw jest sprzeczna z tym, co nakazuje czynić Tora (zob. Astren 2004:74-75).

Jeśli mowa o obszarze z podpunktu *a)*, to od strony karaimskiej najczęściej

[71] Prawdopodobnie większość z wymienionych tu prac już w czasach Majmonidesa była zaginiona, więc główne ich założenia były znane z innych tekstów, które z kolei tylko fragmentarycznie je przedstawiały. Z tego też powodu umieszczono tu postaci, które przez część badaczy, jak i niektórych karaimów, nie były uznawane za członków tego wyznania, albowiem rabbanici ich wszystkich generalnie uważali za karaimów i w odpowiedni też sposób się do nich odnosili i z nimi polemizowali (np. żyjący w X w. Salmon ben Jeruham zarówno Anana ben Dawida, jak i Benjamina al-Nahawendi, czy nawet i Daniela al-Kumisi nie postrzegał jako karaimów; zob.: Astren 2004:96).

argumentowano, że prawno-teologiczne spory wewnątrz judaizmu rabbanicznego (widoczne w Talmudzie), jak i istnienie różnych szkół halachicznych (np. Hillela i Szammaja) obniżają wiarygodność rabbanicznego prawa religijnego (tj. *Tory ustnej*), jako tego, które miałoby także pochodzić z objawienia. Sprzeczności bowiem nie mogą pochodzić od Boga, który jest nieomylny. Po drugie, karaimi wychodzili z założenia, że skoro całą Torę uznają wszyscy żydzi, gdy tymczasem *Tory ustnej* nie przyjmuje się ani w całości, ani jednomyślnie (tj. nie wszyscy żydzi ją uznają), to znowu to oznacza, że nie może być ona z boskiego natchnienia (zob. Astren 2004:74-75).

Co do obszaru *b)*, to jest dowodzenia, że rabbaniczne prawa są niezgodne z Torą, to tutaj rzecz polegała na – z jednej strony – udowodnieniu błędnego sposobu analizowania tekstu biblijnego, a z drugiej na pokazaniu właściwych metod i sposobów jego interpretacji, a dalej wykazaniu, jak wyniki tych komentarzy należy przełożyć na język prawa religijnego[72].

Polemikę karaimów z rabbanitami można też przedstawić od strony nie tylko tematycznej, ale i argumentacyjnej. W tego rodzaju klasyfikacji na czoło wysuwa się ta charakterystyczna dla karaimów cecha w sporze z rabbanitami, która polega na tym, iż argumenty przeciwników obracają przeciwko nim samym (zob. Polliack 2015:274). Inną, znamienną dla nich cechą, o której już wyżej powiedziałem, a którą to będzie także można dostrzec u Szełomo ben Aharona, jest to, że rabbaniczne teksty nie zawsze są czytane w duchu intencji ich autorów (por: Akhiezer 2018:151-152[73]).

Jak już w tym rozdziale sugerowałem, niniejszy zarys miał na celu ukazanie najważniejszych rysów polemiki rabbaniczno-karaimskiej, szczególnie w jej szczytowej fazie, a więc w okresie od IX do XIII w.: pierwsze dwa wieki wiążą się ze złotym okresem w dziejach karaizmu, jak i z nadziejami na zdominowanie konsolidujących się różnych prądów

[72] Na marginesie warto odnotować, że wymienione tu zarzuty odnośnie do rabbanizmu, jak i obrona wartości własnej wiary (np. krytyka *Tory ustnej*, prym *Tory pisanej* nad innymi prawami, zakaz zapalania świec w szabat, jak i współżycia, i inne) znajdą też swoje ujście w karaimskiej poezji karaimów I Rzeczypospolitej (Tuori 2013:220 i nn.).

[73] O ile badaczka słusznie zauważa, że karaimi dokonywali – jak pisze – „hermeneutycznych manipulacji na źródłach", to jednak trudno zgodzić się z jej konstatacją, że była to powszechna i akceptowana średniowieczna praktyka analizy tekstualnej (zob. Akhiezer 2018:152). Praktyka ta zapewne była spotykana, ale świadomie stosowano ją w nieuczciwej polemice, nie zaś w rzetelnych rozprawach. Nie można więc utrzymywać, że celowa nadinterpretacja tekstu stanowi tu odpowiednią metodę odkrywania nowych jego znaczeń, jak – moim zdaniem niepotrzebnie – broni badaczka karaimów przed posądzaniem ich o tendencyjne podeście do analizowanego tekstu. Jak wynika z lektury *Wojny u bram*, choć oczywiście w niektórych jego miejscach, mamy ewidentnie do czynienia z błędnym odczytaniem lub zrozumieniem intertekstu. W istocie bowiem zdarza się i tak, że Szełomo ben Aharon innym uczonym przypisuje własne poglądy, które nijak się mają do ich rzeczywistych myśli (zob. szczególnie przypisy do polskiego tłumaczenia *Wojny u bram*).

żydowskich w jeden nurt judaizmu rabbanicznego, gdy tymczasem ostatnie wieki tego przedziału oznaczają praktyczny zanik zainteresowania społeczności żydowskiej „nowymi" prądami w ich wierze. Tak więc w następnych stuleciach to głównie karaimom będzie zależało na podtrzymywaniu zatargów z rabbanitami na gruncie teologii i prawa religijnego, choć ci ostatni, jeśli bezpośrednio nie będą związani ze społecznościami karaimskimi (a więc – innymi słowy – gdy nie poczują się przez nich zagrożeni), raczej nie będą mieli powodu, dla którego musieliby podejmować tę intelektualną dla nich rękawicę. Tym bardziej, że zarzuty wysuwane przez kolejne pokolenia karaimów aż do XVIII w. włącznie będą – z perspektywy rabbanicznej – znane od wieków i od wieków już obalone[74].

C) Między Biblią a halachą – *peszat* i *derasz*

Halacha (żydowskie prawo religijne) to zespół ściśle określonych – przez duchownych żydowskich danego czasu – reguł, wyłożonych w oparciu o odpowiednią analizę tekstu biblijnego, zgodnie z którymi wierzący żyd winien na co dzień postępować (zob. np. Urbach 1981:136). Poza oczywistymi zaletami tej definicji, uwagę skupia ta jej wada, które polega na tym, iż nie oddaje ona tego, jak skomplikowany w istocie może być sam proces uchwalania prawa religijnego.

Jak wiadomo, podstawą wyprowadzania regulacji prawno-religijnych jest w judaizmie rabbanicznym Tora, uważana za tekst objawiony, tj. w całości dany przez Boga na Synaju. Oczywiście w Torze znajduje się skończona liczba konkretnych wytycznych (zakazów i nakazów), jak i skończona liczba opisów ludzkiego postępowania (przy czym nie jest teraz istotne, na ile owe opisy są literackie, albo metaforyczne, a na ile faktograficzne, czy historyczne), na podstawie których wyprowadza się dalsze, tj. konkretnie wyrażone,

[74] Zob. też i inne badania (prócz wspomnianych prac Poznańskiego) poświęcone tematowi sporów pomiędzy karaimami i rabbanitami: Mann 1972, Ravitsky 2016; Weinberger 1994; Lasker 1991.
Ostatnia jeszcze uwaga. W rozdziale tym nie wspominam o Izaaku z Trok (ur. 1534, zm. 1594), autorze *Ḥizzuk Emuna*, który – jak się wydaje – częściej wchodził w polemikę z chrześcijanami, aniżeli z rabbanitami (zob. np. Schreinen 2002:65-72; Brückner 1962:178-180). Podobnie rzecz ma się w przypadku Aharona ben Josefa ha-Roe (tj. Aharona Pierwszego lub też Starszego), żyjącego w II poł. XIII w. karaimskiego uczonego. Jako autor *Sefer ha-miwḥar* zdaje co prawda relację z pewnej dyskusji przeprowadzonej na Krymie w XIII w. pomiędzy rabbanitami a karaimami w kwestii kalendarza, to jednak nie są znane jego osobiste poglądy krytyczne w odniesieniu do judaizmu rabbanicznego, a skądinąd wiadomo, że często się z nimi zgadzał, jak na przykład w związku z kalendarzem, czy ze stosowaniem ich poezji religijnej w modlitwie, szczególnie też upodobał sobie pisma Awrahama ibn Ezry (więcej o nim, zob. m.in. w: Shapira 2014:69-70; Astren 2004:218-219; Charlap 2005:201-207).

i podporządkowane pod wymogi danego czasu, prawa[75].

O ile prawa wyłożone w Torze posiadają tzw. sztywny charakter (terminologia Ratsona), a mianowicie uznaje się je za zawsze i wszędzie słuszne, gdyż pochodzą od Boga, z czego wynika, że absolutnie nie mogą podlegać żadnym zmianom (Ratson 2007:378), o tyle z praktycznego punktu widzenia (np. ze względów politycznych) nie zawsze da się dosłownie ich przestrzegać, co z kolei powoduje, iż w procesie wykładni prawa biblijnego musi istnieć przyzwolenie i otwartość na to, że prawo to jest w pewnej mierze elastyczne, tj. dające się jednak w różny sposób interpretować, oczywiście w ramach, które pozwalają jeszcze osiągnąć cel, jaki ma spełnianie praw Tory, czyli – najogólniej rzecz ujmując – zbliżanie do Boga (teza Majmonidesa)[76]. Słowem-kluczem jest tutaj pojęcie interpretacji tekstu biblijnego, któremu to zagadnieniu zostanie poświęcony niniejszy rozdział.

Rozpowszechniony do dzisiaj w judaizmie rabbanicznym masorecki sposób opunktowywania Tory stanowi co prawda jeden z kilku możliwych wariantów jej odczytania, aczkolwiek to on właśnie – zgodnie ze świadomością żydów, szczególnie od utrwalenia Talmudu Babilońskiego na piśmie, tj. od VII w. n.e. – najlepiej oddaje boskie intencje, przez co pozostałe tradycje zostały niemalże na setki lat zepchnięte w otchłań zapomnienia (zob. Naeh 1992:402). Należy jednak pamiętać, że jeszcze i długo po zburzeniu II świątyni, tj. w okresie tanaickim (do 70 r. n.e. do początkowych lat III w.)[77], a nawet i jeszcze w czasach amoraitów (III-VI/VII w.)[78], nie było konsensusu pomiędzy stronnictwami ówczesnego judaizmu, jak na poziomie spółgłoskowym i samogłoskowym winna być odczytywana Tora, co siłą rzeczy przekładało się na jeszcze bardziej skomplikowany obraz prawa religijnego tego okresu (zob. Naeh 1992:444; Astren 2004:161).

Skoro więc, do wyżej określonego momentu, różne grupy religijne w łonie judaizmu nie posiadały wspólnego, identycznie zapisanego i brzmiącego tekstu objawionego, to nieuchronnie musi z tego wynikać, że regulacje prawne uchwalone na podstawie jednego

[75] W przypadku karaimów równie ważne będą i pozostałe części Biblii Hebrajskiej w kwestii regulowania ich prawa religijnego, tj. Prorocy i Pisma, a nie tylko Tora (zob. np. Erder 2012:31).

[76] Zarówno badacze praw religijnych, jak i socjologowie, czy pedagodzy, a dalej i językoznawcy, zgadzają się co do tego, iż nie jest możliwe, aby raz ustalone i zapisane prawo, adresowane do całej ludzkości, mogło być tak samo aktualne i ważne w każdym momencie historycznym, a nadto dotyczyć wszystkich możliwych działań człowieka, pomijając już fakt, że ludzkie dążenia i pragnienia mogą być sprzeczne z dosłowną literą prawa, co także powoduje, że człowiek w naturalny sposób szuka innych metod interpretacji Boskich przykazań, niż te, które proponuje mu oficjalne nauczanie (zob. np. Ratson 2007:377; Nemoy 1978:249; Siegel 1971:24).

[77] Okres ten różnie datowany (niektórzy cofają jego początek i do III w. p.n.e.) – tutaj opieram się na: Segal 1996:101.

[78] Tj. od redakcji Miszny (ok. 220 r. przez ribbiego Judę ha-Nasi) do ostatecznej redakcji Talmudu Babilońskiego.

z wariantów Tory mogą być w sprzeczności z inną jej wersją[79] (zob. Naeh 1992:445). Aby więc uniknąć zupełnej anarchii w postępowaniu wierzących, to – w okresie po zburzeniu II świątyni, jak i po rozwiązaniu Sanhedrynu – regionalne sądy rozstrzygały, w jaki sposób należy przestrzegać prawa Bożego, co jednak nie do końca uchroniło judaizm od wewnętrznych konfliktów (Ratson 2007:407, 419; autor powołuje się tu na Tal. Bab., *Awoda zara* 7a). Zdarzało się bowiem i tak, że różne instytucje sądownicze w tej samej sprawie orzekały w przeciwny sposób (Ratson 2007:407[80]; zob. też Urbach 1981:137-138).

Nieco później kodyfikacją prawa zaczęli zajmować się gaoni[81] (od VI/VII w. do XI w.), których normy prawne obowiązywały większe społeczności żydowskie w porównaniu z obszarem wpływów lokalnych sądów religijnych, choć – jak zauważa Astren (2004:32) – szczególnie w ich responsach da się zauważyć „brak koherentności", niespotykany ani wcześniej, ani potem. Mimo to, to w tym okresie tzw. Tora ustna (tj. Talmud Babiloński) posiadała już status świętości na równi z Biblią Hebrajską, a więc owa tradycja także stała się wzorcem dla wyprowadzania dalszych regulacji prawnych (tak do *Tory Ustnej* podchodziło już następne pokolenie uczonych, tzw. Pierwszych, jak na przykład Majmonides, XII/XIII w.), co – z jednej strony – miało uchronić judaizm od pluralizmu prawnego, jak i w ogóle chaosu, lecz – z drugiej – otworzyło drogę do pewnej stagnacji nie tylko prawnej, ale i interpretacyjnej.

Pomimo jednak faktu, że w następnych stuleciach rabbaniczna halacha zaczęła się stabilizować, kostnieć, ujednolicać (choć oczywiście nadal istniały pewne różnice w prawie i w zwyczajach żydów, por. np. tradycję aszkenazyjską z sefardyjską), to nie wykluczało to istnienia w judaizmie i innych prądów, które starały się przeforsować własną interpretację tekstu biblijnego, która także przekładała się na różnice w halasze, i to pomimo tego, że interpretowano już w zasadzie ten sam tekst objawiony (tj. co do zapisu spółgłoskowego,

[79] Naeh uważa, że tannaici, pomimo istnienia różnych zapisów tego samego tekstu, opierali się na tzw. słowie odczytanym, które było wspólne dla wielu różnych tekstów. W tym więc punkcie tannaici zbliżają się poniekąd do Samarytan, u których istnieje kilka różnych form zapisu Pięcioksięgu Samarytańskiego, natomiast sposób ich odczytania jest zawsze taki sam (zob. Naeh 1992:408-409).

[80] Jeśli jednak ktoś zwrócił się o radę do jednego z nich, to po wydaniu niekorzystnego dla siebie rozstrzygnięcia nie mógł pójść do innego sądu (lub uczonego), o którym było wiadomo, że zajmował przeciwne stanowisko (tamże).

[81] Uczeni i duchowni stojący na czele głównych religijnych akademii żydowskich, znajdujących się w Babilonii, głównie w Surze i Pumbedicie (skąd pod koniec IX w. przeniesiono się do Bagdadu), jak i w Izraelu (najpierw w Tyberiadzie, a potem w Jerozolimie), gdzie żyli obok uczonych palestyńskich. Przyjmuje się, że koniec ich działalności przypada na 1038 r. (zob. Revel 1912:517; Erder 2013:322; Polliack 2015:252; Dinari 1980:315).

jak i – w większości przypadków – punktacji) (zob. np. Astren 2004:158-159). Jednolity tekst nie oznacza więc eliminacji wielości interpretacji. Mając już jednak pewną świadomość mechanizmów, jakie odpowiadają za funkcjonowanie systemu językowego w ujęciu Peirce'a, stan ten nie może dziwić: *Tora pisana* jako specyficzny przykład tekstu językowego sama w sobie stanowi pewien znak, którego – jak wynika z teorii wspomnianego semantyka – nie da się wpisać w raz ustalone ramy interpretacyjne bez szkody dla istoty zawartych w niej treści.

Tak więc i od strony historycznej, jak i teoretycznej analizy, okazuje się, iż w każdym okresie formowania się halachy rabbanicznej muszą dochodzić do głosu idee, które są w kontrze do – utrwalonych już w ogólnej świadomości wyznawców – interpretacji biblijnych, a które to idee, gdy padną na podatny grunt historyczno-społeczny, mogą – ze względu na swoje daleko idące reformy – otworzyć zupełnie nowy rozdział w dziejach judaizmu[82]… Ale wróćmy do kwestii halach w judaizmie rabbanicznym do okresu XVIII w.

A tutaj, gdy mowa o relacji rabbanicznej halachy do tekstu biblijnego, kwestia ta – przynajmniej na poziomie teoretycznych dywagacji – pokrywa się ze stanowiskiem Majmonidesa (*Przewodnik błądzących*[83]; *Miszne Tora*).

Po pierwsze uważa on, iż za wprowadzanie modyfikacji prawnych winne być odpowiedzialne konkretne, wspomniane w Biblii, instytucje, np. prorok, król, Sanhedryn, sądy religijne, Mesjasz. W okresie po zburzeniu II świątyni (70 r. n.e., lub 68 według *Seder Olam Rabba*)[84], gdy powoli wpływ świątynnych instytucji już w mniejszym stopniu kształtował religijne życie żydów, to właśnie rabini – mniej więcej od III w. n.e. – ze zwykłych nauczycieli ludu stali się klasą społeczną, która była w stanie profesjonalnie zajmować się kształtowaniem norm moralnych i religijnych żydowskiej społeczności, co później otworzyło im możliwość obejmowania realnych funkcji przywódczych, także i w wymiarze świeckim (zob. Astren 2004:23-24, 30-31). Z biegiem czasu rabini stali się więc jedynymi autorytetami,

[82] Co do ścisłych już danych, to zob. np. *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law* (ed. by N.S. Hecht, B.S. Jackson, S.M. Passamaneck, D. Piattelli, A.M. Rabello, Oxford 1999), w której to pracy przedstawiono rozwój religijnego prawa żydowskiego od czasów biblijnych do okresu współczesnego (z uwzględnieniem Samarytan i karaimów).

[83] Hebr. מורה נבוכים (*more nᵃḇuḵim*). W języku hebrajskim נבוך (*naḇoḵ*), to 'zmieszany', albo 'zakłopotany'. Kirkisani w *Księdze świateł…* pisze, że Saadja Gaon uważał, iż Bóg dał Izraelowi *Torę ustną* właśnie dlatego, aby nie zostawić człowieka zmieszanego (tj. נבוך), czyli będącego w kłopocie w związku z niejasnymi miejscami w *Torze pisanej* (zob. Ravitsky 2016:162). Całkiem prawdopodobne, że także i taki sens (prócz 'błądzący, mylący się') posiadają tytułowe słowa wspomnianego tu utworu Rambama, który w dziele swym w wielu punktach swej filozofii opiera się właśnie na nauczaniu talmudycznym.

[84] Tj. w 3828 od stworzenia świata (za: Astren 2004:187).

które prócz rywalizacji między sobą, nie musiały tracić energii na walkę z innymi stronnictwami religijnymi, jak było to w przypadku ich duchowych ojców, faryzeuszy[85], którzy stanowili jedno z wielu oddzielnych żydowskich stronnictw religijnych[86] (zob. Yariv 2014:7). Wracając do tematu, rabini w oczach Majmonidesa stali się odpowiednimi uczonymi, którzy na mocy Tory mieli prawo pouczać lud.

Po drugie, jak dalej pisze Rambam, aby zmienić wykładnię danego prawa biblijnego, muszą wystąpić odpowiednie społeczne okoliczności, które spowodują, że nie sposób przestrzegać tegoż konkretnego prawa toranicznego w formie, jak je dotychczas rozumiano[87]

---

[85] Tj. 'zrzeszeni; członkowie'. Pojawili się w okresie perskim, nie później niż w 340 r. p.n.e., być możew okresie Machabeuszy, pomiędzy 152 a 142 r. p.n.e. Autorstwo niekanonicznej *Księgi Tobiasza* przypisuje się właśnie kręgom faryzejskim, ze względu na rygor prawno-religijny w postaci zakazu mieszania małżeństw, nacisku na zachowanie czystości religijnej w związku ze spożywaniem posiłku, jak i w związku z kultem, i inne (Beckwith 2001:170-171, 195-200). Zob. też: Regev 2000:191; Guttmann 1951:456.
Prócz wspomnianego tu odłamu judaizmu w okresie końca II świątyni istniały jeszcze takie grupy, jak: a) pisarze, hebr. *sop̄ᵊrim*, tj. uczeni studiujący i przepisujący Torę, którzy pojawili się już w czasach Ezdrasza (Grossmark 2010:200; Neusner 1971:8); b) saduceusze – w Talmudzie określani mianem bajtosów (*betusim*; i także *cadduqim)*, odrzucali tradycję ustną, opierając się wyłącznie na Biblii; wywodzili się głównie z warstwy kapłańskiej i funkcjonowali przede wszystkim w Jerozolimie; ich działalność odnotowuje się już w czasach rządów Jana Hirkana i jego syna Aleksandra Janneusza w II w p.n.e., kiedy to w wyniku konfliktu ww. władców z faryzeuszami zyskali na znaczeniu (Beckwith 2001:174, 184; Revel 1912:527; Beckwith 2001:171; Geller 1979:202 i nn.; zob. też Baumgarten 1972:20; Berti 2005:113-114); c) essęńczycy – podobnie jak faryzeusze, mogli pojawić się na scenie historycznej w okresie Machabeuszy; ze względu na podobieństwo pod względem gorliwości przyrównani do Caddoka, choć w rzeczywistości nie można ich genealogicznie wiązać z caddokitami; podobnie do faryzeuszy, a w przeciwieństwie do saduceuszy, wierzyli w życie po śmierci, posiadali własną literaturę pozabiblijną, która była dla nich równie ważna (Beckwith 2001:170-174, 182); d) Samarytanie (zob. np. Astren 2004:58-59); e) pierwsi chrześcijanie (zob. np. Yariv 2014:7). Nie można też zapomnieć ani o kapłanach (pełnili ważne funkcje w okresie świątynnym, zaś po zburzeniu II świątyni ich wpływ na wiernych był praktycznie niezauważalny; zob. np. Guttmann 1951:454), ani o Sanhedrynie (który według Tal. Bab., *Sanhedryn 52b, 87a* miał być powoływany od czasów Mojżesza), instytucji prawodawczej, składającej się z 71 członków, głównie obradującej w Jerozolimie, aż do zburzenia II świątyni, choć formalnie istniejącej jeszcze i w późniejszych wiekach (Ratson 2007:398 i nn.).

[86] Por. Astren 2004:67-68: Astren uważa, iż granica między społecznościami żydów rabbanicznych i różnych żydowskich sekt/ugrupowań/ruhów była jeszcze i w X w. płynna i nieokreślona. Na tej podstawie można więc przypuszczać (co potwierdza lektura np. Talmudu), iż we wcześniejszych wiekach, tj. właśnie od III (powstanie Miszny) do VII w. (ostateczna redakcja Tal. Bab.) jeszcze trudniej będzie określić, które halachy są typowo rabbaniczne, a które nie. Znany nam dychotomiczny obraz rywalizujących ze sobą dwóch szkół, czy też tradycji wydaje mi się pewnym literackim zabiegiem, nad którego przyczynami warto by się kiedyś zastanowić. Tak czy owak, rywalizacja zwolenników Szammaja ze zwolennikami Hillela wydaje się pewnym pożądanym (przez końcowych redaktorów Talmudu) uproszczeniem obrazu judaizmu po zburzeniu II świątyni (zob. też Neusner 1991:95-96).

[87] Zob. np. Grossmark 2010: wynalezienie nowej techniki wytwarzania szkła i jej wpływ na zmianę w rabbanicznej halasze okresu greckiego i rzymskiego. Dla przykładu warto wspomnieć tu tzw. pierwszą parę uczonych (Jose ben Joezer z Ceredy i Jose ben Jochanan z Jerozolimy), działającą w II w. p.n.e., która wydała orzeczenie, że ziemia obcych jest rytualnie nieczysta, a co za tym idzie, że i szkło z niej wytwarzane jest także nieczyste. Taki akt prawny mógł wynikać albo z obawy przed narastającym procesem hellenizowania się żydów, albo w trosce o obronę interesów żydowskich producentów szkła (Grossmark 2010:196-197; o podatności szkła na religijną nieczystość zob. np. Tosefta, *Kelim Bawa Batra 7:7*, w edycji Zuckermandela; jak i Tal. Jer., *Ketubot 32c*). Inny ciekawy przykład: zgodnie z Wj 20:3 i Pwt 5:7 („nie będziesz miał innych bogów poza Mną") wszelkie materialne formy obcych kultów były przez żydów niszczone, szczególnie w okresie zdobywania Kanaanu, ale

(za: Ratson 2007:378 i nn.).

Są to więc dwa podstawowe warunki, które należy spełnić, aby móc modyfikować Boskie prawa. Ważnym aspektem owej modyfikacji – jak kontynuuje Majmonides – jest to, iż ma ona charakter czasowy, a nie wieczny, który przynależy tylko prawom Tory (za Ratson 2007:380, 423). Wynika z tego, że wprowadzane aktualizacje prawne, dostosowane do konkretnego czasu, nie mogą podważać samego statusu Tory, jako prawa nadrzędnego, zawsze też winny być podporządkowane idei doskonałego życia wspólnotowego, jak i moralnej doskonałości jednostki, czyli w istocie winny być one – jak już się rzekło – podporządkowane osiągnięciu celu głównego, tj. pogłębianiu relacji z Bogiem (za Ratson 2007:383-386)[88]. W taki mniej więcej sposób Majmonides usprawiedliwia konieczność istnienia ustnej tradycji prawnej (tj. Talmudu Babilońskiego), która staje się niezbędnym narzędziem regulującym codzienne życie wierzącego żyda.

Podobnie rzecz będzie się rysowała w przypadku karaimskiej halachy. Oczywiście tak jak judaizm rabbaniczny, tak i karaizm na poziomie teologicznych deklaracji konserwuje sztywność praw zawartych w Biblii, lecz na co dzień odwołuje się już do prawa pozabiblijnego, które bardziej odpowiada zmieniającym się warunkom bytowym. Co więcej, na przestrzeni dziejów związanych z rozwojem społeczności karaimskiej jej halacha także podlegała różnorakim przeobrażeniem i zmianom, i to do tego stopnia, że prawo religijne z okresu narodzin wiary karaimskiej jest w wielu punktach różne od halachy karaimów europejskich okresu XVII i XVIII w.[89] (szczególny, skrajny przykład, stanowi tu osoba Josefa al-Bacir, który swój własny punkt widzenia odnośnie do okresu trwania nieczystości po dotknięciu się zmarłego zmieniał w ciągu swojego życia co najmniej dwukrotnie, zob. Mann

jeszcze i w okresie hasmonejskim wprowadzono na przykład zakaz korzystania z oliwy wyprodukowanej przez obcych, który z kolei został zniesiony w III w. n.e. przez rabbiego Judę, m.in. ze względu na warunki ekonomiczne (jak na przykład wysoką jakość i niższą cenę obcych produktów), o ile nie użyto jej już wcześniej do bałwochwalczego kultu (zob. Grossmark 2005:213 i nn.). Pozostałe przykłady: zob. m.in. Siegel 1971:25 i nn.

[88] W pracy tej pomijam – ważny dla judaizmu – teologiczny związek pomiędzy spełnianiem przykazań Tory a ideą Bożej odpłaty, na przykład w postaci Bożego błogosławieństwa (zob. np. Marcus 2014). Są to kwestie zbyt szczegółowe, by je brać tu pod uwagę. Zob. też Siegel (1971:24), który pisze, że celem Bożych praw jest kształtowanie człowieka w taki sposób, by był on jak najbardziej podobny do Boga w zakresie Jego cnót, jak na przykład bycie miłosiernym, sprawiedliwym, łaskawym itd. (choć odróżnia on też owo podobieństwo do Boga od aktu „przebierania" się w Boga, poprzez tworzenie własnych praw, albo mierzenie i porównywanie się do Niego).

[89] Słusznie więc zauważa Erder, iż wyciąganie wniosków odnośnie do wczesnego karaizmu na podstawie badań przeprowadzonych nad karaimami późniejszego okresu stanowi podstawowy błąd metodologiczny (Erder 2003:136; badacz podaje tu przykład Revela z *Inquiry into Karaite halakhah*, który uważał – na podstawie studiów nad hebrajskimi tekstami późniejszych karaimów – że nie ma żadnego związku pomiędzy ich wczesną halachą a halachą wspólnoty qumrańskiej, wyłożoną w *Dokumencie Damasceńskim*, zaś analiza wczesnych tekstów karaimskich, pisanych w juedo-arabksim, pokazuje, że takie związki istnieją).

1935: 71-72).

Skoro już wiadomo, że zarówno w przypadku rabbanitów, jak i karaimów a) w wyjątkowych okolicznościach wolno jednak uchwalać prawa, których w Torze (lub w Biblii) nie ma (choć oczywiście w oparciu o nią) i że b) jest to zadanie powierzone rabinom (*raw*), religijnym uczonym, jak i że c) jednolity, wspólny dla obu odłamów tekst Tory nie jest w stanie wyeliminować wielości jej interpretacji, to należy zastanowić się nad problemem metod, za pomocą których analizowano Biblię Hebrajską, aby wydobyć z niej odpowiednie wskazówki dotyczące kształtu owego pozatoranicznego (lub pozabiblijnego) prawa, czyli halachy.

Tak więc, jeśli wolno się powtórzyć, przełożenie biblijnych nakazów, jak i innego rodzaju wskazówek co do właściwego sposobu postępowania[90], na praktykę dnia codziennego jest ściśle związane z doborem metod, za których pomocą analizuje i interpretuje się tekst objawiony. Z biegiem czasu, jeśli mowa o judaizmie rabbanicznym, wykształciły się oryginalne klasyfikacje metod analitycznych tekstu biblijnego[91], choć – najogólniej rzecz ujmując – w opracowaniach naukowych wskazuje się głównie na podział dychotomiczny, a mianowicie taki, który lekturę typu *peszat* (*pᵊšaṯ*, פשט) przeciwstawia lekturze typu *derasz* (*dᵊraš*, דרש). Pierwszy z nich zalicza się do metod lingwistyczno-kontekstualnych (niesłusznie określanych mianem dosłownych, czy też literalnych), zaś drugi do metod homiletyczno-dydaktycznych, odbiegających od tzw. dosłowności analizowanego tekstu (Polliack, Schlossberg 2001:7; Polliack 1999:302).

Ujmując rzecz ściślej, *peszat* jest w tym sensie odpowiednikiem tzw. dosłownej analizy, gdy bierze pod uwagę takie składowe wypowiedzi językowej, jak syntaktyka, leksyka, kryteria retoryczne (jak tropy i figury myśli), które dopiero razem wzięte, widziane w pewnej relacji do siebie, tworzą tzw. dosłowny jej sens. Innymi słowy, co wiadomo z semantyki i syntaktyki języka, sens zdania nie stanowi prostej sumy znaczeń składających się na nie słów. Z tego powodu proponuje się, aby zamiast takich terminów, jak literalny, czy dosłowny, używać w stosunku do lektury typu *peszat* określenia kontekstowy (zob. Polliack, Schlossberg

[90] Mam tu na myśli kopiowanie pewnych zwyczajów patriarchów, które jednak nie są wyrażone w postaci wyraźnych nakazów biblijnych, jak na przykład halachiczny nakaz (u karaimów), iż należy wyglądać Księżyca gołym okiem, albowiem tak właśnie postępował Mojżesz.

[91] Np. 7 zasad Hillela, 13 zasad rabbiego Iszmaela, 32 zasady rabbiego Eliezera i rabbiego Josi ha-Galili, 5 metod Awrahama ibn Ezry, jak i inne (zob. np. Steinzaltz 2002:127 i nn.; Cohen 2012:10-24; Schwartz 2015:140-145; Daube 1949:240-251; Guttmann 1951:456; Charlap 2005:205-208; Izak, Klein 2011:117-118; Ravitsky 2016:172-174, 187; Dow 2008:352-356).

2001:6-7). Podobne stanowisko zajmuje Sara Kamin, która wprost pisze, że *peszat* wyjaśnia tekst „na podstawie jego języka, składni, ścisłego kontekstu, rodzaju literackiego, budowy literackiej, jak i relacji pomiędzy tymi elementami" (za: Charlap 2005:204)[92].

Należy zauważyć, iż w podanej definicji *peszat* uwydatniony zostaje sam interpretowany tekst i jego składowe, wraz z kontekstem wypowiedzi, zaś zupełnie pomija się inne (zewnętrzne wobec tekstu) czynniki, jak na przykład światopogląd interpretatora, który kluczową rolę ma odgrywać przy analizie typu *derasz* (Charlap 2005:204).

Czym więc jest *derasz*? Możliwe, iż termin ten posiada jakiś genetyczny związek z jedną z metod kaznodziejskich, a mianowicie z *dᵊraša* (דרשה), tj. z 'kazaniem', które charakteryzowało się prostym językiem, a szczególnie z sięganiem po niewyszukane parabole i alegorie, łatwe do odczytania przez tzw. prosty lud[93] (zob. Grossmark 2010:206). W terminologii naukowej *derasz* to „mechanizm, który pośredniczy pomiędzy tekstem [biblijnym – tł.] a [różnymi – tł.] tradycjami", tzn. próbuje je ze sobą jakoś połączyć, związać, uzgodnić (za: Sagi 1991:591). Przy czym poprzez tradycję ma się tu na myśli zarówno *Torę ustną*, jak i inne jeszcze, tj. indywidualne rozważania nad Prawem danego komentatora, którego bardziej interesuje pozakontekstowy wymiar Pisma, w którym to poszukiwał on treści dla siebie aktualnych, moralnych, wychowawczych, mesjanistycznych, albo i innych jeszcze (Sagi 1991:590-591; Polliack 1999:306).

Warto jednak pamiętać, iż granica pomiędzy *peszat* a *derasz* w niektórych komentarzach biblijnych nie jest tak ostra, jak by się mogło wydawać na podstawie zaprezentowanych właśnie definicji. Często bowiem cechy, które najczęściej przypisuje się jednej z tych metod, można też odnaleźć i w drugiej. Uważa się na przykład, iż *peszat* to bardziej obiektywna, zgodna z tekstem jego lektura, gdy tymczasem *derasz* przedstawia subiektywną postawę komentatora wobec analizowanego tekstu, z czego by wynikało, iż to

[92] Talmudyczni uczeni w interpretacji *peszat* nie zawsze skupiali się na próbie powiązania części z całością analizowanego tekstu, lecz każdy jego element traktowali osobno: litery, wyrazy, zdania, wersety, tak jakby były składowymi wypowiedzi niezależnie istniejącymi, co skutkowało tym, iż ta sama wypowiedź mogła zyskać wiele różnych znaczeń, w zależności od jej elementu, na którym skupiono większą uwagę (Polliack 1999:302). Z kolei co do wyników takiej analizy w odniesieniu do wniosków płynących z lektury typu *derasz*, to uczeni ci oczywiście doskonale zdawali sobie sprawę z wielowarstwowości tekstu biblijnego, a więc i z tego, iż prosta, dosłowna jego analiza jest równie ważna, co „głębsza" lektura, nawet gdyby okazało się, że obie treściowo ze sobą się nie pokrywają. Byli też i tacy talmudyści, którzy uważali, że *derasz* może być drogą wiodącą do odkrycia *peszat* danego fragmentu biblijnego (zob. Spiegel 1990:23; Sagi 1991:584-585).

.

[93] Grossmark widzi tu też i pewne formalne podobieństwa do innej jeszcze metody kaznodziejskiej, jaką stanowiły targumy, tj. aramejskie peryfrazy tekstów biblijnych (zob. Grossmark 2010:206).

peszat winien być bardziej faworyzowany, gdy mowa o poszukiwaniu intencji tekstu. Okazuje się jednak, że w wielu przypadkach to nie *peszat*, lecz właśnie *derasz* może lepiej wskazywać na tzw. pierwotną intencję danej wypowiedzi biblijnej, jak na przykład w przypadku tekstów poetyckich (zob. Gutel 2007:5-7).

Przyjmowano też, iż analiza typu *peszat* opiera się na podstawowym znaczeniu słów, jak i w ogóle na tych wyłącznie elementach, które znajdują się w tekście, gdy tymczasem przy analizie typu *derasz* można było wykorzystywać elementy, których w tekście nie ma, jak na przykład treści pochodzące od interpretatora (np. wiedza o dawnych czasach, zwyczajach itd.). Innymi słowy w *derasz* tekst jest jakby materiałem, z którego interpretator tworzy pewną nową treść, na przykład poprzez uwzględnienie realiów związanych z jego rzeczywistością, zaś przy *peszat* on – tj. komentator – zupełnie się odcina od swojej rzeczywistości, skupiając się tylko na danych, które dostarcza komentowany passus. Z drugiej jednak strony historia literatury rabbanicznej dostarcza licznych przykładów na to, iż także w *peszat* wykorzystywano elementy wobec tekstu zewnętrzne, co jest przecież charakterystyczne dla metody typu *derasz* (zob. Gutel 2007:7-9, 22).

Nie można też zupełnie odrzucać pomysłu, że *peszat* przez – na przykład – talmudycznych uczonych mógł być rozumiany jako analityczne narzędzie służące do ujawniania dosłownego sensu danej wypowiedzi. W innym bowiem przypadku niezasadny byłby zarzut Rambama, skierowany w stronę pewnych wspomnianych w Talmudzie rabinów, że nie można uwzględniać jednocześnie zarówno *peszat*, jak i *derasz* danego passusu biblijnego (zob. przyp. 94), podając za przykład problematyczne w praktycznym zastosowaniu słowa „oko za oko" (Wj 21:24; Kpł 24:20), w którym to przypadku nie można się upierać przy jednoczesnej akceptacji dosłownego znaczenia tkwiącego w lekturze typu *peszat*, ze znaczeniem, jakie się ujawnia przy analizie typu *derasz*, która otwiera możliwość uzyskania kompensacji za doznaną krzywdę w inny sposób, niż poprzez zemstę. W tej sytuacji proponuje on odrzucenie pierwszej metody na rzecz drugiej[94]

[94] A to dlatego, iż w szczególnych okolicznościach sprawiedliwie wymierzona złoczyńcy kara może stać się w skutkach niewspółmierna do strat, jakie z tego samego powodu poniósłby niesprawiedliwie pokrzywdzony. Dla przykładu podaje się sytuację, w której jednooki mężczyzna pozbawia kogoś oka. Zgodnie z dosłownym brzmieniem słów „oko za oko", osoba poszkodowana mogłaby pozbawić jednookiego mężczyznę także oka, ale skutek tego byłby taki, że jednocześnie pozbawiłaby ją zupełnie wzroku, gdy sama takiego zła od owego złoczyńcy nie doświadczyła, z czego wynika, że kara, jaką by miano tu wymierzyć, byłaby w skutkach jeszcze większa niż skutek, jaki wynikał z pozbawienia człowieka zdrowego jednego tylko oka. Albo inny przypadek: jak ukarać osobę niewidomą, która pozbawiła kogoś wzroku, opierając się na dosłownym znaczenia wspomnianej tu zasady? Rambam więc uznaje, że aby w tych tu sytuacjach wymierzyć w miarę sprawiedliwą

(*Przewodnik błądzących (3:41)*; za: Sagi 1991:586).

Tak więc w historii literatury żydowskiej, szczególnie w zakresie analizy biblijnej, sposób rozumienia *peszat* i *derasz* się zmieniał i to na tyle, że cechy charakterystyczne dla jednej z nich występowały i w drugiej, i to nawet do tego stopnia, że na pewnym etapie zaczęto obu metodom przypisywać te same cele, tj. poszukiwanie podstawowego sensu danej wypowiedzi biblijnej (zob. np. Charlap 2005:204). Tak więc przedstawione wcześniej definicje obu metod heurystycznych ukazują tę perspektywę badawczą na *peszat* i *derasz*, która zjawiska te – w rzeczywistości nie tworzących pojęć komplementarnie przeciwstawnych, lecz (jak wyżej pokazano) płynnie się przenikających – stara się poniekąd na siłę scharakteryzować według różnorakich kryteriów i sklasyfikować do oddzielnych paradygmatów, aby w ten sposób uzyskać pewien uporządkowany obraz żydowskiej analizy literackiej tekstów biblijnych. Ów naukowo uporządkowany obraz żydowskich biblijnych metod analitycznych z pewnością wiernie ich nie odzwierciedla, ale tylko taki ich – skądinąd prosty – opis pozwala je w sposób zracjonalizowany zadowalająco porównywać i analizować. Są też one zupełnie wystarczające, aby skutecznie podjąć się analizy dzieła Szełomo ben Aharona, albowiem jak by jednak w rzeczywistości nie było, a mianowicie na ile w *peszat* jest cech przypisywanych *derasz*, jak i na odwrót, to z obu tych metod – w każdym możliwym, przedstawionym powyżej sensie – będą korzystali i rabbanici, i karaimi, aby znaleźć uzasadnienie dla własnych, niewystępujących bezpośrednio w Biblii, regulacji prawno-religijnych[95].

karę, to trzeba wyjść poza kontekstowe znaczenie wyrażenia „oko za oko, ząb za ząb", a więc skorzystać z oferty, jaką proponuje *derasz* (zob. Charlap 2005:213-216).

[95] Oczywiście konstatacja ta nie obala twierdzenia, że na przykład karaimi częściej niż rabbanici odwoływali się do kontekstualnego sensu wypowiedzi biblijnej, a więc do *peszat*. Jak jednak wyżej pokazano, *peszat* niekoniecznie musi oznaczać podstawową, czy też Boską intencję owego tekstu. Obie metody zajmują się analizą sensu danej wypowiedzi i o żadnej z nich – bez odwołania się do konkretnego przykładu – nie można powiedzieć, że lepiej ów cel osiąga. Co do innych lub bardziej szczegółowych karaimskich metod analizy tekstu biblijnego, jak np. analogia (היקש), indywidualne rozważanie (חיפוש, *ḥipuś*); opieranie się na konsensusie, lektura dosłowna, analiza racjonalna, użycie technik eliptycznych (דרך קצרה), analiza 'duchowa', jak i 'cielesna' (פירוש הגשמי, פירוש הרוחני), to zob. m.in.: Astren 2004:166-167, 173; Astren 2003:58-61; Bacher 1895:694; Charlap 2005b:87-89; Nemoy 1978:265; Lasker 1992:188; Ravitsky 2011:126; Ravitsky 2016; Schur 1995:122; Erder 1990b:171-172; Berti 2005:111; Poznański 1971:66-68; Polliack 1999; Sokolow 1982; Zucker 1975:181-183, 191-192.

Rdz.2: Szełomo ben Aharon i *Wojna u bram*

A) Intelektualna sylwetka Szełomo ben Aharona z Pozwola

Szełomo ben Aharon urodził się w miejscowości Pozwole (Pozwol, Poswol, hebr. פאסוול)[96] na Litwie, prawdopodobnie przed 1665 rokiem. Co prawda Elgamil (1991:11) zdecydowanie mówi o 1670 r.[97], lecz w świetle uznawanych za wiarygodne danych pochodzących od krewnego uczonego, tj. Simchy Icchaka ben Mosze Łuckiego[98] (XVIII w.), wynika że datę podaną przez izraelskiego badacza należałoby cofnąć przynajmniej o 5 lat, gdyż w chwili śmierci (mowa o roku התק''ה od stworzenia świata, czyli o 1745 rachuby chrześcijańskiej) autor *Wojny u bram* miał liczyć sobie „dużo więcej niż 80 lat" (הרבה יותר משמונים שנה)[99].

Ojciec Szełomo, Aharon, używał tytułu *ha-zaqen* (הזקן, dosł. 'starszy'), co znaczy, że pełnił funkcję członka kahału (starszego kahalnego) (zob. Gottlober 1865: 201). O matce niewiele wiadomo. Z kolei jeśli chodzi o dzieci, to miał on dwóch synów, Simchę i Mordechaja, oraz nieznaną z imienia córkę. W 1713 roku jego żona i jeden z synów zachorowali na cholerę, której nie przeżyli[100]. O tej tragedii wspomina Szełomo w swojej korespondencji, a także w niektórych utworach poetyckich (zob. Elgamil 1999: 11; Akhiezer, Lasker 2011: 99).

Lwią część swojego życia karaimski uczony spędził w Trokach, gdzie miał swoich współpracowników i krewnych, jak i oddane grono przyjaciół, skoro z miejscowym kahałem był w stałym kontakcie już od 1707 roku. Nie dziwi więc, że z czasem nazwa tego właśnie miasta stała się jednym z eponimów dodawanym do jego imienia (Akhiezer, Lasker 2011: 99; zob. też Simcha Łucki 2002:146).

Na pewnym etapie swojego życia karaimskiemu uczonemu przyszło też przeprowadzić się do Wilna (w 1719 r.), gdzie zostaje mianowany na przewodniczącego sądu gminy karaimskiej (hebr. ראש בית הדין הקראי, też אב בית דין). To właśnie tutaj, być może dzięki

[96] Więcej o tej miejscowości, zob.: *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. VIII, s. 854-855; Yariv 2014:88-89.

[97] Podobnie Tuori (2013:53, 79), choć na stronie 26 pojawia się rok 1650, a na s. 80 rok 1660.

[98] Ur. ok. 1716 r. w Łucku, zm. w 1754 r. w Czufut Kale. Określa się go mianem „karaimskiego Rasziego" (od akrostychu: Rabbi Simcha Icchak). Autor hebrajskojęzycznych traktatów z zakresu prawa religijnego, m.in. נר צדיקים, czy מאירת עינים. Więcej o tym uczonym, zob.: Aryeh 1988:61-62; Lasker 2002:145; zob. też *Jasno i wyraźnie* (*Meirat ejnajim*, מאירת עינים) Simchy Icchaka ben Mosze Łuckiego w edycji Elgamila z 2002, s. 145.

[99] Opieram się tu na jego *Meirat ejnajim* w edycji Elgamila z 2002 r.

[100] Epidemia cholery miała wybuchnąć ok. 1710 roku; zob.: Akhiezer, Lasker 2011: 99; Aryeh 1988: 60-61; Mann 1972:740-741.

piastowanej funkcji, oficjalnie odnawia – zaniedbane od 1677 roku – relacje z karaimami z Konstantynopola, jak i z Damaszku (zob. Akhiezer, Lasker 2011: 99; Aryeh 1988: 60-61).

Tutaj też zaprzyjaźnia się nie tylko z karaimami, ale i z rabbanitami, z którymi utrzymywał serdeczne stosunki (m.in. z Jaakowem ben Wolfem, יעקב בן וולף, czy z Jehoszuą Hoeszelem הגאון ר' יהושע העשל), i z którymi prawdopodobnie polemizował na tematy religijne (Akhiezer, Lasker 2011: 99-100; Akhiezer 2018:129-130). Niewiele mamy bezpośrednich świadectw związanych z reakcjami żydów rabbanicznych na bezpośredni kontakt z tym karaimskim uczonym. Najczęściej wypowiadają się ci, którzy nie mieli okazji go poznać osobiście, jak na przykład XIX-wieczny uczony Szemuel Josef Fünn (שמואל יוסף פין), który określił go mianem „wybitnego geniusza" (*ha-gaʾon ha-mupla*ʾ,הגאון המופלא), czy też „wybitnego mędrca" (*he-ḥaḵam ha-mupla*ʾ, החכם המופלא) (zob. Akhiezer, Lasker 2011: 100).

Szełomo ben Aharon poza tym, iż bierze czynny udział w życiu gminy, dba też o swoich uczniów i, gdy zachodzi taka potrzeba, opuszcza Wilno i wybiera się do Trok, aby np. ordynować jednego z nich na rzezaka w miejscowej gminie (styczeń 1725 r., Firkowicz II, 1592; za: Yariv 2014:142-143; zob. też Mann 1972:740-741).

W tekstach hebrajskojęzycznych autor *Wojny u bram* jest różnie nazywany. I tak na przykład jeden z badaczy określa go omyłkowo mianem *Szełomo ben Aharon z Sewastopolu* (שלמה בן אהרן מספסטופול), po czym autor tego określenia – Elgamil – dodaje, że chodzi tu o miejscowość na Litwie (Elgamil 1981:58). W innym miejscu wspomniany badacz (Elgamil 1979:190) przedstawia tę samą postać, jako *Szełomo ha-Zaqen ben Aharon z Trok* (שלמה הזקן בן אהרון מטרוקי, tj. Szełomo Starszy, syn Aharona z Trok). Poza powyższym, jego imię często występuje z przydomkiem *ben y^{a}ḏiḏya* (בן ידידיה) lub po prostu *y^{a}ḏiḏya*, to jest 'przyjaciel Boga; umiłowany przez Boga', co prawdopodobnie stanowi nawiązanie do 2 Sm 12:25 (zob. Elgamil 1999: 11). Z kolei z miejskich eponimów, prócz wyżej wspomnianych, stosuje się jeszcze nazwę miasta Trok, jak na przykład w przypadku שלמה בן ידידיה אהרן הטרוקי (Szełomo, syn umiłowanego przez Boga Aharona z Trok) (zob. Elgamil 1999, w tytule książki).

Zgodnie z doniesieniami Mordechaja ben Nisana z Kukizowa[101] (XVII w.) już w

[101] Pochodził z Trok, , w 1688 roku przeprowadził się do Kukizowa wraz z grupą trockich karaimów, by założyć nową gminę, na prośbę króla Jana III Sobieskiego. Swoje najbardziej znane dzieło, pt. *Dod Mordechaj* (דוד מרדכי), napisał w odpowiedzi na list Jakuba Triglanda, profesora z uczelni w Lejdzie w Holandii. Dzieło to jest poświęcone przedstawieniu różnic teologicznych i praktycznych pomiędzy wiarą karaimów a rabbanitów. Inne jego ważniejsze teksty to *Maamar Mordechaj* (מאמר מרדכי), komentarz do *Ha-miwhar* (המבחר), pióra rabbiego Aharona Pierwszego (אהרן הראשון), czy też *Lwusz malchut* (לבוש מלכות), tekst dedykowany królowi szwedzkiemu, Karolowi XII. W początkach wieku XVIII wybrał się wraz ze swym synem na Krym, gdzie w drodze obaj zostali

młodym wieku wyróżniał się on bardzo dobrą znajomością Biblii Hebrajskiej (za: Gottlober 1865: 201), choć oczywiście nie ten fakt spowodował, że stał się rozpoznawanym karaimem nie tylko w I Rzeczpospolitej, ale także i w Europie. Z biegiem czasu zyskał sobie uznanie jako twórca pieśni religijnych (część z nich weszło w skład modlitewnika karaimskiego)[102], jak i autor tekstów teologicznych, komentarzy biblijnych, choć zajmował się także tłumaczeniami, zarówno z języka hebrajskiego, jak i z łaciny (zob. Elgamil 1999: 13, 19; Gottlober 1865: 201; por.: Akhiezer, Lasker 2011: 100).

Znany był ze swojej szerokiej wiedzy teologicznej i prawno-religijnej nie tylko jeśli chodzi o nurt karaimski, ale także i rabbaniczny, włącznie ze znajomością Talmudu, którego gruntowne przestudiowanie zalecał swym pobratymcom w *Uczynił sobie lektykę*. Jak już wspomniano, żył w przyjacielskich stosunkach z rabbanitami, i to pomimo prowadzonych z nimi polemik natury teologicznej i halachicznej. Podobnie sprawa wyglądała z przedstawicielami chrześcijańskich wyznań, z którymi także polemizował.

Zapewne interesował się polską literaturą religijną, i to w języku polskim, skoro wysoko cenił sobie poetyckie tłumaczenie psalmów biblijnych pióra Jana Kochanowskiego (chodzi o *Psałterz Dawidów* z 1579 r., który był oczywiście przekładany z łaciny) i to na tyle, że własne tłumaczenie niektórych psalmów na język karaimski miał wzorować na parafrazach Jana z Czarnolasu (zob. Akhiezer, Lasker 2011: 101).

Jest autorem tekstów, które weszły do liturgii, szczególnie modlitw z okazji szabatu (אזכור למצות מלך; שבחות עם שירים; מזמור ליום שבת – kolejno utwory nr 1, 17, 19 w edycji Tuori 2013:79-80). W wileńskim sidurze znajduje się pieśń żałobna (*kina*) jego pióra, upamiętniająca śmierć bliskich w czasie plagi w Trokach (*Ăʿōrēr lĕḫāḫī lĕqōnēn*) (Tuori 2013:80). W jego poezji pojawiają się też tematy halachiczne, na przykład podkreślające bezwzględny zakaz pracy w szabat, polemiki z judaizmem rabbanicznym, na przykład w odniesieniu do eksponowania *Tory ustnej* ponad *Torę pisaną* (zob. np. utwory nr 17, 19 w wydaniu Tuori 2013:363, 366).

Wbrew orzecznictwu sejmiku karaimskiego z 1665 roku, wydanego m.in. w oparciu o najbardziej znane prace halachiczne Judy Hadasiego (XII w., *Gron henny*), Aharona ben Elijjahu (XIV w., *Korona Tory*), Elijjahu Basziaczi (XV w., *Płaszcz Eliasza*, *O*

zamordowani przez nieznanych przestępców. Więcej na temat uczonego, zob. m.in. w: Mann 1972: 739, 588-589, 1350-1351; Aryeh 1988: 59-60; Elgamil 1979: 180.

[102] Do najbardziej znanych pieśni Szełomo ben Aharona zalicza się *שָׂחוֹת עם שירים ליוצר היצורים*, czy też *שאי זמרה נפשי*. Niektóre z utworów poetyckich Szełomo ben Aharona opublikowali Muchowski (2013) i (Tuori) 2013.

bałwochwalstwie), że praktykowanie kabały uważa się za bałwochwalcze, Szełomo ben Aharona jednak żywo interesowały zagadnienia związane z żydowską literaturą mistyczną, szczególnie w jej luriańskiej odmianie, i to do tego stopnia, że sam napisał kilka utworów – głównie wierszowanych – w tym właśnie duchu[103] (Muchowski 2014:86-87). Z drugiej jednak strony, jeśli chodzi o ideę wędrówki dusz (עניין הגלגול), to – jak pisał w *Uczynił sobie lektykę* (na s. 19-20, zob. Bibliografia) – karaimi ją odrzucają „obiema rękoma"[104].

Przechodząc już do typowo prawno-religijnej, jak i teologicznej spuścizny intelektualnej karaimskiego uczonego z Pozwola, to na pierwszym miejscu (a często nawet jako jedyną pracę Szełomo ben Aharona) badacze karaizmu zwykle wymieniają *Uczynił sobie lektykę* (*ʾAppiryon ʿaśa lo*, אפריון עשה לו, tytułowe słowa nawiązują do lektyki króla Salomona z Pnp 3:9). Tekst ten został prawdopodobnie napisany około 1696 roku[105] na prośbę Johanna Puffendorffa[106], rektora Królewskiej Akademii w Rydze (Elgamil 1999:11; Astren 2004: 252-253).

Geneza powstania tegoż artykułu posiada jednak swoje polityczne źródło. Trudno powiedzieć na ile Karol XI, ówczesny król Szwecji, oraz jego syn – Karol XII, osobiście żywo interesowali się losami karaimów, a na ile ta żydowska wiara stała się w ich ręku orężem służącym do propagandowego zwalczania wszystkich, poza luterańskim, wyznań chrześcijańskich. Pewnym jest, iż karaimi – pod względem wyswobodzenia się spod władzy „oficjalnego judaizmu" – przypominali tutaj luteran, wyswobodzonych spod władzy papieża, jak i spod wpływów katolicyzmu, głównego nurtu wiary chrześcijańskiej na Starym Kontynencie[107].

---

[103] Wydaje się nawet, iż umieszczanie swoich danych osobowych za pomocą różnych wierszowanych zagadek, jak to jest w przypadku *Wojny u bram*, może stanowić pewien spadek po mistycznych pismach, do których zrozumienia należy użyć pewnego klucza, albowiem treść w nich wyrażona nie jest podana wprost. Zob. też odautorskie wyjaśnienie do hebrajskiego tytułu *Uczynił sobie lektykę* (אפריון עשה לו), które ma w gematrii oznaczać tyle co ספר מנהיגי קראי, czyli „księga karaimskich przywódców" (ew. „dla karaimskich przywódców"; zob. *Uczynił sobie…*, s. 6). Ponadto, jak podaje Tuori (2013:165), w poezji swej Szełomo lubuje się w stosowaniu różnego rodzaju akrostychów: alfabetycznie, od tyłu (tzw. *taszrek*, תשרק), jak i na sposób mieszany (tzw. *atbasz*, אתבש).

[104] Więcej o stosunku karaimów do mistycyzmu żydowskiego, jak i do kultu zmarłych, zob. np. Mann 1972:55-58.

[105] Zgodnie z informacją zamieszczoną w odautorskiej przedmowie do tegoż traktatu. Podana data według skróconej rachuby żydowskiej to תנ"ו, czyli [5]456 rok (za: Elgamil 1999: 11).

[106] Nazwisko szwedzkiego profesora (pisownia Pufendorff) pojawia się także w książce Anthony F. Uptona, pt. *Charles XI and Swedish Absolutism*, aczkolwiek poza kontektsem karaimów (Upton 1998: 254). Zob. też pracę Berti (2005:111-118), jak i Manna (1972:680-681) o europejskich badaczach karaizmu w wiekach od XV do końca XVII.

[107] Karol XI, król Szwecji (ur. 1655, zm. 1697, a więc w roku, w którym Szełomo syn Aharona miał wybrać się z podróżą do Szwecji). Jak już w głównym wątku zasugerowałem, religia pod rządami Karola XI była narzędziem

W 1690 r. do Trok, jak i do Pozwola z uczelni w Uppsali został wysłany reprezentant króla, w osobie profesora Gustawa Peringera, celem bliższego poznania, jak i zbadania karaimskiego wyznania (*Słownik geograficzny…*, s. 855; zob. też Zajączkowski 1961: 79). Wyprawa musiała być udana, skoro w ramach rewizyty z gościnnymi wykładami do Rygi w 1696 r. (lub rok później) przybył Szełomo ben Aharon, właśnie z jedną z pierwszych wersji *Uczynił sobie lektykę*. Zdaje się nawet, iż wizyt takich mogło być więcej (druga na zaproszenie Karola XII), choć rzecz tę należałoby sprawdzić w annałach dokumentów uniwersyteckich zarówno w Rydze, jak i w Uppsali[108] (zob. Astren 2004: 252-253; Elgamil 1999: 11; por.: Akhiezer 2018:132).

Istnieją dwie wersje wykładu *Uczynił sobie lektykę*: jedna – starsza, pierwotna – przez badaczy nazywana „krótszą", oraz druga, tak zwana „dłuższa". Wersja „krótsza", jak już się rzekło, została sporządzona około 1696 roku, na prośbę wspomnianego wyżej prof. Puffendorffa, i była skierowana dla odbiorcy zewnętrznego względem wiary karaimskiej (opublikowano ją w Wiedniu w 1830 r.). Z kolei „dłuższa" wersja ma stanowić przeróbkę „krótszej". Jest ona poszerzona o ważne szczegóły dla karaimskiego odbiorcy, o czym jej autor nie omieszkał wspomnieć we wstępie do tej wersji tekstu[109]. W dziele tym zawarto zarys prawa religijnego karaimów, a także przedstawiono odpowiedzi na zarzuty rabbanitów o fałszywość karaimskiej wiary (zob. też Akhiezer, Lasker 2011: 100; Akhiezer 2016:127-128; Akhiezer 2018:132-134).

Jeden z badaczy, choć nie bezpośrednio związany ze studiami nad karaizmem, uważa, iż praca ta (podobnie jak *Dod Mordechaj*, autorstwa Mordechaja ben Nisana) stanowi

---

wzmacniającym jego autorytarną władzę. Król miał poniekąd bezpośredni wpływ na to, które osoby mogły brać udział na przykład w wyborze na biskupa. Należy jednak dodać, że w tym względzie jego władza nad duchownymi nie była tak nieograniczona, jak by się to mogło wydawać. Potrafił on bowiem wpływać na ważniejsze osoby duchowne, lecz nie na cały ruch religijny. W zakresie ideologicznym król był zwolennikiem biblijnej idei, że wszelka władza pochodzi od samego Boga (którą interpretował literalnie), stąd chętnie wykorzystywał cytat z Rz 13:1 i nn., za pomocą którego automatycznie zamykał usta części ze swych oponentów. Trudno jednak orzec, na ile sam był osobą wierzącą, a na ile z pobudek czysto politycznych był od roku 1686 zainteresowany zredagowaniem nowego katechizmu, a nawet próbował namówić biskupów na nowe tłumaczenie Biblii (celu tego nigdy nie zrealizowano). Pewnym jest, że wiarę, jaką innym zalecał, nie charakteryzowała wolność, jak pisze bowiem Upton: „Charles XI had warned Uppsala in 1689 that all teaching must be in accord with accepted doctrine, and academic discussion must accept this limitation" (zob. Upton 1988: XII-XIV, 169-170; cytat ze s. 173).

[108] Mann (1972:578) jednak zastrzega, iż nie spotkał się z żadnymi świadectwami, które by potwierdzały obecność Szełomo ben Aharona w Uppsali, jak uważali Czacki i Fürst.

[109] Jehuda ben Dawid z Kukizowa (*Dzieje karaimskich uczonych*; edycja Elgamila z 2015 r.) pod datą roczną 1700 w swojej encyklopedii notuje, iż jest to rok powstania *Uczynił sobie lektykę*. Możliwe, że mowa tu o dłuższej wersji, albowiem krótsza była już od kilku lat gotowa, w związku z wykładami wyjazdowymi Szełomo ben Aharona. Z kolei Simcha Icchak ben Mosze Łucki nic nie wspomina o dwóch wersjach tegoż traktatu (zob. Simcha Łucki 2002: 146-147).

„schematyczne ujęcie sporu pomiędzy karaimami a rabbanitami" (Corinaldi 1984: 27). Jeśli „schematyczność" oznaczałaby tu powtarzalność w stosunku do poprzednich pokoleń karaimskich dysput, a nie powierzchowność w prowadzeniu wywodu, to z oceną tą można by się zgodzić, choć w ujęciu Corinaldiego ma ona jednak nieco pejoratywny wydźwięk.

Z fragmentami (prawdopodobnie dłuższej wersji) *Uczynił sobie lektykę* można zapoznać się m.in. u Manna (1935: 1444-1451)[110]. Poruszane są tu takie kwestie, jak ustalanie kalendarza, zasady koszerności i czystości, wyznaczanie terminu świąt, czy małżeństwo, które – dla przykładu – jest ważnie zawarte tylko w przypadku woli obu stron (רצון), spisania intercyzy (כתב [sic!]), jak i uiszczenia odpowiedniej opłaty przez pana młodego (מוהר). Autor traktatu przyznaje, iż część z opisanych przez niego zwyczajów nie pochodzi z Biblii, lecz z tradycji przekazywanej z pokolenia na pokolenie (ומנהגו ידוע מההעתקה המשתלשלת דור אחר דור) (zob. Mann 1935: 1444-1451).

Całość tekstu jest podzielona na dwie części. Pierwsza nosi tytuł *Roboam syn Salomona*, a druga *Jeroboam syn Nebata*. Oba tytuły, nawiązujące do władców, którzy „podzielili" między siebie państwo po śmierci króla Salomona (932 p.n.e.), stanowią zręczną aluzję do podziału pomiędzy rabbanitami a karaimami, który w gruncie rzeczy – zdaniem karaimskiego uczonego – dokonał się w czasach Szymona ben Szetacha i Judy ben Tabbaja (II/I w. p.n.e.) (*Uczynił sobie lektykę*, s. 6). Odrzuca on w ten sposób hipotezę, że społeczność karaimska wyłoniła się w okresie konfliktu uczniów Antygonosa z Socho, tj. Caddoka i Bajtosa (III/II w. p.n.e.)[111]. Co do wymienionych w podtytułach władców, to oczywiście Szełomo wyprowadza pochodzenie karaimów od królestwa Południowego, czyli od przodków króla Salomona (zob. Astren 2003:51; Astren 2004:253-254, 261; Akhiezer 2016:130; Akhiezer 2018:132-134)[112].

Prócz krytyki rabbanicznej halachy (o których szerzej będzie mowa w *Wojnie u bram*, więc tutaj wątek ten zostanie pominięty), karaimski uczony piętnuje stosowanie w literaturze pozabiblijnej antropomorficznych opisów Boga, których wiele znajduje się w rabbanicznych agadach (*Uczynił sobie lektykę*, s. 18). Ten znany od wieków karaimski zarzut, który – jak wcześniej pokazałem – został skutecznie obalony przez Saadję Gaona, powraca jednak jak

[110] Zob. też: Astren 2004:252-253, który podaje listę dotychczasowych wydań w formie zwartej.

[111] Anan, Kirkisani, Salmon ben Jeruham saduceuszom (צדוקים, *ṣ[ə]duqim*) błędnie przypisywali nauki teologiczne Caddoka (צדוק, *ṣadoq*; uczeń Antygonosa z Socho; III/II w. p.n.e.) (zob. Erder 1987:162-163; Poznański 1906:220).

[112] Warto też dodać, iż w wykładach tych zamieszczono informację na temat etapów nauczania karaimskiej młodzieży Biblii (więcej, zob. np. Yariv 2014:149-150).

bumerang jeszcze i w wieku XVII, pokazując tym samym, że karaimi nadal nie przyjmują argumentacji swoich interlokutorów. Dziwi on jednak w ustach cichego zwolennika kabały luriańskiej, który musiał zdawać sobie sprawę z tego, że pewne wyrażenia językowe, jak na przykład metafory, lepiej są w stanie oddać istotę Boga, jak i Jego rzeczywistość, niż wypowiedzi wyrażone w języku dyskursywnym, spełniającym warunek dosłowności.

Do innych ważniejszych pism polemicznych Szełomo ben Aharona z Pozwola – prócz *Wojny u bram*, której zostanie poświęcony rozdział następny – należy *Wieża mocy* (*Migdal oz*, מגדל עוז)[113], teologiczna traktująca na temat błędów wiary katolickiej[114]. Praca ta jednak nie wiąże się bezpośrednio z dysputą kraimsko-rabbaniczną, więc jej omówienie należy zostawić na inną okazję.

Karaimski uczony jest też autorem gramatyki hebrajskiej, pt. *Delikatnie a dobrze* (*Rach wa-tow*, רך וטוב)[115], napisanej w formie pytań i udzielanych na nie odpowiedzi, jak i pracy z dziedziny pedagogiki o wychowaniu młodzieży, pt. *Wpajaj młodzieńcowi* (*Hanoch la-naar*, חנוך לנער)[116] (zob. Simcha Łucki 2002: 146; Aryeh 1988: 60-61; Elgamil 1979: 180).

Poza działalnością typowo intelektualną, Szełomo ben Aharon żywo koresponduje z karaimami z różnych stron kraju i świata, między innymi informując w 1715 r. adresatów o licznych napadach na miejscowych karaimów, czy też o przedłużającej się wojnie polsko-szwedzkiej, która trwa już 15 lat. Czasami zabiera głos w kwestii ustalania kalendarza (na przykład na lata 1731/1732, tj. na [5]492 r. (תצ"ב) według rachuby żydowskiej)[117]. Ze względu na fakt, iż jego listy wysyłane polską pocztą nie docierały pod wskazany adres, często korzysta z pośrednictwa rabbanitów w tym względzie[118] (zob. Mann 1935: 587, 687-688, 743-744, 1262-1267; zob. też dok. nr 143, 144, 147).

Po śmierci Szełomo ben Aharona, która nastąpiła w 1745 r. w Trokach, jego uczeń, Icchak ben Awraham (zm. 1754)[119], przesłał rękopisy trzech wspomnianych tu tekstów polemicznych badaczowi karaizmu z Bremen, Conradowi Ikenowi (XVII/XVIII w.) (Mann 1935:

[113] Słowa te pojawiają się w Sdz 9:51; Ps 61:4; Prz 18:10.
[114] Praca wydana tylko w języku hebrajskim (Akhiezer, Lasker 2011).
[115] Inspiracją dla tytułu stał się cytat z Rdz 18:7. Książka jest dedykowana siostrzeńcowi, tj. Awrahamowi – synowi Malki i Samuela ben Awrahama Łabanowskich, którzy pobrali się w 1719 r. (zob. Mann 1972:615, dok. nr 156).
[116] Tytułowe słowa zaczerpnięte są z Prz 22:6.
[117] W tym tu przypadku, jak się wydaje, koresponduje on z Mordechajem ben Szmuelem z Halicza, który był także i kopistą najstarszego znanego nam rękopisu *Wojny u bram*.
[118] Mowa tu o latach 1730-1732 (Mann 1972:1287-1288).
[119] Nie należy mylić z Icchakiem ben Awrahamem, żyjącym w XVI-wiecznych Trokach autorem *Umocnienia wiary*, czy *Dysputy z rabbanitami*.

680-681; zob. też Akhiezer 2018:113).

B) Charakterystyka zewnętrzna i wewnętrzna rękopisu Heb.e12 2/2777

Najstarszy znany rękopis *Wojny u bram* pochodzi z 1730 roku, co oznacza, że został spisany jeszcze za życia Szełomo ben Aharona z Pozwola (sygnatura w Narodowej Bibliotece Izraela w Jerozolimie: mikrofilm F 21357; oryginał znajduje się w Oxfordzie, w Bodleian Library, sygnatura: Heb.e.12 2/2777).

Kopistą tekstu jest niejaki מרדכי מעלי בכמה"ר סגן נר"ו (Mordechaj, syn czcigodnego nauczyciela, ribbiego, wiceprzewodniczącego[120], niech strzeże go Miłosierny i da mu zbawienie), tj. Mordechaj ben Szemuel (מרדכי בן שמואל), syn – jak się wydaje – siostry Szełomo ben Aharona, gdyż autora *Wojny u bram* określa mianem *mᵊsarep̄* (מסרף), tj. 'brat matki'[121]. Zgodnie z relacją Mordechaja, rękopis był przepisywany w Kukizowie, aby potem przesłać go do Konstantynopola.

Rękopis Heb.e12 2/2777, jak wynika z mikrofilmu nr F21357 (w Narodowej Bibliotece Izraela), jest czytelny, w dużej mierze dobrze zachowany, choć niektóre ze stron bywają od zewnętrznej strony, jak i na rogach, lekko zmurszałe. Z kolei sam tekst, jeśli chodzi o jego ubytki, to miejscami jest albo poprzekreślany, albo zupełnie (lub częściowo) zamazany przez atrament. Są to jednak mankamenty, które przy obecnej technice można z powodzeniem obejść[122].

Co do rodzaju pisma, to przypomina ono pismo charakterystyczne dla karaimów z Halicza, a więc z okolic, z których pochodził kopista, czyli Mordechaj ben Szemuel. We wskazanym rękopisie tekst *Wojny u bram* jest rozrzucony w kilku miejscach[123]:

---

[120] Hebr. סגן. Z kontekstu może wynikać, że chodzi o imię własne lub przydomek, ale w innymi miejscu wprowadzenia jest mowa, że ojcem Mordechaja był po prostu Szemuel (u Manna – 1972:1180 – pojawia się niejaki, ale na pewno jest to inna osoba, pochodząca z ok. XIV/XV w. i jest jednym z przodków wójta שמואל סגן, Ezry ben Nisana, który według Manna żył w latach1596-1666). Słowo to ma też charakter tytularny, jak np. w przypadku סגן הישיבה (hebr. *segan*, 'zastępca, wice-') i właśnie podług tego pospolitego wyrazu wokalizuję to imię. Jako imię własne nie występuje w słowniku Eliaszewicza. O Mordechaju ben Szemuelu z Halicza zob. m.in.: Mann 1972:743-745, 1284 i nn.

[121] Por. z: Mann 1972:1285, jak i przyp. 730, gdzie mowa o tym, iż matka Mordechaja ben Szemuela miała być kuzynką Szełomo ben Aharona.

[122] Na przykład poprzez odwrócenie kolorów i zmianę nasycenia światła.

[123] Co stawia pod znakiem zapytania kwestię tego, czy Mordechaj ben Szemuel rzeczywiście jest autorem tej kopii, czy też mamy do czynienia z kopią kopii, bez wskazania autorstwa kolejnego kopisty. Trudno ustalić datę wszystkich innych tekstów, które pojawiają się w tym rękopisie, szczególnie tych, co do których istnieje uzasadnione podejrzenie, że są pisane przez tę samą rękę (tekst bezpośrednio poprzedzający w tym rękopisie *Wojnę u bram* pochodzi z 1734 r., a ściślej z miesiąca *nisan* 494 r. według skróconej rachuby, lecz jest on już pisany przez kogoś innego). W zbiorach cyfrowych Narodowej Biblioteki Izraela można znaleźć kilka tekstów

pierwsza partia tekstu, poprzedzona innym, jak i pisaną przez inną rękę, rozpoczyna się na ¾ wysokości 3. strony (*recto*) i jest kontynuowana do strony siódmej (*recto*). Druga, najkrótsza partia jest pisana od początku strony 64. (*verso*) do 1/5 wysokości strony 67. (*verso*)[124]. Ostatnia partia tekstu znajduje się na stronach 125. (*recto*) – 128. (*verso*) rękopisu, gdzie kończy się mniej więcej na wysokości 1/5 strony.

Jeśli chodzi o reguły rządzące hebrajszczyzną pisaną wspomnianego rękopisu, to w zakresie interpunkcji stosuje się tu dwukropek, choć nie zawsze w charakterze dzisiejszego przecinka, czy kropki. W poetyckich partiach tekstu sygnalizuje on pojawianie się rymów, a więc koniec pewnej frazy rytmicznej, zaś w dialogu może on oznaczać koniec pewnej części wypowiedzi, na przykład passus, czy akapit.

W tekście tym stosuje się też znak pisarski w postaci trzykropka (w formie trójkąta równobocznego), który zazwyczaj kończy wypowiedź zabierającej głos osoby dialogu (Karaima, Rabbanity, czy narratora). Stosowanie tego rodzaju trzykropka nie jest regułą, gdyż czasami może on występować w funkcji kropki w zdaniu, czy w funkcji graficznego wyznacznika całego akapitu.

Z kolei kropka nad wyrazem wskazuje na zauważony przez kopistę błąd ortograficzny. W takim przypadku poprawna litera jest zapisywana nieco nad wyrazem. Zdarza się jednak, że błędnie zapisane słowa lub wyrażenia są albo przekreślone, albo nadkreślone, a poprawna forma jest zapisana albo zaraz za tym wyrażeniem lub słowem, albo na marginesie. Kropkę stosuje się także w celu wyróżnienia konkretnych liter w danej wypowiedzi, aby w ten sposób określić datę roczną (dotyczącą zwykle czasu spisania rękopisu), jak i w przypadku skrótów utartych zwrotów językowych, jak i niektórych cytatów biblijnych (które to skróty w języku hebrajskim są akrostychem)[125].

Data powstania *Wojny u bram*, jak i okoliczności, które mogły nakłonić karaimskiego uczonego do napisania tego tekstu, nie są znane. Obecnie więc najstarszą znaną datą, która poświadcza istnienie tegoż tekstu, jest wspomniany w ww. rękopisie rok תפ"י, czyli 1730 (a

autorstwa tego karaimskiego uczonego, lecz tylko w jednym przypadku zaznacza się, że dany tekst jest pisany jego ręką (mowa o: *מאמר מרדכי, פרוש על ספר המבחר*). Charakter tego pisma jest zupełnie inny, niż ten z opracowywanego tu rękopisu (zob. https://beta.nli.org.il/he/manuscripts/NNL_ALEPH000087069/NLI#$FL56968363). Z uwagi na brak innych danych w tekście, uznaję jednak – choć nie bez pewnych obaw – że omawiany tu rękopis jest jednak najstarszym ze wszystkich nam znanych.

[124] Trudno ustalić przyczyny, dla których tekstu dialogu dalej nie kontynuowano, albowiem w zeszycie zarówno strona, na której znajduje się fragment *Wojny u bram*, jak i następna są puste.

[125] Warto też nadmienić, że żaden z rękopisów nie posiada znanych nam dzisiaj znaków interpunkcyjnych, w przeciwieństwie do wersji drukowanej, wydanej i opracowanej przez Elgamila (zob. Bibliografia).

ściślej 10-ty dzień miesiąca *szewat* 490 r. według skróconej rachuby, czyli 28 stycznia 1730 r.)[126]. Wydaje się też, iż traktat *Uczynił sobie lektykę*, w którym zawarto podobne treści, jest starszy od opracowywanego tu dialogu, gdyż najstarsze informacje o nim pochodzą z ostatniego dziesięciolecia XVII w.

Przechodząc do ściślejszej analizy języka dialogu Szełomo ben Aharona, należy powiedzieć, iż jego składnia, styl wypowiedzi, jak i stosowana leksyka przypominają teksty rabbaniczne, szczególnie te o charakterze polemicznym. Tak więc także i w odniesieniu do *Wojny u bram* prawdziwe są słowa Mamana, iż pomimo faktu, że karaimi zrezygnowali z rabbanicznej *halachy*, to jednak nie oznacza, że zrezygnowali z rabbanicznej hebrajszczyzny[127].

Sposób wypowiedzi w *Wojnie u bram* jest zbliżony do stylu tekstów rabbanicznych po pierwsze dlatego, że dialog ów dotyczy kwestii halachicznych. Znaczna jego część opiera się na analizie Biblii Hebrajskiej, jak i na przytaczaniu pewnych jej fragmentów, co powoduje, że zarówno strona rabbaniczna, jak i karaimska posługuje się tymi samymi, utrwalonymi w religijnym socjolekcie języka hebrajskiego terminami (jak na przykład: ממחרת השבת, nazwy świąt, כתובה, שחיטה, טהור, טמא i inne), co automatycznie zbliża do siebie style wypowiedzi obu grup wyznaniowych.

Po drugie, karaimi posługują się na potrzeby własnych wywodów nie tylko Biblią, ale także i literaturą rabbaniczną. Podobnie i w *Wojnie u bram* nie brakuje streszczeń, parafraz, czy też całych cytatów zaczerpniętych właśnie z literatury rabbanicznej, co poniekąd wzmacnia wrażenie „rabbanizacji" stylu wypowiedzi karaimskich uczonych. Na razie oczywiście pomijam tu fakt, że część karaimów odczytuje teksty rabbaniczne w taki sposób, jakby nie posiadały utrwalonego w historii literatury rabbanicznej znaczenia, lecz doszukują się w nich nowych, nawet i zaskakujących treści[128]. Zjawisko to nie ma jednak

[126] W Narodowej Bibliotece Izraela w Jerozolimie znajduje się 15 fotokopii manuskryptów tego tekstu, głównie od XVII do XIX w.; zob. Aneks. Wedlug klasyfikacji manuskryptów karaimskich Sklare'a, opartej na kryterium geograficznym, *Wojna u bram* zaliczana jest oczywiście do tekstów grupy C, tj. pochodzących z Europy Wschodniej (do grupy A należą rękopisy z Bliskiego Wschodu z okres mniej więcej od X do XIX wieku, przeważnie pisane w języku arabskim i hebrajskim; z kolei do grupy B zalicza się dokumenty z obszaru wpływów bizantyjskich, z okresu od XII do XVII w., najczęściej hebrajskojęzyczne; więcej: Sklare 2003:893).

[127] Zob. np. pracę Mamana (2003), który dokonał porównania języka hebrajskiego w pismach obu grup religijnych, na podstawie tekstów pochodzących od XI do XVI w. Jego konkluzja jest jasna: nie zauważa się większych różnic w stosowaniu języka hebrajskiego karaimów i rabbanitów (Maman 2003: 496 i nn.).

[128] Na przykład w przypadku *Wojny u bram* Szełomo ben Aharon będzie w nowy sposób próbował poddać analizie niektóre z wypowiedzi Rasziego, czy Rambama (odpowiednie uwagi znajdzie czytelnik przy okazji lektury komentarzy do polskiego tłumaczenia ww. dialogu). Niektóre więc z jego zarzutów wobec rabbanitów są na tyle chybione, iż uderzają właściwie w te halachy znane z Miszny, czy Talmudu, które w oficjalnym

wpływu na samą zmianę stylu wypowiedzi, który można nadal nazywać typowo rabbanicznym.

Po trzecie, podobieństwo w sposobie wypowiedzi reprezentantów obu wyznań religijnych wynika ze wspólnej przeszłości. Początki karaimskiego ruchu (zarówno VIII, jak i IX/X w.) to przecież okres wewnętrznej polemiki co do kształtu halachy w ogóle w judaizmie. Z kolei w okresie bizantyjskim, to jest, gdy powstawały najważniejsze dla karaimów prace z zakresu ich halachy, karaimi nierzadko korzystali z usług szkolnictwa rabbanicznego. Edukacja ta z pewnością pozostawiła swój ślad w hebrajszczyźnie karaimów.

Co do formy dzieła, to jest ono podzielone na cztery nierówne części: skrajne z nich składają się na przedmowę i zakończenie, zaś dwie środkowe tworzą główny zrąb dialogu.

Przedmowa jest pisana językiem poetyckim, rymowanym, w którym trzecią część wypowiedzi stanowią biblijne parafrazy i cytaty, wykorzystane w nowym dla siebie kontekście. Otóż za pomocą zwrotów zaczerpniętych z Biblii Szełomo ben Aharon buduje narrację pełną dramatyzmu, w symboliczny sposób przedstawiając aktualny stan relacji pomiędzy karaimami a rabbanitami. W opisie tych relacji najczęściej posługuje się metaforyką konfliktu zbrojnego, jak i bratobójczej walki.

Jak wynika z owej poetyckiej przedmowy, źródło powstania tekstu tkwi w wewnętrznym pragnieniu narratora (którego można poniekąd utożsamiać z autorem), chcącego poznać przyczyny konfliktu pomiędzy wspomnianymi zwaśnionymi stronami. Co istotne, wypowiedź jest tu w taki sposób ukształtowana, aby przypominała mowę proroka, którego Bóg zachęcił do poznania tej trudnej, bo związanej z „bratobójczą walką", prawdy. A walka ta toczy się o wierność Bożym przykazaniom

I tak, zgodnie z prowadzoną narracją, do ostatecznego rozłamu pomiędzy braćmi doszło w okresie Drugiej Świątyni (nie podaje się tu jednak dokładniejszej daty, choć wspomina się tu o czasach proroka Malachiasza (V/IV w. p.n.e.), w których część z Żydów składała na ołtarzu Boga w świątyni niegodne ofiary, tzw. „niegodny chleb" – *leḥem mᵊgoʾal*,

---

judaizmie rabbanicznym się nie przyjęły (jak na przykład zezwolenie na – oddzielne – współżycie z nałożnicami, które są ze sobą spokrewnione). Trzeba bowiem zdawać sobie sprawę i z tego, że część z wyciągniętych w Talmudzie wniosków może mieć charakter hipotetyczny. Rabbaniczni uczeni w swoich rozważaniach nad Torą często odwoływali się do abstrakcyjnych przykładów, aby albo a) sprawdzić jak – w teorii – może działać wymyślone przez nich prawo, poprzez znalezienie w nim możliwych luk; albo b) spróbować sformułować jeszcze bardziej dogodną regulację prawną. Tak więc przedstawione w rabbanicznej tradycji ustnej regulacje prawne nie zawsze oznaczają, że zgodnie z nimi należy postępować. Tego pod uwagę w krytyce *Tory ustnej* nie brał karaimski uczony z Pozwola. Sama zaś metoda nazywa się *exempla ficta* (zob. np. Malewska, Muszyński 1962:75).

לחם מגואל – czym sprzeciwiali się Bogu i Jego objawieniu), kiedy to dużą rolę w odczytywaniu Biblii zaczęła odgrywać tradycja ustna. Przysłuchując się więc sporowi dwóch Żydów, mianowicie zwolennika *Tory pisanej* (w tej roli „Szanowny Pan Abraham, syn Szanownego i Wielce Oddanego pana Gerszona") ze zwolennikiem *Tory ustnej* („Mędrzec, mój Nauczyciel i Mistrz oraz Wielki Uczony, Zuhman, syn Mędrca, mojego Nauczyciela i Mistrza oraz Wielkiego Uczonego, Kalmana")[129], narrator stwierdza, że w ich rozmowie nie ma prawdy, lecz tylko sama „wrzawa i krzyk". Narrator postanawia więc samodzielnie przeanalizować argumenty spierających się osób, po czym dochodzi do wniosku, że tylko ci, którzy ufają wyłącznie *Torze pisanej* posiadają pewność styczności z prawdą, której pozbawieni są ci, którzy polegają na *Torze ustnej*. Argumenty przemawiające za tą tezą zamierza on przedstawić właśnie za pomocą dialogu, w którym udział bierze Talmudysta (głównie jako zadający pytania) i Karaim (głównie w roli odpowiadającego).

Literacki wstęp kończy się przedstawieniem pierwszego – a zarazem dość istotnego – pytania talmudysty do zwolennika *Tory pisanej* o zasadność *Tory ustnej*. Otóż Talmudysta pyta Karaima, dlaczego jego współwyznawcy nie korzystają z *Tory ustnej*, która wyjaśnia przecież *Torę pisaną*. W odpowiedzi słyszy, że różni przywódcy ludu (np. *tanaici* i *amoraici*) w swojej tradycji ustnej zupełnie zmienili znaczenie Słowa Bożego i to w trojaki sposób: a) poprzez dodanie nakazów, których nie ma w Biblii (na przykład świętowanie niektórych świąt o jeden dzień dłużej); b) poprzez unieważnienie niektórych z nakazów, które są w Biblii (na przykład zniesienie prawa dotyczącego zakazu współżycia z wieloma osobami); c) poprzez wyjaśnienie niektórych nakazów w sposób niezgodny z intencją Biblii (zezwolenie na stosunek płciowy w szabat poprzez opaczną interpretację słów z Iz 58,13: „i nazwiesz szabat rozkoszą")[130]. Z tych to powodów karaimi nie mogą uznać Talmudu za dzieło zawierające w sobie prawdę Bożego objawienia, bo – ich zdaniem – jest on sprzeczny z wymaganiami Biblii Hebrajskiej.

Jeśli chodzi o jasność przekazu myśli, to przedmowa (w odróżnieniu od głównej części dzieła) – z uwagi na woal poetyckości w połączeniu z dużą ilością cytatów (czy może lepiej, peryfraz) biblijnych, umieszczonych w nowym kontekście – sprawia wrażenie nazbyt

[129] W zależności od rękopisu, dane osobiste wymienionych tu postaci mogą się różnić.

[130] Dla każdego z tych podpunktów autor podaje po 12 przykładów. Jest ich oczywiście więcej, ale zależało jemu na tym, by ich suma wyniosła 36, co by miało stanowić pewną aluzję do 36. Psalmu, którego treść dość dobrze koresponduje ze słowami nagany, wyrażonymi przez Szełomo ben Aharona, a skierowanymi przeciwko rabbanitom.

enigmatycznej, gdy chodzi nawet o literalne odczytanie jej treści. Trudno jednoznacznie stwierdzić, do czego konkretnie autor nawiązuje, jakie wydarzenie ma na myśli, bo posługuje się stylem na poły poetyckim, a na poły proroczym. Trzeba tu czytać niejako między wierszami, a bez znajomości jakichś innych danych (na przykład z życia społeczności gminy karaimskiej naonczas) trudno często coś konkretnego ustalić. Tak więc, gdy mowa o ogólnym planie treści zawartych w tej części tekstu, to ów rymowany wstęp wydaje się dzisiejszemu czytelnikowi w miarę tylko intersubiektywnie komunikowalny[131].

Z kolei zakończenie, odmienne od przedmowy głównie pod kątem długości, stanowi literacki epilog w formie krótkiego dialogu bohaterów tekstu, w którym obie strony wyrażają chęć dalszego poszukiwania prawdy. Strona karaimska kieruje co prawda jeszcze ostatni zarzut w kierunku rabbanitów o to, że potomkom swym nadają niebiblijne imiona, ale jest to już typowo retoryczny manewr, który – z jednej strony – klamrowo domyka to, co powiedziano we wstępie, czyli że to karaimi są w tym sporze stroną zwycięską i mającą rację, a – z drugiej – ostatecznie upokarza pokonanego, w mniemaniu Karaima, interlokutora, którego nawołuje się jeszcze do zawrócenia z niewłaściwej ścieżki. Owo końcowe moralizowanie nie dziwi, albowiem w całym tekście to właśnie Karaim gra pierwsze skrzypce, do niego należy ostatnie słowo, on najszerzej się wypowiada. Z tego tytułu sam tekst należy zaliczyć do pism zarówno antyrabbanicznych, jak i apologetycznych, gdy mowa o karaimskiej halasze – o czym w kolejnych passusach.

Jak zauważono, główne wątki dialogu zawarto w dwu środkowych jego częściach. Pierwsza składa się z 15 pytań (lub też – w zależności od rękopisu – zarzutów) strony rabbanicznej, na które od razu odpowiada strona karaimska. Z kolei w drugiej przedstawionych zostaje 15 pytań (czy też zarzutów) Karaima, skierowanych do Talmudysty, choć tym razem owe pytania są już pozbawione odpowiedzi. Z drugiej jednak strony są one w tej części o wiele bardziej rozbudowane w stosunku do tych z poprzedniej i najczęściej zawierają albo analizę i obronę karaimskiego stanowiska co do danej halachy, albo głębszą krytykę rabbanicznego punktu widzenia. Formalnie więc rzecz ujmując, tylko pierwsza (z dwu głównych) część dialogu Szełomo ben Aharona napisana jest w formie responsów (*šeʾelot u-tšuḇot*, שאלות ותשובות), zaś druga składa się tylko z piętnastu rozbudowanych pytań.

Obie jednak części dotyczą tego samego, to jest prawa religijnego, jak i związanej z nim właściwej interpretacji Biblii Hebrajskiej. Od strony teologicznej jest to tekst w zasadzie

[131] Wszelkie wątpliwości oczywiście odpowiednio zaznaczam i komentuję przy okazji polskiego tłumaczenia.

ograniczony do kwestii praktycznych, tj. halachicznych, w którym brak jakichkolwiek odniesień do kwestii moralnych, czy w ogóle duchowego wymiaru człowieczeństwa.

Z kolei jeśli przyjrzeć się już samym podejmowanym w utworze karaima z Pozwola kwestiom halachicznym, to czytelnik zaznajomiony z wcześniejszą literaturą karaimską nie natrafi tu na nowe zagadnienia, zarzuty, argumenty, oryginalne analizy tekstu biblijnego itd. (zob. np. Akhiezer, Lasker 2011: 101). Zdaje się, że autorowi zależało tu na symbolicznym, być może nawet i dość schematycznym ujęciu różnic pomiędzy karaimami a rabbanitami, niż na wprowadzeniu do historii dysput międzywyznaniowych nowych, własnych wątków i akcentów. Autor zresztą otwarcie przyznaje, że obficie korzysta z dostępnej jemu spuścizny literatury karaimskiej[132].

Więcej szczegółów, co do treści, znajdzie Czytelnik w dalszych rozdziałach niniejszej dysertacji. Tutaj wystarczy tylko dodać, iż obrona większości karaimskich halach opiera się na przedstawieniu sekciarskiej interpretacji tekstu biblijnego, czasami ze wskazaniem, którzy z uczonych poprzednich pokoleń (zarówno spośród karaimów, jak i rabbanitów) uważali podobnie. W niektórych jednak przypadkach lektury tekstów rabbanicznych mamy do czynienia z ich karaimską reinterpretacją – miejscami, co trzeba podkreślić, także i nieuzasadnioną[133]. Ponadto, nie we wszystkich swoich wypowiedziach karaimski uczony wyraża się jasno i klarownie, co powoduje, że część przypisywanych mu poglądów w języku polskim należy traktować hipotetycznie[134].

Na zakończenie warto jeszcze zastanowić się nad kwestią historyczności rozmowy (lub jej części) przedłożonej w *Wojnie u bram*. Jak narrator wspomina we wstępnie, jej uczestnikami są Abraham syn Gerszona (Karaim), jak i Zuhman syn Kalmana (rabbanita). Pomimo że trudno ustalić, czy są to postaci rzeczywiste, czy fikcyjne, to jednak część badaczy stoi na stanowisku, że treść dzieła odzwierciedla przebieg rzeczywistej, publicznej dysputy, która mogła mieć miejsce w Wilnie (zob. np. Akhiezer, Lasker 2011: 102; Akhiezer 2018:131)[135].

---

[132] Jeśli już mowa o literaturze, to należy też podkreślić, że Szełomo ben Aharon korzysta tu nie tylko z pism karaimskich, ale także i rabbanicznych, wliczając w to teksty Rambama, Rasziego, Ibn Ezry, jak i Misznę, Talmud i inne (szczegóły w przypisach do tekstu hebrajskiego, jak i polskiego).

[133] Wszystkie tego typu przypadki są zaznaczone w odpowiednich miejscach komentarza do polskiego tłumaczenia.

[134] Jak już wcześniej zaznaczono, miejsca takie zawsze w odpowiedni sposób podkreślam i komentuję.

[135] Jako argument autorzy podają słowa Szełomo ben Aharona, których użył on w *Wojnie u bram* w stosunku do opisu uczonego rabbanicznego, a więc że był to – pisząc ogólnie – „wielki uczony syn wielkiego uczonego". Badacze ci zwracają uwagę na fakt, iż w owym czasie żył w Wilnie rabbaniczny uczony, który pasowałby do tego

Kilka z kolei cech tekstu wskazuje na jego fikcyjność, co oczywiście nie przekreśla jego rzeczywistych proweniencji[136], ale przekreśla możliwość utożsamiania *Wojny u bram* z wierną relacją, czy też ze sprawozdaniem z realnie prowadzonego dyskursu, albowiem dialog Szełomo ben Aharona nie posiada cech żywej debaty, lecz bardziej nosi znamiona języka pisanego.

Po pierwsze, dlatego że tekst jest bardzo uschematyzowany. Najpierw (w pierwszej części dialogu) przedłożone jest krótkie pytanie Rabbanity, po nim następuje odpowiedź Karaima, która z kolei jest pozostawiona komentarza Talmudysty. W rzeczywistej, słownej debacie, szczególnie o podłożu religijnym, raczej oczekiwalibyśmy dłuższej wymiany zdań, jak i prezentacji różnych poglądów. Tutaj odpowiedzi udziela tylko strona karaimska. Tylko ona też ma niejako prawo rozwijać własne wypowiedzi.

Po drugie, rozmowa ta jest argumentacyjnie bardzo uporządkowana: karaimska strona korzysta tu z długich cytatów, czy to biblijnych, czy to z literatury rabbanicznej, czy to z literatury karaimskiej. Na każde pytanie rabbaniczne ma gotową, jak i – w większości przypadków – spójną wewnętrznie odpowiedź. Oczywiście może to świadczyć o wzorowym przygotowaniu, jednakże podawanie takich szczegółów, jak paginacja dzieł, raczej świadczy o tym, że rozmowa nie mogła odbywać się na żywo.

Po trzecie, gdy pytania są zadawane przez stronę karaimską, to nagle stają się one o wiele bardziej rozbudowane, także i argumentacyjnie, zaś po ich zadaniu nie jesteśmy świadkami żadnej repliki ze strony rabbanicznej, jakby strona ta nie brała udziału w rozmowie.

Po czwarte, przedstawiona dyskusja wydaje się być owocem wyobraźni autora *Wojny u bram* dlatego, iż w usta bohaterów włożył on najczęściej spotykane w takich sytuacjach pytania, zaś same odpowiedzi nie są ani oryginalne, ani w sposób wielostronny przedłożone, lecz znane są z innych karaimskich tekstów, stanowiąc ich jak gdyby wierną kopię[137].

---

opisu (więcej: Akhiezer, Lasker 2011: 102). Wydaje się jednak, że jest to za mało, aby udowodnić, że autor dzieła wzorował się na jakiejś publicznej debacie.

[136] Na przykład w postaci wspierania się na realnej korespondencji z uczonymi rabbanicznymi, albo na przeprowadzonych z nimi rozmowach, czy też nawet i na publicznej dyspucie, jaką obie strony mogły ze sobą prowadzić, a o których – swoją drogą – nic dzisiaj nie wiadomo. Co ciekawe, wiele śladów prowadzonej polemiki międzywyznaniowej pozostało z czasów na przykład Saadji Gaona, a więc z IX i X w., natomiast źródła pochodzące z XVII w. – gdy mowa o *Wojnie u bram* – milczą na ten temat. Możliwe, że dialog karaimskiego uczonego powstał w oparciu o pisemną korespondencję, w której autor umieścił listę pytań i wątpliwości związanych z rabbaniczną halachą, na które to nie doczekał się odpowiedzi.

[137] Zob. np. Kirkisani, *Kitāb al-anwār wal-marāqib (Book of Lights and Watchtowers*, *Księga świateł i strażnic)*; Juda Hadasi, *Eszkol ha-kofer (Gron henny)*; Elijah ben Abraham, *Hiluk ha-karaim we-ha-rabbanim (Rozłam*

O fikcyjności dysputy świadczyć też mogą poetyckie wypowiedzi, wplecione szczególnie w przedmowie, jak i w zakończeniu. Także i przeważający w nich styl wypowiedzi, jak gdyby na wzór prorocki, raczej wyklucza wprowadzenie do realnej rozmowy, czy też dysputy.

Z kolei dziesiątki widocznych w pisanym tekście błędów językowych, jak i miejscami trudne do zrozumienia fragmenty, nie świadczą – jak by się mogło wydawać – o cechach języka mówionego, lecz o trudnościach, jakie powodowała w ogóle hebrajszczyzna, za której pomocą należało wyjaśnić halachiczne problemy i zagadnienia. Co prawda, jak się już rzekło, język ten dostarczył Szełomo ben Aharonowi pewnych terminów technicznych, ale to za mało, aby mówić o płynnej i poprawnej wypowiedzi w *Wojnie u bram*.

Oczywiście w dialogu pojawia się dość duża liczba zdań wielokrotnie złożonych (co może świadczyć o języku mówionym, ale nie oznacza w sposób definitywny tego trybu języka), czy też błędnie składniowo ułożonych, co znowuż może być kwestią nie chęci wiernego oddania czyjejś wypowiedzi, lecz po prostu warsztatu językowego, jak i znajomości hebrajszczyzny, albo nawet celowej stylizacji.

Wszystko to razem wzięte powoduje, iż przychylam się do stwierdzenia, że w *Wojnie u bram* mamy do czynienia z fikcyjnym wydarzeniem. Uważam też, iż z tego tytułu tekst ten może być zaliczany do zbioru dzieł literatury pięknej, na podobnej zasadzie, jak dialogi Platona. Z tego też powodu, że – prócz wartości o podłożu prawno-religijnym – dialog Szełomo ben Aharona jest tekstem fikcjonalnym, gdy mowa o warstwie świata przedstawionego, to w języku polskim – jak już wcześniej o tym pisałem – głównych jego bohaterów postanowiłem zapisywać od wielkiej litery, a mianowicie Karaim i Talmudysta, którzy stają się w ten sposób symbolicznymi reprezentantami własnych wyznań religijnych.

Inną, ważną cechą *Wojny u bram* jest jej pozorna anonimowość. Autor dialogu nie podpisał się bezpośrednio ani przed, czy też pod tekstem, ani też na sposób akrostychu nie ukrył swoich danych osobowych w kolejnych wierszach dzieła, lecz postanowił ułożyć specjalną zagadkę, w której to dopiero utrwalił swoje autorstwo[138]. Być może chciał w ten

---

pomiędzy karaimami a rabbanitami); Elijahu Basziaczi, *Adderet Elijjahu (Płaszcz Eliasza)*; Kaleb Afendopolo, *Sefer asara maamarot (Księga dziesięciu rozpraw)*; Mosze Basziaczi, *Mate Elohim (Rózga Boga)*; Mordechaj ben Nisan z Kukizowa, *Dod Mordechaj (Umiłowany Mordechaj)*; tegoż *Lewusz malchut (Odzienie królestwa)*. Argumentacja zawarta w tych właśnie traktatach, choć nie wyłącznie, zostanie przeniesiona do *Wojny u bram*. Co oczywiste, nie zawsze bezpośrednio, lecz w sposób zapośredniczony przez inne teksty, które na powyższych się opierają.

[138] Sama jednak zagadka jest pisana na tyle enigmatycznym językiem, iż niezwykle trudno ją rozwiązać.

sposób uniknąć bezpośrednich oskarżeń o bluźnierstwo, jakoby to sam Bóg do niego przemówił i nakłonił go do zbadania istoty konfliktu pomiędzy rabbanitami i karaimami, ku czemu daje wyraźny asumpt w przedmowie[139]. Być może też i z tego powodu wolał Szełomo ben Aharon swoje pismo potraktować jako – w pewnej mierze[140] – anonimowe. W ten sposób w dziele nie wypowiada się już Szełomo ben Aharon, lecz postać w pewnym sensie fikcyjna (czyli właśnie rzeczony narrator), która – prócz przedmowy i zakończenia – pojawia się jeszcze na chwilę w swoistym antrakcie pomiędzy głównymi częściami dialogu.

Jak się więc pokazuje, *Wojna u bram* Szełomo ben Aharona jest ważna nie tylko ze względu na historię rabbaniczno-karaimskich dysput religijnych, jak i w ogóle w kontekście kształtowania i umacniania się karaimskiej halachy, czy też ze względu na postrzeganie własnej tożsamości religijnej, zwłaszcza w odniesieniu do początków ruchu karaimskiego (gdyż poruszane są tu kwestie historiozoficzne)[141], ale także ze względu na jej literackość, która – jeśli chodzi o ten tekst – stanowi najbardziej oryginalny wkład Szełomo ben Aharona w literaturę karaimską. Należy jednak pamiętać, że o ile literacki aspekt *Wojny u bram* nosi znamiona poetyckiej fantazji, o tyle kwestie poruszane w głównych partiach tekstu dotyczą już spraw jak najbardziej związanych z rzeczywistością religijnych karaimów. A więc refleksja nad zasadnością halachy karaimskiej jest głównym celem dzieła, zaś zastosowanie środków poetyckich, jak i forma dialogu (wpisana w fikcyjny porządek świata przedstawionego) stanowią tu tylko artystyczny środek realizacji tegoż celu[142].

---

[139] Warto jednak pamiętać, że w niektórych rękopisach brakuje osoby Boga w sytuacji, gdy mowa o możliwej Jego rozmowie z narratorem. Tak więc na poziomie fabularnym w części z rękopisów występują pewne „białe plamy" – wynik pewnego rodzaju religijnej cenzury, która uniemożliwia nawet karaimskim uczonym wejście w tak intymną relację z Bogiem, jak właśnie rozmowa, czy też widzenie. I pomimo faktu, iż przedłożone w dziele repliki Boga są bezpośrednimi cytatami biblijnymi, to w niektórych rękopisach pojawiają się same wypowiedzi, jakby nieokreślony głos z nieba, bez ścisłego wskazania, że ich autorem jest Bóg. Jak pokazuje najstarszy manuskrypt, nie taka była intencja Szełomo ben Aharona, albowiem pisze on wyraźnie o skierowanych do niego przez Boga słowach.

[140] W pewnej mierze dlatego, że jednak autorstwo dialogu – przynajmniej teoretycznie – można ustalić poprzez rozwiązanie wspomnianej zagadki.

[141] Znamienne, że pracy tej nawet słowem nie wspomina Fred Astren w swojej książce, pt. *Karaite Judaism and Historical Understanding* (Columbia 2004).

[142] Całkiem realna wydaje się też sugestia, że *Wojna u bram* ma charakter dydaktyczny, a mianowicie może służyć jako przewodnik prowadzenia dysput religijnych z rabbanicznymi adwersarzami. Łatwo w niej bowiem znaleźć odpowiednie odpowiedzi na najczęściej zadawane przez stronę rabbaniczną pytania o różnice w karaimskiej halasze, jak i samemu – na jej podstawie – wysunąć krytyczne uwagi związane z rabbanicznym prawem religijnym. Narodowa Biblioteka Izraela dysponuje przynajmniej 15 różnymi mikrofilmami *Wojny u bram*, których oryginały znajdują się na całym świecie (prócz Izraela, są to Litwa, Rosja, Krym, Egipt, Konstantynopol, itd.), a więc kilkukrotnie więcej niż posiada ona fotokopii *Uczynił sobie lektykę*. Jeśli rzeczywiście tak jest, że karaimi o wiele częściej korzystali z omawianego tu dialogu, aniżeli z *Uczynił sobie lektykę*, to dlatego właśnie, że dzieło to ma o wiele większe walory edukacyjne (oczywiście z zakresu karaimskiego i rabbanicznego prawa religijnego).

C) *Chleb jęczmienny* czy *Wojna u bram*?

Hebrajskojęzyczny tytuł dialogu לחם שערים można odczytać na wiele różnych sposobów[143]. Jeszcze do początków XXI w. badacze odczytywali go zwykle jako *leḥem śeʿorim* (לֶחֶם שְׂעֹרִים), tj. 'chleb jęczmienny', co musiało wynikać z niebyt wnikliwej lektury tego tekstu, albowiem w przedmowie Szełomo ben Aharon wyraźnie sugeruje, jak należy owe słowa rozumieć[144].

Decydując się na tę błędną możliwość, można oczywiście przedstawić takie argumenty, które ją uzasadniają, jak na przykład ten, że tytułowe słowa w powyższym znaczeniu pojawiają się w Biblii (Sdz 7:13; 2 Krl 4:42), jak i ten, że pomimo faktu, iż w samej pracy nie pada wyrażenie „chleb jęczmienny" ani razu, to jednak występuje w niej pojęcie „chleba (rytualnie) nieczystego" (lub „(religijnie) skażonego, *leḥem megoʾal*, לחם מגואל), które to wyrażenie zostało zaczerpnięte z Ml 1:7, a w którym to z kolei fragmencie mowa jest o niegodnych kapłanach, którzy na ołtarzu Boga składają trefne ofiary, m.in. z ułomnych zwierząt. Owym „chlebem skażonym", albo i „nieczystym", miałaby być właśnie rabbaniczna halacha, zaś tytułowy „chleb jęczmienny" odnosiłby się tym samym do poprawnej,

[143] Tytuł לחם שערים jest też spotykany w przypadku prac rabbanicznych, szczególnie z zakresu halachy, choć niekoniecznie pod kątem polemiki z karaimami. Zob. np. a) ספר לחם שערים, שאלות ותשובות מאת הרב הגאון המפורסם תפארת ישראל כקש"ת מהור"ר יחיאל מיכל הרב ר' זרח זצ"ל, אבדק"ק טרעסטינא, נדפס פעה"ק ירושלם תובב"א, מערכת הדפוס שעהנבוים־ווים; sygnatura w Narodowej Bibliotece Izraela w Jerozolimie: 91 A 1653; zob. s. 312, gdzie mowa o istocie halachy w życiu wierzącego żyda, jak i o potrzebie jej studiowania wraz z drugą osobą, z którą wchodziłoby się w polemikę, aby prawo religijne jeszcze lepiej oddawało istotę prawa biblijnego i stąd, między innymi, wspomniany tytuł należy tłumaczyć jako *Wojna u bram*; b) ספר לחם שערים נערך ונסדר ממני הצעיר משה ליב בלאאמ"ו הרה"ג מו"ה יוסף שמואל כ"ץ זצל"לה דיין דק"ק ניקאלסבורג יע"א [...] ויין שנת תרכ"ג לפ"ק - *Wien. Gedruckt bei A. della Torre. 1863*; sgnatura w Nar. Bibl. Izr.: 2014 A 9607; na s. III wspomina się o konflikcie przywódców gminnych, którzy wprowadzają niezgodne z Torą przykazania, zaś na s. V autor porównuje się do Debory, która odważnie wystąpiła przeciw wierze w innych bogów i nie zaakceptowała nowych praw sędziów, które wzięły się „z ich serc, a nie były nauczane przez wiarę Tory i Boga" – tak też i w pracy swej jej autor będzie postępował podobnie w stosunku do niewłaściwych halach; c) חיים מענדל ספרא מסכת [...] כלה רבתי והברייתא עם פירוש לחם שערים דדיינא בהרב המנוח מוה"ר אברהם שמואל זצ"ל, פעה"ק ירושלם תובב"א שנת וב'חר'ת ב'ח'י'ם' לפ"ק, בדפוס הר"ש הלוי צוקערמאן הי"ו; sygnatura w Nar. Bibl. Izr.: 24 A 950, 83 A 4146; tekst ten stanowi zbiór różnych komentarzy Uczonych, tj. חז"ל, ale też i późniejszych uczonych aszkenazyjskich, do *Masechet Kala Rabbati* – מסכת כלה רבתי, jak i do *Barajty* – הברייתא, co także może przypominać swoistą dysputę uczonych przy lekturze wspomnianych tu tekstów; d) ספר לחם שערים [...] שאול במהורר משה יצ"ו [...] דק"ק קידאן [...] נדפס [...] ק"ק הוראדנא הבירה [...] בשנת תקמ"ח לפ"ק; sygn. w Nar. Bibl. Izr.: 35 A 3760; w tekście mowa o nieczystości, spożywaniu mięsa, jak i o innych halachach; już na stronie tytułowej padają słowa nawołujące do podjęcia walki o Torę, jak i o zachowanie przykazań w ich oryginalnej postaci; tekst skierowany przeciwko tym, co „tkwią w błędzie"). Podsumowując, we wspomnianych rabbanicznych pracach tytuł לחם שערים wiąże się z ideą walki o wierność rabbanicznego prawa religijnego prawu biblijnemu. Jednakże walka ta nie jest rozumiana oczywiście dosłownie, albowiem w niektórych przypadkach chodzi nie tyle o występowanie przeciwko konkretnemu („błądzącemu") przeciwnikowi, lecz o coraz lepsze dostosowywanie prawa religijnego do toranicznego, właśnie w wyniku ścierania się ze sobą różnych poglądów i opinii, rodzących się przy wspólnej lekturze tekstu biblijnego.

[144] Pierwszymi badaczami, którzy zwrócili uwagę na to błędne odczytanie tytułu dialogu byli Akhiezer i Lasker (2011: 101-102). Zob. też: Lasker 2014:411.

karaimskiej halachy.

Oczywiście w tym tu przypadku należałoby jeszcze udowodnić, iż istnieje związek pomiędzy „chlebem jęczmiennym" a właściwym – w rozumieniu Biblii – postępowaniem, zwłaszcza pod kątem prawno-religijnym. Ukazanie tego związku uwypukliłoby znaczeniową – na poziomie symbolicznym oczywiście – opozycję pomiędzy wyrażeniami *leḥem śeʿorim* a *leḥem megoʾal*.

Zanim pójdziemy dalej warto być może w tym miejscu nadmienić, iż w języku hebrajskim rzeczownik *śeʿora* (l.mn.: *śeʿorim*) prymarnie – i praktycznie wyłącznie – oznacza 'jęczmień'[145], najczęściej ze wszystkich występujące zboże w Biblii (zob. np. Jl 1:11; Hi 31:40; Kpł 27:16; Sdz 7:13; 2 Sm 14:30; 2 Krl 4:42, 7:1,16,18 itd.). Uważa się, iż dojrzewa ono jako pierwsze i z tego powodu było ono składane w ofierze w święto Pesach jako datek z pierwocin roli[146]. Czy owo religijne znaczenie jęczmienia mogło stać się dla Szełomo ben Aharona na tyle kluczowe, aby treść swojej polemiki wyrazić za pomocą metafory chleba z tego właśnie rodzaju zboża? Spójrzmy zatem na to, co mówi Biblia, jak i na to, co w swojej pracy miał na względzie karaimski uczony, aby odnaleźć wspólny dla obu (semantyczny) punkt odniesienia.

I tak, we fragmencie Sdz 7:13-15, a ściślej w opisie snu, wielki bochen chleba jęczmiennego stacza się do obozu – wrogich Izraelitom – Madianitów, po czym przewraca i niszczy wojskowy namiot. Przedstawiona w Biblii interpretacja tego obrazu mówi o proroctwie odnoszącym się do Gedeona i jego 300 wojowników, którzy z pomocą Boga pokonają w zbliżającym się starciu o wiele liczniejszego od siebie wroga. A więc w tym tu kontekście „chleb jęczmienny" to upatrzeni przez Boga wojownicy (zob. Sdz 7:5-8). Tym samym, jak gdyby samoistnie, ukazuje się ciekawa opozycja pomiędzy wybranymi przez Boga wojownikami Gedeona (tzw. chleb jęczmienny), a odrzuconymi przez Boga kapłanami, składającymi niegodne ofiary (tzw. skażony chleb).

Jeśli jednak dalej by analizować oba fragmenty pod kątem literackim, to okaże się, iż wyrażenia te niezupełnie tworzą opozycję, która – ze względu na tekst Szełomo ben Aharona – byłaby dla nas wystarczająco satysfakcjonująca. Jeśli bowiem przyjąć, iż tytuł dzieła karaimskiego uczonego to *Chleb jęczmienny*, symbolicznie odnoszący się do

[145] Zob. np. The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, vol. III: termin: שְׂעֹרָה, s. 1345-1346.
[146] Poza kontekstem pokarmu w Biblii mąka jęczmienia pojawia się jeszcze w teście kontroli prawdomówności żony, którą mąż posądzał o niewierność (Lb 5:11-31).

właściwego prawa religijnego, to należałoby jeszcze wykazać, że Biblia tak właśnie te słowa rozumie, a dopiero potem dalej zestawić je z pojęciem „chleba skażonego", tj. niewłaściwego sposobu postępowania (jak to jest właśnie w *Księdze Malachiasza*), które dalej można by – być może – odnosić do kwestii błędnej halachy.

Podobnież należałoby uczynić w drugim przypadku, tj. udowodnić, że osoby przez Boga odrzucone nazywa się w Biblii „chlebem skażonym", przez co wówczas można by mówić już o (semantycznie) pełnej opozycji w stosunku do słów „chleb jęczmienny", które oznaczają (we wspomnianym fragmencie *Księgi Sędziów*) właśnie wybrańców Boga.

Jak jednak czytamy u Malachiasza, kapłanów, którzy składają Bogu niegodne ofiary, nie określa się mianem „niegodnego chleba", lecz mówi się tak o ich czynach[147].

Z kolei – w związku ze snem pewnego Madianity – w *Księdze Sędziów* nie ma mowy o, jak już zauważono, moralnej, bądź halachicznej ocenie czynów wybranych przez Boga 300 wojowników Gedeona, lecz tylko o tym, że obraz chleba jęczmiennego odnosi się do tych konkretnych osób. Bóg owych 300 wojowników nie wybrał w oparciu o ich moralną nieskazitelność, lecz podług metody czerpania wody: ci z żołnierzy, którzy poili się wodą klęcząc – zostali odesłani; zaś ci, którzy nabierali wodę ręką – zostali wzięci do walki (Sdz 7:5-8)[148].

Tak więc w jednym opisie biblijnym „chleb niegodny" (לחם מגואל) to ludzkie (złe) czyny (Ml 1:9 i nn.), zaś w innym opisie wyrażenie „chleb jęczmienny" (לחם שערים) odnosi się nie do czynów, lecz do Gedeona i jego wojowników, i to bez związku z ich postępowaniem (Sdz 7:14). Pokazuje się więc, że kapłani są odrzuceni ze względu na ich ocenę moralną, czy też z powodu łamania prawa religijnego, zaś wojownicy Gedeona są wybrani bez względu na ich moralną ocenę, lecz na podstawie selekcji opartej na metodzie czerpania wody, która z moralnością, czy też z podporządkowaniem się prawu biblijnemu, nie ma nic wspólnego. Tak więc przyczyny wybrania i odrzucenia przez Boga wskazanych tu osób wynikają z dwu różnych porządków, których nie wolno ze sobą mieszać. I dlatego odsłaniająca się opozycja pomiędzy wyrażeniami „chleb jęczmienny" i „chleb skażony" jest tylko iluzoryczna, albowiem nie wynika z istoty rzeczy, lecz z samej gry słów, w której

[147] W omawianych tu tekstach nie ma też żadnych literackich podstaw ku temu, aby utożsamiać ocenę wartości ludzkich czynów z samą oceną człowieka, jako całości. Tak więc nie można wnioskować, że skoro *leḥem megoʾal* oznacza nieuczciwe ofiary kapłanów lub ogólnie ich czyny, to i oni sami – tj. kapłani – są owym „skażonym chlebem".

[148] Przy czym wydaje się, że biblijne prawo nic nie mówi o właściwych bądź niewłaściwych formach czerpania wody.

nie uwzględniono ich znaczenia kontekstualnego. A ono, jak wynika z zestawienia wskazanych tu fragmentów Ml z Sdz, nie pozwala na stwierdzenie, iż wyrażenia לחם שערים i לחם מגואל tworzą komplementarną opozycję.

Przy tej okazji warto też zauważyć, iż badacze opowiadający się za tym sposobem odczytania tytułu, tj. jako *Chleb jęczmienny*, swojego stanowiska generalnie nie uzasadniali, przyjmując go jako oczywisty. Jednakże, zarówno przedstawiona powyżej analiza, jak i bliższa lektura dialogu karaimskiego uczonego pokazują, że ich intuicje były błędne.

Drugim, występującym w Biblii Hebrajskiej, sposobem odczytania sekwencji liter לחם שערים jest *laḥem šeʿarim*, czyli 'potyczka u bram; konflikt w bramie; wojna u bram' itp. W przeciwieństwie do poprzedniego wariantu, Szełomo ben Aharon w przedmowie do swej pracy dosłownie cytuje fragment biblijnego wersetu, w którym znajduje się to właśnie wyrażenie (Sdz 5:8, z *Pieśni Debory*: אז לחם שערים)[149]. A pojawia się ono właśnie w kontekście symbolicznego opisu bratobójczej walki, która w tekście *Wojny u bram* staje się obrazem religijnego konfliktu toczonego pomiędzy karaimami a rabbanitami, nie tylko wyznawcami (podzielonego) judaizmu, ale i – jak jeszcze w XVIII w. wierzono – członkami tego samego narodu.

W pierwszej jednak kolejności – w odniesieniu do *Wojny u bram* Szełomo ben Aharona – tytułowe wyrażenie oznacza zaproszenie do wspólnej, publicznej dysputy. W starożytności bowiem to właśnie w bramie miasta zbierały się ważne osobistości (np. sędziowie, starszyzna), aby dyskutować na ważne tematy, rozsądzać spory, czy też zbierać podatki[150]. Z treści traktatu wyraźnie wynika, że autorowi zależało na udowodnieniu zasadności karaimskiej halachy, jak i na obaleniu halachy rabbancznej (oczywiście w tych

[149] Hebrajski werset Sdz 5:8 ze źródła masoreckiego winien być przełożony jako „wówczas wojna była u bram". Jednakże w innych tradycjach fragment ten różnie zapisywano, zarówno pod względem spółgłoskowym, jak i samogłoskowym, np. a) מֵאָז לֹא שֻׁעֲרִים - „[bogowie] którzy nie byli im znani od tamtego czasu", jest to interpretacja nawiązująca do analogicznej treści z Pwt 32:17, jak i oparta na specyficznym znaczeniu rdzenia שׁ.ע.ר, czyli 'znać coś, kogoś; wiedzieć o czymś, kimś' (The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, vol. III, termin: III שׁער, s. 1344); b) אז להם שׁערים – „przystawali oni z demonami", przyjmując, iż rdzeń שׁ.ע.ר oznacza 'robić coś demonicznego, złego, szalonego' (tamże, vol. IV, termin: III שׁער, s. 1614); c) אָז לֶחֶם שְׂעֹרִים – „zjadali wówczas jęczmienny chleb" (A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, termin: לֶחֶם, s. 535); d) אָזַל לֶחֶם שְׂעֹרִים – „chleb jęczmienny się skończył" (tamże); e) אז לחמש ערים – 'w pięciu miastach [nie było tarcz]' (tamże); f) אז לֶחֶם שׁערים – „Czy był wówczas wojownik u bram?", przyjmując, iż לֶחֶם to 'wojownik' (The Dictionary of Classical Hebrew, vol. IV: termin: לֶחֶם, s. 534); g) מֵאָז לֹא להם שֻׁעֲרִים – „nieznane im od dawien dawna" (tamże); h) אז לֶחֶם שְׂעֹרִים – „gdy mieli chleb jęczmienny" (tamże); i) אָז לֶחֶם שְׂעִירִים – „wówczas związał się on [tj. Izrael] z demonami" (tamże, t. VIII, termin: אז לחם שערים, s. 525). Na koniec warto też odnotować, iż w Septuagincie występuje tu jednak 'chleb jęczmienny' (ως άρτον κρίθινον – za: Kaddari 2007:560, termin: לחם שערים).

[150] O innych znaczeniach słowa *šaʿar* (שער, 'brama'), zob. np. Shoshan, t. VII, s. 2757, termin: שער; The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, vol. IV: termin: שַׁעַר, s. 1614-1615.

punktach, w których ona różni się od prawa karaimskiego), a najlepszą ku temu formą jest właśnie wejście w dialog, czy też spór na argumenty ze stroną przeciwną. Tak więc główne części dzieła są napisane właśnie w postaci pytań i odpowiedzi, imitujących dialog, na wzór publicznych dysput, które w starożytnym Izraelu odbywały się głównie przy bramie miasta. Można też zaryzykować stwierdzenie, iż miejscami tekst karaimskiego duchownego przypomina sędziowskie przesłuchanie (które ma rozstrzygnąć, kto mówi prawdę, a kto kłamie, kto postępuje uczciwie, a kto nie), co oczywiście nie dziwi, bo obie strony pragną dowieść tej prawdy, że to ich prawo religijne jest zgodne z biblijnym.

Ponadto niejaki Jefet ibn Sagir, pochodzący z Egiptu karaimski uczony czternastego wieku, autor *Księgi przykazań* (ספר המצות), analizując w rzeczonej pracy wersety z Pwt 17:8 i 17:11 (mówiące o tym, iż gromadzący się u bram sędziowie w starożytnym Izraelu rozstrzygali wszelkie spory właśnie w oparciu o Torę), wyciąga taki wniosek, iż Bóg obliguje w nich uczonych, aby wszelkie wątpliwości konfrontowali tylko i wyłącznie w oparciu o *Torę pisaną*, bez odwoływania się do tradycji ustnej, a więc i do tzw. *Tory ustnej* (zob. Chiesa, Goldstein 2016:33-34). Zauważa on nadto, iż w owe biblijne fragmenty otwierają możliwość rozwiązywania pojawiających się problemów halachicznych w oparciu o ich racjonalizację, aczkolwiek z tym zastrzeżeniem, że rozumowanie logiczne powinno zawsze uwzględniać perspektywę Pisma (za: Chiesa, Goldstein 2016:34). Tak czy owak, znaczenie pojęcia „miejskiej bramy" (שער, *šaʿar*) w literaturze karaimskiej odnosi się właśnie m.in. do obowiązku nauczania Tory i jej przykazań, nie zaś do nauczania tradycji ustnej, która właśnie stanowi główny przedmiot sporu w dialogu Szełomo ben Aharona. Jest to więc kolejny dowód na to, iż wyrażenie „wojna u bram" nie przypadkowo stało się tytułem pisma uczonego z Pozwola.

Ponadto z uwagi na fakt, że w odautorskiej przedmowie na pierwszy plan wysuwa się wątek konfliktu braci (tj. karaimów z rabbanitami) na tle różnic religijnych, co poniekąd pokrywa się z treścią słów zaczerpniętych z *Pieśni Debory* (Sdz 5:8, *laḥem šeʿarim*), to należy uznać, że to właśnie *Wojna u bram* stanowi właściwy tytuł całości dzieła Szełomo ben Aharona.

Skoro więc jedynym, zgodnym z treścią tekstu Szełomo ben Aharona, sposobem odczytania hebrajskiego tytułu jest „wojna u bram", to dlaczego na czele niniejszej dysertacji widnieje *Lechem seorim* (czyli „chleb jęczmienny")?

Wybierając temat pracy doktorskiej, który zaproponowałem Radzie Wydziału,

nie do końca byłem przekonany co do słuszności argumentów, którymi wówczas dysponowałem, a przemawiającymi za hipotezą „wojny u bram". Mocniejsze zaś wydawały się te, związane z „chlebem jęczmiennym", nie wspominając już o fakcie, że rozwiązanie to było najbardziej rozpowszechnione i eksploatowane we współczesnych studiach nad literaturą karaimską. Dopiero przy kolejnej wnikliwej lekturze dialogu uczonego z Pozwola zdałem sobie sprawę z tego, że wyrażenie „chleb jęczmienny" nie do końca pokrywa się z jego treścią i że – pod tym kątem – bardziej zasadne jest mówienie o „wojnie u bram", a więc o *Lachem szearim*. Niemniej, hebrajski tytuł niewątpliwie kryje oba znaczenia, a wyeksponowany przeze mnie w tytule wariant jest utwalonym tradycją sposobem odczytywania nazwy utworu i jego identyfkacji.

Rdz. 3: Analiza wybranych zagadnień ze sporu w *Wojnie u bram*

A) Schizma pomiędzy karaimami a rabbanitami

A1) Schizma pomiędzy karaimami a rabbanitami (a)

Pierwszym zagadnieniem, jakie zostaje poruszone w *Wojnie u bram*, jest kwestia obecnych (tj. z przełomu XVII i XVIII w.) relacji karaimsko-rabbanicznych. Wykorzystując historyczny obraz podziału państwa Izraela na Północne i Południowe, narrator skupia się na przedstawieniu własnego emocjonalnego stosunku do tych trudnych relacji. Uważa on bowiem, że w jego czasach podział pomiędzy zwaśnionymi i bratnimi stronami jest głębszy, niż w okresie królewskim.

Wypowiedź tę należy jednak uznać za literacką formę wyolbrzymienia własnego położenia, gdyż przyrównanie konfliktu pomiędzy wspomnianymi odłamami judaizmu przełomu XVII i XVIII w. do problemów, z którymi borykał się król Dawid, czy też Izrael po śmierci króla Salomona, nie wytrzymuje próby weryfikacji faktów na gruncie historycznym. O ile jednak historycznie nie jest to prawidłowe porównanie, o tyle na gruncie literackim, na którym panuje zasada *licentia poetica*, jest ono jak najbardziej zrozumiałe. A więc powyższy opis, jak i późniejsze, należy interpretować bardzo ostrożnie, szczególnie wtedy, gdy będzie się wydawało, iż można je odczytać dosłownie.

Zgodnie jednak z prowadzoną narracją, zalążki późniejszego rozłamu w judaizmie tkwią, jak już powiedziano, w czasach królewskich, kiedy to wielu władców, a za nimi i lud, zaczęło czcić obcych bogów. Karą za ich złe postępowanie miało być, zgodnie z treścią przedmowy, wygnanie z religijnie czystego i świętego Kraju, tj. – jak czytelnik się domyśla – zniszczenie Północnego, a później i Południowego Państwa Izraela, a następnie przymusowe wysiedlenie poza granice Ziemi Obiecanej.

Kara ta, zdaniem narratora, nie dość wystarczająco odstraszyła niewiernych Torze Izraelitów, gdyż nawet i po powrocie z wygnania, tj. w czasach II świątyni (od 538/9 r. p.n.e., tj. po edykcie Cyrusa), część społeczeństwa nadal praktykowała nietoraniczne zwyczaje, co już wtedy przekładać się miało na wewnętrzny podział w judaizmie na dwie wiary.

Trudno z całą pewnością stwierdzić, co w tym miejscu autor miał na myśli, ale całkiem prawdopodobne, że chodzi tu o rywalizację faryzeuszy z saduceuszami (III/II w. p.n.e.), które to grupy funkcjonowały jednak w łonie judaizmu, niż o podział pomiędzy

Samarytanami[151] a Żydami, jako że tych pierwszych dość szybko powracający z niewoli babilońskiej Żydzi zaczęli uważać za pierwiastek etnicznie obcy.

Tak więc podział państwa w X w. p.n.e., jak i rozłam religijny w okresie II świątyni, stanowią dla narratora *Wojny u bram* swoistą zapowiedź późniejszych konfliktów religijnych w judaizmie, najczęściej na tle realizowania przykazań biblijnych, które doprowadzą do powstania judaizmu karaimskiego i rabbanicznego.

Szczególnie ważny dla rozwoju tych ruchów ma być – według przedstawianej narracji – okres po spisaniu proroctwa, a więc mniej więcej czasy proroka Malachiasza, w których kapłani mieli dopuszczać się największych nadużyć w związku ze swoją służbą Bogu, jak na przykład składanie niegodnych (tj. kalekich) ofiar, czy też zdradzanie żon, albo i opaczne wykładanie słów Pisma Świętego.

Przy okazji należy jednak zaznaczyć, że we wstępie do *Wojny u bram* nigdzie się ściśle nie określa, kiedy dokładnie doszło do znanego nam dzisiaj podziału. Co najwyżej mówi się tu o tzw. „zamierzchłych czasach". Niedookreśloność ta ma jednak swój cel, a mianowicie taki, że – poprzez ustalenie źródeł konfliktu rabbaniczno-karaimskiego w „zamierzchłej" (tj. biblijnej) przeszłości – milcząco uznaje się, iż obie grupy biorą swój początek w okresie biblijnym, co oczywiście z punktu widzenia historycznego jest nie do obrony, ale ważne dla zachowania własnej tożsamości religijnej, która w ten sposób – przynajmniej na poziomie mitologizacji własnej historii – posiada nie tylko genetyczny, ale i „historyczny" związek z biblijną wiarą i jej obrzędami, kiedy były one jeszcze religijnie czyste, tj. właściwe, czyli dokładnie takie, jakimi Bóg je chciał mieć.

Zarówno więc i karaimi, jak i rabbanici – w opinii narratora *Wojny u bram* – wywodzą się z czasów biblijnych, lecz tam, gdzie Biblia mówi o złych i niegodnych praktykach religijnych, o odstępstwach od przykazań Tory, to tak naprawdę ma na myśli rabbanitów. Z kolei ową garstkę wierną Bogu stanowić mieli zawsze karaimi. I dlatego też spory pomiędzy stronami, w rozpoczynającej się właśnie dyspucie, określa się za pomocą terminów wojennych, tj. m.in. ujmuje się je w kategoriach bratobójczej walki, która w zasadzie trwa nieustannie od podziału Izraela na Królestwo Północne i Południowe, i toczy się o zgodną z prawem biblijnym halachę.

[151] O samarytańskiej halasze, która także nie była wewnętrznie jednolita, zob. np. Weiss 1994. Jak nietrudno się domyślić, Samarytanie – ze względu na Torę – musieli zmagać się z tymi samymi problemami halachicznymi, z którymi mierzyli się żydzi. Co więcej, wchodzili oni w dialog z „kakofonią halachicznego wielogłosu w łonie judaizmu" (zob. Weiss 1994:273).

A1) Schizma pomiędzy karaimami a rabbanitami (b)

Zgodnie z tym, co pisze Astren, karaimi do XIII w. nie zajmowali się historią praktycznie w ogóle, gdyż bardziej zajmowały ich millenarystyczno-mesjanistyczne idee. Dopiero później, tj. w okresie bizantyjskim, historia zaczęła być dla nich o tyle ważna, o ile była w stanie udowodnić związek zwolenników karaizmu z biblijnym narodem Izraela (zob. Astren 2004:76-79). Wbrew jednak tej opinii, już we wcześniejszej literackiej tradycji karaimskiej można spotkać się z różnymi teoriami historycznymi, co do początków podziału pomiędzy karaimami a rabbanitami.

Jednym z najstarszych karaimskich źródeł dotyczących rozłamu pomiędzy karaimami a rabbanitami jest napisany ok. XI w., przez (prawdopodobnie) Elijjahu ben Awrahama (XI/XII w.), *Rozłam pomiędzy karaimami a rabbanitami* (*חילוק הקראים והרבנים*)[152]. Zgodnie z treścią tekstu, początków rzeczonego podziału należy upatrywać w okresie zburzenia I świątyni[153], kiedy to miało powstać w narodzie Izraela aż czternaście różnych stronnictw i sekt, czy też odłamów[154]. I tak, za ojca *Tory ustnej* Elijjahu ben Awraham uważa króla Jeroboama (X w. p.n.e.), który wprowadzając własne prawa unieważnił przykazania Boga, jak i Jego proroctwa, tj. *Torę pisaną*. Oczywiście wierni Torze objawionej na Synaju pozostali tylko karaimi (zob. Astren 2004:141-144; Nemoy 1980:66 i nn.).

Ponadto dla Elijjahu ben Awrahama starszą jest ta wiara, która opiera się wyłącznie na nauczaniu Tory pisanej, w związku z powyższym na pewno nie może być nią judaizm w wydaniu rabbanitów, który opiera się przecież na nauczaniu, które nie znajduje odzwierciedlenia w Biblii, a czasami jest z nią nawet sprzeczne, nie mówiąc już o tym, że i w samym Talmudzie jest wiele sprzeczności. Skoro więc, z punktu widzenia takiego sposobu rozumowania, starszą i prawdziwą wiarą jest tylko ta, która posiada wyłącznie nakazy toraniczne, to z powyższego wynika – jak konkluduje Elijjahu ben Awraham – że jest nią właśnie karaizm. Po drugie, i sama Tora – dana w Bożym Objawieniu – jest na tyle doskonała, że nie wymaga komentarza w postaci ustnych tradycji, bo gdyby tak było, to musiałoby to oznaczać, że jest ona niekompletna, a więc – jak kończy wspomniany karaimski

[152] Choć Pinsker i Schorr uważali, że nie on jest autorem tego tekstu (zob. Poznański 1908:80).

[153] Należy jednak zauważyć, że w taki właśnie sposób słowa – tego nie zawsze jasnego tekstu – interpretuje Astren.

[154] Podobną liczbę podaje i Kirkisani w *Księdze świateł…*, choć z pewnymi różnicami co do opisu części z nich (zob. Astren 2004:143).

uczony – niedoskonała, z czego znowu wynika, że to karaimi poprzedzają rabbanitów (zob. Astren 2004:148-151; Nemoy 1980: 69-73)[155].

Autorem jednego z najważniejszych karaimskich dzieł, jak pisze Astren, nawet i *summa theologiae Karaitica*, czyli napisanej w 937[156] r. *Księgi świateł…* (*Kitāb al-anwār wal-marāqib*) jest Abu Jusuf Jakub al-Kirkisani. W tej swoistej historii dziejów karaizmu jej twórca słów kilka poświęca także i rozłamowi, jaki dokonał się w wierze Izraela. Jego początków upatruje on także w okresie rządów króla Jeroboama ben Nebata, który w obawie przed utratą władzy wprowadził liczne, niezgodne z Biblią, zmiany prawne (m.in. przejście na nowy typ kalendarza, tj. na 19-letni cykl, kult aniołów, używanie talizmanów, opieranie się na astrologii, składanie ofiar poza Jerozolimą itd.)[157].

W innym miejscu Kirkisani pisze, że Caddok, czyli – jak utrzymuje – Szymon Sprawiedliwy (III/II w. p.n.e.), był pierwszym publicznym przeciwnikiem faryzeuszy (duchowych ojców późniejszych rabbanitów), z którymi wchodził w ostre polemiki w trosce o czystość biblijnej wiary, a więc że czasy jego życia to już wyraźny konflikt dwu różnych wiar (zob. Astren 2004:98-99, 214, 116-117; Astren 2003:29, 54-55; zob. też Revel 1912:520-521, Akhiezer 2018:26-28).

Oba wspomniane tu wątki, związane z rozłamami w starożytnym Izraelu, jak widzieliśmy we wstępie do *Wojny u bram*, eksploatuje też i Szełomo ben Aharon, choć powracają one oczywiście nie tylko u tego uczonego.

Zgodnie z inną jeszcze karaimską teorią, do poważnego podziału w judaizmie miało dojść za czasów Szymona ben Szetacha i Judy ben Tabbaja (obaj II/I w. p.n.e.). Idea ta jest zaczerpnięta z księgi *Kuzari* (XI w.), autorstwa Judy ha-Lewiego[158], choć w literaturze

[155] Na marginesie warto przypomnieć, iż karaim ten nie uznaje Anana za ojca karaimów i to z trzech powodów. Po pierwsze dlatego, że część z jego rozważań Tory jest błędna. Po drugie, współcześni Elijjahu ben Awrahamowi karaimi większość jego nauczania odrzucają. Po trzecie, halacha Anana nie jest wspólna z tradycją, z którą karaimi się utożsamiają, a która odzwierciedla biblijne przykazania, stąd też i halacha karaimów na pewno nie ma nic wspólnego z jego nauczaniem. Pomimo tych mankamentów uważa on jednak samego Anana za osobę prawdziwie wierzącą, choć nie wolną od błędów (zob.:: Astren 2004:149, 157; por.: Akhiezer 2018:30-31, która stwierdza, iż Elijjahu ben Awraham uważał Anana za jednego z duchowych ojców karaizmu, ponieważ nie zmienił Tory w takim stopniu, jak ją rabbanici zmienili). Inni karaimscy uczeni, którzy odsuwają się od nauczania Anana, to m.in. Daniel al-Kumisi (II poł. IX w.), czy Jefet ben Cair (XIV w.) (zob. Akhiezer 2018:33).

[156] Z datą tą zgadza się Polliack (2015:259), która nadto podaje, że 937 r. to jednocześnie 315 r. ery muzułmańskiej. Z kolei Akhiezer (2018:26-27) notuje 927 r., jako datę powstania tego tekstu.

[157] Zob. Astren 2004:98-99, 214, 116-117; Astren 2003:29, 54-55; zob. też Revel 1912:520-521, Akhiezer 2018:26-28Gorącym zwolennikiem tej teorii będzie później karaimski Raszi, tj. Simcha Icchak ben Mosze Łucki, autor wydanej w 1757 r. *Drogi Sprawiedliwych*, o czym za chwilę (zob. np. Akhiezer 2018:137-140).

[158] Astren jednocześnie podkreśla, że ha-Lewi jest jednym z tych uczonych rabbanicznych, którzy akurat odróżniali karaimów od saduceuszy (Astren 2004:269-270).

karaimskiej można ją głównie spotkać u Kirkisaniego, czy też u Elijjahu Basziaczi[159] (XV w.) w jego *Płaszczu Eliasza*, tj. w *Aderet Elijjahu* (zob. Revel 1912:521; Astren 2004:269-270).

Otóż karaimi – po odpowiednim przerobieniu ujęcia ha-Lewiego – uważali, że po wymordowaniu przez króla Aleksandra Janneusza (rządził w latach 103-76 p.n.e., był synem Jana Hirkana) politycznych przeciwników, szczególnie duchownych uczonych, jego sprzymierzeniec Szymon ben Szetach, zaczął po swojemu, czyli błędnie, interpretować Torę, jak i nauczać naród praktykowania niewłaściwych zwyczajów. Jego oponentem był tylko Juda ben Tabbaj, który jako jedyny dbał o właściwą, biblijną praktykę wiary żydowskiej (zob. Astren 2004:229-230).

Warto w tym miejscu zaznaczyć, iż do historii tej powróci i Szełomo ben Aharon, tyle że w *Uczynił sobie lektykę* (s. 7-9). Tak więc także i według uczonego z Pozwola duchownym praojcem karaimów jest Juda ben Tabbaj, który jako jedyny opowiedział się wyłącznie po stronie *Tory pisanej*. Zgodnie z wyliczeniami Szełomo, było to w 81 roku panowania Hasmoneuszy, a więc w 293 r. od wybudowania II świątyni, a w 124 lata przed jej zburzeniem, czyli w 3742 r. od stworzenia świata. Uważał on też, że skoro kwestia Bajtosa i Caddoka ujrzała światło dzienne na ok. 254 lata przed zburzeniem II świątyni, to z porównania podanych tu dat jasno wynika, że nie można łączyć karaimów z saduceuszami (*Uczynił sobie lektykę*, s. 9), a więc że karaimi – w jego opinii tu wyrażonej – pojawić się musieli wcześniej.

Wracając jednak do głównego wątku, związanego z opinią innych karaimów odnośnie do początków podziału w wierze żydowskiej, to nie można nie wspomnieć o zięciu Elijjahu Basziaczi, czyli o Kalebie Afendopolo (zm. 1509), autorze *Księgi dziesięciu artykułów* (*ספר עשרה מאמרות*), który sądził, że oddzielenie się karaimów od rabbanitów miało miejsce w okresie II świątyni, dokładniej w czasach Matatiasza ha-Kohena ben Jochanana, arcykapłana, który wraz z synami zabił kapitana wojsk króla greckiego, tj. Antiocha (zob. Astren 2004:235). W rzeczonej pracy Kaleb Afendopolo starał się udowodnić (poprzez wskazanie na różnice w halasze i zwyczajach), że karaimi – jak zarzucali im rabbanici – nie pochodzą ani od Caddoka, ani od Bajtosa[160] (Astren 2003:46-47; Astren 2004:239).

Podobnie jak ha-Lewi, także i Afendopolo opowiadał się za tym, że za czasów Jana Hirkana i Aleksandra Janneusza, gdy ci nakazali wymordowanie wszystkich mędrców,

[159] Więcej o tym uczonym, zob. np. Ankori 1952:44; Schur 1995:44-45; Astren 2003:45-46.
[160] Życiorys tego uczonego przedstawia m.in. Schur (1995:23).

judaizm rabbaniczny oddzielił się od głównego nurtu, tj. judaizmu karaimskiego. Jak już wspomniano, wówczas ostało się tylko dwóch uczonych, z których jeden – a mianowicie Szymon ben Szetach – przekazał ludowi własną, sfabrykowaną halachę, co miało zapoczątkować powstaniem judaizmu rabbanicznego, zaś drugi – Juda ben Tabbaj – zachował nauczanie wierne Torze i dlatego za nim podążali karaimi (Astren 2004:239).

Także i Mosze Basziaczi, prawnuk Eliyyahu (XVI w.), w *Mate Elohim* (*Rózga Boga*) pisze, że karaimi są spadkobiercami nauk Judy ben Tabbaja (II/I w. p.n.e.), który jako jedyny miał bronić nauczania samej *Tory pisanej*, bez uwzględniania *Tory ustnej*, której propagatorem miał być jemu współczesny Szymon ben Szetach. Tak więc także i Mosze Basziaczi uważa Judę ben Tabbaja w istocie za „protokaraima"[161] (zob. Astren 2004:205, 240-242). Ponadto w dziele swym Mosze Basziaczi od czasów Judy ben Tabbaja, przez – m.in. – Szammaja (przełom er) i Jochanana ben Zakkaja (I w. n.e.), aż do czasów sobie współczesnych, wymienia karaimskich uczonych, którzy jako nieliczni mieli dbać o przywrócenie w narodzie Izraela właściwego miejsca objawionej na Synaju Torze (zob. Astren 2004:205-211).

Wyraźną uwagę zwraca tu przywoływanie jako karaimów części uczonych, wcześniej kojarzonych bardziej z tradycją rabbaniczną. Astren mówi wręcz o procesie „rabbanizacji" myśli karaimskiej, która polega nie tylko na wykorzystaniu źródeł tradycji rabbanicznej do celów stworzenia własnej, karaimskiej historiografii, ale także na przejmowaniu idei i niektórych jej postaci (jak na przykład ha-Lewiego, Awrahama ibn Ezrę itp.). Wzorem Mosze Basziaczi będą postępowali i pozostali uczeni karaimscy, choć głównie poprzez przejmowanie i powielanie jego pomysłów (zob. Astren 2003:48 i nn.; Astren 2004:242).

W okresie bezpośrednio poprzedzającym powstanie *Wojny u bram* na sposób historyczny próbował podejść do omawianego tu problemu uczony karaimskiMordechaj ben Nisan z Kukizowa (XVII/XVIII w.), autor m.in. *Dod Mordechaj* (współautorem pracy miał być m.in. wuj, Josef ha-Maszbir z Halicza)[162]. Mordechaj, podobnie jak Mosze Basziaczi w *Mate Elohim*, stoi na stanowisku, że karaimi pochodzą od Judy ben Tabbaja, zaś rabbanici od Szymona ben Szetacha. Odrzuca on też błędne – jego zdaniem – mniemanie, że Anan ben Dawid jest założycielem ich religii, albowiem powstanie karaimskiej wiary nie może mieć

[161] Tak samo Judę ben Tabbaja określił w XIV już wieku Jefet ben Cair (zob. Astren 2004:239).
[162] Traktat ten powstał w wyniku korespondencji karaimskiego uczonego z profesorem uniwersytetu w Lejdzie, Jakubem Triglandem (prowadzonej w latach 1698-1699).

związku z ruchem antytalmudycznym (a z którym to utożsamia się Anana), gdyż Talmud powstał wiele setek lat po czasach Judy ben Tabbaja (zob. Akhiezer 2018:119-126; Astren 2003:52 i nn.). Tak więc karaimi znowu okazują się być wcześniejsi, niż zarzucają im to rabbanici.

Mordechaj ben Nisan z Kukizowa wyraźnie też oddziela saduceuszy od grupy określanej mianem „sprawiedliwych", co jest o tyle istotne, że nazwy owych grup pisze się w języku hebrajskim podobnie (zob. przyp. 117), przez co łatwo pomylić jednych z drugimi. Karaimi mają pochodzić właśnie od owych „sprawiedliwych", tj. *ṣaddiqim*, a nie od saduceuszy, czyli *ṣ*^{ə}*ḏuqim* (zob. Astren 2004:255, 258, 270; Astren 2003:53-54).

Z kolei w innej swej pracy, tj. w *Lwusz malchut* (*Odzienie królestwa*)[163], Mordechaj ben Nisan uważa karaimów za bezpośrednich potomków biblijnego narodu Izraela. Stąd też, według niego, i Abraham był karaimem, i Mojżesz był karaimem, jak i inne postaci biblijne były karaimami. Także i tu wspomina się postać króla Jeroboma (za którego grzechy spotkała później kara Izraela w postaci zniszczenia Samarii), czy też i inne jeszcze podziały w Izraelu, będące skutkiem różnych interpretacji Tory (np. czasy Antiocha IV Epifanesa w IV i III w. p.n.e., kiedy to – aż do czasów Hasmoneuszy w II w. p.n.e. – Tora była w zupełnym zapomnieniu; albo – wspomniane już – spory Judy ben Tabbaja i Szymona ben Szetacha, jak i historia Caddoka i Bajtosa) (zob. Akhiezer 2018:126-128; Astren 2003:54-55; Astren 2004:258).

Kontynuatorem idei przedstawionej w *Wojnie u bram*, wedle których – mniej więcej – do okresu króla Salomona w Izraelu wiara w Boga była czysta, zaś po jego śmierci, w związku z podziałem państwa, doszło do religijnego rozłamu, był Simcha Icchak ben Mosze Łucki (zm. 1766). Idee te znajdą wyraz zarówno w *Drodze sprawiedliwych* (אורח צדיקים)[164] z 1757 r., jak i w *Jasno i wyraźnie* (*Meirat ejnajim*, מאירת עיניים), gdzie pisze o różnych okresach w dziejach Izraela, w których to mordowano sprawiedliwych nauczycieli narodu: poczynając od rządów Babilończyków, poprzez Greków, aż do Rzymian, kiedy w końcu dokonano

[163] Napisana na prośbę króla Szwecji, Karola XII, w. 1702 r.

[164] Łucki właśnie Jeroboamowi, tj. pierwszemu władcy Państwa Północnego, przypisuje wprowadzenie pewnych – niezgodnych jego zdaniem z Biblią – rozwiązań prawnych, które później w judaizmie rabbanicznym zostaną ujęte w: a) nakazy związane z obowiązkiem wprowadzenia 19-letniego cyklu kalendarzowego, obliczania nowiu Księżyca i inne, czy też b) zezwolenia na kult aniołów i duchów (pośredników), na używanie talizmanów, czy też na opieranie się na astrologii, jak i inne, niezgodne z Torą zwyczaje (zob. Astren 2004:261).

zamachu na Sanhedryn, gdy w Kraju panowali Jan Hirkan i Aleksander Janneusz[165] (zob. Astren 2003:55 i nn.; Astren 2004:159, 259-264, 267).

Podsumowując karaimską historiografię, związaną z ich własnym pochodzeniem, należy zauważyć, że w literaturze karaimskiej nie istnieje jeden, wspólny obraz własnych dziejów. Jedni uważali, że wiara karaimska narodziła się za czasów króla Jeroboama, czyli w okresie I świątyni (Simcha Icchak ben Mosze Łucki, XVIII w.), inni, że w okresie II świątyni (Sahl ben Maclijah, XII w., czy też Aharon ben Elijah[166], XIV w., we wstępie do *Korony Tory*), jeszcze inni uważali, że karaimi pochodzą od Judy ben Tabbaja (Elijjahu Basziaczi, XV w., Kaleb Afendopolo, Mosze Basziaczi, XVI w.), czy nawet i od Szammaja (Jefet ben Sajd), nie wspominając już o takich uczonych, którzy sądzili – jak Josef al-Bacir (XI w.) – że ich protoplastami są saduceusze (zob. Revel 1912:521-523). W większości przypadków w opiniach tych razi pewna niespójność i brak logicznej argumentacji, opartej na udokumentowanych przesłankach, które uzasadniałyby choćby w części ich słuszność.

Jak już w pierwszej części tego rozdziału pokazałem, Szełomo ben Aharon nie feruje wyraźnych wyroków. Raczej ostrożnie próbuje wykazać, że w starożytnym Izraelu stopniowo dochodziło do pęknięć w sferze teologii i praktyk religijnych, które z biegiem czasu urosły do tak zasadniczych różnic, że z głównego nurtu wydzielił się judaizm rabbaniczny. Karaimi zaś byli nadal wierni *Torze pisanej*. Okazuje się więc, że każdy kto opowiada się za *Torą pisaną* – i to tak, jak ją karaimi rozumieją – jest uznawany za karaima. Ten wniosek dotyczy całości dziejów literatury karaimskiej w zakresie historii dziejów karaimów, bez względu na okres powstania danego tekstu.

Z kolei jeśli chodzi o perspektywę rabbaniczną na dzieje początków karaizmu, to najczęściej odwołuje się ona do tekstu, pt. *„Awot" de-Rabi Natan* (VIII-X w.), zgodnie z którym podział pomiędzy oboma wyznaniami jest związany ze zwolennikami

[165] Wtedy ocaleć miało – jak już wiadomo z poprzednich opisów – tylko dwóch uczonych, a mianowicie Szymon ben Szetach oraz Juda ben Tabbaj, duchowy ojciec faryzeuszy, późniejszych rabbanitów. Zdumiewa tu jednak fakt, że Łucki właśnie Judzie ben Tabbajowi przypisuje poprawność nauczania, zaś błędna nauka – w jego mniemaniu – ma pochodzić od pierwszego z wymienionych tu uczonych (za: Astren 2004:267, 270). Ostatnim, czwartym okresem mordu przeprowadzonego na uczonych Izraela, jest w historii tego narodu także okres rzymski, kiedy to zupełnie zniszczono świątynię i zabito jej kapłanów, jak i innych jeszcze przywódców duchownych. I tutaj uczeni rabbaniczni, jako kolaborujący z Rzymem, są przez Łuckiego uznani za zdrajców i tchórzy (zob. Astren 2004:269-272).

[166] Zmarł w 1369 r. Określa się go też mianem Aharon Młodszy, jak i Aharon Ostatni, albo dodaje apelatyw „z Nikomedii". Prócz wskazanego tu dzieła jest on też autorem takich prac, jak *Ogród Eden* (גן עדן), czy *Drzewo życia* (עץ חיים). Więcej o nim, zob. m.in.: Astren 2004:219-220; Schur 1995:100 i nn.; Frank 2002:33; Charlap 2005:201.

Caddoka i Bajtosa, tj. z uczniami, którzy wystąpili przeciwko swojemu mistrzowi, Antygonosowi z Socho, a których to błędne poglądy mieli podzielać właśnie późniejsi karaimi (zob. Astren 2004:228, 233).

Inną, także szeroko rozpowszechnioną, rabbaniczną teorią o początkach karaizmu, jest ta przedstawiona przez Judę ha-Lewiego (XII w.) w *Kuzari*, o czym już wcześniej była mowa. Zgodnie z komentarzem uczonego do Miszny, pt. *Awot*, uczeni czasów Aleksandra Janneusza, głównie faryzeusze, nigdy nie godzili się z faktem, iż władca ten mógłby być także i arcykapłanem. Uważali też oni (jak wynika z Tal. Bab., *Kidduszin 66a*), że matka jego – w wyniku prześladowań prowadzonych przez Antiocha Epifanesa w mieście Modiin w latach 168-165 p.n.e. – mogła zostać uprowadzona i wykorzystana seksualnie, co powodowało, że jej potomstwo nie miało prawa pełnić funkcji kapłańskich. Gdy o tych rozważaniach faryzeuszy dowiedział się król Janneusz, kazał wymordować (głównie przez ukrzyżowanie) wszystkich faryzeuszy, usuwając w ten sposób jedynych – zdaniem ha-Lewiego – uczonych zdolnych do poprawnego nauczania Tory. Dopiero Szymon ben Szetach, po powrocie z Aleksandrii (w czasach Aleksandry Salome, 76-67 p.n.e.), zaczął nauczać – prócz *Tory pisanej* – także i *Tory ustnej*. Nie mówi on jednak, że Juda ben Tabbaj był protoplastą karaimów, lecz że w owym czasie pewne karaimskie idee mogły wziąć swój początek. Zdaje się więc, że dopiero późniejsi uczeni rabbaniczni – pod wpływem opisu ha-Lewiego – zaczęli zwolenników ben Tabbaja utożsamiać z karaimami (zob. Astren 2004:192-194).

Poza powyższym, jak już wcześniej zauważono, niektórzy rabbanici głosili pogląd, że karaimi albo wywodzą się od Caddoka i Bajtosa (Saadja Gaon), albo że pochodzą od saduceuszy (trzej wielcy uczeni z Toledo, tj. Juda ha-Lewi, Awraham ibn Dawid[167], Awraham ibn Ezra), albo i jedno, i drugie[168] (Majmonides) (zob. Astren 2004:81-82; Greenspahn 2011:92-93; Revel 1912:523-524). W istocie jednak, jak wynika z badań porównawczych prowadzonych nad halachą i teologią wszystkich tych odłamów judaizmu, są one na tyle różne od prawd wiary i praw religijnych karaizmu, iż jest mało prawdopodobnym, aby nurt ten mógł wyłonić się z jednego z wcześniej tu wymienionych (zob. Muchowski 2012:199, 202 i nn.).

Możliwe, że przypisywanie karaimom w literaturze rabbanicznej takich przodków,

[167] W *Sefer ha-kabala* pisze on, że karaimi mieli zginąć z kart historii wraz ze zburzeniem II świątyni, a na nowo pojawić się wraz z powołaniem nowej sekty przez Anana (zob. Revel 1912:523-524).

[168] Jeszcze i na przełomie XVI i XVII wieku pogląd taki głosili Simone Luzzatto (ok. 1582-1660), czy też Leone da Modena, naczelny rabin Wenecji (Berti 2005:119).

których uznaje się za heretyków, pełni funkcję pomniejszania ich roli w dziejach szeroko rozumianego judaizmu. Po drugie, utożsamianie karaimów z takimi ugrupowaniami religijnymi, które zostały wchłonięte przez judaizm rabbaniczny, stanowi argument za tym, aby ci, którzy nie są pewni swojej rabbanicznej wiary, a zastanawiają się nad przejściem na judaizm karaimski, nie powtórzyli tych samych (po części antytalmudycznych) błędów doktrynalnych, które w istocie już wcześniej w judaizmie się pojawiły, a które to – w ujęciu rabbanicznym – zostały skutecznie przezwyciężone (zob. Greenspahn 2011:93, 95, 105). Na przykład Juda ha-Lewi doskonale zdawał sobie sprawę z tego, że karaimi nie podzielają z saduceuszami poglądu, że nie ma życia po śmierci, a i tak karaimów określał mianem saduceuszy właśnie, co powoduje, że określenie to stosował on na zasadzie pewnej inwektywy, podobnie jak Flawiusz Samarytan pogardliwie nazywał Kutejczykami, choć nie wszyscy z nich przecież pochodzili z Kut (zob. Astren 2004:62).

Okazuje się więc, że także i część z uczonych rabbanicznych przypisywało – i to świadomie – zmyślone pochodzenie karaimom. Powoduje to, że argumentacyjna jakość dysputy w tych tu punktach wyraźnie się obniża. Należy jednak powiedzieć, że w większości przypadków w narracji rabbanicznej mamy do czynienia z nieświadomymi omyłkami, wynikającymi z niewystarczającej znajomości historii i braku danych historycznych, jak i teologii poszczególnych stronnictw religijnych.

Z kolei w literaturze karaimskiej można zauważyć wyraźne tendencje do poszukiwania na siłę takich elementów ze starożytnej przeszłości żydowskich dziejów, które można by bezpośrednio powiązać z karaimami, na zasadzie przypadkowej zbieżności poglądów, przez co można odnieść błędne wrażenie, że i sami karaimi istnieli już w czasach biblijnych. Oczywiście nie wszyscy karaimi tak ostro stawiali tę tezę, choć poszukiwanie własnej przeszłości w tradycji biblijnej jednak poniekąd to sugeruje.

Tak tedy przedstawia się historia początków podziału pomiędzy karaimami i rabbanitami z perspektywy obu tradycji[169]. Czas więc przejść do omówienia przykładowych różnic z zakresu halachy.

[169] Jeśli chodzi o perspektywę badawczą, to zob. m.in.: Astren 2004; zbiór *Karaite Judaism*; Gil 2003 i inne.

B) Synchronizacja kalendarza

Podstawowe dla Tory pojęcia miary czasu, jak rok, miesiąc, tydzień, czy dzień, służą do określania zjawisk fizycznych, które mogą być definiowane nie tylko zgodnie z astronomią (tj. według położenia Księżyca, Słońca, gwiazd itd.), ale także w oparciu o wydarzenia o charakterze społecznym, politycznym, czy wreszcie religijnym, a więc na podstawie takich czynników, które z czasem – jako jednostką astronomiczną – mają niewiele wspólnego[170].

Z jednej więc strony kalendarz jest podporządkowany prawom fizyki, z drugiej jednak – jako narzędzie regulujące życie całych społeczeństw – uwzględnia on różnorakie potrzeby człowieka, jak na przykład społeczno-ekonomiczne[171], polityczne[172], czy w końcu metafizyczne[173] (zob. Wacholder, Weisberg 1971:228).

Oba typy czynników, które uwzględnia się przy układaniu kalendarza, stanowią w gruncie rzeczy taki rodzaj przyczyn, które są zewnętrzne wobec ludzkich działań. Ten ich aspekt jest wyraźnie widoczny na przykład przy okazji klasyfikacji świąt, które – pod kątem etiologii – dzieli się na rolnicze[174], historyczne[175] oraz metafizyczne[176], na które człowiek – jak zauważono – nie ma większego wpływu, co powoduje, że jest on jemu zupełnie podporządkowany (zob. Noam 2015:123-127).

Jednakże poprzez przypisywanie różnym wydarzeniom pewnej istotnej wartości, jak i poprzez umieszczenie ich na cyklicznej osi czasu, człowiek może poniekąd regulować czas. Innymi słowy, czas, który w wymiarze ludzkim może posiadać naturę czy to naturalną, czy to historyczną, czy to metafizyczną, a więc od niego niezależną, ujęty w ramy konkretnego systemu kalendarzowego staje się przez człowieka kontrolowany[177].

---

[170] Na przykład, co do Nowego Roku, to przyczyny jego wyznaczania mogą być natury: religijnej (np. wiara w sąd Boży), astronomicznej (np. wejście Słońca w konkretne znaki zodiaku), politycznej (np. przejęcie władzy), jak i przyrodniczej (np. zmiana pór roku) (zob. Wąsowicz 2015:236-237).

[171] Zob. np. podział tygodnia na dni pracy i odpoczynku.

[172] Np. liczenie lat od chwili objęcia urzędu (tzw. lata kancelaryjne).

[173] Np. rachuba lat od stworzenia przez Boga świata.

[174] Związane z wydarzeniami natury agrarnej, np. rola żniw w obchodach święta Tygodni.

[175] Upamiętniające ważne fakty z dziejów danego narodu, społeczności, np. obchody święta Pesach na cześć przechytrzenia Egipcjan i ucieczki z Egiptu.

[176] Wynikające z objawienia, jak na przykład szabat, a wraz z nim nakaz odpoczynku związany z zakończeniem przez Boga dzieła stworzenia świata.

[177] Tak rozumiana konepcja czasu nie zawsze spotyka się z przychylnym przyjęciem w ramach różnych teologii. Dla przykładu prawosławna teolożka Pierepiełkina pisze, że pominięcie w 1582 roku 10 dni (w wyniku przejścia z kalendarza juliańskiego na gregoriański) stanowi próbę przejęcia władzy nad czasem, którym tylko Bóg może rządzić (Pierepiełkina 1997:18-19). Zdaje się jednak, że podobną wadę posiada i kalendarz juliański (stosowany w Kościele Prawosławnym), który – po pierwsze – nie bierze się z objawienia (ułożył go Sozygenes), jak i – po drugie – posiada tę samą wadę, jaką Pierepiełkina wytyka k. gregoriańskiemu, albowiem w roku jego wprowadzenia, tj. w 45 p.n.e., dokonano pewnej manipulacji w zakresie czasu, tj. w drodze podobnie

Początkowo kontrola ta była sprawowana przez kapłanów, którzy posiadali wyłączne prawo do zajmowania się wyliczaniem dni, miesięcy i lat. Nawiasem mówiąc, to właśnie w tym środowisku mogła narodzić się idea, iż kalendarz jest w istocie narzędziem Boga, za pomocą którego to On kieruje światem i jego losami (zob. Bar-Ilan 2006:26)[178]. Najczęściej jednak wiedza z zakresu ustalania kalendarza była pilnie strzeżona, tak aby jak najwęższa grupa ludzi rozumiała zasady nim rządzące, albowiem w ten sposób zyskiwała ona przewagę nad resztą społeczeństwa, którego życie mogła za jego pomocą kształtować, co automatycznie wynosiło daną warstwę społeczną (np. rzeczonych kapłanów) do rangi elit sprawujących władzę[179] (zob. Fraade 2010:147).

W społecznościach, w których religia porządkuje stosunki życia wspólnotowego, święta stanowią najbardziej jaskrawy przykład przypisywania czasowi szczególnego znaczenia. W pracy tej idea pomiaru czasu zostanie zaprezentowana głównie z perspektywy judaizmu rabbanicznego, jak i karaimskiego, choć tylko w odniesieniu do zagadnień, które w dialogu swym porusza Szełomo ben Aharon. Nadto, w kilku miejscach koniecznym okaże się sięgnięcie do badań z zakresu studiów nad rozwojem kalendarza nie tylko w Biblii, czy w literaturze pobiblijnej, lecz także ludów ościennych.

Na koniec tego wstępu jeszcze jedna, acz ważna uwaga. Jeśli spojrzeć na metody pomiaru czasu zaprezentowane w Biblii, to często wydają się one sprzeczne z regułami rządzącymi ruchem ciał niebieskich, jak i Ziemią. Na przykład nakaz, by tydzień trwał siedem dni, nijak się ma do ruchu Księżyca, czy też Ziemi wokół Słońca, albowiem ani miesiąc księżycowy, ani rok słoneczny nie są w pełni podzielne przez 7. Ten, jak i inne jeszcze rozbieżności pomiędzy fizycznymi prawami a nakazami Tory w związku z wyznaczaniem kalendarza, powodują, że w zasadzie kalendarz musi być nieustannie przez człowieka korygowany, aby żył on w zgodzie z nakazami własnej religii, przy jednoczesnym uwzględnieniu pewnych parametrów, wynikających z praw natury (zob. Fraade 2010:149).

---

uzasadnionego wyjątku dodano do tego roku przeszło dwa miesiące (zob. Wąsowicz 2015:45). Po drugie, nasuwa się pytanie retoryczne, a mianowicie czy korygowanie niedokładności systemów kalendarzowych oznacza od razu, że człowiek staje się „panem czasu"?

[178] Podobnie i w I Rzeczpospolitej kalendarze były najpierw układane i wydawane przez instytucje kościelne (np. przez zakony, głównie jezuitów i pijarów, ale nie tylko), a dopiero później, mniej więcej od przełomu XVII i XVIII wieku, obowiązek ten zaczął spoczywać na profesorach katedry astronomii i astrologii Uniwersytetu Jagiellońskiego, czy też Uczelni w Zamościu (od 1674 r.) (zob. Gigilewicz 2003:107-108).

[179] Nie oznacza to jednak, by wszyscy duchowni potrafili prawidłowo obliczyć kalendarz. W większości przypadków także i tu obowiązek ten spoczywał na barkach wąskiego grona. W niektórych okresach spotyka się takie gminy żydowskie, w których nie było ani jednego uczonego, który potrafiłby się tym tematem zgodnie z wymogami tej sztuki zająć (zob. Weiss 1995:186).

Wysoko rozwinięta średniowieczna komputystyka (nauka o pomiarze czasu) z tego właśnie powodu całkiem słusznie dzieliła się na dwa obszary, z których jeden zajmował się pogłębianiem wiedzy z zakresu astronomii (komput filozoficzny), a drugi poszukiwał odpowiednich rozwiązań podziału czasu, które uwzględniałyby potrzeby religijne (komput pospolity) (zob. Wąsowicz 2015:11-12).

Wielość różnych systemów kalendarzowych, z jakimi mamy do czynienia w Biblii, jest raczej dowodem na to, iż w starożytności żydowskiej podobnie patrzono na to zagadnienie, a mianowicie starano się połączyć pogłębiającą się wiedzę o świecie z tym, co było istotne dla czasu w wymiarze duchowym. Tak więc tylko z pozoru, tj. z poziomu dzisiejszej wiedzy naukowej, biblijna terminologia związana z porządkowaniem czasu daleko odbiega od fizycznych praw. Jeśli jednak zestawić dane zawarte w tekście biblijnym z ówczesną dla poszczególnych okresów wiedzą z zakresu astronomii, to okazuje się, że „kalendarzowe" prawa w nim zawarte wcale daleko od niej nie odbiegały[180]. W tym dopiero świetle można sprawiedliwie oceniać, na ile biblijne wytyczne – co do wyznaczania czasu – były zasadne, czy też nie.

Z tego punktu widzenia nieco dziwi fakt, że oba żydowskie wyznania religijne (choć oczywiście nie tylko one) od początku starały się podkreślać, że ich sposób pomiaru czasu jest wzięty z Synaju, tj. z Objawienia, zaś konkurencyjny profanuje właściwe terminy świąt (zob. Fraade 2010:179-180)[181]. Fakt ten zdumiewa o tyle, że w Torze nie ma wyraźnego stwierdzenia, że jakiś konkretny system, czy też metoda wyznaczania kalendarza, jest dana „na Synaju", a co za tym idzie, że jest niezmienna. Wręcz przeciwnie, wielość różnych typów kalendarza, które można znaleźć w Biblii, jak i w samej już Torze, sugeruje, że kwestie techniczne mogą podlegać zmianom, właśnie wraz z pogłębianiem się wiedzy człowieka o otaczającym go świecie.

Z powyższego wynika, że Tora (lub Biblia) nie zawsze bywa w sprzeczności z naturą, albowiem najczęściej stara się ona podążać za rozwojem nauki i stąd tyle w niej różnych

[180] Ogólnie rzecz ujmując, mam tu na myśli – dla komputu filozoficznego – na przykład przejście z kalendarza kananejskiego na słoneczny (w X w. p.n.e. za rządów Salomona), albo – gdy mowa o kompucie pospolitym – zmianę w postrzeganiu święta Pesach od wydarzenia historycznego, poprzez święto narodowe, do religijnego, czy też duchowego. Inne, konkretne przykłady, które potwierdzają przyjęte w głównym tekście założenie, będą się pojawiały w niniejszym rozdziale przy okazji omawiania szczegółowych kwestii, związanych z wyznaczaniem przez rabbanitów i karaimów okresów świątecznych, i z tego powodu zostaną tu pominięte.

[181] Zdaniem Saadji Gaona (*תרגום התורה*, *Przekład Tory* s. לב) metoda obliczania nowiu Księżyca, jak i wszelkie kwestie związane z wyznaczaniem przestępnych miesięcy, zostały dane Mojżeszowi na Synaju (zob. Schlossberg 1992:83).

typów kalendarza[182]. Co więcej, jak słusznie zauważa Noam (2015:127), samo Pismo daje raczej prawo człowiekowi nie tylko porządkować czas (a więc tworzyć nowe metody jego wyznaczania), ale właśnie nadawać mu własne, wyjątkowe znaczenie (na przykład poprzez ustalanie nowych świąt – w Biblii pojawiają się przecież też i święta pozatoraniczne). Tak więc to raczej perspektywa religijna, a więc konkretna interpretacja wyznaniowa, zazwyczaj konserwuje pewien (jedyny) pogląd na świat, na przykład w zakresie ustalania kalendarza, jak poniżej zobaczymy. Z tego tytułu już teraz można powiedzieć, że wiedza, która w Biblii mogła co najwyżej posiadać charakter ezoteryczny, dopiero na poziomie religijnym staje się egalitarna[183].

Spójrzmy zatem, jaki pogląd na ustalanie kalendarza prezentują karaimi i rabbanici.

B1) Wyznaczanie nowiu Księżyca (a)

Zgodnie z zarzutem Rabbanity (pytanie trzecie części pierwszej *Wojny u bram*), w wyznaczaniu nowiu Księżyca, należy posługiwać się nie tylko metodą „oglądu nieba gołym okiem", ale także odpowiednimi wyliczeniami matematyczno-astronomicznymi (zob. np. Rambam, *Kiddusz ha-chodesz* 11:5 i dalej). W ten sposób nie tylko miesiące, ale i święta wypadają w okresie, jaki im Bóg w Torze wyznaczył. Wynika z tego wniosek taki, że skoro karaimi obchodzą święta w terminach, które nie pokrywają się z tymi poprawnymi, a które obowiązują u rabbanitów, to w istocie – jak konkluduje Rabbanita – je bezczeszczą[184].

Karaim odpowiedź swą rozpoczyna od stwierdzenia, że zasady, na których rabbanici się opierają, nie mają nic wspólnego z nakazami znajdującymi się w Torze. W istocie, jego zdaniem, są one o wiele młodsze, późniejsze od czasów biblijnych, albowiem wówczas

[182] Oczywiście należy też tu wziąć poprawkę na gatunki literackie, w których pewne wypowiedzi związane na przykład z kalendarzem się pojawiają, a w których to wypowiedziach opis czasu może posiadać charakter poetyckiej ekspresji, bardziej związanej z teologiczną refleksją, niż z wiernym odwzorowaniem mechanizmów świata.

[183] Ezoteryczność jest tu rozumiana tak, jak ją Szlezák (1997:11, 45-46, 74, 96, 120; 2005:51, 204-205) przedstawia, tj. jako taką wiedzę, którą mogą otrzymać dopiero osoby intelektualnie lub moralnie do niej przygotowane, zaś samo jej blokowanie nie wynika z chęci zyskania przewagi nad resztą społeczeństwa, co jest domeną egalitaryzmu właśnie, lecz jest spowodowane obroną przed niewłaściwym jej zrozumieniem (jak na przykład słynne słowa św. Augustyna „kochaj i rób co chcesz").

[184] Kłopot związany z wewnątrzreligijnymi sporami odnośnie do terminu obchodów pewnych świąt nie jest charakterystyczny tylko dla judaizmu. Także i chrześcijanie wchodzili między sobą w polemikę na tym tle. Na przykład w roku 455 w Rzymie święto Wielkanocy wyznaczono na 17 kwietnia, zaś w Aleksandrii miało ono przypaść dopiero 24-ego tego samego miesiąca. Różnica wynikała stąd, że jedni przy ustalaniu kalendarza posługiwali się cyklem rzymskim, zaś drudzy aleksandryjskim. Oba cykle generalnie nie powodowały większych różnic między sobą, ale akurat w tym roku dały one o sobie znać (zob. Wąsowicz 2015:14, 295, 301; zob. też Naumowicz 2000:83).

zarówno początki nowego miesiąca, jak i świąt, wyznaczano właśnie wyłącznie w oparciu o wypatrywanie nowiu Księżyca gołym okiem.

Oczywiście Karaim zdaje sobie sprawę z tego, że metoda ta posiada swoje wady, jak na przykład nieprecyzyjność jej wyników w przypadku niekorzystnych warunków atmosferycznych, ale i tu istnieją rozwiązania, które podsuwa Biblia. Jedna z ważniejszych wskazówek znajduje się na przykład w opowieści o Potopie (zob. rozdział następny).

Gwoli ścisłości, Karaim odwołuje się tu do analizy historii o Potopie, przedstawionej w *Płaszczu Eliasza*, pióra Elijjahu Basziaczi. Z niej, ten słynny i uznany karaimski uczony, wyciąga taki oto wniosek, że metoda wypatrywania Księżyca gołym okiem jest podporządkowana dwóm regułom. Pierwsza mówi, iż maksymalnie mogą wystąpić po sobie trzy miesiące przestępne lub cztery pełne. Z kolei według drugiej zasady, w roku nie może być więcej miesięcy przestępnych niż pełnych[185].

Tak więc stosowanie powyższych zasad wystarczy, w opinii Karaima, by właściwie, tj. zgodnie z nakazami Tory, wyznaczyć początki miesięcy. Zdaje się, jak kontynuuje, że w podobny sposób myślał Raszi, analizując werset Wj 12:2, w którym pojawiają się słowa החדש הזה (*ha-ḥoḏeš ha-ze*), tj. ‘miesiąc ten’, co można też przetłumaczyć, jako ‘taki Księżyc’. Innymi słowy, Bóg niejako „palcem” – jak obrazowo wyjaśnia rabbaniczny uczony – wskazał Mojżeszowi na Księżyc, odnosząc się do jego kształtu i wyglądu (zaraz po nowiu), jako modelowego dla wyznaczania początku miesiąca.

Tu znowu słowo uzupełnienia. Z tekstu Tory wyraźnie nie wynika, że mowa w tym fragmencie o Księżycu w nowiu. Zwrot ten występuje tu raczej w pierwszym ze wskazanych znaczeń, a więc biblijny werset w języku polskim przyjmie brzmienie: „Miesiąc ten będzie dla was początkiem wszystkich miesięcy, będzie dla was pierwszym spośród miesięcy roku” (הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה). To raczej na podstawie szczególnej interpretacji owego zdania, właśnie w odniesieniu do ścisłego początku miesiąca, przypisuje się mu znaczenie inne od kontekstualnego, w tym przypadku właśnie ‘ten Księżyc’ lub ‘taki Księżyc’, z którego to wyjaśnienia wyciąga się dalsze – wskazane przez Rasziego – konsekwencje.

I tak, zdaniem Rasziego (kom. do Wj 12:2; *Midrasz Tanhuma – Warszawa*, *Szmini* 8), zaimek wskazujący הזה sugeruje, że Bóg wskazał Mojżeszowi, jak już się rzekło, „niemalże palcem” ów Księżyc w nowiu (dla owego pierwszego miesiąca w roku), co oznacza

[185] Opieram się tu na: Elijjahu Basziaczi, *Sefer ha-miṣvoṯ ha-niqraʾ ʾAddereṯ ʾEliyyahu*, Odessa 1870, fol. 7r.

ni mniej ni więcej, że należy właśnie gołym okiem wypatrywać kolejnych jego nowiów. Stąd dość często w rabbanicznych tekstach komentujących werset Wj 12:2 (w tym także u Rasziego) pojawia się dopisek uzupełniający słowa Boga w postaci: כזה ראה וקדש, „takiego jak ten wypatruj i uświęcaj" (prawdopodobnie jest to cytat z: Tal. Bab., *Rosz ha-szana* 20a). Z interpretacją tą w pełni zgadza się Karaim.

Surowo jednak ocenia on stanowisko tych rabbanicznych uczonych (szczególnie z Talmudu), którzy poszli w innym kierunku, tj. uważali, że gdy Sanhedryn anulował metodę wypatrywania Księżyca gołym okiem, a na jej miejsce wprowadził obliczenia matematyczno-astronomiczne, to nie ma już potrzeby powrotu do starej, biblijnej metody (zob. np. Rambam, *Halachot kiddusz chodesz* 5:2; 5:5; 18:12). Karaim nie przyjmuje do wiadomości, że zezwala się na rezygnację z wypatrywania Księżyca, czyli z metody, która – w jego opinii – jest pewna, gdyż pochodzi z Tory. Nie przyjmuje też do wiadomości i tego, że to Sanhedryn – w gruncie rzeczy arbitralnie – decydował o tym, kiedy rozpoczyna się nowy miesiąc, nawet jeśli jego decyzja miałaby być wbrew doświadczeniu, tj. obserwacji.

Już tu jednak należy zauważyć, że podobny zarzut – o czym słowem nie wspomina Karaim – można skierować w stronę karaimów, albowiem także i Elijjahu Basziaczi we wskazanym tu dziele pisze, że owe dwie reguły, które wymienił, mają pierwszeństwo przed metodą wypatrywania gołym okiem, włącznie z przypadkiem, gdyby owe rachunki miałyby się nie zgadzać ze stanem faktycznym położenia Księżyca względem Ziemi (a więc na przykład z tym czy w istocie jest nów, czy go nie ma)[186].

Kwestia ta jednak nie zmienia nic w stanowisku karaimów, że – zgodnie z Rdz 1:14 – wypatrywanie Księżyca jest jednym z ważniejszych wskaźników, zgodnie z którym należy wyznaczać początek miesiąca. Skoro metoda rabbaniczna jest tego wskaźnika pozbawiona, to oznacza to, że jest ona niezgodna z rozwiązaniem, jakie sugeruje Tora, i z tego powodu jest ona niewłaściwa.

Na koniec należy jeszcze odnotować, iż w *Wojnie u bram* do kwestii konieczności oglądu Księżyca gołym okiem Karaim powróci przy okazji sporu związanego z wyznaczaniem pierwszego dnia święta Tygodni. Na marginesie rozważań tam prowadzonych (pytanie nr 10 części pierwszej) Karaim czyni uwagę, iż to właśnie dzięki tej metodzie wychodzi na jaw, że miesiące *nisan* i *ijjar* mogą być zarówno pełne, jak i niepełne, i nigdy nie będzie tak jak u rabbanitów, że pierwszy zawsze ma 30 dni, a drugi 29. Gdyby bowiem wersja rabbanitów

[186] Elijahu Basziaczi, *Sefer ha-mişvoṯ ha-niqraʾ ʾAddereṯ ʾEliyyahu*, Odessa 1870, fol. 7r.

odpowiadała rzeczywistości, to nie byłoby potrzeby wysyłania w czasach Izraela posłańców, aby wypatrywali Księżyca w celu ustalenia, czy w danym miesiącu liczba dni jest pełna czy nie. Tak więc wymóg korzystania z tej właśnie metody ma swoje podwójne uzasadnienie: w rzeczywistości, która pokazuje że liczba dni tych samych miesięcy nie jest stała, jak i w praktyce czasów biblijnych, kiedy także nią się posługiwano.

Reasumując, stosunek karaimów do wyznaczania czasu, jak wynika z *Wojny u bram*, wyraża postawę zupełnego podporządkowania temu, co – ich zdaniem – mówi Biblia. Zarówno co do istoty wyznaczania czasu (tj. aby kierować się ruchem ciał niebieskich, tu szczególnie skupiono się na Księżycu), jak i co do metody (ogląd gołym okiem). Z kolei w judaizmie rabbanicznym istota przykazania pozostaje co prawda zachowana, mianowicie czas nadal ustala się w oparciu o ruch Księżyca, ale sam wybór metody zależy od dokładności, jaki ona oferuje. Dlatego też rabbanici preferują rozwiązania matematyczno-astronomiczne, o których w Biblii co prawda się nie mówi, ale w praktyce – jak sądzą – dają lepsze rezultaty, niż zwyczaje Patriarchów.

B1) Wyznaczanie nowiu Księżyca (b)

Typ kalendarza może być jednym z kluczowych wskaźników odmienności wyznaniowo-religijnej danej społeczności i dlatego koniecznie należy umieć wskazać na ważniejsze różnice pomiędzy nimi (zob. Bar-Ilan 2006:27)[187].

W historii ludzkości wykształciło się dziesiątki różnych metod wyznaczania kalendarza[188], które w sposób umowny można podzielić na lunarne[189], słoneczne[190]

[187] Na przykład do charakterystycznych cech kalendarzy rabbanicznych (po VIII w. n.e.) zalicza się: używanie w stosunku do określania lat takich terminów, jak חסרין (miesiące *marheszwan* i *kislew* są 'ułomne, niepełne' i psiadają po 29 dni), שלמים ('pełne', w których oba wymienione miesiące mają po 30 dni), כסדרן ('regularne', w których *marheszwan* ma 29 dni, a *kislew* 30); ponadto Nowy Rok nie może przypadać na środy, piątki i niedziele, zaś początki miesięcy wyznacza się w oparciu o pełnię Księżyca (hebr. *molaḏ*, מולד). Obecnie stosowany w judaizmie tzw. średniowieczny kalendarz rabbaniczny pochodzi z ok. IX w. n.e. i stanowić ma on następne stadium po tzw. pierwotnym kalendarzu rabbanicznym, znanym jako T-S K 2.27, który z kolei miał zastąpić – oparty na Księżycu – kalendarz misznaicko-talmudyczny (zob. Stern 2016:68-75; zob. też Poznański 1898b:152, Wacholder, Weisberg 1971:236; Katz 2008:58). Co do rozwoju, podziału (np. ze względu na nazwy kananejskie, liczebnikowe i babilońskie), jak i sposobów postrzegania kalendarzy w Biblii, zob. wciąż aktualne prace Morgensterna z 1924 i 1926 r., nadto pozycja Ben-Dov'a z 2011 r.

[188] Na przykład: oktaeteryda (cykl ośmiu lat lunarnych) używana w Babilonii od 529 r. p.n.e., a w Grecji od I w. p.n.e, zaś w Rzymie do 222 r. n.e; kalendarz Metona z Aten z V w. p.n.e., który połączył ze sobą cykl 8-letni z 11-letnim; k. qumrański z późnego III w. p.n.e. do 1 poł. II w. p.n.e.; kalendarz juliański, autorstwa Sozygenesa z 45 r. p.n.e.; k. gregoriański, który stanowi w istocie modyfikację k. juliańskiego; ponadto cykle – prócz 19-letniego: 15-letnie, 28-letnie, 84-letnie, 128-letnie i inne (zob. Wąsowicz 2015:45-46, 60-61, 77, 90, 288, 291, 295; Beckwith 2001:97-98, 175; Wacholder, Weisberg 1971:228-229).

i lunisolarne[191].

Jak by ich jednak nie klasyfikować, to wszystkie będą miały jedną wspólną cechę: każdy z nich stanowi pewną aproksymację w stosunku do rzeczywistego ruchu ciał niebieskich, a więc jest niedokładny (zob. Guevera 2012:62). Historia komputystyki, tj. nauki o rachubie czasu, pokazuje, że jak największą dokładność starano się uzyskać głównie za pomocą dwóch metod, tj. albo oglądu gołym okiem[192], albo poprzez obliczenia z góry[193] (zob. Halkin 1939:87). Tak akurat się składa, że – w przypadku rywalizacji wiary karaimskiej z rabbaniczną w tej tu kwestii – obie grupy opowiedziały się po przeciwnych stronach.

Na początku zacznijmy jednak od podstawowych zagadnień fizycznych. Z astronomicznego punktu widzenia cykliczność faz Księżyca jest kluczowa dla wyznaczania miesięcy. O tej zależności wiedzieli już starożytni. Obecnie pełen cykl obrotu Księżyca po jego orbicie wokół Ziemi wynosi 27 dni, 7 godzin, 43 minuty i 4,7 sekundy, czyli 27,32166 dnia (tak rozumiany miesiąc posiada kilka nazw: tropiczny, periodyczny, gwiazdowy, syderyczny; zob. Wąsowicz 2015:41, 43).

Doświadczenie jednak uczy, że po upływie miesiąca tropicznego (czyli po 27,32166 dnia) nie da się zauważyć na sferze niebieskiej Księżyca w tym samym miejscu, w którym był

---

[189] Kalendarze księżycowe uznaje się za najstarsze z ww. typów. Jeśli w określaniu lat opierano się tylko na Księżycu, to po pewnym czasie te same święta były obchodzone w różnych porach roku. Do kalendarzy księżycowych zalicza się: k. saduceuszy (jak pisze Kirkisani w *Księdze świateł…*, z historii o Potopie wyciągali oni wniosek, że każdy z 12 miesięcy musi liczyć sobie dokładnie 30 dni); k. z *Księgi Jubileuszy*; kalendarz Ben Siry z ok. 175 r. n.e.; k. żydowski z czasów Jezusa; k. muzułmanów; k. z 7. rozdziału *Pirqei de-rabi Eliezer*, jak i z 5. rozdziału *Barajta de-Szmuel* z późnego VIII w. (zob. Wąsowicz 2015:45, 47, 192-195; Zeitlin 1954:187; Rosik 2003:73; Erder 1987:153-154; Beckwith 2001:113, 172; Fraade 2010:150; Stern 2016:68-75; zob. też Beckwith 2001:100, zdaniem którego 1 *Księga Jubileuszy* odrzuca k. księżycowy).

[190] Kalendarz słoneczny opiera się na wyznaczaniu terminów na podstawie powrotu tych samych pór roku. Przykłady k. słonecznych: k. z *1 Henocha*, jak i z *Księgi Jubileuszy* z poł. II w. p.n.e., czy też tzw. „główny" kalendarz z Qumran; k. św. Jana w *Apokalipsie* (zob. Wąsowicz 2015:45, 47; Guillaume 2005:47-48; Fraade 2010:152, 158-159; Rosik 2003:73; Guillaume 2005:34-35; Beckwith 2001:101; Erder 1987:160; odnośnie do *1 Henocha* 74:10-11; 75:1-2; 82:4-6, to por. z Beckwith (2001:100), który uważa, że księga ta właśnie odrzuca kalendarz słoneczny).

[191] Miał za zadanie wyeliminować problem „wędrowania" świąt przez różne pory roku. Np.: k. kananejski, posiadający co prawda miesiące słoneczne (12x30 dni), ale na końcu roku dodawano 5 lub 6 dni, by wyrównać różnice w stosunku do ruchu Księżyca; k. Romulusa, stosowany w Rzymie przed 45 r. p.n.e., w którym rok liczył 304 dni, był podzielony na 10 miesięcy, a na końcu dodawano dodatkowe miesiące, aby wyrównać rok kalendarzowy z rokiem astronomicznym; k. z ery Seleucydów, z 312 r. p.n.e., stosowany od II w. p.n.e. przez żydów, w którym podstawę stanowił cykl 19-letni (zob. Wąsowicz 2015:45-50, 64, 218; Zeitlin 1954:187; Naumowicz 2000:26-27; Morgenstern 1924:64-65; Wacholder 1973:161).

[192] Dniem wypatrywania Księżyca był zazwyczaj 29-30 dzień danego miesiąca. Ze względu na utrudnienia atmosferyczne, w Izraelu okresu Miszny i Talmudu wyznaczono główne punkty obserwacyjne, w których wpływ warunków pogodowych był nieco mniej uciążliwy. Mieściły się one m.in. w pobliżu takich miejscowości, jak Akkad, Borsippa, Nippur (Wacholder, Weisberg 1971:230, zob. też Miszna, *Rosz ha-szana 1:3-3:1*).

[193] Pierwsza wzmianka o kalkulacjach związanych z matematycznymi wyliczeniami nowiu Księżyca pojawia się w Tal. Bab, *Rosz ha-szana 25a*, choć całkiem prawdopodobne, że może to być późniejsza interpolacja (zob. Stern 2016:75).

poprzednio. Otóż opisany wyżej ruch Księżyca nie uwzględnia tego, że Ziemia nie stoi w miejscu, lecz sama porusza się po orbicie wokół Słońca, co powoduje, że przez okres tropicznego miesiąca przesunęła się o 30 stopni w stosunku do swego poprzedniego położenia. Różnicę tę musi każdorazowo nadrobić Księżyc, co zajmuje jemu ok. 2 dni. Po takim dopiero czasie widać charakterystyczne „rogi" Księżyca. Okres ten zwie się miesiącem synodycznym i obecnie wynosi 29 dni, 12 godzin, 44 minuty i 6 sekund, czyli 29,5306 dnia. Ściśle rzecz ujmując, dla astronomów miesiąc synodyczny rozpoczyna się w koniunkcji Słońca i Księżyca, a więc gdy oba ciała niebieskie posiadają te same długości ekliptyczne – wówczas Księżyc nie jest widoczny i jest on właśnie w nowiu (zob. Wąsowicz 2015:43, 46).

Z powyższego punktu widzenia zarówno w judaizmie rabbanicznym, jak i w judaizmie karaimskim pojęcie miesiąca pokrywa się z definicją miesiąca synodycznego (29 i pół dnia), a nie tropicznego (27 i 1/3 dnia).

Z kolei co do długości miesięcy, to uczeni rabbaniczni (a później i karaimscy) ustalali ją na przykład na podstawie analizy opowiadania o Potopie (Rdz 7:1-8:14). Zgodnie z tym biblijnym opisem, Noe wszedł do arki 17. dnia miesiąca *ijjar*, a wyszedł 17. dnia miesiąca *tiszre*. W sumie, jak wyraźnie jest napisane w Rdz 8:3, Noe spędził w arce 150 dni. Tak więc z analizy masoreckiej wersji[194] opowieści o Potopie wynika, że ukazany w niej kalendarz należy do typu słonecznego, albowiem wystąpienie pięciu 30-dniowych miesięcy pod rząd sugeruje rok 360-dniowy[195], o ile posiadał on 12 miesięcy[196] (zob. Beckwith 2001:99; Wąsowicz 2015:198; Zeitlin 1954:183-184; Morgenstern 1926:95).

Nieco inaczej do długości miesięcy w historii o Potopie podchodził Anan ben Dawid. Uważał on, iż Noe nie byłby w stanie z Arki prawidłowo ocenić położenia Księżyca, stąd jego sposób obliczania długości miesięcy był poddany standaryzacji. Mianowicie Noe każdorazowo – niejako automatycznie – odliczał po 30 dni, aby uzyskać pełny miesiąc, a później rozpoczynał rachowanie od nowa, a więc – w wyniku wyjątkowych okoliczności – nie stosował zalecanej przez Biblię metody (zob. Poznański 1898:241).

Powyższe założenia Anana ben Dawida posiadają jednak dwie poważne wady.

[194] Ramy czasowe Potopu podane przez LXX, jak i w 4Q252 różnią się znacznie od tych w Biblii Hebrajskiej (szerzej w: Bar-Ilan 2006).

[195] Oczywiście rok nie w każdym kalendarzu słonecznym posiadał 360 dni, albowiem może mieć on i 364 lub nawet 365 dni (Beckwith 2001:101).

[196] Być może można tak założyć w oparciu o późniejszy opis z 1 Krl 4,7, gdzie mowa o dwunastu nadzorcach króla Salomona, odpowiedzialnych na jego dworze za prowiant. Nadzorcy ci w ciągu roku co miesiąc się wymieniali, co daje sumę 12 miesięcy (Wąsowicz 2015:198). Podobne intuicje wykazuje Bar-Ilan (2006:18), który podany tu werset, jak i 1 Krn 27:1-15, wiąże z kalendarzem słonecznym z Potopu.

Po pierwsze, brak w jego analizie jakichś argumentów, które ukazałyby ściślejszy związek jego wniosków z „wyjątkowym" postępowaniem Noego. Tekst biblijny – z punktu widzenia analizy literackiej – nie sugeruje, że długość miesięcy wcześniej była ustalana na podstawie oglądu Księżyca gołym okiem. Nie sugeruje on też i tego, że Noe w drodze wyjątku każdemu miesiącowi przypisywał po 30 dni. Sensowniej jest raczej przyjąć, że to kalendarz, którym Noe się posługiwał na co dzień i który to zawsze posiadał 30-dniowe miesiące.

Po drugie, przyjmując, że Noe podczas Potopu nie wypatrywał Księżyca, Anan ben Dawid w zasadzie – niejako przez przypadek – przyznaje rację rabbanitom, którzy uważają, że istnieją jednak takie okoliczności, w których wolno zasadnie z tej metody zrezygnować. Skoro więc sposób odmierzania czasu z okresu Potopu stanowi istotny punkt odniesienia przy ustalaniu kalendarza, to prawo konsekwencji wymaga, aby i ten aspekt opowiadania wziąć pod uwagę w procesie kodyfikacji prawa religijnego. Zdecydowane odrzucenie, nawet hipotetycznej możliwości rezygnacji z metody wypatrywania gołym okiem, którą to praktyczną rezygnację Anan ben Dawid przypisuje Noemu, pokazuje, że halachiczne przełożenie wniosków płynących z owej analizy jest w tym tu przypadku wybiórcze[197].

Tak więc próba uchwycenia reguł kalendarza Noego z Potopu, jakiej podjął się Anan ben Dawid, nie dość że okazuje się niezbyt przekonująco umotywowania, to jeszcze w przełożeniu na halachę nie korzysta się z jej konkluzji w sposób konsekwentny.

Pomimo wymienionych mankamentów, z interpretacją tą zgadzał się później Elijjahu Basziaczi (XV w.) w *Płaszczu Eliasza*, z tą jednak różnicą, że – ze względów praktycznych – postuluje on stosowanie zasady, by obok siebie maksymalnie występowały cztery 30-dniowe miesiące, a po nich następował już miesiąc 29-dniowy (zob. Poznański 1898:241).

Warto może jeszcze przy tej okazji odnotować, że – prócz powyższych – z Potopem wiążą się inne interesujące kwestie dotyczące czasu i jego pomiaru, jak na przykład: idea zawieszenia czasu (ze względu na nieścisłość co do wieku Szema z Rdz 5:32 i Rdz 11:10; zob. Guillaume 2005:42-43), treściowa paralelność w stosunku do opisu stworzenia świata (Bar-Ilan 2006:29 i nn.), symbolika liczbowa, która posiada nie tylko znaczenie ilościowe, ale też i treściowe (np. poprzez metaforę wzbierania i opadania wód po 150 dni ma się na myśli pewną pełnię, do której liczba 150 się odnosi; Bar-Ilan 2006:13, 18; zob. też

[197] Prócz powyższego, należy pamiętać, że część z cech kalendarza Anana pokrywa się z cechami średniowiecznego kalendarza rabbanicznego – więcej na ten temat zob.: Adang 2003:185-186.

Guillaume 2005:33), dostosowanie kalendarza solarnego do wymogów kalendarza luni-solarnego (przesunięcie końcowej daty Potopu z 17/2, np. z wersji qumrańskiej opisu, na 27/2 w tekście masoreckim; Bar-Ilan 2006:26-27, 31) i inne. Zagadnienia te jednak nie były poruszone w *Wojnie u bram*, więc tu je tylko wymieniam, aby pokazać jak bogaty w treści jest ten krótki fragment, i to tylko w odniesieniu do samego kalendarza.

Natomiast przechodząc już do wątku ustalania kalendarza przez karaimów w Europie Środkowo-Wschodniej, to należy powiedzieć, iż w gruncie rzeczy od reform Elijjahu Basziaczi (XV w.), aż do Mordechaja ben Józefa Sułtańskiego i Abrahama Firkowicza (obaj XVIII/XIX w.) zasady jego wyznaczania nie podlegały zmianom. Tak więc nadal wypatrywano Księżyca, choć posiłkowano się też astronomiczno-matematycznymi obrachunkami, stosując nadto pewne reguły, jak np. tę, że pod rząd nie może być więcej niż cztery pełne miesiące, a w przypadku miesięcy niepełnych – więcej niż trzy[198], o czym już była mowa (zob. Halkin 1939:90-92). Stan ten dobrze poświadczają wypowiedzi Dawida syn Mordechaja z Kukizowa[199], który podaje, że początek miesiąca jest w ciągu dnia, a nie nocą, zaś jeśli nów Księżyca pojawi się do południa, to początek miesiąca jest jeszcze tego samego dnia, a jeśli po południu, to w następnym (na podstawie *Cemach Dawid*, צמח דוד, zob. Halkin 1939:210-212).

Pomimo że Szełomo ben Aharon w *Wojnie u bram* aż tak szczegółowo o wyznaczaniu początku miesiąca nie pisze, jak wspomniani tu uczeni, to jednak konkluzja jego dialogu pokrywa się z wnioskami wyłaniającymi się z powyższego streszczenia historii dziejów karaimskiego kalendarza: najpierw należy wyglądać Księżyca fizycznie, zaś na dalszym etapie można się ewentualnie wesprzeć rachunkami, ale na samych obliczeniach nie wolno polegać (podobnie w jego *Uczynił sobie lektykę*, s. 10-11).

B2) Przekładanie terminu przypadania świąt (a)

Zgodnie z rabbaniczną tradycją (np.: Awraham ibn Ezra, *Sefer ha-ibbur*, s. 2; Josef Karo, *Nakryty stół,* rdz. *Orach chajim 428*), z pewnych względów niektóre ze świąt nie powinny przypadać na konkretne dni tygodnia. W pytaniu ósmym (części pierwszej dialogu Szełomo

[198] Metodę tą zwie się z hebrajska ההקרבות (*ha-haqraḇoṯ*), dosł. ‘przybliżanie’, w domyśle do maksymalnej – wskazanej w regule – liczby pełnych lub niepełnych z kolei miesięcy. Inna metoda to קציי הראייה, (*qaṣey ha-reʾiya*, dosł. ‘krańcowe [kąty] widzenia’), określająca minimalny kąt położenia Księżyca na sferze niebieskiej, przy którym możliwe jest jego ujrzenie. Na przykład Rambam uważał, że najmniejsza wartość to 22 stopnie, zaś Elijjahu Basziaczi, że i przy 12 istnieje możliwość wypatrzenia go (Halkin 1939:91).

[199] Czwarte pokolenie po Mordechaju ben Nisanie z Kukizowa (zob. też Schur 1995:124, 178-179).

ben Aharona) Rabbanita podaje, że Nowego Roku nie można obchodzić w niedziele, środy i piątki, wieczerzy paschalnej w środy i piątki, święta Tygodni we wtorki, czwartki i szabaty, zaś Purim w poniedziałki, środy i szabaty. Reguły te wprowadzono po to, aby uniknąć nakładania się części z wyżej wymienionych świąt z szabatem, albo by nie dopuścić do sytuacji, w której wystąpiłyby takie dwa dni pod rząd, w które bezwzględnie nie wolno pracować, nawet w wymiarze przygotowania posiłku. Jeśli więc, zgodnie z rachubą, dane święto będzie przypadało na jeden z zakazanych dla niego dni, to jego obchody przenosi się na dzień następny lub na inny, najbliższy dla niego dozwolony. W ten sposób, jak broni się Rabbanita, uczeni mądrze postawili sztywnemu prawu Tory pewną granicę (hebr. *gaḏer*, גדר, ‘zagroda, płot; zastrzeżenie, zakaz, warunek’), aby warunki życiowe nie zmuszały żydów do łamania prawa, na przykład co do nakazu spoczynku szabatowego.

Powód, dla którego karaimi nie stosują się do wyżej wymienionych wytycznych, jest prosty: nie są to zasady zaczerpnięte z Tory. Co więcej, jak zauważa Karaim, są one stosunkowo nowe, albowiem nie wszystkie z nich pojawiają się w Talmudzie, w którym z kolei – na odwrót – można wskazać przykłady na to, że niektóre ze świąt obchodzono także w dni, które obecnie rabbanici uznają za nieodpowiednie dla nich.

Podobnież i powód, dla którego wprowadzono wspomniane obostrzenia, wydaje się Karaimowi błahy. Otóż w Talmudzie Babilońskim, a ściślej w traktacie *Rosz ha-szana 20a*, przedstawia się dwa argumenty za tym, aby tak wyznaczać początek Nowego Roku, by szabat i Dzień Pojednania bezpośrednio po sobie nie następowały. Oba argumenty wiążą się z zakazem pracy, zarówno w szabat, jak i w Dzień Pojednania. Pierwszy z nich dotyczy przygotowanego na dwa dni posiłku, który w ekstremalnych warunkach atmosferycznych staje się podatny na zepsucie, co by powodowało, że drugiego dnia świąt nie byłoby co jeść. Podobnie wygląda kwestia związana z ciałem osoby zmarłej, które także mogłoby zacząć się rozkładać, a przecież nie można by je pochować w dniu świątecznym, przez co dopiero na trzeci dzień byłaby możliwość przeprowadzenia pochówku. Aby więc nie dochodziło do łamania prawa religijnego, tj. w przypadku konieczności pochowania osoby zmarłej lub właściwego przygotowywania się na szabat, czy Dzień Pojednania, uczeni rabbaniczni postanowili znaleźć odpowiedni kompromis pomiędzy obowiązkiem spoczynku a koniecznością podejmowania ważnych społecznie czynności (jak przygotowanie posiłku, czy pochówek zmarłych). Stąd pomysł na wprowadzenie owych „zakazanych dni”, jak i przesuwanie terminów świątecznych, które to zasady gwarantują, że pomiędzy kolejnymi

świętami będzie przynajmniej jeden dzień, w który będzie można wykonać pewne prace. Dla Karaima jednak nie są to wystarczające powody, dla których można by pozwolić sobie na przesuwanie świąt, których terminy – jak by nie było – Bóg z góry ustalił.

Po drugie, jak argumentuje, procesy związane z rozkładem zwłok, jak i z psuciem się pożywienia nie są zjawiskami w naturze nowymi. Zachodziły one przecież i w czasach biblijnych, a mimo to ani w Torze, ani w Biblii nie ma przykładów na to, aby z ich powodu czyniono tak, jak rabbanici zalecają.

Najbardziej jednak Karaima bulwersuje fakt, że Rambam (w *Halachot kiddusz ha-hodesz 5:2*) odważył się autorstwo tych halach przypisać samemu Mojżeszowi, który przecież wyraźnie nauczał, że należy wypatrywać Księżyca, aby zgodnie z jego pojawianiem się ustalać wszelkie terminy świąt (Wj 12:2). Nigdzie zaś Mojżesz nie mówi, że z metody tej wolno zrezygnować, jak i że wolno zmieniać pory wypadania ważnych wydarzeń religijnych. W ten sposób okazuje się, jak błyskotliwie konkluduje Karaim, że uczeni rabbaniczni chcąc ująć toraniczne prawo w pewnych znośnych dla życia granicach, aby wierni ze względu na trudne warunki życiowe nie byli poniekąd zmuszeni do łamania tego prawa, w istocie – poprzez wprowadzenie własnych zasad – przekroczyli jego granice, których chcieli strzec, a więc złamali owe prawo.

Replika Karaima – na sugestię Rabbanity co do konieczności dopasowywania dat ustalanych świąt pod kątem możliwych kolizji z innymi terminami (wynikających czy to z obliczeń, czy to z bezpośredniej obserwacji Księżyca) – jest niewątpliwie wewnętrznie spójna. Czy jednak przekonująca?

Jeśli głównym punktem odniesienia dla wszelkich rozstrzygnięć halachicznych jest dla Karaima Biblia Hebrajska, szczególnie odczytywana w taki sposób, aby wnioski z niej wyciągnięte były wyraźnie w niej dostrzegane, to należy powiedzieć, że tak. W Biblii nie ma bowiem wyraźnie mowy o stosowaniu praktyki związanej z przesuwaniem terminów świątecznych, jak i nie ma też mowy o powodach, dla których warto by tak czynić, a więc nie ma tego, o co walczy strona rabbaniczna. Jest natomiast to, na czym zależy stronie karaimskiej, a więc obowiązek świętowania świąt w ich wyznaczonym czasie. W tym więc przypadku można śmiało przyjąć, że to analiza karaimska bardziej pokrywa się z tym, co przy lekturze Tory jawi się przeciętnemu czytelnikowi jako wyraźne jej znaczenie.

B2) Przekładanie terminu przypadania świąt (b)

Sztywne, literalne odczytywanie praw Tory powoduje, że w nieustannie zmieniających się warunkach życiowych, na przykład w wyniku rozwoju technologii, mogą stać się one niemożliwe do zrealizowania. Z tego powodu judaizm rabbaniczny wypracował takie mechanizmy prawne, których zastosowanie ma gwarantować zachowanie jedności religii, jak i istoty praw zawartych w Torze. Od strony praktycznej pomysł ten jest realizowany poprzez wprowadzanie okolicznościowych dekretów i edyktów (kolejno תקנות, *taqanoṯ* i גזרות, *gᵊzeroṯ*), pełniących funkcję poprawek do praw Tory. W rabbanicznej halasze to zjawisko prawne nosi nazwę 'zagrody' (גדר, *gaḏer*) i kwestia tu omawiana należy właśnie do tego rodzaju regulacji prawnych (zob. Ratson 2007:382, 403; zob. też Rambam, *Przewodnik błądzących*, 3:41).

Oczywiście nie tylko postęp cywilizacyjny ma wpływ na konieczność dostosowywania prawa Tory do wymogów chwili, albowiem potrzeba taka może narodzić się w wyniku niekorzystnego układu świąt w kalendarzu. W niniejszym rozdziale zagadnienie to zostanie pokrótce przedstawione na przykładzie Nowego Roku[200], aby dać jako taki obraz problemu, z jakim musiał zmierzyć się judaizm rabbaniczny[201].

A tu już z I. poł IX w. znane są dokumenty, w których mówi się o zakazie obchodzenia

[200] Zob. ciekawe zestawienie idei czterech początków Nowego Roku (w miesiącach: *nisan*, *elul*, *tiszre*, *szwat*) z Miszny (*Rosz ha-szana 1:1*) z ideą czterech śródrocznych okresów noworocznych (w miesiącach: *tiszre*, *tewet*, *nisan*, *tamuz*) w kalendarzu z Qumran, jakiego dokonał w swojej pracy Rosenson (1996). Doszedł on do wniosku, że Miszna celowo przeciwstawia własne terminy sądów nad światem (takie jest w niej teologiczne znaczenie Nowego Roku) terminom qumrańskim, aby poddać krytyce qumrański kult Słońca, a wyeksponować rządy Boga zarówno nad światem (czyli i Słońcem), jak i nad czasem (Rosenson 1996:21-23). Należy też podkreślić, iż wymienione tu początki Nowego Roku nie mają nic wspólnego z czterema porami roku, albowiem w rejonie tzw. Żyznego Półksiężyca rozróżnia się tylko zimę i lato (Beckwith 2001:97-98; zob. też Rosik 2003:95, odnośnie do związku pomiędzy sądem Bożym a: początkiem zbiorów w Pesach, świętem lasu w święto Tygodni, początkiem pory deszczowej w święto Szałasów, początkiem roku (Rosik 2003:95).
Poza powyższym warto też pamiętać, że i w chrześcijaństwie pojęcie liturgicznego Nowego Roku nie jest stałe. Najstarsze kodeksy liturgiczne jako początek roku liturgicznego wskazują Wielkanoc, z kolei w VI w. było to już prawie wyłącznie Boże Narodzenie, choć znane są kodeksy jeszcze z XIII/XIV w., w których początek roku przypada na Adwent. Cywilny początek roku posiadał dla Kościoła mniejsze znaczenie (zob. Wąsowicz 2015:108, 110).

[201] Będą tu omówione tylko pewne aspekty żydowskiego Nowego Roku, to jest te bezpośrednio związane z podejmowanym w tytule zakresem tematycznym. Pominięte tu zostaną kwestie dla tego zagadnienia poboczne lub wręcz nieistotne, jak na przykład cztery różne początki Nowego Roku, albo idea, że Królestwo Izraela mogło obchodzić Nowy Rok w miesiącu *nisan*, zaś Południowe w *tiszre* (zob. Wąsowicz 2015:199), lub też że – według karaimów, inspirujących się tu Awrahamem ibn Ezrą – Początek Roku musi wypadać w *nisan*, albowiem w miesiącu tym został stworzony świat, lecz gdy mowa o latach zwanych שמטות (lata tzw. szabatowe, tj. ostatni rok z siedmioletniego okresu), jak i יובלות (lata tzw. jubileuszowe, 50-ty rok po siedmiu okresach zakończonych rokiem szabatowym), to one mają swój początek w *tiszre* (Weis 1946:131), czy też że należy go obchodzić albo w równonoc, albo w momencie dojrzewania jęczmienia (Gil 2003:110-111), jak i inne.

Nowego Roku w niedziele, środy i piątki (zob. listy egzylarchów[202] z 835/6 r.; praca al-Khwarizmi'ego z 823/4 r. informująca o żydowskim kalendarzu; Talmud Palestyński, np. *Suka 54b*, choć tu akurat niedziela budzi kontrowersje, gdyż nie należy do reguły, albowiem – jak wynika z traktatu *Megila 70b* Talmudu Palestyńskiego – początkowo tylko środy i piątki uważano za zakazane dla Nowego Roku; więcej: Stern 2016:74)[203]. Wymienione tu teksty nie zawsze jednak dostarczają pełnych informacji co do powodów powstania regulacji prawnej, związanej z przekładaniem terminu Nowego Roku.

Więcej szczegółów dostarcza za to *Sefer ha-ibbur* Awrahama ibn Ezry. Jeśli więc Nowy Rok wypadnie albo w poniedziałek, albo w środę, albo w piątek, to jego obchody należy przenieść – kolejno – na poniedziałek, czwartek lub szabat. Nadto, gdyby po upływie przynajmniej 18 pełnych godzin w dozwolonych już dniach (tj. w poniedziałki, wtorki, czwartki, szabaty) Księżyc miał wejść w nów, to i z tych dni należy przenieść obchody Nowego Roku na najbliższy dozwolony dzień, zwany przez niego *kašer*, כשר (zob. też Josef Karo, *Nakryty stół,* rdz. *Orach chajim 428*).

Podstawową przyczyną, dla której wprowadzono powyższe korekty jest – jak w poprzednim rozdziale wyłuszczono – troska o to, by terminologicznie zależny od niego Dzień Pojednania (יום הכיפורים) nie przypadał na piątek lub niedzielę, a więc aby ten postny dzień nie zbiegał się bezpośrednio z szabatem, bo mogłoby to spowodować występowanie dwu dni pod rząd, w które bezwzględnie nie wolno pracować, co z kolei mogłoby utrudnić życie przeciętnemu człowiekowi (zob. Wieenberg 2007:354-355).

Ponadto, prócz wyżej wskazanych, istnieją i astronomiczne powody, dla których przesuwa się terminy świąt (szerzej zob. Wieenberg 2007). Nie wnikając za bardzo w szczegóły problemu, wystarczy powiedzieć, że wzięcie pod uwagę obu kryteriów, tj. natury religijnej, jak i te o astronomicznym podłożu, spowoduje, że i inne święta, czasowo

[202] Tj. żydowskich przywódców religijnych w Babilonii po zburzeniu II świątyni, zazwyczaj pochodzących z linii Dawida lub z Królestwa Judy (zob. Schwartz 1980:87-89; Astren 2004:206-207; Gil 2003:81-82; Mann 1972:129). Około IX w. instytucja ta zaczęła podupadać (Gil 2003:81-82). W tradycji arabskiej egzylarcha to *raʾs al-jālūt*, czyli 'przywódca na obczyźnie; lider emigracji', co stanowi dosłowne tłumaczenie analogicznego terminu z języka hebrajskiego (ראש הגולה, *roš ha-gola*), aczkolwiek w języku tym często używano też terminu נשיא (*naśiʾ*) tj. 'książę' (zob. Adang 2003:195-196; Gil 2003:81-82; Mann 1972:129).

[203] Na marginesie warto odnotować, że także i w kalendarzu chrześcijańskim pewne daty ściśle wiązano z dniami tygodnia. Dla przykładu, w średniowiecznej komputystyce istniał termin dni kwartalnych, oznaczający dzień rozpoczęcia kalendarzowych pór roku. Zazwyczaj dni te wiązały się z postami, w związku z czym ustalono, że należy tak układać kalendarz, aby wypadały one na środę, piątek lub sobotę, albowiem w te dni Jezus – kolejno – został skazany, ukrzyżowany i pochowany. W Polsce dni te nazywano 'suchymi' (zob. Wąsowicz 2015:120-121, 250; zob. też Stern 2016:80-81 odnośnie do techniki *saltus lunae*, tj. pominięcia ostatniego dnia roku lub miesiąca księżycowego, aby dostosować kalendarz do terminu Wielkanocy).

powiązane z Nowym Rokiem (prócz Dnia Pojednania, będą to święto Pesach, jak i święto Szałasów), na pewno nie wypadną w niedozwolone dla nich dni tygodnia.

W tym miejscu należy poczynić ważną, acz oczywistą chyba uwagę: kwestia wprowadzania zmian dotyczy momentu ustalania kalendarza na kolejny rok, a więc nie są to korekty wprowadzane na bieżąco, w ciągu trwającego roku. Nie ma więc ryzyka, że w ciągu roku okaże się, iż święta wypadają w zakazane dla nich dni tygodnia. Jeśli mowa o datach dziennych, to tu święta zawsze będą przypadały zgodnie z nakazami Tory, oczywiście tak jak ją rabbanici interpretują[204].

Skoro więc wiadomo z jakimi problemami, związanymi z wyznaczaniem Nowego Roku, muszą borykać się rabbanici, to powstaje pytanie o to dlaczego także i karaimi z nimi się nie mierzą.

Jak wiadomo z *Wojny u bram*, karaimi nie stoją w obliczu podobnych problemów, albowiem – w ich perspektywie – brak w Biblii jakichkolwiek dowodów na to, że w okresie biblijnym dostosowywano wypadanie poszczególnych świąt do określonych dni tygodnia ze względu na możliwe problemy, jakie może przysparzać szabat.

Zestawiając ze sobą obie wspomniane halachy pod względem praktyki życiowej, okazuje się, iż to halacha rabbaniczna jest mniej rygorystyczna w stosunku do karaimskiej. Dokonując jednak zestawienia pod kątem dosłownego brzmienia tekstu biblijnego, to jednak halacha karaimska jest jemu bliższa.

Czy oznacza to jednak, że należy przyznać rację Karaimowi, gdy mówi, że halacha rabbaniczna jest niezgodna z Torą i że w gruncie rzeczy uczeni rabbaniczni chcąc bronić przykazań Tory w zasadzie je swoimi dekretami łamią? Należy zauważyć, że motywem, za którym kryje się idea tworzenia „zagrody dla Tory", jest próba obrony wiernych przed popełnieniem cięższych grzechów, jak na przykład naruszenie spoczynku szabatowego. W tym kontekście, przynajmniej w optyce judaizmu rabbanicznego, przesunięcie święta na inny dzień tygodnia ma gwarantować, że obie uroczystości (tj. i święto/post, i szabat) zostaną godnie przeżyte, tak by żadne z istotnych praw nie zostało złamane, zaś sama zmiana terminu niczego w istocie świąt nie zmienia, bo przecież one i tak są obchodzone.

Jak już się rzekło, przy literalnej lekturze tekstu biblijnego nie sposób odnaleźć

[204] Np. w świetle judaizmu rabbanicznego początek święta Tygodni musi przypadać na 6. *siwan*, albowiem wierzą oni, że tego dnia została Izraelowi dana Tora. Wiary tej nie podzielają jednak karaimi (kwestia ta zostanie poruszona w jednym z następnych rozdziałów).

argumentu przemawiającego za stanowiskiem rabbanicznym. Co innego jednak przy lekturze opartej na metodzie analogii, za którą przecież to karaimi się bardziej opowiadają. Moim bowiem zdaniem, z podobnym motywem mamy do czynienia w przypadku Lb 9:11, kiedy to Bóg osobom, które ze względu na religijną nieczystość nie mogły wziąć udziału w wieczerzy paschalnej w zwykłym terminie, zezwala na złożenie ofiary paschalnej w kolejnym miesiącu, tj. 14. dnia *ijjar*. Dla tych właśnie osób dokonało się dokładnie to samo, co w przypadku rabbanicznej zasady przekładania terminu świąt: z ważnych powodów, tj. by nie popełnić większego grzechu (tu: by jako osoby „nieczyste" nie spożywały paschalnego baranka), przesunięto dla nich termin świątecznych obchodów. I to w o wiele szerszym zakresie, niż pozwala sobie na to halacha rabbaniczna, albowiem w niej – jak już wcześniej tu zaznaczono – zmianie nie ulegają daty dzienne, lecz dni tygodnia, o których to w większości przypadków Tora nic nie mówi[205]. Wynika z tego, że – w pewnych wyjątkowych okolicznościach – istnieje możliwość przesunięcia terminu przypadania święta.

Powyższy zarys podejmowanego tu problematu pokazuje, że niełatwo jednoznacznie rozstrzygnąć, kto w tym sporze ma rację. Analiza literacka (a więc lektura i literalna, i przenośna) dopuszcza obie perspektywy i bez określenia konkretnych kryteriów, tj. wartości, które stanowią cel nadrzędny formułowania halach (teleologia prawa religijnego), trudno jednoznacznie opowiedzieć się po którejś ze stron. Samo stwierdzenie, z którym utożsamiają się oba wyznania, że chodzi o spełnianie przykazań Tory dokładnie w takim stanie, w jakim są zapisane, wydaje się – na gruncie języka jako szczególnej manifestacji triadycznej teorii znaku w ujęciu Peirce'a – nie dość precyzyjne[206]. W związku z tym musi istnieć jakieś inne, zewnętrzne wobec języka kryterium, na podstawie którego można by pokusić się o jakościowe porównanie obu omawianych tu halach (na przykład w przypadku interpretacji praw Tory przez Jezusa było to wyciąganie możliwie maksymalnego dobra moralnego, bez względu na koszt, jaki ponosi z tego tytułu tzw. literalne znaczenie tekstu biblijnego).

Obie halachy, zarówno karaimska, jak i rabbaniczna (oczywiście w odniesieniu do podejmowanego tu problemu prawnego) są wewnętrznie spójnie, jak i dobrze, logicznie

[205] Konstatacja ta jest oczywiście także zależna od sposobu czytania Tory, albowiem – jak za chwilę się okaże – w wyrażeniu ממחרת השבת można dopatrywać się nie tylko znaczenia 'w dniu po święcie', ale właśnie także 'w niedzielę'.

[206] Albowiem zawsze powstaje pytanie, na którym znaczeniu – w nieskończonym procesie semiozy – się oprzeć, aby wyprowadzić praktyczną regułę prawnoreligijną.

uzasadnione. Jeśli przyjąć, że dosłowne znaczenie danej wypowiedzi stanowi zarazem jej istotę, to wówczas halasze karaimskiej jest jednak bliżej do tego, o czym – w warstwie dosłownej – zdaje się mówić Biblia. Jeśli jednak przyjąć, że znaczenie wypowiedzi wykracza poza prostą sumę znaczeń słów na nie się składających, jak i dodać do tego jeszcze perspektywę Peirce'a, to może się okazać, że – w tym akurat punkcie – to halacha rabbaniczna jest bliższa temu, co kryje w sobie przekaz biblijny.

A to dlatego, że biblijny obraz świata – na którym opierają się karaimi – jest poniekąd idealistyczny (zob. np. symboliczny podział na równe miesiące w opisie Potopu), gdy tymczasem rzeczywisty ruch Ziemi wokół Słońca wymusza na człowieku nieustanną czujność i życie w pewnej umowności: że obchodzi się początek miesiąca w nowiu Księżyca, że Nowy Rok wypada wtedy, kiedy astronomicznie powinien, że wszystko to tworzy pewną harmonię itd. A więc karaimi żyją halachą, która bardziej by odpowiadała światowi idealistycznemu, a nie realnemu, zaś rabbanici akceptują ową nieregularność świata (której w opisie o Potopie nie ma) i do niej dostosowują swoje prawo religijne.

Przy czym należy zauważyć, że owo dostosowywanie halachy do rzeczywistych warunków odbywa się na tej samej płaszczyźnie, na której realnemu światowi nie dostaje do idealistycznego świata biblijnego. Skoro bowiem fizyczne mechanizmy świata pozabiblijnego nie są tak idealne i harmonijne, jak te ukazane w Biblii (mowa tu o pojęciu czasu w historii o Potopie!), a nadto i mogą komplikować przestrzeganie Prawa, to zasadna wydaje się taka modyfikacja kalendarza (a więc poniekąd i mechaniki świata), która te utrudnienia weźmie w nawias, jakby zniesie. Innymi słowy, dzięki kalendarzowym korektom dokonuje się swoiste dostosowanie niedoskonałego świata do takich warunków, w których toraniczne przykazania stają się możliwe (lub łatwiejsze) do zrealizowania.

W tym świetle przesunięcie terminu świąt z jednego dnia na inny, aby nie narzucać zbyt obciążających wymagań (nawet nie moralnych, lecz czysto fizycznych), jawi się jako rozwiązanie samo w sobie wystarczająco zasadne, niż kurczowe trzymanie się litery prawa tam, gdzie jest ono najmniej kluczowe[207].

[207] Oczywiście, dla świąt religijnych ważny jest też sam termin ich przypadania. Jednakże wyżej od niego zawsze stoi idea (teologiczna, duchowa, moralna, społeczna), która za danym świętem się kryje. Inaczej bowiem świętowano by dla samego święta, tj. jakiejś pustej, pozbawionej głębszego znaczenia daty. I tak, co do wieczerzy paschalnej ważna jest co prawda data dzienna, ale – jak wyżej pokazano – to właśnie sens święta powoduje, że osoby, które z jakichś powodów nie mogą w nim uczestniczyć, mają prawo je obchodzić miesiąc później, a więc jednak w nieco innym terminie. Z czego wynika wniosek, że ważniejsze jest pytanie nie o *kiedy?*, lecz *jak?* – gdy zachodzi uzasadniona potrzeba dokonania między nimi wyboru.

B3) Pierwszy dzień liczenia *omeru* (a)

Zgodnie z judaizmem rabbanicznym, jak i karaimskim, nakaz z Kpł 23:15 i 16 związany jest z obowiązkowym odliczaniem siedmiu tygodni, a ściślej 50 dni, do Święta Tygodni. Okres ten nazywa się liczeniem *omeru*, przy czym hebrajski termin oznacza tu prawdopodobnie symboliczny gest kapłana potrząsającego snopem kłosów na znak początku żniw (zob. np. *Pesikta Rabbati 18:4*; *Midrasz Rabba*, *Kpł, parasza 28:5*; *Tamże*, *Koh, parasza 1:4*; Ramban, *Komentarz do Pwt 16:9*). Różnice pomiędzy oboma wyznaniami dotyczą interpretacji wyrażenia pojawiającego się w obu biblijnych wersetach, a mianowicie *mim-moḥoraṯ haš-šabbaṯ* (ממחרת השבת). Zagadnieniu temu poświęcone jest pytanie dziewiąte w pierwszej części *Wojny u bram*.

W związku z powyższym, Rabbanita uważa, iż wspomniane wyrażenie oznacza ‘nazajutrz święta Pesach’, albowiem pojawiające się w nim słowo *šabbaṯ* nie występuje tu w swoim potocznym znaczeniu (tj. jako dzień tygodnia, czyli szabat), lecz w szczególnym, oznaczającym ‘święto, dzień świąteczny’. A że terminu tego użyto w kontekście święta Pesach, to właśnie takie znaczenie ma tu hebr. *šabbaṯ*. Wynika z tego, że liczenie *omeru* powinno rozpocząć się 16. dnia miesiąca *nisan*, czyli właśnie nazajutrz święta Pesach, od razu po nim.

Karaim nie uważa jednak, aby początek liczenia *omeru* był „z góry wiadomy”, w sensie by jego data była corocznie ta sama (tj. zawsze 16-ego dnia *nisan*), albowiem nie ma żadnego biblijnego dowodu na to, iż święto Pesach można określać mianem *šabbaṯ*, w znaczeniu ‘święto’. Nawet jeśli przyjąć, że aluzja co do tego kryje się w liczbie 7, albowiem miesiąc *nisan* jest siódmym miesiącem roku, to sam fakt ten nie oznacza, że święto Pesach, które przypada w siódmym miesiącu, można z tego właśnie powodu określać terminem *šabbaṯ*. Podobnie zresztą, jak argumentuje Karaim, jak i roku jubileuszowego (tj. 50-tego) nie można by nazywać szabatowym tylko dlatego, że w taki sposób określa się poprzedzające go cykle lat szabatowych (ostatni rok z siedmiu pod rząd)[208]. Tak więc, tak samo jak nie można terminu *šabbaṯ* używać w stosunku do określenia roku jubileuszowego tylko dlatego, że lata szabatowe tak się zwie, tak też nie można święta Pesach określać tym mianem tylko dlatego,

[208] O roku szabatowym, ew. roku uwolnienia (hebr. שמיטה, *šᵊmiṭa*, albo שביעית, *šᵊḇiʿit*), jak i jubileuszowym (hebr. יובל, *yoḇel*) od strony rabbanicznej zob. np. Tal. Bab., *Arachin 32b*, zaś od strony naukowej, zob. m.in. Wacholder 1973.

że przypada ono w siódmym miesiącu.

Rabbanita odpowiada jednak, iż znaczenie, o którym on mówi, nie jest oczywiście zaczerpnięte z Biblii, ale że pochodzi z tradycji. Gdyby jednak przyjąć, jak przekonuje, że znaczenie słowa *šabbaṯ* z Kpł 23:15 i 16 oznacza dzień tygodnia, tj. tak jak utrzymują karaimi, to pojawia się pytanie o to, skąd wiadomo, o który szabat w roku chodzi i od którego szabatu liczyć.

W swojej odpowiedzi Karaim odnosi się do gramatyki. Otóż we wskazanych wersetach obok wspomnianego rzeczownika pojawia się określnik, który oznacza, iż mowa o rzeczy wiadomej. Określnik ów wskazuje, że znaczenie słowa *šabbaṯ* jest dokładnie takie samo, jak jego znaczenie z opowieści o stworzeniu świata: 'siódmy dzień tygodnia'. Wyraźną wskazówkę co do tego można odnaleźć w Kpł 23:2, na chwilę przed wprowadzeniem nakazu o liczeniu *omeru*, kiedy to Bóg niejako definiuje znaczenie użytego w Kpł 23:15 i 16 terminu *šabbaṯ*, właśnie dlatego, by nie było co do tego żadnych wątpliwości: „sześć dni będziesz wykonywał pracę, siódmego dnia jest szabat" (Kpł 23:2).

Prócz powyższego, w przypadku rabbanicznej interpretacji pojawia się i inna jeszcze trudność. Skoro bowiem Rabbanita uważa, iż liczenie *omeru* rozpoczyna się od razu po święcie, to na jakiej podstawie przyjmuje się, że mowa tu o pierwszym, a nie o ostatnim dniu święta Pesach, o którym wiadomo, że trwa siedem dni? Przecież i ostatni dzień, jak utrzymuje Karaim, także jest uroczyście obchodzony.

O ile pytanie to samo w sobie jest słuszne, to należy zauważyć, że jego istota może też uderzać w karaimską interpretację, albowiem z samego tekstu biblijnego jeszcze nie wynika, że liczenie *omeru* należy rozpocząć w najbliższy szabat wieczerzy paschalnej, a nie właśnie w szabat po siedmiodniowym okresie święta Pesach (czyli po Święcie Mac, o którym mowa w Kpł 23:6). A więc odpowiedź Karaima jest tylko w pewnym stopniu satysfakcjonująca, to jest gdy mowa o zasadności interpretacji słowa *šabbaṯ* w Kpł 23:15 i 16 właśnie w oparciu o Kpł 23:2. Jednakże odpowiedź jego nie może być wystarczająca w kontekście pytania Rabbanity.

Rabbanita pyta bowiem Karaima o problem w wyborze konkretnego szabatu, od którego należy liczyć dni do Święta Tygodni (a więc czy mowa tu o szabacie, który przypada na siedmiodniowy okres świętowania, czy też o szabacie po tym okresie), na co Karaim odpowiada, że w istocie ten sam problem dotyczy i rabbanitów, którzy także muszą zmierzyć się z problemem czy *šabaṯ* w znaczeniu 'święto' odnosi się do 15-ego czy do 21-ego

dnia *nisan*.

Biorąc pod uwagę sam tekst biblijny, trudno jednoznacznie stwierdzić, której ze stron łatwiej swoje stanowisko – pod kątem dwóch omawianych tu problemów – uzasadnić. Jeśli mowa o znaczeniu wyrażenia *mim-moḥoraṯ haš-šabbaṯ*, to bardziej przekonująco wygląda karaimska argumentacja, właśnie z tego powodu, że uwzględnia kontekst biblijny. Rabbanita ma po swojej stronie „tylko" tradycję. Bez względu jednak na to, czy mowa o „dniu po szabacie", czy też o „dniu po święcie", to obie grupy stoją jeszcze przed wyzwaniem konkretnego określenia dnia, do którego ów terminy w Kpł 23:15 i 16 miałyby się odnosić. Problem ten wynika z faktu, że święto Mac trwa 7 dni, a więc – patrząc od strony rabbanicznej – hipotetycznie mamy do czynienia z kilkoma terminami, co do których można użyć określenia „święto" (pierwsze dwa dni, jak i ostatni wymienionego okresu), a więc pojawia się pytanie, o którym z nich mówi Biblia. Patrząc z kolei od strony karaimskiej, to także – skupiając się na Torze – do końca nie wiadomo, czy mowa o szabacie z okresu święta Mac, czy też dopiero po.

Jak wykazano, w *Wojnie u bram* oba zagadnienia zostały co prawda poruszone, ale tylko jedno z nich, odnośnie do znaczenia słowa *šabbaṯ* – i to tylko od strony karaimskiej, albowiem Rabbanicie nie było dane przedstawić własnej linii obrony, wynikającej z tradycji – doczekało się w miarę sensownego rozstrzygnięcia.

B4) Ostatni dzień liczenia *omeru* (a)

Rozwiązanie problemów, jakie wynikają z ustalenia pierwszego dnia liczenia *omeru*, nie zamyka kwestii spornych odnośnie do tego okresu. Także i ostatni, pięćdziesiąty dzień jest przyczyną wielu sporów pomiędzy rabbanitami i karaimami. Kwestia ta znajduje swój wyraz w jedenastym pytaniu Karaima do Rabbanity (część druga dialogu Szełomo ben Aharona).

Zgodnie z karaimską interpretacją Kpł 23:16, w okresie liczenia *omeru* należy odliczyć 50 dni, a następnie, tj. w kolejnym dniu, złożyć odpowiednie ofiary. Rabbanici z kolei uważają, za Raszim (*Komentarz do Kpł 23:16*), iż nie należy odliczać tego 50-tego dnia, bo on właściwie odnosi się do dnia składania ofiar, a więc liczenie *omeru* ściśle oznacza liczenie 49-ciu dni, zaś następnego dnia, tj. 50-tego, składa się ofiary[209].

[209] Rozbieżności, co do liczenia długości okresów liturgicznych są znane także u chrześcijan. Na przykład Wielki Post nie zawsze trwał tak samo długo. W okresie między IV a VI w. w jednym miejscu poszczono 3

Zdaniem Karaima, to właśnie interpretacja karaimska jest zgodna z regułami języka pisanego Biblii Hebrajskiej, a więc jest zgodna z treścią Tory, jak i z tym, czego ona w rzeczywistości wymaga. Otóż w ostatnim słowie wyrażenia תספרו חמשים יום (*tispᵊru ḥamišim yom*, „odliczycie pięćdziesiąt dni") znajduje się znak akcentowy *etnah* (אתנח, *ʾeṯnaḥ*), oznaczający koniec zdania i – co za tym idzie – dalsza część biblijnej wypowiedzi (którą jest nakaz złożenia ofiar) odnosi się już do dnia następnego. Karaim krytykuje Rasziego za to, iż wbrew utrwalonej tradycji zapisu biblijnego połączył (poprzez cofnięcie znaku interpunkcyjno-akcentowego *etnah* ze słowa יום na תספרו) wyrazy „pięćdziesiąt dni" ze zdaniem następnym, tj. z והקרבתם מנחה חדשה ליהוה (*ve-hiqraḇtem minḥa ḥadaša la-ʾadonay*, „i złożycie nową ofiarę PANU"), tworząc w ten sposób zdanie sugerujące, że ofiarę należy złożyć w 50-tym dniu, a więc że w gruncie rzeczy odlicza się 49 dni. Takich jednak zmian w Biblii, jak uważa Karaim, nie wolno wprowadzać, co automatycznie powoduje, iż analiza Rasziego jest niepoprawna.

Już sam fakt użycia czasownika לספור ('liczyć'), zdaniem Karaima, bardziej sugeruje, że właśnie należy odliczyć tych 50 dni, a w kolejnym złożyć ofiary. Gdyby bowiem rzeczywiście zgodnym było z zamiarem Kpł 23:16, aby ofiarę złożyć w 50-tym dniu, to nie byłoby potrzeby zapisywania nakazu w formie odliczania, tj. oddzielania owych pięćdziesięciu dni, lecz wystarczyłoby poprzestać na pierwszej części zdania ww. wersetu, tj. na informacji, że nazajutrz siódmego szabatu należy Bogu złożyć ofiarę, a nakaz odliczania 50-ciu dni pominąć, gdyż byłby on w istocie powtórzeniem tej samej treści, a więc czymś zbytecznym. Samo przez się jest bowiem zrozumiałe, że dzień po siedmiu szabatach jest 50-tym dniem z kolei, więc niczego tu nie trzeba „odliczać". Skoro jednak w przykazaniu tym używa się czasownika 'liczyć', to jest to wyraźna wskazówka co do tego, że naprawdę należy owych 50 dni potraktować oddzielnie, jako całość okresu *omeru*.

Prócz powyższego, także i w zwrocie *mim-moḥoraṯ haš-šabbaṯ* tkwi rozwiązanie zagadki, związanej ze znaczeniem słowa *šabbaṯ*. Jak wyjaśnia Karaim, wyraz ten nie może tu występować w znaczeniu 'tydzień', albowiem nie istnieją w języku zwroty typu 'nazajutrz tygodnia', czy też 'nazajutrz miesiąca', z czego wynika, że to hebrajskie wyrażenie oznaczać może tylko i wyłącznie 'nazajutrz szabatu' (a więc w gruncie rzeczy niedzielę).

---

tygodnie, gdy tymczasem w innym należało pościć aż 70 dni – Wąsowicz jednak nie wspomina czy na tle tych różnic dochodziło do jakichś konfliktów (zob. Wąsowicz 2015:112-113). Obecnie trwa on 40 dni, a liczba ta pokrywa się z liczbą dni postu Jezusa na pustyni (Łk 4:2; Mt 4:2; Mk 1:13).

Warto przy okazji zauważyć, iż powyższego argumentu Karaim nie mógł wysunąć omawiając kwestię znaczenia tegoż wyrażenia (*mim-moḥoraṯ haš-šabbaṯ*) w związku z pierwszym dniem liczenia *omeru*, albowiem zarówno karaimi, jak i rabbanici terminowi *šabaṯ* przypisali wtedy znaczenie związane z 'jednym dniem'. Jeśli więc karaimi byli zdania, że wówczas była mowa o 'szabacie' (a więc: 'nazajutrz szabatu'), zaś w opinii rabbanitów o 'dniu świątecznym' (a więc: 'nazajutrz święta'), to na gruncie poprawności językowej sporu pomiędzy stronami nie dało się rozstrzygnąć, albowiem obie formy są poprawne. Co innego jednak w przypadku różnicy zdań, która wynika z konfliktu na tle wyboru pomiędzy możliwością 'nazajutrz szabatu' (karaimi) a 'nazajutrz tygodnia' (rabbanici). I wtedy, na tym samym gruncie poprawności językowej, zwycięzca sporu o słuszność interpretacji zwrotu *mim-moḥoraṯ haš-šabbaṯ* może być tylko jeden.

Na tym tle warto od razu odnotować, że zwrot *mim-moḥoraṯ haš-šabbaṯ*, użyty zarówno w Kpł 23:15, jak i w wersecie następnym, w przypadku karaimskiej interpretacji za każdym razem posiada dokładnie to samo znaczenie, mianowicie 'nazajutrz szabatu'[210]. Z kolei w rabbanicznej interpretacji wyjaśnia się go na dwa różne sposoby: za pierwszym razem 'nazajutrz święta Pesach', za drugim już jako 'nazajutrz tygodnia'. Biorąc pod uwagę fakt, iż omawiany tu tekst Tory posiada także i prawny charakter, to można by oczekiwać, że znaczenia tych samych terminów, zwłaszcza gdy pojawiają się w dwu następujących po sobie wersetach, będą takie same. Intuicji tej odpowiada właśnie wykładnia karaimska[211], choć i w niej tkwi pewien szkopuł, o którym nieco dalej.

Słowem podsumowania, w karaimskiej perspektywie ostatni dzień liczenia *omeru* to niedziela, pięćdziesiąty dzień po siódmym z kolei szabacie. Karaim nie mówi o tym wprost, ale jak wynika z analizy tekstu *Wojny u bram*, ofiary – o których mówi Tora – składano w dniu następnym, tj. w 51-ym[212]. Przedstawiona powyżej argumentacja Karaima odnośnie

[210] Awraham ibn Ezra miał także być zwolennikiem tego rozwiązania (Weis 1946:130-131).

[211] Co jednak nie oznacza, że automatycznie racja leży po ich stronie. Wykładnia karaimska zgadza się tylko i wyłącznie z pewną filozofią prawa, zgodnie z którą tych samych pojęć należy używać zawsze w tym samym znaczeniu. Samo spełnienie wymogu konsekwentności nie oznacza, że ma się rację, gdyż należy jeszcze udowodnić – i tu wracamy do naszego przypadku – że znaczenia, które przypisuje się danym terminom, są właściwe.

[212] Wniosek taki wypływa z jego zarzutu wobec Rasziego, który miał – zdaniem Karaima – błędnie powiązać dzień 50-ty z dniem złożenia ofiar. Wynika z tego, że dla Karaima składa się je dopiero nazajutrz ostatniego dnia liczenia *omeru*. Podobną zasadę stosują zresztą i sami rabbanici: ostatni dzień liczenia *omeru* to dzień 49-ty, zaś w dniu następnym, którego nie zalicza się do okresu *omeru*, składa się ofiary. Por. jednak z opinią Kirkisaniego (*Księga świateł…*), który uważał, że *omer* rozpoczyna się od niedzieli, a kończy w święto Tygodni, które także

do ustalania ostatniego dnia liczenia *omeru*, jak i do dnia złożenia Bogu ofiary, wydaje się wewnętrznie spójna, choć posiada też, jak już zauważono, pewne znaki zapytania.

Jednym z nich jest kwestia związana z właściwym znaczeniem 16. wersetu Kpł 23. Nie odwołując się do analizy historycznej gramatyki języka hebrajskiego, we wskazanym miejscu tekstu biblijnego trudno znaleźć dowód na to, że ofiarę należy złożyć w 51-ym dniu liczenia *omeru* (a więc wtedy, kiedy proponuje Karaim z *Wojny u bram*). Raczej wydaje się, że to właśnie rabbaniczna interpretacja jest bliższa temu, co można by określić jako bliskie podstawowemu znaczeniu tego biblijnego wersetu. We fragmencie tym bowiem dzieli się czas 50-ciu dni na dwa okresy, tj. na siedem tygodni, jak i na „dzień po" (*mim-moḥoraṯ*), co może sugerować, iż to w owym dniu (czyli w 50-tym) należy złożyć ofiarę. Podobnie zresztą jak od owego „dnia po" – z Kpł 23:15 – należało rozpocząć liczenie *omeru*, nie zaś w dniu po owym „dniu po".

Z tego punktu widzenia karaimska interpretacja Kpł 23:16 w stosunku do wyrażenia *mim-moḥoraṯ* używa dwóch różnych znaczeń i to na przestrzeni dwóch wersetów. O ile bowiem liczenie *omeru* należy rozpocząć w „dniu po" szabacie, o tyle składanie ofiar już nie przypada na „dzień po" okresie siedmiu tygodni, lecz – dziwnym trafem – w dniu po „dniu po" siedmiu tygodniach, a więc w 51-ym (choć sam okres liczenia *omeru* kończy się w 50-tym dniu, a więc na „dzień po" siódmym szabacie).

Rabbanici pod tym względem są konsekwentni przez co ich praktyka jest bardziej przekonująca (choć analiza Rasziego już nie do końca, ponieważ opiera się na manipulacji na tekście). Tak więc w krańcowych terminach liczenia *omeru* rabbanici postępują podobnie. Innymi słowy, wymagane przez Torę działanie podejmuje się u nich zawsze w „dniu po": rozpoczęcie liczenia *omeru* w „dniu po" święcie (rozumianym jako pierwszy dzień święta Mac), zaś składanie ofiar w „dniu po" okresie siedmiu tygodni, a więc w 50-tym od rozpoczęcia liczenia *omeru*.

Kwestia liczenia *omeru* jest w zasadzie jedyną, która odnosi się w *Wojnie u bram* do święta Pesach, choć historia polemik karaimsko-rabbanicznych pokazuje w tym zakresie jeszcze większe bogactwo tematów, ze względu na które obie grupy religijne wykazywały się nie tylko szeroką znajomością Tory, jak i w ogóle Biblii, ale też wyjątkowymi umiejętnościami analitycznymi, zwłaszcza z punktu widzenia analizy literackiej.

---

winno przypaść na niedzielę, a więc 50-ego dnia, z czego wynika, że według niego odpowiednie ofiary Izrael złożył w tym właśnie dniu (zob. Gil 2003:111).

B3-B4) Pierwszy dzień liczenia *omeru* (b); Ostatni dzień liczenia *omeru* (b)

Jak wynika z lektury Tory (Lb 9), święto Pesach w 40-letniej wędrówce na pustyni z Egiptu do Ziemi Obiecanej obchodzone było tylko jeden raz – w drugim roku. Wysoce prawdopodobne, że – jak uważali Kirkisani, Daniel al-Kumisi i Awraham ibn Ezra – bez święta Mac (Erder 2003:133; Erder 1987:172)[213]. Żydowskie święto Pesach ma charakter głównie religijny i jest związane z wyprowadzeniem Izraela z niewoli egipskiej. Być może początkowo termin przypadania tego święta uzależniony był od dojrzewania jęczmienia: jeśli był on zupełnie niedojrzały, to przed miesiącem *nisan* dodawano cały dodatkowy miesiąc[214] (zob. Wąsowicz 2015:199). Treść papirusu z Elefantyny (419 r. p.n.e.) pokazuje nadto, że już w V w. p.n.e. święto Pesach i święto Mac obchodzono jako jeden okres świąteczny (zob. Wąsowicz 2015:199; Rosik 2003:86; zob. też Morgenstern 1924:58)[215].

Jednym z najczęstszych zagadnień, który stale powraca przy okazji dysput rabbaniczno-karaimskich odnośnie do tego wydarzenia, szczególnie w okresie formowania się ruchu karaimskiego, a którego to zagadnienia nie porusza się wcale w *Wojnie u bram*, jest określenie dokładnego momentu złożenia ofiary paschalnej. Z tego tytułu warto pokrótce przedstawić historię tego sporu, albowiem definicje, jakie zostaną ukute przy tej okazji, staną się użyteczne także w kontekście analizy zagadnień związanych z liczeniem *omeru*.

Rozważania nasze zaczniemy od pojęcia dnia, choć wcześniej tylko odnotujemy, że rzeczownik *ʿomer* oznacza ‘snop zboża’, którym – według Kpł 23:15 – kapłan potrząsał w czasie symbolicznego ofiarowania Bogu pierwszych plonów (zob. Erder 2003:124-125; Morgenstern 1968:84-85). Nazwa ta została przejęta z terminologii rolniczej i zastosowana do określenia okresu pomiędzy Pesach a świętem Tygodni.

Skupiając się jednak już na samym dniu, to należy powiedzieć, że trudno go jednoznacznie określić. W kalendarzach słonecznych bowiem początkiem i końcem dnia jest poranek, zaś w kalendarzach księżycowych na odwrót: początkiem i końcem dnia jest

[213] Na podstawie tego spostrzeżenia część karaimów wyciągała wniosek, że poza Izraelem, jak i na pustyni wcale nie ma obowiązku obchodzenia świąt, choć inni od razu replikowali, że takie wyrażenia, jak מושבותיך (Kpł 23:14, 23:21, ‘[na] twoim miejscu’/’twoje siedziby’) lub גבולותיך (Wj 13:7, ‘[w] twoich granicach, [na] twoim terenie’) odnoszą się do każdego miejsca, w którym przebywają żydzi, bez względu na to, czy jest to Izrael, czy też nie (Erder 2003:133-134).

[214] W komputystyce określa się go mianem przybyszowego lub przestępnego, podobnie jak i lata, w których się go uwzględnia (zob. Wąsowicz 2015:64; Guevera 2012:97).

[215] Gdy jednak, z jakichś powodów, na przykład dalekiej podróży (Lb 9:10-11), ktoś nie mógł obchodzić święta Pesach w normalnym terminie, to Tora przewiduje drugi, 14. dzień miesiąca *ijjar*, ale wówczas nie obchodzi się dodatkowo święta Mac (zob. Erder 1990:446-447).

wieczór (zob. Zeitlin 1954:184). W Biblii Hebrajskiej wykorzystuje się różne kalendarze, stąd nie dziwi fakt, iż pojawiają się w niej obie definicje dnia. I tak, wyrażenie יום ולילה (dosł. ‘dzień i noc’) oznacza dzień rozpoczynający się o brzasku, a kończący nocą (Rdz 4:4, 8:22, 49:27, Wj 13:21, Kpł 8:35, Joz 1:8, 1 Krl 8:59, Jr 33:20, Jon 2:1)[216], zaś opozycja ערב (‘wieczór) i בקר (‘poranek’) (Rdz 1:5), albo לילה ויומם (‘nocą i za dnia’) (Pwt 28:66)[217] oznacza dzień rozpoczynający się wieczorem, co sugeruje kalendarz księżycowy lub przejście na kalendarz księżycowo-słoneczny (zob. Zeitlin 1954:183-184)[218].

Bez względu na to, kiedy – tj. czy rano, czy wieczorem, czy w dzień, czy w nocy – zaczyna się i kończy dzień, to zawsze – opierając się tylko na naturze – trudno będzie wskazać takie zjawisko, które w sposób zdecydowany mogłoby stać się stałym wskaźnikiem rachuby początku i końca dnia (zob. Wąsowicz 2015:42)[219]. Wydawać więc by się mogło, że nieprecyzyjność definicji może negatywnie odbić się na praktyce życiowej, gdy mowa o przestrzeganiu pewnych reguł prawa religijnego. Jednak w przypadku ofiary paschalnej nieścisłość definicji pojęcia dnia umożliwia wręcz należyte świętowanie paschy[220].

Otóż w Lb 9:5 wymaga się, by ofiarę na święto Pesach złożyć *beyn ha-ʿarbayim* (בין הערבים; zob. też Wj 12:6; 16:12; 29:39, 41; 30:8, Kpł 23:5; Lb 9:3, 11; 28:4, 8), które zwykle wyjaśnia się jako ‘pod wieczór, o zmierzchu’. Tora jednak bliżej nie wyjaśnia, kiedy dokładnie wypadają ramy czasowe tej pory dnia, więc lukę tę podjęli się wypełnić żydowscy uczeni.

I tak, uczeni Talmudu (Tal. Bab., *Pesachim 58a*) uważali, iż *beyn ha-ʿarbayim* oznacza porę dnia liczoną od momentu, w którym tarcza Słońca znajduje się najwyżej na nieboskłonie, a więc już od południa (zob. Erder 1987:155; Erder 1990b:170). Jest to

[216] Także i w kalendarzu juliańskim dzień rozpoczyna się od poranka (zob. Wąsowicz 2015:42).

[217] W LXX, jak i w Targumie Jonatana wyrażenie z Pwt jest odwrotne w stosunku do tekstu masoreckiego, a więc najpierw jest dzień, a później noc, co sugeruje użycie innego systemu kalendarza (zob. Zeitlin 1954:184).

[218] Beckwith uważa, że oba sposoby rozumienia pojęcia dnia mogły funkcjonować jednocześnie (Beckwith 2001:8-9). Omówienie tego problemu w kontekście rozwoju kalendarza w Biblii pokazuje, że twierdzenie badacza byłoby słuszne tylko w odniesieniu do okresu przejściowego (z kalendarza słonecznego na luni-solarny). Możliwe jednak, że obie te perspektywy funkcjonowały jednocześnie, tj. w życiu świeckim oddzielnie (początek dnia rano) i w życiu religijnym oddzielnie (z początkiem dnia wieczorem).

[219] W astronomii pojęcie dnia wyznacza się na kilka różnych sposobów, i stąd można mówić o dobie gwiazdowej, o prawdziwej dobie słonecznej, czy o średniej dobie słonecznej. Dla przykładu, doba gwiazdowa to okres, „jaki upływa pomiędzy kolejnymi górnymi kulminacjami tej samej gwiazdy na tym samym południku niebieskim” i wynosi ona 23 h, 56 min., 4 sek., co odpowiada pełnemu obrotowi Ziemi dookoła własnej osi. Z kolei prawdziwa doba słoneczna jest inna dla każdego dnia, stąd rocznie oblicza się dla niej średnią dobę słoneczną, która jest dłuższa od doby gwiazdowej o 3 min. i 56 sek. Różnica wynika z faktu, że Ziemia każdego kolejnego dnia obraca się dookoła siebie w innym miejscu ekliptyki, po której okrąża Słońce, a czyni to z różną prędkością oraz z różnym nachyleniem do równika niebieskiego (zob. Wąsowicz 2015:42, badacz opiera się tu na: E. Rybak, *Astronomia ogólna*, Warszawa 1978, s. 41 i nn.).

[220] Co do biblijnego podziału dnia na mniejsze jednostki czasowe, zob. np. Beckwith 2001:1 i nn.

interpretacja o tyle użyteczna, że gdyby pod wieczór miał zaczynać się szabat, to – w czasach Hillela – część uczonych zachęcała do składania ofiar świątecznych nieco wcześniej, tj. w ciągu dnia, aby nie profanować szabatu (zob. Guttmann 1951:457; zob. też Erder 1990b:176).

Z kolei według Anana (*Księga przykazań*, ספר המצוות) Tora ma na myśli okres częściowo należący do kończącego się dnia, jak i częściowo do rozpoczynającej się nocy. Fizycznie rzecz ujmując, początek owej pory dnia pokrywa się z chwilą, w której tarcza słoneczna zaczyna zachodzić za horyzont. Z kolei moment zanikania ostatnich promieni słonecznych za horyzontem wskazywać ma na jej koniec (zob. Mann 1935:285; Erder 1987:155; Erder 1990b:170)[221].

Opierając się na tekstach Filona (*Despecialibus Legibus* 2:145, *Quaestiones et Solutiones in Exodum* 1:11) i Flawiusza (*Wojna…* 6:9:3, 6:423) Beckwith zakłada, że w czasach Jezusa baranka paschalnego składano w ofierze pomiędzy dzisiejszą godziną 15 a 17, choć Flawiusz (*Antiquities* 14:4:3, 14:65), jak i Miszna (*Pesachim 5:1*) podają jeszcze późniejszą porę (zob. Beckwith 2001:2).

Beckwith sugeruje ponadto, że wyrażenie to, podobnie jak ranek, południe, wieczór, a później i straż poranna (Wj 14:24, 1 Sm 11:11: אַשְׁמֹרֶת בֹּקֶר), środkowa (Sdz 7:19: הָאַשְׁמֹרֶת התיכונה), czy też stopnie na zegarze Achaza (2 Krl 20:9-11, Iz 38:8) może wpisywać się w pewną stałą klasyfikację części dnia. W Biblii Hebrajskiej nie ma pojęcia „wieczornej straży" i zdaje się, że właśnie w jego funkcji występuje hebr. *beyn ha-ʿarbayim*, co po części pokrywa się zresztą z powyższymi definicjami (zob. Beckwith 2001:1 i n.).

Tak więc pomimo faktu, iż trudno zgodnie ustalić, kiedy dokładnie występuje pora dnia określana mianem *beyn ha-ʿarbayim*, to zarówno rabbanici, jak i karaimi zgadzają się co do tego, że ma ona związek z okresem wieczornym, który z kolei stanowi płynną granicę pomiędzy kończącym a zaczynającym się dniem[222].

Definicyjna wieloznaczność wyrażenia *beyn ha-ʿarbayim* nie jest jedyną, której należy bliżej się przyjrzeć, w związku z obchodami święta Pesach, jak i z liczeniem *omeru*. W *Wojnie u bram* (w omówionej w poprzednim rozdziale kwestii) Szełomo ben Aharon rozpatruje

[221] Według karaimów (np. Qirqisani, *Księga świateł…*), była to też pora, w której czasie w szabat wolno było obrzezywać noworodka (Erder 1990x:170-171).

[222] Możliwe, że istnieje też pewien związek – prócz oczywiście konstatacji natury teologicznej – pomiędzy omawianym tu wyrażeniem a końcem okresu (każdego rodzaju) nieczystości, który przypada właśnie na wieczór, jak wynika z Lb 19:19 (zob. Beckwith 2001:4).

na przykład dwie możliwości rozumienia słowa *šabaṯ*. Pojęciu temu także należy poświęcić słów kilka.

W języku hebrajskim שבת (*šabaṯ*) stanowi leksykalną spuściznę po języku akadyjskim[223], w którym prymarnie oznaczało ‘być w pełni’, zaś w dalszej kolejności ‘pełnię Księżyca’, a dopiero później ‘ostatni dzień tygodnia’, jednocześnie nie mając nic wspólnego z terminem ‘tydzień’, co oznacza, że takiego znaczenia słowo to nabrać mogło dopiero w jednej z późniejszych faz rozwoju języka hebrajskiego (zob. Guillaume 2005:41; Beckwith 2001:11; Wąsowicz 2015:196). Tak więc początkowo słowo to przedostało się do hebrajszczyzny w znaczeniu ‘ostatni dzień tygodnia’, czyli ‘sobota’ (zob. Naeh 1992:434)[224].

Być może już w okresie przedmozaicznym obok ‘soboty’ leksem *šabaṯ* zaczął być używany także w znaczeniu ‘tydzień szabatowy’, czyli taki, którego ostatnim dniem jest sobota (zob. Naeh 1992:434; Beckwith 2001:11).

Z kolei w literaturze pobiblijnej, na przykład w Misznie, termin ten – prócz powyższych denotacji – był stosowany także w kontekście dowolnych siedmiu dni pod rząd, bez względu na to, w którym dniu tygodnia owy okres się rozpoczynał, a w którym kończył (zob. Naeh 1992:434).

W związku z powyższym, powstaje pytanie kiedy inny wyraz hebrajski, mianowicie *šaḇuʿa* (שבוע), zaczął oznaczać ‘tydzień’, jak i w którym z dwu powyższych znaczeń. Odpowiedź na nie jest o tyle istotna, że oba wyrazy występują w Torze, a umiejętne rozróżnienie właściwych im znaczeń może pomóc w rozwiązaniu wielu halachicznych problemów[225].

Jak zauważono, nie tylko w Biblii, ale także i w literaturze misznaickiej,

[223] Fonetyczny zapis akadyjskiego słowa w pracach anglojęzycznych nie jest jednolity: *shapatum* (Guillaume 2005:41), *shapattu* (Beckwith 2001:11), *šappatu* (Naeh) i inne.

[224] Beckwith podaje, iż w Babilonii istniał co prawda podział czasu na siedmio- lub ośmiodniowe okresy, ale nie stanowiły one tygodnia w dzisiejszym rozumieniu, lecz właśnie fazy Księżyca (zob. Beckwith 2001:11).

[225] Także i u chrześcijan religijne pojęcia obecnie uważane za podstawowe na przestrzeni dziejów zmieniały swoje znaczenie. Dla przykładu ‘pascha’ pierwotnie oznaczała dzień, w którym wspominano Śmierć i Zmartwychwstanie Jezusa, tj. niedzielę (w tym sensie obchodzenie paschy, tj. pamiątki Śmierci i Zmartwychwstania Jezusa, obchodzono w cyklu cotygodniowym już od czasów apostolskich). Od II w. ‘pascha’ zaczęła kształtować się jako wspomnienie rocznicowe i do IV w. była jedynym corocznym świętem chrześcijańskim. W IV w. używa się też terminu ‘pascha’ do oznaczenia wigilii paschalnej, która trwa – na wzór święta Pesach – 8 dni (od soboty, tj. wigilii paschalnej, do soboty Chrztu Pańskiego, zaś w VIII w. następuje przejście świętowania oktawy od niedzieli do niedzieli). Z kolei w V w. pojęcie ‘pascha’ oznacza Niedzielę Zmartwychwstania. Zbiega się to z czasem, kiedy ze Wschodu na Zachód przybywa zwyczaj świętowania Niedzieli Palmowej, która rozpoczyna Tydzień Męki Pańskiej (zob. Wąsowicz 2015:109-111; zob. też Beckwith 2001:32, 40, 52, 54-55, 59-61).

jak i talmudycznej jednym z możliwych znaczeń słowa *šabaṯ* jest ‘tydzień, [tj.] 7 dowolnych dni pod rząd’, na co wskazują takie wyrażenia, jak באחד בשבת lub בשני בשבת, a więc ‘w pierwszym dniu tygodnia’, ‘w drugim dniu tygodnia’ itd. Ponadto w greckim tekście przypowieści o faryzeuszu i celniku (Łk 18:12), a ściślej w miejscu, w którym padają słowa ‘dwa razy w tygodniu poszczę’, użyto greckiego odpowiednika hebrajskiego słowa שבת właśnie (a nie שבוע), czyli σαββάτων, co pokazuje, że słowa tego powszechnie używano w tym tu znaczeniu (zob. Naeh 1992:431-432).

Z kolei gdy mowa o terminie *šaḇuʿa* w znaczeniu ‘tydzień szabatowy’, to występuje on na pewno u Rambama (np. w związku z jego komentarzem do Miszny, *Taanit 4:3*, i to jeszcze w stosunku do późniejszej redakcji, w której tekst pierwotny został zmieniony na ארבעה ימים בשבוע), a więc stosunkowo późno. Możliwe, że użycie tego słowa w powyższym znaczeniu stanowi wkład literatury talmudycznej w rozwój języka hebrajskiego. W Biblii bowiem rdzeń ש.ב.ע użyty do określenia czasu oznacza dowolnych siedem dni, jak wynika na przykład z zastosowania tego terminu w stosunku do określenia długości okresu nieczystości matki po urodzeniu dziewczynki[226] (zob. Naeh 1992:426, 434-435).

Tak więc w okresie misznaickim *šabaṯ* oznaczał zarówno ‘tydzień szabatowy’, jak i ‘siedem dowolnych dni z rzędu’. Z kolei co do terminu *šaḇuʿa*, to lektura Miszny pokazuje, że częściej używano go w znaczeniu, uwaga, ‘siedem lat, siedmioletni okres, siedmiolatka’ niż ‘7 z rzędu dni’[227]. Innymi słowy, jeśli zestawić ze sobą kontekstowe użycia ww. haseł w tekstach tanaickich (końcowy okres II świątyni, przełom er), to *šabaṯ* najczęściej oznacza ‘7 dni’[228], zaś *šaḇuʿa* ‘7 lat’ (zob. Naeh 1992:434-435).

Należy jednak pamiętać, że w Biblii *šabaṯ* także może określać ‘siedmioletni okres’, obok ‘tygodnia szabatowego’, jak i po prostu ‘siedmiu dni’. Jednakże jeśli mowa o tekstach biblijnych, to dopiero w tym ostatnim znaczeniu *šabaṯ* i *šaḇuʿa* mogą być synonimami (zob. Naeh 1992:435)[229].

---

[226] Gdyby bowiem matka urodziła córkę w środę, to przecież nie czekano by do niedzieli, aż zacznie się jej dwutygodniowy okres nieczystości religijnej, a tak musiałoby być w przypadku gdyby שבוע oznaczało ‘tydzień szabatowy’, tj. rozpoczynający się od niedzieli, a kończący na szabacie.

[227] W Misznie *šaḇuʿa* w znaczeniu ‘7 dni’ pojawia się w traktacie *Negaim* (hebr. *negaʿim*, ‘choroby, bolączki’), tj. w związku z siedmiodniowym okresem oczyszczenia po chorobach skóry, z czego jasno wynika, że mowa tu o 7 dniach od momentu zauważenia jakichś objawów, albo o 7 dniach od ich zniknięcia. A więc שבוע nie może mieć tu znaczenia ‘tygodnia szabatowego’ (zob. Naeh 1992:432).

[228] Oczywiście w zestawieniu tym świadomie nie bierze się pod uwagę znaczenia ‘dzień szabatu’ (tj. sobota), albowiem na tym polu semantycznym oba omawiane tu wyrazy ze sobą nie rywalizowały.

[229] Zdaniem Guillaume, próba wywodzenia rdzenia ש.ב.ת (w znaczeniu: ‘tydzień’) od ש.ב.ע (jako wyrażającego ideę ‘siedmiu’) jest na gruncie gramatyki historycznej języka hebrajskiego nieuzasadniona, albowiem o ile w

Semantyczna różnorodność tego słowa powoduje, że wyrażenia, w których się ono pojawia, także nie są znaczeniowo jednolite. I tak na przykład literalne – z punktu widzenia dzisiejszej hebrajszczyzny! – odczytanie zestawienia słów *mi-moḥoraṯ ha-šabaṯ* (ממחרת השבת, Kpł 23:11, 15, 16) oznacza ‘dzień po szabacie’, tj. w istocie ‘w niedzielę’. A więc byłby to dzień, w którym należałoby rozpocząć liczenie *omeru*, tj. 7-miu tygodni (שבע שבתות), aż do dnia po 7. szabacie (עד ממחרת השבת השבעית), kiedy to – znowuż w niedzielę – rozpoczynałoby się święto Tygodni (zob. Naeh 1992:424, 426). Podana tu interpretacja może być jednak niewłaściwa dla tekstu, który powstał w zupełnie innych warunkach językowych, tj. w zupełnie innym okresie rozwoju języka hebrajskiego, kiedy znaczenia stosowanych do dzisiaj słów mogły diametralnie się zmienić (co kapitalnie pokazał Naeh). Tak więc znaczenie całości wskazanego tu wyrażenia będzie zależało od tego, do jakiego znaczenia wyrazu *šabaṯ* będą odwoływały się poszczególne frakcje judaizmu.

Przejdźmy jednak do tekstu biblijnego. Wcześniej przedstawione badania izraelskiego uczonego w zakresie analizy semantycznej leksemów *šabaṯ* i *šaḇuʿa* wyraźnie pokazują, iż judaizm okresu II świątyni musiał zmierzyć się z wyzwaniem pogodzenia ze sobą dwóch wersetów, w których mowa o sposobie kalendarzowego wyznaczania święta Tygodni, tj. Kpł 23:15 (שבע שבתות, ‘siedem tygodni szabatowych’ lub ‘siedem tygodni’) z Pwt 16:9 (שבעה שבועות, ‘siedem tygodni’), tak aby różnice wynikające z użytych zwrotów nie prowadziły do sprzeczności.

W związku z powyższym w judaizmie rabbanicznym wykształciły się generalnie dwa rozwiązana. Pierwsze należy do ribbiego Akiwy (*Midrasz tannaim* – מדרש תנאים, מהדורת הופמן, עמ' 93). Otóż jego zdaniem, tam gdzie występuje słowo שבת to Prawo odnosi się tylko do przypadku, w którym pierwszy dzień święta Mac przypada na szabat (a więc gdy wieczór składania ofiar paschalnych zbiega się z początkiem szabatu). W tym więc przypadku rabbi Akiwa proponuje rozpocząć liczenie *omeru* po szabacie. W jego opinii Kpł 23:15 odnosi się tylko i wyłącznie do tego jednego przypadku. Natomiast w pozostałych należy zastosować Pwt 16:9, tj. fragment w którym użyto terminu שבוע, właśnie dla podkreślenia, że pierwszy dzień święta Mac przypada na dowolny dzień tygodnia (tj. każdy prócz szabatu). I wtedy okres *omeru* należy odliczać od dnia po pierwszym dniu święta Mac. W ten sposób jedna parasza nie przeczy drugiej, jak i zachowana zostaje terminologiczna zgodność, którą wykazał

---

języku akadyjskim znane jest zjawisko przejścia ע w ת, o tyle w języku hebrajskim już nie (zob. Guillaume 2005:41)

Naeh. Należy jednak zaznaczyć, że w judaizmie rabbanicznym to nie rozwiązanie ribbiego Akiwy zyskało sobie powszechną przychylność, albowiem – jak wiadomo – użytym w obu paraszach spornym wyrażeniom rabbaniczni uczeni przypisują znaczenie dowolnego siedmiodniowego okresu, bez względu na to, w jakim dniu tygodnia się zaczyna i kończy. Innymi słowy, znaczenie słów שבת i שבוע, to – w tradycji rabbanicznej – po prostu 'dowolnych 7 dni pod rząd' (zob. Naeh 1992:428-430).

Przy tej okazji warto nadmienić, że zwolennicy Bajtosa poszli w odwrotnym kierunku, a mianowicie terminowi שבוע w sposób nieuzasadniony przypisali znaczenie terminu שבת: zgodnie z tą opcją, w obu nakazach Tory mowa o tygodniach zakończonych szabatem (zob. Naeh 1992:430).

Saduceusze z kolei rozpoczynali liczenie *omeru* od niedzieli (albowiem słowo *šabaṯ* interpretowali jako 'sobota'), która wypadała w tygodniu święta Mac, a więc samo święto Tygodni także przypadało u nich na niedzielę, pięćdziesiąt dni później, tak jak zresztą – zgodnie z ich interpretacji – nakazywała Tora[230] (zob. Erder 2003:124-125; Rosik 2003:93). Jeśli jednak 15. *nisan* przypadał na szabat, to pierwszy dzień świąt przekładano na 16. *nisan*, tj. na pierwszy dzień tygodnia (niedzielę) (zob. Mann 1935:290).

We wspólnocie qumrańskiej wykształciła się reguła, iż początek liczenia *omeru* musi zawsze przypadać na 26. dzień miesiąca *nisan*, tj. od niedzieli po okresie święta Mac, tak aby święto Tygodni było świętowane w niedzielę, 16. dnia (lub 15.)[231] miesiąca *siwan*, tj. w dniu, w którym Izrael miał otrzymać Torę na Synaju, a więc wtedy, kiedy wspólnota przyjmowała do swojego zgromadzenia nowych członków[232] (zob. Erder 2003:124-125; Erder 1987:164; Rosik 2003:94). Innymi słowy, zgodnie z 11Q*Temple* 18,11-12 (*Zwój świątynny*) liczenie *omeru* rozpoczyna się w niedzielę po okresie siedmiu dni święta Mac[233] (zob. Rosik 2003:79). Z punktu widzenia agrarnego, także zgodnie z treścią *Zwoju świątynnego*, pierwsze dni

[230] W podobny sposób do problemu podchodzą Samarytanie (zob. Morgenstern 1968:84-85).
[231] Zarówno Rosik, jak i Erder (w swojej starszej pracy) podają, iż ostatnim dniem liczenia *omeru* we wspólnocie qumrańskiej jest 15. *siwan* (zob. Rosik 2003:94; Erder 1987:164).
[232] Rosik podaje, że wiara ta bierze się z *Księgi Jubileuszy*, aczkolwiek nie udało mi się znaleźć w jej tekście ani konkretnej daty związanej z nadaniem Tory, ani z tym, że święto Tygodni winno się rozpoczynać w dniu nadania Tory (zob. Rosik 2003:94). Podobnie uważa też Fraade, który podaje, że – zgodnie z *Księgą Jubileuszy* 15:1 i 44:4-5 – odliczanie do święta Tygodni należy rozpocząć od szabatu, który następuje po pełnym tygodniu świętowania Pesach, co oznacza, że liczenie *omeru* rozpoczyna się 26. dnia miesiąca *nisan* (i wówczas ostatni dzień przypadnie na niedzielę miesiąca *siwan*) (zob. Fraade 2010:157).
[233] Podobne stanowisko zajmowali zwolennicy Bajtosa, jak wynika z Miszny (*Menucha 10:3*; *Chagiga 2:4*) (zob. Naeh 1992:424).

omeru zbiegają się z pierwocinami jęczmienia, zaś święto Tygodni z pierwocinami pszenicy[234] (zob. Beckwith 2001:112).

Jak już się rzekło, żydzi rabbaniczni rozpoczynają liczenie *omeru* po pierwszym dniu święta Paschy (15. *nisan*), tj. 16. dnia miesiąca *nisan*[235]. Muszą oni jednak pamiętać o tym, aby unikać pewnych dni tygodnia (o czym była już mowa w poprzednich rozdziałach). Z kolei święto Tygodni nie musi przypadać na konkretny dzień tygodnia, aczkolwiek winno się rozpoczynać 6. dnia *siwan*, czyli w rocznicę nadania Tory[236] (zob. Erder 2003:125-126; Mann 1935:290; Naeh 1992:424; Fraade 2010:157-159; Rosik 2003:93[237]).

Jak wynika z analizy wczesnych tekstów karaimskich, pierwsi członkowie tej wspólnoty błędnie uważali, że saduceusze podobnie liczyli *omer*, jak caddokici[238], albo zwolennicy Bajtosa[239], czy też jak sekta qumrańska (np. Kirkisani zwyczaje zwolenników Bajtosa przypisywał saduceuszom). W istocie jednak postępowali – w przypadku omawianej tu kwestii – w podobny do saduceuszy sposób. Dla przykładu, Anan ben Dawid, rozpoczynał liczenie *omeru* od niedzieli (zob. Erder 2003:125-127; Erder 1987:163-164; Mann 1935:290).

---

[234] Są to dwa z czterech świąt „pierwocin" udokumentowanych w rękopisach znad Morza Martwego, obok święta młodego (nowego) wina, które wypadało 7 tygodni po święcie Tygodni, jak i święto nowej oliwy, które obchodzono po siedmiu tygodniach od święta nowego wina. Czas, jaki należy odliczyć pomiędzy świętami, wyraźnie pokrywa się z miesiącami kalendarza kananejskiego, które liczyły sobie 50 dni (zob. Beckwith 2001:112). Warto przy tej okazji wspomnieć o artykule Morgensterna z 1968 r., w którym przekonująco pokazuje związek wspomnianego kalendarza kananejskiego (w którym rok to siedem 50-dniowych okresów, składających się z siedmiu siedmiodniowych tygodni, zakończonych 50-tym dniem, zwanym עצרת, *ʿaṣereṯ*, tj. 'dniem zamykającym', w stosunku do którego nie używano klasycznych nazw tygodnia) z obecnym 33. dniem liczenia *omeru*. Kalendarz ten miał być w użyciu do czasów króla Salomona, który miał wprowadzić k. słoneczny, z 365-oma dniami w roku, jak i termin części świąt uzależnić od przypadania równonocy. Wracając do 33. dnia liczenia *omeru*, to w k. kananejskim dzień ten miał oczywiście inne znaczenie i wypadał dokładnie w połowie kananejskiego miesiąca, a więc 25. dnia, czyli wtedy, kiedy wypadała połowa pięćdziesięciodniowego okresu liczenia *omeru*. Po wprowadzeniu kalendarza słonecznego dzień ów nadal obchodzono, ale w kalendarzu słonecznym przypadał on już na 18. *ijjar* i z czasem związek ów zanikł aż do tego stopnia, że zaczęto mówić nie o połowie okresu liczenia *omeru*, lecz o ל"ג בעומר, a więc o 33. jego dniu, któremu – swoją drogą – judaizm rabbaniczny nadał własne znaczenie, szczególnie gdy mowa o etiologii tego święta (wolno obcinać włosy, żenić się; tego dnia w ok. 160 r. n.e. umarł autor *Księgi blasku*, Szimon bar Jochaj; tego dnia miała zakończyć się plaga, która zabiła 12 tysięcy uczniów ribbiego Akiwy; zaś według *Midrasz Rabba*, *Szemot 25:4* tego właśnie dnia zaczęła spadać manna z nieba) (zob. Morgenstern 1968:85-89).

[235] Warto też zajrzeć do Tal. Bab., *Menachot 66a* i *b*, by posłuchać wypowiedzi tych uczonych, którzy z taką interpretacją nakazu liczenia *omeru* się nie godzili.

[236] Oczywiście zgodnie z obliczeniami rabbanitów. Por. Mann 1935:290.

[237] Autor ten podaje, iż rabbanici świętowali w 51-ym dniu od święta Paschy (zob. Rosik 2003:93), gdy tymczasem wydaje się, że to właśnie część karaimów tak mogła czynić.

[238] Zdaje się, że caddokici liczyli *omer* od niedzieli, która wypadała w siedmiodniowym okresie święta Mac (zob. Erder 1987:164). Saadja Gaon oskarżał Caddoka, jak i Bajtosa, tj. uczniów Antygonosa z Socho, że podważali kalendarz Mojżesza, a prawdopodobnie chodziło mu o to, że posługiwali się innym kalendarzem niż rabbanici (zob. Poznański 1908:79).

[239] Trudno powiedzieć, kiedy zaczynał się u nich *omer*, lecz pewnym jest, że pierwszym dniem święta Tygodni był „dzień po szabacie", a więc niedziela (zob. Erder 1987:164).

Ale tu dość istotny wyjątek halachy Anana w stosunku do zwyczaju saduceuszy. Otóż jeśli 15. dnia *nisan* przypadał w szabat (a więc od razu w dniu po passze), to Anan ben Dawid rozpoczynał liczenie *omeru* w pierwszą niedzielę po święcie Mac. Szabat z 15. *nisan* uważał za zwykły szabat, tj. nie uważał go za pierwszy dzień święta Mac. W tym przypadku to siedmiodniowe święto trwało od 17. do 23. *nisan*, który siłą rzeczy przypadał na szabat. I dopiero od dnia po tym szabacie zaczynał liczyć dni *omeru*. Jak zaznaczono, w normalnym trybie, tj. gdy dniem po passze był zwykły dzień tygodnia, liczenie *omeru* rozpoczynał ojciec ananitów od szabatu z okresu święta Mac (zob. Erder 1987:164).

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na uderzające podobieństwo w wyznaczaniu dni *omeru* w stosunku do propozycji rabbiego Akiwy. Chyba nie bez powodu Daniel al-Kumisi halachę Anana określa mianem „ścieżki rabbanitów", czyli w istocie „rabbaniczną halachą" (zob. Astren 2004:96).

Podobnie też rozumował żyjący w I poł. X w. karaim ben Ata (בן עטא, choć przez rabbanitów obelżywie określany jako בן זוטא, czyli 'mały', w znaczeniu 'o niskiej wartości'), który uważał, iż słowo *šabbaṯ* w związku ze świętami Pesach i Tygodni oznacza tu po prostu 'szabat, siódmy dzień tygodnia'. Tak więc w dzień po szabacie, który wypada jako pierwszy po passze, należy zacząć odliczać 50 dni *omeru*, nie zaś – jak uważają rabbanici – od 16. dnia miesiąca *nisan* (zob. Aloni 1976:84-86).

Prócz różnych terminów, karaimów od rabbanitów, co do zagadnienia liczenia *omeru*, różni też i to, że ci pierwsi inspiracji do jego rozwiązania poszukiwali nie tylko w Torze, ale także w pozostałych części biblijnej triady, tj. zarówno u Proroków, jak i w Pismach. Jak wiadomo, uczeni talmudyczni wyprowadzali prawa religijne zarówno z *Tory pisanej*, jak i *Ustnej* (zob. np. Tal. Bab., *Hagiga 10b*). Karaimi z kolei odrzucali prawo ustne (tj. *Torę ustną*), ale za to – przy formułowaniu halach – brali pod uwagę wszystkie księgi Biblii Hebrajskiej i w naszym tu przypadku opierali się na przykład na relacji z obchodów świątecznych króla Salomona, opisanych w 1 Krl 8:65-66, 2 Krn 7:10[240] (zob. Erder 2003:125-127; Erder 1987:163-164; Mann 1935:290).

Jak wynika z powyższego zestawienia, karaimi I Rzeczpospolitej, naśladując swoich duchowych mistrzów, stosowali w gruncie rzeczy normę podobną do saducejskiej, co oczywiście nie świadczy, że od nich się wywodzą (prócz *Wojny u bram*, zob. też *Uczynił sobie lektykę*, s. 12-13).

[240] Podobnie zresztą czynili caddokici (od III/II w. p.n.e. do końca okresu II świątyni) (zob. Erder 2003:127).

Czy w gąszczu tylu różnych sekciarskich propozycji jest jeszcze miejsce na inne, nowatorskie podejście do omawianego tu zagadnienia? Tak, a podejście to stanowi perspektywa badawcza, oparta na analizie historyczno-językowej. Jeśli spojrzeć na Biblię w świetle literatury tannaickiej, to okkazuje się, że wyrażenia שבע שבתות z Kpł 23:15, jak i שבעה שבועות z Pwt 16:9 można w ten sposób ze sobą pogodzić, iż oba oznaczają okres 7-miu odcinków czasu, z których każdy posiada 7 dni, bez ścisłego określania, który dzień tygodnia stanowi jego początek lub koniec. Jednakże w literaturze tej nie znajduje potwierdzenia druga możliwość, a więc że oba wskazane tu zwroty mogłyby oznaczać siedem tygodni szabatowych – takie znaczenie jest poświadczone tylko dla שבע שבתות (zob. Naeh 1992:434).

A jeśli tak, to liczenie *omeru* nie polega na liczeniu tygodni szabatowych, lecz na odliczaniu siedmiu siedmiodniowych okresów, które z roku na rok mogą przypadać w inne dni tygodnia[241]. Z tego punktu widzenia ta konkretna halacha karaimska, która preferuje liczenie *omeru* zawsze od dnia po szabacie (a więc terminom *šabaṯ*, jak i *šaḇuʿa* przypisuje znaczenie 'tydzień szabatowy'), może okazać się nieuzasadniona (zob. też Naeh 1992:432, 435)[242].

B5) Święto Tygodni (a)

Podstawowym celem liczenia *omeru* jest odliczanie dni do święta Tygodni. W Torze wyrażenie *ḥag šaḇuʿoṯ* (חג שבעות, 'święto Tygodni') wraz z podaniem bliższego terminu jego przypadania występuje tylko jeden raz, tj. w Pwt 16:9-10, gdzie napisane jest „[9] odliczysz siedem tygodni […], [10] [a następnie] będziesz obchodził święto Tygodni […]" (שבעה שבעת [9] .[...] ועשית חג שבעות [10] .[...] תספר לך). Dychotomiczny podział tych dwóch okresów, wynikający ze struktury gramatycznej wypowiedzi, tj. ich ujęcie w dwu oddzielnych zdaniach, powoduje że święto Tygodni rozpoczyna się zaraz po odliczeniu siedmiu tygodni (tj. po 49-ciu dniach), a więc w 50-tym dniu, co pokrywa się z rabbaniczną interpretacją Kpł 23:16, że ostatnim dniem liczenia *omeru* jest dzień 49-ty, zaś w dniu następnym Izraelici składali Bogu ofiary.

[241] Beckwith (2001:98-99) z kolei sugeruje, iż źródeł tradycji liczenia 50-ciu dni *omeru* należy poszukiwać na długo przed wygnaniem babilońskim, np. u Amorytów, u których w III tysiącleciu p.n.e. rok składał się z siedmiu miesięcy, każdy po 50 dni (z tego punktu widzenia szczególnie wartościowy okazuje się być artykuł Morgensterna z 1968 r. o związku 33. dnia *omeru* z 25. dniem kananejskiego miesiąca, a więc z połową okresu liczenia *omeru*, o którym nieco wyżej już wspomniałem).

[242] Podobny zarzut wysuwa Naeh w stosunku do tych uczonych Talmudu, którzy przy okazji święta Tygodni w stosunku do wyrażeń שבע שבתות (Kpł 23:1) i שבעה שבועות (Pwt 16:9) akceptowali interpretację odwołującą się do tygodnia szabatowego (zob. Naeh 1992:432, 435).

W kalendarzu rabbanicznym święto to jest stałe i zawsze przypada na 6-ty dzień miesiąca *siwan*, a więc na dzień po ostatnim, tj. 49-tym dniu liczenia *omeru*. Stałość święta w kalendarzu żydowskim wynika z faktu, że pierwszy dzień liczenia *omeru* zawsze przypada na 16-ty dzień miesiąca *nisan*.

U karaimów z kolei pierwszy dzień liczenia *omeru* jest uroczystością ruchomą, albowiem zależną od wypadania szabatu po święcie Pesach, choć sam ten fakt, to oczywiście jeszcze nie wszystko. Otóż w kalendarzu karaimów, podobnie jak w kalendarzu rabbanicznym, juliańskim, czy też gregoriańskim, dni tygodnia na przestrzeni lat nie wypadają w te same dni miesiąca (na marginesie warto odnotować, że dni tygodnia wypadają ponownie w te same daty miesiąca dopiero po upływie całego cyklu, a więc – dla przykładu – w kalendarzu księżycowym żydowskim będzie tak po 19 latach; tzw. cykl Metona), co powoduje, że karaimi corocznie muszą na nowo wyznaczać pierwszy dzień liczenia *omeru*.

Skoro więc rabbanici i karaimi różnią się co do ustalania zarówno pierwszego, jak i ostatniego dnia liczenia *omeru*, to naturalną koleją rzeczy będzie różnica zdań odnośnie do przypadania pierwszego dnia święta Tygodni, albowiem – podkreślmy to jeszcze raz – wymienione tu uroczystości religijne są ze sobą w ścisłym związku czasowym, a mianowicie czas wypadania późniejszej uroczystości zależy od terminu przypadania dwu wcześniejszych. Problematyka ta, tj. pierwszego dnia święta Tygodni, zostaje poruszona w pierwszej części dialogu Szełomo ben Aharona, w dziesiątym pytaniu Rabbanity.

Jak wyżej wskazano, rabbanici rozpoczynają święto Tygodni 6-ego dnia miesiąca *siwan*. Zdaniem Rabbanity za tą właśnie datą przemawiają między innymi dwa następujące fakty. Po pierwsze, termin ten – co też przed chwilą pokazano – bezpośrednio wiąże się z okresem liczenia *omeru*, a więc obliczywszy ramy czasowe jego wypadania automatycznie uzyskuje się termin przypadania pierwszego dnia święta Tygodni. Po drugie, zgodnie z rabbaniczną tradycją (zob. np. Raszi, *Komentarz do 'Awoda zara 3a'*; Jaakow ben Aszer, *Baal ha-turim, Komentarz do Lb 28*), to właśnie owego dnia tegoż miesiąca Bóg przekazał Izraelowi Torę.

Karaim oczywiście zgadza się co do tego, że termin święta Tygodni zależy od poprawnego odliczania *omeru*, jednakże należy odrzucić jego zdaniem podawaną przez rabbanitów dzienną datę jego początku, albowiem w Torze nie ma o tym żadnej wzmianki. Z perspektywy karaimskiej wiadomo tylko tyle, że skoro odliczanie *omeru* rozpoczyna się w

niedzielę (tj. „nazajutrz po szabacie”), to z prostej matematyki wynika, że pierwszy dzień święta Tygodni – pięćdziesiąt dni później – także musi być niedzielą. Tak bowiem wynika z analizy Kpł 23:16.

Tutaj ważna uwaga. Otóż w związku z niniejszym komentarzem Karaima odnośnie do Kpł 23:16, że dzień składania ofiar jest jednocześnie pierwszym dniem święta Tygodni, wynika sprzeczność z tym, co powiedział on odnośnie do ostatniego dnia liczenia *omeru*, a mianowicie, że jest to dzień 50-ty, po którym składa się ofiary. Poprzestając już nawet na wprowadzonej tu przez Karaima interpretacji Kpł 23:16 widać, że karaimi liczą jednak 49 dni *omeru*, zaś w dniu następnym – 50-tym – obchodzą pierwszy dzień święta Tygodni (którego to święta we wspomnianym wersecie z nazwy się nie wymienia – mówi się tylko o dniu składania ofiar). Wynika z tego, że karaimi postępują dokładnie tak samo, jak krytykowani przez nich rabbanici. Trudno określić skąd bierze się ta sprzeczność, możliwe że z niejasności sformułowania tekstu *Wojny u bram*.

Wracając do tematu. Gdyby w Torze rzeczywiście pojawił się dokładny termin początku święta Tygodnia, to – retorycznie pyta Karaim – jaki byłby sens w obowiązku liczenia *omeru*? Liczenie *omeru* jest obowiązkowe, a w związku z nim pewnym jest to, że zarówno pierwszy, jak i ostatni jego dzień wypadają „nazajutrz po szabacie”, a więc w niedzielę. Natomiast daty dziennej nie da się ustalić raz na zawsze i dlatego należy ją co roku na nowo wyznaczać.

Z kolei co do terminu nadania Tory, to Karaimowi wydaje się, że nie było to 6. *siwan*, lecz 3. Otóż z Wj 19:11, 16 wiadomo, że Izrael – jak jest napisane – „na trzeci dzień”, „w trzecim dniu o poranku” był gotowy, by stawić się przed Bogiem, aby zawrzeć z Nim przymierze i otrzymać od Niego Torę. Z kolei w Wj 19:1 jest napisane, że miało to miejsce w trzecim miesiącu od wyjścia z Egiptu, czyli w miesiącu *siwan*. Zestawiając ze sobą te dane, otrzymujemy datę 3. *siwan*.

Co by jednak o tym nie myśleć, to – zdaniem Karaima – termin nadania Tory Izraelowi nie ma żadnego związku z pierwszym dniem święta Tygodni. Chybiony jest więc rabbaniczny zarzut o to, iż od święta Pesach do 3. *siwan* nigdy u karaimów nie uzbiera się 50 dni[243],

[243] Dla rabbanitów święto Tygodni musi kończyć się w dniu, w którym Bóg przekazał Swemu ludowi Torę. Stąd też rabbanici mają prawo zarzucać karaimom, że nawet z ich własnego punktu widzenia terminy te nie będą się ze sobą pokrywały. Gdyby bowiem karaimi rozpoczynali liczenie *omeru* zaraz po passze, tj. od 15-ego dnia *nisan*, i jeszcze przy założeniu, że *nisan* i ijjar miałyby po 30 dni, to do 3. *siwan* uzbierałoby się co najwyżej 49 dni.

albowiem nakaz liczenia *omeru* został dany Izraelowi co prawda wraz z nadaniem Tory, ale bez wymogu, by oba wydarzenia ze sobą wiązać. Tak więc – jak wieńczy swoją wypowiedź Karaim – karaimski sposób określania pierwszego dnia święta Tygodni nie może być uznawany za błędny na podstawie jego niezgodności z dniem nadania Tory, bez względu na to czy byłoby to 3., czy też 6. dnia *siwan*[244].

B5) Święto Tygodni (b)

Przedstawione we wcześniejszym rozdziale problemy i rozbieżności co do początku święta Tygodni, jeszcze bardziej się komplikują, gdy weźmie się pod uwagę fakt, że rolniczy charakter tego święta został prawdopodobnie przejęty przez Izraelitów od ludów ościennych, prawdopodobnie wraz z kalendarzem (por.: Wąsowicz 2015:112-113).

Otóż w kalendarzach słonecznych (lub w takich, w których Słońce posiada znaczną przewagę w ustalaniu kalendarza nad innymi reperami) święto Tygodni przypadało ok. 15 dnia miesiąca *siwan*, co oznacza, że liczenie *omeru* rozpoczynało się od niedzieli po całym tygodniu święta Pesach, czyli 26. miesiąca *nisan*. I teraz, jeśli porównać ze sobą wszystkie święta pielgrzymie pod względem ich umiejscowienia w czasie, to okazuje się, że wszystkie wypadają dokładnie w połowie miesiąca, co może przemawiać za tym, że to właśnie ten sposób – znany z kalendarzy słonecznych – jest właściwy dla sposobu datacji święta Tygodni, to jest tak, aby wypadało ono dokładnie w środku miesiąca[245] (zob. Fraade 2010:158-159).

W Biblii Hebrajskiej brak dowodów na potwierdzenie tej hipotezy, ale już w *2. Księdze Henocha* mamy ich bez liku. Księga ta uwypukla fakt, że w połowie miesiąc *siwan* miały

[244] Przy okazji rozważań dotyczących święta tygodni Rabbanita w *Wojnie u bram* zarzuca Karaimowi, że co do pewnych terminów, karaimi zgadzają się czasami z chrześcijanami, co stanowi samo w sobie pewną ujmę. Oczywiście Karaim – który nieco wcześniej określił chrześcijan mianem wrogów – słusznie broni się tym, iż zbieżności te są przypadkowe, wynikające ze stosowania podobnych cykli kalendarzowych. Pejoratywny obraz chrześcijaństwa w judaizmie nie stanowi tu głównego problemu, więc go w głównej treści pracy pominąłem, choć kwestia ta sama w sobie jest niewątpliwie warta zbadania, podobnie jak antyjudaistyczne podejście Kościoła. W obu przypadkach należy jednak zachować ostrożność co do wysuwanych ocen. Dla przykładu warto może przypomnieć, że na gruncie wczesnego chrześcijaństwa z czasem zaczęło przeważać stanowisko, że Wielkanocy nie należy ustalać w oparciu o żydowskie święto Pesach. Synod w Antiochii w 341 r. oficjalnie postanowił, iż należy wykluczyć z Kościoła tych, co wyznaczają to święto zgodnie z rachubą żydowską. Z decyzją tą zgodził się także i Dionizy Mniejszy (*List do Petroniusza*). Obu jednak tych stanowisk nie należy wiązać z postawą antysemicką, albowiem wynikają one tylko i wyłącznie z odrzucenia pewnej metody ustalania kalendarza, uznanej za błędną. A więc powody są tu natury czysto komputystycznej, a nie na przykład etnicznej. Dionizy Mniejszy, jeśli mowa o kalendarzu, za wzór stawiał za to Egipcjan (Naumowicz 2000:231, 238, 239, 240-241).

[245] Fraade podaje, że – zgodnie z *Księgą Jubileuszy* 15:1 i 44:4-5 – odliczanie do święta Tygodni należy rozpocząć od dnia po szabacie, który następuje po pełnym tygodniu święta Mac, co oznacza, że liczenie *omeru* rozpoczyna się 26. dnia miesiąca *nisan* i wówczas ostatni dzień przypadnie na środek miesiąca *siwan*, oczywiście także w niedzielę.

miejsce takie wydarzenia, jak: przymierze Boga z Noem (6:10-18), jak i kolejne z Abrahamem, Izaakiem, i Jakubem (6:17-19, 14:19-20, 15:1-4, 44:1-8), a dalej: narodziny Izaaka (16:12-14), czy też w końcu objawienie na górze Synaj (1:1) (zob. Fraade 2010:160).

Z uwagi na fakt, że święto Tygodni jest ściśle związane z okresem liczenia *omeru*, a większość problemów związanych z nim została przedstawiona w poprzednich rozdziałach dysertacji, to tutaj wskaże się tylko na te wątki, których wcześniej nie poruszono.

Termin przypadania święta Tygodni nie jest ściśle i jednoznacznie wyznaczony przez Torę. Jest to też jedyne z najważniejszych świąt, które nie ma w zasadzie historycznego odniesienia w dziejach Izraela. Częściej natomiast mówi się o związku święta z czynnikami naturalnymi, szczególnie z rolnictwem (zob. Fraade 2010:157, 159). Dla przykładu, Szełomo ben Aharon w *Uczynił sobie lektykę* (s. 13) pisze, iż jest to święto pierwocin, a więc święto pożywienia, co stanowi aluzję do Tory, która jest pożywieniem dla ludzkiej duszy (zob. Mann 1935:290). Pomimo takiej wykładni owego święta, na ile się orientuję, karaimi jednak nie łączą jego początku z dniem otrzymania Tory.

Nazwa ‘święto Tygodni’ w Biblii to חג השבועות, Wj 34:22 i Pwt 16:10, 16 (obok חג בכורים z Wj 34:22, jak i חג הקציר z Wj 23:16). Rozpoczyna się ono po pełnych siedmiu dowolnych tygodniach (a nie tylko szabatowych), na co wskazuje użycie leksemu שבוע (o czym wcześniej była mowa).

Inny problem wyłania się wówczas, gdy na święto Tygodni spojrzy się z punktu widzenia święta Mac, o którym wiadomo, że trwa 7 dni, a ostatni z nich jest w sposób szczególny świętowany, włącznie z zakazem pracy (Wj 13:6; 34:21; Pwt 16:8). Otóż wydaje się, że Wj 34:21-22 sugeruje odliczanie oparte na szabatowych tygodniach, albowiem w wersecie tym mowa, że przez 6 pierwszych dni wolno pracować, zaś w dniu ostatnim, siódmym należy odpoczywać, a czasownik ten oddano za pomocą rdzenia ש.ב.ת, który jest ściśle związany z hebr. *šabaṯ* (תשבות, ‘będziesz odpoczywał; przestaniesz pracować’). Z perspektywy językowej podana tu prezentacja budowy święta Mac wyraźnie przypomina strukturę tygodnia szabatowego (na wzór tygodnia z opisu stworzenia świata w Rdz 1-2). Z kolei w Pwt 16:8 całą rzecz oddano w nieco innych słowach, albowiem okres 6-ciu dni jedzenia mac jest co prawda wyraźnie oddzielony od dnia siódmego tym, że w nim należy się zgromadzić (עצרת) i że nie wolno wtedy pracować (לא תעשה מלאכה), lecz w wersecie tym brak innych jeszcze aluzji do tygodnia szabatowego (prócz oczywistego faktu oddzielenia ostatniego, siódmego dnia od pozostałych) co może sugerować, że owy siedmiodniowy okres

nie musi mieć żadnego związku z tygodniem szabatowym. Z powyższego wynika, że w obu biblijnych lekcjach przedstawiono dwa różne wzorce obchodów święta Mac (zob. Naeh 1992:436-438).

I teraz wracamy do święta Tygodni. Skoro bowiem od wieczerzy paschalnej/sederu, w związku ze świętem Mac, występuje w zasadzie kilka takich dni, które można określić mianem שבת w znaczeniu ‘święto’, to od kiedy należy liczyć 50 dni do święta Tygodni? Po drugie, czy przedstawiony przed chwilą wzór – jakikolwiek by nie był – z okresu jedzenia mac wliczyć w okres owych siedmiu tygodni, czy też liczenie rozpocząć po owym „wzorcowym” tygodniu (zob. Naeh 1992:438)?

Jeśli przyjąć, że w Wj 34:21 pod czasownikiem תשבות (‘będziesz odpoczywał; przestaniesz pracować’) kryje się idea tygodnia szabatowego, to w zasadzie – jak błyskotliwie stwierdza Naeh – wyrażenie z Wj 34:22 nie powinno brzmieć וחג שב[ו]ע[ו]ת, lecz właśnie וחג שבתות, aby jeszcze bardziej uwypuklić schemat, zgodnie z którym należałoby odliczać tygodnie do święta Tygodni, co zgadzałoby się z Kpł 23:16, gdzie pojawia się zwrot שבע שבתות, tj. ‘siedem tygodni szabatowych’ (zob. Naeh 1992:438).

Tora nie jest w tym względzie jednoznaczna, choć widać w niej próby przezwyciężenia impasu związanego z możliwością różnych interpretacji co do wyznaczenia pierwszego tygodnia z siedmiu, które należy odliczać do święta Tygodni. W zasadzie każdy z odłamów judaizmu musiał się z tym problemem na nowo mierzyć. Judaizm rabbaniczny swoją tradycję zawdzięcza uczonym tannaickim (zob. Naeh 1992:439), z kolei judaizm karaimski wypracował własne stanowisko, choć nie bez wykorzystania halachicznych osiągnięć tych sekt wyznaniowych, które były w opozycji do oficjalnego judaizmu.

B6) Składanie ofiar przez przywódców plemiennych – Lb 7:11-83 (a)

W ostatnim podrozdziale tej części pracy, poświęconej kwestii rachuby czasu, zostanie przedstawiona karaimska analiza biblijnej relacji odnośnie do terminu składania ofiar przez 12 przywódców plemiennych w związku z konsekracją Namiotu Spotkania (Lb 7:1-83). Analiza ta będzie przykładem na to, jak na podstawie samych danych zaczerpniętych z Biblii opisywać na osi czasu różne wydarzenia przez nią przedstawione.

Gwoli przypomnienia, w opisie biblijnym wydarzenie składania ofiar przez przywódców plemiennych, które trwało 12 dni, po jednym dla każdego z przywódców, związane jest z bezpośrednio poprzedzającym je siedmiodniowym okresem święceń

kapłańskich Aharona i jego synów. Oba te wydarzenia, odbywające się blisko święta Pesach, nie zostały w Torze opatrzone żadną datą dzienną. Powstaje więc pytanie o to, gdzie na osi czasu je umieścić, aby nie kolidowały z obchodami święta. Przy czym należy pamiętać, że Tora wprost nic nie mówi, by nakładanie się wszystkich tych terminów miało być czymś niepożądanym. Dopiero przy wnikliwej lekturze tekstu biblijnego wyłaniają się pytania o halachiczną legalność nakładania się wspomnianych tu okresów, chociażby ze względu na składanie dodatkowych – ze względu na okres święceń – ofiar w szabat, albo na przykład składanie w ofierze chlebów na zakwasie w okresie święta Mac. Nie tylko rabbanici, ale także i karaimi wysuwali własne, oryginalne rozwiązania tego problemu. W piętnastej odpowiedzi Karaima, zamieszczonej w pierwszej części *Wojny u bram*, zostaje zaprezentowany karaimski punkt widzenia na ten temat.

Interlokutor Rabbanity najpierw wychodzi od przytoczenia pewnych danych, znajdujących się w Torze. A więc mówi, że każdemu przywódcy plemiennemu był przypisany jeden, oddzielny dzień, w którym tylko on składał na ołtarzu swoje ofiary. Wynika z tego, że na wykonanie tego zadania potrzeba było dwunastu dni (Lb 7:12-83).

Ponadto wiadomo też, że przywódcy zaczęli składać swoje ofiary po upływie 7 dni święceń Aharona i jego synów (Kpł 8:33, 35; Lb 7:1-2).

Zgodnie z perspektywą karaimską (zob. np. Aharon ben Elijjahu, *Keter Tora. Sefer be-midbar we-dwarim*, fol. 6r, 10r, 27v), pierwszy przywódca plemienny złożył swoje ofiary w dziewiątym dniu od pierwszego dnia złożenia święceń, a więc 10-ego dnia *nisan*, albowiem – zgodnie z Kpł 9:1-2 – Aharon złożył swoje ofiary po raz pierwszy jako wyświęcony już kapłan w ósmym dniu swych święceń, o którym karaimi mówią, że był to 9-ty dzień *nisan* (Karaim daty tej nie uzasadnia, o czym w następnym rozdziale). Tak więc po Nahszonie, przywódcy, który jako pierwszy złożył swoje ofiary, w następnych dniach przynosili swoje dary przed ołtarz kolejni przywódcy.

A w związku z ofiarami, które oni przynosili, rodzi się kolejna trudność, choć w skutkach pozytywnie brzemienna. Otóż wiadomo, że wśród nich znajdowały się też i ofiary dziękczynne (Kpł 7:12: על תודה), a więc i chleby na zakwasie (Kpł 7:13), których w okresie święta Mac nie wolno spożywać. Aby więc uniknąć łamania przykazań, Karaim uznaje, że do święta Pesach zdążyło swoje ofiary złożyć czterech z dwunastu przywódców (od 10. do 13. *nisan*), a reszta po święcie Mac (od 22. do 29. tegoż miesiąca). W ten sposób zarówno złożono wymagane ofiary, jak i – w siedmiodniowym okresie po passze – spożywano tylko

mace.

Jak już się rzekło, 9-ego dnia *nisan*, tj. w tzw. ósmym dniu święceń, Aharon i jego synowie mieli złożyć Bogu ofiary w poświęconym już Namiocie Spotkania. Skoro jednak wiadomo, że okres święceń obejmował siedem dni, to siłą rzeczy jeden dzień święceń przypadłby w szabat, w który nie składa się ofiar indywidualnych[246], a takie właśnie między innymi składali nowo wyświęceni kapłani. Aby tego uniknąć, także i tu „przeczekano" ów szabat i w dniu kolejnym kontynuowano okres święceń. Podsumowując, siedmiodniowy okres święceń trwał tak naprawdę 8 dni, tj. z jednym dniem „przerwy" – na szabat, a więc rozpoczął się on 1-ego dnia *nisan*, a zakończył 8-ego dnia tego miesiąca.

Na tym Karaim kończy swoją analizę ram czasowych fragmentu z Lb 7:12-83. Należy powiedzieć, że tylko połowicznie uzasadnił on swoje stanowisko. Szczególnie odczuwalny jest brak choć krótkiego komentarza odnośnie do datacji 9-ego *nisan* jako dnia, w którym Aharon miał być już wyświęcony, po siedmiodniowym okresie święceń. Nie jest ona oczywista, Karaim nic nie mówi, na jakiej podstawie ją przyjęto, a przecież na niej opiera on termin pierwszego dnia składania ofiar przez przywódców plemiennych.

Mimo tego mankamentu, wypowiedź Karaima bardzo dobrze pokazuje, że pomimo faktu, iż Biblia o pewnych rzeczach, na przykład związanych z czasową rachubą wydarzeń w niej opisanych, w sposób dosłowny nic nie mówi, to jednak przy dokładnej analizie tekstualnej można z dużym powodzeniem część znaków zapytania usunąć. Odpowiedzi w ten sposób uzyskane należą także do treści Tory, jako jej wypowiedzi – jak to Karaim określa – aluzyjnych.

B6) Składanie ofiar przez przywódców plemiennych – Lb 7:11-83 (b)

Pierwszym dniem po siedmiodniowym okresie święceń (hebr. *milluʾim*, מילואים) Aharona i jego synów, zgodnie z karaimską interpretacją (a więc z pominięciem szabatu), jest 9-ty dzień *nisan*. Nadto, z analizy przez Karaima przeprowadzonej wynika, że pierwszym dniem święceń był pierwszy dzień miesiąca *nisan*. Daty tej w *Wojnie u bram* Karaim nie motywuje, co nie oznacza, że nie ma ona swojego uzasadnienia. Moim zdaniem, bierze się ona z jednej z rabbanicznych analiz tej historii, a ściślej od ribbiego Akiwy (który w kilku punktach różni się

[246] Choć jak jasno ukazuje to *Księga Jubileuszy* 50:10-11 składanie innych ofiar w szabat było dozwolone, a więc – według tej optyki – nie ma powodu, aby szabat w liczeniu pomijać (zob. Erder 1987:166-167).

od karaimów)[247].

Według rabbiego Akiwy, pierwszy z siedmiu dni święceń przypadał na pierwszy dzień miesiąca *nisan*. Jak do tego doszedł? Otóż w Lb 9:6 wspomina się o osobach, które – ze względu na swą nieczystość – nie mogły wziąć udziału w passze, która przypada oczywiście na wieczór 14-ego dnia *nisan*. Jednocześnie z Kpł 9:1 wynika, że w Lb prawdopodobnie mowa o braciach Miszaelu i Elcafanie, którzy 8 dnia „święceń" musieli pochować synów Aharona (Kpł 10:1 i nn.), w związku z czym – tj. z powodu kontaktu z ciałem zmarłego – na siedem dni stali się nieczyści. Akiwa uważa, że pierwszym dniem ich czystości miał być właśnie 15-ty dzień *nisan* (Tal. Bab., *Suka 25b*)[248], z czego wynika, że nieczystość swą musieli nabyć 8-ego *nisan*, tj. właśnie w dniu, kiedy Aharon i jego synowie składali Bogu ofiary po wypełnieniu się siedmiu dni ich święceń, które odbywać się musiały w pierwszym tygodniu miesiąca.

Jak się więc okazuje, 1-szy dzień *nisan* jako pierwszy dzień święceń kapłańskich jest punktem wspólnym dla rabbiego Akiwy, jak i Karaima z *Wojny u bram*. Oczywiście, pomiędzy oboma stanowiskami mamy też i liczne różnice, jak na przykład ta, że przy odliczaniu siedmiu dni święceń Akiwa nie opuszcza szabatu, albo i ta, że na podstawie Lb 7:1-2 uznaje on, iż ostatni dzień święceń kapłanów i konsekracji Namiotu Spotkania był jednocześnie pierwszym dniem składania ofiar przez przywódców plemion, co powoduje dalsze konsekwencje w postaci różnych terminów składania ofiar przez dwunastu przywódców plemion izraelskich.

Obok wyżej wskazanej, istnieje inna jeszcze, bardziej rozpowszechniona rabbaniczna interpretacja omawianego tu fragmentu biblijnego[249]. I w tym przypadku należy rozpocząć od pewnych ogólnych ustaleń.

Po pierwsze, przed wyświęceniem kapłanów oraz przed konsekracją Namiotu Spotkania (oba wydarzenia czasowo ze sobą się pokrywają), Mojżesz musiał go codziennie

[247] Argumentacja Akiwy zostanie streszczona głównie w oparciu o komentarz Awrahama ibn Ezry do Wj 40:2, w którym prezentuje on dzieło rabbiego Iszmaela, pt. *ספרי מדבר*, w którym z kolei przedstawiono stanowisko ribbiego Akiwy (zob. http://mg.alhatorah.org/Dual/Ibn_Ezra_Second_Commentary/Shemot/40.1#m7e0n6). Z kolei Awraham ben Majmonides w swoim komentarzu do Wj 40:2 argumentację tą przypisuje Saadji Gaonowi (פירוש רבינו אברהם בן הרמב"ם ז"ל על בראשית ושמות, המקור הערבי מוגה, מסודר ומתורגם ללה"ק בתוספת מבוא והערות נהור שרגא ע"י אפרים יהודה בן שרגא ויזנברג, לונדון תשי"ח, s. 494).

[248] Akiwa w zasadzie zadaje pytanie, czy na pewno w dniu po wieczerzy paschalnej owi bracia nie mogliby już być czyści, skoro możliwa jest taka interpretacja słów z Lb 9:6, tj. ביום ההוא (*ba-yom ha-hu'*, 'w tym dniu'), że siódmy dzień oczyszczenia pokrywał się z dniem złożenia ofiary paschalnej.

[249] Także i ta perspektywa będzie przedłożona w oparciu o wspomniany wcześniej tekst Awrahama ibn Ezry.

rozbijać, a potem składać. Dopiero w/po[250] okresie konsekracji Namiot Spotkania został rozłożony na stałe. Przyjmuje się, że – na podstawie Wj 40:2, jak i 17 – fakt ten miał miejsce pierwszego dnia miesiąca *nisan*.

Po drugie, dzień ostatecznego rozbicia Namiotu Spotkania stanowi zarazem pierwszy z 12 dni, w które przywódcy plemion składali Bogu ofiary (Lb 7:1 i nn.).

Takie dwa założenia przyjmuje m.in. Raszi, który w komentarzu do Kpł 9:1 pisze, że dzień, w którym Namiot Spotkania był już poświęcony (a co za tym idzie, miał być rozbity na stałe), czyli zaraz po 7-dniu dniach „święceń" (a więc w ósmym dniu według tej „lokalnej" rachuby), musiał być 1-ym dniem miesiąca *nisan*, bo właśnie wtedy Mojżesz miał rozbić Namiot Spotkania po raz ostatni, jak wynika z Wj 40:17. Następnie, w swoim komentarzu do Lb 7:1, wyraża on pogląd, że był to też dzień, w którym przywódcy plemion zaczęli składać swoje ofiary. Z powyższego nieuchronnie wynika, że pierwszym dniem 7-dniowego okresu „święceń kapłańskich" musiał być 23. dzień miesiąca *adar*[251].

Jak pokazano, prócz judaizmu rabbanicznego istnieją i inne odłamy wiary żydowskiej, które na swój sposób próbowały uzasadnić proponowane przez siebie ramy czasowe owego okresu[252]. Jeśli chodzi o karaimów, to najstarszym znanym stanowiskiem w tej kwestii jest wyjaśnienie należące do Jefeta ben Ali. W *Komentarzu do Kpł 22:27* (zob. też *Komentarz do Wj 12:15*) pisze on, że w okresie święceń kapłanów – ze względu na konieczność złożenia w ostatnim dniu tygodnia odpowiednich ofiar[253] – pominięto liczenie szabatów (zob. Erder 1987:174). Uważał on też, że osoby, które w „ósmym dniu" (Kpł 9:1, zob. też Kpł 10:4) dotknęły się ciała zmarłego, uczyniły to w ósmym dniu licząc od pierwszego dnia okresu święceń, a więc że to biblijne wyrażenie z Kpł 9:1 ma takie właśnie znaczenie (zob. Erder 1987:168).

Jak widzieliśmy, w dialogu swym Szełomo ben Aharon nie przytacza wszystkich możliwych sposobów rozwiązania przedstawionego tu problemu, lecz przedkłada taką interpretację, którą sam uznaje za zgodną z intencją Tory, a więc – w gruncie rzeczy –

[250] Na pytanie, czy Namiot Spotkania został rozbity na stałe w pierwszym, czy też może w siódmym dniu święceń Aharona i jego synów, trudno jednoznacznie odpowiedzieć na podstawie samej lektury Tory.
[251] Pogląd ten podziela i Rambam w komentarzu do Wj 40:2, gdzie zresztą powołuje się na Rasziego.
[252] Zob. też zwyczaje wspólnoty z Qumran, która posługiwała się kalendarzem słonecznym. Wedle jednej z hipotez miał on 52 tygodnie. W takim przypadku ustalanoby lata w ten sposób, że dni tygodnia w nich zawsze przypadały na ten sam dzień miesiąca i stąd np. wieczór paschalny wypadał zawsze we wtorki. Stąd wydaje się, że w okres poświęcenia ołtarza i święceń kapłańskich wspólnota ta wliczałaby także i szabaty, albowiem gdyby je pomijano, to o fakcie tym zapewne by wspomniano (zob. Shemesh 2012:493-495, Erder 2003:124; Beckwith 2001:93-95).
[253] O różnych typach ofiar składanych na co dzień zob. m.in. Rosik 2003:44-47.

tok myślowy Jefeta ben Ali. Choć zależy mu na zaprezentowaniu własnego stanowiska, które – ogólnie rzecz ujmując – jest dość klarowne i przekonujące, to jednak nie jest ono pozbawione miejsc domagających się odpowiedniego uzasadnienia (zob. poprzedni rozdział). Przyczyn takiego stanu rzeczy upatrywałbym raczej w tym, iż karaimski uczony z Pozwola samodzielnie nie przeprowadza analizy fragmentu o składaniu ofiar przez 12 przywódców plemiennych, a więc w tym, że opiera się on na pracach innych karaimskich uczonych, których rozważania nie zawsze ściśle streszcza[254]. Dopiero sięgając do źródeł, na których się on opiera, można uzupełnić luki, które przy lekturze *Wojny u bram* pozostawiały pewien argumentacyjny niedosyt (np. *Keter Tora*).

Z kolei zestawiając karaimskie poglądy z komentarzami pochodzącymi z innych odłamów judaizmu, uzyskuje się pokaźne spektrum możliwych i interesujących interpretacji tekstu biblijnego, co jeszcze dobitniej pokazuje, że – w wielu przypadkach, jak na przykład tutaj – nie sposób rozstrzygnąć, która z nich jest tą właściwą, albowiem wszystkie – jak starałem się wyżej pokazać – posiadają swoje umocowanie w tekście biblijnym.

C) Halachy związane z szabatem

Halachy związane z szabatem stanowią jedną z obszerniejszych części prawa religijnego zarówno w judaizmie rabbanicznym, jak i karaimskim. Fakt ten oczywiście nie dziwi, albowiem obowiązek przerwania pracy w szabat jest pierwszym biblijnym zakazem, a i samo słowo שבת (*šabaṯ*) jest jednym z najczęściej występujących w Biblii Hebrajskiej.

O ile w Torze wyraźnie zakazuje się na przykład pracy w szabat, o tyle w praktyce już życie może postawić człowieka przed takimi wyborami, w których dosłowne rozumienie litery prawa staje się niemożliwe do zrealizowania (np. zakaz pracy a konieczność podjęcia szeregu czynności związanych ze złożeniem ofiar na dzień szabatu). Z tego tytułu, na przykład w okresie II świątyni, wyraźnie widać w judaizmie rywalizację różnych halach, tj. ściśle określonych praw religijnych, które na swój własny sposób rozwiązują te patowe sytuacje.

Dla przykładu tylko warto może nadmienić, że w okresie tannaickim (I i II w. n.e.) można już było wyprowadzić w szabat zwierzęta poza miasto (choć na odległość nie większą niż 2000 łokci, którą to wielkość zaczerpnięto z Iz 3:3-4), gdy tymczasem do tego okresu w dniu tym starano się murów miasta w ogóle nie opuszczać (zob. Gilat 1963:107-108).

[254] Co do naukowej analizy porównawczej Lb 7:11-83 pod kątem różnych systemów kalendarza, jak i w odniesieniu do różnych wyznań żydowskich, zob. Erder 1987.

Patrząc z kolei na etiologię poszczególnych regulacji prawnych, to i sami uczeni Talmudu nie są zgodni co do tego, czy na przykład zakaz wyjścia w drogę w szabat pochodzi z Tory czy już od późniejszych uczonych (Gilat 1963:112). Jeśli więc z podobnego rodzaju sporami można zetknąć się w obrębie samego judaizmu rabbanicznego, to o ileż bardziej przy okazji religijnych dysput między różnymi wyznaniami.

Oczywiście w *Wojnie u bram* Szełomo ben Aharon nie pretenduje do tego, aby szczegółowo wyliczyć i zanalizować wszystkie różnice dzielące karaimów i rabbanitów w kwestii szabatu. Przedstawia on w istocie tylko kilka z nich, z których tylko część zostanie poniżej zrekapitulowana.

C1) Zapalanie świecy w szabat (a praca) (a)

Jedną z pierwszych podejmowanych w pracy kwestii związanych z szabatem jest zasadność zapalania świecy szabatowej wraz z koniecznością jednoczesnego odmówienia odpowiedniego błogosławieństwa (pytanie 6. pierwszej części dialogu). Rabbanita w swoim pytaniu krótko stwierdza, iż należy ją zapalać, albowiem taki jest nakaz Tory (niestety, nie podaje on konkretnego jej fragmentu, aby swoją wypowiedź uzasadnić). Dziwi się więc, że i karaimi nie czynią podobnie.

Stanowisko Karaima jest odwrotne: zapalanie świecy można by nawet traktować jako czynienie wbrew woli Tory, albowiem w Wj 35:3 wyraźnie jest mowa o tym, aby w szabat nie wzniecać ognia. Po drugie, nawet w tradycji rabbanicznej zajęcie to znajduje się na liście 39 zakazanych w szabat prac (zob. np. Miszna, *Szabat 7b*; zob. też Tal. Bab., *Szabat 70a, 97b*).

Ponadto, według Karaima, halacha ta najprawdopodobniej pochodzi od kobiet, albowiem to one tylko są zobowiązane w judaizmie rabbanicznym do pielęgnowania owego szabatowego rytuału. Pośród możliwych autorek tej halachy wymienia on Berurję, żonę ribbiego Meira (II poł. II w. n.e.), między innymi ze względu na jej szeroką znajomość Biblii Hebrajskiej. Kto by jednak nie był jej twórcą, prawo to nie pochodzi z Tory, ani nawet z Biblii, lecz z okresu po ustaniu proroctwa, tj. po spisaniu Objawienia.

Oczywiście w karaimskich domach korzysta się z dobrodziejstw zapalonej świecy w okresie szabatu. Nie są to jednak tak zwane świecie szabatowe, które miałyby być związane z kultem religijnym, lecz zwykłe, które zapala się przed nadejściem szabatu na całą sobotę i bez konieczności odmawiania jakichś modlitw lub błogosławieństw. Tak więc użycie światła w szabat wynika tu nie z przyczyn halachicznych, lecz praktycznych. Umożliwia ono

bowiem wygodniejsze funkcjonowanie człowieka, dlatego karaimi przy zapalonym świetle spożywają posiłki, dbają o swoją higienę, prowadzą rozmowy rodzinne itd. – jak wylicza rozmówca Rabbanity.

Konkludując, odpowiedź Karaima jest krótka i przekonująca. Ponieważ Tora wprost nic nie mówi o nakazie zapalania świecy szabatowej, Karaim nie musiał przeprowadzać głębszych analiz biblijnych, aby udowodnić błędność stanowiska rabbanitów. Z drugiej strony potrafił on też zasadnie umotywować świecką praktykę zapalania przez karaimów światła na czas szabatu, bez konieczności wchodzenia w teologiczne dywagacje.

C1) Zapalanie świecy w szabat (a praca) (b)

Nakaz zapalania świecy szabatowej nie wywodzi się z Biblii, lecz – zdaniem części badaczy – od uczonych zwanych „pisarzami" (hebr. *sōp^{a}rim*), którzy zajmowali się przepisywaniem Tory, jak i jej nauczaniem (szacuje się, iż pojawili się w okresie działalności kapłana Ezdrasza, tj. ok. V w. p.n.e., i pełnili swe funkcje aż do końca okresu tanaickiego, tj. II w. n.e.).

Z biegiem czasu w judaizmie rabbanicznym wykształciły się trzy powody, dla których praktyka ta zaczęła być stosowana w sposób obligatoryjny. Po pierwsze poprzez zapalanie świecy szabatowej w specjalny sposób żydzi świętują nadejście szabatu, co jest związane z oddaniem jemu należytego szacunku (hebr. לכבוד שבת). Po drugie, światło umożliwia godne przeżycie tego święta, albowiem ułatwia wygodną lekturę Tory, która to czynność w dniu tym – obok współżycia małżeńskiego[255] – stanowi dla wyznawców judaizmu rabbanicznego najwyższą formę zażywania przyjemności (hebr. עונג שבת). Po trzecie w końcu, rytuał ten pełni formę błogosławieństwa, zapewniającego pokój miru domowego (zob. Ben-Zion 1993:193, 195)[256].

Czy poza powyższymi powodami rabbanici uzasadniali konieczność zapalania świecy szabatowej także i w podobny sposób, jak czynili to karaimi, tj. powołując się na względy praktyczne? Można by przypuszczać, że Rambam w *Miszne Tora* (w rozdziale: *Halachot szabat*, tj. *Halachy dot. szabatu*, punkt 10.) pisząc, iż należy לישב לאור הנר, tj. „siedzieć przy

[255] O stosunkach seksualnych w szabat u karaimów, zob. np. Nemoy 1980:82-83; Astren 2004:95.

[256] W literackiej tradycji żydowskiej podejmuje się w związku ze święcą szabatową nie tylko rozmowy odnośnie tego, czy należy zwyczaj ów pielęgnować, ale także – jeśli odpowiedź na pierwsze pytanie jest pozytywna – jakiego rodzaju oliwy użyć (zob. np. *Tanchuma (Warszawa), Be-haalotcha 1*; *Tanchuma (Buber), Be-haalotcha 1*; *Miszna, Szabat 2:2*; *Tal. Bab., Pesachim 53b, Szabat 20b*). Badania archeologiczne pokazują, że już w I poł. I w. n.e. żydzi używali stojących w oknie lamp (np. oliwnych) do oświetlania pomieszczeń. W sposób symboliczny miała ona przypominać światło w Namiocie Spotkania, które z kolei było zapowiedzią przyjścia Mesjasza, jak i przywrócenia dawnej świetności Izraela (zob. Landsberger 1956:387-389).

świetle", ma na myśli właśnie kwestie praktyczne, tj. by funkcjonować w miarę wygodnie. Jednakże zdaniem jednego z izraelskich badaczy zwrot ten jest raczej odpowiednikiem znaczenia miru domowego, albowiem Majmonides używa go także w odniesieniu do Dnia Pojednania, w którym – jak wiadomo – nie wolno pracować, a nawet i posiłkować się (zob. Ben-Zion 1993:195). Tak więc „siedzenie przy świetle" oznacza tu po prostu szacunek do właściwego zachowania przykazań szabatowych, bez związku z tym, czy owo zapalone światło miało ułatwiać życie, czy nie.

Z kolei co do karaimów, to jeszcze w 1148 r. autor *Eszkol ha-kofer* (אשכול הכופר, *Grono henny*), tj. Juda ben Elijjahu Hadasi[257], stoi na stanowisku, że zakaz zapalania świecy szabatowej wynika z zakazu pracy w szabat, czyli dokładnie tak, jak uważali Samarytanie (zob. Ben-Zion 1993:204). Dopiero w XV w. Elijjahu Basziaczi w *Płaszczu Eliasza*, jak i Menachem ben Josef Basziaczi (w 1440 r. wydaje nawet specjalny dekret, hebr. תקנה) zezwalają na zapalanie światła na szabat, oczywiście przed jego nastaniem (zob. Astren 2004:226, Yariv 2014:209-210).

Przyczyny, dla których zmieniono wielowiekową tradycję, są tożsame z tymi, jakie podaje Karaim w *Wojnie u bram*. Głównie więc powołują się oni na korzyści praktyczne, wynikające z tego zezwolenia. Część badaczy karaizmu dziwi się jednak, że wprowadzając owo zezwolenie, jednocześnie utrzymano w mocy inne zakazy, które także komplikowały prawidłowe funkcjonowanie w czasie szabatu, jak na przykład podtrzymanie zakazu ogrzewania domu zimą (zob. Yariv 2014:209-210)[258]. Być może zakaz ten wynikał z ówczesnej techniki grzewczej, tj. z konieczności wykonywania pewnych prac, także i w szabat, aby utrzymać w domu odpowiednią temperaturę, choć Yariv słusznie zauważa, że w tym samym czasie rabbanici mogli jednak ogrzewać swoje domy bez ryzyka bezczeszczenia szabatu (zob. Yariv 2014:209-210).

Tak więc mniej więcej od XV w. karaimi używają światła w dzień szabatu. Należy jednak zaznaczyć, że nie wszyscy z nich zaakceptowali to liberalne rozwiązanie (zob. np. list Abrahama ben Jakuba Bali, pt. *אגרת אסור נר של שבת*). I tak, przeciwnikami nowej halachy byli karaimi z Egiptu, Palestyny, jak i Syrii. Z kolei ich współwyznawcy na Krymie, w Polsce i na Litwie opowiedzieli się za nią, a nawet zaczęli spożywać w szabat ciepłe posiłki, czemu jednak sam Elijjahu Basziaczi miał się sprzeciwiać (zob. Mann 1935: 294 i nn.; Astren 2004:226).

[257] Więcej o nim, jak i o jego tekście, zob. np. Astren 2004:130, 160; Charlap 2005:201, Schur 1995:99, 119-120.
[258] Zob. też (pod tym kątem) ketubbę z I poł. XI w. małżeństwa karaimki z rabbanitą w Mann 1972:159-160.

Widomo więc, kiedy, kto i z jakiego powodu w judaizmie karaimskim zezwolił na omawianą tu praktykę. A jak rzecz ta wyglądała w judaizmie rabbanicznym? Na ile halacha ta bierze się, jak uważa Karaim w *Wojnie i bram*, od żony rabbiego Meira, tj. Berurji (II poł. II w. n.e.), to trudno jednoznacznie bez głębszych analiz rozstrzygnąć. W takich tekstach, jak *Midrasz do Pnp 104:27*, czy Tal. Bab*., Eruwin 53b, 62 b* jest ona ukazana jako mądra i odważna kobieta, nie bojąca się stanąć w szranki z uczonymi, rywalizując z nimi pod względem znajomości i interpretacji Tory (jak i w ogóle całej Biblii Hebrajskiej), a nawet i pod kątem wyprowadzania z nich praktycznych wskazówek halachicznych. Z drugiej jednak strony w judaizmie rabbanicznym szabatową świecę może zapalić i goj, ale to oczywiście w drodze wyjątku, tj. gdy nie ma w pobliżu żydówki, a sama świeca została zapalona na wyraźne polecenie żyda[259] (zob. Ben-Zion 1993:199). Sam zwyczaj zapalania świec na szabat, jak już się rzekło, bierze się od tzw. 'pisarzy' i wydaje się, że rolą Berurji mogło być co najwyżej podkreślenie konieczności utrzymania owego zwyczaju, w którym tak duży udział brały kobiety, choć należy przyznać, że i to stanowi pewne założenie, albowiem ani w Misznie, ani w Talmudzie postać ta nie pojawia się w kontekście omawianej tu halachy.

Jak już wcześniej zaznaczono, zarówno rabbanici, jak i karaimi zapalają świece przed nadejściem szabatu, natomiast w trakcie tego cotygodniowego święta starają się nie wykonywać nawet najdrobniejszych prac. Pomimo więc faktu, że w zasadzie czynność ta ma niewiele wspólnego z problemem pracy w szabat, to jednak i jej słów kilka przy tej okazji Szełomo ben Aharon poświęca.

Zarówno w *Wojnie u bram*, jak i w *Uczynił sobie lektykę* karaimski uczony z Pozwola zezwala tylko na te aktywności, które są związane z kultem[260] i z podstawowym funkcjonowaniem człowieka, czyli na przygotowanie posiłku, ubieranie się, przygotowanie posłania, dbanie o higienę, itp. Pewien wyjątek stanowią u niego też zajęcia związane z rozwojem duchowym, mianowicie – jego zdaniem – można w szabat pracować umysłowo. Nie wolno natomiast spać z kobietą, ani też przygotować posiłku na dzień następny, aczkolwiek z bardziej aktywnych fizycznie czynności można w drodze wyjątku udać się

[259] Dla kontrastu warto podać, że Szełomo ben Aharon w *Uczynił sobie lektykę* (s. 9-10) uważa, że w czasie szabatu nie wolno korzystać z żadnej rzeczy, którą swymi rękoma wykonał innowierca.
[260] Choć na przykład Anan (*Księga przykazań*) zakazywał składania pewnych ofiar w szabat.

do osoby chorej celem podratowania jej zdrowia lub życia[261] (zob. *Uczynił sobie lektykę*, s. 9-10). Szełomo ben Aharon – prócz ogólnego stwierdzenia odnoszącego się do zakazu pracy w szabat – niestety nie podaje, na jakiej zasadzie należy tworzyć tu wyjątki, ani też jak rozumie samo pojęcie pracy.

Dla porównania, w judaizmie rabbanicznym na przykład Raszi w *Komentarzu do Bejca 23a* prezentuje własną jej definicję. Wcześniej (np. Miszna, *Szabat 7b*; zob. też Tal. Bab., *Szabat 70a, 97b*) uczeni ograniczali się do wyliczania tych zajęć, których w szabat nie wolno wykonywać, tj. tworząc listę 39 podstawowych prac[262], który to rejestr – jak nietrudno zauważyć – ani nie jest kompletny, ani nie uwzględnia rozwoju techniki. W rzeczonym więc komentarzu Raszi pisze, że praca to taka czynność, w wyniku której powstaje jakaś nowa rzecz (zob. Henshke 1992:33). Definicja rabinicznego uczonego opiera się zapewne na refleksji nad heksaemeronem, tj. biblijnym opisie sześciodniowego okresu, w którym Bóg stwarzał świat, a więc gdy tworzył i powoływał do istnienia nowe rzeczy, przedmioty, byty.

W niektórych kręgach karaimskich definicja ta stała się na tyle teologicznie przekonująca, że część z nich na niej zaczęła opierać zasadność zakazu współżycia małżeńskiego w szabat, właśnie w obawie przed zapłodnieniem, a więc „stworzeniem" nowego życia (zob. Henshke 1992:33).

Tak tedy, od strony badawczej, rysuje się kwestia zakazu pracy, jak i zapalania światła w szabat, zarówno u karaimów, jak i u rabbanitów. Poza nimi pozostaje jednak jeszcze jedna sprawa, która wymaga choć krótkiego komentarza.

Otóż Karaim w dialogu często Rabbanicie zarzuca, że część rabbanicznych halach,

---

[261] O ile faryzeusze w czasach Jezusa zabraniali leczenia w dniu szabatu, to jednak już w Misznie (*Joma 8:6*) można zetknąć się z przeciwnymi opiniami, tj. z przyzwoleniem na tego typu aktywność (Beckwith 2001:28). Co do perspektywy Jezusa, to zob. np. Łk 6:9, Mk 3:4, Mt 12:10-12 i inne, gdzie dokładnie widać, jak Jego halacha jest podporządkowana idei dobra, które staje się kryterium jej użyteczności. Więcej odnośnie do halachy zezwalającej na ratowanie życia w szabat (פיקוח נפש דוחה שבת, albo קיום נפש, czy też ספק נפשות) nie tylko w Nowym Testemencie, ale i w literaturze pobiblijnej (np. *Mechilta rabbiego Iszmaela*, 4Q513, 4Q265), zob.: Shemesh 2012. Na marginesie warto nadmienić, że w judaizmie rabbanicznym zezwolenie na ratowanie życia w szabat opiera się na obowiązku obrzezania, które wolno przeprowadzić w szabat. Jak wiadomo, nieobrzezane niemowlę zaciąga karę śmierci, a z niej może je wyratować obrzezanie, które z tego powodu wolno wykonać i w szabat. I stąd na zasadzie קל וחומר część żydowskich uczonych uważało, że można też w szabat wykonywać i inne czynności, które zapewnią człowiekowi zdrowie lub uratują życie (zob. Shemesh 2012:486).

[262] A są to: „orka, siew, żniwa, wiązanie snopów, młocka, czyszczenie ziarna, selekcja ziarna, przesiewanie, mielenie, wyrabianie ciasta, wypiek, strzyżenie owiec, wybielanie skór, czesanie surowca, farbowanie, przędzenie, trzy operacje tkackie, rozpuszczanie przędzy, zawiązywanie i rozwiazywanie węzłów, szycie, darcie tkanin, myślistwo, ubój bydła, obdzieranie ze skóry, uzdatnianie i skrobanie skór, cechowanie, krojenie materiału, pisanie i wycieranie napisów, budowanie, burzenie, rozpalanie i gaszenie ognia, uderzanie młotem kończące budowę, przenoszenie ciężarów z obszaru prywatnego w miejsce publiczne i odwrotnie" (Rosik 2003:79-80). Obok nich Rosik wymienia też klaskanie, wchodzenie na drzewo, pływanie, jak i taniec (tamże).

włącznie z tą, która dotyczy zapalania świec szabatowych, nie pochodzi z Biblii, lecz została wprowadzona „po ustaniu proroctwa". Także i we *Wstępie* do całości dialogu, Szełomo ben Aharon posługuje się podobnymi zwrotami. Zdaniem Karaima z Pozwola, skoro ostatnim prorokiem miał być Malachiasz (aczkolwiek nie podaje on dokładniejszych dat jego życia), to wszystko co zostało po nim napisane nie może posiadać biblijnego autorytetu.

W związku z powyższym, powstaje pytanie o rozumienie i datację końca czasów prorockich. O ile w Biblii Hebrajskiej można znaleźć opisy odnoszące się – jej zdaniem – do końca czasów (np. Dn 8:1 i nn.; 11:2 i nn.), o tyle nie pojawia się w niej idea końca czasów prorockich. Przypuszcza się, że wykształciła się ona w literaturze pozabiblijnej, w której poświęcono jej dość miejsca (zob. Milikowsky 1994:85-86).

Najstarszym świadectwem, w którym określa się koniec czasów prorockich, jest *Seder olam* (סדר עולם, hebr. *seḏer ʿolam*, 'dzieje świata'). Teks ten, którego tytuł najczęściej podaje sią jako *Dzieje świata (większa [kronika])* (z hebr. סדר עולם רבה), kształtował się od II do IX w. n.e., choć możliwe, że najstarsze jego partie mogą pochodzić nawet z IV w. p.n.e., tj. z okresu, w którym były ustalane pierwsze kanony Biblii Hebrajskiej (zob. Milikowsky 1994:83-84). Według tej kroniki, Duch Święty (רוח הקודש, *ruaḥ ha-qoḏeš*)[263] przemawiał poprzez proroków aż do momentu wstąpienia na tron Aleksandra Wielkiego (336 r. p.n.e.), kiedy to za jego panowania w Bożym imieniu zaczęli nauczać uczeni i mędrcy. W odróżnieniu jednak od proroków, nie przemawiał przez nich już sam Duch Święty, lecz „głos z nieba" (בת קול, *baṯ qol*; zob. Tosefta, *Sota 13:4-5*). Sam jednak tekst niewiele mówi o tym, dlaczego akurat w tym momencie dziejowym Bóg przestał posługiwać się prorokami, aczkolwiek doszukuje się on w rządach Macedończyka analogii do biblijnych opisów z Dn 8:1, 11:1, Ne 5:14 (zob. Milikowsky 1994:83-86).

Inne teksty literatury pozabiblijnej, jak na przykład Tosefta, *Sota 13:4*, czy też Tal. Jer., *Sota 45a*, dalej Tal. Bab., *Joma 9b* mówią, że Duch Święty przestał przemawiać wraz ze śmiercią ostatnich proroków, tj. Aggeusza, Zachariasza i Malachiasza, aczkolwiek także i one nie wspominają, kiedy oni żyli (zob. Milikowsky 1994:84-85).

Poza powyższym, schyłek okresu prorockiego datuje się też na okres II świątyni (Tal. Jer., *Taanit 8a*, por. z *16a*), albo utożsamia się go z czasami proroka Jeremiasza w VII/VI w. p.n.e. (*Pesikta ribbiego Kehane*, פסיקתא דרב כהנא), lub też z rządami Kserksesa (Flawiusz, *Przeciw Apionowi*), pod koniec panowania perskiego w IV w. p.n.e.

[263] Dosł. hebr. קֹדֶשׁ oznacza 'świętość', a dalej 'to, co święte' (np. przedmioty, miejsca itd.).

(1 Mch 4:41 i nn.).

Ponadto warto też przyjrzeć się i Nowemu Testamentowi, np. Hbr 1:1-2, w którym sugeruje się koniec czasów prorockich, albowiem w liście tym stwierdza się, iż dawniej Bóg przemawiał do swego ludu poprzez proroków, zaś teraz – tj. u końca czasów właśnie – przemawia On przez Swojego Syna (zob. Milikowsky 1994:87, 91-94). Z tego punktu widzenia to czas narodzin Jezusa lub okres Jego działalności stanowi granicę demarkacyjną pomiędzy końcem czasów prorockich a czasami ostatecznymi.

Jeśli jednak przyjąć perspektywę Karaima, że czasy prorockie zakończyły się na Malachiaszu, to powstaje pytanie o okres jego działalności. I tak, zgodnie z treścią skróconej i zmienionej wersji wspomnianej wcześniej kroniki, a mianowicie *Dziejów świata (mniejsza [kronika])* z IX w. n.e. (סדר עולם זוטא, *seḏer ʿolam zuṭʾa*), miał on żyć pod koniec okresu perskiego, tj. w IV w. p.n.e. Część jednak badaczy uważa, że datę tę należy przesunąć nawet o 150 lat wstecz w stosunku do okresu życia Aleksandra Wielkiego, a więc do I poł. V w. p.n.e., czyli do czasów Ezdrasza i Nehemiasza (zob. Milikowsky 1994:84-85; Beckwith 2001:190-191).

I właśnie wtedy to, czyli w poł. V w. p.n.e., wraz ze śmiercią proroka Malachiasza, kończy się dla karaimów okres prorocki, kiedy to Bóg przestaje osobiście przemawiać do ludu Izraela, który od tego momentu musi polegać jedynie na Biblii Hebrajskiej w celu poszukiwania Jego woli. Teksty powstałe po tym wydarzeniu dla karaimów nie będą miały takiego autorytetu, jakim cieszy się u nich Biblia[264]. To samo tyczy się halach: najważniejsze są te prawa, które znajdują się w Biblii i zasadniczo tylko tych należy przestrzegać. Skoro więc Talmud, jak i rabbaniczne przykazania są o kilka co najmniej stuleci późniejsze, to wynika z tego prosty dla karaimów wniosek, że pochodzą one od ludzi, a nie od Boga.

[264] Zgodnie z dzisiejszym stanem badań, młodsze księgi Biblii Hebrajskiej powstały później niż w V w. p.n.e. (np. Pnp została napisana pomiędzy IV a II w. p.n.e., Koh w III/II w. p.n.e., zaś Est w II w. p.n.e), a więc po proroku Malachiaszu, z czego należałoby wnioskować, że i te księgi nie powinny znajdować się w biblijnym kanonie karaimów, zgodnie z ich koncepcją, że ostatnią powstałą księgą jest Malachiasz. Z uwagi na fakt, że są to kwestie dla pracy tej marginalne, wystarczy poprzestać na stwierdzeniu, że w historiografii karaimskiej (podobnie jak i w rabbanicznej) nie ma chronologicznego zgrzytu pomiędzy czasem powstania księgi Malachiasza a pozostałymi księgami kanonu Biblii Hebrajskiej, ponieważ karaimi, podobnie zresztą jak rabbanici, powstanie pewnych ksiąg wiązali z konkretnymi postaciami biblijnymi, które żyły często na długo przed prorokiem Malachiaszem (np. autorstwo Pnp przypisywano Salomonowi). Z badawczego punktu widzenia co do kanonu biblijnego, zob. Naeh 1992 (kanon w okresie tannaickim), Magness 2010, Baumgarten 2016 (idea Pisma kalającego ręce), Polliack 2015:281 (kanon biblijny; karaimi i rabbanici jako zwolennicy masoreckiego sposobu czytania Biblii).

C2) Przenoszenie rzeczy w szabat (a)

Transportowanie przedmiotów z miejsca na miejsce w okresie szabatu (lub innych świąt) może być uważane za wykonywanie pracy, a więc niezgodne z odpowiednimi zakazami Tory. Z drugiej jednak strony, życie codzienne pokazuje, że w najbardziej prozaicznych sytuacjach człowiek może być zmuszony do dźwigania, noszenia i przenoszenia różnych przedmiotów, jak na przykład posiłków z miejsca, w którym je ugotowano, do miejsca, w którym się je spożywa. W związku z powyższym, w judaizmie rabbanicznym – jak przypomina o tym Rabbanita w swoim trzynastym pytaniu – wykształciło się pojęcie łączenia obszarów w jeden (עירוב חצרות), w obrębie którego można w szabat przenosić potrzebne rzeczy i przedmioty.

O ile jednak na jednym (prywatnym terenie) można w szabat przenosić owe potrzebne przedmioty, o tyle – zdaniem Karaima – nie wolno łączyć ze sobą różnych obszarów tak, by uzyskać większy teren, po którym można by się przemieszczać wraz z różnymi rzeczami. Ze słów „Każdy człowiek usiądzie tam gdzie jest [dosł. „pod sobą”] i nikt nie wyjdzie ze swego miejsca” (Wj 16:29) wynika bowiem, że nie wolno w czasie szabatu opuszczać swojego miejsca pobytu. Oczywiście, jak zauważa Karaim, nie można sądzić, że przez cały dzień należy siedzieć w jednym miejscu, albowiem literalne odczytanie tego toranicznego fragmentu nijak się ma do konieczności zaspokajania podstawowych potrzeb życiowych, jak spożywanie posiłków, dbanie o higienę, codzienna toaleta itd. Stąd według karaimów nie opuszczać „swego miejsca”, szczególnie w połączeniu z wyrażeniem „pod sobą” (Wj 16:29), oznacza właśnie swojego podwórza, terenu, albo i domu (byleby tylko nie przechodzić przez teren publiczny lub bezpański).

Rabbanici jednak swoje stanowisko argumentują faktem, iż 2 Krl 4:23 przewiduje możliwość pokonywania w szabat większych odległości, a to w celu udania się do nauczyciela duchowego, aby wysłuchać jego czytania Tory, jak i kilku słów komentarza. Zdaniem jednak Karaima, to za mało by wspomniane tu religijne powody zezwalające na przemieszczanie się w szabat wystarczyły, by rzetelnie uzasadnić tę rabbaniczną regulację prawną, która zezwala na łączenie ze sobą kilku obszarów w jeden. Zwyczaj ten, jak powtarza Karaim, nie pochodzi z Tory, nie praktykowano go też w czasach proroków, a został on w istocie wprowadzony już „po spisaniu Objawienia”. Z tego też tytułu nie ma większego sensu recytowania błogosławieństwa przed wypełnianiem owego „przykazania” (tj. łączenia obszarów), albowiem czyni się to tylko wtedy, gdy ma się zamiar wypełnić przykazanie pochodzące z Biblii.

Kolejny więc raz pokazuje się, że rabbaniczne regulacje prawno-religijne – w perspektywie karaimskiej – nie znajdują swojego uzasadnienia w podstawowym znaczeniu tekstu biblijnego, lecz co najwyżej w błędnej jego interpretacji.

C2) Przenoszenie rzeczy w szabat (b)

Rabbaniczna halacha (zob. np. *Midrasz Raba*, *komentarz do Rdz 11:5*; a szczególnie w Talmudzie Babilońskim rozdziały *Szabat*, *Eruwin*, jak i *Suka*) rozróżnia kilka rodzajów łączenia ze sobą (hebr. עירובין) różnych rzeczy, przedmiotów, przestrzeni. I tak, możliwość tworzenia większych obszarów, w obrębie którego zezwala się na przenoszenie pewnych przedmiotów, zostaje wprowadzona za pomocą halach odnoszących się do עירוב חצירות (*ʿeruḇ ḥaṣeroṯ*), tj. 'łączenia podwórzy'. Z kolei zbiór praw zezwalających na przygotowanie w dzień świąteczny posiłku na dzień następny, który okazuje się być szabatem, określa się mianem עירוב תבשילין (*ʿeruḇ taḇšilin*), tj. 'łączenia potraw'. Jeśli zaś zachodzi potrzeba pokonania w szabat większej niż zwykle odległości, a więc gdy należałoby zasięg danej drogi powiększyć, to wtedy kwestie te ściśle określają regulacje zwane עירוב תחומים (*ʿeruḇ tᵊḥumim*), tj. 'łączenie zasięgów'.

Jak wyraźnie wynika z *Wojnu u bram*, karaimi z tego typu regulacjami prawnymi się nie zgadzają. Nie występują one bowiem w brzmieniu dosłownym w Biblii, ani nie da się też ich wyprowadzić na zasadzie analogii z opisów dziejów narodu Izraela w niej się znajdujących.

Przedstawiona w dialogu przez Szełomo ben Aharona praktyka niestosowania się do zasad wiary rabbanicznej wprost wynika z *Płaszcza Eliasza* (rdz. 13. I 14.), pióra Elijjahu Basziaczi. W traktacie swym przedstawia on własną interpretację wersetu Wj 16:29 („Każdy człowiek usiądzie pod sobą i nikt nie wyjdzie ze swego miejsca"). Pisze on między innymi, że wyrażenie „tam gdzie jest" [dosł. „pod sobą"] odnosi się do pomieszczenia (np. dom, namiot), zaś zwrot „ze swego miejsca" jest aluzją do miejsca, w którym owo pomieszczenie się znajduje, a więc może to być zarówno miasto, jak i obóz (*Płaszcz Eliasza*, *fol.* 47 *verso*).

Także i użycie czasowników w Wj 16:29 jest dla Elijjahu Basziaczi nie bez znaczenia. Otóż hebrajskie odpowiedniki wyrazów 'usiąść' wraz z dopełnieniem 'pod sobą' wskazują na możliwość przenoszenia najpotrzebniejszych rzeczy tylko w obrębie danego pomieszczenia. Z kolei słowa 'nie wyjdzie' wraz z dopowiedzeniem 'ze swego miejsca'

odnoszą się do maksymalnego zasięgu obszaru, po którym wolno w szabat się poruszać (*Płaszcz Eliasza*, *fol.* 47 *verso*).

Na marginesie warto zauważyć, że dla Anana słowa „tam gdzie jest" [dosł. „pod sobą"] posiadały nie tylko znaczenie jednego pomieszczenia, ale on je rozumiał nieco szerzej, to jest jako całą w ogóle własność przestrzenną danego człowieka, tj. wszystkie jego włości (תחתיו יורה על מקום רשותו, z *Księgi przykazań*, na podstawie: *Płaszcz Eliasza*, *fol.* 48 *recto*).

Elijjahu Basziaczi w dziele swym prezentuje opinie i innych jeszcze karaimskich uczonych co do zakresu semantycznego zwrotów מקומו ('jego miejsce/miesjcowość') i תחתיו (dosł. 'pod sobą'), z których jasno wynika, że zakres oznaczania pierwszego jest szerszy od ostatniego, i oznacza – jak już wcześniej karaimski uczony zauważył – maksymalny zasięg podróżowania, głównie wyznaczany przez granicę miasta (*Płaszcz Eliasza*, *folio* 48 *recto*).

Zestawiając ze sobą halachę rabbaniczną z karaimską można zauważyć – prócz oczywistych różnic – także i pewne podobieństwa. Jednym z nich jest właśnie zbliżony sposób ujmowania maksymalnego zakresu przemieszczania się w szabat, którego granicą jest zwykle zewnętrzny obrys miasta.

Być może taka interpretacja Wj 16:29 bierze się z praktyki czasów przedhasmonejskich (II w. p.n.e.). Otóż zakaz opuszczania w szabat murów miejskich mógł wziąć się z greckiego tłumaczenia Septuaginty, a szczególnie Jr 17:21 i 25, w których to wersetach zwroty **ב**שערי ירושלים ('w bramach Jerozolimy', w znaczeniu 'w granicach Jerozolimy') i **ב**שערי העיר ('w bramach tego miasta', czyli 'w granicach tego miasta') przełożono jako **מ**שערי העיר ('z bram tego miasta', tj. 'poza to miasto'), przez co zmieniono wymowę tekstu z zakazu noszenia ciężarów w obrębie miasta na zakaz wynoszenia ciężarów poza jego granice (zob. Gilat 1963:107).

Tak więc karaimska praktyka pokrywa się w tym względzie z literalnym odczytaniem wspomnianych tu fragmentów z Jeremiasza, oczywiście zgodnie z zapisem masoreckim (czyli jako בשערי העיר itp.), co skutkuje zasadą, która zakazuje im łączenia ze sobą różnych obszarów nawet na terenie jednej i tej samej miejscowości. Natomiast rabbaniczna halacha, opierająca się prawdopodobnie na zwyczaju sprzed II w. p.n.e., wprowadza tu możliwość przyłączania do siebie pewnych obszarów miejskich, aby w obrębie całego miasta móc bez problemu przenosić w szabat najpotrzebniejsze przedmioty.

Pomimo faktu, że rabbaniczna praktyka może stać w tym świetle w wyraźnej sprzeczności z dosłownym brzmieniem hebrajskiej *Księgi Jeremiasza*, to jednak nie koliduje

ona z Torą, która dla wyznania tego jest przecież głównym punktem odniesienia w procesie formułowania ich praw religijnych. Z kolei halacha karaimska (oczywiście na zasadzie pewnego przypadku, niż świadomego zapożyczenia) co do tej regulacji prawnej bardziej oddaje zwyczaje żydowskie okresu greckiego.

D) Ubój zwierząt

D1) Ocena skali defektów zwierząt (a)

W kwestii czwartej pierwszej części *Wojny u bram* talmudysta pragnie się dowiedzieć dlaczego karaimi nie oceniają skali defektów zwierząt zaraz po ich zarznięciu. Mowa o sytuacjach, w których zwierzę mogłoby albo posiadać poważne wady/uszkodzenia cielesne, albo być nosicielem choroby, co by automatycznie powodowało, że jego mięso będzie niezdatne do spożycia (Tal. Bab., *Chullin 31a-b, 42a-43a*). Do takich defektów, zdaniem rabbanitów, należy zaliczyć przedziurawiony kanał pokarmowy (נקובת וושט), podcięte gardło (פסוקת הגרגרת), przedziurawioną korę mózgową (ניקב קרום של המוח), złamany kręgosłup, włącznie z przerwaniem rdzenia kręgowego (נשברה השדרה ונפסק החוט שלה), jak i inne (Tal. Bab., *Chullin* 42a). Skoro więc karaimi nie analizują – pod wspomnianym tu kątem – problemów zdrowotnych zwierząt, to Rabbanita od razu wyciąga wniosek, że karaimskie potrawy są w zasadzie niekoszerne.

Skupiając się tylko i wyłącznie na istocie omawianej tu kwestii, a więc pomijając sformułowania sprowadzające się do negatywnej oceny stanu wiedzy interlokutora, łącznie z dodaniem pewnych inwektyw, odpowiedź Karaima rozpoczyna się od ogólnego stwierdzenia, że wszystkie symptomy niezdatności zwierzęcego mięsa do spożycia są przecież wymienione w Torze. W ten sposób sugeruje on, że nie ma potrzeby samodzielnego formułowania całej listy ich defektów. Jak mówi, Tora jest idealna, nie ma w niej braku, z czego jasno wynika, że nie ma potrzeby nic do niej dodawać.

W dalszej części jego wypowiedzi okazuje się jednak, że gdy mówi on o symptomach, to nie ma na myśli jakichś konkretnych wad, które wynikałyby z chorób lub z ubytków organów czy to zewnętrznych, czy to wewnętrznych, albo z poważnego ich uszkodzenia, lecz wskazuje na klasyczny podział zwierząt na „czyste" i „nieczyste", znajdujący się oczywiście w Torze (Kpł 11:3-19; 20:24-25; Pwt 14:4-19). Należy jednak zauważyć, że podział ten opiera się na wyselekcjonowaniu pewnych, ale immanentnych cech zwierząt, przy czym

trudno jednoznacznie stwierdzić, dlaczego Tora jedne cechy wiąże ze zwierzętami „nieczystymi", a inne z „czystymi" (przeżuwanie, posiadanie dzielonego kopyta, płetw lub łusek i inne). Z kolei podział rabbaniczny swoją klasyfikację ogniskuje wokół nabytych i jednocześnie niepożądanych cech zwierząt, i z tego już powodu dla czytelnika dialogu wydaje się on – pod kątem konsumpcji – bardziej przejrzysty i właśnie pożądany.

D1) Ocena skali defektów zwierząt (b)

Z powyższego zestawienia dwu różnych halach, tj. rabbanicznej i karaimskiej (która w tym przypadku pokrywa się z Torą) jasno wynika, że obie grupy religijne w swej argumentacji skupiają się na elementach konsumpcyjnych, przy czym karaimi ufają dosłowności Tory, zaś rabbanici polegają na zdrowym rozsądku. Czego w swej argumentacji Karaim nie bierze pod rozwagę to fakt, że Tora dzieląc zwierzęta na „czyste" i „nieczyste" nie ma na myśli tworzenia klasyfikacji li tylko dla celów konsumpcyjnych. Na taki wniosek wyraźnie wskazuje użycie w stosunku do zwierząt takich zwrotów, jak *ṭame* (טמא) i *ṭahor* (טהור), które to terminy, użyte właśnie w tym tu kontekście muszą posiadać nie dosłowny, lecz przenośny wymiar znaczeniowy.

Jeśli bowiem byłaby tu mowa o dosłowności, to oznaczałoby to, że czystość i nieczystość zależą od posiadania np. łusek, płetw, rozdzielonego kopyta, przeżuwania itd., co jest oczywiście sprzeczne z rzeczywistością. Powoduje to, że skoro terminy te wskazują na przenośne znaczenie, to muszą z tego wypływać jakieś – prócz „kulinarnych" – teologiczne wnioski, które mogłyby Karaima doprowadzić na przykład do takiej konkluzji, która łatwo mogłaby obalić rabbaniczny wymóg oceny skali defektów zwierząt. Takiego wysiłku intelektualnego Karaim tu nie podejmuje, a więc nie wykorzystuje on kolejnej szansy na wprowadzenie do dysputy rabbaniczno-karaimskiej czegoś własnego, oryginalnego.

O ile więc wspomniany tu rabbaniczny zestaw wad zwierząt pod kątem zdrowia i higieny jest słuszny (i z tego tytułu godzien naśladowania, z czym i karaimi mogliby się zgodzić, albowiem – jak wynika z dalszych fragmentów dialogu – rozmówca Rabbanity zgadza się co do tego, że warto badać stan zdrowia zwierzęcia pod kątem jego zdatności do spożycia), o tyle teologicznie błędny. Tego sposobu rozumowania brakuje w tekście *Wojny u bram*. Sam zaś argument oparty na wiarygodności objawionej Tory nie jest wystarczający, by obalić zarzut strony rabbanicznej, albowiem – po pierwsze – sami rabbanici kwestii tej (że Tora jest idealna i wiarygodna) nie negują; po drugie – w swej tradycji ustnej praktycznie

doprecyzowują to, co wydaje im się pod kątem zdrowia i higieny nie do przyjęcia, tj. spożywanie mięsa chorych zwierząt; wreszcie po trzecie, przypisują Talmudowi wiarygodność równą Objawieniu. Uważam że na tych aspektach logiki rozumowania rabbanicznego należałoby między innymi się skupić i poddać je krytyce, aby udowodnić brak teologicznego związku z treścią Tory, co oczywiście jeszcze nie oznacza, że racja automatycznie stoi po stronie karaimskiej.

Przy okazji omawiania analizowanej tu kwestii, Karaim pokazuje, że już w czasach biblijnych istniała tradycja określania defektów zwierząt, ale niekoniecznie wynikała ona z ówczesnego obowiązku halachicznego, jak i nie miała ona związku z momentem zarznięcia, co można przecież – jak mówi – często ocenić jeszcze za życia zwierzęcia (rabbanici oceniają zdatność mięsa obowiązkowo także po zarznięciu). Na rzecz swojej argumentacji przytacza się tu m.in. opis ofiarowania dziesiątek tysięcy zwierząt z okazji wybudowania świątyni przez Salomona (1 Krl 8:63, 2 Krn 7:5)[265]. Argument polega na przypuszczeniu, że gdyby połowa zwierząt złożonych przez Salomona w ofierze okazała się po zarznięciu niezdatna (tj. gdyby – w rozumieniu rabbanitów – dopatrzono się w nich jakichś poważnych wewnętrznych szkód), to przecież odrzucając tę zwierzynę zmarnowałyby się w ten sposób olbrzymie ilości mięsa. Jak ironicznie wyraża się Karaim, chyba tylko „cud" mógłby spowodować, że połowa z ofiarowanych już zwierząt mogłaby zostać odstawiona na bok, gdyby prawdą miało być to, że Tora jednak nakazuje przeprowadzać po zarżnięciu tego typu diagnozy. O takim „cudzie" jednak w tekstach biblijnych nie ma mowy z czego wynika, jak dalej kontynuuje Karaim, że skoro Tora mówi o zewnętrznej doskonałości zwierząt, to w przypadku ofiar złożonych przez Salomona owa doskonałość (to jest w istocie zdatność) musiała być oceniona właśnie przed złożeniem zwierząt w ofierze. Ewentualny zaś uszczerbek na zdrowiu, którego za życia zwierząt nie wykryto, lecz dopiero po zarznięciu, nie eliminował je ze złożenia z nich ofiary. Wniosek z tego wynika taki, że skoro Tora nic o wewnętrznych wadach zwierzęcia nie mówi, to po uboju nie ma potrzeby przeprowadzania dodatkowej kontroli. Tyle Karaim.

Co do samego sposobu przeprowadzonej analizy należy powiedzieć, że – znowu –

[265] Szełomo ben Aharon przytacza też i inne przypadki złożenia w ofierze olbrzymich ilości zwierząt przez późniejszych władców izraelskich (np. 2 Krn 15:11; 29:33; 30:24; 35:7). Z uwagi jednak na fakt, że przytoczone dane nie zmieniają sposobu rozumowania, to nie ma sensu wszystkiego tu wymieniać. Czytelnika w ten sposób odsyłam już do samego tekstu *Wojny u bram*, gdzie wszystko skrupulatnie zostało odnotowane.

skupia się tu Karaim na praktyce, nie zaś na znaczeniu teologicznym zwykłego skądinąd postępowania wobec zarzynanych zwierząt. O ile przytoczenie fragmentów biblijnych, w których mowa o ogromnych ilościach zwierząt, wydaje się słusznym posunięciem argumentacyjnym, albowiem nie ma w nich mowy o poddawaniu mięsa zwierząt dalszym analizom, czy badaniom, o tyle nie oznacza to wcale, że postępowanie rabbanitów jest niesłuszne. Należy jedynie zaznaczyć punkt widzenia. Otóż, podobnie jak we wcześniejszym przypadku, wymóg analizy mięsa zarzniętego zwierzęcia może być niesłuszny z punktu widzenia teologicznego (brak związku z praktyką ukazaną w Torze), ale nie z praktycznego punktu widzenia. Albo inaczej jeszcze: nie ma potrzeby, by rabbanici swoje postępowanie w tym względzie próbowali podciągać pod teologię (czego dowodem to, że swój tok rozumowania uzasadniają odpowiednią analizą Tory), albowiem jest ona słuszna z przyczyn ściśle praktycznych (np. higieny i zdrowia). Karaim mógłby więc bronić się w taki sposób, że w obrębie prawa religijnego co prawda na halachę rabbaniczną nie ma miejsca, bo nie da jej się wyprowadzić ani z Tory, ani z Biblii, ale jest godna naśladowania w ramach sztuki rzemieślniczej, zajmującej się ubojem zwierząt. Halacha, jak wynika z tego, co napisano we wstępie, nie określa całości postępowania ludzkiego, w każdym czasie i wymiarze, lecz wskazuje na pewne tylko kroki, na pewne działania, które muszą być wykonane lub których należy unikać ze względów religijnych (teologicznych), a które to działania nie zawsze w praktyce okazują się pomocne, często bywają uciążliwe, czy nawet wbrew zdrowemu rozsądkowi. Tak czy owak, życie ludzkie składa się z całej gamy takich zachowań i działań, których prawa Tory nie uwzględniały i dawniej, i dziś – podobnie musi być i z halachą, która w domyśle ma być podporządkowana temu, co napisane jest w Torze. Nic więc nie stoi na przeszkodzie, by w codziennej praktyce zawodu rzezaka wykorzystywać i to, co wykracza poza halachę (w znaczeniu: nie pojawia się w niej), innymi słowy, co nie mieści się w teleologicznym, pod kątem religijnym, wymiarze ludzkiego działania, a jednocześnie wpływa korzystnie na jakość wykonywanych usług z punktu widzenia na przykład uboju zwierząt. Uwagi te, dotyczące celowości halachy, same nasuwają się przy okazji analizy poruszanej tu regulacji prawnej i szkoda, że Karaim nie poświęca im w swym dialogu z Rabbanitą więcej miejsca.

A podjęte przez niego refleksje mogłoby doprowadzić do takiego jeszcze wniosku, że – znowuż – pod kątem teologicznym rabbanici się mylą, ale z punktu widzenia sztuki na przykład rzezania zwierząt, to jak najbardziej należy przyznać im rację. Warto przy okazji

nadmienić, że w przypadku zapalania świec na szabat właśnie taki mechanizm myślowy ma miejsce po stronie karaimskiej argumentacji: w tradycji karaimskiej możliwość zapalania światła na okres szabatu nie wynika z halachy, lecz ze zwykłych potrzeb życiowych, albowiem siedzenie po ciemku okazało się zbyt uciążliwe, a samo w sobie nie posiadało odpowiedniego teologicznego umocowania w Torze. Dlaczegoż by więc i z tego samego tytułu nie przyjąć praktyki badania mięsa zwierząt po uboju?

Podsumowując, w przeanalizowanej tu kwestii podobnego rodzaju rację należałoby przyznać rabbanitom: o ile brak w Torze teologicznych dowodów na to, że należy przeprowadzać po uboju ocenę skali defektów u zwierząt, o tyle w praktyce – między innymi ze względu na zdrowie człowieka – działanie takie zasługuje na słowa uznania. Co więcej, nie wydaje się, aby owa świecka praktyka, wynikająca z wymogów zawodu rzezaka, a nie z halachy, miała być sprzeczna z prawami Tory, czy też w ogóle z prawem religijnym (halachą). Skoro więc zyski – wynikające z tego typu działania – po stronie praktyki życiowej są oczywiste, zaś od strony prawa religijnego nie ma żadnych przeciwskazań do implementacji owego działania w praktykę zawodową rzezaka, to warto ją wcielić w jego kodeks pracy, ale już bez usilnego poszukiwania odpowiedniego kontekstu halachicznego do jej stosowania. Myślę, że tak przeprowadzona rozmowa Karaima z Rabbanitą byłaby dla czytelnika o wiele ciekawsza, sam zaś sposób przedstawienia problemu, jak i wnioski z niego wypływające, byłyby bardziej przekonujące, argumentacyjnie pełniejsze[266].

D2) Łączenie mięsa z mlekiem (a)

Wywodzący się z Tory zakaz gotowania koźlęcia w mleku jego matki (Wj 23:19; 34:26; Pwt 14:21) stanowi podstawę talmudycznego zarzutu wobec karaimów, którzy – po pierwsze – mogą spożywać mięso wraz z mlekiem, a po drugie – co poniekąd wynika z powyższego – mogą wykorzystywać te same naczynia i na mięso, i na mleko. Z punktu widzenia halachy rabbanicznej, obie postawy karaimów są nie do przyjęcia (kwestia druga pierwszej części *Wojny u bram*).

Linia obrony własnego stanowiska przez karaimów, w ujęciu Szełomo ben Aharona, przedstawia się następująco: Tora we wskazanych fragmentach ma na uwadze

[266] Dla pewnego tylko uzupełnienia warto nadmienić, że w *Uczynił sobie lektykę* (s. 24-25) Szełomo ben Aharon także stoi na stanowisku, że nie ma potrzeby przeprowadzania po uboju odpowiedniej kontroli stanu jakości zwierzęcego ciała. Wystarczy taką analizę przeprowadzić przed ubojem. O rybach zaś mówi, by zwracać uwagę na to, by były żywe – jeśli już w wodzie są zdechłe, to nie wolno ich spożywać (tamże, s. 25).

pokrewieństwo zwierząt, nie zaś ogólną zasadę oddzielnego spożywania mięsa i mleka. Tak więc zakaz spożywania koźlęcia w mleku jego matki należy tu rozumieć dosłownie. W trzykrotnie przytoczonym w Torze zakazie, jak uważa Karaim, nie ma w zasadzie żadnych przekonujących dowodów na to, że kryje się w nim w ogóle zakaz spożywania mleka z mięsem.

Jedyną rzeczą, na którą pozwolili sobie karaimi w procesie analizy tego zakazu dla celów halachicznych, jest jego uogólnienie, wynikające z analogii: zakaz nie dotyczy tylko jednego gatunku zwierzęcia (we wskazanym zakazie mowa o koźlątku), lecz wszystkich ssaków. Konkretny przypadek służy tu do zobrazowania pewnego modelu działania, który można rozwinąć na pozostałe przypadki (tu: gatunki zwierząt karmiące swe młode mlekiem). Taki sposób rozumowania – z punktu widzenia teorii prawa – jest nie tylko intuicyjny, ale i logiczny, przez co – na pierwszy rzut oka – bardziej przekonujący niż stanowisko strony rabbanicznej.

Jak wspomniano, Karaim opiera się tu na metodzie analogii, jak i na założeniu, że niektóre z przykazań Tory wzajemnie się uzupełniają (מצוות התורה למדין זו מזו). Obie metody wymagają kilku słów wyjaśnienia, jeśli chcemy zrozumieć je tak, jak je w tekście Szełomo ben Aharona przedstawiono.

Zagadnienie rozumowania analogicznego (tu: uogólnienie) Karaim wyjaśnia za pomocą przytoczenia innego zakazu, który strukturalnie jest podobny do wcześniej przedstawionego. Mowa o zakazie orania przy jednoczesnym użyciu i byka, i osła (Pwt 22:10). Dla Karaima, orka oznacza tu dowolną pracę przy której wykorzystuje się zwierzęta, zaś byk i osioł są reprezentantami zwierząt „czystych" i „nieczystych". Innymi słowy, zdaniem karaimów nie wolno do tej samej pracy zaprzęgać jednocześnie ze sobą zwierząt „czystych" i „nieczystymi".

Z powyższego wynika, że uogólnienie (rodzaj analogii) polega na wyselekcjonowaniu tych elementów świata pozajęzykowego, które posiadają cechę, o której mowa w zakazie. Dla pierwszego z wymienionych tu zakazów jest to „karmienie się mlekiem matki", dla drugiego wspólna praca dwu różnych – pod kątem religijnej czystości – zwierząt. Przy czym należy zauważyć, że zarówno w pierwszym, jak i w drugim przypadku wydedukowane z zakazów cechy są – dla kultury semickiej – równie intuicyjne. Trudność znalezienia wspólnego mianownika dla osła i byka dla osoby spoza kultury semickiej wynika z tego, że – dla przykładu – w kulturze zachodniej w sensie praktycznym w zasadzie nie istniał podział na

zwierzęta „czyste” i „nieczyste”. Dla semity wspólnym mianownikiem obu zwierząt jest ich konkretna, acz przeciwna wartość, pod kątem religijnej czystości. Wartość ta wynika oczywiście bezpośrednio z Tory, to jest z jej klasyfikacji zwierząt (Kpł 11:3-19; 20:24-25; Pwt 14:4-19).

Drugą, prócz analogii, metodą analizy praw Tory, którą wykorzystuje tu Karaim, jest przyjęcie założenia, że prawa Tory się wzajemnie uzupełniają. Metoda ta jest przydatna szczególnie wtedy, kiedy w jakimś przykazaniu Tory istnieje możliwość wydedukowania różnych wniosków i trudno jednoznacznie określić, jaki kierunek w analizie legislacyjnej obrać. W tym celu wykorzystuje się inne przykazanie (na przykład treściowo lub strukturalnie do tamtego podobne), co do którego nie ma wątpliwości, jak winna wyglądać jego analiza. I właśnie sposób wyprowadzania wniosku, jaki wykorzystano przy analizie tego „pewniejszego” przykazania, przenosi się na to prawo Tory, z którym interpretator miał problem heurystyczny.

W przypadku odpowiedzi na przedłożony przez Rabbanitę problem, Karaim dla swych celów wykorzystuje wspomniany przed chwilą zakaz wspólnej pracy zwierząt „czystych” i „nieczystych”. W tekście *Wojny u bram* nie podaje się konkretnych przyczyn, dla których właśnie ten zakaz ma pomóc w rozwiązaniu problemu tkwiącego w zakazie gotowania koźlęcia w mleku jego matki, lecz zestawiając samodzielnie oba zakazy odpowiedzi nasuwają się same: oba przykazania są zakazami; oba posiadają podobną – choć nie identyczną – strukturę syntaktyczną zdania; w obu jest mowa o tym, czego z czym nie wolno łączyć; oba dotyczą zwierząt; w obu też jest mowa o pracy (choć w jednym przypadku wyraźnie widać pracę człowieka, tj. gotowanie zwierzęcia, a w drugim uwypuklona jest praca zwierząt, którym człowiek jedynie – w pewnym sensie – towarzyszy). I teraz, jeśli w jednym przypadku, to jest w odniesieniu do zakazu związanego z orką, posłużono się analogią, a więc dokonano prostego uogólnienia do znaczeń, które przed chwilą przedłożono, to Tora właśnie ze względu na wspomniane tu podobieństwa pomiędzy oboma zakazami „uczy”, aby podobnie postąpić w przypadku koźlęcia i mleka jego matki: koźlę uogólnić do każdego ssaka. I w tym właśnie sensie przykazania Tory się uzupełniają, mianowicie poprzez wykorzystanie tej samej metody przy analizie praw, które wykazują pewne podobieństwa.

W taki właśnie sposób Karaim uzasadnia słuszność własnego stanowiska. Teraz należy jeszcze obalić stanowisko strony przeciwnej. Aby więc wykazać, że zakaz gotowania koźlęcia w mleku matki nie może oznaczać tego, co sugeruje Rabbanita, posługuje się on przykładem

kury. Jeśli bowiem, jak stwierdza, przełożyć owo przykazanie do kwestii mięsa kur, to zdanie „nie będziesz gotował kurczaka w mleku jego matki" będzie nieprawdziwe, gdyż drób nie należy do rodziny ssaków. W podobny sposób rozumowali niektórzy z uczonych wspomnianych w Talmudzie, jak na przykład ribbi Josi (Tal. Bab., *Jewamot 14a*), czy późniejsi uczeni rabbaniczni, jak na przykład Raszi (*Komentarz do Wj 34*), na których zresztą powołuje się w swej odpowiedzi Karaim, by wykazać, że i oficjalne stanowisko rabbanitów nawet wśród nich samych wydaje się kontrowersyjne.

Do puli swych zarzutów wobec rabbanicznego stanowiska Karaim dołącza nadto i ten związany z jajkiem. Jeśli bowiem przyjąć, że jest ono jednym z członków zwierzęcia, to posiada ono w istocie status bycia ciałem zwierzęcia, a więc bycia mięsem, i stąd także i jajka winny się tyczyć te same zakazy, które dotyczą i mięsa. Niemniej jednak u rabbanitów nie istnieje zakaz spożywania jajka z mlekiem. *Dlaczego?* – pyta retorycznie Karaim. Ze swej strony warto dodać, że o ile biologicznie zarzut ten jest jednak chybiony, o tyle sama logika rozumowania na gruncie języka wydaje się ciekawa. Karaim wymaga tu od Rabbanity jak gdyby radykalnego pójścia za własnym sposobem rozumowania omawianego tu zakazu, który doprowadziłby go właśnie do absurdalnych wniosków, a w konsekwencji – jak mniema – do odrzucenia owej błędnej halachy.

Podobnie rzecz ma się z rybami, które także posiadają ciało, a które to ciało nawet w opinii Awrahama ibn Ezry (*Komentarz do Tory, Parasza „Noe"*) sam Bóg w Torze nazywa mięsem (Lb 11:22). Należy zauważyć, że w tym momencie Karaim wyciągnął niezwykle mocny argument przeciwko rabbanitom, albowiem wypływa on z ust ich pobratymcy. Swoją drogą warto przypomnieć, że podobne stanowisko zajmował w tym względzie i Majmonides (*Maʾaḵaloṯ ʾAśuroṯ*, rdz. 8). Tak czy owak, w rabbanizmie nie ma zakazu spożywania ryb z mlekiem, a – jak wynika z powyższego – powinien być.

Na koniec Karaim znajduje i jeszcze jeden argument za tym, że stanowisko rabbanitów jest tu niewłaściwe. Otóż gdyby Tora chciała rzeczywiście przedstawić ideę zakazu jednoczesnego spożywania mięsa i mleka, to w istocie w omawianym tu zakazie nie byłoby potrzeby, jak mówi Karaim, wspominania ani o matce, ani o koźlęciu. Wystarczyłoby bowiem napisać o zakazie gotowania mięsa w mleku, z czego już samo przez się by wynikało, że zakaz ten także dotyczy mleka matki danego zwierzęcia.

Skoro jednak Tora wyraźnie mówi o mleku matki koźlątka, to widocznie ma ku temu jakiś powód, ale – jak zaznacza – nie jest nim ogólny zakaz gotowania mięsa w mleku.

Powód ów można znaleźć w rabbanicznym tekście, pt. *Wikt na drogę*, pióra XIV-wiecznego żydowskiego pisarza Menachema syna Aharona syna Zeracha. Autor tekstu opisuje starożytny zwyczaj gotowania koźlątka w mleku matki, który miał być związany z bałwochwalczym kultem, a przy okazji miał też – zgodnie z wiarą owych ludów – pomóc w szybszym dojrzewaniu owoców (tamże, rdz. 2). Zdaje się więc, że Tora ma tu na uwadze bardziej krytykę owego kultu, aniżeli zakaz, do którego przekonują karaimów rabbanici.

Przy okazji warto zauważyć, że umieszczając w takim kontekście analizowany zakaz biblijny, przywraca się jemu – o ile założenie z *Wiktu na drogę* jest słuszne – jego pierwotny związek z rolą właśnie. A więc intuicja łączenia tego zakazu z zakazem jednoczesnej pracy na roli wołu i osła wykazywałaby kolejne zadziwiające podobieństwo obu praw Tory. Jest to niezwykle interesujący wątek odnośnie do etiologii przykazań, czego Karaim już niestety dalej nie rozwija.

Końcową część swej odpowiedzi Karaim poświęca kwestii oddzielnych naczyń na mleko i mięso. Zdawkowo tylko stwierdza, że pomysł ten nie bierze się z Tory, lecz jest wymysłem rabbanitów. Czytelnik, czy też słuchacz dialogu, sam wnioskuje, że skoro karaimi odrzucają ideę zakazu spożywania mięsa z mlekiem, to automatycznie wynika z powyższego, że problem rozdzielania naczyń na jedno i drugie u nich nie istnieje[267].

D2) Łączenie mięsa z mlekiem (b)

Jednym z badaczy, którzy stoją na stanowisku, że w Torze zawarte są i takie przykazania, które mają na uwadze humanitarne traktowanie zwierząt jest Haran (1983). Do takich przykazań zalicza on m.in.: zakaz składania ofiar ze zwierząt przed upływem 7 dni od narodzin (Wj 22:29; Kpł 22:27); zakaz zabijania w ten sam dzień matki wraz z jej potomstwem (Kpł 22:28); zakaz podbierania jajek, gdy samica ptaka je wysiaduje (Pwt 22:6-7); jak i zakaz spożywania koźlęcia w mleku jego matki. Troska Tory o humanitarne traktowanie zwierząt wypływać by miała między innymi z faktu, że zachowywanie owych przykazań nie godziłby w instynkt macierzyński, który tkwi także w zwierzętach (Haran 1983:371).

Być może, godząc w owy macierzyński instynkt u zwierząt, człowiek jednocześnie czyniłby sobie samemu jakąś moralną szkodę, na przykład na gruncie własnej wrażliwości.

[267] W związku z tym zagadnieniem, zob. np. zob. np. Henshke 1990 27-30; Regev 2000:181-184; Vered 2008:501-503.

Zdaje się też, że pielęgnowanie instynktu macierzyńskiego było bardzo istotne zarówno dla kultur starożytnego Bliskiego Wschodu (na co wskazują liczne ryciny ukazujące zwierzęta w momencie karmienia swoich maleństw z okresu od 4000 r. p.n.e. do okresu rzymskiego), jak i ery chrześcijańskiej (liczne malunki z wizerunkiem Madonny piersią karmiącej Jezusa) (Haran 1983:371-372)[268].

Skupiając się na kwestii gotowania koźlątka w mleku jego matki, Haran uważa, że w starożytnym Kanaanie tak ugotowanym mlekiem polewano pola, by w ten sposób użyźnić ziemię (zob. Haran 1983:373). Jak widzieliśmy, jest to jednak rabbaniczny punkt widzenia, który znany jest z XIV-wiecznego tekstu rabbanicznego, pt. *Wikt i opierunek*, w którym nie przeprowadza się przecież gruntownej analizy zwyczajów ludów ościennych starożytnego Izraela. Zazwyczaj w judaizmie rabbanicznym milcząco przyjmowano, że pewne zakazy zapisane w Torze stanowią swoistą opozycję i sprzeciw wobec praktyk ludów, które zamieszkiwały Bliski Wschód. Jak wiadomo z *Wojny u bram*, podobne stanowisko prezentuje tu Szełomo ben Aharon[269].

Analiza starożytnych rysunków i malowideł, jakiej dokonał Othmar Keel, pokazuje co innego: zakaz gotowania koźlęcia w mleku matki został prawdopodobnie zaczerpnięty z prawa Kananejczyków (zob. Haran 1983:375). Nie istnieją też żadne dowody na to (na przykład w postaci rysunków), że Kananejczycy gotowali młode w mleku matki. Wręcz przeciwnie, owe ryciny – ukazujące zwierzęta karmiące swe małe – pokazują wrażliwość owego ludu na ten aspekt nie tylko ich własnego życia, ale i zwierząt (zob. Haran 1983:375).

Keel oczywiście nie zaprzecza, że na Bliskim Wschodzie składano zwierzęce ofiary na przykład z matki, która miała do wykarmienia młode, lecz przypuszcza, że w pewnym okresie mogły konkurować ze sobą dwie postawy odnośnie do takiego kultu: pierwsza, uznająca, że skoro obraz matki karmiącej młode jest święty, to tym bardziej takie zwierzę należy złożyć

[268] Badania w obu tych zakresach prowadził Othmar Keel, Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes – Im Lichte eines altorientalischen Bildmotivs, Freiburg, Shweitz – Göttingen 1980 (za: Haran 1983:371-372). Co ciekawe, Keel nie uważał wspomnianych wyżej przykazań za humanitarne, lecz za antropocentryczne głównie. I słusznie, albowiem praktyczny zakres ich ochrony nad zwierzętami był krótkotrwały i miał w zasadzie na celu krótkotrwałe uspokojenie ludzkiego sumienia, aniżeli rzeczywistą ochronę interesów zwierząt, które po upływie odpowiedniego czasu, i tak mogły zostać zarznięte (a więc w przypadku młodych już w ósmym dniu po narodzinach).

[269] Haran przyznaje, że nie zna żadnej karaimskiej pracy, w której i sami karaimi podzielaliby ów pogląd (Haran 1983:373-374), co nie dziwi, albowiem *Wojna u bram* jest tekstem stosunkowo nieznanym badaczom, jeśli mowa o gruntownym jego przestudiowaniu. Zdaje się, że to właśnie w dialogu karaima z Pozwola po raz pierwszy w literaturze karaimskiej pojawia się etiologia zakazu gotowania koźlęcia w mleku jego matki.

danemu bogu w ofierze; druga, uważająca odwrotnie, zniszczenie tego obrazu, a więc złożenie w ofierze, oznaczałoby godzenie w opiekuńczość boga, który temu zwierzęciu daje płodność i życie. Podobnie, od strony kultowej, rzecz mogła wyglądać w przypadku zwyczaju związanego z gotowaniem koźlątka w mleku jego matki (zob. Haran 1983:380-381).

W dalszej części swego wywodu Haran podaje, że na starożytnym Bliskim Wschodzie nie składano bogom takich ofiar, które mogłyby ich w jakiś sposób urazić, bo obawiano się, że mogłoby to skutkować ich gniewem. Celem ofiar miało być raczej sprawianie im przyjemności, aby w ten sposób uzyskać ich błogosławieństwo. Obelgę mogło stanowić na przykład złożenie danemu bogu ofiary ze zwierzęcia, które go symbolizowało. Na podobnej zasadzie obelgę mogło stanowić złożenie takiej ofiary, która godziłaby w cechy przypisywane danemu bogu, jak na przykład płodność, rodzicielstwo, czy opiekuńczość (zob. Haran 1983:375).

Wydaje się więc, w kontekście tego co tu podano, że we wspomnianych na początku tego rozdziału toranicznych przykazaniach można dopatrywać się takiego właśnie ich charakteru, tj. aby przypadkiem nie urazić Boga, który także jest opiekuńczy, troskliwy, błogosławi płodności itd. (Haran 1983:375).

O ile jednak Keel jest przekonany co do tego, że przykazania Tory o których tu mowa zostały zaczerpnięte ze zwyczajów Kananejczyków, o tyle Haran nie jest już co do tego przekonany. Stoi on bowiem na stanowisku, że przykazania te wywodzą się z kontekstu raczej rolniczego, choć pewne ich elementy mogły zostać zaczerpnięte ze zwyczajów ludów ościennych, ale jak dotąd nie odnaleziono jeszcze identycznie brzmiących zakazów, które pochodziłyby ze zwyczajów i aktów prawnych ludów z Izraelitami sąsiadującymi (zob. Haran 1983:385-387).

Ponadto, we wspomnianych przykazaniach Haran nie dopatruje się żadnego tabu, lecz właściwie widzi w nich współczucie, jakie żywią ludzie wobec zwierzęcych uczuć. Oczywiście w Biblii można znaleźć i takie przykazania, które tej ludzkiej wrażliwości przeczą (np.: 1 Sm 6:7-12 – nakaz odstawienia od matki ich małych). Generalnie jednak Tora stara się obraz karmiącej i opiekuńczej matki zachować, co wyraża się m.in. poprzez niektóre przykazania (zob. Haran 1983:390-391).

Przekładając powyższe rozważania na grunt halachiczny, to warto zauważyć, że to właśnie interpretacja karaimska – a nie rabbaniczna – jest bliższa tym kananejskim intencjom, którym zależało na pewnego rodzaju humanitaryzmie w stosunku do zwierząt.

W tym więc przypadku, jak widzieliśmy, karaimi najpierw czytają dany fragment kontekstualnie, a następnie wnioski z niego płynące uogólniają do innych, podobnych doń sytuacji (zob. np. Olszowy-Schlanger 1998:253, przyp. 34).

Ze względu na brak pełnych tekstów z zakresu prawa religijnego z okresu formowania się ruchu ananitów, a potem karaizmu, trudno ocenić, czy ich członkowie od początku przyjmowali dosłowną interpretację omawianego tu zakazu, czy jest to halacha późniejsza. Na pewno sam sposób dosłownego odczytania tego zakazu nie jest niczym nowym, albowiem – jak w swym tekście Szełomo ben Aharon zauważa – już ribbi Yosi (Tal. Bab., *Yeḇamoṯ 14a*) miał podobne zdanie na ten temat. Może to oznaczać, że karaimi ową interpretację zakazu z Wj i Pwt otrzymali w spadku po pewnych uczonych rabbanicznych właśnie, ale z czasów, gdy możliwe były tu jeszcze różne rozwiązania praktyczne, tj. z okresu, kiedy nie istniała jeszcze jedna wspólna dla wszystkich wykładnia Prawa.

Tak czy owak, w świetle tego, co tu powiedziano, karaimska halacha wykazuje w tym względzie niezwykłą zbieżność z – jak się wydaje – pierwotnym, tj. pozabiblijnym znaczeniem tego konkretnego prawa zawartego w Torze. Owo znaczenie, na gruncie prawno-religijnym, zostało przekute w ogólny zakaz gotowania maleństw w mleku ich matki.

Z kolei w judaizmie rabbanicznym związek z owym pozabiblijnym znaczeniem, odnoszącym się do wymiaru uczuć i wrażliwości, się już zupełnie zatarł, a legislacyjna refleksja owego prawa skupiła się bardziej na innych jego aspektach, doprowadzając do powstania zakazu spożywania mięsa wraz z mlekiem, czy wymogu ich przechowywania w oddzielnych naczyniach.

D3) Tłuste organy zwierzęce (a)

Zgodnie z karaimskim pojmowaniem – zaczerpniętego z Tory – terminu *ḥeleḇ* (חֵלֶב), który w języku polskim oddaję jako ‘to, co tłuste’, u zwierząt rozróżnia się – na podstawie analizy m.in. Wj 29:22; Kpł 3:9-10; 14-15 – sześć organów, czy też elementów lub warstw ciała, które spełniają właściwość ‘bycia tłustym’, a są to: tłuszcz pokrywający wewnętrzne organy; tłuszcz wokół organów; tłuszcz na nerkach; same nerki; otrzewna trzewna; ogon. Tej właśnie kwestii, tj. „tego, co tłuste”, poświęcone jest pytanie nr 2 w drugiej części *Wojny u bram*. Jak wiadomo, wymienionych tu części zwierząt karaimi nie spożywają. Z kolei rabbanici uważają, że tylko trzy z nich posiadają status zakazanych (pierwsze trzy z powyższej listy), zaś reszta stanowi dla nich odpowiednik zwykłego mięsa, które wolno spożyć.

Karaim dowodu wzmacniającego jego punkt widzenia poszukuje w Kpł 4:8-9, w którym to fragmencie Tory znajduje się opis złożenia ofiary za grzechy urzędującego arcykapłana. W podanych wersetach wylicza się owe tłuste elementy w ciele zwierząt, które należy usunąć, czyli złożyć Bogu w ofierze.

Wskazany cytaty biblijne wymagają jednak pewnego komentarza. O ile bowiem Karaim zapewnia, że wymienione są w nich wszystkie zakazane tłuste elementy ciała zwierzęcego, o tyle sięgnięcie do oryginału (Wj 29:13-14, 22; Kpł 3:9-10, 14-15; 4:8-9) wykazuje co innego: brakuje w nich wzmianki o ogonie (*ʾalya*, אליה). Wydaje mi się, że w jego funkcji występuje tu leksem *pereš* (פרש; zob. Wj 29:14), oznaczający głównie ‘zwierzęce ekskrementy’ lub po prostu ‘tylną część ciała’. Jeśli taka argumentacja jest właściwa, to należałoby w tym miejscu przyznać Karaimowi rację. Jeśli jest jednak ona niewystarczająca, to – przynajmniej co do przypadku ogona – leży ona po stronie rabbanitów.

Dalsza część argumentacji Karaima wydaje się już jednak poprawna: skoro bowiem, jak dalej rzecz ciągnie, w podanym fragmencie o ofierze za arcykapłana wymienia się owych sześć części ciała zwierzęcego, które należy usunąć, to oznacza to, że są to właśnie owe elementy, których wspólnym mianownikiem jest cecha ‘bycia tłustym’ i nie wolno ich spożywać (podobnie sprawa wygląda w przypadku ofiar składanych za grzechy przywódcy plemiennego – Kpł 4:22, za grzechy całego narodu – Kpł 4:27; 9:15, jak i w przypadku ofiar składanych w Dniu Pojednania – Wj 30:10; Kpł 29:11).

Na osobną uwagę zasługuje tu – podjęta przez Karaima – refleksja natury językowej. Otóż dla rabbanitów nerki, ogon oraz otrzewna trzewna są traktowane jak mięso, które wolno spożywać. Nie może zgodzić się z tym poglądem Karaim, w którego opinii już sama Tora owych sześć elementów określiła mianem *ḥeleḇ*, tj. właśnie mianem ‘tłustych’, a więc zakazanych. Zauważ on też, że wyraz ten jest w języku hebrajskim homonimem, albowiem – prócz wskazanego wcześniej znaczenia (w języku hebrajskim jest rzeczownikiem) – może też pełnić on funkcję przymiotnika, oznaczającego coś ‘wyśmienitego, wybornego’ (właściwie analogicznie do polskiego zwrotu w rodzaju „tłuste lata”, czyli właśnie ‘najlepsze lata’). Karaim poniekąd sugeruje, iż mało prawdopodobne, aby w jednym akapicie Tora – poprzez użycie tego samego leksemu – miała na uwadze dwa tak różne ich znaczenia. Z karaimskiego więc punktu widzenia, w tej tu sprawie, nie ma już nic do dodania.

D3) Tłuste organy zwierzęce (b)

Jedną z ważniejszych różnic pomiędzy halachą rabbaniczną a karaimską – pod względem podziału organów zwierząt na elementy tłuste – jest kwestia spożywania ogona. W judaizmie karaimskim spór ten został rozstrzygnięty w oparciu o zestawienie ze sobą dwóch wersetów z Tory i wykorzystanie do ich analizy logiki. I tak, z Kpł 3:17 wynika, że nie wolno spożywać tego, co Tora określa mianem *ḥeleḇ* (חֵלֶב, 'to, co tłuste'). Skoro więc terminu tego w Kpł 3:19 używa się w stosunku do ogona, to oznacza to, że i jego nie wolno spożywać. Tak przynajmniej rzecz tę rozumie Kirkisani w *Księdze świateł…* (4:5, zob. Ravitsky 2016:177).

Jak jednak podaje Lasker (1992:188), nie wszyscy karaimi praktykowali zakaz związany z konsumpcją ogona. Awraham ibn Ezra (XI/XII w.) w komentarzu do Księgi Wyjścia wspomina, że pewien karaim zgodził się z nim co do tego, iż właściwie można go spożyć. Trudno jednak powiedzieć, na ile wiarygodna jest ta opinia i z jakich rejonów pochodził ów znany rabbanicznemu uczonemu karaim. Bez takich szczegółów trudno się odnieść do tej wypowiedzi i właściwie ją zinterpretować.

Jeśli jednak, jak się już rzekło, w halasze rabbanicznej istnieje taka możliwość, to należy przypuszczać, że albo ów karaim – o którym mówi Awraham ibn Ezra – był konwertytą z rabbanizmu, albo że nadal żywotne były w łonie judaizmu karaimskiego dysputy, co do ostatecznego i jednolitego kształtu halachy.

Na boku warto odnotować, że pojęcie nieczystości nie zawsze oznaczało, że jakiegoś przedmiotu wcale nie wolno było użyć i że był on całkowicie do wyrzucenia lub zniszczenia. Daniel al-Kumisi (II poł IX w.) był na przykład zwolennikiem idei, że o ile tłuszczu zwierzęcia nie wolno było spożyć, o tyle wolno go było już wykorzystać do innych celów praktycznych, jak na przykład termicznych. Podobnie sprawa wyglądać miała z mięsem zwierząt, które nie zostały zarznięte zgodnie z karaimską halachą (np. zdechły lub zostały rozszarpane przez inne drapieżniki) – je także można było wykorzystać (np. odsprzedając innowiercom), choć nie do celów konsumpcyjnych (zob. Poznański 1971b:236).

Podsumowując niniejszą tematykę należy powiedzieć, że karaimska interpretacja wskazanych tu fragmentów biblijnych wydaje się o tyle zasadna, iż bliżej jej do podstawowego znaczenia, jakie kryje się w strukturze językowej zdań z Wj 29:13-14, 22; Kpł 3:9-10, 14-15, czy Kpł 4:8-9. Skoro bowiem jedno i to samo pojęcie ('to, co tłuste') odnosi do wszystkich elementów danej wypowiedzi, to oznacza to, że każde z wymienionych w tejże wypowiedzi elementów posiada wyrażoną w pojęciu właściwość. Sensownie więc karaimi

argumentują, że spożywanie wymienionych na początku poprzedniego rozdziału części zwierząt jest niezgodne z tzw. dosłowną wymową Tory.

D4) Rzezak (szochet) i ubój zwierząt (a)

Siódma kwestia z drugiej części dialogu Szełomo ben Aharona poświęcona jest w całości zagadnieniu uboju zwierząt. Rozpoczyna ją rozważanie podjęte na gruncie językowym. Otóż, jak dowodzi Karaim, hebrajski rdzeń ש.ח.ט, od którego pochodzi rzeczownik odczasownikowy *šᵃḥiṭa* (שחיטה), 'ubój, rzezanie', jest jedynym, który się wykorzystuje w Torze w kontekście uboju zwierząt (np. Rdz 37:31; Wj 12:6, 21; 2 Krn 35:6 i inne). Fakt ten oznacza, że zawsze, gdy mowa w Torze, jak i w ogóle w Biblii, o uboju używając tego rdzenia, to zawsze oznacza to, że sposób, w jaki go przeprowadzano, był takim sam. Wynika z tego, że metoda przeprowadzania uboju, której szczegółowo nie opisano w żadnym miejscu Biblii, musiała być przekazywana z pokolenia na pokolenie.

Siła przytoczonego tu argumentu jest oczywiście mocno dyskusyjna. W gruncie rzeczy stanowi ona przygotowanie odpowiedniego gruntu pod wprowadzenie na scenę dialogu własnej, karaimskiej tradycji. Jeśli Karaim z punktu widzenia językowego chciał pokazać, że *šᵃḥiṭa* karaimów to ta sama *šᵃḥiṭa*, co w Torze, między innymi z tego względu, że określa się ją u nich tym samym mianem, co w Torze właśnie, to jak w takim razie uzasadnić funkcjonowanie tego samego terminu w judaizmie rabbanicznym? Karaim wkracza tu w niepewne dywagacje językowe, które równie dobrze mogą przysłużyć się stronie rabbanicznej.

Kontynuując swój wywód, Karaim przechodzi do analizy tych elementów uboju, na które Tora wskazuje, przy czym od razu zastrzega, że nie czyni ona tego w sposób otwarty, lecz aluzyjnie. I tak, zdaniem Karaima, Tora (aluzyjnie) informuje rzezaka zarówno o sposobie przeprowadzania rzezania, jak i o tym w jakim miejscu ciała zwierzęcia ma rzezać, a nadto mówi jeszcze, jakim narzędziem wykonać tę czynność.

Co do sposobu rzezania, to Karaim zauważa, że omawiany przez niego rdzeń posiada też znaczenie 'pociągać, przeciągać'. W takim właśnie sensie występuje on na przykład w 1 Krl 10:16, 17; 2 Krn 9:15 („przeciągnięte szlifem złoto"), czy w Jr 9:7 („niczym

przeciągnięta ostrzem strzała jest ich język")[270]. A więc metodą rzezania zwierzęcia jest właśnie pociągnięcie, przeciągnięcie, jakby „tam i z powrotem", jak i „od środka i na zewnątrz".

Co pozytywnie uderza w tej analizie, to wrażliwość na różne znaczenia tego samego słowa. Ciekawe jest też wykorzystanie analizy językowej do odnalezienia pierwotnego lub wcześniejszego znaczenia dla słowa 'ubój', którym jest także – jak się okazuje – 'przeciągnięcie, pociągnięcie' (gdy mowa o ruchu ręką), z czego być może wynika, że właśnie w rdzeniu ש.ח.ט może rzeczywiście tkwić jakaś metoda uboju zwierząt. Z drugiej jednak strony dodaje się tu takie szczegóły o samej już metodzie, które wcale z analizy językowej tego rdzenia, pod kątem jego wykorzystania w Torze, nie wynikają (tj. że należy podrzynać gardło od środka na zewnątrz).

Co do miejsca zarznięcia na ciele, to Karaim przedkłada tu cytat z Kpł 17:13, w którym mowa o konieczności upuszczenia ze zwierzęcia krwi. Biologicznie rzecz ujmując, najłatwiej upuścić krew poprzez przerwanie głównych przewodów krwi, to jest tchawicę, przełyk i dwie tętnice. Zdaniem Karaima, owa konieczność upuszczenia krwi stanowi aluzję do wyboru najbardziej odpowiedniego miejsca na ciele zwierzęcia, którego uszkodzenie pozbawi go życia.

W kontekście przytoczonej argumentacji należy powiedzieć, że cytat z Kpł 17:13 nie stanowi wystarczającego dowodu na to, że każdy ubój zwierzęcia musi kończyć się upuszczaniem krwi. W podanym wersecie zamiast znanego nam czasownika 'ubijać, zarzynać; przeciągać, pociągać' pojawia się w zasadzie wyrażenie 'wyprawić się na łowy, pójść na polowanie' (לצוד ציד) i w tym dopiero kontekście jest mowa o upuszczaniu krwi z upolowanej zwierzyny, aby – prawdopodobnie – podczas transportu się nie męczyła.

Z kolei narzędziem, za pomocą którego należy przeciąć gardło zwierzęcia, jest oczywiście ostrze noża, to jest odpowiedni nóż do zarzynania zwierząt, wyraźnie wskazany w Torze i po hebrajsku nazywany *maʾaḵeleṯ*, מאכלת (np. w Rdz 22:6, 10; Sdz 19:29). Także i ta kwestia wydaje się wysoce domniemana, albowiem w pierwszych dwóch przypadkach nóż ten jest wykorzystany w związku z ofiarowaniem Izaaka, choć – oczywiście – koniec końców zarżnięto nim i baranka.

[270] Dla przejrzystości wywodu nie podaję w tym miejscu hebrajskich cytatów biblijnych. Poza tym, ich przytoczenie nie jest tu konieczne, wystarczy sama konkluzja. Wszelkie wątpliwości, szczególnie pod kątem translatorskim, rozwiązałem w odpowiednich przypisach do polskiego tłumaczenia dialogu.

Tym niemniej gdy Karaim już wykazał jak, gdzie i za pomocą czego należy dokonać uboju, to od razu przeszedł do refleksji nad osobą samego rzezaka, zadając pytanie: jakimi przymiotami – zdaniem Tory – winna się ona odznaczać?

Najpierw wychodzi on od analizy dość często pojawiającego się w Torze (15 razy) wyrażenia *ʾiš ʾiš* (איש איש), które zazwyczaj na język polski oddaje się jako ‘każdy człowiek’. W zwrocie tym dopatruje się on innego jeszcze jego znaczenia, a mianowicie po prostu ‘człowiek żyjący’ (lub: żywy, istniejący, będący), a więc ‘mający życie’, co stanowi aluzję do Tory, która także dzieli z nim tę cechę (np. Prz 13:14). A więc tym, co posiada życie jest zarówno człowiek, jak i Tora. Jeśli więc w *Księdze Przysłów* 8:21, jak zauważa Karaim, obiecuje się, że osobom, które kochają Boga, w spadku będzie ofiarowane życie, to oznacza to, że w istocie otrzymają oni Torę. Z powyższego dla rzezaka ma wynikać to, że jako osoba, która odbiera żyjącym istotom życie, także i z jego własnego życia coś ubywa, w związku z czym winien on tym bardziej studiować Torę, która – zgodnie z *Księg a Przysłów* – jest źródłem życia[271].

Ponadto, jak poucza Karaim, w studiowaniu Tory jest jeszcze i inna zaleta: zysk w postaci mądrości. Lecz nie tylko w znaczeniu świeckiej mądrości, tj. *ḥoḵma* (חכמה), ale o wiele głębszej, bo w znaczeniu *tušiya* (תושיה), tj. mądrości, która daje życie. Mądrość tego typu jest bowiem związana z ‘byciem, życiem, istnieniem’, bo tak wynika z rdzenia, który tworzy ten leksem, tj. י.ש.ה (Karaim powołuje się tu na słownik Dawida Kimhiego). A więc osoba, która studiuje Torę staje się mądra, dzięki czemu żyje (w znaczeniu: ich życie ma głębszy wymiar).

Z kolei głupca, który nie studiuje Tory, a przywiązuje się do rzeczy ziemskich, do swej cielesności, bo podąża w zasadzie tylko za tym, co na ziemi (tj. hebr. *ʾadama*, אדמה), całkiem słusznie określa się mianem „ziemianina” (hebr. *ʾadam*, אדם, dosł. ‘człowiek’). Z tego tytułu absolutnie zarówno innowierca, jak i apostata – w świetle karaimskiej halachy – nie mają prawa przeprowadzać uboju zwierząt (na co zezwala halacha rabbaniczna, zob. np. Tal. Bab., *Ḥulin 3a*). Tylko osoba bez zarzutu, studiująca Torę, ma prawo odebrać zwierzęciu życie, które przecież Bóg jej dał i w drodze wyjątku zezwolił jemu mu je odebrać. Ale do tego, jak już się rzekło, trzeba mieć w sobie głębszy wymiar życia, jak i być mądrym. Dwóch tych cech może dostarczyć człowiekowi tylko Tora.

Tyle stwierdza Karaim odnośnie do funkcji rzezaka. Następnym krokiem,

[271] Pomijam tutaj eschatologiczny wymiar Prz 8:21, albowiem nie wiąże się on z omawianą tu problematyką.

jaki podejmuje, jest przeprowadzenie bezpośredniego ataku na rabbaniczną halachę.

Jak wynika z analizy religijnych praktyk judaizmu rabbanicznego (zob. np. Tal. Bab., *Chullin 27b*; Rambam, *Miszne Tora, Halachot szhita 1:9*; Josef Karo, *Nakryty stół*, *Jore dea 21:1*) w zasadzie wystarczy, że z dwu przeciętych organów szyjnych, którymi zazwyczaj są przełyk lub tchawica, należy jeden w całości, a drugi w znacznej części tylko przerwać, by uznać ubój za halachicznie właściwy. Z punktu widzenia karaimskiej halachy należy całkowicie przerwać wszystkie organy szyjne, aby operacja zarznięcia zwierzęcia była uznana za należycie przeprowadzoną.

Innym poważnym błędem rabbanicznej halachy, w opinii karaimów, jest niewłaściwy ubój płodu, który został wyjęty z ciężarnej matki podczas jej zarzynania. Rabbanici bowiem uważają, że zgodny z ich halachą ubój, jaki przeprowadzono na jego matce, odnosi się jednocześnie także i do płodu będącego w jej łonie. W takim przypadku po jego narodzinach nie trzeba przeprowadzać odpowiedniego dla judaizmu rabbanicznego uboju, lecz można małe – jeśli chce się je zarżnąć – zabić inną metodą, na przykład poprzez silne uderzenie jakimś narzędziem (Tal. Bab., *Chullin 74a-b*).

Do powyższej kwestii powraca Karaim w pytaniu piątym drugiej części *Wojny u bram*. Powołując się na Josefa Karo (*Nakryty stół, Jore dea 13:2*) ponownie przedstawia on rabbaniczną perspektywę na ten problem. Zgodnie z rabbanicznym tekstem, płód – bez względu na to, czy jest żywy (ale nie potrafiący stać o własnych siłach!), czy martwy – wolno spożyć bez przeprowadzania oddzielnej procedury zarzynania (zgodnej z regułami religijnymi), jeśli procedura ta została wykonana na jego matce, gdy on jeszcze był w jej łonie. Jeśli jednak płód taki jest na tyle silny, by po narodzinach utrzymać się na nogach, to wtedy należy je zarżnąć już zgodnie z regułami halachy rabbanicznej (zob. m.in.: Miszna, *Edujot 6; Chullin 9*; Tal. Bab., *Pesachim 22b*; Raszi, kom. do Kpł 11:3; Tegoż, kom. do Tal. Bab., *Chullin 103a*). Opinię o słuszności tej praktyki podtrzymuje Rabbanita, który wyjaśnia, że bierze się ona właśnie od uczonych, którzy z kolei zaczerpnęli ją z tradycji.

Co do rabbanicznej argumentacji, że płód będący w łonie matki stanowi w zasadzie jeden z jej organów (bo na tym założeniu opiera się rabbaniczny przedstawiony powyżej – punkt widzenia płodu), to Karaim ironicznie ripostuje, że – prócz świata rabbanicznej halachy – nie istnieją takie zwierzęta, które posiadałyby po osiem kończyn, albo po cztery ścięgna kulszowe. Między innymi i z tego powodu karaimi uważają, że matka i jej płód to dwa oddzielne byty.

Innym jeszcze, choć równie ciekawym, przypadkiem różnic prawno-religijnych pomiędzy praktyką rabbanitów a karaimów jest ich stosunek do zarzynania chorych lub leciwych już zwierząt. W pytaniu szóstym drugiej części dialogu Karaim odnosi się do tekstu rabbanity Jaakova Weila, pt. *Responsa, halachy…*, w którym zezwala się na przeprowadzenie uboju w sytuacji, kiedy spodziewana jest rychła śmierć zwierzęcia, czy to z przyczyn naturalnych, czy to z powodu jakiejś choroby. Rada ta jest o tyle słuszna, że praktyczna: chodzi o to, by mięso takiego zwierzęcia się nie zmarnowało i by można było je wykorzystać, co byłoby niemożliwe, gdyby zwierzę samo zdechło. Ponadto, jak wynika z innego rabbanicznego tekstu prawnego, mianowicie z *Wiktu na drogę* autorstwa Menachema syna Aharona syna Zeracha, w powyższych sytuacjach rabbanici dokonują uboju zwierząt, ale nie przeprowadzają odpowiedniej kontroli, za brak której krytykują z kolei halachę karaimów. Nieścisłość tę także wytyka rabbanitom Karaim i podkreśla, że w obu przypadkach zwierzęta te są niekoszerne i nie wolno ich zabić dla pożywienia, albowiem są bliskie śmierci.

Jak można się spodziewać, Rabbanicie nie będzie już dane dodać nic do tego, co wcześniej powiedział, aby obronić własne stanowisko. Przeprowadzona przez karaima analiza tekstu biblijnego we wskazanych tu kwestiach jest wewnętrznie spójna, a nawet i wzbogacona o wątki nie związane bezpośrednio z halachą, a mianowicie o ciekawe komentarze biblijne w związku z wymaganiami stawianymi rzezakom. Nie oznacza to wcale, że rabbaniczna halacha została przez Karaima skutecznie zanegowana i obalona, bo choć przedstawiono poważne zarzuty wobec niej, to jednak – jak powiedziałem – Rabbanicie nie przyznano prawa głosu. A szkoda, gdyż mogłaby wywiązać się z tego całkiem dojrzała dyskusja, której dalszą już część Czytelnik musi sam sobie dopowiedzieć, na przykład za pomocą odpowiednich studiów porównawczych.

D4) Rzezak (szochet) i ubój zwierząt (b)

Jak wynika z badań tekstów z II kolekcji Firkowicza (np. Evr II a 1852) przeprowadzonych przez Yariv'a, także i w tradycji karaimskiej rzezak nie tylko winien był zarówno teoretycznie, jak i praktycznie znać prawo religijne, ale musiał się też wyróżniać od strony moralnej. Co zrozumiałe, musiał się on obligować znajomością 10 podstaw wiar, regularnie się modlić, nie tylko samemu studiować Biblię, ale też i innych jej nauczać, wymagano też od niego, aby nie nadużywał alkoholu, nie grał ani w karty, ani w kości, jak i by szanował swoich przełożonych,

tj. ḥachama i ḥazzana (zob. Yariv 2014:141, 143). Także i w pracach Shełomo ben Aharona, które dotyczą żydowskiego prawa religijnego, tj. w *Wojnie u bram*, jak i w *Uczynił sobie lektykę* (zob. np. s. 23), część z wymienionych przez badacza cech rzezaka znajduje swoje odzwierciedlenie.

Jeden z bardziej znanych karaimskich opisów, zawierających spis umiejętności i cnót właściwych dla rzezaka, znaleźć można w *Ogrodzie Eden* (גם עדן) pióra Aharona ben Elijjahu (XIV w.). Pisze on, że rzezak zanim zacznie wykonywać swoją pracę, winien zdać sobie sprawę z powodów, dla których Bóg zezwala na zabicie zwierzęcia. Rzezak musi więc umieć logicznie uzasadnić to, że wolno zabić zwierzę. Jeśli tego nie potrafi zrobić, to jego rzezanie nie jest koszerne. Uważa on też, że to właśnie poprawnie przeprowadzony ubój zapewnia zwierzęciu minimalny ból, co od razu powoduje, że należy dobrze się nauczyć, jak technicznie poprawnie i sprawnie przeprowadzić rzezanie, by zwierzę dodatkowo nie cierpiało i by nie mówiono, że cierpi ono w imię Boga, z Jego powodu lub winy (zob. Frank 2002:35-36).

Z dziejów karaimów polsko-litewskich znane są przypadki odwołania rzezaka z pełnionej przezeń funkcji, właśnie dlatego, że nie spełniał on wskazanych tu podstawowych etycznych wymagań. Na przykład z treści listu z maja 1751 r. (Evr II a 1551) wynika, że niejaki Mordechaj ben Szemuel (מרדכי בן שמואל) niechlujnie wypełniał swoje obowiązki, w związku z czym należało go zwolnić (co ciekawe, ów odwołany z funkcji Mordechaj miał być uczniem Szełomo ben Aharona, który w momencie wybuchu owego skandalu oczywiście już nie żył; zob. Yariv 2014:144, przyp. 514). Powodowało to, że w połączeniu z niską liczebnością karaimskiej społeczności, obowiązki rzezaka mógł miejscami pełnić np. karaimski rabin, tj. *haraw* (*ḥaḵam*, חכם; Yariv 2014:5).

Jak wiadomo, konflikty na tle nieprawidłowo przeprowadzonego uboju wybuchały nie tylko wewnątrz wspólnot karaimskich, ale także pomiędzy nimi a rabbanitami. Dość przypomnieć, że w zasadzie w większości znanych obecnie polemik rabbaniczno-karaimskich ten wątek niemal zawsze się pojawia. Także i na poziomie bezpośrednich kontaktów – na tym właśnie tle – członkowie obu wspólnot potrafili żyć ze sobą we wrogich stosunkach (zob. np. relacje wypędzonych z Hiszpanii żydów sefardyjskich i karaimów w XVI w. w Salonikach; Frank 2002:39, przyp. 77).

Przechodząc już do samego uboju, to treści obu wspomnianych tu tekstów Szełomo ben Aharona ze sobą się pokrywają. Poza tym, co wcześniej podano, karaim z Pozwola

uważa, że religijny ubój jest lepszy od pozostałych metod i z tego jeszcze powodu, że dawniej żywemu zwierzęciu amputowano jakąś kończynę w celu jej spożycia, przez co samo zwierzę pozostawało kalekie, a takiej praktyki religia właśnie zabrania (*Uczynił sobie lektykę*, s. 23-24). W jakimś więc sensie mamy tu też pewien aspekt humanitaryzmu wobec cierpienia zwierząt.

Podobnie rzecz ma się z płodem. Zgodnie z Tal. Bab., *Chullin 74a-b, 85b* płód, który znajdował się w łonie matki, gdy ta była zarzynana, nie wymagał później zarznięcia zgodnego z rabbaniczną halachą, gdyż taką procedurę już jak gdyby przeszedł. Jak wcześniej zauważono, rozumowanie to wynika z tego, że w judaizmie rabbanicznym jest on uznawany za jeden z organów matki dopóty, dopóki znajduje się w jej łonie. Wszystko więc, co tyczy się jego matki w tym okresie jego życia, odnosi się także do niego samego. Ribbi Szimon (którego zwano שזורי: *šᵊzuri*? *šizuri*?) uważał też, że w podobnym przypadku nawet i pięcioletnie zwierzę nie potrzebuje typowego dla judaizmu uboju, ponieważ zostało ono oczyszczone poprzez rytualny ubój jego matki (Tal. Bab., *Ḥulin 74b*), co sugeruje, że w późniejszym dopiero wieku zwierzę to należało zarznąć już zgodnie z wymogami rabbanicznej halachy. Z kolei judaizm karaimski poszedł w przeciwnym kierunku. Na przykład Sahl ben Maclijach (IX/X w.)[272] uważał, że zarzynanie ciężarnego zwierzęcia jest już samo w sobie sprzeczne z prawami Tory (zob. Olszowy-Schlanger 1998:253).

Z ubojem wiąże się też w sposób naturalny w ogóle kwestia zasadności spożywania mięsa, aczkolwiek obie rzeczy nie zawsze szły ze sobą w parze. U początków rozwoju zarówno ruchu ananitów, jak i karaimów ich jerozolimscy członkowie starali się nie jeść mięsa, wyrażając w ten sposób swoje ubolewanie z powodu zburzenia świątyni (na podobnej zasadzie faryzeusze, m.in. Joszua ben Chananja, powstrzymywali się od picia wina; zob. Mann 1935: 64-66, 71, 109, przyp. 194). Całkiem prawdopodobne, że Anan (II) zakazywał jego konsumpcji nie tylko w Ziemi Świętej, ale także i w diasporze (zob. Poznański 1898:243). Owy zakaz oficjalnie został zniesiony w XI w. w Bizancjum, zaś od ok. XVI w. pozostali karaimi (np. polsko-litewscy, krymscy) przyjęli na siebie to nowe prawo, a wyjątek stanowili tu jedynie karaimi egipscy, którzy nie zawsze akceptowali regulacje prawne współwyznawców z Bizancjum (zob. Schur 1995:123-124).

Jeśli już mowa o różnicach pomiędzy samymi karaimami, to warto być może przybliżyć pewną związaną z ubojem problematykę. We wspomnianym już *Drzewie życia*

[272] Podobnie jak Kirkisani, żył w czasach Saadji Gaona (więcej: Margoliouth 1897:437).

Aharon ben Elijjahu pisze, że co do niego, to osobiście odrzuca on ideę *toraṯ ha-tᵃmura* (תורת התמורה)[273] , tj. zapłaty zwierzęciu za to, że podczas uboju ono cierpi i jest pozbawione życia, albowiem – jak argumentuje – wystarczającą łaską to kompensującą jest uprzednio dany mu dar życia (zob. Frank 2002:35-36; Lasker 2004:71). O co chodzi?

Otóż na marginesie rozważań nad kwestią poprawności przeprowadzania uboju zwierząt, zarówno rabbanici, jak i karaimi podjęli się ciekawej refleksji nad cierpieniem zwierząt, szczególnie w relacji do Bożej sprawiedliwości.

W judaizmie rabbanicznym to właśnie Saadja Gaon (IX-X w.) przejął od mutazylitów nie tylko refleksję nad zagadnieniem odpłaty zwierzętom za ich cierpienie, ale i jedno z możliwych stanowisk, jakie wobec tego problemu można zająć, a mianowicie to, że Bóg jednak im za owo cierpienie odpłaca (zob. np. jego judeo-arabski tekst, pt. *Kitāb al-Amānāt wal-Iʿtiqādāt*, tł. ang. tytułu *The Book of Beliefs and Opinions*).

Zgodnie z filozofią mutazylicką, Bóg nie może zrobić nic złego, włącznie z przyczynieniem się do jakiegoś nieuzasadnionego bólu[274]. Saadja Gaon sam przyznaje, że kwestii tej Biblia nie tylko że nie rozstrzyga, ale wcale jej nie podejmuje, jednak i tak warto ją rozważyć na drodze rozumowania. Z tego powodu Majmonides uważał w *Przewodniku błądzących* (III:17), że Saadja Gaon zaczerpnął tę ideę z filozofii kalamu (zob. Lasker 2004:60-62, 65). Sam zaś stał na stanowisku, że tylko człowiekowi jest obiecane życie wieczne, z czego wynika, że po zabiciu zwierzę nie może odebrać zadośćuczynienia (*Przewodnik błądzących* 1:54, 3:17). W judaizmie rabbanicznym Majmonides był ostatnim uczonym, który kilka słów – co prawda przy okazji tylko – tej kwestii poświęcił (zob. Lasker 2004:66-67, 70).

Przechodząc do judaizmu karaimskiego, Judah Hadasi (II poł XII w.) w *Gronie henny* (אשכול הכופר) porównuje zarzynane w uboju zwierzęta do małych, niewinnych dzieci. Metafora ta niejako powoduje, że w kwestii Bożej odpłaty podąża tu on za mutazylitami, którzy twierdzili, że Bóg odpłaci im za wyrządzone im w tym świecie zło (zob. Lasker 1988:490).

---

[273] Hebr. *Toraṯ ha-tᵃmura*, tj. 'prawo zadośćuczynienia, prawo kompensacji' (co do wyjaśnienia i tłumaczenia terminu, zob. Lasker 2004:67).

[274] Mutazylici byli jednak zdania, że co do uzasadnionego bólu, to Bóg może być jednak jego sprawcą i w związku z tym wyróżnili oni cztery hipotetyczne możliwości, w których stosowanie bólu jest uzasadnione: a) można komuś zadać ból dla dobra tej osoby, tj. aby w zamian za to mogła otrzymać jakąś nagrodę, zapłatę, zadośćuczynienie; b) można zadać ból, aby dana osoba uniknęła większego bólu; c) można zadać ból w ramach spłaty długu, tj. w ramach jakiejś kary lub też na rzecz kary; d) można też zadać ból wtedy, kiedy jakiegoś celu nie da się osiągnąć bez jego zadawania, jak na przykład podczas operacji medycznej. Z tych czterech, w stosunku do dorosłej osoby, Bóg może zadawać ból – zgodnie z opinią mutazylitów – w przypadkach a) oraz c) – w innym bowiem przypadku byłby winien ludzkiemu cierpieniu (zob. Lasker 2004:65-66; Frank 2002:28).

Z kolei Aharon ben Elijjahu w *Drzewie życia* (עץ חיים) dokonując filozoficznej syntezy tego zagadnienia wskazuje na trzy różne sposoby rozwiązania powstałego problemu, czyli dodatkowego cierpienia zwierząt, spowodowanego, bądź co bądź, Bożym nakazem (w Biblii głównie w związku z kultem ofiarniczym). Po pierwsze więc można przyjąć, że w stosunku do istot nierozumnych nie ma mowy o żadnej zapłacie, albowiem nie jest im obiecane życie po śmierci, więc nie da im się później niczego zrekompensować. Druga możliwa odpowiedź jest jej przeciwna: Bóg odpłaca zwierzętom za ich dodatkowe cierpienie, wynikające z uboju (dla przykładu, część z karaimów XV-XVI w. piszących po arabsku uważała, że zapłatą jest przywilej bycia zarzniętym w celach religijnych). Trzeci sposób rozwiązania problemu polega na tym, że w ogóle nie wiąże się Bożej sprawiedliwości z kwestią cierpienia zwierząt, albowiem Bóg, który obdarował je życiem, może w każdej chwili im je odebrać (zob. Frank 2002:29-30, 34-35; Lasker 2004:70).

Zdaje się, że karaimi polsko-litewscy odrzucali ideę odpłaty i odszkodowania (hebr. תורת התמור; Frank 2002:37, przyp. 68). Z kolei Lasker (opierając się na pracy Franka, pt. *Elijah b. Baruch Jeruszalmi*) podaje, że karaimi z Turcji, Krymu i ze wschodniej Europy w XVII w. kilkukrotnie wchodzili w konflikt pomiędzy sobą w związku z rozwiązaniem tego problemu i to na tyle, że dwie grupy, jakie w tym konflikcie się wyłoniły (zwolennicy i przeciwnicy zadośćuczynienia) zobowiązały się nie przyjmować mięsa zwierząt rzezanych przez zwolenników grupy przeciwnej. Ostatecznie jednak zarówno rabbanici, jak i karaimi zgodzili się w tym względzie z Majmonidesem (zob. Lasker 2004:72)[275].

Jak już zasugerowano, w *Wojnie u bram* Szełomo ben Aharon nie podejmuje się analizy Bożej sprawiedliwości pod kątem czy to ludzkiego[276], czy to zwierzęcego cierpienia, stąd też i w pracy tej zagadnienie to zostało tylko naszkicowane, aby pokazać jedynie jej ciekawy związek z kwestią uboju zwierząt[277].

A co do niego, to zarówno karaimi, jak i rabbanici przekonują, że to ich tradycja wiernie oddaje technikę zarzynania, jaka miała obowiązywać w czasach biblijnych. Na tym tle

[275] Urodzony w Konstantynopolu Elijahu ben Baruch Jeruszalmi w szczycie swej działalności intelektualnej, jaki przypada na poł. XVII w., pisze w jednym ze swych listów o idei odpłaty, jak i to, że nie jest jej zwolennikiem (Frank 2002:22, 23).

[276] Co do cierpienia człowieka, wynikającego z nakazu Boga (jak na przykład w odniesieniu do historii z 2 Sm 21:1-14, w której Bóg zezwala Dawidowi na wydanie Gibeonitom na pewną śmierć siedmiu potomków Saula, którzy – jak się zakłada – nie byli winni temu, że ich ojciec mordował wcześniej członków tego ludu), w świetle karaimskich interpretacji biblijnych, zob. np. Erder 2012.

[277] Zob. też związek pomiędzy składaniem zwierząt w ofierze a pokutą za grzechy, który wyklucza zabijanie zwierząt wyłącznie do celów pozareligijnych, np. spożywczych (Brichto:1976).

uwidacznia się więc inny jeszcze aspekt halachy. Tak, jak rabbanici, tak i karaimi opierają się na swoich tradycjach, które w wielu punktach nie mają swojego wystarczającego uzasadnienia w Torze lub w Biblii Hebrajskiej. Oczywiście obie strony – w niektórych z tych punktów – zdają sobie z tego sprawę. I wtedy, jak się okazuje, istotną rolę w przyjęciu danej halachy odgrywa to, że w taki to a taki sposób postępowano za Patriarchów, w czasach biblijnych, przed spisaniem Proroctwa. A to oznacza, że dokonuje się tu pewnego rodzaju idealizacja i religijna mitologizacja samego okresu biblijnego: święta i objawiona okazuje się nie tylko Tora, czy też Biblia Hebrajska, ale i czasy, w których ona powstawała. W tym więc sensie także tzw. okres biblijny jest i dla rabbanitów, i dla karaimów równie święty, co Tora, jak i posiada pewien walor Objawienia: zwyczaje, które pochodzą z tego okresu stają się automatycznie wzorcowe (o ile oczywiście nie są sprzeczne z Torą) i mają – w ich opinii – uzasadniony wpływ na kształt halachy.

E) Małżeństwo

Jak pisze Cohen (1983:23), po zburzeniu I świątyni w 587 r. p.n.e. religia plemion izraelskich powoli zaczynała przekształcać się w judaizm, zaś ci od tego mniej więcej momentu zaczęli stawać się żydami. Judaizm od wiary Izraelitów różni się między innymi tym, że zaczęto – po powrocie z niewoli babilońskiej – bezwzględnie egzekwować zakaz zawierania związków małżeńskich z członkami obcych narodów (choć istniała możliwość, aby innowiercy konwertowali na wiarę żydów). Proces ten zaczął się kształtować i umacniać co prawda za czasów Ezdrasza i Nehemiasza, lecz w różnych okresach dochodziło do pewnych przeobrażeń owych obostrzeń, tak że nie zawsze przeważała skrajna jego wykładnia. Dość wspomnieć, iż w samej Biblii nie ma mowy o zakazie wiązania się z obcymi wszystkich ludów Ziemi, lecz wymienia się konkretne narody, które są uznane dla żydów za zakazane (zob. np. Wj 34:15; Pwt 7:3-4; 23:2-9; zob. Cohen 1983:23, 28, 31).

Nie dziwi więc, że już w okresie II świątyni, jak i później, pod wpływem reinterpretacji historii związanej z Rut (Moabitki), przyjęła się praktyka, iż zakaz zaślubin nie obejmuje obcych kobiet, lecz tylko mężczyzn (zob. np. Miszna, *Jewamot 8:2*; zob. Cohen 1983:23, 28, 31).

Powstaje więc pytanie, na jakiej zasadzie w XIII w. Rambam nie zaleca, a nawet zabrania rabbanitom wiązania się z karaimai, skoro są oni członkami tego samego narodu? Na ten problem zwróciło uwagę szereg badaczy (zob. np. Assaf 1936b:211; Olszowy-

Schlanger 1998:252; Erder 2013:325).

Okazuje się jednak, że – ze względu na różne zwyczaje religijne – obie grupy wyznaniowe postrzegały siebie nawzajem w kategoriach obcości (np. rabbanitów i karaimów dzieliła delikatna kwestia spisywania kontraktów małżeńskich, tj. *ketub*[278]; przekazywania narodowości żydowskiej, np. w przypadku karaimów tylko po linii męskiej[279]; inaczej przestrzegano spoczynek szabatowy; w nieco inny też sposób formułowano prawo spadkowe[280]). Aby więc zachować własną tożsamość kulturowo-religijną, tak odmienną od drugiej strony, starano się zapobiegać związkom mieszanym także pomiędzy wyznawcami rabbanizmu i karaizmu. Oczywiście w różnych okresach, jak i na różnych obszarach współwystępowania reprezentantów obu wyznań, godzono się na zaślubiny, choć generalnie obie grupy – pod tym względem – od ok. XIII w. od siebie stroniły.

W *Wojnie u bram* Szełomo ben Aharon nic nie mówi o związkach karaimów z rabbanitami, lecz – w kontekście małżeństwa – bardziej skupia się na kwestii dziedziczenia. Od niej też zaczniemy rozdział poświęcony małżeństwu.

E1) Małżeństwo z krewnymi (a)

W drugiej części *Wojny u bram*, w pytaniu dwunastym, Karaim cytując fragmenty z *Miszne Tora* Mojżesza Majmonidesa, a ściślej *Halachy dot. zakazanych stosunków seksualnych* (*Halachot isurej bia*), próbuje pokazać niezgodność rabbanicznego prawa religijnego (odnoszącego się do związku małżeńskiego) z prawem Tory. Wymienia on między innymi trzy zagadnienia, co do których ma poważne wątpliwości, czy są słuszne.

Po pierwsze, zdaniem Karaima, rabbaniczny uczony nie tylko że zezwala na współżycie z kobietą, która utrzymuje się z prostytucji, ale także umożliwia temu samemu mężczyźnie skorzystanie z podobnego rodzaju usług zarówno u jej siostry, jak i nawet córki.

Po drugie, Majmonides uważa, że gdyby mężczyzna uwiódł i dokonał gwałtu

[278] Szełomo ben Aharona wątku tego nie porusza w *Wojnie u bram*, więc i w pracy tej nie poświęcę zagadnieniu temu więcej miejsca. Szerzej, zob. np. Mann 1935 (cały rozdział poświęcony karaimskim ketubbom z okresu od XI w., w tym ze związków mieszanych z wyznawcami rabbanizmu); Goitein 1982; Astren 2004; Corinaldi 1980; David 2012; Assaf 1936b; Erder 2013; Olszowy-Schlanger 1998. Z karaimskich prac, w których porusza się kwestie związane z zawieraniem małżeństwa, zob. np. Benjamin al-Nahawendi (Corinaldi 1980:107-108); Judah Hadasi, *Gron Henny* (zob. np. Mann 1972:164; Corinaldi 1980:111-113); Aharon ben Elijahu, *Ogród Eden* (גן עדן) (np. w: Mann 1972:166); Elijahu Basziaczi, *Płaszcz Eliasza* (Corinaldi 1980:114 i nn.). Warto może jeszcze dodać, iż autorstwo nakazu spisywania rabbanicznych *ketub* w języku aramejskim miał być Szymon ben Szetach (zob. Tal. Bab., *Ketubot 82b*; za: Astren 2004:163).

[279] Zob. np. Astren 2004:162-163.

[280] Zob. np. Assaf 1936b:214.

na kobiecie, to poleca się jemu poślubienie jej, aby poniekąd upozorować, że cały akt seksualny dokonał się w ramach małżeństwa. Także i z tą ideą, jak i z jej rozwiązaniem, Karaim nie może się zgodzić.

Po trzecie, Rambam zezwala na ślub z córką jednego z rodzeństwa, a to na podstawie cytatu z Iz 58:7, w którym padają między innymi słowa „nie ignoruj swojego krewnego", które rabbanici odczytują jako zezwolenie na wzięcie pod opiekę członków własnej rodziny, także w kontekście małżeństwa.

Wymienione tu przykłady współżycia, w opinii Karaima, są niezgodne z tym, czego uczy Tora w paraszach *Po śmierci* (Kpł 16:1-), jak i *Święci* (Kpł 19:1-20:27), w których zabrania się odsłaniania swej nagości przed krewnymi, jak i – poprzez użycie czasownika 'leżeć' (לשכב, *liškaḇ*) – aluzyjnie zakazuje się także prostytucji i cudzołóstwa.

Tak więc, jak podsumowuje Karaim, słowa Majmonidesa stoją w wyraźnej sprzeczności z nakazami Tory. Z jednej bowiem strony prawo Boże nakazuje piętnować różnorakie przestępstwa seksualne, na przykład gwałty, a z drugiej rabbaniczni uczeni znajdują prawne rozwiązania, które takie czyny może nie uprawomocniają, ale na pewno zmniejszają ich winę moralną, na przykład poprzez zezwolenie na późniejsze zaślubiny, jeśli wykorzystana kobieta stawałaby w obronie napastnika (zob. Mojżesz Majmonides, dz. cyt, rdz. 1:9, 24:19).

Ponadto, jak zauważa Karaim, nie wolno nikomu z rodziny współżyć z tą samą osobą, z którą współżył już jeden z jej członków, albowiem już w *Księdze Amosa* (2:7) Bóg krytykuje postawę ojca i syna, którzy utrzymują stosunki seksualne z tą samą kobietą. W związku z powyższym i tu Majmonides się myli, albowiem wynika z tego, że siostry, jak i matka z córką, nie mogą spotykać się i sypiać z tym samym mężczyzną.

Z kolei co do związków małżeńskich z dziećmi rodzeństwa, to – jak dalej wyjaśnia Karaim – niezasadne jest opieranie się na słowach z Iz 58:7 (tj. „nie ignoruj swojego krewnego"), albowiem odnoszą się one tylko i wyłącznie do kwestii dobrych uczynków, mianowicie że należy pomagać w potrzebie swojemu bliźniemu, z czego z kolei wynika, że interpretacja rabbanitów musi być chybiona.

Do zagadnienia tego Karaim powraca jeszcze w pytaniu czternastym, ponownie powołując się na regulacje prawne zawarte w Torze. Skoro więc w Kpł 18:12-13 wyraźnie jest napisane, że zakazuje się wchodzenia w związki małżeńskie z rodzeństwem rodziców, to na zasadzie analogii – jak wnioskuje Karaim – wynika, że nie wolno żenić się z dziećmi

rodzeństwa, albowiem stopień pokrewieństwa jest tu dokładnie taki sam. Nie ma więc podstaw do tego, aby rabbanici tego typu zaślubiny uważali za akt miłosierdzia, powołując się jeszcze przy tym na proroka Izajasza, jak ma to miejsce w *Gemarze* (zob. Tal. Bab, *Jewamot 62b-63a*).

Poprzestając na wyliczeniu wspomnianych tu nadinterpretacji tekstu biblijnego w ramach rabbanicznej halachy, Karaim uznaje, że wystarczająco już udowodnił, że jest ona i od tej strony niezgodna z intencją Tory. Wydaje się więc, że znowu odniósł on zwycięstwo w walce na argumenty ze swoim rabbanicznym interlokutorem.

E2) Poślubienie brata zmarłego męża (a)

Zgodnie z Pwt 25:5, po śmierci żonatego brata, który nie miał potomstwa, obowiązek opieki nad żoną, włącznie z jej poślubieniem, przechodzi na brata, który mieszkał wraz z małżeństwem. W swoim piętnastym pytaniu do Karaima, Rabbanita zauważa, że jest to nakaz wzięty z Tory, a mimo to karaimi go nie przestrzegają, tj. nie wymagają aby wdowa ściągnęła buta bratu po nieboszczyku, w przypadku gdyby nie godził się on na małżeństwo z nią. Innymi słowy, karaimi nie stosują się do wymogu zzucia obuwia (hebr. *ḥaliṣa*, חליצה).

Broniąc swojego stanowiska, Karaim wychodzi od wysunięcia zarzutu wobec strony rabbanicznej, która – w jego opinii – niepoprawnie interpretuje słowa Tory. Jeśli bowiem znaczenie Pwt 25:5 jest takie, jak wyżej przedstawiono, to wynika z tego sprzeczność w stosunku do tych fragmentów Tory, w których zakazuje się związków małżeńskich z członkami rodziny (np. Kpł 18:6, 16; 20:21). A przecież niemożliwym jest by doskonała Tora sama ze sobą była w sprzeczności.

Rozwiązanie tego problemu tkwi oczywiście w odpowiedniej interpretacji Pwt 25:5. Jeśli więc obie strony zgadzają się co do tego, iż Tora najpierw zakazuje współżycia z żoną brata, a później – pozornie – zezwala jednak na jej poślubienie w przypadku śmierci brata, któremu nie urodził się syn, to wynika z tego, że słowo brat musi mieć tu nieco inne, szersze znaczenie, by uniknąć wyraźnej sprzeczności z wcześniejszymi zakazami (tj. z Kpł 18:6, 16; 20:21).

Jeśli jednak ktoś by się upierał, że zezwolenie to dotyczy tylko przypadku zmarłego brata, który nie miał syna, to i to nie zmienia istoty przykazań z Kpł 18:6, 16, jak i 20:21, albowiem w momencie zaślubin żona brata staje się automatycznie siostrą dla reszty

jego rodzeństwa. A narodziny syna nie mają przecież wpływu na zmianę pokrewieństwa jednego z rodziców względem rodzeństwa współmałżonka. Tak więc brak narodzin syna nie może zmienić wymienionych zakazów z *Księgi Kapłańskiej* w sprzeczny z nimi nakaz poślubienia żony brata.

Jedyną natomiast rzeczą, którą zmienia fakt braku posiadania męskiego potomka jest kwestia dziedziczenia. Otóż – jak wyjaśnia Karaim – gdyby jakaś wdowa wyszła ponownie za mąż, ale za mężczyznę spoza plemienia jej męża, to cała ziemia jej pierwszego męża przeszłaby wraz z nią w posiadanie drugiego męża, a więc później i w posiadanie innego plemienia. Aby więc uniknąć przenoszenia dóbr ziemskich z jednego plemienia na inne, Mojżesz wprowadził pewne zasady, które to uniemożliwiają. Jedną z nich jest właśnie przykazanie z Pwt 25:5, w którym słowo brat oznacza nie bliskiego krewnego, lecz mężczyznę pochodzącego z tego samego plemienia.

Oczywiście i tu istnieje pewna kolejność, to jest pierwszeństwo w poślubieniu wdowy mają dalsi członkowie rodziny zmarłego męża, jak uczy o tym *Księga Rut*, ale na pewno nie może być nim jego rodzony brat, bo kłóciłoby się to z zakazami z *Księgi Kapłańskiej*.

Tak tedy rysuje się stanowisko karaimów odnośnie do domniemanego obowiązku poślubienia żony po bezdzietnie zmarłym bracie.

E1, E2) Małżeństwo z krewnymi (b), Poślubienie brata zmarłego męża (b)

Stając w obronie własnej halachy, Szełomo ben Aharon często odwołuje się do zasady analogii. Jej przewaga nad innymi metodami interpretacyjnymi polega na tym, że Tora celowo nie wylicza wszystkich możliwych kombinacji jakiegoś zakazu (co w praktyce przecież nie byłoby możliwe), albowiem człowiek na drodze logicznego rozumowania może z jednego prawa wyprowadzić pewną regułę, którą będzie mógł zastosować w podobnych – a nieopisanych dosłownie w Torze – sytuacjach. W ten sposób Tora, w ujęciu karaimów, daje aluzyjne podpowiedzi, jak zachować się w każdej możliwej sytuacji życiowej. Trzeba jedynie umieć wyciągać wnioski na zasadzie analogii. Skoro na przykład Tora zakazuje współżycia z rodzeństwem matki lub ojca, to samo przez się jest zrozumiałe, że nie wolno także żenić się z dziećmi rodzeństwa. Pod tym kątem karaimska interpretacja tekstu biblijnego wydaje się jak najbardziej zrozumiała i przekonująca.

Gdy jednak przejść do sposobu, w jaki karaimski uczony odczytuje teksty rabbaniczne, to tu już mamy więcej wątpliwości, czy były one przez niego właściwie zrozumiałe.

O ile w przypadku przedłożonych przez Szełomo ben Aharona halach Rambama można przyjąć, że tekst *Miszne Tora* został zreferowany zgodnie z intencją rabbanicznego uczonego[281], o tyle – jak mi się wydaje – analiza fragmentu z Talmudu Babilońskiego nie jest do końca ścisła.

Otóż Karaima zupełnie nie przekonuje rabbaniczne wyjaśnienie, że ślub z dziećmi rodzeństwa jest aktem łaski dla nich, aby przez ów dobry uczynek wyjednać sobie u Boga Jego przychylność. Jak już wskazano, zgodnie z 58. rozdziałem *Księgi Izajasza* Bóg wspiera tych, którzy są miłosierni i dobrzy dla innych. Karaim uważa jednak, że poślubienie potomstwa rodzeństwa nijak się ma do aktu miłosierdzia.

Przy bliższym jednak wejrzeniu w tekst Talmudu okazuje się, że rabbaniczni uczeni w dość rozsądny sposób interpretują wskazany tu fragment z Izajasza. Otóż u Iz 58:1 i nn. mowa jest o sposobie rozumienia postu przez Boga. W skrócie nie jest nim powstrzymywanie się od dobrych i pożytecznych rzeczy, lecz odejście od zła, jak i czynienie dobrych uczynków i aktów miłosierdzia. W związku z powyższym, rabbaniczni uczeni zastanawiając się nad znaczeniem słów „nie ignorować swojego krewnego" doszli do wniosku, że mowa między innymi o miłości bliźniego, o zbliżaniu do siebie swoich bliskich, jak na przykład poprzez poślubienie córki swej siostry, jak i wsparcie biednego w jego niedoli (Tal. Bab., *Jewamot 62b-63a*). I w tym dopiero kontekście widać, że poślubienie krewnego może mieć charakter aktu miłosierdzia: wzięcia pod swój dach bliskiego krewnego, tj. wzięcie na swoje barki odpowiedzialności materialnej i duchowej za tę osobę (prawdopodobnie z wyłączeniem kontekstu seksualnego).

W dalszej części tego fragmentu Talmudu (63a) uczeni próbują odpowiedzieć na pytanie co to znaczy być w pełni człowiekiem. Jedną z odpowiedzi jakiej na nie udzielają jest wymóg posiadania żony (tj. jako koniecznego warunku owej pełni). Jeśli słowa te działają w obie strony, a więc że i kobieta jest w pełni człowiekiem wtedy, gdy jest zamężna, to rzeczywiście może być aktem wielkiego miłosierdzia decyzja o tym, gdy krewny godzi się na poślubienie córki swego rodzeństwa, właśnie po to, by poczuła się ona w pełni

[281] Przy założeniu, że teksty Rambama na które powołuje się Szełomo ben Aharon, zostały przeze mnie właściwie zrozumiane. Z cytatów Majmonidesa przedłożonych w *Wojnie u bram* przez uczonego z Pozwola wyłania się obraz rabbanicznego uczonego o skrajnych poglądach, szczególnie w stosunku do kobiet, które seksualnie wykorzystano. Otóż stoi on na stanowisku, że same są sobie winne (zob. np. *Miszne Tora, Halachy dot. zakazanych stosunków seksualnych 1:9*). Przeciwnego zdania był np. Jefet ben Ali w komentarzu do Pwt 22:13-21 (za: Schlossberg, Fleishman 2015:199; więcej o tym uczonym, zob. np. Polliack, Schlossberg 2001:1-2; Schlossberg, Fleishman 2015:147; Polliack 1996:70; Polliack 2015:273).

człowiekiem.

W tym świetle karaimska krytyka tego typu małżeństwa nie uderza w sedno problemu, lecz podchodzi do kwestii tej na sposób schematyczny, sztywny: nie wolno się żenić z takimi osobami i tyle. Rabbanici jednak nie mówią tu o małżeństwie w kontekście seksualnym, lecz opiekuńczym. Oczywiście, wiadomo iż jednym z koniecznych warunków zawarcia ważnego związku małżeńskiego jest w judaizmie rabbanicznym stosunek seksualny[282], ale w tym tu przypadku jest on przez Torę zabroniony, a więc obie strony godzą się na brak współżycia i stan ten akceptują, co samego faktu małżeństwa raczej nie unieważnia. Warto bowiem pamiętać, iż pierwotnie panował w judaizmie pogląd, że w istocie wystarczyło spełnić jeden z trzech warunków (ביאה, שטר, כסף), aby małżeństwo było ważne, zaś dopiero z czasem zaczęto wymagać spełnienia wszystkich trzech (zob. Mann 1935: 165).

Zresztą już w czasach tanaickich (Miszna, *Bechorot 1:7*) zastanawiano się nad czasową kolejnością obowiązku ożenku ze szwagrem (*yibum*) a zzuciem obuwa, tj. odmową na tego typu małżeństwo (*ḥaliṣa*). Innymi słowy, zastanawiano się czy najpierw jest *yibum*, czy może *ḥaliṣa* (zob. Katz 1982:103). W tradycji aszkenazyjskiej utarł się zwyczaj, iż – ze względu na możliwą sprzeczność Pwt 25:5-10 z Kpł 18:16 – najpierw należy, poniekąd automatycznie, powołać się na zwyczaj zzucia obuwia, a dopiero później, o ile obie strony się na to godzą, umożliwia się zawarcie małżeństwa na zasadzie prawa lewiratu, tj. *yibum* (zob. Katz 1982:59, 103). Wynika z tego, że w aszkenazyjskim rycie judaizmu rabbanicznego obowiązek zzucia obuwa ma w zasadzie zniechęcać do zawierania tego typu małżeństw, choć – jak pokazano – są one możliwe.

Jeśli chodzi o samo stanowisko karaimów, Szełomo ben Aharon uwagi swoje przejął od innych uczonych karaimskich[283], którzy w tym tu względzie najwięcej zawdzięczają

[282] Zob. np. Astren 2004:162, Mann 1972:162, 164. Z biegiem czasu w judaizmie rabbanicznym wykształciło się pięć warunków ważności małżeństwa: *mohar* (opłata), dokument (tj. szetar; ketubba), stosunek seksualny, świadkowie i ceremonia ślubna (tj. קדושין), choć w samym Tal. Babilońskim (np. w *Kiduszin 1:1*) wymienia się tylko pierwsze trzy z nich (zob. też Lederberg 2008, gdzie analizując wyrażenie האשה נקנית z M. *Kiduszin 1:1*, badacz dochodzi do wniosku, że instytucja małżeńska ma tu charakter nie religijny, lecz świecki, niemalże transakcyjny, handlowy. Z kolei karaimski punkt widzenia na tę sprawę prezentuje Judah Hadasi w *Gronie Henny*: świadkowie (קבוץ עדים נאמנין), zaślubiny (אירישה), przymierze (ברית), *mohar* (מוהר), dokument (כתב), współżycie (ביאה) (za: Mann 1935:164). Szełomo ben Aharon w *Uczynił sobie lektykę* (s. 25-26) mówi już jednak tylko o trzech następujących warunkach: כתב, מוהר, jak i רצון (tj. wola obu stron).

[283] Nemoy (1978:248-249) wymienia tu m.in. takie nazwiska, jak Benjamin al-Nahawendi (IX w.), Abū Saʿīd David ben Boʿaz (II poł. X w.), Yūsuf al-Baṣīr (tj. Josef ha-Roe, I poł. XI w.), czy też Abū al-Faraj Furqān ibn Asad (Jeszua ben Juda).

Kirkisaniemu (a który to z kolei zakaz związków małżeńskich z dziećmi braci i sióstr miał błędnie przypisać Caddokowi, choć w istocie były to twierdzenia sekt qumrańskich: zob. np. *Dokument Damasceński*, jak i – w wydaniu Schechtera – *Fragments of a Zadokite Work*, tj. teksty znalezione w genizie kairskiej) (zob. Erder 2003:127 i nn.; Nemoy 1978:247 i nn.).

Poza powyższym warto jednak pamiętać, że – jak pisze Astren (2004:177) – kwestia kazirodztwa także i w karaimskiej halasze przyjmowała różne postaci, czasem bardzo skrajne, a nawet i zabójcze dla tej nielicznej wspólnoty religijnej. Na przykład pierwsi karaimi na podstawie Rdz 2:24 („Dlatego opuści człowiek swego ojca i matkę swoją, by przylgnąć do swej żony, tak że staną się jednym ciałem") uważali, że rodzina osoby, z którą jest się w związku małżeńskim, staje się pokrewna i to z zachowaniem aż do 4-ego stopnia pokrewieństwa[284]. Oczywiście, jak zauważono, dla małych grup religijnych nie było to zbyt dobre rozwiązanie, jeśli chodzi o możliwości poszukiwania życiowych partnerów. I rzeczywiście, praktyka ta stała się przyczyną liberalizacji karaimskiego prawa religijnego, i to w istocie już w XI w., kiedy to krąg niewskazanych do ślubu krewnych zaczął się w karaimskiej halasze powoli zmniejszać. Najwięcej jednak zmian na tym polu wprowadził Elijjahu Basziaczi (zob. Astren 2004:177), pod wpływem którego sam Szełomo ben Aharon w *Uczynił sobie lektykę* (s. 27) otwarcie mówi o potrzebie rozszerzenia możliwości zaślubin z dalszymi członkami rodziny, właśnie ze względu na niebezpieczeństwo naturalnego wymarcia karaimskiej społeczności (zob. też Nemoy 1978:248).

Co naturalne, ustępstwa te nie mogły godzić w te zakazy, o których wyraźnie mówi Tora. Pod tym względem, to raczej pomiędzy rabbaniczną halachą a dosłownym odczytaniem wspomnianych tu toranicznych nakazów (zwłaszcza w pierwszym podrozdziale tej części) dochodzi do wyraźnego zgrzytu. Z drugiej jednak strony, rabbaniczna halacha może lepiej oddawać głębszy wymiar intencji Tory, na przykład w kwestii opieki nad wdowami po zmarłym bracie, która to opieka prawdopodobnie w instytucji małżeństwa mogła być zapewniona na najwyższym poziomie (przynajmniej od strony prawa religijnego zagadnienie to mogło tak właśnie się prezentować).

Jak pokazują karaimskie zarzuty i rabbaniczne zwyczaje, w praktycznym zastosowaniu tych górnolotnych idei więcej jest łamania toranicznego prawa interpretowanego z poziomu

[284] Niestety, nie udało mi się dotrzeć do analizy tego uzasadnienia, zarówno w literaturze karaimskiej, jak i w ogóle w studiach na żydowskim prawem religijnych. Trudno też mi samemu znaleźć odpowiedź na związek pomiędzy wskazanym wersetem a wypływającym – w karaimskiej optyce – z niego wniosek, że nie wolno się żenić z krewnymi do czwartego pokolenia włącznie.

lektury typu *peszat*, aniżeli korzyści, jakie mogłyby z niego wypływać, gdyby zastosować się do wykładni, jaka wypływa z lektury typu *derasz*. Obie interpretacje co prawda nie są ze sobą sprzeczne, to jednak dla karaimów w pierwszej kolejności najczęściej najważniejsza jest tzw. warstwa dosłowna tekstu biblijnego, którą najczęściej – na zasadzie analogii – bardzo łatwo przełożyć na język ogólnych praw. Z kolei judaizm rabbaniczny, szczególnie w tekstach talmudycznych, wykazuje się taką różnorodnością form interpretacyjnych, że trudno jednoznacznie stwierdzić, czym – przy wyprowadzaniu konkretnej halachy – się oni kierowali: dosłownością tekstu biblijnego, tradycją, grą wolnych skojarzeń słownych, gematrią, logiką, itd., itd. W tym kontekście halacha karaimska – także pod kątem zakazanych stosunków seksualnych w obrębie rodziny – wykazuje się twardą konsekwencją teoretyczną: należy przede wszystkim przestrzegać tego, co da się odczytać na podstawie dosłownego znaczenia przykazań biblijnych.

E3) Kobieta w okresie menstruacji (a)

Kobiety w okresie menstruacji, czy też w ogóle podczas upławów krwi (np. przy porodzie), stają się z punktu widzenia Tory osobami (religijnie) nieczystymi, które – na pewien czas – należy wyłączyć ze wspólnotowego życia. W takich okresach swojego życia jest ona określana mianem *nida* (נידה), tj. ‘oddzielona’. Styczność z nią, szczególnie kontakt fizyczny, na przykład poprzez dotknięcie, powoduje „zarażenie” nieczystością, stąd pozostałe osoby powinny przy niej wykazywać się szczególną ostrożnością (zob. np. Kpł 15:19).

Ponieważ Tora w bardzo wąskim stopniu odnosi się do konkretnego sposobu zachowania kobiet w okresie ich nieczystości, to zarówno uczeni rabbaniczni, jak i karaimscy różnie przekładali jej prawa na praktykę dnia codziennego, co oczywiście prowadziło do różnych sporów i na tym tle.

W drugiej części *Wojny u bram* aż w dwu pytaniach Karaima do Rabbanity (tj. w 9-tym i 10-tym) zostaje poruszone to zagadnienie.

I tak, w pytaniu nr 9, Karaim wyraża zdziwienie tym, co można przeczytać w Talmudzie Babilońskim, a ściślej w *Ketubbot 4b* i *61a*, że w zasadzie to kobieta w czasie „owych” dni może osobiście usługiwać swemu mężowi, poza kilkoma przypadkami (jak nalewanie napoju do kubka, słanie łoża, zapalanie świecy szabatowej[285]). Wynika z tego, że

[285] Należy jednak zauważyć, że o zakazie zapalania świec w szabat przez kobietę w okresie menstruacji w podanych fragmentach traktatu *Ketubbot* nie ma ani słowa.

skoro u rabbanitów kobieta w okresie swej nieczystości spożywa posiłek przy jednym stole z mężem, to i naczynia, z których ona korzysta, także stają się nieczyste, przez co i pozostali biesiadnicy mogą stać się religijnie nieczyści.

Przy okazji Karaim zauważa, że i sami rabbanici różnią się w tej kwestii między sobą, albowiem pokolenie tzw. „Pierwszych uczonych”[286] bardzo surowo podchodziło do zakazów związanych z kobietami w okresie ich nieczystości spowodowanej menstruacjami. Uczeni ci uważali na przykład, że nie wolno z nimi rozmawiać, albowiem i słowa, które wypowiadają, są nieczyste, a dalej nie wolno za nimi chodzić, albowiem i ślady, które po sobie zostawiają, także przenoszą nieczystość, nie mówiąc już o tym, że nie wolno korzystać z niczego, co w okresie tym one wykonały. Z kolei pokolenie tzw. „Ostatnich uczonych”[287] zupełnie jakby odrzuciło ich nauczanie zezwalając na ich piękne ubieranie się, albo właśnie usługiwanie mężom.

Prócz powyższego, rabbaniczni uczeni skrócili poniekąd okres oczyszczenia kobiet po porodzie. Otóż, jak pisze Karaim w pytaniu nr 10., zgodnie z Kpł 12:2-5 czas oczyszczenia kobiety po narodzinach chłopca powinien trwać 40 dni, zaś w przypadku narodzin dziewczynki wydłuża się go aż do 80-ciu[288]. Jest to czas, w którym zakazuje się m.in. stosunków seksualnych. Jednakże w judaizmie rabbanicznym już w 33. dniu po urodzeniu chłopca (lub w 66. po narodzinach dziewczynki) zezwala się na współżycie.

Argument strony rabbanicznej opiera się na użytym w Kpł 12:4 i 5 zwrocie „krew oczyszczenia” (lub „oczyszczania”; hebr. דמי טהרה, *dme ṭohora*), która to krew ma – zgodnie z ich interpretacją Kpł 12:1 i nn. – przybierać tę teologiczną właściwość właśnie w 33 (lub 66) dniu po porodzie, a więc że dotknięcie się przez mężczyznę tej krwi nie powoduje już nieczystości, a więc że można z taką kobietą współżyć, albowiem jest już w zasadzie czysta.

Karaima jednak argumentacja ta nie przekonuje, a to ze względu na błędną analizę wyrażenia „krew oczyszczenia”. Pierwsza rzecz dotyczy sposobu czytania hebr. דמי טהרה, które może oczywiście oznaczać to, co mówią rabbanici, ale w tym tu przypadku

[286] Hebr. ראשונים; pokolenie uczonych rabbanicznych, które pojawiło się po okresie gaonów, tj. od XI w. do XV.
[287] Hebr. אחרונים; rabbaniczni uczeni po XV w.
[288] Należy jednak uściślić, że Tora mówi tu o dwóch okresach. Najpierw, tj. bezpośrednio po porodzie, następuje okres nieczystości, który trwa tydzień (a w przypadku narodzin dziewczynki – dwa tygodnie) i formalnie, pod kątem interpretacji religijnej, utożsamia go się w Torze z okresem nieczystości spowodowanej miesiączkowaniem. Po nim następuje okres, który karaimi – zgodnie z własnym odczytaniem hebr. ימי טהרה z Kpł 12:4 – zwą dniami oddzielenia, który trwa 33 dni (lub 66 po porodzie córki).

(tj. w Kpł 12:4 i 5) słowa te należy odczytywać w znaczeniu „krew oddzielenia", albowiem rdzeń ט.ה.ר posiada i takie znaczenie, jak wynika np. z Ez 44:26 (...ואחרי טהרתו, tj. *„a po jego oddaleniu się…"*).

Poza powyższym, Karaim zwraca uwagę na użycie czasownika „siedzieć" w Kpł 12:4 i 5, to jest w stosunku do 33 (lub 66) dni oddzielenia (a według rabbanitów – dni oczyszczenia). Otóż w Torze, jak zauważa Karaim, używa się go także w stosunku do osób, które mają być na pewien czas ze wspólnoty wyłączone, właśnie ze względu na swą nieczystość. Interpretacja ta – jego zdaniem – zgadza się z dalszą częścią wypowiedzi Tory o owym okresie, podczas którego zakazuje się kobiecie uczestnictwa we wspólnych modlitwach w świątyni, jak i nawet dotykania różnych przedmiotów.

Wskazane tu dowody, zdaniem Karaima, wyraźnie pokazują, że kobieta podczas dni oddzielenia (a u rabbanitów – dni oczyszczenia) powinna się zachowywać dokładnie tak samo, jak w przypadku swoich dni nieczystych, z czego dobitnie wynika, że nie ma możliwości współżycia z nią przez 40 (lub 80) dni od porodu.

Na koniec swojego wywodu Karaim porusza jeszcze kwestię związaną z rozróżnieniem dni nieczystości od dni oddzielenia. Czym one się bowiem różnią, skoro w gruncie rzeczy zachowanie kobiety oraz relacja do niej osób postronnych winna być taka sama, jak w przypadku gdyby była w okresie menstruacji? Karaim powołuje się tu na Lb 5:2-3, w których mowa o konieczności wydalenia z obozu, a więc ze wspólnego zamieszkania, między innymi osób, które „wydzielają ciecze". Jak zauważa Karaim, kobieta po porodzie wydziela pewne ciecze (m.in. krew), co powoduje, że staje się nieczysta, podobnie jak w okresie menstruacji, kiedy to czysta była dopiero po upływie pełnego tygodnia, a więc w ósmym dniu. W przypadku porodu wydzielane ciecze interpretuje się właśnie podobnie (z tą jednak różnicą, że gdy narodzi się dziewczynka, to okres nieczystości trwa dwa tygodnie). Po tym czasie kobieta mogła wrócić do obozu, ale – jeśli urodziła – przebywała nadal w odosobnieniu, aby dodatkowo oczyścić się z nieczystości spowodowanej samym faktem porodu. Tak więc w starożytnym Izraelu – w przypadku narodzin chłopca – matka przez tydzień przebywała zupełnie poza obozem, poza wspólnotą, zaś ósmego dnia mogła powrócić do swojej rodziny, ale i tak musiała jeszcze przez 33 dni przestrzegać wszystkich obowiązków, które wiążą się z kobietą określaną mianem *nida*.

Podsumowując wypowiedź Karaima należy powiedzieć, że w sposób przekonujący – zgodny z wewnętrzną analizą tekstu biblijnego – przedstawił on interpretację przykazań

z dwunastego rozdziału *Księgi Kapłańskiej*, odnoszących się do zagadnienia religijnej nieczystości kobiety po porodzie dziecka. W omawianym przez siebie kwestii Karaim rzetelnie wskazuje na różnice pomiędzy rabbanitami a karaimami, możliwie jasno przedstawia własną perspektywę, a także podaje własne rozwiązanie problemu, które może budzić kolejne pytania (jak na przykład pytanie o różnicę jakościową pomiędzy dniami oczyszczenia a dniami oddzielenia).

Ponadto, podobnie jak przy okazji swych innych wypowiedzi, także i tutaj Karaim nie tylko że nie zawsze podaje źródła cytatów, gdy mowa o prezentacji czy to karaimskiego, czy to rabbanicznego stanowiska, ale też nie w każdym przypadku wyraźnie wskazuje, że w ogóle kogoś cytuje, co może sprawiać błędne wrażenie, że w prowadzonym wywodzie przedstawia swoje własne spostrzeżenia, uwagi i komentarze z zakresu Biblii i halachy[289].

E3) Kobieta w okresie menstruacji (b)

Aby właściwie zrozumieć halachiczne podejście w związku z „kobietą w okresie nieczystości", tj. *nidy*, to najpierw należałoby wyjść od przedstawienia i zanalizowania dwóch kluczowych – jak mi się wydaje – dla powyższego zjawiska prawno-religijnego terminów biblijnych, na bazie których opierają się toraniczne przykazania dotyczące – między innymi – miesiączkowania[290]. Stanowią je idea świętości, jak i (religijnej, bądź rytualnej) czystości[291].

Co do pierwszego pojęcia, tj. świętości, to będę opierał się głównie na pracy Bloom (1998), która przy tej okazji odwołuje się też do interesującej perspektywy filozoficznej Davida Émile'a Durkheim'a (1858-1917).

Otóż z jej badań wynika, iż – zgodnie z Biblią – świętym jest przede wszystkim Bóg (Kpł 19:1), a dalej to, co do Niego należy, jak na przykład ziemia Kanaan, lud Izraela (choć przy założeniu, że będzie on święty), i inne (Kpł 25:23). W tym więc znaczeniu świętość to przynależność do Boga, Jego własność (zob. Bloom 1998:103-106).

W Biblii Hebrajskiej stan świętości można też samemu osiągnąć, na przykład poprzez oddzielenia się od tego, co religijnie nieczyste, między innymi poprzez stosowanie się do

[289] Co do szczegółów, to odsyła się czytelnika do tłumaczenia tekstu *Wojny u bram*, w którym umieszczono bliższe dane związane z intertekstami.

[290] Jak wiadomo, Biblia wszelkie ludzkie wydzieliny (np. Kpł 15:2 i nn.) określa mianem 'nieczystych', tj. *ṭame'* (טמא).

[291] Zagadnienie czystości/nieczystości w judaizmie, jak i w samej Biblii Hebrajskiej, jest bardzo szerokie i nie sposób omówić tu wszystkich jego możliwych implikacji, dlatego ograniczę się do tego jego wymiaru, który – w mojej opinii – bezpośrednio wiąże się z przedstawianą tu problematyką. Prócz prac wcześniej już w pracy wskazanych, zob. też Adler 2016 (zachowanie czystości z podziałem na warstwy społeczne).

reguł zapisanych w Torze, w której pewne działania, przedmioty, zachowania z góry określa się jako święte (a więc będące religijnie czystymi), a inne jako nieczyste właśnie. Z powyższego poniekąd wynika i to, że także utraconą świętość można przywrócić poprzez pozbycie się nieczystości (głównie materią przywracającą ową czystość jest woda, ale Tora zaleca też stosowanie oleju, kadzidła, mieszaniny popiołu i wody, ognia, krwi zwierząt, czy też składanie odpowiednich ofiar ze zwierząt; ponadto swoje znaczenie odgrywa tu też czynnik czasu). Należy jeszcze pamiętać, że dla pewnych form religijnej nieczystości Tora przewiduje konkretne kary, od cielesnych, poprzez wydalenie ze wspólnoty, do kary śmierci włącznie[292], przy czym owa penalizacja raczej nie posiada charakteru religijnie oczyszczającego (zob. Bloom 1998:103-106).

Zgodnie z podziałem Durkheim'a, w Biblii ukazany zostaje dychotomiczny podział świata na rzeczywistość świętą i świecką, włącznie z tym założeniem, że nie ma możliwości, aby obie te sfery mogły się ze sobą mieszać, przenikać. Tak więc albo coś jest święte, albo świeckie – *tertium non datur*[293] (zob. Bloom 1998:103-106, 116-117).

Jak już zasygnalizowano, od strony teologicznej świętość wiąże się z aktem oddzielenia się, szczególnie od tego, co nieczyste – choć nie zawsze. I tak jak Bóg jest święty, *qadoš* (קדוש), tj. 'oddzielony' od innych bóstw (Wj 20:3, 22:19, 23:13, Pwt 4:19), tak też i Jego lud musi się oddzielić od pozostałych narodów, aby być świętym. Na podobnej zasadzie ze świętego ludu Izraela oddzieleni zostali też kapłani i lewici, jako ci, którzy byli szczególnie poświęceni Bogu, co od razu wskazuje na fakt, że świętość może być w pewnym sensie stopniowalna, na przykład – jak wskazuje Tora – pod kątem wymagań, co do zachowania bezwzględnej wstrzemięźliwości wobec tego, co określa ona jako nieczyste (np. kapłani nie mogli dotykać ciała osoby zmarłej). Tak więc – pozostając w kręgu rozważań Durkheim'a – świętość to oddzielenie się od tego, co nieczyste, ale też i – w przypadku kapłanów i lewitów – świeckie, gdyż ich jedynym zajęciem miała być służba świątynna, a więc – innymi słowy – bycie do dyspozycji Boga, właśnie jako Jego szczególna własność (zob. Bloom 1998:106-107).

Przy tej okazji warto zwrócić uwagę na pewną ekstensję obszarów świętości: Bóg jest w pełni święty, po Nim świątynia, jej przedmioty, kapłani, a następnie reszta ludu

[292] O idei grzeszności w Biblii, jak i w judaizmie rabbanicznym, zob. np. Aderet 1976.

[293] Bloom jednak uczciwie pokazuje, że zdaniem innych badaczy, np. Coopera, w judaizmie istnieje i taka możliwość, że jakiś fragment lub element rzeczywistości nie przynależy ani do tego co święte, ani do tego co świeckie; więcej: Bloom 1998:105-106. Nieco później także i ja skorzystam z tej tu uwagi, albowiem nie burzy ona tego, o czym mówi tu francuski filozof.

Izraela. Łatwo to wyjaśnić właśnie na płaszczyźnie czystości: Boga w Torze określa się jako istotę doskonałą, do której nieczystość nie ma dostępu, co znaczy, że nie istnieje nawet teoretyczna możliwość, aby mógł On stać się nieczysty. Na drugim stopniu świętości jest to, co do Niego należy na zasadzie wyłączności, najczęściej poprzez rytuały kultu religijnego (jak wspomniane świątynia, Tora, kapłani, przedmioty świątynne). Świętość tego typu wynika z dwu zjawisk, które jednocześnie występują: coś jest bezsprzeczną własnością Boga, jak i jest religijnie czyste. W końcu na trzecim stopniu świętości jest lud, który w pewnych tylko okolicznościach staje się zupełną własnością Boga (na przykład podczas świąt, gdy trzeba przerwać codzienne zajęcia i zająć się celebrowaniem Boga), jak też i w pewnych okolicznościach musi zachowywać wyższe standardy czystości (w porównaniu z kapłańskimi, albo przy okazji wizyt w świątyni, czy też obchodząc święta religijne). Oczywiście, jak wcześniej powiedziano, świętość ludu Izraela także wynika z bycia własnością Boga, choć posiada ona nieco inny charakter, niż w przypadku kapłanów i lewitów. Życie zwykłego ludu obraca się głównie wokół spraw świeckich, gdy tymczasem głównym zadaniem stanu kapłańskiego jest Boża służba. Podobnież i w zakresie pewnych przykazań, wymagania stawiane kapłanom są wyższe niż te, jakie stawia się przeciętnemu Izraelicie.

Jak już wspomniano, ważnym aspektem świętości jest oddzielenie, choć nie zawsze musi ono oznaczać oddzielenie od tego, co nieczyste. Ale żebym nie był źle zrozumiany: nieczyste nigdy nie może przynależeć do świętości. Chodzi o to, że w rzeczywistości świata świeckiego nie wszystkie rzeczy są automatycznie przez Torę określane jako religijnie czyste lub nieczyste. To, że coś jest dozwolone, nie oznacza jeszcze, że jest to czyste. Jednym z wymowniejszych sposobów przedstawienia tej idei jest obowiązek składania ofiar: ofiarodawca zrzeka się na rzecz Boga zupełnie czegoś, co do niego wcześniej należało, np. niech będą to ofiary pokarmowe. I tu Tora co prawda określa te płody rolne i zwierzęce ziemi, które są zakazane, mianem *ṭame'* (טמא), tj. 'nieczystych', lecz w stosunku do tych, które są dozwolone nie używa terminu jakiego należałoby się tu spodziewać, a więc *ṭahor* (טהור), tj. 'czysty', lecz ogólnie pisze, że wolno je spożywać (תאכלו, 'zjecie; będziecie jedli'). Może to sugerować, że część przedmiotów należących do świata laickiego nie musi mieć ściśle określonego statusu religijnej czystości: mogą być one jak gdyby neutralne pod tym względem, bo ani nie należą do Boga, ani też nie są nieczyste. I tak, takie neutralne pod względem czystości ofiary pokarmowe dopiero po złożeniu w ofierze, tj. gdy – za pomocą modlitw lewitów i kapłanów, jak i innych rytualnych czynności – przeszły proces

oczyszczenia, mogły stać się czyste, a dalej święte.

W dużym więc skrócie należy (jeszcze raz) powtórzyć, że w Biblii warunkiem świętości jest zarówno zerwanie z nieczystością (tak, jak ją rozumie Tora), jak i wejście w posiadanie Boga, co jest równoznaczne z uzyskaniem statusu czystości. O ile jednak każda świętość musi być czysta[294], o tyle – z punktu widzenia biblijnego – nie wszystko, co czyste, jest od razu święte. Jak mi się wydaje, czystość stanowi tu warunek pełnego wejścia w Boże posiadanie (a więc – innymi słowy – oddzielenie od tego, co świeckie, codzienne, laickie).

Tak rozumiane pojęcie świętości w Biblii Hebrajskiej, tj. jako wydzielenie czegoś (przedmiotu, czasu, miejsca, osoby) dla Boga, będzie wykorzystane przy okazji prowadzonych tu analiz. Zanim to jednak nastąpi, należy jeszcze słów kilka poświęcić terminowi religijnej czystości (lub nieczystości), którego biblijna świętość jest jak gdyby nieodłącznym cieniem. Tak więc co do kwestii rytualnej czystości, to – jak pokazują badania prowadzone przez różnych badaczy (zob. np. Regev 2000; Vered 2008; Olyan 2004) – jest ona w judaizmie rabbanicznym (poczynając od Miszny i Talmudu) różna od tej, jaka się wyłania z lektury Biblii Hebrajskiej. Ale po kolei.

Obecność tak wielu różnych reguł zachowania czystości religijnej, które są formułowane przez różne grupy religijne, uwypukla tylko konieczność bliższego przyjrzenia się kwestii czystości w pierwszej kolejności w Biblii Hebrajskiej, a dopiero potem w różnych odłamach judaizmu[295]. A tutaj, tj. w Piśmie Świętym, rytualna czystość/nieczystość dotyczy głównie sfery sakralnej. To dopiero w okresie pobiblijnym, na przykład za czasów tanaitów, zaczęto zastanawiać się nad możliwością rozszerzenia pewnych restrykcji związanych z czystością ze sfery kapłańskiej na życie codzienne (zob. Vered 2008:471, 481). Jak pokazują liczne badania (zob. Vered 2008:472-473; Harrington 1995:44; Bloom 1998:109), w Biblii mamy do czynienia z takimi przykazaniami, które chronią głównie sferę świętą przed kontaktem z tym, co nieczyste: tak więc należy uważać, aby nic nieczystego nie dostało się do miejsca świętego (np. do świątyni), jak i by nie miało styczności ze świętymi

[294] W tej perspektywie prace wykonane w szabat – i to w świątyni – na rzecz złożenia koniecznych w tym dniu ofiar także należy uznać za święte. Być może to ma właśnie na myśli Jezus, gdy mówi, że kapłani naruszający spoczynek szabatu – oczywiście tylko i wyłącznie dla celów rytualnych – są bez winy, albowiem praca ich – jak ja to widzę – w tym przypadku także musi być uznawana za świętą (Mt 12:5). Każda inna praca powodowałaby, że szabat byłby bezczeszczony, a kapłani staliby się nieczyści.

[295] Na przykład już w XIII w. żydowski filozof i – prawdopodobnie – ateista, niejaki Saʿd ibn Manṣūr ibn Kammūnah w *Tanqīḥ al-abḥāth* pisze, że rabbanici nie zawsze przestrzegają Prawo zgodnie z jego dosłownym brzmieniem w Torze, choć jednocześnie zauważa, że ich interpretacje są bardzo surowe (zob. Nemoy 1973:104 i nn.).

przedmiotami (różne elementy wyposażenia świątyni), czy też by nie zanieczyściły one świętych osób (np. kapłanów).

Patrząc z kolei od strony rzeczywistości świeckiej, to – zdaniem Vereda (2008:473, 489) – punkt widzenia Biblii jest tu jasny: nieczystość jest nieodłącznym komponentem sfery świeckiej, w której może istnieć ona nieustannie (jak na przykład nie można wydzielić ze sfery świeckości miesiączkowania, albo i polucji) i w zachowaniu czystości chodzi głównie o to, aby to co uznawane przez Torę za nieczyste nie miało styczności z tym, co uznaje ona za święte (zob. Vered 2008:473, 489).

Oczywiście badacz ten jasno zdaje sobie sprawę z tego, że w Biblii licznie reprezentowane są też i reguły, które dotyczą typowo świeckiej sfery życia (jak na przykład zakaz dotykania padliny w Kpł 11:8, 33, 35, 14:36, 15:12, 31; Pwt 14:8; nakazy dotyczące pozbycia się różnych nieczystości w Lb 19:13, 20; Kpł 5:2-3, 5-6, 17:15-16; obowiązek wykluczenia osoby nieczystej ze wspólnoty Izraela w Kpł 13:46, 14:3, 8; Lb 12:14-15, 31:19, 24; Pwt 23:11-12), ale – w opinii Vereda – są one raczej dowodem na to, że w Biblii daje o sobie znać dualistyczne podejście do kwestii czystości i nieczystości (zob. Vered 2008:473, 479). Jak już jednak wcześniej zauważyłem, przykazania dotyczące zwykłego ludu należy przedstawić na tle stopniowalności świętości (tj. w odniesieniu do stopnia zachowania czystości, jak i wejścia w posiadanie Boga), na którym to gruncie wrażenie dualizmu, jaki zauważa tu Vered, znika. A więc pewne formy czystości musi jednak zachowywać cały Izrael, aby być własnością Boga choć w minimalnym stopniu, a w związku z tym stać się narodem świętym[296] (zob. też Bloom 1998:120).

Wyraźnie więc z powyższego wynika, że świętość jest uzależniona od religijnej czystości. Podobnież i kontakt ze świętością, jak już za Veredem się zgodziliśmy, wymaga tego, by być w stanie religijnej czystości (np. Kpł 7:19-21, 21:1-8, Lb 18:8 i nn.). Na przykład poświęcone jedzenie (jak *ḥaṭ'aṯ* – חטאת, czy *šᵊlamim* – שלמים) może być spożyte tylko przez osoby czyste, a czego wymaga się nie tylko od kapłanów, ale także i od osób świeckich (zob. Regev 2000:176-177; zob. też Harrington 1995:44).

Biblia natomiast nic nie mówi o religijnej kondycji człowieka, gdy wchodzi on w

[296] Na marginesie prowadzonych tu rozważań warto zauważyć, iż definicja własności – jaka się tu wyłania – jest ściśle związana ze spełnianiem woli Bożej, wyrażonej w postaci toranicznych przykazań. Nie dziwi więc, że prowadzona w judaizmie refleksja nad praktycznym ich zastosowaniem jest najważniejszą kwestią teologii żydowskiej, albowiem – jak można się domyślać – od stopnia adekwatności halachy do praw Tory zależy to, czy naród jest narodem uznanym przez Boga za Swój, czy też nie.

kontakt z przedmiotami zwykłego, codziennego użytku (a więc świeckimi), które nie są Bogu poświęcone. Nie wyciąga więc ona konsekwencji od osób, które w stanie nieczystym spożywały zwykły posiłek, aczkolwiek w stosunku do tych, którzy w podobnym stanie spożywały z ofiar poświęconych Bogu domaga się nałożenia odpowiednich sankcji (zob. Harrington 1995:44).

Warto więc przy okazji zauważyć, że to dopiero faryzeusze zaczęli przestrzegać swoich zasad zachowania czystości nie tylko w stosunku do świętych pokarmów, ale także i w stosunku do pożywienia niepoświęconego przez kapłanów, jak na przykład przy okazji codziennych posiłków (zob. Regev 2000:177). W praktyce więc toraniczne prawa dotyczące świętego miejsca (np. świątynia), świętego czasu (np. święta), świętych przedmiotów (np. ofiary pokarmowe) rozszerzyli na zwykłe czynności, co do których Biblia nie wymaga, aby zachować wyjątkową czystość religijną.

Dokonując więc podsumowania kwestii czystości, na pierwszym miejscu należy powiedzieć, iż w Biblii widoczny jest wyraźny podział na świat świecki, związany z tym, co nieczyste, jak i na świat sakralny, tj. święty, w którym należy chronić i przestrzegać czystości.

Pewne przykłady nieczystości, tak jak je określa Tora, są wpisane w ludzkie życie i nie sposób – jak słusznie zauważa Wassén (2016:108) – wynaleźć takie prawa, które miałyby zapewnić nastanie czystego i świętego (w pojęciu Tory) świata. Już w samym aspekcie biologicznym człowieka tkwi konieczność zetknięcia się każdej istoty ludzkiej z biblijną nieczystością: menstruacja, męskie polucje, śmierć, itp. Nie da się więc żyć tak, aby nie mieć absolutnie do czynienia z nieczystością, tj. aby nie być nieczystym. Tak więc spełnianie przykazań Tory nie ma na celu uczynienie ludzkiego życia czystym i świętym (w sensie absolutnego oddzielenia od nieczystości, jak i stanie się czystym), lecz wymaga od człowieka tylko tego, aby przynajmniej tam, gdzie styka się on ze świętością, był czysty.

Z kolei jeśli przyjrzeć się różnym odłamom judaizmu, które promowały swój konkretny punkt widzenia co do kwestii nieczystości, to w zasadzie wszystkie z nich w jakiś sposób przewartościowały znaczenie tego co święte i czyste, albowiem w ich teologii zauważyć można proces odwrotny, wspomniane przed chwilą rozszerzenie obowiązku zachowania kapłańskiej, tj. najbardziej restrykcyjnej, formy czystości, na sferę świecką[297].

[297] Najstarszym znanym świadectwem pozabiblijnym, w którym obowiązek zachowania czystości rozszerza się z kapłana na zwykłego człowieka, jest apokryficzna *Księga Tobiasza* (I poł. II w. p.n.e.), a szczególnie fragment 2:9, w którym po pogrzebaniu zmarłego tytułowy Tobiasz dokonuje ablucji ciała (zob. Regev 2000:177-178).

I tak, wydaje się, iż biblijną czystość – szczególnie gdy mowa o świątyni i kapłaństwie – w sposób najbliższy temu, co zawarte jest w Torze, reprezentowali od czasów królewskich do końca okresu II świątyni właśnie kapłani, a zaraz za nimi saduceusze, którzy w głównej mierze właśnie z nich się wywodzili (zob. Regev 2000:195-197). Należy się więc spodziewać, że w tych tu przypadkach nie powinno być jakichś większych różnic na gruncie ich prawa religijnego w stosunku do zapisów biblijnych (zob. np. Revel 1912:527).mk 7;4 lk 11;38

Z kolei co do faryzeuszy, to zarówno we wczesnych tekstach rabbanicznych (Miszna, *Hagim 3:7*), jak i talmudycznych (Tal. Bab., *Hagim 3:35* w edycji Liebermana), jak i na kartach Nowego Testamentu (Mk 7:4; Łk 11:38) można bliżej przyjrzeć się ich publicznie wygłaszanej teologii i wykładni biblijnej, które to wyraźnie różniły się od biblijnych reguł, także w kwestii zachowania czystości (zob. Regev 2000:194 i nn.; Vered 2008:478).

Dla przykładu warto może przypomnieć, że faryzeusze (szczególnie ich najbardziej radykalny odłam, czyli חברים, *ḥaḇerim*) tak mocno przylgnęli do pojęcia czystości, że na ile było to możliwe, to odsuwali się jak najdalej od kontaktów ze zwykłym, prostym ludem (*ʿam ha-ʾareṣ*), nie spożywając na przykład z nimi posiłków, jeśli nie przestrzegali tych samych praw religijnych co oni (zob. Regev 2000:195-196; zob. też Harrington 1995:48, 53). O ile więc świątynia była domeną kapłanów, którzy wobec siebie samych, jak i na jej terenie dbali o czystość w rozumieniu biblijnym, o tyle synagogi pod koniec okresu II świątyni były ośrodkami nauczania głównie faryzeuszy, którzy to w nich właśnie propagowali własną wizję czystości (zob. Regev 2000:197-198). Faryzeusze więc wyraźnie reprezentują pozakapłański ryt czystości religijnej, który ze służbą w świątyni nie miał nic wspólnego, albowiem – jeśli wolno się powtórzyć – zaczęli oni wymagać czystości tam, gdzie wcześniej jej nie oczekiwano w tak surowej i ostrej mierze (jak na przykład nakaz codziennych modlitw, obowiązek studiowania Tory, zakładania filakterii, podejmowania postów, mycie rąk przed posiłkami itd.) (zob. Vered 2008:475, 490; Regev 200:199; por.: Harrington 1995:42).

Także i wspólnota z Qumran wyrobiła sobie swój własny pogląd odnośnie do czystości człowieka przed Bogiem. W świetle *Zwoju świątynnego* (51:5-10) wszyscy ludzie, a więc nie tylko kapłani, są święci i to nie tylko w świątyni, ale wszędzie, a to dlatego, że Bóg przebywa zawsze, wszędzie i między wszystkimi Izraelitami, z czego wynika taki wniosek, że każdy powinien być czysty i stosować się do biblijnych zasad czystości (zob. Vered 2008:511). Tak więc i społeczność qumrańska przeniosła obowiązek zachowania czystości

ze świątyni na życie codzienne (zob. Vered 2008:477-478)[298].

Odrębną wizję czystości w owym czasie prezentował też Jezus, który krytykował faryzeuszy za kładzenie nadmiernego nacisku na zewnętrzną, fizyczną praktykę religijnej czystości kosztem czystości duszy, która winna być właściwym celem uświęcania się (zob. Regev 2000:199 i nn., autor opiera się tu na Mk 7:1-23, Łk 11:37-41)[299]. Regev przy okazji zauważa, że w przypadku Jezusa nie chodzi o prostą krytykę jakiejś reguły, która nie jest związana z kapłańskim (tj. biblijnym) wymiarem czystości, ale o to, że ktoś fałszywie pewne idee praktykuje. A więc Jemu nie chodzi o to, że nie wolno – z powodów religijnych – myć rąk przed posiłkiem, ani nigdzie nie podnosi argumentu, że pewne reguły są pozabiblijne (a mycie rąk, jako rytuał religijny, taki akurat jest), lecz o to, że jeśli już jakieś zobowiązanie halachiczne się na siebie bierze, to należy to czynić tylko i wyłącznie w celu przypodobania się Bogu, a nie ludziom (zob. Regev 2000:199-201, autor opiera się tu na Mt 23:13 i nn.)[300]. W perspektywie Jezusa głównym celem zachowania religijnej czystości winno być pragnienie osobistego bycia z Bogiem i to bez względu na to, czy jakieś prawo religijne ma literalny związek z Torą czy nie[301].

Warto może w międzyczasie jeszcze podkreślić tę myśl, że zarówno faryzeusze (a później i rabbanici), jak i wspólnota z Qumran, a także i Jezus dokonali – każdy na swój sposób – rozszerzenia pojęcia świętości z obszaru sakralnego na świecki i to w momencie, kiedy świątynia jeszcze istniała, a więc wówczas, gdy – jak się wydaje – nie było potrzeby

[298] Co jednak nie musi oznaczać, że oddzielili się oni zupełnie od kultu świątynnego i że w nim nie uczestniczyli (zob. Wassén 2016).

[299] Przy tej okazji Regev słusznie zwraca uwagę na fakt, że Jezus nie podejmuje się krytyki innych grup religijnych w łonie judaizmu, które – podobnie jak faryzeusze – reprezentowały pozakapłańską teorię czystości. Badacz przypuszcza, iż Jezus skupia się głównie na tej grupie społecznej, ponieważ była ona naonczas najbardziej charakterystyczna i najbardziej radykalna pod tym względem (zob. Regev 2000:200). Może być i tak, że w tekstach Ewangelii, które powstawały właściwie w okresie formowania się judaizmu rabbanicznego, który w owym czasie wyraźnie zaczął nadawać ówczesnej wierze żydowskiej swój własny ton, skupienie się – redaktorów Ewangelii – na krytyce judaizmu w wersji rabbanicznej mogło być celowym zabiegiem literackim, albowiem z nim głównie przyszło pierwszym wierzącym w Jezusa wchodzić w spory wewnątrzreligijne. Nie oznacza to wcale, że historyczny Jezus nie wypowiadał się krytycznie odnośnie do teologii i pozostałych żydowskich stronnictw religijnych (dość przypomnieć uwagę Jezusa skierowaną do saduceuszy w związku ze zmartwychwstaniem ciał i życiem po śmierci: Mt 22:23-33; Mk 12:18-27; Łk 20:27-40).

[300] Oczywiście na poziomie ustnych deklaracji właśnie taki cel mieli faryzeusze, spełniając swoje przykazania, chcieli być święci przed Bogiem, a nie przed ludźmi (zob. Regev 2000:187).

[301] Jak zauważa Kellner, podobne stanowisko prezentuje Majmonides w *Przewodniku błądzących*, a mianowicie najpierw liczy się nastawienie (כוונה, *kavana*), a dopiero później realizacja danej halachy, co w praktyce oznaczać może konieczność kilkukrotnego obmywania się w ciągu tego samego rytuału, aby dla każdej z intencji z osobna się oczyszczać, jak wynika z jego analizy Miszny, *Hagiga 2:6*, gdzie mowa o osobie, która oczyszcza się ze względu na możliwość złożenia ofiary dziesięciny (מעשר), ale owo oczyszczenie – zdaniem Rambama – nie wystarczy, aby mogła ta osoba spożyć ofiarę pokarmową (תרומה), gdyż w tej intencji się jeszcze nie oczyszczała (zob. Kellner 2004:220-221).

dokonania tego typu przeniesienia. I oczywiście żadna ze stron nie dyskredytuje świętości świątyni, ale jednak – chcąc nie chcąc – przygotowuje odpowiedni grunt teologiczny pod przyszłe halachy, które będą musiały zmierzyć się z rzeczywistością po zburzeniu świątyni. I tu, jak mi się wydaje, najdalej poszedł Jezus, który z człowieka uczynił świątynię, a więc miejsce o najwyższym statucie świętości, automatycznie obligując go w ten sposób do zachowania religijnie pojmowanej czystości bez względu na świętość miejsca, czasu i przedmiotów, z którymi się człowiek ów styka. Jest to kolosalna różnica w stosunku do rangi świątyni w Biblii Hebrajskiej, z którą – jak przed chwilą powiedziano – wiązano najwyższą formę świętości i czystości, nad którą była tylko świętość i czystość Boga, zaś zwykły człowiek tylko w pewnym zakresie musiał dbać o swoją religijną czystość w życiu codziennym. W perspektywie Jezusa, jak się zdaje, nie tylko że świętość i czystość świątyni wylewa się poniekąd na każdą istotę ludzką, a więc na sferę świecką, ale wręcz że na miejscu świątyni (tego, co najbardziej święte) zostaje postawiony człowiek (istota świecka)[302], który jest zobligowany do dbania o swoją wewnętrzną czystość. Tak więc w istocie Jezus – z tego punktu widzenia – dokonuje najbardziej radykalnej formy przeniesienia tego co czyste ze sfery świętej na świecką[303].

Przechodząc w końcu do kwestii menstruacji (jak i polucji) wyraźnie widać, szczególnie w świetle tego, co przed chwilą przedstawiono, że rzecz ta musi ściśle wiązać się ze sposobem postrzegania przez daną społeczność religijną idei czystości. Jak już zauważono, w Biblii Hebrajskiej kobieta wydzielająca różne płyny powinna się oddalić ze społeczności, aby dni krwawienia jej upłynęły (czas jako element oczyszczenia), następnie musi się obmyć (woda jako środek oczyszczający), a dopiero potem powinna złożyć w świątyni odpowiednie ofiary, aby móc już normalnie uczestniczyć we wspólnotowym życiu Izraela, szczególnie w jego świętym czasie, tj. podczas świąt (zob. Harrington 1995:42, 44, 50-51; zob. np. Kpł 11:40, 17:15 i inne).

W judaizmie pobiblijnym, sytuacja ta nieco się zmienia i to w kierunku większej radykalizacji. Dla przykładu, z jednego z qumrańskich tekstów (a ściślej z 4Q274) wynika, że dotknięcie się kobiety w okresie menstruacji wiązało się z koniecznością obmycia się,

[302] Choć w przypadku Izraelity owa świeckość, jak już wcześniej zauważono, nie jest zupełna.

[303] Aczkolwiek ściślej rzecz ujmując, to właściwie w ujęciu Jezusa w miejsce świątyni (przestrzeń, w której przebywa Bóg) zostaje postawiony człowiek.

aby móc przystąpić do wspólnego, zwykłego posiłku (zob. Wassén 2016:114)[304]. Jeśli w zwoju tym mowa o zwykłych, codziennych – a nie tylko o świątecznych posiłkach[305] – to byłby to dowód na to, że członkowie tej wspólnoty i w tym względzie przenieśli nakaz zachowania czystości ze sfery świętej na świecką właśnie.

Podobny proces zachodzi i w judaizmie rabbanicznym, choć tutaj – jak pokazuje lektura traktatu *Nida* z Miszny i Talmudu – kobieta w okresie menstruacji jest odsunięta od wszelkich form kontaktu nie tylko z ludźmi, ale także i z Bogiem. A więc nie tylko, że zamyka się jej możliwość kontaktu ze współziomkami (od odosobnienia, przez zakaz dotykania i używania tych samych przedmiotów, po zakaz rozmowy z kimkolwiek), to jeszcze blokuje jej się możliwość relacji z Bogiem (od zakazu chodzenia do synagogi, poprzez zakaz modlitwy, aż nawet do zakazu błogosławienia) (zob. Dinari 1980:302). Co do drugiej grupy zakazów, to zakłada się, iż mają one związek z ochroną szacunku wobec Boga, albowiem część talmudycznych uczonych wierzyło, że *nida* już przez samo wypowiedzenie słowa „Amen!" mogłaby Go sprofanować i stąd – by nie zaciągnęła na siebie dodatkowej nieczystości – zabrania jej się modlić (zob. Dinari 1980:302). Tak więc i w tym względzie radykalizm judaizmu rabbanicznego sięga bardzo daleko.

Z kolei co do pierwszej grupy zakazów, tj. względem drugiego człowieka, to także i tutaj judaizm rabbaniczny jeszcze i w XVII i XVIII w., jak wynika także i z lektury *Wojny u bram*, był bardzo restrykcyjny. Tak więc w mocy utrzymywały się regulacje prawne Rambama (np. z *Komentarza do Rdz 31:35*, który – swoją drogą – opierał się na talmudycznych tekstach), jak ten, że nie wolno podążać za *nidą*, gdyż pył spod jej stóp także przenosi nieczystość, i to jeszcze w takim samym stopniu, jakby się dotykało osoby zmarłej (za: Dinari 1980:304). Aby więc tego uniknąć, powinna ona przebywać albo w oddzielnym namiocie, albo w innym pomieszczeniu (zob. Dinari 1980:303-304).

Jeśli jednak przyjrzeć się Talmudowi Babilońskiemu (np. *Ketubot 61a*), to znajdziemy w nim przykłady i na to, że część uczonych nie była aż tak rygorystyczna w zachowaniu

[304] Co według autorki może być dowodem na to, że nie przed każdym posiłkiem (poza przypadkiem szabatów i świąt) w Qumran istniała konieczność mycia rąk. Gdyby bowiem obowiązywał nakaz bezwzględnego obmywania się przed każdym posiłkiem, to nie trzeba by było dodatkowo pisać o przypadku dotknięcia się kobiety w okresie jej nieczystości, bo rzecz ta nic by w zachowaniu członka wspólnoty nie zmieniała – i tak musiałby dokonać ablucji (więcej: Wassén 2016:114-117). Jeśli Wassén ma słuszność, to automatycznie wniosek przeze mnie wyciągnięty musi być błędny.

[305] Na podstawie lektury 1QS (a ściślej 5:13, 6:13-23) Harrington (1995:52) broni stanowiska, że w Qumran myto ręce przed każdym posiłkiem, bez względu na jego czy to świecki, czy to religijny charakter (zob. jednak przyp. poprzedni).

zupełnego dystansu wobec kobiet w okresie menstruacji (szczególnie w stosunku do żon). We wspomnianym traktacie mówi się o uczonych, którzy nie tylko że rozmawiali z kobietami w okresie ich nieczystości, ale nawet i pili to, co one im podały (za: Dinari 1980:304). Tak więc z pobieżnego porównania różnych zwyczajów żydowskich wynika, że jeszcze w okresie kształtowania się Talmudu kwestie te nie były ostatecznie rozstrzygnięte.

Wracając jeszcze do Majmonidesa (zob. np. *Responsa,* שאלות ותשובות), to owy rygoryzm wobec kobiet religijnie nieczystych judaizm rabbaniczny ma zawdzięczać – jego zdaniem – właśnie karaimom. Dinari jednak zauważa, że podobny stosunek można zauważyć w postawie zarówno Samarytan, jak i wspólnot qumrańskich, zaś w judaizmie rabbanicznym bierze się on nie z czasów geonim (II poł. IX w. – I poł. XI w.), lecz już od tanaitów (tj. od przełomu er do 120 r.), czyli z okresu zanim narodził się judaizm karaimski (zob. Dinari 1980:305-307). Dodaje on też, że o ile w okresie tanaitów zupełne separowanie takich kobiet było zwyczajem dość szeroko rozpowszechnionym, to jednak nie był on jeszcze przekuty w konkretną halachę[306], co stało się dopiero w czasach gaonów, a dokładniej pod koniec IX w., po przeprowadzce uczonych z Sury i Pumbedity do Bagdadu (zob. Dinari 1980:311-312, 315).

Jedną z przyczyn, dla których uczeni zgodzili się na wciągnięcie owego ludowego zwyczaju do halachy rabbanicznej, było – jak uważa Dinari – zjawisko jego rozpowszechnienia i to od wielu setek lat (zob. Dinari 1980:316). Otóż zwykły lud, w obawie przed możliwością obluzowania pewnych reguł biblijnych, sam postanowił je zradykalizować poprzez, na przykład, praktykowanie noszenia ubrań sygnalizujących mężowi „te dni", aż po wykształcenie się zwyczaju, by w „owe dni" brzydko wyglądać i nie podobać się mężowi, albo zakazując pytania o samopoczucie kobiet, czy też poprzez wydłużenie okresu odosobnienia (zob. Dinari 1980:316, 322).

Jak już powiedziano, ta implementacja do żydowskiego prawa religijnego nastąpiła w IX w. n.e., choć wcześniej była praktykowana przez setki lat. A jeśli tak, to nie można – za Majmonidesem – uważać karaimów za ojców owego zwyczaju oddalania kobiety w okresie jej menstruacji na kolejnych 7 dni[307], czy za ojców innych jeszcze form radykalizacji

[306] Wniosek ten wysuwa Dinari (1980:307) na podstawie treści tekstu z poł. III w. n.e., a mianowicie אבות דברי נתן נו"א.

[307] Nie miejsce tu na przedstawienie wszystkich zmian, jakie nastąpiły w związku z wprowadzeniem do halachy rabbanicznej bardziej „konserwatywnych" reguł prawnych. Na jedną z nich warto może jeszcze zwrócić uwagę. Otóż zgodnie z Biblią, mąż nie może współżyć z żoną w okresie jej nieczystości, tj. przez siedem dni, tak więc

halachy. Najwyraźniej przestrzegali oni (tj. sami karaimi) starożytnego zwyczaju, jeszcze z czasów tanaitów (zob. Dinari 1980:320-321).

Na przykładzie *Wojny u bram* można z kolei wywnioskować, że karaimi z Litwy wierzyli, iż zwyczaj zupełnego separowania kobiet w okresie miesiączkowania bierze się z czasów pokolenia tzw. „Pierwszych uczonych", tj. rabbanitów działających w okresie pomiędzy XI a XV wiekiem. Szełomo ben Aharon cytuje na przykład tekst pt. *Ścieżki wiary* (שבילי אמונה), autorstwa Meira ibn Eldabi (1310-1360), który z kolei sam powołuje się na uczonych tanaickich (między innymi są tu wymienieni Szymon ben Lewi, Nehemia, Hanina, Halafta), aby pokazać, że także i halacha rabbaniczna – pod omawianym tu kątem – była do pewnego momentu zgodna z halachą karaimską. Dopiero wraz z wprowadzeniem *Nakrytego stołu* Josefa Karo w XVI w., jak i wytycznych innych uczonych, którzy opierali się m.in. na nauczaniu ribbiego Akiwy (tanaita, zm. w 136 r. n.e.), w judaizmie rabbanicznym doszło do takich zmian, których judaizm karaimski nie mógł zaakceptować, albowiem – ich zdaniem – nie zgadzały się one z duchem Biblii[308].

Dokonując więc ostatecznego podsumowania przedstawionych powyżej stanowisk należy powiedzieć, iż zgodnie z literacką analizą Biblii Hebrajskiej w Torze terminu *nida* – w stosunku do kobiety – używa się tylko w *Księdze Kapłańskiej*, która reprezentuje głównie świątynne spojrzenie na biologiczny aspekt ludzkiego życia. W księdze tej bowiem wspomniany termin prawie wyłącznie pojawia się w kontekście miesiączkowania (lub innego rodzaju kobiecego intymnego krwawienia, zob. Kpł 15:19 i nn.), bez wyraźnego wskazania, iż należy ją 'odsunąć' (rdzeń: נ.ד.ה) ze wspólnotowego życia. Wspomniane 'odsunięcie' odnosi się tu raczej do czegoś innego – o czym za chwilę.

Jak już po wielokroć tu sugerowano, kobieta określana jako *nida* uczestniczyła w codziennym życiu swoich bliskich i dalekich. Dowodem na to są nakazy z Kpł 15:19 i nn., w których przestrzega się głównie – i to kilkukrotnie – aby nie korzystać z tych samych przedmiotów co ona (jak i nie dotykać jej samej), co mogłoby skutkować przejęciem

---

już w ósmym dniu – po jej obmyciu się – wszystko wraca do normy (zob. też Bloom 1998:109-110). Z biegiem czasu jednak rabbaniczna halacha do tego okresu, który w jej terminologii nazywa się ימי הראייה (*yᵊme ha-rᵊʾiya*, 'dni zauważenia [pierwszej krwi miesiączkowania]'), dodała kolejny, tj. ימי הליבון (*yᵊme ha-libun*, 'dni oczyszczenia'), czyli okres dodatkowych 7 dni od rytualnego obmycia się po siedmiu dniach nieczystości, po których to dopiero kobieta może wrócić do męża. Właściwie więc zwyczaj oddalania kobiety (מנהג ההרחקה) z biblijnych 7 dni wydłuża się w rabbanicznej halasze do 14 (zob. Dinari 1980:319-320).

[308] Na przykład rozbieżności co do rozumienia wyrażenia ימי טהרה z Kpł 12:4: a) rabbanici – 'dni oczyszczenia', np. Raszi, *Komentarz do Kpł 12:4*; b) karaimi – 'dni oddalenia', np. *Wojna u bram*, zob. też *Uczynił sobie lektykę*, s. 21-22.

nieczystości. Gdyby więc w okresie kształtowania się wskazanych tu praw toranicznych rzeczywiście chciano separować kobiety w czasie ich przypadłości, to o tym fakcie – z punktu widzenia domniemanej celowości owego przykazania (tj. jej oddzielenia) – należałoby w pierwszej kolejności poinformować, a dopiero potem dodać, że to, czego ona się dotyka, także staje się i przenosi dalej nieczystość. Skoro tej informacji nie ma, można równie dobrze założyć, że wyliczone w *Księdze Kapłańskiej* zakazy dotyczą właśnie przypadku, w którym kobieta w „owe dni" żyje razem z resztą społeczności.

Interpretację tą potwierdza też i tożsama struktura przykazań odnoszących się w tym samym miejscu do męskich polucji (Kpł 15:2 i nn.). Co prawda mężczyzna jest nieczysty do wieczora, a nie – jak kobieta – przez siedem dni (która to różnica czasowa – prócz symbolicznych – posiada też i swoje biologiczne podstawy), to jednak przedmioty, z których on korzysta, jak i on sam, także stają się nieczyste, jak i dalej przenoszą ową nieczystość. Skoro więc o mężczyźnie nie mówi się tutaj, że powinien się on – do wieczora – odsunąć od reszty osób, a zarówno budowa (jeśli mowa o syntaktyce językowej), jak i treść przykazań do niego się odnoszących są dokładanie te same, co przykazań dotyczących kobiet, to – z analitycznego punktu widzenia, którego podstawę stanowi logika – na jakiej podstawie można wyciągnąć wniosek, że w przypadku kobiet należy je jednak separować? Tak więc albo należałoby przyjąć, że zarówno mężczyznę, jak i kobietę powinno się separować, albo w obu przypadkach pozwolić im na ostrożne funkcjonowanie w swojej społeczności. Nie może być bowiem tak, że dwa takie same przykazania prowadzą do dwu różnych wniosków praktycznych. Innymi słowy, mężczyzna „wylewający nasienie", który jest w takim samym stopniu nieczystości, co kobieta w okresie menstruacji, nie musi być – zgodnie z halachą rabbaniczną, karaimską, ale też i samarytańską – w pewnym lub zupełnym odosobnieniu, a kobieta już tak. Sytuacja taka prowadzi do wyraźnej wewnętrznej sprzeczności w procesie analizy toranicznego prawa religijnego, które w odmienny sposób jakoby (w tym tu punkcie) traktuje mężczyzn i kobiety. Tak jednak nie jest, co zaraz się wyjaśni.

W stosunku do powyższej argumentacji można by jeszcze postawić taki zarzut, że to właśnie w odniesieniu do kobiet – a nie do mężczyzn – *Księga Kapłańska* używa terminu *nida* (נדה), tj. 'odsunięta'. Należy jednak zauważyć, że pojęcie to w Biblii Hebrajskiej raczej nie posiada dokładnie tego samego znaczenia, jakie się jemu w rabbanicznej i karaimskiej halasze przypisuje, tj. zupełnego prawie oddzielenia kobiety od reszty społeczeństwa.

I tak na przykład w Kpł 15:25 – aby przykazanie miało sens – wyrażenie בלא עת נדתה

wskazuje raczej na procesy biologiczne, a więc dosłowne wyrażenie, które brzmi „poza okresem jej odsunięcia", właściwie oznacza 'gdy nie ma miesiączki, gdy nie krwawi' i wtedy cały werset należałoby przełożyć, jako:

> „Kobieta, która będzie przez wiele dni wydzielała wydzielinę ze swej krwi, ale poza okresem swego odsunięcia [tj. miesiączkowania – tł.], […], przez wszystkie dni owego wydzielania swej nieczystości będzie – podobnie jak w okresie swego odsunięcia [tj. miesiączkowania – tł.] – nieczysta"[309].

Zauważamy tu dwie rzeczy. Po pierwsze w Torze słowo *nida* to nie 'kobieta w okresie nieczystości', lecz religijne pojmowany 'czasokres kobiecej nieczystości', którego podstawę stanowią oczywiście biologiczne procesy menstruacyjne. Po drugie, z tego właśnie powodu, w niektórych przypadkach (jak w tu podanym) pojęcie to w pierwszej kolejności odnosi się do miesiączkowania, a dopiero później odwołuje do aspektu religijnego (czyli do konieczności tzw. 'odsunięcia'). Oczywiście, w *Księdze Kapłańskiej* termin ten może też być zupełnie pozbawiony owego „menstruacyjnego" znaczenia, jak na przykład w Kpł 15:19 (ואשה כי תהיה זבה דם יהיה זבתה בבשרה שבעת ימים **בנדתה**): „Jeśli kobieta będzie wydzielała krew, [tj.] wydzielała w swym ciele[310], to na siedem dni będzie **odsunięta**" – co jednak jeszcze nie oznacza, że powinna ona przebywać w odosobnieniu.

Otóż – przechodząc już do kulminacyjnego punktu wywodu – nieco dalej, bo w Kpł 20:21, żonę brata – z którą bezwzględnie zakazuje się współżyć – Tora określa mianem *nida* właśnie, z czego zupełnie jasno wynika, że pole semantyczne tego pojęcia – przynajmniej w kodeksie kapłańskim – poszerza się o znaczenie 'zakazu współżycia', co z kolei prowadzi do takiego oto wniosku, że wyrażenia typu נדה, albo בנדתה itd., wcale nie muszą oznaczać 'okresu odseparowania się kobiety od życia wspólnotowego', lecz 'okres seksualnej wstrzemięźliwości'. Z Biblii Hebrajskiej bowiem w żaden sposób nie wynika, aby szwagrowa – w obecności brata jej męża – każdorazowo miała się odseparowywać, czy też aby z kolei jej szwagier nie mógł korzystać z rzeczy, których ona dotykała – a taką interpretację mogłoby sugerować właśnie użyte w stosunku do niej hasło *nida*. Innymi słowy hebr. נדה musi eufemistycznie odnosić się tylko i wyłącznie –

[309] Hebr.: ואשה כי יזוב זוב דמה ימים רבים בלא עת נדתה [...] כל ימי זוב טמאתה כימי נדתה תהיה טמאה הוא.
[310] Aluzja do miejsc intymnych.

w tym tu kontekście, tj. w Kpł 20:21 – do zakazu współżycia. I stąd bardziej prawdopodobne, że w podobnym sensie pojawia się ów termin w tych przykazaniach *Księgi Kapłańskiej*, które były głównym przedmiotem rozważań prowadzonych w niniejszym rozdziale.

Co argumentacyjnie istotne, wyjaśnienie to jest koherentne z naszymi wcześniejszymi ustaleniami dotyczącymi tego, co święte i czyste/nieczyste, albowiem – jak z powyższych przykazań ma wynikać – kobieta w okresie swej nieczystości ma prawo funkcjonować w laickiej wspólnocie i nie ma potrzeby jej z niej wydalać (podobnie zresztą jak mężczyznę w analogicznej sytuacji). Musi jedynie ona (podobnie jak mężczyzna, o czym halachy rabbaniczne i karaimskie nic nie mówią) wraz z resztą wspólnoty stosować się do zasad religijnego bezpieczeństwa, by osoby postronne, jak i przedmioty, nie stały się nieczyste. Pomimo tego, że zakaz współżycia w „owe dni" wynika w zasadzie z faktu, że jedna ze stron jest nieczysta, to jednak mimo to Tora wyraźnie zaznacza, że w tym tu przypadku nie ma możliwości takiej interpretacji, która by jednak na seks zezwalała[311]. Takie też wyłania się znaczenie przykazań z *Księgi Kapłańskiej* w ujęciu wewnętrznej analizy literackiej.

W powyższym więc świetle zarówno halacha rabbaniczna, jak i karaimska oddalają się od intencji praw Tory, radykalizując sposób postępowania wobec kobiety określanej mianem *nida*. W obu przypadkach wspomniana radykalizacja ma co prawda chronić wiernych przed nieumyślnym złamaniem toranicznych przykazań (np. by nie ulegać pokusie współżycia w tym czasie z żoną i by nie zaciągnąć nieczystości), ale powoduje też ona, że część praw – jakie proponują halachy obu wyznań – zaczyna dotyczyć sfery świeckiej, którą Tora właśnie wyłącza spod surowego obowiązku przestrzegania jej nakazów związanych z religijną czystością, którą należy obligatoryjnie zachować przede wszystkim w sferze *sacrum*.

[311] Z tego powodu dziwi jednak brak w Torze analogicznego zakazu w stosunku do mężczyzn, którzy mieli na przykład nocne polucje, albo już współżyli z żoną. Tu także jest jasne, że skoro taki mąż do wieczora jest nieczysty, to żona nie powinna już w tym czasie z nim współżyć. A więc – praktycznie rzecz ujmując – także i on, jeśli można posłużyć się terminologią rabbaniczną, powinien być określany mianem *nida*. Nie jest to jednak problem, którym należałoby zająć się tutaj, więc go na pewien czas zawieszam. Na marginesie warto też dodać, że z powyższego toku rozumowania może wynikać, iż mężczyzna może współżyć tylko raz dziennie, właśnie ze względu na wydzielaną w czasie stosunku substancję, która czyni go nieczystym do końca dnia.

Podsumowanie i wnioski końcowe

W dialogu *Wojna u bram* Szełomo ben Aharon odnosi się tylko do części praw religijnych, które odróżniają halachę rabbaniczną od karaimskiej. Jak już we *Wstępie* zastrzegłem, także i w dysertacji tej nie pochylono się z kolei nad wszystkimi problemami, które w pracy swej poruszył karaimski duchowny i uczony z Pozwola. I tak z pytań, które zadali zarówno Rabbanita, jak i Karaim, w prowadzonych tu analizach pominięto na przykład zagadnienie: kłaniania się w synagodze[312], świętowania na obczyźnie na drugi dzień świąt[313], dziedziczenia[314], dęcia w szofar[315], obchodów święta *Sukkot*[316], zakładania filakterii i montowania mezuzy na odrzwiach[317], wariantywnych sposobów czytania tekstu biblijnego[318], biczowania[319] itd.

Powodem, dla którego postanowiono tylko w pewnym zakresie dokonać analizy przedłożonego tu tekstu karaimskiego jest jego obszerność: zarówno fizyczna, jak i tematyczna. Tym niemniej jestem zupełnie przekonany co do tego, że zaprezentowane powyżej badania pozwalają na wyciągnięcie ogólniejszych wniosków odnośnie do przedkładanego tu dzieła. Starałem się jednak, aby tematy, którym poświęciłem tu więcej miejsca, nie tylko były względem siebie jak najbardziej urozmaicone, tj. by dotyczyły różnych obszarów karaimskiej i rabbanicznej halachy, ale także, by prowadzony w nich wywód był różnorodny zarówno co do technik retorycznych, jak i pod kątem metod analizy biblijnej, jakimi posługiwał się Szełomo ben Aharon, krytykując judaizm rabbaniczny, jak i broniąc

---

[312] Daniel al-Kumisi (II poł. IX w.) był przeciwnikiem bicia ukłonów, nawet przed Torą (zob. Mann 1972:75, 79); podobnie Kirkisani (zob. Astren 2004:73-74).

[313] Naukowe podejście do tego tematu, szczególnie pod kątem Nowego Roku, zob. np. Fleischer 1984:293; Herr 1983:142. Co do samego terminu יום טוב, to zob. np. Rosenthal 1944.

[314] W kontekście biblijnej historii córek Celofhada (Wj 27:1 i nn.), jak i halachy rabbanicznej i karaimskiej, zob.: Weis 1950:191-193; Mann 1972:158; Tomal 2017:187-188, 199 i nn., 207. W kontekście Immy Szalom z historii opisanej w Talmudzie Babilońskim (*Szabat* 116a-b), jak i w kontekście *Kazania na Górze* (Mt 5-7), zob. artykuł Lipińskiego (2012). Ponadto zob. też Szełomo ben Aharon, *Uczynił sobie lektykę*, s. 28-29.

[315] Szczególnie w kontekście Nowego Roku, choć nie tylko (zob. np. Miszna, *Suka 5:5; Tamid 7:3*; Tal. Bab., *Rosz ha-szana 34a*; midrasz *Tehilim 81:4*; z prac badawczych warto zajrzeć do: Steinfeld 1985; Henshke 1992, w których analizuje się i inne jeszcze teksty literatury pobiblijnej).

[316] Zob. też: Szełomo ben Aharon, *Uczynił sobie lektykę*, s. 15.

[317] Z niezwykle inspirujących prac naukowo-analitycznych należy wymienić: Landsberger 1960:149-150; Marcus 2014; Cohn 2008. Zob. też opowiadanie (*hagada*) przedstawione w Tal. Bab., *Menahot 44a*; Miszna, *Berachot 3:1*;. Zob. też: Szełomo ben Aharon, *Uczynił sobie lektykę*, s. 20.

[318] W związku z Kpł 23:4 co do wyrazu אתם (zob. też Miszna, *Rosza haszana 2:9*; Elgamil 2015:12-13; Naeh 1992:403-404; Bacher 1895:707).

[319] Praktyka ta utrzymywała się jeszcze i w XVII w. (zob. np. Tomal 2017:224). Co do liczby razów (tj. 39 czy 40), to zob. np. Miszna, *Makot 3:10* i nn.; Eisenstein 1899:135-136.

stanowiska judaizmu karaimskiego.

O wzajemnych relacjach karaimsko-rabbanicznych powstało już wiele prac, które podkreślały różnego rodzaju obopólne wpływy między wyznaniami (jak na przykład halachiczne[320], literacko-teologiczne[321], liturgiczne[322], mistyczne[323], społeczno-ekonomiczne[324], oświatowo-edukacyjne[325], językowe[326], nie wspominając już o konwersjach z jednej wiary na drugą[327]). Opracowywane w niniejszej dysertacji dzieło Szełomo ben Aharona jest świadectwem tych relacji na wielu różnych płaszczyznach, albowiem prócz zagadnień halachicznych, pojawiają się w nim kwestie z zakresu analizy dzieła biblijnego, zapożyczenia z literatury rabbanicznej, rozważania lingwistyczne, uwagi natury społecznej itp.

Jak w głównym zrębie pracy pokazano (a co jeszcze wyraźniej będzie można zauważyć w samym utworze), autor *Wojny u bram* szeroko korzysta zarówno z literatury karaimskiej, jak i rabbanicznej, czy to cytując, czy to parafrazując pewne ich fragmenty. Analiza porównawcza przedstawionej przez Szełomo ben Aharona karaimskiej halachy z pracami prawno-religijnymi wcześniejszych karaimskich uczonych, szczególnie po XIV w., pokazuje, że rozważania przez niego prowadzone nie wynikają z nowego, świeżego spojrzenia na tekst biblijny, lecz stanowią one powtórzenie tych samych treści, które można spotkać u Aharona ben Josefa (II poł. XIII w., *Księga wyboru*, tj. *Sefer ha-miwḥar*), Aharona ben Elijjahu z Nikomedii (XIV w., *Ogród Eden*; *Korona Tory*; *Drzewo życia*), Elijjahu Basziaczi (XV w., *Płaszcz Eliasza*; *O bałwochwalstwie*), Mosze Basziaczi (XV w., *Rózga Boga*) i innych. Powoduje to, że w zakresie rozważań nad halachą karaimską autor *Wojny u bram* jest raczej

[320] Szczególnie rabbanicznego prawa religijnego w XIV i XV w. (zob. Astren 2003:43-44; Mann 1972:296-297; Assaf 1936b:233).

[321] Uważa się, że aby poprawnie zrozumieć pewne prace, czy też idee Saadji Gaona, to należy najpierw zapoznać się z tekstami karaimskimi jego czasów (zob. Schlossberg, Fleishman 2015:148). Podobnie rzecz wygląda z wpływem literatury rabbanicznej na piśmiennictwo karaimskie (zob. Lasker 1992:193-194; Schreinen 2002:69; Tirosh-Becker 2012; Poznański 1971:67-70; Fenton 2003:6-7). Na przykład Schreinen (2002:69) słusznie zauważa, że pierwsza drukowana Biblia rabbaniczna (Wenecja 1525, wyd. Jaakow ben Chajim ibn Adonij) posiadała komentarze m.in. Rasziego, Awrahama ibn Ezry, Kimchiego, Lewiego ben Gerszoma, Saadji Gaona, ponadto zawierała też ona i Targum Onkelosa i wydaje się, że karaimscy uczeni od połowy XVI w. mogli znać rabbaniczne komentarze właśnie z jednego z tych wydań biblijnych (kolejne z lat 1548 i 1568, jak i późniejsze; zob.: Schreinen 2002:69 i n.).

[322] Szczególnie w zakresie inspiracji pewnymi modlitwami (zob. np. Weinberger 1984:267-269; Yariv 2014:210).

[323] Zob. Muchowski 2012:200.

[324] Na przykład pożyczka pieniędzy, wykup niewolników, przekazywanie towarów, listów itp. (zob. np. Astren 2004:225; Assaf 1936b:239-240; Yariv 2014:82, 212).

[325] I to włącznie z nauczaniem świeckich dziedzin nauki (zob. np. Astren 2004:224-225; Akhiezer 2018:2).

[326] Jak na przykład zapożyczenia leksykalne w języku karaimów z języka jidysz (zob. np. Moskovich, Tukan 1980:94).

[327] Zob. np. Poznański 1898:239; Yariv 2014:9.

odtwórczy.

Innym dowodem na to – prócz oczywistych cytatów – że Szełomo ben Aharon głównie opierał się na karaimskiej literaturze, aniżeli na własnych przemyśleniach, jest to, że czasami przedstawia on takie analizy biblijne, które pozornie mogą wskazywać na bezpośredni kontakt karaima z Pozwola z filozofią muzułmanów. W żadnym jednak miejscu nie powołuje się on na mutazylickich uczonych, od których to bezpośrednio niejako mógłby przejąć racjonalistyczny krytycyzm wobec tekstu biblijnego, z czego wynika, że metodę tą – którą wykorzystuje do analizy praw Tory – otrzymał w spuściźnie wraz z literaturą karaimską.

Podobnie rzecz wygląda z jego uwagami, które wysuwa odnośnie do rabbanicznego prawa religijnego. Cytuje on co prawda Saadję Gaona (IX/X w.), Rasziego (XI/XII w., *Komentarz do Wj*), Awrahama ibn Ezrę (XI/XII w., *Komentarz do Tory*), Rambama (XII/XIII w., *Miszne Tora*), Menachema syna Aharona syna Zeracha (XIV w., *Wikt na drogę*), jak i innych, nie wspominając oczywiście o literaturze talmudycznej, ale jego interpretacje i uwagi są bardzo podobne do tych, jakie wyrażali karaimi poprzednich pokoleń. W tym tu względzie Szełomo ben Aharona także nie wprowadza do polemiki żadnych nowych wątków. Co więcej, zdaje się, że kopiuje on te same błędy analityczne, jakie można zauważyć u karaimów już od epoki Saadji Gaona, a mianowicie że interpretuje on literaturę rabbaniczną nie zawsze w zgodzie z intencją ich autorów. W wielu więc punktach można duchownemu z Pozwola zarzucić nadinterpretację, jeśli nawet nie chybione interpretacje. Jak jednak już powiedziałem, stan taki wynikać może z tego, że bardziej on rekapituluje dostępną jemu karaimską spuściznę literacką, niż przedstawia własny punkt widzenia.

Z kolei jeśli mowa o przedłożonych analizach biblijnych, jak i o sposobach wyciągania z nich wniosków praktycznych, na przykład w postaci konkretnych regulacji prawnych, to także i tutaj – co oczywiście bezpośrednio wynika z dwu poprzednich akapitów – nie zauważa się jakichś nowatorskich analiz. Nie oznacza to oczywiście, że treść – którą z rabbanicznej i karaimskiej literatury wyselekcjonował Szełomo ben Aharon – nie jest interesująca. Wręcz przeciwnie. Problem polega jednak na tym, że wielu wątków uczony ten nie prowadzi do końca, że – z punktu widzenia logiki, jak i literackiej analizy tekstu biblijnego – można by pewne rozważania jeszcze dalej pociągnąć i pogłębić, na co niestety duchowny ten się nie porywa.

Pod kątem więc prawno-religijnym, jak i teologicznym dialog Szełomo ben Aharona

do dysputy rabbaniczno-karaimskiej nie wnosi niczego nowego. Oczywiście w pracy swej nie rości on sobie prawa do tego, by – na przykład jak Elijjahu Basziaczi – stać się nowym, kolejnym kodyfikatorem prawa religijnego. Z tego tytułu jej zaletę stanowi niewątpliwie to, że szeroko sięga on tu do tradycji i karaimskiej, i rabbanicznej, choć w tym ostatnim przypadku należy jednak zachować szczególną ostrożność, albowiem może się okazać, że karaim z Pozwola błędnie ją tu referuje. Tym niemniej należy docenić jego wysiłek, jaki niewątpliwie musiał włożyć w zapoznanie się z licznymi dziełami, z którymi wchodzi tu w polemikę.

Jeśli więc na gruncie halachy, jak i analizy biblijnej w *Wojnie u bram* Szełomo ben Aharona jest tylko pracowitym rzemieślnikiem, a nie intelektualnym artystą, to gdzie w dziele tym tkwi oryginalność jego twórcy? Otóż w formie samego dzieła. Karaimski uczony świadomie korzysta ze wzorca teologicznej korespondencji i przekuwa ją na gatunek literacki, który na gruncie literatury karaimskiej jest czymś zupełnie nowym. Musiał więc on na potrzeby swojego dialogu stworzyć odpowiednie postaci fikcyjne, tj. Karaima i Talmudystę (ew. Rabbanitę), jak i umieścić ich w odpowiedniej sytuacji, tutaj dialogu. Zdaje się więc, że literackość dzieła, a więc między innymi i jego fikcjonalność, powoduje, że jest to praca skierowana głównie do karaimów, którzy na jego podstawie mogą ćwiczyć hipotetyczne rozmowy z rabbanitami.

O ile pod kątem hebrajszczyzny sam tekst posiada swoje wzloty (zwłaszcza wstęp, w którym w nowym, ale i w ciekawym kontekście wykorzystuje się cytaty biblijne, ponadto sięga się tu po rymy) i upadki (nie zawsze da się wyraźnie powiedzieć, jaki należy rozumieć daną wypowiedź ze względu na zaburzenia w wyrażeniach atrybutywnych pod względem zgodności co do liczby i rodzaju, nie wspominając już o błędach ortograficznych itp.), to jednak na gruncie wymiany poglądów pomiędzy bohaterami ich rozmowa okazuje się interesująca. Wymaga ona co prawda dużej orientacji w temacie (na przykład znajomości Biblii Hebrajskiej, czy też utrwalonych w obu tradycjach komentarzy biblijnych), albowiem pewnych rzeczy się tu często nie mówi, to jest – uważając je za oczywiste – pomija się je[328], ale sam wykład jest tak prowadzony (zwłaszcza przez Karaima), że zachęca on czytelnika do dalszych poszukiwań i rozważań. Zaangażowanie Karaima w dysputę religijną odzwierciedla poniekąd mrówczą pracę, jaką musiał wykonać Szełomo ben Aharon zbierając materiały do napisania swojego utworu.

[328] Oczywiście owe luki, na tyle na ile potrafiłem, starałem się uzupełniać za pomocą odpowiednich przypisów.

Jeśli już mowa o wypowiedziach Karaima, to warto przejść w tym miejscu do celowości napisania przez Szełomo ben Aharona *Wojny u bram*. Jak już wcześniej napisałem, jedyną w zasadzie osobą, która szerzej rozwija swoją argumentację, jest w dialogu postać Karaima. Ona temu dziełu nadaje swój ton i charakter. O ile w pierwszej części tematy do rozważań wybierał Talmudysta, to jednak nie były to pytania rozbudowane, poszerzone o głęboką analizę stanowiska rabbanicznego, choć i ono pokrótce było wyjaśniane. Odpowiedź Karaima w zasadzie przyćmiewa przedstawioną w pytaniu perspektywę rabbaniczną. Karaim nie tylko broni własnej halachy, ale także wykazuje błędy halachy rabbanicznej, opierając się najczęściej na przykładach zaczerpniętych z Biblii Hebrajskiej, czy z Talmudu. Z kolei w drugiej części dialogu, gdy to Karaim zadaje pytania Rabbanicie, to stopień zaangażowania obu stron w rozmowę wygląda tak, że to Karaim zadaje rozbudowane pytania, w które wplata swoje uwagi co do halachy i rabbanicznej, i karaimskiej, zaś Talmudysta w zasadzie milczy. Na pytania on nie odpowiada, choć w swoistej przerwie pomiędzy tymi dwoma częściami wyraźnie jest napisane, że obaj bohaterzy ponownie się spotykają, aby rozmawiać o prawach Tory. W praktyce jednak w drugiej części *Wojny u bram* głos należy już tylko i wyłącznie do strony karaimskiej.

Z powyższego więc musi wynikać taki wniosek, że tekst ten był napisany na użytek wewnętrzny. Bardziej miał przekonywać karaimów do tego, że lepiej niż rabbanici przestrzegają praw Tory, aniżeli stanowić rzeczywisty stenograf rabbaniczno-karaimskiej dysputy. W dziele swym Szełomo ben Aharon co prawda uwiarygodnił postać Rabbanity w taki sposób, że posługuje się on swoją tradycją, jak i prawami religijnymi, ale to za mało, by móc w pełni i uczciwie przedstawić poglądy rabbaniczne na ich własną halachę. Co innego, gdy mowa o karaimskiej halasze, która – zgodnie z odautorską intencją – wychodzi zwycięsko z tej teologicznej walki o zgodność z prawami Tory (choć, jak z przeprowadzonych wyżej badań wynika, czasami bywa ono pozorne).

Jeśli zamiarem uczonego z Pozwola było napisanie swoistego podsumowania dziejów karaimskiej halachy, to oczywiście brak rabbanicznej perspektywy nie może stanowić tu poważnego zarzutu wobec jego dialogu. Po drugie, chciał on też obronić karaimskie prawo religijne przed rabbanicznym, jeśli więc w niektórych miejscach zacząłby samodzielnie interpretować tekst biblijny, to mogłoby się okazać, że – w wyniku rzetelnie prowadzonej analizy biblijnej – należałoby dokonać pewnych retuszy w karaimskiej halasze, a może nawet i przyznać rację rabbanitom. W takich sytuacjach, jako obrońca poprawności religijnego

prawa karaimskiego, byłby on niewątpliwie na przegranej pozycji, nie mówiąc już o innych konsekwencjach, jakie mogłyby go spotkać ze strony współwyznawców. Tak więc – jak ponownie się okazuje – celem tekstu jest bardziej konserwacja karaimskiej halachy (na co wskazuje też opieranie się na rozważaniach prawnych karaimów wcześniejszych wieków), aniżeli poszukiwanie nowych filozoficzno-teologicznych znaczeń tekstu biblijnego (co musiałoby – przynajmniej w pewnych punktach – skutkować zmianą prawa).

W powyższym więc świetle słowa, jakie padają w przedmowie do *Wojny u bram*, a mianowicie zapewnienia, że autor pragnie samodzielnie i od początku przebadać historię sporów rabbaniczno-karaimskich, należy wziąć w pewien nawias. Jak przed chwilą widzieliśmy, samodzielność nie oznacza tu ani krytycznego stosunku także i do własnej tradycji, ani niezależności intelektualnej od wcześniejszych uczonych, lecz odnosi się bardziej do fizycznego procesu powstawania dialogu. Jego autor więc *samodzielnie* przejrzał różne prace z zakresu prawa karaimskiego i rabbanicznego, po czym ważniejsze – jego zdaniem – argumenty zebrał i *samodzielnie* skompilował – oczywiście w taki sposób, aby jednoznacznie wynikało, że to jednak karaimi mają rację. Jest to więc wyraźna praca z gotową tezą, która u samych swych podstaw wyklucza postawę otwarcia na nowe, nieznane możliwości interpretacyjne tekstu objawionego.

Jak już jednak powiedziano, świadomy wybór dialogu, właśnie na wzór responsów, wyraźnie sugeruje, że mamy tu do czynienia z elementami dydaktycznymi: najważniejsze są tu gotowe odpowiedzi karaimów na potencjalne rabbaniczne zarzuty skierowane przeciwko ich halasze.

O ile jednak owy literacki rys pracy jest tylko sposobem przekazu pewnych treści, o tyle o jej celowości decydują właśnie idee, jakie w niej zostały zawarte. A tutaj oś dzieła stanowi próba udowodnienia poprawności karaimskiej halachy, jak i wykazania niezgodności rabbanicznej z prawami Tory. Jak już wcześniej powiedziano, cała argumentacja jest tak tu prowadzona, aby nie było wątpliwości, kto z tej polemiki wychodzi zwycięsko. Patrząc jednak nieco bardziej obiektywnie, to – co zresztą już wcześniej sugerowałem – dialog Szełomo ben Aharona przekona tylko tych karaimów, którzy nie poszukują w dziele dalszych – nieprzekazanych przez tradycję i religijne wychowanie – możliwych jego znaczeń, lecz potwierdzenia własnej postawy religijnej, przyzwyczajeń myślowych, jak i praktycznych zwyczajów. O stronie rabbanicznej nie ma co mówić, albowiem tutaj potencjalny odbiorca nie ma w zasadzie do czego się ustosunkować – Rabbanita po prostu nie dochodzi do głosu,

zbyt mało mówi (a przecież karaimskiej perspektywy na rabbanizm nie można uznać za wystarczająco miarodajną, aby na jej podstawie bezspornie wykazać, kto się myli, a kto ma rację).

Znowu więc się pokazuje, że *Wojna u bram* to swoista apologia halachy karaimskiej, która ma służyć przede wszystkim karaimom. Brak w tekście rabbanicznych odpowiedzi stanowi poniekąd tego wyraźny dowód. Szełomo ben Aharon mógł przecież część z nich wydobyć z przeszłych dysput teologicznych, jakie miały miejsce pomiędzy wyznaniami, i włożyć je w usta Rabbanity, a tego nie czyni. Nie zależy mu więc na rzeczywistej dyspucie, opartej na jeszcze dalej idących analizach biblijnych, lecz właśnie na utwierdzeniu tego, co już wcześniej zostało powiedziane. Oczywiście w wypowiedziach Karaima mamy i do czynienia z głębokimi analizami tekstu biblijnego, ale przez notoryczny brak rabbanicznych replik – które by wykazały jakieś nieścisłości, co dalej mogłoby doprowadzić do ożywienia rozmowy prowadzonej pomiędzy bohaterami, na przykład na zasadzie wspólnych studiów nad Biblią – ich rozmowa jest w zasadzie pozbawiona waloru realności i prawdopodobieństwa.

Przedłożony za chwilę tekst *Wojny u bram*, zarówno w wersji hebrajskiej, jak i w polskim tłumaczeniu (pierwszym na język nowożytny), może okazać się wielce korzystny przy prowadzeniu dalszych badań czy to z zakresu halachy karaimiskiej, czy to z zakresu karaimskiego literaturoznawstwa. Dialog ów przybliża bowiem Czytelnikowi – w pierwszej kolejności – perspektywę karaimów polsko-litewskich przełomu XVII i XVIII w. na ich własną i na rabbaniczną halachę, jak i na codzienne zwyczaje, a dalej ukazuje sposób czytania i analizowania przez nich tekstów biblijnych, rabbanicznych, jak i karaimskich. Ponadto, ze względu na jego objętość, jak i w związku z innych tekstami polemicznymi Szełomo ben Aharona, można na jego podstawie wyciągać wnioski nie tylko w odniesieniu do hebrajszczyzny tego uczonego, ale także i jego zdolności retoryczno-argumentacyjnych.

Mam nadzieję, że przeprowadzone w poprzednich rozdziałach studium analityczne pozwoliło na ukazanie *Wojny u bram* we właściwym świetle, gdy mowa o oddaniu zawartych w niej treści (tj. zgodnie z intencją autora), jak i we właściwych proporcjach, gdy mowa o jakości prowadzonej w niej polemiki.

שלמה בן אהרן

לחם שערים

-

Szełomo ben Aharon

Wojna u bram

1. Stosowanie zasad transkrypcji:

Generalnie zgodnie z zasadmi dla tekstów pobiblijnych (zob. *Instructions for Authors*, [w:] „Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics", pod red. Geoffrey'a Khana, s. 5-6), choć z pewnymi wyjątkami:

a) pomija się podwajanie *dagesza mocnego*, a więc nie /*lamma*/, lecz /*lama*/ (למה);

b) każde *szwa ruchome* będzie oddawane jako [ᵊ], np. שפתו – [*śᵊpāto*];

c) imiona własne, pseudonimy, tytuły uczonych rabbanicznych i karaimskich oddaje się fonetycznie (według zasad fonetyki uproszczonej);

d) cytaty biblijne są transkrybowane według tych samych reguł.

2. Stosowanie znaków graficznych:

a) nawiasy kwadratowe, []:

- w tekście hebrajskim – wyrażenia nieczytelne, zamazane;

- w tekście polskim – wyrażenia, których nie ma w oryginale, lecz – ze względu na zachowanie sensu wypowiedzi w tłumaczeniu – należało uwzględnić;

b) nawiasy kwadratowe wraz z kropkami, […]:

- w tekście hebrajskim – wyraz lub litery zupełnie nieczytelne;

c) nawiasy kwadratowe wraz z tekstem, :

- w tekście hebrajskim – zapis oznacza, że litera lub wyraz są nie do końca czytelne, a więc niepewne;

d) nawiasy zwykłe, ():

- w tekście polskim – wprowadzają zdanie podrzędne, aby graficznie uporządkować przedstawianą treść;

e) kursywa:

- w tekście polskim – oznacza cytat z intertekstu.

3. Teksty źródłowe:

a) podstawę wydania stanowi najstarszy znany manuskrypt, pochodzący z 1730 r., którego kopia – w postaci mikrofilmu – znajduje się w Narodowej Bibliotece Izraela w Jerozolimie (sygnatura: F 21357);

b) zgodnie z informacją *haraw* Yosefa Elgamila, wydany przez niego w 2007 r. tekst opiera się na najstarszym rękopisie, aczkolwiek bez wskazania przez niego sygnatury manuskryptu, ani jego lokalizacji – tym niemniej ta właśnie wersja będzie stanowiła główny kontrapunkt (materiał konfrontacyjny) dla źródła podstawowego;

c) w sytuacjach szczególnie kłopotliwych będę sięgał do pozostałych kopii (zob. Aneks), które będę określał zgodnie z sygnaturą ich mikrofilmu z Narodowej Biblioteki Izraela w Jerozolimie.

Edycja tekstu hebrajskiego rękopisu Heb.e12 2/2777

(z polskim przekładem i aparatem krytycznym)

fol. 3r[329]

1 ספר[330] לחם שערים שאלות ותשובות מהתלמודי'[331] להקראי'[332] ומהקראי' להתלמודי[333]

2 היא[334] לכם[335] חק האותיות ' אשר בספר הזה מצאיות[336] כיבלתי[337] ידיעה שהעתק

3 הזה השולח עדיכם יגיעה[338] ' כתבתיו במהירות באותות מהרות וזה

4 סימן האלפא ביתא ' להבין בנקל מראש א[339] אחריתה[340] :[341] וזה עשיתי ברצו[342] לביתי :

5 כי הכתיבה היה[343] לצורכי לביתי : להוביל לקהלתי קק קהל מליג[344] עיר מולדתי : וזה שנה

6 לבד כאשר : שולח זה ספר היושר : כמתנה לאחי בכתב ידו : מסרפי[345] כמהר"ר שלמה בחיר

7 אל וידידו : ושמו נדמה בראש סודה[346] : תוך החידה : על דרך עטורים נצבים : עו[347]

8 מספר קוים כאשר ירא[348] : עין הקורא : בכן תפול נא תחנתי[349] הרואה כתיבתי : שיעבור

9 על פשעי[350] להחל ציני[351] מלבוש ישע[352] : דברי המתרפים תחנונים[353] : ידבר רש השכל והלשון :

---

[329] W lewym górnym rogu arabska cyfra 3. U góry strony zakończenie innego – niezwiązanego z niniejszym – tekstu.

[330] Po prawej stronie jest margines, jednakże słowo ספר wchodzi na ten margines.

[331] מהתלמודים.

[332] להקראים.

[333] Brak znaku graficznego oznaczającego skrócenie wyrazu, tj. *gereš* ['].

[334] Brak zgodności rodzaju zaimka wskazującego (tu w funkcji orzecznika) z rodzajem rzeczownika. Powinno być הוא, ze względu na słowo ספר, 'książka, księga' (rzecz. r.m.).

[335] Być może aluzja do stylu Pięcioksięgu, gdzie tego typu zwroty często się pojawiają (w sumie 15 razy). Częściej jest to zwrot הוא לכם (Wj 12:2; Kpł 11:4 itd.), niż היא לכם (Kpł 11:39; 16:31), nadto dwa razy pojawia się też wyrażenie הִוא לכם (Wj 31:14; 11:6) – wszystkie w znaczeniu 'jest on/ona/ono dla was', ew. 'będzie on/ona/ono dla was' (np. dniem świętym).

[336] Albo מצויות, w znaczeniu נמצאות, albo מצאתיו, z tym że brak tu zgodności co do liczby i rodzaju z rzeczownikiem אותיות.

[337] קיבלתי.

[338] יגיע.

[339] Przyimek אל zapisany za pomocą ligatury.

[340] Generalnie używa się zwrotu מראש עד אחריתה lub מראש עד סוף, lecz nie z przyimkiem אל. W tekstach rabbanicznych (תלמוד בבלי, תלמוד ירושלמי, רש"י לתורה, מפרשי תורה, מדרשי אגדה, מדרשי הלכה, משנה, תוספתא, מסכתות קטנות, רש"י לבבלי, תוספות לבבלי, משנה תורה לרמב"ם, שולחן ערוך) użytego tu sformułowania nie znalazłem (korpus ww. tekstów: Judaic Classics – Soncino Talmud, red. David Kantrowitz, ver. 3.3, New York 1991-2009: Davka Corporation). Uwaga, wszystkie teksty literatury rabbanicznej – jeśli nie zaznaczono inaczej – będą pochodziły z tego wydania.

[341] Od tego momentu znaki te pokazują zakończenie wiersza oraz rymy (wcześniejsze partie też się rymują).

[342] בְּרַצוֹ, 'w czasie (swej) drogi; w podróży; w biegu'.

[343] Powinno być: היתה (brak zgodności co do rodzaju).

[344] Przypuszczalnie nazwa miejscowości lub skrótowiec, znaczenie niejasne (głoski: MLYG).

[345] 'Brat mamy, wuj'.

[346] =סוד, 'tajemnica'.

[347] Chodzi o liczbę kresek: 76.

[348] Powinno być תראה.

[349] Jr 37:20.

10 המעתיק את[354] הראשון : גם את[355] השני עני אני[356] : נבזה ונמאס[357] : ולפני כתר תורתכים[358]

11 כשועל לפני הארי[359] עבדכם הקטון : מרדכי מעלי[360] בכמהר שמואל סגן נורו

12 בעזר ובשם עושה[361] אורים[362] : אחל ספר לחם שערים : הכותב זה הספר לא נשא את

13 שמו על שפתו[363] לרוב ענותנותו אלא בראש פעולתו חד חידתו[364] לשרידי'[365] אשר ה' קורא

14 בעדתו[366] : כאשר עיני הקורא והחוזה : תראנה ישרותו[367] : מעבר לדף זה בהתחלתו[368] :

15 וזאת היא החידה על שם איש מיוסדה : אם תרשום שלשה קוים: באורכה[369] וכמותם שוים[370] :

16 על עמודים נצבים[371] : ויתחתבו[372] שלשתם באמצע התחלת שמי בכפל תמצא :

17 והחונה אצלו כמו כן : בשלשה קוים הגבלתו יתכן וזאת הסגולה לו אם תהפוך

18 הראש על תלו : יעמוד[373] הרגל לגורלו : השלישת[374] מסובבת ופתחיה[375]

19 מפאה אחת כסוחה[376] : הרביעית בשנים קוים מוגבלת : וקו שלישי

20 בתוכה כללת : אם תשים לב על הוסדה[377] במשקל ובמדה[378] : הקדמה

21 על משכני[379] בלילות בקשתי את שאהבה : נפשי[380] שמתני[381] לחקור דברי

---

[350] Por. Mi 7:18; Prz 19:11.
[351] Być może powinno być צירי, ‘mój ból, moje cierpienie’.
[352] Por. Iz 61:10 (tu: בגדי ישע, ‘odzienie zbawienia’).
[353] Być może powinno być: דברי תחנונים המתרפים.
[354] Partykuła ta jest tu zbędna, błędnie wstawiona.
[355] Jak powyżej.
[356] Ps 88:16.
[357] Por. Ps 15:4.
[358] תורתכם.
[359] Brak ה na końcu, אריה, ‘lew’.
[360] Jeśli wyraz ten ma określać przymiot ojca, np. ‘mój mistrz’, to powinien on się pojawić po jego imieniu, nie zaś od razu po imieniu syna.
[361] Litera ו (*waw*) w wyrazie dopisana nieco w górnym indeksie.
[362] Ps 136:7.
[363] Por. Wj 20:6; 28:29; Pwt 5:10; Ps 16:4.
[364] Por. Sdz 14:12.
[365] לשרידים.
[366] Jl 3:5.
[367] F 53068: הקורא תחיינה מישרים ברשימתו (brak reszty słów do końca tego wiersza).
[368] Litera ו (*waw*) przypomina bardziej י (*jud*).
[369] Powinno być באורכם.
[370] Po tych słowach w F 53068: השנים נטוים וע[.....] והשלישי נצב ביושר ובתמים.
[371] Po tych słowach w F 53060: [עולים ושב'-ים].
[372] F 53068: ויתחתכו. Przypuszczalnie omyłka w zapisie liter. Rdzeń ת.ח.ב nie jest notowany w słownikach Stronga, Shoshan, Jastrowa, Kleina. Być może mowa o czasowniku לתחוב, ‘wkładać do środka’, jednak rdzeń ת.ח.ב nie występuje w odmianie *hitpaʿel*. W F 53060: ויחתכו.
[373] Ze względu na rzeczownik rodzaju żeńskiego, czasownik także powinien być w tym samym rodzaju, a więc תעמוד.
[374] השלישית.
[375] Lub ופתחוה. F 53068; F 53060: פתוחה.
[376] חתוכה ‘przecięta’.
[377] Tekst niezrozumiały. הוסדה – ‘być osadzonym na czymś/w czymś’. Prawdopodobne, że wyraz błędnie zapisany.
[378] Po tych słowach w F 53060: אז תבין את החידה. F 53068: Brak tych dwóch słów; następnie: אז תבין את החידה.

22 מסה ומריבה[382] : כי תקרינה מלחמה[383] בעדה הטבה[384] ומלבד[385] המהומות[386]

23 והבדלם אשר נולדו בזמן ממשלת המושלים : אחי בגדו[387] כמו נחל

24 כאפיק נחלים[388] : ויצאו מגדר האחדות ודבקו באלילים : להם אמרו שבחי[389]

25 אדם[390] ישקון עגלים[391] : וחדשו בעם קדום[392] אמונות זרות : כתועבות

fol. 3r

1 Księga *Wojny u bram*[393] (responsa[394] od talmudystów do karaimów i od karaimów do talmudystów)[395].

2 *[Niech] będzie ona dla was*[396] [niczym] zasady pisania liter[397], które w tej książce się znajdują. Otrzymałem informację, że kopia

3 ta wysłana do was dotrze. Pisałem ją[398] w pośpiechu, śpiesznymi znakami, co

4 da się rozpoznać po alfabecie[399]. Zrozumieć łatwo[400] od początku do końca. Zrobiłem to w czasie swej drogi do mego domu,

5 gdyż pismo to[401] było na potrzeby moje, mego domu. [Chciałem] dostarczyć [je]

---

[379] Powinno być משכבי.
[380] Pnp 3:1.
[381] Pnp 6:12 (נפשי שמתני) lub Hi 7:20 (שמתני).
[382] Wj 17:7.
[383] Wj 1:10, tu: תקראנה.
[384] F 53068: קצובה.
[385] Słowo zatarte. Porównując z innym tekstem widzę ślad po pierwszych trzech literach, tj. ומל, natomiast ostatnie dwie nieczytelne – być może ostatnia ד.
[386] Pierwsza litera, tj. ה, zatarta.
[387] Oba wyrazy zatarte, jednakże dają się odczytać.
[388] Hi 6:15.
[389] Powinno być זבחי zamiast שבחי (zob. Oz 13:2). F 53068: זובחי.
[390] Litera *alef* zapisana w górnym indeksie (jako אלף תלויה).
[391] Oz 13:2.
[392] W innych wersjach קדוש?
[393] Wyróżnienie kursywne moje.
[394] שאלות ותשובות, dosł. 'pytania i odpowiedzi'.
[395] Wydaje się, że zdanie to ma charakter tytułu, choć nie jest ono w jakiś specjalny sposób wyróżnione. Pojawia się jako pierwsze w tym tekście i niesie ze sobą treść natury ogólnej.
[396] Potoczysty styl Pięcioksięgu, zob. np. w Wj 12:2; Kpł 11:4 itd. (zwrot הוא לכם), a także w Kpł 11:39; 16:31 (היא לכם) i w Wj 31:14; 11:6 (הוא לכם).
[397] Wydaje się, że hebrajskie wyrażenie חק אותיות (dosł. 'prawo liter; zasady liter; reguły liter') ma u karaimów jakieś głębsze znaczenie, którego – jak dotąd – nie udało mi się ustalić na podstawie innych karaimskich tekstów. Być może oznacza ono jakieś najbardziej podstawowe zasady, podług których należy postępować, którymi należy się kierować. Jest to jednak hipoteza.
[398] Kopię.
[399] Sens myśli: śpieszyłem się, więc charakter pisma nie jest zbyt ładny.
[400] Co jest tu napisane i to pomimo śpiesznego pisania.
[401] Tekst *Wojny u bram*.

mojej świętej gminie, kahałowi [w] (?) MLYG[402] – mieście moich narodzin. To rok

6 już, jak została wysłana ta zacna książka w prezencie do mego brata, w rękopisie brata mamy[403], wielce szanownego pana ribbiego Szełomo, wybrańca

7 Boga i jego przyjaciela[404]. Jego imię ujawnia się na początku tajemnicy, w zagadce, w formie ułożonych kształtów; 76 –

8 to liczba kresek, które ujrzy oko czytelnika. Niech zatem *błaganie me dotrze*[405] [do] spoglądającego na me pismo, aby pominął

9 *moje uchybienie*[406], by znieść[407] mój [ból][408] *odzieniem zbawienia*[409]: słowo me – mizerne błagania[410]. Będzie [tu] mówił ubogi z umysłu i języka[411].

10 Kopista pierwszej, jak i drugiej [kopii][412]. *Jam bidula*[413], *grzesznik i zhańbiony*[414]. Przed Wami, wybitnymi uczonymi w Prawie[415], [jestem]

---

[402] Hebr. מליג – nad pierwszą literą wyrazu pojawia się kropka (ew. *gereš*), lecz trudno ustalić, co ona tu oznacza, być może jest to znak skrótu.

[403] W hebrajskim tekście użyto terminu מסרף i być może można by tu ostrożnie założyć, że wuj ten był bratem mamy autora listu (zob. odpowiedni przypis do tekstu hebrajskiego). Za chwilę czytelnik się dowie, że mowa tu o Szełomo ben Aharonie.

[404] Jednym z przydomków Szełomo ben Aharona był właśnie ידידיה, tj. 'umiłowany Boga; przyjaciel Boga'.

[405] Jr 37:20. Tłumaczę na podstawie E. Shoshan, vol. 4, s. 1700, termin: 'נפלה תחנתו לפני'.

[406] Dosł. 'przewinienie', ale mowa tu o błędach w tekście, które kopista popełnił. Por. Mi 7:18; Prz 19:11.

[407] Hebr. להחל może też występować w znaczeniu הפר, ביטל, tj. 'uchylić, znieść; anulować', E. Shoshan, vol. 2, s. 776, termin: (א) חלל.

[408] Miejsce niezrozumiałe. W hebrajskim tekście występuję tu słowo ציני, którego – w znaczeniu pospolitym – trudno szukać w słownikach hebrajskich (słowo ציון pojawia się jako nazwa własna). Istnieje możliwość, że autor tekstu nieczytelnie napisał ר, która przy niezbyt starannym odręcznym piśmie może przypominać czytaną przeze mnie w tym miejscu literę נ. Stąd też istnieje duże prawdopodobieństwo, że tekst należałoby przeczytać jako צירי להחל, tj. 'anulować, zlikwidować mój ból, cierpienie'.

[409] Por. Iz 61:10 (tu: בגדי ישע, 'odzienie zbawienia'). Zob. też Ps 132:16 (וכהניה אלביש ישע, 'jej kapłanów przyodzieję zbawieniem'). Fragment niezrozumiały.

[410] Fragment niezrozumiały.

[411] Autor korespondencji ma oczywiście na myśli siebie, nie zaś Szełomo ben Aharona. Rzeczywiście, tekst hebrajski jest bardzo skażony przez niewystarczającą znajomość języka hebrajskiego przez kopistę. Popełnia on liczne błędy ortograficzne, stylistyczne, fleksyjne itd.

[412] Wyrazu 'kopia' nie ma w tekście hebrajskim. Zdanie zupełnie niepoprawne językowo. Albo autor chce powiedzieć, że jest „pierwszym i drugim kopistą", tj. że dwie pierwsze kopie tekstu *Wojny u bram* są przepisane przez niego, albo że „przepisał pierwszą i drugą" [kopię, wersję tekstu] – w praktyce wychodzi na to samo, lecz językowo zostało to bardzo nieczytelnie przedstawione. W pierwszym przypadku w tekście hebrajskim zbędne byłoby użycie partykuły את, zaś w drugim przypadku (tj. z użyciem tej partykuły) daje się odczuć wyraźny brak dopełnienia myśli, tj. „kopista czego?". Oczywiście domyślamy się, że mowa o dwóch kopiach *Wojny u bram*, ale struktura zdania wymaga tu dopełnienia tej myśli.

[413] Ps 88:16.

[414] Por. Ps 15:4. Możliwe też, że: 'zlekceważony i odepchnięty'. Autor mówi tu o sobie jako o grzeszniku, co wpisuje się w konwencję stylu, w którym nadmiernie umniejsza się własną wartość w oczach adresata słów.

[415] Dosł. '[jesteście] koroną Tory'. Zwrot do adresatów listu. Autor korespondencji nie pisze tu tak wyraźnie, jak oddaje się to w języku polskim. Zdanie to także nie do końca poprawnie napisane. Zwrot כתר תורה jest superlatywem i oznacza najwyższą pochwałę 'wybitnego uczonego w Prawie lub w Piśmie', dosł. 'ozdoba Tory; korona Tory'. Za E. Shoshan, vol. 3, s. 1119, termin: 'כתר תורה'. Inny uczony, בעה"ט, tj. בעל הטורים, a ściślej יעקב בן אשר pisze, że to osoba, która studiuje Torę dla niej samej i wtedy sama Tora jest koroną u jego głowy. Hebrajski

11 niczym lis przy lwie – Wasz uniżony[416] sługa[417] Mordekhay, syn mego mistrza, jegomościa pana ribbiego Szmuela, wiceprzewodniczącego[418], niech strzeże go Miłosierny i da mu zbawienie.

12 Z pomocą i w Imię *Czyniącego światła*[419] rozpocznę księgę *Wojny u bram*[420]. Autor tej księgi nie wypowiedział

13 *imienia swego ustami swymi*[421] z powodu swej wielkiej skromności[422], lecz na początku swej pracy *ułożył zagadkę* […][423] dla Uczonych[424] – których Pan zwołuje

14 w swej społeczności[425] – by[426] oczy czytającego i widzącego[427] ujrzały [tę] jego[428] prostotę po drugiej stronie tej karty, u jej początku[429].

---

wyraz כתר (=200) w jednym ze swoich odpowiedników liczbowych odnosi się do takich terminów, jak 613 przykazań dla żydów oraz 7 przykazań dla reszty ludzi, co daje sumę właśnie 620 (=כתר). Tyle Jaakow syn Aszera (Komentarz do Ks. Wyjścia 20:14). Inne znaczenie zobacz np. w midraszu, pt. *Ba-midbar Rabba* 14:9 (i w kilku innych jeszcze miejscach tego komentarza).

[416] Dosł. ‘najmniejszym’.

[417] Lub: ‘niewolnikiem’.

[418] W hebrajskim tekście występuje tu wyraz סגן. Być może jest to skrót od סגן נשיא, tj. ‘wiceprzewodniczący’, ale w takim przypadku wyraz ten byłby zapisany raczej w ten sposób: סג"ן. U Jastrowa w słowniku pojawia się informacja, że żaden z kapłanów nie mógł zostać arcykapłanem, jeśli uprzednio nie pełnił funkcji zastępcy, tj. pomocnika arcykapłana, tj. סגן הכהנים (na podstawie: *Tosafot le-Bawli, Yoma* 15b; tamże, *Menahot* 100a) (A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature, red. Marcus Jastrow, Leipzig 1903, vol. 2, s. 955, termin: ‘סָגָן’). James Strong podaje, że aramejski wyraz סָגָן oznacza ‘prawodawcę, księcia, prefekta prowincji’ – wyraz ten pochodzić ma od nieużywanego już rdzenia ס.ג.נ oznaczającego ‘nadzorować’; słowo zaś סָגָן to m.in. ‘gubernator’. (Strong’s Hebrew Dictionary, red. James Strong, Albany 1999 r., s. 498, terminy: ‘סָגָן, סָגָן’; podobnie w: A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English, red. Ernest Klein, University of Haifa 1987, s. 435, termin: ‘סָגָן’). Z kolei w słowniku E. Shoshan można znaleźć takie znaczenia na określenie słowa סָגָן, jak: ‘urzędnik państwowy wysokiego szczebla’, dalej ‘zastępca arcykapłana’, współcześnie zaś oznacza ‘zastępcę, wice-’ [E. Shoshan, vol. 4, s. 1760, termin: ‘סָגָן’]. Wydaje mi się, że Szemuel – biorąc pod uwagę możliwe znaczenia rozważanego tu rdzenia – mógł być pomocnikiem karaimskiego wójta lub nawet wójtem.

[419] Ps 136:7.

[420] Wyróżnienie moje.

[421] Por. Wj 20:6; 28:29; Pwt 5:10; Ps 16:4.

[422] Znaczenie słów: praca ta nie jest podpisana, jest anonimowa.

[423] Por. Sdz 14:12. Wersja przedstawianego tu tekstu jest pełna uchybień i braków, w stosunku do wersji dostępnych w innych rękopisach. Ciąg dalszy, a tu brakujący, wygląda mniej więcej tak: „w której – w ramach poetyckiej mowy – zawarł informacje co do godności Uczonego Jegomości Pana”.

[424] Dosł. ‘ocaleni; reszta’ (hebr.: שרידים). W swoim tłumaczeniu odwołuję się jednak do wyjaśnienia z *Seder Elijjahu Rabba, Tana Dewey Elijjahu Rabba 18:4*, gdzie pada m.in. interpretacja, że biblijne wyrażenie לשרידים (Jl 3:5) może odnosić się do Uczonych w Piśmie (תלמידי חכמים) – w angielskim tłumaczeniu Talmudu często pojawia się wyrażenie Rabbinical Students, scholar (wydanie elektroniczne „Judaic Classics”].

[425] Jl 3:5.

[426] Tłumaczenie niepewne.

[427] Tj. czytelnika.

[428] Tj. Szełomo ben Aharona.

[429] W istocie odautorska przedmowa do *Wojny u bram* rozpoczyna się jeszcze na tej samej stronie, zaś z drugiej strony tej karty nie ma jakichś dodatkowych informacji odnośnie do skromności, prostoty etc. autora tego tekstu.

15 Oto zagadka odnośnie do imienia tego człowieka ułożona[430]: Jeśli[431] narysujesz trzy kreski równej długości i miary[432]

16 na kolumnach[433] ustawione[434]. Gdy złoży się[435] je trzy pośrodku, [to] początek mego imienia w podwojeniu uzyskasz.

17 Ta [litera], która stoi obozem obok, podobnie trzema kreskami wyznaczyć ją można[436], a to jest jej właściwością: jeśli obrócisz

18 głowę u jej nasady, to nóżka jej stanie na przeciwko[437]. Trzecia [litera] obracająca się i rozwarta[438],

19 na jednym końcu przecięta. Czwarta [litera] wyznaczona jest dwoma kreskami, zaś trzecia kreska

20 znajduje się w środku. Jeśli zwrócisz uwagę na jej regułę w wadze i mierze[439]. Przedmowa[440].

21 *Na mym posłaniu nocami szukałem tego, którego ukochała ma dusza*[441]. *Wyznaczyłeś mnie*[442], by zbadać sprawę [tego]

22 *sporu i konfliktu*[443], *gdyż wybuchnie wojna*[444] w tej dobrej społeczności, nad te zamęty

23 i różnice, które narodziły się w czasie rządów władców[445]. *Bracia moi stali się niewierni jak potok*,

---

[430] Inna możliwość: Na tych słowach kończą się mowy kopisty (kopistów), dalej zaś rozpoczynają się teksty napisane przez Szełomo ben Aharona: najpierw zagadka, w której ukrył swoje autorstwo, a następnie już *Wojna u bram*.

[431] W tym miejscu rozpoczyna się zagadka ułożona przez Szełomo ben Aharona.

[432] Po tych słowach w F 53060: „dwie ukośne i opadające, trzecia prosto stojąca".

[433] Lub stronicach. Z uwagi jednak na fakt, że mowa o dwóch, trzech wyrazach, które mają być z owych kresek ułożone, można założyć, że mowa tu właśnie o jakichś kolumnach, ew. podstawach, nie zaś o stronach. Wiersz ten rozpoczyna się od wyraźnego akapitu.

[434] Po tych słowach w F 53060: „wznoszące się i opadające".

[435] Zob. odpowiedni przypis do tekstu hebrajskiego. W F 53060: „gdy przetnie się".

[436] Tłumaczenie zdania niepewne.

[437] Tłumaczenie niepewne.

[438] Tłumaczenie niepewne.

[439] Po tych słowach w F 53060: „to wówczas zrozumiesz tę zagadkę".

[440] Wyraz zapisany jako ostatnie słowo wiersza. W żaden sposób słowo to nie jest wyodrębnione w tym rękopisie. Jest natomiast ono specjalnie wyodrębnione np. w F 53060.

[441] Pnp 3:1.

[442] Pnp 6:12 (נפשי שמתני) lub Hi 7:20 (שמתני). Jedno z wielu znaczeń tego słowa – 'wyznaczyć'; zob. Strong, שום, s. 704; Jastrow, שום ,שים, s. 1535; Klein, שום ,שים, s. 654.

[443] Wj 17:7. Sporu pomiędzy karaitami a rabbanitami.

[444] Wj 1:10.

[445] Autor sugeruje, że w okresie królewskim mamy już do czynienia z początkiem różnic, które później staną się przyczyną rozłamu w judaizmie. O tym będzie traktowała dalsza wypowiedź Szełomo ben Aharona.

24 *niczym [z] koryta potoków*[446] wyszli poza zagrodę jedności i przylgnęli do bożków. O nich to powiedziano: *„składający w ofierze*

25 *człowieka, cielce będą całować!”*[447]. [Oni to] wprowadzili pośród starożytny[448] lud obce wierzenia – niczym *obrzydliwości*

fol. 3v[449]

1 הגוים[450] מאוסות ובעורות : כאשר כל זה העדו וכתבו הנביאים : השלוחים מאת

2 ה׳ במקום רואים[451]. ויהי כי לא שמעו להם ההלכים בעצת הרשעים[452] : השריש

3 ביניהם[453] זה המנהג הרע עד שיצאו[454] מארץ קדושה וטהורה והוגלו לארץ

4 נכריה[455] וזרה: ועד היום סובלים גליות וצרה כמבכירה[456] ולא די להם

5 הצרות החיצוניות עד בזמן בית שני הבנין לתפיות[457] : נתעוררו ביניהם

6 צרות פנימיות : והאמונה אחת בשתי אמונות[458] : ואובינו [יל]עגו[459] למו[460] בכל

7 פנות : איש את אחינו יצודו חרם[461] : ורוח נכאה תיבש גרם[462] []תחמץ[463] לבבי

8 וכליותי[464] : לדעת קצ[465] הפלאות עד מתי[466] : וממה התחילה זאת [ה]שנאה[467] בעדת

9 ה׳ הצולעה : זמותי נתקו ~~משוד~~[468] מורשי לבבי[469] : והנה יד ה׳[470] נגעה בי[471] : ויאמר

10 אלי הבן בדברם[472] : מקול מקנה התרועה העברים[473] : עמוד על עומדך[474] ושמעת מה ידברו

---

[446] Hi 6:15.
[447] Oz 13:2.
[448] W innych rękopisach (zob. odp. przyp. do tekstu hebr.): „w świętym ludzie”.
[449] W tym rękopisie strony *verso* nie są paginowane.
[450] Por. Pwt 18,9; 2 Krl 21,2; Ez 12,16; 2 Krn 28,3; 33,2; 36,14.
[451] Hi 34:26.
[452] Ps 1:1.
[453] Pierwszy *jud* w wyrazie dopisany powyżej linii pisania, nad literami *bet* oraz *nun*.
[454] Pod literą *jud* kropka (być może jest to rozlany lub rozmazany tusz).
[455] Wj 2:22; 18:3.
[456] Jr 4:31.
[457] Powinno być jak w Pnp 4:4 (בנוי לתלפיות).
[458] F 53068: והאמונה אחת עשו בשתי אמונות .
[459] Przed wyrazem zamazane znaki, być może – jak w innych rękopisach – są to zamazane litery *jud* i *lamed*.
[460] Ps 80:7.
[461] Mi 7:2.
[462] Prz 17:22.
[463] Pierwsza litera wyrazu mocno zamazana, przez co niemożliwa do odczytania. F 53068: ובהתחמל.
[464] Por. Ps 26:2.
[465] W tym typie pisma *cadi* nie zawsze daje się łatwo odróżnić od *cadi końcowego*. Obie formy tej samej litery są do siebie bardzo podobne.
[466] Dn 12:6 [עד מתי קץ הפלאות].
[467] Pierwsza litera zamazana, ale w miarę czytelna.
[468] Kreska nad wyrazem – oznacza ona, że cały wyraz jest błędny (takie nasze przekreślenie).
[469] Hi 17:11.
[470] F 53068: brak litery lub słowa wskazujących na Boga.
[471] Hi 19:21; Dn 10:10.

11 ואחר תחזקנה ידיך[475] : ותשיג[476] ההתחלה והתכלה : ומאין המשאת לעלות החלה[477] : ובדכרו[478]

12 עמי הדברים האלה[479] : נפלאתי הפלא ועלה[480]: והנה שני אנשים[481] עברים נצים[482] איש לרעהו

13 יורו חצים : ושאלתי יחס[483] המתוכחים ' והשיבו בני איש אחד נחנו אחים[484] : והאחד בעל[485]

14 תורה שבכתב ומקרא : והשני בעל תורה שבעל פה אחורה[486] : שם הא בֹּכֶה אברהם בכר

15 גרשון הנאמן : ושם השני הגאון כְּמֹהרר שלמון בהגאון[487] כהרר כלמאן[488] זה יעמוד

16 בעצם תומו[489] : בתורה הכתובה מנותן עוז לעמו[490] : וזה יעמוד בנפיש מרה[491] : בהשענו

17 אל פנת[492] תלמוד וגמרה[493] : טוענים איש[494] לרעהו[495] בדברי חכמה להוציא לאור

18 תעלומה[496] : בכל הארץ יצא קום ובקצה תבל מליהם[497] : והאמת נאדרת[498] להכריע

19 ביניהם[499] : להצדיק את הצדיק ולהרשיע את הרשע ביני[500] : כי בהשגת האמת

20 יהיה לאלף הקטון[501] והיא על כל דבר שלטון : ובשומע[502] קירוב ריבם והשגת

21 עצומותיהם[503] : חקרתי ובחנתי[504] בטענותיהם : והשגתי האמת כי הכת[505] אשר

---

[472] Dn 10:11.
[473] Por. 1 Sam 4:6. F 53068: ומה קול התרועה הגדולה במחנה העברים.
[474] Dn 10:11.
[475] Sdz 7:11.
[476] Uwaga, tutaj autor używa innego ש, podobnego do pisanego *ajn*. Raz tak pisze *szin*, raz jak w piśmie „Raszi".
[477] Sdz 20:40.
[478] Chyba powinno być ובדברו. F 53068: ובדברו.
[479] Dn 10:15.
[480] Iz 29:14. Zamiast *ajn* może być też *tet*. W innych rękopisach jest tu פלא. Ostatni wyraz cytatu zapisany z błędem ortograficznym, ה zamiast א.
[481] Litera *shin* podobna do *ajn*.
[482] Wj 2:13.
[483] Elgamil: והם.
[484] Rdz 42:11. F 53068: brak słowa אחד.
[485] Litery ע i ל zapisane za pomocą ligatury. Ale to dziwne, bo ligatura ta dotyczy tylko zestawu liter א oraz ל. W innych rękopisach spotkać się można także i z ligaturą liter ב i ר, czy połączenia ת z כ (np. w F 53068).
[486] F 53068; Elgamil: מסורה; W innych אסורה.
[487] Pierwszą literą jest כ i być może miało być tu wyrażenie בן הגאון.
[488] F 53068: זוסמאן בן הגאון אהר"ר קלמן. Elgamil: קלמן.
[489] Hi 21,23. Zamiast czasownika יעמוד, w Biblii Hebrajskiej pojawia się ימות.
[490] Ps 29,11; Ps 68,36.
[491] Hi 21:25 (נפש מרה). F 53068: בנפש מרה.
[492] F 53068; Elgamil: על בינת.
[493] Elgamil: וגמרא.
[494] Elgamil: אי.
[495] Por. Jr 23:27.
[496] Por. Hi 28:11.
[497] Ps 19:5.
[498] Błąd ortograficzny, zamiast litery א powinna być litera ע. Iz 59:15.
[499] Pierwszy *jud* dodany powyżej linii pisania, między literami ב i נ – autor przez nieuwagę zapomniał o tej literze.
[500] Pwt 25:1. F 53068: בענינים. Elgamil: בעיניכם.
[501] Iz 60:22.
[502] Wyraz jakby dopisany później – wydaje się że zostawiono tu pewną ilość miejsca na to słowo. Zapisane jednak później nie zmieściło się i schodzi ono nieco na dół, lekko poniżej następnego słowa. Elgamil: ובשמעי.
[503] Por. Iz 41:21. Elgamil: תעצומותיהם.

22 התחזקה בתורה הכתובה הנותר בירושלים קדוש יאמר בה[506] : ובעוד שהיו

23 הנביאים[507] ובשערים שופטים : היו מוכיחים ומיסירים[508] מדרך ישרה[509] נוטים :

24 אמנם אחר[510] חתימת החזון[511] : שלח האדון בשמניו רזון[512] : ונקל היה הצל[513]

25 לנטות[514] באפס הנביאים ראשי[515] המטות[516] : ואף שלא חסדו[517] הכהנים המנהגים[518]

26 בעם : כבר הנביא מלאכי הודיע[519] גדול[520] פשעם : כדכתיב לכם הכהנים

27 בוזי שמי[521] מגישים על מזבחי מגאל[522] לחמי[523] וכי תגישון[524] עוד[525] לזבוח

28 אין[526] רע[527] : וכי תגישון פסיח[528] וחולה אין רע הקריבהו[529] לפחתך[530] הירצך[531] או

29 הישא פניך[532] : וזאת שני[533] בזמן ההוא עשו[534] : דמעה[535] את מזבח ה' כסו[536] : על

30 הבגידה ומרד[537] בקודשים כי בלי ערות דבר[538] היו מגרשין [539] ואלו

31 המנהגים חדשים לבקרים[540] : על כן התגוללו על לחם שערים[541] : ודבתה[542]

---

[504] Por. Jr 17:10.
[505] Wyraz dość zamazany.
[506] Iz 4:3.
[507] Pierwszy *jud* napisany jakby na literze *alef* – zlewa się z nim, ale nie jest to ligatura.
[508] Por. Prz 9:7 ([...] ומוכיח [...] יסר); Hi 40:2 ([...] יסור מוכיח [...]). Zwrot מוכיחים ומייסרים pojawia się w literaturze pozabiblijnej, np. w שער האותיות, אות ב בריות, ה ארחות צדיקים, שער ו czy też w מיסרים. Elgamil: מיסרים.
[509] Por. Ps 107:7; Ezd 8:21 i inne miejsca, w których występuje fraza דרך ישר, np. Jr 31:8. Elgamil: הישר.
[510] Elgamil: אחי.
[511] Por. Dn 9:24.
[512] Iz 10:16 (cytat niepełny).
[513] Po tym wyrazie występuje skreślone słowo (w następnym wierszu zapisane poprawnie).
[514] 2 Krl 20:10.
[515] Elgamil: כאשי.
[516] Lb 30:2; 1 Krl 8:1; 2 Krn 5:2.
[517] Elgamil: חסרו.
[518] Elgamil: המנהיגים.
[519] Elgamil: הגיד.
[520] Elgamil: גודל.
[521] Ml 1:6.
[522] Elgamil: מגואל.
[523] Ml 1:7.
[524] Elgamil: תגישו.
[525] Powinno być עור.
[526] Nad wyrazem dopisano zapomniany *jud* w postaci kropki.
[527] Ml 1:8.
[528] Przed tym wyrazem przekreślona litera.Elgamil: פסח.
[529] Elgamil: הקריבהן נח.
[530] Ml 1:8. Elgamil: לפתחך.
[531] Elgamil: הירצה.
[532] Ml 1:8.
[533] Elgamil: שנית.
[534] Ml 2:13.
[535] Elgamil: דמעה, כשידהם. W innych zaś דמעה נשיהם.
[536] Ml 2:13. W tekście brak słowa נשיהם. F 53068: ה' נשיהם כסו.
[537] Elgamil: ובחש.
[538] Pwt 23,15; 24,1.
[539] Miejsce pozostawione na brakujące słowo. Być może kopista nie mógł się doczytać. F 53068: היו אותם מגשרים; Elgamil: היו אותן מגרשין.

32 בהם הפלוגה מחמת שיוצא לפני[543] השליט בשגגה[544] : ואשר עמהם רבתי עם[545] :

33 מחליק את[546] [547] את הולם[548] פעם[549] : וינשאו כפי דעתם להעמיד חָזון[550] : ובאפס

34 לאום מחתת[551] רזון[552] : ומעולם השגתי מראש מקדשי[553] ארץ[554] לדרוש : כי תופסי[555]

35 האמת לעולם מעשים[556] : כאשר כתבי הקודש[557] יורו במשפטי[558] : ועולם

fol. 3v

1 *innowierców*[559] – wstrętne i odrażające; jak o tym wszystkim zaświadczyli i [to] opisali prorocy wysłani przez

2 Boga *jawnie*[560]. A nie słuchali ich ci, co *szli za radą nikczemnych*[561], [więc] zapuścił korzenie

3 wśród nich ten zły zwyczaj [tak, że aż] opuścili święty i czysty[562] Kraj, [gdyż] zostali wygnani do *kraju*

4 *obcego*[563], cudzego. I aż do dzisiaj cierpią [z powodu] wygnania i *krzywdy jak pierworódka*[564]. Nie dość im

5 tych zewnętrznych cierpień[565], to jeszcze za czasów Drugiej Świątyni, *wybudowanej*

---

[540] Lm 3,23.
[541] Sdz 5:8. Elgamil; F 8293: על כן התגוללו אז לאם שעריך.
[542] Elgamil: ודברתה. F 53068: ורבתה. Powinno być ורבתה, zapewne w znaczeniu ורבתא.
[543] Elgamil: מלפני.
[544] Koh 10:5.
[545] Lm 1:1.
[546] Słowo to jest tu błędnie dodane.
[547] Pozostawione wolne miejsce na brakujące słowo פטיש. Elgamil: מחליק נשיא את.
[548] Elgamil: קולם.
[549] Iz 41:7.
[550] Dn 11:14. Znak *kamac* zapisany w tekście. Elgamil: מזון.
[551] Słowo nie do końca czytelne. F 53068: אחתת; Elgamil: מתחת.
[552] Prz 14:28.
[553] Powinno być מקדמי, jak to jest w Prz 8:23.
[554] Prz 8:23. W Biblii zamiast słowa השגתי (‘osiągnąłem’) pojawia się נסכתי (‘zostałem namaszczony’, a stąd metaforycznie ‘zostałem ustanowiony [np. na króla]’).
[555] Elgamil: כי תופשי.
[556] Por. Ps 138:8.
[557] Przed tym wyrazem jest wyraz zamazany – prawdopodobnie początek tego właśnie wyrazu. F 53068: כאשר תורה נביאים וכתובים. Elgamil: הקדש.
[558] Por. Pwt 33:10.
[559] Por. Pwt 18,9; 2 Krl 21,2; Ez 12,16; 2 Krn 28,3; 33,2; 36,14.
[560] Hi 34:26 (dosł. ‘w widocznym miejscu’; ‘w miejscu publicznym’).
[561] Ps 1:1.
[562] W znaczeniu duchowym i moralnym.
[563] Wj 2:22; 18:3.
[564] Jr 4:31.
[565] Tj. wynikających z wygnania, z przebywania na obczyźnie, poza Ziemią Świętą.

na specjalnym wzgórzu[566], wzbudziły się między nimi

6 wewnętrzne nieszczęścia: z jednej wiary dwie. *Wrogowie nasi drwić będą sobie*[567] po wszystkich

---

[566] Pnp 4:4. Rzecz trudna do przełożenia, ze względu na mnogość znaczeń wyrażenia לתלפיות, np.
A) מה הוא לתלפיות, ספר שאמרו לו פיות הרבה, עשרה בני אדם אמרו ספר תהלים, tj. „Co znaczy *le-talpiyot*? Księgę, którą wiele osób wypowiedziało [tj. wymyśliło – tł.]. Dziesięciu ludzi wypowiedziało Księgę Psalmów”, potem następują dywagacje odnośnie do tego, kto prócz Adama – pierwszego człowieka, Abrahama, Mojżesza, Dawida i Salomona pisał psalmy (מדרש רבה שיר השירים, פרשה ד, סימן ה). Czasownik אמר, według Shoshan, vol. 3, s.1121, w znaczeniu 2. i 3.; Strong, s. 51, ‘X think’; Jastrow, s. 78, m.in. ‘compose; think’; Klein s. 36, ‘he said in his heart, thought’. Zwrot אמרו לו oddaję jako אמרו את, na podstawie Shoshan, vol. 3, s. 1121, termin: ל (w znaczeniu nr 5.). I tak, podane w midraszu wyjaśnienie z Pnp (לתלפיות) bazuje na swoistej grze słów, mianowicie słowo לתלפיות zostało podzielone na trzy słowa: ל, w znaczeniu ‘autorstwa, przez kogo [powstałe, napisane]’, תל, tj. ‘~wiele’ (zob. np. Shoshan, vol. 7, s. 2857, 3. znaczenie słowa), a także פיות, tj, ‘usta’, w domyśle ‘osoby’, a więc razem ל+תל+פיות, jako ‘przez wiele ust’, tj. osób coś zostało napisane, zrobione itd. Jedyną zaś księgą hebrajską, która została napisana przez „wiele osób”, w rozumieniu rabbanicznym, tj. oficjalnie przypisując konkretnej osobie ludzkie autorstwo danej księgi, są Psalmy. Nadto Jastrow (s. 1670, termin:תל) podaje, że תל ma związek ze słowem תהילה, ‘psalm’, w l.mn. תהלים lub תִלִּין lub תִלִּים właśnie. Tak czy owak, w wymiarze metaforycznym לתלפיות odnosi się do Psalmów.
B) בנוי לתלפיות, טטרגונין, חייא בר' בון אמר יופי היה ונעשה תל, אמר הקב"ה אני הוא שעשיתיו תל בעוה"ז, ואני הוא שעתיד לעשותו יפיפית לעולם הבא, tj. „zbudowany na *talpiyot* – czworoboku, [ribbi] Chija bar Bun: [Bóg] powiedział ‘piękno’ i powstało wzgórze. Święty, niech będzie błogosławiony, powiedział ‘Ja jestem tym, który uczynił [to] wzgórze na tym świecie i Ja jestem też tym, który uczyni go bardzo pięknie w przyszłym świecie’”, (מדרש רבה שיר השירים, פרשה ד, סימן יב). Mowa tu oczywiście o wzgórzu świątynnym, który miał „ścięty” wierzchołek, na którym znajdował się cały kompleks świątynny, w kształcie czworoboku. A więc בנוי לתלפיות oznacza tu mniej więcej ‘zbudowany na wzgórzu’. Słowa Boga są tu bardziej natury agadowej i nie pojawiają się w Biblii. Nieco dalej w tekście midraszowym pojawiają się słowa: תלפיות, תל שמתפללים בו כל פיות, „*talpiyot*, tj. miejsce, w kierunku którego wszystkie usta się modlą” (tłumaczę na podstawie Jastrow, s. 1138, termin: פה), po czym następuje długa lista wskazówek odnośnie do tego, w jakim kierunku należy się zwracać podczas modlitwy, w zależności od miejsca w którym się jest w Ziemi Świętej lub poza nią. Pod koniec tych rozważań padają takie oto słowa: אמר רבי אבין בנוי לתלפיות, הוא היכל שכל הפיות מתפללות בו; „Ribbi Awin powiedział: *banuy le-talpiyot* to Świątynia, w kierunku której wszystkie usta się modlą” (tamże). Ci zaś, którzy przebywali w Świątyni, powinni byli się modlić w kierunku miejsca najświętszego, czyli קדשי הקדשים (tamże).
C) j.w., a mianowicie: במקום שהיו ישראל נותנים הודיות למקום, czyli: „W miejscu, w którym Izrael składał Bogu podzięki” (termin המקום oznacza Boga, bo to „On jest miejscem, w którym jest świat, a nie że świat jest miejscem, w którym On istnieje”, קוראין אותו מקום של עולם ואין העולם מקומו, i stąd למקום oznacza ‘Bogu’ – בתי מדרשות ב', פרק כב, סימן ג). Podobnie w (גמרא) תלמוד ירושלמי, מסכת ברכות דף ה א, czyli: תל שכל הפיות מתפללין עליו, tj. „wzgórze, na którym/w kierunku którego modlą się wszystkie usta”.
D) według Rasziego, słowo *talpiyot* jest zbudowanego z tego samego rdzenia, co słowo użyte w wyrażeniu z Hi 35:11, מלפנו מבהמות ארץ, ‘[Bóg] uczy nas [więcej] niż zwierzęta ziemskie’, a więc od rdzenia א.ל.פ, ‘uczyć się, zdobywać wiedzę’, w związku z czym zwrot użyty w Pnp tak zostaje przez niego wyjaśniony: בנוי לנוי להיות הכל מסתכלין בו ללמוד צורותיו ונוי מלאכת תבניתו, tj. „[jest] zbudowana [wieża Dawida – tł.] dla pięknego widoku, by wszyscy spoglądający się na nią uczyli się jej struktury oraz piękna kunsztu jej kształtów” (חמש מגילות. רות, שיר השירים, קהלת, איכה, אסתר. הוצאת מוסד הרב קוק. ירושלים. הדפסה ארבע עשרה תשנ"ו. תורה – נביאים – כתובים. עמ' 34).
E) jeden ze współczesnych komentatorów podaje pełną formę skróconego wyrazu *talpiyot*, tj. z zapisaną literą א (rdzeń אלפ): תְּאַלְּפִיּוֹת i przytacza trzy przypuszczalne jego znaczenia: 1. Miejsce, w którym ćwiczy się żołnierzy. 2. Miejsce, w którym zawiesza się oręż. 3. Przedstawione przed chwilą stanowisko Rasziego (חמש מגילות. מפרש על ידי א.ש.הרטום. תורה, נביאים, כתובים. יהושע אורנשטין, הוצאת ספרים ''יבנה'' בע''מ תל אביב, מהדורה חדשה מתוקנת, הדפסה עשרים ושש. 2002. עמ' 21). Co do drugiego punktu, to warto zanotować, że trudno jednoznacznie stwierdzić czy mowa o instalacji broni na wieży, czy też o zawieszaniu broni w celu właściwego jej przechowywania. Pnp 4:4 przedstawia metaforę 1000 tarcz znajdujących się na wieży Dawida, prawdopodobnie zawieszonych, bo wtedy łatwiej związać ten obraz z widokiem kobiecej szyi (centralnym punktem opisu tego miejsca księgi) przyozdobionej – jak się domyślamy już – jakąś lokalną biżuterią. Ta opcja jest pewniejsza w kontekście Pnp, jednakże możliwe, że תאלפיות, to też swego rodzaju zbrojownia.
[567] Z podziału w wierze oraz z ich wiernych. Ps 80:7.

7 zakątkach! *Człowiek na brata swego sieci zarzuca*[568]! *Przygnębiony duch osłabia ciało*[569], [mi jednak udało się] wysilić *serce*

8 *i nerki*[570], aby poznać *kiedy nastąpi kres tych dziwów*[571], [jak] i skąd wzięła się ta nienawiść w społeczności

9 Boga, która jest chroma. *Słabości me – dziedzictwo serca mego – zostały pokonane*[572]. *A oto ręka Boga dotknęła mnie*[573]*… i powiedział*

10 *do mnie: „Bacz na te słowa*[574]*, cóż to za głos [wielkiej] wrzawy [w obozie] Hebrajczyków*[575]*? Stań [mocno] tam, gdzie stoisz*[576] *i posłuchaj, o czym będą rozmawiać*[577]*,*

11 *a następnie nabierz odwagi*[578], a zrozumiesz [wszystko] od początku do końca". Skąd *zaczęły się unosić te kłęby dymu*[579], *gdy przemawiał*

12 *do mnie tymi słowami*[580]*? Dziwiłem się – cud nad cudami*[581]*! I oto dwóch ludzi – Hebrajczycy – kłóci się*[582], jeden do drugiego

13 strzały wypuszcza[583]. Spytałem o powiązanie między kłócącymi się, na co odpowiedzieli*: „Synowie jednego człowieka. Myśmy braćmi"*[584]. Jeden to znawca

14 Tory pisanej, Biblii; drugi to znawca Tory ustnej, późniejszej. Imię pierwszego to pan jegomość Awraham, syn szanownego pana

---

[568] Mi 7:2. Pomiędzy wyznawców obu wiar wdziera się zawiść.
[569] Prz 17:22.
[570] Por. Ps 26:2. Nerka jest tu metaforą ludzkiej myśli, szerzej zaś racjonalizmu, z kolei serce stanowi symbol całej sfery uczuciowej i emocjonalnej człowieka. Autor słów wytężył swój umysł oraz pragnienia.
[571] Dn 12:6.
[572] Hi 17:11. Myśl podobna do wcześniejszej, tj. że pomimo przygnębionego ducha, który niekorzystnie wpływa na siły witalne człowieka, autorowi udało się przezwyciężyć swoje słabości i zabrać się za poszukiwanie istoty tego wewnątrzreligijnego konfliktu.
[573] Hi 19:21 [יד אלוה]; Dn 10:10 – bez wskazania, że to ręka Boga (w tekście Danielowi ukazało się jakieś widziadło, hebr. וארא את המראה הגדולה הזאת, „ujrzałem to wielkie widziadło").
[574] Dn 10:11. Tj. przysłuchaj się im, by je zrozumieć.
[575] 1 Sam 4:6. Inne rękopisy podają cały biblijny cytat – w tym rękopisie jest niepełny, można by rzec niepoprawny, stąd dodano tu konieczne słowa w nawiasach kwadratowych. W kontekście nadanym przez Szełomo ben Aharona biblijne słowa stanowią aluzję do konfliktu między Żydami rabbanitami a karaimami.
[576] Dn 10:11.
[577] Sdz 7:11.
[578] Sdz 7:11.
[579] Sdz 20:40.
[580] Dn 10:15.
[581] Iz 29:14.
[582] Wj 2:13.
[583] Atakują się wzajemnie, oskarżają.
[584] Rdz 42:11. Szełomo ben Aharon przyznaje więc, na sposób metaforyczny, że Żydzi karaimi i Żydzi rabbaniczni są ze sobą powiązani nie tylko religią, ale wspólnym pochodzeniem.

15 Gerszona, wiernika[585]. Drugi [zaś][586] to gaon, nasz wielki nauczyciel, rabbi Salmon[587] syn naszego wielkiego nauczyciela, gaona Kolmana[588]. Jeden podejdzie

16 pokornie[589] do Tory spisanej od Tego, *który daje moc Swemu ludowi*[590]. Drugi stanie *z powagą*[591], *wspomagając się*[592]

17 Talmudem i Gemarą[593]. *Jeden z drugim* – mądrze – *[będą] polemizować*[594], *by wyciągnąć na światło* [dzienne]

18 *tajemnicę*[595]. *Po całej ziemi rozchodzi się ich głos – aż po krańce świata ich mowa*[596], lecz *prawdy brak*[597], która by mogła rozstrzygnąć

19 między nimi i by w ich sprawie *przyznała rację sprawiedliwemu, a nikczemnika skarciła*[598]. Bo gdy się osiąga prawdę,

20 to *najmniejszy staje się taki, jakby było go tysiąc*[599] – ona to [tak] nad każdą rzeczą góruje[600]. Przysłuchując się *z bliska ich kłótni*[601],

---

[585] Słowo נאמן, *neeman*, tłumaczę na podstawie: Majer Bałaban, *Żydzi lwowscy na przełomie XVI i XVII w.*, Lwów 1906, s. 241-243.

[586] Dosł. 'drugie imię', w znaczeniu 'imię drugiego człowieka'.

[587] Wymowa wg: E. Shoshan, vol. 7, s. 2967 (podrozdział: שמות אנשים), שלמון. W słowniku Beidera pojawia się zapis imienia שלמן, tj. Shloyme, pochodzący od שלמה, tj. Shelomo. Inne możliwe warianty tego imienia to: Saleman (niem.), Salaman (niem.), Salman (niem., wymowa: /zalman/, /zalmen/; hebr. זלמן), Salmon (niem.), Shloman (niem.), Sloman (niem.) Salomon (niem., pol.), Šalamoun (czes.), Salamon (czes.), Shlaman (jid., bez wymowy głoski /n/, סלמן ,שלמן), Shlame (jid.), Shloyme (jid.) (Beider, A Dictionary of Ashkenazic Given Names, s. 414 i n.).

[588] W E. Shoshan zanotowano tylko קַלְמָן, Kalman (vol. 7, s. 2966, קלמן). Beider (s. 343 i n.): imię pochodzenia greckiego (o znaczeniu 'piękne imię' - Calonymos), używane przez władających greką Żydów. Inne formy tego imienia to: Kaleman, Kolman, Kelman, Kalmen, Kalmenke, Kalme, Kalmele, Kalmenyu i inne. W Polsce używano np. formy Colman (Kolman).

[589] Hi 21,23. W tekście biblijnym wyrażenie to występuje w znaczeniu 'w pełni sił'. Inne możliwe tłumaczenie: 'skromnie; w pokorze; niewinnie; w czystości'.

[590] Ps 29,11; Ps 68,36.

[591] Hi 21:25. We fragmencie biblijnym zamiast 'zbliży się', pojawia się inny czasownik, 'umrze',ימות. Zaczerpnięta fraza בנפש מרה ma tam oczywiście inne znaczenie niż w tekście Szełomo ben Aharona.

[592] Zob. Ez 29:7.

[593] Dosł. 'do kącika Talmudu i Gemary', אל פנת תלמוד וגמרה. Wg innych rękopisów, 'do rozumności Talmudu Gemary', אל בנת תלמוד וגמרה.

[594] Por. Jr 23:27.

[595] Por. Hi 28:11. Chodzi o tajemnicę owego sporu między zwaśnionymi stronami. Być może też mowa o odkryciu tajemnic, które kryją się w Torze, aby w ten sposób udowodnić zasadność karaimskiej halachy.

[596] Ps 19:5.

[597] Iz 59:15.

[598] Pwt 25:1.

[599] Por. Iz 60:22.

[600] Dosł. 'jest [niczym] władza', על כל דבר שלטן. W tekście שערי תשובה, שער ב, ל החמישית jest mowa o tym, że to właśnie 'przyzwyczajenie nad każdą rzeczą jest niczym władza' (ההרגל על כל דבר שלטון), tj. w ludzkim postępowaniu bierze górę to, ku czemu najczęściej nasze instynkty się zwracają, i jeśli nie są to rzeczy dobre, tym trudniej dbać o czystą duszę.

[601] Por. Iz 41:21.

21 *zrozumiałem ich twierdzenia*[602], *szczegółowo przebadałem*[603] ich argumenty i dotarłem do prawdy: stronnictwo, które

22 wspierało[604] spisaną Torę – to jest *resztka pozostała w Jerozolimie, świętą nazwana*[605]. Tak długo, jak byli

23 Prorocy i w bramach Sędziowie[606], [tak długo] *upominali i karcili*[607] tych, co z *prostej drogi*[608] zbaczają –

24 zaprawdę, po *spisaniu objawienia*[609] *nieurodzaj zesłał Pan na swe żyzne pola*[610] *i łatwo było cień*

25 *przesunąć*[611]. [I tak żyli] bez Proroków, *naczelników plemion*[612], choć nie brakowało [im] kapłanów kierujących

26 ludem. Już Prorok Malachiasz mówił o ogromie ich przewinienia[613], jak to jest napisane: *„Do was, kapłani,*

27 *szydzący z Mojego Imienia!*[614] *Składacie na Moim ołtarzu skażony chleb*[615]*! Gdy składacie w ofierze niewidome [zwierzę], [to mówicie]:*

28 *«To nie jest zło»*[616]*. Gdy składacie kulawe i schorzałe [zwierzę], [to też mówicie]:*

---

602 Por. Iz 41:21.

603 Por. Jr 17:10.

604 Wyrażenie להתחזק בתורה pojawia się w tekście שער האותיות, עמק ברכה ה, lecz jest mało prawdopodobne, by stąd Szełomo ben Aharon zaczerpnął swój zwrot. W 2 Sm 3:6 pojawiają się słowa ואבנר היה מתחזק בבית שאול, Awner popierał ród [dosł. 'dom' – tł.] Shaula' i być może tu należałoby doszukiwać i źródeł, i znaczenia czasownika להתחזק ב.

605 Iz 4:3.

606 To znaczy w czasach, gdy sprawowali realną władzę nad Izraelem, gdy byli pośród ludu.

607 Por. Prz 9:7; Hi 40:2. Zob. odpowiedni przypis do tekstu hebrajskiego.

608 Por. np. Ps 107:7; Ezd 8:21; Jr 31:8 (tu: דרך ישר) itd.

609 Por. Dn 9:24. Tj. po uformowaniu się wszystkich ksiąg biblijnych.

610 Iz 10:16. Tzn. że po spisaniu Biblii Izrael nie posiadał już odpowiednich osób, które by w Bożym duchu prowadziły lud Boga.

611 2 Krl 20:10. Kontynuacja przerwanej myśli. Mowa o czasach sędziów i proroków, gdy cuda były – zgodnie z wierzeniami karaimów – dość powszechne. W biblijnym fragmencie znajduje się relacja, w której Izajasz przedstawia śmiertelnie choremu królowi Ezechiaszowi obietnicę Boga, że wyzdrowieje i na znak tego prorok przesuwa cień na zegarze Achaza wstecz o 10 stopni (nie zaś do przodu, co byłoby rzeczą normalną, wynikającą z praw natury). Prawdopodobnie brak prawdziwych cudów w świecie – zdaniem autora *Wojny u bram* – jest dowodem na to, że po spisaniu Tory nastąpił okres odejścia wierzących od litery Prawa i skierowanie się ku innym regułom (Talmudu, Miszny, Gemary) – w ten sposób Bóg „milczał": nie zsyłał odpowiednich przywódców duchowych, nie czynił widzialnych znaków, po to by się opamiętano i wrócono do Tory.

612 Lb 30:2; 1 Krl 8:1; 2 Krn 5:2.

613 Szełomo ben Aharon sugeruje, że już w czasach prorockich pojawiały się takie wpływowe osoby, które odchodziły od nauk Tory. A więc w okresie prorockim znajdują się także zaczątki późniejszego konfliktu Żydów rabbanitów z Żydami karaitami.

614 Ml 1:6.

615 Ml 1:7.

616 Ml 1:8.

«To nie jest zło»[617]*. Złóżcie je tylko swojemu zwierzchnikowi: czy zechce lub*

29 *czy chętnie przychyli się do Waszej prośby?*[618] *A oto co po raz drugi w tym czasie uczynili*[619]*: łzami ołtarz Pana [ich żony]*[620] *zalały*[621] z powodu

30 zdrady[622] i buntu przeciw świętościom, gdyż nie znajdując [w nich] żadnej *skazy*[623] odtrącali [je][624]. Takie są

31 ich *codzienne*[625] zwyczaje”[626]. Dlatego toczą *wojnę u bram*[627] i wielki jest

32 wśród nich podział z powodu *błędnego rozporządzenia władcy*[628], za którym jest *liczny lud*[629] –

33 *złotnik wraz z kowalem*[630]. [Oni] wedle własnego uznania *wywyższyli się*, *by wykładać*

---

[617] Ml 1:8.

[618] Ml 1:8.

[619] Ml 2:13.

[620] Kopista – przez nieuwagę? – to słowo pominął.

[621] Ml 2:13.

[622] Prawdopodobnie aluzja do niewłaściwego – zdaniem karaimów – rozumowania prawa lewiratu przez rabbanitów. Będzie jeszcze o tym mowa nieco dalej.

[623] Pwt 23:15, 24:1. Zob. też.: Shoshan, t. 5, s. 1999, termin: ערוה (gdzie termin ערות דבר oznacza: דבר גנאי, כיעור, פגם, czyli ‘wada, hańba, brzydota, skaza’).

[624] W innych tekstach słowo to się pojawia. Zobacz odpowiedni przypis do tekstu hebrajskiego. Mowa tu oczywiście o rozwodach.

[625] Lm 3:23. Zwrot חדשים לבקרים posiada dwa znaczenia: a) בכל בוקר ובוקר, tj. ‘każdego ranka; codziennie rano’; b) דברים חדשים מפעם לפעם, tj. ‘od czasu do czasu coś nowego’, czyli mniej więcej tyle, co ‘stosunkowo nowy’ (Shoshan, t. 2, s. 723, termin: חדשים לבקרים).

[626] Tu – jak mi się wydaje – kończy się mowa Boga.

[627] Sdz 5:8. Chodzi tu o hebrajski zwrot לָחֶם שְׁעָרִים, czyli ‘walka w bramie do miasta; podmiejskie walki’, zob.: Shoshan, t. 3, s. 1158, termin: לָחֶם. Jak jednak zaznaczono w słowniku, znaczenia tego terminu (czyli מלחמה, קרב, tj. ‘wojna, potyczka, walka’) są przypuszczalne. W wielu manuskryptach te dwa wyrazy są graficznie wyróżnione, właśnie ze względu na to, że stanowią one tytuł dzieła.

[628] Koh 10:5. Słowo ‘władca’ należy tu rozumieć jako ‘przywódca duchowny, religijny’, a w okresie po zburzeniu II świątyni byli to kolejni najwyżsi namiestnicy duchowni (נשיאים), których interpretacje Tory oraz regulacje prawno-religijne miały generalnie charakter oficjalny i obligatoryjny.

[629] Lam 1,1. Słowo רבתי to jedna z form stanu sprzężonego (termin Izabeli Ephʿal-Jaruzelskiej) wyrazu רבת, który oznacza m.in. הרבה (*harbe*, ‘dużo, wiele’; Shoshan, t. 6, s. 2461, termin: רבתי).

[630] Iz 41:7. Dosł. ‘grawerujący wraz z mocno uderzającym’. Łącznik את oddaję jako ‘wraz z, razem z , z’ (zob. np. E. Shoshan, vol. 1, s. 174, termin: את w 2. Znaczeniu; J. Strong, s. 76, termin: את, rdzeń 854; Jastrow, s. 132, termin: אֵת, אֶת). Raszi podaje, że stwierdzenie מחליק פטיש oznacza pracę polegającą na wygładzaniu formowanego metalu, a więc jest to już praca na wykończeniu. Natomiast הולם פעם jest pracą początkową, gdy bryła metalu nie jest jeszcze uformowana w odpowiedni kształt. Tak więc – jak się wydaje – na początku pracy mamy do czynienia z mocnymi uderzeniami, natomiast pod koniec, gdy robota jest prawie na ukończeniu, wygładza się metal lżejszymi uderzeniami (lub gdy pokrywa się metal jakimś drogocennym materiałem, np. złotem). Zob. http://tanach.leszek-kwiatkowski.eu/index-12-41-7.htm. Poza powyższym, Even Shoshan podaje, że wyrażenie הולם פעם oznacza tyle, co דפיקת פטיש, czyli ‘uderzanie młotem’ (zob. Shoshan, t. 2, s. 532, termin: הולם). Obok tego Szemuel Lejb Gordon wyjaśnia, że הולם פעם, to rodzaj narzędzia kowala, którym się uderza (קורנס, tj. ‘ciężki młot’) lub też na którym się uderza (סדן, tj. ‘kowadło’), zaś zwrot מחליק פטיש odnosi się do złotnika lub innego rzemieślnika, który plateruje (nakłada cienką powłokę z matalu na inny metal) i to on właśnie – zgodnie z wersetem biblijnym (Iz 41,7) – wydaje instrukcje kowalowi (dosł. zachęca go), by ten już kończył swoją robotę i zaczął uderzać młotem po całej formie w taki sposób, by tę powłokę metalową złączyć w jedną całość z główną bryłą gotowego już posągu (zespolić ze sobą oba metale). Zob. שמואל לייב גרדון, *נביאים אחרונים – עם באור, מבואות, מפות וציורים. ישעיהו – ספר ראשון*, תל אביב 1949, עמ' 21). Tak więc – wracając do tekstu

widzenie[631] – a *brak*

34 *narodu jest zgubą dla władcy*[632]. Ja *od zawsze* poszukiwałem, *od czasów najdawniejszych, nim ziemia powstała*[633] pragnąłem [wszystko] wyjaśniać[634], a to dlatego iż goniących

35 za prawdą *czyny są wieczne*[635]. Z tego powodu[636] Święte Pisma *nauczają praw*[637] *i świat*

fol. 4r[638]

1 נוהג כמנהגו[639] : אלה[640] דברי שקר הורו והוגו[641] כל עומת שבא כן ילך[642] : הוגו[643]

2 רשע לפני[644] מלך : ויכון בצדק כסאו[645] : כי צדיק יסוד עולם[646] ונושאו : כאשר

3 הוכיח הנביא בדברי משאו : נידא[647] נא את ה׳ ואת מוראו[648] כי ביראת ה׳ מפתח עוז[649] :

4 ובה כל מאמין יתאמץ ויעז ולמען ירוץ הקורא בזה[650] : אביא דברי המתווכחים

5 במחזה כדי שיבחנו דבריהם[651] : ועצת שלום תהיה בין שניהם[652] ואולי המון

Wojny u bram – przywódcy duchowni narodu (złotnik, מחליק פטיש) sprowadzili lud Izraela (kowal, הולם פעם) na błędną drogę nieprawidłowych interpretacji biblijnych (szczególnie prawnych) i teraz obie te grupy tkwią w błędzie (jak się czytelnik domyśla, prócz garstki karaimów).

[631] Dn 11:14. Tj. na scenie judaizmu pojawili się różni uczeni, którzy na swój sposób interpretowali Biblię i zmieniali przykazania. Bardzo prawdopodobne, że owo „wywyższanie się" należy odnosić do funkcji נשיא, najwyższego namiestnika duchownego. Z kolei biblijny zwrot להעמיד חזון oznacza tu 'wyjaśniać widzenie'. Inne możliwe tłumaczenie: 'by zatrzymać widzenie', a więc w pewnym sensie zatrzymać właściwe rozumienie Tory.

[632] Prz 14:28. Gdyby lud Izraela nie poszedł za radą uczonych i mędrców (rabinów), to ich rola byłaby znikoma i nie mieliby kogo nauczać własnych nowych, pozabiblijnych praw. Siła uczonych tkwi w tym, że lud za nimi poszedł, nie zaś w tym, że dobrze i prawidłowo wyjaśniają Pismo.

[633] Prz 8:23. Tym zdaniem autor wraca do pierwszego swojego wątku, jak to „na swym posłaniu" pragnął dociec przyczyn rozłamu w judaizmie.

[634] W oryginale jest tu po prostu czasownik לדרוש, tj. m.in. 'żądać; badać; szukać; studiować, rozmyślać; wyjaśniać Pisma; głosić kazanie' (E. Shoshan, vol. 1, s. 466, termin: דרש).

[635] Por. Ps 138:8.

[636] Tak tłumaczę wyrażenie באשר. W tekście pojawia się כאשר, jednakże kopista bardzo podobnie pisze litery ב oraz כ.

[637] Por. Pwt 33:10.

[638] Lewe strony są numerowane.

[639] *Baḇ[a]li, Aḇoda zara* 54b.

[640] Elgamil: מלת.

[641] Iz 59:13.

[642] Koh 5:15.

[643] Elgamil: הנה.

[644] Elgamil: מלפני.

[645] Prz 25:5.

[646] Prz 10:25.

[647] Elgamil: וירא. W innym נירא.

[648] Iz 8:12.

[649] Prz 14:26. F 53068: מבטח עוז.

[650] Ha 2:2.

[651] Por. Rdz 42:16 (יבחנו דבריכם).

6 השנאה נמוג וילך והלום[653] : והאהבה נופך ספיר ויהלום[654] : ה׳ יברך את עמו בשלום[655]

7 וזה הווכח שבין בעל תורה שבכתב[656] ובין בעל תורה שבעל פה קו לקו[657]

8 שאלה ראשונה[658]

9

10 טען התלמודי לבעל מקרא למה אתם הקראיים אינכם מניחים

11 תפילין של יד לאות על ידיכֿ[659] ושל ראש לטוטפות[660] בין עניכם[661]

12 וכן אניכם קובעים מזוזה בבתיכם : והרי אתם עוברים ג' מצות עשה :

13 השיב בעל מקרא לתלמודי אנחנו לא בזדון עושים זה כאשר אתם סוברים

14 כי קבלו אבתנו מהנביאים עליו[662] השלום : שאלו הארבעה[663] פרשיות לא על

15 עצמן מורות אלא על כל התורה : והלשונות[664] שנשתמשת בהן התורה

16 שהין[665] הויה קשירה שימה וכתיבה[666] אין הכוונה בהן כפישוטן ומשמען

17 אלא הן צווי : בלשונות שונו[667] : התמד[668] למוד כלל[669] התורה וקיום מצותה[670] : וכדי

18 לזרז את האדם על קיום מצות התורה השכליות אשר מקומן בראש

19 והמעשיות אשר נפעלות בידים דברה באלו הלשונות : דומה

20 הענין למה שהורה שלמה המלך עה׳ בספר משלי בסמן א כי לוית

21 הם לראשך[671] ובסימן ג קשרם על גרגרותך כתבם על לוח לבך[672] ובסימן ד

22 אל יליזו מעינך שמרם בתוך לבבך[673] : ובסימן ה׳[674] קושרם על אצבעותך

23 כתבם על לוח לבך[675] : ובכמה מקומות תמצא בתורה שהקשרה[676] נאמרת

---

[652] Za 6:13.
[653] 1 Sm 14:16.
[654] Wj 28:18; 39:11.
[655] Ps 29:11.
[656] Tu są trzy kropki w trójkąt równoboczny odwrócone, wierzchołkiem w dół.
[657] Iz 28:10, 13. FElgamil: זו לקו זו לקו, ראשית התוכחה שני היריבים עקר המחלוקת בניהם בדת.
[658] Poniżej wiersz przerwy. F 53068: zamiast całego zwrotu notuje po prostu א (podobnie będzie w przypadku pozostałych pytań, zarzutów).
[659] Kropki oznaczają, że należy miejscami zamienić litery.
[660] Elgamil: לטטפת.
[661] Elgamil: עיניכם.
[662] Powinno być: עליהם.
[663] Elgamil: הארבע.
[664] Wyraz w znaczeniu słowa, które są używane.
[665] Po tym słowie wyraz przekreślony.
[666] Cztery te wyrazy jakby napisane inną ręką, innym charakterem pisma, jakby później były dodane.
[667] לשונות.
[668] Elgamil: על התמד.
[669] Elgamil: brak tego słowa.
[670] Elgamil: מצותיה.
[671] Prz 1:9. W przytoczonym cytacie są braki w stosunku do tekstu biblijnego, כי לוית חן הם itd.
[672] Prz 3:3.
[673] Prz 4:21.
[674] Powinno być ז, bo zacytowane słowa będą pochodziły z 7. Rozdziały księgi Przysłów.

24 בענין הדבוק והתתמד[677] בענין[678] ונשפו קשורה בנשפו[679] ויש בתורה דברים

25 נאמרים על דרך משל כגון ונמלתם את ערלת לבבכם[680] וכן הרוה את

26 הצמאה[681] וכיוצא בם : ועוד לא נמצא בתורה ולא בנביאים שהיו נוהגים

27 זה המנהג ואם[682] שהיה מקומו לזכור בענין הלבשת אהרן הכהן ובניו[683] כדכתיב

28 בסוף פרשת צו את אהרן[684] ואם היה חוב להניח תפילין הנה אהרן הכהן[685] היה

29 הארשון[686] לבטל זאת המצוה ובמשך כל המקרא לא בנביאים ולא בכתובים

30 לא נזכרו אלו המצות כגון שנזכרו שאר המצות כגון הפסח[687] וה[מליה][688]

31 והשבת[689] והסוכות[690] וכן השאר[691] וכנראה מסדר[692] מלבושי הכהנים גם מקום[693]

32 לא היה להנחת התפילין זאת ועוד ראיה אחרת כיון[694] שחיבו[695] חכמיכם

33 לכתוב הד[696] פרשיות אשר שתיהן נמצאות בפרשת בא[697] והשתים במשנה

---

675 Prz 7:2.

676 Elgamil: שהקשירה.

677 Elgamil: וההתמך.

678 Elgamil: בעניין.

679 Rdz 44:30.

680 Rdz 17:11 (ונמלתם את בשר ערלתכם) – cytat nie do końca dosłowny; lub Pwt 10:16 (ומלתם את ערלת לבבכם) – tu także cytat nie do końca ścisły. Prawdopodobne, że mowa o ostatnim cytacie, w którym pomylono ze sobą – ze względu na podobieństwo fonetyczne – czasowniki: zamiast ומלתם (*u-maltem*) zapisano w *Wojnie u bram* ונמלתם (*u-nmaltem*). J. Strong podaje, że czasownik נמל oznacza ‘być odciętym, być uciętym; stąd: być obrzezanym’ – i to w odmianie *paʿal* (s. 478, termin: נמל). Natomiast czasownik מל (odmiana prosta) oznacza wyłącznie ‘obrzezać, tj. podciąć napletek’ (E. Shoshan, vol. 3, s. 1256, termin: מול), choć Strong podaje też ‘skrócić, krótko obciąć’, a nawet ‘stępić’ (s. 376, termin: מול), a Jastrow ‘zrobić obwódkę, brzeg, skraj; stąd np. obramować, oblamować, obrębić’ (rdzeń מול ma zawiązek ze znaczeniem takich słów, jak ‘granica, skraj; też front, przód’; Jastrow, s. 742, termin: מול). Odnotować jednak należy, że tylko Klein notuje, iż czasownik ten (מול) związany jest też z rdzeniem מלל (a z nim z kolei wiąże się też czasownik נמל) w znaczeniu ‘podupadać, niszczeć, obumierać’ (Klein, s. 324, termin: מול).

681 Pwt 29:18.

682 Elgamil: ועם.

683 W rękopisie[-ach]: po tym słowie pojawia się לעבודה, tj. ‘w służbie Bogu; w posłudze Bogu’.

684 Kpł 6:2.

685 Elgamil: po tych słowach dodane ע"ה (עליו השלום).

686 Litery *alef* i *resz* poprzestawiane miejscami; powinno być הראשון.

687 Nad wyrazem trzy kropki w trójkąt równoboczny ułożone, wierzchołkiem ku górze. Między פ a ס.

688 Wydaje się, że chodzi o מילה, i wtedy litery *jud* i *lamed* byłyby błędnie zanotowane, co już w tym tekście się zdarzało temu kopiście. Wątpliwości jednak budzi litera *mem*, która bardziej przypomina tu *alef*.

689 Nad wyrazem znak pisarski: trzy kropki w trójkąt równoboczny ułożone, wierzchołkiem ku górze.

690 Nad wyrazem trzy kropki w trójkąt równoboczny ułożone, wierzchołkiem ku górze.

691 Litera ה zapisana nieco nad wyrazem, bo wcześniej dwie litery przekreślone i zamazane były – pewnie błędnie napisane i musiał poprawiać. W niektórych rękopisach inna kolejność i bez wspominania o והאליה. I tak u Elgamila: כגון במלה, והשבת, והפסח, והסכות, וכן שאר.

692 Elgamil: בסדר.

693 Elgamil: מוקם.

694 Elgamil: כיוון.

695 Elgamil: שחייבו.

696 Elgamil: הארבע.

697 Nad literami trzy kropki w trójkąt równoboczny ułożone. Elgamil: בא אל פרעה (z Wj 10:1).

fol. 4r

1 *kręci się dalej*[698]. Są to *kłamliwe słowa, wymysły*[699] – *tak* [szybko] *jak przyszły, tak* [szybko] *przeminą*[700]. *Oddalcie*

2 *złoczyńcę sprzed oblicza króla, a jego tron sprawiedliwością się umocni*[701]*! – bo na sprawiedliwym, jak na fundamencie, opiera się świat*[702] i to, co na nim jest[703], o czym

3 pouczał prorok w swej przepowiedni: *„Bójmy się Boga i Jego niezwykłych czynów!”*[704], gdyż *w bojaźni wobec Boga jest pewne schronienie*[705].

4 Każdy wierzący umocni się nią[706] i w niej znajdzie ucieczkę. *W tym celu niechaj czytelnik wczyta się w to* [pismo][707]. Rozmowę osób polemizujących przedstawię

5 na sposób dialogu[708] tak, *aby* [łatwo] *można było przestudiować* ich *słowa*[709]. *Między obiema* [stronami] *będzie pokojowe nastawienie*[710], a być może *ogrom*

6 *rozchodzącej się* nienawiści *zniknie stąd*[711], [bo] miłość [jest niczym] *turkus, lazuryt i*

---

[698] Tal. Bab., *Awoda zara* 54b. Dosł. ‘świat postępuje według własnego zwyczaju; świat rządzi się własnymi prawami’ (עולם נוהג כמנהגו). Zdaje się, że na język polski należałoby ten frazeologizm przełożyć przysłowiowo: „życie toczy się dalej” lub też jako ‘taka jest naturalna kolej rzeczy’ (E. Shoshan, vol. 4, s. 1626, termin: נהג; tu też inne możliwe wyjaśnienie: ‘takie są reguły świata’), czy też ‘i niech tak zostanie; niech będzie tak, jak było;’ (E. Shoshan, vol. 5, s. 1890, termin: עולם כמנהגו נוהג).

[699] Iz 59:13. Wyrażenie zaczerpnięte z Izajasza (הרו והגו), w słowniku E. Shoshan jest wyjaśnione jako ‘zainicjować coś, coś stworzyć, wpaść na pomysł, wymyślić’, w swoim tłumaczeniu idę w tym samym kierunku; zob. E. Shoshan, vol. 2, s. 483, termin: הרה והגה. Autor *Wojny u bram* wraca do zarzuconego wątku i odnosi się tu do niepoprawnych – jego zdaniem – interpretacji Pisma Świętego, a więc pośrednio do nauczania rabbanitów (bezpośrednio mowa tu o kapłanach, przywódcach duchownych Izraela, którzy w bliżej nieokreślonych przez Szełomo ben Aharona czasach biblijnych zwiedli lud swoimi błędnymi naukami i grzesznymi zwyczajami).

[700] Koh 5:15. Biblijne wyrażenie כָּל עמת ש־ oddaję, za słownikiem E. Shoshan (vol. 3, s. 1177, termin: לעמת), jako כְּלעמת ש־, a więc w znaczeniu ‘jako…, tak…; tak jak…, tak…; w ten sam sposób jak…, tak…’ itp.

[701] Prz 25:5. Innymi słowy, odsuńcie od ludu (tu: król) niewłaściwych przywódców duchowych (tu: złoczyńca), a ten wróci się na właściwą ścieżkę wiary (czyli stanie się sprawiedliwy).

[702] Prz 10:25. Dosł. ‘sprawiedliwy – fundamentem świata’.

[703] W oryg. ונושאו, co czytam jako ומה שהעולם נושא, czyli ‘i to, co świat dźwiga; i to, co jest na nim’. Interpretacja niepewna.

[704] Iz 8:12. Znaczenie słów: to dzięki ludziom sprawiedliwym, tj. „bojącym się Boga”, świat jeszcze jako tako funkcjonuje, istnieje.

[705] Prz 14:26.

[706] Bojaźnią wobec Boga.

[707] Ha 2:2. W celu ukształtowania w sobie uczucia bojaźni wobec Boga, autor zaleca wczytanie się w tekst *Wojny u bram*, w którym – jego zdaniem – przedstawił prawidłowy sposób oddawania Bogu czci, tj. poprzez zgodne z Biblią wypełnianie jej przykazań i nakazów (np. co do odpowiedniego sposobu wyznaczania świąt, świętowania szabatu itd.).

[708] Lub: ‘sztuki teatralnej, dramatu’ (hebr. מחזה).

[709] Por. Rdz 42:16 (tutaj: יבחנו דבריכם). Tj. aby w trakcie czytania bez problemy można było zrozumieć, co kto mówi i w związku z tym, aby łatwo rozstrzygnąć, który z rozmówców mówi prawdę.

[710] Za 6:13.

[711] 1 Sm 14:16. Prawdopodobnie aluzja do czasami niezbyt przyjaznych stosunków i relacji między Żydami rabbanitami i karaimami w Polsce XVII i XVIII wieku.

agat[712], [a wtedy] *Bóg pobłogosławi swój lud pokojem*[713].

7 Oto debata między uczonym z zakresu Tory pisanej a uczonym z zakresu Tory ustnej – *słowo po słowie*[714].

8 Pierwsze pytanie[715]

9[716]

10 Talmudysta[717] zwrócił się z wymówką do biblisty[718], [mówiąc][719]: „Dlaczego wy, karaimi, nie zakładacie

11 ręcznej filakterii *„jako znak na waszej ręce…”*[720], jak i tej na głowę *„jako symbole między waszymi oczami”*[721];

---

[712] Wj 28:18; 39:11. Nazwy kamieni z drugiego rzędu napierśnika arcykapłana: A) נפך, נופך – *Turquoise* (Shoshan, t. 4, s. 1698) – kolor tego kamienia to błękit; B) ספיר – a) *Lapis lazuli* – kamień o granatowym kolorze; b) nazwa hebrajska określa też inny kamień, tj. *saphir*, ale nie on znajdował się w napierśniku arcykapłana (Shoshan, t. 4, s. 1830); C) יהלום – a) *diamond*; b) kamień z rodziny (o łacińskiej nazwie) *agate* i to właśnie ten kamień był umieszczony na napierśniku arcykapłana (a nie diament) (Shoshan, t. 3, s. 943) – białego koloru. Odnośnie do agatu zob. też Shoshan, t. 1, s. 86, termin: אכטיס. W przedstawianym fragmencie mowa o konieczności prowadzenia dialogu we wzajemnym poszanowaniu, w atmosferze miłości, która jest tak cenna, jak wymienione wyżej drogocenne kamienie.

[713] Ps 29:11.

[714] Iz 28:10, 13 (tu: צו לצו צו לצו קו לקו קו לקו). Tłumaczenie nie do końca dosłowne, ale wyrażające sens pasujący do treści fragmentu *Wojny u bram*. Co do biblijnego znaczenia wyrażenia zob. np. a) Shoshan, t. 5, s. 2207, termin: צו לצו צו לצו, który oznacza ‘פקודה אחר פקודה, ציווים ופקודות בלי סוף’, co można przetłumaczyć jako ‘rozkaz za rozkazem; mnożenie nakazów bez końca’; b) Shoshan, t. 6, s. 2299, termin: קן לקו, który oznacza ‘ פרט לפרט, לעט לעט, עניין לעניין’, czyli ‘szczegółowo; szczegół po szczególe’; jest też i drugie znaczenie tego wyrażenia, czyli ‘ בהדרגה, שלבים שלבים’, a więc ‘powoli, stopniowo, sukcesywnie, etap po etapie, po kolei’ i w tym sensie oddaję też owo wyrażenie w swoim tłumaczeniu. Autor słownika zastrzega jednak, że owe biblijne zapożyczenie w swoim oryginalnym miejscu, to jest u Izajasza, może mieć inne znaczenie. Wg S. L. Gordona słowa te, wypowiedziane przez upojonego kapłana oraz proroka (symboliczny obraz duchowego i moralnego zepsucia warstwy kapłańskiej oraz adeptów z różnych szkół prorockich), w sposób lekceważący odnoszą się do nauczania proroka Izajasza, który – ich zdaniem – pouczał tak, jakby dzieci strofował, a przy tym mnożył różne bezsensowne zakazy i nakazy, wydawał dziecinne polecenia, jak należy postępować, gdzie chodzić itd. Stąd zwracając się do proroka, przedrzeźniają jego sposób pouczania i moralizowania, właśnie na sposób zdziecinniały lub jakby mówili („prorokowali”) do dzieci: צו לצו צו לצו קו לקו קו לקו זעיר שם זעיר שם, co można by oddać jako: ‘szlaban za szlabanem, za szlabanem szlaban; dotąd i ani kroku dalej! – dotąd i ani mi się rusz!; nie leź tu! – nie leź tam!’. Jak się rzekło, słowa te są wyrazem ich ignorancji wobec Izajasza (Zob. ש.ל. גרדון, נביאים אחרונים. עם באור, מבואות, מפות וציורים. א. ישעיהו. תל אביב 1949. עמ' 258). Wyrażenie צו לצו קו לקו pojawia się w tekście (יא שני לוחות הברית, מסכת פסחים, מצה עשירה) w znaczeniu ‘stopniowo’: [...] אבל ההשגה בהדרגה צו לצו קו לקו [...], tj. „[…] lecz to osiąganie [Boga] jest stopniowe, krok po kroku […]”.

[715] Z uwagi na fakt, że *Wojna u bram* to tekst zaliczany do gatunku responsów (שאלות ותשובות, dosł. ‘pytania i odpowiedzi’), hebr. słowo שאלה oddaję jako ‘pytanie’, nie zaś jako ‘kwestia’. Zagadnienie, które pojawi się w tym pytaniu, w niektórych rękopisach pojawia się w innym miejscu *Wojny u bram*. W innych rękopisach zamiast tego słowa pojawia się טענה, ‘twierdzenie, argumentacja; skarga, pretensja; dowodzenie, wywód’.

[716] Wiersz przerwy.

[717] Mowa oczywiście o Żydzie rabbanicznym.

[718] Tj. karaima.

[719] Część rękopisów posiada to słowo (ואמר).

[720] Wj 13:9, 16; Pwt 6:8, 11:18.

[721] Wj 13:16; Pwt 6:8, 11:18.

12 podobnie też nie wieszacie mezuzy w swoich domach[722]? Przecież w ten sposób łamiecie[723] trzy [Boże] nakazy[724]!”

13 Biblista tak odpowiedział talmudyście: „Nie czynimy tego – jak twierdzicie – na złość[725],

14 gdyż nasi ojcowie otrzymali od proroków – pokój im – [tę naukę], że owe cztery fragmenty[726] nie

15 o sobie traktują, lecz o całej Torze[727]. Zaś słowa, którymi posługuje się Tora[728] –

16 a którymi są *bycie*[729], *przywiązywanie*[730], *wzięcie*[731], *pisanie*[732] – nie odnoszą się do swojego podstawowego znaczenia[733],

17 lecz są [ogólnym] nakazem. Innymi słowy: nieustannie ucz się całej Tory, [jak i] spełniania jej przykazań. W celu

18 zachęcenia człowieka do spełniania przykazań Tory, [zarówno natury] duchowej[734] (których ośrodkiem jest głowa)[735],

19 [jak] i praktycznej[736] (wykonywanych przez ręce)[737], Tora posłużyła się właśnie tymi

---

[722] Na podstawie Pwt 6:9, 11:20.

[723] Dosł. ‘przekraczacie’, hebr. עוברים.

[724] Hebr. מצוות עשה.

[725] Dosł. ‘umyślnie, specjalnie’ (hebr. בזדון), jednakże w polskim tłumaczeniu terminu tego nie można tak przełożyć, gdyż błędnie sugerowałby on, iż karaimi postępują według własnego zwyczaju (tj. nie zakładając filakterii) z niewiedzy.

[726] Mowa oczywiście o czterech fragmentach biblijnych, umieszczonych w filakteriach: Wj 13:1-10 (קַדֶּשׁ־לִי), 11-16 (וְהָיָה כִּי יְבִאֲךָ); Pwt 6:4-9 (שְׁמַע), 11:13-21 (וְהָיָה אִם־שָׁמֹעַ).

[727] Innymi słowy – zdaniem Szełomo ben Aharona – cytatów tych nie należy odczytywać dosłownie, gdyż nie stanowią one przykazań.

[728] Chodzi o czasowniki, w znaczeniu nakazów, pojawiające się w wymienionych przed chwilą fragmentach Tory. Zaraz zostaną wymienione jako nazwy czynności (rzeczowniki odczasownikowe).

[729] Hebr. הֲוָיָה, aluzja do Wj 13:9, 16, gdzie mowa o tym, iż owe filakterie *będą* dla Izraelitów znakiem Tory, otrzymanej od Boga, jak i wyprowadzenia przez Niego ludu Izraela z Egiptu. Termin ten odnosi się też szczególnie do filakterii umieszczanej na czole „między oczami” (Pwt 6:8, 11:18), która sama w sobie *jest* lub *ma być* znakiem właśnie (hebr. והיו לטוטפת).

[730] Hebr. קשירה, w sensie ‘*przywiązywanie* filakterii do ręki’ (Pwt 6:8; Pwt 11:18).

[731] Hebr. שימה, ale nie – jak można by się błędnie domyślać – w znaczeniu ‘zakładać filakterię na rękę lub też na czoło’, czy też na ‘*umieszczać* mezuzę na odrzwiach czy bramie domu’, bo w takim znaczeniu czasownik לשים nie pojawia się w tych fragmentach; poza tym w stosunku do tych amuletów Biblia używa innych czasowników (właśnie pozostałych z tych czterech wyrazów wymienionych przez Szełomo ben Aharona). Zatem, według Pwt 11:18, należy „*wziąć* sobie do serca” słowa Boga i o to znaczenie tu chodzi.

[732] Hebr. כתיבה, tj. ‘*napisanie* lub *umieszczenie napisu*, albo tekstu, na odrzwiach domu lub w bramach’ (Pwt 6:9; Pwt 11:20).

[733] A więc nie wolno bardzo wąsko, tj. dosłownie, odczytywać tych tu nakazów z owych fragmentów biblijnych, lecz należy pamiętać – na co wyraźnie autor *Wojny u bram* za chwilę zwróci uwagę – o całej Torze.

[734] מצוות שכליות. Ang. ‘spiritual’ wg: A. Heschel, A Concise Dictionary of Hebrew Philosophical Terms, Cincinnati 1941, s. 81, termin: שכלי.

[735] Stąd filakterie na czole, które są symbolem owych intelektualnych lub też duchowych nakazów.

[736] Hebr. מצוות מעשיות.

[737] Czego symbolem jest filakteria przywiązywana do ręki.

słowami[738]. Podobnie

20 rzecz ma się z tym, czego nauczał król Salomon, pokój jemu, w *Księdze Przypowieści* w rozdziale 1: *są niczym piękna ozdoba*

21 *u twej głowy*[739]; w rozdziale 3: *przywiąż je do swojej szyi, zapisz je na tablicy swego serca*[740]; w rozdziale 4:

22 *nie spuszczajcie [ich] z oka swego, strzeżcie ich w swoim sercu*[741]; w rozdziale 4: *przywiąż je sobie do swoich palców,*

23 *zapisz je na tablicy swego serca*[742]. W kilku miejscach w Torze znajdziesz [przykłady na to], że [termin] „przywiązywanie”[743] odnosi się

24 do kwestii „przylgnięcia”[744] i „powtarzalności”[745], [np.] w passusie[746]: „*Dusza jego jest*

---

[738] Tj. czterema przed chwilą wymienionymi, choć tu szczególnie zwrócono uwagę (pośrednio) na dwa z nich: הויה (‘*bycie* znakiem między oczami’) oraz קשירה (‘*przywiązywanie* do ręki’).

[739] Prz 1:9 (cytat niepełny). Przytoczone cytaty z księgi Przysłów nie mają żadnego związku z wcześniej wspomnianymi fragmentami Biblii, w których mowa o filakteriach, zaś szerzej o wszystkich przykazaniach. Szełomo ben Aharon w swojej interpretacji używa metody znanej i wykorzystywanej szeroko w Talmudzie, a polegającej na zestawieniu ze sobą dwóch różnych treściowo fragmentów biblijnych na podstawie występowania w nich chociaż jednego takiego samego słowa. Dla podanego tu przykładu zestawiono ze sobą Prz 1:9 (a więc tekst mówiący o szacunku wobec rodziców i tego, czego nauczają, bo są oni – rodzice?, ich nauczanie? – niczym ozdoba głowy człowieka) z Wj 13:16; Pwt 6:8; 11:18 (nakaz zakładania filakterii na czoło) – wszystkie te cytaty łączy ze sobą leksem ‘głowa’, ראש. Jak już wspomniano, Salomon w swoim przysłowiu mówi, że posłuszeństwo wobec rodziców jest „ozdobą głowy” – na poziomie dosłownym brak związku z nakazem noszenia filakterii na czole, jednakże metaforycznie – zestawiając ze sobą owe teksty biblijne – Szełomo ben Aharon mówi, że spełnianie wszystkich przykazań – nie tylko wobec rodziców czy też proste zakładanie filakterii – stanowi o pięknie człowieka, ściślej o jego duchowym pięknie. Autor *Wojny u bram* wkłada też w usta króla Salomona myśl, której on bezpośrednio tu nie wyraził: spełnianie wszystkich przykazań jest jak bycie godnym noszenia pięknej ozdoby na głowie. Dla rabbanitów prawdopodobnie ową godność człowieka spełniającego przykazania Boże wyraża filakteria zakładana na czoło.

[740] Prz 3:3. Wyrazy ‘zawiązać’ oraz ‘zapisać’ pojawiają się także w odpowiednich przykazaniach w związku z nakładaniem filakterii na rękę (Pwt 6:8; Pwt 11:18) i mocowaniem mezuzy na odrzwiach (Pwt 6:9; Pwt 11:20). Także i tu mamy do czynienia z uogólnieniem przykazań związanych z nakazem zakładania filakterii: jest to znaczenie metaforyczne, gdyż król Salomon w swoich przypowieściach mówi o sercu, a więc że należy je zachowywać i zapamiętywać, jak i powtarzać na głos (stąd ‘szyja’, też ‘tchawica’, hebr. גרגרת).

[741] Prz 4:21. Tu autor *Wojny u bram* przedstawia podobną ideę: wszystkich przykazań należy zachowywać i przestrzegać oraz o nich nie zapominać. Są tu uogólnione słowa pouczającego ojca z Prz 4:21 do syna, aby go słuchał.

[742] Prz 7:2.

[743] Hebr. קשירה.

[744] Hebr. דְּבוּק, ‘przywiązywanie, wiązanie’, ale też ‘być blisko kogoś, być związanym z kimś’ (E. Shoshan, vol. 1, s. 388, termin: דיבוק ,דבוק).

[745] Hebr. הָתְמַד, tj. ‘regularność, stałość, niezmienność, nieustanność’ (E. Shoshan, vol. 2, s. 618, termin: התמד; Klein, s. 181, termin: התמד). Odczytanie słowa oraz jego tłumaczenie niepewne, bo o ile hasło ‘przylgnięcie’ pasuje do za chwilę cytowanego wersetu biblijnego, o tyle termin ‘stałość’ trudno z nim powiązać, stąd zdecydowałem się na pewien kompromis w swoim tłumaczeniu, w którym hebrajskiemu słowu התמד nadałem nieco inny odcień (na podstawie tego, że rdzeń תמד oznacza ‘dziać się często, nieustannie, z dużą częstotliwością’, rzeczownik תמידות oznacza ‘nieustanność, wieczność, duża częstotliwość występowania’), za to dość dobrze pasujący do treści wcześniejszej, jak i następnej partii tekstu. W części rękopisów występuje tu: וההתמך – słowa tego nie odnotowują żadne słowniki, zakładając że mowa o rzeczowniku lub imiesłowie wraz z determinatywem. Łatwo jednak można znaleźć odpowiednie czasowniki, które by tu pasowały, gdyby nie ów

przywiązana do duszy tamtego”[747]. Są też w Torze słowa

25 powiedziane na sposób alegoryczny, jak na przykład: *„Obrzezajcie wasze serca”*[748], albo *„pojąc się*

26 *zwiększa się pragnienie”*[749] i tym podobne. Nadto nie da się znaleźć w Torze,

---

determinatyw (który pojawia się i we wcześniejszym rzeczowniku); pomijając go jednak można by tu odczytać: הִתָּמַךְ – ‘uzyskał wsparcie, uzyskał pomoc’, הֻתְמַךְ – ‘został wsparty’. Żadna z tych opcji nie pasuje do kontekstu omawianego właśnie fragmentu *Wojny u bram*.

[746] Jednym ze znaczeń słowa עניין jest właśnie ‘fragment, część’ (E. Shoshan, vol. 5, s. 1958, termin: ענין ,עניין).

[747] Rdz 44:30. Wyrażenie idiomatyczne, oznaczające ‘mocno kogoś kochać’. W przytoczonym cytacie biblijnym pojęcie ‘przylgnięcie’ jest wyrażone dosłownie, poprzez użycie zwrotu ‘przywiązanie (do drugiej osoby)’, zaś pojęcie ‘powtarzalność’ – jak mi się wydaje – zostało wyrażone poprzez dwukrotne powtórzenie pewnego fragmentu frazy, co szczególnie jest widoczne na poziomie fonetycznym: *vᵊ-napšo qᵊšura ḇᵊ-napšo*. Podobne występowanie tej pary pojęć – jak sugeruje Szełomo ben Aharon – można dostrzec w tych fragmentach Tory, które mówią (w różny sposób, ale o tej samej idei), by do przykazań Bożych „przylgnąć”, tj. na tyle się z nimi utożsamić, by je wypełniać, a także je „powtarzać”, tj. utrwalać, przyswajać sobie.

[748] Pwt 10:16. Zob. najpierw odpowiedni przypis do tekstu hebrajskiego. Hebr. עורלה to oczywiście ‘napletek, naskórek męskiego członka’, jednakże użyte w wyrażeniu ערלת לב oznacza już ‘upartość, zatwardziałość, oporność’ (E. Shoshan, t. 5, s. 2005, terminy: ערלה; ערלת לב). Biblijny więc cytat, jeśli chodzi o istotę, można by oddać na przykład za pomocą takiego związku frazeologicznego: „zrzućcie pychę z serca”. W swoim tłumaczeniu zostałem przy dosłowności, a to z tego powodu, że nieco wcześniej w *Wojnie u bram* jest mowa o metaforycznym sposobie wypowiadania się w Torze, a za przykład podano cytat z Pwt 10:16, i istotnie musi być on metaforyczny, gdyż serca – w sensie dosłownym – nie dało się (przy ówczesnym poziomie medycyny) obrzezać, pozbawić choć w części czy naciąć worka osierdziowego, stąd – jak sugeruje Szełomo ben Aharon – owo wyrażenie biblijne odsyła czytelnika do spraw o wiele bardziej istotnych, niż sugerowałaby to „sucha” dosłowność. Podobnie właśnie należy czytać owe teksty o filakteriach, tj. także metaforycznie.

[749] Pwt 29:18. Jest to oczywiście fragment wersetu, który na język polski jest różnie tłumaczony. Biblijne zdanie למען ספות הרוה את הצמאה najlepiej oddaje Izaak Cylkow: „że upojenie usunie pragnienie” (Tora. Pięcioksiąg Mojżesza, tł. Izaak Cylkow, t. II, Warszawa 2009, s. 427; uwaga, słowa te są tu użyte nieco ironicznie, a więc ich znaczenie jest odmienne: ciągłe pojenie nie usunie pragnienia, o czym za chwilę) – por. z tł. Biblii Tysiąclecia (wyd. 5, Poznań – Opole 2005: „w ten sposób sprowadzając zgubę tak na ziemię nawodnioną, jak i suchą”) oraz Jakuba Wujka („a niech strawi pijana pragnącą”) i inne. Cylkow był tu najbliżej tego, co miał na myśli Ramban w komentarzu do *Deḇarim 29* (w rozdziale פרשת נצבים), który wyłożył znaczenie tego zwrotu jako: ופירוש למען ספות הרוה את הצמאה להוסיף השבעה עם המתאוה, czyli „znaczenie [słów] *aby pojąc się zwiększać pragnienie* [jest takie]: poprzez sycenie się zwiększa się łaknienie [lub pożądanie – tł.]”. Dalej Ramban owe stany znane ożywionym ciałom materialnym odnosi do ludzkiej duszy:

כי נפש שבעה תקרא רוה [...] והמתאוה תקרא צמאה [...]. והטעם, כי נפש האדם הרוה שאיננה מתאוה לדברים הרעים לה, כאשר תבא בלבו קצת התאוה והוא ימלא תאותו אז יוסיף בנפשו תאוה יתירה ותהיה צמאה מאד לדבר ההוא שאכל או שעשה יותר מבראשונה, ותתאוה עוד לדברים רעים שלא היתה מתאוה להם מתחלה. כי המתאוה לזמת הנשים היפות, כשיהיה שטוף בזמתן תבואהו תאוה לבוא על זכר ועל הבהמה, וכיוצא בזה בשאר התאוות, וכענין שהזכירו חכמים (סוכה נב) משביעו רעב מרעיבו שבע.

„Duszę nasyconą nazywa się zaspokojoną […], zaś duszę pożądającą nazywa się spragnioną […]. Znaczenie: otóż nasycona dusza ludzka to taka, która nie pożąda rzeczy, które są dla niej złe. Jeśli zaś wkradnie się do serca [tegoż człowieka] jakieś pożądanie, i on zadość temu pożądaniu uczyni, to wówczas duszy swej dorzuci [kolejne] zbyteczne pożądanie i tak stanie się ona niezmiernie pożądająca tej rzeczy, której skosztowała lub którą uczyniła – [tym razem jednak] bardziej [pożądać będzie] niż pierwej, a nadto i tych jeszcze złych rzeczy, których z początku nie pożądała. I tak pożądając swawoli z pięknymi kobietami, a [dalej] będąc pogrążonym w owej swawoli, na pewno doprowadzi się do [pożądania] mężczyzn, później zwierząt i innych [rzeczy], jak to ma się z pożądaniami, a jak to – błogosławionej pamięci Mędrcy – ujęli (Suka 52): „Sycąc głód – głodzisz sytość” [=karmiąc zwiększasz głód; lub lepiej: apetyt rośnie w miarę jedzenia – tł.]”

[Ramban, *Dwarim 29, Paraszat nicawim 18*]

W tym punkcie wracamy do Cylkowa, który właśnie w tym duchu napisał, że pojenie nie usunie pragnienia i takie też znaczenie ma mieć hebrajski tekst Pwt 29:18. W podobnym kierunku i ja poszedłem, starając się jednocześnie oddać przysłowiowy charakter owych słów. Na marginesie warto odnotować, że bezokolicznik (a ściślej *infinitivus constructus*) סְפוֹת odczytuję, za Rambanem właśnie, nie jako znaczenie rdzenia ס.פ.ה, lecz י.ס.פ,

ani w [księgach] Proroków [nakazu], aby postępowano

27 według tego zwyczaju. Gdyby była taka potrzeba[750], to wspomniano by o tym[751] przy okazji opisu ubierania kapłana Aharona i jego synów, gdy o tym[752] mowa

28 pod koniec paraszy *Nakaż Aharonowi*[753]. A gdyby był obowiązek zakładania filakterii, to kapłan Aharon byłby

29 jako pierwszy anulował takie przykazanie[754]. W dalszych [zaś] częściach Biblii, [tj.] ani u Proroków, ani w Pismach,

30 nie są wymienione owe przykazania[755], jak wymienione są pozostałe, jak na przykład [odnośnie do] święta Pesach, obrzezania,

31 szabatu, święta Sukkot itd. Jak wynika z opisu[756] odzienia kapłanów[757], [tam] miejsca

32 nie było na zakładanie filakterii[758]. Prócz powyższego [jest] jeszcze i inny dowód.

---

który swoją formę bezokolicznika zaczerpnąłby z rdzenia ס.פ.ה (E. Shoshan w ogóle dla rdzenia י.ס.פ w odmianie prostej nie podaje bezokolicznika, notując że czasownik ten w tej formie występuje najczęściej w czasie przeszłym). Por. też np. לשבת – י.ש.ב, לרשת – י.ר.ש, לרדת – י.ר.ד, לצקת – י.צ.ק, לצאת – י.צ.א, ללדת – י.ל.ד, לדעת – י.ד.ע.
Z kolei w *Wojnie u bram* chodzi tylko o to, aby pokazać, że Tora wykorzystuje związki frazeologiczne, powiedzenia, których nie interpretuje się na sposób dosłowny, lecz metaforycznie czy też alegoryczny. Wniosek: nie wszystkie wypowiedzi w Torze należy brać dosłownie. Podobnie – jak sugeruje Szełomo ben Aharon – rzecz ma się z niektórymi wypowiedziami w formie nakazów, a więc wypowiedzi takich nie należy traktować jako przykazania (מצוות) – do nich należą m.in. passusy odnoszące się do filakterii.

[750] Tłumaczenie wyrażenia אם שהיה מקומו niepewne, ze względu na fakt, że wydaje się ono składniowo niepoprawne. Zakładam, że skoro w następnym zdaniu występuje tryb warunkowy, to i tu mamy do czynienia z wyrażeniem o podobnym charakterze. Słowo מקומו, dosł. 'jego miejsce' przekładam według znaczenia, jakie temu słowu się nadaje w wyrażeniu מה מקום ל, tj. 'jaka jest potrzeba w?; jaka jest tego potrzeba?; w imię czego?; z jakiego powodu?' (E. Shoshan, t. 4, s. 1497, termin: מקום; na podstawie ברכות ד ב). Inny możliwy sens tłumaczonych tu słów *Wojny u bram*: „Gdyby tak było, to […]".

[751] O nakazie zakładania filakterii.

[752] O ubiorze Aharona i jego synów podczas składania służby Bogu.

[753] Kpł 6:1-8:36 (tzw. פרשת צו). W rozdziale 8 następujące wersety odnoszą się do ubrań (Aharona tylko, bądź jego i jego synów): 2, 7-9, 13, 30. Nie ma w nich mowy o filakteriach.

[754] Trudno powiedzieć, na podstawie jakich biblijnych słów wyciągnięto tu wniosek, że Aharon anulowałby taki nakaz znajdujący się w księdze Kapłańskiej (lub w Torze) – być może niewłaściwie rozumiem ten fragment *Wojny u bram*. Pierwsze, co przychodzi na myśl, to wyjaśnienie wykorzystywane przez karaimów odnośnie do interpretacji Wj 13:1-10 i 13:11-16 oraz Pwt 6:4-9 i 11:13-21 (miejsca w Torze, w których mowa – zdaniem rabbanitów – o obowiązku zakładania filakterii na rękę i czoło, a także o obowiązku mocowania mezuzy na odrzwiach domu lub bramy), a mianowicie że byłyby to słowa metaforyczne, alegoryczne i nie należałoby ich traktować dosłownie, lecz poszukiwać ich głębszego, czy też pierwotnego sensu i do tego sensu się stosować (tj. przestrzegać praw Tory, które rzeczywiście są nakazami, nie zaś metaforami li tylko). Wątpliwości co do tego stanowiska nasuwa fakt braku anulowania odpowiedniej interpretacji wyżej wspomnianych miejsc z Wj i Pwt. Z drugiej jednak strony nigdzie w Biblii hebrajskiej nie ma przytoczonego opisu zakładania owych filakterii przez kogokolwiek (o czym Szełomo ben Aharon nie omieszka wspomnieć w następnym zdaniu), co by oznaczało, że przynajmniej w okresie biblijnym nie interpretowano w taki sposób owych słów, tj. nie dosłownie. Stąd też brak anulowania przez Aharona czy to dosłownego sposobu intepretowania owych „nakazów" z Wj i Pwt, czy też hipotetycznego dosłownego nakazu, jaki pojawić miałby się w Torze. W tym świetle stanowisko Szełomo ben Aharon mogłyby być uzasadnione.

[755] Odnośnie do filakterii.

[756] Dosł. 'z porządku'.

[757] Zob. w Kpł 8:2-13, też Wj 28:1-43.

[Otóż] z uwagi na fakt, że Wasi mędrcy zobowiązywali

33 do zapisywania owych czterech parasz[759], z których dwie znajdują się w paraszy *Podejdź!*[760] i dwie w *Miszne*

fol. 4v

1 תורה וידוע כי משנה תורה נאמרה בשנת המ כדכתיב בתחלת הפרשה

2 אלה הדברים א''כ איך היו בלי תפילין במשך מ שנה[761] ושם כתוב בשבתך

3 בבתיך ובלכתך בדרך[762] ועוד[763] אם היה זה בחיוב היה הכתו[ב][764] מבאר

4 במה לקשור[765] ועל אי זה יד[766] ובאי זה זמן[767] ושאר התנאים לכל זה אין

5 ראיה מהכתוב אלא בדרך דרש וכיוצא בזה הפשט הוא העקר[768] ואפילו

6 אם היו הפרשיות כפשוטן ומשמען כפי דעת חכימם[769] הנה כפי המובן

7 מדברי התורה אין חיובן אלא בימי הפסח כאשר מבואר ונגלה מפרשה

8 הראשונה[770] כדכתיב ושמרת את החקה הזאת למועדה וכו[771] וכן מה שנתבאר

9 במשנה תורה כתיבה על מזוזות גם היא בחלוף ממנהגיכם כי לפי הנראה

10 ממשמעות הלשון כי חיוב הכתיבה על המזוזות עצמן[772] מבחוץ שיהיה

11 נגלה לא לכתוב על הגויל ולהכניסו בחור עשוי במזוזה[773] גם מה שתרצו

12 חכמיכם מלת[774] כאילו מודה על הד'[775] פרשיות בהשאלה מלשונות

---

[758] Tłumaczenie niepewne ze względu na dziwną konstrukcję zdania. Czy mowa o tym, że z powodu owych kapłańskich ubrań nie było jak założyć na siebie filakterie na rękę i na czoło, a więc – mówiąc potocznie – nie było na nie miejsca? Czy też mowa może o tym, że przy okazji opisu ubrań kapłańskich nie było potrzeby, by Tora wspominała o filakteriach, bo ich po prostu w ogóle nie zakładano?

[759] Wj 13:1-10, 13:11-16; Pwt 6:4-9, 11:13-21.

[760] Wj 10:1-13:16. Mowa oczywiście o dwu wyżej wspomnianych fragmentach z Wj.

[761] W innych tekstach pojawiają się później słowa: מזמן הצוואה, tj. ‘od czasu nakazu; od czasu [nałożenia] tego nakazu, przykazania’.

[762] Pwt 6:7; 11:19. U Elgamila cytat biblijny idzie jeszcze dalej: ובשכבך ובקומך, tj. „gdy siedzisz i gdy stoisz” lub „czy to siedząc, czy stojąc”.

[763] U Elgamila po cytacie biblijnym: ואתם עושים הפך הכתוב שלפני רגע אחד מניחים בכל יום או אפשר תפילין מי הן היו בלי רמז במדבר לבד משתי פרשיות וגם זה אשר לא כתוב. Zob. odpowiedni przypis w polskim tekście.

[764] Brak litery ב.

[765] Rękopisy Elgamil po tych słowach dodają: אפשר במשי, tj. „można jedwabiem [przywiązać]”.

[766] Rękopisy Elgamil dodają: כי הימין נכבד מהשמאל, tj. „gdyż prawica jest bardziej szanowana niż lewica”.

[767] Elgamil dodają: שחרית וערבית, tj. „w poranek, wieczór”.

[768] Elgamil dodaje: כדעת אבן עזרא, tj. „zdaniem Ibn Ezry”. Zob. analogiczny przypis do tekstu polskiego.

[769] Powinno być: חכמיכם.

[770] מהפרשה הראשונה.

[771] Wj 13:10. Elgamil zamiast ‘itd.’ dodają resztę cytatu: מימים ימימה.

[772] U Elgamila brak tego słowa.

[773] Elgamil po tym słowie: כמתביש, ‘jakby się wstydzono’.

[774] Po tym wyrazie nieco pustej przestrzeni, szerokości 5 liter מ. Prawdopodobnie dlatego, że pomylił wiersze, gdyż zapisał słowa, których nie powinno tu być: .

[775] U Elgamila: ארבע.

13 אחרות[776]: *[777] ככתפי שתים פ*ת באפריקי שתים[778]: האם אין זה חסרון לתורת

14 ה' תמימה שלא הספיק הלשון העברי לתת שם לתפלין משמות לשון הקדש

15 והצרכב[779] להשאיל[780] מלשונות זרות[781] מי שמע כזאת מי ראה כאלה[782] אלא

16 מי שלבו כל עמו[783] עֹמד ולֹא בו טעמו[784] ולפי הנראה שנרחקו[785] חכמיכם

17 מאד[786] בענין[787] זה כיון[788] שכתבו במסכת זבחים פרק ב' שהכהנים בשעת

18 עבודה והלוים בשעת השיר וישראל[789] בהיותם במקדש היו פטורים[790]

19 ממצות תפילין והוציאו כל הזמנים הראוים[791] לזה הענין[792] וכן הוציאו

20 הימים המקודשים מחיובו[793] והתורה אדרבה[794] חייבה בכל התנועות

21 ובכל הזמנים כי כן[795] חיוב כלל התורה שיהיה בלבינו[796] ביום ובלילה

22 כל שכן בימים המקודשים בזמן שאין לאדם עסק אחר הרי מבואר

23 ונגלה שאלו הד'[797] פרשיות לא על מצות פרשיות[798] מורות אלא על כל

24 התורה כמו שגזר השם יתש[799] ליהושוע[800] לא ימושו ספר התורה הזה

25 מפיך וגו'[801] וכן דוד המלך עה כתב בספר תהלים ובתורתו יהגה יומם

---

[776] Po tych słowach u Elgamila: באמרם, ‘mówiąc; w słowach, słowami’.

[777] Trudno powiedzieć, co ten znak i wolne miejsce za nim oznaczają. Być może w to miejsce należy wpisać słowo, które w poprzednim wierszu błędnie zapisano, tj. מלת. Wydaje się, że wolne miejsce zostało pozostawione na טטפת, jak sugeruje to tekst. U Elgamila pojawia się w tym miejscu słowo באמרם (‘mówiąc’).

[778] Raszi, *Wj 13:16* (רש"י, שמות יג:טז); tegoż, *Pwt 6:8* (דברים ו:ח). U Elgamila: przed cytatem pojawia się słowo טט, które pochodzi oczywiście od Rasziego. W rękopisie tym litera ב przypomina często literę כ – podobnie jest i w tym przypadku, a więc powinno być בכתפי. Elgamil podaje też lokalizację cytatu, lecz pierwszą tylko przeze mnie wymienioną, tj. רשיי' שמות פרק יג פסוק טז.

[779] Zapis błędny; poprawnie והצרכה lub też והוצרכה. Elgamil: והוצרכה.

[780] Czasownik ten powinien być raczej w odmianie prostej niż w *hip̄ʿil*. Elgamil: לשאול.

[781] Elgamil: אחרות, tj. ‘innych’.

[782] Iz 66:8.

[783] Prz 23:7. Zamiast כל powinno być בל (lub podobieństwo litery ב do כ).

[784] Por. Jr 45:11. Jedna kropka nad pierwszą literą wyrazu oraz we wcześniejszym dwie pionowe kropki nad pierwszą literą oznaczają, że oba wyrazy należy zamienić miejscami.

[785] Elgamil: נדחקו.

[786] Elgamil: למאד.

[787] Elgamil: בענין.

[788] Elgamil: כיוון.

[789] Po słowie שהכהנים do tego miejsca u Elgamila brak tych słów.

[790] Elgamil: פטורין.

[791] Elgamil: הראויים.

[792] Elgamil: המכון.

[793] Elgamil: מחייבו.

[794] Elgamil: עד רבה.

[795] Elgamil: כון.

[796] Elgamil: בלבנו.

[797] Elgamil: הארבע.

[798] Elgamil: פרטיות.

[799] Elgamil: שגזר השי"ת.

[800] Elgamil: ליהשע.

26 ולילה[802] וכן כונת[803] המורה באלו הד'[804] פרשיות על כלל התורה כמו כתבות[805]

27 גם בפרשה ראשונה[806] של תפילין והיה לאות על ידך[807] ולזכרון בין עיניך וגו'[808]

28 ואין הכוונה על הפרש[809] הא[810] אלא על כל[811] התורה שיהיה למוד התורה

29 קבוע בלבינו[812] כאלו קשורה על ידנו כאילו[813] היא תמיד כנגד[814] עיננו[815]

30 ומה נשתנו אלו הד'[816] מכלל התורה שנתחייב לנהג[817] לנהוג בהן[818] בזה[819]

31 האֹפן[820] לקשור לאות על ידינו ולזכרון בין עינינו[821] ולא לנהוג[822] זה

32 האופן בשאר מצות התורה[823]

fol. 4v

1 *Tora*[824], wiadomo, że *Miszne Tora* miała [tu] na myśli rok 40, jak to jest napisane na początku paraszy

2 *Oto słowa*[825], jeśli [więc] tak, to jak mogli oni być bez filakterii w ciągu tych 40-tu lat[826]? Napisane jest tam: *„Wracając*

---

[801] Joz 1:8. Zamiast ימושו winno być ימוש, tj, jak w Biblii. Co innego, gdyby dopisano ספרי תורה (zamiast ספר תורה), wtedy składniowo wszystko byłoby w porządku.

[802] Ps 1:2.

[803] Elgamil: כוונת.

[804] Elgamil: הארבע.

[805] Wyraz prawdopodobnie błędnie zapisany, powinno być jak w: Elgamil: שכתוב.

[806] Elgamil: הראשונה.

[807] Elgamil: ידכך – błędnie (albo prawdopodobnie błąd w druku).

[808] Wj 13:9. Elgamil cytuje ściślej i kończy nieco dalej w tym wersecie.

[809] Elgamil: פרשה.

[810] Elgamil: אחת.

[811] Elgamil: כלל.

[812] Elgamil: בלבבנו.

[813] Elgamil: כאלו.

[814] Elgamil: לנגד.

[815] Elgamil: עינינו.

[816] Elgamil: הארבע פרשיות.

[817] Słowo to wzięte w ramkę – być może ze względu na brak litery *waw*.

[818] Elgamil: בהן לנהוג.

[819] Elgamil: זה.

[820] Elgamil: האופן.

[821] Elgamil: עינינו.

[822] Elgamil: ננהוג. Prawdopodobnie błąd w druku.

[823] Wiersz rozpoczęty od akapitu.

[824] Dosł. ‘powtórzonego prawa’ (por. z gr. *Deuteronomium*), tj. księga Powtórzonego Prawa, choć to samo wyrażenie – występujące w Pwt 17:18 – oznacza raczej ‘kopię prawa; skopiowany tekst prawa’.

[825] Hebr. אלה הדברים, tj. Pwt 1:1-3:22. Mowa o 40-tym roku wyprowadzenia ludu Izraela z Egiptu (Pwt 1:3).

[826] Niektóre rękopisy dodają: „od czasu [nałożenia] tego nakazu”. Zob. analogiczny przypis do tekstu hebrajskiego. Chodzi o to, że w Torze nie ma zapisu potwierdzającego dosłowne wypełnianie tzw. nakazu o filakteriach nawet w tak wczesnym okresie, jak 40-letnia tułaczka do Ziemi Obiecanej, czyli od momentu nałożenia owego nakazu.

3 *do swego domu, podróżując drogą”*[827] itd.[828] Jeśli by tak było[829], to [jednocześnie] byłoby wyjaśnione

4 czym przywiązać[830], na której ręce[831], w jakim czasie[832], itp. itd.[833] Na to wszystko nie ma

5 dowodu, jak tylko poprzez głębszą interpretację[834], z czego wynika, [że] istotę stanowi proste rozumowanie[835]. I nawet

6 gdyby owe parasze [rozumować] w dosłownym znaczeniu[836], tak jak Wasi mędrcy, to wedle znaczenia

---

[827] Pwt 6:7; 11:19. Znaczenie: w domu i w podróży przestrzegaj praw, nakazów Tory. Przenośnie: nie ma znaczenia czy Izraelczycy byli w Ziemi Obiecanej, czy też jeszcze nie (przez tych 40 lat): jeśli nakaz o filakteriach byłby rozumiany dosłownie, to przytoczone właśnie z Pwt słowa świadczyłyby o tym, że należałoby tego przykazania przestrzegać także i podczas owej 40-letniej wędrówki po pustyni. Tymczasem, jak już się wcześniej rzekło, brak w Torze na to dowodów.

[828] U Elgamila po cytacie biblijnym pojawiają się słowa: ואתם עושים הפך הכתוב שלפני רגע אחד מניחים בכל יום או אפשר תפילין מי הן היו בלי רמז במדבר לבד משתי פרשיות וגם זה אשר לא כתוב, czyli „Wy zaś czynicie odwrotnie w stosunku do tego, co zapisane [w Piśmie] (jak i przed chwilą): zakładacie [filakterie] każdego dnia lub zezwala się na nie. Czy rzeczywiście tak to było – bez aluzji – na pustyni, prócz [tych] dwóch parasz? Nie tak to jest napisane”. Tłumaczenie drugiego zdania niepewne: מי czytam w znaczeniu ‘czy?, czy naprawdę?, czy rzeczywiście?’ (E. Shoshan, vol. 3, s. 1321, termin: מי w znaczeniu 5.). Oczywiście mowa o wiadomych paraszach z Wj i Pwt, w których pojawiają się wzmianki o filakteriach. Ujętą w cytacie myśl rozumiem w sposób następujący: we wspomnianych fragmentach w Torze (Wj 13:1-10, 13:11-16; Pwt 6:4-9, 11:13-21) występuje aluzyjny sposób wypowiadania się, natomiast Szełomo pyta, czy prócz owych fragmentów są inne jeszcze jakieś, które w sposób otwarty mogłyby nakazywać stosowanie się do przykazań o filakteriach. Takich tekstów nie ma, zaś to co jest (czyli owe dwie „metaforyczne” parasze) – zdaniem karaimów – jest przez rabbanitów błędnie odczytywane.

[829] Gdyby przykazanie o filakteriach było prawdziwe.

[830] UElgamila po tych słowach dodaje się: אפשר במשי, tj. „można jedwabiem [przywiązać]”.

[831] Elgamil dodaje: כי הימין נכבד מהשמאל, tj. „gdyż prawica jest bardziej szanowana niż lewica”.

[832] Elgamil dodaje: שחרית וערבית, tj. „w poranek, wieczór”.

[833] Hebr. ושאר התנאים, ‘reszta warunków, ew. zastrzeżeń’.

[834] Hebr. דרש.

[835] Ew. ‘logika, prosta logika’ – użyto tu hebr. słowa פשט. Co do rozumienia tego terminu, jak i דרש, zob. Rdz. 1. W *Wojnie u bram* oba terminy rozumiane są bardzo ogólnie, w taki sposób, w jaki je przełożyłem na język polski, tj. פשט jako ‘proste rozumowanie’, zaś דרש jako ‘głębsza interpretacja’ (z czasem w j. hebrajskim utarło się wykorzystywanie tego hasła w znaczeniu ‘nienaukowe, bezpodstawne wyjaśnienie’, zob. E. Shoshan, vol. 1, s. 467, termin: דרש). Nadto po tych słowach Elgamil dodaje: כדעת אבן עזרא, tj. „zdaniem ibn Ezry”. Mowa oczywiście o średniowiecznym żydowskim komentatorze biblijnym, Awrahamie ibn Ezra (1092-1167). Wyżej wymienionych słów nie udało mi się odnaleźć u tego myśliciela, jednakże pojawiają się one w przedmowie Aharona zwanego Emerich syna Solomona z rodziny Gomperz (1723-1769), właśnie do komentarza Awrahama ibn Ezry do *Księgi Lamentacji*. Aharon syn Solomona pisze: כוונתו תמיד **פשט הכתוב הוא עקר** שבאמת דעתו וגלה, tj. „Wyjawił on [ibn Ezra – tł.] swoje zdanie, że istotnie **proste rozumowanie Pisma to** zawsze jest **istota** jego intencji [wytłuszczenie moje – tł.]” (אהרן עמריך גומפרך, ספר מגלה סוד והוא ביאור לפירוש הרב רבי אברהם בן עזרא נ''ע על חמש מגלות: קהלת, רות, שיר השירים, אסתר, איכה ובו דבוק ונסמך מאמר המדע, דף 20.). Na pewno Szełomo ben Aharon natknął się na tę opinię albo u kogoś innego, albo u samego Awrahama ibn Ezry, gdyż w 1730 r. – tj. w roku powstania najstarszego znanego rękopisu *Wojny u bram* – Aharon syn Solomona miał 7 lat. Jeszcze słowo odnośnie samego wstępu Awrahama ibn Ezry do *Lamentacji*. Otóż pisze on, że דרך פשט הוא הגוף, czyli że „metoda prostego rozumowania to istota rzeczy” – przy czym termin גוף, oddaję jako ‘podstawa, istota rzeczy’ za: E. Shoshan, vol. 1, s. 320, termin: גוף w znaczeniu 5.

[836] Heb. כפשוטן ומשמען.

7 słów Tory [one][837] nie obowiązują, z wyjątkiem święta Pesach, jak to jest wyraźnie wyjaśnione w paraszy

8 pierwszej[838], [w której] jest napisane: „Będziesz przestrzegał tego nakazu w określonym terminie”[839]. Podobnie wyjaśnia się

9 w *Miszne Tora* [kwestię] napisu na odrzwiach, [która] także jest odwrotna [w stosunku] do Waszego zwyczaju[840], gdyż według tego jak wynika

10 ze znaczenia słów[841], to zezwala się na zapis na samych odrzwiach, [i to] od zewnątrz, aby był

11 widoczny. Nie [zaś] wypisywać na pergaminie, a potem umieszczać go w otworze zrobionym w odrzwiach[842], co także wymyślili

12 Wasi mędrcy[843]. Jak gdyby uznając te cztery parasze[844] [tylko] ze względu na zapożyczenie z języków

13 obcych[845] słowa [‘znak’][846]: *„‘zn’ – co w koptyjskim [oznacza] 2, [oraz] ‘ak’ – co w afrykańskim [oznacza też] 2”*[847]. Czyż nie jest to uszczerbek na Torze

---

[837] Nakazy związane z filakteriami lub szerzej, tj. owe dwie parasze, w których mowa o filakteriach.

[838] Wyrażenie „w pierwszej paraszy” odnosi się do pierwszej z dwóch parasz tu omawianych, nie zaś w ogóle do pierwszej paraszy w Torze. Drugą paraszą w tym przypadku są oczywiście odpowiednie ustępy z Pwt, traktujące o filakteriach.

[839] Wj 13:10. Dosłowne znaczenie tych słów zakłada, że skoro należy o czymś pamiętać w ściśle określonym czasie, w jakimś punkcie czasu, to w pozostałych jego okresach dany nakaz już nie obowiązuje, aż do następnego terminu (hebr. מועד). Idąc tym tokiem rozumowania, karaimi mogą w tym punkcie zarzucić rabbanitom, że nie stosują się do dosłownego znaczenia tekstu biblijnego, lecz dodają „coś” od siebie, tu: konkretne dni zakładania filakterii (do tego tematu autor *Wojny u bram* za chwilę się odniesie).

[840] Czyli że w Torze jest napisane odwrotnie, niż czynią rabbanici.

[841] Hebr. ממשמעות הלשון.

[842] Wynika z tego, że rabbanici nie zawsze umieszczali owe pergaminy w specjalnym pudełeczku. U Elgamila w miejscu tym pojawia się wyrażenie כמתביש, tj. ‘jakby się wstydzono’.

[843] U Elgamila brak słów po przecinku. Nadto po nich pojawia się słowo מלת, którego nie odnotowałem w innych rękopisach. Jest to rzeczownik w stanie sprzężonym (a więc mowa tu o haśle מלה, tj. ‘słowo’), który pozostawiam tu bez tłumaczenia, właśnie ze względu na widoczny – moim zdaniem – brak dalszego rozwinięcia myśli. W rękopisie po tym słowie pozostawiono puste miejsce, być może ze względu na to, że mogło być napisane przypadkowo (*lapsus calami*). Pod tym słowem znajdują się trzy kropki w trójkąt równoboczny ułożone, wierzchołkiem ku górze, zapisane w górnym indeksie niższego wiersza i to w miejscu, które także jest puste. Być może słowo to należy przenieść właśnie tam, tj. do wiersza 12, po słowie אחרות. Kontekst pokazuje, że można by tak uczynić (zob. tłumaczenie wiersza następnego).

[844] W ścisłym sensie mowa o 4 cytatach z dwóch parasz, po dwie z Wj i Pwt (m.in. nakazy związane z filakteriami). Tutaj więc można by oddać myśl z tekstu *Wojny u bram*, jako: „jak gdyby zgadzano się na te cztery nakazy”, albo „jak gdyby zgadzano się z [treścią] owych czterech cytatów (umieszczanych w filakteriach)”.

[845] U Elgamila po tych słowach: באמרם, tj. ‘mówiąc’.

[846] Zob. przyp. 854, jak i jego odpowiednik do tekstu hebrajskiego. Z kontekstu wynika, że wolne miejsce w tekście hebrajskim zostało zostawione na wyraz znajdujący się w Torze, a zaraz w cytacie Rasziego wyjaśniany, czyli טטפת. Z tego też tytułu postanowiłem dopisać w swoim tłumaczeniu to słowo.

[847] Razem 4, w domyśle: cytaty biblijne, które mówią o filakteriach; por. Raszi, *Wj 13:16* (רש''י, שמות יג:טז); zob. też tegoż, *Pwt 6:8* (דברים ו:ח). Dla lepszego zrozumienia tekstu, warto zacytować wypowiedź Rasziego z pierwszego z wymienionych źródeł:

14 Pana, [która jest] prosta, że niby to język hebrajski nie był w stanie nadać nazwy filakteriom ze słów[848] świętego języka

15 i był zmuszony się zapożyczyć z innych języków?! *Kto słyszał o takim czymś?! Kto widział takie coś?!*[849] Chyba tylko

16 ktoś, kto *ciągle ma jakieś wątpliwości*[850], albo *postradał zmysły*[851]. Jak widać, polecieli[852] Wasi mędrcy

17 mocno w tej sprawie, dlatego że napisali w traktacie pt. *Ofiary* w rozdziale drugim[853], że *kapłani w czasie*

18 *posługi, Lewici w trakcie śpiewania, a Izraelici podczas pobytu w świątyni byli*

ולטוטפות בין עיניך. תפילין. ועל שם שהם ארבעה בתים קרוין טטפת. טט בכַתְפֵי שתים. פת באפריקי שתים.

„«Jako znak między waszymi oczami» [Wj 13:16] – filakterie. Z uwagi na fakt, że są tu cztery passusy, zwie się je «ZNAK»: «ZN», co w koptyjskim [oznacza] 2, oraz «AK», co w afrykańskim [oznacza też] 2”.

W swoim tłumaczeniu nie oddaję oczywiście wymowy liczebnika ‘dwa’ w językach koptyjskim i tzw. afrykańskim, lecz podzieliłem polskie słowo ‘znak’ (hebr. טטפת, *ṭoṭapōṯ*, w Torze jest to rzecz. w l.mn.) na dwie sylaby, by lepiej oddać sposób rozumowania żydowskich mędrców. Warto dodać, że w komentarzu do babilońskiego traktatu *Sanhedryn (rdz 4b)* Raszi przytacza i komentuje słowa mędrców w związku z ilością cytatów z Tory w poszczególnych filakteriach. I tak, jak rozumują, skoro odnoszące się do znaku na głowie hebr. słowo טטפת (w Pwt 6:8 i Wj 13:16 – w tym ostatnim przypadku tradycja masorecka różni się od podanych w Talmudzie biblijnych sposobów zapisu tego wyrazu) jest napisane bez litery *waw* (jako matki czytania, tj. w funkcji samogłoski), to znaczy że w filakterii przy głowie powinny być zawarte cztery fragmenty biblijne (z przyczyn wyłożonych w powyższym cytacie Rasziego), zaś w przypadku tego samego słowa w Pwt 11:18 dodana jest litera *waw*, stąd na ręku powinna być filakteria z jednym cytatem.

Co do terminów כתפי oraz אפריקי, to tłumaczenie zaczerpnąłem z angielskiej wersji Talmudu Babilońskiego (na podstawie „Judaic Classics”), gdzie w przypisach 24. oraz 25. zanotowano, że być może mowa o językach, kolejno, koptyjskim i afrykańskim (bądź frygijskim).

Teraz słów kilka odnośnie do tekstu Szełomo ben Aharona. Jak wynika ze słów Talmudu Babilońskiego oraz Rasziego, liczba 4 (jako ciekawy ekwiwalent słowa טטפת) odnosi się do czterech passusów biblijnych, które należałoby umieścić jako filakterie na głowie. Natomiast Karaim z Trok w swoim tekście co prawda odnosi się do liczby 4, jako do skrótowego określenia czterech słynnych fragmentów biblijnych, jednakże zamiast obalić tzw. „argument z obcego języka” co do filakterii na głowie, to on niesłusznie posługuje się nim, by obalić wszystkie w ogóle filakterie, jak gdyby chciał powiedzieć, że żydzi rabbaniczni uznają owe wszystkie 4 nakazy o filakteriach tylko dlatego, że w różnych językach słowo טטפת można podzielić na dwa wyrazy, które oznaczają 2 i 2, czyli właśnie cztery biblijne miejsca, w których mowa o filakteriach (Wj 13:1-10, 13:11-16; Pwt 6:4-9, 11:13-21). Dokonuje tu on pewnego uogólnienia: słowa Rasziego rzekomo odnoszą się nie tylko do filakterii przywiązywanej do głowy (czy ściślej, do ilości cytatów umieszczanych w tej filakterii), lecz do wszystkich 4 „domniemanych” nakazów biblijnych, które w ten sposób tracą na swej „mocy”, bo zostały niewłaściwie przez rabbanitów zrozumiane i wyjaśnione.

[848] W tekście hebrajskim: משמות.

[849] Iz 66:8.

[850] Prz 23:7. Dosł. „którego serce nie jest blisko kogoś”. Tłumaczę według wyjaśnienia z E. Shoshan, vol. 3, s. 1127, termin: לב (inne możliwe przekłady: „którego serce nie jest wierne”, „którego serce nie skłania się ku komuś”, ale też i „który nie jest ze sobą pogodzony”, „który nie czuje się ze sobą dobrze”, lub nawet w znaczeniu חוכך בדעתו, wykorzystanym przeze mnie w głównej treści *Wojny u bram*); zob. też to samo wyrażenie w: vol. 1, s. 232, termin: בל – „który nie wie, co się wokół niego dzieje”.

[851] Por. Jr 45:11. Dosł. „kto stracił zmysł smaku” (E. Shoshan, vol. 2, s. 904, termin: טעם).

[852] Hebr. נרחקו, dosł. ‘zostali oddaleni; zostali oddzieleni’.

[853] Wprawdzie mowa o traktacie *Zewachim* z Talmudu Babilońskiego, lecz – według dzisiejszych oznaczeń – jest to karta 19a.

zwolnieni

19 *z* nakazów [dotyczących] *filakterii*[854]. [I tak] anulowano[855] [przestrzeganie tego nakazu] w odpowiednich ku temu terminach, jak i anulowano [jego przestrzeganie]

20 w dni świąteczne[856]. A Tora na odwrót: zobligowała [do ich przestrzegania] w każdym trybie[857],

21 jak i w każdym czasie, gdyż takie jest zobowiązanie co do ogółu nakazów Tory: aby były one w naszym sercu [zarówno] w dzień, [jak i] w nocy,

22 bez wątpienia w dni świąteczne[858], w czasie, kiedy człowiek nie ma jakiego zajęcia[859], co przecież jest wyraźnie

23 wyjaśnione, że cztery te parasze nie stanowią o nakazach [znajdujących się w tych] paraszach, lecz [dotyczą] całej

24 Tory, jak to Bóg, niech Imię Jego będzie błogosławione, nakazał [mówiąc do] Jozuego: *„Nie zejdzie ta księga Tory*

---

[854] Nie jest to ścisły cytat, ale idea pozostaje ta sama (zob. Tal. Bab., *Zewachim* 19a). Warto pamiętać, że w Talmudzie przedstawione są różne propozycje rozwiązania pewnych kazusów prawnych, z których zazwyczaj tylko jedno zostawało na końce uznawane za właściwe. Szełomo ben Aharon nie zawsze posługuje się w swej pracy owymi ostatecznie przyjętymi rozwiązaniami (orzeczeniami, jakbyśmy dzisiaj powiedzieli). Chce przez to jedynie podkreślić, jak mi się wydaje, że rabbanici także i między sobą nie byli zgodni i jednomyślni. Z drugiej jednak strony, osoba niezbyt zorientowana w literaturze talmudycznej może odnieść z pracy polskiego karaima błędne wrażenie, że rabbaniczne rozwiązanie podane przez autora *Wojny u bram* było szeroko stosowane w judaizmie rabbanicznym. Nic bardziej mylnego. Szełomo czerpie z Talmudu to, co jemu najbardziej pasuje do obrony własnego stanowiska, nie zawsze bacząc na to, czy dany argument rzeczywiście ma jakieś odzwierciedlenie w codziennej praktyce jemu współczesnych Żydów. Pragnę jednak podkreślić, że raczej nie można tu mówić o oszustwie itp. Talmud pokazuje, jak z wielu możliwości rozwiązania różnych kazusów wyłoniła się z czasem jedna praktyka, co oznacza, że w momencie różnorakich dysput istniały różne szkoły zalecające różną praktykę – szkoły te ze sobą rywalizowały. Jedną z takich „szkół" tworzyli zapewne zwolennicy karaizmu.

[855] Hebr.: הוציאו. Ze względu na kontekst wypowiedzi, przełożyłem w taki sposób, jakby czasownik ten pojawił się w wyrażeniu הוציא ידי חובתו, zob.: E. Shoshan, vol. 3, s. 976, termin: יצא, szczególnie w znaczeniu 4. w odmianie *hip̄ʿil*). Wydaje mi się, że dopełnieniem tego czasownika jest zwrot pojawiający się na końcu zdania *Wojny u bram*, a mianowicie מחיובו [...] הוציאו i na tej podstawie sięgam po wykorzystane przeze mnie w tłumaczeniu znaczenie tego czasownika. Z tego też powodu wyrażenie מחיובו starałem się oddać od razu po czasowniku, lecz już w nawiasie kwadratowym; dosłowne znaczenie całego zwrotu byłoby takie: 'usunąć *ew.* cofnąć nałożony obowiązek; unieważnić'.

[856] Tal. Bab., *Zewachim* 19a, ale też bardziej w *Eruwin* 96a, gdzie mowa o tym, że np. w nocy nie trzeba zakładać filakterii, podobnie jak i w szabat i pewne święta, np. Pesach. Oczywiście były to nie rozstrzygnięcia, lecz pewne hipotetyczne próby uchwycenia problemu związanego z okresem, czasem noszenia filakterii. Na boku warto dodać, że w traktacie tym jest też mowa i o kobietach zakładających filakterie i byli tacy mędrcy, którzy im tego nie zabraniali (więcej: *Eruwin* 96a oraz 96b).

[857] Hebr. בכל התנועות. Tłumaczenie niepewne, ale wynikające z kontekstu zdania. Rzeczownik תנועה, w znaczeniu nas interesującym, oznacza 'ruch', szczególnie 'zmianę miejsca, pozycji', ale też np. 'wahania cen' itd. (E. Shoshan, vol. 7, s. 2878, termin: תנועה), stąd uogólniłem znaczenie tego wyrazu do 'w każdym stanie, trybie'.

[858] Hebr. ימים מקודשים.

[859] Hebr. עסק אחר, dosł. 'inne zajęcie', jednakże wysoce prawdopodobne, że mowa tu także o szabacie, stąd niezbyt wierne tłumaczenie tego słowa (por. דבר אחר, 'inne, *ale też i:* dodatkowe wyjaśnienie, objaśnienie').

25 *z twoich ust”* itd.[860] Podobnie król Dawid, pokój jemu, napisał w *Księdze Psalmów*: *„Torę Jego będziesz zgłębiał dniem*

26 *i nocą”*[861]. Taka jest też intencja nakazującego[862] w tych czterech paraszach[863], [mianowicie mowa w nich] o wszystkich nakazach Tory, jak to jest napisane

27 w pierwszej paraszy związanej z filakteriami: *„Będzie to znakiem na twej ręce, upamiętnieniem między twymi oczami”* itd.[864]

28 A więc nie chodzi tu o tę jedną paraszę[865], lecz o całą Torę, aby uczenie się Tory było

29 nieustanne w naszych sercach, jak gdyby była przywiązana do naszej ręki, jak gdyby była nieustannie przed naszymi oczyma.

30 Czymże [więc] miałyby się różnić te cztery [parasze] od reszty nakazów Tory, że [tu] jesteśmy zobligowani do ustosunkowywania się[866] [doń] w ten

31 sposób: przywiązywać *„jako znak do ręki”* oraz jako *„upamiętnienie między oczami”*[867], a nie ustosunkowywano by się w ten sam

32 sposób do reszty przykazań Tory[868]?”

fol. 5r

1 טען התלמודי לבעלה מקרא[869] למה[870] אינכם מבדילם בין[871] כלי בשר לכלי

2 חלב[872] ואתם אוכלים בשר עוף בחלב ואינכם משגיחים על הכתבו[873]

3 בתורה לשלושה[874] מקומות לא תבשל גדיב חלב אמו ׃

4 השיב הקראי'[875] אנחנו נוהגים כפי הכתוב לחיים[876] בתורה שאין אנחנו

---

[860] Joz 1:8. Dalej jest napisane, że należy sobie powtarzać to, co jest w Torze napisane, i w dzień, i w nocy.

[861] Ps 1:2. Czasownik להגות można tu różnie tłumaczyć, także jako ‘uczyć się; wypowiadać, wymawiać’ (E. Shoshan, vol. 2, s. 482, termin: הגה).

[862] Tj. Boga.

[863] Związanych z nakazami o filakteriach (Wj 13:1-10, 13:11-16, Pwt 6:4-9, 11:13-21).

[864] Wj 13:9 („[…] aby Tora PANA była na Twych ustach, gdyż mocną ręką wyprowadził cię PAN z Egiptu”).

[865] W sensie ogólnym: nakaz związany z filakteriami li tylko.

[866] Do tekstu biblijnego. Rdzeń נהג można i w ten właśnie sposób przełożyć, zob. E. Shoshan, vol. 4, s. 1626, termin: נהג, znaczenie 5.

[867] Czyli czytać dosłownie. Aluzja oczywiście do Wj 13:9.

[868] Innymi słowy: dlaczego w tym przypadku interpretować ów nakaz dosłownie, zaś w innych przypadkach nakazy interpretuje się inaczej? Co powoduje, że dany fragment Tory należy czytać dosłownie, inny zaś już nie? Słowa te są ostatnimi, wypowiedzianymi przez biblistę, na ten temat. Jest to koniec jego wypowiedzi w związku z pierwszą kwestią.

[869] לבעל המקרא. Elgamil: לבעל מקרא.

[870] Po tych słowach u Elgamila: אתם הקראים, ‘wy, karaimi’.

[871] Elgamil: בן.

[872] Wiersz rozpoczyna się akapitem.

[873] Błąd w zapisie kolejności liter. Elgamil: הכתוב.

[874] Elgamil: בשלשה.

5 אוכלים שום בשר בחלב כשיהיה[877] לו חלב אם ואף שהתורה הזהירה

6 רק[878] במין הגדי[879] אנחנו מקישים[880] על דרך החומרה[881] מאותו המין לכל המינים

7 שיש להם חלב אם כי מצוות[882] התורה למדין[883] זו מזו[884] כשם שאנו[885] מקישים

8 ממאמר לא תחרוש בשור ובחמור יחדיו[886] ממליכת[887] החרישה לכלל

9 המלכות[888] ומין[889] השור והחמור לכל מין טהור עם טמה[890] כן ממין הגדי[891]

10 לכל המינים שיש להם חלב אם אבל מן[892] העוף אינו נכלל בזאת

11 האזהרה משום שאין[893] לעוף[894] חלב אם כאשר גם חכמיכם

12 כתבו במסכת יבמות פרק אֹ וזֹל[895] במקומו של רׄ יוסי היו אוכלים בשר עוף

13 בחלב[896] והוא היה מין[897] התאנים[898] אשר קמו אחרי הנביאים: וכן רשי כתב פרט לעוף

14 <u>מן התורה אלא מדברי סופרים</u>[899] מן התורה שאין לו חלב אם והמובן מדבריו[900] כי

15 אין אסורו[901] מן התורה אלא מדברי סופרים[902]: וכיון[903] שאתם אוסרים בשר עוף

16 בחלב למה אינכם אוסרים ביצי העוף[904] בחלב והוא כמו אבר מאיברי[905]

---

[875] Elgamil: השיב בעל מקרא לתלמודי, ‘biblista odpowiedział talmudyście’.
[876] Elgamil: לחייב.
[877] Elgamil: כשיש.
[878] U Elgamila brakuje tego słowa.
[879] Elgamil: גדיים.
[880] Pierwsza litera *jud* dopisane powyżej górnego indeksu.
[881] Elgamil: החומרא.
[882] Elgamil: מצות.
[883] Elgamil: למדים.
[884] Elgamil: זאת מזאת.
[885] Elgamil: אנחנו.
[886] Pwt 22:10.
[887] Niepoprawny zapis. Elgamil: ממלאכת.
[888] Błędnie zapisane. Elgamil: המלאכות.
[889] Elgamil: וממין.
[890] Błąd ort. Elgamil: טמא עם טהור.
[891] Po tych słowach u Elgamila: אני מקישים.
[892] Po wyrazie przekreślone słowo העוף – być może było ono napisane z błędem ortograficznym, bo nad wyrazem pojawia się litera ע. Elgamil: מין.
[893] Po tym wyrazie przekreślone słowa: משום חלב לאוף (*sic!*) – z błędem ortograficznym.
[894] Elgamil: לו.
[895] וזה לשונם.
[896] Tal. Bab., *Jewamot* 14a, *Szabat* 130a.
[897] Elgamil: מן.
[898] Niepoprawnie. Elgamil: תנאים.
[899] Słowa podkreślone przez kopistę. Z kontekstu oraz porównując z innymi rękopisami jasno wynika, że autor przepisał nie ten wiersz, co trzeba. Miejsce to dobitnie wskazuje na fakt, że tekst ten był przepisywany z innego, prawdopodobnie z takiego, w którym w dwu rzędach pod rząd pojawia się słowo התורה lub wyrażenie מן התורה.
[900] Elgamil: מן דבריו.
[901] Przed wyrazem pojawia się jakaś zamazana litera.
[902] Raszi, *Szemot* 34.
[903] Elgamil: וכיוון.
[904] Elgamil: עוף.
[905] Elgamil: מאברי.

17 העוף כאשר נולדים מן הבשר[906] וגם מהן[907] נולדים האפרוחים על יד חימום[908]

18 העוף והם חומר לבשר וכן הדגים נקראו בשם בשר כדעת אבן עזרה[909]

19 בפרשת נח על פסוק מהעוף למינהו[910] וזלז[911] שגם הדג יקרא[912] בשר והעד שאמר

20 משה ואתה[913] אמרת בשר אתן להם וכו'[914] הצאן ובקר[915] ישחט וכו'[916] ואלו[917] היתה התורה

21 אומרת סתם לא תבשל בשר בחלב היה מובנו סברתכם אבל לפי הנראה

22 מדברי התורה שבכתב כי לא לענין[918] אכילה ממש אסרה גדי בחלב אמו

23 אלא לתכלית אחר[919] כדי למחות זכר עבודה זרה[920] כי בשול[921] הגדי בחלב היתה[922]

24 פעולה מפעולות עז[923] בימים הקדמונים כדי למהר בשול[924] פרי העץ כמו

25 שכתב בעל ספר צדה[925] בפרק ב' מהמאמר השני[926] ולזאת[927] הכונה[928] כתבה התורה

26 בלשון בשול לא בלשון אכילה וכן גדי בחלב אמו לא בשר אחר ויש סיוע לכונה[929]

27 זאת כי בכל הג'[930] מקומות נזבח[931] אצל עבודת האדמה ולהבדלה[932] הכלים

28 אין לבה[933] ראייה[934] מן התורה כי זה האסור אינו ממן הטומא[935] שיאסרו[936] הכלים בנגעה[937]

---

[906] Elgamil: מהבשר.

[907] Elgamil: מהם.

[908] Elgamil: אמם.

[909] Elgamil: אב''ע. Za chwilę będą zacytowane słowa Awrahama ibn Ezry z *Perusz ha-Tora*, *Paraszat Noach*. On to wplata w swoje rozważania biblijne cytaty.

[910] Rdz 6:20.

[911] וזה לשונו.

[912] Oczywiście mowa o ייקרא.

[913] Elgamil: אתה.

[914] Lb 11:21. Elgamil: 'וגו.

[915] Elgamil: והבקר.

[916] Lb 11:22. U Elgamila padają dalsze słowa cytatu, lecz w nieco zmienionej kolejności: להם ומצא להם את כל דגי הים יאסף וכו'.

[917] Elgamil: ואילו.

[918] Elgamil: לעניין.

[919] תכלית אחרת. Elgamil: אחרי.

[920] Elgamil: ע''ז.

[921] Elgamil: בישול.

[922] Elgamil: היה.

[923] עבודה זרה.

[924] Słowo to zapisano niepoprawnie jako בשלו, dlatego kopista wziął je w ramkę, tym samym „skreślając" błędny zapis, a po nim wprowadził już poprawną formę. Elgamil: בטול.

[925] Menachem syn Aharona syna Zeracha (מנחם בן אהרון בן זרח), *צדה לדרך*. W rękopisie *Wojny u bram* po pierwszym wyrazie tytułu pozostawiono nieco wolnego miejsca na drugie – brakujące – słowo. Być może kopista nie mógł się go doczytać. Elgamil: דצה לדרך.

[926] Elgamil: הב'.

[927] Elgamil: וזאת.

[928] Elgamil: כוונה.

[929] Elgamil: לכוונה.

[930] Elgamil: שלושה.

[931] Elgamil: נזכר. Wydaje się, że ta wersja jest prawidłowa.

[932] Elgamil: ולהבדלת. Po tym wyrazie w ramce zapisane słowie כלים z przekreśloną dodatkową literą z przodu. Wyraz ten został w tekście zaraz obok poprawnie napisany.

[933] Prawdopodobnie jakiś błąd. Elgamil: לכם.

29 וגם לא נמצא בתורה שום הוראה ואזהר[938] על זה רק זה הוספה על הכתב[939] ואינו

30 בדר[940] כפי סבירה חכמכם[941] טען התלמודי לבעל מקרא למה אתם[942] אינכם

31 נוהגים בקביעות החדשים[943] וקדוש[944] ימים טובים כפי הקביעות שלנו עפ[945]

32 חשבון העבור ואתם קובעים בחלוף ממנו ומחללים הימים המקודשים

33 אצלנו האם אין זה מדר[946] לחליף[947] המנהגים הקדמונים הנשארים מימי

34 עולם ושנים[948] קדמוניות השיב בעל מקרא כבר כתבו

35 חכמי המוסר[949] כי נאים[950] הדברים היוצאים מפי עושיהם אבל בפי[951]

fol. 5r

1 Talmudysta zwrócił się z wymówką do biblisty[952]: „Dlaczego [wy, karaimi,] nie rozróżniacie naczyń na mięso oraz naczyń

2 na mleko, jecie drób razem z mlekiem i nie przestrzegacie tego, co [jest] napisane

3 w trzech miejscach w Torze: *„Nie gotuj [mięsa z] koźlątka w mleku jego matki”*[953]?”

4 Karaim odpowiedział: „Postępujemy zgodnie z tym, co jest napisane i nakazane[954] w Torze, mianowicie my nie

5 jemy żadnego mięsa z mlekiem, które byłoby z mleka matki. I pomimo że Tora zastrzegła

---

[934] Elgamil: ראיה.
[935] Elgamil: הטמאה.
[936] Elgamil: עד שאסרו.
[937] Elgamil: בנגיעה.
[938] Elgamil: אזהרה.
[939] Elgamil: כתוב.
[940] Błędnie zapisany wyraz. Elgamil: גדר.
[941] Elgamil: סברת חכמיכם.
[942] Elgamil: אתם הקראים.
[943] Elgamil: ראשי חדשים.
[944] Elgamil: בקדוש.
[945] Elgamil: על פי.
[946] Przestawione litery ד oraz ר. Elgamil: מרד.
[947] Elgamil: להחליף.
[948] Elgamil: ומשנים.
[949] Elgamil: המסורה.
[950] Elgamil: נעים.
[951] Elgamil: אך לפי הנראה.
[952] Fragment ten nie rozpoczyna się żadnym tytułem w stylu „Pytanie drugie” lub „Kwestia druga”. W niektórych rękopisach można przed tym rozdziałem znaleźć następujący tytuł: Elgamil טענה שלישית.
[953] Wj 23:19, Wj 34:26, Pwt 14:21.
[954] W tekście powinno być prawdopodobnie לחיוב בתורה, tj. ‘zgodnie z nakazem Tory’.

6 tylko [jeden] rodzaj [zwierzęcia], koźlątko, to my [ten nakaz] uogólniamy[955] na sposób ograniczający: z tego rodzaju [zwierzęcia][956] na wszystkie rodzaje [zwierząt],

7 które [karmione są] mlekiem matki[957]. A to dlatego, że przykazania Tory wzajemnie się kształtują[958]. [Na przykład, tak jak] uogólniamy –

---

[955] Czasownik הקיש oznacza co prawda ‘porównywać, zestawiać ze sobą; *ew.* utożsamiać’ (zob. szczególnie Jastrow, s. 935, termin: נקש (*hif.*), ale z względu na fakt, że trudno wykorzystać jedno z tych słów tak, aby sens zdania był utrzymany, postanowiłem odejść nieco od dosłowności tego wyrazu. Od tego rdzenia pochodzi też metoda interpretacji tekstu biblijnego i wyprowadzania z niego konkretnych przykazań, tj. היקש, potocznie tłumaczone jako ‘porównanie’, ‘analogia’; ‘sylogizm; wniosek rozumowy’ (Miriam Szir, Dawid Szir, *Słownik Hebrajsko-Polski*, t. 1, s. 158, termin: הקש).

[956] Tj. z koźlątka.

[957] Znaczenie: karaimi zgadzają się co do tego, że zastrzeżenie biblijne może dotyczyć wszystkich rodzajów tych zwierząt, których młode karmione są mlekiem matki.

[958] Niemało miałem kłopotu z właściwym oddaniem hebrajskiego zwrotu לְמַדִּין זו מזו („przymiotnikowa” odmiana czasownika ללמוד, a więc forma męska l.poj. to לָמַד) na język polski. Z kontekstu wynika bowiem, że chodzi tu raczej o taki sens: wszystkie nakazy wyznacza się z Tory na podobnych zasadach. Zaś hebrajskie wyrażenie – oznaczające metodę wnioskowania, a dalej uzasadniania i wyprowadzania z Tory (ew. Biblii) norm prawno-religijnych – dosłownie oznacza ‘uczyć się jeden od drugiego; wzajemnie się uczyć; *przenośnie:* wzajemnie się uzupełniać, wyjaśniać’. Metoda ta polega na zestawieniu ze sobą dwóch lub więcej fragmentów tekstu biblijnego, posiadających jakiś wspólny element (leksem, temat itd.), z których wyprowadza się konkretny wniosek, a dalej praktyczną normę. Przykładem wnioskowania tego rodzaju byłyby słowa Rasziego w komentarzu do Lb 15:18-19:

בבאכם אל הארץ. משונה ביאה זו מכל ביאות שבתורה. שבכולן נאמר כי תבא כי תבאו. לפיכך כולן **למדות זו מזו**. וכיון שפרט לך הכתוב באחת מהן שאינה אלא לאחר ירושה וישיבה. אף כלן כן. אבל זו נאמר בה בבאכם. משנכנסו בה ואכלו מלחמה נתחייבו בחלה.

„Wy, mając przybyć już do tego kraju [Lb 15:18]. Dziwne jest to „przybycie” [w stosunku do] reszty „przybyć” w Torze, co do których napisano *gdy przybędziesz* lub *gdy przybędziecie* [Wj 12:25; Kpł 14:34; Kpł 19:23; Kpł 23:10; Kpł 25:2; Lb 15:2; Pwt 17:14; Pwt 26:1 – tylko te miejsca, w których pojawia się znaczenie ‘gdy przybędziesz/-ecie do tego kraju’ – tł.] – a które **się nawzajem wyjaśniają**. I tak, z uwagi na fakt, że w jednym z nich Pismo wyszczególniło, [że jest to „przybycie”] nie żadne inne, jak tylko to [związane] z dziedziczeniem i zamieszkiwaniem [Pwt 26:1], to i do reszty [tych „przybyć”] tyczy się to samo. Lecz tym razem [tj. w Lb 15:18] napisano o nim [tj. o „przybyciu” – tł.]: *wy, mając przybyć już […]* – [oznacza to:] ci , co weszli do [tego kraju] i spożyli z jego chleba są zobowiązani do składania [z tego chleba] ofiary [Lb 15:19]”. [Raszi, *Ba-midbar* 15:18]

Składaną ofiarę kapłanom nazywano właśnie hebrajskim słowem חלה (dosł. ‘bochen chleba; ciasto do wypieku’), czyli tak, jak tego słowa użył Raszi. Wracając do tematu, pokazuje się tu, że dodatkowe (niewystępujące w innych miejscach) informacje zawarte w Pwt 26:1, gdzie użyto czasownika ‘przybywać’ w czasie przyszłym, odnoszą się także do pozostałych miejsc w Torze, w których w ten sam sposób wykorzystano ów czasownik [tj. do Wj 12:25; Kpł 14:34; Kpł 19:23; Kpł 23:10; Kpł 25:2; Lb 15:2; Pwt 17:14] – właśnie na zasadzie wspólnej formy i wspólnego rdzenia czasownika. Teoretycznie istnieje i taka możliwość, że któryś z pozostałych cytatów może jakąś informacją w nim zawartą interpretacyjnie ubogacić resztę fragmentów – i tak w kółko. Można więc o tych cytatach powiedzieć, że **wzajemnie się wyjaśniają, uzupełniają**. Natomiast rozważany przez Rasziego fragment zawiera czasownik ‘przybyć’, lecz w innej formie, tj. *infinitivus constructus* (wraz z zaimkiem sufigowanym 2. os. r.m.), czyli בבאכם, co wzbudziło podejrzenia komentatora, co do tego kto (lub też kiedy) ma spełniać nakaz, który ma się za chwilę po tych słowach pojawić. Założył on, że skoro wyrażenie to pod względem gramatycznym różni się wyraźnie od pozostałych form występujących w Torze, to i jakaś różnica musi zachodzić co do istoty nakazu tego passusu. W ten sposób – na zasadzie pewnej różnicy w stosunku do innych, acz podobnych fragmentów biblijnych, jeden passus wyjaśniałby lub uzupełniałby drugi.

Nadto inny komentator Biblii, Ramban, w komentarzu do *Księgi Kapłańskiej* pisze w pewnym miejscu krótko i wyraźnie o tej metodzie: „fragmenty te **wzajemnie się uzupełniają**: to, czego w jednym miejscu brakuje, zostaje wyjaśnione w innym” (Ramban, *Wajjikra* 1:10-12; wytłuszczenie moje).

Wróćmy teraz do *Wojny u bram*. Szełomo ben Aharon nie przywołuje w swoim tekście innych (kontekstualnych) cytatów biblijnych, poza tym jednym, w którym jest mowa o koźlątku i mleku matki. Jak wiadomo, w karaimskiej interpretacji tego fragmentu słowo ‘koźlątko’ zostało uogólnione do ‘wszystkich zwierząt

8 ze stwierdzenia *„Nie oraj [przy] jednoczesnym [użyciu] i byka, i osła”*[959] – orkę do wszystkich

9 prac, byka i osła do [zwierząt] „skażonych” wraz z „nieskażonymi”[960], tak też i koźlątko

10 do wszystkich rodzajów zwierząt, które [żywią się] mlekiem matki[961]. Jednakże co do drobiu, to nie zawiera się on w tym

11 zastrzeżeniu, dlatego że kura nie [posiada] mleka matki – podobnież i Wasi uczeni

12 napisali w traktacie *„Szwagierki”* (na stronicy A[962]). A oto ich słowa: *w okolicach*

---

karmiących się mlekiem matki’. Można więc spytać, na jakiej podstawie Szełomo ben Aharon powołuje się na zasadę „wzajemnego wyjaśniania się nakazów”, po czym podaje inne, nie zawsze ściśle związane z omawianym, nakazy. W istocie rzeczy mówi: skoro istnieją takie nakazy Tory, których nie interpretuje się dosłownie, lecz uogólnia się je, to podobnie należy postąpić i w tym przypadku. Jest to pierwszy sposób wyjaśnienia metody למדין זו מזו.

Rzecz tę można wyjaśnić w inny jeszcze sposób. Otóż u Rasziego w komentarzu do Kpł 23:40, pt. *Miszne Brura*, *Halachot lulew*, pojawia się omawiany tu zwrot w stosunku do opisu czterech owoców drzew cytrusowych na święto Pesach. Owoce te wymienione są w Biblii w jednym zdaniu, stąd Raszi wyciąga wniosek, że posiadają one pewne wspólne cechy i opis jakiegoś szczegółu u jednego z nich można odnieść do pozostałych:

ולפי שכל אלו הד' מינים כתובין בפסוק אחד למדין זה מזה וע"כ כל הארבעה מינים צריכים להיות נאים ומהודרים.

„Z uwagi na to, że cztery te rodzaje [owoców] zapisane są w jednym zdaniu, to [one] **wzajemnie się wyjaśniają** i dlatego wszystkie te cztery rodzaje [owoców] powinny być ładne i wyborne [bo taki jest np. owoc cytronu – dopisek tł.]”. [Raszi, *Miszne Brura*, *Halachot lulew*]

I gdyby się przyjrzeć, to podobną sytuację mamy w tekście Szełomo ben Aharona. Mianowicie, w biblijnym nakazie (Wj 23:19, Wj 34:26, Pwt 14:21) pojawiają się trzy rzeczowniki: ‘koźlątko’, ‘mleko’, ‘matka’, z których tylko ‘koźlątko’ ma charakter określający konkretne zwierzę, zaś ‘mleko’ i ‘matka’ posiadają charakter ogólny. Skoro dwa rzeczowniki są tu natury ogólnej, to i słowo ‘koźlątko’ można by uogólnić do znaczenia ‘każde zwierzę, posilające się mlekiem swojej matki’, a wtedy użycie wyrażenia „wzajemnie się uzupełniać, wyjaśniać” (bez podania innych cytatów biblijnych, jako interpretacyjnych punktów odniesienia) odnosiłoby się do interakcji między słowami jednego tylko cytatu, tj. wykorzystano by tę metodę podobnie, jak w komentarzu Rasziego.

W *Wojnie u bram* powołano się na pierwsze, z przedstawionych przeze mnie wyjaśnień tej metody. Jednakże w celu określenia istoty wyrażenia למדין זו מזו, należy wziąć pod uwagę i inne jeszcze praktyki, stąd podana przed chwilą i druga możliwość, polegająca na tym, że – w pewnym sensie – cytat (zdanie, nakaz) sam siebie interpretuje. W praktyce wyrażenie to może mieć charakter autoteliczny.

Ostatnia sprawa (i – jak się pokazuje – trzecie znaczenie tego zwrotu) to kontekst, w jakim używa się danego zwrotu. Z treści dialogu wynika, że sens słów למדין זו מזו jest (tu!) mniej więcej taki: nakazy należy wyznaczać z Tory na podobnych zasadach, według tych samych reguł (regułą tą jest uogólnianie konkretnych kazusów prawnych przedstawionych w Torze do jakiejś ogólnej normy, na zasadzie wydobycia z tego kazusu jakiejś jego ogólnej istoty). I stąd Szełomo ben Aharon podaje kilka przykładów norm prawno-religijnych, które uogólniono z konkretnych kazusów prawnych, znajdujących się w Torze. I by nazwać to zjawisko, używa zwrotu מצוות התורה למדין זו מזו. Kolejna cegiełka na rzecz precyzyjnego ujęcia istoty tej metody, jeśli chodzi o wyprowadzanie z Tory konkretnych halach.

[959] Pwt 22:10.

[960] Interesujące jest to, że Izaak Cylkow w przypisie do tego wersetu pisze, że istotą tego zakazu jest „nierówność ich sił” (Cylkow, s. 396, przyp. 10).

[961] Podobnie rozumuje Raszi w *Šᵊmoṯ* 34, kiedy pisze, że w mowa tu ogólnie o ssakach.

[962] W oryg. בפרק א'. Mowa o traktacie *Yeḇamoṯ* (יבמות). Termin ten posiada dwa znaczenia: a) szwagierka; b) kobieta, którą mąż obumarł, posiadająca prawo wyjścia za mąż z jego brata. Ponieważ i w jednym, i w drugim przypadku zawsze jest mowa o szwagierce, to i tytuł owego traktatu także należałoby przełożyć tak, jak to wyżej uczyniono.

ribbiego Josiego jedzono drób

13 *wraz z mlekiem*[963] (należał on do *tannaitów*, którzy pojawili się [zaraz] po prorokach[964]). Także Raszi napisał *„prócz drobiu,*

14 *bo nie posiada mleka matki – [zakaz ten nie jest] z Tory”*[965], zaś znaczenie tych słów jest takie,

15 że ów *„zakaz nie pochodzi z Tory, lecz z tego, co orzekli sofrim, tj. pisarze”*[966]. Jeśli więc zakazujecie [spożywania] drobiu

16 wraz z mlekiem, to dlaczego nie zakazujecie kurzych jaj wraz z mlekiem? A są one[967] jednym z członków ciała[968]

17 kury. I tak jak rodzimy się z ciała[969], tak też z nich, [czyli z jaj], rodzą się kurczaki (poprzez ich wysia-

18 dywanie[970]) i stają się [one][971] materią ich ciała[972]. Tak samo i ryby zostały nazwane mięsem, wedle opinii ibn Ezry[973],

---

[963] Tal. Bab., *Jewamot* 14a. Ribbi Josi występuje tu z przymiotnikiem הגלילי, ‘Galilejczyk; z Galilei’ – być może więc mowa o zwyczaju pochodzącym z Galilei? Uczony ten twierdzi, że skoro kura nie karmi się mlekiem matki, to przykazanie o zakazie mieszania mleka z mięsem nie dotyczy drobiu (Tal. Bab., *Szabat* 130a). W obu talmudycznych tekstach wymienia się różne (często kontrowersyjne) zwyczaje żydowskie, rozpowszechnione w różnych miejscach i – jak się wydaje – za zgodą różnych uczonych, ribbich. Na przykład u ribbiego Eliezera w szabat wykonywano ścinkę drzewa, by w ten sposób uzyskane drewno przerobić na węgiel drzewny, tak potrzebny do wyrobu żelaza (ew. narzędzi, naczyń) – Tal. Bab., *Jewamot* 14a, *Szabat* 130a).

[964] Okres tannaicki: I w. p.n.e. do III w. n.e., tj. od Szymona Sprawiedliwego (שמעון הצדיק) do spisania *Miszny* przez Jehudę ha-Nasi (יהודה הנשיא) w 220 r.

[965] Raszi, *Szmot* 34. Przy przepisywaniu tekstu kopista pomylił się o jeden wiersz (zob. odpowiednie miejsce w tekście hebrajskim), stąd należało dodać kilka poprawek. Cytat Rasziego brzmi więc następująco: בחלב אמו. פרט לעוף שאין לו חלב אם שאין איסורו מה''ת אלא מדברי סופרים, co można przełożyć, jako: „*W mleku jego matki* – prócz drobiu, bo [drób] nie posiada mleka matki; zakaz zaś nie pochodzi z Tory, lecz z tego, co orzekli *sofrim*”.

[966] Tamże.

[967] Wydaje się, że zaimek wskazujący הוא odnosi się do owych ‘ptasich jaj’, a więc należałoby użyć formy הן. Wg tego rozumowania tłumaczę we własnej wersji tekstu.

[968] W oryg. אבר מאיברי העוף.

[969] Jest to stwierdzenie natury ogólnej. Autor ma tu na myśli i ludzi, i świat zwierząt.

[970] W oryg.: חימום העוף, dosł. ‘ogrzewanie przez kurę’, w związku z czym nie trzeba chyba dodawać, że mowa tu o wysiadywaniu jaj.

[971] Jaja.

[972] Założenie tego zdania jest takie: skoro coś jest ciałem, to musiało się to narodzić z ciała i w każdym swym wcześniejszym stadium stanowiło ono pewną cielesną materię, tj. było ciałem. Konkluzja: skoro kurczak jest ciałem i rodzi się on z jajka, to i jajko jest ciałem. Innymi słowy, skoro jakieś ciało stanowi materię cielesną jakiegoś zwierzęcia, to ciało to musi być „mięsem” (a hebrajski rzeczownik בשר oznacza zarówno ‘ciało’, jak i ‘mięso’). Logika ta powoduje, że skoro rabbanici omawiany tu zakaz traktują bardzo szeroko, to powinni też byli wprowadzić zakaz na jednoczesne spożywanie i jajka, i mleka, bo jajko też – jak wyżej Szełomo ben Aharon udowadnia (oczywiście na poziomie logiczno-językowym, bo przecież nie biologicznie) – jest „mięsem”.

[973] Awraham ibn Ezra, *Perusz ha-Tora*, *Paraszat Noah*. Na stronie HebrewBooks.org udostępnione są dwa różne wydania tego komentarza: http://www.hebrewbooks.org/42335 (cytowany fragment: *fol.* 6r) oraz http://www.hebrewbooks.org/21871 (*fol.* 9r) - dostęp 23 XI 2017 r.

19 w paraszy *Noe*[974], odnośnie do passusu *„Z każdego rodzaju ptactwa”*[975]. Oto jego słowa: *„Także i rybę nazywa się mięsem. Zaświadczono, co rzekł*

20 *Mosze: «Powiedziałeś „Dam im mięso…”»*[976] *itd., «„…bydło i kierdel będzie ubite… [ryb morza się nazbiera]…”»*[977] *itd.”*[978]. Gdyby zaś Tora

21 powiedziała po prostu „Nie gotuj mięsa w mleku!”, to znaczenie [tych słów] byłoby takie, jak Wy teraz sądzicie[979]. Jednakże, jak wynika

22 ze słów *Tory Pisanej*, nie zakazała [ona] tak naprawdę kwestii jedzenia koźlątka w mleku jego matki,

23 lecz [chodzi jej o] co innego: chce wytępić [wszelkie] oznaki bałwochwalstwa, gdyż gotowanie koźlątka w mleku było

24 w starożytności jedną z czynności bałwochwalczych, przyśpieszających dojrzewanie owoców, jak

25 napisał autor książki *Wikt na drogę* w rozdziale drugim, drugiego artykułu[980]. I z tą intencją użyto w Torze[981]

---

974 Rdz 6:9-11:32.

975 Rdz 6:20. W tym fragmencie biblijnym ryby się nie pojawiają, natomiast Awraham ibn Ezra – nazywając je „mięsem” – jako argument podaje za chwilę cytowane słowa Mojżesza.

976 Lb 11:21.

977 Lb 11:22.

978 Awraham ibn Ezra, *Perusz ha-Tora*, *Paraszat Noach*, m. cyt. W różnych kopiach *Wojny u bram* na różne sposoby przytaczano myśl żydowskiego komentatora biblijnego. Dla wywodu Szełomo ben Aharona istotne są dalsze słowa z Lb 11:22, bowiem wspominają one o rybach: אם את כל דגי הים יאסף להם ומצא להם, tj. „albo też wszystkich ryb morza nazbiera się dla nich – i starczy im”. I teraz jaśniej rozumiemy to, co miał na oku Awraham ibn Ezra: Bóg obiecał Mojżeszowi karmić swój lud mięsem, po czym wylicza się to, co się przez ów termin rozumie: bydło większe i mniejsze, a także ryby. Wniosek: Bóg sam nazwał ryby mięsem – zgadzają się co do tego niektórzy wybitni rabbaniczni uczeni. Zarzut przeciwko rabbanitom karaim z Trok ma już gotowy w ręku – tym silniejszy, że „przeciągnął” na swoją stronę jednego „z nich”, przedstawiciela obozu przeciwnego. Skoro więc mięsa z mlekiem nie wolno spożywać, to dlaczego spożywacie ryby z mlekiem? Pytanie to nie pada, ale jest oczywista aluzją do rabbanicznej praktyki (zob. m.in.: Rambam, *Maachalot asurot*, rdz. 8; też: בתי מדרשות ב' פרק מח סימן עב, gdzie napisano התרתי לכם בשר גדים בחלב, „pozwoliłem wam na rybie mięso wraz z mlekiem”).

979 Innymi słowy: gdyby Tora chciała bezwzględnie zakazać spożywania mięsa wraz z mlekiem, to nie ograniczałaby swego nakazu – symbolicznie przez karaimów rozumianym – zastrzeżeniem co do jagnięcia gotowanego w mleku matki. Byłby to zbędny naddatek informacji.

980 Menachem syn Aharona syna Zeracha (מנחם בן אהרון בן זרח), *צדה לדרך*. W tekście czternastowiecznego pisarza żydowskiego znajdują się informacje odnośnie do sposobów odżywiania się oraz przygotowywania posiłków w czasie podróży. Rozważania swoje autor podzielił na 5 artykułów, a te na podrozdziały. Szełomo ben Aharon właściwie wskazuje miejsce streszczanej przez siebie myśli żydowskiego uczonego, natomiast samą ideę przedstawia bez bliższych szczegółów. Od strony praktycznej ów ganiony zwyczaj miał wyglądać w sposób następujący: w okresie sadzenia drzew owocowych gotowano w mleku małą kózkę (ale też i jagnię), następnie nasiona owych drzew odymiano oraz pokrapiano tak ugotowanym mlekiem, co rzekomo powodowało – w późniejszym oczywiście okresie – nie tylko szybsze dojrzewanie owoców, ale też i zwiększenie plonów (na podstawie wydania z Sabbioneta we Włoszech z 1567 r., s. 83 *verso*; jest ono dostępne pod adresem http://beta.hebrewbooks.org/45948).

981 Oryg. כתבה התורה, ‘Tora napisała’.

26 wyrażenia „gotowanie”, a nie „jedzenie”; podobnież „koźlątko w mleku jego matki”, nie zaś „jakieś mięso”. Uzasadnieniem tej tezy[982] jest to, że

27 we wszystkich tych trzech miejscach wspomniano[983] o pracy na roli[984]. Zaś [co do kwestii] rozróżniania naczyń[985], [to]

28 nie macie [na to żadnych] dowodów [pochodzących] z Tory, bo zakaz ten nie należy do kategorii nieczystości, tak iżby zakazane miały być naczynia z powodu [samego] zetknięcia się [z nieczystością][986].

29 Nie znajduje się w Torze na to żadne pouczenie czy zastrzeżenie. Jest to tylko naddatek nad to, co w Piśmie, a nie

30 ograniczenie[987], według twierdzenia Waszych mędrców”[988]. Talmudysta zwrócił się z wymówką do biblisty: „Dlaczego Wy, [karaimi], nie

31 obchodzicie regularnie [początków] miesięcy oraz nie święcicie dni świątecznych zgodnie z naszymi ustaleniami, [tj.] wg

32 [sposobu] rachowania przestępnego [dnia lub miesiąca][989]? Wyznaczając [zaś] odwrotnie w stosunku do nas, bezcześcicie dni poświęcone,

33 [które wypadają] u nas. Czyż nie jest to bunt, aby zastąpić starożytne zwyczaje, które trwają od czasów

34 najdawniejszych[990], od dawien dawna[991]?” Biblista [tak] odpowiedział: „Już mędrcy

35 napisali, że *„Piękne są słowa w ustach [tego], który je wypowiada”*[992], albowiem

---

[982] Hebr. סיוע לכוונה, mniej więcej: ‘pomocą ku temu zamiarowi jest; ów zamiar wspiera’.

[983] Wj 23:19, Wj 34:26, Pwt 14:21.

[984] Aluzja do m.in. następujących pojęć pojawiających się w tych fragmentach: Wj 23:19 oraz Wj 34:26: אדמתך; Pwt 14:22: השדה.

[985] Oddzielnie na produkty mięsne, oddzielnie na mleczne.

[986] Tłumaczenie tej części zdania niepewne. Co do naczyń (narzędzi), to np. Rambam zalecał trzy oddzielne noże w zależności od funkcji, jakie miałyby pełnić: oddzielny do zarzynania, oddzielny do krojenia mięsa, oddzielny do krojenia produktów mlecznych (Rambam, *Maachalot asurot* 7:17).

[987] Hebr. גדר, ‘zastrzeżenie; zakaz’. Zakazy takie, pomimo że nie znajdujące się w Torze (lub szerzej w Biblii) były wyprowadzane w tym celu przez żydowskich uczonych, aby w pewnym sensie zapobiec przed (nieumyślnym?) popełnieniem jakiegoś wykroczenia (zob. E. Shoshan, vol. 1, termin: גדר, s. 313).

[988] Koniec odpowiedzi karaima na kwestię drugą. W tekście oryginalnym krótka przerwa – sygnał rozpoczęcia zupełnie nowego wątku.

[989] Hebr. חשבון עבור, tj. zasady określające kalendarzowe dodawanie przestępnego dnia do miesiąca lub przestępnego miesiąca do roku, by wyrównać różnice pomiędzy kalendarzem słonecznym a księżycowym.

[990] W oryg. מימי עולם.

[991] W oryg. משנים קדמוניות.

[992] Zob. m.in.: *Midrasz rabba, Bereszit* 34:14; *Midrasz Bereszit* 34:23, gdzie w obu miejscach wypowiada się rabbi Elazar ben Azarja mając na myśli to, że lepiej jest spełniać przykazania, niż o nich tylko mądrze rozprawiać.

fol. 5v

1 הנגלה[993] מהנהגת[994] שאינה מסכמת עם דבריהם[995] כאשר מנהג[996] הקביעות שלכם

2 חדשים מקרוב באו ונולדו בגלות החל הזה[997] ואינם כפי המנהג אשר היה

3 בזמן הנביאים[998] בארץ ישראל כאשר כל ישראל פה אחד[999] נמנו וגמרו[1000] כי

4 בזאת[1001] המלכות[1002] היו קובעים החדשים ומקדשים הימים טובים[1003] עֹפּ[1004] ראיית

5 הירח ולא היו דוחים ומואסים הימים כאשר אתם היום דוחים[1005] המועדים

6 מזמנם האמתי אבל היום[1006] שהיה נופל עֹפּ[1007] ראיית הירח אחר המולד באותו

7 היום היו מקדשים וכן נוהגים אנחנו גם עכשו[1008] ובהזדמן אי זה[1009] מניעה לראייה

8 מצד עכירות האויר יש סימנים[1010] ודרכים נקראים[1011] סימני[1012] ההקרבה שהשאירו

9 לנו עזה[1013] קדמונינו כאשר קבלנו[1014] מהנביאים[1015] וניסו[1016] במזניהם כאשר[1017] בהם

10 נוכל להשיג הדעת האמתי[1018] בהראות הירח והם[1019] היו נוהגים הקדמונים

11 בזמן גלות בבל כאשר כל זה מבואר היטב בספרי חכמינו עזה ומשום

Chodzi więc o to, jak pisze urodzony w Poznaniu Jehuda Löw ben Becalel (1512/20-1609 w Pradze), aby „czyny zgadzały się ze słowami" (*Netiwot olam* 2:99).

[993] Elgamil: הנראה.

[994] Elgamil: מהנחתכם.

[995] Elgamil: דבריכם.

[996] Brak zgodności rzeczownika z przymiotnikiem (w następnym wierszu) pod względem liczby. Poprawnie u Elgamila: מנהגי.

[997] Ab 1:20.

[998] Litera *jud* z wykładnika liczby mnogiej dopisana w górnym indeksie wiersza pomiędzy dwoma ostatnimi literami wyrazu.

[999] Joz 9:2; 1 Krl 22:13; 2 Krn 18:12.

[1000] Elgamil: כאשר פה אחד כל ישראל כמו וגמרו.

[1001] Elgamil: בזמן.

[1002] Litera *waw* bardziej podobna do litery *jud*.

[1003] Elgamil: הטובים.

[1004] Elgamil: על פי.

[1005] Elgamil: כאשר אתם דוחים היום.

[1006] Elgamil: ביום.

[1007] Elgamil: על פי.

[1008] Elgamil: עכשיו.

[1009] Elgamil: איזו.

[1010] Elgamil: סמנים.

[1011] Nie ma tu błędu ortograficznego, bo czasownik odnosi się tu do dwóch rzeczowników, z których jeden jest w rodzaju męskim. Elgamil: ודרכים הנקראים.

[1012] Elgamil: סמני.

[1013] Elgamil: brak tego wyrażenia.

[1014] Elgamil: קבלו. Ta lekcja wydaje się bardziej prawdopodobna.

[1015] Elgamil: מפי הנביאים, dosł. 'z ust proroków'.

[1016] Elgamil: נסו.

[1017] Elgamil: אשר.

[1018] Elgamil: אמתית.

[1019] Elgamil: ובהם. Wersja ta wydaje się poprawniejsza.

12 שהוראת חכמיכם אנה[1020] מסכמת עם הכתוב בתורה שבכתב כדכתיב בפרשת[1021]

13 בא על פי[1022] החדש הזה ראש חדשים וגו'[1023] ופירש רשי[1024] הראהו לבנה בחידושה[1025]

14 ואמר לו כשהירח מתחדש יהיה לך ראש חדש הזה[1026] נתקשה משה על מולד

15 הלבנה באי זה שעור[1027] תראה ותהיה ראויה[1028] לקדש[1029] והראה לו באצבע את

16 הלבנה ברקיע ואמר לו כזה ראה וקדש[1030] עכל[1031] זה הוא דין תורה צוה

17 לנו משה אבל הוראת חכמי התלמוד בהפך כמו שכתוב בזמן שאין בית

18 דין[1032] הגדול אין נזקקין בראייה אלא נוהגין עפ[1033] חשבון[1034] ועוד נראה

19 מדבריהם שאפילו בזמן בית דין[1035] הגדול בטלו מנהג הראייה כיון[1036]

20 שהנחו[1037] הענין[1038] על ההכרזה: ואף אם זכו לראיית החדש ולא הספיק

21 הזמן להכריז ולאמר מקודש כמו שאמר[1039] הרמ[1040] בהלכות קדוש

22 החדש פ ב[1041] משנה ח וזל ראוהו[1042] בית דין וכל ישראל ולא הספיק לומר

23 מקודש עד שחשכה ליל שלושים וא' אין מקדשין אותו ויהיה החדש

24 מעובר ולא יהיה ראש חדש אלא יום שלושים וא' ואעפ שנראת בליל

25 שלושים שאין הראייה קובעת אלא בית דין שאמרו מקודש הם

26 קובעים[1043] עכל ולא די שיחסו זה הענין[1044] לרצון בית דין הגדל[1045] אשר ידם

[1020] Elgamil: אינה.
[1021] Elgamil: בסדר.
[1022] Wj 10:1-13:16. Tu parasza ta błędnie nazwana. Elgamil: בא אל פרעה.
[1023] Wj 12:2. Elgamil: החדש הזה לכם ראש חדשים.
[1024] Elgamil: ז''ל.
[1025] Elgamil: בחדושה.
[1026] Przed tym słowem kończy się jeden cytat z Rasziego, zaś samo to słowo rozpoczyna inny już cytat, choć z tego samego fragmentu komentarza uczonego. Także i w tekście Rasziego biblijne słowo הזה jest wyszczególnione, bo i ono zostaje poddane głębszej analizie.
[1027] Elgamil: שיעור.
[1028] Elgamil: ראוייה.
[1029] Elgamil: לקדוש.
[1030] Raszi, *Šemoṯ* 12:2.
[1031] Elgamil: עד כאן לשונו.
[1032] Elgamil: ב''ד.
[1033] Elgamil: על פי.
[1034] Elgamil: החשבון.
[1035] Elgamil: brak słowa זמן, dalej zapisano skrót ב''ד.
[1036] Elgamil: כיוון.
[1037] Elgamil: שהניחו.
[1038] Elgamil: העניין.
[1039] Elgamil: שכתב.
[1040] Po skrócie pozostawiono miejsce wielkości ok. 5-cioliterowego słowa – prawdopodobnie na to, by uzupełnić dane o Rambamie. Elgamil: הרמב''ם.
[1041] Elgamil: פרק ב'.
[1042] Elgamil: ואפילו ראוהו. Podobnie jest u Rambama.
[1043] Rambam, *Kiddusz ha-chodesz* 2:8. W tym rękopisie mamy do czynienia z pewnymi pominięciami w tekście Rambama, lecz nie powodują one zmiany sensu słów żydowskiego uczonego. W innych znowu manuskryptach pojawia się cały cytat. W swoim tłumaczeniu oprę się jednak na całym cytacie, zaczerpniętym z Rambama.

27 תקיפה להנהיג הכלל כנראה שהיו נוהגים על פי רצונם ולא על

28 פי רצון הבורא י''ת[1046] אבל החליטו כמו זה הענין[1047] גם ליחיד במה שספרו

29 במסכת ראש השנה בפרק ב דף קהו[1048] מעשה רבי חייא דבא דהוא חזייא

30 לסהרא דהוא קאי באפרא דקיריא שמע שקל קלא פתק ביה ואמר

31 לאורתא בענין לקדושי בך ואת קיימת הבא[1049] הבה זיל איכס[1050] עכל

32 על כן[1051] אין אנחנו משתתפים עם אנשים כאלו[1052] אשר הם[1053] מתנגדים לרצון

33 הבורא יתּ[1054] רק[1055] נשמר[1056] הדרך[1057] אשר הורא[1058] לנו בתורה שבכתב לנהוג על

34 פי הסימן קיים ואות אשר קבע ברקיע השמים להגלות מדי חדש

35 בחדשו[1059] ולא ישנה את תפקידו טענה ד טען התלמודי לבעל

36 מקרא[1060] למה אתם הקראים אינכם בודקים בטרפות[1061] הבעה[1062] הנשחט'

fol. 5v

1 jak wynika z Waszego postępowania[1063], które nie jest zgodne z Waszymi słowami, gdyż Wasze zwyczaje ustalania [kalendarza]

2 są nowe, przybyłe od niedawna, powstałe *tutaj na obczyźnie*[1064] i nie są one takie, jak zwyczaj

---

Znajduje się tam jeden ciekawy szczegół, o którym Szełomo ben Aharon nie wspomina (zob. odpowiednie komentarze do polskiego tekstu).

[1044] Elgamil: העניין.

[1045] Elgamil: ב''ת הגדול.

[1046] Elgamil: ית''ש.

[1047] Elgamil: העניין.

[1048] Obie formy przekreślone, tzn. nad oboma „wyrazami" pojawia się kreska. Obok wiersza, na prawym marginesie jeszcze raz zanotowano numer cytowanej strony, który – swoją drogą – nie jest właściwy. Poprawnie w: Elgamil: דף כ''ה.

[1049] Nad wyrazem przeciągnięta kreska – znaczenie: wyraz jest błędnie napisany. Poprawna forma została zapisana obok.

[1050] Cytat nie do końca poprawny ortograficznie. Tal. Bab., *Rosz ha-szana* 25a.

[1051] Elgamil: ע''כ.

[1052] Elgamil: האלו.

[1053] Elgamil: brak tego słowa.

[1054] Elgamil: ית''ש.

[1055] Elgamil: אמנם.

[1056] Elgamil: נשמור.

[1057] Por. Rdz 18:19; 28:20; Wj 23:20; 2 Sm 22:22; Ps 18:22; 37:34; 39:2.

[1058] Elgamil: הורה.

[1059] Iz 66:23. W rękopisie widoczne wyraźnie tylko dwie ostatnie litery wyrazu.

[1060] Pierwsza litera wyrazu zamazana.

[1061] Elgamil: מטרפות.

[1062] Elgamil: הב''ח. F 50998: הבעלי חיים.

[1063] Tłumaczę na podstawie innych rękopisów, bo tekst podstawowy jest tu skażony (zob. odpowiedni w tekście hebrajskim).

[1064] Ab 1:20. Biblijny zwrot גלת החל הזה oznacza kraje, do których wypędzono Izraelitów.

3 z czasów proroków w Ziemi Izraela[1065]. A przecież cały Izrael *jednomyślnie*[1066] zadecydował[1067], że

4 w kraju tym[1068] będzie się ustalało [początki] miesięcy – oraz święciło dni świąteczne – na podstawie wypatrywania

5 Księżyca[1069]. I nie przesuwano – ani nie traktowano z pogardą[1070] – dni tak, jak Wy dzisiaj przesuwacie terminy

6 z właściwego dla nich czasu[1071]. A więc dzień, który wypadał – na podstawie wypatrywania Księżyca – po nowiu, [to] w ten właśnie

7 dzień święcono [początek miesiąca][1072] – i tak my postępujemy także i dzisiaj. Tak przy okazji, jakaż to przeszkoda [staje na drodze] wypatrywania [nowiu Księżyca]

8 ze strony nieprzejrzystości powietrza? Istnieją [przecież] oznaki i sposoby,

---

[1065] Podobnie Elijahu Basziaczi, *Sefer ha-micwot ha-nikra Adderet Elijjahu*, Odessa 1870, fol. 6r.

[1066] Joz 9:2; 1 Krl 22:13; 2 Krn 18:12.

[1067] Hebr. נמנו וגמרו, tj. ‘podjąć jakąś decyzję większością głosów’ (E. Shoshan, t. 4, s. 1388, termin: נמנו וגמרו). Wyrażenie to pojawia się w wielu różnych tekstach pozabiblijnych, zob. np. *Jadajim* 1:1; 4:3; *Midrasz rabba, Szir ha-szirim* 2:38; nadto w Talmudzie Babilońskim, u Rasziego itd. itd.

[1068] Hebr. מלכות, ‘królestwo’. Wydaje się, że dzisiaj można mówić o państwie po prostu. W różnych tekstach rabbanicznych używa się zwrotu מלכות w znaczeniu ‘państwo, kraj; oczywiście też: królestwo lub księstwo’. I tak np. מלכות יון, to po prostu Grecja (Dn 11:2; Miszna, *Gittin* 79b).

[1069] Tj. gołym okiem. Rambam uwzględnia tutaj obliczenia matematyczno-astronomiczne, które sam zresztą prezentuje (zob. np. Rambam, *Kiddusz ha-chodesz* 11:5 i dalej). Ogólnie Szełomo ben Aharon odnosi się tu do różnych komentarzy rabbanicznych omawiających Wj 12:2, gdzie pojawiają się słowa החדש הזה, tj. ‘ten Księżyc’ lub ‘taki Księżyc’ (przy czym należy się domyślać, że mowa tu o Księżycu w nowiu). Otóż w biblijnym wersecie pojawia się zaimek wskazujący הזה, stąd uczeni żydowscy ogólnie zgadzali się co do tego, że skoro Bóg wskazał Mojżeszowi „niemalże palcem” (Raszi, *Szemot* 12:2; *Midrasz tanchuma (Warszawa)*, *Szmini* 8) ów Księżyc w nowiu, to znaczy że należy gołym okiem wypatrywać kolejnych jego nowiów. Stąd dość często w rabbanicznych tekstach komentujących Wj 12:2 (zob. np. Raszi *Szemot* 12:2), pojawia się dopisek uzupełniający słowa Boga w postaci słów: כזה ראה וקדש, „takiego jak ten wypatruj i uświęcaj” (Tal. Bab., *Rosz ha-szana* 20a), innymi słowy, jeśli widać skrawek Księżyca, to noc ta rozpoczyna pierwszy dzień nowego miesiąca.

[1070] Hebr. מואסים [...] ולא היו.

[1071] Zob. np. Raszi, *Arachin* 8b; Rambam, *Halachot kiddusz ha-chodesz* 7:4.

[1072] Tj. uroczyście uznawano go za pierwszy dzień nowego miesiąca. Prawdopodobnie mowa tu o dniu w znaczeniu „za dnia”, a więc nie ogłaszano nowego miesiąca w wieczór (lub noc – zob. Raszi, *Brachot* 30b: „nie uświęca się [tj. nie ogłasza się – tł.] nowego miesiąca nocą”, שאין מקדשין את החדש בלילה; podobnie i Rambam w *Kiddusz ha-chodesz* 2:8), w który zauważono skrawek Księżyca. Zadawano też sobie pytanie, kiedy należy zacząć uroczyste ogłaszanie początku nowego miesiąca: 30-ego (tj. ostatniego) dnia danego miesiąca, czy może następnego dnia (czyli pierwszego dnia następnego miesiąca)? Raszi pisze, że ze względu na pewne wątpliwości zdecydowano, że oba dni będą okresem świątecznym, tj. ימים טובים (Raszi, *Bejca* 4b), jednakże w komentarzu *Sota* 38a zastrzega, że w ścisłym sensie początkiem miesiąca jest pierwszy jego dzień, czyli tak jak mówi Bóg w Wj 40:2: „W pierwszym dniu miesiąca, [tj.] pierwszego tego miesiąca […]” (ביום החדש הראשון באחד לחדש). Pierwszy dzień jest oczywiście wyznaczany przez nów Księżyca, czyli – technicznie rzecz ujmując – wtedy, kiedy zaczyna się on znowu pojawiać i, jak pisze Raszi, jest „ledwie widoczny” (Raszi, *Menahot* 29a). Karaimi oczywiście podzielają tę teorię.

zwane symptomami przybliżania się [nowiu][1073], które pozostawili

9 nam, pokój im, nasi starożytni poprzednicy[1074], [a ci] otrzymali je z [ust][1075] proroków, i w ściśle określonym czasie wypróbowali[1076]. W nich to[1077]

10 będziemy mogli zyskać pewną wiedzę w związku z wyznaczaniem miesięcy[1078]. Nimi[1079] kierowali się starożytni

11 w okresie wygnania babilońskiego. Wszystko to jest jak najlepiej objaśnione w księgach naszych uczonych (pokój im)[1080]. Więc skąd to,

12 że nauczanie Waszych uczonych nie zgadza się z tym, co jest napisane w Torze Pisanej, jak to jest w paraszy

13 *Pójdź do faraona*[1081]: *„Taki Księżyc będzie dla Was początkiem miesięcy”* itd.[1082]? Raszi skomentował [to tak]: *„Pokazano mu*[1083] *Księżyc w nowiu*

14 *i powiedziano do niego, że gdy Księżyc się na nowo pojawia[1084], to jest to początek nowego miesiąca”*[1085], [zaś odnośnie do słowa] *„ten”*[1086] [napisał on]: *„Mosze miał trudności z [określeniem] nowiu*

[1073] Wydaje się, że dwie główne reguły definiują owe symptomy: liczenie pełnych i przestępnych miesięcy: zarówno w ciągu roku, jak i pod rząd. Pierwsza reguła mówi tak: niemożliwym jest, by pod rząd było więcej niż trzy miesiące przestępne (jeśli więc „wyznaczylibyśmy na podstawie wypatrywania trzy [z kolei – dopisek tł.] przestępne miesiące, to czwarty siłą rzeczy musi być pełny”: ואם עשינו שלשה חסרים בראייה הנה מן החיוב לעשות הרביעי מלא - i to nawet w przypadku, gdyby to było sprzeczne z wynikami wypatrywania Księżyca) lub więcej niż cztery pełne miesiące (zasada ta została wyprowadzona na podstawie obliczeń z okresu potopu: Noe wchodzi do arki 17 dnia miesiąca *ijar*, wychodzi 17 dnia miesiąca *tiszre*, przebywając w niej w sumie 5 miesięcy – wynika z tego, że gdyby każdy miesiąc był pełny, tj. miał po 30 dni, to w arce musiałby być Noe 151 dni, a przecież Biblia w Rdz 8:3 wyraźnie mówi, że był 150 dni, z czego karaimi wyprowadzają wspomnianą tu regułę, że przynajmniej jeden z owych miesięcy musi być przestępny, a co za tym idzie, że cztery pełne miesiące pod rząd to absolutne maksimum). Oczywiście zasady te posiadają jeszcze i inne swoje obostrzenia, jak na przykład najpóźniejszy czas, w którym powinien pojawić się nów Księżyca, by można było ustalić przynajmniej trzy pełne lub przestępne miesiące pod rząd – kwestie te nas tutaj już nieco mniej pociągają. Druga „symptomatyczna” zasada: w ciągu roku nie może być więcej miesięcy przestępnych niż pełnych. Te dwa prawa są nadrzędne, nawet wobec metody „wypatrywania nowiu Księżyca” (Elijahu Basziaczi, *Sefer ha-micwot ha-nikra Adderet Elijjahu*, Odessa 1870, fol. 7r).

[1074] Hebr. קדמונינו.

[1075] Na podstawie innych rękopisów. Zob. odpowiedni przypis do tekstu hebrajskiego.

[1076] Tak twierdzi m.in. Elijahu Basziaczi w *Sefer ha-micwot ha-nikra Adderet Elijjahu*, Odessa 1870, fol. 6v.

[1077] W owych symptomach.

[1078] W oryginale rzeczownik w l.poj.

[1079] Tj. według tych symptomów.

[1080] Zob. np. Elijahu Basziaczi, *Sefer ha-micwot ha-nikra Adderet Elijjahu*, Odessa 1870, fol. 7r.

[1081] Wj 10:1-13:16.

[1082] Wj 12:2.

[1083] Mojżeszowi.

[1084] Hebr. מתחדש.

[1085] Raszi, *Szemot* 12:2.

[1086] Raszi komentuje tu nawet zaimek wskazujący הזה, ‘ten’, pojawiający się w Wj 12:2, a odnoszący się oczywiście do Księżyca w nowiu.

15 *Księżyca, w jakim stopniu ma się ukazać, by był godny uświęcenia, więc wskazano mu palcem ten*

16 *Księżyc na nieboskłonie, mówiąc: «Takiego to wypatruj i uświęcaj!»”*[1087] – koniec cytatu[1088]. Takie to prawo[1089] nałożył

17 na nas Mosze. Lecz wykładnia uczonych Talmudu jest odwrotna, jak napisano: *„W okresie gdy nie ma Sanhe-*

18 *drynu, [to] nie ma potrzeby wypatrywania [nowiu], lecz postępuje się na podstawie obrachunków”*[1090]. Nadto i to wynika

19 z ich słów, że jeszcze w czasach Sanhedrynu anulowano zwyczaj wypatrywania [nowiu Księżyca], dlatego

20 że odstąpiono od tej kwestii na rzecz [publicznego] ogłaszania [nowiu Księżyca][1091] i to nawet [w przypadku], gdyby udało się wypatrzyć Księżyc[1092], a nie starczyłoby

21 czasu na publiczne ogłoszenie i oznajmienie „Początek miesiąca!”[1093], jak mówi o tym Rambam w *Halachot kiddusz*

22 *ha-chodesz*, w rozdziale 2, podpunkt 8. Oto jego słowa: *„Nawet gdyby wypatrzył go Sanhedryn oraz cały Izrael, a nie zdążyłby Sanhedryn oznajmić «Początek miesiąca!» do*

[1087] Raszi, *Szemot* 12:2. Oczywiście w Biblii takie słowa nie padają. Jak już się rzekło, jest to komentarz do słowa הזה, dosłownie oznaczającego ‘ten; *ew.* taki’, zaś w tym konkretnym miejscu słowo to jest interpretowane jako ‘tak samo wyglądającego Księżyca w nowiu wypatruj i uświęcaj, tj. ogłaszaj początek nowego miesiąca’, co Raszi ujął zwięźlej.

[1088] Hebr. עד כאן לשונו oznacza dosłownie „dotąd jego słowa”, co w gruncie rzeczy jest odpowiednikiem, utartego już w języku polskim, zwrotu ‘koniec cytatu’.

[1089] Hebr. דין תורה.

[1090] Ani w Talmudzie Babilońskim, ani w Jerozolimskim nie udało mi się odnaleźć podobnego zwrotu. Wydaje mi się, że termin חכמי התלמוד można by oddać jako ‘zwolennicy Talmudu’, ‘uczeni talmudyści’, bo np. u Rambama (*Halachot kiddusz ha-chodesz* 5:2; 5:5; 18:12) znajduje się dokładnie ta sama myśl, którą Szełomo ben Aharon tu przedstawił. Sanhedryn to oczywiście בית דין הגדול.

[1091] Hebr.: הניחו העיניין על ההכרזה. Oczywiście termin הכרזה, dosł. ‘ogłoszenie’, nie mówi nic o metodzie weryfikacji, bądź wyznaczania nowiu Księżyca. Należy się jednak domyślać, że chodzi o wykonywanie odpowiednich obliczeń, pozwalających prawidłowo wyznaczyć pierwszy dzień kolejnego miesiąca (zob. np. o dokonywaniu takich rachunków w okresie Sanhedrynu lub pod auspicjami innych sądów rabbanicznych: Rambam, dz. cyt., 1:6; 11:1, 11:6; zob. też tamże: 2:8). Nadto okazuje się, że nie każdy mógł samodzielnie wypatrywać nowiu Księżyca, czy też dokonywać odpowiednich obliczeń, bo go wyznaczyć, tak jak każdy mógł samodzielnie odliczać dni do kolejnego szabatu – tamto zadanie było powierzone Sanhedrynowi, a później odpowiednim sądom rabbanicznym (Rambam, *Halachot kiddusz ha-chodesz* 1:8). Podanie do publicznej wiadomości było prawdopodobnie zadaniem Sanhedrynu (zob. np. Raszi, *Deḇarim* 21:21), no i nigdy tego faktu nie ogłaszano nocą, jak już wcześniej o tym wspomniano.

[1092] Oczywiście w nowiu.

[1093] W oryg. מקודש, dosł. ‘uświęcony, poświęcony’ – tym właśnie zwrotem oznajmiano o początku nowego miesiąca.

[czasu] nastania 31-ej nocy [tego miesiąca], lub gdyby przesłuchani byli świadkowie[1094]*, a Sanhedryn nie zdążyłby oznajmić*

23 *«Początek miesiąca!» do nastania 31-ej nocy, to wtedy [niczego] się nie oznajmia*[1095]*, zaś miesiąc ten*[1096] *będzie*

24 *przestępny: nie będzie [to] początek miesiąca, lecz 31. dzień [poprzedniego miesiąca] i to pomimo faktu, że [Księżyc] byłby widoczny w noc*

25 *trzydziestą. A to dlatego, że nie wypatrywanie [nowiu Księżyca] decyduje, lecz Sanhedryn, który oznajmiał: «Początek miesiąca!». Oni*

26 *to ustalają"*[1097] – koniec cytatu[1098]. Nie dość, że podporządkowali tę kwestię woli Sanhedrynu, który ma

27 władzę[1099] przewodzić ogółowi – i zdaje się, że postępowano [tu] według własnej woli, a nie we-

28 dług woli Stwórcy, niech Jego Imię będzie błogosławione, [to jeszcze] rozstrzygali tę kwestię[1100] na podstawie słów jednej tylko osoby[1101], jak to jest powiedziane

---

[1094] Instytucja świadka wypatrującego nowiu Księżyca jest bardzo ciekawa i chyba warta tego, by poświęcić jej kilka słów. Funkcji tej nie mogli pełnić niewolnicy, podobnie i kobiety, jak i ojciec z synem – gdyby były bowiem wątpliwości co do zaufania wobec jednego z nich, to automatycznie wątpliwości takie mogłyby paść i na drugiego (Rambam, *Halachot kiddusz ha-chodesz* 2:1). Pierwotnie więc reszta Żydów mogła informować Sanhedryn, albo odpowiedni sąd rabbaniczny, o pojawieniu się nowiu Księżyca, lecz z czasem grupę tę zawężono do osób, które sądy znają i którym ufają (tamże, 2:2). Przynajmniej dwóch takich świadków szczegółowo wypytywano o okoliczności zauważenia Księżyca w nowiu, by potem przewodniczący sądu rabbanicznego mógł oznajmić początek nowego miesiąca poprzez powiedzenie słowa מקודש, zaś reszta zebranych odpowiadała dwa razy מקודש מקודש (tamże, 2:7-8). Świadkowie tacy nieraz musieli się wybierać w specjalnie wyselekcjonowane, bo i dogodne do wypatrywania, miejsca (Miszna, *Rosz ha-szana* 4:4; Tal. Bab., *Rosz ha-szana* 31b). Zaś dwa razy do roku, by bezbłędnie określić początki miesięcy *nisan* oraz *tiszre*, mogli oni wyruszyć nawet w szabat nie łamiąc jego nakazów – jak łatwo się domyślić, poprawne wyznaczenie początku roku kalendarzowego, jak i religijnego było dla Żydów kwestią szczególnie ważną, skoro świadkowie ci mieli prawo לחלל שבת, co po polsku można by oddać jako 'mieć prawo dyspensy na wykonywanie pewnych czynności w szabat' (Tal. Bab., *Rosz ha-szana* 19b; rzecz tę podtrzymuje i Raszi w swoim komentarzu do tego fragmentu, Raszi, *Rosz ha-szana* 19b).

[1095] Tj. nie oznajmia się o początku nowego miesiąca. W języku hebrajskim użyto tu czasownika לקדש, 'uświęcać'. W tłumaczeniu swoim odnoszę się do tego terminu podobnie, jak do frazy przetłumaczonej na język polski, jako „Początek miesiąca!" (w oryg. מקודש). Myślę że dzięki temu lepiej oddaję istotę rzeczy.

[1096] Właśnie się kończący.

[1097] Rambam, *Kiddusz ha-chodesz* 2:8.

[1098] Podobnie jak w wierszu 16.

[1099] Powiedzenie ידו תקיפה על, dosł. 'jego ręka jest mocna nad', oznacza w istocie 'mieć władzę nad' i tak też przekładam.

[1100] Wypatrywania, wyznaczania i ogłaszania nowiu Księżyca, czyli w istocie nowego miesiąca.

[1101] Tłumaczenie moje nie do końca pewne. Wydaje mi się, że zwrot „nie dość, że…" (לא די ש) odnosi się nie do zdania, które według mnie jest wtrąceniem, a mianowicie „zdaje się, że" (כנראה ש), lecz do wypowiedzi zaczynającej się od słów אבל החליטו, które przełożyłem jako „[to jeszcze] rozstrzygali…" (zob. tekst hebr. wiersze 26-28). W skrócie: myślę że wyrażenie ...לא די ש...אבל występuje tu w znaczeniu „nie dość, że…, to jeszcze…". Co do słów ליחיד, to czytam je jako לפי היחיד, tj. 'według opinii jednostki', zaś w głównym tekście nieco uszczegółowiłem owo tłumaczenie, by jeszcze dosadniej pokazać owy rozdźwięk pomiędzy rabbanicznym

29 w traktacie *Rosz ha-szana*, w rozdziale 2, na stronie 111[1102], w takiej historyjce[1103]: *„Ribbi Chija zauważył*

30 *Księżyc, który widniał [na niebie]*[1104] *rankiem 29-ego dnia. Wziął grudkę ziemi i celując*[1105] *w niego, powiedział:*

31 *«[A to] za wieczór odnośnie twojego „początku miesiąca”! Co tu [jeszcze] robisz?! Idź i się ukryj!»”*[1106] – koniec cytatu[1107].

32 Z tego też powodu my nie współpracujemy z takimi ludźmi jak oni, którzy to przeciwstawiają się woli

33 Stwórcy, niech Jego Imię będzie błogosławione. Obyśmy tylko *strzegli drogi*[1108], o której pouczał nas w Torze Pisanej, by postępować

34 zgodnie z pewnym symptomem[1109] i znakiem, który umieścił *na nieboskłonie*[1110], aby ukazywał się *miesiąc*

---

wymogiem polegania na opinii dwóch świadków a pokazaną tu (pewnie sporadyczną i nie do końca przez wszystkich przyjętą) praktyką. Wracamy tu w istocie do pierwszych słów Szełomo ben Aharona w tym rozdziale, który zauważył, że rabbanici nie postępują nawet według własnych zaleceń (zob. wiersz 1, fol. 5v) – tu jest więc dowód na to (ściślej w talmudycznym tekście, który za chwilę autor *Wojny u bram* zacytuje).

[1102] Tu kopista się nieco pomylił. Mowa o stronie 25a. W innych manuskryptach raczej poprawnie podawano tę stronę (zob. odpowiedni przypis do tekstu hebrajskiego).

[1103] Niezbyt ściśle oddaję hasło מעשה w języku polskim, ale kontekstowo chyba właściwie (zob. różne znaczenia m.in. w E. Shoshan, s. 1451-1453, termin: מעשה).

[1104] W aramejskim tekście występuje tu czasownik קאי, który oznacza ‘stanie; wstawanie; *ew.* bycie, istnienie’ (zob. Jastrow, s. 1306, terminy: קאי; קאים). W tłumaczeniu angielskim napisano „in the heavens”, co jest dobrym kompromisem pomiędzy trudnością przekładu dosłowności języka a chęcią oddania istoty tego, co w istocie język ów wyraża. Poszedłem tą samą drogą.

[1105] Jastrow, s. 1255, termin: פתק II, tj. ‘*ang.* to aim, thrust; *pol.* wycelować; pchnąć, rzucić’.

[1106] Ze słów ribbiego wynika, że przemawia on do „starego” Księżyca (podobnie uważa Raszi w komentarzu *Rosz ha-szana* 25a). Według ówczesnej wiedzy astronomicznej, „nowy” Księżyc nie miał prawa pojawić się wcześniej, niż przed upływem 29 dni 12 godzin i 44 min., ani później niż po upływie 30 dni (zob. np. Tal. Bab., *Rosz ha-szaa* 25a; Rambam, *Kiddusz ha-chodesz* 8:1-2; Elijahu Bszjaczi, *Sefer ha micwot ha nikra Adderet Elijjahu*, Odessa 1870, fol. 12 v), stąd Chija był zaskoczony, gdy zauważył (tak szybko) Księżyc na niebie. Pragnął on bowiem najbliższego wieczoru celebrować rozpoczęcie kolejnego miesiąca (Raszi – m. cyt. – uściśla, że mowa o Nowym Roku;), jak sobie to wcześniej zaplanował, a „stary” Księżyc mu te plany pokrzyżował (Raszi – m. cyt. – pisze, że jeśli „stary” Księżyc nadal jest widoczny 29 dnia miesiąca, to i jeszcze następnego dnia nie święci się nowego miesiąca), bo od momentu zniknięcia do ponownego pojawienia się potrzebuje on ok. 2 dni (Rambam, *Kiddusz ha-chodesz* 1:3).

Co do aramejskich słów: זיל to forma trybu rozkazującego, pochodząca od czasownika אזל, oznaczająca ‘odejdź, idź *itd.*’ (Jastrow, s. 37, termin: אזל); podobnie jest z czasownikiem איכסי, pochodzącym od rdzenia כסי, ‘ukrywać się, chować się *itd.*’ (Jastrow, s. 653, termin: כסי II).

Całość tekstu: Tal. Bab., *Rosz ha-szana* 25a. Jak już wcześniej napisałem, cytat ten nie do końca ściśle został przez kopistę przepisany. W swoim tłumaczeniu opieram się na tekście Talmudu (swoje tłumaczenie konfrontowałem z tekstem angielskim).

[1107] Hebr. עכ''ל – ‘dotąd jego słowa’.

[1108] Por. Rdz 18:19; 28:20; Wj 23:20; 2 Sm 22:22; Ps 18:22; 37:34; 39:2.

[1109] W oryg. הסמין קיים (właściwie: הסימן הקיים). Prawdopodobnie mowa o wcześniej omówionych symptomach przybliżania się nowiu.

[1110] Rdz 1: 8, 14, 15, 17, 20. Co do znaku na nieboskłonie, to jest nim oczywiście Księżyc.

35 *w miesiąc*[1111] i nie zmieniał [ciągle] swojego zadania[1112]”. Kwestia czwarta[1113]
Talmudysta zwrócił się z wymówką do
36 Biblisty, [mówiąc]: „Dlaczego Wy, karaimi, nie oceniacie skali defektów zwierząt[1114],
które zostały zarznięte

fol. 6r

1 הנשחטים כפי המבורר בגמרה[1115] שלנו ועכ[1116] אתם אוכלים מאכלים אסורים
2 ופרק פגולים כליכם[1117] השיב בעל מקרא ואמר[1118]
3 שקר ענית באחיך[1119] וכאחד הנבלים תדבר[1120] שאנחנו נתגאל במאכלים
4 האסורים אין זה כי אם רוע לבבכם[1121] לחפות[1122] דברים הנקיים[1123] והכשרים
5 ואנחנו נברך יה על מתן תורתו הקדושה הכוללת כל ענייני אסור והתר
6 ואין להתחכם[1124] יותר כאשר ידעתם גם אתם כי כל הסמנים[1125] אשר הגדרה[1126]

[1111] Iz 66:23.
[1112] Tj. by Księżyc stale wyznaczał początki miesięcy (zob. np. Rdz 1:14).
[1113] Zamiast terminu ‘pytanie’, שאלה stosuje tu kopista inne słowo: טענה.
[1114] Hebrajski termin טרפות (*ṭarpuṯ*) oznacza (religijną) niezdatność zwierzęcia do spożycia, a więc określa, że dane zwierzę lub mięso jest niekoszerne. Zazwyczaj mowa tu o przypadkach, w których podejrzewa się zwierzę o jakieś śmiertelne choroby, albo o posiadanie poważnych ubytków i defektów ciała, albo też i o to, że zostało pożarte (lub rozszarpane) przez inne zwierzę. W istocie więc rabbanici badają, na ile dany defekt zwierzęcia jest poważny, by móc już jego mięso uznać za niezdatne do spożycia (zob. np. Tal. Babil., *Chullin* 31a-b; 42a-43a). Dla pełni obrazu pojęcia טרפות należy dodać, że obejmuje ono także naczynia, których nie wolno wykorzystać (z powodu nabycia cechy niezdatności religijnej) do przygotowania posiłków, np. poprzez zmieszanie w nim ze sobą mięsa z mlekiem (wtedy takie naczynie określano jako טָרֵף, ‘niekoszerne, niezdatne [do gotowania]’. Druga uwaga: spółgłoskowo zapisane słowo טרפות może też oznaczać nie tylko zjawisko niekoszerności zwierząt lub nieprzydatności naczyń, ale także po prostu nieczyste, niekoszerne zwierzę/ta; wtedy słowo takie czyta się טָרֵפוֹת, *ṭ[ə]repōṯ* (od טָרֵפָה, *ṭ[ə]repā*). Ma to swoje konsekwencje dla niniejszego przekładu, bowiem בדיקת טרפות można przełożyć na dwa sposoby: a) badanie zdatności zwierząt [do spożycia], choć ściślej rzecz ujmując, tj. dosłownie, mowa tu o badaniu stopnia defektów danego zwierzęcia, a więc בדיקת טַרְפוּת – byłaby to wtedy perspektywa rabbaniczna; b) badanie zwierząt niezdatnych [do spożycia], a więc בדיקת טָרֵפוֹת – jest to czysto teoretyczna możliwość, np. badanie zwierząt, o których wiadomo że są niezdatne do spożycia, dla celów np. naukowych. W większości sytuacji hebr. טרפות pojawia się w przekładanym tu tekście jako samodzielny rzeczownik (nie w stanie sprzężonym) i – jak wynikać będzie z kontekstu – w znaczeniu „zwierzęta niezdatne do spożycia”. W istocie omawiane tu pojęcie można też przełożyć przymiotnikowo, mianowicie jako ‘niekoszerne, niezdatne; *ew.* trefne’.
[1115] Elgamil: גמרא.
[1116] Elgamil: א"כ (błąd ort.).
[1117] Iz 65:4. Po tym wyrazie pozostawiona przerwa, oznaczająca koniec pytania. Elgamil: והפך כגולים כליכם.
[1118] Po słowie tym pozostawione puste miejsce do końca wiersza.
[1119] Pwt 19:18.
[1120] Hi 2:10.
[1121] Ne 2:2.
[1122] Elgamil: לרחפות.
[1123] Elgamil: על הנקיים.
[1124] W wyrazie tym błędnie napisana litera została poprawiona na literę ת.
[1125] Elgamil: הסימנים.

7 התורה כמו במוקדשין[1127] כן בחוליך[1128] הם ידועים ונכרים בחיי הבהמה[1129]

8 ועוף והדגים[1130] וכולם מבוררים בתורה שבכתב אשר תיארה[1131] דוד המלך

9 עֹה[1132] בתמימה[1133] כתכתיב[1134] תורת ה' תמימה וגו'[1135] וכיון[1136] שהיא תמימה אין

10 ראוי להוסיף יותר ממה שהגבילה וגדרה התורה ואין אדם צדיק בארץ[1137]

11 אשר יחס לתורה זה החסרון[1138] אלא אם יהיה מכת המינים והאפיקורוסים[1139]

12 וידעת מה שגדר נותן התורה בהשמיעו את דברי השם[1140] לאבותינו ואמר[1141] לא

13 תוסיפו על הדבר אשר אנוכי[1142] מצוה אתכם וגו'[1143] ואם לא היתה חששת[1144]

14 התורה בענין[1145] זה לא היתה מבארה[1146] שנברור המינים הטהורים מהטמאים

15 שהם י[1147] מינים ג[1148] ביתיים[1149] והן הבהמות ושבעה הרריים שהן[1150] החיות ולא

16 היתה מבארת מעלת גרה ופרסה השסועה[1151] בבהמות וסנפיר וקסקסת[1152]

17 בדגים ולא היתה מפרסמת העופות בשמותם[1153] חשחות[1154] וכון[1155] שלא שתקה

18 בזה אם כן[1156] לשוא המציאו[1157] החכמים תנאי בדיקת הטרפות לבדוק אחרי

19 השחיטה ומה[1158] שגדרו החכמים בהיותם מקובלים בסבל הירושה דור

[1126] Zapewne mowa o czasowniku w odmianie *hip̄ʿil*, a więc הגדירה. Elgamil: גדרה (tu w odmianie tzw. prostej, w tym samym znaczeniu).
[1127] Elgamil: במקודשין.
[1128] Litera *nun* podobna do końcowego *ḵap̄*. Elgamil: חולים.
[1129] Elgamil: הב"ח, tj. בעלי חיים, ‘zwierzęta’.
[1130] Por. np. z: Rdz 1:20-26; 1 Krl 5:13; Ez 38:20; Oz 4:3; So 1:3; Hi 12:7-8.
[1131] Elgamil: תארה.
[1132] Elgamil: ע"ה.
[1133] Być może כתמימה, choć inne rękopisy tej lekcji nie oddają.
[1134] Zamiast pierwszej litery *taw* powinna być litera *daleṯ*. Elgamil: כדכתיב.
[1135] Ps 19:8. Elgamil: תורת ה' תמימה משיבת נפש.
[1136] Elgamil: וכיוון.
[1137] Koh 7:20.
[1138] Elgamil: ייחס זה החסרון לתורה.
[1139] Elgamil: והאפיקורסים.
[1140] Po słowie pojawia się wyraz יתברך, ‘niech będzie błogosławiony’.
[1141] Elgamil: brak tego słowa.
[1142] Elgamil: אנכי.
[1143] Pwt 4:2. Elgamil dodaje jeszcze: לא תגרעו ממנו, ‘ani nie usuwajcie z niego [tj. ze słowa Boga – tł.]’.
[1144] Elgamil: חושת.
[1145] Elgamil: עניין.
[1146] Elgamil: מבררת.
[1147] Elgamil: עשרה.
[1148] Elgamil: שלושה.
[1149] Elgamil: בייתיים.
[1150] Elgamil: שהם.
[1151] Elgamil: שסועה.
[1152] Elgamil: וקשקשת.
[1153] Elgamil: בשמותן.
[1154] Literówka, a także pominięcie jednego słowa. Powinno być jak w: Elgamil: ושאר השחות.
[1155] Elgamil: וכיוון.
[1156] Elgamil: א"כ.
[1157] Elgamil: המניאין.

20 אחר דור שלא תהיה הבהמה הנאכלת חולה זה אפשר לבחון באכילתה

21 ושתייתה ושאר תנועותיה בחייה ולא אחר השחיטה א''כ מאכילו[1159] כשרים

22 כפי דין תורה[1160] שבכתב וכמו שהיה נהוגים[1161] בזמן הנביאים כי לא יעשה ה׳

23 אלהים דבר כי אם גלה סודו אל עבדו[1162] הנביאים[1163] ולא אל החכמים ויש

24 סיוע לדברינו שלא היה מנהג בדיקה הטריפות[1164] בזמן הנביאים כיון[1165]

25 מציאנו[1166] כל כך סכים[1167] מופלגים שהיו מקריבים לזבח שלמים[1168] בזמן

26 שלמה המלך עה׳ה בחנוכת הבית הראשון כתכתיב[1169] מלכים א׳ ח׳ פסוק סג׳[1170]

27 בקר שנים ועשרים אלף וצאן מאה ועשרים אלף[1171] כן בזמן יחזקיהו

28 ויושיהו[1172] ושאר המלכים וכפי הנוהג בעולם לעת עתה אפשר שהיו

29 חציים[1173] טרפות מה היו עושים לאותן שהיו יוצאים[1174] טרפות סך רב כזה

30 ואם בדרך נס באשר צורכי השמים[1175] לא היו יוצאות טרפות היה[1176] ראוי עכ׳ס[1177]

31 לזכור זה הנס בספורי הנביאים ולמה לא היה זה הנס במומים החצוניים[1178] אשר

32 צותה התורה להקריב[1179] תמימים בלי מום ולפסול בעלי מומים והכתב[1180] מעיד

33 שאלו כלם עלו על המזביח[1181] בלי פסלות[1182] אכ׳ אלא[1183] היו בודקים ודי

34 בזאת התשובה לבעל[1184] טענתך הבנויה[1185] קו תוהו ואבני בוהו[1186]

[1158] Elgamil: מה.
[1159] Elgamil: מאכלנו; F 50998: מאכילנו.
[1160] Elgamil: התורה.
[1161] Elgamil: נהוג.
[1162] Elgamil: עבדיו.
[1163] Am 3:7.
[1164] Elgamil: הטרפות.
[1165] Elgamil: כיוון.
[1166] Elgamil: שמצאנו;
[1167] Elgamil: סגים.
[1168] Elgamil: po tym słowie: כמו.
[1169] Elgamil: דכתיב.
[1170] Niektóre rękopisy nie podają lokalizacji cytatu (Elgamil; F 50998).
[1171] 1 Krl 8:63.
[1172] Elgamil: ויאשיהו.
[1173] Elgamil: צדים; F 50998: prawdopodobnie mowa o חציים, choć litera צ w manuskrypcie przypomina nieco literę *nun*, nad którą znajduje się coś, co przypomina kropkę (wydaje się, że podczas pisania górna część litery צ została „oderwana” od dolnej w wyniku przerwania atramentu).
[1174] Brak zgodności wyrazów co do rodzaju gramatycznego. Elgamil: brak tego wyrazu.
[1175] Elgamil: צרכי שמים.
[1176] Wyraz mało czytelny, zrekonstruowany na podstawie innych tekstów.
[1177] Wydaje się, że poporawnie powinno być jak w: Elgamil: עכ''פ.
[1178] Elgamil: חיצוניים.
[1179] Litera *yuḏ* dopisana nieco nad literą *beṯ*.
[1180] Elgamil: שהכתוב.
[1181] Elgamil: מזבח.
[1182] Elgamil: פסולת. Zob. np. Kpł 22:19-21, Pwt 15:21, 17:1 i inne.
[1183] Raczej literówka; powinno być jak u Elgamila: לא.
[1184] Niepoprawnie, winno być jak u Elgamila: לבטל.

35 תענה[1187] חמשית ׃ טען התלמודי לבעל מקרא למה אתם[1188] בבית הכנסת

36 עומדים בפניכם[1189] לצד דרום ולא לפאת מזרח כמונו וגם אתם משתחוים

fol. 6r

1 zarznięte[1190] tak, jak jest to wyjaśnione w naszej Gemarze[1191], z czego wynika[1192], że spożywacie zakazane potrawy[1193],

2 *i [pełne] zupy ze stęchłego mięsa [są] naczynia Wasze*[1194]*”*. Biblista odpowiedział talmudyście, mówiąc:

3 *„Kłamstwo żeś wypowiedział o swoim bracie*[1195], [to i jeszcze] *jedno głupstwo*

[1185] Brak wyrazu על i zapewne dlatego pozostawiono tu wolne miejsce. Elgamil: הבנויה על.

[1186] Iz 34:11.

[1187] Błąd ort., winno być טענה.

[1188] Elgamil: אתם הקראים.

[1189] Elgamil: כשפניכם.

[1190] Na nowej karcie powtórzone ostatnie słowo z poprzedniej karty.

[1191] Przy czym niekoniecznie musi tu chodzić o samą Gemarę, ale też ogólnie o Talmud. I tak na przykład spis wad, które powodują, że zwierzę jest niezdatne do złożenia z niego ofiary i do spożywania, znajduje się w Tal. Bab., *Chullin* 42a (m.in. bydło z przedziurawionym kanałem pokarmowym (נקובת וושט), albo z odciętym gardłem (פסוקת הגרגרת), lub też z przedziurawioną korą mózgową (ניקב קרום של המוח), czy też ze złamanym kręgosłupem i przerwanym rdzeniem kręgowym (נשברה השדרה ונפסק החוט שלה), itd. itd.; dalej pojawiają się też uzupełnienia poszczególnych ribbich co do miary i szczegółowości zwierzęcych defektów). Co do różnych okoliczności związanych z zarzynaniem zob. m.in.: a) o narzędziu rzezaka (nie tylko nóż, ale i np. מגל, ‘duży sierp do zboża’, albo i צור, tj. ‘kamień, ew. krzemień’): Tal. Bab., *Chullin* 3b, 8a, 15b (nie wolno używać takich narzędzi, które uśmiercają poprzez duszenie, a więc np. מגל יד, czyli ‘mała kosa do podcinania trawy, zielska’, odpada) i Tal. Bab., *Zewachim* 25a; b) o osobach, które mają prawo zarzynać: Tal. Bab., *Zeḇaḥim* 31b-32a (np. według Jehudy ha-Nasi mogą to być niewolnicy, kobiety, nie-żydzi, byleby tylko żadna nieczystość nie miała potem styczności z mięsem); Tal. Bab., *Chullin* 3a (הכל שוחטין ואפילו כותי, czyli: „każdy może zarzynać, nawet Kutejczyk”, tj. Samarytanin, a w szerszym sensie nie-żyd); Tal. Bab., *Zewachim* 47a (zezwala się nawet innowiercy, tj. bałwochwalcy, który zarzyna zwierzę dla własnych celów religijnych); Tal. Bab., *Chullin* 2a (osoby głuche (חרש), niesprawne umysłowo (שוטה) oraz niedorosłe w sensie religijnym (קטון) nie mogą pełnić tej funkcji); c) o sposobie zarzynania: Tal. Bab., *Zewachim* 26a (należy zarzynać „na kolanie”, על ירך) itd. itd.

[1192] W rękopisie występuje tu wyrażenie על כן, ‘dlatego że’; są jednak rękopisy, w których występuje tu skrót א"כ, raczej w znaczeniu אם כן, ‘jeśli tak; a więc’. Kontekst pokazuje, że właściwsza forma jest ta ostatnia, a więc znaczenie tego zdania jest takie: skoro nie postępujecie według zaleceń Gemary, to znaczy że spożywacie zakazane (lub po prostu niekoszerne) potrawy.

[1193] Hebr. מאכלים אסורים.

[1194] Iz 65:4. Hebr. פָּרָק, ‘zupa ugotowana na bazie mięsa; bulion, rosół *itp.*’ (Strong, s. 597, termin: פָּרָק). Tu w znaczeniu: wasze posiłki są niekoszerne, nieczyste. Po pytaniu Rabbanity pozostawiono nieco wolnego miejsca. Dalej, w tym samym wierszu, rozpoczyna się narratorska wypowiedź wprowadzająca odpowiedź karaima, po której pozostawiono także nieco wolnego miejsca.

[1195] Pwt 19:18.

rzeknij[1196]*:* żeśmy *skażeni*[1197] zakazanymi

4 potrawami[1198]! *Nie jest to nic innego, jak nikczemność serca* Waszego[1199], która ma *przesłonić*[1200] to, co jest [religijnie] czyste i koszerne[1201].

5 My [zaś] będziemy błogosławić Boga[1202] za nadanie Jego świętej Tory, która zawiera wszystkie kwestie [związane z tym, co jest] zakazane, [jak i na co się] zezwala[1203].

6 I nie ma co się więcej mądrzyć, bo przecież Wy sami [dobrze] wiedzieliście, że wszystkie symptomy, które określiła

7 Tora – co do [zwierząt] zarówno poświęconych[1204] [Bogu], jak i chorych – są [powszechnie] znane i [łatwo] rozpoznawalne *u zwierząt [lądowych],*

8 *u ptactwa , [jak] i u ryb*[1205]. Wszystkie [one][1206] zostały wyjaśnione w *Torze Pisanej*,

---

[1196] Hi 2:10. Hebr. נְבָלָה, 'nikczemność, podłość, niegodziwość *itp.*'.

[1197] Odnośnie do hebr. נתגאל, zob. Dn 1:8 – Daniel nie chciał „się kalać" zakazanymi, religijnie nieczystymi potrawami króla Nabuchodonozora.

[1198] Hebr. מאכלים אסורים. Pierwsze kłamstwo polega na tym, że karaimom zarzuca się spożywanie nieczystych potraw, z czego wynikać by miało drugie kłamstwo, tu przez Rabbanitę niewyartykułowane, tj. że sami karaimi są skażeni.

[1199] Ne 2:2. W słowniku E. Shoshan pojawia się i inna możliwość odczytania słów רע לב, mianowicie jako 'zmartwienie, smutek', a jako przykład użycia w zdaniu jest podany właśnie wykorzystany tu fragment biblijny (E. Shoshan, t. 6, s. 2536, termin: רע לב).

[1200] Rdzeń ח.פ.ה w Biblii najczęściej występuje w kontekście 'okrywania głowy' (חפה ראשו, 2 Sm 15:30; Jr 14:3-4, 23:9; Est 6:12), jeden raz w znaczeniu 'bycia zawstydzonym, oniemiałym, zmieszanym, zdumionym' (חפו פניו, Est 7:8), kilkukrotnie pojawia się wyrażenie 'pokrywać' (חיפה) lub 'być pokrytym' (נחפה) np. złotem, srebrem lub drzewem cyprysowym (Ps 68:14; 2 Krn 3:5, 8-9). W tekście Szełomo ben Aharona występuje zaś wyrażenie, które nie występuje w Biblii, tj. לחפות דברים. Słownik E. Shoshan (t. 2, s. 360, termin: חפה עליו דברים) podaje, że zwrot חיפה עליו דברים ('zmyślać coś o kimś, bajać historie') pojawia się w midraszu *Bᵊreʾšiṯ Rabba* 94:8. W midraszu tym mowa o tym, jak bracia Józefa sprzedawszy go wrócili do ojca i – *zmyśliwszy jakąś historię* o okrutnym zwierzęciu pożerającym ukochanego syna Jakuba – opowiedzieli mu ją. Podobny zwrot można znaleźć u Rasziego (w komentarzu do *Sanhedryn* 110a), który odnośnie do zdania z Talmudu Babilońskiego: „każdy, kto krytykuje swojego nauczyciela, to tak jakby krytykował Boga" (כל המהרהר אחר רבו כאילו מהרהר אחר שכינה), pisze: מחפה עליו דברים – מהרהר, czyli: „*krytykuje* – [to znaczy] zmyśla'. Z kontekstu *Wojny u bram* wynika, że intencją złych osób jest zafałszowanie prawdy, a więc np. jej – metaforycznie rzecz ujmując – zasłonięcie.

[1201] Hebr. דברים נקיים וכשרים, dosł. „rzeczy czyste i koszerne".

[1202] Hebr. יה.

[1203] Elgamil: ענייני אסור והתר.

[1204] W jęz. hebrajskim, podobnie jak w języku polskim, termin 'być poświęconym' ma – patrząc na tę kwestię szeroko – dwa znaczenia: a) 'być uznanym za świętym' lub 'wchodzić w sferę *sacrum*', np. „święta [tj. poświęcona Bogu – tł.] woda" z *Tohorot* 1:9; w takim znaczeniu używa się czasownika מקודש); drugie znaczenie, to b) 'być przeznaczonym na coś, być oddanym czemuś; oddawać się czemuś'; i tu hebrajskim odpowiednikiem będzie czasownik מוקדש). W rękopisach *Wojny u bram* pojawiają się oba hebrajskie czasowniki. Jednak ze słów Szełomo ben Aharona jasno wynika, że poprawnym czasownikiem jest tu מקודשין, tj. takie zwierzęta, które – w przeciwieństwie do chorych – można składać Bogu w ofierze, a więc że nie tylko są one czemuś/komuś/ dla kogoś przeznaczone (מוקדשים), ale że wręcz im samym przypisuje się jakąś formę świętości, bo należą (lub mogą należeć) do Boga (a więc są wtedy owe rzeczy מקודשים).

[1205] Por. np. z: Rdz 1:20-26; 1 Krl 5:13; Ez 38:20; Oz 4:3; Sof 1:3; Hi 12:7-8. W rękposiach *Wojny u bram* pojawia się tu wyrażenie albo בחיי הבהמה, albo בחיי בעלי חיים, czyli 'w życiu zwierząt' (szczegóły: zob. odpowiedni przypis w tekście hebr.). Słowo בהמה może ogólnie oznaczać 'bydło; duże zwierzę domowe', ale też i ogólnie 'zwierzęta lądowe' (E. Shoshan, t. 1, s. 190, termin: בהמה). W tekście Szełomo ben Aharona rzuca się w oczy pewien logiczny podział zwierząt na trzy grupy, podług miejsca ich przebywania (oczywiście jest to aluzja do opisu

którą to opisał król Dawid,

9 pokój jemu, wiarygodnie[1207], jak to jest napisane: *„Tora Boga jest wiarygodna”* itd.[1208] I dlatego że jest ona wiarygodna, nie

10 należy nic dodawać nad to, co Tora ustaliła i określiła. *I nie masz [takiego] uczciwego człowieka na ziemi*[1209],

11 który przypisywałby jej jakiś brak[1210], chyba że pochodziłby z kręgu heretyków i bezbożników[1211].

12 Wiedziałeś przed czym przestrzegał dający Torę [Bóg], gdy wypowiadał Swe słowa do naszych Ojców: *„[Niczego] nie*

13 *dodawajcie do słowa, które Ja wam zalecam”*[1212] itd. [Stąd] gdyby nie miała [pewnych] obaw

14 w tej sprawie Tora, to nie wyjaśniałaby [kwestii] rozróżniania gatunków [zwierząt religijnie] czystych i nieczystych[1213]

15 (których jest dziesięć[1214]: trzy udomowione, czyli bydło[1215], oraz siedem górskich[1216],

---

stworzenia świata), czyli na zwierzęta lądowe, powietrzne i morskie. Z tego też powodu w swoim tłumaczeniu dopisałem, że pod terminem בהמה może ukrywać się nie tylko znaczenie ‘zwierzęcia domowego’, ale i w ogóle poruszającego się po lądzie.

[1206] Symptomy, nie zaś zwierzęta.

[1207] Tłumaczenie słowa בתמימה jest niepewne. Bazuję tu na zwrocie בתמים, ‘szczerze, uczciwie, wiarygodnie’.

[1208] Ps 19:8.

[1209] Koh 7:20.

[1210] Hebr. זה החסרון, ‘ten brak, tę wadę; taki brak, taką wadę’. Słowa te odnoszą się do cechy wiarygodności, czy też rzetelności Tory, a więc sens zdania jest taki: nie ma takiego człowieka, którego można by określić mianem sprawiedliwego, a który to jednocześnie by utrzymywał, że Tora nie jest wiarygodna.

[1211] Polski termin ‘heretyk’ to po hebrajsku מין – tu problemu nie ma. Natomiast hebrajskim słowem אפיקורוס (*ʾepiqoros*) określa się osobę lekceważącą lub co najmniej obojętnie podchodzącą do spraw religii, może to być więc ‘bezbożnik’ lub ‘ateista’ itp. (E. Shoshan, t. 1, s. 137, termin: אפיקורוס; o osobie nieobeznanej w temacie także się mówi *ʾepiqoros*). Oczywiście termin ten bierze się od Epikura (342/1-271/0), zalecającego wyswobodzenie się spod niewoli służenia bogom oraz wyzbycie się strachu przed śmiercią – takie podejście do życia miało gwarantować człowiekowi życiowe szczęście. Terminu tego nie należy więc tu tłumaczyć jako ‘epikurejczyk’, dlatego że w języku polskim słowo to ma dzisiaj swoje ściśle filozoficzne odniesienie, zaś Szełomo ben Aharon nie traktuje tutaj konkretnie o osobach świadomie utożsamiających się z epikureizmem, lecz poprzez użycie tego terminu – prawdopodobnie w sposób lekceważący – określa osoby niewierzące.

[1212] Pwt 4:2. Inna możliwość: „[…] do którego Ja was obliguję”.

[1213] Zob. Kpł 20:25.

[1214] Tj. czystych. Zob. Pwt 14:4-5.

[1215] Zarówno większe, jak i mniejsze, a są to: byk (שור), młode owcy (שה כשבים), młode kozy (שה עיזים) - Pwt 14:4. W skrócie mowa więc o bydłu, owcach i kozach (wszystkie należą do rodziny wołowatych).

[1216] Mianowicie (Pwt 14:5): אייל, ‘jeleniowate’ (łoś, renifer, jeleń); צבי, ‘wołowate’ (gazela, antylopa); יחמור, ‘wołowate’ lub ‘jeleniowate’ (bawolec lub daniel); אקו, ‘wołowate’ (koza bezoarowa, capra); דישון, ‘wołowate’ (antylopa, adaks); תאו, ‘wołowate’ (wół, bawół); זמר, ‘wołowate’ lub ‘jeleniowate’ (żyrafa – choć w Kpł 11:4 pojawia się zakaz spożywania zwierzęcia zwanego z hebrajska גמל; lub sarna). Z uwagi na fakt, że nie ma pewności co do poprawności identyfikacji tzw. biblijnych zwierząt, zdecydowałem się podać najpierw przynależność zwierzęcia do danej rodziny zwierząt, a potem popularne przykłady gatunków tych rodzin.

tj. dzikich zwierząt[1217]), nie

16 wyjaśniałaby [kwestii] przeżuwania[1218] i dzielonego kopyta[1219] u zwierząt[1220], [kwestii] płetw i łusek

17 u ryb[1221], nie nazywałaby ptaków po imieniu[1222], [ani nie wyjaśniałaby] pozostałych [tego rodzaju] spraw[1223]. I dlatego, że nie przemilczała

18 tych [kwestii], to [już z tego powodu] na próżno wymyślili [Wasi] uczeni zasady dotyczące oceniania skali defektów [zwierząt][1224], [które] należy sprawdzić[1225] po

19 uboju. Zaś to, co orzekli uczeni – a co zostało przyjęte na zasadzie tradycji[1226], pokolenie

20 po pokoleniu – aby spożywane zwierzę nie było chore, to da się to sprawdzić na podstawie tego, jak ono je,

21 pije, oraz z innych jego ruchów [jeszcze] za jego życia, a nie po zarznięciu[1227]. Dlatego też nasze potrawy są koszerne, zgodnie

22 z orzeczeniem Tory Pisanej oraz z tym, jak postępowano za czasów Proroków: *„Bo nie uczyni Pan,*

23 *BÓG, niczego, zanim nie wyjawi swej tajemnicy Swoim służącym, prorokom”*[1228] –

Ogólnie sugerowałem się słownikiem E. Shoshan (według kolejności podanych tu terminów: t. 1, s. 72, łac. *Cervidae*; t. 5, s. 2195, łac. *Gazella*; t. 3, s. 957, łac. *Alcelaphus bubalis*, ale możliwe też, że mowa o *Dama dama*; t. 1, s. 148, łac. *Capra aegagrus*; t. 1, s. 428, łac. *Addax nasomaculata*; t. 7, s. 2810, łac. *Bubalis bubalis*; t. 2, s. 682, bez podania nazwy łacińskiej, ale z adnotacją, że „przypuszcza się, iż zwierzę to należy albo do rodziny jeleni, albo owiec”).

[1217] Hebr. חיות.

[1218] Kpł 11:3; Pwt 14:6. Hebr. מעלה גרה, wyjaśniając opisowo: ‘ponownie jedzące przeżute i połknięte już wcześniej jedzenie’.

[1219] Kpł 11:3; zob. też Pwt 14:6. Hebr. פרסה שסועה.

[1220] Lub też: ‘[większego i mniejszego] bydła’; w oryg. בבהמות.

[1221] Kpł 11:9-10 i 12; Pwt 14:9-10.

[1222] Zarówno „czystych”, jak i „nieczystych”, zob.: Kpł 11:13-19; Pwt 14:11-18 i 10. W oryg. לא היתה מפרסמת העופות בשמותן, dosł. ‘nie ogłaszałaby [rejestru – tł.] ptaków według ich nazw’.

[1223] Rękopis w miejscu tym skażony – por. z przypisem do analogicznego miejsca w wersji herbajskiej. Hebr. ושאר השחיות, dosł. ‘i inne rozważania’ (E. Shoshan, t. 7, s. 2672, termin: שיחה), jednakże ze względu na fakt, że ten równoważnik zdania występuje tu w zdaniu warunkowym, przeczącym, to i spójnik wprowadzający owy równoważnik zdania ma takie samo znaczenie, a więc zgodnie z kontekstem: ‘ani nie wyjaśniałaby’ itp. Wracając do sensu tekstu, można by tu wymienić dla przykładu owady (Kpł 11: 20-24; Pwt 14:19).

[1224] Hebr. תנאי בדיקת הטרפות.

[1225] W oryg. לבדוק [...] הצמיאו, ‘wynaleziono […] po to, aby sprawdzić; skontrolować *itd.*’. Wydaje się, że słowa ‘należy’ nie trzeba brać tu w nawias kwadratowy, dlatego że w języku hebrajskim czasownik w formie sprzężenia (*infinitivus constructus*) wraz z przyimkiem ל wprowadza okolicznik celu (‘po to, żeby; w celu; by *itd.*’). Oczywiście jest tak w języku hebrajskim, w języku polskim bowiem konstrukcja zdania jest nieco inna, właśnie ze względu na użycie słowa ‘które’, wprowadzającego zdanie podrzędnie złożone przydawkowe.

[1226] Hebr. סבל הירושה.

[1227] W sensie: nie tylko po zarznięciu, bo da się symptomy choroby zwierzęcia dostrzec jeszcze za jego życia.

[1228] Am 3:7.

a nie „uczonym”. Uzasadnieniem

24 naszego stanowiska[1229] co do tego, że nie istniał zwyczaj oceniania skali defektów zwierząt[1230] w czasach proroków, jest to,

25 że doszukaliśmy się bardzo dużych liczb[1231] [zwierząt] składanych w ofierze dziękczynnej[1232] w czasach

26 króla Salomona, pokój jemu, przy konsekracji Pierwszej Świątyni, jak to jest napisane w 1. Księdze Królewskiej, [rdz.] 8., werset 63:

27 *„bydła – 22 tysiące; kóz i owiec – 120 tysięcy”*[1233]. Podobnież w czasach Ezechiasza[1234]

28 oraz Jozjasza[1235], jak i pozostałych króli[1236]. Jak to w świecie bywa[1237], możliwe że podówczas

29 połowa [zwierząt mogłaby być uznana za] niezdatną[1238], cóż [więc należałoby] uczynić

[1229] Hebr. לדברינו, dosł. ‘naszych słów’.

[1230] Hebr. טרפות.

[1231] Hebr. כל כך סכים מופלגים, dosł. „tak bardzo znakomite sumy; tak bardzo daleko idące sumy”.

[1232] Hebr. זבח שלמים.

[1233] 1 Krl 8:63 (podobnie w 2 Krn 7:5). Argumentacja Szełomo ben Aharona polega na tym, że stosując się do wytycznych rabbanitów, trudno byłoby przeprowadzić na czas dokładny przegląd wszystkich złożonych w ofierze zwierząt. Innymi słowy, wymóg gruntownej kontroli zwierząt po uboju jest mało praktyczny, należy rzecz tę więc kontrolować jeszcze za życia zwierzęcia i tuż przed ubojem oceniać, na ile dane zwierzę nadaje się jeszcze do spożycia. Brak tu jednak informacji co do tego, że proponowane przez rabbanitów ścisłe kontrole mogą być mało praktyczne przy olbrzymiej ilości zwierząt, natomiast przy mniejszych ilościach sprawa mogłaby wyglądać zgoła inaczej.

[1234] Za jego czasów oczyszczono świątynię w Jerozolimie i w związku z tym złożono w ofierze także dość pokaźne ilości zwierząt: 2 Krn 29:33 („bydła – 600; kóz i owiec – 3 tysiące”), w innym miejscu – 2 Krn 30:24 – król zapewnił ludowi na 7 dni świętowania tysiąc krów, 7 tysięcy kóz i owiec, zaś inni jego urzędnicy dorzucili tyleż samo krów oraz 10 tysięcy kóz i owiec.

[1235] 2 Krn 35:7: „[…] owiec i kóz […] w liczbie 30 tysięcy i bydła 3 tysiące”.

[1236] Np. ʾAsaʾ złożył w ofierze „bydła – 700; kóz i owiec – 7000” (2 Krn 15:11).

[1237] Hebr. כפי הנוהג בעולם, dosł. ‘zgodnie ze zwyczajem świata; albo: zgodnie ze światowym zwyczajem’. Kontekst, w jakim słowa te umieścił Szełomo ben Aharon pokazuje, że wyrażenie to nie odnosi się tu do ludzkich działań, lecz do trudnych do uchwycenia praw świata, które powodują, że w danym czasie taki lub inny odsetek zwierząt – z różnych przyczyn – posiada poważne ubytki, wady, bądź jest nosicielem różnorakich chorób, w skrócie: połowa zwierząt mogła być za czasów proroków – z punktu widzenia rabbanitów – uznana za niezdatne do spożycia, a stąd niekoszerne. Byłoby to, zdaniem karaimów, marnotrastwo, na które Tora się nie zgadza, bo w ogóle nie wspomina o rodzajach defektów, które mogły jakieś zwierzę wykluczać od spożycia. Ogranicza się ona do ogólnego podziału zwierząt na koszerne i niekoszerne, jak i wspomina ogólnie o chorych zwierzętach, bez wdawania się w szczegóły, jak czynią to rabbanici.

[1238] Hebr. אפשר שהיו חציים טרפות. Wydaje się, że słowo חציים nie oznacza tu rzeczownika liczby mnogiej od słowa חצי, ‘połowa’, czyli ‘połowy, połówki’, lecz ‘połowa, około połowy, *ew.* część z jakiegoś zbioru’ (ściślej rzecz ujmując, mowa tu o ‘połowie zwierząt’, w znaczeniu: ‘duży, znaczny odsetek zwierząt’, a nie ‘równo połowa zwierząt’). Inaczej bowiem trudno byłoby sensownie przełożyć przedstawione w tekście hebrajskim zdanie (raczej nie jako ‘połówki, fragmenty, części zwierząt niezdatnych do spożycia’). Na użycie tego samego wyrazu w funkcji jaką ja tu jemu przypisuję można natrafić na przykład w midraszu *אוצר המדרשים*, w rozdziale *שלמה המלך קטע ו*, gdzie jest napisane (wydanie „Judaic Classics”):

ר' אלעזר אמר אלו החיות והבהמות שהיו חקוקות בכסא חציין היו בעלי קרנים וחציין בעלי טרפות [...].

co można przełożyć, jako: „Ribbi Elazar powiedział: «Oto zwierzyna oraz bydło, które były wyryte na tronie [Salomona – tł.]: połowa posiadająca rogi, połowa niekoszerna [w znaczeniu ‘należąca do grupy zwierząt,

z tymi, które byłyby [uznane za] niezdatne w takich jak tu ilościach[1239]?

30 A jeśliby w jakiś cudowny sposób wolą Niebios[1240] nie miałyby zostać uznane za niezdatne[1241], to byłoby godne ponad wszelką wątpliwość,

31 aby wspomnieć o tym cudzie w owych opowieściach u Proroków[1242]. Dlaczegóż więc to taki cud nie wydarzył się wobec zewnętrznych defektów, co do których[1243]

32 Tora nakazała, by składać w ofierze nieuszkodzone, bez defektu, a pomijać te, które posiadają defekty, o czym Pismo poświadcza

33 że one wszystkie[1244] zostały złożone w ofierze na ołtarzu bez [żadnej] skazy[1245]?

---

którą charakteryzuje niezdatność do spożycia']»". Na boku zostawiam kwestię, na ile termin קרנים jest tu bliskoznaczny pojęciu 'koszerności' (pomimo faktu, że nie wszystkie zwierzęta posiadające rogi są koszerne), któremu w wypowiedzi ribbiego zostaje przeciwstawiony termin טְרֵפוּת, w znaczeniu 'niekoszerności', w każdym razie jasno tu widać, że חציין nie oznacza tu jakichś 'połówek, fragmentów jakiegoś przedmiotu', lecz właśnie 'około połowy, tj. część z konkretnego zbioru' – wtedy cała wypowiedź staje się sensowna.
Druga rzecz: w rozważanym tu fragmencie *Wojny u bram* słowo „połowa" jest podmiotem. Podmiot ów ma jednak bliżej nieokreślone znaczenie i dopiero z kontekstu całej wypowiedzi czytelnik może domyślić się, że mowa tu o zwierzętach, co tak do końca nie jest oczywiste, gdy patrzeć na składnię zdania, które – w rozumianym przeze mnie sensie – musiałoby wyglądać na przykład tak: אפשר שחצי[ים] מבעלי חיים היו טרפות. Tak więc zdanie zapisane przez Szełomo ben Aharona ma taki oto sens: możliwe, że połowa żyjących na świecie zwierząt, w optyce judaizmu rabbanicznego, to zwierzęta niezdatne do spożycia z powodu ich różnorakich wad i ułomności (przy czym trudno jednoznacznie określić czy wyraz *ṭ³rep̄oṯ* występuje tu w funkcji rzeczownika czy przymiotnika, a więc – dla zobrazowania przykładu – jako 'padlina' czy 'niekoszerne'; tak czy owak, nie zmienia to sensu całej wypowiedzi).

[1239] Autor odwołuje się tu do sum podanych we wspomnianych wcześniej wersetach biblijnych. Mowa tu więc o zwierzętach, które z jakiegoś powodu ucierpiały, czy to zaatakowane przez inne zwierzęta, czy też z powodu jakichś innych kataklizmów, które dziesiątkowały zwierzynę. W takich sytuacjach „zdrowy rozsądek" zdaje się zezwalać na wykorzystanie owej – z punktu widzenia judaizmu rabbanicznego – niezdatnej (a więc i niekoszernej z powodu licznych i poważnych obrażeń) zwierzyny, która inaczej by się zmarnowała. Tak rozumiem sens owej wypowiedzi.

[1240] Hebr. צרכי שמים, co można by też oddać niekoniecznie dosłownie (jak w tłumaczeniu), a może bardziej treściwie: 'z woli Boga', a to dlatego, że hebr. שמים to także jedno z określeń Boga.

[1241] Hebrajskie wyrażenie יוצאות טרפות oznacza, że jakieś zwierzęta lub naczynia zostały uznane za niezdatne do przygotowania posiłku i zostały w ten sposób uznane także za niekoszerne.

[1242] Tłumaczenie tego, jaki poprzedniego zdania wątpliwe. Co do cudu, to polegać on miałby na tym, że skoro jest tak, jak mówią rabbanici, że należy dokonać dość ścisłych oględzin stanu zdrowia zwierząt zanim przerobi się je na mięso, to *jakim cudem* nie ma o tym mowy w przytoczonych przed chwilą tekstach biblijnych? Albo więc Bóg w drodze wyjątku, tj. jest w jakiś cudowny sposób, uznać musiałby złożone jemu w ofierze nieczyste zwierzęta za czyste – co z pewnością musiałoby być odnotowane u Proroków, albo po prostu takich nakazów, do których przekonują rabbanici, nie ma. Tyle sposób rozumowania Szełomo ben Aharona. Przemilcza on jednak i taką możliwość, że fakt kontroli zwierząt (tj. בדיקת טרפות) nie został wspomniany, bo w danej społeczności byłby on uznawany za oczywisty. Być może dlatego, że byłby to jednak argument o najsłabszej mocy przekonywania.

[1243] Wyrażenie metonimiczne, raczej nie do końca świadome, mowa w tej części zdania o zwierzętach, nie zaś o defektach, bo inaczej następna część nie miałaby sensu.

[1244] Tj. te z przedstawionych tu królewskich ofiar, liczących sobie po kilkaset lub nawet i kilka tysięcy zwierząt.

[1245] Zob. np. Kpł 22:19-21, Pwt 15:21, 17:1 i inne. Karaim cały czas odnosi się do tych kilku sytuacji wyżej przez niego z Biblii przytoczonych. Pewnym więc jest, że tych tysiące złożonych w ofierze zwierząt nie miało żadnych zewnętrznych objawów różnorakich defektów i ubytków, bo ofiarowywanie takiej zwierzyny jest w Torze zakazane, a skoro zostały już ofiarowane, to oznacza to że były one czyste, tj. odpowiednie – według zasad wyznaczonych przez Torę – do złożenia Bogu. Nie trzeba więc po uboju rozcinać zwierzęcia i dokonywać jeszcze

W takiej sytuacji nie prowadzono [żadnych] kontroli[1246]. Dość [już]

34 tej odpowiedzi obalającej twój zarzut[1247], oparty na *bezładnej mierze i pustym fundamencie*[1248]”.

35 Kwestia piąta[1249]. Talmudysta zwrócił się z wymówką do biblisty: „Dlaczego wy, [karaimi][1250], w synagodze

36 stoicie twarzą zwróconą na południe, nie zaś w kierunku wschodnim jak my? [Dlaczego] też *kłaniacie się*

fol. 6v

1 אפים ארצה[1251] וזה אסור חוץ למקדש כמו שכתב רׄשׁי בסוף פרשת בהר סיני[1252]

2 להשתחות[1253] עליה אפים[1254] לשמים לפי שהשתחותה[1255] בפשוט ידים ורגלים[1256]

3 היא ואסרה התורה לעשות כך[1257] חוץ מן המקדש עׄכׄלׄ[1258]

---

jakichś wewnętrznych oględzin jakichś defektów, bo nie ma o tym mowy ani w Torze, ani w całej Biblii. A więc gdyby tamto, tj. defekty wewnętrzne zwierząt (podług których rabbanici orzekają o niekoszerności zwierzęcia) miało być przez Boga na drodze wyjątku uznane za czyste (a w optyce rabbanitów musiałoby tak się stać, gdyby chcieli uznać hekatomby króli za koszerne, przyjmując że brak opisu kontroli zwierząt pod tym względem oznaczałby faktyczny brak takiej kontroli), to dlaczegóż Bóg nie mógłby – także w drodze wyjątku, tj. jakiegoś cudu – uznać i owe zewnętrzne skazy za coś, co nie dyskwalifikuje zwierzęcia ze złożenia w ofierze, jak się zdaje sugerować teraz Szełomo ben Aharon. Tak się jednak nie stało, a nawet nie miało prawa się stać, bo Tora wyraźnie mówi o zakazie składania Bogu chorej i kalekiej zwierzyny (w znaczeniu: w jej zewnętrznych objawach, jak to sugeruje Tora). Aby więc omawiana tu halacha rabbanitów miała rację bytu, to musiałaby się opierać nie na prawach i nakazach Tory, lecz na domysłach usprawiedliwiających brak opisu pewnych ważnych dla rabbanitów działań prowadzących do uznania bądź nie czegoś za koszerne (a które to działania, jak wiadomo, są opisane tylko w tradycji ustnej). Już z tej przyczyny, tj. z powodu wysokiego stopnia hipotetyczności dowodu, należałoby halachę tę uznać za nieprawidłową. Tak widziałbym sposób rozumowania Karaima.

[1246] Oczywiście mowa tu o kontroli proponowanej przez rabbanitów, tj. בדיקת טרפות, bo perspektywa karaimska nie ma tu na myśli, że wcale nie kontrolowano zwierząt: kontrolowano je bowiem, ale w takiej mierze, w jakiej mówi o tym Tora.

[1247] Hebr. טענתך. W tym miejscu lepiej przełożyć jak w tekście polskim, niż np. ‘twierdzenie’. Zob. np. E. Shoshan, t. 2, s. 905, termin: טענה w znaczeniu 2.

[1248] Iz 34:11 (biblijny autor odwołuje się tu oczywiście do Rdz 1:2). Znaczenie wyrażenia w tekście Szełomo ben Aharona: Bóg stwarzając świat dokładnie rzecz rozważył, wymierzył i na mocnym fundamencie osadził (zob. szczególnie Hi 38:5-6), zaś wypowiedź Rabbanity jest chaotyczna, nierozważna, oparta na słabych argumentach. Zacytowane słowa z Izajasza są więc „naczyniami”, w których umieszczono dyskredytację interlokutora, tj. Rabbanity.

[1249] U Elgamila jest to kwestia nr 6.

[1250] Słowo to dodane na podstawie wydania Elgamila.

[1251] Wyrażenie dość często powtarzające się w Biblii Hebrajskiej: Rdz 19:1, 42:6; 1 Sm 24:8, 28:14; 1 Krl 1:31; Iż 49:23; Ne 8:6; 1 Krn 21:21; 2 Krn 7:3, 20:18.

[1252] Komentarz Rasziego do Kpł 25:1-26:2. Elgamil: po tych słowach (a przed cytatem) dodaje: וז''ל (וזה לשונו, ‘oto jego słowa’).

[1253] Elgamil: להשתחוות.

[1254] Raszi: אפילו.

[1255] Elgamil: השתחויה.

[1256] Elgamil: רגלים וידים.

4 השיב בעל מקרא לטענה ראשונה כי בזמן היות בית המקדש היו

5 עומדים בפניהם לפֿאת מערֿב ששם השכינה בהפך לעובדי

6 כוכבים ומזלות[1259] וכיון[1260] שאנו[1261] עכשיו בגלות בירכתי צפון עֹכ

7 אנחנו עומדים בפנים[1262] לפאת דרום ששם בית המקדש כדכתיב

8 בספר מלכים סימן אֿ פסוק מֿד ׀ והתפללו אליך דרך ארצם וגו'[1263] וזה

9 נאמר בשביל החונים חוץ מהמקדש[1264] כאשר[1265] ידוע ומבואר מהפסוקים[1266]

10 על כן אנחנו מעמידים הארון אשר בו מונחים ספרי תורה[1267]

11 בבית הכנסת לפאת מקום בית המקדש[1268] ויש לחכמינו[1269] תמונה כדורית מתוקנת

12 עֹכ חכמת התשבורת לכיון[1270] מקום ההשתחויה בבית הכנסת שיהיה

13 בצמצום כנגד בית המקדש בלי נטיה[1271] לשום פיאה[1272] מן הפאות[1273] ועל

14 אותה המדה אנחנו מציבים את ההכל[1274] מצורף לזה כי בשביל המשתחוים

15 בשעת עבודה[1275] ובעת ראיית השכינה או[1276] המלאך והוא תנאי מתנאי

16 העבודה האלהית כאשר מצאנו במשה רבינו עה ויהושוע[1277] וגדעון

[1257] Elgamil: כן.

[1258] עד כאן לשונו, ‘dotąd jego słowa; koniec cytatu’.

[1259] Elgamil: zmiast לעובדי כוכבים ומזלות stosuje skrót ם''לעכו.

[1260] Elgamil: וכיוון.

[1261] Elgamil: שאנחנו.

[1262] Elgamil: בפנינו.

[1263] U Elgamila fragment ten jest nieco zmieniony, przedstawię go tu w całości (cytaty z 1 Krl 8:48, 2 Krn 6:34): "וְהִתְפַּלְלוּ אֵלֶיךָ דֶּרֶךְ הָעִיר" וכו', שם (דברי ההימים ב, ו לד), וכן כתוב עוד "וְהִתְפַּלְלוּ אֵלֶיךָ דֶּרֶךְ אַרְצָם אֲשֶׁר נָתַתָּה לַאֲבוֹתָם" וכו' (מלכים א, ח מח).

Kopista zorientował się, że części tekstu nie przepisał, więc na prawym marginesie, poczynając od tego wiersza, pisząc jednak w orientacji poziomej strony, dodał takie oto uzupełnienie:

והתפלל אל ה דרך העיר וגו' וכו׳ פסוק מח שם

Skrótowo zostaje tu podany cytat z 1 Krl 8:48.

[1264] Elgamil: למקדש.

[1265] Elgamil: באשר.

[1266] Wykładnik liczby mnogiej zapisany nieco nad wyrazem – nie zmieścił się w wierszu. Elgamil: מן הפסוקים.

[1267] Elgamil: תורות.

[1268] Od słowa לפאת do tego miejsca tekst u Elgamila wygląta tak:

לפאת דרום שיהיה מכוון כנגד ירושלים עיר הקדש, וכנגד מקום בית המקדש.

[1269] Elgamil po wyrazie dodaje: ע''ה, ‘pokój im’.

[1270] Elgamil: וכוון.

[1271] Elgamil: נטייה.

[1272] Elgamil: פאה.

[1273] Elgamil: מהפאות.

[1274] Elgamil: ההיכל. F 5180: ארון הקדש.

[1275] Kopista opuścił kilka wierszy. Na podstawie F 5180 brak ten uzupełniam, jak następuje:

לפאת מזרח כתוב בנבואת יחזקאל (ס״י ח״ פ״ ט״ז) אחוריהם אל היכל ה׳ ופניהם קדמה והמה משתחוים קדמה לשמש ׳ וזה היה מנהג עוברי ע''ז כמבואר שם ׳ ומה שטענת אודות ההשתחוויה על קרקע בית הכנסת לש״ש זה נהוג לעובדי השם להכנע לפניו ית בשעת עבודה ובעת ראיית השכינה או המלאך

Dalej tekst jest kontynuowany jak w podstawowym manuskrypcie (tłumaczenie znajduje się w analogicznym przypisie do wersji polskiej).

[1276] Elgamil: הוא.

17 ואליהו ודניאל ושאר הנביאים והקדושים אשר בהיותם חוץ למקדש

18 היו משתחוים אפים ארצה בתפלתם כדכתיב בספר תהלים סמן

19 צטֿ והשתחוו להדום רגליו[1278] והשתחוו להר קדשו וגו'[1279] ולפי הנראה[1280]

20 שאתם נוהגים במדת הגאוה[1281] בשעת עבודתכם[1282] ואתם גוזלים לבושו

21 של הקדוש בה"ה[1283] כיון[1284] שאינכם[1285] משתחוים לפני השכינה אפים ארצה[1286]

22 ומה[1287] שכתב ר"שי[1288] שהתורה אסרה[1289] לעשות כך חוץ מן המקדש אחר

23 בקשת מחילה מהדר גאונו[1290] איי[1291] מצא זאת האבידה[1292] וכונת הכתוב[1293]

24 להזהיר על עבודת אלילים כי זה היה מנהג עבודתם לצייר

25 צורות עבודה זרה[1294] על האבנים אשר ברצפת בית תפילתם והיו

26 משתחוים עליהם וזה[1295] אמרו אבן משכית[1296] לשון ציור לפי דעת אבע והרדק[1297] לא

27 לשון כסוי כדעת רש"י והוא מלשון סכיות[1298] החמדה במסכיות[1299] כסף[1300] ולי[1301] המובן

28 מדבריו[1302] היה מותר לעשות כן בזמן בית המקדש וכונת[1303] הכתוב לא כן אלא

[1277] Elgamil: וביהושוע.
[1278] Ps 99:5.
[1279] Ps 99:9.
[1280] Litera ר dopisana nieco nad wyrazem.
[1281] Elgamil: גאוה.
[1282] Po tym wyrazie następujące zdanie u Elgamila: ר"ל שאתם מתרוממים בכל סיעכם הפך ההכנעה.
[1283] Elgamil: ברוך הוא.
[1284] Elgamil: כיוון.
[1285] Elgamil: brak wyrazu.
[1286] Wypowiedź tę Elgamil uzupełnia jeszcze słowami:
ובשעת אמרכם ק"ק מרקדים כאלים למעלה, מקום הכנעות בראש מטה [...].
Tłumaczenie fragmentu znajduje się w wersji polskiej, w odpowiednim przypisie (w zdaniu tym sparafrazowano Ps 114:4).
[1287] Elgamil: מה.
[1288] Elgamil: הרב רש"י.
[1289] Elgamil: brak wyrazu.
[1290] Iz 2:10, 19, 21.
[1291] Elgamil: איה.
[1292] Kpł 5:22, 23.
[1293] Elgamil: הואיל וכוונת הכתוב.
[1294] Elgamil: ע"ז.
[1295] Elgamil: וזה הוא.
[1296] Elgamil: Kpł 26:1.
[1297] Elgamil: הראב"ע והרד"ק.
[1298] Elgamil: שכיות.
[1299] Elgamil: במשכיות.
[1300] Elgamil: הכסף. Cytat ze słownika Dawida Kimchiego: *ספר השרשים, לרבי דויד בן יוסף קמחי הספרדי, עם הנימוקים מרבי אליהו הלוי*, האשכנזי; tytuł łaciński wydania: RABBI DAVIDIS KIMCHI, RADICUM LIBER, SIVE HEBRAEUM BIBLIORUM LEXICON CUM ANIMADVERSIONIBUS ELIAE LEVITAE, Berlin 1847, s. 384 (polski tytuł: *Księga rdzeni*). Wykorzystano tu dwa następujące fragmenty biblijne: Iz 2:15, Prz 25:11 (tzn. w oryginalnym tekście jest ich więcej, choć tu ograniczam się tylko do wskazania tych miejsc, które pojawiają się w karaimskim dialogu).
[1301] Elgamil: ופלי.
[1302] Elgamil błędnie: מדבריך.

29 כשם שבזמן בית המקדש[1304] כך חוץ מן המקדש אסור להשחוות לשם עבודה זרה

30 אבל לשמו יתּ[1305] מותר בכל זמן ובכל מקום[1306] כדכתיב בכל המקום אשר אזכיר את

31 שמי אבוא אליך וברכתיך[1307] טענהּ ששית[1308] טען התלמודי לבעל מקרא

32 באומרו למה אתם הקראים אינכם נוהגים ברכה בנר של שבת כאשר הוא נר של

33 מצוה הדולק לכבוד השבת[1309] השיב הקראי גם בזאת הטענה[1310] דבריך אינם מסכימים

34 עם הכתוב בתורה אתה אומר שהוא נר של מצוה[1311] אשאלך ואודיעני[1312] מי הוא

35 המצוה[1313] זאת המצוה ואיי[1314] היא כתובה ואדרבה[1315] נמצא כתוב בתורה ההפך

36 כדכתיב לא תבערו אש בכל משבתיכם ביום השבת[1316] וגם מלבד זה מבואר

fol. 6v

1 *twarzą do ziemi*[1317], co jest zakazane poza Świątynią[1318], jak to napisał Raszi pod koniec [swojego komentarza do] paraszy *Na górze Synaj*[1319]:

2 «*By [nie]*[1320] *kłaniać się na nim*[1321] – [nawet][1322] Bogu[1323]. Z uwagi na to,

---

[1303] Elgamil: וכוונת.

[1304] Elgamil: בשם שבית המקדש.

[1305] Tzn. יתברך. Elgamil: יתעלה.

[1306] Elgamil: בכל מקום ובכל זמן.

[1307] Wj 20:21. Po tych słowach Elgamil myśl jeszcze kontynuuje w taki oto sposób:
ודניאל יגיד הרעים בכתב אמת כדכתיב (שם ס ו).
Aluzja do Dn 10:21, aczkolwiek miejsce jest tu niepoprawnie zlokalizowane.

[1308] Elgamil: שביעית.

[1309] Zob. np. *Tanchuma (Warsaw), Be-haalotcha 1*; *Tanchuma (Buber), Be-haalotchaa 1*; Miszna*, Szabat 2:2*; Tal. Bab., *Pesachim 53b* i inne.
Elgamil dodaje jeszcze:
כפי שכתוב "והתפללו אליך דרך ארצם" (מלכים א ח), ברך על ברכוהי – כורע על ברכיו: וזמנין תלתא – ערבית ושחרית, ומנחה (רש"י דניאל, פרק ו, פזוק יא).
Jak wynika z treści (zob. wersję polską poniżej), fragment ten zupełnie nie dotyczy omawianej właśnie kwestii. Został tu dopisany omyłkowo. Wykorzystane w tym fragmencie cytaty pochodzą z 1 Krl 8:38, jak i z komentarza Rasziego do Talmudu Babilońskego, *Brachot 31a* (odnośnie do Dn 6:11).

[1310] Elgamil błędnie: התענה.

[1311] Elgamil dodaje: אולי הוא נר של עבירה.

[1312] Hi 38:3, 40:7, 42:4. Poprawnie winno być jak u Elgamila: הודיעני.

[1313] Elgamil: המצווה.

[1314] Elgamil: ואי.

[1315] Elgamil: ואדרבא.

[1316] Wj 35:3.

[1317] Idiom ten pojawia się m.in. w: Rdz 19:1, 42:6; 1 Sm 24:8, 28:14; 1 Krl 1:31; Iz 49:23; Ne 8:6; 1 Krn 21:21; 2 Krn 7:3, 20:18.

[1318] Mowa oczywiście o świątyni jerozolimskiej. Gdyby więc istniała, to tylko w niej można by stosować ów zakazany poza nią zwyczaj.

[1319] Komentarz Rasziego do Kpł 25:1-26:2.

[1320] Z tekstu biblijnego wynika jasno, że jest to zakaz, z tego też względu postanowiłem dodać owo przeczenie w swoim tłumaczeniu, by tekst Rasziego był w języku polskim bardziej czytelny.

[1321] Mowa tu o kamieniu (אבן מַשְׂכִּית), prawdopodobnie z wyrytymi obrazami, postaciami lub wzorami, przy, jak i na którym zakazane było się kłaniać, jak i w ogóle go stawiać. Słowa zapisane kursywą, zaczerpnięte z

że owo [kłanianie się] i wyprostowywanie się[1324] za pomocą rozpostarcia rąk i nóg

3 odbywa się[1325], to Tora zakazała takiego postępowania [w każdym miejscu], prócz Świątyni[1326]» – koniec cytatu".

4 Biblista odpowiedział na pierwszy zarzut: „Dlatego, że gdy istniała Świątynia, to

5 stawano twarzą skierowaną w stronę zachodnią tam, gdzie Boża Obecność[1327], [tj.] odwrotnie niż bałwo-

---

Kpł 26:1, Raszi poddaje interpretacji: nawet Bogu takich kamieni się nie stawia, ani na nich Bogu nie oddaje się czci. Co do wyrażenia משכית, zob.: E. Shoshan, t. 4, s. 1650; Strong, s. 446; Klein, s. 391. Shoshan, jak i Klein podają związek tego rzeczownika z czasownikiem סכה, 'patrzeć, spoglądać', a więc miałby on oznaczać 'coś wyobrażonego, rysunki itd.' Z kolei według Stronga wyraz ten związany jest z nazwą własną שְׂכוּ, miejscowością w Palestynie, od której mógłby pochodzić nieużywany w zasadzie rdzeń שׂכו (lub שׂכה) o przypuszczalnym znaczeniu 'pokrywać, wieńczyć' lub też rzeczownikowo 'punkt obserwacyjny' (Strong, s. 717, termin: שְׂכוּ). Trudno jednak jednoznacznie rozstrzygnąć, czym był ów אבן מכשית: czy umieszczonym w ziemi kamiennym piedestałem (tak twierdzi Raszi w tym samym fragmencie), czy czymś w rodzaju ołtarza, czy też czymś zupełnie innym. W Kpł napisano עליה, tj. 'na niej' (w j. hebrajskim 'kamień' posiada rodzaj żeński), co sugeruje, że mowa tu raczej o miejscu kamiennym, na którym oddawano cześć różnym bożkom.

[1322] Fragment ten cytuję z tekstu Rasziego.

[1323] Dosł. 'niebu, do nieba', hebr. לשמים (השמים oznacza właśnie Boga). Wyjaśnienie: Kpł 26:1 zakazuje tworzenia wszelkiego rodzaju bożków (w sensie bałwanów), posągów, rzeźb kamiennych, by potem się przed nimi kłaniać, a dalej zakazuje kładzenia kamiennych posadzek, na których kłaniano by się bożkom. Raszi, jak już wyżej napisałem, skupia się tu jednak na wyrażnieu להשתחות עליה, tj. 'aby [nie] kłaniać się na nim', tj. na kamieniu i wyciąga wniosek, że nawet Bogu samemu nie należy oddawać czci na owych kamiennych posadzkach, jak i gdziekolwiek indziej, stąd rabbanici zarzucają karaimom, że niesłusznie kłaniają się Bogu u siebie w synagodze. Oczywiście Raszi jest także przeciwnikiem przedstawiania postaci Boga poprzez rzeźby, obrazy itd., ale w przedkładanym tu miejscu komentarza Rasziego nie o tym jest mowa.

[1324] Owemu kamieniowi lub na owym kamieniu (w domyśle: jakimś bóstwom). W zasadzie השתחויה oznacza wyprostowanie ludzkiego ciało, czy to w pozycji stojącej, czy to leżącej, czy to klęczącej – w kontekście religijnym czynność taka następowała po skłonie (E. Shoshan, t. 2, s. 596, terminy: השתחואה, השתחויה, השתטחות), stąd też czasownik, występujący w tej samej odmianie co wskazana tu nazwa czynności, często na język polski przekłada się nie jako 'rozprostować się itp.', lecz jako 'oddawanie ukłonów, kłanianie się itd.' – i myślę, że podobnie można by postąpić z omawianym tu rzeczownikiem odczasownikowym.

[1325] Słowo היא pełni tu funkcję orzecznika, który często na język polski oddaje się jako 'jest'. W swoim tłumaczeniu poszedłem nieco dalej, aby

[1326] W tym zdaniu Raszi mówi o negacji pewnego sposobu oddawania Bogu czci, tj. poprzez rozpostarcie ciała (a ściślej rzecz ujmując, poprzez kłanianie się), podczas gdy w poprzednim zdaniu była mowa o miejscu czczenia Boga. Rozumowanie Rasziego wygląda tak: na kamiennych posadzkach bałwochwalcy czcili swoich bożków poprzez machanie kończynami, zakazuje się więc zarówno wznoszenia Bogu takich miejsc, jak i takiego sposobu czczenia Go – jedyny wyjątek stanowi Świątynia w Jerozolimie (jeśliby oczywiście była), w której można by już w taki sposób Boga wielbić (przy okazji można dodać, że jedyną możliwą „rzeźbą" Bogu wystawioną może być tylko świątynia zbudowana w Jerozolimie). Powodem, dla którego powstały owe dwa zakazy wydaje się być to, że były praktykowane przez bałwochwalców. Swoją drogą wydaje się, że jest to jedna z podstawowych różnić między judaizmem rabbanicznym (pobiblijnym), a różnymi formami wiary wyrażonej w Biblii Hebrajskiej, tj. dążenie do odróżniania się od innych religii nawet na poziomie rytualnym. Otóż w Biblii Hebrajskiej można przytoczyć wiele przykładów na podobieństwa w warstwie rytualnej do religii ludów ościennych, za to częściej kładzie się nacisk na różnice w sferze moralnej, natomiast judaizm rabbaniczny dąży do podkreślania różnic także i w warstwie rytualnej, która przecież nie wiąże się z moralnością.

[1327] Hebr. השכינה. Na pogląd taki można natrafić w tekście (pióra משה אבן חביב, XVII w.), pt. *הגהות לספר שמות*, w rozdziale *תרומה, תו"א ב, לשונו*, gdzie znajdują się słowa odnośnie do szerokości fragmentu dziedzińca świątynnego: "ג' אמה לפאת מערב, לפי שהשכינה במערב", tj. „50 łokci na zachód, jako że Boża Obecność znajduje się na zachodzie".

6 chwalcy i czciciele ciał niebieskich[1328]. Z uwagi na fakt, że obecnie znajdujemy się na wygnaniu, to „podziękujemy”[1329] północy[1330] i dlatego

7 zwracamy się twarzą w kierunku południa, tj. Świątyni, jak to jest napisane

8 w 1-szej Księdze Królewskiej (werset 44)[1331]: *Będą się do Ciebie modlili w kierunku Ziemi*[1332] itd. A po-

9 wiedziano tak ze względu na przebywających poza Świątynią[1333], co [z resztą] jest znane i jasno wynika z tych tu wersetów[1334].

10 Dlatego też ustawiamy *aron ha-kodesz*, [tj. szafę], w której umieszczone są księgi Tory),

11 w kierunku miejsca, w którym [stała] Świątynia[1335]. Nasi uczeni posiadają odpowiedni okrągły obrazek[1336],

12 coś na wzór [kolistej tablicy do nauki] ułamków, [zwrócony] w synagodze w kierunku miejsca, w którym [kłaniamy się i] powstajemy[1337] – aby był[1338]

[1328] Hebr. עובדי כוכבים ומזלות.

[1329] Użyty tu czasownik לברך występuje tu w znaczeniu ‘potępić, ganić, skarcić, skrytykować itd.’, zob. np. E. Shoshan, t. 1, s. 281, termin: ברך (głównie chodzi tu o znaczenie nr 5 w odmianie פיעל). Możliwe jednak, że czasownik ten pojawia się tu w swoim podstawowym sensie, a mianowicie ‘błogosławić’, choć co prawda o odcieniu semantycznym ‘rezygnacji z czegoś’.

[1330] Tj. na północ od miejsca, w którym stała świątynia.

[1331] Z przytoczonych za chwilę słów będzie wynikało, że mowa o 48 wersecie.

[1332] Tj. Ziemi Obiecanej. U Elgamila znajduje się nieco szerszy opis (zobacz jednak przypis do analogicznego miejsca w tekście hebrajskim):
„*Będą się do Ciebie modlili w kierunku Miasta* [tj. Jerozolimy – tłumacz] itd., tamże (2 Krn 6:34), a także napisano jeszcze *Będą się do Ciebie modlili w kierunku Ziemi, którą dałeś ich ojcom* itd. (1 Krl 8:48)”.

[1333] Oczywiście w Krl, jak i w Krn mowa o pielgrzymach z okresu, w którym świątynia w Jerozolimie jeszcze istniała. Nakaz, by modlić się w Jerozolimie w kierunku świątyni, gdy jest się poza nią, rozszerzono później na cały świat.

[1334] Pokazuje się więc, że kopista tego manuskryptu nie zorientował się, iż przytoczył tu tylko jeden fragment biblijny.

[1335] U Elgamila fragment ten brzmi następująco:
„Dlatego też ustawiamy *aron ha-kodesz*, [tj. szafkę], w której umieszczone są księgi Tory, w kierunku południowym, aby była zorientowana naprzeciw Jerozolimy, miasta Świętego, jak i naprzeciw miejsca, [w którym stała] Świątynia”.
Uzupełnienie to jest o tyle istotne, że jest bardziej czytelne, jeśli chodzi o argumentację i obronę stanowiska karaimów.

[1336] Tłumaczenie nie do końca pewne. Hebr. תמונה כדורית מתוקנת. Wydaje mi się, że słowo כדורית odnosi się właśnie do okrągłego kształtu owego obrazka, z wyobrażonym wizerunkiem świątyni w Jerozolimie. Termin מתוקנת oddaję jako ‘odpowiedni, należyty’, nie zaś jako ‘poprawiony’. I choć obrazek z widokiem na Jerozolimę, na którym umieszczono świątynię (a nie meczet) stanowi w pewnym sensie „poprawę” rzeczywistości, to jednak istota karaimskiego zwyczaju tkwi w tym, że postępują „jak należy” i w tym sensie obrazek z wizerunkiem świątyni (ewentualnie Jerozolimy wraz ze świątynią), zawieszany przy *aron ha-kodesz*, jest symbolicznym wyrazem spełniania przez karaimów nakazu modlenia się w kierunku Jerozolimy.

[1337] Krótko mówiąc w kierunku modlących się. Wynika z tego, że skoro modlący się skierowani są w stronę *aron ha-kodesz* (a ta z kolei symbolicznie zastępuje Jerozolimę, bo jest położona na osi Jerozolima – modlący się), to obrazek taki musiał znajdować się gdzieś w jej pobliżu, na tej samej ścianie, stronie. Co do słowa

13 dokładnie[1339] naprzeciw Świątyni, bez żadnego odchyłu w którąkolwiek ze stron. Na tej

14 samej zasadzie ustawiamy *aron ha-kodesz*[1340]. Nadto dodano, odnośnie do oddających pokłony[1341]

15 w czasie służby[1342] […][1343]. Jest to najlepszy ze sposobów

16 bożej służby[1344], na który natrafiliśmy i u Mojżesza, naszego nauczyciela, pokój jemu, i u Jozuego, i u Gideona,

17 i u Eliasza, i u Daniela, jak i u reszty proroków i świętych, którzy – będąc poza świątynią –

18 kłaniali się twarzą do ziemi podczas modlitwy, jak to jest napisane w Księdze Psalmów, rozdział

19 99-ty: *Kłaniajcie się podnóżkowi stóp Jego*[1345] oraz *Kłaniajcie się ku Jego świętej górze*[1346]. Wygląda na to,

---

'powstajemy', dodałem do niego religijno-rytualne pojęcie skłaniana się, bo chodzi tutaj też o problem kłaniania się Bogu (zob. omówione wyżej pojęcie השתחויה).

[1338] W tekście użyto czasownika rodzaju męskiego, choć – jak mi się wydaje – ma się on odnosić nie do *aron ha-kodesz* (ארון, r.m.), lecz do obrazka (תמונה, r.ż). Z następnego zdania bowiem wynika, że wątek *aron ha-kodesz* wraca, co sugeruje, że musiał on gdzieś zostać zarzucony. Prawdopodobnie chodzi właśnie o ten czasownik, który został tu błędnie odmieniony. Inna opcja jest i taka, że forma שיהיה jest bezosobowa i nie musi odnosić się rodzajowo do rzeczownika, który dookreśla, a więc: „Aby było dokładnie naprzeciw Świątyni".

[1339] Na podstawie: Szir, t. 2, s. 22, termin: בצמצום.

[1340] Hebr. היכל. Zob. analogiczny przypis do tekstu hebrajskiego.

[1341] Hebr. משתחווים. Można by to oddać jako 'modlący się', ale z rozmysłem użyto tu zwrotu 'oddający pokłony', gdyż krytyce rabbanicznej została poddana właśnie ta forma wielbienia Boga oraz służenia Jemu.

[1342] Tj. w czasie modlitwy, lecz tutaj użyto zwrotu בשעת העבודה.

[1343] Tekst w manuskrypcie błędnie kontynuowany. Brakujący tekst winien brzmieć tak (na podstawie F 5180):
„Nadto dodano, odnośnie do oddających pokłony w czasie służby w stronę wschodnią, że – jak napisano w proroctwie Ezechiela (rdz. 8, werset 16) – [byli] *tyłem obróceni do Świątyni PANA, a ich twarze ku wschodowi; oni [to] kłaniają się [w stronę] wschodnią: słońcu*. [A więc, że] był to zwyczaj pogański, jak to jest tu wyjaśnione.

Co do twojej krytyki odnośnie do kłaniania się Bogu na posadzce w synagodze. Jest to rzecz zwyczajna dla służących Bogu, aby się przed Nim ukorzyć (niech Imię Jego będzie błogosławione) w czasie posługi, w momencie stawienia się przez Bożą Obecnością lub Aniołem".

Cytat biblijny poprawnie zlokalizowany, tj. Ez 8:16. Szełomo ben Aharon pokazuje tu, że to rabbanici, modlący się w stronę wschodnią, postępują jednak niewłaściwie. A więc mamy tu nie tylko obronę własnego stanowiska, ale też i krytykę stanowiska oponenta. Co do 'stawiania się': w tekście hebrajskim użyto słowa ראייה, w podstawowym znaczeniu 'patrzenie, widzenie', a dalej zaś 'widzenie się z Bogiem, tj. stawianie się przed Nim', przez co rozumiano wizytę w świątyni jerozolimskiej z okazji jednego z trzech świąt pielgrzymich (E. Shoshan, t. 6, s. 2439, termin: ראיה). Pojęcie to przeszło, jak widać, na kult synagogalny, tj. wizyta w synagodze oznacza jednocześnie stawianie się przed Bogiem, widzenie u Niego, z Nim.

[1344] Hebr. והוא תנאי מתנאי העבודה האלהית. W polemice mowa o sposobie wielbienia Boga, oddawania mu czci. Z kontekstu więc wynika, że słowo תנאי, nie oznacza tu ani jakiegoś 'koniecznego warunku', ani jakichś 'żądań', lecz właśnie 'okoliczności lub sposób' w jaki coś się wykonuje (E. Shoshan, t. 7, s. 2876, termin: תנאי).

[1345] Ps 99:5. Prawdopodobnie mowa o świętej górze Moria, na której zbudowano świątynię.

[1346] Ps 99:9.

20 że w czasie swojej modlitwy postępujecie w sposób wyniosły[1347] i rozkradacie odzienie[1348]

21 Świętego, niech będzie błogosławiony, a to dlatego, że nie kłaniacie się Bożej Obecności twarzą aż do ziemi[1349].

22 A odnośnie do tego, co napisał Raszi, że Tora zakazała tak czynić poza Świątynią (po

23 [złożeniu] prośby o przebaczenie [przed] *ogromem Jego majestatu*[1350]), [to] gdzież *znalazł [on] ten wymysł*?[1351] Celem zaś Pisma jest,

24 aby zakazać służby [obcym] bożkom, gdyż według zwyczaju [takowego] kultu[1352] rysowano

25 bałwochwalcze kształty na kamieniach, które były w posadzce ich domów modlitw,

26 na których się kłaniano. I stąd *wyryty kamień*[1353], tzn. '[kamienny] rysunek', według Awrahama ibn Ezry i [Dawida Kimchiego, tj.] Radaka, a nie

27 '[kamienna] posadzka', jak twierdzi Raszi[1354], oznacza: «*Ozdoby [godne]*

[1347] Elgamil dodaje jeszcze: „[…] to znaczy wynosicie się z całą swoją wyniosłością [בכל סיעכם; powinno być: בכל שיאכם] – [co jest] przeciwieństwem ukorzenia się".

[1348] Zob. np. אוצר המדרשים, פסיקתא קטע יח, gdzie jest napisane:
ואין מדה קשה לפני הקב"ה מגסות הרוח, ואמרו חכמים על ז' דברים נגעים באים וזו אחת מהם, ואמר ה' מלך גאות לבש (תהלים צ"ג) נמצא אותו שיש בו גאות כגוזל לבוש של הקב"ה.

Co przekłada się na mowę polską, jako:
„I nie masz gorszej cechy przed Bogiem, niech będzie błogosławiony, niż pycha; uczeni mówili o siedmiu przywarach lęgnących się [w człowieku], a ta jest jedną z nich. Powiedziano: *Bóg królując przyodziewa się w dumę* (Ps 93). [Otóż] pojawił się przy Nim ktoś [אותו=איתו=עמו - tłumacz], w kim jest duma – to [ów człowiek] jest niczym rozkradającym odzienie Świętego, niech będzie błogosławiony".
W Bogu więc duma posiada swój pozytywny wydźwięk, jest godnością, honorem, zaś w człowieku staje się przywarą, tj. wyniosłością, zarozumiałością itd. Człowiek butny przed Bogiem, jak wyjaśnia za tym tekstem Szełomo ben Aharon, odziera więc Boga z Jego godności, nie chcąc się odpowiednio, tj. pokornie wobec Niego zachować.

[1349] U Elgamila znajdują się jeszcze słowa:
„I gdy wymawiacie «Święty, Święty, Święty!» *tańcujecie niczym barany* [aluzja do Ps 114:4],[podskakując] do góry, miast [bić] pokłony głową do dołu".
Autor zarzuca w ten sposób brak pokory rabbanitom, że zamiast kłaniać się, to wstają z miejsc.

[1350] Iz 2:10, 19, 21. Słów tych nie ma u Rasziego. W swoim komentarzu nie wspomina on o trzykrotnym wypowiadaniu słowa 'Święty', aczkolwiek żydzi rabbaniczni moditwę קדושה, tj. 'świętość [Boga]', wplecioną w תפילת העמידה, odmawiają na stojąco. Do tej sytuacji odnosi się autor *Wojny u bram*, zarzucając w ten sposób rabbanitom niewłaściwe zachowanie podczas modlitwy błagalnej. Stąd wydaje się, że zdanie to winno być dodane do poprzedniego, jako jego dopełnienie i zakończenie.

[1351] Zob. np. Kpł 5:22, 23. W tekście hebrajskim nie pojawia się słowo 'wymysł', lecz dosł. 'zguba', w znaczeniu błędnego wyjaśnienia (Rasziego), które jest przyczyną niewłaściwego, zdaniem karaimów, postępowania.

[1352] Hebr. מנהג העבודה, dosł. 'zwyczaj, obyczaj służby (bałwochwalczej)'.

[1353] Kpł 26:1.

[1354] Słowo משכית, nie do końca jasne, Raszi łączy z czasownikiem pojawiającym się w Wj 33:22 (וְשַׂכֹּתִי כַפִּי עָלֶיךָ, tłumaczone jako „położę swą rękę na tobie" lub „okryję cię swą ręką", tj. w sytuacji, gdy przechodzący z tyłu Mojżesza Bóg kładzie na nim swą dłoń; należy jednak zauważyć, że Raszi cytuje ten fragment bez słowa עליך, 'na tobie [Mojżeszu]', w ten sposób – jak mi się wydaje – chce powiedzieć, że to przechodzący Bóg *pokrywa* czymś swą dłoń, i dalej Raszi dodaje: „gdy pokrywa się ziemię kamienną podłogą", hebr. שמכסין הקרקע ברצפת

pożądania[1355]*; ozdoby ze srebra*[1356]»[1357]. Jak wynika

28 z jego słów, można było tak czynić w okresie, [gdy istniała] Świątynia[1358]. Nie to [jednak] jest celem Pisma[1359], lecz

29 podobnie jak w świątyni (w okresie [jej] istnienia), tak i poza nią nie wolno kłaniać się praktykując bałwochwalstwo[1360].

30 Lecz Jego Imieniu, niech będzie błogosławione, wolno w każdym miejscu i o każdym czasie, jak to jest napisane: «*W każdym miejscu, w którym wspomni się*

31 *Moje Imię, przyjdę do Ciebie i pobłogosławię Tobie*[1361]»"[1362]. Kwestia szósta[1363]. Talmudysta zwrócił się z wymówką do biblisty,

32 mówiąc: „Dlaczego wy, karaimi, nie macie w zwyczaju błogosławienia

---

אבנים). Stąd Raszi mówi tu o jakieś 'pokrywie, okryciu, przykryciu', w znaczeniu – w kontekście Kpł 26:1 – kamiennej posadzki, podłogi (komentarz do Kpł 25:1-26:2). Z kolei wspomniany przez karaimskiego uczonego Awraham ibn Ezra wyjaśnia w swoim komentarzu do Kpł 26:1, że mowa w nim o kamieniu pokrytym rysunkami, אבן מצויירת (*Perusz ha-Tora*, *Paraszat be-har Sinaj*, *fol.* 64v). Podobną informację można znaleźć u Dawida Kimchiego w słowniku, gdzie pod hasłem שכה przytacza wiele różnych fragmentów z Biblii Hebrajskiej, w których występuje wyraz משכית, z którym wiążą się generalnie dwa znaczenia: praca związana z rysowaniem, ale także i wpatrywanie się, jak i pokrywanie czegoś czymś (*ספר השרשים, לרבי דויד בן יוסף קמחי הספרדי, עם הנימוקים מרבי אליהו הלוי, האשכנזי*; tytuł łaciński wydania: RABBI DAVIDIS KIMCHI, RADICUM LIBER, SIVE HEBRAEUM BIBLIORUM LEXICON CUM ANIMADVERSIONIBUS ELIAE LEVITAE, Berlin 1847, s. 384). Wysoce prawdopodobne, że na tych tu tekstach opierał się Szełomo ben Aharon, bo są one zgodne z tym, co owym uczonym rabbanitom w swoim dialogu przypisuje.

[1355] Iz 2:15.

[1356] Prz 25:11.

[1357] Są to cytowane fragmenty z wyżej wspominanego słownika Dawida Kimchiego. Widać jednak tutaj, że Szełomo ben Aharon wykorzystane w słowniku cytaty biblijne uznaje jednocześnie za wyjaśnienia pojęcia משכית. Podsumowując ten fragment *Wojny u bram*: w Kpł 26:1 nie ma mowy o zakazie kłaniania się Bogu, jest tylko mowa o tym, by bożkom się nie kłaniać, ani nawet nie tworzyć sobie ich fizycznych wyobrażeń; tak więc biblijne wyrażenie אבן משכית nie oznacza zakazu kłaniania się w jakimkolwiek miejscu nawet prawdziwemu Bogu, lecz zakaz rysowania wszelkich wizerunków bóstw, którym się bałwochwalcy kłaniali; według karaimskiego uczonego Raszi się tu myli, zaś rację mają w tym punkcie Ezra oraz Radak.

[1358] Tutaj z kolei Szełomo ben Aharon ma na myśli Awrahama ibn Ezrę, gdyż w jego komentarzu pojawiają się słowa, aby Bogu jedynie się kłaniać, choć – jeśli dobrze rozumiem jego słowa – tylko w świątyni (m.cyt.).

[1359] Mianowicie nie to, co Rabbanita ustami Rasziego zarzuca karaimom.

[1360] Tzn. obcym bożkom nie wolno się kłaniać zarówno w świątyni, jak i poza nią.

[1361] Wj 20:21. Na tych słowach kończy się też wypowiedź biblisty. U Elgamila po nich pojawia się jednak jeszcze zwrot: „A Daniel powie «Pomysły [znajdują się] *w Księdze Prawdy*», jak to jest napisane (tamże 60:6)". Jest to aluzja do Dn 10:21 (miejsce w tekście hebrajskim jest tu więc niepoprawnie zlokalizowane). Prawdopodobnie chodzi o to, by tylko w Biblii poszukiwać odpowiedzi na pytania i wątpliwości związane z własnym postępowaniem, także w zakresie praw halachicznych. Jest to rzecz oczywista dla obu stron, ale każda z nich zawsze podkreśla, że to oponenci nie opierają się na Piśmie, w przeciwieństwie do nich samych. Hebr. słowo רע można przełożyć nie tylko jako 'myśl, idea, pojęcie, pomysł, koncepcja', lecz także jako 'towarzysz, kompan, kolega' (a więc zdanie przed chwilą przełożone można by oddać jako: „A Daniel powie, towarzysze: «*W Księdze Prawdy*»") – sens i istota obu możliwości przełożenia hebrajskiej wypowiedzi są mniej więcej te same w obu przypadkach: prawdy poszukujcie w Biblii. Są też i inne znaczenia wyrazu רע, ale ograniczyłem się tutaj tylko do tych, które moim zdaniem pasowałyby do całości kontekstu (zob. E. Shoshan, t. 6, s. 2535-2537, termin: רע).

[1362] Koniec wypowiedzi karaima. Po niej rozpoczyna się nowa kwestia.

[1363] U Elgamila jest to kwestia siódma.

świecy szabatowej, która to jest świecą

33 z nakazu [Prawa][1364], palącą się *ku chwale szabatu*?”[1365] Biblista [tak] odpowiedział: „Także i w tej kwestii słowa twe nie są zgodne

34 z tym, co jest napisane w Torze. Mówisz, że świeca [ta] jest z nakazu [Prawa][1366], *spytam się [więc] Ciebie, a Ty mi odpowiedz*[1367], cóż to jest

35 za przykazanie, jak i gdzie jest napisane? [Wręcz] przeciwnie: w Torze napisane jest na odwrót,

36 tj.: «*Nie wzniecajcie ognia w miejscu swego pobytu w dniu szabatu!*»[1368]. Nadto prócz tego objaśnione

fol. 7r

1 בתלמוד כי הבערת האש וכיבויה[1369] הם[1370] מלטּ אבות מלאכות האסורות בשבת[1371] ואם

2 תאמר כי הנשים באות מאירות אותם[1372] והיא מצוה מוטלת עליהן כנראה כי[1373] מדעתן

3 של נשים[1374]: ואולי ממדרש של רבי ברוּיא[1375] נולדה המצוה ואנחנו לא מצאנו בתורה

4 שבכתב חיוב עליה ואם גם אצלינו[1376] לפעמים בלילות הארוכות[1377] יש מנהג להדליק[1378] נר

[1364] Hebr. נר של מצווה.

[1365] Zob. np. *Tanchuma (Warsaw), Be-haalotcha 1*; *Tanchuma (Buber), Be-haalotcha 1*; Miszna*, Szabat 2:2* – w tych tu miejscach istotniejsza jest kwestia rodzaju oliwy, ale nie ma wątpliwości, że świecę szabatową należy zapalać. Zob. też Tal. Bab., *Pesachim 53b* i inne.

Elgamil do słów Rabbanity dodaje jeszcze następujące:

„«*Będą się do Ciebie modlili w kierunku swgo Kraju*» (1 Krl 8), «*bareḵ ʾal birḵohi*», [tj.] *padając na swoje kolana* i [to] «*trzy razy*», [czyli w czasie modlitw]: *ʾarḇiṯ, šaḥariṯ i miṇḥa* (Raszi [odnośnie do księgi] Daniela, rdz. 6, werset 11)”.

Pierwszy cytat biblijny pochodzi z 1 Krl 8:38 i jak łatwo zauważyć, nie dotyczy on bieżącej kwestii, lecz bardziej poprzedniej, albowiem nie wnosi niczego istotnego do rozważanego właśnie tematu. Podobnie i drugi cytat, tj. Dn 6:11, jak i komentarz Rasziego (komentarz do Talmudu Babilońskego, *Berachot 31a*). W tekście biblijnym jest mowa o tym, jak Daniel klęcząc (padał na kolana, a więc może i kłaniał się) modlił się w kierunku Jerozolimy. Cały więc przytoczony tu fragment zupełnie nie dotyczy kwestii świec szabatowych.

[1366] W sensie technicznym chodzi tu o zapalanie świecy w szabat w momencie, gdy szabat nadchodzi. Elgamil dodaje zaraz za tym: „Może jest to świeca z przekroczenia [Prawa]?”. Ironiczny przytyk w stronę rabbanitów. Ironia wynika tu z podobnej składni wyrażeń נר של מצוה oraz נר של עבירה, tj. „świeca z nakazu [Prawa]” oraz „świeca z przekroczenia [Prawa]”.

[1367] Hi 38:3, 40:7, 42:4.

[1368] Wj 35:3.

[1369] Elgamil: וכבוייה.

[1370] Elgamil: הן.

[1371] *Šabaṯ 7b*; zob. też *Baḇ[a]li*, *Šabaṯ 70a, 97b*.

[1372] Elgamil: אותה.

[1373] Elgamil: brak tego słowa.

[1374] Elgamil dodaje: היא.

[1375] Elgamil: ממדרשה של ברורייא. Jest to poprawne, bo mowa tu o kobiecie. Słuszny jest też brak tytułu *ribbi* – prawdopodobnie kopista manuskryptu przepisywał tekst bez zrozumienia.

[1376] Elgamil: אצלנו.

[1377] Przymiotnik odmieniony w taki sposób, jakby rzeczownik לילה był r.ż.

5 בערב שבת מבעוד יום אבל לא בתורה מצוה אלה[1379] מחמת ההכריח[1380] והדוחק כי

6 האדם בהיותו מצד טבעו מדיני אי אפשר להסתפק בלילה בלי[1381] אור הנר הן באכילה[1382]

7 הן בשאר צרכיו ועל[1383] לא חייבו חכמנו[1384] לברך עליה כי הברכה עליה חוב בשביל

8 אותם הענינים[1385] אשר באו בצווי[1386] מאת השם יתׁ[1387] לומר אשר קדשנו במצותיו וצונו

9 הבורא יתׁ[1388] וזה לא נמצא בשום מקום שיצוה עליו ויחייב את האדם על קיומו

10 ואני רואה שיש[1389] מצות רבות במנהגיכם מתקון ומעמד החכמים ולא מן

11 הכתב[1390] וכאשר הורגלתם עלהן נעשו[1391] כמחוייבין והן בכלׁ נצמאו בהעדר

12 הנבואה אחרי חתימה וחזון[1392] ואין מן הנכון לומר עליהן אשר קדשנו במצותיו

13 וצונו[1393] מה שלא צוה השם יתׁ[1394] : טענה שביעת[1395] טען התלמודי[1396] בעניין המילה

14 באומרו[1397] למה אתם הקראים נוהגים המילה בלא[1398] פריעה וידעתה[1399] דעת חכמינו

15 במסכת יבמות פרק הערל כי המילה בלא פריעה כאין נחשבת אנו[1400]

16 השיב[1401] בעל מקרא הלוא[1402] כבר הקדמתי לך בתשובה טענותיך הקודמות[1403] שאנחנו

17 לא[1404] נטה מין[1405] הכתוב ימין ושמואל[1406] זכון שגם חכמכם[1407] הודו בפרק הנז'[1408]

[1378] Omyłka – winno być להדליק, podobnie jak w pozostałych rękopisach.
[1379] Elgamil: אלא.
[1380] Elgamil: ההכרח.
[1381] Elgamil błędnie: בתי.
[1382] Elgamil: באכילתו.
[1383] Elgamil: ועל כן.
[1384] Elgamil: לא חיבונו חכמינו.
[1385] Elgamil: העניינים.
[1386] Elgamil (błędnie): במצווי.
[1387] Elgamil: מאת הבורא ית' שמו.
[1388] Elgamil: brak dwóch tych słów.
[1389] U Elgamila zamiast tego wyrażenia pojawia się: כי.
[1390] Elgamil: מהכתוב.
[1391] Elgamil: הרגלתם עליהן ועשותם כמחוייבין.
[1392] Dn 9:24. Elgamil: אחר חתימת החזון.
[1393] Elgamil oddaje to samo, tyle że skrótem: אקב"ו.
[1394] Elgamil: ית"ע.
[1395] Elgamil: שמינית.
[1396] Po tych słowach: Elgamil: לבעל מקרא.
[1397] Elgamil: באמרו.
[1398] Elgamil: בלי. Od tego momentu aż do pojawienia się tego wyrażenia w następnym wierszu brak u Elgamila tego fragmentu.
[1399] Niepoprawna forma wykładnika czasownika 2. os. r.m. czasu przeszłego.
[1400] Słowo to przez omyłkę tu dopisane – widoczne próby wymazania go.
[1401] Wyraz napisany nieco większą czcionką w porównaniu z pozostałą częścią tekstu.
[1402] Forma ta nie jest stosowana konsekwentnie, więc należałoby ją uznać za błędną. Elgamil: הלא.
[1403] Elgamil: בתשובות שענותיך הקדומות. Poprawnie: בתשובות טענותיך הקדומות.
[1404] Wiersz ten rozpoczyna się od akapitu, aczkolwiek w środku zdania.
[1405] Elgamil: מן.
[1406] Lb 20:17; 2 Sm 2:19 i 21. Elgamil: ושמאל.
[1407] Elgamil: וכוון שגם חכמיכם.
[1408] Elgamil: הנ"ל.

18 שלא נתנה הפריעה לאברהם אבינו[1409] והוא היה המתחיל בזאת המצוה אם כן[1410]

19 הודיעני נא מן[1411] היה המחליף זאת המצוה לעשות שתי פעולות מילה

20 ופריעה : ומאין לקחו חכמכם ראיה לפריעה[1412] כוין[1413] שלא בא הצווי עליה

21 אם מאמר[1414] שוב ושני[1415]ת הנאמר ביהושע הלוא[1416] כבר הרַּק בטיל[1417] אותה

22 הכונה[1418] בספר שרשים בשרש שנ״ה[1419] ואם מכפיל[1420] המאמר שנאמר המול ימול

23 יליד ביתך[1421] וכו' וגם זה דרש ואנו[1422] פשט והרבה[1423] מצוות יש בתורה במאמרים

24 כפולים כגון העניק תעניק[1424] : שום תשים עלך מלך[1425] : פתוח תפתה את ידך[1426]

25 ואחרים[1427] מלבד אלה : ואם ממלת את הנאמר בישמעל[1428] כמו שדרשו בבראשית

26 רבה[1429] ורשַׁי הביאו בסוף פרשה[1430] לך לך : גם זאת אינה ראיה כי כתוב בפרשת

27 תזריע ימול בשר עורלתו[1431] ואין שום מלת את המורה כדעתכם על הפריעה[1432]

28 אם כן המילה היא בלא[1433] פריעה כאשר[1434] גם בכתוב לא בא עליה צווי .[1435]

fol. 7r

1 jest w Talmudzie, że wzniecanie, jak i gaszenie ognia należą do 39-u

---

[1409] Tal. Babil., *Jewamot 71 b*. Elgamil dodaje: ע''ה.

[1410] Literaz א nie do końca wyraźna, zamazana przez inną literę, także trudną do rozpoznania. Elgamil: א''כ.

[1411] Elgamil: מי.

[1412] Elgamil: חכמים לפריעה (pominięto tu słowo ראיה).

[1413] Dwie środkowe litery wyrazu zamienione miejscami. Elgamil: כוון.

[1414] Elgamil: ממאמר.

[1415] Zob. Joz 5:2.

[1416] Elgamil: brak tego słowa.

[1417] Elgamil: הרד''ק בטל.

[1418] Elgamil: הכוונה.

[1419] Radak, dz. cyt., s. 397 i n.

[1420] Elgamil: בכפל.

[1421] Rdz 17:13.

[1422] Elgamil: ואינו.

[1423] Elgamil: להרבה.

[1424] Pwt 15:14.

[1425] Pwt 17:15. Elgamil: עליך.

[1426] Pwt 15:8, 11. Błąd ort. – winno być תפתח.

[1427] Elgamil: ורבים.

[1428] Elgamil: בישראל.

[1429] Elgamil błędnie: ברא.

[1430] Elgamil: פרשת.

[1431] Kpł 12:3.

[1432] Elgamil: על הפריעה כדעתכם.

[1433] Elgamil: בלי.

[1434] Elgamil: באשר.

[1435] Piąta część strony od dołu jest pusta. Dialog nie jest kontynuowany na następnej, lecz nieco dalej w manuskrypcie, na stronie fol. 64v.

„podstawowych czynności", których nie wolno wykonywać w szabat[1436]. Jeśli [zaś]

2 powiesz, że [to] kobiety przychodzą i ją zapalają, i że to nakaz na nie nałożony, to wydaje się, że pochodzi on

3 od kobiet. Być może z interpretacji Brurji[1437] wziął się ów nakaz? My [zaś] nie znaleźliśmy w Torze

4 Pisanej takiego nakazu[1438]. A jeśli nawet i u nas, w długie noce, istnieje zwyczaj zapalania świecy

5 na wieczór szabatowy (jeszcze za dnia!), to nie [z powodu] nakazu Tory, lecz z konieczności i potrzeby, gdyż

6 niemożliwe, by człowiek będąc ze swej natury [istotą] ucywilizowaną[1439] [mógłby]

[1436] Lista zakazanych zajęć w szabat pojawia się w Misznie, ściślej w traktacie *Szabat 7b*, zaś w Talmudzie babilońskim (np. w *Szabat 70a, 97b*) wspomina się tylko o samej liczbie 39 zakazanych zajęć (w szabat), bez ich wyliczania. Wydaje się, że karaim ma tu na myśli właśnie Misznę. Termin „podstawowe czynności" (אבות מלאכות) jest pojęciem technicznym w judaizmie i - jak wyżej wskazano – odnosi się do listy 39 działań, których nie wolno wykonywać w szabat. Zwie się je podstawowymi (ew. bazowymi) z tej to przyczyny, że nie da się stworzyć kompletnej listy wszystkich możliwych zawodów świata, więc zdecydowano się na opis podstawowych działań człowieka, których różne kombinacje „tworzą" dopiero zestaw odpowiednich umiejętności (tj. działań właśnie), potrzebnych do wykonywania konkretnego zawodu. Innymi słowy, jeśli jakiś zawód opiera się na przynajmniej jednym działaniu wymienionym w owej liście, to nie wolno go wykonywać w szabat. I tak, zamiast wyliczać różne zawody w nieskończoność, których nie wolno wykonywać w szabat, jak np. rolnictwo, ogrodnictwo, leśnictwo itd. itd., znajdujemy w Misznie listę owych 39 „podstawowych czynności", a więc dla wymienionych tu zawodów mogą to być takie procedury, jak *sianie, orka, zbiórka etc*., czyli eliminujące już je z prac w szabat dozwolonych (*Szabat 7b*).

[1437] Żyła ok. II poł. II w. n.e. Wyróżniała się bardzo dobrą znajomością Biblii Hebrajskiej oraz praw halachicznych itd., sama też wyprowadzała z Tory różne prawa. Żona ribbiego Meira – tannaity. O niej zob. np. w: *Midrasz Tehilim 104:27*; Tal. Bab., *Eruwin 53b, 62 b*.

[1438] Hebr. חיוב עליה, dosł. 'zobowiązanie do czegoś'.

[1439] W tekście hebrajskim pojawia się w tym miejscu przymiotnik מדיני (prawdopodobnie מְדִינִי, *mᵊḏini*, pochodzące od słowa מדינה, *mᵊḏina*, 'kraj, państwo'), który w pierwszej kolejności oznacza 'państwowy; polityczny', a dalej między innymi 'społeczny' (E. Shoshan, t. 3, s. 1235, termin: מדיני; co ciekawe, jako przykład użycia słowa w tym znaczeniu słownik przytacza identyczne wyrażenie z *Przewodnika błądzących* Rambama: כי האדם מדיני בטבע). Słowo to w takim samym kontekście jak w *Wojnie u bram* pojawia się w *Adderet Elijjahu* (s. 81v w wydaniu z 1870 r. w Odessie). W omawianym fragmencie termin מדיני odnosi się do człowieka, który pędzi swój żywot niemalże na okrągło, pracuje i funkcjonuje tak samo w nocy, jak i w dzień. To ma na Szełomo ben Aharon mówiąc, że człowiek ze swej natury jest מדיני i z tego względu trudno jest jemu obyć się bez światła. Nadto autor *Adderet Elijjahu* powołuje się na konieczność wypełnienia przykazania, nakazującego niejako nieustanne czytanie Tory „w dzień i w noc" (Iz 1:8), co w sensie dosłownym nie jest możliwe do zrealizowania, bo człowiek jako מדיני z natury musi prowadzić dom, pracować, zajmować się swoimi obowiązkami (więc – koniec końców – wyznaczono, że należy się modlić trzy razy dziennie: rano, w południe i wieczorem, zob. m. cyt.). Tak więc z obu opisów wynika, że mowa tu o człowieku cywilizowanym i chyba takie jest znaczenie słowa מדיני. Na poparcie tej tezy warto przytoczyć i inne jeszcze przykłady: a) przymiotnik ממודן, *mᵊmuḏan*, pochodzący od słowa מדינה, oznacza 'cywilizowany' (E. Shoshan, t. 4, s. 1375, termin: ממדן); b) w niepublikowanym słowniku filozoficznym A. Heschela przymiotnik ten jest m.in. związany z takimi pojęciami, jak *gregarious, social*, czyli 'społeczny, towarzyski, gromadny, stadny', prócz oczywistych znaczeń, jak 'polityczny', a nawet i 'polityk' (Abraham Heschel, *A Concise Dictionary of Hebrew Philosophical Terms*, *Mimeographed for use in the Philosophy Classes of the Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion*, Cincinnati, 8 X 1941 (przedmowa), s. 41, termin: מדיני); c) z kolei w polsko-hebrajskim słowniku Izydora Bernfelda z 1926 r. pod hasłem *cywilizować* znajduje się bezokolicznik מָדוֹן (*maḏon*), i stąd *cywilizować się* to הִתְמַדֵּן (*hiṯmaden*), które także pochodzą od

w nocy obyć się bez światła[1440], czy to podczas posiłków,

7 czy to przy innych swoich potrzebach[1441]. Z tego powodu nasi uczeni nie nakładają obowiązku [odmawiania] błogosławieństwa[1442], a to dlatego, że takie błogosławieństwo [jest] obowiązkowe [wówczas, gdy] w

8 tych samych okolicznościach[1443] pojawia się w nakazie danym przez Boga, niech będzie błogosławiony, [i dopiero wtedy] się recytuje: *Który uświęcił nas swoimi przykazaniami, nakazując nam* [itd.][1444] –

9 [tj.] Stworzyciel, niech będzie błogosławiony[1445]. Nie ma tego w żadnym miejscu, [tj. w takim] które by to nakazywało i nakładało na człowieka obowiązek jego spełniania[1446].

10 Widzę też, że w waszej tradycji jest wiele nakazów ([wywodzących się] z poprawek[1447]

---

mᵃḏina (*Zupełny słownik języka hebrajskiego i polskiego*, ułożył na podstawie starych i nowych źródeł Izydor Bernfeld, Berlin – Wiedeń 1926, s. 72, termin: *cywilizować*). W swoim tłumaczeniu podążam jednak za Izydorem Bernfeldem, mniej zaś za Heschelem i Shoshanem, ponieważ karaimskim uczonym bardziej chodziło o ukazanie materialnych i technicznych problemów funkcjonowania człowieka wierzącego w otaczającym go świecie, aniżeli o jego towarzyskość i funkcjonowanie w grupie społecznej. Człowiek ze swej natury jest ucywilizowany w tym sensie, że posiada możliwość uczenia się i rozwijania nie tylko duchowo i mentalnie, ale także i materialnie.

[1440] Hebr. אור הנר, dosł. ‘światło świecy, światło ze świecy’.

[1441] Z uwagi na fakt, że mowa i szabacie, to wykluczamy tu różne prace itd. Prawdopodobnie mowa tu np. o czytaniu (Tory, książek, gazet), o posiłkach, no i o toalecie.

[1442] Chodzi o to, by nie odmawiać nad świecą błogosławieństwa, bo ma ona u karaimów charakter świecki, pragmatyczny, nie zaś religijny. W tekście hebrajskim użyto tu rodzaju żeńskiego (לברך עליה), a więc mowa tu nie o samej świecy (נר, rezczownik r.m.), lecz ogólnie o całym nakazie (מצווה, rzeczownik r.ż.), tj. o zapalaniu świecy, jak i o odmawianiu błogosławieństwa nad nią, tak jakby mówiono: לא מברכים על המצווה, tj. ‘nie błogosławi się takiego przykazania; nie odmawia się błogosławieństwa nad takim przykazaniem (tj. przy spełnianiu domniemanego przykazania)’, choć może właściwiej należałoby powiedzieć, że po prostu ‘nie błogosławi się temu przykazaniu, tj. nie respektuje się takiego przykazania’. Są to jednak tłumaczenia zbyt współczesne, dlatego dopisuję je nie w głównym tekście, lecz w przypisie, jako swoiste uzupełnienie do tematu związanego z translacyjnymi problemami.

[1443] Lub ‘z tych samych powodów’, ale być może też i ‘w tych samych kwestiach’ – hebr. באותם העניינים.

[1444] Błogosławieństwo odmawiane przy spełanianiu różnego rodzaju przykazań (u rabbanitów odmawia się je przy spełnianiu przykazań halachicznych – zob. np. błogosławieństwa odmawiane w czasie wieczerzy na święto Pesach). Na końcu owej formuły zazwyczaj zaznacza się jakie przykazanie będzie za chwilę spełnione.

[1445] W niektórych rękopisach brak w tym miejscu tego zwrotu.

[1446] Zapalania świec na szabat, jak i odmawiania odpowiedniego błogosławieństwa.

[1447] Hebr. תיקון. Prawdopodobnie Szełomo ben Aharon ma tu na myśli proces dostosowywania poszczególnych norm religijno-prawnych (tj. w obrębie prawa halachicznego) do zmieniających się okoliczności i potrzeb człowieka (np. na ile można korzystać w szabat i w jakiej mierze z wynalazków technicznych). Karaimski uczony nie ma tu na myśli pisarzy (סופרים, *sop̄ᵃrim*) oraz ich poprawek w związku z odczytywaniem i rozumieniem pewnych fragmentów Biblii Hebrajskiej, tj. tych, które na pierwszy rzut oka mogą sugerować odmienną od pożądanej (zdaniem pisarzy) interpretację. Dla przykładu: komentując Rdz18:22, w którym jest napisane „A Abraham nadal stał przed PANEM”, ואברהם עדנו עמד לפני יהוה, Raszi idzie za radą ww. pisarzy i wyjaśnia, że z uwagi na fakt, że człowiek nie jest w stanie przyjść do Boga, że to raczej Bóg przychodzi do człowieka, to biblijne zdanie należy rozumieć w taki sposób: „A Bóg nadal stał przy Abrahamie” (Raszi, *Bereszit 18*). Zjawisko to nazywa się תיקון סופרים, ‘poprawki pisarzy’, a jego rabbaniczną definicję (czy może opis) można znaleźć m.in. w *תורה שבעל פה, יג, כלל לשונות סוגיות (קלה)*. Wspomniana „poprawka” pisarzy, na której opiera się rabbaniczny uczony, znajduje się w *בראשית רבה מ"ט, ז*.

i z punktu widzenia[1448] waszych uczonych, a nie z

11 Pisma), do których się przyzwyczailiście i są spełniane tak, jakby były obowiązkowe. Zaś one zostały ustanowione[1449] po ustaniu

12 proroctwa i po *spisaniu objawienia*[1450]. Nie jest [więc] poprawne odmawianie [błogosławieństwa] przy ich [spełnianiu, mianowicie]: *Który uświęcił nas swoimi przykazaniami,*

13 *nakazując nam* [itd.], [bo] nie nakazał ich – niech będzie błogosławiony – Bóg". Kwestia siódma – Talmudysta zwrócił się z zarzutem w kwestii obrzezania,

14 mówiąc: „Dlaczego wy, karaimi, przeprowadzacie obrzezanie z pominięciem [etapu] odsłonięcia[1451]? Znasz [przecież] opinię naszych uczonych

---

[1448] Hebr. מעמד, 'pozycja, stanowisko'. Chodzi tu o pokazanie, że część rabbanicznych przykazań religijno-prawnych nie pochodzi bezpośrednio z Tory, lecz od ludzi, a ściślej od ich sposobu interpretacji Pisma. Karaimi w swojej halasze, sugeruje przez to Szełomo ben Aharon, kładą nacisk na dosłowność tekstu świętego.

[1449] Czasownik z wyrażenia והן נצמאו czytam według odmiany biernej, tj. *nip̄ʿal*.

[1450] Dn 9:24.

[1451] Hebr. פריעה. Proces obrzezania u żydów rabbanitów składa się z trzech etapów i jest w taki oto sposób opisany w *אור החיים, ספר ויקרא יב*:

ימול בשר ערלתו. יתבאר על פי מה שהקדמנו כי הערלה היא בחינת הקליפה, רמז הכתוב כאן, כי צריך לעשות שלשה דברים במצות המילה, והם, מילה, פריעה, מציצה, מילה היא כריתת הערלה, והוא אומרו ימול, פירוש יכרות, הפריעה היא מה שפורע עור הדק לשנים ואין צריך לכרות, והוא מה שרמז באומרו בשר פירוש יעשנו כבשר שאין בו חיות, ועור הפריעה אינו חוזר, וחופה עוד העטרה, והמציצה הוא דם המזוהם של שני בחינות אלו ערלה ופריעה, לצד היותם חלק אחד מגוף, יש להם חלק בדם האדם, והוא מעורב בכללות האדם, וציוה ה' למצוץ דם זה לצד שהוא גם כן בחינת ערלה, והוא מה שרמז באומרו ערלתו:

„*obrzezane będzie ciało napletka jego* [Kpł 12:3 - tłumacz] – wyjaśni się to na podstawie tego, co już wcześniej powiedzieliśmy, że napletek to rodzaj naskórka. [Otóż] w zamyśle Pisma należy wykonać trzy rzeczy odnośnie do przykazań [związanych z zabiegiem] obrzezania, a są to: obrzezanie, odsłonięcie, wyssanie. Obrzezanie to odcięcie napletka, co [w Piśmie] jest wyrażone poprzez *obrzezane będzie*, w znaczeniu: będzie odcięte. Odsłonięcie [żołądzia] jest to rozdarcie cienkiej skórki na dwoje, [której] nie ma potrzeby odcinać, co [w Piśmie] jest wyrażone poprzez *ciało*, w znaczeniu: uczynić się go niczym ciałko, w którym nie ma życia. Skóra [po etapie] odsłonięcia nie powraca [nie odrasta? – tłumacz], pokrywając [nieco] żołądź. Wyssanie – [tj.] zanieczyszczonej krwi [w wyniku przeprowadzenia] obu tych procedur, [czyli] i obrzezania, i odsłonięcia. [I tak] z jednej strony będąc częścią ciała fragment [odciętego lub naderwanego naskórka] dostaje się do ludzkiej krwi, [przez którą] dostaje się do całego [ciała] człowieka, [stąd] nakazał Bóg odessać tę krew; z drugiej [jednak] strony jest to także [swego] rodzaju napletek, co [w Piśmie] jest wyrażone poprzez *napletka jego*".

Słowa z Kpł 12:3 przytaczam za tłumaczeniem Izaaka Cylkowa, z tą jednak uwagą, że słowo 'ciało', podobnie jak w języku hebrajskim, tak i w polskim posiada różne, nawet skrajne względem siebie znaczenia: 'fizyczna strona człowieka (żywego, jak i martwego)', a więc cały człowiek, dalej 'mięsień, mięso' (czyli jako szczególna część ciała ludzkiego), aż wreszcie 'dowolną część, fragment, materię związaną z ludzkim organizmem', np. naskórek.

Co do pojęcia בחינת קליפה: otóż słowo בחינה tłumaczę na język polski sugerując się takimi jego znaczeniami, jak 'aspekt, strona *itd.*', czy też 'odpowiednik, ekwiwalent' (E. Shoshan, t. 1, s. 204, termin: בחינה w znaczeniu 4. oraz znaczenie wyrażenia בחינת-).

Z kolei hebr. ערלה to 'napletek', czyli – anatomicznie rzecz ujmując – podwójny, cewkowaty, cienki i łatwo przesuwalny głęboki fałd skórny na żołędzi prącia, składający się z blaszki zewnętrznej i z blaszki wewnętrznej, która to łączy – poprzez wędzidełko napletka, które stanowi jednocześnie maksymalną granicę cofania się napletka – napletek z powierzchnią dolną żołędzi (liczba pojedyncza) (*Anatomia człowieka*, red. Janina Sokołowska-Pituchowa, wyd. VIII, Warszawa 2011, s. 373 i n.; Adam Krechowiecki, Florian Czerwiński, *Zarys anatomii człowieka*, wyd. VII poprawione, Warszwa 2004, s. 438; Adam Bochenek, Michał Reicher, *Anatomia człowieka*, t. II, wyd. IX, Warszawa 2004, s. 583; Aleksander Michajlik, Witold Ramotowski, *Anatomia i fizjologia człowieka*, wyd. V poprawione i uzupełnione, Warszawa 2003, s. 323 i n.; Bogusła Gołąb,

15 [wyrażoną] w traktacie *„Szwagierki”*, w rozdziale *Nieobrzezany*, że obrzezanie bez [etapu] odsłonięcia jest uznawane za nieważne[1452]”.

16 Biblista [tak] odpowiedział: „Czy już Tobie nie wspomniałem w odpowiedziach na twoje wcześniejsze zarzuty[1453], że my

17 *nie odstąpimy* od Pisma, *[czy to] na prawo, [czy to] na lewo*[1454]? Skoro także i Wasi uczeni przyznali w wyżej wymienionym fragmencie[1455],

18 że *Abrahamowi, naszemu ojcu, nie został nadany [nakaz] odsłonięcia [podczas*

Władysław Z. Traczyk, *Anatomia i fizjologia człowieka. Podręcznik dla studentów farmacji*, wyd. III zmienione i uzupełnione, Warszawa 1986, s. 282; Heinz Feneis, *Ilustrowana anatomia człowieka*, Warszawa 2003, s. 164 i n.). Od strony fizjologicznej „napletek stanowi zapasowy materiał skórny”, w którym występują gruczoły napletkowe tworzące łój napletkowy, tj. mastkę, mogącą być przyczyną różnych infekcji, gdy np. przy wadzie stulejki gromadzi się ona w kieszonce napletka (Michajlik, Ramatowski 2003:323). Ten właśnie naskórek, w odróżnieniu od skóry prącia (który przechodzi w naskórek na wysokości wędzidełka) odcina się podczas obrzezania, które „eliminuje rakotwórcze działanie mastki”, stąd też nowotwór szyjki macicy rzadziej występuje u ludów obrzezanych (Guido Ceronetti, *Milczenie ciała. Materiały do studiów medycznych*, s. 18 – wbrew tytułowi, nie jest to jednak pozycja medyczna, raczej esej natury filozoficznej, z licznymi elementami humorystycznych, pisany w oparciu o refleksję nad różnymi – także i poważnymi – wynalezionymi przez autora informacjami; przykłady medycznego punktu widzenia, które są zgodne z tym poglądem, ale już w odniesieniu do zmniejszenia ryzyka zachorowania na inne choroby, także HIV, zob. m.in. w: Bertrand Auvert, *Effect on Male Circumcision on the Prevalance of High-Risk Human Papillomavirus in Young Men: Results of a Randomized Controlled Trial Conducted in Orange Farm, South Africa*, [w:] „The Journal of Infectious Diseases”, 01 January 2009 – dostęp 25 IV 2018: https://academic.oup.com/jid/article/199/1/14/918545?searchresult=1; Raphael P. Viscidi, Keerti V. Shah, *Adult Male Circumcision: Will it Reduce Disease Caused by Human Papillomavirus?*, tamże, 15 May 2010 – dostęp 25 IV 2018: https://academic.oup.com/jid/article/201/10/1447/991050?searchresult=1).

Wracając już do treści tekstu rabbanicznego. O ile pierwszy etap obrzezania jest jasny, o tyle drugi (odsłonięcie) powoduje pewne kontrowersje. Nie rozumiem wyjaśnienia, że rozdarte na dwoje ciało (naskórka) ma być bez życia (tłumaczenie tego fragmentu nie do końca pewne). Być może oznacza to, że naskórek napletka nie będzie odrastał. Samo pojęcie odsłonięcia jest związane z tym, że po obrzezaniu oraz w czasie rozrywania fragmentu skóry na dwoje ukazuje się żołądź noworodka. Trzeci etap (wyssanie) jest związany z dwoma poprzednimi, które zazwyczaj powodują dostanie się fragmentów naskórka do krwi, co grozi zakażeniem organizmu. Z tego powodu należy tę krew odessać z pozostałej, nieodciętej części naskórka (co *mohel* czyni ustnie). I tu ważna waga, w rabbanicznym komentarzu do Kpł12:3 skóra prącia (a więc nieodcięta część naskórka), jak i napletek nazywane są tym samym słowem: ערלה. We fragmencie ערלה בחינת כן גם הוא słowo הוא czytam jako „skórę, z której się odsysa krew” i dalej „jest także swego rodzaju skórą napletka”. Biblijne wyrażenie *napletka jego* odsyła w ten sposób, zdaniem rabbanitów, do trzeciego etapu. Trzem słowom z Kpł 12:3 odpowiadają zatem trzy główne etapy ceremoniału obrzezania, sugerując też jednocześnie kolejność ich następowania po sobie.

Co do szczegółów związanych z praktycznymi sposobami przeprowadza poszczególnych etapów zabiegu obrzezania, jak i przy użyciu jakich narzędzi, odsyłam Czytelnika do osobnych rozważań rabbanicznych, bo kwestie te na przestrzeni wieków różnie się kształtowały, gdy porównuje się ze sobą różnych uczonych (inaczej w Talmudzie, u Rasziego, u Rambama, w שולחן ערוך itd. itd.).

[1452] Por. z treścią Miszna*, Jewamot 9*, gdzie mowa o tym, kto może, a kto nie może spożywać z ofiary pokarmowej, zwanej *t^əruma* (תרומה) – nie ma tu jednak wzmianki o osobach, o których mówi Rabbanita w swoim pytaniu. W innym jednak miejscu Talmudu Babilońskiego, ściślej we fragmencie *Jewamot 71 b*, jest napisane, że u osoby, której naskórek (בשר) pokrywa większą część żołędzi (העטרה), obrzezanie staje się nieważne (מעכבת את המילה), a co za tym idzie, nie może ona spożywać z ofiary zwanej *t^əruma*.

[1453] Ew. twierdzenia.

[1454] Lb 20:17; 2 Sm 2:19 i 21.

[1455] Podobnie jak wcześniej, tak i tu mowa o fragmencie z Talmudu Babilońskiego (*Jewamot 71 b*, jest), nie zaś o Miszna*, Jewamot 9*.

obrzezania][1456] – a on był tym, który zapoczątkował [spełnianie] tego przykazania[1457] – to

19 powiedz mi[1458], proszę, kto był tym, który zamienił owe przykazanie [tak, by] wykonywać dwie czynności, tj. obrzezanie

20 i odsłonięcie[1459]? [Poza tym,] skąd Wasi uczeni wzięli pomysł na [etap obrzezania zwany] odsłonięciem, bo przecież nie istnieje żaden nakaz w związku z nim?

21 Jeśli ze słów *znowu* i *po raz drugi*[1460], jak to jest powiedziane o Jozue, [to] czyż nie anulował już tego Radak? –

22 uwaga ta znajduje się w *Księdze rdzeni*, przy haśle *shin – nun – he*[1461]. Jeśli zaś powiela

---

[1456] Tal. Bab., *Jewamot 71 b*. Tutaj pojawia się zwrot פריעת מילה, tj. „[przykazanie, nakaz] odsłonięcia [podczas] obrzezania". Czerpię z tego zwrotu dlatego, że fragment ten jest tu z Talmudu – wprawdzie nie dosłownie, ale jednak – przywoływany, a po drugie lepiej oddaje on istotę wypowiedzi Szełomo ben Aharon, któremu zależy na tym, by etap rabbanicznego obrzezania, zwany פריעה ('odsłonięcie'), nie określać mianem przykazania, bo nie jest on wzięty z Tory. Dopiero w dalszej części jego wypowiedzi pojawia się słowo 'przykazanie', ale tylko i wyłącznie w odniesieniu do samego faktu odcięcia napletka (a więc mowa tu o obrzezaniu w wąskim znaczeniu, to znaczy z pominięciem owych rabbanicznych etapów).

[1457] Mowa tu o obrzezaniu, które sprowadza się do odcięcia napletka (bez pozostałych etapów). Mamy tu też oczywiście nawiązanie do Rdz 17:23 i nn.

[1458] Hebr. הודיעני, dosł. 'poinformuj mnie'.

[1459] W ten sposób z jednego toranicznego przykazania (מילה) uczyniono dwa: a) מילה, tj. odcięcie napletka, innymi słowy obrzezanie w wązkim znaczeniu, oraz b) פריעה, tj. odsłonięcie żołędzia. Oba etapy, np. w Tal. Jer., *Szabat 87b, Jewamot 44b, 45a, Nedarim 13a*, są rozumiane jako wypełnianie dwóch oddzielnych przykazań, choć w obrębie przykazania odnoszącego się do obrzezania w szerokim znaczeniu (tj. całości rytuału, także zwanego מילה). Myślę że pojęcie מילה w znaczeniu szerokim, tj. całości rytuału, można by na język polski przełożyć jako 'obrzezanie' (czyli tak, jak dotychczas w literaturze polskiej pojęcie to było stosowane), natomiast w wąskim znaczeniu, tj. מילה jako jeden z etapów owego obrzezania, można by oddać pojęciem, które wskazuje na jego istotę, tj. jako 'odcięcie'.

Warto nadto podkreślić, że ani w Misznie, ani w obu Talmudach nie pojawia się termin מציצה, tj. ów trzeci etap obrzezania, według cytowanego *אור החיים*, gdzie jest rozumiany jako kolejne przykazanie w obrębie przykazania o obrzezaniu. Co prawda czasownik מצץ występuje w powyższych tekstach rabbanicznych, na przykład jako imiesłów czynny czasu teraźniejszego, tj. w formie מוצצין (który na język polski najlepiej oddać jako 'odsysa się'), ale w znaczeniu technicznym, a nie jako nakaz toraniczny. Zob. np. *Mišna, Szabat 19:2*:

עושין כל צרכי מילה בשבת. מוהלין. ופורעין. ומוצצין. ונותנין עליה אספלנית וכמון.

„Wszystko, co potrzeba do [przeprowadzenia] obrzezania można uczynić w szabat: obrzezuje się, odsłania [żołądź], odsysa się [krew], kładzie się okład [wraz z] kminem".

Wydaje mi się, że tutaj poszczególne etapy obrzezania nie są postrzegane jako wypełnianie oddzielnych przykazań, lecz jako techniczne czynności, niezbędne do prawidłowego przeprowadzenia obrzezania. Podsumowując, według niektórych uczonych cytowanych w Misznie i w obu Talmudach, w związku z przykazaniem obrzezania spełniane są w istocie dwa przykazania: מילה oraz פריעה, zaś מציצה jest wykonywana, ale nie jako nakaz Tory, lecz jako wymóg medyczny. Zdaniem zaś *אור החיים* do powyższych nakazów halachicznych dochodzi jeszcze trzecie, tj. owa מציצה.

[1460] Nawiązanie do Joz 5:2. Rabbaniczna interpretacja tych słów będzie wyjaśniona w następnym przypisie.

[1461] Dosł. 'odnośnie do rdzenia'. Hebr. *ספר השרשים* (*Księga rdzeni*), dzieło Radaka już w pracy tej cytowane. Autor słownika podaje kilka różnych znaczeń rdzenia שנה, jak i odnosi się do cytatu z Joz 5:2 (שוב מל את בני ישראל שנית), w stosunku do którego pisze: רצונו לומר פעם אחר פעם עד שיגמר את הדבר, czyli „[biblijne słowa występują tu] w znaczeniu: raz za razem [lub lepiej: jeden za drugim - tłumacz], aż do zakończenia tej sprawy" (Radak, dz. cyt., s. 397 i n.). A więc słowo שנית ma tu znaczenie 'kilkukrotnie, wiele razy; powtarzając' (słowami Radaka: "פעם אחר פעם פעמים רבות"), ale nie w znaczeniu, że jedną osobą brzezano kilkukrotnie (lub dwukrotnie, bo słowo שנית można też tłumaczyć jako 'po raz drugi'), lecz że Jozue brzezał mężczyzn jeden po drugim tak długo, aż wszystkich obrzezano. A więc, wracając do rabbanitów, nie ma w tym biblijnym cytacie żadnej aluzji do מילה i

się wyrażenie, jak [na przykład, gdy] powiedziano *Być obrzezanym: obrzezany będzie*

23 *[każdy] narodzony w twoim domu*[1462] itd., to jest to głębsza interpretacja, a nie proste rozumowanie[1463]. W Torze jest wiele przykazań z wyrażeniami,

24 [które] się powtarzają, jak na przykład: *Przekaż [jemu]: przekażesz jemu*[1464]; *Ustanowić: ustanowisz nad sobą króla*[1465]; *Otworzyć: otworzysz swą dłoń*[1466]

25 oraz wiele innych prócz tych [tu wymienionych]. Jeśli ze słowa *ʾet*[1467], które odniesiono do Izmaela, jak to wyjaśniono w *Bereszit*

פריעה (rabbanici odczytują tu słowo שנית jako ‘dwa razy; po raz drugi’) i stąd karaimski uczony przy lekturze tego fragmentu uważa, że Radak w istocie anuluje ów rabbaniczny nakaz odsłaniania żołądzia (czyli etap פריעה).

[1462] Rdz 17:13. Termin יליד בית, który tłumaczę jako ‘[każdy] narodzony w twoim domu’, może też oznaczać niewolników (zob. E. Shoshan, t. 3, s. 963, termin: יליד; Raszi, komentarz do Rdz 17:12-13), a dalej – w sensie najogólniejszym – „każdego, kto należy do twojego domostwa”, tym bardziej, że w dalszej części tego wersetu jest mowa o osobach nabytych za pieniądze (ומקנת כספך). Oba więc hebrajskie wyrażenia biblijne prawdopodobnie się tu nie tylko uzupełniają, ale są tu może nawet bilskoznaczne. W swoim jednak tłumaczeniu starałem się być ostrożny i przełożyłem je według podstawowego znaczenia rdzeni, co nie znaczy że zgodnie z duchem Tory. Rzecz ta jednak nie jest istotna z punktu widzenia sporu karaimsko-rabbanicznego, więc ja ją tu tylko sygnalizuję.

[1463] Argument Szełomo ben Aharon rozumiem w taki oto sposób: cytat z Rdz 17:13 jest przykładem na zastosowanie w samej Torze metody interpretacji zwanej *dᵊraš*, a to dlatego, że w miejscu tym Tora sama określa, co rozumie pod pojęciem ‘być obrzezanym’, tj. wyjaśnia, że absolutnie każdy kto należy i jest z Izraela winien się obrzezać. Oczywiście z samego pojęcia ‘być obrzezanym’ owo wyjaśnienie nie wynika, innymi słowy nie jest ono oczywiste, stąd też tę interpretację wyłożoną w Torze przez nią samą karaimski uczony określa mianem *dᵊraš*. Nie należy zatem, jak kontynuuje autor *Wojny u bram*, na podstawie pojawiania się słownych powtórzeń (np. tautologii językowych, pleonazmów) wyciągać pochopnych wniosków, że na przykład w Rdz 17:13 dwa te same rdzenie pojawiające się obok siebie (tj. המול ימול) wskazują na dwie różne czynności, które należy wykonać podczas obrzezania. Taka interpretacja, zapewne pomimo zastrzeżeń współczesnych badaczy, jest określana przez niego jako *pᵊšaṯ* i nie stanowi wystarczającego uzasadnienia dla przeprowadzania dwu etapów obrzezania, tj. „odcięcia” oraz „odsłonięcia”.

Możliwe, że ów fragment dialogu można by w inny jeszcze sposób wyjaśnić, aczkolwiek ja starałem się, aby był on wewnętrznie spójny oraz koherenty z przedstawioną argumentacją Szełomo ben Aharon co do całości rozważanej tu kwestii. Natomiast co do pojęcia *pᵊšaṯ* w jego ujęciu, to broniłbym jego stanowiska, gdyż dwukrotne powtórzenie jakiegoś zwrotu, wyrazu może odnosić się do nakazu dwukrotnego powtórzenia jakiejś czynności. W ten sposób interpretacja taka byłaby jak najbardziej z kategorii *pᵊšaṯ*, a nie *dᵊraš*. Przy okazji też warto by zbadać, jak karaimi rozumieli oba pojęcia, bo wydaje się, że nie są one tak samo rozumiane, jak współcześni badacze z punktu widzenia różnch szkół językoznawczych te terminy rozróżniają. Perspektywa wewnątrzreligijna karaimów wydaje się tu być nieco inna (wydaje się, że byłaby ona zbliżona do tego, co pod tymi pojęciami widzi E. Shoshan, t. 1, s. 467, termin: דרש; t. 5, s. 2177, termin: פשט).

Całe to zdanie odnosi się oczywiście do obalanej przez karaima rabbanicznej interpretacji Joz 5:2, gdzie pojawia się pleonazm שנית [...] שוב, tj. *znów […] po raz drugi*. Dlatego też autor dialogu przytoczy za chwilę kilka innych miejsc, w których obok siebie będą występowały wyrażenia o podobnym znaczeniu, i wykaże, że taki zabieg językowy nie oznacza jednocześnie konieczności wykonywania czegoś dwukrotnie.

[1464] Pwt 15:14.

[1465] Pwt 17:15.

[1466] Pwt 15:8, 11. Znaczenie powiedzenia: „bądź hojny, szczodry” (E. Shoshan, t. 5, s. 2185, termin: פתח ידו לפלוני).

[1467] Zdanie to stanowi kolejną odpowiedź na pytanie zadane w wierszu 20-tym: „Skąd Wasi uczeni wzięli pomysł…”. Przytacza tu się kolejne (drugie w tekście) rabbaniczne uzasadnienie podziału ceremoniału obrzezania na etapy, po czym owa interpretacja zostaje od razu obalona.

26 *Rabba*[1468], [a] Raszi przytoczył je pod koniec paraszy *Udasz się*[1469], [to] także i to nie stanowi [wystarczającego] dowodu[1470], gdyż napisane jest w paraszy

27 *Powije*[1471]: *obrzezane będzie ciało napletka jego*[1472] – nie ma tu żadnego słówka *ʾeṯ*,

---

[1468] *Bereszit rabba, Parasza 47, Siman 8*.

[1469] Raszi, komentarz do Rdz 17:24-25. Istotnie, w miejscu tym rabbaniczny uczony powołuje się na wyżej wymieniony fragment z *Bereszit rabba*. Przedmiot interpretacji stanowią tu oczywiście słowa z paraszy לך לך, *leḵ lᵊḵa*.

[1470] Aby prawidłowo zrozumieć o czym tu mowa, należy w całości przytoczyć oba rabbaniczne teksty, jak i Biblię. I tak w Rdz 17:24-25 jest napisane:

ואברהם בן תשעים ותשע שנה בהמלו בשר ערלתו : וישמעאל בנו בן שלש עשרה בהמלו בשר ערלתו :

„Awraham [miał] 99 lat w [momencie] obrzezania ciała napletka jego. Izmael, jego syn, [miał] 13 lat w [momencie] obrzezania całego ciała napletka jego".

Tłumaczenie 'całego' zupełnie nie oddaje ani znaczenia, ani funkcji, jaką pełni w hebrajskim zdaniu słówko את, które posiada w zasadzie znaczenie tylko syntaktyczne, a pozbawione jest znaczenia leksykalnego, stąd nie ma możliwości przełożenia go odrębnie na język polski. Poszedłem więc w kierunku interpretacyjnym, mając jednocześnie na uwadze kontekst. Rzecz wyjaśni się na końcu. Ów fragment z księgi Rodzaju przełożyłem w taki sposób, by w oczy czytelnika rzucała się paralelność obu zdań, a jednocześnie dało się łatwo wychwycić pewne różnice między nimi, które dla rabbanitów okazują się być nie bez znaczenia. Zauważamy więc między innymi to, że w pierwszym zdaniu brakuje właśnie słówka 'całego'. Brak ten w midraszu *Bereszit rabba* 47:8*)* zostaje wyjaśniony w następujący sposób:

ואברהם בן תשעים ותשע וגו', הכא את אמר בשר ערלתו ולהלן כתיב את בשר ערלתו אלא אברהם ע"י שנתמעך ע"י אשה כתיב בשר ערלו, ישמעאל שלא נתמעך ע"י אשה כתיב את בשר ערלתו.

„*Awraham [miał] 99 lat* itd. Tutaj powiesz *ciało napletka jego*, a dalej napisane jest *całe ciało napletka jego*. No ale Awraham przez to, że już się wysłużył z powodu kobiety, [to w stosunku do niego] napisane jest *ciało napletka jego*; [zaś co do] Izmaela, który się [jeszcze] nie wysłużył z powodu kobiety, napisane jest *całe ciało napletka jego*".

Najpierw uwagi translatorskie. Hebrajskie słowo נתמעך, odnoszące się w tym cytacie – według mojego rozeznania – do męskiego organu rozrodczego, a nie do całej osoby, znaczy mniej więcej 'zgnieść się, pognieść się, zmiętolić się, być zmiażdżonym *itd*.' Trudno jednakże znaleźć odpowiedni termin w stosunku do człowieka, czy właściwie części jego ciała, które się już wysłużyło. Hasła 'zmurszeć' używamy raczej w stosunku do rzeczy nieożywionych, 'zużyć się' także nie pasuje, bo oznacza zupełną nieprzydatność przedmiotu, który się tym terminem określa. Z tych to powodów zdecydowałem się na taką formę tłumaczenia, która wskazywałaby na pewien tylko stopień zużycia, czy też zniszczenia, jak i na pewną formę zniekształcenia – w tym przypadku – naskórka ludzkiego członka. Cóż więc się dowiadujemy z owego cytatu? Otóż tego, że ze względu starcie się naskórka Awraham nie musiał być w takiej mierze obrzezany, w jakiej obrzezany był Izmael. Rzecz ta staje się bardziej wyrazista w komentarzu Rasziego do Rdz 17:24-25:

בהמולו את בשר ערלתו. באברהם לא נאמר את. לפי שלא היה חסר אלא חתוך בשר. שכבר נתמעך על ידי תשמיש. אבל ישמעאל שהיה ילד. הוזקק לחתוך ערלה ולפרוע המילה. לכך נאמר בו את.

„*W [momencie] obrzezania całego ciała napletka jego*. W stosunku do Awrahama nie użyto [słowa] „całego", dlatego że nie odcięto jemu [całego] ciała [napletka jego, tj. naskórka – tł.], lecz [tylko] je nacięto, a to z powodu tego, że starło się [נתמעך] [ono] podczas współżycia. Izmael zaś był [dopiero co] dzieckiem, więc był zobowiązany i do odcięcia napletka, i do odsłonięcia członka. Toteż w stosunku do niego użyto [słowa] „całego"".

Hebr. מילה czytam tutaj jako 'członek' (za E. Shoshan, t. 3, s. 1325). Podsumowując, Awraham nie musiał odsłaniać podczas obrzezania żołądzia (brak etapu פריעה), bo – mówiąc eufemistycznie – w jego wieku była to rzecz naturalna, więc podczas obrzezania symbolicznie tylko naciął on sobie naskórek (etap zwany מילה, 'odcięcie'). W Torze sprawa ta została potraktowana delikatnie, poprzestając – zdaniem rabbanitów – na pozostawieniu pewnej aluzji w postaci słówka את (*ʾeṯ*) przed zdaniem dopełnieniowym, odnoszącym się do Izmaela. Szełomo ben Aharona – jak widzimy – wywód ten, ani jego argumentacja, nie przekonują.

[1471] Mowa o paraszy תזריע: Kpł 12:1-13:59. Cylkow przekłada słowo to w rodzaju „wydająca płód" (zob. Kpł 12:2) i w przypisie wyjaśnia: „*Ki tazria* gdy nasienie, tj. płód wyda, nie gdy pocznie. Jak w dni krwawienia miesięcznego, zob. 15:19".

[1472] Kpł 12:3.

które Waszym zdaniem [miałoby] wskazywać na [etap] odsłonięcia [podczas obrzezania][1473].

28 A jeśli tak, to obrzezanie [może się obyć] bez [etapu] odsłonięcia, w stosunku do którego nie pojawia się w Piśmie żaden nakaz[1474]".

fol. 64v

טענה שמיני[1475]

1 טען התלמודי לבעל המקרא[1476] למה אתם איניכם נוהגים הדחויות בקביעות הימים[1477]

2 טובים לפי תקון חכמינו דהיינו[1478] לא אדו ראש השנה ולא בדו פסח ולא גהז

3 עצרת ולא זבד פור[1479] והשאר והלא ידעתה[1480] כי חכמינו תקנו זה האופן בשיבל[1481]

4 החכרח[1482] עצום כדי שיבואו כל הזמנים אל נכון וכל זה בחכמה מהם בהיותם

5 רואים את הנולד גדרו זה הגמר[1483] ׃ השיב בעל המקרא[1484] לתלמודי האם כבר

6 שכחת כל[1485] עה[1486] שהשיבותי לטענותיך[1487] השלישית כי[1488] אלו המנהגים אצלכם חדשים

[1473] Zauważmy, że Szełomo ben Aharon odnosi się tu do innego fragmentu Tory, co zmienia jednak postać rzeczy. W Kpł mamy bowiem przedłożone przykazanie w znaczeniu ogólnym, bez wdawania się w szczegóły (prócz tego, że każde dziecko płci męskiej winno być obrzezane w ósmym dniu po narodzinach), natomiast fragment w oparciu o który rabbanici uzasadniają swoją perspektywę ma charakter szczególny: odnosi się do konkretnego przypadku obrzezania Awrahama oraz jego syna, Izmaela. A więc ten konkretny przypadek stał się dla żydów rabbanitów ważnym punktem wyjścia w rozważaniach nad obrzezaniem i to na tyle, że doniosłą rolę – jak się o tym wcześniej przekonaliśmy – odgrywa w nim każde, niepozorne nawet słowo. Jest to znana z Talmudu zasada interpretacji Tory, która polega na wyjaśnianiu jednego cytatu innym, o podobnej na przykład tematyce. U rabbanitów zatem szczególny opis obrzezania Awrahama i Izmaela pogłębia rozumienie przykazania, które w innych miejscach Tory ma charkter *stricte* prawny. Natomiast dla karaima z Trok wszystko to są niepotrzebne i chybione dywagacje, które nie wynikają bezpośrednio z lektury tekstu. Być może byłby skłonny przyjąć taką interpretację, tj. związaną z pojawieniem się słowa *ʾeṯ*, jeśliby w innych miejscach Tory (prócz przypadku Awrahama) słowo to konsekwentnie się pojawiło w związku z przykazaniem obrzezania. Tym należy tłumaczyć powoływanie się przezeń na inny ustęp biblijny, który przeradza się w argument obalający tezy strony rabbanicznej: nie ma tu takiego słowa, więc nie można dopatrywać się w nim wskazówki do etapu obrzezania, zwanego odsłonięciem.

[1474] Zob. odpowiedni przypis do tekstu hebrajskiego.

[1475] Brak zgodności rodzajowej przymiotnika z rzeczownikiem. U Elgamila jest to kwestia numer 9.

[1476] Elgamil: המקרא.

[1477] Elgamil: אתם הקראים אינכם נוהגים הדחיות בקביעת.

[1478] Elgamil: דהיינו.

[1479] Zob. *Szulchan aruch, Orach chajim [siman] 428*. Elgamil: פורים.

[1480] Elgamil: ידעת.

[1481] Powinno być בשביל, jak w pozostałych rękopisach.

[1482] Powinno być הכרח.

[1483] Elgamil: נדרו את זה הנדר. Jak się pokazuje, część rękopisów podaje taką frazę, jakby miała ona pochodzić z Iz 19:21 (ונדרו נדר, 'składać śluby'), zaś inne jeszcze opierają się na Ez 13:5 (תגדרו גדר, 'wznieść mur'). Poprawną wersją, tj. zgodną z treścią słów Rabbanity, jest moim zdaniem lekcja oparta na księdze Ezdrasza, aczkolwiek nie należy jej czytać jak w Biblii (bo wtedy zdanie to nie wiązałoby się logicznie z treścią pytania), lecz w znaczeniu przenośnym (co do szczegółów, zob. odpowiedni przypis do tekstu polskiego).

[1484] Elgamil: מקרא.

[1485] Elgamil: brak wyrazu.

[1486] W wyrazie tym zamiast litery ע winna pojawić się litera מ.

[1487] Elgamil: לטענך. Poprawnie: לטענתך.

7 מקרוב באו לא שׁערום[1489] אבותינו הקדושים כאשר זכרו חכמיכם בכמה מקומות

8 בתלמוד[1490] כי בזמן שהיו קובעים על פי הראיה[1491] לא היו נוהגים אלו הדחיות[1492] כאשר

9 הביא אבע בפרוש[1493] התורה בפרשת אמור זצל[1494] גם ראיות בתלמוד שנפל פסח[1495]

10 בבדו עד כן לשונון[1496] ומה הצורך הגדול אשר מפניו המציאו חכמכים[1497] אופן הדחיות אם

11 בשביל ירקא ומיתיא[1498] זה הבל ורעות רוח[1499] ואין ראוי בעבורם להפך דברי[1500] אלהים חיים

12 ולהוציא הימים המקודשים מזמנם[1501] ולהחליף מנהג הקדום אשר היה בזמן הנביאים

13 ובזמן[1502] המלכות וכל שכן שלא[1503] נמצא על זה הוראה בדיברי[1504] נותן התורה אדירבה[1505] נאמר

14 אשר תקראו אתם במועדם[1506] אם כן אין לנו רשות להוציאם מזמנם אשר הגבילה התורה

15 וממועדם[1507] : ואין כל חדש תחת[1508] השמש[1509] אלה[1510] עולם נוהג כמנהגו[1511] ומה שהוה[1512] עמנו

16 היום הוא אשר היה בזמן אבותנו[1513] הקדושים ולמה לא המציאו זה האופן רל

17 לנהוג הדחיות : ומי הוא ערב את לבו[1514] לשנות גזרת[1515] הבורא יתּ[1516] ולהעתיק

18 הימים טובים מזמנם אשר הגיבלה[1517] בתורה הקדושה ואיך מלאם לעם[1518] ליחס

19 זה למשה רבנו עה כמו הרמבם זל [1519] בהלכות קדוש החודש[1520] פרק חמישי וזל

[1488] Elgamil: brak słowa.
[1489] Elgamil: ולא שערום.
[1490] Elgamil: מהתלמוד.
[1491] Elgamil: הראייה.
[1492] Elgamil: הראיות.
[1493] Elgamil: הראב''ע בפירוש.
[1494] Powinno być jak w: Elgamil: וז''ל.
[1495] Elgamil: בפסח.
[1496] Zamiast כן winno być כאן. Elgamil stosuje akronim: עכ''ל. Cytat z: Awraham ibn Ezra, *Perusz ha-Tora*, *Paraszat Emor*, fol. 62r (http://www.hebrewbooks.org/42335).
[1497] Powinno być jak na przykład u Elgamila: חכמיכם.
[1498] Tal. Bab., *Rosz ha-szana 20a*.
[1499] Koh 1:14; 2:11, 17, 26; 4:4, 6:9. Elgamil: אם מפני ירקיא ומתיא זה חבל ואעות הוא – wersja ta jest niepoprawna.
[1500] Elgamil: בעבורכם לפיכך – podobnie i te słowa są niepoprawnie przepisane.
[1501] Elgamil: בזמנם.
[1502] Elgamil z literówką: ותזמן.
[1503] Elgamil: ו''ש אלא; akronim pochodzi od słów וכל שכן, zaś słowo אלא jest tu błędne.
[1504] Elgamil: כדברי.
[1505] Poprawna pisownia jak np. w: Elgamil: אדרבא.
[1506] Kpł 23:4.
[1507] Elgamil: ומין מועדם.
[1508] Elgamil z literówką: תחש.
[1509] Koh 1:9.
[1510] Powinno być jak w: Elgamil: אלא.
[1511] Tal. Bab., *Awoda zara* 54b.
[1512] Elgamil: שהווה.
[1513] Elgamil: אבותינו.
[1514] Jr 30:21. Elgamil zamiast słowa ערב błędnie podaje ערל.
[1515] Elgamil: מצות.
[1516] Elgamil: יש''ת.
[1517] Elgamil: הגבילם.
[1518] Winno być jak w F5180: ואיך מצאם לבם – aluzja do 2 Sm 7:27. Elgamil: ואין.

20 הלכה למשה מסיני בזמן שאין סנחדרין[1521] אין נזקקין לראייה אלה[1522] פעמים

21 יום שקובעים בחשבון זה יהיה יום הראייה ופעמים שיהיה מוקדם לא[1523]

22 ביום ופעמים יהיה אחריו עד כן לשונו[1524] : הרי מתבאר[1525] גם בכאן שהדחויות

23 אדרבה[1526] פורצות גדר וסדר התורה כוין[1527] שדוחות ומעתיקות[1528] הימים המקודשים

24 מזמנם הראוי על פי עדות[1529] הירח אשר עשהו השם למועדים[1530] ׃ טען תשיעית[1531]

25[1532] טען התלמוד[1533] לבעל מקרא למה אתם[1534] אינכם מתחילים הספירה למחורת[1535]

26 יום[1536] טוב ראשון של פסח דהיינו ביום יוֹ[1537] לניסן[1538] כאשר באה הקבלה שאינו[1539]

27 מחורת[1540] שבת בראשית אלה מחורת[1541] יום טוב כי גם הימים טובים נקראו בשם

28 שבת ושבתון[1542] כאשר מבואר בתורה הכתובה ׃ השיב בעל מקרא[1543] אלו היה זה

29 ידוע שהנפת האומר[1544] ביום ידועה[1545] מהחודש[1546] לא היתה שום חלוקה בינינו כאשר

30 אין חלוקה בשאר הימים טובים : אשר הם ביום ידוע מהחודש[1547] ויש יותר לתמוה

31 מכם איך אתם מתוארים הימים טובים[1548] של פסח בשם סבת : כון[1549] שלא נצמא בשם[1550]

[1519] Elgamil: כמו שכתב הרמב"ם.
[1520] Elgamil: החדש.
[1521] Błąd ortograficzny. Winno być סנהדרין, jak w pozostałych rękopisach.
[1522] Elgamil: אלא.
[1523] Winno być jak w: Elgamil: לו.
[1524] Rambam, *Halachot kiddusz ha-chodesz 5:2*. W rękopisie miast כן winno być כאן. Elgamil (akronim): עכ"ל.
[1525] Elgamil: נתבאר.
[1526] F 5180: אדרבא. Elgamil: brak tego słowa, miast niego jest שבידכם (dosł. ‘które [znajdują się] w waszych rękach’).
[1527] Elgamil: כיוון.
[1528] Elgamil dodaje jeszcze את.
[1529] Elgamil błędnie: עדון.
[1530] Rdz 1:14. Elgamil: אשר עשאו השי"ת למועדם.
[1531] Powinno być טענה תשיעית. U Elgamila jest to טענה עשירית.
[1532] Na prawym marginesie, na wysokości tego wiersza, zapisano: ט׳. Zapis ten oznacza, że od miejsca, w którym w tekście pojawia się znak ׃, rozpoczyna się kwestia nr 9 (posiada to swoje uzasadnienie w tym, że słownie zapisany liczebnik na końcu poprzedniego wiersza nie jest dość czytelny).
[1533] Winno być התלמודי, jak w pozostałych rękopisach.
[1534] Elgamil dodaje: הקראים.
[1535] Elgamil: במחורת.
[1536] Wiersz ten rozpoczyna się od akapitu.
[1537] Właśnie tak jest tu zapisywana liczba 16, nie zaś jako טז.
[1538] Aluzja do przykazania z Kpł 23:15 i 16. Elgamil dodaje: בלילו בערב.
[1539] Elgamil: שאינה.
[1540] Elgamil: מחרת.
[1541] Winno być: אלא. Elgamil: בראשית מלא, הוא מחרת.
[1542] U Elgamila fraza ta wygląda nieco inaczej: כי עם היום טוב נקרא בשם שבת ושבתון. Wydaje się, że jest ona błędnie przepisana. Dla przykładu podam, że np. w rękopisie F 5180 literę ג można by błędnie odczytać jako ע, stąd zamiast גם pojawia się tu עם. Elgamil nie podaje z jakiego rękopisu korzystał. W rozmowie prywatnej stwierdził ogólnie, że „z najstarszego”.
[1543] Elgamil dodaje jeszcze: לתלמודי.
[1544] Powinno być עומר, jak w pozostałych rękopisach.
[1545] Powinno być ידוע.
[1546] Elgamil: מהחדש.
[1547] Elgamil: מהחדש.

32 ואם נמצא בתורה שמועדי החדש השביעי[1551] נקראו בשם שבת ושבתון[1552] זה לסוד ידוע

33 כאשר אבאר : כי ידוע שהחודש השביעי דומה ליום השביעי[1553] של בריאה : כאשר

34 לזה הסוד גם השמיטה[1554] נקראת בשם שבת : והראיה[1555] כי השביתה שוה גם ביובל

35 כמו בשמיטה[1556] ומישום[1557] שגדר אחד לא יכלילם על[1558] כן לא נמצא שיקרא היובל בשם שבת

36 כי יצא מגדר מניין השיבעה[1559] וכשם שלא נוכל להעתיק תואר[1560] השבת משמיטה

37 ליובל כן אאפשר[1561] להעתיקו ממועדי החודש[1562] השביעי לפסח[1563] ושבועות כאשר גם התורה

38 לא קראה אותם בשם שבת ׃ עוד חזק התלמודי טענתו ואמר כון שבת [מ]ובתך[1564] זאת

39 בטלתה[1565] טענתי הראשונה שלא יאות שם שבת[1566] למועד הפסח כאשר גם לא נמצא

40 שיקרא בשם שבת רק אנחנו סומכים על הקבלה ׃ ואם כל זה עד עין[1567] לא נתקררה[1568]

fol. 64v

Kwestia ósma[1569]

1 Talmudysta zwrócił się z wymówką do biblisty, [mówiąc]: „Dlaczego Wy, [karaimi], nie przekładacie [terminu rozpoczęcia] świąt podczas ich ustalania,

2 zgodnie z korektą[1570] naszych uczonych, mianowicie: *nie w niedziele, środy i piątki [gdy mowa o] Nowym Roku; nie w poniedziałki, środy i piątki [gdy mowa o] Pesach;*

[1548] Czasownik winien być w stronie czynnej, nie zaś biernej jak tutaj. Elgamil: מתארים היום טוב.

[1549] Elgamil: כיוון.

[1550] Litera *mem* zapisana – jak mi się wydaje – w formie skróconej, podobnie jak końcówkę ־ים się często w rękopisach oddaje, tj. za pomocą znaku ׳. Zdanie to wydaje się przerwane w połowie wypowiedzi (pominięcie najwyraźniej wynika z błędu spojrzenia nie w ten co trzeba czasownik נמצא, który w urywku tym pojawi się dwukrotnie, stąd kopista kontynuuje przepiswanie od dalszego miejsca, niż powinien). W pozostałych manuskryptach tekst w tym miejscu wygląda różnie. Elgamil: כיוון שלא נמצא בשום מקום שיקרא הפסח בשם שבת; F 5180: zdanie to jest pominięte.

[1551] Elgamil: הקדש בשביעי.

[1552] Elgamil: שבת שבתון.

[1553] Elgamil: שהחדש הז' דומה ליום הז' itd.

[1554] Elgamil: בשמטה.

[1555] Elgamil: והראייה.

[1556] Elgamil: בשמטה.

[1557] Nie powinno być tu litery *jud*. Elgamil: ומשום.

[1558] Elgamil: יכללם, אם.

[1559] F 5180, Elgamil: השבעה.

[1560] Elgamil: תאר.

[1561] F 5180: א"א (czyli אי אפשר).

[1562] Od miejsca za słowem שבת z poprzedniego wiersza do tego miejsca brak u Elgamila tej części zdania.

[1563] Elgamil: הש' בפסח.

[1564] Pierwsza litera wyrazu nie dość czytelna. F 50998: כיוון שבתשובתך.

[1565] Winno być jak w pozostałych rękopisach, tj. בטלת.

[1566] F 50998, Elgamil: השבת; nadto całkowity brak zdania od słowa כון (zapisanego jako כיון) aż do słowa הבשת.

[1567] Prawdopodobnie: עדין.

[1568] F 50998: עכ'''ז; brak słów: עד עין; Elgamil: ועכ"ז לא נתקימה.

[1569] U Elgamila jest to kwestia numer 9.

[1570] Hebr. תיקון.

nie we wtorki, czwartki i szabaty

3 *[gdy mowa o] święcie Tygodni; nie w szabaty, poniedziałki i środy [gdy mowa o] Purim* itd.?[1571] Czyś nie wiedział, że nasi uczeni poprawili metodę [wyznaczania terminu świąt] z powodu

4 ważnej konieczności[1572], [tj.] by wszystkie terminy wypadały prawidłowo? A [bierze się] to wszystko z ich mądrości, bo [potrafili] oni

5 *ujrzeć to, co [mogłoby] się urodzić*[1573], [więc] *wyznaczyli* ową *granicę*[1574]". Biblista odpowiedział talmudyście: „Czyś już

6 zapomniał, jaką Ci dałem odpowiedź na Twój trzeci zarzut, że te zwyczaje są

[1571] Zasady te znajdują się w *Szulchan aruch, Orach chajim (siman 428)* Josefa Karo. Gdy więc ww. święta miałyby przypadać w niedozwolone dla nich dni tygodnia, to wtedy należy je przenieść na dzień następny. I tak w odniesieniu do Nowego Roku, gdyby miał on przypaść na niedzielę, albo na środę lub piątek (tj. w dni tygodnia dla tego święta zakazane), to należałoby jego obchody przenieść – kolejno – na poniedziałek, czwartek lub szabat. Nadto, gdyby po upływie przynajmniej 18 pełnych godzin w dozwolonych już dniach (tj. w poniedziałki, wtorki, czwartki, szabaty) miałby nastać nów Księżyca, to i z tych dni należy przenieść obchody Nowego Roku na najbliższy dozwolony dzień (szczegóły te znajdzie czytelnik w: Awraham ibn Ezra, *Sefer ha-ibbur*, s. 2; w stosunku do „dozwolonego" dnia używa on terminu כשר, *kašer*). Jedną z przyczyn wprowadzenia owej korekty co do Nowego Roku jest to, by zależny czasowo od niego Dzień Pojednania (יום הכיפורים) nie przypadał na piątek lub niedzielę (innymi słowy, by nie przypadał na dzień przed lub po szabacie), bo mogłoby to spowodować występowanie dwu dni pod rząd, w które nie wolno w żadnym wypadku pracować, nawet przygotować posiłku (tj.w szabat oraz Dzień Pojednania) („Encyclopaedia Judaica", second edition, vol. 4, Detroit – New York – San Francisco – New Haven, Conn. – Waterville, Maine – London 2007, artykuł: Ephraim Jehudah Wieenberg, *Calendar*, s. 354-355; niestety, nie potrafiłem znaleźć tekstu rabbanicznego, wyjaśniającego powody wprowadzenia owych korekt, z tego też tytułu opieram się tu na wiedzy zaczerpniętej encyklopedii. Warto nadmienić, że autor artykułu także nie podaje źródeł, na których się opiera, zaś Szełomo ben Aharon za chwilę doda, że ów rabbaniczny zwyczaj nie pojawia się także i w Talmudzie, skąd wyciąga wniosek, że jest to w zasadzie stosunkowo nowy zwyczaj). Prócz powyższego, istnieją także i astronomiczne powody przesuwania terminu rozpoczęcia świąt (szerzej: zob. artykuł z „Encyclopaedia Judaica"). Oba rodzaje zmian (pierwsze natury religijnej, drugie o astronomicznym podłożu) powodują, że i inne święta, czasowo powiązane z Nowym Rokiem (prócz Dnia Pojednania, będą to święto Pesach, jak i święto Sukkot), na pewno nie będą mogły przypadać w określone dni tygodnia.

[1572] Hebr. בשביל הכרח עצום.

[1573] *Aḇoṯ 2:9* (הרוא את הנולד). Jest to idiom, oznaczający mądrą osobę, to jest taką, która na podstawie powtarzalnych danych potrafi wyprowadzać pewne reguły, a stąd trafnie przewidywać, prognozować. W naszym przypadku mowa o wyznaczaniu świąt, więc w tym sensie szczególnie osoby ustalające kalendarz muszą potrafić *widzieć to, co ma się urodzić*, czyli to, co może się przytrafić, wydarzyć, aby w razie konieczności wcześniej zapobiec, jak i zaradzić potencjalnym błędom.

[1574] By prawo nie zostało przekroczone. W sensie praktycznym, wdrożono ową korektę, która ma zapobiec potencjalnym pomyłkom i błędom przy ustalaniu kalendarza oraz przy wyznaczaniu terminów świąt na dany rok. Samo wyrażenie jest zaczerpnięte z Ez 13:5 (ותגדרו גדר, 'wznieśli mur'), aczkolwiek w kontekście słów wypowiedzianych przez Rabbanitę wyraźnie widać, że dosłowne znaczenie biblijnego wyrażenia burzy logikę wypowiedzi. Jednakże rzeczownik גדר posiada też swoje metaforyczne znaczenie, mianowicie 'zastrzeżenie, warunek; zakaz *itp.*' (E. Shoshan, t. 1, s. 313, termin: גדר), co bardzo łatwo można już powiązać z treścią zastrzeżenia, wysuniętego przez Rabbanitę, właśnie poprzez rozszerzenie znaczenia wyrażenie גדרו גדר do 'postawić [czemuś] granicę, *ew.* kres', na przykład za pomocą wprowadzenia pewnych praw, zakazów i nakazów, *etc.* Warto mieć te uwagi w pamięci, bowiem karaim pod koniec swojej odpowiedzi odwoła się do tych słów Rabbanity i zripostuje, że to właśnie rabbaniczne prawa (a ściślej te ich postanowienia, o których mowa w tej kwestii) „przekraczają granicę, jak i [naruszają] porządek [ustanowiony przez] Torę" (פורצות גדר וסדר התורה).

u Was nowe,

7 powstałe od niedawna[1575]? Nasi święci Ojcowie ich nam nie przekazali[1576], a i Wasi uczeni wspomnieli w kilku miejscach

8 co do Talmudu, że w czasie, gdy ustalano [różnorakie terminy] na podstawie oglądu [Księżyca gołym okiem], to nie stosowano[1577] owych przesunięć[1578], co

9 przedłożył Awraham ibn Ezra w *Perusz ha-Tora* (w [komentarzu] do paraszy *Powiedz*)[1579] w słowach: «*Także w Talmudzie są dowody na to, że [święto] Pesach przypadało*

10 *na poniedziałki, środy [lub] piątki*»[1580] – koniec cytatu. Jakaż to [więc] wielka potrzeba[1581], z powodu której wymyślili Wasi uczeni metodę przekładania [terminów świątecznych]? Jeśli

11 *z powodu warzyw* i *zmarłego*[1582], to jest to *głupstwo i lekkoduchstwo*[1583].

[1575] Hebr. מקרוב באו. Czasownik באו można by też oddać, jako ‘pochodzące, przybyłe’. Polski odpowiednik, użyty przeze mnie w tekście głównym, lepiej oddaje – moim zdaniem – istotę odpowiedzi Karaima.

[1576] Hebr. שערום, jest to rdzeń ש.ע.ר, w jednym ze swoich znaczeń, tutaj: ‘przenosić’ (E. Shoshan, t. 7, s. 2756).

[1577] Hebr. לא היו נוהגים, dosł. ‘nie miano w zwyczaju; nie postępowano’.

[1578] Czyli przekładania terminów świątecznych. Hebr. דיחוי, w tym tu kontekście, raz przekładam jako ‘przesunięcie’, raz jako ‘przełożenie’, a to w zależności od konstrukcji zdania polskiego (sugeruję się tu brzmieniem i stylem współczesnej polszczyzny). Prócz tego jedna jeszcze uwaga: w zdaniu hebrajskim padają słowa בתלמוד. Nie można tu ich przekładać jako ‘w Talmudzie’, bo z logiki zdania wynika, że uczeni Talmudu nie znali owego zwyczaju (określania konkretnych dni tygodnia, na które pewne święta nie mogą przypadać), więc nie mogli też wskazać, że go nie praktykowano. Za chwilę zresztą zostanie tu przywołana osoba ribbiego Araham ibn Ezry, jako przykład na potwierdzenie tezy, że nawet potalmudyczni rabbaniczni uczeni pokazują, że pewnych praw religijnych (obowiązujących żydów) darmo szukać w Talmudzie. A więc wyrażenie przyimkowe בתלמוד należałoby tu przełożyć, jako ‘co do Talmudu; odnośnie do Talmudu’.

[1579] Parasza ta (אמור) obejmuje następujące fragmenty księgi Kapłańskiej: 21:1-24:23.

[1580] A więc w dni tygodnia, na które w judaizmie rabbanicznym święto to nie może przypadać. Cytat pochodzi oczywiście z: Awraham ibn Ezra, *Perusz ha-Tora*, *Paraszat Emor*, fol. 62r (http://www.hebrewbooks.org/42335), aczkolwiek nie jest on tutaj dosłownie przytoczony (Karaim nie zmienił jednak sensu wypowiedzi rabbanicznego uczonego). W oryginale, tj. u źródła, jego brzmienie przybiera następujący kształt: 'גם בתלמוד ראיות שהיה פסח בבדו, a więc: „Także w Talmudzie są dowody na to, że [święto] Pesach było [świętowane] w poniedziałki, środy [lub] piątki”.

[1581] Aluzja do słów Rabbanity, że „z powodu ważnej konieczności” zdecydowano się na korektę w postaci przesunięcia świąt (wiersze 3 i 4).

[1582] Aluzja do Tal. Bab., *Rosz ha-szana 20a*. Aram. יְרָקָא, ‘ziele, zioło’; Jastrow wyjaśnia, że we wskazanym tekście mowa o ziele, które mogłoby się zmarnować, gdyby dwa dni pod rząd odłogiem leżało, co byłoby możliwe przy występowaniu obok siebie – dzień po dniu – szabatu i Dnia Pojednania (Jastrow, s. 598, termin: ירקא). Tłumacze Talmudu Babilońskiego na język angielski przyjmują, że mowa tu o świeżych, tj. niegotowanych warzywach, które po ok. dwóch dniach mogłyby być już nieświeże, zaś niepochowane ciało zmarłego mogłoby po tym czasie zacząć się rozkładać (angielskie tłumaczenie Talmudu Babilońskiego za: „Judaic Classics”, tł. zespołu badaczy pod kierunkiem H. Freedmana, I. Epsteina; tu zob. przyp. odpowiednio 10 i 11). Z tych to powodów w swoim tłumaczeniu podążam za wersją anglojęzyczną, która uwzględnia kontekst całej talmudycznej wypowiedzi. W samym zaś Talmudzie rozpatrywana jest tu kwestia tego, czy miesiąc *ʾaḏar*, poprzedzający miesiąc *nissan*, może być czasami przestępny, a gdy trzeba to pełnym miesiącem, czy też należałoby ustalić określoną, stałą liczbę jego dni. Z tak postawionego pytania wynikają pewne konsekwencje w postaci konieczności uchylenia pewnych przykazań szabatu (np. zakaz pracy), by – z drugiej strony – móc spełnić inne religijne przykazania (jak na przykład konieczność złożenia ofiary z okazji rozpoczęcia nowego miesiąca). Rzecz ta jest rozważana historycznie, bo dotyczy oczywiście czasów, gdy istniała świątynia

Nie masz w nich żadnej potrzeby[1584]: inaczej niż [ze] słowami Boga żywego[1585].

12 Usuwać święte dni[1586] z ich [ustalonego] terminu i zmieniać starożytny zwyczaj, który istniał w czasach proroków, [jak i]

13 w czasach Królestwa [Izraela] – tym bardziej, że odnośnie tego nie znajduje się żadnego pouczenia w słowach Dającego Torę!? [1587] Na odwrót, powiedziane jest [bowiem]:

14 *Które to [święta będziecie] ogłaszać w swoim terminie*[1588]. A jeśli tak, to nie mamy prawa ich usuwać z ich pory[1589], którą to Tora wyznaczyła,

15 ani z ich terminu, [bo] *nic się pod słońcem nie zmienia*[1590], a[1591] *świat kręci się dalej*[1592] i to, co tyczy się[1593] nas

16 dzisiaj jest tym [samym], czym było w czasach naszych świętych ojców[1594]. Dlaczegóż [więc wtedy] nie wymyślono owej metody, tj.

17 stosowanie przekładania [terminów świątecznych]? *Kim jest [ten], co się ośmielił*[1595] zmienić rozporządzenie Stwórcy (niech będzie błogosławiony) i przenieść[1596]

18 dni świąteczne ze swojej pory, która została wyznaczona w świętej Torze? I jakżeż [mógł] *odważyć się*[1597] przypisać

19 to Mojżeszowi, naszemu nauczycielowi (pokój jemu)? [Mam tu na myśli] to, co [napisał][1598] Rambam we własnych słowach[1599] w *Halachot kiddusz ha-chodesz*, w

---

(i wtedy ów zakaz pracy uchylano, ale pod kątem złożenia odpowiedniej ofiary), aczkolwiek wnioski z niej wypływające pozwalają uczonym Talmudu na wyprowadzenie pewnych reguł, związanych z ustalaniem kalendarza.

[1583] Koh 1:14; 2:11, 17, 26; 4:4, 6:9 (הבל ורעות רוח, wyrażenie idiomatyczne, określające coś bezwartościowego, jak i bez sensu).

[1584] Nie ma potrzeby przenoszenia terminów różnych świąt.

[1585] Które są potrzebne.

[1586] Hebr. להוציא, ‘wyjąć, wyciągnąć’; hebr. מקודשים, dosł. ‘poświęcone, uświęcone’.

[1587] Zdanie to traktuję jako pytanie retoryczne.

[1588] Kpł 23:4. W wersecie tym jest mowa o מועדי יהוה, co w retoryce biblijnej może oznaczać ‘terminy, okresy, czasy [dla] PANA, [poświęcone] PANU’. W swoim tłumaczeniu idę z duchem argumentacji Szełomo ben Aharona, w jego tekście jest bowiem mowa po prostu o świętach religijnych.

[1589] Dosł. ‘czasu’ (מזמנם).

[1590] Koh 1:9. Podobnież i praw Boga nie powinno się zmieniać.

[1591] Hebr. אלא, ‘lecz; jednakowoż *itp.*’.

[1592] Tal. Bab., *Awoda zara* 54b. Zob. też przypis do polskiego tekstu fragmentu *fol. 4r*, wiersz 1.

[1593] Użyto tu rdzenia ה.י.ה w formie imiesłowu czasu teraźniejszego (הווה), w znaczeniu קורה, tj. ‘dziać się’. Czasownik ten przełożyłem jako ‘tyczyć się’, bowiem mowa tu o niezmiennych prawach danych od Boga – łatwiej mi było w ten sposób oddać dosłownie drugą część zdania.

[1594] Prawa, według których porządkują swoje życie karaimi, są te same, jakimi kierowali się ich (biblijni) ojcowie.

[1595] Idiom zaczerpnięty z Jr 30:21 (ערב את לבו).

[1596] Użyto tu czasownika להעתיק (‘przenosić’), nie zaś לדחות (‘odwlekać, przekładać’), w stosunku do zwyczaju przekładania dni świątecznych.

[1597] Wyrażenie idiomatyczne, zaczerpnięte z 2 Sm 7:27 (מצא עבדך את לבו).

[1598] Czasownik ten pojawia się w innych rękopisach. Zob. odpowiedni przypis do tekstu hebrajskiego.

rozdziale 5, cytuję[1600]:

20 «*[Jest to] halacha od Mojżesza, [tj.] z Synaju. W czasach gdy nie ma Sanhedrynu, nie ma potrzeby wyglądania [nowiu Księżyca gołym okiem], lecz czasami*

21 *dzień, który się wyznacza poprzez rachowanie, wypadnie w dniu wypatrywania [gołym okiem], czasami wypadnie wcześniej, a nie*

22 *w ów dzień, a czasami wypadnie i po nim*» – koniec cytatu[1601]. Wychodzi więc na to, że owe przenosiny [terminów świątecznych]

23 – odwrotnie – przekraczają [wszelkie] granice, jak i [burzą] porządek [ustanowiony przez] Torę[1602], dlatego że przekładają i przenoszą uświęcone dni

24 ze swojego należytego terminu, wyznaczonego przez świadectwo Księżyca[1603], który uczynił Bóg[1604], [niech będzie błogosławiony][1605], *dla [ustalania] świąt*[1606]". Kwestia dziewiąta[1607]

25 Talmudysta zwrócił się z wymówką do biblisty, [mówiąc]: „Dlaczego Wy, [karaimi], nie rozpoczynacie liczenia [*omeru*] nazajutrz

26 pierwszego dnia świątecznego [święta] Pesach[1608], mianowicie 16-ego [dnia] miesiąca

---

[1599] W rękopisie występuje tu akronim ז"ל, który prócz oczywistego rozwinięcia może też zostać rozwinięty do wyrażenia זה לשונו (mniej więcej: 'to są jego słowa'), które się stosuje przy cytowaniu.

[1600] Tu także użyto akronimu וז"ל (z dodaniem spójnika 'a') – 'a oto jego słowa'.

[1601] Rambam, *Halachot kiddusz ha-chodesz 5:2*. Nie jest to ścisły cytat, aczkolwiek sens słów Rambama został tu bardzo dobrze oddany.

[1602] Aluzja do słów Rabbanity z wiersza 5, którą można rozpatrywać w ramach pewnej riposty (zob. odpowiedni przypis do tekstu polskiego). Polega ona na tym, że uczeni rabbaniczni wyprowadzają z Tory pewne (nie zawsze dość oczywiste) prawa po to, by pod każdym względem postępować zgodne z intencją Tory, szczególnie na wzór patriarchów, a tu nagle okazuje się – na podstawie słów uczonego karaimskiego – że praw tych wcale w Torze nie ma i że są nawet one z nią niezgodne, a więc że w istocie łamią owe prawa toraniczne, przekraczają jej granice prawne. Tak więc zarzut Rabbanity co do niewłaściwych zwyczajów karaimskich zostaje wybroniony (prócz przedstawienia własnych, rzeczowych argumentów) poprzez wysunięcie podobnego zarzutu wobec adwersarza, tj. o niezgodność ich praw z prawami Tory. Na boku warto dodać, że wyrażenie typu לפרוץ גדר pojawia się w kilku miejscach Biblii Hebrajskiej, zawsze w znaczeniu typu 'rozebrać/zburzyć/zniszczyć mur/ogrodzenie/płot' (Iz 5:5; Ps 80:13, 89:41, Koh 10:1), ale stąd metaforycznie może też ono oznaczać „przekroczenie prawa; łamanie zakazów *itp.*" (E. Shoshan, t. 1, s. 313, termin: פורץ גדר) i taki też sens mają tu słowa zapisane przez karaima z Trok.

[1603] A więc na podstawie wypatrywania Księżyca gołym okiem.

[1604] W oryg. השם.

[1605] W rękopisie brak tego błogosławieństwa. Dodaję na podstawie innych kopii.

[1606] Rdz 1:14. Wyrażenie למועדים można na wiele sposobów przekładać, bowiem rzeczownik מועד posiada kilka znaczeń: a) 'termin, czas, pora'; b) 'święto, okres świąteczny'; c) 'czas na coś już poświęcony, przeznaczony'; d) 'znak, sygnał' (E. Shoshan, t. 3, s. 1262 i n., termin: מועד). Z opcji tych wybrałem tą, która najbardziej pasowałaby do wypowiedzi karaimskiego uczonego, a więc stanowiłaby mocny dowód w obronie swojego stanowiska z jednej strony, jak i mocny argument przeciwko stronie przeciwnej z drugiej.

[1607] Elgamil: kwestia dziesiąta (טענה עשירית).

[1608] Mowa o przykazaniu z Kpł 23:15 i 16. Święto Pesach to oczywiście cykl 7 dni obchodów świątecznych, w judaizmie rabbanicznym od 15-ego do 21-ego dnia miesiąca *nisan*. Fraza „nazajutrz pierwszego dnia

nisan?[1609] Jak bowiem przychodzi [z pomocą] tradycja[1610], nie jest to

27 nazajutrz szabatu [w znaczeniu] „dzień tygodnia”[1611], lecz nazajutrz dnia świątecznego[1612], atoli dlatego, że także i dni świąteczne określa się nazwą

28 *szabat* lub *szabaton*[1613], jak to jest wyjaśnione w Torze Pisanej[1614]”.

świątecznego [święta] Pesach” ma więc znaczenie „po pierwszym z siedmiu dni tego święta”, a więc właśnie po 15-ym dniu miesiąca *nisan*, czyli 16-ego.

[1609] Elgamil dodaje: „*dosł.:* w jego noc, wieczorem”, a więc po prostu „pod wieczór; po zmierzchu; tej nocy [należy zacząć liczenie *omeru*]” (בלילו בערב).

[1610] Hebr. כאשר באה הקבלה.

[1611] Użyte tu wyrażenie שבת בראשית posiada dwa znaczenia: a) pierwszy szabat po święcie Sukkot, kiedy to rozpoczyna się nowy rok liturgiczny i w synagogach czyta się wtedy Torę od początku, tj. właśnie od paraszy בראשית (to znaczenie, ze względów na to, że odnosi się do innego święta, nas tu nie interesuje); b) talmudyczne określenie każdego szabatu, tj. siódmego dnia tygodnia; by uniknąć nieporozumień co do różnych znaczeń słowa szabat (1. Siódmy dzień tygodnia; 2. Tydzień, siedem dni tygodnia; 3. Święto podczas którego nie wolno wykonywać żadnych prac; 4. Rok szabatowy, każdy siódmy rok, w który ogłasza się bezwzględne przerwanie prac na roli, darowanie długów *etc.*; 5. Nazwa jednego z rozdziałów Miszny) zdecydowano, że jeśli mowa o dniu tygodnia, zwanym szabat, to będzie można go określać mianem שבת בראשית, właśnie ze względu na ustanowienie przez Boga w ks. Rodzaju owego dnia odpoczynku (E. Shoshan, t. 7, s. 2609 i n., termin: שבת בראשית). Moje tłumaczenie ma na celu wyeliminowanie owych wieloznaczności tak, by wypowiedź Rabbanity była zgodna z jego stanowiskiem i nie wprowadzała niepotrzebnego nieporozumienia, stąd wyrażenie שבת בראשית oddaję od razu istotowo, a więc jest to szabat w rozumieniu „siódmy dzień tygodnia”, w języku polskim po prostu szabat (słowo to jest bowiem w naszej mowie pozbawione owych wieloznaczności).

[1612] Rabbanita sugeruje tu, zresztą zaraz o tym sam powie, że w Kpł 23:15 i 16 pojawia się hasło szabat nie w znaczeniu „dzień tygodnia”, lecz w znaczeniu „święto”, a więc w tym przypadku wyrażenie biblijne „nazajutrz szabatu” lub „po szabacie” (ממחרת השבת) należy rozumieć jako „nazajutrz tego dnia świątecznego”, „po tym dniu świątecznym” – a nie zaś „od najbliższego szabatu” (co mogłoby powodować czasem i kilkudniową przerwę pomiędzy pierwszym dniem święta Pesach a rozpoczęciem odliczania do święta Tygodni, więc w praktyce czasami wyszłoby więcej niż 50 dni od pierwszego dnia święta Pesach do święta Tygodni). Warto też mieć w pamięci i to, że u żydów rabbanitów wieczór paschalny nie musi przypadać na szabat, może w dowolny dzień tygodnia (prócz oczywiście owych zakazanych dni, o których była mowa w poprzedniej kwestii).

[1613] Morfologicznie rzecz ujmując słowo שבתון (*šabaṯon*) powstało z dodania do słowa שבת (*šabaṯ*) końcówki ־ון (*-on*). Morfem ten jednak nie pełni tu swojej najczęstszej bodaj funkcji, tj. zdrobnienia, lecz uwydatnia on, wzmacnia wagę dnia tak określonego. Końcówka ta może mieć też i inne jeszcze znaczenia, jak na przykład określać pewien zbiór (np. מילון, *milon,* ‘słownik’, od מילה, *mila*, ‘słowo’), albo określać urządzenie (np. אווירון, *ʾaviron*, ‘samolot, aeroplan’, od אוויר, *ʾavir*, ‘powietrze’) itd. Wracając do tematu, *szabaton* to każdy dzień (zazwyczaj świąteczny), w który nie wolno pracować, w który należy odpoczywać, który należy szczególnie poświęcić Bogu (Wj 16:23; 31:15; 35:2; Kpł 16:31; 23:3, 24, 32, 39 (dwukrotnie); 25:4, 5). Pojęcie to, po fonetycznym spolszczeniu, postanowiłem pozostawić jednak bez tłumaczenia, ograniczając się jedynie do niniejszego wyjaśnienia. Dla pewnego kontekstu podaję tylko dwa przykłady tłumaczeń tych terminów, jedno z Wujka, drugie Cylkowa. I tak, Wujek stara się być konsekwentny, bowiem najczęściej słowo to oddaje jako „odpoczynienie”, aczkolwiek w Kpł 16:24 pisze po prostu „sabat”, zaś w Kpł 23:39 „sabat, to jest odpoczynienie” (z dwu wypowiedzi czyni jedną, tj. łączy klamrą tą właśnie wypowiedzią). U Cylkowa natomiast rzuca się w oczy różnorodność wyjaśnień owego terminu (według kolejności występowania): „wielki dzień wypoczynku”, „Szabat najzupełniejszy”, „Szabat najwyższy”, „Szabat najzupełniejszy”, „wielki odpoczynek”, „święto uroczyste”, „wielki odpoczynek”, „święto uroczyste” – dwukrotnie, „wielki odpoczynek”, „[rok] wypoczynku”. Generalnie stosuje on pięć różnych wyrażeń co do terminu *szabaton*. Należy zauważyć, że hasła podane przez Wujka i Cylkowa są generalnie bliskoznaczne i dzielą się na dwie grupy: a) podkreślenie wyjątkowości danego święta; b) ukazanie sposobu świętowania w owe święto (mianowicie poprzez odpoczynek). Obie te cechy należy mieć w pamięci, gdy czyta się spolszczone słowo hebrajskie *szabaton*.

[1614] Jeśli prześledzimy miejsca w Torze, w których pojawia się pojęcie *szabaton*, to zauważymy, że w pierwszych trzech przypadkach (wszystkie z księgi Wyjścia: 16:23; 31:15; 35:2) będzie się ono zawsze łączyło

Biblista odpowiedział: „Gdyby było

29 wiadomo, że potrząsanie snopem kłosów[1615] [przypada] na znany [z góry] dzień miesiąca, to nie byłoby między nami żadnego podziału[1616], którego to

30 nie ma co do pozostałych dni świątecznych, które to [przypadają] w znany [z góry] dzień [danego] miesiąca. Bardziej należy się dziwić [temu],

31 jak Wy określacie[1617] dni świąteczne [święta] Pesach, tj. nazwą *szabat*, bo przecież nie znajduje się w żadnym [miejscu, aby [święto] Pesach nazywało się nazwą *szabat*][1618].

32 Jeśli zaś znajduje się w Torze [to], iż terminy [świąteczne] siódmego miesiąca określane są mianem *szabat* i *szabaton*, to jest to znana tajemnica,

33 którą [postaram się] wyjaśnić. Otóż wiadomo, że siódmy miesiąc odpowiada siódmemu dniowi stworzenia. I to jest

34 ta tajemnica. Podobnie i „co siódmy rok”[1619] określa się mianem *szabat*. [Co do Waszego] dowodu, że powstrzymywanie się od pracy[1620] dotyczy[1621] też [roku] jubileuszowego[1622],

---

z tymi oto trzema hasłami: świętość (קודש), szabat (שבת) i Bóg (יהוה). W następnych zaś przypadkach (czyli już tylko w księdze Kapłańskiej) raz będą się one pojawiały, raz nie. Prawdopodobne, że owe pierwsze trzy wzmianki o *szabatonie*, kiedy to pojawia się on z ww. terminami, stanowią dla rabbanitów pewną formę jego definiowania.

[1615] Hebr. הנפת העמר. Rytuał religijny związany z początkiem żniw (Ramban, *Komentarz do Pwt 16:9*; רמב"ן דברים ט"ז:ט), podczas którego kapłan unosił kłos do góry, a następnie go opuszczał (פסיקתא רבתי פרק יח סימן ד, *Pesikta rabbati, 18:4*; opinię tę powtarza też: מדרש רבה ויקרא פרשה כח סימן ה, tj. *Midrasz rabba*, *Wajjikra, parasza 28:5*). Zwyczaj ten jest wzięty z Kpł 23:11. Prawdopodobnie mowa tu o kłosach jęczmienia, nie zaś pszenicy (מדרש רבה קהלת פרשה א סימן ד, *Midrasz rabba*, *Kohelet, parasza 1:4*).

[1616] Lub różnicy zdań; oczywiście co do tej kwestii.

[1617] Dosł. ‘opisujecie’, hebr. מתארים.

[1618] Słowa w nawiasie dodane na podstawie pozostałych manuskryptów (zob. odpowiedni przypis do tekstu hebrajskiego). Gdy mowa o „miejscu”, mamy oczywiście na myśli Torę.

[1619] Wyrażenie „co siódmy rok” jest tłumaczeniem nie tyle dosłownym, co kontekstowym. Hebrajskie pojęcie שמיטה (*šᵊmiṭa*), określające ów „co siódmy rok” po polsku oddaje się zwykle jako „rok szabatowy”, aczkolwiek dosłownie oznacza ono ‘anulowanie, uchylanie, unieważnienie, odwołanie, umorzenie *itp.*’. Cylkow oddaje je jako „umorzenie długów” (Pwt 15:1; 31:10) „umorzenie” (Pwt 15:2, 9), zaś Wujek jako „odpust” (Pwt 15:1; 31:10), „odpuszczenie” (Pwt 15:2, 9).

[1620] Hebr. שביתה (*šᵊḇiṯa*). Pojęcie to wyraża powstrzymywanie się od wykonywania wszelkich zajęć, nie tylko w szabat, ale też i w święta, jak i w inne określone dni, a nawet i w określone lata (w rok szabatowy, czyli co 7 rok, w rok jubileuszowy, czyli co 50-ty rok), kiedy to nie wolno było na przykład uprawiać ziemi. Pojęcie to można też oddać jako „spoczynek szabatowy”, ale że mowa tu nie tylko o szabacie, lecz i o innych okresach świątecznych, to – by uniknąć nieporozumień – zawęziłem owo pojęcie do opisu zachowania, które z jednej strony najbardziej szabat charakteryzuje (gdy chodzi o odbiorców wywodzących się z kultury nieżydowskiej), a z drugiej oddaje poniekąd istotę owych szabatowych i jubileuszowych lat.

[1621] Hebr. שווה. Słowo to posiada różne znaczenia, w zależności od kontekstu, na przykład: a) ‘podobny do, taki jak’; b) ‘o wartości *takiej i takiej*’; c) ‘warto by, opłaca się *coś zrobić*’ (E. Shoshan, t. 7, s. 2629 i n., terminy: שוה, שָׁוֶה).

[1622] Tj. co 50-ego roku.

35 podobnie jak „co siódmego roku”[1623]: z uwagi na fakt, że nie należą one[1624] do jednej i tej samej grupy[1625], [to] nie znajdzie się [w Torze tego], aby [rok] jubileuszowy określono mianem *szabatu*,

36 bowiem wychodzi on poza ramy liczby siedem[1626]. I tak jak nie wolno nam przenosić

[1623] W pytaniu Rabbanity argument ów się nie pojawia, aczkolwiek jasno wynika, że musi on się odnosić do strony rabbabnicznej. U Rambana można znaleźć pogląd, że zarówno rok szabatowy, jak i jubileuszowy posiadają to samo znaczenie i że 7 pełnych tygodni, tj. 49 dni z okresu liczenia *omeru*, odpowiada latom szabatowym, zaś dzień następny, tj. 50-ty, właśnie rokowi jubileuszowemu (Ramban, komentarz do Kpł 23:15-16).

[1624] Owe lata.

[1625] Znaczenie wyrażenia משום שגדר אחד לא יכלילם (lub יכללם) jest prawdopodobnie tożsame z wyrażeniem שלא יכללם גדר אחד, użytym przez Dawida Kimchi w *Sefer michlol*, w rozdziale pt. שער דקדוק השמות:

ויש שמות שהם כלל על לשון יחיד לעולם כמו מיני המתכות בַּרְזֶל ונְחֹשֶׁת ובְדִיל ועוֹפֶרֶת כֶּסֶף וזָהָב לפי שהם שם המין ואין תחת המין אישים ' אבל אֶבֶן ועֵץ אף על פי שהם שם המין יש תחת המין אישים כי האבן יתחלק המין לאישים רבים כמו אַבְנֵי שֹׁוהַם ' לְאַבְנֵי אֶקֶדָח ' אַבְנֵי פוּךְ והדומים להם שלא יכללם גדר אחד אלא שם אבן לבד וכאישיהם גם כן נפרדים ' וכן עץ יש תחת המין אישים רבים ואין עץ זה כמו זה ' אבל המתכות כל אחד במינו הוא דבר אחד לא יפרד כי כל כסף אחד וכל זהב אחד וכל ברזל אחד וכל נחשת אחד וכל עופרת אחד וכל בדיל אחד אף על פי שיש בהם זה טוב מזה גדר אחד יכללם הכסף לכסף והזהב לזהב וכן השאר '

„Są [i takie] rzeczowniki, które zawsze występują w liczbie pojedynczej, jak to na przykład rodzaje metali: żelazo, miedź, cyna, ołów, srebro, złoto – które [to] stanowią nazwę rodzaju [metalu], zaś pod owymi rodzajami nie ma [żadnych] podgatunków. Lecz kamień i drzewo pomimo że są nazwą [jakiegoś] rodzaju, to pod nim[i] są jeszcze [i] podgatunki, gdyż – [na przykład odnośnie do] kamienia – rodzaj ten dzieli się na kilka podgatunków, takich jak: kamień onyksu (Wj 28:9), kamień karbunkułu (Iz 54:12), kamień turkusu (1 Krn 29:2) i tym podobne. [Stąd] **nie należy ich umieszczać w jednej grupie** [wytłuszczenie moje – tł.], lecz [każdy] kamień oddzielnie, podobnie jak i ich podgatunki są podzielone. Tak samo i drzewo: [także i] pod tym rodzajem znajdują się liczne podgatunki, tak że jedno drzewo nie jest takie [samo] jak drugie. Lecz [co do] metali, [to] każde co do swojego rodzaju stanowi jedną [i tą samą] rzecz, [której dalej] się nie rozróżnia, gdyż każde srebro to jedno [i to samo srebro], każde złoto to jedno [i to samo złoto], każde żelazo to jedno [i to samo żelazo], każda miedź to jedna [i ta sama miedź], każdy ołów to jeden [i ten sam ołów], każdy cynk to jeden [i ten sam cynk], nawet pomimo tego, że pośród nich jedne są lepsze od drugich [tzn. że np. można jakościowo ocenić różne kruszce złota, ale nie powoduje to jeszcze podziału na jego podgatunki – od tłumacza], [a więc] **[stanowią] one jedną grupę**: srebro do srebra, złoto do złota, podobnie i z pozostałymi [metalami]”.

Kimchi podaje na marginesie miejsca z Tory, z których zaczerpnął nazwy owych kamieni, ja podaję je tu w nawiasach okrągłych, jak i z uwzględnieniem wersetu, a nie tylko rozdziału; dla każdego przykładu wskazano tylko jedno takie miejsce (zapis ze strony tytułowej dzieła: ספר מכלול שחבר החכם רבי דוד קמחי ראש המדקדקים' עם קצת נימוקים שהוסיף רבי אליה אשכנזי המדקדק ובו יבאר כל חלקי הדקדוק, מדפס בבית דניאל בומבירגי בשנת ש''ה לפ''ק בויניציאה; tekst opublikowany drukiem w Wenecji w 1545 r., przytoczony cytat pochodzi ze s. 49*v*. Tekst jest dostępny między innymi za pomocą strony internetowej, tj. drogą elektroniczną, pod adresem: https://books.google.pl/books?id=ifTIKU5_32sC&pg=PT87&lpg=PT87&dq=%D7%92%D7%93%D7%A8+%D7%90%D7%97%D7%93+%D7%9C%D7%90++%D7%99%D7%9B%D7%9C%D7%9C%D7%9D&source=bl&ots=HdALbWlY9w&sig=x-ba62c5v7oZ6kjcYJZrBJwxySk&hl=pl&sa=X&ved=0ahUKEwjQ3Jq0hZnbAhWEFSwKHWD3Ay4Q6AEIJzAA#v=onepage&q=%D7%92%D7%93%D7%A8%20%D7%90%D7%97%D7%93%20%D7%9C%D7%90%20%20%D7%99%D7%9B%D7%9C%D7%9C%D7%9D&f=false; dane z 22 V 2018 r.).

Moim zamiarem jest tylko wydobycie znaczenia interesującego nas tu wyrażenia. Nie będę się więc tu wdawał w Kimchiego analizę klasyfikacji rzeczowników, jak i ich desygnatów. I tak, z przytoczonego fragmentu wynika, że wyrażenie שלא יכללם גדר אחד znaczy mniej więcej tyle, co „nie być wliczonym do jednej i tej samej grupy” lub „nie tworzyć jednej grupy”. Zakładam, że w podobnym sensie wyrażenie owo pojawia się w tekście *Wojny u bram*, bowiem tak rozumiane pasuje do logiki wypowiedzi Szełomo ben Aharona. Inny wariant tłumaczenia, już mniej dosłownego, lecz nie zmieniającego sensu wypowiedzi, mógłby brzmieć: „nie należy ich mierzyć tą samą miarą”.

[1626] A więc sam fakt, że zarówno w rok szabatowy, jak i w rok jubileuszowy nie wolno pracować, nie może być dowodem na to, by rok jubileuszowy zwać szabatem. By tak się stało, jak wyjaśnia karaim z Trok, rok jubileuszowy musiałby być podzielny przez liczbę siedem, jako aluzja do siódmego dnia stworzenia, którego to

określenia *szabat* z „co siódmego roku”

37 na [rok] jubileuszowy, tak też nie wolno przenosić go z terminu siódmego miesiąca na Pashę i [święto] Tygodni, czego także i Tora

38 [nie czyniła, tj.] nie nazywała ich mianem *szabatu*[1627]”. Talmudysta wzmocnił jeszcze swój zarzut i powiedział: „Ponieważ w swojej odpowiedzi

39 podważyłeś mój pierwotny[1628] zarzut [poprzez to], że nazwa *szabat* nie pasuje do okresu [święta] Pesach, jak też [że] nie znajduje się [w Torze],

40 aby [święto to] nazywano mianem *szabat*. Tyle tylko, [że] my opieramy się na tradycji[1629]. Tak czy owak, nadal jestem poru-

fol. 65r

1 דעתי בתשובתך הואיל [1630] והכתבו[1631] אומר ממחרת השבת סתם ויש הרבה שבתות בשנה

2 ולא זה[1632] מהן ליחס המחרת אשאלך[1633] והודיעני[1634] כי בזה העניין[1635] אין זכר שבת בראשית :

3 השיב בעל מקרא לתלמודי[1636] הלא ידועה משכ[1637] מה שכתבו המדקדקים בשימושי[1638]

---

warunku ów rok nie spełnia, w przeciwieństwie do roku szabatowego. Stąd też obu świąt nie należy mierzyć tą samą miarą… Druga uwaga, w tekście hebrajskim ponownie pojawia się tu słowo גדר (יוצא מגדר), które w języku polskim – ze względu na kontekst – lepiej oddać jako ‘w ramach’ właśnie. Kolejna uwaga: całe to zdanie, jak i w ogóle wiele innych miejsc tego tekstu, w języku hebrajskim nie jest do końca stylistycznie poprawnych, więc trudno też być pewnym, czy tłumaczy się zgodnie z duchem argumentacji autora dialogu. Tak więc i w tym miejscu należy tekst hebrajski, jak i jego tłumaczenie czytać z pewną dozą krytycyzmu.

[1627] To, że jakieś święto przypada w siódmym miesiącu w roku także nie powoduje, by owo święto mogłoby być określane jako *szabat*. A więc należy tu postawić taką konkluzję, że w optyce karaimskiej biblijne słowo *szabat* z Kpł 23:15 i 16 nie odnosi się do święta Pesach, nie jest jego inną nazwą.

Na koniec wypowiedzi Karaima warto dodać, że obrona przed zarzutem Rabbanity polegała właściwie nie na przedstawieniu własnego sposobu liczenia 50 dni do święta Tygodni, lecz na analizie pojęcia *szabat* na sposób negatywny, mianowicie na wskazaniu co nim nie jest. Z samego faktu udowodnienia, że strona przeciwna postępuje niezgodnie z Torą nie wynika, że strona, która błąd wytyka, postępuje prawidłowo. Ta rzecz nie została tu jeszcze przez Karaima obroniona.

[1628] Dosł. ‘pierwszy zarzut’ – jednakże w znaczeniu „pierwszy zarzut w tej kwestii”, stąd lepiej było mi po prostu napisać ‘pierwotny’, gdyż opcja ta – w przeciwieństwie do tłumaczenia dosłownego – nie sugeruje jakiejś innej, tj. pierwszej w tekście, kwestii (pytania, zagadnienia, zarzutu).

[1629] Hebr. הקבלה. A więc Rabbanita w ten sposób przyznaje, że sposób liczenia *omeru* nie jest bezpośrednio zaczerpnięty z Tory.

[1630] Litera *jud* dopisana nad wyrazem. Elgamil: בדעתי.

[1631] Powinno być הכתוב, stąd odpowiednie oznaczenia nad wyrazem, aby ostatnie dwie jego litery zamienić miejscami.

[1632] F 50998, Elgamil: ולאי זה.

[1633] Elgamil: אשר לך.

[1634] Hi 38:3, 40:7, 42:4.

[1635] Elgamil: המעיין.

[1636] F 50998, Elgamil: brak tego słowa.

[1637] Nadkreślony wyraz oznacza błąd (odpowiednik współczesnego przekreślenia) – forma prawidłowa będzie zaraz obok na nowo zapisana. Nadto litera ה w słowie ידועה jest zbędna, niepoprawna wręcz.

4 אות הה֗א כי זה האות בבואו עם השמות נקרא[1639] לפעמים ה֗א[1640] הידיעה

5 והטעם טבא עניין[1641] ידוע : כאשר במילת ממחרת השבת וכן עד ממחרת השבת

6 השבעית[1642] טעם ההא מורה על שבת בראשית הידוע מזמן הבריאה[1643] והנזכרת בתחילת

7 אילו העניינים דהינו עניינים המועדים כדכתיב דבר אל בני ישראל ואמרת

8 אליהם מועדי ה֗ וכל[1644] ששת ימים תעשה מלאכה[1645] וביום השביעי שבת שבתון וכל[1646]

9 ה֗ה ידעתה[1647] ה֗א חוזרת[1648] שבת בראשית הנזכרת בתחלת[1649] העניינים ובימי הפסחים[1650]

10 לעולם מחרת שבת בראשית ואין בזה שום ספק ואדרבא כאשר אתם מתרצים

11 מחרת יום טוב יש ספק לאזה[1651] יום טוב ליחס המחרת אם לראשון או לאחרון

12 כי שני ימים טובים במועד הפסח היום הראשון והיום השביעי על כן יספר[1652]

13 עליך שתעזוב עקשותיך[1653] ותודה על האמת כי אין ספק בשום שום ספק בשם שבת

14 ואמנם מפורסמות[1654] שבעולם ואפילו אויבנו פלילים[1655] אינם מחליפים השם אין[1656] מין

[1638] F 50998, Elgamil: בשמושי.

[1639] Wynika z tego, że hebrajski rzeczownik ‘litera’ (אות) jest tu rodzaju męskiego. Zwykle litery hebrajskie są jednak rodzaju żeńskiego. Pozostałe rękopisy notują podobnie.

[1640] Elgamil: הה''אה.

[1641] F 50998, Elgamil: שבא על עניין.

[1642] Elgamil (po słowie כאשר aż do tego miejsca włącznie): brak zdania.

[1643] Po tym słowie Elgamil dodaje nieco dłuższy ustęp, który – jak wynika z jego treści – musi pochodzić od któregoś kopisty, bądź właściciela, bądź też osoby, która po prostu powyższy fragment komentowała i opatrzyła swoistym przypisem (w pewnym jednak momencie owego ustępu do głosu dochodzi autor tekstu, więc możliwe że jest to jego późniejszy dopisek, który nie we wszystkich kopiach się zachował):

ולא מבואר בכתוב כי יש הבדל גדול בין שבת בראשית, ובין המועדים שנקראו שם שבת ושבתון, ממה שכתוב בשבת בראשית "שבת היא לה' בכל מושבותיכם". ובמועדים נזכר החדש הז' באר הכתוב "יהיה לכם שבתון".

ובכפור "שבת שבתון היא לכם", "תשבתו שבתכם", וחג הסוכות לא נקרא שבת אלא שבתון, ומאותם השמות [השנים F 21667 -] יוקש גם לחג הסכות, א''כ לשוא מתארים חכמיכם מחרת שבת במחרת יום טוב, וכנגד זה שאמר [ומצד היחס שנאמר - F 21667] לה' ולכם מבואר בטול זאת המענה [הטענה - F 21667]. והרב רבינו אהרן הביא ראיה על ההבדל, כי [ש – F 21667] יש מין [בין- F 21667] שבת, ובין היום טוב, ממה שכתוב בפ' 'אמור', מלבד שבתות ה''', שהוא עונה על שבתות בראשית.

וכפי המנהג החכם בהיותו סומך על המבין קצר דבריו, ולא ביאר בטול הטענה, שאפשר לטעון ממה שנמצא בכתוב כי מועדי החדש הז' נקראו בשם בשת ושבתון. ועל כן דברי החכם אינם צריכים באור ע''פ מה שכתבתי בתשובתי, ואתה הלא **הזכרת בתחלת אלו העניינים** [...]

Dalsze brzmienie tekstu pokrywa się mniej więcej już z naszym manuskryptem (włącznie ze słowami przeze mnie wytłuszczonymi).

[1644] Winno być וכול' (‘itd.’), stąd wyraz ten został nadkreślony. Kpł 23:2. F 50998: zacytowany cały werset biblijny.

[1645] Wyraz poplamiony atramentem, niezbyt czytelny. Łatwo go jednak uzupełnić, bo jest to częścią cytatu biblijnego.

[1646] Kpł 23:3 (zob. też Wj 35:2). F 50998: cytuje nieco więcej, ale nie do końca wersetu.

[1647] F 50998, Elgamil: הרי ידיעת.

[1648] F 50998, Elgamil: חוזרת אל.

[1649] F 50998: בהתחלת.

[1650] F 50998, Elgamil: הפסח יש.

[1651] F 50998, Elgamil: לאיזה.

[1652] Winno być jak w: Elgamil: ע''כ אהובי מלכי ישפר עליך. W tym przypadku byłby to cytat z Dn 4:24.

[1653] Elgamil: עקשותך.

[1654] Elgamil: והוא מן המפורסמות.

[1655] Pwt 32:31. Elgamil: אפילו אויבינו פלילים.

[1656] Wyraz ten jest niepotrzebnie napisany.

15 יומו אלא המתרחקים מין[1657] התורה האלהית וזה בהם על צד[1658] הנצוח כאשר גם

16 שאר מאשרי[1659] התורה האלהית מחלפים[1660] לחזק אמונתם החדשה ולהחליש אמונתנו[1661]

17 הקדומה והמאושרת על ידי הנבאים[1662] ׳׳׳׳ טענה עשירי[1663]

18 טען התלמודי לבעל מקרא למה אתם[1664] אינכם מקדשים חג השבועות

19 בשישה[1665] בסיון כאשר בא הקבלה כי בשישה[1666] בסיון נתנה התורה ואתם

20 מחליפים מנהג התוריים[1667] שאינכם מסכימים עמנו בעניין זה ולכאורה[1668]

21 נראי[1669] שאתם מסכימים עם הנוצרים בזה העניין[1670] ׳׳׳׳ השיב בעל המקרה[1671]

22 פקח עני שכלך וראה[1672] מי משלנו משני[1673] מנהגי התורה הכתובה אם אנחנו בהיותינו[1674] נוהגים

23 על פי[1675] התורה שבכתב כדיכתיב[1676] עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמישים[1677] יום

24 והקרבתם מנחה חדשה לה׳[1678] ולכן אצלינו[1679] חג השבועות לעולם ביום מחרת השבת :

25 או אתם אשר לעולם מקדישים[1680] חג השבועות בששה בסיון מה שאינו[1681] בתורה ואלו[1682]

26 היה מבואר[1683] בתורה בכמה לחודש חג השבועות מה הצורך לספירת העמר[1684] ודין

27 תורה הוא לספור הימים והשבועות והשיבתות[1685] ובסופן לחג לחוג[1686] חג השבועות

[1657] Elgamil: מתרחקים מן.
[1658] Elgamil: ע''צ.
[1659] Elgamil: מאמרי.
[1660] Elgamil: מחליפים.
[1661] Elgamil: אמונתינו.
[1662] Elgamil: הנביאים ע''ה.
[1663] Liczba porządkowa 10 niepoprawnie odmieniona (winno być עשירית). Elgamil: י''א (a więc 11).
[1664] Elgamil: אתם הקראים.
[1665] Elgamil: בששה.
[1666] Brak zgodności podmiotu z orzeczeniem co do rodzaju gramatycznego. Elgamil: באה בקבלה, כי בששה.
[1667] Elgamil: המנהג התוריי.
[1668] Elgamil błędnie: לבאורה. Jak się pokazuje, w kilku rękopisach wyraźnie jest napisane לבאורה, jednakże z kontekstu wynika, że powinno być tu לכאורה. Błędy tego typu pokazują, że kopiści nie zawsze ze zrozumieniem lub z wystarczającym skupieniem przepisywali ów tekst.
[1669] Elgamil: נראה.
[1670] Elgamil: בעניין זה.
[1671] Powinni być המקרא. Elgamil: מקרא ואמר.
[1672] Zob. np. 2 Krl 19:16; Iz 37:17; Dn 9:18. Elgamil: אהובי פקח עיניך וראה.
[1673] Elgamil: מי משנינו משנה. Być może zamiast משלנו winno być מאתנו (‘który z nas’).
[1674] Elgamil: בהיותנו.
[1675] Elgamil: ע''פ.
[1676] Elgamil: כדכתיב.
[1677] Elgamil: חמשים.
[1678] Kpł 23:16.
[1679] Elgamil: אצלנו.
[1680] Elgamil: מקדשים.
[1681] Elgamil: שאינו כתוב.
[1682] Elgamil: ואם.
[1683] Elgamil zamiast tego słowa notuje: כתוב.
[1684] Elgamil: העומר.
[1685] Litera *jud* jest tu niepotrzebna, błędnie dopisana.
[1686] Elgamil: לחוג את.

28 כאשר מבוא[ר][1687] בתורה כשם[1688] שהתחלת הספירה ממחרת השבת כן תשלומה וסופה

29 צריך שיהיה ביום מחרת השבת ואתם אדרבה[1689] נוהגים בחילוף[1690] ממה שכתוב בתורה

30 כאשר שאין לכם ראיה כי בששה בסיון נתנה התורה וכפי המובן מהכתובים[1691]

31 כי בשלושה[1692] בסיון נתנה התורה כדכתיב בחודש[1693] השלישי לצאת בני ישראל

32 ממצרים[1694] וג' וכתוב הלאה והיו נכונים ליום השלישי כי ביום השלישי ירד ה׳ וגו'לר[1695]

33 ויהי ביום השלישי בהיות הבקר[1696] וגו' ואם תטעון[1697] כי השכל אינו גוזר שיהיה מתן תורה

34 בששה[1698] בסיון כאשר יורו הפסוקים[1699] משום שאפילו אם תהיה התחלת הספירה מיום ראשון

35 של פסח ואפילו אם יהיו ניסן ואייר מלאים לא ימצאו חמשים ימים אלה מט[1700] וכל שכן[1701]

36 אם יהיה ראשית המנין[1702] משאר ימי הפסח והחדשים חסרים או אחד מלא ואחד חסר

37 יהיו ימי מעט מזה[1703] : אני אשיבך[1704] כי הספירה לקביעת חג השבועות נצוית[1705] אחר מתן תורה

38 כדכתיב בפרשת אמור ובפרשת ראה וקודם מתן תורה לא היה חיוב הספירה[1706] : והכתוב

39 הוא יותר חזק מהקבלה : זאת ועוד אחרת כי חודש ניסן לעולם אצלכם מלא וחודש[1707]

40 אייר חסר ולפי מנהג הראייה זה לא יתכן כי יזדמן להיות שניהם מלאים או

fol. 65r

1 szony[1708] Twoją odpowiedzią, dlatego że Pismo mówi po prostu *„nazajutrz*

[1687] Elgamil: מבואר.
[1688] Elgamil błędnie: בשם.
[1689] Elgamil: אדרבא.
[1690] Elgamil: בחלוף.
[1691] Elgamil: מן הכתובים.
[1692] Elgamil: בשלשה.
[1693] Elgamil: חדש.
[1694] Wj 19:1. Elgamil cytuje cały werset.
[1695] Wydaje mi się, że chodziło tu o zapisanie w całości zwrotu וגומר, aczkolwiek nad ostatnimi literami jest nakreślona kreska, która oznaczać może zauważony przez kopistę, a popełniony przez siebie, błąd.
[1696] Wj 19:16.
[1697] Tj. תטען.
[1698] Elgamil: בשלשה.
[1699] Litera פ w wyrazie nie do końca wyraźna.
[1700] Elgamil: חמשים יום אלא מ''ט.
[1701] Elgamil: וכש''כ.
[1702] Elgamil: המניין.
[1703] Elgamil: שיהיו ימי הספירה מעט מה.
[1704] Hi 35:4.
[1705] Powinno być jak u Elgamila: נצטוית.
[1706] Elgamil dodaje jeszcze: בחמשים יום.
[1707] Elgamil: כי חדש ניסן אצלכם לעולם מלא וחדש.
[1708] Idiom לא נתקררה דעתי oznacza tyle, co ‘nie jestem spokojny *itp.*’ (nie udało mi się odnaleźć w Biblii Hebrajskiej podobnego wyrażenia; można dość łatwo na niego natrafić w literaturze talmudycznej, w midraszach, w komentarzach Rasziego itd.).

[owego] szabatu”[1709]. A w ciągu roku jest wiele szabatów,

2 [więc] do którego z nich odnieść owo *nazajutrz*? – *pytam się Ciebie, a Ty mi odpowiedz*[1710], gdyż w tej materii nie ma [żadnej] wzmianki [o] szabacie [z tygodnia] Stworzenia[1711]!”

3 Biblista odpowiedział talmudyście: „Czyż nie jest znane to, co gramatycy napisali odnośnie do użycia

4 litery *he*, że gdy pojawia się [ona] przy rzeczownikach, to nazywana jest czasem *he* określającym,

5 w znaczeniu: [gdy] odnosi się [do][1712] rzeczy wiadomej?[1713] Zaś w wyrażeniu *„nazajutrz [owego] szabatu”*, jak i *„do zajutrza [owego] siódmego*

6 *szabatu”*[1714] znaczenie [litery] *he*[1715] [jest takie]: wskazuje na szabat z [tygodnia] Stworzenia, wiadomy od czasu stworzenia [świata]. […][1716]. […A czy Ty czyś nie][1717]

[1709] Kpł 23:15, 16. Wyjątkowo we fragmencie tym determinatyw ה (przed słowem *szabat*) przekładam jako ‘owego’, bowiem słowo to (a w języku hebrajskim w zasadzie przedrostek) będzie tu stanowiło przedmiot rozważań.

[1710] Hi 38:3, 40:7, 42:4.

[1711] Hebr. שבת בראשית – wyrażenie idiomatyczne, oznaczające po prostu każdy szabat, tj. siódmy dzień tygodnia, a więc szabat w znaczeniu podstawowym, pierwotnym, nadanym w siódmym dniu stworzenia świata, jak to jest opisane w na początku 2-ego rozdziału księgi Rodzaju (i stąd właśnie pochodzi przydawka בראשית). Rabbanita pokazuje, że w Kpł 23:15, 16 nie ma żadnej wskazówki co do tego, że pojawiające się w tych wersetach słowo szabat należy rozumieć jako siódmy dzień tygodnia. Innymi słowy, otwiera się tu furtka do poszukiwania innych jeszcze znaczeń słowa *szabat* (w judaizmie rabbanicznym będzie to na przykład święto Pesach, a ściślej noc paschalna).

[1712] Wyraz ten (jako על), pojawia się w pozostałych manuskryptach (zob. odpowiedni przypis do tekstu hebrajskiego).

[1713] Szełomo ben Aharon nie podaje tu konkretnego nazwiska, bowiem znaczenie morfemu הַ (czyli , w tym przypadku, determinatywu) jest na tyle oczywiste, że ogranicza się do powołania na ogólny autorytet gramatyków (dzisiaj byśmy powiedzieli językoznawców). W ten sposób daje do zrozumienia, że wyjaśniana kwestia należy w zasadzie do wiedzy powszechnej i nie ma więc potrzeby powoływania się na konkretnego gramatyka.

[1714] Kpł 23:16.

[1715] Który to – morfologicznie rzecz ujmując – morfem oddaję, jak wymaga tego niniejszy fragment tekstu, jako ‘owego’.

[1716] Niektóre rękopisy (zob. przypis do tekstu hebrajskiego) dodają w tym miejscu kilka innych jeszcze ustępów, aczkolwiek należy zaznaczyć, że w różnych rękopisach kolejność zdań jest nie zawsze ta sama, niektóre zaś są pominięte itd. Poniższe tłumaczenie opieram głównie na hebrajskojęzycznej edycji Elgamila, jednakże uwzględniam tu poprawki, które wprowadziłem na podstawie pozostałych rękopisów. A oto polski tekst [w nawiasach kwadratowych podaję – zaraz za błędnymi lekcjami – wersje prawidłowe, wraz z podaniem źródła]:

„[Czyż] w Piśmie nie jest wyjaśnione, że jest ogromna różnica pomiędzy szabatem [z tygodnia] stworzenia a terminami [świątecznymi], które określa się mianem *szabat* i *szabaton*? [Mianowicie] pomiędzy tym, co jest napisane odnośnie do szabatu [z tygodnia] stworzenia, [że jest to] «szabat PAŃSKI w każdym [miejscu] Waszego pobytu» [Kpł 23:3], a [tym, co się tyczy] terminów [świątecznych], [pośród których] wspomina się siódmy miesiąc, [tj. *tiszre*], [który to] Pismo określa [jako]: «będzie [to] dla Was *szabaton*» [Kpł 23:24]; jak i [święto] Kipur, [które to Pismo określa jako] «*szabat*, *szabaton* – [takie] będzie ono dla Was» [Kpł 23:32] [oraz] «obchodźcie Wasz *szabat*» [Kpł 23:32]; jak i święto Sukkot, [które] nie zwie się szabat, lecz *szabaton*

wspomniał [zaraz] na początku

7 tych [tu] kwestii, mianowicie kwestii terminów [świątecznych], jak jest napisane *„[Tak] odezwiesz się do synów Izraela i powiesz im:*

8 *[oto] terminy [świąt] PAŃSKICH”*[1718] itd., *„sześć dni będziesz [wykonywał] pracę, zaś siódmego dnia [będzie] szabat, szabaton”*[1719] itd.?

9 Toż ta określoność *he* powraca do szabatu [z tygodnia] Stworzenia, o czym się wspomina [już na samym] początku tych kwestii[1720]. A więc co do okresu[1721] [święta] Pesach, to tu

10 zawsze [będzie] „nazajutrz szabatu [z tygodnia] Stworzenia”, co do czego nie ma żadnych wątpliwości, w przeciwieństwie [do] Was, gdy interpretujecie [jako]

11 „nazajutrz dnia świątecznego”, [w stosunku] do czego [już] jest wątpliwość, [bo] do którego dnia świątecznego odnieść owo *nazajutrz*? Do pierwszego czy do ostatniego

---

[Kpł 23:39] – z obu [świąt] przeszło na święto Sukkot [tłumaczenie ostatniej części zdania niepewne – tł.]. A jeśli tak się sprawy mają, to na próżno Wasi uczeni wykładają [wyrażenie] *nazajutrz szabatu* jako *nazajutrz dnia świątecznego*. [Podobnie] od strony relacji, jak jest powiedziane «dla PANA» i «dla was» - [tak oto] wyjaśniono anulowanie owego zarzutu [tłumaczenie niepewne – tł.]. Zaś ribbi, nasz nauczyciel Aharon, przedstawił dowód na to, że istnieje różnica pomiędzy szabatem a dniem świątecznym, jak to jest napisane w paraszy *Powiedz* [Kpł 21:1-24:23][w słowach]: «prócz szabatów PAŃSKICH» [Kpł 23:38], które to [należy] odnieść do szabatów [w znaczeniu:] [z tygodnia] stworzenia.

Wg [zaś] zwyczaju, mądry [potrafi] krótko uzasadnić [to, co] rozumie, a nie zastanawia się nad anulowaniem twierdzenia, które można wywnioskować na podstawie tego, co znajduje się w Piśmie, gdyż [świąteczne] terminy siódmego miesiąca zwane są mianem *szabat* i *szabaton*. Stąd też słowa mędrca nie potrzebują wyjaśnienia, co napisałem w swojej odpowiedzi. A czy Ty, czyż nie […]”.

Dalej już obie wersje tekstu się pokrywają. Jedna jeszcze tylko uwaga, a potem wyjaśnienie powyższego akapitu. W niniejszym tłumaczeniu słowo «szabat» (zapisane normalnie) oznacza «dzień tygodnia», natomiast «*szabat*» (zapisany kursywą) oznacza «określone święto żydowskie, ale inne niż dzień tygodnia». Różnica ta pomaga polskiemu czytelnikowi zrozumieć logikę argumentacji tej wypowiedzi, którą można streścić następująco: jak się więc pokazuje, słowo «szabat» posiada generalnie dwa znaczenia. Skąd jednak wiadomo, w którym z tych dwu sensów występuje słowo «szabat» w wyrażeniu *nazajutrz szabatu*? Ano stąd, jak dowodzi Szełomo ben Aharon, że w Kpł 23 określono święta, które noszą nazwę a to *szabat*, a to *szabaton* i nie ma wśród nich święta Pesach, więc słowo «szabat» nie może się do tego święta odnosić. Nadto jeszcze w Kpł 23 nie ma żadnej wzmianki o tym, aby można było wyrażenie *dzień świąteczny* (יום טוב) utożsamiać z jakimkolwiek znaczeniem słowa «szabat». Z obu więc przesłanek wynika, że pojęcie «szabat» w zwrocie *nazajutrz szabatu* występuje w swoim podstawowym znaczeniu, tj. w tym, jakie zostało nadane jemu w tygodniu stworzeniu świata, czyli jako ‘siódmy dzień tygodnia’.

[1717] Zob. przypis poprzedni.

[1718] Kpł 23:2.

[1719] Kpł 23:3 (zob. też Wj 35:2).

[1720] Szełomo ben Aharon pragnie przez swój wywód powiedzieć, że „owy” szabat oznacza tu zwykły szabat (właśnie taki, jakim go Bóg najpierw ustanowił po sześciu dniach stworzenia świata, tj. jako siódmy z kolei dzień tygodnia), nie zaś jakieś święto, które określono by mianem szabatu, na przykład wieczór paschalny. Stanowisko swoje uzasadnia tym, że zanim księga Kapłańska zacznie mówić o święcie Pesach, to na początku (rozdziału 23) niejako zdefiniuje, co ma na myśli pod pojęciem słowa szabat, które będzie użyte w kontekście święta Pesach, by nie było później co do tego żadnych nieporozumień. A więc, mówiąc dobitnie, szabat oznacza tu – zdaniem karaima z Trok – ów siódmy dzień tygodnia, czyli po prostu szabat. Ma na to wskazywać właśnie użycie determinatywu *he* przed słowem szabat, w znaczeniu: „[owy] szabat, jak z tygodnia Stworzenia”.

[1721] Dosł. ‘dni’ (ימי).

[dnia okresu świątecznego święta Pesach]?

12 Bowiem w okresie świątecznym [święta] Pesach dwa dni są świąteczne[1722]: dzień pierwszy, [jak] i dzień siódmy. Dlatego, [Kochany mój, *przyjmij mą radę*], *popraw się*[1723],

13 porzuć swój upór i podziękuj za prawdę, gdyż nie ma żadnej wątpliwości co do nazwy szabat,

14 [który jest] zaprawdę[1724] słynny na cały świat. Nawet *nasi wrogowie [są w tej sprawie] sędziami*[1725], [bo] nie zmieniają owej nazwy

15 dnia [tygodnia][1726], choć oddalają się od Boskiej Tory, [wykorzystując] to na rzecz polemiki[1727].

16 Pozostałe [jednak] wypowiedzi z Tory zamieniają, by wzmocnić swoją nową wiarę, a osłabić naszą pradawną

17 wiarę, potwierdzoną przez Proroków, [pokój im][1728]”. ⁂ Zarzut dziesiąty[1729].

18 Talmudysta zwrócił się z wymówką do biblisty, [mówiąc]: „Dlaczego Wy, [karaimi][1730], nie obchodzicie święta Tygodni

19 6-ego [dnia miesiąca] *siwan*? Jak podaje tradycja, 6-ego [dnia miesiąca] *siwan* została dana Tora[1731], [a więc] Wy

20 przekręcacie zwyczaj [nadany przez] Torę, [w czym] nie zgadzacie się z nami. Zdaje się,

21 że w tej kwestii jesteście zgodni z chrześcijanami”. Biblista odpowiedział:

22 „[Kochany mój][1732], *otwórz oczy* swego umysłu *i zobacz*[1733], który z nas zmienia zwyczaje spisanej Tory, jeśli my postępujemy zgodnie z

23 Torą Pisaną, jak jest napisane: *«Do zajutrza siódmego szabatu odliczycie pięćdziesiąt dni*

[1722] Hebr. יום טוב.

[1723] Dn 4:24 (aram. מלכי, tj. ‘moja rada, propozycja’; zob.: Jastrow, s. 791, termin: מַלְכָּא ,מַלַּךְ). Słowa w nawiasie kwadratowym dodane na podstawie pozostałych rękopisów (zob. odpowiedni przypis do tekstu hebrajskiego).

[1724] Dodane z innych manuskryptów (zob. przyp. do tekstu hebrajskiego). Słowo ‘zaprawdę’ nie we wszystkich wersjach tekstu się pojawia.

[1725] Pwt 32:31. Aluzja do chrześcijan.

[1726] Mowa o pochodzeniu między innymi polskiego słowa «sobota» od wyrazu hebrajskiego *šabaṯ*.

[1727] Spółgłoskowo zapisane słowo נצוח czytam jako נִיצוֹחַ, w znaczeniu ‘spór, konflikt *itd.*’ (E. Shoshan, t. 4, s. 1708, termin: נצוח, znaczenie nr 5).

[1728] W niektórych rękopisach dodaje się ע"ה.

[1729] W niektórych manuskryptach jest to zarzut, kwestia nr 11.

[1730] Słowo dodane na podstawie innych wariantów tekstu (zob. odpowiedni przyp. do tekstu hebrajskiego).

[1731] Zob. np. Raszi, komentarz do *Awoda zara 3a*; Jaakow ben Aszre, *Baal ha-turim,* komentarz do *Lb 28*.

[1732] Zwrot ten znajduje się w kilku innych manuskryptach (zob. przyp. Elgamil).

[1733] 2 Krl 19:16; Iz 37:17; Dn 9:18 i inne.

24 *i [wtedy] złożycie nową ofiarę PANU»*[1734], stąd u nas święto Tygodni zawsze [będzie przypadać] nazajutrz szabatu[1735]),

25 zaś wy zawsze obchodzicie święto Tygodni 6-ego [dnia miesiąca] *siwan*, czego w Torze nie ma. Gdyby

26 w Torze było wyjaśnione, którego [dnia] miesiąca [przypada] święto Tygodni, [to] jaka [byłaby] potrzeba liczenia *omeru*?[1736] Zaś [zgodnie z] postanowieniem

27 Tory [należy] odliczyć dni, tygodnie i szabaty, [by] na ich końcu świętować święto Tygodni,

28 [bowiem] – jak w Torze jest wyłożone – [jak] początek odliczania [wypada] *nazajutrz szabatu*, tak też i jego kres i koniec

29 muszą [wypaść] *nazajutrz szabatu*. Wy zaś postępujecie na odwrót, zmieniając to, co zapisane jest w Torze,

30 bo nie macie dowodu na to, że Tora została dana 6-ego [dnia miesiąca] *siwan*. Zaś zgodnie z tym, jak wynika z Pisma,

31 to Tora została dana 3-ego [dnia miesiąca] *siwan*, jak napisano: *«W trzecim miesiącu po wyjściu synów Izraela*

32 *z Egiptu»*[1737] itd., i nieco dalej jest napisane, [że] *«Trzeciego*[1738] *dnia byli gotowi, gdyż trzeciego dnia zstąpił PAN»*[1739] itd.

33 *«A było [to] w trzecim dniu, o poranku»*[1740] itd. Jeśli zaś twierdzisz, że to nie jest logiczne[1741], by Tora była dana

34 [trzeciego][1742] [dnia miesiąca] *siwan* ([o czym jednak] wersety biblijne pouczają!)[1743],

---

[1734] Kpł 23:16.

[1735] Dzień po wieczerzy paschalnej, tj. 15 dnia miesiąca *nisan*, w pierwszy dzień tygodnia, czyli w niedzielę rozpoczyna się u karaimów pierwszy dzień odliczania owych 50 dni. Z prostej rachuby wynika, że 50-ty dzień także będzie niedzielą, a więc że będzie to dzień po szabacie, jak tego wymaga Tora. W judaizmie rabbanicznym święto Pasah może, ale nie musi przypadać na szabat, stąd nie zawsze święto Tygodni wypada po szabacie. Co do konkretnego dnia miesiąca *siwan*, to rabbanici rozpoczynają liczenie *omeru* 16 dnia miesiąca *nisan* (posiada on 30 dni), poprzez cały miesiąc *ijjar* (29 dni), aż do 6-go dnia miesiąca *siwan*.

[1736] Rzeczywiście, argument ten jest logiczny, co nie znaczy jednak, że teologicznie słuszny.

[1737] Wj 19:1.

[1738] Lub ‘na trzeci dzień’.

[1739] Wj 19:11.

[1740] Wj 19:16.

[1741] Myślę, że takie znaczenie ma tu wyrażenie שכל אינו גוזר w tym tu kontekście. Dosłownie wyrażenie to można przełożyć jako „umysł nie rozstrzyga”, a więc w tym fragmencie tekst może też przyjąć brzmienie: „jeśli uważasz, że umysłem nie da się rozstrzygnąć, że [itd.]”.

[1742] W naszym podstawowym tekście napisane jest ‘szóstego’, jednakże z kontekstu wynika jasno, że Rabbanita nie mógłby podważyć swojego własnego stanowiska, a więc że musi tu być „karaimska” data nadania Tory. Datację tę zmieniam także i na podstawie innych rękopisów (zob. odpowiedni przypis do tekstu hebrajskiego).

ponieważ gdyby nawet początek liczenia *omeru* był w pierwszym

35 [dniu święta] Pesach[1744], i gdyby [jeszcze miesiące] *nisan* i *ijar* były pełne[1745], to nie zebrałoby się[1746] 50 dni, lecz 49[1747]; tak samo się stanie,

36 gdyby pierwszym dniem liczenia [*omeru*] były pozostałe dni [święta] Pesach, a miesiące [byłyby] pełne, albo [też gdyby] jeden [był] pełny, a drugi nie –

37 dni [i tak] będzie mniej niż tych [tutaj][1748]; [a więc jeśli tak twierdzisz, to na to][1749] *odpowiem Tobie*[1750], że liczenie związane z ustalaniem święta Tygodni zostało nakazane po nadaniu Tory,

38 jak to jest napisane w paraszy *„Powiedz”*, jak i w paraszy *„Spójrz”*[1751]. Przed nadaniem Tory nie było obowiązku odliczania [owych 50 dni][1752]. Pismo zaś

[1743] Tj. że trzeciego dnia miesiąca *siwan* była jednak dana Tora. Zwrot zapisany w nawiasie jest prywatnym wtrąceniem słów Karaima, który referuje właśnie rabbaniczny punkt widzenia na kwestię liczenia *omeru* oraz początku święta Tygodni.

[1744] Innymi słowy: gdyby 15 dzień miesiąca *nisan* był pierwszym dniem liczenia *omeru*.

[1745] Tj. po 30 dni każdy.

[1746] Dosł. ‘nie znalazłoby się’, hebr. לא ימצאו.

[1747] Założenie przeprowadzone poprawnie: od 15 do 30 dnia miesiąca *nisan* odliczonych byłoby 16 dni *omeru*, następnie z 30-oma dniami miesiąca *ijjar* mielibyśmy już 46 dni liczenia *omeru*, a następnie 3 dnia miesiąca *siwan* upłynęłoby 49 dni. Domniemany zarzut Rabbanity jest tu słuszny i to jeszcze przy najbardziej optymalnym, korzystnym dla karaimów założeniu, a mianowicie gdyby oba miesiące liczyć jako pełne. Jeśli rozumowanie jest tu poprawne, to dlaczego karaimi utrzymują, że jednak 3-ego dnia miesiąca *siwan* została dana Tora i jaki to ma związek z liczeniem *omeru*? Posłuchajmy dalej.

[1748] Czyli mniej niż 49. Jest to oczywiście logiczne i zrozumiałe samo przez się, ponieważ rozpoczęcie liczenia *omeru* każdego kolejnego dnia święta Pesach powodowałoby ubytek co najmniej jednego dnia (przy jednym miesiącu niepełnym byłyby to już dwa dni straty) z wymaganych 50-ciu – oczywiście przy założeniu, że kres liczenia ma nastąpić 3-ego dnia miesiąca *siwan*, tj. w dniu nadania Tory. Przypomnę, że karaimi nie zgadzają się z rabbanitami co do dziennej datacji nadania Tory, jak i z tym, że ma to związek z końcem liczenia *omeru* (te dwa poglądy zostały tu już wcześniej przez Szełomo ben Aharona zasugerowane).

[1749] Polskie wyrażenie dodane w nawiasie ma za zadanie połączyć dwie narracje w jedną całość. Prowadzony tu przez Szełomo ben Aharona wywód zaczynający się od słów „jeśli zaś twierdzisz” stanowi streszczenie stanowiska rabbanicznego (swoją drogą dość szeroko tu zaprezentowanego), co do liczenia *omeru*. Druga część wywodu, rozpoczynająca się od dodanych przeze mnie słów, to przedstawienie poglądu karaimskiego. Obie wypowiedzi już w tekście *Wojny u bram* sprawiają wrażenie – z punktu widzenia dzisiejszych zasad języka hebrajskiego – dość dziwnie połączonych, skąd trudno uchwycić powiązanie między nimi, jeślibyśmy chcieli odnieść się tylko do samej składni, syntaktyki, bo elementy takie zostały tu pominięte. Kontekst wypowiedzi jednak pokazuje, że chodzi tu o składnię w rodzaju „jeśli zaś twierdzisz, że X, **[to na to]** Ci odpowiem, że Y”. Autor tekstu podzielił swoją wypowiedź na dwa oddzielne, acz mocno rozbudowane zdania, których niestety nie połączył odpowiednim środkiem językowym tak, by stanowiły one jedną logiczną całość.

[1750] Hi 35:4.

[1751] Kolejno są to: Kpł 21:1-24:23 oraz Pwt 11:26-16:17.

[1752] Dodaję na podstawie innych rękopisów (zob. odpowiedni przyp. hebrajski). Jak do tego wniosku Szełomo ben Aharon dochodzi? Wydaje się, że skoro o obu nakazach jest mowa po fakcie nadania Tory (Tory w znaczeniu nie całego Pięcioksięgu, lecz pewnych praw, albo 10 przykazań, zob. np. E. Shoshan, t. 7, s. 2835, termin: תורה w znaczeniu nr 2.), a wcześniej, tj. co do opisu wcześniejszych wydarzeń, sprzed tego faktu, w Torze (tj. w Pięcioksięgu, i tu E. Shoshan, tamże: תורה w znaczeniu nr 3.) nie mówi się o odliczaniu czy to 50 dni, czy to 7 tygodni, to znaczy że nakaz ten wcześniej nie istniał, a więc że został wprowadzony dopiero po nadaniu Tory (i rzeczywiście, dopiero w wyżej wskazanych paraszach, które referują prawa i obowiązki nadane na górze Synaj, a szczególnie w Kpł 23:15 i nn. oraz Pwt 16:9 i nn., jest mowa o obowiązku odliczania dni od święta

39 jest ważniejsze[1753] niż tradycja. Prócz tego i to jeszcze, że u Was zawsze miesiąc *nisan* jest pełny, zaś miesiąc

40 *ijjar* nigdy[1754]. Jednakże według zwyczaju oglądu [Księżyca gołym okiem] nigdy tak nie będzie[1755], gdyż albo zdarzy się, że oba [miesiące] będą pełne, albo

fol. 65v

1 או שניהם חסרים כאשר יוצא[1756] חשבון מהלכי המאורות וכאשר תקרה הראייה : ואלו

2 היה זה מנהג[1757] בזמן המלכות מה הצורך היה לסבול כל הטורח לשלוח שלוחים

3 למקומות ידועים[1758] כדי להשיג ראיית הירח אם לחסר או לעבר את החודש על

4 פי[1759] עדות הראייה הרי מנהגכם[1760] בחלוף ממנהג[1761] אשר בישראל : ומה שטענת

5 כאלו אנו מסכימים בעניין זה החג עם הנוצרים נוקשתה באמרי פיך[1762] כי

6 זאת ההסכמה לא[1763] בכל שנה כי[1764] בשנת ה' ויו"ד למחזור קטון כפי חשבוננו[1765] נופלת לנו

7 שנה פשוטה ולהם עבור[1766] והם מתרחקים בחגאותיהם[1767] בכמה שבועות ומתאחרים[1768] : ואף

8 אם משתוין[1769] ברוב השנים זה לא בהסכמה עמנו אלה כאשר יזדמנו חגאותיהם[1770] בימי

9 שבתות ששובתים גם אנחנו גם אתם וגם להבדיל הנוצרים[1771] ואין זה מזיק לשביתתינו האם[1772]

10 יוכל מי לטעון ולומר[1773] שהיהודים מסכימים משתוין[1774] בשביתתם עם הנוצרים : ואם

Pesach do święta Tygodni). W taki sposób mógł rozumować autor *Wojny u bram* i stąd jego wniosek. Ale to jeszcze nie obala stanowiska rabbabnicznego, że zakończenie liczenia *omeru* ma wskazywać na nadanie Tory (tj. w tradycji rabbanicznej na 6-ty dzień miesiąca *siwan*) – prócz oczywistego argumentu, że takiego wyjaśnienia nie ma w Torze.

[1753] Dosł. 'silniejsze, mocniejsze; *i stąd:* mocniejszy=ważniejszy'.

[1754] Hebr. חסר, w rodzaju '[posiadający] brak'.

[1755] Tj. nigdy nie przydarzy się tak, jak rachują rabbanici.

[1756] Elgamil: יוציא.

[1757] Elgamil: המנהג.

[1758] Elgamil: ידועות.

[1759] Elgamil: ע"פ.

[1760] Elgamil: מנהגיכם.

[1761] Elgamil: מהמנהג.

[1762] Prz 6:2.

[1763] Elgamil: לא יזדמן.

[1764] Elgamil: כי הנה.

[1765] Elgamil: לפ"ק כפי חשבונינו.

[1766] Elgamil: עיבור.

[1767] Elgamil: בחגם.

[1768] F 53060: itd. ולהם עבור והם מתרחקי' בחגאותיהם כאשר בשנת תצ"א בחמשה שבועות [נ]היה קדם פסַחם וירוק' ואף אם (trudno orzec, co znaczy słowo וירוק' i czy oby na pewno jest to słowo hebrajskie). Elgamil dodaje jeszcze: וכן מזדמן שמתקדמים בחגם ממנו לפעמים יידחה.

[1769] Elgamil: משתוים.

[1770] Elgamil: אלא כאשר יזדמן חגם עמנו.

[1771] Elgamil: והגוים גם הם דהיינו הנוצרים. Wydaje się, że ta wersja jest poprawna.

[1772] Elgamil: ואם.

[1773] Elgamil: ויאמר.

11 נופל[1775] אנחנו בהיותינו גולים בניהם למנוע להם הלא עם אל אלוהיו ידרושו[1776] ׃

12 [טענה אחד ועשירי][1777] טען התלמודי לבעל המקרא באומרו[1778] למה אתם איניכם[1779] תוקעים בשופר בחודש[1780]

13 אלול ובעשרת ימי רחמים והלא כתוב בתורה זכרון תרועה[1781] מקרא קדש[1782]

14 יום תרועה[1783] יהיה לכם[1784] ואם כן[1785] אתם עוברים גם זו[1786] המצוה אשר יוצאת מהכתוב ׃

15 השיב הקראי אתם מתפארים ברוע התירוץ אשר תרצו[1787] חכמהים[1788] בדברי התורה

16 עניין תרוע[1789] שהוא בכלי[1790] ולא השגיחו לשימוש[1791] הלשון כי לשון תרוע[1792] במקרא

17 מתבארת על שני פנים[1793] : האחד בפה והשני בכלי[1794] : אם בחצוצרה או בשופר[1795] :

18 והתרוע[1796] שבפה הרבה מהם יש בספר תהלים כגון נריע לצור ישענו[1797] הריעו

19 לאלוהי יעקב[1798] הריעו לה' כל האריץ[1799] : ובספר עזרה ג יאֿ[1800] הריעו תרוע[1801] גדולה בהלל

20 לה[1802] בזמירות נריע לו[1803] : הריע לפני המלך ה[1804] : כל אלו ודומיהם[1805] לשון שבח והלל

[1774] Elgamil: ומשתוים.

[1775] Wydaje się, że powinno być jak u Elgamila: ולא נוכל.

[1776] Iz 8:19. Elgami: בהיותנו גולים ביניהם למנוע לכם, אלא עם אל א' אלהיו ידרוש. F 53060: אל־אלהיו ידרוש [...] ביניהם.

[1777] Słowa zapisane na prawym marginesie, na wysokości tego mniej więcej wiersza, słowo pod słowem. Liczebnik porządkowy zapisany błędnie, winno być: הטענה האחת עשרה. Elgamil: טענה י''ב.

[1778] Elgamil: לבעל מקרא (bez słowa באומרו).

[1779] Elgamil: אינכם.

[1780] Elgamil: בחדש.

[1781] Elgamil (zgodnie z zapisem biblijnym): תרועה.

[1782] Kpł 23:24.

[1783] Elgamil: "[...] יום תרועה"-ו.

[1784] Lb 29:1.

[1785] Elgamil: א''כ.

[1786] Elgamil: זאת.

[1787] Elgamil: תירצו.

[1788] Elgamil: חכמיכם.

[1789] Elgamil: תרועה.

[1790] Elgamil: בבלי; jest to błędne odczytanie słowa.

[1791] Elgamil: לשמוש.

[1792] Elgamil: תרועה.

[1793] Elgamil: לשני פנים.

[1794] Elgamil: הא' – בפה. והב' – בכלי.

[1795] Elgamil: אם בחצוצרה, אם בשופר.

[1796] Elgamil: והתרועה.

[1797] Ps 95:1. Pierwszy wyraz błędnie zapisany, winno być נריעה. Poprawny zapis wersetu w: Elgamil.

[1798] Ps 81:2.

[1799] Ps 98:4 (słowo הארץ omyłkowo z literą *jud* zapisane). U Elgamila brak dwóch ostatnich cytatów z Psalmów, lecz w ich miejsce niejako pojawia się fragment z Ps 98:6: הריעו לפני המלך ה'.

[1800] Elgamil: brak wskazania intertekstu.

[1801] Winno być: תרועה.

[1802] Ezd 3:11.

[1803] Ps 95:2 (w Biblii Hebrajskiej: בזמרות).

[1804] Ps 98:6; miast הריע winno być הריעו. Kopista, zapewne nieopatrznie, pominął ów cytat, gdy przepisywał wersety z Psalmów i teraz – po prawdopodobnym zorientowaniu się w błędzie – dodał go w tym miejscu. U Elgamila brak dwóch ostatnich cytatów biblijnych.

[1805] Elgamil: אלה ודומיהם.

21 וכן קבלנו חכמינו[1806] מן הנביאים כי לשון תרועה הנאמרת במועד רהשׁ[1807] לשון הלל ושבח

22 בפה ולא בכלי[1808] כי כשהיהיה[1809] בכלי אזי מנהג הכתוב לבאר באיזה כלי כמו שביאר[1810]

23 בעניין היובל והעברת[1811] שופר תרועה בארץ[1812] וכן ביום הכיפורים תעיבירו[1813] שופר

24 בכל ארצכם[1814] : וכן בענין תקיעה תקעו שופר בציון[1815] : ותקעתם בחצצרות על

25 עולותכם[1816] : ואין לטעון כיון[1817] שתירוץ התרועה לשון שבח והלל אֹכ מה

26 נשתנה זה המועד משאר המועדים ויקרא ביו השם[1818] והלא כלל המועדים

27 משותפים בשבח והלל לשם שבזמן המקדש בהקרבת המוספים [1819] אשיב

28 לזה האמת[1820] כי יהיו[1821] משותפים בעניין ההלל כלל המועדים אבל עם

29 כל זה יש אופנות[1822] לזה המועד בענין[1823] השבח על השאר כי הוא ההתחלה לימי

30 התשובה[1824] והקדמה ליום הכיפורים שבו כפור וסלחת[1825] העונות : ומתנא[1826] התשובה

31 השבח והלל[1827] בתחנונים ובהשמעת קול בתפלה : ועוד[1828] יש ראיה מהכתובים כי

32 התרועה היא זולת קול השופר כאשר נמצא בספר שמואל ה ו[1829] מעלים עם ארון

33 ברית ה בתרועה וקול שופר[1830] וכן בדברי הימים א סוף סימן טו[1831] וכיון שבא ו השמוש[1832]

[1806] Prawidłowo: קבלו חכמינו. Elgamil: וכן קבלו האלו קבלו חכמינו ע''ה.

[1807] Elgamil: ראש השנה.

[1808] Elgamil: לא בכלי אלא בפה.

[1809] Pierwsza litera ה w wyrazie błędnie dopisana.

[1810] Elgamil: שבאר.

[1811] Elgamil: והעברתה.

[1812] Kpł 25:9.

[1813] Winno być ותעבירו.

[1814] Kpł 25:9.

[1815] Jl 2:1, 15.

[1816] Lb 10:10. Elgamil: oba cytaty podane w odwrotnej kolejności, nadto w drugim z nich opuszczono słowo עולותכם (w Biblii: עלתיכם).

[1817] Elgamil: כיוון.

[1818] Zamiast ביו winno być בזה. Elgamil: זה מועד להקרא בזה השם.

[1819] Fragment błędnie przepisany. Elgamil (po zwrocie בשבח והלל): ובתקיעת החצוצרה שוה לכלם, זה טענה להם, כשם שבזמן המקדש היו משותפים בהקרבת המוספים.

[1820] Możliwe, że jest to trawestacja słów z Prz 22:21.

[1821] Elgamil: היו.

[1822] Elgamil: אבל עכ''ז, יש עדפנות.

[1823] Elgamil: בעניין.

[1824] Elgamil: כי הוא התחלה לימי תשובה.

[1825] Elgamil: וסליחת.

[1826] Elgamil: ומתנאי.

[1827] Elgamil: וההלל.

[1828] Środkowa litera *waw* dopisana nieco nad wyrazem.

[1829] Miejsce nie do końca ściśle podane, mowa o 2 Sm 6:15. Elgamil: נמצאה, dalsze słowa, tj. wskazanie księgi, rozdziału i wersetu, są tu pominięte.

[1830] Cytat z 1 Krn 15:28. Elgamil w miejscu tym przytacza zaś 2 Sm 6:15, a dalej dodaje: שני פעמים. חד בשמואל, ב, ו. וחד בדברי הימים, א' טו. Oba biblijne cytaty są do siebie podobne, choć nie identyczne.

[1831] Jak wynika z poprzedniego przypisu, Elgamil podaje miejsce zaczerpnięcia intertekstu, aczkolwiek pomija słowa סוף סימן.

[1832] Czasownik winien być w rodzaju żeńskim ze względu na podmiot, który jest rodzaju żeńskiego właśnie.

34 אצל קול השופר הרי הם שני עניינים כאשר וידוע בדקדוק[1833] ׳׳׳ שנים עשר[1834]

35 [שתי עשר][1835] טען התלמודי לבעל המקרא ואמר למה אינכם נוהגים במועד הסוכות

36 לקחת[1836] האתורוג והלולב ביד כדכתיב בתורה ולקחתם לכם ביום הראשון

37 פרי עץ הדר[1837] : ובאה הקבלה שהוא אתרוג הדר באילנו[1838] ׳׳׳ השיב בעל מקרא

38 שזה[1839] המאמר אין מובנו כך כאשר אתם סוברים אבל הלקחה[1840] הנאמרת בכאן

39 הוא הזמן[1841] וההכנה כעניין הנאמר בפסח מצרים ויקחו להם איש שה אבות[1842]

40 וכו' ויקחו אליך שמן זית זך[1843] וגו' לקח פר בן בקר[1844] ושאר : והטעם לקחת צורכי הסכה[1845]

41 קודם היום הראשון כי אות הבי״ת[1846] משמשת במקומות לענין קודם : בשבתך

42 בביתיך[1847] : וכן ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם[1848] וגו' וזאת הלקחה לא תכלית

fol. 65v

1 albo[1849] oba niepełne, jak to wynika z rachunku ruchu ciał niebieskich[1850], jak i z tego, co wyjdzie[1851] [na podstawie] oglądu [Księżyca gołym okiem]. Gdyby

2 praktyka ta[1852] [obowiązywała] w czasach Królestwa [Izraela], to jaka potrzeba byłaby silić się na wysyłanie posłańców

3 w określone miejsca, [w których] udałoby się obejrzeć Księżyc [gołym okiem]?

[1833] Elgamil: וכיוון שבא וא''ו השמוש אצל קול השופר, הרי הם שני עניינים כאשר ידוע בדקדוק.

[1834] Za wyrazem znajduje się jeszcze dodatkowa litera, przypominająca ר, aczkolwiek z poziomą „nóżką” u dołu.

[1835] Wyrazy zapisane na prawym marginesie, jeden pod drugim, na poziomie tego wiersza.

[1836] Elgamil: לקיחת.

[1837] Elgamil po cytacie dodaje: 'וגו, tj. ‘itd., do końca cytatu’.

[1838] Tal. Bab*., Suka 31b*; *Midrasz rabba, komentarz do Księgi Kapłańskiej, 30:8*.

[1839] Elgamil: זה.

[1840] Elgamil: הלקיחה.

[1841] Elgamil: הזמון.

[1842] Wj 12:3. Elgamil cytuje nieco dokładniej: בית אבות.

[1843] Wj 27:20; Lb 24:2.

[1844] Wj 29:1.

[1845] Elgamil: צרכי הסוכה.

[1846] Trudno orzec, czemu ma służyć zapisany nad wyrazem znak graficzny.

[1847] Pwt 6:7; 11:19. Elgamil: "בשכבך "כמו (w tym przypadku intertekstami będą te same fragmenty biblijne; zwrot בשכבך pojawia się także w Prz 6:22).

[1848] Wj 12:15. Elgamil: תשביתו [...] אך ביום.

[1849] Słowo או kończy poprzednią stronę i rozpoczyna następną.

[1850] Hebr. מאורות.

[1851] W jednych rękopisach napisane jest תקרה, w innych תקרא, z czego wnioskuję, że mowa tu o znaczeniu typu ‘wydarzyć się, trafić się, dziać się *itd.*’.

[1852] Dosł. ‘zwyczaj’, hebr. מנהג, jednakże postanowiłem nieco zmienić tłumaczenie, by czytelnik nie myślał, że chodzi tu sposób (kwestię) liczenia *omeru*. Teraz jest bowiem mowa o tym, że w rabbanicznym kalendarzu miesiące *nisan* oraz *ijjar* mają ustalone dni, więc w zasadzie zwyczaj comiesięcznego oglądu Księżyka gołym okiem w tych tu przynajmniej przypadkach jest zbędny.

Aby określić czy miesiąc będzie pełny czy niepełny na podstawie

4 świadectwa oglądu?[1853] Tak więc Wasz zwyczaj jest odmienny [w stosunku do] zwyczaju [praktykowanego] w Izraelu. Natomiast co do tego, jak twierdziłeś,

5 że jakoby w kwestii tego święta zgadzamy się z chrześcijanami, to *własną mową się złapałeś*[1854], gdyż

6 zgodność ta [nie zdarza się][1855] co roku, gdyż [na przykład][1856] w roku 406[1857] skróconej rachuby według naszych obliczeń wypada nam

7 zwykły rok, zaś im przestępny[1858]. Ze swoimi świętami[1859] są oni o kilka tygodni spóźnieni[1860]. I nawet

8 jeśli przez większość lat zrównujemy się[1861], to nie [w wyniku] porozumienia, lecz [dlatego, iż] przypadkiem wypadają ich święta z dniami

9 szabatu, który obchodzimy i my, i wy, a także – by nie łączyć w jedno –

[1853] Z punktu widzenia kalendarza rabbanicznego wypowiedź ta w ustach Karaima jest oczywiście ironiczna.

[1854] Prz 6:2.

[1855] Dodane na podstawie innych rękopisów – szczegóły w części hebrajskojęzycznej.

[1856] Niektóre rękopisy dodają w tym miejscu הינה, coś w rodzaju ‘oto; proszę bardzo *itp.*’.

[1857] Wg rachuby gregoriańskiej byłby to 1646 r. Odczytanie daty hebrajskiej (בשנת ה' ויו') nie do końca pewne. Zakładam, że człon ה' pełni tu funkcję determinatywu, zaś człon ו' wskazuje na jednostkę liczbową, która w domyśle jest poprzedzona przez człon ת' (w tekście nieuwzględniony), a więc że mowa tu o roku 406 skróconej rachuby. Problem polega jednak na tym, że w 1646 r. miesiąc luty miał 28 dni, a więc był to rok zwykły, a nie – jak zaraz o tym powie Szełomo ben Aharon – przestępny. Wielkanoc tego roku przypadała na 1 kwietnia (*Kalendarz Na Rok Panski, 1646. Wtory po Przestępnym y Przybysz: Z dokladem Swiat y pewnych Przestrog z Obrotow Niebieskich, pilnie wyczerpnionych. Przez Seweryna Parnazego, Nauk wyzwolonych Mistrza, y Philozophiey w Sławney Akademiey Krakowskiey, Doktora y Professora. Zaćmienia tego Roku czworo przytrafi się, 2. Słonecz: y 2. Mieśięczn. my tylko iedno Mieśięczne obaczymy, o czym niżey*; rękopis w formie zdigitalizowanej dostępny w elektronicznych zbiorach Wielkopolskiej Biblioteki Cyfrowej (06.06.2018): http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/docmetadata?id=116330&from=&dirids=1&ver_id=&lp=3&QI=).
Druga wątpliwość co do wyżej wskazanej daty bierze się stąd, że w takim przypadku Szełomo ben Aharon sięgnąłby do daty sprzed swoich urodzin, a przecież nie sprawiłoby mu wiele trudu wskazać liczne lata za swego życia, w których odpowiadające sobie święta paschy u chrześcijan i u karaimów wypadałyby w różnych terminach.

[1858] Hebr. עיבור, tj. ‘przestępność, dodanie dnia do miesiąca lub miesiąca do roku’.

[1859] W tekście hebrajskim użyto tu rzeczownika חגאות, oznaczającego ‘święta nieżydowskie’. Pierwotne znaczenie tego słowa to ‘przerażenie, zgroza’, używane między innymi w stosunku do obcych świąt miało oczywiście charakter pejoratywny (E. Shoshan, t. 2, s. 714, termin: חגא).

[1860] Fragment ten w różnych rękopisach znaczenie różni się od siebie, stąd należy zachować tu szczególną ostrożność. Poszczególne warianty hebrajskie przedłożyłem w odpowiednim przypisie do tekstu hebrajskiego. Tu przedstawiam same tylko tłumaczenia. I tak, Elgamil po powyższych słowach dodaje: „Zdarza się i tak, że ze swoimi świętami czasami nas wyprzedzają, [stąd święto] jest przesunięte [na inny termin]” (wydaje się, że tekst hebrajski nie do końca dobrze przepisany, użyty tu czasownik יידחה sugeruje, że coś jest przesunięte na później, zaś z kontekstu wynika, że mowa tu o przesunięciu na termin wcześniejszy w stosunku do karaimów). F 53060 fragment ten podaje w takiej oto wersji: „[…] wypada nam zwykły rok, zaś im przestępny. Spóźniają się oni ze swoimi świętami, jak to w roku 491 [tj. w 1731 r.] o pięć tygodni będziemy przed ich Paschą”. Swoją drogą, wynika stąd, że *Wojna u bram* musiała być już napisana przed tym rokiem.

[1861] Tj. pod względem pokrywania się ze sobą terminów świątecznych.

chrześcijanie[1862], co nie stanowi [przecież] żadnej ujmy[1863] dla naszego świętowania. Czy

10 mógłby ktoś [w ogóle] twierdzić, że żydzi porozumiewają się [co do tego, by] zrównywać się ze swoimi obchodami z chrześcijanami?[1864] Nie

11 możemy [też], będąc na wygnaniu między nimi, zabronić im [tego][1865]. [A poza tym,] *czyż lud nie powinien upraszać* [raczej] *swego Boga?*[1866]"

12 [Zarzut jedenasty][1867] Talmudysta zwrócił się z zarzutem do biblisty, mówiąc: „Dlaczego Wy, [karaimi], nie dmiecie w róg[1868] w miesiącu

13 *elul*, jak i [z początkiem] dziesięciu dni miłosierdzia? Czyż w Torze nie jest napisane: *[Na] sygnał trąbienia – święte wezwanie*[1869],

14 [jak i] *dniem trąbienia będzie [on] dla was*[1870]? A jeśli tak [się rzeczy mają], to przekraczacie i ten nakaz, który pochodzi z Pisma".

15 Karaim odpowiedział: „[To] Wy pysznicie się niegodziwą interpretacją[1871],

---

[1862] Użyty tu czasownik להבדיל oznacza w zasadzie 'oddzielać, odróżniać, separować *itp.*' – z punktu widzenia religijnego oznacza on oddzielanie od siebie dwu przeciwnych (pod względem halachicznym, ale nierzadko też i moralnym) stanów rzeczywistości, np. *sacrum* od *profanum*, wyznawców prawdziwej i świętej wiary, a więc karaimów i (jednak) żydów rabbanicznych, od wyznawców innych religii, w tym przypadku chrześcijan itd. U Elgamila fragment ten brzmi: „[…] zarówno my, jak i wy, a także i innowiercy, mianowicie chrześcijanie" (nie użyto tu co prawda wskazanego przed chwilą czasownika, ale w jego miejsce pojawia się tu pojęcie innowiercy, goja, które z punktu widzenia religijnego pełni w zasadzie tę samą funkcję co להבדיל we wcześniejszym zdaniu).

[1863] Dosł. 'nie szkodzi', hebr. ואין זה מזיק.

[1864] Karaim pokazuje, że zarzut Rabbanity jest chybiony, ponieważ można by go wysunąć i w stronę rabbanitów właśnie, u których także pewne uroczystości świąteczne mogą zbiegać się z chrześcijańskimi (np. szabaty i soboty). Nie czyni tego jednak, bo dobrze wie, że są to kwestie biorące się z przypadku, a nie z obopólnego porozumienia. Stąd to retoryczne pytanie.

[1865] Tj. nie ma takiej możliwości, by nakazać chrześcijanom, by ich święta nie pokrywały się czasowo z żydowskimi, jak i karaimskimi.

[1866] Iz 8:19. Lepiej zwrócić się z modłami i prośbami do Boga, niż iść z prośbą do innowiercy – tak rozumiem tu te słowa. Być może wyrażona jest tu postawa zupełnej wstrzemięźliwości przed wchodzeniem w jakieś bliższe relacje z innowiercami, przynajmniej w kwestiach wiary, jak i obyczajów religijnych.

[1867] Słowa zapisane na prawym marginesie, na wysokości tego wiersza.

[1868] Hebr. שופר.

[1869] Kpł 23:24. Hebr. זכרון w jednym ze znaczeń to 'wspomnienie, pamiątka' itp. W swoim tłumaczeniu wziąłem pod uwagę całe wyrażenie (a więc זכרון תרועה), dalej realny kontekst w jakim pojawia się owo wyrażenie (a więc trąbienie, jako sygnał rozpoczęcia okresu świątecznego), a także inne wyrażenia hebrajskie, w których słowo זכרון się pojawia, a którego to słowa w owym wyrażeniu nie da się przełożyć dosłownie, bez uniknięcia uczucia nienaturalności w uszach natywnego mówcy języka polskiego (i tak np. wyrażenie זכרון עדות to 'zeznanie świadków', nie zaś 'wspomnienie świadectwa'; albo זכרון דברים to po prostu 'protokół', nie zaś 'wspomnienie spraw, rzeczy', bo tak się po polsku nie mówi). Natomiast wyrażenie מקרא קדש oznacza zwołanie do uczestnictwa w świętowaniu, zarówno świąt radosnych, jak i do obchodzenia pokuty, w odróżnieniu od trąbienia oznaczającego wyruszenie wojska w drogę (np. Lb 10:5 i nn.), wezwanie do bitwy (np. Joz 6:5, 20) lub coś jeszcze innego (np. oznaki radości po pojawieniu się arki w obozie, jak w 1 Sm 4:5 i nn.).

[1870] Tj. pierwszy dzień VII-ego miesiąca, czyli Nowy Rok. Cytat z Lb 29:1.

[1871] Hebr. רוע התירוץ. Wyrażenie to nie posiada biblijnej proweniencji.

którą wyłożyli Wasi uczeni odnośnie do słów Tory[1872],

16 [że] kwestia trąbienia [odnosi się do] instrumentu muzycznego[1873], nie zwracając uwagi na językowe użycie [tego wyrazu], gdyż pojęcie[1874] *trąbienia*[1875] w Biblii

17 wyjaśnia się na dwa sposoby: po pierwsze [jako trąbienie] ustami, a po drugie [za pomocą] instrumentu (czy to trąbką, czy na rogu)[1876].

18 [I tak, co do] trąbienia ustami, to wiele [przykładów na to] znajduje się w *Księdze Psalmów*, jak na przykład: *Trąbmy [ustami] Skale, naszemu Zbawieniu*[1877], *Trąbcie [ustami]*

19 *Bogu Jakuba*[1878], *Trąb [ustami] BOGU, cała ziemio*[1879], zaś w *Księdze Ezdrasza* 3:11: *W [pieśni] pochwalnej potężnym trąbieniem trąbiono [ustami]*

20 *Bogu*[1880], *W pieśniach trąbmy [ustami] dla Niego*[1881], *Trąbcie [ustami] przed Królem*[1882]. Wszystkie te [przykłady] i im podobne [występują] w znaczeniu wychwalania i uwielbienia[1883].

21 I tak [też] przejęli[1884] nasi uczeni od Proroków, że pojęcie[1885] *trąbienie*,

---

[1872] Mowa oczywiście o – zdaniem karaimów – niewłaściwych, błędnych rabbanicznych interpretacjach Tory. Szczególnie jest to aluzja do talmudycznych interpretacji, ale nie tylko, jak wiemy już to z poprzednich kart tekstu Szełomo ben Aharona. Słowo ‘zepsucie’ należy tu traktować synonimicznie w stosunku do słowa ‘zło’, ponieważ takie znaczenia posiada użyty w tekście hebrajski leksem *roʿa* (רַע). Po raz kolejny widzimy oceniający, i to wysoce pejoratywnie, charakter karaimskich wypowiedzi w stosunku do rabbanicznych interpretacji.

[1873] Zob. np. Tal. Bab., *Rosz ha-szana* 32a: תרועה – אלו שופרות, tj. „trąbienie – na rogach”; zob. też tamże 32b, 33a i b (aczkolwiek w podanych tu przykładach rzecz dotyczy świąt, w których Biblia zakłada użycie instrumentu, bo używa czasownika o rdzeniu תקע, tj. ‘dąć [w instrument]’).

[1874] Ew. ‘słowo’; hebr. לשון.

[1875] Hebr. תרועה. Słowo to zapisuję kursywą, by było wiadomo, że jest ono tutaj potraktowane przez autora jako termin techniczny, posiadający swoje ścisłe znaczenia, które zaraz zostaną wyłożone.

[1876] Prawdopodobnie aluzja – jako kontrapunkt – do Tal. Bab., *Rosz ha-szana* 43a, w którym znajduje się wzmianka o tym, że instrument zwany po hebrajsku חצוצרה (‘trąbka’) jest utożsamiany z שופר, a więc że oba słowa oznaczają jednak ‘róg’.

[1877] Ps 95:1. Wyrażenie ‘trąbić [ustami]’ oznacza wydawanie dźwięków za pomocą ust, w tym przypadku mowa na przykład o radosnych trelach. Na ile hebrajski czasownik ‘trąbić’ (להריע) – bez pojawienia się obok niego nazwy jakiegoś instrumentu – oznacza wydawanie dźwięków, okrzyków radości li tylko ustami, jest to sprawa otwarta i wymagająca nie tylko wiedzy językoznawczej, ale także między innymi z obszaru etnografii muzycznej kultur semickich. I tak, dla przykładu, słownik E. Shoshan cytat z Ps 98:4, który za chwilę się pojawi, zalicza do tej właśnie grupy (E. Shoshan, t. 6, s. 2494, termin: רוע). Dopełnienie ‘ustami’ dodano tu w nawiasie kwadratowym, by (po pierwsze) wskazać, że słowo to w przytoczonych cytatach biblijnych oryginalnie nie występuje, a także (po drugie) by zasugerować, że jednak – semantycznie rzecz ujmując – zastosowany w nich czasownik otwiera taką możliwość (z której to możliwości karaimi korzystają).

[1878] Ps 81:2.

[1879] Ps 98:4.

[1880] Ezd 3:11.

[1881] Ps 95:2.

[1882] Ps 98:6.

[1883] Boga.

[1884] Dosł ‘otrzymali’, hebr. קיבלו.

[1885] Ew. ‘słowo’; hebr. לשון.

pojawiające się[1886] w [kontekście] okresu Nowego Roku, [występuje w znaczeniu] wychwalania i uwielbienia,

22 [a więc mowa tu o trąbieniu] ustami, a nie za pomocą instrumentu[1887]. Gdyby bowiem chodziło o instrument, wówczas zwyczajem Pisma wyjaśnione by było za pomocą jakiego to instrumentu, jak to zostało wyjaśnione[1888]

23 odnośnie do [roku] jubileuszowego: *Rozgłosisz w kraju [za pomocą] rogu [poprzez] trąbienie*[1889], jak i odnośnie do Dnia Pojednania: *Ogłosicie [za pomocą] rogu*

24 *w całym waszym kraju*[1890]. Podobnież w kwestii dęcia[1891]: *Dmijcie w róg na Syjonie*[1892], *dmijcie w trąbki nad*

25 *waszymi ofiarami całopalnymi*[1893]. I nie ma co [tego] podważać, bowiem wyjaśnienie [słowa] *trąbienie*[1894] [jest takie]: oznacza[1895] wychwalanie i uwielbienie[1896]. [Jednak] skoro tak, to czym

26 różni się ten okres [świąteczny][1897] od pozostałych, [jeśli] jest nazywany tym [samym] określeniem?[1898] I czyż nie wszystkim okresom [świątecznym]

[1886] Hebr. הנאמרת, tu: 'wypowiedziane', ale nie 'o którym jest mowa' (jedno z możliwych znaczeń wskazanego tu imiesłowu), albowiem słowo תרועה jest właśnie dosłownie użyte w przytaczanym miejscu Biblii, a więc nie można powiedzieć, że w cytacie tym „mówi się o nim", skoro się je wykorzystuje, używa.

[1887] Na podstawie tych słów można wyciągnąć wniosek, że dla Szełomo ben Aharona wychwalanie i uwielbienie może być realizowane za pomocą ludzkiego głosu, a ściślej za pomocą ludzkiej mowy. Do interpretacji tej za chwilę wrócę.

[1888] Dosł. „jak [ono, tj. Pismo] to wyjaśniło".

[1889] Kpł 25:9.

[1890] Kpł 25:9.

[1891] Mowa o rdzeniu ת.ק.ע.

[1892] Jl 2:1, 15.

[1893] Lb 10:10.

[1894] Mowa o sytuacji, w której słowo תרועה występuje w Biblii samodzielnie, innymi słowy, gdy przy nim nie pojawia się wzmianka o żadnym instrumencie, jak i gdy nie występuje ono obok czasownikowej, imiesłowowej lub rzeczownikowej formy rdzenia ת.ק.ע (tj. 'dąć w instrument', 'dęcie w instrument' itp.), jak to zresztą przed chwilą zostało jasno wyłożone.

[1895] Hebr. לשון. Nie jest to czasownik, ale wydaje mi się, że w języku polskim lepiej zmienić nieco składnię, by oddać istotę hebrajskiej wypowiedzi Karaima.

[1896] Na pierwszy rzut oka słowo „bowiem", jako wprowadzające zdanie, które ma wyjaśnić przyczynę takiego a nie innego stanu rzeczy, wydaje się nie na miejscu, albo ów argument nie dość przekonujący. Za chwilę jednak cała rzecz się wyjaśni.

[1897] Autor ma tu na myśli Nowy Rok, aczkolwiek w powiązaniu z Dniem Pojednania.

[1898] Tłumaczenie zdania nie do końca pewne. Zwrot „tym [samym] określeniem" może odnosić się zarówno do מועד, bo tym pojęciem określa się w Torze różne święta, jak i do תרועה, bo Nowy Rok w Lb 29:1 to יום תרועה (nie mówiąc już o tym, że w sensie praktycznym wiele świąt nakazuje Tora obchodzić przy akompaniamencie dźwięków trąbienia, wydobywanych czy to za pomocą instrumentów muzycznych, czy to dźwięków wytwarzanych tylko za pomocą narządów mowy, choć możliwość ta jest oczywiście kwestią interpretacji odpowiednich wersetów biblijnych i stanowi istotę rozważanego właśnie sporu pomiędzy karaimami a rabbanitami).

27 towarzyszą wychwalanie i uwielbienie[1899], podobnie jak w czasie [istnienia] Świątyni [towarzyszyły one][1900] składaniu dodatkowych ofiar[1901]? *Odpowiem*

28 *na to prawdą*[1902]. Otóż wszystkie okresy [świąteczne] były związane z kwestią uwielbienia, aczkolwiek

29 mimo to istnieje wyższość tego okresu [świątecznego, tj. Nowego Roku][1903], co do kwestii wychwalania nad pozostałymi, gdyż stanowi on początek dni

30 nawrócenia[1904], [jak i] jest wprowadzeniem do Dnia Pojednania, w którym [to doznajemy] oczyszczenia i wybaczenia win[1905]. I [właśnie] ze sposobu nawracania się [człowieka][1906]

31 [wynika] wychwalanie i uwielbienie [wyrażone] w błaganiach, w wydobywaniu głosu podczas modlitwy[1907]. Istnieje nadto i argument z Pisma [na to], że

---

[1899] Niektóre rękopisy dodają tutaj zdanie: „co się zaś tyczy dęcia w trąbkę, to ich twierdzenie nic nie jest warte" (zob. odpowiedni przypis do tekstu hebrajskiego). W swoim tłumaczeniu nie uwzględniam tego dodatku, ponieważ – moim zdaniem – burzy ono sens wypowiedzi lub – innymi słowy – nie potrafię go powiązać z treścią wypowiedzi karaima z Trok.

[1900] Mianowicie wychwalanie i uwielbienie – wyrażenie dodane na podstawie innych rękopisów (zob. odpowiednie miejsce w tekście hebrajskim). Możliwe też i inne wyjaśnienie: okresy świąteczne związane były także ze składaniem ofiar dodatkowych (מוספים). Opcja ta jednak nie wnosi niczego do omawianego właśnie problemu trąbienia (czy to za pomocą instrumentu, czy to ustami), więc nie biorę jej tu pod uwagę.

[1901] Hebr. מוספים. Zob. np. Lb 29:1 i nn.: prócz (בלבד, tamże werset 6) ofiary wieczystej (עולת התמיד), pokarmowej (מנחה), itd. składanych przy podobnych okazjach (np. w związku z początkiem nowego miesiąca, עולת החודש), pierwszego dnia VII-ego miesiąca (tj. pod wieczór w Nowy Rok, zwanym tutaj יום תרועה właśnie) należy też złożyć i inne ofiary. Na boku należy dodać, że w Torze, jak i w całej Biblii, pojęcie *musaf* (מוסף, albo w wersji talmudycznej מוספין), tj. 'ofiara dodatkowa', nie występuje i zostało ono ukute na długo przed spisaniem Talmudu. Jak wynika z tekstu *Wojny u bram*, karaimi także posługują się tym terminem.

[1902] Być może aluzja do Prz 22:21. Autor ma zamiar wyjaśnić różnicę pomiędzy Nowym Rokiem, szczególnie w kontekście Dnia Pojednania, a pozostałymi świętami.

[1903] Dodaję na podstawie kontekstu.

[1904] Mowa oczywiście o pierwszych 10 dniach Nowego Roku.

[1905] Szełomo ben Aharon wprowadza tutaj istotne dla siebie rozróżnienie pomiędzy wyrazami *šeḇaḥ* (שבח) oraz *hallel* (הלל), które zwykle na współczesną polszczyznę przekłada się synonimicznie, jako 'pochwała, uwielbienie, wysławianie *itd.*'. We własnym tłumaczeniu niniejszej kwestii starałem się ów semantyczny niuans pomiędzy oboma terminami oddać w następujący sposób: שבח – 'wychwalanie', zaś הלל – 'uwielbienie'. Trudno tu jednak dać trafne uzasadnienie tego, które z polskich odpowiedników jest pod względem teologicznym głębsze, trafniejsze, zwłaszcza pod kątem tekstu autora *Wojny u bram*, bowiem i on nie podaje semantycznego uzasadnienia „wyższości" słowa שבח nad הלל, ograniczając się do stwierdzenia, że Nowy Rok jest pod tym względem nieco ważniejszy od pozostałych świąt, bowiem w nim człowiek szczególnie prócz uczucia הלל żywi i do Boga coś w rodzaju שבח.

[1906] Tj. na ile głęboko i poważnie człowiek żałuje za grzechy i prosi o ich wybaczenie, na tyle jest później w stanie wychwalać i wielbić Boga. Hebr. תנאי התשובה to właściwie okoliczności, w jakich człowiek się nawraca. Zdecydowałem się jednak owe 'okoliczności' zamienić na 'sposób', by uwypuklić ludzkie zaangażowanie w nawrócenie, które to zaangażowanie ma być, według Szełomo ben Aharona, źródłem wychwalania i uwielbienia Boga. W ten sposób polski tekst zyskuje i na czytelności, i na sensowności.

[1907] Trudno jednoznacznie orzec, czy według autora tych słów owe błagania i wydobywanie głosu to jakieś bliżej nieokreślone dźwięki, czy też ludzka mowa. Osobiście uważam, że i tę ostatnią opcję należy wziąć pod uwagę. W niej bowiem łatwo da się wyróżnić pojęcie „wychwalania" od „uwielbienia". Bowiem o ile uwielbienie, jak myślę, może się realizować nie tylko za pomocą ludzkiej mowy, ale też i poprzez muzykę, o tyle

32 trąbienie [ustami występuje] prócz[1908] dźwięku rogu, jak to znajduje się w *Księdze Samuela 5, 6*[1909]*: Unosi lud arkę,*

33 *Przymierze Boga, przy trąbieniu [ustami] i przy dźwięku rogu*, jak i w *1 Księdze Kronik*, pod koniec wersetu 15[1910]. Z uwagi na fakt, że [litera] *waw* pojawia się [w funkcji] spójnika[1911]

34 obok [wyrażenia] *dźwięku rogu*, to [oznacza to] przecież dwie [różne] kwestie, jak to jest wiadome z gramatyki[1912]”. ٭٭٭ Dwanaście[1913]

35 Talmudysta zwrócił się z wyrzutem do biblisty, mówiąc: „Dlaczego w okresie [święta] Sukkot nie praktykujecie

36 trzymania w dłoni cytronu i bukietu roślin[1914], zgodnie z tym co jest napisane w Torze: *W pierwszym dniu weźmiecie sobie*

37 *owoc drzewa cytrusowego*[1915], czym według tradycji jest cytron *pojawiający się na drzewie*[1916]”. ٭٭٭ Biblista odpowiedział:

38 „Znaczenie tych słów nie jest takie, jak Wy sądzicie, bowiem „wzięcie”, o którym jest tutaj mowa,

39 [oznacza] przyrządzanie i przygotowanie się, podobnie jak [to ma miejsce] w kwestii

---

„wychwalanie” jest, jak znowuż mi się wydaje, zarezerwowane dla ludzkiej mowy. W ten sposób zwierzę, np. pies, jest w stanie „uwielbiać” swego pana, ale nie jest w stanie go „wychwalać”. Chyba tylko w ten sposób da się uzasadnić semantyczny podział pomiędzy terminami שבח i הלל.

[1908] W znaczeniu ‘obok, wraz z’.

[1909] W ścisłym sensie przytoczono tu cytat z 1 Krn 15:28 niż z 2 Sm 6:15, bo to właśnie w tamtym miejscu pojawia się wyrażenie „przymierze Boga”. Podana w tekście liczba 5 (w hebrajskim tekście ה) jest błędna, bowiem zamiast niej winna być liczba 2 (ב), oznaczająca 2 Sm; liczba zaś 6 to numer rozdziału. W obu przypadkach w Biblii zamiast słowa ‘lud’ występuje wyrażenie ‘cały Izrael’ (כל ישראל), co jednak nie zmienia istoty rzeczy.

[1910] Elgamil: Najpierw podaje cytat biblijny bez wskazania źródła, a potem pisze: „Dwa razy: raz w 2 [Księdze] Samuela, [rozdział] 6; raz w 1 [Księdze] Kronik, [rozdział] 15”.

[1911] Hebr. השימוש 'ו, tj. ‘pomocnicza litera *waw*’, która może w zdaniu pełnić różne funkcje, np. spójnika, jak w podanych tu przykładach zaczerpniętych z Biblii. W swoim tłumaczeniu postanowiłem od razu wskazać na tę funkcję zdaniową litery *waw*, gdyż wtedy tekst zyskuje na czytelności.

[1912] Sposób rozumowania: skoro wyraz ‘trąbienie’ (תרועה) jest powiązany spójnikiem ‘i’ (ו־) z wyrażeniem ‘dźwięk rogu’ (קול השופר) to oznacza to, że wiązane ze sobą pojęcia nie mogą mieć identycznego znaczenia, ponieważ na tym polega syntaktyczna funkcja owego spójnika, tj. na łączeniu ze sobą dwu różnych desygnatów. A więc wynika z tego, że Biblia ma tu na myśli – zdaniem karaimów – i trąbienie [ustami], i granie na rogu.

[1913] Tj. kwestia dwunasta. W innych rękopisach jest to kwestia trzynasta (zob. odpowiedni przypis do tekstu hebrajskiego).

[1914] Hebr. אתרוג oddaję jako ‘cytron’, natomiast לולב, tj. wiązankę z mirtu, liści palmowych, wierzby, po prostu ‘bukietem roślin’.

[1915] Kpł 23:40.

[1916] Jest to wyraźna aluzja albo do komentarza do Księgi Kapłańskiej (*Midrasz rabba*, Komentarz do Kpł, 30:8), albo do Tal. Bab., *Suka 31b*. W obu przypadkach pojawiają się słowa, w których mowa o owocu, który „pojawia się na swym drzewie rok w rok” (הדר באילנו משנה לשנה), innymi słowy, o owocu co roku rosnącym na drzewie. Czasownik הדר oznacza właśnie ‘wracać, powracać’ (E. Shoshan, t. 2, s. 491, termin: הדר w znaczeniu ב).

[święta] Pesach w Egipcie: *Wezmą sobie baranka, każdy [do domu] ojca*[1917]

40 itd., *Wezmą czystą oliwę z oliwek*[1918] itd., *Weź cielę*[1919] i inne. [A więc] znaczenie [tego słowa jest takie]: wziąć[1920] [wszystko], co potrzebne do [budowy] szałasu

41 ([i to] jeszcze przed pierwszym dniem [święta], a to dlatego, że litera *bet*, [czyli „w"], w miejscach tych tyczy się wcześniejszych słów[1921], [jak na przykład:] *W powrocie do waszego*

42 *domu*[1922], jak i *W pierwszym dniu usuniecie zaczyn z waszych domów*[1923] itd.).

[1917] Wj 12:3.

[1918] Wj 27:20; Lb 24:2.

[1919] Wj 29:1.

[1920] Tzn. przygotować.

[1921] Dosł. 'poprzedniej sprawy, kwestii'. Ponieważ autor *Wojny u bram* ma na myśli słowa biblijne, nie zaś poprzednio omawianą przez siebie kwestię, postanowiłem przełożyć tekst w taki sposób, by nie wprowadzał żadnego nieporozumienia.

[1922] Pwt 6:7; 11:19.

[1923] Wj 12:15. Zarówno ten, jak i poprzedni cytat wymagają odpowiedniego wyjaśnienia w optyce argumentacji Szełomo ben Aharon, który to z kolei za jednym zamachem rozprawia się tu z dwoma kwestiami (w swoim tłumaczeniu obie kwestie odróżniłem w taki sposób, że o jednej z nich piszę tylko w nawiasie, a drugą przedstawiam poza nim, dzięki temu stylistycznemu zabiegowi tekst staje się bardziej zrozumiały). Pierwszy przytoczony tu biblijny cytat (Pwt 6:7; 11:19) jest, ze względu na składnię języka polskiego, przełożony nieco niezręcznie. Poprawnie bowiem należałoby napisać po prostu *Wracając do waszego domu* lub jeszcze lepiej *Wracając do swego domu*, jednakże by argumentacja Szełomo ben Aharona zyskała na przejrzystości, należało przekształcić składnię polską w taki sposób, by użyć tu – koniecznego dla siły argumentu – przyimka „w" (hebrajskie ב). Myślę, że poniekąd mi się to udało, choć rzecz cała nadal wymaga komentarza. I tak, w rzeczonym cytacie (Pwt 6:7; 11:19) ową poprzednią kwestią – do której odnosi „biblijnego" czytelnika wykorzystany w nim przyimek 'w' – jest obowiązek nauczania dzieci praw i przykazań Bożych (bo te właśnie słowa przed owym przyimkiem się pojawiają), czy to w domu, czy w podróży itd. itd. Podobnie rzecz ma się z Wj 12:15, w którym najpierw mówi się o 7-dniowym okresie jedzenia mac, a więc pieczywa bez zakwasu, po czym dodaje się, że w pierwszym dniu należy usunąć zakwas z domu, a więc że owy przyimek 'w' (ביום ראשון), a ściślej okolicznik czasu, odnosi się do okresu wcześniej wspomnianego, w tym znaczeniu, że jeszcze przed owym 7-dniowym okresem jedzenia mac należałoby oczyścić dom z zakwasu. Jak widać, argumentacja ta nie jest pozbawiona sensu, bo w przeciwnym razie – czytając literalnie – domy należałoby oczyszczić w pierwszym dniu 7-dniowego okresu jedzenia mac. I wreszcie, według podobnej zasady należy postępować przy interpretacji słów ביום הראשון, odnoszących się do święta szałasów, z Kpł 23:40: fraza *w pierwszym dniu*, przez wzgląd na użycie przyimka 'w' (ב), tyczy się wcześniejszego wyrażenia, tj. ולקחתם לכם (dosł. 'weźmiecie sobie'). I teraz, jeśli weźmiemy pod uwagę, że owo *weźmiecie sobie* – jest to podstawowa rzecz, którą karaim z Trok w zagadnieniu tym stara się wyjaśnić – występuje w znaczeniu 'przygotowania [czegoś]; przygotowania się' , to staje się jasne, że owo przygotowanie nie ma mieć miejsca pierwszego dnia święta szałasów, jakby sugerowało to dosłowne odczytanie tekstu, lecz przed tym właśnie dniem. Tyle tok rozumowania autora *Wojny u bram*.

Z porównania ze sobą wszystkich przytoczonych tu cytatów (pogrupujmy je: a) Pwt 6:7; 11:19; b) Wj 12:15; c) Kpł 23:40), pod kątem logiki Szełomo ben Aharona, wynika pewien zgrzyt. W jego bowiem ujęciu przyimek 'w' (ב) ma wiązać wypowiedź, w której się on pojawia, z poprzednią częścią wypowiedzi lub wręcz z poprzednią, wcześniejszą (tj. inną) wypowiedzią. Generalnie w języku hebrajskim okoliczniki pojawiają się po orzeczeniu, więc pod względem składniowym założenie karaima z Trok – donośnie do funkcji przyimka 'w' – nie jest czymś wyjątkowym, wręcz przeciwnie, jest tak naturalne, jak w sytuacji z Pwt 6:7 i 11:19. W pozostałych jednak przypadkach (tj. przykłady z b) i c)) owemu przyimkowi przypisano dodatkowe jeszcze znaczenie, bez którego nie da się racjonalnie uzasadnić przyjętych tu interpretacji. Owo naddane znaczenie przyimka ב־ jest takie: sytuacja, którą ów przyimek wprowadza (np. usunięcie zakwasu; wzięcie, tj. przygotowanie drewna cytrusowego) czasowo wydarzyć się musi przed sytuacją opisaną w poprzedniej części wypowiedzi lub też przed sytuacją opisaną we wcześniejszej wypowiedzi (np. usunąć zakwas przed pierwszym dniem, a nie w pierwszym dniu 7-dniowego okresu święta mac; przygotować drewno cytrusowe przed pierwszym dniem święta szałasów, a nie w pierwszym dniu święta). Innymi słowy, pojawiający się w przykładach z b) i c) zwrot ביום ראשון oznacza

A więc celem owego „wziąć” nie jest

fol. 66r

1 העדון[1924] השעשוע בתפסה[1925] ביד כאשר אתם סוברים אלא לעשות סכות מהעצים

2 המשובחים לתפארת המצוה : ומה[1926] שקצר הכתוב[1927] באר בספר נחמיה ס ט[1928] כי לקיחת

3 העצים ממינים המשובחים היה לעשות סוכות כדכתיב : ויצאו העם ויביאו ויעשו

4 להם סוכות[1929] ככתוב[1930] ומכאן ראיה שאין החיוב בלקיחה פרי לבד או עם העצים[1931] כדי

5 לעשות סוכות וכן אין החיוב באות[1932] המינים המפורשים[1933] בתורה אלא מכל מין נכבד

6 ומעולה לכבוד המצוה : וכך[1934] החליף קצתם בספר נחמיה ומה[1935] שכתוב בתורה ושמחתם

7 לפני ה אלהיכם שבעת ימים[1936] היא השמחה בעבודה ובקדוש הימים ומתנות[1937] האל

8 כדכתי[1938] ושמחת בחגיך אתה ובנך ובתך[1939] וגו' ואלו היתה כונת הכתוב[1940] בלקיחת האתרוג

9 היא[1941] מבאר אבל הרצון מאלו המנים[1942] המשובחים או מהדומים להם : וכך[1943] צוה במאמר

---

w istocie nie „w pierwszym dniu”, lecz ‘przed pierwszym dniem’. Podobnego zabiegu nie udaje się dokonać dla przytoczonych wersetów, wzmiankowanych w a). Pojawia się więc pytanie, na ile jest to uprawniony zabieg, bowiem gdy przyimek ב־ występuje wraz z okolicznikiem lub z jakimś innym wykładnikiem czasu, to oznacza że dane wydarzenie ma miejsce właśnie w tym czasie, nie zaś że wcześniej czy później (zob. E. Shoshan, t. 1, s. 178, termin: ב, zwłaszcza w znaczeniu nr 3., gdzie jako przykład pojawiają się słowa z… Pwt 11:19). Z drugiej jednak strony zarówno rabbanici, jak i karaimi, oczyszczają swe domy z zakwasu przed okresem święta mac, a nie – jak sugeruje to dosłowne brzmienie tekstu biblijnego – w pierwszym dniu tego święta. Być może wyrażenie אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם oznacza (sugeruje?), że tego dnia **już** nie będzie w domach żadnego zakwasu, co by sugerowało, że czynność usunięcia go siłą rzeczy winna mieć miejsce wcześniej, przed owym pierwszym dniem. A więc owe hebrajskie zdanie po polsku można by przełożyć tak: „Lecz w pierwszym dniu będziecie wolni [już] od zakwasu w waszych domach”. W takim przypadku można by założyć, ale na zasadzie pewnego naciągania, że przyimek ‘w’ poniekąd zakłada wcześniejsze wykonanie pewnej czynności. W podobny sposób można by wyłożyć kwestię związaną z budowaniem szałasu, mianowicie że w pierwszym dniu święta wszystko ma już być gotowe. W istocie jednak pokazuje się, że wyjaśnienie to jest związane nie tylko z przyimkiem ב־, ale także z odpowiednią interpretacją czasownika, o czym Szełomo ben Aharon nic nie wspomina, przez co jego argumentacja (zwłaszcza w przypadku b) i c)), oparta li tylko na analizie przyimka ‘w’, nie jest wystarczająco przekonująca.

[1924] Elgamil: לעניין הנידון (ale brak tu słowa תכלית).

[1925] Elgamil: בתפישה.

[1926] Elgamil: מה.

[1927] Elgamil po słowie tym dodaje: בכאן.

[1928] Winno być: נחמיה ס' טז; hebrajski skrót ס' oznacza ‘rozdział’. Elgamil, F 50998 nie wskazują rozdziału i wersetu przytoczonego cytatu.

[1929] Ne 8:16. Elgamil: סכות.

[1930] Ne 8:15.

[1931] Elgamil, F 50998 podają właściwszą wersję tekstu, jak się wydaje: [...] בלקיחת הפרי לבד אלא עם הענפים כדי [...].

[1932] Elgami;, F 50998: באותם.

[1933] Elgamil, F 50998: ממש המפורשים.

[1934] Elgamil: לכן.

[1935] Elgamil: והרי.

[1936] Kpł 23:40.

[1937] Elgamil: ובמתנות.

[1938] Literówka, winno być: כדכתיב.

[1939] Pwt 16:14.

[1940] Elgami: ואילו היתה כוונת התורה.

10 סתמי פרי עץ הדר והוא כולל כל מין נכבד כמו עצי זית ועצי גפן והשאר : שנאמר

11 ויהי כזית הודו יהושוע ס יד[1944] וכן אשר בי יכבדו אלהים ואנשים שופטים ט[1945] טענה שלושה ועשר[1946]

12 טען התלמודי לבעל מקרא למה אתם[1947] אינכם עושים עירוב[1948] בחצרות וברשות הרבים

13 בשביל ההוצאה והטלטול מרשות אל רשות בשבת[1949] ובימים טובים : וכבר ידעתם

14 שהוא אסור כפי דין התורה שבכתב ׳׳ השיב בעל מקרא כשם שאין אצלינו[1950] המנהג

15 לעשות עירוב[1951] כן אין אנחנו מעתה[1952] מעתיקים שום דבר בימים המקודשים מרשות

16 הזה אל אחר רשות[1953] וכל שכן[1954] בדרך רשות הרבים : אבל לביני חצר א[1955] אינו אסור : כי

17 זה האסור יוצא ממאמר שבו איש תחתיו אל יצא איש ממקומו וגו'[1956] הנאמר

18 בשבת ואי אפשר[1957] לבאר זה הצוי[1958] והאזהרה על דרך[1959] האמת רל כפשוטו אלא על

19 דרך[1960] מעבר כי האדם מדיני בטבע ואיך אפשר שישב קודם או אחר[1961] שעות במקום

20 א בלי שיעתק ממקום אל מקום[1962] להביא ולהוציא מאכליו ומשתיו[1963] ושאר צרכיו ההכרחיים

21 על כן פרשו החכמים זל[1964] מלת תחתיו ומקומו על כל הרשות לבני[1965] חצר אחד לטלטל

22 הדברים הכריחיים[1966] מבית לבית בתוך חצר א[1967] רק שלא יהיה דרך רחב ברשות[1968] הרבים

[1941] Zapis błędny. Winno być jak u Elgamila: היה.
[1942] Elgamil: המינים.
[1943] Elgamil: לכן.
[1944] Oz 14:7. Zamiast יהושוע winno być הושע. Elgamil pomija wskazanie i nazwy, i rozdziału księgi.
[1945] Sdz 9:9. W tym przypadku Elgamil także nie podaje nazwy i rozdziału księgi. Elgamil: zamiast בי błędnie zapisuje כי.
[1946] Poprawnie טענה השלוש עשרה. Elgamil: טענה י''ד.
[1947] Elgamil: אתם הקראים.
[1948] Elgamil: ערוב.
[1949] Litera ת nieco zamazana. Elgamil: בשבתות.
[1950] Elgamil: אצלנו.
[1951] Elgamil: ערוב.
[1952] W miejscy tym miało być מעתיקים, lecz zamiast litery י, kopista błędnie napisał ה, i wyraz w takiej formie już zostawił, a obok na nowo napisał właściwe już słowo.
[1953] Kropki nad oboma wyrazami oznaczają, że należy je zamienić miejscami.
[1954] Elgamil: וכ''ש.
[1955] Elgamil: אחד.
[1956] Wj 16:29. Elgamil pomija dopisek 'וגו, 'i tak do końca cytatu; i tak dalej'.
[1957] Elgamil: וא''א.
[1958] Elgamil: הצווי.
[1959] Elgamil: ע''ד.
[1960] Elgamil: ע''ד.
[1961] Znaczne różnice między różnymi rękopisami. Elgami: ואיך אפשר שיש כ''ד או מ''ח שעות בקיום אחד בלי שיעתק. F 50998: ואיך אפשר שישב כ''ד או מ''ח שעות במקון אחר בלי שיעתק.
[1962] Elgami, F 50998: ממקום למקום.
[1963] Elgamil: ומשתיה.
[1964] Elgamil: חכמינו ע''ה.
[1965] Elgamil: והתירו לבני.
[1966] Winno być: ההכרחיים.
[1967] Elgamil: אחד.
[1968] Elgamil: רחוב ורשות.

23 או דרך מקום מופקד[1969] וגם הורור[1970] כי תחתיו וממקומו הא[1971] מורה על הרשות והשני[1972] על התהום[1973] :

24 ומה שאסור בשבת אסור במועד חוץ ממלאכת אוכל[1974] : ומה שביארו מלות תחתיו ומקומו

25 עד מעבר כנזכר[1975] בראיה מפסוק מדוע את הולכת אליו היום לא חודש ולא שבת

26 במלכים שני ד[1976] כי היה הנמהג בישראל להקבץ אל הנביאים לשמוע דברי תורה

27 בימים המקודשים כדכתיב חודש ושבת קרא מקרא[1977] וזה המנהג אשר אתם על

28 פי[1978] הוראת חכמיכם נוהגים לעשות עירוב[1979] לא נמצא בשום מקום ואינו מן

29 המנהגים אשר היו נוהגים בזמן הנביאים אלה כבר אחרי התימת וחזון[1980] המציאו

30 החכמים ולא יכשר לומר אשר קידשנו[1981] במצותיו וציונו[1982] מה שהשם לא ציוה[1983] ׃ ׃ טענה ארבעה עשר[1984]

31 טען התלמודי לבעל מקרא למה[1985] אינכם נוהגים להדליק הנרות בשמונה[1986] ימי חנוכה

32 ואם אינכם מאמינים לאותה התשועה הגדולה אשר עשה הית[1987] לישראל

33 בזמן החזמוניים כיון[1988] שאינכם[1989] נוהגים המנהג ההוא כאשר אנחנו נוהגים ׃

34 השיב הקראי חלילל[1990] שאנחנו נשים לאל דברי החכמים וסיפורם[1991] וידענו בברור[1992]

35 שהשם יתּ[1993] הגדיל חסדו[1994] לעשות[1995] עם אבותנו[1996] בזמן מלחמות החזמוניים[1997]

[1969] Elijahu Basziaczi, *Adderet Elijjahu,* rozdz. 13-14, fol. 47r-48v. Błędnie, winno być jak w: Elgamil, F 50998: מופקר.

[1970] Elgamil: הודו; F 50998: הורו.

[1971] Elgamil, F 50998: האחד.

[1972] Elgamil: 'והב.

[1973] Właściwa lekcja to ta z: Elgamil, F 50998: התחום.

[1974] Elgamil: אכל.

[1975] Elgamil: brak tego słowa.

[1976] 2 Krl 4:23. Elgamil przytacza w tym wersecie jednocześnie formy pisane i czytane (*qᵊri* oraz *kᵊṯiḇ*), jak i podaje miejsce zaczerpnięcia cytatu łącznie z określeniem numeru wersetu.

[1977] Iz 1:13. Elgmil: חדש.

[1978] Elgamil: ע''פ.

[1979] Elgamil: ערוב.

[1980] Dn 9:24. Winno być jak w: Elgamil: אלא כבר אחרי חתימת החזון.

[1981] Elgamil: קדשנו.

[1982] Czasownik winien być zapisany nie w odmianie *piʿel*, lecz *puʿal*, a więc w formie nie czynnej, lecz biernej. Elgamil: וצונו.

[1983] Elgamil: מה שלא צוה השי''ת.

[1984] Początkowo zamiast litery א błędnie napisano w wyrazie literę ע, którą potem poprawiono na poprawną (ortograficznie). Elgamil: טענה ט''ו.

[1985] Po tym słowie, Elgamil: אתם הקראים.

[1986] Elgamil: שמנה.

[1987] Elgamil: השי''ת.

[1988] Elgamil: החשמונאים כיוון.

[1989] Literaz י dopisana nad wyrazem, pomiędzy literami א oraz נ.

[1990] Winno być חלילה.

[1991] Elgamil:וספורים .

[1992] Elgamil: בבירור.

[1993] Elgamil: השי''ת.

36 עם היונים ולפי שקול הדעת היה דברי[1998] נכון לקבוע הלכה לדרות שיהיו[1999] עם ישראל

37 שמחים וטובי לב[2000] באותם הימים לזכר הנס הגדול אשר עשה עמהם להפלי[2001]

38 אלה שאין אנוחנו[2002] יוצאים מגדר התורה הכתובה כאשר הוזהרנו בפרשת ואתחנן[2003]

39 דברים ד׳ ב׳[2004] לא תוסיפו על הדבר אשר אנוכי מצוה אתכם ולא תגרעו ממנו וגו

40 וחתימת נבואת הנביא האחרון מסייע לזה כדכתיב זכרו תורת משה[2005] וגו וכבר היה

41 זה הנביא בזמן בית שני ולא החליף שום דבר מתורת משה אלה[2006] העמיד על

42 אותו השעור ואם תטעיין[2007] לי מעניין ימי הפורים אשר קבעו מרדכי ואסתר

43 לזכר[2008] הנס הגדול וכנראה שזה הוספה על התורה שבכתב אני אשיבך[2009] כי זה

fol. 66r

1 [sprawianie] przyjemności i trzymanie w ręku zabawki[2010], jak Wy sądzicie, lecz przygotowanie szałasu z wyjątkowego

2 drzewa, [a to] z szacunku do tego przykazania[2011]. [Tak więc] to, co [tutaj][2012] zostało zredukowane [do minimum], Pismo wyjaśniło w *[Księdze] Nehemiasza*, że zebranie

3 drzewa z [różnych] wyjątkowych gatunków [służyło] do zrobienia szałasów, jak jest napisane: *Naród wyszedł, przyniósł [drewno, po czym][2013] zrobił*

4 *sobie szałasy*[2014] według *tego, co zostało napisane*[2015]. I stąd pochodzi dowód [na to],

---

[1994] Zob. Rdz 19:19 i inne.
[1995] Elgamil: słowo pominięte.
[1996] Elgamil: אבותינו.
[1997] Elgamil: החשמונאים.
[1998] Elgamil: דבר.
[1999] Elgamil: לדורות שיהיה.
[2000] 1 Krl 8:66; 2 Krn 7:10.
[2001] Jl 2:26. Winno być להפליא.
[2002] Pierwsza litera ו w wyrazie błędnie dopisana. Słowo אלה winno być napisane jako אלא.
[2003] Litera א poprawiona z omyłkowo wstawionej tu litery ת. Pwt 3:23-7:11.
[2004] Elgamil podaje lokalizację na końcu cytatu w postaci דברים, ס ד, przy czym litera ס oznacza tu ‘rozdział’, niniejszym pomija on podanie numeru wersetu (mowa o Pwt 4:2).
[2005] Ml 3:22. Elgamil dodaje jeszcze עבדי.
[2006] Winno być אלא. Elgamil: בתורת משה אלא.
[2007] Elgamil: תשען; F 50998: תטעון. Z sensu zdania wynika, że powinien tu być czasownik w czasie przyszłym w 2. os. r.m., mianowicie תטען, od czasownika לטעון.
[2008] Elgamil: słowo pominięte.
[2009] Hi 35:4.
[2010] Aluzja do cytronu i bukietu roślin.
[2011] Hebr. לתפארת, ‘ku chwale, ku sławie’ itp.
[2012] Za innymi rękopisami (zob. odpowiedni przypis do tekstu hebrajskiego). Słowa te odnoszą się do Kpł 23:40, gdy Bóg ustanowił święto szałasów.
[2013] Słowa w nawiasie dodałem na podstawie wersetu z Ne 8:15, dzięki czemu w tłumaczeniu polskim wiadomo, że celem wyjścia Izraela było pozbieranie odpowiednich materiałów na budowę szałasu.
[2014] Ne 8:16.

że nie ma obowiązku zbierania samych owoców, [lecz] z gałęziami[2016] po to [właśnie], by [móc]

5 zbudować szałasy[2017]. Podobnie też nie ma obowiązku [korzystania] z tych samych rodzajów [drewna], które [faktycznie][2018] zostały wskazane w Torze, lecz [można wykorzystać] każdy [inny] szlachetny,

6 jak i doskonały [jego] rodzaj ([okazując w ten sposób] szacunek do tego przykazania) – stąd też i w *Księdze Nehemiasza* część z nich zamieniono [na inne] [2019]. Natomiast co do tego, co jest napisane w Torze, że *Radować się będziecie*

7 *przed BOGIEM, Bogiem Waszym, siedem dni*[2020], to [odnosi się to] do radości poprzez służbę [Bogu], poprzez świętowanie dni [świątecznych], jak i poprzez [dowolne] ofiary [składane] Bogu[2021],

8 jak jest napisane: *Z powodu świąt będziesz się radował ty, twój syn, twoja córka*[2022] itd. Gdyby zaś intencją Pisma[2023] było zrywanie[2024] cytronu,

9 to byłoby to wyjaśnione. Jednakże [jego] wolą jest [by skorzystać] z tych wyjątkowych rodzajów [drewna] lub im podobnych. W taki oto sposób zostało to nakazane w [owym] ogólnie brzmiącym

10 fragmencie[2025]: *owoc drzewa cytrusowego*[2026], w czym mieści się każdy szlachetny

---

[2015] Ne 8:15. Uczyniono zgodnie z nakazem znajdującym się w Kpł 23:40.

[2016] Dosł. ‘drzewa, drewno’ (hebr. העצים). Niektóre rękopisy (zob. odpowiedni przypis hebrajski) podają lekcję הענפים, tj. ‘gałęzie’, co w powyższym kontekście wydaje się bardziej naturalne, stąd w swoim tłumaczeniu decyduję się na tę lekcję. Nadto w naszym podstawowym manuskrypcie zamiast stosowanego w większości przypadków אלא (‘lecz’) napisano או (‘lub’). Zmianę tę także postanowiłem tutaj uwzględnić, bo w przeciwnym razie tekst byłby pozbawiony sensu.

[2017] Z samych bowiem owoców trudno byłoby zbudować szałas.

[2018] Część rękopisów dodaje słowo ממש (zob. odpowiedni przypis do tekstu hebrajskiego).

[2019] Rodzaje drzew, z których należało zbudować szałas, są wyliczone zarówno w Kpł 23:40, jak i w Ne 8:15. Z uwagi na fakt, że tylko część z wymienionych gatunków w obu wersetach się ze sobą pokrywa, to karaimi wyciągnęli wniosek, że do budowy szałasu można wykorzystać drewno z dowolnego, byleby szlachetnego drzewa, nawet takiego, które nie jest wymienione w żadnym miejscu Biblii.

[2020] Kpł 23:40.

[2021] Hebr. במתנות האל. Innymi słowy, jak sugeruje Szełomo ben Aharon, by okazać Bogu radość, to wcale nie trzeba trzymać w ręku ani cytronu, ani bukietu roślin (o których nie ma w Biblii mowy), lecz wystarczy stosować się do tego, o czym bezpośrednio mówi Biblia, a co karaim z Trok tu wylicza. Uwaga translatorka: w swoim tłumaczeniu rzeczownika מתנה korzystam z następującego wyjaśnienia: E. Shoshan, t. 4, s. 1593, termin: מתנה w znaczeniu nr 2.

[2022] Pwt 16:14.

[2023] Zamiast Pisma w innych wersjach tekstu pojawia się też Tora (zob. odpowiedni przypis do tekstu hebrajskiego).

[2024] Lub ewentualnie ‘zbieranie’ (hebr. לקיחה to ‘wzięcie, zbieranie’).

[2025] W tekście hebr. במאמר סתמי, co można by przełożyć, jako ‘w typowych słowach; w zwykłym fragmencie’. Słowa te, jak wynika z tekstu *Wojny u bram*, odnoszą się do myśli, która w Biblii została umyślnie wyrażona w sposób ogólny, niedookreślony, niesprecyzowany, co otwiera możliwość stosowania różnych rodzajów

rodzaj [drzewa], jak na przykład drzewo oliwne, drzewo winogronowe i inne, jak jest powiedziane:

11 *Niczym oliwka Jego wspaniałość*[2027] (*Izajasz*, rdz. 14)[2028] oraz *poprzez którą czci się i Boga, i ludzi*[2029] (*Sędziów*, [rdz.] 10)". Twierdzenie trzynaste[2030].

---

drzewa (lub drewna). Z tego też powodu postanowiłem ów zwrot oddać jako „w [owym] ogólnie brzmiącym fragmencie".

[2026] Kpł 23:40.

[2027] Oz 14:7.

[2028] Pomyłka, zamiast Izajasz winno być Ozeasz.

[2029] Sdz 9:9. Inne możliwe tłumaczenia: „którą przeze mnie czci się i Boga, i ludzi" (jest to tłumaczenie ściślejsze, wierniejsze tekstowi biblijnemu), a nawet i „którą przeze mnie cenią sobie i Bóg, i ludzie" (słowo 'którą' w obu przypadkach odnosi się do oliwy z drzewa oliwnego). Wybrana przeze mnie do tekstu głównego możliwość ukazuje – pod kątem argumentacji karaima z Trok – bliższy związek przyczynowo-skutkowy z poprzednim biblijnym cytatem i tworzy z nim pewną sensowną całość: skoro drzewo oliwne wyraża w pewnym stopniu Bożą wspaniałość, to nie dziwi, że poprzez nie może człowiek wyrażać swoją cześć, radość itd. wobec Boga, np. budując z drewna lub gałęzi owego drzewa szałas na święto Sukkot. Jak jednak tu zasugerowałem, tłumaczenie to jest zgodne z logiką argumentacji karaima z Trok, choć kosztem „zdrady" sensu biblijnego, a więc pierwotnego. W tekście biblijnym są to bowiem słowa oliwki wypowiedziane w stosunku do wydawanej przez siebie oliwy, zaczerpnięte z paraboli o wyborze drzewa, które miałoby królować nad innymi (Sdz 9:8-15; stąd też – w kontekście biblijnym, ale nie w aspekcie argumentacji karaimskiej – lepsze jest pierwsze wskazane przeze mnie w niniejszym przypisie tłumaczenie owych słów). Z przytoczonego cytatu Szełomo ben Aharon usunął pojawiający się w Biblii podmiot zdania, tj. drzewo oliwne, jak i oliwę z drzewa oliwnego, aby uogólnić ową wypowiedź także i do innych gatunków drzew, poprzez które można by godnie okazać Bogu szacunek, aczkolwiek nawet i na te gatunki, które nie są wymienione w Biblii, jako na przykład te, z których warto by zbudować szałasy na święto Sukkot, o ile są one oczywiście szlachetne, „godne". Prócz oliwki, w biblijnym opowiadaniu pojawiają się jeszcze wypowiedzi drzewa figowego, winorośli, jak i kolcowoju (choć akurat to drzewo nie należy zaliczać do szlachetnych, bowiem jako te, które nie przynosi człowiekowi pożytku, zostało przez pożyteczne drzewa wytypowane na króla, który pełniąc „obowiązki" władcy nie byłby jednocześnie „zmuszony" do zaniechania przynoszenia pożytku człowiekowi, poprzez przynoszenie odpowiednich dla swego rodzaju owoców; według *Midrasz tanhuma (Buber), Wa-jaar 29*, jak i zgodnie z najbardziej podstawowym i oczywistym odczytaniem sensu paraboli, drzewo to oznacza złe czyny króla Abimeleka). Tak czy owak, hermeneutyka biblijna autora *Wojny u bram* jest tu daleka od dosłowności, bowiem historia z drzewami w tekście biblijnym wcale nie odnosi się do wytypowania rodzajów drzew pod budowę szałasów na święto Sukkot, lecz ma za zadanie w sposób metaforyczny opisać charakter poszczególnych władców. Skoro jednak w *Wojnie u bram* owym wersetom nadano charakter uogólniający, to dlaczego przytoczono tu fragment z Oz 14:7, albo – innymi słowy – dlaczego nie pominięto tu oliwki? Na pierwszy rzut oka taka argumentacja sugeruje właśnie, że tylko drzewo oliwne (choć w tekście biblijnym czytamy כזית, a nie זית כעץ) należałoby uznać za szlachetne. Takiej interpretacji nie można przyjąć z dwu powodów. Po pierwsze, przed chwilą Szełomo ben Aharon przytoczył dwa fragmenty biblijne, w których do budowy szałasów używa się różnych rodzajów drzew, z czego wynika prosty wniosek, że drzewo oliwne jest tu przez autora *Wojny u bram* dane jako pewne *exemplum*, możliwość jedną z kilku. Drugi powód ma charakter interpretacji lingwistyczno-teologicznej. Otóż celem przytoczenia cytatu z Oz 14:7 jest oczywiście pokazanie, że oliwka jest jednym z wielu innych szlachetnych drzew, bowiem Bożą wspaniałość, Jego piękno, dobro itd. można tylko w pewnym stopniu, w pewnym przybliżeniu wyrazić poprzez piękno drzewa oliwnego. Stąd Biblia mówi כזית, 'podobne do, tak jak', ale raczej nie 'równe, takie samo' (i tu wdziera się wątek teologiczny, przynajmniej w takim wariancie, który metaforyczne opisy Boga uważa za niedoskonałe, niewystarczające). Automatycznie wynika z tego, że Boże piękno, wspaniałość i inne Jego przymioty, mogą być opisywane nie tylko poprzez metaforę oliwki, ale i poprzez inne piękne formy, kształty, metafory, a w naszym przypadku będą to szlachetne drzewa. A jeśli człowiek chciałby oddać w odpowiedni, tj. godny sposób Bogu chwałę, to dobrze by było, gdyby to czynił poprzez takie zachowania i z pomocą takich przedmiotów, które na sposób – co prawda metaforyczny li tylko, ale jednak – opisują samego Boga. Myśl tę właśnie wyraża cytat z Sdz 9:9 (gwoli przypomnienia, przy założeniu jego znaczenia z tłumaczenia polskiego, zawartego w głównej części tekstu). Tak tedy rysuje się analiza argumentacji twierdzenia dwunastego.

12 Talmudysta zwrócił się z wyrzutem do biblisty: „Dlaczego Wy, [karaimi][2031], nie stosujecie łączenia [ze sobą] podwórzy, miejsc publicznych[2032],

13 aby [móc] zabierać i przenosić [różne przedmioty] z miejsca na miejsce[2033] [zarówno] w szabat, [jak] i w święta[2034]? A przecież wiecie[2035],

14 że [zwykle] jest to zakazane przez Torę Pisaną[2036]”. Biblista odpowiedział: „Tak jak nie ma u nas zwyczaju

15 stosowania [poprawek] „łączenia”[2037], tak też w uświęcone dni[2038] niczego się u nas nie przenosi z jednego

16 miejsca na inne. Podobnie rzecz ma się i z miejscami publicznymi. Aczkolwiek nie jest to[2039] zakazane dla osób [mieszkających w obrębie] jednego podwórza[2040].

17 Zakaz ów bowiem pochodzi ze słów: *Każdy człowiek usiądzie pod sobą i nikt nie wyjdzie ze swego miejsca*[2041], co jest powiedziane

18 odnośnie do szabatu. Nie da się wyjaśnić tego nakazu oraz zakazu[2042] w sposób dosłowny[2043], czyli literalny[2044], lecz

19 przenośnie[2045], a to dlatego, że człowiek jest [istotą] biologiczną[2046] ze [swej] natury,

---

[2030] Elgamil: twierdzenie czternaste.

[2031] Dodane na podstawie innych rękopisów (zob. analogiczny przypis do tekstu hebrajskiego).

[2032] Tak w języku polskim oddaję rabbaniczny termin עירוב חצירות (ערוב חצרות). W języku prawa byłaby to pewna poprawka do Tory, ewentualnie uzupełnienie.

[2033] Hebr. מרשות אל רשות (zob.: E. Shoshan, t. 5, s. 1998, termin: ערוב חצרות, a tu wyrażenie מרשות אחת לרשות אחרת).

[2034] Zob. np. *Midrasz rabba*, komentarz do Rdz 11:5; jak i dziesiątki miejsc w Talmudzie Babilońskim, szczególnie rozdziały *Szabat*, *Eruwin* i *Suka*.

[2035] Dosł. ‘wiedzieliście’ (hebr. ידעתם).

[2036] Mianowicie dźwiganie różnych przedmiotów w szabat i w inne święta (w związku z zakazem pracy).

[2037] Rabbaniczna halacha rozróżnia kilka rodzajów *ʿeruḇin* (עירובין), np. wspomnianą już poprawkę zezwalającą na łączenie ze sobą różnych przestrzeni, w obrębie których można przenosić pewne przedmioty (עירוב חצירות), jak i poprawkę zezwalającą na gotowanie w dzień świąteczny, który wypada przed szabatem, a więc na łączeniu ze sobą gotowania posiłku na owo święto oraz na szabat (עירוב תבשילין), a także poprawkę zezwalającą na powiększenie zasięgu odległości, którą można przebyć w szabat, a więc na dołączenie do zezwolonej miary drogi, jaką można przebyć w szabat, kolejnej (עירוב תחומים). Szełomo ben Aharon ma tu na myśli nie konkretną poprawkę, lecz ogólnie możliwość jaką uczeni rabbaniczni dają wiernym, aby – z pewnych względów lub ważnych przyczyn – móc pewne przykazania biblijne nieco szerzej zastosować. Oczywiście, z punktu widzenia karaimów owe poprawki uczonych rabbanicznych przekraczają już toraniczne prawa.

[2038] Tj. w święta.

[2039] Przenoszenie pewnych rzeczy podczas świąt.

[2040] לבני חצר אחד.

[2041] Wj 16:29. Oznacza to, że w obrębie własnego miejsca (w rozumieniu: obszaru) można się poruszać.

[2042] W cytowanym wersecie znajduje się zarówno nakaz, jak i zakaz.

[2043] על דרך אמת. Wyrażenie to jest tutaj przeciwieństwem על דרך מעבר (‘przenośnie’).

[2044] כפשוטו.

[2045] על דרך מעבר.

[2046] Hebr. מדיני (zob. odp. przypis wcześniej). W poprzednim przypadku przymiotnik מדיני określał człowieka jako istotę ‘społeczną’ (wchodzącą w relacje z innymi osobami i tworzącą z nimi różne grupy społeczne), czy ściślej:

[więc] jakże możliwe by było [dlań] usiedzieć [przez 24 lub 48][2047] godzin w jednym

20 miejscu bez ruszania się[2048] z miejsca na miejsce w celu przyniesienia [dla siebie] lub zabrania swojego posiłku, swojego napitku, jak i [załatwienia] pozostałych koniecznych potrzeb?

21 Dlatego nasi – błogosławionej pamięci – uczeni wyjaśnili, że słowa „pod sobą”[2049] i „[ze] swego miejsca”[2050] znaczą całą własność przestrzenną[2051], [jak i zezwolili][2052] osobom [mieszkającym w obrębie] jednego podwórza na przenoszenie

22 koniecznych rzeczy z domu do domu, [ale] w obrębie jednego podwórza tak, aby tylko nie [przechodzić] przez ulicę w miejscu publicznym[2053],

---

‘ucywilizowaną’ (zdolną do rozwoju kulturowego i technologicznego). W tym jednak miejscu pokazuje się, że pole semantyczne wyrazu מדיני zostaje poszerzone o kolejny ważny dla człowieka wymiar bycia, mianowicie – jak wynika z kontekstu – o wymiar ‘biologiczny’. Trudno znaleźć w języku polskim słowo, które mieściłoby w sobie te trzy sfery bycia człowieka (biologiczną, społeczną, cywilizacyjną), stąd w tłumaczeniu leksemu *mᵃḏini* każdorazowo należy dokonywać odpowiedniego wyboru. Termin ten, w interesującym nas obecnie kontekście, znajduje się także w *Adderet Elijjahu* na fol. 48v. Niestety, w żadnym słowniku hebrajskim nie udało mi się znaleźć dowodu na to, że termin ten mógł być rozumiany właśnie w ten sposób. Wracając do tekstu *Wojny u bram*, człowiek jako istota biologiczna musi spożywać posiłki, dbać o higienę osobistą, no i przede wszystkim podlega też procesom fizjologicznym. Kwestie te – jak sugeruje Szełomo ben Aharon – nie są w Torze poruszane, bo są oczywiste i nie da się ich uniknąć przy okazji świętowania szabatu, świąt, obchodzenia różnych innych okresów religijnych (np. posty, żałoby itp.). Jest więc rzeczą oczywistą, że są one milcząco przez Boga w Torze uwzględnione. Tak prezentuje się argumentacja karaima z Trok.

[2047] Dodaję na podstawie pozostałych rękopisów, gdyż podstawowy tekst – jak się wydaje – jest w tym miejscu błędny (zamiast konkretnych godzin pisze: „przed lub po godzinach”, co wydaje się nie mieć sensu). Same zaś liczebniki to oczywiście aluzja do jednego lub dwóch z rzędu dni świątecznych, które jeszcze bardziej komplikują przestrzeganie zakazu pracy, zwłaszcza w zakresie przygotowania posiłków na drugi dzień świąt (zwłaszcza wtedy, gdy jest nim szabat).

[2048] בלי יעתק – czasownik ten występuje tu prawdopodobnie w stronie biernej.

[2049] תחתיו.

[2050] מקומו.

[2051] Hebr. כל הרשות, tj. w znaczeniu przestrzeni, która należy do danego człowieka (czy rodziny), a w której on mieszka, a więc na przykład dom, namiot itd. (zob. np. *Adderet Elijjahu* fol. 47r, jak i w ogóle rozdziały 13. i 14.).

[2052] Dodane na podstawie innych wersji tekstu (zob. odpowiedni przypis do tekstu hebrajskiego).

[2053] W tekście podstawowym napisane jest דרך רחב ברשות רבים, tj. mniej więcej „przez drogę publiczną”, gdy tymczasem w innych jeszcze wersjach tekstu spotyka się frazę דרך רחוב ורשות רבים, czyli „przez drogę i miejsce publiczne”. Szełomo ben Aharon nie podaje tekstu, na który się powołuje, mówi on o „naszych uczonych”, tym niemniej w dziele swym opiera się on głównie na karaimskim odpowiedniku שולחן ערוך, tj. na אדרת אליהו. I tak, w rozdziale 14 odnoszącym się do szabatu, podjęto kwestię przenoszenia różnych przedmiotów, ciężarów, rzeczy potrzebnych itd. w ów dzień. Na s. 48v pojawia się interesujące nas zagadnienie, z którego jasno wynika, że zakazuje się przenoszenie różnych koniecznych w szabat rzeczy przez ulicę, która jest własnością publiczną:

וכן הוא מותר לטלטל האדם מחצרו אל חצר חברו זולת שיהיה ביניהם רשות גוי או רחוב העיר שהוא רשות הרבים.

„Podobnież wolno człowiekowi przenosić [rzeczy konieczne - tłumacz] ze swojego podwórza do podwórza swego sąsiada, byleby nie było pomiędzy nimi własności innowiercy lub drogi miejskiej, która byłaby własnością publiczną”.

W ten sposób oczywiste się staje, którą lekcję wybrać tłumacząc tekst na język polski (korzystam z wersji *Adderet Elijjahu*, która została wydana w Odessie przez Icchaka ben Awrahama Bejma w 1870 r.: ספר המצות הנקרא אדרת אליהו להחכם השלם מורנו ורבנו כמוהר"ר אליהו בשייצי ז"ל הוא הרב המפורסם והפוסק האתרון לאחינו הקראים באשר הם שם • על פיו יצאו ועל פיו יבאו באסור והתר בדינים שאינם נגד חקי המלכות ירום הודו. יצא לאור פעם ראשונה בקוסטנטינא הבירה • ונדפס שנית בעיר גוזלווא בשנת תקל"ד לפ"ק • ומאשר ספו תמו כל הכרכים הנדפסים עלה כעת מתיר הספר עד עשרה רובל ויותר • לזאת

23 czy [też] przez bezpańskie miejsce[2054]. Również wyjaśnili [słowa] „pod sobą” i „ze swego miejsca”: pierwsze odnosi się do własności, zaś drugie do zasięgu[2055].

24 Zaś to, co jest zakazane w szabat, jest [też] zakazane w okresie [świątecznym] – prócz zajęć [związanych z przygotowaniem] pożywienia. [Natomiast] co do wyjaśnienia słów „pod sobą” i „[ze] swego miejsca”

25 (to jest [rozumienia] na sposób przenośny, jak [już] wspomniano) to dowód [pochodzi] z [następującego] wersetu: *«Dlaczego do niego idziesz? [Przecież] dzisiaj nie jest ani szabat, ani początek miesiąca»*[2056] –

26 w *2 [Księdze] Królewskiej* [rdz.] 4. Otóż w Izraelu był zwyczaj gromadzenia się przy proroku w celu wysłuchania słów Tory,

27 [szczególnie] w uświęcone dni, jak jest napisane: *[Początek] miesiąca i szabat – czytanie Pisma*[2057]. Jest to zwyczaj, z którego Wy – na

28 podstawie pouczenia Waszych uczonych – zwyczajowo czynicie [poprawki] „łączenia”[2058], czego nie ma w żadnym miejscu [Tory], i co nie pochodzi z

29 żadnego zwyczaju, który praktykowano w czasach proroków, bowiem dopiero po *spisaniu objawienia*[2059] wymyślili [je]

30 [Wasi] uczeni. Nieodpowiednie jest więc odmawianie *[…] Któryś uświęcił nas Swoimi*

הבאתיו בשלישית על מכבש הדפוס ברשות והסכמת אדוננו ועטרת ראשנו ראש החכמים ואב בית דין כמוה''רר נחמו ירושלמי השר הנאמן והקצין המפורסם ני' באבוויץ. אני הצעיר יצחק כמוהר''ר אברהם ז''ל ביים. אודסא בשנת ה'תרל''א לפ'ג).

[2054] Miejsce niczyje, do nikogo nie należące. Jak już wcześniej wspomniano, karaim z Trok opiera się tu na *Adderet Elijjahu* (rdz. 13. i 14., fol. 47r-48v), w którym przedstawiono na ten temat różne opinie kilku karaimskich uczonych.

[2055] Słowem ‘własność’ oddaję hebrajskie רשות, ale z tym zastrzeżeniem, że mamy tu na myśli przestrzeń domową; natomiast słowem ‘zasięg’ oddaję hebrajski termin תחום. Szełomo ben Aharon czerpie tutaj z *Adderet Elijjahu*, w którym na fol. 47r czytamy: תחתיו יורה על ביתו ואהלו לבד ומקומו יורה על מדינה ומחנה ואמרו שמלת שבו חוזרת אל תחתיו ואל יצא חוזר על מקומו, tj. „«pod sobą» odnosi się do domu i namiotu li tylko, «[ze] swego miejsca» do miasta i obozu; powiedzieli [też uczeni], że słowo «usiądzie» nawiązuje do «pod sobą», zaś «nie wyjdzie» do «[ze] swego miejsca»”. W ten sposób wyraźnie widać, że miasto lub obóz określają maksymalny zasięg obszaru, po którym wolno się w szabat poruszać, zaś dom to miejsce, w którym zezwala się na przenoszenie różnych koniecznych rzeczy w to święto. Nieco dalej, w ostatnim wierszu kolumny, przedstawia się rzekome słowa Anana, który miał powiedzieć m.in., że תחתיו יורה על מקום רשותו, czyli że „«pod sobą» odnosi się do własności przestrzennej [człowieka]”, tj. zwykle do domu. Nadto w tekście tym panuje zgoda – pomiędzy przedkładanymi poglądami różnych karaimskich uczonych – co do tego, że pojęcie מקומו jest szersze niż תחתיו, a więc że w istocie מקומו oznacza maksymalny zasięg, tj. hebr. תחום (który to z kolei jest głównie wyznaczany przez granicę miasta, fol. 48r).

[2056] 2 Krl 4:23.

[2057] Iz 1:13. Podobnie pisze np. Ramban w komentarzu do Wj 20:8. W Tal. Bab., *Rosz ha-szana* 16b ribbi Icchak twierdzi, że mowa tu o stawieniu się w wymienionych okresach przed swoim nauczycielem.

[2058] Hebr. עירוב. Niestety, nie udało mi się znaleźć żadnego tekstu rabbanicznego, który wiązałby ów cytat biblijny z zasadnością stosowania poprawek „łączenia” (תיקוני עירוב).

[2059] Dn 9:24.

przykazaniami oraz nakazał nam […][2060], gdy – [niech będzie błogosławiony][2061] – Bóg ich nie nakazał". Zarzut czternasty.

31 Talmudysta zwrócił się z wyrzutem do biblisty: „Dlaczego [Wy, karaimi][2062], nie praktykujecie zapalania świec w ciągu ośmiu dni [święta] Chanuki?

32 I czy Wy nie wierzycie w ów wielki ratunek, który Izraelowi uczynił Bóg, niech będzie błogosławiony,

33 w czasach Hasmonejczyków? Bo przecież [Wy] nie praktykujecie owego zwyczaju, a my tak".

34 Biblista odpowiedział: „Biada nam, gdybyśmy Bogu przypisywali słowa uczonych, czy ich opowieści. Dobrze wiemy[2063],

35 że Bóg, niech będzie błogosławiony, *pomnożył swą łaskę*[2064] działając wraz z naszymi Ojcami w okresie wojen Hasmonejczyków

36 z Grekami. Zgodnie ze zdrowym rozsądkiem było rzeczą właściwą ustalić [takie] prawo na pokolenia, by naród Izraela

37 *się radował i weselił*[2065] w owe dni, na pamiątkę owego wielkiego cudu, jaki [Bóg] uczynił *z nimi [w sposób] zadziwiający*[2066].

38 Jednakowoż my [staramy się] nie wychodzić poza ramy [ustanowione] przez Torę pisaną, przed czym zostaliśmy ostrzeżeni w paraszy *„Błagałem"*[2067],

39 *[w Księdze] Powtórzonego Prawa* 4:2: *[Niczego] nie dodawajcie do słowa, które Ja wam zalecam, ani [niczego] z niego nie usuwajcie!*[2068] itd.

[2060] Przed spełnieniem danego przykazania nakazanego przez Torę zwykle odmawia się tego typu błogosławieństwo, tj. najpierw błogosławi się Boga (słowa w tekście pominięte, stąd przed zdaniem dodałem trzykropek w nawiasie kwadratowym), zaś później wspomina się o jakie konkretnie przykazanie chodzi (i stąd trzykropek w nawiasie kwadratowym po zdaniu). Skoro jednak karaimi uważają, że wprowadzone przez rabbanicznych uczonych pewne poprawki halachiczne, np. te związane z „przykazaniami" „łączenia", nie mają z Torą nic wspólnego, to odmawianie błogosławieństwa przed ich spełnianiem jest nieuzasadnione. Taka jest logika rozumowania Szełomo ben Aharona.

[2061] Dodane na podstawie innych rękopisów (zob. odpowiedni przypis do tekstu hebrajskiego).

[2062] Dodane na podstawie innych rękopisów (zob. odpowiedni przypis do tekstu hebrajskiego).

[2063] W oryginale użyto czasownika w czasie przeszłym.

[2064] Por. Rdz 19:19 i inne.

[2065] 1 Krl 8:66; 2 Krn 7:10. Hebr. טוב לֵב to zarówno 'dobry, miłosierny', jak i 'radujący się' (E. Shoshan, t. 2, s. 876, termin: טוב לֵב).

[2066] Jl 2:26. Karaimi zgadzają się co do tego, że słusznym jest świętowanie co pewien czas (np. corocznie) szczególnych ingerencji Boga w losy narodu wybranego.

[2067] Pwt 3:23-7:11. Hebr. ואתחנן.

[2068] Cytat prawidłowo zlokalizowany, tj. Pwt 4:2. Zob. też przypis do wiersza 13 z *fol.* 6r (tekst polski).

40 [Słowa] te podtrzymuje [także] spisane proroctwo[2069] ostatniego proroka, mianowicie: *Pamiętajcie o Torze Mojżesza*[2070] itd. A ów prorok

41 żył[2071] już w okresie drugiej świątyni i niczego nie pozamieniał w Torze Mojżesza, lecz poprzestał na

42 tej samej mierze [przykazań][2072]. A jeśli zarzucisz mi, co do kwestii [święta] Purim, które ustanowili Mordechaj i Ester

43 na pamiątkę wielkiego cudu, że zdaje się, iż jest to wstawka do Tory pisanej, to *odpowiem Tobie*[2073], że

fol. 66v

1 היה בזמן הנביאים והנביא הוה[2074] המאשר והמקיים את התורה עם[2075] כל ישראל קיימו

2 וקיבלו עליהם להיות עושים את שני הימים[2076] ככתבם ובזמנם בכל שנה ושנה[2077] : וגם

3 ערך הנס אשר בזמן מרדכי ואסתר היה יותר גדול כי נהפכה הגזרה מהפך אל הפך

4 ובערך הנס אשר בזמן החזמוניים[2078] מצינו כמה וכמה ניסים שהשם ית[2079] עשה נקמה

5 באויבי ישראל בזמן השופטים ובזמן הבית הראשון ובזמנים ההם היו נביאים ואף

6 שתיקון[2080] העבודות בהלל ושיר להֹ כי טוב כי לעולם חסדו[2081] עם כל זה[2082] לא קבעו הלכה

[2069] Hebr. חתימת נבואה. Rzeczownik odczasownikowy חתימה posiada wiele różnych znaczeń, jak np. ‘podpis; zakończenie, epilog; zamknięcie; ukończenie; zapisy [na coś]’ itp. (E. Shoshan, t. 2, s. 861, termin: חתימה). Gdy wyraz ten pojawia się w formie sprzężonej może posiadać znaczenie zapowiedzi czegoś lub pewnej oznaki *etc.* (np. חתימת זקן to coś w rodzaju ‘koziej bródki’). Wyraz ten często występuje w różnych rabbanicznych, jak i karaimskich tekstach wraz ze słowem נבואה lub חזון, i wtedy zwykle tłumaczę je jako ‘spisanie proroctwa’ lub ‘spisanie objawienia’. W powyższym jednak przypadku, by uniknąć dwukrotnego powtórzenia tego samego słowa w jednym zdaniu, omawiane tu wyrażenie przełożyłem po prostu jako proroctwo. Wiele z oryginalnej myśli tekstu nie ubywa,

[2070] Ml 3:22.

[2071] Dosł. היה, tj. ‘był’, ale że mowa o człowieku, to w języku polskim lepiej jest jednak użyć czasownika ‘żyć’.

[2072] Zarówno jeśli chodzi o ilość, jak i jakość, tj. sedno, istotę owych przykazań. Malachiasz ani nic z Tory nie usuwa, ani nic do niej nie dodaje i niczego w niej nie zmienia, a więc poprzestaje na tym, co w niej jest i dlatego nawołuje do tego, aby pamiętać o Torze, którą przekazał Mojżesz, w domyśle w takiej formie, w jakiej została ona przekazana. Taki jest sens wypowiedzi Szełomo ben Aharona. Słowa te, tj. העמיד על אותו השיעור, Konrad Iken w 1745 r. przełożył jako „[…], *ſed ſuperſtruxerit huic fundamento*”, czyli „lecz budował na tym fundamencie” (Conradi Ikenii, *Diſquiſitio Hiſtorico - Philologica, oppoſita Pl. Reverendi G. F. Gudii Diſſertationi Hiſtorico - Criticæ de Sadducæorum in gente judaica auctoritate*, [w:] Symbolæ Literariæ ad Incrementum Scientiarum Omne Genus: a Variis Amice Collatæ, Tomi Primi, Pars III, Bremæ Anno MDCCXLV, s. 344).

[2073] Hi 35:4.

[2074] Elgmial: הוא.

[2075] Elgamil: ע''פ; F 50998: על כן.

[2076] F 50998 (po słowie): האלה.

[2077] Est 9:27. Elgamil: בכל [---] קיימו.

[2078] Elgamil: החשמונאים.

[2079] Elgamil: נסים שהשי''ת.

[2080] Winno być, jak w: F 50998, Elgamil: שתקנו.

[2081] 2 Krn 5:13.

7 לדורות אלה[2083] בזמנים ההם נהגו המנהג וחדלו ודי בזה להשיב לטענתך זאת[2084] ׃

8 [טענה חמישה עשר][2085] טען התלמודי לבעל מקרא מדוע אתם הקראים אינכם נוהגים מצות החליצ[2086] :

9 באשת[2087] האח כמו שכתוב בפרשת כי ישבו אחים יחדיו[2088] בס׳ שני[2089] כי תצא

10 וכון[2090] שהשיבות לשאר טענותי כי אינכם נוהגים מה שהוא מתקנת החכמים הלא

11 זאת המצוה מדברי משה רבנו עה׳ ועם כל זה[2091] אינכם מקיימים אותה ׃׃

12 השיב בעל מקרא הלא שמעת גם ראיתה[2092] בתשובותי לטענותך הקדומים[2093] כי

13 החלוקה נולדה ביננו ובינכים מחמת רוע התירוץ[2094] בדברי התורה הכתובה

14 כאשר הראיתי באצבע המקומות אשר חכמכם בארו[2095] לא לפי משמע הכתוב לכן[2096]

15 העניין גם בזאת המצוה אזה[2097] השכל גוזר שתהיה סתרה בדיברי תורה[2098] והרצון

16 בזה כי אחר שאסרה התורה אשת האח לאח שני הנוגע בנחלת האיסור[2099] כדכתיב

17 בפרשת[2100] אחרי מות ערות אשת אחיך לא תגלה[2101] וגו׳ וכן בפ׳ קדושים ואיש אשר יקח את

18 אשת אחיו נדה היא[2102] וגו׳ איך באה והתירה בפ׳ כי תצא והיתה ניראית סתירה בדיברי

19 תורת משה חלילה ואם תאמר כי מאמר ובן אין לו[2103] סיבה לזה השינוי[2104] : אני אשיבך[2105]

20 מילין הבן אנו[2106] נוגע מאומה לשונות[2107] המקראות ולהתיר מה שאסרה התורה מצא[2108]

[2082] Elgamil: עכ"ז.

[2083] אלא.

[2084] Elgamil: הזאת.

[2085] Test zapisany na prawym marginesie, wyraz pod wyrazem. F 50998: טענה ט"ו; Elgamil: טענה י"ו [*sic!*].

[2086] Winno być, jak w: F 50998, Elgamil: החליצה. Nad wyrazem zastosowano pewien znak, który prawdopodobnie informuje o błędzie. Błędu jednak nie poprawiono.

[2087] Elgamil (błędnie): כאשר.

[2088] Pwt 25:5.

[2089] F 50998, Elgamil (zamiast dwu tych słów): בסוף פרשת. Prawdopodobnie ta lekcja jest poprawna.

[2090] Elgamil: וכיוון.

[2091] Elgamil: משה רוע"ה, ועכ"ז.

[2092] Czynności słuchania oraz patrzenia pojawiają się obok siebie w Biblii Hebrajskiej kilkukrotnie (np.: Pwt 26:7; 2 Krl 20:5, 13; Iz 6:9, 37:17, 38:5, 64:3, 66:8, 19; Ps 48:9 i inne), trudno jednak stwierdzić, czy autor korzysta tu z jakiejś konkretnej frazy, czy jest to zwrot już językowo na tyle utarty, że został – w odczuciu ówczesnych użytkowników języka – pozbawiony swych biblijnych konotacji. Elgamil: ראית.

[2093] Elgamil: לתענותיך הראשונות (rodzaj przymiotnika zgodny z rodzajem rzeczownika, w przeciwieństwie do tekstu podstawowego, aczkolwiek w rzeczowniku występuje błąd ortograficzny).

[2094] Elgamil: ביניכם ובינינו מחמר ידוע התירוצים.

[2095] Elgamil: חכמיכם ביארו.

[2096] Elgamil: וכן.

[2097] F 50998, Elgami: איזה.

[2098] F 50998, Elgamil: סתירה בדברי התורה.

[2099] Elgamil: האסור.

[2100] Elgamil: כי תצא [---] בפרשת (słowa pominięte w wyniku przeoczenia).

[2101] Kpł 18:16.

[2102] Kpł 20:21.

[2103] Pwt 25:5.

[2104] Elgamil: לזה השנוי [---] נראית סתירה (podobnie jak w poprzednim przypadku, także i tu nie zachowano należytej uwagi).

[2105] Litera י dopisana nad wyrazem. Hi 35:4.

[2106] Elgamil: מלין, כי הבן אינו.

21 אסור הערוה : כי מה שאסור אסור כמו[2109] בהיות הבנים כן[2110] בהעדרם : כאשר קרוב הילידה

22 הוא סיבת כל אסורי עריות[2111] כדכתיב איש איש את כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות עמה[2112] :

23 וזה בניין[2113] אב לפסוקים הנמשכים אחריו אלא העניין[2114] כן : כי מה שהזהירה התורה בפ כי תצא[2115]

24 שלא תהיה אשת האח[2116] החוצה לאיש זר[2117] דהיינו לשבט אחר הוא בשביל ערבוב הנחלות

25 וזה הוא[2118] טעם ובן אין לו כי כשלא ישאר למת בן שיירש נחלתו ויקרא שמו על נחלתו[2119]

26 אזי אשת האח תנשא[2120] לשבט אחר ויהיה ערבוב בנחלות : והמורה לא רצה זה כמבואר

27 בסוף פרשת מסעי על כן[2121] הקפידה התורה וציותה[2122] שזאת האלמנה תנשא למשפחת בעלה

28 הראשון ולא לאחיו ממש הנוגע בנחלת האיסור[2123] אלא לאח היותר רחוק הבלית[2124] נוגע

29 לאסור כעניין בנות צלופחת[2125] : וזה העניין הולך בדרך הירושה[2126] שהיותר קרוב במשפחה הוא

30 הקודם לנשוא[2127] את האלמנה ואם לא יסכים הקודם אזי היותר רחוק ממנו כאשר

31 נודע הדבר מעניין[2128] בועז עם רות : ואין לטעון כי לא זכר ברית עניין[2129] חליצה כי

32 קצר הכתוב[2130] וסמך על מה שכתוב בתורה : ומצאנו[2131] בכתוב קיצרו[2132] כזה בעניינם הידועים:

33 הנה בפרשת נשוא[2133] בעניין חנוכה[2134] המזבח כתוב שהקריבו הנשאים[2135] את קרבנם

34 בהימשך[2136] יב ימים כל אחד[2137] ביומו אחר תשלום ימי המילואים[2138] : ואתחילו הנשאים[2139] לפי

[2107] Elgamil: לשנות.
[2108] Elgamil: מצד.
[2109] Elgamil: בין.
[2110] Elgamil: בין.
[2111] Elgamil: הוא סבת כל העריות.
[2112] Kpł 18:6 – przytoczony werset jest tu mocno zniekształcony. Elgamil: איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה.
[2113] Elgamil: בנין.
[2114] Elgamil: הענין.
[2115] Elgamil: 'בפרשת 'תצא.
[2116] Elgmil: אשרת המת (litera ר błędnie dopisana).
[2117] Pwt 25:5. Elgamil: oba słowa pominięte.
[2118] Elgamil: וזהו.
[2119] Rt 4:5, 10.
[2120] F 50998, Elgamil: : אזי אשת המת אפשר שתנשא.
[2121] Elgamil: ע"כ.
[2122] Elgamil: צותה.
[2123] Elgamil: אסור.
[2124] בלתי.
[2125] F 50998: צלפחד; Elgamil: באסור בעניין בנות צלפחד.
[2126] Winno być jak w F 50998: הישרה.
[2127] W znaczeniu לשאת.
[2128] Elgamil: מענין.
[2129] Elgamil: כרות ענין; F 50998: ברות ענין.
[2130] Elgamil: התורה.
[2131] Litera א dopisana nad wyrazem.
[2132] Elgamil: בתורה קצור.
[2133] Elgamil: נשא.
[2134] Elgamil: חנוכת.
[2135] Elgamil: הנשיאים.
[2136] Elgamil: בהמשך.

35 דעת חכמנו[2140] להקריב ביום תשיעי[2141] שהוא עשרי[2142] לחודש ניסן כי ביום שמיני[2143] שהוא

36 ט לחודש[2144] היה עשק[2145] קרבן אהרן הכהן כדכתיב בפרשת שמיני ולמחרתו ביום

37 עשרי לחודש ניסן[2146] הקריב נחשון נשיא יהודה וכן נמשכים[2147] אחריו כל אחד ביום[2148]

38 עד תשלום יב ימים : ולפי משמע ההתוב[2149] יראה כי הקריבו גם בימי הפסח והשכל

39 אינו[2150] גוזר כי קורבנם[2151] זה היה על תודה[2152] שהיה קרב[2153] על חלות לחם חמץ[2154] כמבואר

40 בפרשת צו האם נאמר כי הקריבו[2155] לחם חמץ בפסח אלה[2156] בהכרח נאמר כי ארבע[2157]

41 מהם הקריבו קודם הפסח והשאר אחר הפסח וכן בימי המילואים בהכרח היה[2158]

42 שבת אחד[2159] ושבת אינם קריבים[2160] קרבנות יחידים והוכרחו לדלק[2161] יום השבת והכתוב

fol. 66v

1 דיעלו סי[2162] טו ב צסאכ פרופיטן[2163]. [אוטו] אוו פרופיט[2164] פרעוו טו[2165] צאטוויירדזיל

[2137] F 50998: כל א.
[2138] Elgamil: שבעת ימי המלאוים.
[2139] Elgamil: והתחליו הנשיאים.
[2140] Elgamil: חכמינו ע"ה.
[2141] Elgamil: למלואים.
[2142] Elgamil: עשית.
[2143] Elgamil: השמיני.
[2144] Elgamil: התשיעי לחדש.
[2145] Elgamil: עסק.
[2146] Elgamil: עשירי לניסן.
[2147] Elgamil: הנמשכים.
[2148] Elgamil: ביומו.
[2149] Elgamil: הכתוב.
[2150] Elgamil: איננו.
[2151] Elgamil: קרבנו.
[2152] Elgamil błędnie: תורה.
[2153] Zdaje się, że winno tu być שהתקרב, '[ofiara], która została złożona w ofierze' (zamiast: שהיה קרב).
[2154] Kpł 7:12-13.
[2155] Elgamil: שהקריבו.
[2156] Elgamil: אלא.
[2157] Elgamil: ארבעה.
[2158] Elgamil: המלואים היה בהכרח.
[2159] Elgamil: אחר; F 50998: אחת.
[2160] F 50998: נקרבים; Elgamil: ובשבת אינם מקריבים.
[2161] Powinno być jak w F 50998, Elgamil: לדלג.
[2162] Dosł. 'było' (hebr. היה). Mowa o okresie ustanowienia święta Purim.
[2163] Znaczenie tego zdania jest takie: cud ocalenia Żydów z rąk Hamana dokonał się jeszcze w czasach prorockich, jak wiadomo, mniej więcej w poł. V. w. p.n.e., tj. zanim ostatni prorok, tj. Malachiasz, działający pod koniec V w. p.n.e., rozpoczął swe nauczanie. Prorok ów musiał zdawać sobie sprawę z istnienia owego zwyczaju obchodzenia święta Purim (co Szełomo ben Aharon zasugeruje w zdaniu następnym), a skoro nie anulował go, to znaczy że je akceptował. Mamy więc tu dwa argumenty przemawiające za świętem Purim: pochodzi ono z czasów prorockich oraz nie zostało ono anulowane przez proroka Malachiasza. Argument ten sugeruje nadto, że skoro (z kolei) cud Chanukowy wydarzył się w II ćwierćwieczu II w. p.n.e., a więc po ustaniu proroctwa, tj. już po okresie prorockim, to znaczy że zwyczaj świętowania tego cudu nie posiada odpowiedniego autorytetu prorockiego, aby uznawać je za religijnie obligatoryjne. Przyjęta taktyka obrony święta Purim staje się jednocześnie taktyką, która skutecznie ma uderzać w – zdaniem karaimskiej strony – halachicznie wątpliwą

i [go] przestrzegał, na podstawie [słów][2166]: cały Izrael *przestrzegał*

2 *i przyjął na siebie obchodzenie dwóch tych dni*[2167] *w swoim czasie, rok rocznie, zgodnie z tym, co [zostało] napisane*[2168]. Również

3 wartość owego cudu z czasów Mordechaja i Estery była większa[2169], gdyż ów nakaz został zamieniony z jednej skrajności w drugą[2170].

4 Jeszcze odnośnie do wartości cudu w czasach hasmonejskich: znaleźliśmy liczne cuda, które Bóg – niech będzie błogosławiony – uczynił [jako] zemstę

5 na wrogach Izraela w okresie Sędziów, [jak i] w czasach Pierwszej Świątyni. A w owych czasach żyli[2171] prorocy i nawet

6 wprowadzali [pewne reformy związane z] kultem[2172], [jak na przykład] *psalmu i pieśni dla BOGA! – gdyż jest dobry; – gdyż Jego łaska jest wieczna*[2173], a mimo to jednak nie uczynili [z tego wydarzenia] halachy

---

zasadność świętowania święta Chanuki (halachicznie, a nie teologicznie, bo na gruncie teologii takie święto i karaimi mogliby jak najbardziej uprawomocnić).

[2164] Malachiasz.

[2165] Hebr. את התורה. Mowa tu nie o Pięcioksięgu, lecz o prawie (nakazie) Mordechaja, który zachęca Żydów do upamiętnienia owego cudu ocalenia Żydów z ręki niedoszłego mordercy i jego sprzymierzeńców. Przemawia za tym przytoczony zaraz cytat z Księgi Estery.

[2166] Miejsce to posiada kilka różnych lekcji (zob. odpowiedni przypis do tekstu hebrajskiego), z których sensowne wydają się dwie następujące: על כן, tj. ‘dlatego’, jak i על פי, czyli ‘wg, zgodnie z’. Pod względem siły argumentu Szełomo ben Aharona najmocniejsza jest ostatnia przytoczona tu lekcja. Bardzo dobrze bowiem współgra ona ze słowem *Tora* w znaczeniu ogólnym, tj. ‘prawo nadane przez Mordechaja’, a nie własnym tj. Pięcioksiąg. Natomiast lekcja על כן bardziej odpowiadałaby sytuacji, w której słowo *Tora* by wyjaśniono właśnie w znaczeniu wąskim, tj. jako Pięcioksiąg, ale w takim przypadku trudno byłoby połączyć tę część zdania z cytatem z Księgi Estery tak, by nabrało ono mocy przekonującego argumentu. Lekcja על פי tę moc posiada, co starałem się oddać we własnym tłumaczeniu.

[2167] Tj. 14-y i 15-y dzień miesiąca *ʾaḏar* (Est 9:11), kiedy to Żydzi mieli być zamordowani z rozkazu króla perskiego Ahaszwerosza, za namową Hamana, który ich nienawidził.

[2168] Est 9:27.

[2169] W porównaniu z chanukowym cudem.

[2170] Mowa o nakazie Ahaszwerosza, nakazującym zamordowanie wszystkich Żydów, który został zamieniony na nakaz zezwalający Żydom zamordowanie swoich przeciwników, czyhających na ich życie (Est 8:11).

Kilka słów odnośnie do wyrażenia מהפך אל הפך. Otóż nie znalazłem go w żadnym z dostępnych mi słowników. Występuje ono jednak w różnych rabbanicznych pismach, jak np. w komentarzu Jehudy Löw ben Becalela do Księgi Estery, pt. אור חדש, w którym m.in. pisze on:

ועוד נראה כי לכך המתינה אסתר עד כ"ג בסיון כי הלך אחשורוש **מהפך אל הפך** כי מתחלה היה הגזירה שזרע המן יאבדו את היהודים ועתה נהפך זה שהיהודים יהיו מאבדים זרע עמלק ואוהביו [...].

„Nadto wynika z tego, że na to czekała Ester do 23-ego [dnia miesiąca] *siwan*, gdyż Ahaszwerosz szedł **ze skrajności w skrajność**, bo z początku nakaz był taki, by potomstwo Hamana wyniszczyło Żydów, a teraz to się odwróciło, i to Żydzi mieliby wyniszczyć potomstwo „Amaleka” i jego zwolenników” [wytłuszczenie moje; tekst zaczerpnięty z elektronicznej kolekcji „Judaic Classics” (אור חדש, עמוד ר)].

Myślę, że w taki sposób należy tu oddać owo wyrażenie, a nie – jakby się mogło wydawać – na sposób dosłowny, tj. „z odwrotności w odwrotność; z przeciwieństwa w przeciwieństwo” itp., bo w takim przypadku przedstawione tu zdania (zarówno z rabbanicznego komentarza, jak i z karaimskiej polemiki) nie miałyby sensu.

[2171] W oryg. היו, dosł. ‘byli’.

[2172] W oryg. שתיקנו העבודות. Czasownik לתקן oddaję tutaj jako ‘zreformować, zmienić’, zaś עבודות jako ‘kult’.

[2173] 2 Krn 5:13.

7 na pokolenia, lecz ów ceremoniał odprawili[2174] tylko w tym czasie, a [potem go] zaprzestali[2175]. I na tym dość już tej odpowiedzi na Twój zarzut".

8 [Zarzut piętnasty][2176] Talmudysta zwrócił się z zarzutem do biblisty: „Dlaczego Wy, karaimi, nie praktykujecie przykazań [związanych ze] zzuciem obuwia[2177]

9 (przez żonę brata) zgodnie z tym, co jest napisane we fragmencie *Gdy dwóch braci mieszka razem*[2178] [pod koniec paraszy] *Gdy wyjdziesz*[2179] ?

10 Ponieważ odpowiadałeś na pozostałe moje zarzuty, że nie praktykujecie czegoś, co pochodzi z poprawek uczonych[2180], [to zapytam inaczej][2181]: czyż

[2174] W oryg. נהגו המנהג. Rzeczownika מנהג nie tłumaczę jako 'zwyczaj', jak zwykle to czynię, bo kojarzy się ono z czynnością powtarzalną, a z tekstu wynika, że tym razem mowa o wydarzeniu jednorazowym. I stąd lepszym rozwiązaniem wydaję się być 'obrzęd, ceremoniał; ceremonia' i tym podobne. Dobrany polski czasownik jest już konsekwencją zdecydowania się na konkretny rzeczownik z podanej tu listy.

[2175] Fragment ten wymaga nieco ostrożności, bo to na czym mu zależy nie jest w nim bezpośrednio ukazane, a jest ukryte w biblijnej historii, zasugerowanej przez werset 2 Krn 5:13. Przytoczony cytat biblijny odnosi się do sytuacji wprowadzenia Arki Przymierza do świątyni Salomona. Wówczas wydarzeniu temu towarzyszyła gra na różnych instrumentach, przy wtórze pieśni. W tekście biblijnym mowa bowiem o instrumentach muzycznych (כלי השיר), nie zaś li tylko o 'pieśni'. W *Wojnie u bram* pozbyto się członu כלי, co sugeruje już nieco inną interpretację biblijnego cytatu, a przez to powoduje pewne trudności, związane z tłumaczeniem. Całkiem możliwe, że pierwotnie Szełomo ben Aharon wiernie przytoczył rzeczony fragment biblijny, zaś któryś z pierwszych kopistów pominął owo כלי, a za nim reszta. Nie jest to jednak rzecz pewna. Tak czy owak, kwestia ta nie ma wpływu na siłę argumentu karaima z Trok, który prezentuje się następująco: obchody „konsekracji" świątyni Salomona miały charakter jednorazowy i później owego wydarzenia już nie świętowano. Należy zauważyć, że nie chodzi tu o sposób owego świętowania (co można by błędnie wywnioskować opierając się na samym tekście *Wojny u bram*, bez dalszej analizy zasygnalizowanego tu tekstu biblijnego), bo w Biblii można znaleźć wiele przykładów na to, że przy różnych okazjach wielbiono Boga pieśnią i graniem na instrumentach, ale o sam fakt ogłoszenia jednorazowego święta, którego potem już więcej nie obchodzono. To ma na myśli Szełomo ben Aharon. I teraz: w karaimskiej perspektywie teologicznej fakt „poświęcenia" świątyni Salomona jest wydarzeniem o wiele ważniejszym od chanukowego cudu, gdy to starczyło jednodniowej miary oliwy na 8 dni. Skoro więc żaden z proroków nie zdecydował się na wprowadzenie corocznego święta na pamiątkę „konsekracji" pierwszej świątyni, to tym bardziej nie ma potrzeby corocznego świętowania wydarzenia, które – po pierwsze – zdaje się być o rangę niższe, a po drugie nie pochodzi z czasów prorockich (co też jest tu zasugerowane poprzez zwrot „a w owych czasach żyli prorocy"). Dopiero tak rozumiane słowa karaima z Trok są koherentne z całością prowadzonej przez siebie argumentacji odnośnie do kwestii zasadności świętowania święta Chanuka.

[2176] Zob. odpowiedni przypis do tekstu hebrajskiego. Elgamil: zarzut szesnasty.

[2177] Hebr. חליצה.

[2178] Pwt 25:5.

[2179] Pwt 21:10-25:19. Słowa w nawiasie kwadratowym dodane na podstawie innych rękopisów (zob. odpowiedni przypis do tekstu hebrajskiego). Słowo odnośnie do tłumaczenia terminu פרשה, którego Szełomo ben Aharon używa w swej pracy generalnie w dwu znaczeniach: a) większy fragment Tory, rozdział z Tory w rozumieniu podziału według tradycji masoreckiej, wydzielony w taki sposób, że jego całość jest czytana w ciągu danego tygodnia – według przyjętego zwyczaju w języku polskim, przekładam jako 'parasza'; b) pomniejsze fragmenty tekstu Tory, które w tradycji masoreckiej dzieli się na *sᵊṯuma* (סתומה, 'zamknięta') i *pᵊṯuḥa* (פתוחה, 'otwarta'), określam mianem 'fragment' (inne możliwe propozycje: 'ustęp, passus').

[2180] Hebr. מתקנת החכמים.

[2181] Zdanie hebrajskie zaczyna się od słów כיוון ש, tj. 'ponieważ, dlatego że, z uwagi na fakt, że' itp., które zwykle sygnalizuje (podrzędne) zdanie okolicznikowe przyczyny. W zależności od przyjętego wariantu tłumaczenia owego zwrotu, składnia języka polskiego może wymagać dopisania odpowiedniego spójnika, wprowadzającego

11 owo przykazanie nie [pochodzi] ze słów Mojżesza, naszego nauczyciela (pokój jemu)? A jednak mimo to nie przestrzegacie go".

12 Biblista odpowiedział: „Czyś nie słyszał, [ani nie] widział w moich odpowiedziach na Twoje wcześniejsze[2182] zarzuty, że

13 rozłam między nami a Wami począł się z powodu niegodziwej interpretacji[2183] słów Tory pisanej,

14 gdy palcem wskazywałem miejsca, które Wasi uczeni wyjaśnili niezgodnie ze znaczeniem Pisma?[2184] Podobnie jest

15 w kwestii tego przykazania. Jakiż to umysł [mógłby] twierdzić[2185], że w słowach Tory jest sprzeczność?[2186] Zamysł zaś

16 w tym jest taki, że Tora [zezwoliła na ślub z „bratem"[2187]] po tym, jak zakazała żony brata drugiemu bratu[2188], naruszającego „zakazaną własność"[2189], zgodnie z tym co jest

---

zdanie nadrzędne, jeśli jest ono w zdaniu zapisane na drugim miejscu, co z kolei powoduje często konieczność doprecyzowania myśli, by zdanie było logiczne i sensowne, jak w powyższym przypadku.

[2182] Wg innych wariantów tekstu: „pierwsze zarzuty" (zob. odpowiedni przypis do tekstu hebrajskiego).

[2183] Podobne sformułowanie pojawia się na stronie *fol.* 65v w wierszu 15.

[2184] Konieczność zachowania wierności oryginałowi pod względem zawartości tekstowej w każdym kolejnym wierszu powoduje, że tekst w języku polskim nierzadko musi posiadać szyk przestawny, i to nie tyko na poziomie poszczególnych słów, czy wyrażeń, ale także w obrębie poszczególnych członów zdań złożonych. Tekst taki wymaga oczywiście szczególnej uwagi, aby go prawidłowo zrozumieć. W niniejszym przypadku, aby całe zdanie było bardziej zrozumiałe, najlepiej zdanie podrzędne z wiersza 14. zamienić miejscami ze zdaniem z wiersza 13.

[2185] Hebr. גוזר, tj. 'rozstrzygać, orzekać; rozkazywać', prócz innych, nieistotnych tu znaczeń (E. Shoshan, t. 1, s. 326, termin: גזר).

[2186] Pytanie retoryczne. Zgodnie z wypowiedzią Szełomo ben Aharona, nikt o zdrowych zmysłach nie może tak twierdzić. Do czego pije autor, zaraz się czytelnik dowie, bowiem karaim z Trok szykuje się tu do dłuższego wywodu.

[2187] Dla Szełomo ben Aharona słowo to ma znaczenie nie dosłowne, lecz przenośne, tj. 'dalsza rodzina'. Oczywiście czytelnik tego jeszcze nie wie, ale dla czytelności postanowiłem dodać tu jednak cudzysłów.

[2188] Słowa אחר ש־ lub אחרי ש־ (w zależności od rękopisu; 'po tym, jak [coś się wydarzyło]') wprowadzają wiele zamieszania w prawidłowym rozumieniu tego fragmentu. Padają one w następującym zdaniu: „Zamysł zaś w tym jest taki, że po tym, jak Tora zakazała żony brata drugiemu bratu […]". Po tak zbudowanym zdaniu oczekiwalibyśmy kolejnego, zaczynającego się od słowa „to…", uzupełniającego rozpoczętą wcześniej myśl, natomiast Szełomo ben Aharon wdaje się w rozważania odnośnie do przytoczonego za chwilę cytatu biblijnego, przez co gubi przerwany tu wątek, po czym dalej prowadzi swój wywód, pozostawiając niedopowiedziane zdanie. Wydaje mi się, że uzupełnienie owej przerwanej myśli znajduje swój wyraz w wierszach 27 i 28, w których mowa, że Tora zezwala (lub lepiej: nakazuje) by kobieta wychodziła za mąż za mężczyznę z tego samego plemienia i tak – jak uważa karaim z Trok – należy rozumieć słowo אח ('brat') z Pwt 25:5. Ideę tę postanowiłem nieco słownie skondensować i dopisać w nawiasie kwadratowym do powyższego wiersza w celu zachowania wewnętrznej logiki zdania. Dzięki temu zabiegowi widzimy od razu dwie rzeczy: po pierwsze, jak sugerowałby tu Karaim, słowo 'brat' ma w Biblii różne znaczenia; po drugie, ważna jest kolejność pojawiających się w Torze przykazań. Najpierw bowiem pojawia się zdecydowany sprzeciw wobec ożenku z mężem brata (np. Kpł 18:6; Kpł 20:21), a dopiero potem ów przepis z Pwt 25:5, pozornie zezwalający na ów zakazany ożenek, co sugeruje, że słowo 'brat' z tego przykazania tym bardziej należy rozumieć nieco szerzej. I chyba te dwie rzeczy chciał autor *Wojny u bram* zasygnalizować w owym nie do końca stylistycznie udanym zdaniu. W ten sposób mamy dobrze przygotowany grunt pod dłuższy wywód, w którym czytelnik już się nie gubi.

napisane

17 w paraszy *„Po śmierci”*[2190]: *„Nie obnażysz nagości żony brata swego”*[2191] itd., jak i w paraszy *„Święci”*[2192]: *„Człowiek, który pojmuje [za żonę]*

18 *żonę swego brata – ohydą [jest] to”*[2193] itd. Jakżeż [więc Tora mogłaby] zezwolić [na to] w paraszy *„Gdy wyjdziesz”*[2194], bo [w takim razie] uwidoczniłaby się sprzeczność w słowach

19 Tory Mojżesza, co nie jest możliwe[2195]! A jeśli powiesz, że stwierdzenie *„a nie miał on syna”*[2196] jest powodem owej zmiany[2197], to *odpowiem Ci*

20 *[w takich oto] słowach*[2198]: *syn* wcale nie odnosi się do zmiany czytania Pisma i zezwalania na to, co Tora zakazała w

---

[2189] Hebr. הנוגע בנחלת האיסור. Wyrażenia tego nie udało mi się odnaleźć w dostępnych mi tekstach rabbanicznych, jak i karaimskich. Zwrot הנגעים בנחלה pojawia się w Jr 12:14 w znaczeniu ‘zająć, przejąć, naruszyć [czyjeś] dziedzictwo’ i prawdopodobne, że w tym duchu należy czytać pierwszą część owego wyrażenia. Z kolei rzeczownik נחלת האיסור odnosić się może do własności ziemskiej, której nie wolno przejąć. Jedyny jednak toraniczny zakaz, który dotyczy przejmowania ziem, znajduje się w Lb 36:9, a zakazuje on przekazywania gruntów ziemskich z jednego plemienia do innego (zdaje się, że podobny sens prawny ma też zakaz z Pwt 19:14; pomijam tu kwestię zakazu przejmowania ziemi przez lewitów). Z kolei kontekst, w którym użyto w powyższym tekście owych słów, sugeruje, że mowa tu nie o gruntach ziemskich, lecz – w sposób metaforyczny – o kobiecym ciele, a ściślej o zakazie stosunków seksualnych, jak i zamążpójścia z bratem zmarłego męża, bo inaczej jaki byłby sens przytoczonych za chwilę cytatów z Kpł 18:16 i 20:21 jako dowód na owo problematyczne wyrażenie? Z tego też powodu decyduję się na cudzysłów, który ma sugerować znaczenie metaforyczne zastosowanego zwrotu, semantycznie zbliżonego do – jak myślę – rabbanicznego terminu איסורי ערוה, *ʾisurey ʿerva*, traktującego przecież o zakazanych stosunkach seksualnych z bliskimi.
Można by jednak zapytać, dlaczego myśli swej autor nie wyraził wprost (np. włączając ją w ramy odpowiednich przepisów prawnych, tj. w „kodeks” איסורי ערוה), lecz posłużył się tu – dość dziwną – metaforyką? Być może dlatego, aby zasugerować (w świetle karaimskiej interpretacji), że istotą przykazania z Pwt 25:5 jest właśnie chęć zachowania własności ziemskiej w obrębie tego samego plemienia, przy jednoczesnym zachowaniu odpowiedniej rewerencji wobec ciała żony brata. Pojęcie נחלה widocznie dobrze obie perspektywy ukazuje. Zresztą hebrajskie נחלה w Torze posiada też swoje metaforyczne znaczenie, mianowicie takie, że Bóg jest dziedzictwem, własnością (נחלה) lewitów, kapłanów (np. Pwt 10:9, 18:2 i inne), jak i że Izrael jest dziedzictwem, własnością Boga (Pwt 32:9 i inne). Nie zawsze więc słowo to oznacza ‘spadek, dziedzictwo (szczególnie ziemskie)’, choć jest to jego prymarne znaczenie (zob. E. Shoshan, t. 4., s. 1650, termin: נחלה; J. Strong, s. 470, termin: נחלה; Jastrow, s. 895, termin: נחלה; Klein, s. 411, termin: נחלה). Tak więc w tym świetle kobieta jest „własnością” męża, co w kontekście seksualnym – jak to widzimy w *Wojnie u bram* – musi oznaczać, że owa „seksualność” nigdy nie ma prawa przejść na inne osoby, nawet na brata. I takie znaczenie ma użyte przez Szełomo ben Aharona wyrażenie.
[2190] Kpł 16:1-18:30.
[2191] Kpł 18:16.
[2192] Kpł 19:1-20:27.
[2193] Kpł 20:21. Idę tu nieco w kierunku tłumaczenia Cylkowa, który także nie odnosi tu słowa נידה do kobiety, lecz bardziej do sytuacji, pisze on bowiem „A kto pojmie żonę brata swojego, zakała to”.
[2194] Chodzi tu szczególnie o werset Pwt 25:5, na którym opiera się rabbaniczny zarzut. Szełomo ben Aharon sugeruje, że znaczenie tego fragmentu jest zupełnie inne, niż sądzi strona rabbaniczna.
[2195] Hebr. חלילה, ‘rzecz nie do pomyślenia!; oby nie!; niemożliwe!’ itp.
[2196] Pwt 25:5.
[2197] Tj. wprowadzenia przez Torę zasady, że brat powinien zaopiekować się wdową po swoim bracie, jak i postarać się o potomka dla niego (Pwt 25:5-6).
[2198] Hi 35:4.

21 [przepisach dotyczących] nagości[2199]. Bowiem to, co jest zakazane, jest zakazane [bez względu na to] czy są synowie, czy ich nie ma, bo to pokrewieństwo [z] urodzenia[2200]

22 jest podstawą[2201] wszystkich zakazów [dotyczących] nagości[2202], jak napisano: *Absolutnie nikt [z was] nie zbliży się do swego krewnego, aby obnażyć nagość*[2203].

23 [Cytat] ten stanowi podstawę[2204] [interpretacji] wersetów po nim się pojawiających i stąd kwestia ta tak [się przedstawia]: to przed czym ostrzegła Tora w paraszy *„Gdy wyjdziesz”*,

---

[2199] Sens tego zdania jest następujący: to, że brat umiera nie pozostawiając po sobie syna nie oznacza od razu, że należy zmieniać prawo zakazujące poślubiania żony brata swego (Kpł 18:16, 20:21) na takie, które by na to zezwalało (rabbaniczne rozumienie Pwt 25:5). A w rabbanicznej optyce fragment z Pwt 25:5 – jeśli rozumieć go dosłownie – otwiera taką możliwość, co z kolei – zdaniem karaimów – prowadzi do powstania sprzeczności praw w samej już Torze. Tu dochodzimy do drugiego argumentu przeciwko stanowisku rabbanitów, wcześniej przez karaima z Trok przedłożonego, mianowicie do aksjomatu, że niemożliwym jest, aby Tora mogła być wewnętrznie sprzeczna. Jeśli więc ktoś przyjmie na chwilę rabbaniczną interpretację Pwt 25:5, to taka sprzeczność staje się faktem. A z owej – dla karaimów hipotetycznej – sprzeczności pomiędzy prawem z Pwt 25:5 a prawami z Kpł 18:16 i 20:21 wynika jasno, że rozumienie któregoś z nich musi być inne, aby było zgodne z pozostałymi, jak i nie powodowało wewnętrznej sprzeczności tekstu biblijnego. Za chwilę więc Szełomo ben Aharon wyjaśni znaczenie wersetu Pwt 25:5, które nie będzie się kłóciło z pozostałymi prawami Tory.

Słówko jeszcze odnośnie do tłumaczenia wyrażenia איסור הערוה (lub w l.mn. איסורי הערוה). W zasadzie jest to chalachiczny termin, oznaczający zespół praw odnoszących się do zakazu wchodzenia w związki małżeńskie z członkami jednej rodziny, z krewnymi itd. Termin ów można by dosłownie oddać w języku polskim jako ‘[prawa dotyczące] zakazu nagości’ lub ‘[prawa dotyczące] zakazanej nagości’. W powyższym przypadku pominąłem słowo ‘zakaz’, aby uniknąć powtórzenia tego samego rdzenia w obrębie jednego zdania, aczkolwiek hasło to zwykle będę tłumaczył jako ‘zakazy [dotyczące] nagości’. Powoduje to, że fraza מצד איסור הערוה oznacza po prostu ‘w’ (zbiorze pewnych praw), nie zaś ‘od strony; pod kątem’ itd., jak zwykło się hebrajskie מצד tłumaczyć na język polski.

[2200] W oryg. קרוב הילידה, tj. קירוב הילידה.

[2201] Hebr. סיבה, dosł. ‘przyczyna, powód’;

[2202] To fakt braku syna po zmarłym bracie otwierał żyjącemu bratu furtkę do ślubu z wdową po zmarłym bracie, jak – gwoli powtórzenia – rabbanici interpretują Pwt 25:5. W opinii karaimów fakt ten nie ma nic do rzeczy i nie zmienia istniejących praw (pierwsza część zdania), które wyraźnie zakazują związków pomiędzy krewnymi (druga część zdania). Pokazuje się tu, że żona brata w stosunku do brata jej męża jest uważana przez karaimów za osobę spokrewnioną, mimo iż brak tu bezpośredniego pokrewieństwa. Taką interpretację sugeruje np. Kpł 20:21: *„Człowiek, który pojmuje [za żonę] żonę swego brata – ohydą [jest] to, [bo] nagość brata swego obnażył”*. A więc zarówno brat, jak i jego żona są w tym samym stopniu spokrewnieni z jego rodzeństwem.

[2203] Kpł 18:6. Wyrażenia איש איש nie przekładam jako ‘każdy’ (zob. E. Shoshan, t. 1, s. 82, termin: איש איש), lecz jako ‘absolutnie nikt’, bowiem słowo איש w zdaniu przeczącym oznacza właśnie ‘nikt’ (tamże, termin: איש w znaczeniu nr 6) i – jak mi się wydaje – słowo to drugi raz powtórzone wzmacnia jeszcze owo znaczenie. Z kolei wyrażenie שאר בשר oznacza ‘krewny, osoba bliska’ (tamże, s. 288, termin: שאר בשר; jak i w: tegoż, t. 7, s. 2591, termin: שאר בשר). Zaś zwrot ‘obnażyć nagość’ (לגלות ערוה) jest w istocie w Biblii eufemizmem wyrażeń bardziej dosadnych w rodzaju ‘współżyć, uprawiać seks’ (lub rzeczownikowo: ‘stosunek seksualny, współżycie’).

[2204] Hebr. בנין אב. Termin ten w języku hebrajskim posiada generalnie dwa znaczenia: a) wąskie: w rabbanicznej hermeneutyce biblijnej jedna z 13 metod interpretacji Pisma; b) szersze: metoda wnioskowania. W obu przypadkach termin ten oznacza takie stwierdzenie, które jest absolutną podstawą wnioskowania, jak i punktem wyjścia do dalszych rozważań i interpretacji podobnych jemu przypadków. Wydaje się, że polskim odpowiednikiem hebrajskiego בנין אב w pierwszym z ww. znaczeń mogłoby być hasło zapożyczone właśnie z obszaru prawa, mianowicie ‘prejudykat’.

24 to to, by *żona [po] zmarłym nie była z obcym mężczyzną*[2205], mianowicie [z takim, który by pochodził] z innego plemienia, a to z powodu podziału działek gruntu[2206].

25 Taki jest sens [słów] *„a nie miał on syna”*[2207]. Gdyby bowiem zmarły nie pozostawił po sobie syna, który by dziedziczył jego grunt, i nazwałby *jego imieniem jego grunt*[2208],

26 to wówczas [możliwym by było][2209], że żona [po zmarłym] bracie[2210] [mogłaby] poślubić [mężczyznę] z innego plemienia, [a co za tym idzie], dokonałby się podział działek gruntu. A tego Nauczyciel[2211] nie chciał, jak to jest wyjaśnione

27 pod koniec paraszy [pt.] *„Wędrówki”*[2212]. Dlatego też Tora uwrażliwiała i nakazywała, aby wdowa ta poślubiła [kogoś] z rodziny jej pierwszego

28 męża, ale nie dosłownie[2213] „swego brata”, naruszającego [przecież] „zakazaną własność”[2214], lecz dalszego „brata”[2215], który nie narusza

29 owego zakazu, jak to jest w kwestii córek Celofhada[2216]. Rzecz ta[2217] odbywa się

[2205] Pwt 25:5. Słowo ‘poza’ odnosi się nie do przestrzeni, lecz do relacji społecznych. W zależności od przyjętej interpretacji wersetu, może ono odnosić się do rodziny (a więc ‘poza rodziną’) lub do pewnej grupy społecznej (a więc ‘poza daną społecznością’). Niektóre rękopisy *Wojny u bram* miast słowa ‘zmarły’ (המת) podają ‘brat’ (האח) – zob. odpowiedni przypis do tekstu hebrajskiego.

[2206] Hebr. ערבוב נחלות, dosł. ‘mieszanie się gruntów, działek’.

[2207] Pwt 25:5.

[2208] Rt 4:5, 10. Syn odziedziczone grunty nazwałby imieniem ojca, jak np. w Joz 19:47-48 (choć tutaj nie mamy do czynienia z dziedziczeniem, lecz ze zdobyciem obcych ziem, które potem nazwano imieniem przodka, tj. ziemią Dan).

[2209] Dodane na podstawie innych rękopisów (zob. odpowiedni przypis do tekstu hebrajskiego).

[2210] Część rękopisów podaje האח, część zaś המת – ja zaś idę tu na pewien kompromis. Interpretacja ta odnosi się oczywiście cały czas do Pwt 25:5.

[2211] Tzn. Mojżesz.

[2212] Lb 33:1-36:13. Szełomo ben Aharon odwołuje się tu do znanego precedensu prawnego, związanego z córkami Celofhada.

[2213] W oryg. ולא לאחיו ממש.

[2214] Tj. – z punktu widzenia prawa – automatycznie łamiącego zakaz zbliżania się do żony brata, jeśliby chciał żenić się z nią lub z nią współżyć (Kpł 18:16, 20:21).

[2215] Tj. dalszych krewnych, współziomków z tego samego plemienia, stąd cudzysłów, który ma sugerować szersze znaczenie tego pojęcia.

Do tego momentu logika argumentacji podobna do tej z tekstu Aharona ben Elijjahu, *Keter Tora. Sefer be-Midbar we-Dwarim*, s. 28r/v. Źródło dostępne pod adresem: https://books.google.pl/books?id=-DMtAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=pl&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q=%D7%9C%D7%9E%D7%9C%D7%95%D7%90%D7%99%D7%9D&f=false. Nazwa oryginału: ספר כתר תורה והוא פירוש על התורה להרב רבינו אהרן האחרון בעל ספר עץ החיים וגן עדן נב''ע בהר''ר אליהו ניקומודיאו, ספר במדבר ודברים, יצא לאור פעם ראשונה מוגה ומתוקן על פי נוסחאות שונות כתיבות יד חדשות גם ישנות על ידי יהודה בכ''מ יצחק ז''ל סאווסקאן, לוזלווא שנת תרכ''ז לפ''ק.

[2216] Słowa te odnoszą się do faktu ich zamążpójścia za synów swoich wujów (Lb 36:11). Są tu one przykładem właściwego postępowania dla wdów (choć córki Celofhada były akurat pannami, a nie wdowami!).

Po raz pierwszy sprawa córek po zmarłym Celofhadzie, któremu nie urodził się ani jeden syn, pojawia się w Lb 27:1 i nn. Otóż córki te przekonywały Mojżesza do tego, a Bóg na to zezwolił, by – w przypadku gdy nie mają braci – mogły po ojcu dziedziczyć grunty ziemskie (i stąd w Lb 27:8 pojawia się odpowiednia regulacja prawna; przykład egzekucji tego prawa znajduje się w Joz 17:3). Nieco później jednak (Lb 36:1 i nn.) odkryto pewną niekorzystną konsekwencję tego prawa dla plemienia, z którego owe córki pochodzą. Jeśli bowiem każda z nich wyszłaby za mąż za mężczyznę z innego niż z ich plemienia, to tym samym ziemia, którą dziedziczą,

na zasadzie dziedziczenia[2218]: najbliższy krewny z rodziny

30 ma pierwszeństwo w poślubieniu wdowy, [lecz] jeśli się on nie zgodzi, to wówczas [może] ten, kto jest [zaraz] po nim [w kolei][2219], jak

31 to jest wiadome z przypadku Boaza i Rut[2220]. I nie ma co zarzucać, że w stosunku do Rut nie wspomniano o kwestii zzucia obuwia, gdyż

32 Pismo [rzecz tę] skróciło, [tj. pominęło], i poprzestało na tym, co jest napisane w Torze[2221]. Podobnego rodzaju skróty znaleźliśmy w Piśmie[2222] w pewnych kwestiach.

---

przeszłaby na własność nie tylko tych mężów, ale i tych innych plemion, z których oni by pochodzili (Lb 36:3). Aby tego uniknąć zalecono, by wchodziły one w związki małżeńskie tylko z mężczyznami z ich własnego plemienia (rada w Lb 36:6; regulacja prawna w Lb 36:8), do czego się stosują (Lb 36:11). Następnie powstaje ważny zapis, że własność gruntowa danego plemienia nie może być przeniesiona na inne plemię (Lb 36:9). Tak oto przypadek córek Celofhada przyczynił się do powstania kilku ważnych regulacji prawnych.

Należy jednak zauważyć, że opisana tu sytuacja różni się bardzo od problemu wdowy po zmarłym bracie, łączy zaś je to, by kobiety wychodziły za mąż za mężczyznę ze swojego plemienia, czyli w gruncie rzeczy za swojego dalszego krewnego.

Zob. też: Do tego momentu logika argumentacji podobna do tej z tekstu Aharona ben Elijahu, *Keter Tora. Sefer be-Midbar we-Dwarim*, s. 41r/v, 50r/v.

[2217] Mianowicie przeniesienie własności gruntu.

[2218] Niektóre rękopisy zamiast בדרך הירושה podają בדרך הישרה, tj. ‘w prosty sposób’. Moim zdaniem, właściwą lekcję stanowi opcja pierwsza, ponieważ argumentacja tekstu *Wojny u bram* w miejscu tym opiera się na tej samej metodzie dziedziczenia (tj. na zasadzie prawa do pierwokupu), która została przedstawiona w Rt 4:1 i nn.

[2219] Tłumaczenie niezbyt dosłowne, aczkolwiek ściśle oddające istotę myśli (por. z tekstem hebrajskim).

[2220] Rt 4:4. Wdowa Noomi miała krewnego (po zmarłym mężu), który miał pierwszeństwo wykupu od niej ziem, które należały do jej zmarłego męża, jak i zmarłych synów. Ponieważ człowiek ów wiedział, że nie będzie w stanie utrzymać zarówno Noomi, jak i jej synowej, tj. Rut (co jest warunkiem owego prawa), to przywilej pierwokupu ziem przeszedł na kolejną najbliższą osobę z rodziny Noomi, czyli na Boaza.

Na historię z Księgi Rut powołuje się także Aharon ben Elijjahu, *Keter Tora. Sefer be-Midbar we-Dwarim*, s. 28v.

[2221] Nie tyle ‘poprzestało na’, co ‘wsparło się na’ (וסמך על), aczkolwiek pierwszy z wymienionych tu wyrazów – przynajmniej w języku polskim – lepiej pasuje do opisanej sytuacji. Możliwe też, że czasownik וסמך על jest w trybie rozkazującym, a więc „wesprzyj się na” – biblista w ten sposób zwracałby się do Rabbanity, aczkolwiek trudno by było możliwość taką przekonująco uzasadnić.

Z kolei słowo „Pismo” odnosi się tu do Księgi Rut, w której rzeczywiście nie ma opisu zzucia obuwia przez kobietę, jak nakazuje to prawo z Pwt 25:9 (przy okazji warto zauważyć, że Szełomo ben Aharon nie kwestionuje zwyczaju zzucia przez kobietę obuwia mężczyzny, tj. חליצה, lecz – jak wyżej w jego wywodzie widzieliśmy – nadaje jemu dalekie od dosłowności znaczenie). Z Rt 4:7-8 wynika raczej, że bliżej nieznany krewny Noomi sam ściąga obuwie ze swojej nogi na znak rezygnacji z prawa pierwokupu. I teraz: w Pwt 25:9 kobieta jest ukazana na sposób aktywny, gdy tymczasem w Rt 4:1 i nn. – w podobnej sytuacji – rola kobiety jest wyjątkowo pasywna. Dziwi więc, dlaczego Szełomo ben Aharon sugeruje, że Pismo, tj. Księga Rut, w miejscu tym poprzestaje na Torze, co znaczy – ni mniej, ni więcej – że procedura przejmowania własności wyglądała w Rt 4 dokładnie tak samo, jak wymaga tego Pwt 25:9. W świetle ukazanych różnic postaw, jakie przyjmują kobiety we własnej sprawie, argument strony karaimskiej posiada nikłą siłę perswazji. Aby przydać mu siły, należałoby bowiem udowodnić, że Moabitka znała w tym zakresie swoje prawa i obowiązki (co jest bardzo realne, bowiem już przed przybyciem do Kraju zżyła się z Izraelitami i zapewne wsiąknęła w ich kulturę, skoro była gotowa przyjąć ich Boga), jak i wskazać w tekście Księgi Rut takie miejsce, które sugerowałoby – choćby w najmniejszym stopniu – że Rut (lub Noomi) do tego prawa się zastosowała (co już wymaga pewnej błyskotliwości). Obok tego należałoby też odpowiednio wyjaśnić zwyczaj ściągnięcia buta przez mężczyznę, na przykład poprzez wskazanie i udowodnienie, że mamy tu w istocie do czynienia z dwoma różnymi etapami tej samej procedury: jeden etap to własnoręczne ściągnięcie jednego buta przez mężczyznę, a drugi etap to ściągnięcie drugiego buta przez kobietę (mniej interesuje nas tu wzajemna relacja czasowa obu etapów). I chyba tylko taka możliwość

33 Oto w paraszy *„Policz”*[2223] – odnośnie do kwestii poświęcenia ołtarza – napisane jest, że przywódcy [plemion] składali swoje ofiary

34 w ciągu 12 dni, każdy w swoim dniu[2224], po upływie 7 dni święceń [kapłańskich Aharona i jego synów][2225]. Przywódcy [plemion] zaczęli, według

---

pozwoliłaby milcząco przyjąć, że prawo z Pwt 25:9 siłą rzeczy musiało być zastosowane w czwartym rozdziale Księgi Rut (dla dobra dyskusji pomijamy tu też kwestię braku „męskiej części” procedury w Pwt 25:9, choć narrator Księgi Rodzaju w Rt 4:7 zarzeka się, że w okresie Sędziów był to już zwyczaj bardzo rozpowszechniony w Izraelu). Są to jednak hipotezy, których Szełomo ben Aharon nie wysuwa, a zamiast tego skupia się na podaniu przykładów na to, że w Biblii zdarzają się przypadki niedomówień, które można łatwo uzupełnić odpowiednimi cytatami z innych jej fragmentów. Ale to dopiero przed nami.

[2222] Niektóre rękopisy zamiast בכתוב (‘w Piśmie) podają בתורה (‘w Torze’), co jest ściślejsze, bo przykłady będą podane właśnie z Pięcioksięgu (zob. odpowiedni przypis do tekstu hebrajskiego).

[2223] Lb 4:21-7:89. Cylkow tłumaczy נשוא jako ‘zebrać’, co też jest właściwe. Ja sugeruję się wyjaśnieniem ze słownika E. Shoshan (t. 4, s. 1729, termin: נשא את ראש אנשים), ponieważ znaczenie tego wyrażenia zbiega się ze znaczeniem słowa תפקד אותם z Lb 4:23, które zdaje się powtarzać poniekąd myśl z Lb 4:22, gdzie jest napisane נשא את ראש בני גרשון. Od tego zwrotu nazwę bierze owa parasza.

[2224] Lb 7:11 i nn. Listę składanych ofiar poszczególnych przywódców plemiennych otwiera werset Lb 7:12 (dzień pierwszy), a zamyka ją Lb 7:83 (dwunasty dzień).

[2225] Mowa tu o 7-dniowym okresie „święceń kapłańskich” (hebr. מילואים) Aharona oraz jego synów, kiedy to przez cały ten czas – dniem i nocą – mieli oni przebywać przed Namiotem Spotkania (Kpł 8:33, 35 – był to też okres konsekracji Namiotu Spotkania). Wydarzenie to zostaje powiązane z 12-oma dniami składania ofiar przez przywódców plemion przed Namiotem Spotkania (już po konsekracji; Lb 7:1 i nn.). Problem polega na tym, że Tora nie wskazuje, kiedy dokładnie oba wydarzenia miały miejsce. W tradycji rabbanicznej wyróżnia się generalnie dwa sposoby rozwiązania owej zagadki. Najpierw zacznijmy od tej, która jest szerzej rozpowszechniona. Aby ją wyjaśnić, należy zdawać sobie sprawę z tego, że przed wyświęceniem kapłanów oraz przed konsekracją Namiotu Spotkania, Mojżesz musiał go codziennie rozbijać, a potem składać. Dopiero po konsekracji (lub w jej czasie – bo sprawa ta także nie jest taka jednoznaczna) mógł być on rozłożony na stałe. O tym, że Mojżesz rozbił ów namiot po raz ostatni dowiadujemy się ze słów „W ostatnim dniu Mojżesza, [związanym z ostatecznym] rozłożeniem przybytku […]” (Lb 7:1 – ale uwaga, werset ten tłumaczę tak, aby zgadzał się z daną interpretacją! Bowiem przeciwnicy tej opcji uważają, że należy tu czytać: „W dniu [tym, gdy] zakończył Mojżesz rozkładać przybytek, […]”), lecz bez wskazania konkretnej daty (uwaga: fraza „ostatni dzień Mojżesza” oznacza, że – zdaniem r. Chiji bar Josefa – rozkładaniem Namiotu Spotkania zajmował się w tym czasie tylko i wyłącznie Mojżesz i że nikt mu w tym nie pomagał; zob. np. midrasz *Ba-Midbar rabba* 12:9; zob. też podobną konstrukcję składniową i leksykalną w 2 Krn 7:1, 1 Krl 9:1, 1 Sm 24:16, a szczególnie w 1 Krl 8:54: ויהי ככלות שלמה להתפלל wobec Lb 7:1: ויהי ביום כלות משה להקים, co powoduje, że fraza ta na pewno jest zaczerpnięta z opisu wcześniejszego, tym bardziej, że rzecz dotyczy podobnej sytuacji). Nieco wcześniej, bo w Wj 40:2 napisane jest „W dniu [nastania] pierwszego miesiąca, [tj.] pierwszego tego miesiąca rozłożysz [na stałe] przybytek, [tj.] Namiot Spotkania” (podobnie w Wj 40:17, ale już w czasie przeszłym, jako czynność wykonana), mianowicie 1-ego dnia *nisan*. Tak więc ze skojarzenia obydwu opisów wynika, że dzień, w którym Mojżesz rozbił przybytek po raz ostatni to 1-szy *nisana*. Druga rzecz, którą należy zapamiętać, to to, że dzień owego rozbicia Namiotu Spotkania po raz ostatni jest zarazem pierwszym z 12 dni, w które przywódcy plemion składali Bogu ofiary (co jasno wynika z Lb 7:1 i nn.). Z takimi założeniami zgadza się m.in. Raszi, który w komentarzu do Kpł 9:1 (zaczynającym się od słów „Ósmego dnia […]”) pisze, że dzień, w którym Namiot Spotkania był już poświęcony (a co za tym idzie, miał być rozbity na stałe), czyli zaraz po 7-dniu dniach „święceń” (a więc w ósmym dniu według tej „lokalnej” rachuby), musiał być 1-ym dniem miesiąca *nisan*, bo właśnie wtedy Mojżesz miał rozbić Namiot Spotkania po raz ostatni, jak wynika z Wj 40:17. Następnie w komentarzu do Lb 7:1 wyraża on pogląd, że był to też dzień (tj. 1 *nisana*), w którym przywódcy plemion zaczęli składać swoje ofiary. Stanowisko Rambama jest podobne (komentarz do Wj 40:2, gdzie z resztą na Rasziego się powołuje). Z powyższego nieuchronnie wynika, że pierwszym dniem 7-dniowego okresu „święceń kapłańskich” musiał być 23 dzień miesiąca *adar*. Wg innej, aczkolwiek mniej podzielanej rabbanicznej teorii, pierwszy dzień 7 dni święceń przypadał na 1 dzień *nisan*, zaś „ośmy dzień” (z Kpł 9:1) to oczywiście ósmy dzień po pierwszym dniu święceń, który musiał siłą rzeczy przypadać na 8-y *nisana* (a co za tym idzie, jest to zarazem pierwszy dzień z 12, w które przywódcy plemion składali swoje ofiary, jak to wynika z Lb 7:1 i nn.). Jak to wywnioskowano?

35 opinii naszych uczonych, [pokój im][2226], składać ofiary w dziewiątym dniu[2227] (tj. 10-ego dnia miesąca *nisan*), gdyż w ósmym dniu[2228] (który [był]

36 9-tym [dniem] tegoż miesiąca) [składaniem] ofiar zajmował się kapłan Aharon, co jest napisane w paraszy *„Ósmego”*[2229]. Nazajutrz, [mianowicie] 10-ego

37 dnia miesiąca *nisan*, ofiarę złożył Nahszon – naczelnik Judy[2230], a następnie ci, którzy byli po nim, każdy w swoim dniu,

38 aż do wypełnienia się 12 dni[2231]. Zgodnie zaś z wymową Pisma, pokazuje się że ofiary

---

Otóż w Lb 9:6 jest mowa o pewnych osobach, które ze względu na swoją nieczystość, nie mogą wziąć udziału w wieczerzy święta Pesach. Zdaniem rabbiego Akiwy mowa tu o braciach Miszaelu i Elcafanie, którzy 8 dnia „święceń” (Kpł 9:1) musieli pochować synów Aharona (zob. Kpł 10:4 i nn.) i z powodu kontaktu z ciałem zmarłego na siedem dni stali się „nieczyści”. Skoro r. Akiwa przyjął, że w Lb 9:6 jest o nich mowa, a więc że to oni 14 dnia *nisan* nie mogli jeszcze uczestniczyć w wieczerzy paschalnej, i przyjął też że następnego dnia – tj. 15-ego – ich nieczystość by minęła, to z tego jasno wynika, że swoją nieczystość musieli nabyć 8 dnia *nisan*. Skoro już wiemy, że nabycie owej nieczystości miało miejsce 8 *nisana*, który był jednocześnie 8 dniem święceń, to łatwo już określić sam okres owych święceń, mianowicie od 1-ego do 7-ego *nisana*. Słabością argumentacji Akiwy jest to, że trudno powiedzieć, na podstawie czego przyjął on, że bracia ci 15 *nisana* byliby już czyści. Można by tu jedynie przyjąć, że 8 *nisana* jest dniem, w który najwcześniej mogliby oni stać się nieczyści, aby nie zdążyć się oczyścić przed świętem Pesach. A więc jest to bardziej dowód na to, że ósmy dzień święceń nie może przypadać na 1 *nisana*, bo wtedy bez problemu można by się oczyścić do czasu świąt. Nadto pojawia się inny mocny argumentem przeciwko stanowisku Rasziego, a mianowicie lista ofiar złożonych przez Aharona ósmego dnia święceń (Kpł 9:7-21). Gdyby bowiem ów dzień przypadał na 1 *nisana*, a więc na początek miesiąca, to w wersecie 17. musiałoby być napisane nie, że Aharon złożył wszystkie wcześniej wymienione ofiary „obok ofiary [zawsze składanej] rano” (tj. ofiary wieczystej, składanej codziennie rano i wieczorem), lecz „obok ofiary porannej i miesięcznej”, a tak nie jest. Oznacza to znowu, że ósmy dzień święceń na pewno nie mógł przypaść na 1 *nisana* (oba argumenty na podstawie „dłuższego” komentarza Awrahama ibn Ezry do Wj 40:2, w którym przedstawiono komentarz Iszmaela, pt. *ספרי מדבר*, w którym prezentuje on streszczone tu stanowisko rabbiego Akiwy – http://mg.alhatorah.org/Dual/Ibn_Ezra_Second_Commentary/Shemot/40.1#m7e0n6; z kolei Awraham ben Majmonides w swoim komentarzu do Wj 40:2 pomysł ten wkłada w usta Saadii Gaona – פירוש רבינואברהם בן הרמב"ם ז"ל על בראשית ושמות, המקור הערבי מוגה, מסודר ומתורגם ללה"ק בתוספת מבוא והערות נהור שרגא ע"י אפרים יהודה בן שרגא ויזנברג, לונדון תשי"ח, s. 494).

Jak dalej zobaczymy, obliczenia te będą się nieco różniły od tradycji karaimskiej.

[2226] Dodane na podstawie innych rękopisów (zob. odpowiedni przypis do tekstu hebrajskiego).

[2227] Wg rachuby: od pierwszego dnia „święceń kapłańskich”.

[2228] Od pierwszego dnia „święceń”.

[2229] Parasza ta obejmuje wersety od Kpł 9:1 do 11:47, zaś Szełomo ben Aharon ściśle ma tu na myśli wersety z Kpł 9:1-2. Karaimski sposób określania terminu ósmego dnia święceń w stosunku do terminu kalendarzowego różni się od obu rabbanicznych interpretacji wcześniej zaprezentowanych, choć – jak zaraz to zobaczymy – jest mu bliżej do rozwiązania rabbiego Akiwy, które przed chwilą przedstawiłem. Na razie z powyższych danych wynika, że skoro na 9-ego dnia *nisan* wypadał ósmy dzień (po pierwszym dniu) święceń, to czas święceń przypadać musi na od 2 do 8 *nisana*. Rzecz ta jednak będzie musiała być nieco skorygowana, o czym za chwilę. Co do „naszych uczonych” to zob. np. Aharon ben Elijjahu, *Keter Tora. Sefer be-Midbar we-Dwarim*, s. 6r, 10r, 27v.

[2230] Lb 7:12.

[2231] Szełomo ben Aharon jeszcze wyraźnie nie określił czego dotyczy skrócenie – w znaczeniu pominięcie pewnych oczywistych treści – tekstu Tory w związku z opisem składania ofiar przez 12 naczelników plemion, choć już się domyślamy, że chodzi m.in. o dokładniejsze umiejscowienie tego wydarzenia na osi czasu.

te składano [w okresie świąt] Pesach[2232]. A czyż logika

39 nie podpowiada[2233], że składano je *jako dziękczynienie*[2234], [a więc] *z bochenków chleba na zakwasie*[2235], jak jest to wyjaśnione

40 w paraszy *„Nakaż”*[2236]? Czy [jednak] powiemy, że przaśne chleby ofiarowywano w Pesach, czy [też] raczej powiemy, że siłą rzeczy cztery

41 z nich ofiarowywano przed [świętem] Pesach, a pozostałe po?[2237] Podobnie też[2238] w owych dniach święceń [kapłańskich] siłą rzeczy musiał być

42 jeden szabat – a w szabat nie składa się osobistych ofiar[2239], [więc] z konieczności należało dzień szabatu „przeskoczyć”[2240]. Pismo

fol. 67r

1 שתק בכל מה[2241] ולא הודיע שום דבר וכן בחנוכת בית ראשון[2242] עשו החג יד ימים עד[2243]

[2232] Nie jest to takie oczywiste, bo nakładanie się owych terminów jest uzależnionego od tego, na jaki dzień przypada ów ósmy dzień święceń. Jeśli na pierwszy dzień *nisana*, to nie będzie tu żadnej kolizji ze świętem Pesach. Jeśli natomiast na 8-ego i dalej, to oczywiście już tak.

[2233] Hebr. השכל אינו גוזר. W pracy tej kilkukrotnie wyrażenie to już się pojawiło, za każdym razem jednak tłumaczę je nieco inaczej, by dostosować je zarówno do sposobu argumentacji karaima z Trok, jak i do składni polskiej.

[2234] Kpł 7:12.

[2235] Kpł 7:13.

[2236] Kpł 7:11-13.

[2237] Jak wiadomo, w okresie święta Pesach nie wolno mieć do czynienia z zakwasem. Logika argumentacji jest tu słuszna: wcześniej przyjęte założenia odnośnie do ofiary dziękczynnej powodują, że skoro przedstawiciel pierwszego z 12 plemion Izraela składał swoje ofiary (m.in. chleby na zakwasie) 10 dnia miesiąca *nisan*, to ostatnim dniem, w którym można było jeszcze złożyć ofiarę dziękczynną przed świętem Pesach musiał być 13 dzień tego miesiąca, z czego wynika, że przed świętami mogło złożyć swoje ofiary tylko 4 przywódców. Reszta, tj. 8 osób, mogła to uczynić dopiero po świętach. Powoduje to z kolei, że okres 12 dni nieco się przedłuża, bo należało „przeczekać” ów okres świąteczny i po nim dopiero wznowić składanie ofiar (pozostałe osiem pokoleń).

[2238] Wracamy tu do głównego wątku przerwanego w wierszu 38.

[2239] W tekście: קרבנות יחידים.

[2240] Jest to sytuacja analogiczna do wyżej przedstawionej, związanej ze świętem Pesach, tyle że w tym przypadku należało „przeczekać” tylko jeden dzień, tj. szabat. Także i tutaj należy założyć, że Aharon wraz ze swymi synami przez siedem dni „święceń kapłańskich” składał Bogu codziennie ofiarę dziękczynną. Teraz możemy wrócić do karaimskiej datacji 7-u dni święceń. Z powyższych obliczeń wynika, że skoro Aharon złożył swoją ofiarę po okresie święceń 9 dnia miesiąca *nisan*, to – jak już powiedzieliśmy we wcześniejszym przypisie – okres święceń musi przypadać na od 2 do 8 dnia *nisan*. Teraz jednak musimy wziąć poprawkę na to, że w którymś z ciągu siedmiu dni pod rząd pojawi się szabat, który wydłuża o jeden dzień okres święceń, co powoduje, że dla karaimów pierwszym dniem święceń musiał być… 1 *nisana* (który na pewno nie był szabatem, bo wyklucza to data 9-ego *nisana,* o której wiadomo, że wtedy już był 8 dzień według rachuby święceń, pomijającej – zdaniem karaimów – szabat). Pokazuje się, że karaimi idą poniekąd za interpretacją rabiego Akiwy, stosują podobne argumenty, aczkolwiek omijają liczenie szabatu. Jak pisze Aharon ben Eljijahu, liczy się tu nie według kolejności następujących po sobie dni, ale według kolejności dni, w których składane są ofiary przywódców plemiennych (zob. np. Aharon ben Elijjahu, *Keter Tora. Sefer be-Midbar we-Dwarim*, s. 10r).

[2241] Elgamil: זה.

[2242] Elgamil: הבית הראשון.

2 החנוכה והשלימו[2244] ביום שמיני עצרת : ולפי הנראה שהיו שתי שבתות בתוכם וגם

3 יום הכיפורים[2245] האם נאמר שהקריבו קורבנות[2246] יחידים בשבתות ואכלו ביום

4 הכיפורים[2247] זה אאפשר בשום אופן[2248] כי היו נופלים בעונש[2249] הכרת אלה[2250] הדין גוזר

5 שדלגו אותם השלשה[2251] ימים[2252] והכתוב קצר ולא הודיע[2253] מזה מאומה כי סמך על מה

6 שמבואר בתורה לא כמו שסברו חמכם[2254] כי אכלו ביום הכיפורים מן זבחי השלמים *

7 וכאשר ראה התלמודי שהשיב בעל מקרא לכל טענותיו כהוגן ותשובות[2255] חשובות

8 כלם נכוחים למבין[2256] קיבל על נפשו שלא להכנס יותר לפילפול עם בעל מקרא[2257] ולא

9 ולא[2258] לגנות סברותם[2259] הבנויות על יסודות תורה שבכתיב[2260] כי עץ חיים היא

10 למחזיקים בה[2261] וג' ויהי לתקופות הימים[2262] עוד התועדו[2263] שני האנשים למקום אחד[2264]

11 ואחרי נתינת שלום איש לרעהו[2265] העלו על לבבם[2266] מה

12 שדיברו נכבדות בעניין[2267] האמונה והדת ומתאוננים על אודות המבוכה והפלוגה[2268]

13 והמחלוקת אשר נולדה בין קדמוניהם ויאמרו איש את רעהו[2269] מי יתננו כירחי

14 קדם[2270] להיות באהבה וחיבה בשפתינו על סוד הכשר המעשים טובים[2271] והאמונה

15 האמיתי[2272] המסורה לאבותינו מפי הגבורה והינו[2273] לעם אחד[2274] עובדים שכם אחד[2275] לאל

[2243] F 50998, Elgamil: עם.
[2244] Litera י dopisana nad wyrazem.
[2245] Elgamil: הכפורים.
[2246] Elgamil: קרבנות.
[2247] Elgamil: הכפורים.
[2248] F 50998: זה אי אפשר בשום פנים; Elgamil: זה א"א בשום פנים.
[2249] F 50998, Elgamil: ברשת. Są to raczej błędne lekcje.
[2250] Elgamil: אלא.
[2251] Elgamil: הג'.
[2252] Po tych słowach inne rękopisy dodają jeszcze kilka zdań. F 50998, Elgamil: וכן כתב גם בעל ספר 'מקור חיים', מטעם החכם ראב"ע, בסוף פרשת 'נשא' עיין שם. הרי שהכתוב קצר [...].
[2253] F 50998, Elgamil: לא זכר.
[2254] Winno być חכמיכם.
[2255] Elgamil: בתשובות.
[2256] Prz 8:9. Elgamil dodaje jeszcze: וישרים לומצאי דעת.
[2257] Elgamil: קבל [...] להיכנס יותר לפלפול עם בעלי מקרא.
[2258] Wyraz przez omyłkę powtórzony, więc w rękopisie wzięty w ramkę.
[2259] Elgamil: סברתם.
[2260] Elgamil: שבכתב.
[2261] Prz 3:18. Elgamil dodaje jeszcze: ותומכיה מאושר.
[2262] 1 Sm 1:20.
[2263] Elgamil: התוועדו.
[2264] Rdz 1:9 (i inne).
[2265] Wj 18:7 (i inne).
[2266] Iz 65:17 (i inne).
[2267] Elgamil: שדברו [...] מעניין.
[2268] Elgamil: brak tego słowa. Być może mowa o פלוגת דברים, tj. ‘konflikt, spór, niezgoda’ (zob. E. Shosha, t. 5, s. 2080, termin: פלוגת דברים).
[2269] Ps 12:3 (i inne). Elgamil zamiast את podaje אל.
[2270] Hi 29:2.
[2271] Elgamil: וחבה, בשבתנו על.

אחד[2276] ׃

16 ויען התלמודי ויאמר[2277] זכרתי ימים[2278] מקדם הגיתי בכל פעלי[2279] חכמינו הקדמונים

17 כאשר הובאו במסכת ראש השנה פרק שני כאשר חלק[2280] רבן גמליאל

18 הנשיא על ר׳ יהושע[2281] רבו ועל שאר החכמים שהיו בזמנו ועמדו במחלוקת

19 זו טו׳ שנים ומנו[2282] נשיא אחר במקומו : ואחרי מות ר׳ דוסא[2283] ור׳ יותחנן[2284] עוד

20 עמדו ר׳[2285] גמליאל ור׳ עקבה ור׳ טרפון ור׳ ישמעל[2286] ושאר החכמים והיו[2287]

21 חולקים עם רבן גמליאל ואמרו לו אי אחי עד מתי לא תעבור על

22 אדנותך ותעשה בישראל תורה אחת לשני[2288] תורות בימיך וגם לזה לא

23 הסכים ונעשו מחלוקת[2289] יותר גדולות עד שהיו מחרימים ומשונים[2290] אחד

24 לאחר : וברוב השנים בראותם כי רבתה הפלוגה[2291] ביניהם בהכרח שבו

25 על דעתו של רבן גמליאל כי על פי תוקף ממשלתו שהיה נשיא הכריח

26 את החכמים לנהוג בתורה על פי דעתו[2292] ורבי אליעזר בן הורקנוס[2293] הנקרא

27 ר אליעזר הגדול כמובן התאונן על השנוי הזה לפני ממיתתו[2294] כאשר

28 ראיתי בספר הזוהר פֿר וירא וזה לשונו[2295] נפיק ר׳ עקבה וזלגו עיניו

29 דמעין ואמר ווי לעלמה שאשתאר יתוכו מנך ר׳ אליעזר ואֿחֿכ אעלו

30 חכמי הדור ודברו עמו : וכשראה ר׳ אליעזר שהוא קרוב ליציאת נשמתו

31 הניח ידיו על לבו ואמר עלמה עלאה נהירו ובוצינה יגנז בך סתרי תורות

32 ישתכחון יומא דיו מן עלמה דין ובאותו הפעם לא היה ר׳ עקבה אצלו ושאלו

[2272] Winno być אמיתית.
[2273] Elgamil: והיינו.
[2274] Rdz 34:16 (i inne).
[2275] Rdz 48:22; So 3:9.
[2276] Ml 2:10 (i inne).
[2277] Rdz 18:27 (i inne).
[2278] Elgamil: brak tego słowa.
[2279] Ps 143:5.
[2280] Elgamil: [...] במסכת ר''ה, פרק שני, איך שחלק.
[2281] Elgamil: על דברי יהושע.
[2282] Elgamil: שנה ומנוי.
[2283] Elgamil (błędnie): סודא.
[2284] Winno być יוחנן.
[2285] Elgamil: רבן.
[2286] Elgamil: ורב ישמעאל.
[2287] Początkowo napisano והדו, lecz literę ד zmieniono na י.
[2288] Elgamil: [...] מדותיך, ותעשה תורה אחת בישראל לשתי.
[2289] Elgamil: מחלוקות.
[2290] Winno być jak w: F 50998: ומשמתים. Elgamil: ומשתמים.
[2291] Elgamil: שרבתה הפלוגתא.
[2292] Elgamil: לנהוג ע''פ דעתו.
[2293] Litera ר dopisana nad wyrazem.
[2294] Litera י dopisana nad wyrazem. Winno być: לפני מותו.
[2295] Elgamil: ראיתי כתוב בספר 'הזוהר' פרשת 'וירא', וז''ל.

33 ליה חכמי הדור סנדל של יבום אם מקבל טמאה או לאו אמר ר׳ אליעזר טהור

34 ויצאה נשמתו עכ״ל[2296] : ועוד ראיתי בספר שלשלת קבלה דף קח[2297] שכתב על ר׳ עקבה[2298]

35 בן יוסף נ״ץ[2299] וז״ל ולפי[2300] הנראה רוב התורה בעל פה[2301] שיש לנו מידו היתה לנו

36 כי תלמידיו[2302] שחברו ספרא וספרי ותורת כהנים[2303] ותוספתא כלם הם אליבא

37 דר׳ עקיבה[2304] : וכן כתב בעל ספר צמח דוד ובדף[2305] ל׳ בספר שלשלת הקבלה

fol. 67r

1 co do tego milczy i nic o tym nie informuje. Podobnie podczas konsekracji

---

[2296] Nie jest to ściśle *Księga blasku*, lecz jeden z komentarzy do niego, a mianowicie מדרש הנעלם וירא, ח״א דף צט ע״א. Cytowany w *Wojnie u bram* fragment różni się znacznie od oryginału, przypomina bardziej streszczenie, parafrazę. W swoim tłumaczeniu będę się sugerował współczesnym przekładem na język hebrajski (tekst dostępny pod adresem: http://www.ateret4u.com/online/f_01776_part_4.html#HtmpReportNum0003_L2).
Podobne streszczenie tego fragmentu znalazłem w tekście Zwi Hirsch Koidanowera (1655, Wilno – 1712; lub też Kaidanower, צבי הירש קידנובר) z 1705 r., pt. *קב הישר* (dosł. ‘miara uczciwości, prostoty, sprawiedliwości’; opieram się na następującym wydaniu: ספר קב הישר, כולל מוסר ומעשיות עצות והדרכות לעבודת הבורא, חברו הגאון הגדול כמוהר״ר צבי הירש קאיידנוור זצ״ל אב״ד פרנקפורט, וקראקא, יצא לאור מחדש עם מבוא ומפתחות ובהגהה מדויקת ע״י הרב עזרא בצרי שליט״א אב״ד ירושלים ת״ו, הוצאת מכון הכתב, ירושלים תשמ״ב, Jerozolima 1982, s. 157-158. To, jak i inne wydania, dostępne w elektronicznych zbiorach hebrewbooks i googlebooks). Całkiem możliwe, że to on właśnie jest autorem owych odpowiedzi i pytań ze strony rabbanicznej.
Elgamil: נפק ד' עקיבה וזלגו ענוהי דמעין ואמר, וויי לעלמא דאשתער יתום מנם ר' אליעזר. ואח״כ אעלו חכמי הדור ודברו עמו. וכשראה ר' אליעזר שהוא קרוב ליציאת נשמתו הניח ידו על לבו ואמר: עלמא עלאה נהירו ובוצינא יגנז בך שתי תורות ישתכחון יומא דין מן עלמא דין. ובאותו הפעם לא היתה ר' עקיבה אצלו. ושאלו ליה חכמי הדור סנדל של יבום אי מקבל טמאה או לאו. אמר ר' אליעזר טהור, ויצאה נשמתו עכ״ל.

[2297] Elgamil: 'כח [...] הקבלה.
W niniejszym rękopisie błędnie podano numer strony, jak ק״ח (108), gdy tymczasem w pozostałych pojawia się strona nr כ״ח (28). Cytat, który za chwilę będzie przytoczony, znajduje się na rzeczonej stronie 28 tylko w jednym wydaniu, a mianowicie: ספר שלשלת הקבלה, לחכם החסיד ממשפחת רם כמוהר״ר גדליה ן' יחייא נר״ו ובו דרושים וחדושים ופרי סגדים נוספים על כל אשר חוברו לפניו בענין זה, נדפס בבית זואן די גארח שנת השמ״ו, פה ויניציאה. Jest to wydanie weneckie z 1587 r., z dopiskiem *Con licentia de' Superiori* (od Grzegorza XIII rozpowszechniona formuła imprimatur, zob. Christopher Witcombe, *Copyright in the Renaissance: Prints and Privilegio in Sixteenth-Century Venice and Rome*, Leiden – Boston 2004, s. 73-4; w tym przypadku mowa oczywiście o Sykstusie V). W pracy tej będę odwoływał się właśnie do tego wydania.

[2298] עקיבה.

[2299] Winno być ג״צ ponieważ ojciec ribbiego Akiwy w *Szalszelet ha-kabala* (שלשלת הקבלה) jest określany jako צדק גר, dosł. ‘sprawiedliwy obcy’, choć lepiej byłoby powiedzieć ‘sprawiedliwy prozelita’, bowiem mianem tym określano osoby, które z własnej woli przechodziły na judaizm. W *Hagadzie na Pesach* E. Gordon (2008: 80) wyrażenie to przekłada jako „sprawiedliwy konwertyta”, co samo w sobie jest jak najbardziej poprawne, ale czy właściwe w odniesieniu do Abrahama, który przecież nie dokonał konwersji na żadną religię? Z kolei wersja „sprawiedliwy obcy” byłaby tu o tyle niezręczna, że odnosiłaby się do osoby, z którą żydzi się utożsamiają, uważają za swego ojca, a więc i ona musi być odrzucona. Może więc w tym przypadku „sprawiedliwy Przybysz”?

[2300] Elgamil omyłkowo dodaje: שחברו ספרא.

[2301] Elgamil: שבעל פה.

[2302] Elgamil: תלמידו.

[2303] Elgamil: כוהנים.

[2304] Elgamil: דרבי עקיבה, עכ״ל.

[2305] Elgamil: דף.

Pierwszej Świątyni obchodzono święto przez 14 dni, licząc[2306]

2 z konsekracją [Świątyni], [które] zakończono podczas [święta] Ósmego [Dnia] Zgromadzenia[2307]. A zdaje się, że [zawierają] się w nich dwa szabaty, jak też i

3 Dzień Pojednania[2308]. [W związku z powyższym,] czy powiedzielibyśmy, że w szabaty składano ofiary indywidualne, [albo że] spożywano [posiłki] w Dniu

4 Pojednania? W żaden sposób nie jest to możliwe, gdyż podlegaliby karze śmierci[2309]! Należy więc orzec,

5 że „przeskoczono" owe trzy dni[2310]. Pismo [więc] skróciło [ów opis], nic o tym nie wspominając, [lecz] polega[2311] [tylko] na tym, co

6 zostało wyjaśnione w Torze – a nie tak, jak twierdzili Wasi uczeni, że w Dniu

---

[2306] Najstarszy tekst podaje tu עד ('aż do, do'), aczkolwiek w innych można spotkać עם ('z, wraz z'). Ostatnia lekcja wydaje się najbardziej prawdopodobna.

[2307] Tj. w *Šᵊmini ʿAṣereṯ* (שמיני עצרת). 1 Krl 8:65 (zob. też 2 Krn 7:8-9). Całe 14 dni świętowano konsekrację Świątyni, zaś słowa „licząc z" odnoszą się do faktu, że ostatnich siedem dni pokrywało się ze świętem Namiotów. Wynika z tego, że w ostatnich siedmiu dniach (z 14-u) świętowano dwa wydarzenia: coroczne święto *Sukkot*, jak i aktualny fakt poświęcenia Świątyni.

[2308] W tych 14 dniach. Popatrzmy: wiadomo, że święto Ósmego [Dnia] Zgromadzenia zawsze przypada na 22 dzień miesiąca *tiszre*. Od tego dnia (nie licząc go) cofamy się 14 dni, by wyznaczyć pierwszy dzień świętowania konsekracji Świątyni. Z prostych obliczeń wynika, że było to 8 dnia tego miesiąca. Sam fakt 14 dni oznacza, że zawierają się w nich 2 szabaty, zaś z faktu, że świętowanie rozpoczęło się 8 dnia wynika, że dwa dni później był Dzień Pojednania. Szełomo ben Aharon sugeruje przez to, że i tu należy uwzględnić odpowiednie poprawki, o których to Tora nic nie mówi, bo zdają się one oczywiste. Okazuje się więc, iż – po odjęciu trzech dni – początkiem 14-dniowego okresu świętowania konsekracji Świątyni jest dzień 5-ty miesiąca *tiszre*.

[2309] Hebr. הִכָּרֵת, też כָּרֵת, tj. 'zagłada, śmierć', głównie z woli Boga za cięższe przewinienia na podstawie Kpł 17:4, Lb 15:31 (zob. też Ps 37:34).

[2310] Jak w poprzednim przypadku. Po tym zdaniu część rękopisów dodaje (zob. odpowiedni przypis do tekstu hebrajskiego):
„Tak też napisał autor książki *Źródło życia*, zdaniem Awrahama ibn Ezry pod koniec paraszy *„Policz"*, zob. tamże. Pismo więc skróciło […]".
Szełomo ben Aharon powołuje się tu na komentarz Awrahama ibn Ezra, pt. *Perusz ha-Tora*, jednakże rabbaniczny uczony nie podaje (*Perusz ha-Tora*, *Paraszat Naso*, *fol.* 67r), że w swoich rozważaniach na temat liczebnika hebrajskiego w Biblii Hebrajskiej opiera się na tekście *Źródło życia* Szelomo ibn Gabirola. Zresztą myśli tej w egzaminacyjnej rozmowie ucznia z nauczycielem nie znalazłem (zob. שלמה בן גבירול, מקור חיים, תרגמו בפעם הראשונה מרומית בעריכת הד"ר אברהם צפרוני, בצרוף הלקוטים ממקור חיים, שנתרגמו מערבית ע"י רבי שם־טוב פלקירה, עם מבוא על ר' שלמה בן גבירול, האדם, המשורר, הפילוסוף מאת פרופיסור ד"ר יוסף קלוזנר, ירושלים תרפ"ז). Awraham ibn Ezra pisze wyraźnie o ר' יונה הספרדי, tj. o ribbim Jona ha-Sfaradi, żyjącym na przełomie X-XI w. gramatyka języka hebrajskiego i lekarza (znanego jako יונה אבן ג'נאח, zaś z arabska jako אבו אלוליד מרואן אבן גנאח), który faktycznie w swoim dziele *ספר הרקמה* zajmuje się różnymi częściami mowy, jak i ogólnie gramatyką hebrajską. Na stronie 237 swego podręcznika, autor ten rozważa kwestię znaczenia liczebnika עשתי i właśnie o tym fragmencie mówi Awraham ibn Ezra (יונה אבן ג'נאח, ספר הרקמה, opieram się na wydaniu z Rödelheim (Frankfurt nad Menem) z 1856 r.; jest ono dostępne drogą elektroniczną: http://www.teachittome.com/seforim2/seforim/sefer_harikma.pdf). Być może karaimski uczony myślał, iż wyrażenie יונה הספרדי odnosi się do Szelomo ibn Gabirola? Być może odczytał je jako „Gołąb z Hiszpanii", tj. jako poetyckie określenie autora *Źródła życia*? Tak czy owak, to co łączy Szełomo ben Aharona oraz Awrahama ibn Ezrę to zgoda co do tego, że Tora pewne kwestie – także te związane z rachubą dat – opuszcza, pomija, czy skraca, jak i to, że przy owych obliczeniach należy liczyć się z uwzględnieniem szabatu, jak i innych świąt. Jeśli zaś chodzi o konkretne wyliczenia, co do konkretnych wydarzeń, to uczeni ci już się różnią.

[2311] Zob. przyp. do wiersza 32-ego, ze s. 66v tekstu polskiego.

Pojednania spożywano z dziękczynnych ofiar[2312]”.

7 Gdy talmudysta zobaczył, że biblista na wszystkie jego zarzuty odpowiedział jak należy, poprzez ważne odpowiedzi –

8 a *dla rozumnego wszystkie [są] jasne, [dla poszukających wiedzy proste]*[2313] – to przyjął do siebie, by więcej z biblistami w spór nie wchodzić i nie

9 potępiać ich twierdzeń, opartych na Torze pisanej, która to *drzewem życia jest dla tych,*

10 *co się jej trzymają, [a ten kto się na niej opiera jest szczęśliwy]*[2314]. *I stało się z biegiem czasu*[2315], że dwoje tych ludzi znowu spotkało się *w jednym miejscu*[2316].

11 Po przywitaniu *jeden drugiego*[2317], *wspominali*[2318] to,

12 o czym tak szacownie rozmawiali w kwestii wiary i religii, użalając się z powodu tego zamieszania, i waśni,

13 i sporu, jaki narodził się pomiędzy ich przodkami. I zaczęli mówić *jeden do drugiego*[2319]: «*Któż przeniesie mnie do [owych] „lat*

14 *dziecinnych”*[2320], kiedy żyło się w miłości i przyjaźni [obchodząc nasz szabat][2321]

[2312] Hebr. זבח שלמים. Zob. np. Tal. Bab.*, Pesachim* 109a, jak i komentarz Rasziego do *Rosz ha-szana* 6b. W obu przypadkach uczeni opierają się na biblijnym cytacie z Pwt 27:7.

[2313] Prz 8:9. Druga część cytatu dodana za innymi rękopisami (zob. odpowiedni przyp. do tekstu hebr.).

[2314] Prz 3:18 (słowa dopisane w nawiasie kwadratowym dodane za innymi rękopisami – zob. przyp. do tekstu hebr.).

[2315] 1 Sm 1:20.

[2316] Rdz 1:9 (i inne). Z powyższego jasno wynikają dwie rzeczy: 1) rozpoczyna się tu druga część tekstu *Wojny u bram*; 2) od poprzedniego spotkania uczonych minął już pewien czas.

[2317] Wj 18:7 (i inne).

[2318] Iz 65:17 (i inne).

[2319] Ps 12:3 (i inne).

[2320] Hi 29:2. Kłopotliwe jest wyrażenie ירחי קדם, dosł. „zamierzchłe, dawne miesiące”. Wg midrasza *Tanchuma* (wydanie warszawskie) Hiob miał wypowiedzieć owe słowa w momencie, gdy przyszły na niego wszystkie jego udręki i wówczas zapragnął powrócić do wnętrzności swej matki, gdzie czuł się strzeżony przez Boga; nieco dalej – w tym samym fragmencie – jest po prostu mowa o בִּימֵי חָרְפִּי, tj. o młodości (*Tanchuma, Tazria* 1). O młodości pisze też Midrasz *Rabba (Margolioth)* w *Dwarim* 2:6. Z kolei w zbiorze *אוצר המדרשים* mówi się nawet (w kontekście omawianego cytatu z Hioba), że – posługując się dzisiejszą terminologią – okres prenatalny, to najlepszy okres w życiu człowieka (*אוצר המדרים, יצירת הולד קטע ה*), która to myśl – jak mi się zdaje – jest zaczerpnięta z Tal. Bab.*, Nida* 30b (הוי אומר אלו ירחי לידה ואין בהם ירחים אין בהם שנים ואיזהו ימים שיש בהם שנים, czyli: „Jakież to dni, które [liczy się] miesiącami, a nie latami? A no właśnie, są to miesiące ciąży!”). Z powyższego wynika, że wewnętrzne łono matki oznacza tu okres bezpieczeństwa dla jej – nienarodzonego jeszcze – dziecka. W biblijnym cytacie mowa więc o poczuciu bezpieczeństwa, może nawet i o beztroskim życiu, właśnie w opozycji do pełnego cierpień położenia Hioba. Stąd w moim tłumaczeniu zapożyczenie z *Epilogu* do *Pana Tadeusza* A. Mickiewicza, który wymienione tu pozytywne uczucia i wspomnienia ewokuje.

[2321] Podaję na podstawie innych rękopisów. Wydaje się, że w rękopisie będącym podstawą niniejszego tłumaczenia jest błąd, tj. zamiast בשבתינו napisano בשפתינו (‘w/na naszych ustach; w naszej mowie’).

na fundamencie koszerności[2322], dobrych uczynków, w prawdziwej

15 wierze przekazanej naszym Ojcom z ust Mocy[2323], kiedy to stanowiło się *jeden naród*[2324] służący *jednym ramieniem*[2325] *jednemu Bogu*[2326]?».

16 *Odezwał się* Talmudysta *przemawiając [tymi słowami]*[2327]: *„Rozpamiętywałem dawne dni, rozważałem wszystkie czyny*[2328] naszych starożytnych uczonych,

17 [mianowicie to], co przedłożono w traktacie *Rosz ha-szana*, w części drugiej, jak to nie zgodził się naczelny rabin Gamaliel[2329],

18 *najwyższy namiestnik duchowny*[2330], z ribbim Jehoszuą[2331], swoim nauczycielem[2332], jak i z pozostałymi uczonymi, którzy żyli w jego czasach.

[2322] Wyrażenie על סוד הכשר nie do końca jest jasne, być może błędne. Słowo הכשר czytam jako הַכְּשֵׁר, tj. ‘koszerność’. W miejsce סוד (‘tajemnica’) daję יסוד (‘fundament’), które – z punktu widzenia retorycznego – lepiej współgra z wymową tego fragmentu tekstu.

[2323] Tj. Boga. Hebr. הגבורה jest jednym z wielu określeń oznaczających Boga.

[2324] Rdz 34:16 (i inne).

[2325] Rdz 48:22; So 3:9.

[2326] Ml 2:10 (i inne). Obaj wyrażają sentymentalne pragnienie powrotu do „idyllicznych” czasów biblijnych, kiedy to – rzekomo – nie było sporów wewnątrzreligijnych.

[2327] Rdz 18:27 (i inne).

[2328] Ps 143:5.

[2329] Gamaliel z Jawne (גמליאל דיבנה), należał do drugiego pokolenia tannaitów. Żył na przełomie I i II w. n.e. Znany jest też jako Gamaliel II.

[2330] Hebr. נשיא. Dalej tytuł ten – w polskim tłumaczeniu – będę zapisywał kursywą. Osoba, która pełniła tę funkcję zwykle była też określana mianem רבן, *rabban* (‘wielki nauczyciel, naczelny rabin’ itp.).

[2331] Jehoszua ben Hananja (יהושע בן חנניה), należał do drugiego pokolenia tannaitów, żył na przełomie I i II w. n.e.

[2332] Fragment ten wymaga wyjaśnienia. Ribbi Jehoszua nie był nauczycielem Gamaliela w zwyczajowym znaczeniu tego słowa. Obaj należeli do tego samego pokolenia. W Talmudzie Babilońskim (we fragmencie *Rosz ha-szana* 25 a, b) przedstawiono tło sporu pomiędzy oboma uczonymi. Otóż pewnego razu Jehoszua odwiedził Gamaliela w dniu, w którym – według obliczeń tego ostatniego – wypadał Dzień Pojednania. Wywiązał się z tego konflikt na taką skalę, że koniec końców Gamaliela odsunięto od pełnienia funkcji najwyższego namiestnika duchownego (tj. נשיא). Po pewnym jednak czasie Gamaliel dał się w końcu przekonać do terminu wyznaczanego przez Jehoszuę i z tego powodu nazwał go swoim nauczycielem:

שלום עליך רבי ותלמידי! רבי – שלמדתני תורה ברבים, ותלמידי – שאני גוזר עליך גזירה, ואתה מקיימה כתלמיד.

„Pokój tobie, mój nauczycielu i mój uczniu! „Nauczycielu” – bowiem publicznie nauczałeś mnie Tory; „uczniu” – bowiem gdy tobie coś nakazuję, to spełniasz to jak uczeń”.

I chyba tę sytuację ma na myśli talmudusyta, mówiąc o „nauczycielu”.

Trudno jednak jednoznacznie ocenić, na ile jest to szczera wypowiedź Gamaliela, bo zdanie to można wyjaśnić i w ten sposób, że ukazuje on siebie jako osobę pokorną nie wobec Jehoszuy, lecz Tory, o której tamten go „tylko” pouczał, a więc że w gruncie rzeczy Gamaliel jest tu mędrcem, który korzy się nie przed swoim „nauczycielem”, lecz przed samą Torą, przed siłą jej argumentów i nieważne kto w tej sytuacji jest nauczycielem, który tylko cytuje Torę. Prócz tego Gamaliel nazywa Jehoszuę swoim uczniem, co samo w sobie nie jest oczywiście ani pejoratywne, ani powodem do wstydu, lecz sposób w jaki to robi obniża rangę owego ucznia. Gdyby bowiem uważał go za równego sobie, to całą sytuację przedstawiłby w sposób symetryczny. Tak jednak jest tylko na pierwszy rzut oka, czyli na poziomie użycia słów ‘nauczyciel’ oraz ‘uczeń’. Jeśli przyjrzeć się szczegółom (a więc temu, jak on tu definiuje owe pojęcia), to okazuje się, że „uczeń” ten skupia się na wykonywaniu poleceń i rozporządzeń swego „nauczyciela”, a więc w zasadzie polega na (li tylko) interpretacjach Tory swojego mistrza. Sama w sobie taka postawa ucznia nie jest zła, ale w sytuacji, gdy mówimy o dwóch – z badawczej perspektywy – równym sobie mistrzom i znawcom Tory, to takie wyjaśnienie Gamaliela mogło jednak urazić Jehoszuę. Talmudysta w tekście *Wojny u bram* mówi o konflikcie trwającym

W sporze tym trwali

19 przez 15 lat. W jego [to] miejsce mianowano innego *najwyższego namiestnika duchownego*. Po śmierci ribbiego Dosa oraz ribbiego Johanana[2333] nadal

20 trwali [w sporze ze sobą] naczelny rabin Gamaliel, ribbi Akiwa, ribbi Tarfon, ribbi Iszmael oraz inni uczeni[2334]. Nie

21 zgadzali się [oni] z naczelnym rabinem Gamalielem i mówili doń: «Oj, bracie, jak długo będziesz się

22 upierał [przy swoim] i za twoich dni z jednej Tory w Izraelu czynił dwie?»[2335] Także i z tym się nie

23 zgadzał, z czego powstawały jeszcze większe konflikty aż do [tego stopnia], że rzucano klątwy i nakładano ekskomunikę na siebie

24 nawzajem. Przez większość lat, widząc że wielki jest ów podział między nimi, z konieczności powrócono do

25 zdania naczelnego rabina Gamaliela, gdyż na mocy swego urzędu (był [bowiem] *najwyższym namiestnikiem duchownym*) przymusił

26 uczonych do wykładania Tory zgodnie z jego zdaniem[2336]. Zaś ribbi Eliezer ben Hurkanos, zwany

---

kilkanaście lat. Jeśli sytuacja przywitania Jehoszuy przez Gamaliela miała miejsce na początku owego konfliktu, to zasadność przedstawionej tu jej interpretacji jest bardzo prawdopodobna.

[2333] Tj. na przełomie I/II wieku n.e. Dwaj wspomniani uczeni to Dosa ben Harkinas (דוסא בן הרכינס, też בן הורכינס) oraz Johanan ben Zakaj (יוחנן בן זכאי), należeli do pierwszego pokolenia tannaitów.

[2334] Uczeni ci należą do drugiego i trzeciego pokolenia tannaitów (II poł. I i I poł. II w. n.e.): ribbi Akiwa (עקיבא בן יוסף), ribbi Tarfon (טרפון), ribbi Iszmael ben Elisza (ישמעאל בן אלישע).

[2335] Nie jest to cytat z żadnego rabbanicznego tekstu, lecz wyrażenie hipotetyczne, które ma oddać jednogłośny sprzeciw uczonych wobec błędnych ich zdaniem halach Gamaliela II. Dwie Tory oznaczają, że zwolennicy Gamaliela postępują według jego interpretacji, zaś przeciwnicy inaczej. W skrajnych przypadkach mogą to być nawet i przeciwstawne interpretacje, które mają też swoje przełożenie na życie praktyczne, co powoduje narastanie konfliktów i sporów między zwolennikami różnych uczonych, choć rzecz dotyczy jednej wiary (stąd wyrażenie: dwie Tory w Izraelu, pośród Izraela). Słowa „za twoich dni" oznaczają oczywiście 'za twoich rządów', kiedy to Gamaliel pełnił funkcję najwyższego namiestnika duchownego.

[2336] Część uczonych zaczęła podzielać zdanie Gamaliela II.

Słówko jeszcze co do tłumaczenia zwrotu לנהוג בתורה. Rekcja ב czasownika לנהוג wskazuje, że całe wyrażenie oznacza właściwie 'ustosunkować się do czegoś, odnosić się do czegoś' (E. Shoshan, t. 4, s. 1626, termin: נהג w znaczeniu 5.), a tutaj: w taki sposób, w jaki sobie tego życzył Gamaliel.

Słowa te, wypowiadane tu przez talmudystę, są – co do swej treści – łudząco podobne do słów Karaima z przedmowy odnośnie do początków rozłamu wewnątrz judaizmu. Wprawdzie Karaim nie używa w swojej wypowiedzi terminu נשיא, lecz pisze o bliżej nieokreślonych „władcach", jak i o ich błędnych interpretacjach. Posługuje się on jednak wyrażeniami biblijnymi w funkcji języka poetyckiego, i w kontekście judaizmu po zburzeniu świątyni bardzo łatwo owych „władców" utożsamić z funkcją najwyższego namiestnika duchownego, jak i z innymi ważnymi funkcjami rabbanicznych uczonych (np. Sanhedrynu, szkół midraszowych itd.), którzy wzięli na siebie odpowiedzialność odpowiedniego przełożenia toranicznych regulacji prawnych związanych z kultem świątynnym na język odpowiednich praktyk religijnych po jej zburzeniu.

27 ribbi Eliezer Wielki[2337], oczywiście ubolewał z tego powodu przed swoją śmiercią, com

28 widział w *Księdze Blasku*, [we fragmencie odnośnie do] paraszy *„Ukazał się”*[2338], cytuję: „Wyszedł ribbi Akiwa, a jego oczy napływały

29 łzami, i powiedział: «Żal[2339] świata, który bez ciebie, ribbi Eliezerze, zostanie sierotą». Po czym weszli [do środka]

30 uczeni onego pokolenia i rozmawiali z nim[2340]. Gdy ribbi Eliezer spostrzegł, że bliski jest [moment] wyjścia jego duszy,

31 położył swą rękę na sercu i powiedział: «Górny świecie! [Wszelkie] światło i światłość skrywają się w tobie, [zaś] dwie Tory[2341]

32 są obecnie na tym świecie w zapomnieniu!». [Innym] razem, [gdy] ribbiego Akiwy nie było u niego, rozpytywali[2342]

33 go uczeni owego pokolenia czy sandał lewiratu[2343] jest dotknięty [rytualną] nieczystością czy też nie. Ribbi Eliezer odpowiedział «Czysty» –

34 [po czym] jego dusza uszła [z niego]” – koniec cytatu[2344]. Nadto widziałem w książce

---

[2337] Eliezer ben Hurkanos (אליעזר בן הורקנוס), żył na przełomie I i II w. n.e., należał do drugiego pokolenia tannaitów.

[2338] Rdz 18:1-22:24.

[2339] Dosł. ‘oj!’.

[2340] Z ribbim Eliezerem.

[2341] Tj. ustna i pisana.

[2342] Parafraza fragmentu *Księgi Blasku* pewne elementy opowiadania pomija, inne skraca, albo zamienia miejscami co powoduje, że trudno właściwie przełożyć tekst przedstawiony w *Wojnie u bram* i to w taki sposób, by był też on – pod względem wymowy – wierny oryginałowi. Staram się tu obie te rzeczy mieć na oku, stąd moje tłumaczenie nie zawsze może być dosłowne. W niniejszym zdaniu, zamiast zwrotu „innym razem” winien się pojawić zwrot „tym razem, w tym czasie” itp., ale to by błędnie sugerowało, że ribbiego Akiwy nie było przy ribbim Eliezerze w momencie wypowiadania cytowanych właśnie słów uczonego, którego dni dobiegały końca. Problem ten bierze się stąd, że talmudysta – rekapitulując ostatnie dni życia ribbiego Eliezera przedstawione w *Księdze Blasku* – wyrażenie to umieścił nie po a przed opisem wydarzenia, które one dotyczą (tj. ostatniego dnia życia ribbiego Eliezera) – czyli zrobił dokładnie odwrotnie w stosunku do oryginału. Stąd słowa „innym razem”, które polskie tłumaczenie zwracają właściwemu czasu akcji historii intertekstu.

[2343] Hebr. סנדל של יבום. W niektórych współczesnych wydaniach tekstu Zwi Hirsch Kaidanowera (zob. odpowiedni przyp. do tekstu hebr.) zamiast słowa יבום (‘ożenek z żoną zmarłego bezpotomnie brata’) pojawia się יבם (‘brat zmarłego bezpotomnie męża; *w dalszym znaczeniu:* szwagier’). Pytanie uczonych rozumiem w następujący sposób: czy wolno – niejako automatycznie – zwolnić wdowę z obowiązku poślubienia brata jej zmarłego męża, a więc od razu przeprowadzić ryt zwany ‘zzuciem obuwia’ (חליצה), czy też że zawsze należy najpierw dążyć do ślubu obydwu osób? Ribbi Eliezer, jak się zaraz dowiemy, pierwszą możliwość uzna za słuszną.

[2344] Zdaje się, że pod względem retorycznym, cytat ten mógłby się zakończyć już wcześniej, na wierszach 31. i 32., czyli w momencie, w którym mowa o tym, że nikt o Torze (zarówno ustnej, jak i pisanej) już nie pamięta, a ściślej – w kontekście rozważań talmudysty – że za czasów duchowego przewodnictwa Gamaliela niewłaściwie interpretowano Torę, czemu ribbi Eliezer do końca swych dni się sprzeciwiał. Jednak następnie przytoczone zdania pełnią też swoją funkcję, choć bardziej na korzyść strony karaimskiej. Bowiem okazuje się, że – koniec końców – należy jednak odstępować od nakazu poślubienia żony po bezdzietnie zmarłym bracie. Oczywiście ribbiego Eliezera od karaimów różni w tej kwestii to, że nie odrzuca on obrządku zzucia obuwia

[pt.] *Dziedzictwo tradycji*[2345] na s. [2]8[2346], co napisano o błogosławionej pamięci ribbim Akiwie

35 synie Josefa (sprawiedliwego prozelity)[2347]: „Zdaje się, że większość Tory ustnej, jaką mamy, [wyszła] spod jego ręki,

36 gdyż uczniowie jego, którzy ułożyli [takie komentarze, jak] *Sifra*, *Sifre*, *Prawo kapłańskie* i *Tosefta*[2348], wszystkie one są [zgodne] z opinią

37 ribbego Akiwy”[2349]. Podobnie napisał autor książki, pt. *Latorośl Dawida*[2350]. A na stronie 30-ej *Dziedzictwa tradycji*

fol. 67v

1 כתב על רבן גמליאל והשאר אחר[2351] החרבן כאשר נתבטל בתי דנים[2352] ורבו

2 המחלוקות עבור גאותם[2353] כנראה ברבן גמליאל עם רבי[2354] יהושע ואחרים :

3 וכן המחקולת שהיה בן ר׳ אליעזר ור׳ יהושע כראיתה[2355] במסכת בבא

4 מציעא פרק הזהב[2356] : ובכתובות סוף פרק מציאת האשה בין רב[2357] ענן לרב

(חליצה), wręcz na odwrót: jest on konieczny do tego, aby zwolnić wdowę z nierzadko kłopotliwego obowiązku poślubienia szwagra.

[2345] Mowa o *Szalszelet ha-kabala* (שלשלת הקבלה), którą napisał Gedalja ibn Jahja (גדליה אבן יחיא, ok. 1526-1587).

[2346] Zob. odp. przypis. do tekstu hebr.

[2347] Zob. odpowiedni przypis do tekstu hebrajskiego.

[2348] *Sifra*, aram. ספרא (*sipra*ʾ, ‘ta książka, ta księga’) jest zwyczajową nazwą midrasza תורת הכהנים (tj. *Prawa kapłańskie*), które jest komentarzem do Księgi Kapłańskiej. W Tal. Bab. (np. Miszna*, Berachot* 11b, *Sanhedrin* 86a) komentarz ten przypisuje się ribbiemu Jehudzie (רבי יהודה lub po prostu רב). Z kolei *Sifre*, aram. ספרי (*sipre*, ‘książki, księgi’) to komentarze do ksiąg Liczb i Powtórzonego Prawa i według Tal. Bab. (*Sanhedrin* 86a) są one dziełem ribbiego Szimona (רבי שמעון). Twórcą znanej skądinąd *Tosefty* (*tosepta*ʾ, ‘dodatki’, w domyśle do *Miszny* ribbiego Jehudy ha-Nasi) – zgodnie z opinią rabbanicznych uczonych (Tal. Bab., *Sanhedrin* 86a) – miał być ribbi Nehemia (רבי נחמיה).

[2349] Ostatnie słowa *Dziedzictwa tradycji* to w zasadzie dosłowny cytat z Tal. Bab., *Sanhedrin* 86a. Otóż gdy w Talmudzie poszczególne teksty przypisano poszczególnym autorom (zob. przyp. poprzedni), to na koniec dodano: וכולהו אליבא דרבי עקיבא.

[2350] Mowa o kronice z 1592 r., pt. *Cemach Dawid* (צמח דוד), której autorem jest Dawid Ganz (דוד גנז, także דוד בן שלמה גנז, 1541-1613; tytuł kroniki nawiązuje oczywiście do Jr 33:15). Niestety, nie udało mi się dotrzeć do wydania z (najpóźniej) pierwszej ćwierci XVII w. W wydaniu z 1692 r. (Frankfurt nad Menem) na s. 28r (tomu 1-ego) znajduje się notka o życiu i działalności ribbiego Akiwy, jak i – kilkukrotnie tu wskazywany – cytat z Tal. Bab., *Sanhedrin* 86a (צמח דוד, החדש הנתחדש ונתחלק לשלושה חלקים, החלק הראשון עד שנת שלושת אלפים, החלק השני עד שנת חמש' אלפים שנ''ב והחלק השלשי ע''ש חמשת אלפים וארבע מאות וחמש' ושנים, פה פרנקפורט דמיין בנת; wersja zdigitalizowana: http://hebrewbooks.org/42129).

[2351] Elgamil: שאחר.

[2352] Elgamil: נתבטלו בתי דינין.

[2353] Elgamil (błędnie): נאותם.

[2354] Elgamil: ר'.

[2355] Elgamil: בין רבי אליעזר הגדול, ורב יהושע בדאיתה.

[2356] Elgamil (błędnie): הזה כ'.

[2357] Elgamil: ר'.

5 תונאי[2358] והשאר ובכל התלמוד מחלוקת בית הלל ובית שמאי[2359] ׃ ׃

fol. 67v

1 napisano o ribbim Gamalielu (oraz o innych), że „po zburzeniu [Świątyni] były anulowane kolegia sądowe[2360], wzmagały się

2 spory (z powodu ich pychy, jak się zdaje, wobec ribbiego Gamaliela) z ribbim Jehoszuą i innymi”[2361],

3 podobnie jak i spór, który był pomiędzy ribbim Eliezerem a ribbim Jehoszuą, co widziałeś w traktacie *„Środkowa*

4 *Brama”*, rozdział [pt.] *„Złoto”*[2362]. „Także w [traktacie] *„Ketubby”*, pod koniec rozdziału *„[O] poszukiwaniu żony”* pomiędzy ribbim Ananem a ribbim

5 Huną”[2363] i innymi. Jak i w całym *Talmudzie* spór bloku Hillela z blokiem Szammaja”[2364].

[2358] Błędnie, powinno być, jak u Elgamila: הונא.

[2359] Elgamil: בית שמאי ובית הלל.

[2360] Hebr. בית דין. Ogólnie rzecz ujmując, kolegia sądowe nie były anulowane, lecz w pewnych sytuacjach – np. z powodu konfliktu między różnymi uczonymi – mogły tracić na znaczeniu, jeśli jakiś sędzia nie cieszył się odpowiednim autorytetem.

[2361] Tekst nie do końca zrozumiały z powodu niejasnej składni. Znaczenie zdania jest prawdopodobnie następujące: w związku z konfliktem najwyższego namiestnika duchownego Gamaliela z ribbim Jehoszuą część kolegiów sądowych, popierających tego ostatniego, wypowiada posłuszeństwo ribbiemu Gamalielowi, co w praktyce oznacza rozstrzyganie według interpretacji ribbiego Jehoszuy. Z punktu widzenia politycznego, musiał to być ciężki czas dla składu kolegiów sądowych, który orzekał głównie w oparciu o konkretne halachy poszczególnych autorytetów religijnych, ówcześnie będących ze sobą w ostrym sporze. Powodowało to, że różne kolegia sądowe w podobnej sprawie mogły wydawać dwa zupełnie różne wyroki, jak i rozstrzygnięcia. Cytat pochodzi oczywiście z *Dziedzictwa tradycji*, s. 30v.

[2362] Zdanie to, aczkolwiek o nieco innym szyku, także pochodzi z *Dziedzictwa tradycji* (s. 30v).
Zarówno autor *Dziedzictwa tradycji*, jak i talmudysta z *Wojny u bram*, nie mają tu w istocie na myśli 4. rozdziału wspomnianego traktatu *Miszny* (tj. בבא מציעא), rozpoczynającego się od słowa הזהב (‘złoto’) – bo obaj uczeni jednocześnie się tu nie pojawiają – lecz talmudyczny komentarz do tego passusu. A tu, w komentarzu do ww. traktatu, uczeni ci pojawiają się jednocześnie na następujących stronach (Tal. Bab., *Bawa Mcija*): 9b, 54a (tu szczególnie widoczne różnice zdań, a mowa tu między innymi o pieniądzach), 59b (także tutaj ukazani w sytuacji bezpośredniego sporu). Warto nadmienić, że strony 44a-60b tego traktatu Talmudu Babilońskiego stanowią komentarz do wspomnianego 4. rozdziału *Środkowej Bramy* z *Miszny* (zaczynającego się od słowa „Złoto”) z czego wyraźnie wynika, że talmudysta – za autorem *Dziedzictwa tradycji* – ma tu na uwadze fragmenty 54a i 59b.

[2363] Gedalja ibn Jahja, *Dziedzictwo tradycji*, s. 30v. Wymianę zdań (w postaci korespondencji za pośrednictwem posłańców) pomiędzy ribbim Huną a ribbim Ananem można prześledzić w Tal. Bab., *Ketubot* 69a.

[2364] W języku polskim kolokacja ‘dom + antroponim’ nie występuje w znaczeniu ‘stronnictwo, obóz’, lecz jako ‘rodzina [osoby wskazanej przez antroponim]; potomkowie’ lub ‘budynek [należący do osoby wskazanej przez antroponim]’. W hebraistyce polskiej wyr. בית הלל (i jemu podobne) przyjęło się przekładać na sposób dosłowny, czyli jako „dom Hillela”, w znaczeniu ‘osoby popierające stanowisko Hillela’, czyli właśnie ‘stronnictwo, obóz Hillela’. Z uwagi na fakt, że – z wyjątkiem badaczy zajmujących się judaizmem – kolokacja ta we wspomnianym znaczeniu jest nieproduktywna, jeśli chodzi o uzus współczesnego języka polskiego, rezygnuję z niej i proponuję taki leksem, który wchodzi w związek leksykalny z antroponimem, tworząc

fol. 125r[2365]

1 השיב בעל מקרא ואמר אחי ראה גם ראה[2366] כי בחנת לבי[2367] פקדת לי[2368] צרפתני בל

2 תמצא זמותי בל יעבור פי[2369] וכל אשר שאלו עיניך[2370] לא אצלתי מהם[2371] להשיב

3 תשובות לטענותך[2372] ועתה אזור נא כגבר חלציך אשאלך והודיעני[2373] בי[2374] גם לי לבב כמוך[2375]

4 לסדר טענות להשגת האמת ולפרסום הסבה במה[2376] שנראה כי חכמי התלמות[2377] בתירוצם

5 לתורת האמת[2378] נטו מדרך הפשט ומשמע[2379] הכתוב בין רב למעט[2380] כאשר אוכיחך ואעריך[2381]

6 לעיניך[2382] כמו ששאל בעל התלמוד לבעל מקרא טו שאלות בעל מק גם כן שאל לתלמודי[2383]

7 טו שאלות ׃ שאלה א[2384]

8 טען בעל מקרא לתלמודי באמרו מה ראו חכמי התלמוד בתרצם לתורת משה

9 כי רחוק[2385] רחוק מפורסם[2386] ממשמע הכתוב בהשענם על הקבלה בקצתם הוסיפו

10 על הכתוב ובקצתם גרוע[2387] ממנו ובקצתם החליפו ושנו כונת[2388] נותן התורה שלא בארו

---

znaczenie ‘stronnictwa, obozu [antroponima]’ – jest nim właśnie ‘blok’ (szczególnie produktywny w sferze polityki, zob. np. Blok Julii Tymoszenko). Gdyby jednak mowa była o בית אהרן, to zdecydowałbym się na „dom Aharona” (podobnie jak w przekładzie Ewy Gordon *Hagady na Pesach*, s. 62 i n., choć tutaj pisze ona ‘Dom’ – od wielkiej litery), ponieważ zwykle pod pojęciem tym kryje się ród kapłański, czyli właśnie potomkowie Aharona. I choć kapłani stanowili odrębny stan pośród społeczności Izraela, to jednak określanie ich jako „stronnictwo kapłańskie” jest czymś wtórnym wobec statusu kapłaństwa, jaki kapłani posiadają. W judaizmie bowiem przywilej kapłaństwa jest wrodzony i nie można go później nabyć, jak na przykład w chrześcijaństwie. Stąd tłumaczenie „dom Aharona” jest właściwsze, bo kapłaństwo nie wynika tu z wyboru. „Blok” taki wybór by sugerował i stąd lepiej pasuje do przypadków, w których wymaga się opowiedzenia się po którejś ze stron.
W miejscu tym tekst jest przerwany. Jest on kontynuowany na *fol.* 125r.

[2365] Lewa strona tej karty nieczytelna ze względu na rozmazanie tuszem. Tekst odczytywałem dwuetapowo: najpierw poprzez zmianę natężenia światła na mikrofilmie, wraz z odwróceniem kolorów, następnie tak odczytany tekst porównywałem z pozostałymi rękopisami.

[2366] 1 Sm 24:11.

[2367] Elgamil: לפי.

[2368] Powinno być jak w F 50998: לילה.

[2369] Ps 17:3. Cytat nie do końca ścisły.

[2370] Elgamil: עיוניך.

[2371] Koh 2:10.

[2372] Elgamil: תשובות טוב לטענותיך; F 50998: תשובות טובות לטענותיך.

[2373] Hi 38:3, 40:7.

[2374] Powinno być jak u Elgamila: כי.

[2375] Hi 12:3.

[2376] Elgamil: הפכה כמה; F 50998: הפכה במה.

[2377] תלמוד. Błąd ortograficzny, zamiast litery ד zapisano na końcu wyrazu ת.

[2378] Ml 2:6 (i inne). Elgamil: אמת.

[2379] Elgamil: ממשמע.

[2380] Lb 26:56.

[2381] Elgamil: ואערכה.

[2382] Ps 50:21.

[2383] Od słowa כמו do końca, brak zdania w: Elgamil, F 50998.

[2384] Elgamil: טענה ראשונה.

[2385] Powinno być, jak w F 50998, Elgamil: רחקו.

[2386] Litera ר dopisana nad wyrazem, pmiędzy literami ו oraz ס.

כפי ממשמע[2389] הלשון ובמקומות הקלים החמירו ובמקומות החומרא הקלו כאשר
הראתי[2390] באצבע בתשובות טענותיך ועתיד אני לגלות בטענותי אלו הערוכות
לפניך האם סברו שהבאים אחריהם לא ישגיחו אותו השנוי ולמה גם חייבו בעונש
מות לעובר דברי חכמים[2391] ובמלקות לעובר דברי תורה[2392] : וכל זה זלזול לתורה הקדושה[2393]
שאלה ב[2394]
טען בעל מקרא לתלמודי ואמר הלא ידעת כי ששה הם החלקים מהבעל חי
הטהור אשר[2395] התורה אסרתם לכל איש ישראל לאכילה ותיאר[2396] בשם חלב והסימן[2397]
החלב [א]המכסה[2398] את הקרב : ואשר [ב]על הקרב : ואשר [ג]על הכליות : [ד]והכליות עצמן :
ויותרת [ה]הכבד: והאליה [ו]בכבש[2399] : כאשר כל זה מבואר הטב מבואר [בפרשת][2400]
ויקרא ובפרשת צו[2401] : ואתם אוסרים השלשה והשאר אוכלים : והם הכליות [ויותרת][2402]
הכבד והאליה : ואינכם[2403] משגיחם על עונש הכרת המיועד בפרשת צו על האוכלים
כדכתיב כי כל אוכל חלב מן הבהמה אשר יקריב ממנה אשה לה' ונכרתה הנפש
האוכלת מעמיה[2404] ואם תאמרו שאותן השלשה אינם נקראים בפי בעל[2405] הלשון [בשם]
חלב אלא בשר זה לא יתכן בשום אופן כיון[2406] שהתורה קראתם בשם חלב כאשר
ידוע מהפרשיות הנזכרים[2407] : וידוע כי שם חלב הוא שם משותף [כמו חלב חטים][2408]

[2387] Właściwie jak u Elgamila: גרעו.
[2388] Elgamil: כוונת.
[2389] Winno być משמע, czyli tak, jak w pozostałych rękopisach.
[2390] Elgamil: הראיתי.
[2391] F 50998, Elgamil: ולמה חייבו עונש מות לעובר על דברי חכמים.
[2392] Elgamil: על דברי תורה.
[2393] Inne rękopisy (F 50998), jak i Elgamil, dodają jeszcze:
כי עשו תורה שבע"פ עקר, ותורה שבכתב טפל. כמו שכתב בעל ספר 'צדה לדרך' , בדף ר"מ, עיין שם. כל השומע לסברות כאלו יצחק, כי עשו העקר טפל, והטפל עקר.
Tłumaczenie tego fragmentu znajduje się w odpowiednim przypisie do tekstu polskiego.
[2394] Elgamil: טענה שניה.
[2395] Elgamil: רק אשר.
[2396] Elgamil: ותארם.
[2397] Zamiast tego słowa F 50998, Elgamil notują: והם.
[2398] Nad wyrazem pojawia się litera א. W następnych wierszach pojawią się nad pewnymi wyrazami jeszcze ב, ג, ד, ה oraz ו. Z kolejności następujących po sobie liter wynika, że musi to być numeracja. I tak w istocie jest. Kolejne litery (w znaczeniu liczb) pojawiają się we frazach, w których wylicza się kolejne części zwierząt, których nie wolno spożywać.
[2399] Wj 29:22; Kpł 3:9-10, 14-15 i inne.
[2400] Wyraz nie do końca czytelny. Prawdopodobnie zapisany po raz drugi przez niedopatrzenie. Z kolei wyraz בפרשת zupełnie już nieczytelny, całkowicie zamazany. Dodany na podstawie pozostałych rękopisów. Jak wynika z kontekstu, lekcja ta jest pewna. Elgamil: היטב בפרשת
[2401] Elgamil: po słowach tych, aż do ich powtórzenia w wierszu 21., tekst opuszczony.
[2402] Wyraz nieczytelny. Dopisany na podstawie pozostałych rękopisów. Także i tu z kontekstu wynika, że jest to pewna lekcja.
[2403] Litera י dopisana nad wyrazem.
[2404] Litera י dopisana nad wyrazem. Kpł 7:25.
[2405] Elgamil: בעלי.
[2406] Elgamil: לא יתכן כיוון.

26 חלב תירוש חלב יצהר[2409] : וכן שם קרבן שנקרא הבעח[2410] הקרב על מזבח [והסולת][2411]

27 בשם קרבן ונקראו גם כן[2412] המתכות כתכתיב[2413] קרבנו קערת כסף אחת[2414] [ונקרב]

28 את קרבן ה׳ איש אשר מצא כלי כסף אצעדה וצמיד וגו[2415] והראיה שכל הששה[2416]

29 חלקים נקראים בשם חלב מחטאת הכהן המשיח שכתוב ואת[2417] כל [חלב פר]

30 החטאת[2418] ואחכ׳ ביאר[2419] בפרטות כמבואר שם : ובחטאת כל העדה כתוב שם[2420] ואת

31 כל חלבו ירים ממנו[2421] האם תאמרו שהמכון[2422] בו על השלשה חלבים חוץ [מהיותרת]

32 והכליות : והאליה : מה שלא יודה בזה שום משכיל : וכן בחטאת הנשיא ובחטאת[2423]

33 עם הארץ : וכן בחטאת יום הכפורים כתיב[2424] ואת חלב החטאת יקטיר המזבח[2425]

34 והרצון בכל אלה על חמשה החלבים[2426] ׃ שאלה ג׳[2427]

35 טען בעל מקרא לתלמודי מאי זה[2428] ראיה התירו חכמי התלמוד טמאה[2429]

36 במאכלים ובמשקים בשישים[2430] חלקים ואכ׳ אתם[2431] ושותים ממשו של אסור

37 כמו שכתוב ר׳ בחיי בפרושו[2432] על התורה בפרשת פנחס[2433] וז׳ל אסור[2434] [רז]ל[2435] שמן

38 שנפל בו עכבר להדליק ממנו נרות של בית הכנסת[2436] ודעת הגאונים ז׳ל

[2407] Elgamil: הנ"ל.
[2408] Ps 147:14.
[2409] Lb 18:12
[2410] Elgamil: הב"ח.
[2411] Elgamil: המזבח והסלת.
[2412] Elgamil: brak tego słowa.
[2413] Winno być כדכתיב.
[2414] Lb 7:13 i inne.
[2415] Lb 31:50. Elgamil końcówkę wersetu podaje nieco inną (niezgodną z cytatem biblijnym): [...] איש אשר מצא כלי חסם וכלי זהב.
[2416] Elgamil: הששת.
[2417] Elgamil: זאת.
[2418] Kpł 4:8.
[2419] Elgamil: באר.
[2420] Elgamil: וכחטאת העדת, כתיב סתם.
[2421] Kpł 4:19. Elgamil zamiast ostatniego słowa dopisuje: 'וגו.
[2422] Elgamil: תאמר שהמכוון.
[2423] Elgamil dwukrotnie pisze tu: כחטאת.
[2424] Elgamil: וכן כחטאת [...], כתוב.
[2425] Kpł 16:25. Elgamil: pomija ostatnie słowo.
[2426] Elgamil: החמשה חלבים.
[2427] Elgamil: טענה שלישית.
[2428] Elgamil, F 50998: מאיזה.
[2429] Elgamil: כל טומאה.
[2430] Elgamil: בששים.
[2431] Elgamil dodaje po tym słowie: אוכלים.
[2432] Elgamil: כתב [...] בפירושו.
[2433] Lb 25:10-30:1.
[2434] Elgamil: אסרו.
[2435] Skrót od רבותינו זכרונם לברכה.
[2436] Po tych słowach część rękopisów dodaje jeszcze słowa w nawiasie: (ולא אסרו נרות מחלב הטרפות והנבלות שבידי גוים – tłumaczenie w części polskiej.

fol. 125r

1 Biblista odpowiedział, mówiąc: „Bracie *mój, spójrz! Spójrz*[2438], gdyż *badałeś moje serce, nawiedzałeś mnie nocą, poddawałeś mnie próbie, lecz nie*

2 *znajdziesz we mnie [złego] zamiaru, [a] mowa ma nie jest zmienna*[2439]. *Nie unikałem niczego, czego pożądały Twoje oczy*[2440], [mianowicie] by udzielić

3 [trafnych][2441] odpowiedzi na Twoje zarzuty. Teraz [więc] *gotuj się do walki niczym bohater. Będę Cię pytał, a Ty mi będziesz odpowiadał*[2442], gdyż *i ja, jak i Ty, mam rozum*[2443]

[2437] F 50998: שאם נימוח ויש בשמן ששים מותר באכילה ' ואם אינו נימוח זורקו והשמן מותר בששים ממנו [...]; Elgamil: [...] [...] בששים.

[2438] 1 Sm 24:11. W Biblii Hebrajskiej podobne słowa (אבי ראה גם ראה) Dawid kieruje do króla Saula, tytułując go ‘mój ojcze’ (אבי). Problem stanowi tu słówko גם (*gam*, ‘także, również, też; nawet’), a w związku z nim pytanie, do kogo Dawid jeszcze mówi, skoro – jak z tekstu poniekąd wynika – rozmawia on tylko z królem Saulem. W *Midrasz Tehilim* 7:4 cały ten zwrot jest podzielony na dwie części: a) אבי ראה i b) גם ראה. Wg ribbiego Jehudy pierwsza część odnosi się do Saula i stąd możliwe tłumaczenie „ojcze mój, spójrz!”, zaś druga do Awnera, a więc „także [i ty] spójrz, [Awnerze]!]” (ribbi Imri podobnie podzielił to zdanie, lecz dokładnie na odwrót przydzielił tu role, gdyż Dawid miał tu się właśnie do Awnera zwrócić *per* „ojcze”, ponieważ ten był przykładem męstwa, „lwem” jak go ów ribbi tu nazywa). Należy jednak zauważyć, że Biblia w miejscu tym nic o obecności Awnera nie mówi i co najwyżej może być ona domniemywana (według 1 Sm 17:55 Awner był dowódcą wojskowym Saula, więc z racji pełnionych obowiązków miał do króla większy dostęp niż inni). Tak tedy można wyjaśnić kłopotliwe słówko *gam* w tekście Pisma św. (oczywiście, są też i inne propozycje wyjaśniające ów problem, zob. np. *Midrasz Tehilim* 56:1). Z kolei w przypadku *Wojny u bram* trudno mówić o jakiejś trzeciej osobie dialogu, do kogo – prócz talmudysty – mógłby zwracać się biblista (chyba że do czytelnika lub słuchacza rozmowy, ale to wykluczam, gdyż tekst ten nie posiada innych oznak zwracania się do czytelnika lub słuchacza). Z tego powodu niełatwo fragment ten przełożyć w taki sposób, by był on w języku polskim w miarę jasny i klarowny, przy jednoczesnym uwzględnieniu trudności związanej z kontekstem tekstu biblijnego. Okazuje się jednak, że zwrot ten jest wykorzystywany w różnych komentarzach rabbanicznych w znaczeniu ‘przyjrzyj się dobrze; przypatrz się’, w sytuacji, gdy słowa te skierowane są do jednego podmiotu (zob. np. *Masechet megila* w rdz. תורה אור 9: [...] ועתה ראה גם ראה איך נענש שאול, tj. „A teraz dobrze się przyjrzyj [temu], jak Saul został ukarany […]”; prócz tego w poprawkach i uzupełnieniach do *Księgi Blasku* – ספר תקוני זוהר, תקונא שבעין , דף קכא ע"א). W podobny sposób i ja odczytuję ów zwrot w *Wojnie u bram*.

[2439] Ps 17:3. Jeśli chodzi o „nocne odwiedziny”, to słów tych nie należy brać dosłownie. Jest to raczej poetyckie przedstawienie stanu, w jakim znajduje się Karaim, tj. bycia weryfikowanym pod kątem zgodności wypowiadanych przez siebie słów z Torą. Oczywiście egzaminu tego się nie boi, bo wierzy, że słowa jego są z nią zgodne.

Jeszcze uwaga odnośnie do hebr. בל יעבור פי, czyli dosł. „mowa ma nie przeminie”, które brzmi trochę enigmatycznie. Wyrażenie to oznacza mniej więcej ‘być stałym w swych słowach, nie zmieniać swojego zdania’. Człowiek, który „mija się ze słowami”, zwłaszcza Boga, grzeszy (1 Sm 15:24: חטאתי כי עברתי את פי יהוה, „zgrzeszyłem, gdyż minąłem się ze słowami BOGA”; zob. E. Shoshan, t. 5, s. 1863, termin: עבר את פיו).

[2440] Koh 2:10. W niektórych rękopisach zamiast biblijnego עיניך (‘twoje oczy’) pojawia się słowo עיוניך (*ʿiyuneyḵa*), tj. ‘twoje dociekania, badania’ itp.

[2441] Dodane na podstawie innych rękopisów (zob. odp. przyp. do tekstu hebr.). Hebr. טוב, dosł. ‘dobry’, oddaję – w kontekście odpowiedzi – właśnie jako ‘właściwy, trafny’.

[2442] Hi 38:3, 40:7. „Gotuj się do walki” to polski odpowiednik hebrajskiego związku frazeologicznego „przepasz swe biodra”, który w istocie jest pewną formą zachęty i oznacza ‘bądź odważny!, nabierz odwagi!, odważ się!’ itp. [E. Shoshan, t. 1, s. 53, termin: אזר כגבר חלציו].

[2443] Hi 12:3. Dosł. „mam serce” (לי לב), które w języku hebrajskim może zarówno oznaczać wrażliwego człowieka o przychylnym stosunku do bliźniego (np. w wyrażeniach איש לב, albo בעל לב), ale także ‘rozum, umysł’

4 [zdolny do] formułowania zarzutów [pozwalających] osiągnąć prawdę, [jak] i ogłosić przewrót, jak to zobaczymy[2444]. Bowiem uczeni Talmudu w swoich wyjaśnieniach

5 [odnośnie do] Tory Prawdy[2445] zeszli ze ścieżki prostego [znaczenia] i wymowy[2446] Pisma – od *największego do najmniejszego*[2447] – jak *Ci to udowodnię i wyłożę*

6 *na Twych oczach*[2448]. I tak jak talmudysta zadał 16[2449] pytań bibliście, tak też i biblista zadał talmudyście

7 16 pytań. Pytanie 1

8 Biblista zwrócił się z wyrzutem do talmudysty, mówiąc: „Cóż takiego widzieli[2450] uczeni Talmudu w swoich interpretacja Tory Mojżesza,

9 że [tak] dalece oddalili się od [tego, co] ogłoszone [na piśmie][2451],

---

(zob. np. אין לב, tj. ‘bez rozumu’ E. Shoshan, t. 3, s. 1126). Karaim zaprasza swojego oponenta do rzeczowej rozmowy, tj. na poważne argumenty.

[2444] Człowiek wystarczająco inteligentny jest zdolny zarówno dochodzić do prawdy, jak i przekonująco przeciw niej występować. Tłumaczenie zdania nie do końca pewne (ze względu na duże różnice w rękopisach; zob. odpowiedni przypis do tekstu hebr.). W swoim tłumaczeniu wybrałem lekcję ולפרסום הפכה (ściślej: הפיכה), gdyż wydaje się ona najbardziej odpowiadająca logice wypowiedzi Szełomo ben Aharona. Możliwe, że zamiast słowa הפכה występuje tu הסבה (ściślej: הסיבה), w znaczeniu ‘powód, przyczyna’, aczkolwiek nie podaje się tutaj czego miałaby ona dotyczyć. Oczywiście czytelnik domyśla się, że byłaby tu mowa o przyczynach rozłamu w judaizmie po zburzeniu świątyni, jednak konstrukcja zdania wymagałaby takiego uściślenia. Stąd też opcja ta jest mniej prawdopodobna niż ta, na którą się zdecydowałem. „Przewrót” więc odnosiłby się do błędnych rabbanicznych interpretacji Tory, które to w sposób przekonujący zostały uznane za oficjalną wykładnię Tory, a która to wykładnia – zdaniem Karaima – nie ma wiele wspólnego z prawdziwą Torą (stąd zaraz Szełomo ben Aharon użyje zwrotu Tora Prawdy, תורת האמת).

[2445] Ml 2:6 (i inne). Jedno z kilku biblijnych określeń na Torę, obok Tory BOGA (Wj 13:9 – תורת יהוה), Tory Boga (Joz 24:26 – תורת אלהים), Tory Mojżesza (Joz 8:31 – תורת משה).

[2446] Pod „prostym rozumieniem” kryje się hebr. termin פשט. Oznacza on tu mniej więcej taki sposób czytania Biblii, który nie wymaga jakichś głębszych analiz. Opiera się on na prostym rozumieniu wypowiedzi oraz kontekstu, w jakim się ona pojawia. Z kolei „wymowa” odzwierciedla pole semantyczne ukryte w słowie משמע, dosł. ‘znaczenie’, lecz z uwagi na uniknięcie powtórzenia zamieniłem je na inny wyraz bliskoznaczny.

[2447] Lb 26:56. Uczeni rabbaniczni, ci bardziej i mniej uznani, mylili się w swoich interpretacjach Tory, odchodzili od prawdy.

[2448] Ps 50:21.

[2449] W praktyce jednak pytań w obu częściach jest po piętnaście.

[2450] Zwykle hebr. wyrażenie מה ראו (w różnych odmianach czasownika) traktuje się idiomatycznie, mianowicie w znaczeniu ‘z jakiego powodu, dlaczego’ (A. Steinzaltz, מדריך לתלמוד, s. 114, termin: מה ראית), nie zaś dosłownie, czyli ‘co widzieli, co widziano’. W tym jednak przypadku – ze względu na brak odpowiedniego dopełnienia myśli – wyrażenie to należy przełożyć dosłownie, aczkolwiek ma ono podobne znaczenie co idiom.

[2451] Tłumaczenie hebr. מפורסם nie do końca pewne. Raczej nie należy słowa tego traktować przymiotnikowo (bo brak tu rzeczownika, który ów domniemany przymiotnik miałby opisywać). Wydaje się, że mamy tu do czynienia z dwoma wyrazami: מן (‘od, z’) oraz פורסם (‘został opublikowany, wydany’), w znaczeniu „[oddalają się] od tego, co opublikowane, wydane”. W tym sensie to, co określa się jako – mówiąc dzisiejszym językiem – opublikowane, to po prostu Tora pisana, która (pisemnie ogłoszona) stanowi wyraźną opozycję w stosunku do różnych jej (ustnie głoszonych) interpretacji rabbanicznych. Tak rozumiem powyższe słowa Szełomo ben Aharona.

[tj.] od znaczenia Pisma, opierając się na tradycji[2452]? Po trochu dodali

10 do Pisma, po trochu od niego odjęli, trochę wymienili i [w ten sposób] zmienili zamysł Dającego Torę, którego [to zamysłu] nie wyjaśnili

11 zgodnie ze znaczeniem słów[2453]. Proste miejsca skomplikowali, a skomplikowane uprościli, co też

12 palcem wskazałem w odpowiedziach na Twoje zarzuty, a co i jeszcze mam zamiar ujawnić w tych przeze mnie formułowanych przed Tobą

13 zarzutach. Czyż [naprawdę] sądzili, że ci, co po nich przybędą, nie zwrócą uwagi na te zmiany[2454]? Dlaczego nadto orzekli karę

14 śmierci dla tego, kto lekceważy słowa uczonych, zaś [li tylko razy] kijem dla tego, kto lekceważy słowa Tory[2455]? Toż to zniewaga dla świętej Tory![2456]”

[2452] Hebr. קבלה. W pierwszej części zdania (wiersz 8) wyrażenie „swoje interpretacje” można rozumieć na dwa sposoby. Wąsko: konkretny rabin zaleca i postępuje zgodnie z własną interpretacją Tory. Szeroko: osoba utożsamiająca się z daną grupą społeczną (np. z judaizmem rabbanicznym), ze stronnictwem religijnym (np. z blokiem Hillela lub Szammaja), która czyjeś nauczanie uważa za sobie bliskie.

[2453] Dosł. ‘języka’ (הלשון).

[2454] W oryginale rzeczownik występuje tu w l. poj.

[2455] Zob. np. Tal. Bab., *Berachot 4b*: וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה – „Każdy kto lekceważy słowa uczonych winien jest śmierci”. Myślę, że wyrażenia לעבור על דברים nie należy tłumaczyć dosłownie, tj. „przekraczać [czyjeś] słowa” (na wzór לעבור חוק, ‘przekroczyć prawo’), gdyż tak po polsku się nie mówi.

[2456] Część rękopisów na tym nie kończy, dodaje jeszcze następujące słowa:

„[…], gdyż uczyniono z *Tory ustnej* istotę, zaś Torę pisaną – marginalną (według tego, co napisał autor książki *Wikt na drogę* na stronie 240, zob. tamże). Każdy, kto słucha takich twierdzeń, się uśmieje, gdyż „[z] istoty uczyniono [sprawę] marginalną, [zaś z] marginalnej – istotną” [*Midrasz rabba 22:9* – tł.]”.

Tekst Menachema syna Aharona syna Zeracha już w *Wojnie u bram* był cytowany (zob. *fol.* 5r, wiersz 25). W zależności od wydania, mogą to być różne strony. Niestety, nie udało mi się trafić na wydanie, z którego mógłby korzystać Szełomo ben Aharon. Na folio 13v (wydanie z 1567 r.), w odautorskim wstępie, można przeczytać:

ודע כי עיקר התורה הכתובה היא תלויה בתורה בתורה שבעל פה ואלמלא היא לא תתבאר תורה שבכתב ולא מצאנו ידינו ורגלינו בה.

„Wiedz, że istota *Tory pisanej* jest zawarta w *Torze ustnej*. Gdyby nie ona, to nie dałoby się wyjaśnić *Tory pisanej* – [i tak] nie wiadomo by było gdzie są w niej ręce, a gdzie nogi”.

Z kolei na fol. 204r (i być może ten fragment przywołuje Szełomo ben Aharon) krótko odnotowano, że najpierw należy zacząć naukę od *Tory ustnej*, bo to ona „stanowi istotę *Tory pisanej*” (שהיא עיקר תורה שבכתב). W żadnym jednak przypadku rabbaniczny uczony nie pisze, że *Tora pisana* jest poboczna czy też marginalna w stosunku do *Tory pisanej*. Są to już słowa karaimskiego uczonego, który na podstawie zaprezentowanych tu fragmentów wyciąga swój wniosek. Autor *Wiktu na drogę* w żaden sposób tego nie sugeruje, ani nie wynika to też z tekstu. Przewaga *Tory ustnej* nad *Torą pisaną* dotyczy tylko tego, że – zdaniem strony rabbanicznej – jest dla przeciętnego człowieka łatwiejsza do zrozumienia, stąd też najpierw należałoby z nią się zapoznać, a dopiero potem z rzeczami trudniejszymi, w tym przypadku właśnie z *Torą pisaną*. Logika bowiem podpowiada, że skoro mówi się, iż istota *Tory pisanej* znajduje się w *Torze ustnej*, to tym bardziej musi się ona znajdować i w samej *Torze pisanej*. Dlaczego tak się dzieje, że istota czegoś może być też w pewien sposób dostępna i poza nią samą, to zostało to wyłożone na s. 204r, mianowicie właśnie ze względów edukacyjnych, porządkujących i wyjaśniających kwestie problemowe i skomplikowane (stąd musi dziwić zarzut Karaima, że w Talmudzie kwestie w Torze skomplikowane są upraszczane – w edukacji jest to właśnie jedna z podstawowych metod obróbki nauczanego przedmiotu; zarzut zaś odwrotny jest słuszny, mianowicie pytanie o sens komplikowania czegoś, co jest proste; pomijam już tutaj kwestię tego, że to, co dla Szełomo ben Aharona w Talmudzie wydawało się być skomplikowaniem istoty rzeczy wcale nie musiało już być takie w optyce rabbanicznej).

15 Pytanie 2[2457]

16 Biblista zwrócił się [z zarzutem] do talmudysty, mówiąc: „Czyś nie wiedział, że jest sześć części [organów] zwierząt

17 czystych, których Tora każdemu Izraelicie zakazała spożywać? Określono je mianem „tłuste”[2458]. Są to:

18 a) *tłuszcz pokrywający wewnętrzne organy*; b) *wokół organów*; c) *na nerkach*; d) jak i same *nerki*;

19 e) *otrzewna trzewna*; f) *ogon*[2459]. Wszystko to jest jak najlepiej objaśnione w paraszy

20 *„Wezwał”*[2460], jak i w paraszy *„Nakaż”*. Wy zaś [tylko] trzech [z nich] zakazujecie, a resztę spożywacie (są to: nerki, otrzewna

21 trzewna i ogon). I nie stosujecie kary śmierci, która – [zgodnie] z paraszą *„Nakaż”* – jest przeznaczona dla osób, które [je] spożywają,

---

Wracając do tematu, takiej operacji myślowej Szełomo ben Aharon niestety nie przeprowadza (albo świadomie przemilcza) i – niczym rasowy mówca – chwyta za słówko i wkłada w usta oponenta tezę, z którą ten na pewno by się nie zgodził.

Na boku warto odnotować, że Szełomo ben Aharon krytykując taki pogląd na obie Tory wykazuje się poczuciem humoru, bowiem wyraźnie nawiązuje tu do radosnego święta Purim, podczas którego – zgodnie z konwencją karnawałowej zabawy – porządek rzeczy zostaje odwrócony: to, co zwykle jest święte jest świętości pozbawione, zaś to co nieświęte przybiera powab świętości itd. Innymi słowy, takie twierdzenia – jak ten z *Wiktu na drogę* – jego zdaniem mogą być brane „na poważnie” co najwyżej w święto Purim.

[2457] Elgamil: Drugi zarzut.

[2458] Hebr. חֵלֶב. Cylkow przekłada jako ‘łój’ (inne możliwości to: ‘tłuszcz, tłustość, sadło, słonina’). Decyduję się jednak na utworzenie terminu ‘tłuste’ (jako swego rodzaju rzeczownik pochodzący od przymiotnika), jednocześnie świadomie rezygnując ze słowa ‘tłustość’ (który byłby co prawda rzeczownikiem odprzymiotnikowym we właściwym znaczeniu tego terminu) z uwagi na hebrajskojęzyczną grę słów, na którą Szełomo ben Aharon za chwilę zwróci uwagę. W pozostałych kwestiach *vel* pytaniach będę już jednak posługiwał się terminem ‘tłuszcz’.

[2459] Wj 29:22; Kpł 3:9-10, 14-15 i inne. Co do ogona, to słowniki podają, że hebr. אליה (*ʾalya*) to w zasadzie ‘gruby owczy ogon’ (E. Shoshan, t. 1, s. 95, termin: אליה; Klein, s. 30, termin: אליה), ale też i ‘gruba lub tłusta część czegoś’ lub po prostu ‘zad’ (J. Strong, s. 41, termin: אליה), czy w końcu ‘ogon’ (Jastrow, s. 68, termin: אליה). W istocie w Torze słowo to zawsze odnosi się do ogona barana (איל, *ʾayil*, כשב, *keśeḇ*): Wj 29:22; Kpł 3:9, 7:3, 8:25, 9:19. Należy zwrócić uwagę na fakt, że prawo toraniczne ma charakter nie uogólniający, lecz egzemplifikujący, to znaczy podaje zasadę działania na konkretnym przykładzie, który w innych przypadkach należy odpowiednio uogólnić. Tak na przykład się dzieje w Kpł 9:19, gdzie obok barana (איל) pojawia się byk (שור, *šor*), w stosunku do których wymaga się, by usunięto z nich to, co tłuste (חלבים), między innymi właśnie *ʾalya* (אליה), z czego wyraźnie wynika, że wyraz ten stał się terminem – jak byśmy dzisiaj powiedzieli – prawniczym, oznaczającym już tutaj ‘każdy ogon zwierzęcia czystego’. Zresztą werset ten jest o tyle interesujący, że pojawiający się w nim termin *ha-mᵃḵase* (הַמְכַסֶּה, dosł. ‘pokrywający’) także posiada charakter terminu technicznego, ponieważ występuje tu obok ogona i nerek, bez uszczegółowienia pozostałych elementów, jak i tego, co miałoby być pokryte, osłonięte. Zdaje się więc, że tylko w nim mogą pomieścić się znaczenia brakujących tu rodzajów tłuszczu: znad nerek, bezpośrednio pokrywającego wewnętrzne organy, jak i po prostu same fałdy tłuszczu. Wracając do kwestii ogona, w języku aramejskim słowo לֶיָא (lub też לְיָיא, związane z hebr. אליה) oznacza właśnie ‘ogon’, jak w zwrocie כלפי לייא, dosł. ‘w kierunku ogona’, czyli ‘na odwrót’ (Jastrow, tamże; liczne przykłady użycia tego zwrotu można znaleźć w Tal. Bab., w komentarzach Raszego itd.).

[2460] Kpł 1:1-5:26.

22 jak jest napisane: *„Gdy ktokolwiek spożywa tłuste z bydła, które BOGU jest składane w [ofierze] ogniowej: osoba spożywająca odcięta [będzie]*

23 *od swoich bliskich”*[2461]. Jeśli zaś powiesz, że te trzy [elementy] w ustach znawców

języka[2462] nie są określane mianem

24 „tłuste”, lecz „mięso”, to żadną miarą nie jest to możliwe, gdyż to [sama] Tora określiła je mianem „tłuste”, co jest

25 wiadome ze wspomnianych paraszy. Wiadomo bowiem, że nazwa „tłuste” jest homonimem, jak na przykład *tłusta pszenica*[2463],

26 *tłuste wino*, *tłusta oliwa*[2464]. Podobnie jak rzeczownik „ofiara”: [zarówno] zwierzę składane na ołtarzu, [jak] i [czystą] pszenicę określa się

27 mianem „ofiary”. Tak samo [zresztą] określane są metale, jak jest napisane: *„Jego ofiara: jedno srebrne naczynie”*[2465], *„Złóżmy*

28 *BOGU ofiarę [z tego], co kto znalazł: [ze] srebrnych naczyń, bransolety lub bransoletki”*[2466] itd. Zaś dowód [na to], że wszystkie [z] tych sześciu

29 elementów określane są mianem „tłuste”, [pochodzi] z [ofiary składanej] za grzechy urzędującego arcykapłana[2467], zgodnie z tym, co jest napisane: *„Wszystek tłuste z krowy*

[2461] Kpł 7:25. Słowo עַם, *ʿam*, posiada kilka znaczeń. Najważniejsze z nich to ‘naród’, a dalej ‘bliscy, krewni’. Zdaje się, że różna odmiana tego rzeczownika z zaimkiem sufigowanym może wskazywać o jakim semantycznym wykładniku tego leksemu w danej wypowiedzi jest mowa. Wyrażenie מעמיה (w l. mn., *me-ʿameyha*, dosł. ‘od jej bliskich, krewnych’) może bowiem sugerować, że w pierwszej kolejności przywołani są tu właśnie członkowie rodziny, nie zaś naród, ponieważ w języku hebrajskim ‘z jej narodu’ winno brzmieć מעמה, *me-ʿama*, jak np. w Kpł 23:30 (zob. też przykłady podane przez E. Shoshan, t. 5, s. 1938-9, termin: עם w znaczeniu א i ב). Szełomo ben Aharon wyrażenia typu ‘być odciętym od narodu’ lub ‘być odciętym od swoich bliskich’ odczytuje tu jako jednoznaczne określenie kary śmierci (a nie na przykład skazania na banicję). Z kolei słowo נפש, *nepeš*, w swoim prymarnym znaczeniu ‘dusza’, winno się oddać – zgodnie z niniejszym kontekstem – jako ‘osoba, człowiek, osoba ludzka’ itd. (E. Shoshan, t. 4, s. 1703, termin: נפש).

[2462] Hebr. בעלי לשון, w dzisiejszej terminologii ‘językoznawcy’, ale też i ‘mówcy, oratorzy’ (E. Shoshan, t. 3, s. 1188, termin: בעל לשון). Mowa tu o tych trzech z sześciu zakazanych organów, które żydzi spożywają.

[2463] Ps 147:14. Przymiotnik „tłusty” będzie tu użyty w znaczeniu ‘wyśmienity, najlepszy, wyborny’, bo takie jest drugie znaczenie słowa חֵלֶב, *ḥeleḇ*, obok ‘[tego, co] tłuste’. We współczesnej polszczyźnie przymiotnik „tłuste” także może posiadać podobne znaczenie, zob. np. „tłuste lata” – wyjątkowe powodzenie w danym czasie; „tłusta gleba” – urodzajna ziemia itp. (Słownik Języka Polskiego, pod red. M. Szymczaka, Warszawa 1981, t. 3, s. 507, termin: *tłusty*; t. 2, s. 14, termin: lato w znaczeniu 2-gim). Z uwagi na fakt, że w języku polskim trudno o homonim dla analogicznych przykładów, to zdecydowałem się na wprowadzenie chociaż namiastki owej gry słów poprzez wykorzystanie przymiotnika ‘tłuste’ w funkcji – bądź co bądź „koślawego”, ale jednak – rzeczownika.

[2464] Lb 18:12.

[2465] Lb 7:13 i inne.

[2466] Lb 31:50. Biżuteria zwana po hebrajsku אצעדה były zakładana na ramię lub nogę, stąd mogła być nieco większa niż ta, którą zakładano na rękę.

[2467] Hebr. הכהן המשיח, dosł. ‘namaszczony arcykapłan’, a więc mianowany, urzędujący.

30 *[ofiarowanej] za grzechy”*[2468] – po czym szczegółowo wylicza się [wszystkie te elementy], jak to jest tam opisane[2469]. A odnośnie do [ofiary składanej] za grzechy [całej] społeczności [Izraela] napisano: *„Wszystek*

31 *jego tłuste z niego wyciągnie”*[2470] itd. Czy powiedziałbyś, że sugeruje się tu [tylko] te trzy elementy, prócz otrzewnej

32 trzewnej, nerek i ogona? Nie uzna tego żaden uczony[2471]. Podobnież odnośnie do [ofiary składanej] za grzechy przywódcy [plemiennego][2472], jak i [ofiary składanej] za grzechy

33 całego narodu[2473], jak i [ofiary składanej] za grzechy w Dniu Pojednania[2474] jest napisane: *„Tłuste z [ofiary] za grzechy złoży [on] w ofierze na ołtarzu”*[2475] –

34 mianowicie te wszystkie [sześć][2476] tłustych [części]”. Trzecie 3[2477]

35 Biblista zwrócił się z wyrzutem do talmudysty: „Na jakiej podstawie uczeni Talmudu

---

[2468] Kpł 4:8.

[2469] Słowa te odnoszą się do wymienionych wcześniej elementów zwierzęcego organizmu, których nie wolno żydowi spożywać. W tym przypadku (Kpł 4:8-9) – z wiadomych względów – brakuje oczywiście owczego ogona (jeśli już dosłownie ktoś czyta hebr. אליה, *ʾalya*). Mimo to jednak Karaim mówi o wszystkich sześciu elementach zwierzęcego organizmu, które mają i tu być wymienione. Gdzie więc kryje się tu ogon? Prawdopodobnie w wyrażeniu וּפִרְשׁוֹ (Kpł 4:11), oznaczającym zwierzęce ekskrementy (פרש, *pereš*), aczkolwiek niewykluczone, że mowa tu o tylnej części zwierzęcia, a więc także i o ogonie.

[2470] Kpł 4:19. Jeśli chodzi o złożenie ofiary za grzechy całego ludu (ofiara z cielęcia), to właśnie do zadań arcykapłana należy procedura usunięcia ze zwierzęcia całego tłuszczu, analogicznie do ofiary składanej za własne grzechy (Kpł 4:20).

[2471] Hebr. המשכיל.

[2472] Zob. Kpł 4:22.

[2473] Zob. Kpł 4:27, 9:15. Dosł. ‘lud tego kraju’ (עם הארץ, *ʿam ha-ʾareṣ*) – w miejscu tym absolutnie nie ma mowy o ‘pospólstwie’, czy ‘motłochu’ (jest to kolejne ze znaczeń wyrażenia עם הארץ, aczkolwiek stosowane zazwyczaj w opozycji do osoby wykształconej, szczególnie w zakresie znajomości *Tory ustnej* i *Tory pisanej* – zob. E. Shoshan, t. 1, s. 165, termin: עם הארץ), lecz o społeczeństwie, narodzie. Zauważa się tu bowiem (i w Torze, i w tekście *Wojny u bram*) pewnego rodzaju gradację skali przewinień wynikającą z pełnionych przez penitentów funkcji społecznych: najpierw arcykapłan – przywódca duchowny, później przywódcy świeccy, a następnie reszta społeczeństwa, tj. zwykli ludzie.

[2474] Wj 30:10, Kpł 29:11.

[2475] Kpł 16:25. ‘On’ czyli arcykapłan. Kluczowe jest tu wyrażenie „[to, co] tłuste [z ofiary za] grzechy” (חלב החטאת, *ḥeleḇ ha-ḥaṭaʾṯ*), bo na nim opiera się cała argumentacja. O ile bowiem w przypadku opisu ofiar składanych za grzechy arcykapłana, przywódców i społeczności można znaleźć wzmiankę związaną z usunięciem ze zwierząt fragmentów ich organów zaliczanych do zakazanej grupy „tłuste”, o tyle w przypadku ofiary składanej w Dniu Pojednania takiego opisu już nie ma. Wiadomo jednak, że w Dniu Pojednania szczególnie składa się ofiary związane z przebłaganiem za grzechy (חטאת הכפורים). Jeśli więc wyrażenie z Kpł 16:25 określa, na zasadzie wprowadzenia pewnej reguły, że każda zwierzęca ofiara złożona za grzechy posiada w sobie zakazany element zwany „tłuste”, z którego należy ją oczyścić, to także musi ją posiadać ofiara za grzechy składana w Dniu Pojednania, a więc że w konsekwencji i ją obowiązkowo należy pozbawić tego, co „tłuste”, pomimo faktu, że Tora wyraźnie o tym nie mówi.

[2476] W niniejszym, jak i w innych wersjach tekstu (zob. odp. przyp. do tekstu hebr.), zamiast liczebnika 6 pojawia się 5 (חמשה). Jak z całości pytania wynika, jest to raczej błędna lekcja, którą zdecydowałem się poprawić.

[2477] Elgamil: Trzeci zarzut, kwestia.

zezwolili na [jakąkolwiek][2478] nieczystość

36 [związaną] z posiłkami i napitkiem, [gdy mowa o ich] znikomych ilościach[2479]? Dlatego [to] Wy spożywacie i pijecie [samą] istotę tego, co zakazane,

37 zgodnie z tym, co napisał ribbi Bahja w swoim komentarzu do Tory, [odnośnie do] paraszy *„Pinachas”*[2480]*,* a oto jego słowa: *„Nasi błogosławionej pamięci uczeni zakazali, [by] z oliwy*

38 *do której dostała się mysz paliły się w synagodze świece*[2481]*. Zdaniem błogosławionej pamięci mędrców*[2482]*,*

39 *jeśli [znikomy kawałek myszy] się [nie] roztopi, to się go wyrzuca, a oliwę wolno [spożyć] – [ale] przy znikomej jego, [tj. kawałka myszy], ilości! Pomimo jednak, że wolno [taką] oliwę*

fol. 125v

1 באכילה פסול למאור עכ"ל[2483] : וכן בספר משלי[2484] רבי סימן קד סעיף א[2485] וז"ל אדרבא[2486]

[2478] Dodane na podstawie innych rękopisów (zob. odpowiedni przypis do tekstu hebrajskiego).

[2479] Hebr. בששים חלקים (*bᵃ-šišim ḥalaqim*) oznacza ‘sześćdziesiątą część czegoś’, a przenośnie ‘coś bardzo małego, znikomą część, bardzo małą ilość czegoś’, która to ilość nie wpływa na zmianę istoty rzeczy, na przykład jeśli chodzi o kwestie związane z koszernością pożywienia. Znaczenie to wyrażeniu temu przypisuję na podstawie znaczenia synonimicznego – jak mi się wydaje – idiomu בטל בששים, które oznacza, że smak jakiejś potrawy z inną zmieszany nie jest wyczuwalny, ponieważ dodano jej znikomą ilość (*baṭel bᵃ-šišim*; E. Shoshan, t. 7, s. 2801, termin: בטל בששים).

[2480] Lb 25:10-30:1.

[2481] Część rękopisów (zob. odpowiedni przypis do tekstu hebrajskiego) dodaje w nawiasie następujący karaimski komentarz (nie ma pewności, czy pochodzi on od samego Szełomo ben Aharona, czy od któregoś z kopistów): „(Lecz nie zakazali [nabywania] z rąk innowierców świec [zrobionych] z tłuszczu [zwierząt] niezdatnych [do spożycia] lub z padliny)”.

[2482] Hebr. גאונים (*gᵃʾonim*).

[2483] Mowa o komentarzu do Tory, który napisał Bahja ben Aszer (1255-1340), znanym pod nazwą *Księga naszego ribbiego Bahji ben Aszera „Wyjaśnienie do Tory”* (ספר רבינו בחיי ביאור על התורה; w pracy swej będę posługiwał się tytułem *Wyjaśnienie do Tory*). Cytowany fragment w dostępnych rękopisach nie jest do końca wiernie przytaczany, podaję go zatem tutaj w całości (s. 219v):
אסרו רזל שמן שנפל בו עכבר להדליק ממנו נרות של בית הכנסת ודעת הגאונים זל שאם [שהם] נמוח ויש בשמן ששים שמותר באכילה ואם אינו נמוח זורקו והשמן מותר בששים ממנו ואעפי שהשמן מותר באכילה פסול למאור.
Wydanie, na którym się opieram (Pesaro 1514 r.: ביאור רבינו בחיי על התורה, במדינת איטליאה על ידי צעיר המחוקקים קטן התלמידים והוא גר שם פיזרו הקריה בשנת רעד לפ"ק נדפס תהלה לאל יתעלה ויתרומם על כל ברכה ותהלה אמן; hebrewbooks.org/42322) posiada paginację zrobioną ręcznie, nie zaś drukiem. Prawdopodobnie nie pochodzi ona od wydawcy. W nawiasie kwadratowym uwzględniłem ważną różnicę – w stosunku do powyższego wydania – z wersji amsterdamskiej z 1726 r. (רבינו בחיי, ביאור על התורה לחכם הכולל, המקובל, האלהי מאור הגולה [...] ב"ר אשר זצ"ל, אשרי בניו אחריו עם מורה מקום מפסוקי תורת אלהינו למען יהיה כשלחן ערוך למעיינים בו, ומוגהה מחדש ומזוקק שבעתים תוך העתק ישן כתוב בעט סופר מדויק, עם עיון נמרץ לא תהסר כל בו [...], נדפס באמשטרדם בבית ובדפוס של הדיין מהור"ר משה פרנקפורט נרו, בשנת השם **נפשנו** בחיי"ם לפ"ק, s. 214v; hebrewbooks.org/36533).

[2484] F 50998, Elgamil: אשלי.

[2485] Autor ma tu na myśli Josefa Karo, jak i jego *opus magnum*, tj. *Nakryty stół*. Ściślej, chodzi tu o fragment 104 (podpunkt pierwszy), który pochodzi z części pt. *Jore dea*. Z uwagi na fakt, że wydania tej części tekstu z wieków od XVI do XIX były okrojone, opieram się na pełnym współczesnym wydaniu jerozolimskim z 2001 r.: שולחן ערוך

2 נותן טעם לשבח הוא שהרי עולה על שולחן מלכים[2487] : אבל עכברא דמתא אספוקא[2488]

3 לן[2489] אם משביח בשכר וחומץ או אם הוא פוגם ולפיכך אם נפל לשכר או לחומץ

4 בצונן והסירו שלם אם לא שהה בתוכו מעת לעת מותר[2490] : אבל אם היה רותח או

5 אפילו צונן ושהה בתוכו מעת לעת בין שהסירו שלם בין שנחתך לחתיכות דקות

6 ויכול לסננו במסננת[2491] בענין שלא ישאר ממנו בתכו[2492] כלום בין שנמוח

7 בתכו[2493] לגמרי ונעשה כולו משקה[2494] ולא נשתייר ממנו שום ממשות מותר[2495] עי׳

8 שיהיה ששים בהתר[2496] כנגד העכבר : ואם נחתך לחתיכות דקות והוא בענין

9 שאינו[2497] יכול לסננו כגון שנתערב השכר א החמץ[2498] במאכל עב הכל אסור ואין

10 שם בטול[2499] דחיישנן לׄ׳ ששים[2500] שמא יפגע בממשות של אסור[2501] ולא ירגיש עׄ׳כׄ׳

11 הרי החליפו כונת[2502] נותן התורה[2503] כי כתוב בפרשת שמ׳ני כל הנוגע בנבלתם

12 יטמא[2504] : כ׳ש הדברים המעורבים וכתוב עוד שם מכל האוכל אשר יאכל אשר

13 יבוא[2505] עליו מים יטמא : וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא[2506] : ואם תאמר

14 מפסוק ולקח הכהן את הזרוע שׄבׄ׳לׄה[2507] יש ששים[2508] תיבות זה דרך דרש ואינו פשט אבל

יורה דעה, זה השלחן שלחן הטהור אשר ערך האשל הגדול [...] יוסף קארו [...] ומפה פרושה עליו הגהות וחידושי דינים מאת [...] משה איסרליש זצ''ל אבד''ק קראקא, נערך ונסדר והודפס מחדש בד' כרכים ע''י הרב נפתלי הירץ מענדלאוויטש ראש הכולל טורקא ומייסד המפעל הליכות עולם פעיה''ק ירושלים ת''ו, בהוצאת מכון אמרי שפר, תשס''א, s. 458; zob.: www.israel613.com/books/SHULCHAN_ARUCH_YORE_DEAH.pdf. Tekst ten jest też dostępny w korpusie „Judaic Classics". W przytoczonym cytacie występują pewne znikome różnice w stosunku do oryginału, które będę notował w przypisach pod skrótem *NS* (przez co będę miał na myśli jerozolimskie wydanie z 2001 r.). Tekst zwokalizowany (choć z pewnymi drobnymi różnicami) jest dostępny pod adresem: www.ateret4u.com/online/f_01976_all.html#HtmpReportNum0103_L2.

[2486] F 50998: עכברא דדכרא; Elgamil: עסברא דרברא; *NS*: עכברא דדברא.

[2487] F 50998: 'שלחן מלכי; Elgamil, *NS*: שלחן מלכים.

[2488] F 50998, Elgamil, *NS*: מספקא.

[2489] F 50998: słowo pominięte.

[2490] Elgamil przytacza te same zdania, lecz w odmiennej kolejności: [...] וחומץ או אם שהה בתוכו מעת לעת מותר. או אם הוא פוגם. ולפיכך אם נפל לשכר או לחומץ, בצונן, והסירו שלם, אם לא שהה בתוכו מעת לעת, מותר.

[2491] *NS*: brak tego słowa.

[2492] Elgamil, *NS*: בתוכו.

[2493] Elgamil, *NS*: שנימוח בתוכו.

[2494] F 50998: כלי משקה.

[2495] F 50998, *NS*: ניתר; Elgamil: ניתר על ידי שיהא.

[2496] Elgamil: בהיתר; *NS*: על ידי שיהא ששים בהיתר.

[2497] Litera י zapisana powyżej wyrazu, pomiędzy literami א oraz נ.

[2498] F 50998, Elgamil: או חומץ; *NS*: או החומץ.

[2499] Elgamil, *NS*: ביטול.

[2500] F 50998: [...] דחיישינן; Elgamil, *NS*: דחיישינן, brak dwóch kolejnych słów.

[2501] F 50998: [...] במשו; Elgamil, *NS*: במשו של איסור.

[2502] F 50998, Elgamil: כוונת.

[2503] F 50998, Elgamil: ית''ש.

[2504] Kpł 11:24, 27.

[2505] Elgamil: יבא.

[2506] Kpł 11:34.

[2507] Lb 6:19. Pierwsze dwie litery ostatniego wyrazu cytatu należy zamienić miejscami, stąd nad nimi zapisano odpowiednie znaki graficzne (winno być: בשלה).

15 הפשט סותר לכל הנזכר[2509] ׃ שאלה ד[2510]

16 טען בעל מקרא לתלמודי ואמר גם מזה להשיג כי החליפו חכמיכם חקי התורה

17 האלהית כיון[2511] שהתירו ליהודי לבשל מאכלו בכלי גוים המגאלים[2512] במאכלים

18 האסורים[2513] וכ״ש[2514] בכלי חרש אשר כפי דין התורה[2515] אין להם טהרה לעולם כדכתיב בפרשה[2516]

19 שמ״יני ואותו תשבור[2517] ומדוע חכמיכם התירו לבשל בכלי גוים כדאיתא[2518] בספר משלי[2519]

20 דברבי בהלכות תערוכו'[2520] סימן קג״ג סעיף ה׳ וז״ל כל קדרה שאינה בת יומא השיב טעמה[2521]

21 לפגם ואינה אוסרת ונקראת בת יומא כל זמן שלא שהתם מעת אל עת[2522] אחר שנתבשל

22 בה האסור[2523] אינה[2524] נקראת בת יומא : ואם בשל[2525] בה כשאינה בת יומא התבשיל מותר דהוי

23 נותן טעם לפגם: והוא שתהיה מודחת שלא יהיה[2526] שומן על פניה שאם לא הדיחה אוסר

24 והרי הוא בחתיכת אסור שלא כפגמה[2527] : ויש מתירין אפילו בשל בה קודם שהדחה[2528] עכ״ל :

25 זאת ועוד אחרת בשר השחוט[2529] אם יגע בחתיכה הזיר[2530] או נבלה אחרת קודם שבה[2531] עליו

26 מים כאשר המנהג בבית המטבחים למוכר[2532] ליהודים עם הערלים אזי אינם מטמאים[2533] את

27 הבשר : וכן להכשרת הבשר השחוט רוחצים אפילו בכלים טמאים קודם המליחה[2534] גם זה

28 מנהג משונה מדת ישראל כי המליחה אינו משכיר הטמאה[2535] אלא מתיך הדם הנקפה[2536] ומוציא

[2508] F 50998, Elgamil: [...] שיש שם ששים.

[2509] F 50998: הנ''ל; Elgamil: הנ''ל, następnie dodaje ומאמר בכל כלי, סותר לבטל בששים.

[2510] Elgamil: טענה רביעית.

[2511] Elgamil: כיוון.

[2512] F 50998, Elgamil: המגואלים.

[2513] Elgamil: אסורים.

[2514] Elgamil: כ''ש.

[2515] Elgamil: תורה.

[2516] Elgamil: בפרשת.

[2517] Kpł 11:33. Elgamil: ואותו תשברו.

[2518] F 50998: כדאיתה; Elgamil: בדאיתה.

[2519] F 50998; Elgamil: אשלי.

[2520] Zmiast litery כ winna być litera ב. F 50998; Elgamil: רברבי בהלכות תערובות.

[2521] F 50998: תשיב טעמיה; Elgamil: טעמיה; *NS*: חשיבה טעמה.

[2522] F 50998; Elgamil, *NS*: שהתה מעת לעת.

[2523] *NS*: האיסור. Po słowach tych F 50998 dodaje: וכיון שעבר עליה מעת אל עת ר''ל כ''ד שעות אחר שנתבשל בה האסור; Elgamil: [...] וכיון שעבר עליה מעת לעת אחר שנתבשל בה האסור; *NS*: וכיוון שעבר עליה מעת לעת. ר''ל כ''ד שעות אחר שנתבשל בה האסור [...].

[2524] Litera י zapisana nad wyrazem, pomiędzy literami א oraz נ.

[2525] *NS*: בישל.

[2526] Elgamil: שלא תהיה; *NS*: שלא יהא.

[2527] Elgamil: נפגמה [...] והלא הוא כחתיכת; *NS*: והרי היא כחתיכת איסור שלא נפגמה.

[2528] Elgamil: שהדיחה [...] שבשל; *NS*: שהדיחה [...] בישל. Cytat pochodzi z *Nakrytego stołu* Josefa Karo (rdz. *Halachot taarowot 103:5*).

[2529] Elgamil: השוחט.

[2530] F 50998; Elgamil: בחתיכת חזיר.

[2531] F 50998, Elgamil: שבא.

[2532] F 50998; Elgamil: בבית מטבחיים למכור.

[2533] F 50998: 'מטמא.

[2534] Po słowach tych F 50998 dodaje: וחותכים בסכין של גוי גכ; podobnie Elgamil: גם כן [...] וחותכים.

[2535] W wyrazie משכיר litery ש i כ należy zamienić miejscami. F 50998; Elgamil: כי המלח אינו מכשיר את הטמאה.

29 את[2537] הבשר : וכן כתבו חכמיכם כי בשר חזיר היה מותר לאחר[2538] כמו שאמר[2539] ר[2540] בחיי על

30 פסוק ובתים מלאים כל טוב[2541] והרלב"ג על פסוק ואכלתם שלל אויבך[2542] בספרו בדף רכח

31 עמוד ג עיין שם[2543] ׃ שאלה ה[2544]

32 טען בעל מקרא לתלמודי באומרו[2545] למה אתם אוכלים נבלות ובשר בלי שחוט

33 מה שאסרה התורה ואבר מן החי כאשר ידוע בצמיות[2546] שלכם ואביא קצת מהן :

34 הלא כתוב בספר משלי[2547] רברבי בהלכות שחיטה סימן יג סעיף ב וזה לשונו[2548] השוחט

35 את הבהמה ונמצאת כשרה ומצא בה עובר בן שמונה[2549] חדשים בין חי בין מת[2550] או בן ט[2551] חדשים

36 מת מותר באכילה ואינן טעון שחיטה : ואם מצא בה בן ט[2552] חדשים חי אם הפריס על גבי

37 קרקע טעון שחיטה אבל שאר הטרפות אינו אוסר אותו : ואם לא הפריס על גבי קרקע

38 אינו טעון שחיטה עכלל[2553] ׃ השיב התלמודי כך קבלו קדמוננו[2554] כי השליל הנמצא בבט[2555]

39 בבטן אמו אינו טעון שחיטה כי שחיטת אמו מטהרתו כאשר הוא אבר מאבריה[2556] ׃׃

fol. 125v

1 *spożyć, [to jednak jest ona] nieodpowiednia do oświetlenia”* [2557] – koniec cytatu.

[2536] F 50998; Elgamil: הנקפא.

[2537] F 50998; Elgamil: מן.

[2538] F 50998; Elgamil: לאנשי חיל.

[2539] F 50998; Elgamil: שכתב.

[2540] F 50998: רבי.

[2541] Pwt 6:11.

[2542] Pwt 20:14. F 50998, Elgamil: ואכלת שלל אויביך.

[2543] F 50998: בסרו עיין שם; Elgamil: בספרו עיין שם, בדף רכ"ח, עמ' ג'. Cytowane teksy to: Bahja ben Aszer, *Wyjaśnienie do Tory*, jak Lewi ben Gerszom, *Interpretacja Tory poprzez wyjaśnianie* (szczegóły w odpowiednim przyp. do wersji polskiej).

[2544] Elgamil: טענה חמישית.

[2545] Elgamil: באמרו.

[2546] Wyraz błędny. Winno być, jak w: F 50998, Elgamil: במשניות.

[2547] Elgamil: אשלי.

[2548] Elgamil: וז"ל.

[2549] Eglamil: שמנה.

[2550] Elgamil: בן חי בן מת.

[2551] Elgamil: תשעה.

[2552] Elgamil: ואם מצא בן תשעה.

[2553] Josef Karo, *Nakryty stół, Jore dea 13:2*. F 50998: [...] לא הפריס ע"ג קרקע [...]; Elgamil: [...] אינו אוסר אותן [...]. Wg *NS* winno być אותו, nie zaś אותן.

[2554] F 50998, Elgamil: קבלו חכמינו הקדמונים.

[2555] Wyraz nie zmieścił się w wierszu, zapisano go nie w pełni, stąd nad nim kreska, oznaczająca błąd. Wyraz poprawnie zapisano w następnym wierszu.

[2556] F 50998, Elgamil: כאבר אחד מאבריה.

[2557] Ale do oświetlania synagogalnego, zakaz ten nie dotyczy zwykłego domu. Fragment ten, zwłaszcza drugie zdanie, nie jest przytoczony w sposób kompletny z tekstu Bahji ben Aszera (znanym pod nazwą *Księga naszego ribbiego Bahji ben Aszera „Wyjaśnienie do Tory”*, hebr. ספר רבינו בחיי ביאור על התורה), co powoduje, że może być on opatrznie zrozumiany. By temu zapobiec, (po pierwsze) w polskim tłumaczeniu należało dodać w drugim zdaniu przeczenie ‘nie’, jak i (po drugie) przedstawić tłumaczenie owego problemowego zdania bezpośrednio z komentarza Bahji:

Podobnież w książce światowej sławy uczonego w rozdziale 104-tym, podpunkt 1-y[2558], cytuję: *„[Mysz polna]*[2559]

2 *daje przyjemną woń*[2560]*, tak iż ląduje ona na królewskim stole*[2561]*.*

„Zdaniem błogosławionej pamięci mędrców, jeśli [znikomy kawałek myszy – tłumacz] się rozpuścił, a [więc] w oliwie znajduje się znikomy fragment, to wolno [ją spożywać]. Jeśli zaś [znikomy kawałek myszy - tłumacz] się nie rozpuścił, to się go wyrzuca, a oliwę wolno [spożyć] – przy znikomej jego ilości [tj. kawałka myszy]!" [zob. odpowiedni przyp. do tekstu hebr.]

Z uwagi na fakt, że w języku hebrajskim zarówno 'oliwa' (שמן), jak i 'mysz' (עכבר) są rzeczownikami rodzaju męskiego, nie zawsze łatwo przyporządkować do nich zaimki wskazujące. Stąd też fragment ten należy czytać ze szczególną uwagą i ostrożnością. Co do interpretacji samego komentarza, to uwagi w nim zawarte odnoszą się tylko do sytuacji, w której do oliwy wpadła znikoma część myszy (ciała religijnie nieczystego), drobinka, na przykład włos z sierści, albo jakiś pyłek z niej, który mógłby się w oliwie rozpuścić. W obu przypadkach oliwa byłaby do spożycia, choć włos uprzednio należałoby usunąć. W sytuacji jednak gdy do oliwy wpadłoby coś większego niż tzw. „drobina" (w domyśle: czegoś nieczystego), to wtedy nie rozważa się czy to się rozpuściło, czy nie, lecz pożywienie jest z miejsca uważane za niekoszerne. Z tego powodu, aby uniknąć nieporozumień, w swoim tłumaczeniu od razu wyjaśniam, że mowa o znikomym kawałku myszy, ponieważ wyrażenie „kawałek myszy" mogłoby już sugerować coś większego, co od razu powodowałoby nieczystość pożywienia i stąd dalsza część tekstu byłaby nielogiczna (z punktu widzenia religijnego prawa żydowskiego). Jak wynika z tonu wypowiedzi Szełomo ben Aharona, oraz z negacji argumentacji strony rabbanicznej, dla karaimów każda nieczystość, nawet jej tzw. znikoma ilość, powoduje, że pożywienie staje się niekoszerne i tu nie ma wyjątków od tej reguły.

Prócz powyższego, zdaje się, iż Bahja opiera się tu na talmudycznych rozważaniach odnośnie do problemu mieszania się ze sobą czegoś czystego lub koszernego z czymś nieczystym lub niekoszernym, a szczególnie do kwestii ilościowych relacji jednego do drugiego: Tal. Bab., *Chullin 97b, 98b* (tutaj właśnie pojawia się termin בששים, *bᵊ-šišim*). Cytowany jednak fragment rozpoczyna się i kończy tematem oliwy, dzięki której palą się świece lub lampki. Wprowadzenie do tematu, jak i konkluzja są te same: w synagodze nie wolno palić ognia z takiej oliwy, w której jest nawet najmniejsza ilość substancji – pod względem religijnym – nieczystej, a to dlatego, że Bogu, jako najwyższemu zwierzchnikowi (aluzja do Ml 1:8), należy składać tylko „to, co najlepsze". Podobna argumentacja znajduje się u Aszera ben Yechiela (אשר בן יחיאל, 1250-1327) w komentarzu do *Chullin* (wydanie weneckie, bez podania daty publikacji, prawdopodobnie z XVI lub początku XVII w.: ספר רבינו אשר, סנהדרין, מכות, שבועות, ע"ז, חולין, נדה, s. 169v; hebrewbooks.org/42276), choć mówiąc o mędrcach (גאונים), ma on zapewne na myśli uczonych wspomnianych w Talmudzie Babilońskim. Później w podobny sposób na ten temat będą się wypowiadali między innymi Josef Karo (יוסף קארו, 1488-1575) w *Nakrytym stole* (שולחן ערוך; a ściślej w *Orach chajim* 154; opieram się na wydaniu warszawskim z 1864 r.: מגיני ארץ, שולחן ערוך, אורח חיים, כרך ראשון, ווארשא שנת ברכ"ת לפ"ק, s. 211v; hebrewbooks.org/49446), jak i Mojżesz Iserles (משה איסרליש, 1530-1572) w *Darke Mosze* (w części *Jore dea*; opieram się na wydaniu z 1692 r. w Sulzbach: ספר דרכי משה מטור יורה דעה, חברו [...] משה ר' איסרלש הגאון הגדול, נדפס פה זולצבאך 1692, s. 35r; hebrewbooks.org/20715).

[2558] Mowa tu o Josefie Karo, autorze – właśnie przywoływanego – *Nakrytego stołu*. Rozdział 104 znajduje się w części *Jore dea*. Aram. אשלי רברבי (a w zasadzie אשלא רברבא, *ʾešlaʾ raḇrᵊḇaʾ*) dosł. oznacza 'duże drzewo', lecz przenośnie odnosi się do człowieka niezwykle cenionego, szczególnie w zakresie znajomości Tory (E. Shoshan, t. 1, s. 170, terminy: אשל; אשלא רברבא).

[2559] W tekście podstawowym występuje tu zupełnie błędne słowo. Opieram się na tekście *Nakrytego stołu* Josefa Karo (zob. odpowiedni przyp. do tekstu hebr.).

[2560] W rabbanicznej halasze utarły się odpowiednie terminy techniczne, określające pod kątem religijno-prawnym jakość potrawy, do której dostała się jakaś [religijna] nieczystość (wówczas taką potrawę nazywa się 'zmieszaną', a ściślej 'mieszanką', od תערובת, *taʿaroḇeṯ*). I tak wyrażenie נותן טעם לשבח (*noṯen ṭaʿam lᵊ-šeḇaḥ*; niezbyt dosłownie, ale treściwie: 'dawać przyjemną woń') oznacza, że – z punktu widzenia zmysłów – dostanie się czegoś religijnie nieczystego do potrawy zmieniło jej smak, zapach, a nawet i jakość na lepsze. Przeciwieństwem tego wyrażenia jest נותן טעם לפגם (*noṯen ṭaʿam li-pgam*; mniej więcej tyle, co 'dawać nieprzyjemną woń'; zob. E. Shoshan, t. 2, s. 903, terminy: טעם לפגם, טעם לשבח; A. Steinzaltz, s. 190, terminy: נותן טעם לפגם, טעם), które z kolei oznacza zmianę negatywną. Należy przy tym jednak zaznaczyć, że oba terminy nie rozstrzygają, czy daną potrawę wolno spożyć czy też nie. W judaizmie rabbanicznym rzecz tę się rozstrzyga na dalszym etapie analizy danego przypadku, mianowicie poprzez oszacowanie stopnia wpływu tego, co

Jednakże [co do] miejskiej myszy, to mamy

3 *wątpliwości: czy polepszyłaby [ona smak] alkoholu lub octu, czy [też raczej] pogorszyłaby*[2562]*? I tak, jeśli wpadła*[2563] *do zimnego alkoholu lub octu,*

4 *[to] całą się usuwa i jeśli nie przebywała w [cieczy] 24 h*[2564]*, to wolno [spożywać]*[2565]*. Jeśli jednak do wrzątku lub*

5 *nawet zimnego, [gdzie] przebywała przez 24 h czy to do [momentu] jej całkowitego usunięcia, czy to do poćwiartowania na malutkie kawałki,*

6 *by można ją było odsiać [przez sitko]*[2566]*, tak aby nic z niej w [cieczy]*[2567] *nie pozostało, czy to do zupełnego*

7 *rozpuszczenia się w niej, tak że cała staje się płynna i nic materialnego*[2568] *z niej nie pozostaje, [to w takim przypadku] zezwala się na spożycie*[2569]*, a to dlatego że*

8 *będzie ona*[2570] *stanowiła dozwoloną znikomą ilość*[2571] *w porównaniu z [całą] myszą. Jeśli [zaś] będzie ona poćwiartowana na malutkie kawałki, ale w taki sposób, że*

9 *nie będzie można ich przesiać*[2572] *i na przykład zmieszają się one z alkoholem lub [z] octem w gęstą strawę, [to w takim przypadku] całość jest zakazana*[2573]*. Nie*

---

zakazane na ową (już) „mieszankę". Wynik takiej analizy uzyskać można na trzy sposoby: albo poprzez osobiste spróbowanie potrawy, albo poprzez poproszenie o pomoc w tym względzie innowiercy, albo poprzez pomiar obu materii, tj. gdy to, co religijnie nieczyste stanowi mniej niż 1/60 całości „mieszanki" (*ʾeḥaḏ bª-šišim*, אחד בששים).

[2561] Hebr. עולה על שולחן מלכים (*ʿole ʿal šulḥan mªlaḵim*), tj. 'ląduje na królewskim stole', oznacza w zasadzie wyjątkową, niecodzienną żywność, rarytas. Wyrażenie to w *Nakrytym stole* bardzo często pojawia się w kontekście określenia rodzaju pożywienia, które wolno żydowi spożywać (np. w sytuacji, gdy było ono przygotowane przez innowiercę). Innym jego znaczeniem jest 'życie w szczęściu i przyjemności' (E. Shoshan, t. 7, s. 2703, termin: שלחן מלכים).

[2562] Zdaje się, że nie jest to ironia, lecz rzeczywisty problem, który należy rozpatrzyć.

[2563] Zdaje się, że w ścisłym sensie mowa tu o miejskiej myszy, nie zaś o polnej.

[2564] Dosł. 'w środku' (בתוכו), w domyśle: alkoholu lub octu. Z kolei hebr. מעת לעת to generalnie 'doba' (zob. E. Shoshan, t. 5, s. 2021, termin: מעת לעת).

[2565] Tj. alkohol i ocet. Jak wiadomo z Kpł 11:29 (jak i z Iz 66:17), żydom nie wolno jeść myszy – są to zwierzęta tzw. nieczyste.

[2566] Część rękopisów podaje במסננת, *bª-misneneṯ*, (zob. odpo. przyp. do tekstu hebr.).

[2567] Zob. trzy przypisy wyżej, odnośnie do בתוכו.

[2568] Hebr. ממשות (*mamašuṯ*), 'istnienie, bycie; to, co istnieje; to, co jest'. W powyższym kontekście jest to materia, ponieważ tylko ona – z tego, co zakazane – może się fizycznie rozpłynąć, roztopić, pozostawiając za sobą tylko jakąś woń, czy smak.

[2569] Alkoholu, octu. Całe to długie zdanie można podzielić w taki sposób, że pewne dopełnienia będą się odnosiły albo do przypadku ciepłej, albo zimnej cieczy.

[2570] Owa rozpuszczona w alkoholu lub w occie mysz.

[2571] W miejscu tym ponownie pojawia się wcześniej już wspomniany termin *šišim* (ששים).

[2572] Dosłownie 'jej' (a ściślej rzecz ujmując 'jego', gdyż עכבר, *ʿaḵbar*, 'mysz', w j. hebrajskim jest rzeczownikiem rodzaju męskiego), tj. poćwiartowanej myszy.

[2573] I nie wolno takiego alkoholu lub octu spożywać.

10 *ma [tu możliwości] zniesienia [zakazu]*[2574]*. Bierzmy [więc] pod uwagę*[2575] (mianowicie minimalną ilość)[2576]*, by [napitek] nie scalił się z zakazaną substancją*[2577] *i by [ona] nie była wyczuwalna”*[2578] – koniec cytatu.

11 Tak oto zmieniono zamiar Dającego Torę, gdyż w paraszy *„Ósmego”* [wyraźnie] jest napisane: *„Każdy, kto się dotyka ich padliny*

12 *będzie nieczysty”*[2579] – tym bardziej rzeczy zmieszane[2580]. Nadto jest tam jeszcze napisane: *„Wszelki pokarm (który się spożywa), do którego*

13 *dostanie się ciecz ([mogąca przekazać] nieczystość), i wszelki napój (który się pije) – w każdego rodzaju naczyniu stanie się nieczysty”*[2581]. Jeśli [zaś] powiedziałbyś,

---

[2574] Jak ma to miejsce w przypadku zmieszania się owych „znikomych ilości” substancji religijnie nieczystej z koszerną żywnością – czemu karaimi się sprzeciwiają.

[2575] Aram. דחיישינן (Jastrow, s. 441, termin: חוּשׁ).

[2576] Słowa dodane w nawiasie (hebr. ר''ל ששים) nie pochodzą z *Nakrytego stołu* Josefa Karo. Nie we wszystkich też rękopisach *Wojny u bram* się one pojawiają. Prawdopodobnie jest to swego rodzaju dopowiedzenie, uzupełnienie myśli ze strony karaimskiej, które dość dobrze wpisują się w logikę tego zdania.

[2577] Zdaje się, że w rabbanicznej halasze istnieje różnica pomiędzy zmieszaniem się (התערבות, *hiṯarḇuṯ*) czystego z nieczystym a złączeniem się ich w jedno, scaleniem (opieram się tu na jednym ze znaczeń czasownika ב פגע, które może też oznaczać ‘spotkać się z’, zob.: E. Shoshan, t. 5, s. 2032, termin: פגע). Różnica polega na tym, że rzeczy ze sobą zmieszane można od siebie oddzielić, natomiast scalone ze sobą już nie. Tak rozumiem powyższe słowa. A więc, jak zdaje się postulować Josef Karo, należy zbadać, czy to, co zakazane połączyło się w jedną materialną całość z daną potrawą, napojem itp. Jeśli nie, to takie zakazane (nieczyste) ułomki należy usunąć, a potem zbadać całość pod kątem tego, czy smak tego, co nieczyste, jest wyczuwalny w potrawie. Z kolei ממשו של איסור rozumiem jako materię, substancję, słowem namacalna stronę czegoś, co zaliczane jest do rzeczy nieczystych (w tym przypadku z kategorii pożywienia).

[2578] Pod względem zapachu, jak i smaku. Jak już na początku zauważyłem, jest to cytat pochodzący z *Nakrytego stołu* Josefa Karo, z części *Jore dea* (rozdział 104 całości tekstu). Wydania *Nakrytego stołu*, na których się opieram: zob. odpowiednie przypisy do tekstu hebr. *fol.* 125v, wiersze 1. i 10.

[2579] Kpł 11:24, 27 (słowa te odnoszą się do zwłok zwierząt zaliczanych do grupy nieczystych).

[2580] Staną się nieczyste. „Rzeczy zmieszane” to kolejny termin halachiczny, który oznacza zmieszanie się dowolnej religijnie czystej rzeczy z czymś, co zaliczane jest do grupy rzeczy nieczystych. Z taką sytuacją mamy właśnie do czynienia w rozpatrywanym przez Josefa Karo przypadku, z którego konkluzją karaimi się nie zgadzają. Jeśli więc człowiek po dotknięciu zwłok zwierzęcia nieczystego staje się nieczysty, to tym bardziej – jak argumentuje swoje stanowisko Szełomo ben Aharon – przedmioty, pożywienie itd., do którego jakaś nieczystość się dostanie.

[2581] Kpł 11:34. Niemały kłopot w tłumaczeniu stanowi tu – jak gdyby pewnego rodzaju wtrącenie – w postaci słów אשר יבוא עליו מים (*ʾašer yaḇoʾ ʿalav mayim*), które trudno – ze względu na skomplikowaną składnię całego zdania – poprawnie zrozumieć. Aż trzy razy w całym wersecie pojawia się nieodmienny w j. hebrajskim zaimek względny אשר (‘który’), który powoduje, że poszczególne składowe owego zdania można ze sobą w zasadzie dowolnie łączyć, co bezpośrednio przekłada się na nieprecyzyjność całości wypowiedzi. Widać to dobrze na przykładzie różnych komentarzy rabbanicznych, w których poszukuje się właściwego znaczenia owych słów (zob. np. Tal. Bab., *Pesachim 18a, b*). Jak się rzekło, zasadniczy problem leży w syntaktyce. Czasownik יבוא (*yaḇoʾ*, ‘przybędzie, dojdzie’) w zdaniu tym występuje w liczbie pojedynczej, gdy tymczasem rzeczownik מים (*mayim*, ‘woda; *dosł.* wody’) należy do grupy *plurale tantum*. Mimo to, zarówno rabbaniczni uczeni (Tal. Bab. m. cyt.; za chwilę też przejdziemy do Rasziego), jak i współcześni polscy tłumacze, traktują te dwa słowa w taki sposób, jakby tworzyły **związek główny**: „do którego **się dostanie woda** *z tego naczynia*” (Biblia Tysiąclecia 1980), „*jeżeli* **woda** *z tego naczynia* **dostanie się** do” (Tow. św. Pawła 2008), „do którego **dostanie się** *zanieczyszczona przez takie zwierzęta* **woda**” (Zaremba 2016) – przy okazji warto zauważyć, że każda z wersji dodaje też coś, czego w biblijnym tekście *nie ma*. Warto też sięgnąć do Cylkowa, który przekłada „na którym **była woda**”, a w przypisie do tego wersetu dopowiada, że chodzi tu o potrawę, którą przygotowuje się w

14 na [podstawie] wersetu *„Kapłan wyjął ugotowaną łopatkę”*[2582], [że] jest [w nim] sześćdziesiąt słów[2583], to jest to głębsza interpretacja, a nie proste rozumowanie[2584].

---

wodzie. Dokładnie taką samą interpretację, ale już w tłumaczeniu tekstu biblijnego, oddaje Romaniuk: „*gdyby do przygotowania* jakiejś potrawy użyto wody *z tego naczynia*” (Romaniuk 2005). Z punktu widzenia składni zdania, to chyba tylko on ze współczesnych polskich biblistów poszedł w nowym kierunku. Mianowicie uznaje, że czasownik יבוא (*yaḇo*ʾ) występuje tu w formie bezosobowej, która przecież nie wymaga leksykalnie zadeklarowanego podmiotu, zaś rzeczownik מים (*mayim*) nie jest tu podmiotem, lecz dopełnieniem dalszym. Takie wyjście byłoby zasadne dopiero wtedy, gdyby udało się udowodnić, że czasownik לבוא ma tu znaczenie w rodzaju ‘przynieść; włożyć, umieścić’, co nie jest takie proste. Jak już się rzekło, rabbaniczni uczeni także wyrażenie to czytają w znaczeniu „do którego dostanie się woda”. Skupię się tutaj na Raszim. W swoim komentarzu do Kpł 11:34 zauważa on, że werset ten należy czytać wraz z go poprzedzającym (który mówi, że gliniane naczynia, które stały się nieczyste, należy zniszczyć, a to, co w nich było, staje się nieczyste) z czego wynika, że w obu wersetach mowa o pożywieniu i o napojach, które przejęły nieczystość z tego tytułu, że znalazły się w glinianym naczyniu, które wcześniej stało się nieczyste (Raszi, komentarz do Kpł 11:34). I zdaje się, że w jego optyce jest to znaczenie bezpośrednio wynikające z kontekstu biblijnego, z czym można się zgodzić (po hebrajsku wyjaśnienie to można by nawet nazwać פשט). Po – niejako – dosłownej analizie wersetu Raszi wypowiada następujące zdanie: למדנו מכאן דברים הרבה, tj. „wielu rzeczy stąd [tj. z tak rozumianego wersetu] się dowiedzieliśmy [dosł. ‘nauczyliśmy’]”, co – moim zdaniem – oznacza wprowadzenie do głębszych analiz (czyli do דרש). Dopiero w tej części pojawią się, między innymi, rozważania odnośnie do אשר יבוא עליו מים, które dla tego uczonego w zasadzie oznacza „do którego dostanie się woda” (zob. np. ומשבאו עליו מים; albo שלא באו עליו מים, czyli: „od momentu, w którym dostała się doń woda”, „ponieważ nie dostała się doń woda”). Słowem nie wspomina o syntaktycznym zgrzycie, jaki wynika z tak ulokowanego podmiotu i orzeczenia. Być może opiera się on na jednym ze starszych komentarzy do księgi Kapłańskiej, tj. na ספרא, gdzie odnośnie do paraszy *„Ósmego” 8* jest napisane, że w słowie מים (‘woda’) zawierają się wszelkiego rodzaju ciecze, mianowicie rosa, wino, oliwa, miód, ale także i różne soki z owoców. Z tego z kolei by wynikało, że rzecz. מים używany w liczbie mnogiej oznaczałby ‘wodę’, zaś w liczbie pojedynczej oznaczałby zbiór różnego rodzaju cieczy (podobnie jak na przykład rzeczowniki niepoliczalne, typu: מלח – ‘sól’; זהב – ‘złoto’ i inne). W taki oto sposób można by zadowalająco wyjaśnić kwestie składniowe. Teraz skupmy się na samym znaczeniu słowa ‘ciecz’ w 34. wersecie. Z prostej logiki wynika, że mowa tu o takiej cieczy, która powoduje nieczystość, skoro jest napisane: „Wszelki pokarm, który się spożywa [w znaczeniu, który religijny żyd może spożywać – tł.], do którego dostanie się ciecz, stanie się nieczysty; i wszelki napój, który się pije – w każdego rodzaju naczyniu stanie się nieczysty”. Z powyższego jednak bardziej wynika to, że mowa tu o każdej cieczy, a nie tylko takiej, która została religijnie zanieczyszczona (lub sama z siebie jest nieczysta, jak np. krew). Oczywiście, można założyć, że skoro jakaś ciecz jest zanieczyszcza, to właśnie dlatego, że albo sama jest nieczysta, albo ową nieczystość w jakiś sposób nabyła. Aby jednak z powyższego wersetu jeszcze dobitniej wynikało to, że mowa o cieczy, która naraża pokarm, naczynia, jak i napoje na nieczystość, część rabbanicznych uczonych (Tal. Bab., *Pesachim 18b*) uważa, że w zwrocie מים יטמא czasownik należy przeczytać nie *yiṭma*ʾ (‘stanie się nieczysty’), lecz *yeṭame*ʾ (‘spowoduje nieczystość, religijnie zanieczyści’). I stąd tłumaczenie całości wersetu w takim przypadku wyglądałoby następująco: „Wszelki pokarm, który się spożywa, do którego dostanie się ciecz [mogąca przekazać] nieczystość, i wszelki napój, który się pije – w każdego rodzaju naczyniu stanie się nieczysty”. Owa nieczysta ciecz dotyczy tu zarówno pożywienia, jak i płynów, które się pije. Zdanie to nadto sugeruje, że zarówno owe płyny mogą być przez ową ciecz zanieczyszczone (Tal. Bab., m. cyt.), ale także i że same mogą ową nieczystość przekazywać dalej (Raszi m. cyt.). W podobny sposób skomplikowane jest zdanie hebrajskie, przez co otwarte na wiele różnych interpretacji. Moim zamiarem było oddanie w polskim tłumaczeniu owych możliwości.

Z kolei w karaimskiej argumentacji, właśnie przedkładanej w *Wojnie u bram*, chodzi o pokazanie za pomocą cytatu z Kpł 11:34, że ciecze także przekazują nieczystość, więc tym bardziej nie przekonuje rabbaniczna argumentacja, że jeśli znikomy fragment nieczystości rozpuści się, rozpłynie w jakimś pitnym płynie, to płyn taki wolno spożyć.

[2582] Lb 6:19. Werset ten dotyczy ofiar składanych Bogu przez osobę składającą Jemu dowolnego rodzaju ślub.

[2583] Hebr. ששים תיבות. Liczba 60 miałaby sugerować, że łopatkę, przeznaczoną tylko dla kapłana (Raszi, komentarz do *Chullin 98a*), choć gotowaną razem z resztą mięsa, można potraktować jako coś nieistotnego wobec owej reszty, którą ślubujący może spożyć. Problem polega jednak na tym, że od tych słów (łącznie z nimi samymi) do końca tego fragmentu, tj. do końca 21. wersetu, jest nie 60 słów, lecz 64. Jeśli pominąć owe przytoczone słowa, to wtedy będzie 60 słów, ale nie wydaje się to sensowne, ponieważ trudno znaleźć powód,

Tymczasem

15 proste rozumowanie przeczy[2585] temu [wszystkiemu], co wyżej [napisano][2586]”.

---

dla którego liczenie słów należałoby zacząć akurat od środka wersetu (passusu), a nie od jego początku. Być może jest to aluzja do któregoś z rabbanicznych tekstów, aczkolwiek w żadnym, z których korzystałem, nie udało mi się odnaleźć takiej argumentacji. Na przykład Rambam (*Halachot maachalot asurot 16:21*) w kontekście tegoż wersetu pisze tak:

ומנין סמכו חכמים על שיעור מ־ ששים, שהרי המורם מאיל נזיר והיא הזרוע אחד מששים משאר האיל והיא מתבשלת עמו אינה אוסרת אותו שנאמר ולקח הכהן את הזרוע בשלה מן האיל.

„Na jakiej podstawie uczeni oparli się na mierze [jednej] sześćdziesiątej? Otóż to, co [kapłanowi – tł.] wydziela się z barana [ofiarowywanego przez] ślubującego [Bogu], to jest łopatka, stanowi jedną sześćdziesiątą reszty barana. Jest ona gotowana razem z nim, a [mimo to] nie powoduje zakazu [spożywania owej baraniny – tł.], jak jest powiedziane: „Kapłan wyjął ugotowaną łopatkę z barana [w znaczeniu: z ugotowanej baraniny – tł.]””.

W powyższym cytacie nie ma ani słowa o liczeniu słów. Rambam opiera się co najwyżej na pewnym domniemanym poglądzie, według którego łopatka stanowi 1/60 całości barana (nie mówi się jednak pod jakim względem, czy to wielkości, czy wagi, choć to ostanie wydaje się bardziej prawdopodobne, szczególnie w kontekście Tal. Jer., *Orla 6b*, gdzie mowa też i o kościach, jak i – w odniesieniu do nich – o proporcjach 1/60 i 1/100). W związku z powyższym wydaje mi się, że albo słowo תיבות jest tu (w *Wojnie u bram*) niepotrzebnie zapisane (mniej prawdopodobne), albo też ma ono jeszcze jakieś inne znaczenie, którego nie udało mi się rozszyfrować (bardziej prawdopodobne). Przy czym należy raczej założyć, że Szełomo ben Aharon ma tu na uwadze argumentację, którą zgodnie przedkładają i Rambam (tamże), i Raszi (komentarz do *Chullin 98b*) i to je krytykuje.

Na boku warto może wspomnieć, że rabbaniczni uczeni rozważali też możliwość wprowadzenia miary 1/100 lub nawet 1/200 całości (np. Tal. Bab., *Chullin 98b*; a szczególnie Rambam, dz. cyt. *16:6*).

[2584] Mianowicie nie *pᵃšaṭ*, lecz *dᵃraš*. Z dosłownego odczytania słów z Lb 6:19 wynika, że łopatka, którą wolno jeść tylko kapłanowi, winna być ugotowana wraz z baranem. Jednakże niektóre z rabbanicznych interpretacji, a które to zostały niejako oficjalnie w judaizmie zaakceptowane, mówią o tym, że łopatkę należy najpierw odciąć od barana i dopiero potem ugotować (choć inni jeszcze uczenie dodają, że w oddzielnym garnku; zob. m.in.: Tal. Bab., *Chullin 98a*; *Midrasz rabba, Ba-midbar parasza 10 siman 22*). Argument rabbaniczny polega na tym, że zakazana do spożycia łopatka jest gotowana razem z baranem i fakt ten nie czyni tego barana niekoszernym. Owa łopatka, w stosunku do całego barana, stanowi bowiem znikomą jego część (tamże). Szełomo ben Aharon sugeruje w ten sposób, że na podstawie tego przypadku utworzono regułę, która umożliwia spożywanie potraw w sytuacji, gdy dostanie się do nich znikoma ilość nieczystości. Karaim zgadza się, że taka interpretacja jest możliwa, ale na poziomie głębszych analiz (dzisiaj byśmy powiedzieli, że jest ona logiczna), co nie znaczy, że takie rozumowanie jest zgodne z istotą Tory. O niej bowiem stanowi – jego zdaniem – nie jakaś wyższa hermeneutyka, lecz proste rozumowanie, które w tym przypadku nawet przeczy owej rabbanicznej logice, erudycji, konstruktowi myślowemu, jak zaraz to w odpowiednich słowach ujmie uczony z Trok.

[2585] Dosł. ‘burzy’ (סותר, *soṯer*).

[2586] Oczywiście słowa te odnoszą się tylko do argumentów strony rabbanicznej, a więc do przytoczonych przez Karaima rabbanicznych cytatów.

Po tym fragmencie część rękopisów dodaje (zob. odp. przyp. do tekstu hebrajskiego): „Natomiast wyrażenie „w każdego [rodzaju] naczyniu” [Kpł 11:34] burzy [rabbaniczną zasadę] anulowania [zakazu] na podstawie znikomej ilości [religijnej nieczystości]”. Trzeba powiedzieć, że – tak przełożony tekst – nie jest logiczny, a co za tym idzie, przekonujący. W jaki bowiem sposób wyrażenie „dowolny rodzaj naczynia” jest w stanie anulować rabbaniczne przyzwolenie na odstępstwo od zakazu spożywania potrawy, do której dostała się tzw. minimalna ilość substancji religijnie nieczystej? Jeśli jednak hebr. בכל כלי przełożyć nieco inaczej, a mianowicie jako ‘w całym naczyniu’, to w takiej sytuacji argumentacja jest już jak najbardziej zasadna. Nieważne, że jakaś tzw. minimalna ilość ciała religijnie nieczystego dostanie się do pożywienia lub napoju (które przecież z przyczyn czysto technicznych znajduje się zawsze w jakimś naczyniu). Pożywienie lub napój stają się nieczyste już z tej przyczyny, że ‘w całym naczyniu’, w jakim je umieszczono, znajduje się jakakolwiek ilość nieczystości – i to bez względu na jej proporcjonalny stosunek do całości. Tak rozumiana argumentacja jest przekonująca i zasadna. Ponadto z powyższego może wynikać, że już wcześniej cytowany werset z Kpł 11:34 winien w polskim brzmieniu uwzględniać ową zmianę. Nie wprowadziłem jej z dwu powodów: po pierwsze dlatego, aby nie wyprzedzać faktów, po drugie dlatego, że to nie jest takie oczywiste, że karaimi odrzucają i wcześniejsze znaczenie owego hebrajskiego wyrażenia, które – z gramatycznego punktu widzenia –

Pytanie 4[2587]

16 Biblista zwrócił się z wyrzutem do talmudysty, mówiąc: „Także i na podstawie tego[2588], [co następuje, można] wykazać, że Wasi uczeni zmienili prawa Bożej

17 Tory: a to dlatego, że zezwolili żydom[2589] na gotowanie swojego posiłku w nieczystych[2590] naczyniach innowiercy, w zakazanych

18 potrawach[2591]. Podobnie jak w glinianych naczyniach, które – zgodnie z orzeczeniem Tory – nigdy nie staną się [religijnie] czyste[2592], co jest napisane w paraszy

19 *„Ósmego”*: („je [samo] zaś zniszczycie”[2593]). Dlaczego zatem Wasi uczeni zezwolili na gotowanie w naczyniach innowierców, jak to jest[2594] w książce światowej

20 sławy uczonego[2595], we [fragmencie pt.] *Halachy: zmieszane*, rozdział 103., podpunkt 5., cytuję[2596]: *„Każdy garnek, który nie jest „jednodniowy”*[2597]*, jest uważany za taki, którego woń*

---

zdaje się bardziej zasadne. Jak wiadomo, hebrajskie słowa zapisane spółgłoskowo to w pewnym sensie puste naczynia (stąd hebr. תיבה, ‘skrzynka, pudełko’, ale też ‘zapisane słowo’), w których można umieścić różnego rodzaju treść, znaczenie. W tym punkcie chyba zgodziłby się on z Awrahamem ibn Ezrą, który w wstępie do swego komentarza do Tory, pisze o słowach jako o ubraniach, a o znaczeniach jako o ciele – choć inna metafora, to to jednak dokładnie ta sama idea za nią się kryje. Tak więc Karaim odrzuca co prawda pewne rabbaniczne interpretacje, ale to wcale nie oznacza, że dane słowo w Torze ma dlań tylko jedno znaczenie.

[2587] Elgamil: czwarty zarzut, kwestia.

[2588] Dosł. ‘z tego’ (מזה, *mi-ze*).

[2589] Dosł. ‘żydowi’.

[2590] Hebr. מגואלים (*megoʾalim*), ‘brudne, nieczyste, zanieczyszczone’.

[2591] Hebr. במאכלים אסורים. Przyimek ב (*bª*, ‘w, wewnątrz, w środku’) łączy to wyrażenie przyimkowe nie z czasownikiem התירו (*hiṯiru*, ‘zezwolili; zezwolono’), lecz לבשל (*lªḇašel*, ‘gotować’). Stąd takie, a nie inne tłumaczenie na język polski. Gdyby bowiem wyrażenie to miałoby być powiązane z czasownikiem ‘zezwolić na’, to zamiast wykorzystanego w nim przyimka musiałby pojawić się przyimek ל (*lª*) i wtedy całość brzmiałaby: „zezwolili/zezwolono na zakazane potrawy” – tak jednak nie jest. Jak w takim razie należy rozumieć słowa „w zakazanych potrawach”? Przede wszystkim termin ‘potrawy’ należy rozumieć nieco szerzej, mianowicie jako składniki posiłku, także te, które są potrzebne do jego przygotowania, jak na przykład olej, oliwa, przyprawy itd. Jak wynika na przykład z Rambama *Maachalot asurot 17*, różnego rodzaju naczynia, które wzajemnie sobie pożyczano, były w zasadzie z reguły wysmarowane olejem, czy też oliwą lub innego rodzaju tłuszczem. Oznacza to, że po gotowaniu nie zawsze taki tłuszcz wycierano, by się go pozbyć, ani takiego naczynia nie myto. I chyba taką sytuację ma na myśli Szełomo ben Aharon, kiedy to w pożyczonym od innowiercy naczyniu można było znaleźć pewne ilości tłuszczu, oliwy itd., w którym i żydzi (po upływie jednego dnia od ostatniego użycia naczynia przez innowiercę) mogli gotować (Rambam, tamże 17:2).

[2592] Gliniane naczynia są zdatne tylko do momentu, w którym staną się [religijnie] nieczyste. Innymi słowy, glinianych naczyń nie da się pozbawić nieczystości i w momencie jej nabycia nadają się one już tylko do wyrzucenia. Tora nakazuje je po prostu zniszczyć (Kpł 6:21, 11:33, 15:12).

[2593] Kpł 11:33.

[2594] Aram. כדאיתא (od איתא, jak i איתא; Jastrow, s. 61, termin: איתא).

[2595] Zob. odpowiedni przyp. do w. 1. z *fol.* 125v polskiego tłumaczenia.

[2596] Mowa tu o Josefie Karo, jak i o jego *Nakrytym stole* (część *Jore dea*). Słowo ‘zmieszane’ (z hebrajskiego tytułu części הלכות תערובות, *halaḵoṯ taʿaroḇoṯ*) odnosi się do sytuacji zetknięcia się rzeczy religijnie czystej z czymś nieczystym. Cały ten rozdział z *Nakrytego stołu* pod tym właśnie kątem spogląda na kwestię potraw, sposobu ich przygotowania itp., jak i naczyń, w których są one przechowywane.

[2597] Hebr. בת יומה lub בן יומו (w zależności od rodzaju rzeczownika) oznacza dosł. ‘jednodniowy’ (E. Shoshan, t. 1, s. 290, termin: בת יום w 2. znaczeniu). Termin ten za chwilę zostanie przez Rabbanitę wyjaśniony.

21 *jest nieprzyjemna, lecz [garnek taki] nie powoduje zakazu*[2598]*. Nazywa się go „jednodniowym" przez cały ów czas, gdy przez 24 godziny stoi [nieużywany] po tym, jak ugotowało się*

22 *w nim to, co zakazane. [A po upływie 24 godzin – od ugotowania się w nim tego, co zakazane –]*[2599] *nie jest [już] nazywany „jednodniowym"*[2600]*. Jeśli gotowano w nim, gdy nie [posiadał statusu] „jednodniowego", to taka potrawa jest dozwolona i staje się*

23 *„dającą nieprzyjemną woń" – ale [tylko] wtedy, gdy będzie on umyty, tak że nie będzie na jego powierzchni tłuszczu. Jeśli go nie umyto, [to] zakazuje się*[2601]*,*

24 *i staje się jak gdyby ułomkiem tego, co zakazane, który nie został uszkodzony*[2602]*.*

[2598] Zob. odp. przyp. do tekstu polskiego: *fol.* 125v, w. 2. Znaczenie zdania: każde naczynie (nie tylko garnek), do którego wkłada się żywność, zawsze daje „nieprzyjemną woń", tzn. pod względem smaku wpływa na to jedzenie negatywnie, choć sam ten fakt nie powoduje zakazu używania danego naczynia, jak i spożywania potrawy w nim umieszczonej. Opinia ta wynika z tego, że wiele materiałów, z których produkowano naczynia, wchłaniało w siebie niewielką ilość gotowanej lub przygotowywanej potrawy. A więc gotując jedną potrawę, nieraz smak jej mógł być poniekąd wyczuwalny w kolejnej potrawie, którą także przygotowywano w tym samym naczyniu.

[2599] Dodaję na podstawie innych rękopisów, jak i samego tekstu *Nakrytego stołu* (zob. odp. przypis do tekstu hebr.).

[2600] Na podstawie niniejszego tekstu, termin „jednodniowy" (w odniesieniu do naczyń) oznacza okres jego nieczystości, tzn. czas przez który z owego garnka nie można korzystać, bo dostał się doń jakiś zakazany element (czy to żywności, czy to przedmiotu, czy to jakiegoś zwierzęcia itp.). Oczywiście termin „jednodniowy" dotyczy tylko tych naczyń, które zostały wytworzone z materiału, który nie przejmuje nieczystości na zawsze (jak na przykład naczynia gliniane, które – jak już o tym była mowa – należy zniszczyć). Należy jednak pamiętać o tym, że znaczenie terminu „jednodniowy" można użyć także w stosunku do naczynia, w którym gotowano mięso lub mleko, a nawet w stosunku do sztućców, które służyły do mieszania (*Nakryty stół, Jore dea 94:1*). Wtedy naczynie takie lub sztućce przez okres 24 godzin zwie się jednodniowymi, o ile w międzyczasie nie gotowano w nich nic gorącego.

[2601] Spożywania z niego potraw.

[2602] Bez odpowiedniej znajomości rabbanicznej halachy niezwykle trudno przełożyć to zdanie w sposób właściwy, czyli tak, jak go autor rozumiał. Najpierw pozwolę sobie przytoczyć jego wersję w języku angielskim, która stanie się dla nas punktem wyjścia do dalszych rozważań (https://www.sefaria.org/Shulchan_Arukh%2C_Yoreh_De'ah.103?lang=bi):

„[…] and if one did not rinse it, it makes things [cooked in it] forbidden and this is like a piece of forbidden [food] that is not detrimental".

„[…] jeśli go nie umyto, to czyni to rzeczy [w nim ugotowane] zakazanymi, co jest podobne do ułomka zakazanego [pożywienia], który nie jest szkodliwy" [tł. własne].

Moje wątpliwości dotyczą słów „który nie jest szkodliwy", które w tekście hebrajskim brzmią: שלא נפגמה, tj. „która nie została uszkodzona". Gramatycznie rzecz ujmując, w języku hebrajskim w zdaniu tym występuje nie przymiotnik (jak to jest w przypadku angielskiego tłumaczenia), lecz czasownik, i to w stronie biernej. Słowa te odnoszą się do wyrażenia כחתיכת איסור. W pracy tej słowo איסור (*ʾisur*) było – w zależności od kontekstu – oddawane w języku polskim na dwa sposoby, albo jako 'zakaz', albo jako 'to, co zakazane'. W halasze rabbanicznej (jak i karaimskiej) bardzo często używa się tego słowa w tych właśnie znaczeniach. W większości przypadków – po wnikliwym wczytaniu się w tekst – łatwo ocenić, o które znaczenie chodzi. W powyższej sytuacji pomaga syntaktyka, a mianowicie to, że wyraz ten występuje w stanie sprzężenia z rzeczownikiem חתיכה (*ḥaṯiḳa*), 'kawałek, część, fragment, ułomek' itp., z czego wynika, że mowa o pewnej części nieczystości, która w pewnych okolicznościach może zanieczyścić czystą potrawę (np. fragment włosia myszy w beczce alkoholu, odwołując się do wcześniej przedstawionego przypadku). Z zestawienia ze sobą omówionych elementów zdania otrzymamy następujące brzmienie tego fragmentu: „[…] jest jak gdyby ułomkiem tego, co nieczyste, a co nie zostało uszkodzone" (przy czym przyjmuje się, że nieczystość, o której tu mowa, odnosi się

Są nawet i tacy, co zezwalają na gotowanie zanim się go umyje” – koniec cytatu.

25 Prócz tego i to jeszcze, [że] jeśli mięso zarżniętego [zwierzęcia] dotknie się [choćby] kawałka wieprzowiny lub jakiejś innej padliny, [ale] zanim zmoczy się je

26 wodą[2603], zgodnie z praktyką[2604] rzeźni, która obsługuje[2605] i żydów, i nieobrzezanych, to wówczas nieczystość nie [przechodzi]

27 [na] to mięso[2606]. Podobnie w [procesie] koszerowania mięsa zarżniętego [zwierzęcia]: myje się nawet w [religijnie] nieczystych naczyniach przed posoleniem [i rozcina nożem innowiercy][2607]. Również i to

28 [stanowi] dziwną praktykę religii Izraela[2608], gdyż solenie[2609] nie powoduje koszerności tego, co nieczyste, lecz rozrzedza zmrożoną krew i „wyciąga”

---

tylko i wyłącznie do różnego rodzaju potraw i posiłków). Słowa te brzmią jeśli nie nielogicznie, to przynajmniej enigmatycznie. Wersja angielska jest o tyle lepsza, że myśl w niej wyrażoną można łatwo uzasadnić. Mianowicie, tzw. znikoma część nieczystości – według rabbanitów – nie musi wpływać, pod względem religijnej czystości, szkodliwie na różnego rodzaju pożywienie, jak to wiadomo z wcześnie cytowanego fragmentu *Nakrytego stołu*. Przyjmuje się, że dotknięta nim potrawę można spożyć. W swoim tłumaczeniu idę w innym kierunku, zgodnie – jak mi się wydaje – z syntaktyką tego zdania. Z punktu widzenia składniowego bowiem, omawiane słowa nie odnoszą się do pożywienia (r.m.), lecz do „ułomka nieczystości” (r.ż.), które z kolei mają być metaforą religijnego stanu garnka (r.ż.; czysty – nieczysty). Otóż garnek taki (którego nie umyto) jest tu podobny do „ułomka nieczystości”, jest pod pewnym względem nieczysty. Z kolei to, co jest określone jako to, co „nie zostało uszkodzone”, może to być zarówno owy ułomek, ale także i sam garnek (oba rzeczowniki są r.ż). O ile więc trudno sensownie wyjaśnić znaczenie „garnka niczym ułomka nieczystości, które nie zostało uszkodzone”, o tyle łatwiej już zrozumieć znaczenie „garnka niczym ułomek nieczystości, który nie został uszkodzony”. Z punktu widzenia ostatniego wariantu, garnek taki jest nieczysty, ale owa nieczystość nie spowodowała w nim takiej szkody, by nie można było zeń korzystać. W praktyce bowiem oznacza to, że pomimo faktu iż garnek taki jest uważany za nieczysty, to jednak można spożyć posiłek w nim ugotowany, który w takim przypadku „daje nieprzyjemną woń”.
Jeśli chodzi o naczynia, to współczesny judaizm rabbaniczny stoi przed podobnymi problemami, na przykład rodzi się pytanie, czy wolno w tej samej maszynie do mycia myć naczynia do mięsa i naczynia z produktów mlecznych. (נותן טעם בר נותן טעם, ר' אלי טרגין, ר' משה כהן, s. 6; tekst dostępny pod adresem http://etzion.gush.net/vbm/search_results.php?subject=%D7%94%D7%9C%D7%9B%D7%95%D7%AA+%D7%9E%D7%98%D7%91%D7%97&filename=mitbach&koteret=%D7%A9%D7%99%D7%A2%D7%95%D7%A8%D7%99%D7%9D+%D7%91%D7%94%D7%9C%D7%9B%D7%95%D7%AA+%D7%94%D7%9E%D7%98%D7%91%D7%97)?

[2603] Dosł. ‘gdy przyjdzie na nie woda’.

[2604] Hebr. מנהג, (*minhag̃*) słowo, które zwykle tłumaczy się jako ‘zwyczaj’, choć dzisiaj – przynajmniej w sytuacjach związanych z pracą świecką – używa się w zasadzie terminu ‘praktyka’.

[2605] W zależności od rękopisu (zob. odp. przypis hebr.): למכור, ‘sprzedawać, by sprzedać; do sprzedaży, na sprzedaż’; למוכר ‘należący do sprzedawcy’ (wersja pierwsza wydaje się bardziej prawdopodobna, zob. np. użycie podobnego zwrotu w zdaniu: [...] כהן פטור כששוחט לעצמו אבל אם שוחט למכור [...], „[…] kapłan jest zwolniony [z datków – tłumacz], gdy zarzyna [zwierzę] dla siebie, ale gdy zarzyna na sprzedaż, to […] – *Nakryty stół, Jore dea 61:24*). Z kontekstu *Wojny u bram* jasno wynika, że Szełomo ben Aharon ma tu na uwadze taką rzeźnię, w której zaopatrują się w mięso nie tylko religijni żydzi.

[2606] Uczony z Trok odwołuje się tu w zasadzie do codziennej praktyki, niż do konkretnego tekstu rabbanicznego (choć zob. np. *Nakryty stół, Jore dea 110:5* – kwestia niekoszernego mięsa w rzeźni; Tal. Bab., *Pesachim 88:2* – jaszczurka w rzeźni; Miszna, *Kelim 15:5*, Tosefta, *Bawa Mecia 5:6*; Raszi, kom. do *Pesachim 16a* – woda i krew w rzeźni nie przejmują nieczystości).

[2607] Dodane na podstawie pozostałych rękopisów (zob. odp. przyp. do tekstu hebrajskiego).

[2608] Tj. żydów rabbanitów.

[2609] Część rękopisów (zob. odp. przyp. do tekstu hebr.) podaje ‘sól’.

29 [ją] z mięsa[2610]. Podobnie Wasi uczeni napisali, że wojownikom[2611] zezwalano na wieprzowinę, jak to powiedział[2612] ribbi Bahja odnośnie do

30 wersetu *„domy pełne tego, co najlepsze”*[2613], jak i Ralbag odnośnie do wersetu *„będziesz jeść to, co zdobędziesz na swoich wrogach”*[2614] (w jego książce na s. 222,

31 kolumna trzecia, zob. tamże)[2615]”. Pytanie 5[2616]

32 Biblista zwrócił się z wyrzutem do talmudysty, mówiąc: „Dlaczego spożywacie padlinę oraz mięso, [które] nie [jest] z uboju,

33 [czyli] to, co Tora zakazała? [Podobnie] i „narząd żywego [zwierzęcia]”, jak to wiadomo z Waszych [lekcji][2617]? Nieco z tego przytoczę[2618].

[2610] Szełomo ben Aharon zarzuca tu rabbanitom, jakoby uważali, że sama procedura usunięcia krwi ze zwierzęcia czyni jego mięso koszernym. Nie do końca jest to prawdą. Zarówno bowiem karaimi, jak i rabbanici przestrzegają jeszcze innych reguł związanych z koszerowaniem mięsa, także tych odnoszących się do odpowiedniego przygotowania narzędzi kuchennych. Karaim z Trok nie poddaje tu krytyce owych rabbanicznych praw, lecz traktuje je tak, jakby ich nie było i odnosi się tylko jednej reguły, której znaczenie – nawet z punktu widzenia rabbanicznego prawa – wyolbrzymia (w rabbanicznej halasze nie ma mowy o tym, by sól mogła eliminować religijną nieczystość).

[2611] W tekście podstawowym występuje tu błędna lekcja. Opieram się na pozostałych rękopisach (zob. odpowiedni przyp. do tekstu hebr.).

[2612] W części rękopisów ‘napisał’ (zob. odp. przyp. do tekstu hebr.).

[2613] Pwt 6:11.

[2614] Pwt 20:14.

[2615] Szełomo ben Aharon odnosi się tutaj do dwóch dzieł: pierwsze to cytowany już w pracy komentarz Bahji ben Aszera, pt. *Wyjaśnienie do Tory* (s. 222v), zaś drugie to komentarz Lewiego ben Gerszoma (לוי בן גרשום lub też לוי נן גרשון, znany pod akronimem Ralbag, zaś z grecka nazywany Gersonides; 1288-1344), pt. *Interpretacja Tory poprzez wyjaśnianie* (רבי לוי בן גרשום, פירוש על התורה על דרך ביאור, דברי הפרשה ' ועל דרך ביאור המלות עם התועלות המגיעות מהם, נדפס בבית דניאל בומבירגי בשנת ש''ז לאלף הששי' בויניצ'ייא, s. 228v; ze zbieżności stron wnioskuję, że Szełomo ben Aharon mógł się opierać na tym właśnie wydaniu weneckim z 1547 r.; tekst dostępny *online* pod adresem: http://hebrewbooks.org/42541). Słówko jeszcze odnośnie do tłumaczenia tytułu tego komentarza na język polski. We wstępie, czy też przedmowie do swego tekstu Lewi ben Gerszom pisze, że jego celem jest wyjaśnianie wersetów Tory. Oczywiście, zdaje on sobie sprawę z tego, że nie jest on pierwszym żydowskim uczonym, który sobie obrał taki właśnie cel badawczy – zinterpretowanie Tory. Nadto zdaje on sobie sprawę też i z tego, że niektóre z jego interpretacji mogą nieco odbiegać od innych, przyjętych i mocno utrwalonych w świadomości danego środowiska. Stąd też we wstępie pisze, że to, co napisali uczeni (prawdopodobnie ma tu na myśli głównie uczonych z Talmudu Babilońskiego, ale także pewnie i tych, którzy Talmud komentowali i opierali się na nim) odnośnie do Tory samo w sobie jest dobre, że warto to studiować, ale sam w pracy swej nie będzie się do nich odwoływał, bowiem ich interpretacje nie oddają jakby pierwotnego sensu Tory. Głównie bowiem uczeni ci wyjaśniali Torę za pomocą metody דרש, czyli poprzez głębszą analizę biblijnego tekstu, gdy tymczasem należałoby zastanowić się nad podstawowym jej znaczeniem (tamże, s. 2v). Tak więc tytułowy termin ‘wyjaśnianie’ oznacza wyjaśnienie podstawowego, niejako dosłownego znaczenia poszczególnych słów Tory, w kontekście, w jakim one w danym fragmencie zostały umieszczone.
Jeszcze słówko odnośnie do hebr. עמוד, *ʿamuḏ*, ‘strona; kolumna’. W drukowanej wersji drugiego z cytowanych tu rabbanicznych komentarzy (tj. z 1547 r.) na każdej stronie znajdują się dwie kolumny tekstu. Być może słowo to ma tu inne jeszcze znaczenie, albo też istnieje jeszcze inna, nieznana mi wersja tego tekstu, pochodząca z okresu najpóźniej do I poł. XVII w.

[2616] Elgamil: kwestia, zarzut piąty.

[2617] Dodane na podstawie pozostałych rękopisów (zob. odp. przyp. do tekstu hebr.). Heb. *mišnayoṯ* (משניות), tj. najbardziej elementarne części Miszny. Wyrażenie „narząd żywego zwierzęcia” może odnosić się zarówno do dowolnego organu, odciętego zwierzęciu, jak i do płodu, który do momentu porodu – ściśle przez

34 Czyż nie jest napisane w książce światowej sławy uczonego w *„Halachach [o] uboju*, rozdział 13., podpunkt 2., cytuję: „[Jeśli osoba] zarzynająca

35 zwierzę – które jest [uznane za] koszerne[2619] – znajdzie w nim ośmiomiesięczny płód, czy to żywy, czy martwy, lub dziewięciomiesięczny,

36 [ale] zmarły, to wolno spożyć i nie trzeba zarzynać[2620]. Jeśli [zaś] znajdzie [płód] dziewięciomiesięczny, żywy, na kończynach stojący

37 na ziemi, to należy zarznąć, przy czym niezdatne [do spożycia] mięso [z matki] nie eliminuje go[2621]. A jeśli nie stoi na kończynach na ziemi,

38 to nie trzeba zarzynać" – koniec cytatu[2622]". Talmudysta odpowiedział: „Tak też otrzymali [to] nasi pradawni [Uczeni][2623], [mianowicie] że płodu znajdującego się

39 w łonie matki nie trzeba zarzynać, gdyż [religijnie] oczyszcza go zarznięcie jego matki, a to dlatego że jest on jednym z jej członków[2624]".

---

rabbaniczne prawo określonego – jest uważany za jeden z członków ciała matki. Zob. np. Miszna, *Edujot 6; Chullin 9* i inne; Tal. Bab., *Pesachim 22b* i inne.

[2618] Z tego sposobu rozumowania, a więc nie tylko Miszna czy Talmud.

[2619] Pod tym hasłem kryje się ocena koszerności danego mięsa, włączając w to obserwację zwierzęcia pod kątem tego, czy jest zdatne do spożycia przez religijnego żyda (np. czy nie miało żadnych poważnych wad, chorób itp.).

[2620] Nie trzeba podejmować odpowiednich kroków, związanych z właściwym dla judaizmu ubojem.

[2621] Dosł. „nie zakazuje go", w domyśle: spożyć.

[2622] Josef Karo, *Nakryty stół, Jore dea 13:2*. Jeszcze słówko wyjaśnienia odnośnie do tłumaczenia słów אבל שאר טרפות אינו אוסר אותו. Tłumacze tego fragmentu na język angielski przekładają w ten sposób (https://www.sefaria.org/Shulchan_Arukh%2C_Yoreh_De'ah.13.2?lang=bi&with=all&lang2=en): „but other treifot do not prohibit it", czyli „pozostałe treifot nie zakazują go". Pierwszy (mniejszy) problem, to pozostawienie hebrajskiego słowa *ṭᵊrepōṯ* (טרפות) w oryginalnym brzmieniu języka hebrajskiego. Jak już wiemy z wcześniejszych analiz *Wojny u bram*, terminem tym określa się ogół zwierząt czystych, których mięso z różnych powodów nie może być przez religijnego żyda spożyte. Ponadto wyraz ten (טרפות) można też przeczytać jako *ṭarpūṯ*, a więc 'niezdatność; niekoszerność' – w tym przypadku – zwierzęcia. Drugi (większy) problem to – moim zdaniem – błędne odczytanie słowa שאר, jako *šᵊʾar* ('*ang*. other; reszta; inny'), zamiast *šᵊʾer* ('mięso'; 'krewny'; zob. E. Shoshan, t. 7, s. 2591, termin: שאר). Oba słowa – w moim osiądzie – należy przeczytać jako *šᵊʾer ṭarpūṯ*, czyli „mięso, które oceniono jako niekoszerne". A więc takie niekoszerne mięso, a w tym tu przypadku w zasadzie niezdatne do spożycia mięso z matki nie powoduje zakazu spożywania płodu. Zdaje się bowiem, że Josef Karo dopowiada odnośnie do żywego, stojącego na własnych nogach „płodu", że nawet w przypadku, gdyby okazało się, iż nie wolno mięsa jego matki spożyć, to mięso owego płodu już tak.

[2623] Hebr. חכמינו הקדמונים. Słowo w nawiasie kwadratowym dodane na podstawie innych rękopisów (zob. odpowiedni przyp. do tekstu hebr.).

[2624] Zob. np. Raszi, komentarz do Kpł 11:3; Tegoż, komentarz do Tal. Bab., *Chullin 103a*. Całkiem prawdopodobne, że wyrażenie „jeden z jej członków" (כאבר אחד מאבריה, dosł. „jak jeden członek z jej członków") zostało zaczerpnięte z refleksji nad problemem płodu ludzkiego, choć ani w Misznie, ani w Talmudzie Babilońskim w powyższej formie fraza ta się nie pojawia (zob. np. Tal. Bab., *Gitin 23b*: אחד מאבריה, choć tutaj rzecz nie dotyczy ściśle płodu, lecz wiarygodności matki pod kątem składania zeznania). Z kolei w Talmudzie Jerozolimskim dwukrotnie można znaleźć frazę כאחד מאיבריה (Tal. Jer., *Kiduszin 13b*; tamże, *Bawa batra 8b*). Oczywiście część żydowskich uczonych, wspomnianych na kartach Talmudu Babilońskiego, nie zgadza się z tą opinią (zob. np. zwrot עובר לאו ירך אמו הוא, dosł. „płód nie jest częścią uda swej matki", Tal. Bab., *Jewamot 78a;* Tamże, *Bawa Kama 79a* i inne).

fol. 126r

1 טען לו הקראי הראית מימיך[2625] או השמעת בעולם[2626] שתהיה בהמה בעלת שמונה[2627]

2 רגלים וארבעה[2628] גידי הנשה כאשר בזאת הבהמה ובעוברה כיון[2629]

3 שהוא אבר[2630] מאבריה[2631] ׳׳׳ שאלהֹ שישׁית[2632]

4 טען עוד הקראי לתלמודי[2633] ואמר אתם תופסים[2634] אותנו שאנחנו אוכלים טרפות כאשר

5 אין אנחנו בודקים בסירבו'[2635] הבהמה כאשר כבר[2636] בטלתי טענתך זאת בתשובתי

6 למעלה : ועתה השיביני[2637] דבר למה אתם אוכלים בשר בהמה מסוכנת הנקרא אצלכם

7 בשר כוס כוס או בשר תמומות[2638] כדכתיב בשחיטות[2639] ר׳ יעקב ווייל בסוף הלכות שחיטה

8 בהנהת מהררן[2640] וזֹל השוחיט מסוכנת[2641] וירא שם את מות הבהמה[2642] ויפסיד הבשר צריכה

9 שתכוף[2643] רגלה וידה ותחזור ותפשוט או להפך כדי שיראה שיש עדין[2644] בה חיות[2645] שלא

[2625] Druga litera י zapisana nad wyrazem, między literami מ oraz ך.

[2626] Elgamil: מימיך בעולם.

[2627] Elgamil: שמנה.

[2628] Elgamil: ו'ד.

[2629] Po wyrazie znajduje się przekreślone słowo (prawdopodobnie błędnie zapisane שהוא). Elgamil: כיוון.

[2630] Elgamil (błędnie): אסר.

[2631] Część rękopisów kontynuuje jeszcze tę myśl. Elgamil:
ומה שהשיבות כי כך קבלו חכמיכם, גם זה אינו אמת, כי כפי הנראה מדברי רש''י, שלא מן הקבלה התירו השליל, אלא מן התורה, כאשר כתב בפרשת 'שמיני', על פסוק "כל מפרסת פרסה", וז''ל: בבהמה תיבה יתרה היא לדרשה. להתיר את השליל הנמצא במעי אמו, עכ''ל. ומאמר "ומעלת גרה" הקודם ממלת "בבהמה" סותר זה הדעת, כי השליל אינו מעלה גרה בהיותו במעי אמו. ומלת "בבהמה" נקשרת למעלת "גרה" ומופסקת באתנח, מאותה תאכלו.
F 50998: תיבה יתירה. Tłumaczenie tekstu – zob. odp. przypis w polskiej części.

[2632] Elgamil: טענה ששית.

[2633] F 50998, Elgamil: טען בעל מקרא לתלמודי עוד.

[2634] F 50998, Elgamil: תופשים.

[2635] F 50998: בסרכות; Elgamil: בברכות.

[2636] F 50998, Elgamil: brak tego słowa.

[2637] Elgamil: השיבני.

[2638] Po tym wyrazie zapisano obok siebie dwie litery, z których druga to na pewno ת. Obie przekreślone.

[2639] Litera י zapisana pomiędzy ח a ט, nad wyrazem.

[2640] F 50998: בהנהות מהרר''ץ; Elgamil: בסוף שחיטה בהנחות מהרר''ץ. Mowa tu o *Responsach, halachach…* Jaakowa Weila (żył mniej więcej od ostatniej ćwierci XIV w. do połowy wieku następnego). Z uwagi na występowanie różnic w cytatach, będę się także opierał na wydaniu owych responsów z 1610 r. (שאלות ותשובות והלכות שחיטה ובדיקה וחידושי דינין אשר חבר הרב הכולל מוהר''ר יעקב ווייל ז''ל : ועוד חדושין מספר אנורה : ונימוקי מוהר''ר מנחם מירזבורק ז''ל : [...]; tekst zeskanowany: http://hebrewbooks.org/11873), które w pracy tej będę określał skrótem *Resp.* Natomiast w starszym wydaniu, tj. z 1549 r. (zob. http://hebrewbooks.org/11621), brakuje trzech stron, tj. 87r, 87v, oraz 88r – na jednej z nich znajduje się cytowany tu fragment. Dzięki dostępowi do tekstu z 1610 r. można z dużą dozą prawdopodobieństwa przyjąć, że w przed chwilą podanych wariantach nie chodzi ani o בהנהות, ani o בהנחות, lecz בהגהות, gdyż słowo הגהה pojawia się właśnie na czele strony, na której znajduje się cytowany właśnie fragment (*Resp.*, s. 70r; w wersji tej błędnie oznaczono tę stronę jako סד, czyli 64, gdy tymczasem poprzedzająca ją karta to סט – 69, a następująca po niej to עא – 71).

[2641] F 50998, Elgamil: השוחט מסוכנת. *Resp.*: השוחט בהמה מסוכנת פירוש חולה.

[2642] F 50998: וירא שמא תמות הבהמה; Elgamil: וידא שמש תמות הבהמה; *Resp.*: וירא שמא תמו' (na końcy brak słowa בהמה – gdyż jest ono wspomniane na początku zdania, zob. przyp. wyżej).

[2643] Litera ו zapisana nad wyrazem, pomiędzy כ a ף.

[2644] F 50998, Elgamil: עדיין.

[2645] F 50998: słowo בה dopisane nieco nad wierszem pisania, nad słowem חיות; *Resp.*: כדי שנראה שעדיין יש בה חיות.

10 יאמרו נבלה היתה קודם השחיטה[2646] וכל זה בבהמה גסה[2647] עכל ומה שכתוב[2648] בעל ספר

11 צדה לדרך במאמר ד פרק ח[2649] נראה שגם אתם אוכלים בלא[2650] בדיקה[2651] כמו שאמר[2652] שם

12 וז"ל בהמה מסוכנת ואכל כבר שאין צריך לה אסור לשחיטה[2653] אלא אכ[2654] יש שהות

13 ביום לאכול ממנה כזית ואם[2655] אין שהות לבדקה ולנתחת[2656] יכול לאכול בלא[2657] בדיקה

14 ואם שחטה כשרה[2658] לא יביאנה במוט[2659] ויביאנה בידו אברים אברים עוף שדרס[2660]

15 בהמה שצריך שהייה מעת אל עת[2661] ובדיקה אחר שחיטה יכול לשחטו[2662] ביום טוב ולא

16 נחוש אם ימצא טרפה עכל הרי אתם עוברים כמה לוין[2663] וכריתות בשביל דבר

17 טפל : והוא הפסד ממון שאוכלים טרפות ומחללים ימים[2664] טובים שיש בהם עונש[2665]

18 כרת : במסכת[2666] קדושין פרק האשה נקנית דף כא[2667] כתוב מוטב שיאכלו ישראל בשר[2668]

19 תמומות שחוטות ואל יאכלו בשר תמומות נבלות ופירשו[2669] בשר מסוכנת ששחטה

20 וכן בעל צידה לדרך[2670] מאמר ב כלל ראשון[2671] בפרק טו כתוב[2672] וז"ל בעלי הנפש לא היו

21 אוכלים מבהמה מסוכנת אבל חכמינו ז"ל[2673] התירוה בפרטס[2674] מסוכנת נקראת[2675] כל

22 שמעמידין אותה ואינה עומדת ואפילו אוכלת במאכל כבריאה[2676] בהמה[2677] מסוכנת

[2646] *Resp.*: שחיטה.

[2647] *Resp.*: וכל זה בבהמה דקה אבל בבהמה גסה פירוש גדולה די לה בכפיפת יד או רגל לחוד. Cały przytaczany przez Karaima cytat w *Resp.* znajduje się na s. 70r.

[2648] F 50998, Elgamil: כתב.

[2649] Menachem syn Aharona syna Zeracha, *Wikt na drogę*. Różnice w stosunku do tekstu z 1567 r. (s. 193v; tekst ten, choć inny fragment, był już wcześniej cytowany) będę podawał po haśle *Wikt*.

[2650] F 50998, Elgamil: בלי.

[2651] F 50998: litera ה dopisana wprawdzie na końcu wyrazu, ale nad nim.

[2652] F 50998, Elgamil: כמו שכתוב.

[2653] F 50998, Elgamil: לשחטה; *Wikt*: לשוחטה.

[2654] Elgamil: כ"כ; *Wikt*: אם כן.

[2655] F 50998, Elgamil, *Wikt*: ואפילו.

[2656] F 50998, Elgamil: לנתחה; *Wikt*: לבודקה ולנתחה.

[2657] F 50998, Elgamil: בלי.

[2658] *Wikt*: בשדה.

[2659] Elgamil: כמוט; F 50998: litera ה z poprzedniego wyrazu zapisana na jego końcu, lecz nad nim.

[2660] F 50998, Elgamil, *Wikt*: שדרסו.

[2661] F 50998, Elgamil: מעת לעת; *Wikt*: שהיה מעת לעת.

[2662] *Wikt*: לשוחטו.

[2663] F 50998, Elgamil: לאוין.

[2664] F 50998, Elgamil: הימים.

[2665] Elgamil: ענש.

[2666] F 50998: ובמסכת.

[2667] Tal. Bab., *Kiduszin 21b-22a*.

[2668] Elgamil: כשר; Tal. Bab., *Kiduszin*: בשר.

[2669] Elgamil: ופירושו.

[2670] F 50998 (bez cudzysłowu), Elgamil: בעל ספר 'צדה לדרך.

[2671] F 50998, Elgamil: כלל א'.

[2672] F 50998, Elgamil: כתב.

[2673] Elgamil: słowo pominięte.

[2674] F 50998, Elgamil: בפירכוס; *Wikt*: אבל חז"ל התירוה בפרכוס.

[2675] F 50998, Elgamil: ונקרא מסוכנת.

23 וכשחטה[2678] פשטה ידה ולא החזירה פסולה ביד[2679] אבל ברגל בין פשטה ולא כפפה בין

24 כפפה[2680] ולא פשטה כשרה[2681] בדקה[2682] : אבל בגסה בין ביד בין ברגל בין כפפה ולא פשטה

25 בין[2683] פשטה ולא כפפה[2684] כשרה : עוף אפילו[2685] לא רפרף אלא[2686] בעינו ולא כשכש אלא

26 בזנבו[2687] הרי זה פרכוס[2688] : וכן בהמה שכשכש[2689] בזנבה כשרה[2690] וכן כתוב בספר משלי[2691]

27 רברבי סימן יז סעיף א ועש'[2692] הרי יש אצלכם מנהג לשחוט החולות והמסוכנות[2693]

28 ואין שלא ימצאו בהן סברות הטרפה[2694] הואיל והן חולות וקרובות למיתה היש טרפה

29 יותר נמאסת מהבעח[2695] אשר נטה למות והן הן הבהמות אשר אתם קוראים[2696] כוס כוס

30 כנזכר כדאיתא[2697] במסכת חולין בפרק אלו טרפות[2698] וגם הרדק הב"א בפירוש יחזקאל סימן

31 ד וטעם כוס כוס לשון כריתה או חתוך[2699] שממהרים וגוזרים על השוחט[2700] לשחוט כדי

32 שלא תמות מיתת עצמה בלי שחיטה[2701] : משכיל על דבר ימצא[2702] וישיג דעת חכמיכם שהורו

33 בחלוף כוונת התורה והתירו לאכול בהמות מסוכנות הנקרא בפיכם[2703] בשר תמומות או

[2676] *Wikt*: כמאכל בריאה.

[2677] Przed wyrazem zapisaną literę (nieczytelna), którą przekreślono.

[2678] Elgamil, *Wikt*: וכששחטה.

[2679] Elgamil: בדא היד; F 50998, *Wikt*: בד"א ביד.

[2680] Elgamil: ולא בכפה בין בכפה, resztę zaś słów – prócz dwóch ostatnich z tego wiersza, tj. ולא פשטה – pominięto.

[2681] Po słowach tych w *Wikcie na drogę* pojawia się jeszcze takie oto wyrażenie: ובמה דברים אמורים.

[2682] F 50998: ובד"א בדקה.

[2683] *Wikt*: או.

[2684] Elgamil: בכפה.

[2685] Elgamil: והעוף אפילו; *Wikt*: עוף אפי'.

[2686] Elgamil: לא.

[2687] Elgami dodaje jeszcze słowa: או בגפו.

[2688] F 50998: פירכוס. Elgamil w przypisie dodaje, że ta część cytatu pochodzi w zasadzie od Jeruhama ben Meszulama (ok. 1290-1350), z książki pt. *Dzieje Adama i Ewy* (תולדום אדם וחוה). Będę opierał się tu na wydaniu weneckim z 1560 r. (ספר תולדות אדם וחוה חברו החכם הגדול רבינו ירוחם בר משולם זצ"ל מארץ פרובינצה, בויניציאה; wersja zeskanowana: cz. 1: http://hebrewbooks.org/9379; cz. 2: http://hebrewbooks.org/9380). I tak rzeczywiście jest, choć cytowane słowa idą jeszcze dalej, tj. za przypis Elgamila. Autor *Wiktu na drogę* nie cytuje całych zdań, lecz pewne wyrażenia. Wyrywki te pochodzą z drugiej części *Dziejów Adama i Ewy*, ze s. 118r.

[2689] Elgamil: שפשפש; *Wikt*: שכשכשה.

[2690] Menachem syn Aharona syna Zeracha, *Wikt na drogę*, s. 93r.

[2691] Elgamil: אשלי.

[2692] F 50998, Elgamil: ועיין שם. Nadto w F 50998 numer podrozdziału, tj. 'א, zapisano nieco nad wierszem. Słowa te odnoszą się do *Nakrytego stołu* Josefa Karo.

[2693] F 50998: ostatnia litera wyrazu, tj. ת, dopisana nad nim, na jego końcu.

[2694] F 50998: ואף שלא ימצאו בהן סרכות הטרפות; Elgamil: ואף שלא ימצאו בהן סבות הטרפות.

[2695] F 50998, Elgamil: מהב"ח.

[2696] F 50998, Elgamil: קוראים אותם.

[2697] F 50998: כנ"ל כראיתה; Elgamil: כנ"ל, בדאיתה.

[2698] Miszna, *Chullin 3:1* i nn. F 50998, Elgamil: עיין שם, "אלו הטרפות".

[2699] F 50998, Elgamil: כריתה וחתוך.

[2700] F 50998: litera ט dopisana na końcu wyrazu, nieco nad nim.

[2701] F 50998, Elgamil: בלא שחיטה. Radak, komentarz do Księgi Ezechiela, wydanie z Soncino z 1486 r. dostępne jest pod adresem: http://hebrewbooks.org/11846 (brak strony tytułowej, brak paginacji; w wersji tej znajdują się także komentarze do kilku innych jeszcze ksiąg prorockich).

[2702] Prz 16:20.

[2703] F 50998, Elgamil: הנקראות בפיהם.

34 בשר כוס כוס רק שלא לבטל ממנהג הבדיקה וזה מדת הנצחנים ואוהבי השררה[2704] שאינם

35 רוצים להודות על האמת שאלה[2705]

36 עוד טען[2706] בעל מקרא לתלמודי בעיין[2707] השחיטה ואמר: הלה[2708] ידעת אחי כי פועל השחיטה

37 המכשרת את הבעח[2709] לאכילה הוא באומתנו[2710] נהוגה מאבותינו בסבל הירושה דור

38 אחר דור בהסכמת[2711] כמו שכתוב[2712] וישחטו שעיר עזים[2713] : ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל[2714]

39 [חזק][2715] ושחטו הפסח[2716] : והשאר הנזכרים בתורה והיתה קודם מתן תורה ידועה ביניהם בכל תנאיה

40 עכ[2717] לא הקפידה התורה לבארה כאשר[2718] המצות ולהודיע תנאיה בבירור : ועם כל זה[2719]

41 גם לא שתקה בהחלט אבל זכרה ברמז ובמאמר סתום אופן פעולתה ומקומה ובמה[2720]

42 תעשה כי מלת שחיטה היא[2721] לשון משיכה מלשון זהב שחוט[2722] : חץ שחוט[2723]

fol. 126r

1 [Na to] zarzucił jemu karaim: „Czyś [kiedykolwiek] w ciągu swoich dni widział lub słyszał w świecie, aby istniało [jakieś] zwierzę o

2 ośmiu nogach lub o czterech ścięgnach kulszowych, jak to jest w przypadku owego zwierzęcia i jej płodu,

3 który jest jednym z jej członków?[2724]” Pytanie szóste[2725]

[2704] F 50998: ostatnia litera ה wyrazu השררה dopisana na jego końcu, nieco ponad nim; Elgamil: ואוהב השררה. Nie jest to cytat, ale być może aluzja do Jr 16:12.
[2705] Elgamil: טענה שביעית.
[2706] Elgamil: טען עוד.
[2707] Literówka, winno być בעניין (czyli tak, jak w pozostałych rękopisach).
[2708] Winno być: הלא.
[2709] Elgamil: הב''ח.
[2710] F 50998: היא באומתנו; Elgamil: היא כאומתנו.
[2711] F 50998, Elgamil: brak wyrazu.
[2712] F 50998, Elgamil: כשכתוב.
[2713] Rdz 37:31.
[2714] Wj 12:6.
[2715] Znaki te zapisane są na prawym marginesie, mniej więcej na wysokości tego wiersza. Trudno powiedzieć, co oznaczają.
[2716] Wj 12:21, 2 Krn 35:6.
[2717] Elgamil: על כן.
[2718] Literówka, winno być jak w: F 50998, Elgamil: כשאר.
[2719] F 50998: ועכ'''ז.
[2720] Elgamil: וכמה.
[2721] Elgamil: הוא.
[2722] Termin ten występuje w: 1 Krl 10:16, 17; 2 Krn 9:15 (2 razy), 16.
[2723] Jr 9:7 (następne słowo z tego cytatu znajduje się na kolejnej stronie rękopisu).
[2724] Część rękopisów (zob. odp. przyp. do tekstu hebr.) kontynuuje tę wypowiedź:
„A co do tego, coś odpowiedział, że tak otrzymali to Wasi uczeni, to i to nie jest prawdą, gdyż jak wynika ze słów Rasziego, to nie na podstawie tradycji zezwolono na [spożywanie] płodu, lecz na podstawie Tory, jak to napisał odnośnie do paraszy *„Ósmego”*, odnośnie do wersetu „każde [zwierzę] posiadające racicę” [Kpł 11:3]. Oto jego słowa: „«*W zwierzęciu*» [Kpł 11:3] – słowo to jest zbyteczne i [wymaga] głębszej analizy: [mianowicie]

4 Biblista zwrócił się jeszcze do talmudysty, mówiąc: „Łapiecie nas na tym, że spożywamy niezdatne [do spożycia] zwierzę[2726], gdy tymczasem

5 nie przeprowadza się u nas kontroli zwierzyny [pod kątem] jej defektów. [Ten] zarzut Twój już [przecież] odrzuciłem w swojej odpowiedzi

6 powyżej[2727]. Teraz zaś wyjaśnij mi [jedną] rzecz: Dlaczego spożywacie mięso „zagrożonego zwierzęcia”[2728], które zwie się u Was

7 mięsem „z natychmiastowego zarznięcia”[2729] lub „mięsem letalnym”[2730]? Tak jest napisane w *„Ubojach…”* ribbiego Jaakowa Weila[2731], pod koniec *„Halach dotyczących uboju”*,

8 w uwagach sprawiedliwego pana ribbiego[2732]. Oto jego słowa: *„Zarzynający*

---

zezwolenie [na spożywanie] płodu, znajdującego się we wnętrznościach jego matki” – koniec cytatu. Jednakże wyrażenie *«przeżuwające przeżuty pokarm»*, poprzedzające słowo *«w zwierzęciu»*, przeczy temu poglądowi, gdyż płód – będąc we wnętrzu swej matki – nie przeżuwa. Słowo *«w zwierzęciu»* złączone jest [bowiem] ze słowami *«przeżuty pokarm»*, jak i oddzielone za pomocą [znaku] *ʾaṯnaḥ* od [słów] «taką będziecie spożywać»”. Cytowane słowa Rasziego pochodzą z jego komentarza do Kpł 11:3. Hebr. לדרשה przełożyłem jako ‘[coś, co wymaga] głębszej analizy’, a co ma sugerować, że znaczenie, które zaraz Raszi zaprezentuje, nie wynika z dosłowności tekstu, lecz ze specyficznego sposobu jego odczytania. A więc nie jest to *pᵃšaṭ*, lecz *dᵃraš*. W Kpł 11:3 jest napisane כל מפרסת פרסה [...] בבהמה, co na język polski można przełożyć jako „Każde posiadające racicę […] spośród zwierząt”. Raszi uważa ów zapisane słowo (tj. *ba-bᵃhema*, בבהמה) za zbyteczne z uwagi na fakt, że tylko zwierzęta posiadają racice, kopyta itp. Z punktu widzenia logicznego nie ma potrzeby, aby dopowiadać, że mowa o zwierzęciu. Z drugiej jednak strony, gdyby zanalizować samo wyrażenie *ba-bᵃhema*, odchodząc nieco od jego dosłownego znaczenia w powyższym kontekście, to okazuje się, że może ono także oznaczać właśnie ‘w zwierzęciu’. Na tej podstawie wyciąga się wniosek, że fragment ten odnosi się też do płodu. Jak wynika z powyższego cytatu, Szełomo ben Aharon nie zgadza się rabbaniczną argumentacją.

[2725] Elgamil: kwestia, zarzut szósty.

[2726] Hebr. טרפות.

[2727] Zob. odpowiedź Karaima na zarzut talmudysty nr 4 w części pierwszej.

[2728] Hebr. בהמה מסוכנת, tj. zwierzę, którego życie jest zagrożone.

[2729] Hebr. בשר כוס כוס. Wyrażenie to tworzy dziwną konstrukcję składniową. Powtórzone słowo כוס, a w zasadzie כּוֹס, to aramejski czasownik נ.כ.ס w trybie rozkazującym, oznaczającym ‘zarżnij!; ubij!; odetnij!’ (Jastrow, s. 911, termin: נכס). Dwukrotne powtórzenie tego samego czasownika oznacza, że daną czynność należy wykonać niezwłocznie. Wydaje mi się, że czasowniki te występują tu w funkcji przydawki, tj. określają pojawiający się przed nimi rzeczownik ‘mięso’ (בשר). Mowa więc tu o takim mięsie, które pochodzi ze zwierzęcia, które zabito w ostatniej chwili, tj. przed jej naturalną (lub wynikłą z przyczyn zdrowotnych) śmiercią. Taka interpretacja zgadzałaby się z komentarzem Rasziego do Tal. Bab., *Chullin 37b*, w którym pisze: כוס כוס – שחוט שחוט שלא תמות [...] לפי שמסוכנת היא נבלה ממש, tj. *„«Rznij! Rznij!»* – [tj.] „Ubij! Ubij!”, aby [samo z siebie] nie zdechło, gdyż jest śmiertelnie chore i prawie że jest padliną […]” (wydaje się, że słowo ממש należy odczytać tu w znaczeniu ‘prawie, prawie że’, a nie ‘naprawdę’, gdyż inaczej zdanie to nie miałoby sensu z punktu widzenia rabbanicznej halachy, gdyż padliny żydowi nie wolno spożywać). Z powyższego wynika, że zwierzę bliskie śmierci należy szybko zarznąć, aby uniknąć śmierci z przyczyn naturalnych. Dopiero w takim przypadku, tj. po zarznięciu, mięso zwierzęcia można legalnie spożyć. Przeciwko swoistej praktyce „ubiegania” śmierci występuje tu Szełomo ben Aharon.

[2730] Hebr. בשר תמותות. Zob. przyp. poprzedni.

[2731] W zasadzie mowa tu o tekście Jaakowa Weila, pt. *Responsa, halachy…* (zob. odp. przypis do tekstu hebrajskiego). Dzieli się on na kilka części, z których drugą stanowią *Uboje i kontrole*. Do niej właśnie odwołuje się Szełomo ben Aharon.

[2732] Skrót מהרר''ץ. Słowo ‘uwagi’ pojawia się tu na podstawie słowa הגהה, występującego na czele strony tekstu Weila (zob. odpowiedni przypis do tekstu hebr.). Szełomo ben Aharon powołuje się więc na odautorskie uwagi autora *Responsów, halach...*

zagrożone [zwierzę, w znaczeniu chore][2733]*, niech baczy, by nie zdechło i by [w ten sposób] nie stracił mięsa*[2734]*. Należy [więc]*

9 *zgiąć jego nogę czy łapę, aby wróciła i się wyprostowała (lub na odwrót*[2735]*), aby upewnić się*[2736]*, że nadal jest w nim życie i by nie*

10 *mówiono, że padłe było [jeszcze] przed zarznięciem*[2737]*. Tyczy się to grubej zwierzyny*[2738]*"* – koniec cytatu. [Również] i z tego, co napisał autor książki

11 *Wikt na drogę*, w artykule 4., rozdział 8[2739], wynika że także i Wy spożywacie [mięso] bez [przeprowadzania] kontroli [zwierzyny][2740], zgodnie z tym co tam powiedział[2741],

12 cytuję: *„«<Zagrożone zwierzę>*[2742] *[…] już zjadło»*[2743] *– «zakaz związany z*

[2733] Słowa dodane z intertekstu, tj. z Weila.

[2734] Jeśli zwierzę umiera z przyczyn naturalnych, jego ciało określa się mianem padliny, a co za tym idzie, mięsa takiego zwierzęcia nie wolno spożywać.

[2735] Tzn. w przypadku, gdy kończyny zwierzęcia są zgięte, to należy je wyprostować.

[2736] Dosł. 'aby zobaczyć'.

[2737] Uważa się tutaj, że żywe zwierzę czując się zagrożone odruchowo cofnie swą kończynę do poprzedniego stanu, jeśli siłą zmieniono jej pozycję.

[2738] Zdanie to w stosunku do intertekstu zostało dość mocno zmienione, choć jego istota została zachowana. W *Resp.* czytamy: „*Tyczy się to drobnej zwierzyny. Lecz odnośnie do grubej zwierzyny, w znaczeniu dużej, wystarczy odchylenie jej nogi lub łapy na bok"* (*Resp.,* s. 70r; zob. odp. przyp. do tekstu hebr.). Należy zaznaczyć, że drobne zwierzę (בהמה דקה) to owce i kozy, zaś grubsza zwierzyna (בהמה גסה) to bydło typu krowa i byk (E. Shoshan, t. 1, s. 190, termin: בהמה).

[2739] Menachem syn Aharona syna Zeracha (zob. też odp. przyp. do tekst. hebr.).

[2740] Której zadaniem jest ocenia skali defektów w zwierzęciu.

[2741] Część rękopisów podaje „napisał" (zob. odp. przyp. do tekstu hebr.).

[2742] Zob. przypis do tego terminu z wiersza 6. W niniejszym cytacie z *Wiktu na drogę* wszystkie fragmenty, które są umieszczone w dodatkowych cudzysłowach pochodzą z: *Nakrytego stołu, Orach chajim* 498, podpunkty 6-8 (cudzysłów typu: «»), jak i z Miszny, *Bejca 3:3* (cudzysłów typu: <>). Porządkując rzecz, w powyższym fragmencie Szełomo ben Aharon cytuje Menachema syna Aharona syna Zeracha („"), który cytuje Josefa Karo («»), który cytuje Misznę (<>). W zasadzie każda z wymienionych tu osób, włącznie z Szełomo ben Aharonem, przytacza dany tekst z pewnymi zmianami, wraz ze swoim komentarzem i uwagami, co powoduje, że bardzo trudno jednoznacznie ustalić granice ścisłego cytatu. Nadto zjawisko tego „szkatułkowego" intertekstualizmu uniemożliwia przekład tekstu *Wiktu na drogę* w taki sposób, by był on zrozumiały bez odnoszenia się do pozostałych tekstów, ponieważ pewna część ich znaczenia tkwi w ich własnym intertekście. Z drugiej jednak strony pomaga ono lepiej zrozumieć kontekst wypowiedzi zawartej w *Wikcie na drogę*, a co za tym idzie, uniknąć pewnych błędów. Należy zaznaczyć, że za pomocą przedstawionych przed chwilą cudzysłowów wskazuje się na ścisły cytat, nie zaś trawestację, czy też peryfrazę, które także występują w *Wikcie na drogę*. Są to już rzeczy nazbyt szczegółowe, by je tu omawiać. Pojawią się jednak one w odpowiednich już przypisach.

[2743] Urywek ten (od początku całości cytatu) nie bez powodu wygląda tak, jak wygląda. W *Wikcie na drogę* znajduje się tu zwrot אכל כבר (dosł. 'już zjedzono', możliwe też 'już zjadł'), w *Nakrytym stole* jest napisane והוא אכל כבר ('on już zjadł'), zaś w Misznie (m. cyt.) żadne z tych słów nie pada. Jak już w poprzednim przypisie zaznaczono, każde kolejne cytowanie modyfikuje nieco przytaczaną wypowiedź. Problem o tyle się komplikuje, że nie zawsze sygnalizuje się przytaczane teksty albo słownie, albo za pomocą znaków graficznych, czy też interpunkcyjnych. Prócz powyższego, takie zwielokrotnione cytaty komplikują nieco, zwłaszcza pod względem edytorskim, pracę tłumacza, co powoduje, że czuje się on zobowiązany do wyjaśniania pewnych rozwiązań, które przy pierwszej lekturze tekstu *Wojny u bram* są dla czytelnika niezrozumiałe. W powyższym przypadku należy dokładniej wyjaśnić zastosowanie trzykropka w nawiasie kwadratowym, jak i kwestię zasygnalizowaną na początku tego przypisu. Od niej też wyjdziemy. W Misznie, w której słowa te (אכל כבר, jak i והוא אכל כבר) nie padają, mowa jest tylko o bliskim śmierci zwierzęciu gospodarczym,

zarznięciem jest zbyteczny, [a to ze względu na słowa][2744]*: <chyba że jest wystarczająca ilość czasu*[2745]

13 *w tym dniu*[2746] *na spożycie z niej [kawałka mięsa wielkości] oliwki*[2747]*>». «Jeśli zaś*[2748] *nie ma odpowiedniej ilości czasu, aby je skontrolować i przebadać*[2749]*», [to] wolno spożyć bez [przeprowadzania] kontroli [zwierzyny]*[2750]*.*

14 *«Jeśli <zarznięto je [na polu]*[2751]*, to nie przynosi się go na drążku*[2752]*>»,*

---

którego nie wolno zarzynać w dniu świątecznym (poza pewnym przypadkiem, który za chwilę będzie przedstawiony, ale teraz nie jest istotny). Komentując kwestię podjętą przez Misznę, Josef Karo w *Nakrytm stole* skupia się na chwilę na szczególnym przypadku „zagrożonego zwierzęcia", jakim jest nowonarodzony cielak. To właśnie do niego odnoszą się słowa „a ono już zjadło" (והוא אכל כבר), co jest istotne ze względu na wydanie osądu, że nie urodziło się ono martwe (*Nakryty stół*, *Orach chajim* 498*,* podpunkt 5.: zaimek osobowy r.m. הוא, *huʾ*, nie może odnosić się do rzecz. r.ż, בהמה, *behema*, tj. 'zwierzę', lecz właśnie do wyrazu z podpunktu wcześniejszego, tj. 5., w którym pojawia się hebr. עגל, *ʿeḡel*, 'cielak', rzeczownik r.m.). Zaraz przed tą wypowiedzią przestrzega on jednak, by dopełnić wszelkich starań, aby pod żadnym pozorem „zagrożone zwierzę" samo z siebie nie zeszło, bo wtedy – jak czytelnik się domyśla – stałoby się padliną. Z kolei w *Wikcie na drogę* słowa z *Nakrytego stołu*, które znajdujowały się pomiędzy „zagrożone zwierzę" (בהמה מסוכנת) a „już zjadło" (ואכל כבר) – czyli to, co w poprzednim zdaniu zrekapitulowano, jak i zaimek הוא – zostały zupełnie pominięte. Najbardziej prawdopodobne wyjaśnienie jest takie, że autor *Wiktu na drogę* nie chcąc przepisywać całości tego fragmentu *Nakrytego stołu* postanowił poprzestać na przytoczeniu początkowych i końcowych jego słów (czyli słowa pełnią tu funkcję swoistego cudzysłowu zarazem). W innym bowiem przypadku zdanie typu בהמה מסוכנת ואכל כבר jest zupełnie niezrozumiałe (bezsensowne). Tym należy tłumaczyć zastosowanie trzykropka w nawiasie kwadratowym w polskim tłumaczeniu, które oznaczają, że w cytowanym fragmencie autor *Wiktu na drogę* po prostu opuścił konkretne słowa z cytatu, czym sugeruje, że należy sięgnąć do *Nakrytego stołu*, jeśli akurat ktoś tego fragmentu nie pamięta.

[2744] Słowa te (prócz słów z nawiasu kwadratowego, które – ze względu na zachowanie czytelności myśli – pochodzą ode mnie) to komentarz z *Nakrytego stołu* do słów Miszny (*Bejca 3:3*), tu skrótowo przedłożonych, która zakazuje zarzynania takiego zwierzęcia w dniu świątecznym, z wyjątkiem sytuacji, która zaraz zostanie przedstawiona. Otóż według *Nakrytego stołu* wprowadzony przez Misznę zakaz nie ma sensu, a to dlatego, że za chwilę Miszna wprowadzi pewien wyjątek od reguły, który – jak w *Nakrytym stole* zasugerowano – w praktyce można by zastosować we wszystkich przypadkach, związanych z zagrożeniem życia zwierzęcia.

[2745] Pod wyrażeniem „wystarczająca ilość czasu" kryje się hebr. שהות (*šᵊhuṯ* , jak i *šahuṯ*).

[2746] Mowa o dniu świątecznym (co wynika z Miszny, *Bejca 3:1-2*).

[2747] Miszna (*Bejca 3:3*) dodaje, że chodzi o pieczone mięso (צלי, *ṣali*, 'pieczeń, pieczone mięso'). Warunek związany ze spożyciem kawałka mięsa jeszcze tego samego dnia, w którym to dniu świątecznym zarznięto zwierzę, ma zapobiegać praktyce szykowania mięsa na dzień następny, a co za tym idzie, zapobiegać łamaniu zakazu pracy.

[2748] *Wikt.*, *NS* : „nawet gdy".

[2749] Hebr. לנתח to zarówno 'badać, analizować', jak i 'dzielić na kawałki, rozcinać, ciąć'.

[2750] Byleby tylko zdążyć z przyrządzeniem i skosztowaniem pieczeni w dniu świątecznym. Innymi słowy, w sytuacji gdy istnieje ryzyko, że mięso nie zdąży się upiec, aby można je było potem jeszcze tego samego dnia skosztować, można pominąć etap skrupulatnej kontroli ciała martwej zwierzyny. Jest to kluczowy punkt cytatu z *Wiktu na drogę*, z którym Szełomo ben Aharon się nie zgadza.

[2751] Na przykład w sytuacji, gdy zwierzę z przepracowania chyli się już ku śmierci, wtedy decydowano się na zabijanie je na polu, aby uniknąć względnie naturalnej śmierci. Jedna jeszcze notka informacyjna: W podstawowym tekście *Wojny u bram*, jak i w wielu pozostałych kopiach, zamiast wyrażenia בשדה znajduje się tu כשרה lub בשרה. Z *Wiktu na drogę*, jak i z Miszny jasno wynika, że prawidłowa lekcja to pierwsza z trzech tu podanych. Pozostałe lekcje to typowy rezultat błędów kopisty, wynikający głównie albo z niewystarczającej znajomości języka, albo z braku skrupulatności.

[2752] Hebr. מוט to m.in. 'kij, belka, drążek, pręt *itd*.'; w powyższym przypadku przedmiot ten służyć miał do przenoszenia martwej zwierzyny. Jastrow w swoim słowniku (s. 740, termin: מוֹט) w związku z tym hasłem odsyła czytelnika do dwóch różnych tekstów. Pierwszym z nich jest wielokrotnie tu już cytowany fragment

«lecz przynosi się je <w rękach, kawałek po kawałku>[2753]. Drób, który został rozdeptany»

15 *przez bydło*[2754]*: «wymaga 24-godzinnego odstawienia [na bok],*

jak i kontroli po zarznięciu[2755]*; można*[2756] *go zarznąć w dniu świątecznym i [wtedy] nie*

16 *nie poszukujemy, czy znajduje się [w nim] jakiś defekt*[2757]*»"* – koniec cytatu.

---

z Miszny, zaś drugi – bardziej nas tu interesujący – to Tal. Bab., *Sota 34a*. W urywku tym uczeni zastanawiają się nad znaczeniem wyrażenia בשנים (*bi-šnayim*) pojawiającym się w Lb 13:23, gdzie padają takie oto słowa: וישאהו במוט בשנים, „nosili to na drążku – w dwóch". Pojawia się tu pytanie o zasadność dodania słów *bi-šnayim* ('w dwóch, we dwoje, w dwójkę itp.'), które w zasadzie orzekają o oczywistym fakcie, że taki drąg z różnymi towarami musi być siłą rzeczy niesiony przez dwie osoby – jak czytelnik się domyśla, po jednej osobie z każdej strony – aby takie zwierzę lub dowolne inne przedmioty w miarę swobodnie przetransportować na docelowe miejsce. To oczywiście – jak się wydaje – przy założeniu, że wyrażenie במוט (*ba-moṭ*) oznaczałoby 'na [jednym] drążku'. I zapewne dlatego Miszna (*Bejca 3:3*) zaleca, o czym za chwilę z *Wojny u bram* się dowiemy, aby własnoręcznie – i to w kawałkach – przenosić owo zabite zwierzę, w domyśle: bez fatygowania kolejnych osób w dniu świątecznym. W ten sposób – zgodnie z tradycją rabbaniczną – nie naruszanoby spoczynku dnia świątecznego. Jak już jednak zasygnalizowano, Tal. Bab., *Sota 34a* daje inną jeszcze odpowiedź na pytanie o znaczenie wyrażenia *bi-šnayim* w Lb 13:23. Otóż wysunięto propozycję, że w księdze tej mowa o ilości drążków, za pomocą których transportowano różne towary, a mianowicie że czyniono to na dwóch drążkach (a przenoszone towary umieszczano, czy też wiązano między nimi). Rzeczą oczywistą jest, że do tego potrzeba co najmniej dwoje ludzi, o czym – jak już wiemy – nie ma potrzeby nikogo informować. W tej jednak interpretacji wyrażenie *ba-moṭ* musiałoby oznaczać 'komplet drążków, zestaw', o czym już jednak Talmud nic nie mówi. Tak czy owak, może dziwić fakt, że w poł. XVI w. (wydanie *Nakrytego stołu*), gdy technika wykorzystywana w gospodarce rolnej była nieco bardziej rozwinięta niż na przełomie er, pewne reguły prawa halachicznego zdają się bardziej odpowiadać wcześniejszym etapom rozwoju technologicznego (przynajmniej dla części ówczesnych Europejczyków). Otóż nic bardziej mylnego. Konkretny przypadek halachiczny służy do zaprezentowania w praktyce pewnej istoty rzeczy. W tym tu przypadku, że lepiej jest nie fatygować w danym dniu kilku osób i samemu naruszyć spoczynek szabatu, niż by kilku miało go złamać. No dobrze, ale można by powiedzieć, że przecież ideę tę można wyrazić wprost, nie odnosząc się do – w pewnej mierze – prymitywnego przykładu. Zdaje się jednak, że wyraźnie, ściśle i precyzyjnie sformułowana reguła nie pozostawia furtki dla niuansów, które wynikają z praktyki życiowej. *Exemplum* taką furtkę otwiera, bo prezentuje tylko jedną z większego zbioru możliwości, zaś interpretację zostawia zdrowemu rozsądkowi, a nie ślepemu podporządkowaniu się prawu. Oczywiście, w praktyce – co pokazuje zarówno tradycja rabbaniczna, jak i karaimska – reguły prawno-religijne, które właśnie wymagają nieustannej reinterpretacji, w tej właśnie sferze najbardziej kostnieją. Można powiedzieć, że okoliczność różnicy zdań sprzyja poszerzaniu i pogłębianiu interpretacji prawno-religijnych zasad. Zjawisko to bardzo dobrze można zaobserwować zarówno wewnątrz danej tradycji (np. w Talmudzie Babilońskim, gdy mowa o judaizmie rabbanicznym), jak i w ścieraniu się ze sobą różnych tradycji judaistycznych (np. karaizmu z rabbanizmem), czy międzyreligijnych. Jednakże po zakończeniu „konfliktu", gdy każda ze stron uważa że teologicznie zwyciężyła, doprecyzowanym w duchu sporu regułom danej tradycji znowu zaczyna doskwierać interpretacyjna stagnacja.

[2753] Aby nie wykonywać dodatkowej pracy, związanej z użytkowaniem narzędzi.

[2754] Słowa te także należy traktować jako wyrażenie hasłowe, tj. takie, które zaraz zostanie odpowiednio skomentowane. W poprzednim passusie omówiono jeden kazus, a teraz rozpoczyna się kolejny. Uwaga translatorska: W miejscu tym w przytaczanych tu rabbanicznych tekstach występują pewne różnice. *NS*: [...] עוף שנדרס ברגלים ויש לחוש שנתרסקו איבריו ולכן צריך, tj. „drób, który został rozdeptany kończynami, powinno się przebadać, czy pokiereszowały się jego członki, dlatego wymaga […]"; *Wikt*: [...] עוף שדרסו בהמה שצריך, dosł. „drób, które rozdeptało bydło, wymaga […]" (naturalnie mowa o najbardziej oczywistym znaczeniu tych słów). Jednakowoż różnice te nie mają większego wpływu na rozumienie istoty rzeczy, która w obu tekstach jest taka sama, ponieważ jego dalszy ciąg w *Wikcie na drogę* to w zasadzie cytat z *Nakrytego stołu*.

[2755] Po zarznięciu.

[2756] *NS*: מותר; *Wikt*: יכול. Oba wyrazy można potraktować synonimicznie.

[2757] Kolejny przykład wzięty przez Szełomo ben Aharona z literatury rabbanicznej na to, że w pewnych okolicznościach rabbanici nie przeprowadzają oceny skali defektów zwierząt. Zarzut ten można rozumieć w taki sposób, że skoro rabbanici robią wyjątki od pewnych halachicznych praw, to oznacza to, że prawa te są w

A więc przekraczacie kilka zakazów oraz przymierzy[2758] z powodu błahej

17 rzeczy, którą jest strata mienia[2759], [a] spożywacie zwierzęta niezdatne do spożycia[2760], jak i profanuje się dni świąteczne, za co jest kara

18 śmierci! [Natomiast] w traktacie *Kiduszin* (rozdział *„Kobietę nabywa się […]”*, strona 21a)[2761] jest napisane: *„Lepiej, aby Izrael spożywał „mięso*

19 *letalne” [pochodzące z] zarznięcia, niż miał spożywać „mięso letalne” [ze] zdechłego”*. [Zaś] jego znaczenie[2762] to mięso [pochodzące od] zagrożonego [zwierzęcia], które zarznięto.

20 Podobnie autor *Wiktu na drogę* (artykuł 2., zasada 1., rozdział 15.) napisał, co następuje: *„Ludzie wrażliwi*[2763] *nie zwykli*

21 *spożywać „mięsa zagrożonego”, lecz nasi błogosławionej pamięci uczeni zezwolili [spożywać] na podstawie odruchów [części ciała]*[2764]*. Jest zwane «„zagrożonym”*[2765] *tak długo, jak*

22 *stawia się ją [na nogi], a nie stoi; nawet jeśli pożywia się»*[2766] *karmą jak zdrowa. „Zagrożone zwierzę”,*

23 *które zarznięto*[2767]*: [jeśli] wyprostowano jej przednią kończynę*[2768]*,*

---

istocie błędnie wyinterpretowane z Tory (jest to oczywiście pewna logiczna hipoteza, bowiem karaimski uczony nie komentuje dalej tego zarzutu w taki właśnie sposób).

[2758] Her. לאוין וכריתות. Pierwsze słowo to ‘zakazy, przykazania negatywne’ (wyraz pochodzi od לא, ‘nie’), z kolei drugie słowo nie pochodzi od słowa כרת, tj. ‘[kara] śmierci, śmierć], lecz כריתה, czyli – jak wynika z kontekstu – ‘przymierze’. Samo zaś przymierze oznacza dwustronną umowę (tu Boga z Izraelem), opartą na przestrzeganiu określonych w niej zasad. Stąd też wyrażenie „przekroczyć przymierze” oznacza w istocie łamanie zasady danej umowy.

[2759] Hebr. ממון, *mamon*, to nie tylko ‘pieniądze’, ale także całe bogactwo, które człowiek posiada (i stąd ‘mienie, posiadanie’ w tekście głównym *Wojny u bram*).

[2760] Hebr. טריפות.

[2761] Zgodnie z przytaczanym (za chwilę) cytatem, mowa w zasadzie o Tal. Bab., *Kiduszin 21b-22a*. Tytuł rozdziału to po prostu początkowe słowa (dosł. „kobieta jest nabywana”) tegoż traktatu (czyli ze str. 2a).

[2762] Tj. terminu „mięso letalne”, aczkolwiek z tym zastrzeżeniem, że mowa tu o przypadku, w którym jest ono koszerne (czyli gdy zwierzę samo nie zdechło, lecz zostało zarznięte).

[2763] Trudno powiedzieć, czy li tylko z punktu widzenia emocjonalnego, czy mowa tu też o osobach wrażliwych fizycznie, tzn. mogących mieć jakieś problemy zdrowotne w związku ze spożywaniem pewnych potraw.

[2764] Hebr. בפירכוס (*be-pīrkus*). W angielskiej wersji Talmudu Babilońskiego termin ten jest tłumaczony jako „oznaka życia”, ew. żywotności („a sign of vitality”, np. Tal. Bab., *Chullin 38a*). Z kolei w tłumaczeniu *Nakrytego stołu* jest on oddawany jako ‘konwulsje’ („a convulsive movement’; np. *Nakryty stół, Jore dea 17:1*). W *Dziejach Adama i Ewy* (s. 118r) czytamy: והפרכוס הוא שתעשה דברים שאין המתה עושה, tj. „Odruchy [części ciała – tł.] oznaczają, że [zwierzę] robi [takie] rzeczy, których martwa nie czyni” (na podstawie Tal., Bab., *Chullin 38a*), a więc że na przykład porusza kończynami. Kwestia ta zostanie za chwilę w *Wikcie na drogę* wyjaśniona.

[2765] Chodzi o zwierzę, nie mięso.

[2766] *Dzieje Adama i Ewy* (ze s. 118r, zob. odp. przyp. do wiersza 26. z tekstu hebrajskiego). Tekst ten z kolei opiera się na Tal. Bab., *Chullin 37b*.

[2767] W znaczeniu „w momencie zarzynania”. W Tal. Bab., *Chullin 38a* uściśla się nawet, czy odruchy o których tu mowa muszą wystąpić na początku, w trakcie, czy też na końcu zarzynania. *Dzieje Adama i Ewy* opowiadają się za ostatnią opcją (s. 118r).

a ona się nie zgięła[2769] *– [zwierzę jest] niezdatne [do spożycia]*[2770]*. [O czym tu mowa?]*[2771] *O przedniej kończynie. Jednakże co do tylnej kończyny, to czy rozprostowano ją, a ona nie wróciła, czy też*

24 *zgięto ją, a się nie wyprostowała – koszerne. [O czym tu mowa?] O drobnym [zwierzęciu]. Jednakże co do grubszego [zwierzęcia], to czy to przednią, czy to tylną kończynę zgięto, a się nie wyprostowała*

25 *lub wyprostowano, a się nie zgięła – koszerne. Drób, który drgnął tylko okiem i zamachał tylko*

26 *kuprem – jest to [wystarczający] odruch*[2772]*. Podobnież zwierzę, które zamachało ogonem jest koszerne”*[2773]. Tak też napisane jest w książce światowej

27 sławy uczonego, w rozdziale 17, podpunkt 1. (zob. tamże)[2774]. Tak oto istnieje u Was zwyczaj zarzynania chorych i „zagrożonych” zwierząt.

28 [Pomimo][2775], że nie znajduje się w nich oznak niekoszerności, to jednak dlatego, że są one chore i bliskie śmierci, są one niezdatne [do spożycia]

29 [i] bardziej niegodne niż zwierzę chylące się ku śmierci. Takie są właśnie zwierzęta, które określacie [mianem][2776] „z natychmiastowego zarznięcia”,

30 jak to jest wspomniane w traktacie *Chullin*, we fragmencie *„Oto niezdatne [spośród zwierząt]”*[2777] [zob. tamże][2778]. Także i Radak przytacza w swoim komentarzu do *[Księgi] Ezechiela*, rozdział

31 czwarty: *„Sens [wyrażenia] „Rznij! Rznij!” oznacza ‘cięcie’, czy ‘rzezanie’, które pośpiesza i nakazuje rzezakowi [już] rznąć, aby*

32 *[zwierzę] samo z siebie nie zdechło przed ubojem”*[2779]*. [Człowiek] rozumny*

[2768] Gdy w tekście hebrajskim powyższego cytatu padają terminy typu יד (‘ręka’) lub רגל (‘noga’), to w polskim tekście będę używał odpowiednio ‘przednia’ i ‘tylna kończyna’, gdyż narządy te odnoszą się do zwierząt.

[2769] Dosł. ‘nie wróciła’.

[2770] Innymi słowy – niekoszerne. Hebr. פסול.

[2771] Dodane na podstawie innych rękopisów, jak i *Wiktu na drogę* (zob. odp. przyp. do tekstu hebr.).

[2772] Wystarczający do tego, aby uznać, że zwierzę zarzynano jeszcze za jej życia.

[2773] *Wikt na drogę*, s. 93r. Jak już zasugerowano, tekst ten opiera się na treści zawartej w *Dziejach Adama i Ewy* (s. 118r), która to z kolei jest zaczerpnięta z Miszny (*Chullin 37b-38a*) i odpowiednio skomentowana.

[2774] Szełomo ben Aharon ma na myśli Josefa Karo *Nakryty stół* (konkretnie część *Jore dea 17:1*).

[2775] Dodane na podstawie innych rękopisów (zob. odpowiedni przyp. do tekstu hebr.).

[2776] Dosł. ‘które nazywacie’.

[2777] Inaczej: niekoszerne, nieczyste. Są to początkowe słowa z Miszny, *Chullin 3:1*. Hebr. חוּלִין (*ḥulin*), ‘[to, co] powszednie, powszechne; świeckie’, przeciwieństwo świętości i *sacrum*.

[2778] Dodane na podstawie pozostałych rękopisów (zob. odp. przyp. do tekstu hebr.).

[2779] Radak, komentarz do Księgi Ezechiela. Ze względu na bardzo słabą jakość druku, uniemożliwiającą odczytanie zeskanowanego tekstu, trudno znaleźć ów fragment w wydaniu z Soncino z 1486 r.

będzie [rzecz] drążył[2780] i zrozumie stanowisko Waszych uczonych, którzy nauczali

33 odwrotnie w stosunku do zamiaru Tory i zezwoli na spożywanie „zagrożonych [zwierząt]", zwanych przez Was[2781] „mięsem letalnym" lub

34 „z natychmiastowego zarznięcia", żeby tylko nie zrezygnować ze zwyczaju [przeprowadzania] kontroli [zdatności mięsa]. Jest to [typowa] cecha wichrzycieli, jak i [osób] żądnych władzy, które nie

35 chcą uznać prawdy". Pytanie 7[2782]

36 Biblista zwrócił się jeszcze z wyrzutem do talmudysty odnośnie do kwestii uboju i rzekł: „Czyś nie wiedział, mój Bracie, że słowo[2783] „ubój"

37 (który uzdatnia zwierzę do spożycia) jest w naszym narodzie przejęte od naszych Ojców poprzez tradycję, pokolenie

38 za pokoleniem – jednomyślnie[2784], jak jest napisane: *„Ubili młode koźlę"*[2785], *„Ubiła go cała społeczność ludu Izraela"*[2786],

39 *„Ubili ofiarę pesachową"*[2787] (jak i reszta [im podobnych] wspomniana w Torze)[2788]. Był on, [tj. ubój], znany pośród nich jeszcze przed nadaniem Tory i to z wszelkimi szczegółami.

40 Dlatego też Tora skrupulatnie go nie omawiała, jak pozostałe przykazania, i wyraźnie nie informuje o [wszystkich] jego szczegółach. Mimo to jednak

---

[2780] Prz 16:20.

[2781] Dosł. 'w Waszych ustach'.

[2782] Elgamil: kwestia, twierdzenie siódme.

[2783] Ściśle rzecz ujmując hebr. פועל to 'czasownik'. Należy jednak zauważyć, że słowo שחיטה jest rzeczownikiem odczasownikowym, a więc Szełomo ben Aharon miał prawo wyraz ten zaliczyć do kategorii czasownika, z którym łączy go ścisły związek. Ze względu jednak na przyjęty w języku polskim podział na części mowy, i by nie wprowadzać dodatkowych problematów, które nie mają związku z głównymi kwestiami podejmowanymi w tej pracy, wyraz פועל oddano w taki sposób, by nie wzbudzać większych językoznawczych kontrowersji.

[2784] Nie w każdym rękopisie słowo to się pojawia (zob. odp. przyp. do tekstu hebr.).

[2785] Rdz 37:31.

[2786] Wj 12:6 (we fragmencie tym mowa o młodym baranku lub koźlęciu).

[2787] Wj 12:21, 2 Krn 35:6.

[2788] Argument Szełomo ben Aharon posiada tu dwa aspekty, tj. techniczny i czasowy. Pierwszy to jednolity sposób zabijania zwierząt. Pomimo faktu, że nie Tora nie wyjaśnia jak technicznie ubój powinien przebiegać, to jednak z użycia tego samego czasownika (opartego na rdzeniu ש.ח.ט) ma niejako wynikać, że był on przeprowadzany zawsze w taki sam sposób. Aspekt drugi w argumentacji karaima z Trok wyraża się poprzez występowanie tego samego czasownika w różnych okresach dziejów Izraela. Sugeruje to, że ubój miał przebiegać zawsze tak samo, bez względu na czas, a więc że konkretna metoda uboju zwierząt musiała być przekazywana z pokolenia na pokolenie. Siła obu argumentów jest oczywiście mocno dyskusyjna. Trzeba bowiem by udowodnić, że w czasowniku לשחוט tkwi znaczenie konkretnego sposobu zabijania zwierzęcia, które chce się spożyć lub złożyć w ofierze. Co ciekawe, po raz pierwszy w Torze (z 48 razy) czasownik ten pojawia się przy okazji próby złożenia w ofierze przez Abrahama swojego syna (Rdz 22:10).

41 nie milczała ona zupełnie, lecz wspomniała za pomocą aluzji i ukrytej wypowiedzi o sposobie jego przeprowadzania, o miejscu [zarznięcia], jak i przy pomocy czego

42 należy to czynić[2789]. Albowiem słowo „ubój” oznacza „pociąganie” na podstawie: *„[pociągnięte] szlifem złoto”*[2790], *„[niczym pociągnięta] ostrzem strzała*

fol. 126v

1 לשונם[2791] : וזה מורה על צורה[2792] פעולתה שתהיה במשיכה ממנו ואליו דהיינו[2793] בהולכה ובהובא

2 ובהובאה[2794] : ומה שכתוב בפרשת אחרי מות ואיש איש מבני ישראל ומבני הגר הגר

3 בתוכם יצוד ציד חיה או עוף אשר יאכל ישפך את דמו[2795] וזה מורה על מקום השחיטה

4 שהוא בצואר ששם[2796] מקורי הדם והם ארבעה מקורים הנקראים בפי החכמים קנֵ"ה

5 ווֹשֵׁט ושֵׁני ווריד֗ים[2797] : אשר בהם יוציא רוב הדם מגוף הבהמה[2798] : ועל כן[2799] הרמיזה התורה

6 ותיארה[2800] השחיטה בשפיכת דם כאשר הוא האמת כי בזולת זה האופן לא יוסרו חיי

7 החי בקלות : והכלילי[2801] תֵאַרה בשם מאכלת ומלת איש איש יש תופיע על התורה בעיין

8 להנחיל אוהבי יש[2802] כי לא יתקרב לפועל השחיטה אלא מי שימלא ידו בלימוד התורה[2803] :

9 ומזה הטעם נקראת החכמה בשם תושיה כדעת הרדֵ"ק בשרש ישֵׁה[2804] : וההדיוט נקרא

10 אדם מלשון אדמה[2805] בכן[2806] המנהג אצלינו לקרוא השחיטה בשם כשרה כשתעשה ע"[2807]

11 על פי אלו התנאים : וזבולתן היא פסולה : ולמה אם כן אצליכם המנהג[2808] לעשות

12 השחיטה ברוב אחד[2809] בעוף ורוב שנים בבהמה ואך[2810] לא חייבו להשלים כלל הע

[2789] Każdemu z tych trzech składowych uboju zostanie poświęconych w tym paragrafie kilka słów.

[2790] 1 Krl 10:16,17 (Cylkow: „kute złoto”); 2 Krn 9:15 (2 razy), 16.

[2791] Jr 9:7.

[2792] F 50998, Elgamil: צורת.

[2793] F 50998, Elgamil zamiast tego słowa notują: ר"ל.

[2794] Wyraz powtórzony w całości, ponieważ w poprzednim wierszu nie w pełni się zmieścił.

[2795] Kpł 17:13 (cytat nie do końca ścisły). F 50998: או עוף וגומר [...] בתוכם אשר [...] מבית ישראל ומן [...]; Elgamil: jak obok, tyle że ostatnie słowo skrócone do וגו'.

[2796] F 50998, Elgamil: אשר שם.

[2797] Znaki graficzne nad słowami sumują się do czterech i oznaczają te części szyi, którymi przepływa najwięcej krwi.

[2798] Zamiast יוציא winno być יוצא. W miejsce הבהמה F 50998, Elgamil notują: הנשחט.

[2799] F 50998, Elgamil: וע"כ.

[2800] F 50998, Elgamil: ותארה.

[2801] F 50998, Elgamil: והכלי.

[2802] Prz 8:21. F 50998: ומלת איש איש מלשון יש תופיע על מעלת התורה כעניין להנחיל אוהבי יש; Elgamil: zamiast אוהבי notuje אוהביו.

[2803] F 50998, Elgamil: התורה התמימה.

[2804] Dawid Kimchi, *Księga rdzeni*, s. 152-153, termin: ישה.

[2805] F 50998, Elgamil dodają jeszcze: שנמשך אחרי חומרו שהן תאוות גופו.

[2806] Prawdopodbnie: ובכן.

[2807] Litera niepotrzebnie zapisana, stąd nad nią kropka. W następnym wierszu zanotowano całe wyrażenie poprawnie.

[2808] F 50998, Elgamil: [...] ולמה א"כ המנהג אצלכם.

13 הארבעה[2811] סימנים ומחמת זה שחיטתכם באופן הנזכר נחשבת אצלינו[2812] פסולה

14 ואף גם זאת שכתבו חכמיכם במסכת חולין וז"ל גוי ששחט וישראל עומד על גבו

15 השחיטה כשרה : וכן שחיטת המומר[2813] : וגדול מכל זה כי שבן[2814] פקועה שגדל וחורש בשדה

16 אינו טעון שחיטה אלא מכין אותו בהשיל[2815] וכלפות ויכשר לאכילה הרי כל אלו

17 המנגים[2816] בחלוף ממנהגי היהודים ועוד המנהג אצלנו כי אחרי השחיטה לא

18 יעשה שום צער לבעה"ח אחר עד שינוע[2817] : אבל אצלכם אינם חוששים ואם

19 יהיה הקצב גוי אזי משלים לחתוך הסימנים בצואר כאשר ישארו בלתי התוכים[2818]

20 לגמר[2819] : וכן מסריפים הבהמה[2820] בשביל תקון הבשר קודם גוי עתה[2821] וכל זה תוספת

21 כאב על פועל השחיטה ופוסל אותה ׃ שלאה ח[2822]

22 טען[2823] כמו כן בעל מקרא לתלמודי ואמר למה אתם מחללים בפרהסיה[2824] במה

23 שהתירו חכמיכם השחיטה במועד ומאין הוציאו התרו[2825] והלא כתוב כל מלא[2826]

24 מלאכה לא יעשה בהם[2827] ואם כתוב אה"כ אך אשר יאכל לכל נפש[2828] החכימה התורה להת[2829]

25 להתיר מלאכת אוכל בשתי מלות המורות על המעוט[2830] דהיינו אך לבדו[2831] : והטעם

26 שהמלאכה אשר אחריה האכילה הותרה והוא הבשול או האפייה[2832] לא השחיטה : כי

27 אחרי השחיטה יש הרבה מלאכות עד האכילה[2833] כגון הפשטה נתוח נקור רחיצה

28 מלחה[2834] : ואחר כן הבשול או הצלייה[2835] : ולמה לא התרו[2836] גם האסיפה לדגים שהיא הצדייה

[2809] F 50998, Elgamil: א'.

[2810] F 50998, Elgamil: ואיך.

[2811] Dwie ostatnie litery poprzedniego wiersza niepotrzebne (prawdopodobnie chodziło o słowne napisanie liczebnika ‘4’, lecz zaczęto od błędu ortograficznego, więc wyrazu dalej nie kontynuowano – poprawnie jest on zapisany w wierszu następnym, tj. 13.). F 50998: [...] כלל הד' [...]; Elgamil: [...] בכלל הד' [...].

[2812] F 50998, Elgamil: [...] באופן הנ"ל נחשבת אצלנו [...].

[2813] Zob. Tal. Bab., *Chullin 3a*.

[2814] F 50998, Elgamil: בן.

[2815] F 50998, Elgamil: אלא מכהו בכשיל.

[2816] Winno być המנהגים – pominięto literę ה. Elgamil: כחלוף [...].

[2817] F 50998, Elgamil: [...] צער אחר לב"ח [...].

[2818] Błąd ortograficzny, zamiast ה winna być litera ח.

[2819] Brak na końcu wyrazu litery י – לגמרי.

[2820] F 50998, Elgamil: [...] וכן מסרסים הבהמה והעופות.

[2821] F 50998, Elgamil: גויעתה.

[2822] Dwie środkowe litery wyrazu zamienione miejscami, stąd odpowiednie kropki nad nimi. Elgamil: טענה שמינית.

[2823] Wyraz zapisany nieco większą czcionką.

[2824] F 50998, Elgamil: הימים טובים בפרהסייא.

[2825] Elgamil: התורו.

[2826] Wyraz zapisany w części (cały zapisano w wierszu następnym).

[2827] Wj 12:16.

[2828] Wj 12:16. Elgamil dodają jeszcze ciąg dalszy wersetu: הוא לבדו יעשה לכם.

[2829] Wyraz napisany w części (cały zapisano w wierszu następnym).

[2830] F 50998, Elgamil: המיעוט.

[2831] F 50998, Elgamil: אך ולבדו.

[2832] F 50998, Elgamil: והיא האפייה או הבשול.

[2833] F 50998: יש מלאכות הרבה; Elgamil: יש מלאכות רבות.

29 בו הם שוום[2837] במדרגת הפעולות ושניהם השוה הכתוב כדכתיב הצאן ובקר ישחט

30 להם ומצא להם אם את כל דגי הים יאסף להם ומצא להם[2838] : וכיון[2839] שהשחיטה התירו[2840]

31 מפסוק אך אשר יאכל לכל נפש[2841] היה ראוי להתיר גם[2842] צדיית הדגים ׃ שאלה ט[2843]

32 טען בעל מקרא לתמודי ואמר[2844] למה אתם אינכם נשמרים מטמאת הנדה כאשׁ[2845]

33 כאשר הזהירה התורה בסוף פרשת מצורע כדכתיב שבעת ימים תהיה בנדת[2846]

34 בנדתה וכל הנוגע בה יטמה עד הערב[2847] וחכמיכם הורו[2848] בהפך זה באמרם כל מה

35 שאשה[2849] עושה לבעלה נדה עושה לבעלה חוץ ממזיגת כוס[2850] והצעת המטה[2851] והדלקת

36 הנר והכונה[2852] למנוע מהתשמיש ובשאר עסקי הבית משמשות נשיהם בנדתן[2853] ואפילו

37 אוכלות מקערתן אֹ[2854] בשולחן אֹ[2855] עם הטהורים : אֹכ אתם נלכדים תמיד ברשת הטמאה[2856]

38 וכל כליכם טמאים כי כן גזרה התורה : ועוד יש בכם קלקול הסדר התוריי כח[2857] הבתולות

39 והנשים הפנויות שהן בלא בעל וגם הבעולות באפס בעליהן בביתם[2858] אינן נטהר[2859]

40 נטהרת[2860] מטמאת הנדה בסוף היום הז'[2861] כפי דין התורה : רק הבעולות אפילו

41 בהיותן טהורות בשוב בעליהן מן הדרך הולכות לטבילה : וכל זה בחלוף ממה

fol. 126v

[2834] Znaki graficzne występują tu w funkcji wyliczania (w rodzaju tworzenia list „od myślnika"). Elgamil: ומליחה.
[2835] F 50998: [...]כ ואח"; Elgamil: וא"כ בשול או צלייה.
[2836] F 50998, Elgamil: לא התירו.
[2837] F 50998, Elgamil: כי הם שוים.
[2838] Lb 11:22.
[2839] Elgamil: וכיוון.
[2840] F 50998: התירוה.
[2841] F 50998 kontynuuje jeszcze cytat biblijny: הוא לבדו יעשה לכם.
[2842] F 50998: גם את.
[2843] Elgamil: טענה תשיעית.
[2844] Elgamil: brak tego słowa.
[2845] Słowo zapisane w części (w całości jest zapisane w wierszu następnym).
[2846] Słowo zapisane w części (całe zapisano w wierszu następnym).
[2847] Kpł 15:19. Wyraz יטמה winien być zapisany jako יטמא. Elgamil (początek cytatu nieścisły): שבעת ימים כנדתה וכל [...].
[2848] Elgamil: והחכמים הודו.
[2849] F 50998, Elgamil: שהאשה.
[2850] F 50998, Elgamil: הכוס.
[2851] Tal. Bab., *Ketubot 4b; 61a*.
[2852] F 50998, Elgamil: והכוונה.
[2853] F 50998: נשיהן בנדתן; Elgamil: נשיהם בנתון.
[2854] F 50998, Elgamil: מקערה אחת.
[2855] Elgamil: בשלחן אחד.
[2856] F 50998, Elgamil: ברשת הטמאה תמיד.
[2857] F 50998, Elgamil: כי.
[2858] F 50998, Elgamil: בביתן.
[2859] Wyraz w całości zapisany w następnym wierszu – tu w części tylko.
[2860] F 50998, Elgamil: נטהרות.
[2861] F 50998, Elgamil: השביעי.

1 *[jest] ich język”* [2862], co wskazuje na sposób owej czynności [zarznięcia], aby wykonywano ją poprzez pociągnięcie tam i z powrotem[2863], a mianowicie na zewnątrz

2 i do środka[2864]. Odnośnie zaś do tego, co napisano w paraszy *„Po śmierci”*, [że] *„Każdy żyjący[2865] spośród Izraela lub obcy zamieszkujący*

3 *pośród nich, [który] upoluje na polowaniu zwierzynę spuści jej krew”*[2866], to tyczy się to miejsca zarznięcia,

4 którym jest szyja, na której znajdują się [główne] ujścia krwi. Są ich cztery, przez uczonych zwane tchawica,

5 przełyk oraz dwie tętnice[2867], którymi ubywa większa część krwi z [zarzniętego][2868] ciała zwierzęcia. Dlatego też Tora poprzez sugestię

6 określiła ubój jako „upuszczenie krwi”[2869]. A prawdą jest, że – z wyjątkiem tej metody – nie da się łatwo zwierzęcia pozbawić

7 życia. Z kolei narzędzie [Tora] określiła mianem „ostrza”[2870]. [Prócz powyższego],

---

[2862] Jr 9:7. Oba przywołane przez Szełomo ben Aharon cytaty w sposób celowy w języku polskim zyskały element, którego nie ma w oryginale. Otóż przymiotnik שחוט, który rdzeniowo jest oczywiście związany z rzeczownikiem שחיטה (‘ubój’), posiada między innymi te dwa znaczenia: ‘oszlifowany’ (albo też ‘wykuty, wygładzony’), jak i ‘naostrzony’ (E. Shoshan, t. 7, s. 2648, termin: שחוט w znaczeniu א oraz ב), czyli – odpowiednio – „pociągnięty szlifem”, jak i „pociągnięty ostrzem”. Jak łatwo się domyślić, przymiotnik ten głównie pojawia się obok rzeczownika określającego rodzaj metalu lub kruszcu. Karaim z Trok dodaje nadto, że wyraz ‘ubój’ jest zbudowany z rdzenia ש.ח.ט, którego znaczenie jest synonimiczne z rdzeniem מ.ש.כ, o znaczeniu ‘pociągnąć [ręką, narzędziem]’, np. przy podcinaniu gardła, albo właśnie przy szlifowaniu metalu lub ostrzeniu ostrza. Powyższe więc cytaty biblijne mają być dowodem na to, że oba wspomniane tu rdzenie posiadają wspólne pole semantyczne (nie są to oczywiście ich jedyne znaczenia), i że w gruncie rzeczy czasownik לשחוט mówi o sposobie zarznięcia zwierzęcia: poprzez pociągnięcie odpowiednim narzędziem – o czym zaraz będzie mowa. Należy zauważyć, że sposób argumentacji lingwistycznej jest tu przekonujący. Próbuje się tu bowiem odgadnąć pierwotne znaczenie danego rdzenia (tu ש.ח.ט) poprzez sięganie do takich kontekstów, w których jego zastosowanie zaczyna budzić już pewne wątpliwości. Oznacza to, że dany rdzeń właściwie traci już jedno ze swoich znaczeń (to jest to, co do którego pojawia się pytanie o prawdziwe jego znaczenie, np. ‘pociągnięcie’), ponieważ albo zastąpiono je innym, albo sam zaczął być częściej stosowany w innym nieco kontekście (np. ‘ubój’) i jego główne, tzw. podstawowe znaczenie przechyliło się właśnie w kierunku tego kontekstu (a więc z ‘pociągnięcie; pociąganie [ręką lub narzędziem]’ na ‘zarzynanie; zarznięcie [zwierzyny]’). Shoshan, Strong, Jastrow, jak i Klein nie podają w swoich słownikach – odnośnie do hasła שחט – wskazanego przez Szełomo ben Aharon pokrewieństwa z מ.ש.כ lub z innym jego odpowiednikiem.

[2863] Dosł. ‘od siebie do siebie’.

[2864] Wyrażenie הולכה והובאה to kolejny termin techniczny w rabbanicznej halasze. Tłumaczenie wyrażenia opiera się na E. Shoshan, t. 2, s. 496, termin: הולכה.

[2865] Hebr. איש, ‘człowiek, mężczyzna’. Przełożono inaczej, niż by należało, a to ze względu na rozważania Szełomo ben Aharona w zakresie pochodzenia poszczególnych słów (derywatów językowych).

[2866] Kpł 17:13.

[2867] Dosł. ‘dwie żyły’.

[2868] Dodane na podstawie innych rękopisów. W części z nich (zob. odpowiedni przyp. do tekstu hebr.): „z zarzniętego ciała”.

[2869] W Kpł 17:13.

[2870] Lub ‘nóż; nóż do zarzynania’. Zob. Rdz 22:6, 10; Sdz 19:29. Tora wprost nie mówi, że do zarzynania należy użyć tego właśnie rodzaju ostrza (a ściślej מאכלת, *maʾaḵeleṯ*). Rzecz ta jest tu domniemywana.

wyrażenie *„[człowiek] żyjący”* [pochodzi od słowa] „życie” i ukazuje [ów przymiot] Tory, który jest [ukazany w słowach]:

8 *„Aby kochającym Mnie przekazać w spadku życie”*[2871]. Albowiem nikt nie powinien zbliżać się do dzieła zarzynania, jak tylko ten który jest biegły w znajomości [doskonałej] Tory[2872].

9 Z tego powodu „mądrość”[2873] zwie się mianem „życiodajnej mądrości”[2874] (zdaniem Radaka w [haśle] *jud – shin – he*)[2875]. Z kolei głupcem zwie się

10 „[człowieka] ziemianina” – jest to słowo pochodzące od wyrazu „ziemia”, [albowiem podąża on za swoją cielesnością, którą stanowią pożądliwości jego ciała][2876].

[2871] Prz 8:21. Zdanie to tyczy się słów איש איש (dosł. dwukrotne powtórzenie słowa ‘człowiek’) z przytaczanego już tu fragmentu z Kpł 17:13 (które w wierszu nr 2 przełożono na język polski jako „każdy żyjący”). Na pierwszy rzut oka wydaje się, iż stanowi ono swoiste wtrącenie, które nie jest istotne w związku z przeprowadzaną tu argumentacją. Okazuje się jednak, że jest wręcz przeciwnie, ale to w dalszej części tego fragmentu *Wojny u bram*. Najpierw warto zastanowić się nad logiką tej części wypowiedzi. I tak, w cytowanym wersecie karaimski uczony zauważa tę cechę czy też właściwość Tory, która polega na obdarowywaniu życiem, co swoją drogą jest bardzo intrygujące, bo „żyjący”, tj. człowiek (איש, *ʾiš*), a więc mający w sobie życie, istnienie, bycie (takie są znaczenia słowa: יש, *yeš*), jest tu ukazany właśnie jako osoba odbierająca życie (zob. Kpł 17:13 – człowiek podczas polowania). Warto zaznaczyć, że przedkładana tu myśl z Księgi Przysłów w swoim biblijnym kontekście odnosi się do osób, które podążają „sprawiedliwą drogą”, czyli chadzają „po ścieżkach prawa” (Prz 8:20) – te właśnie osoby mogą liczyć na życie (czyli na hebr. יש, choć częściej leksem ów oddaje się jako ‘byt, istnienie’). Jednak Szełomo ben Aharon skupia się tu głównie na ukazaniu językowego związku, pomiędzy słowami ‘człowiek’ a ‘byt, istnienie’, które w języku polskim oddano – kolejno – jako ‘żyjący’ i ‘życie’. W tym tu sensie, osoba ludzka może stać się człowiekiem (איש) tylko poprzez obcowanie z doskonałą Torą, od której otrzymuje on swoje jestestwo (יש), co wiadomo z Prz 8:21. Uwaga edytorska: słowa, które są umieszczone w niniejszym zdaniu w nawiasach kwadratowych, pochodzą z innych rękopisów (zob. odpowiedni przyp. do tekstu hebr.).

[2872] Słowo w nawiasie kwadratowym dodane na podstawie części rękopisów (zob. odp. przyp. do tekstu hebr.). Przymiotnik תמימה, różnie w pracy tej tłumaczony, zawsze jednak z uwzględnieniem konkretnego kontekstu, w tym tu przypadku wskazuje na zbieg dwu paralelności w zakresie doskonałości: Tora jako taka jest doskonała i tylko ten, kto ją biegle zna, może być rzezakiem, a więc odbierać życie. Pod polskim hasłem ‘znajomość’ kryje się hebr. לימוד, czyli ‘nauka’. W gruncie rzeczy chodzi tu o jej biegłe opanowanie, więc lepiej wyraz ten było oddać właśnie tak jak zaznaczono powyżej.

[2873] Hebr. חוכמה (*ḥoḵma*), mądrość’.

[2874] Hebr. תושיה (*tušiya*), ‘mądrość, *ew.* głęboka mądrość’. Przekładam jak wyżej, aby wskazać na związek tego wyrazu z יש (tu: ‘życie’ i stąd ‘żywa, życiodajna mądrość’).

[2875] Tak właśnie się wypowiada Dawid Kimchi w *Księdze rdzeni*, s. 152-153, termin: ישה. Wyrażenie ‘życiodajna mądrość’ (תושיה, *tušiya*) ma się odnosić do ‘bycia, istnienia’ (יש, *yeš*), czyli do ‘życia’, które to wyrazy etymologicznie są ze sobą w ścisłym związku. Radak uważa, że mądrość ta (tj. תושיה) to jedna z nazw określających Torę (choć nie tylko ją). Tak czy owak, rzezak winien posiąść wiedzę z zakresu Tory, a więc zdobyć mądrość – *ḥoḵma* (חכמה), która okazuje się też być czymś, co daje życie (czy ściślej: bycie, istnienie, tj. *yeš*, יש). Mądrość, która pełni taką właśnie funkcję, nazywa się wtedy *tušiya* (תושיה). Filozoficznie rzecz ujmując, powyższe dywagacje można sprowadzić do takiego oto wniosku, że życie zwierzęciu może odebrać tylko taka osoba, która – poprzez pośrednictwo Tory – jest w stanie przyjąć nie tylko mądrość, ale właśnie wynikające z niej życie. Są to już jednak wnioski, które wynikają z oddzielnych refleksji, tu przez karaima z Trok już niestety nie podjętych.

[2876] Dodane na podstawie części rękopisów (zob. odp. przyp. do tekstu hebr.). Pod słowem „ziemianin” (pisane małą literą, bo nie chodzi tu o mieszkańca planety Ziemia) w gruncie rzeczy kryje się ‘człowiek’ (hebr. אדם, *ʾaḏam*), które to słowo w języku hebrajskim etymologicznie związane jest z ‘ziemią, prochem, pyłem, ziemią gruntową *itp.*’ (אדמה, *ʾaḏama*). A więc w języku hebrajskim człowieka zwie się człowiekiem dlatego,

Tak więc nie jest u nas w zwyczaju nazywanie takiego uboju mianem koszernego[2877], który jest wykonywany

11 zgodnie z tymi [powyższymi] kryteriami[2878]. Bez nich jest on nieważny. A jeśli tak, to dlaczego u Was macie w zwyczaju wykonywanie

12 uboju poprzez [przecięcie] większości jednego [organu] u ptactwa, zaś większych części dwóch [organów] u bydła[2879]? Jakżeż to? Nie zobowiązuje się [u Was] do całkowitego [przecięcia] owych

13 czterech organów[2880]? Z tego też powodu Wasz ubój, wyglądający tak, jak powyżej został opisany, uważany jest u nas za nieważny[2881].

14 Nawet i to, co napisali Wasi uczeni w traktacie *„Chullin”*, czyli: *„Jeśli innowierca zarzynał, a Izraelita nad nim stał,*

15 *to ubój [uznaje się za] koszerny. Podobnie [rzecz się ma] z ubojem*

że ciągnie on ku temu, co ziemskie (i stąd tłumaczenie „ziemianin”, aby jeszcze lepiej było uchwycić ową grę słów, ale też i wynikającą z niej pewną myśl filozoficzno-moralną). Z uwagi na fakt, że w poprzedniej wypowiedzi była mowa o mądrości, to tutaj słowo הדיוט, *heḏyoṭ*, postanowiono oddać nie jako ‘osoba prosta; osoba niewykwalifikowana, niespecjalista’, lecz ‘głupiec’. Zdaje się, że obie wypowiedzi mają tworzyć pewien kontrast. I tak, podsumowując założenia powyższej optyki moralnej, „głupiec” nie kieruje się Torą, czy też jej mądrością (jak już wiadomo, dającą życie), lecz opiera się wyłącznie na dostarczaniu przyjemnych bodźców własnemu ciału. Na przeciwległym biegunie celów ludzkiego życia – w stosunku do Tory – leży człowiek (אדם), tzw. *ziemianin*, wraz z jego *przyziemnymi* pragnieniami (tu w znaczeniu: cielesnych pożądliwości). Zapłatą za tak prowadzone życie nie jest mądrość i wypływająca z niej moc życia (תושיה), lecz – jak wynika z Rdz 3:19 – אדמה, obrót w proch ziemi. I tu tekst *Wojny u bram* milcząco sugeruje, że osoba taka nie może pełnić funkcji rzezaka.

[2877] Koszerny czyli taki, który przeprowadzono w sposób prawidłowy.

[2878] Co do sposobu zarznięcia, miejsca zarzynania i rodzaju narzędzia, którym się zarzyna. Nadto wskazano jaka osoba może pełnić funkcję rzezaka.

[2879] Zob. np. Tal. Bab., *Chullin 27b*; Rambam, *Miszne Tora, Halchot szchita 1:9*; Josef Karo, *Nakryty stół, Jore dea 21:1*. W wyliczonych tu tekstach rabbanicznych używa się pojęcia סימנים (*simanim*, dosł. ‘znaki, oznaki’), które w tym tu kontekście oznacza zarówno i ‘przełyk’, i ‘tchawicę’ (E. Shoshan, t. 4, s. 1791, termin: סימן w znaczeniu 3.), choć – jak będzie wynikało z następnego zdania *Wojny u bram* – może też ono oznacza ogólnie organy szyjne, którymi może ubywać krew. Bardzo istotne jest też wyrażenie „w większości” (ברוב, *bə-roḇ*), które w halasze rabbanicznej oznacza, że cały organ nie musi być przecięty w całości. Wystarczy, że przerwana jest większa jego część, aby krew swobodnie z niego wypływała. Ale uwaga: zarówno u ptactwa, jak i u bydła podcina się dwa organy (tj. przełyk i tchawicę), lecz nie trzeba ich do końca podcinać – wystarczy tak, jak wyżej napisano, aby ubój był koszerny (tak wynika np. z Rambama, tamże). Wynika z tego, że np. drób musi mieć w całości przerwany jeden taki organ (a drugi „tylko” w większej części), gdy tymczasem większym zwierzętom (ze względu na większe organy) wystarczy podciąć za połowę ich dwa organy, przez które się wykrwawią.

[2880] Mowa o owych 4 organach szyjnych, przez które upuszcza się zwierzęciu krew, a które wcześniej w *Wojnie u bram* zostały wymienione (przełyk, tchawica oraz dwie tętnice szyjne – zob. wyżej wiersze 4. i 5.). Szełomo ben Aharon uważa, że krew winna wyciekać wszystkimi czterema organami, aby ubój był przeprowadzony prawidłowo i najefektywniej. U rabbanitów, jak już wiadomo na podstawie wcześniejszej wypowiedzi, wystarczą jednak dwa takie organy i to nie zawsze w całości przecięte (zob. przyp. poprzedni). W wierszu 12. występuje słowo להשלים (*lᵊhašlim*), które oznacza m.in. ‘uzupełnić; wypełnić’. We wspomnianym przypadku chodzi o to, aby wszystkie cztery organy zostały w całości przerwane, a nie tylko w części. Tak więc owo „uzupełnianie” (להשלים) ma tu właśnie znaczenie ‘docięcia do końca’.

[2881] Ew.: ‘nieprawidłowy’ (פסול).

[przeprowadzonym] przez apostatę”[2882]. I [w końcu] rzecz najgorsza[2883] ze wszystkich: *„Młode pochodzące z przerwanej ciąży*[2884]*,* które wyrosło i *„pracuje na polu* –

16 *nie wymaga uboju”*, lecz uderza się je *„młotkiem lub siekierą”*, po czym uzdatnia do spożycia[2885]. Przecież wszystkie te

17 zwyczaje są [dokładnie] odwrotne w stosunku do żydowskich zwyczajów[2886]. Istnieje też u nas taki zwyczaj, że po uboju nie

18 czyni się żadnej krzywdy kolejnemu zwierzęciu dopóty, dopóki [poprzednie] się nie wykrwawi[2887]. Natomiast Wy się o to nie martwicie[2888]. A jeśli

19 krojącym[2889] będzie innowierca, to wówczas przecina on do końca owe szyjne organy, [w przypadku] gdyby nie były one całkowicie

---

[2882] Zob. Tal. Bab., *Chullin 3a*.

[2883] Dosł. ‘większa od’, ale że mowa tu o zasadzie, która w oczach karaimów uchodzi za wielkie odstępstwo od zasad Tory, to owa „wielkość” ma tu znaczenie pejoratywne, i to w najwyższym stopniu.

[2884] Hebr. בן פקועה. Chodzi o młode, które zostało wyjęte z ciała ciężarnej matki podczas jej zarzynania. W takim przypadku uważa się, że zarznięcie matki uzdatnia także do spożycia ciało jej płodu, nawet wtedy, gdy płód ów żyje (Tal. Bab., *Chullin 74a-b*).

[2885] Podstawy tej idei znajdują się w Tal. Bab., *Chullin 74a-b, 85b*. Zwrot „wyrosło” odnosi się prawdopodobnie do słów ribbiego Szimona (którego zwano שזורי: *šᵊzuri*? *šizuri*?), który uważał, że nawet pięcioletnie małe nie potrzebuje typowego dla judaizmu uboju, ponieważ zostało ono oczyszczone poprzez rytualny ubój jego matki, gdy było jeszcze ono płodem w jej łonie (Tal. Bab., *Chullin 74b*). Sugeruje to oczywiście, że zwierzę to w późniejszym wieku należy zarznąć już zgodnie z wymogami rabbanicznej halachy. Nazwy narzędzi zostały zaczerpnięte z Ps 74:6 (co ważne odnotowania to to, że wskazane wyżej teksty rabbaniczne nic o rodzaju narzędzi nie mówią). Pod każdą z wymienionych nazw (כשיל – *kašil*; כיפל – *keypal*) kryją się różne rodzaje narzędzi: od młotka, przez kilof i siekierę, po dziabkę. Nie chodzi tu więc o wskazanie konkretnego narzędzia, lecz o sugestię, że nie musi być to nóż rzezaka (מאכלת), lecz dowolne narzędzie, którym można pozbawić życia takie młode zwierzę.

[2886] Tj. zwyczajów przekazanych w Torze.

[2887] Tłumaczenie zdania nie do końca pewne. Niestety, nie udało mi się znaleźć w *Adderet Elijjahu* (w części odnoszącej się do uboju zwierząt) żadnej wzmianki, związanej z innymi jeszcze karaimskimi procedurami, do których należałoby się stosować w trakcie lub tuż po uboju. Jednym ze znaczeń rdzenia נ.ו.ע – budzącego w powyższym zdaniu najwięcej kontrowersji – jest ‘pluć [krwią lub inną wydzieliną]’ (E. Shoshan, t. 4., s. 1639, termin: נוע w znaczeniu ב). Na podstawie tego znaczenia założyłem, że mowa tu o konieczności całkowitego wykrwawieniu się danego zwierzęcia, zanim rzezak weźmie się za kolejne. Dla porządku należy dodać, że innym znaczeniem tegoż rdzenia jest ‘poruszać się’. W tym sensie mogłoby chodzić o to, aby poczekać na moment, w którym zabita zwierzyna kompletnie przestanie się ruszać (by jej ciało lub jego części nie drgały z powodu reagujących jeszcze komórek nerwowych) i dopiero wtedy zezwalałoby się na przeprowadzenie kolejnego uboju. W obu jednak przypadkach – o ile dobrze rozumiem ogólną ideę kryjącą się za powyższym fragmentem – karaimi preferują przeprowadzenie oddzielnego uboju dla każdego zwierzęcia z osobna. Tym samym sprzeciwiają się oni grupowemu zarzynaniu zwierząt, w ramach jednego uboju (np. taśmowe zarzynanie kilku zwierząt pod rząd). Szełomo ben Aharon sugeruje tu (a szczególnie w kolejnym zdaniu), że u rabbanitów takie działanie jest możliwe.

[2888] Żeby rzecz była prawidłowo zrozumiana: u rabbanitów zabite zwierzę musi bezwzględnie być pozbawione krwi. Problem polega na tym, aby gdy jedno zwierzę jeszcze się wykrwawia, nie zabijać w tym czasie drugiego. Być może chodzi o to, aby zwierzę idące na rzeź nie widziało krwawiącego ciała, czy też zwłok innego zwierzęcia

[2889] Hebr. קצב (*qaṣaḇ*) – pomocnik rzezaka, którego zadaniem jest odpowiednie pokrojenie mięsa zarzniętego zwierzęcia na części.

20 odcięte[2890]. Sterylizuje się też bydło [i ptactwo][2891] – przed zejściem [zwierzęcia][2892] – aby [ich] mięso było lepsze[2893]. Wszystko to stanowi dodatkową

21 bolączkę[2894] dla [osoby] przeprowadzającej ubój i [czyni] ją nieważną". Pytanie 8

22 W ten sam sposób biblista [ponownie] zwrócił się z wyrzutem do talmudysty, mówiąc: „Dlaczego jawnie bezcześcicie [dni świąteczne][2895] w związku z tym,

23 że Wasi uczeni zezwolili na ubój w okresie świątecznym[2896], jak i skąd to wzięli, i [na jakiej podstawie] zezwolili [na to]?[2897] I czyż nie jest napisane: *„Żadna*

24 *praca nie będzie w nie wykonywana"*[2898]? A jeśli zaraz potem jest napisane: *„lecz to, co będzie przez każdą osobę spożywane, [[to] tylko to [może być] przez was wykonane]"*[2899], to Tora w swej mądrości

25 zezwala [tu] na [wykonywanie] pracy związanej z [przygotowaniem] posiłku,

---

[2890] Których, jak już wiadomo z poprzednich fragmentów tej wypowiedzi, u rabbanitów nie trzeba było do końca przecinać. Natomiast u karaimów nie trzeba było przeprowadzać owej dodatkowej czynności, gdyż u nich od razu przecina się w całości wszystkie te organy.

[2891] Dodane na podstawie innych rękopisów (zob. odp. przyp. do tekstu hebr.).

[2892] Lub przed utratą przytomności (hebr. גוויעה, *gᵊviʿa* to 'nieprzytomność, brak świadomości; przygasanie, zanik' – na podstawie E. Shoshan, t. 1., s. 317, termin: גויעה, ale też 'wyzionięcie ducha, śmierć' – na podstawie: E. Shoshan, t. 1., s. 319, termin: גוע). Tak czy owak, sterylizuje się zwierzę zanim jeszcze zostanie ono zarznięte.

[2893] Hebr. בשביל תיקון בשר. Rzecz ta dotyczy rabbanitów.

[2894] W znaczeniu: problem, tj. dodatkowe zadania, które są zbyteczne.

[2895] Dodane na podstawie pozostałych rękopisów (zob. odp. przyp. do tekstu hebr.).

[2896] Hebr. מועד (*moʿeḏ*).

[2897] Co do zarzynania zwierząt przez rabbanitów w dni świąteczne zob. np. Tal. Bab., *Szabat 136 a* (młode urodzone w dniu świątecznym można zarznąć jeszcze tego samego dnia – prawdopodobnie mowa o przypadku zwierzęcia bliskiego śmierci); *Pesachim 70b-71a*; *Bejca 2a, 7b, 8a-b, 19a, 21a, 24b*; *Arachin 10a* i inne.

[2898] Wj 12:16.

[2899] Ciąg dalszy cytatu z Wj 12:16. Część rękopisów przytacza kolejne słowa biblijnego wersetu. Z uwagi na czytelność argumentacji, także i w głównym tekście *Wojny u bram* je przedłożono (w nawiasie kwadratowym). Uwaga translatorska: w obu przypadkach, w których występuje przedrostek לְ (לכל נפש, jak i לכם), przekładam jako 'przez', ponieważ całe wyrażenie – w których się on pojawia – odnosi się do czasownika w stronie biernej, co powinno powodować – moim zdaniem – zmianę funkcji tego słowa, mianowicie na taką, który wprowadza agensa tego zdania (sprawcę czynności). Dla porównania, Cylkow przekłada następująco: „jedynie co służy na pokarm **dla każdego**, to jedynie przyrządzonem być może **u was**" [wytłuszczenia moje]. W pierwszym przypadku לְ jest potraktowany „klasycznie", czyli jako predykat 'celu', czy też 'przeznaczenia' (którym jest osoba, a nie na przykład działanie). Natomiast w drugim przypadku tłumaczenie wyraźnie zbliża się do predykatu 'przez was', a to dlatego, że wyrażenie 'u was' nie może oznaczać tu miejsca, gdyż przedmiotem biblijnego zezwolenia nie jest miejsce przygotowania posiłku, lecz sam fakt jego przygotowywania, a więc czynność, którą człowiekowi **wolno** wykonać (tego dotyczy biblijny wyjątek od reguły). Z tego powodu nawet u Cylkowa znaczenie wyrażenia 'u was' jest w istocie tożsame z 'przez was'. Prócz tego można wskazać, że zarówno לכל נפש, jak i לכם dotyczą tego samego agensa: osobę, której zezwala się na wykonanie pewnego typu zajęcia, tj. przygotowanie posiłku w dzień świąteczny. A skoro tak, to można założyć, że w obu przypadkach znaczenie przyimka לְ jest takie samo, właśnie na zasadzie wewnętrznej paralelnej budowy tego wersetu: „to, co będzie spożywane przez was" obok „tylko to będzie przygotowane przez was" (gramatycznie rzecz upraszczając, można przyjąć, że w powyższym zdaniu paralelność ta wyraża się następująco: najpierw grupa podmiotu: אשר oraz הוא לבדו; następnie orzeczenie wyrażone czasownikiem w stronie biernej: ייאכל oraz ייעשה; na końcu dopełnienie dalsze, w znaczeniu wskazania osób, przez które dana czynność może być wykonana: לכל נפש oraz לכם.

[a to] za pomocą dwóch słów wskazujących na [wprowadzenie] wyjątku od reguły, mianowicie „lecz” [oraz][2900] „tylko to”[2901]. Sens tego jest taki,

26 że [tylko taka] praca, po której [od razu] następuje posilanie się, jest dozwolona. Jest nią gotowanie czy też wypiekanie [pieczywa], ale nie ubój, a to dlatego

27 że po uboju należy wykonać wiele prac, [zanim przygotuje się posiłek] do spożycia, jak na przykład: skórowanie, rozbiór mięsa[2902], usuwanie [ścięgna kulszowego i tego, co tłuste][2903], płukanie [mięsa],

28 jak i peklowanie[2904] – i dopiero potem gotowanie i pieczenie [mięsa]. Dlaczego też nie zezwolono na zbieranie ryb[2905], którym jest łowienie,

29 [skoro jest ono] równe tamtym [pracom] co do stopnia [podjętych] działań? Obie [czynności][2906] Tora zrównała ze sobą, jak to jest napisane: *„[czy to] bydło i kierdel będzie dla nich ubite*

30 *– wystarczy im, lub [czy to] morskie ryby będą dla nich zebrane – wystarczy im”*[2907]. Skoro więc zezwolono na ubój [zwierząt lądowych]

31 na podstawie wersetu *„lecz to, co będzie przez każdą osobę spożywane”*[2908],

---

[2900] Dodane na podstawie pozostałych rękopisów (zob. odp. przyp. do tekstu hebr.).

[2901] „Wyjątek od reguły” to hebr. מיעוט, *miʿuṭ* (E. Shoshan, t. 4, s. 1430, termin: מְעוּט w znaczeniu 5.). W swoim słowniku E. Shoshan jako przykład podaje ten sam cytat biblijny, aczkolwiek zauważa, że owymi słowami wskazującymi na wyjątek są אך i הוא – być może w tym przypadku słowo *huʾ* dotyczy całego wyrażenia, tj. הוא לבדו, tu: ‘tylko to’). Prócz powyższego, E. Shoshan przytacza zdanie z Talmudu Jerozolimskiego mówiące (aczkolwiek autor słownika wskazuje na *B³raḵoṯ 14b*, choć słowa te znajdują się w *B³raḵoṯ 67b*), że tam, gdzie w Torze występują słowa אך (*ʾaḵ*, ‘lecz’) lub רק (*raq*, ‘tylko, jedynie, wyłącznie’), mamy do czynienia z wyjątkami od reguły: אֵפין מיעוטין ורקין, tj. „*lecz-e* i *tylko* [stanowią] wyjątki [od reguły]”. Jak się pokazuje, także i Szełomo ben Aharon zgadza się z tą zasadą.

[2902] Czyli krojenie mięsa na odpowiednie części.

[2903] Tj. elementów, których religijny żyd nie może spożywać.

[2904] W celu konserwacji mięsa. Zazwyczaj odbywało się ono poprzez solenie i stąd hebr. מליחה to dosł. ‘solenie’.

[2905] Hebr. אסיפה לדגים może w zasadzie oznaczać ich ubój (za: E. Shoshan, t. 1, s. 128, termin: אסיפה w znaczeniu 3.). Termin ten posiada bowiem analogiczne znaczenie co ‘ubój’ na podstawie Lb 11:22, w którym to wersecie w tej samej sytuacji w stosunku do bydła używa się zwrotu יישחט (‘być zarzniętym’), a w stosunku do ryb ייאסף (‘być zebranym’) i stąd w midraszu *Ba-midbar rabba 19:3* w odniesieniu do tych pierwszych jest napisane אלו טעונים שחיטה („wymagają one uboju”), a w odniesieniu do tych ostatnich napisano אלו טעונים אסיפה („wymagają one zebrania”). Owo „zbieranie ryb” – podobnie jak ubój – składa się nie tylko z łowienia, ale także i z zabijania, patroszenia, obmywania itd.

[2906] Chodzi o ubój zwierząt, jak i o ubój ryb.

[2907] Lb 11:22. Zrównanie obu czynności pod względem podjętych działań wynika z identycznej konstrukcji zdań, w których mowa zarówno o uboju zwierząt lądowych, jak i ryb. Hebr. להם to generalnie ‘dla nich, im’, choć możliwe, że w tym tu przypadku można by też przełożyć ów zwrot jako ‘przez nich’ (sytuacja jest tu podobna do tej z Wj 12:16, zob. kilka przyp. wyżej).

[2908] Wj 12:16. Część rękopisów dodaje jeszcze dalsze słowa tego cytatu (zob. odp. przyp. do tekstu hebr., tł. polskie w wierszu 24.).

to należałoby również zezwolić na łowienie ryb[2909]”. Pytanie 9[2910]

32 Biblista zwrócił się z wyrzutem do talmudysty, mówiąc: „Dlaczego nie wystrzegacie się kobiet w czasie [ich] menstruacji, przed czym

33 Tora przestrzega w paraszy *„Trędowaty”*[2911], zgodnie ze słowami: *„Przez sześć dni będzie ona w [okresie] menstruacji,*

34 *a każdy, który jej dotknie, do wieczora będzie nieczysty”*[2912]. Zaś Wasi uczeni nauczali odwrotnie, mówiąc: *„Wszystkie [czynności]*[2913]*,*

35 *które [zwykła] kobieta wykonuje dla swojego męża, czyni też i kobieta w okresie menstruacji, z wyjątkiem: nalewania do kubka, ścielenia łóżka”* i zapalania

36 świec[2914]. Zamiar jest taki, by zapobiec współżyciu, jak i innym zajęciom domowym, [zaś] żony ich usługują w okresie swej menstruacji, a nawet

37 spożywają z jednej miski, przy jednym stole, obok [religijnie] czystych [naczyń]. Stąd też zawsze dajecie się pochwycić w sieć [religijnej] nieczystości,

38 zaś wszystkie Wasze naczynia są nieczyste, gdyż tak orzekła Tora[2915]. Nadto jest i u Was odwrócenie porządku toranicznego, [odnośnie do] dziewic,

39 wolnych kobiet, tj. niezamężnych, jak i zamężnych pod nieobecność ich mężów

---

[2909] Cały czas mowa o podejmowaniu pracy związanej z przygotowaniem posiłku w dniu świątecznym. Argumentacja Szełomo ben Aharon jest koherentna pod względem logicznym. Jeśli bowiem zezwala się na ubój zwierząt w dniu świątecznym, to z jakiego powodu wyklucza się połów ryb, skoro – jak wskazano za pomocą Lb 11:22 – wysiłek włożony w ich ubój jest podobny? Jeśli chodzi o definitywny rabbaniczny zakaz połowu ryb w dniu świątecznym, to zob. Miszna, *Bejca 3:1*: אין צדין דגים מן הביברין ביום טוב, ואין נותנין לפניהם מזונות, tj. „Nie łowi się ryb w stawie hodowlanym w dniu świątecznym, jak i nie wrzuca się karmy”. Zob. też Miszna, *Bejca 4:2*, gdzie mowa o tym, że – między innymi – ryby można łowić dopiero pod wieczór dnia świątecznego, a więc tak naprawdę po święcie. Co więcej, należy uważać, by ryb w takim dniu złowionych – nawet przez innowiercę – nie spożywać.

[2910] Elgamil: Twierdzenie, kwestia dziewiąta.

[2911] Hebr. פרשת מצורע, Kpł 14:1-15:33.

[2912] Kpł 15:19.

[2913] Dodane na podstawie intertekstu.

[2914] Tal. Bab., *Ketubot 4b; 61a* – nie ma tu mowy o zakazie zapalania świec przez ową kobietę, są natomiast dodane inne czynności, których nie powinna ona wykonywać: mycie twarzy, rąk i nóg męża (tamże). Jak się więc zdaje, w tym punkcie karaimski uczony się myli, gdyż w judaizmie rabbanicznym nie ma zakazu zapalania świec szabatowych przez kobietę będącą w okresie menstruacji. Być może Szełomo ben Aharon oburza fakt, że judaizm rabbaniczny zezwala takim kobietom na zapalanie świec i wyrażenie to należałoby rozumieć jako pewne zdziwienie. Myśl ta jednak w żaden sposób nie wynika ze składni hebrajskiego zdania (zob. odp. miejsce w tekście hebrajskim *Wojny u bram*). W Misznie (*Szabat 2:6*) jest mowa o tym, że każda kobieta ma trzy obowiązki: być ostrożnym w okresie menstruacji, dbać o wydzielenie części z rozrobionego ciasta (za pomyślność domowników), jak i zapalać świece (szabatowe i świąteczne) – gdyby tego nie przestrzegała, mogła ją czekać śmierć przy porodzie. Zarówno tutaj, jak i w całej Misznie, a także w Talmudzie Jerozolimskim i w Talmudzie Babilońskim nie ma mowy o tym zakazie (zob. jednak: Encyclopaedia Judaica, second edition, vol. 15, termin: Niddah, In the Talmud, s. 256 – autorzy artykułu: Israel Moses Ta-Shma, Judith R. Baskin, gdzie mowa o tekście *Baraita de-Niddah*, w którym wymienia się ów zakaz, choć sam tekst jest znany z wydania z 1890 r. i trudno z całą pewnością określić, z jakiego okresu pochodzi).

[2915] Kpł 15:19.

w swoich domach, które nie są

40 oczyszczone pod koniec siódmego dnia ze swej [religijnej] nieczystości, zgodnie z postanowieniem Tory[2916]. Tylko [kobiety] zamężne, nawet

41 gdy są [religijnie] czyste, to wraz z powrotem ich mężów z podróży[2917] idą się obmyć[2918]. Wszystko to jest na odwrót, w stosunku do tego,

fol. 127r

1 שכתוב בתורה ומהמנהג[2919] אשר לפנים זאת בישראל[2920] והראייה מעניין בת שבע

2 אשת אוריה שהיתה רוחצת מטמאתה באפס בעלה בביתו כדכתיב בספר שמואל

3 סימן יֹאֹ והיא מתקדשת מטמאתה[2921] : ואתה אחי שים לבך[2922] למה שאמרו חכמיכם

4 הראשונים[2923] אמר רבי שמעון בן לוי אסור לשאול בשלומה של נדה ר נחמיה

5 אומר אפילו הדבור היוצא מפיה טמא : אמר ר חנניה אסור לאדם להלך אחר הנדה

6 ולדרוס עפרה שהוא טמא ואסור ליהנות[2924] ממעשה ידיה רבי[2925] חלפתא אומר שהיא

7 טמאה ומטמאה בכל דבר[2926] הנך רואה כי דברי הראשונים סותרים לדברי הא[2927]

8 הארונם[2928] כאשר הראשונים[2929] היו נוהגים כפי דין התורה והארונים[2930] פרצו הגדר

9 והמנהג הקדום כמו ששנו[2931] במסכת שבת ס במה אשחי[2932] שהזקנים הראשונים

10 לא היו מתירין לנדה להתקשת בדברי צבעוננן[2933] עד שבא ר עקיבה והתיר

11 באמרו אם כן[2934] אתה מגנה[2935] על בעלה ונמצא בעלה מגרשה ׃׃ שאלה יֹאֹ[2936]

[2916] Zob. Wj 15:29-30, gdzie mowa o tym, że dopiero ósmego dnia – po złożeniu odpowiednich ofiar – kobiety będą oczyszczone ze swej nieczystości. Za chwilę Szełomo ben Aharon zacytuje fragment tekstu rabbanicznego, w którym widoczne będą podobne różnice.

[2917] Dosł. „z drogi”.

[2918] Dosł. „zanurzyć”, aby się oczyścić.

[2919] Elgamil: וממנהג, a dalej pominięte słowa aż do מעניין włącznie.

[2920] Rt 4:7.

[2921] 2 Sm 11:4. Elgamil: דכתיב והיא a dalej nie kończy cytatu.

[2922] Ez 40:4, 44:5 (2x).

[2923] Druga litera ר jest niepotrzebna – winno być הראשונים. Elgamil: podaje te dwa słowa, zaś poprzednie (od znaku „:”) już nie.

[2924] Elgamil: וליהנות – z pominięciem słowa אסור.

[2925] Elgamil: 'ר.

[2926] Meir Ibn Eldabi, *Ścieżki wiary*, s. 33v (wydanie amsterdamskie z 1707/8 r.: ספר שבילי אמונה [...] כמה''ר מאיר אלדבי זצ''ל [...] באמשטרדם [...] בשנת [...] בתוכם לפ''ק).

[2927] Wyraz zapisany na nowo w następnym wierszu, tu natomiast tylko w części.

[2928] Winno być: האחרונים.

[2929] Litera א zapisana nieco nad wierszem, pomiędzy literami ר oraz ש.

[2930] Winno być: והאחרונים.

[2931] F 50998: הקודם ששנו; Elgamil: הקודם שישנו.

[2932] F 50998: שבת פרק במה אשה [...]; Elgamil: שבת פרק אשה [...].

[2933] Winno być: להתקשט. F 50998, Elgamil: מתירים להתקשט לנדה בבגדי צבעונין [...].

[2934] F 50998, Elgamil (zamiast obu słów): א''כ.

12 טען עוד[2937] בעל מקרא לתלמודי ואמר למה אתם מקלים טמאת היולדת

13 אשר היא טמאה חמורה כמו הנדה : והתורה גדרה טמאתה ארבעים

14 יום ליולדת זכר והכפל לידת נקבה[2938] : וחכמיכם בלג לזכר וסו לנקבה

15 התירוה לתשמיש בראיה חלושה שהכתוב קראן דמי טהרה : ואין זה לשון

16 טוהר אלא לשון[2939] פסיקה ופרישות כעין הנאמר[2940] בטמאת מת ואחרי טהרתו לו יספרו

17 בשבעת ימים[2941] : יחזקאל מד שהוא לשון פרישות כפי דעת חכמיכם[2942] : ואך[2943] לא השגיחו

18 לטעם לשון תשב הנאמרת[2944] בטמאים שהוא לשון ריחוק כאשר נאמר בצרוע טמא

19 הוא בדד ישב מחוץ למחנה מושבו[2945] : ואם[2946] היתה טהרה ומותרת לתשמיש למה אמר

20 בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבוא עד מלאת ימי טהרה[2947] : אכ עדין[2948] לא מלאו

21 ימי טהרה : וידוע כי[2949] אין מעכב לגעת בקדשים ולבוא[2950] אל המקדש אל[2951] הטמאה

22 ועוד אם טהורה היא בימי הלבון[2952] מה טעם וכפר עליה הכהן וטהרה[2953] ממקר[2954] דמיה אחר[2955]

23 הקרבת הקרבן : מכלל שער מלאת ימי הישיבה לג לזכר וסו לנקבה היתה טמאה

24 ואסורה לתשמיש המטה : ואין לטעון כי הכתוב עשה חלוקה בימי הטמאה[2956]

25 כי היולדת היתה יוצאת אל מחוץ המחנה[2957] בשבעה[2958] לזכר ויד לנקבה כדכתיב

26 בפרשת נשוא סימן ה[2959] צו את בני ישראל וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וגו'[2960]

27 וכתוב מזכר עד נקבה תשלחו וגו'[2961] ולא יטמאו את מחניהם[2962] והיולדת היא זבה ובמלאת[2963]

[2935] F 50998, Elgamil: מגנה אותה.
[2936] Ostatnia litera, tj. א, zamazana, a więc י שאלה. Elgamil: טענה יו"ד.
[2937] Elgamil: brak tego słowa.
[2938] Winno być: [...] ליולדת. Elgamil: ליולדת הנקבה.
[2939] Elgamil: po tym słowie brak tekstu aż do słowa לשון (włącznie) z następnego wiersza; w zamian pojawiają się słowa יספרו לו.
[2940] F 50998: שנאמר.
[2941] Ez 44:26.
[2942] F 50998: słowa między znakami graficznymi pominięte.
[2943] Elgamil: ואיך.
[2944] Elgamil: הנאמר.
[2945] Kpł 13:46. Elgamil: brak ostatniego tego słowa.
[2946] Elgamil: אם.
[2947] Kpł 12:4.
[2948] Elgamil: עדיין.
[2949] Elgamil: וידוע כן כי.
[2950] Elgamil: ולבא.
[2951] F 50998, Elgamil: אלא.
[2952] F 50998, Elgamil: הלכון.
[2953] Kpł 12:8.
[2954] F 50998, Elgamil: טהרה ממקור.
[2955] Elgamil: אחרי.
[2956] F 50998: לימי הטמאה.
[2957] Elgamil: למחנה.
[2958] Elgamil: בז'.
[2959] F 50998, Elgamil: pominięte słowa od początku wiersza.
[2960] Lb 5:2. F 50998, Elgamil: brak tego słowa.

28 ז לזכר ו"ד לנקבה היתה חוזרת אל המחנה ויושבת באהלה עד מלאת ימי טהרה ׃

שאלה י"א[2964]

29 טען בעל מקרא לתלמודי באמרו[2965] הלא אתם מתפארים בקיום כל מצות

30 התורה כאשר הם כתובים ולמה אתם אינכם סופרים את יום החמשים[2966]

31 בתשלום ימי הספירה כפי הרשום[2967] בפרשת אמור עד ממחרת השבת השביעית

32 תשפרו חמשים[2968] יום והקרבתם מנחה חדשה לה׳[2969] הרי גם יום החמשים[2970] צריך שיהיה

33 נספר בסוף הספירה : ומה שכתב רשי ולא עד בכלל[2971] גם מה שהדביק מלות חמשים[2972]

34 יום למלת והקרבתם[2973] אין נראין[2974] דבריו כיון שהאתנה[2975] במלת יום ואי אפשר להדביק הדבר

35 הנפרד בטעם מספיק[2976] והענין[2977] נגלה ומבואר כי מאמר תספרו חמשים יום דבק אל עד

36 ממחרת כי תשלום הספירה יהיה ביום החמשים וכפי דעת רשי היה צריך[2978] שיהיה

37 טעם מספיק[2979] במלת תספרו ואעפ כן[2980] אפשר לקשור מאמר חמשים יום למאמר

38 והקרבתם מנחה חדשה לה׳ : מן שהאתנח[2981] במלת יום וכל זה מבואר וידוע אפילו לתינוקות[2982]

39 לתינוקות של בית רבנן[2983] : גם אין מן הצורך[2984] להקדים המאוחר[2985] ר"ל לסרס המקרא[2986] ולהפך

40 הכתובים כי הפסוק נאמר בדרכו[2987] אלא הרוצה להוציא המקרא ממשמעו מבקש סבות

41 להצדיק דבריו ולישר[2988] סברתו : ועד גם זה כיון שהיו[2989] החמשים אינו נכנס במנין למה

[2961] Lb 5:3. F 50998, Elgamil kontynuują jeszcze słowa cytatu: אל מחוץ למחנה תשלחום.
[2962] F 50998, Elgamil: את מחנה וגו'.
[2963] F 50998, Elgamil: ואחר.
[2964] Wyrażenie zapisane pomiędzy wierszami (na końcu). Elgamil: טענה י"א.
[2965] Elgamil: ואמר.
[2966] Elgamil: החמישים.
[2967] Elgamil: שרשום.
[2968] Elgamil: תספרו חמישים.
[2969] Kpł 23:16.
[2970] Elgamil: החמישים.
[2971] Raszi, kom. do Kpł 23:16.
[2972] Elgamil: חמישים.
[2973] Zob. Raszi, kom do Kpł 23:16.
[2974] Elgamil: נראים.
[2975] Elgamil: כיוון שהאתנח.
[2976] F 50998: מפסיק; Elgamil: בנפרד בטעם מפסיק.
[2977] Elgamil: והעניין.
[2978] Po wyrazie tym przekreślone słowo, omyłkowo zapisane.
[2979] F 50998, Elgamil: מפסיק.
[2980] Elgamil: ואעפ"כ.
[2981] Elgamil: כיוון שהאתנח.
[2982] Wyraz napisany poprawnie, ale ponownie zapisany w następnym wierszu (być może przez pomyłkę).
[2983] Elgamil: רבן.
[2984] Elgamil: אין צורך.
[2985] F 50998: להקדים המואחר.
[2986] Elgamil: מקדש.
[2987] F 50998, Elgamil: כדרכו.
[2988] Elgamil: ליישר.
[2989] F 50998: ועוד גם זה כיוון שיום; Elgamil: ועוד גם זה כיוון שיום.

fol. 127r

1 co napisane jest w Torze. Zaś zgodnie ze zwyczajem, *który pochodzi z zamierzchłych czasów Izraela*[2994], a przykład pochodzi z [historii] Bat Szewy,

2 żony Urjasza[2995], która obmywała się ze swej [religijnej] nieczystości pod nieobecność swego męża w domu, jak jest napisane w *Księdze Samuela*,

3 [w] rozdziale 11: *„ona oczyściła się ze swej nieczystości”*[2996]. Zaś Ty, Bracie, *zwróć uwagę*[2997] na to, co powiedzieli Wasi uczeni

4 [należący do pokolenia] *Pierwszych*[2998]: *„Ribbi Szimon ben Lewi powiedział: «[…] W okresie menstruacji nie wolno rozpytywać kobietę o jej samopoczucie». Ribbi Nehemia powiada:*

5 *«Nawet mowa wychodząca z jej ust jest nieczysta […]». […]. Ribbi Hanina rzekł: «Nie wolno mężczyźnie podążać za kobietą w okresie menstruacji,*

6 *aby [nie] deptać jej prochu, który jest nieczysty. Nie wolno też cieszyć się dziełem jej rąk». Ribbi Halafta powiada: «[…], która to [menstruacja] jest*

7 *nieczystością i przenosi nieczystość na każdą rzecz […]»”*[2999]. Oto [więc] widzisz, że słowa [uczonych pokolenia] Pierwszych przeczą słowom

8 [pokolenia] Ostatnich[3000], albowiem [pokolenie] Pierwszych postępowało zgodnie

---

[2990] Elgamil (od słowa למה do במנין włącznie): brak słów.
[2991] Elgamil: כמה.
[2992] Elgamil: עד מחרת השבת.
[2993] Elgamil: א"כ.
[2994] Rt 4:7.
[2995] 2 Sm 11:3 i inne.
[2996] Po stosunku seksualnym z królem Dawidem (2 Sm 11:4). Czasownik להתקדש oznacza też ‘uświęcić się’, jednakże w sensie praktycznym dzieje się to zazwyczaj za pomocą obmycia i stąd w tłumaczeniu ‘oczyścić się’ (E. Shoshan, t. 6, s. 2293, termin: התקדש).
[2997] Ez 40:4, 44:5 (2x). Idiom, dosł. ‘przyłóż swoje serce’.
[2998] Szełomo ben Aharon pod pojęciem „Pierwszych” ma na myśli wcześniejszych uczonych talmudycznych, zaś pod hasłem „Ostatni” ukrywają się późniejsi rabini wspomniani w Talmudzie. A więc nie używa tych terminów w ich dzisiejszym znaczeniu.
[2999] Meir Ibn Eldabi (1310-1360, מאיר אבן אלדבי), *Ścieżki wiary* (שבילי אמונה), s. 33v. Pewne fragmenty tekstu Szełomo ben Aharon pomija (odpowiednie miejsca zaznaczono jako […]), lecz ogólnie jest on wierny pierwowzorowi, z wyjątkiem tego, iż w intertekście zamiast ribbiego Haniny pojawia się ribbi Johanan. W tłumaczeniu na język polski wybrano jednak wersję podaną przez Szełomo ben Aharona, gdyż zmiana ta nie ma znaczenia z punktu widzenia argumentacyjnego. Zostawiono więc owy błąd (?) autora tekstu lub jednego z kopistów. Uwaga co do ostatniego zakazu: prawdopodobnie mowa o definitywnym zakazie dotykania wszystkiego, co kobieta w okresie menstruacji zrobi lub wykona.
[3000] Żydowscy uczeni działający mniej więcej od XIV/XV wieku i dalej.

z postanowieniem Tory, zaś [pokolenie] Ostatnich przekroczyło [wszelkie] granice,

9 jak i [porzuciło] starożytny zwyczaj z traktatu *„Szabat”*, rozdział [zaczynający się od słów] *„W co kobieta”*[3001]. Otóż starsi [należący do pokolenia] Pierwszych

10 nie zezwalali kobietom w okresie menstruacji *„na kolorową odzież, aż do momentu przybycia ribbiego Akiwy”*, który zezwolił [na to],

11 mówiąc: *„W takim przypadku piętnujesz ją za [obrazę] męża, a więc jej mąż [może] się z nią rozwieść”*[3002]”. Pytanie 10[3003]

12 Biblista zwrócił się jeszcze do talmudysty, mówiąc: „Dlaczego skracacie [długość okresu] nieczystości kobiety rodzącej,

13 stanowiącej poważną nieczystość, podobnie jak kobieta w okresie menstruacji? Tora ustaliła jej nieczystość na czterdzieści

14 dni, jeśli urodziła chłopca, natomiast podwójnie, jeśli urodziła dziewczynkę[3004]. Zaś Wasi uczeni w 33-cim [dniu oczyszczenia] po [urodzeniu] chłopca i [w] 66-tym dziewczynki

15 zezwolili na współżycie seksualne na podstawie słabiutkiego dowodu, że Pismo nazwało te [dni] *„krwią oczyszczenia [z nieczystości]”*[3005]. [Jednak] owo

---

[3001] „W co kobieta wychodzi [ubrana], a w co nie” – początkowe słowa z Miszny, *Szabat 6:1*. Komentarz do tego rozdziału Miszny rozpoczyna się w Talmudzie Babilońskim w traktacie *Szabat 57a*.

[3002] Cytowane fragmenty pochodzą z Tal. Bab., *Szabat 64b*. Rabbi Akiwa w słowach swych zwraca się do ribbiego Ula (עולא), który uważał, że pięknie ubrane i wymalowane kobiety, które przechodzą okres menstruacji, przynoszą wstyd i obrazę swojemu mężowi (dlatego zakazuje się im na tego typu praktyki). Jeśli przyjąć konkluzję ribbiego Ula za wiążącą, to – jak zauważa rabbi Akiwa – jest to wystarczająca przesłanka do udzielenia rozwodu (ze względu na domniemaną obrazę męża). Zdaje się jednak, że słowa ribbiego Akiwy mają charakter ironiczny, gdyż – jak z kolei z żalem stwiedza Szełomo ben Aharon – to właśnie wtedy zaprzestano praktykowania owego zakazu, a więc wynika z tego, że ribbi Akiwa zezwalał kobietom na dbanie o swój wygląd w okresie menstruacji, bo według niego – jak się domyślamy – nie przynosiło to ich mężom hańby.

[3003] Elgamil: zarzut, twierdzenie 10.

[3004] Na podstawie Kpł 12:2-5.

[3005] Hebr. דמי טהרה (*d[ə]mey ṭohora*): Kpł 12:4 i Kpł 12:5. Co do istoty treści, zob. np. Raszi, Kom. do Tal. Bab., *Bchorot 40a*; tamże, *Nida 36b*; Ramban, kom. do Kpł 12:4; Josef Karo, *Nakryty stół*, *Jore dea 194:1* – szczególnie w dwóch ostatnich tekstach jest wyraźnie mowa o tym, że istnieje możliwość współżycia, ale pod pewnymi jeszcze warunkami. Natomiast cała argumentacja prowadzona przez Szełomo ben Aharona, będzie dotyczyła wyjaśnienia sensu wspomnianego na początku zwrotu. Słowem wprowadzenia do tematu warto tu przytoczyć perspektywę rabbaniczną. W Kpł 12:4 pojawiają się dwa podobnie brzmiące wyrażenia, wspomniane דמי טָהֳרָהּ, jak i ימי טָהֳרָהּ (*y[ə]mey ṭohorah*). Raszi (Kom. do Kpł 12:4) w taki oto sposób je komentuje:

בדמי טהרה. אף על פי שרואה טהורה. בדמי טהרה. לא מפיק ה''א. והוא שם דבר. כמו טוהר. ימי טהרה. מפיק ה''א. ימי טוהר שלה.

„Z powodu krwi oczyszczenia [z nieczystości]” [דמי טָהֳרָהּ] – pomimo że [kobieta] widzi [krew na „łonie”], to jest czysta. [W wyrażeniu] „Z powodu krwi oczyszczenia [z nieczystości]” – brak kropki w [literze] *he*, co [oznacza] rzeczownik, jak np. „czyszczenie [z nieczystości]”. „Dni jej oczyszczenia” [ימי טָהֳרָהּ] – kropka w [literze] *he*, [co oznacza] „dni oczyszczenia jej”. [wszystkie dopiski w nawiasach kwadratowych – autor pracy]

Z kolei karaimski uczony będzie starał się udowodnić, że w istocie wspomniane tu *d[ə]mey ṭohora* oznacza nie ‘krew oczyszczenia [z nieczystości]’, lecz ‘krew oddalenia’, albowiem rdzeń ט.ה.ר prócz ‘czyszczenia’, jak i ‘[fizycznego i religijnego] oczyszczenia’ oznacza także ‘wydzielenie, oddzielenie, oddalenie *itp.*’ (E. Shoshan,

wyrażenie[3006] nie oznacza

16 „oczyszczenia [z nieczystości]”[3007], lecz „oddzielenie” i „oddalenie”, coś na kształt tego, co jest powiedziane odnośnie do nieczystości związanej ze zmarłym: *„a po jego oddaleniu się [od ciała osoby zmarłej] odliczy się jemu*

17 *siedem dni”*[3008] (Ezechiel 44) i oznacza [tu] ono, zgodnie z opinią Waszych uczonych, [właśnie] „oddzielenie”[3009]. I jakże to nie zwrócono uwagi

18 na znaczenie słowa „usiądzie”, wypowiedzianego w stosunku do osób [religijnie] nieczystych, które [w istocie] oznacza „wydalenie”, jak to jest powiedziane odnośnie do trędowatego: *„Jest on*

19 *nieczysty, [więc] usiądzie on osobno poza obozem, w którym przebywa”*[3010]? Jeśli [więc] [ów kobieta] byłaby czysta, z którą by można współżyć, to dlaczego powiedziano:

20 *„żadnej rzeczy świętej się nie tknie, ani nie przybędzie do Świątyni, aż nie wypełnią się dni jej oczyszczenia”*[3011]? Wynika z tego, że nie wypełniły się jeszcze

21 dni jej oczyszczenia. Nikomu nie wzbrania się dotykania tego, co święte, jak i przychodzenia do świątyni, jak [właśnie] [kobiecie religijnie] nieczystej.

22 A jeszcze i to, że jeśli jest [on religijnie] czysta w „białe dni”[3012], to jakiż jest sens [wyrażenia]: *„kapłan usunie z niej [nieczystość] i [stanie się religijnie] czyste”*[3013] źródło jej krwi[3014], po

23 złożeniu ofiary [za grzechy][3015]? Przez cały okres upływu dni „posiedzenia”[3016],

---

t. 2., s. 873, termin: טהר w odmianie *pi'el*). Jak się więc pokazuje, różnica ta zmienia nie tylko sens i wymowę tekstu biblijnego, ale posiada także swoje konsekwencje halachiczne.

[3006] W tym przypadku mowa o słowie טהרה.

[3007] Hebr. טוֹהַר.

[3008] Ez 44:26: hebr. טהרה oznacza tu ‘oddalenie [się]’.

[3009] Okazuje się więc, że i rabbanici zdają sobie sprawę ze znaczeniowej dwuznaczności rdzenia ט.ה.ר, także w odniesieniu do tekstu biblijnego. Szełomo ben Aharon na tej podstawie stara się udowodnić, że rdzeń ten występujący w Kpł 12:4, 5 ma to samo znaczenie, co w Ez 44:26.

[3010] Kpł 13:46. W zasadzie całe wyrażenie „usiądzie osobno” oznacza wydalenie osoby z pewnej grupy. Rozumowanie jest tu jednak przeprowadzone prawidłowo. Podobny tok rozumowania jest widoczny np. u Rambana, kom. do Kpł 12:4.

[3011] Kpł 12:4. Skoro więc są to dni oczyszczenia, to oznacza to, że ona nadal jest nieczysta.

[3012] Hebr. ימי ליבון, dosł. ‘dni wybielania’ – jest to siedmiodniowy okres oczyszczenia, jaki kobieta odlicza po ostatnim wycieku krwi danego okresu miesiączkowego.

[3013] Kpł 12:8.

[3014] Eufemistyczne określenie kobiecych narządów płciowych (por. E. Shoshan, t. 4., s. 1498, termin: מקור w znaczeniu 5.). Cytat ten w podobny sposób dopełnia m.in. Ramban, kom. do Kpł 12:7. Po takim rytuale kobieta mogła już współżyć z mężem.

[3015] Dopisek w nawiasie kwadratowym na podstawie treści z Kpł 12:8.

[3016] W znaczeniu ‘w odosobnieniu’, jak nieco wyżej była o tym mowa.

[mianowicie] 33 za chłopca i 66 za dziewczynkę, jest[3017] ona nieczysta

24 i zakazana, [gdy mowa o] współżyciu małżeńskim[3018]. Nie ma co [też] twierdzić, że Pismo dokonało podziału dni [bycia w] nieczystości[3019],

25 gdyż kobieta rodząca wychodziła poza obóz siódmego (za chłopca) lub czternastego (za dziewczynkę) dnia, jak jest napisane

26 w paraszy *„Policz”*, rozdział 5: *„Nakaż synom Izraela, aby odesłani z obozu zostali: każdy trędowaty, każdy kto wydziela ciecze”* itd.[3020]

27 Napisano [też]: *„od mężczyzny po kobietę będą odesłani […] i tak nie stanie się nieczystym ich obóz”*[3021]. Tak więc kobieta, która rodzi wydziela ciecze. A po upływie

28 siedmiu dni (za chłopca) lub 14 (za dziewczynkę) wracała do obozu i siedziała w swoim namiocie aż do upłynięcia „dni jej oczyszczenia”[3022]”.

Pytanie 11[3023]

29 Biblista zwrócił się z wyrzutem do talmudysty, mówiąc: „Czyż to nie Wy szczycicie się wypełnianiem wszystkich przykazań

30 Tory, zgodnie z tym, jak są zapisane? Dlaczego [więc] nie odliczacie pięćdziesiątego dnia

31 po upływie okresu liczenia [*omeru*], jak to jest zanotowane w paraszy *„Powiedz”*: *„do zajutrza siódmego szabatu*

32 *odliczycie pięćdziesiąt dni i [wtedy] złożycie nową ofiarę PANU”*[3024]? Tak więc i pięćdziesiąty dzień musi być

33 doliczony na końcu [okresu] liczenia [*omeru*]. Natomiast odnośnie do tego,

---

[3017] Dosł. ‘była’ (היתה).

[3018] Hebr. לתשמיש המיטה, dosł. ‘do wykorzystania w łóżku’.

[3019] Czyli na 7 i 33 w przypadku narodzin chłopca oraz na 14 i 66 w przypadku narodzin dziewczynki, jak utrzymują rabbanici. Pierwsza liczba oznacza nieczystość najwyższego stopnia, która jest związana z krwawieniem podczas porodu, zaś druga – potocznie rzecz ujmując – nieczystość mniejszego rzędu, związana jest z czasem powrotu kobiecego ciała do normalnego funkcjonowania (zob. np. Ramban, kom. do Kpł 12:4). Należy jednak zauważyć, że generalnie w judaizmie rabbanicznym kobieta posiada status nieczystej przez cały ów okres, tj. – odpowiednio do płci dziecka – 40 i 80 dni po porodzie.

[3020] Lb 5:2. Hebr. זב (*zaḇ*) to jak gdyby ‘popuszczający’, choć nie tylko ciecze w klasycznym rozumieniu tego słowa.

[3021] Lb 5:3. Część rękopisów w miejsce […] dodaje jeszcze brakujące słowa wersetu: „na zewnątrz, [tj.] poza obóz zostaną odesłani” (zob. odp. przyp. do tekstu hebr.).

[3022] Kpł 12:4.

[3023] Wyrażenie zapisane na końcu linii pisania, pomiędzy wierszami. Elgamil: kwestia, zarzut 11.

[3024] Kpł 23:16.

co napisał Raszi: *„lecz nie z tym dniem”*[3025], jak i to że połączył on słowa „pięćdziesiąty

34 dzień” ze słowem „złożycie”[3026], to nie wydaje się to [właściwe], a to ze względu na [znak graficzny] *etnah*[3027] w słowie „dzień”, [gdyż] nie da się połączyć słowa[3028]

35 [już] rozdzielonego ze [słowem z] akcentowym [znakiem] oddzielającym[3029]. Rzecz ta jest jasna i oczywista, bowiem wyrażenie *„odliczycie pięćdziesiąt dni”* powiązano z *„do*

36 *zajutrza”*, aby koniec liczenia [*omeru*] nastąpił [właśnie] w pięćdziesiątym dniu[3030]. Natomiast zgodnie z opinią Rasziego akcent rozdzielający

37 winien być w słowie „odliczycie”, dzięki czemu można by powiązać wyrażenie „pięćdziesiąt dni” z wyrażeniem

38 „złożycie nową ofiarę PANU”[3031]. Lecz *etnah* występuje w słowie „dzień”, co jest jasne i oczywiste nawet dla

39 malutkich dzieci ze szkoły midraszowej. Nie ma też sensu zmieniać kolejności słów[3032], mianowicie przekręcać Biblii, wywracać

40 Pismo, gdyż werset ten [ma być] napisany tak jak jest. Albowiem tylko ten, co chce pozbawić Biblię jej [prawdziwego] znaczenia, poszukuje argumentów

---

[3025] Tj. bez liczenia pięćdziesiątego dnia. Raszi, kom. do Kpł 23:16 (wyjaśnienie wyrażenia עד בכלל zob. E. Shoshan, t. 3, s. 1064, termin: עד ועד בכלל).

[3026] Zob. Raszi, kom. do Kpł 23:16. Rabbaniczny uczony uważa, że ofiarę należało złożyć Bogu w 50-tym dniu, a więc że oddzielnie należy odliczyć 49 dni.

[3027] Hebr. אתנח (*ʾeṯnaḥ*) jest określeniem znaku graficznego, stosowanego między innymi w tekstach biblijnych, umieszczanego pod literą: בָּ. Nazwa znaku pochodzi od rdzenia נ.ו.ח, to znaczy ‘spoczywać, odpoczywać’. Pełnił on funkcję zarówno znaku interpunkcyjnego, jak i wskazywał miejsce akcentu wyrazowego. Szełomo ben Aharon odwołuje się tu do interpunkcyjnej funkcji tego znaku, którym jest oznaczanie końca wypowiedzi (coś na kształt kropki we współczesnej interpunkcji).

[3028] Hebr. דבר, ‘rzecz, sprawa; *ew.* coś’.

[3029] Ujmując rzecz prościej, nie wolno zbyt pochopnie łączyć ze sobą słów występujących bezpośrednio przed i po kropce. One oczywiście mogą mieć jakieś wspólne odniesienie, ale nie w tak dalece ścisły sposób, w jaki proponuje to Raszi. Tak więc słowo występujące po kropce (lub po znaku *etnah*) zostało przez ów znak rozdzielający oddzielone od słowa występującego przed nim, między innymi po to by go z nim nie łączyć właśnie. Zgodnie więc z argumentacją Szełomo ben Aharon, Raszi w swoim komentarzu burzy podstawowe znaczenie owego znaku graficznego, co jest niezgodne z regułami języka pisanego.

[3030] Z wewnętrznej logiki prezentowanej tu argumentacji wynika, że zdanie typu [...] כי ,[...] כי oznacza zdanie przyczynowo-skutkowe: dlatego coś uczyniono [przyczyna], aby coś uzyskać [wynik]. Tak więc oba hebrajskie słowa כי nie mogą tu posiadać tego samego konwencjonalnego znaczenia (‘gdyż, bowiem, dlatego że’), gdyż sens obu zdań byłby nie dość precyzyjny, o ile w ogóle sensowny.

[3031] Zob. Raszi, kom. do Kpł 23:16. Zwrot „dzięki czemu”, to tłumaczenie hebr. אף על פי כן, które zwykle oznacza ‘mimo to’. Logika zdania pokazuje jednak, że to przesunięcie akcentu oddzielającego ze słowa „dzień” na „odliczycie” uprawnia do konkluzji, że w 50-tym dniu liczenia *omeru* należy złożyć Bogu ofiarę. A więc nie „mimo to”, lecz właśnie „dzięki temu”.

[3032] Dosł. „wyprzedzać to, co później; *ew.* wyprzedzać to, co następne” (להקדים את המאוחר).

41 usprawiedliwiających jego słowa i uwiarygadniających[3033] jego twierdzenie. Nadto jeszcze i to: skoro pięćdziesiątego dnia nie zalicza się do liczenia [*omeru*], to dlaczego
42 wspomniano w Piśmie o liczeniu[3034]? A wystarczyłoby, gdyby poprzestało [ono] na wyjaśnieniu [za pomocą słów] „do zajutrza szabatu”[3035]. I dlatego [słowa] „pięćdziesiąt dni”

fol. 127v

1 הוא מאמר נוסף[3036] ומיותר : מכלל שיום החמשים היו ספורים גם אין ממנהג הדבור לומר
2 מחרת שבוע אלא מחרת יום הרי מכל צד מבואר שהשבת שבת בראשית בלי שום ספק
3 שאלה יב[3037] טען[3038] בעל מקרא לתלמדי באומרו למה חכמיכם הקלו כל כך[3039]
4 בעיינין[3040] האריות[3041] כאשר ידוע ממה שכתוב[3042] במשניותיהם וכמו
5 שהביא הרמב"ם[3043] בהלכות אסורי ביאה פרק ב משנה יג וזל הבא על אשה ובתה דרך זנות
6 או על אשה ואחותה וכיוצא בהן הרי זה כמי שבא על נשים נכריות שאינן נעשות[3044]
7 ערוה[3045] אלא בנשואין לא בזנות : וכן אם אנס אביו או בנו אשה או בתה אותה[3046] הרי זו
8 מותרת לו וישאינה שאין[3047] כאן אישות[3048] : ומצות חכמים שישא אדם בת אחותו וכן לבת

[3033] Hebr. לישר dosł. ‘wyprostować, wyrównać, prostować; naprawiać, porządkować’. W zestawieniu z innymi jeszcze wyrazami, w języku polskim czasownik ten można oddać w zupełnie inny sposób, np. לישר הדורים – ‘usunąć trudności’ (Szir, Słownik hebrajsko-polski, t. 1, s. 268, termin: ישר הדורים). Na tej samej zasadzie zdecydowano się na zwrot „uwiarygodnić twierdzenie”, niż „prostować twierdzenie”, gdyż tak po polsku się nie mówi.

[3034] Za pomocą czasownika „odliczycie” (Kpł 23:16). Gdyby więc nie było wyraźnie mowy o liczeniu 50 dni, to nie trzeba by było ich w pełni odliczać.

[3035] Tj. do dnia po szabacie. Rzeczywiście, nie trzeba było wcale wspominać o odliczaniu pełnych 50 dni, gdyż wynika to już ze zdania poprzedniego (Kpł 23:15), że od dnia po szabacie musi być odliczonych 7 tygodni, aż do dnia po siódmym szabacie, z czego właśnie wynika, że mowa o 50 dniach. Tak więc – co do tego punktu – należy zgodzić się z karaimskim uczonym, że w Kpł 23:16 nie było już potrzeby umieszczać nakazu, że należy odliczyć 50 dni, co przecież już wynikło z wersetu poprzedzającego. Skoro jednak tak jest, to oznacza to, że tym bardziej należy przestrzegać liczenia owych 50 dni.

[3036] Elgamil: מוסף.

[3037] Elgamil: טענה י''ב.

[3038] Elgamil: טען עוד.

[3039] Elgamil: כל כך הקלו.

[3040] Winno być: העניין. Na początku wiersza pozostawiono dłuższą przerwę, aby graficznie zasygnalizować początek nowej kwestii.

[3041] Elgamil (poprawnie): העריות.

[3042] Elgamil: שכתבו.

[3043] Elgamil: הר''ם במז''ל.

[3044] Elgamil: נענשות.

[3045] Elgamil: brak słowa.

[3046] Elgamil: brak słowa.

[3047] Elgamil: וישאנה באין.

9 אחיו שנאמר ומבשרך לא תתעלם[3049] עכ"ל האם אין זה השחתת התורה והפיכת דברי

10 אלהים חיים ה' צבאות עמנו[3050] כאשר כל זה ידוע ומבואר בשתי הפרשיות דהיינו

11 בפרשת אחרי מות הזהיר בגלוי ערוה[3051] ובפרשת קדושים בלשון שכיבה וזה מורה

12 על הזנות והניאוף ורק בכמה מהם נזכרה לשון לקיחה המורה על הנשואין[3052] : וכן

13 בפרשת כי תצא וכי תבוא[3053] רובו בלשון שכיבה ואיך אכ"[3054] החליפו כונת[3055] התורה ונתנו יד

14 לפושעים לעשות הפועל המגונה בזדון במה שכתוב בפ' א' במשנה י"ט[3056] וז"ל אשה

15 שתחלת ביאתה באונס וסופה ברצון פטורה מכלום[3057] : וכן בפרק כ"ד משנה י"ט[3058] כל שתחלת[3059]

16 ביאתה באונס אע"פ שסופה ברצון ואפילו אמרה הניחו לו שאלמנא[3060] לא אנס הייתי שוכרי[3061]

17 שוכרתי[3062] הרי זה מותר שהיצר לבשה מתחלת באונס[3063] עכ"ל : ומה שהביא אסמכתא

18 לנשיאת האיש בת אחיו או בת אחותו מפסוק ומבשרך לא תתעלם ישעיה נ"ח[3064] גם זה

19 הפך כונת הפסוק[3065] המדבר על ענין[3066] נתינת הצדקה וגו'[3067] כאשר כל זה ידוע אפילו להדיוטים

20 ומה התועלת לכם להוציא המקראות ממשמעם : וכן עשו אוובינו[3068] פלילים בהרבה מקומות

21 מהתורה ומהנביאים לתרץ המקראות בסברות זרות מדומות לסברתכם האם אין זה

22 חלול השם במה שכתוב פטורה מכלום[3069] : וכן הרי זו[3070] מותר והנביא צוות[3071] ואיש ואביו ילכו

23 אל הנערה למען חלל את שם קדשי עמוס סימן ב' פרשה ד'[3072] : וכו'[3073] שהנביא גנה הליכת אב

24 ובן לא לאשה אחת[3074] אך[3075] אמר הרי זה כמי שבא על נשים נכריות[3076] כנכתב לעיל ׃ ׃

[3048] Rambam, *Miszne Tora*, *Halachot issure bia 2:13*. Różnice w stosunku do tekstu Rambama (kolejno): [...] על שתי נשים נכריות [...] ערווה זו עם זו [...] או בנו או אחיו או אחי אביו אשה או פיתה אותה [...] וישאנה שלא נאמר אלא אשת ואין [...] (opieram się na wersji elektronicznej „Judaic Classics").

[3049] Rambam, *Miszne Tora*, *Halachot issure bia 2:14*, zaś biblijny cytat pochodzi z Iz 58:7.

[3050] Elgamil (zamiast tego słowa): אלהינו.

[3051] Elgamil: הערוה.

[3052] Elgamil: הנישואין.

[3053] Elgamil: 'תצא ותבא'.

[3054] Elgamil: אם כן.

[3055] Litera נ zapisana nad wyrazem. Elgamil: כוונת.

[3056] Elgamil: 'שכתב בפרק א' משנה ט.

[3057] Litera ו dopisana nad wyrazem, pomiędzy literami ל oraz ם. Rambam, *Miszne Tora*, *Halachot issure bia 1:9*.

[3058] Elgamil dodaje jeszcze: וז"ל.

[3059] Litera ל zapisana nad wyrazem.

[3060] Elgamil: שאלמלא.

[3061] Wyraz błędnie zapisany, stąd pozioma linia nad nim. Poprawnie jest on zapisany w wierszu następnym.

[3062] Elgamil: שוכרתו.

[3063] Elgamil: מתחלתה באונס. Rambam, *Miszne Tora*, *Halachot iszut 24:19*.

[3064] Elgamil: ישעיה נח ז.

[3065] Litera ו zapisana nad wyrazem. Elgamil: כוונת הפסוק.

[3066] Elgamil: עניין.

[3067] Elgamil (zamiast tego słowa): וגמילות חסדים.

[3068] Winno być אויבינו.

[3069] Elgamil: במה שכתב פטורה מכולם.

[3070] Elgamil: זה.

[3071] Elgamil: צווח.

[3072] Am 2:7. Elgamil: עמוס ב ז.

[3073] Elgamil: וכיוון.

25 שאלה יג[3077] טען[3078] בעל מקרא לתלמודי ואמר למה חכמיכם הכשירו הממזרים

26 המפורסמים כאשר אמר[3079] הרמבם בהלכות אסורי ביאה סימן[3080] טו משנה ג[3081]

27 וזל כותי ועבר[3082] הבא על בת ישראל הולד כשר בין פנויה בין אשת[3083] איש בין באונס בין

28 ברצון[3084] ובמשנה[3085] יא פנויה שנתעברה מזנות אמרו לה מה העובר הזה אם אמרה בן כשר הוא

29 ולישראל נבעלתי הרי זו נאמנת הבן כשר[3086] משנה כ אשת איש שיצא עליה קול שהיתה

30 זונה תחת בעלה[3087] והכל מרננין עליה[3088] אין חוששין לבניה שימא[3089] ממזרים הם שרוב בעיל[3090]

31 בעילות אצל[3091] הבעל ומותר לישא בתה לכתחלה אבל היא עצמה חוששין לה משום זונה

32 ואם היתה פרוצה יותר מדאי[3092] אף לבניה חוששין[3093] פרק יח משנה א[3094] הנרבעת לבהמה[3095]

33 אינה זונה משנה ב הפנויה אפילו הפקידה[3096] עצמה לכל אינה זונה : אבל הנבעלת

34 לאחר מאיסורי[3097] לאוין הרי היא זונה[3098] עכל : וכן כתב בעל ספר צידה[3099] לדרך במאמר

35 ג כלל ד פרק ט דף קא[3100] הנך רואה שכל הסבות שיזדמנו[3101] מצד הזנות הכשירו : וכל

36 מעשה זמה התירו : ואך תקראו זרע קדש והשם ית[3102] אינו חפץ בכל הפעולות האלו

[3074] Elgamil: וכן לאשה אחת.

[3075] Elgamil: איך.

[3076] Elgamil: שבא לנשים נכריות. Następne słowa Elgamil pomija, zamiast nich dodaje:
וכל זה הפך הנמהג הקדום אשר היה בישראל, כמו שנודע מיהודה שנאמר ''ולא יסף עוד לדעתה''. ומיעקב אבינו ע''ה, שנאמר ''אז חללת יצועי עלה''. ומד''ה ע''ה שנאמר ''ותהיינה צררות עד יום מתן אלמנות חיות'' (שמואל ב' כ ג).
Tłumaczenie tekstu znajduje się w analogicznym miejscu w części polskiej.

[3077] Elgamil: טענה י''ג.

[3078] Elgamil: טען עוד.

[3079] Elgamil: כמו שכתב.

[3080] Elgamil: פרק.

[3081] Elgamil: 'יג.

[3082] Elgamil: כותי ועבד. W tekście Rambama (edycja „Judaic Classics”): עכו''ם ועבד.

[3083] Elgamil: בין באשת.

[3084] Rambam, *Miszne Tora*, *Halachot issure bia 15:3*.

[3085] Elgamil: ובמשנה.

[3086] Elgamil: והבן כשר. Rambam, *Miszne Tora*, *Halachot issure bia 15:11* (tekst oryginalny posiada drobną różnicę, nie wpływa ona jednak na zmianę istoty treści, dlatego też tu jej nie uwzględniam).

[3087] Elgamil: אישה.

[3088] Elgamil: אחריה.

[3089] Elgamil: שמא.

[3090] Wyraz niedokończony – w całości zapisany w wierszu następnym.

[3091] Elgamil: אחרי.

[3092] Elgamil: מדי.

[3093] Rambam, *Miszne Tora*, *Halachot issure bia 15:20*. Także i tu istnieją pewne znikome różnice w stosunku do oryginalnego tekstu Rambama, nie wpływają one jednak negatywnie na ostateczny jego wydźwięk.

[3094] Elgamil: משנה א' פרק חי'.

[3095] Elgamil: לבהמה.

[3096] Elgamil: הפקירה. W tekście Rambama także występuje słowo הפקירה.

[3097] Elgamil: לאחד מאסורי.

[3098] Rambam, *Miszne Tora*, *Halachot issure bia 18:2*.

[3099] Elgamil: צדה.

[3100] Elgamil: ק''מ.

[3101] Elgamil: שרמזנו.

[3102] Elgamil: ואיך תקרא [...] והשי''ת.

37 כאשר גנה על ידי נביאיו בתכלית הגנות[3103] ׳׳׳ שאלה יד[3104]

38 טען[3105] עוד בעל מקרא לתלמודי[3106] למה התירו חכמיכם לאיש בת אחיו[3107] : וכיון[3108]

39 שהדודה שהיא אחות האב אסורה לבן[3109] כדכתיב בפ'[3110] העריות הנה מגזרת שוה[3111]

40 גם הדוד ראוי[3112] שיאסר לבת האח[3113] כי הם שוים בקירבו[3114] המשפחה וחכמיכם התירו בגמרה

41 בדאיתא[3115] במסכת יבמות[3116] פרק הבא על יבמתו דף סב כל הנושא בת אחותו או בת אחיו עליו

42 הכתוב אומר[3117] אז תקרא וה׳ יענה[3118] : מי יאמין לשמועתכם וקבלתכם בזאת[3119] כי החליפו כונת

43 הנביאים[3120] בנבואות ופירושו הפסוקים[3121] על זולת מכוונם : כי הנבואה מיעדת שכר

fol. 127v

1 są zbędne, dodatkowe, bo i tak[3122] jest [tu] wliczonych 50 dni[3123]. Nie zwykło się też mówić

2 „nazajutrz tygodnia”, lecz „nazajutrz”, [tj. „następnego dnia”], z czego wynika[3124], że [słowo] „szabat” to bez wątpienia dzień tygodnia[3125]”.

3 Pytanie 12[3126] Biblista zwrócił się[3127] z wyrzutem do talmudysty, mówiąc: „Dlaczego Wasi uczeni tak bardzo zliberalizowali [prawo odnośnie]

[3103] Elgamil: נביאיו התכלית.
[3104] Elgamil: טענה י''ד.
[3105] Wyraz lekko oddzielony od reszty tekstu, zapisany też nieco większą czcionką.
[3106] Elgamil: לתלמודי ואמר.
[3107] Elgamil dodaje jeszcze: ובת אחותו.
[3108] Elgamil: כיוון.
[3109] Elgamil: לכן.
[3110] Elgamil: בפרשת.
[3111] Elgamil: מגזרה שוה.
[3112] Elgamil: brak słowa.
[3113] Elgamil: אחיו.
[3114] Elgamil: בקירוב.
[3115] Elgamil: בגמרא בדיאתא.
[3116] Litera ו dopisana nad wyrazem, pomiędzy מ a ת.
[3117] Litera ו dopisana nad wyrazem, pomiędzy literami א a מ.
[3118] Iz 58:9.
[3119] Elgamil: לשמועתם וקבלתם הזאת.
[3120] Elgamil: כוונת הכתוב והנביאים.
[3121] Elgamil: ופירשו את הנביאים.
[3122] Hebr. מכלל ש־ (zob. Shoshan, t. 3, s. 1064, termin: מכלל ש־).
[3123] Co wynika, jak już powiedziano, z Kpł 23:15.
[3124] Hebr. מכל צד מבואר, dosł. ‘z każdej strony jest objaśnione’.
[3125] Hebr. שבת בראשית (zob. wyżej odp. przypis, w którym mowa o różnych znaczeniach tego terminu). Nie jest poprawnym wyrażenie „nazajutrz miesiąca”, czy też „nazajutrz tygodnia”, lecz poprawna jest forma typu „nazajutrz soboty”, z czego stylistycznie wynika, że może być tu mowa tylko i wyłącznie o dniu tygodnia.
[3126] Elgamil: kwestia, twierdzenie 12.
[3127] Elgamil: „zwrócił się jeszcze”.

4 do kwestii „nagości”[3128], jak to jest wiadome na podstawie tego, co napisane jest w Waszych traktatach, zgodnie z tym jak

5 przedstawił to Rambam w *Halachach dotyczących zakazanego współżycia*[3129], w rozdziale 2, traktat 13, cytuję: *„Sypiający z kobietą*[3130] *i z jej córką [w ramach] prostytucji*[3131]*,*

6 *lub z [jakąś] kobietą i z jej siostrą, i tym podobne, jest jak ktoś, kto sypia z obcymi kobietami, które <wobec siebie> nie są*

7 *nagie, i to w małżeństwie, a nie [w ramach] prostytucji*[3132]*. Podobnie jeśli zgwałcił ojciec lub jego syn kobietę, albo ją uwiódł, to zezwala się*

8 *jemu na nią i ożeni się z nią, <aby nie mówiono> że nie jest żoną i że nie ma tu związku małżeńskiego*[3133]*. […]. Prawa uczonych: [wolno] mężczyźnie ożenić się z córką swej siostry”*, podobnie i *„z córką*

9 *brata, ponieważ jest powiedziane: «nie ignoruj swojego ciała»”*[3134] – koniec cytatu. Czyż nie jest to niszczenie Tory, jak i odwracanie słów

10 Boga żywego, PANA Zastępów Niebieskich, [który] jest z nami[3135]? Przecież wszystko to jest znane i objaśnione w owych dwóch paraszach, a mianowicie

11 w paraszy *„Po śmierci”*, gdzie przestrzega się przed odkrywaniem nagości[3136], jak i w paraszy *„Święci”* za [pomocą] słowa „leżenie”, które wskazuje

12 na prostytucję i cudzołóstwo[3137]. Tylko w kilku [miejscach] wypowiada się

[3128] Lub, innymi słowy, prostytucji (hebr. ערווה, *ʿerva*).

[3129] Mowa o Rambama, *Miszne Tora*, *Halachot issure bia*.

[3130] Hebr. הבא על אישה, dosł. ‘wchodzący na kobietę’, tj. ‘kładący się przy kobiecie’.

[3131] Hebr. דרך זנות, dosł. ‘poprzez nierząd’.

[3132] Tłumaczenie wypowiedzi nie do końca pewne. Jeśli jest ono takie, jak przełożono, to rzeczywiście w ten sposób Rambam legalizuje prostytucję, łącznie ze współżyciem z kobietami, które łączą więzy krwi. Karaim miał więc prawo się z Rabbanitą nie zgodzić. Ponadto z powyższego zdania wynika, że w opinii Rambama małżeństwa obcych mają ten sam status prawny, co legalna prostytucja żydowskich kobiet.

[3133] Rambam, *Miszne Tora*, *Halachot issure bia 2:13*. Słowa wzięte w nawiasy ostrokątne oznaczają tekst zaczerpnięty z intertekstu, tj. z Rambama, bez którego cytat byłby nie do końca zrozumiały. Jeśli nie wpływa to na zmianę znaczenia przytoczonych słów z Rambama, to nie zaznacza się opuszczeń, na które zdecydował się karaim z Pozwola.

[3134] Rambam, *Miszne Tora*, *Halachot issure bia 2:14*; biblijny cytat – Iz 58:7. U Rambama zdanie to ma konstrukcję typu: „Na podstawie praw uczonych, [którzy orzekli] że X, wynika że wolno też na Y”. Szełomo ben Aharon pominął początek drugiej części zdania, stąd i po polsku należało pierwszą jego część nieco przekształcić, tak aby przytaczany cytat pasował do kontekstu wypowiedzi karaima z Trok. W przeciwnym przypadku tekst byłby bardzo chaotyczny.

[3135] Zamiast ostatniego zwrotu, niektórzy podają (zob. odp. przyp. do tekstu hebr.): „naszego Boga”.

[3136] Zob. np. Kpł 18:6-19 (największe nagromadzenie zwrotu „odkrywać nagość”).

[3137] Zob. np. Kpł 19:20; 20:11-20 (bardzo duże nagromadzenie rdzenia ש.כ.ב, ‘leżeć [np. w łóżku lub z kimś]’). Z uwagi na fakt, że w Kpł 20:15 mowa o „leżeniu” ze zwierzęciem, można w istocie wysunąć hipotezę, tak jak to

słowo „wziąć”, które wskazywałoby na zaślubiny[3138]. Podobnież

13 w paraszy *„Gdy wyjdziesz”*, jak i w *„Gdy przybędziesz”*[3139] w większości [przypadków występuje] słowo „leżenie”[3140]. W tej sytuacji jakżeż to, że zamieniono zamiar Tory, [jednocześnie] wyciągając rękę

14 do przestępców, by umyślnie [mogli] dokonywać karygodnych czynów, takich jak te, o których mowa[3141] w rozdziale 1., traktat 19., cytuję: *„Kobieta*

15 *początkowo [wzięta] gwałtem, lecz później [współżyjąca] z własnej woli, jest wolna [od winy] tak, jakby nic [złego nie zrobiła]”*[3142]. Podobnie w rozdziale 24., traktat 19.: *„Jeśli z początku*

16 *[kobieta] jest gwałtem [wzięta] – i to pomimo że na koniec już z własnej woli, a nawet mówiąc «Zostawcie go, bo gdyby mnie nie [wziął] gwałtem, to i tak bym*

17 *go chciała», co oznacza że popęd wziął nad nią górę*[3143] *– [to przez cały ten czas]*[3144] *<była> [wzięta] gwałtem”*[3145] – koniec cytatu. Odnośnie zaś do uzasadnienia, które [Rambam] wysunął

18 w kwestii ożenku mężczyzny z córką brata lub siostry na podstawie [słów] wersetu

---

czyni Szełomo ben Aharon, że wskazanego tu rdzenia Tora używa do eufemistycznego określenia zakazanych stosunków seksualnych.

[3138] W obu paraszach rdzeń ל.ק.ח ani razu nie pojawia się w znaczeniu ‘pobrać się, wziąć za żonę, wyjść za mąż, ożenić się’. Tak więc należy założyć, że słowa te odnoszą się do całej Tory, w której – rzeczywiście – niewiele razy rdzeń ten pojawia się w tym właśnie znaczeniu (zob. np. Rdz 27:15 – choć nie jest to takie pewne, bo może tu chodzić o zwykłe relacje damsko-męskie; Wj 6:25; 34:16 – choć w tym przypadku raczej w znaczeniu ‘porwać’; Lb 12:1; Pwt 21:11; 22:13; 24:3, 4, 5; 25:5, 7, 8).

[3139] Hebr. כי תבא, Pwt 26:1-29:8.

[3140] Zob. np.: Pwt 27:20, 21, gdzie mowa o współżyciu (tj. „leżeniu”) – kolejno – z żoną ojca, jak i ze zwierzęciem.

[3141] Dosł. ‘o których się pisze; które są zapisane’ (במה שכתוב).

[3142] Rambam, *Miszne Tora*, *Halachot issure bia 1:9*.

[3143] Hebr. שהיצר לבשה, mniej więcej ‘przybrała się w popęd’.

[3144] Rambam konkluduje: מתחלתה באונס היתה. Wyrażenie מתחלתה dosł. oznacza ‘od jej początku, od swego początku’, co powoduje, że dosłowne odczytanie zdania głównego tworzy tautologię: „jeśli kobieta na początku jest gwałcona, to od początku jest gwałcona”. Nie ma ono większego sensu w kontekście tego, co Rambam dodaje w zdaniach podrzędnych, z czego wynika, że jedno z wyrażeń zdania głównego musi mieć nieco inny odcień semantyczny, niż wskazywałaby na to pewna jego dosłowność. Okazuje się, że owo wyrażenie ‘od jej początku’, a nawet ‘od [samego] początku’ (była gwałcona), a więc właściwie może oznaczać, że ‘przez cały ten czas’ (kobieta ta była gwałcona). W ten sposób zachowana zostaje logika wypowiedzi Rambama.

[3145] Rambam, *Miszne Tora*, *Halachot iszut 24:19*. Jak już wyżej zasugerowano, tłumaczenie tego cytatu nie do końca pewne. Przyjmując jednak, że w jakimś stopniu udało się oddać intencję autora tekstu, można pokusić się o przeprowadzenie krótkiej analizy zarówno intertekstu, jak i prześledzić argumentację Szełomo ben Aharona. I tak, wydaje się, że według karaima z Trok kobieta ta winna być jednak ukarana, ponieważ w końcu zgodziła się na zakazane współżycie. Nie zgadza się więc on z Rambamem, który zdejmuje z niej ową winę, która mogłaby wynikać z jej ewentualnego późniejszego popędu. Według Rambama bowiem każde współżycie, które wynika z gwałtu, jest już do końca określane mianem gwałtu, co powoduje, że łatwo udowodnić niewinność kobiety, nawet w przypadku jeśli później czerpała z zakazanego czynu (tj. gwałtu) pewną satysfakcję. Pokazuje się, że i tu karaimi są o wiele bardziej restrykcyjni, niż rabbanici.

„nie ignoruj swojego ciała” ([Iz] 58:[7])[3146], to także i to

19 stanowi odwrotność intencji tego wersetu, ponieważ mówi on o udzielaniu usprawiedliwienia i [o dobrych uczynkach][3147], co jest wiadome nawet dyletantom[3148].

20 Jakąż więc macie korzyść w pozbawianiu wersetów biblijnych ich znaczeń? Podobnież uczynili nasi *wrogowie, przestępcy*[3149] w wielu miejscach

21 Tory i u Proroków „objaśniając” wiele wersetów biblijnych swoimi obcymi i wydumanymi uzasadnieniami[3150]. Czyż nie jest

22 bezczeszczeniem Boga poprzez to, co napisano *„jest wolna [od winy] tak, jakby nic [złego nie zrobiła]”*[3151]? Lecz jednak zezwolono na to! A prorok [grzmiał][3152]: *„Mężczyzna wraz z ojcem [będą] chadzali*

23 *do panienki, by bezcześcić Moje święte Imię”* (Amos, rozdział 2, urywek 4)[3153], a to dlatego że ów prorok potępiał uczęszczanie ojca

24 i syna do jednej kobiety, jak mawiał. I tak oto [ów ojciec, jak i syn] jest jak ktoś, kto uczęszcza do obcych kobiet[3154], jak to zostało wyżej napisane”.

[3146] Iz 58:7. Nie wszystkie rękopisy podają dokładne miejsce cytatu (zob. odp. przypis do tekstu hebr.). Co do kwestii ożenku, to Szełomo ben Aharon powraca tu do poruszonego wcześniej cytatu Rambama (*Miszne Tora*, *Halachot issure bia 2:14*).

[3147] Dodane na podstawie innych rękopisów (zob. odp. przyp. do tekstu hebr.).

[3148] Hebr. הדיוט (zob. odp. przypis do tego słowa).

[3149] Pwt 32:31.

[3150] Szełomo ben Aharon ma tu na myśli chrześcijan. Ich „objaśnienia” oznaczają dlań oczywiście naciąganą argumentację.

[3151] Rambam, *Miszne Tora*, *Halachot issure bia 1:9*.

[3152] Dodane na podstawie innych rękopisów (zob. odp. przyp. do tekstu hebr.).

[3153] Am 2:7. Pod pojęciem urywek kryje się hebr. פרשה (*paraša*).

[3154] W pewnym momencie Biblia zaczyna potępiać wchodzenie w związki małżeńskie z obcymi kobietami (zob. szczególnie Ezd 10:2, 10, 11, 14, 17, 18), ponieważ obawiano się, że wpłyną one negatywnie na zachowywanie tradycji i kultury żydowskiej, a szczególnie wiary swych mężów (zob. Ne 13:26).
Część rękopisów (zob. odp. przyp. do tekstu hebr.) pomija następne słowa, a zamiast nich dodaje:
„Wszystko to jest na odwrót w stosunku do starożytnego zwyczaju, który panował w Izraelu, a który jest znany z: [historii] o Judzie, o którym powiedziane jest, [że] „już więcej się o nią nie dowiadywał” [Rdz 38:26]; jak i z [historii] o Jakubie, pokój jemu, jak powiedziano: „zbezcześciłeś moje łoże wchodząc [na nie]” [Rdz 49:4]; jak i z [historii] o Królu Dawidzie, pokój jemu, jak powiedziano: „i będą związane [z nim] aż do dnia ich śmierci – [będą niczym] wdowy przez całe [swe] życie” (2 Ks. Samuela 20:3)”.
Fragment Rdz 38:26 odnosi się do wydarzeń związanych z Judą i jego synową Tamar. Otóż Juda miał syna o imieniu Er (ער), męża Tamar, który zmarł. Ponieważ i drugi z jego synów, Onan, zmarł, to Tamar czekała aż podrośnie kolejny syn, tj. Szela (שלה). Jednak gdy ten podrósł, Juda nie oddał go Tamar. Ta więc podstępem zaciągnęła Judę do łóżka, i tak urodziła ona dwóch synów. Gdy Juda dowiedział się, że to one jest ojcem dzieci Tamar, postanowił już więcej się do niej nie zbliżać, ponieważ – jak sugeruje już Szełomo ben Aharon – była to jednak żona jego (zmarłego) syna. Z kolei słowa z Rdz 49:4 odnoszą się do Rubena, który uwiódł Bilhę, jedną z drugorzędnych żon swego ojca. Tu także sytuacja jest klarowna i – jak się domyślamy – z punktu widzenia karaimów karygodna. W wersecie tym duże problemy translatorskie sprawia wyraz עלה, o którym nie wiadomo czy pełni tu funkcję czasownika, czy rzeczownika, czy też może przymiotnika. Swoje tłumaczenie opieram więc na wewnętrznej paralelności tego wersetu, w którym wcześniej, lecz w nieco innych słowach, pojawia się wymówka, że syn ojca wszedł do jego łoża – i w owej pierwszej części tegoż wersetu użyto czasownika właśnie

25 Pytanie 13[3155] Biblista zwrócił się[3156] z wyrzutem do talmudysty, mówiąc: „Dlaczego Wasi uczeni uznali ewidentnych

26 bękartów[3157], jak powiedział Rambam w *Halachach dotyczących zakazanego współżycia*, rozdział 15, lekcja 3[3158],

27 cytuję: *„Obcy*[3159] *lub niewolnik współżyjący z Izraelitką: [dziecko], które się narodziło, [zostaje] uznane [za żyda]*[3160] *– czy to z panny, czy z zamężnej, czy to poprzez gwałt, czy też*

28 *z jej [własnej] woli”*[3161]. Lekcja 11: *„Panna, która zaszła w ciążę w wyniku cudzołóstwa*[3162]*: [jeśli] na pytanie*[3163] *«Co to za płód?» ona odpowie «Uznaje się go [za żyda],*

29 *[ponieważ] to Izraelita mnie posiadł», to wierzy się jej [na słowo], a syn zostaje uznany [za żyda]”*[3164]. Lekcja 20: *„Kobieta zamężna, o której rozeszła się wieść*[3165]*, że była*

30 *cudzołożnicą [za plecami] swojego męża, a wszyscy o niej plotkują: nie należy obawiać się co do jej synów czy są bękartami*[3166]*, gdyż większość stosunków*

---

o rdzeniu ע.ל.ה. Nieco inną od poprzednich wymowę ma cytat z 2 Sm 20:3. Odnosi się on do 10-ciu żon króla Dawida, z którymi on nigdy nie obcował, a które tylko jemu miały zachować wierność do końca swych dni. Przytaczając je, karaimski duchowny chciał być może zasugerować, że kobieta winna być wierna tylko jednemu mężczyźnie, i to przez całe swe życie. Wynikałoby z tego, że nie ma możliwości współżycia z zamężnymi kobietami, nawet w przypadku, gdy są wdowami. Idąc takim tokiem rozumowania, ponownie się przekonujemy, że karaimi w wielu punktach swojej halachy byli bardziej restrykcyjni, niż rabbanici.

[3155] Elgamil: kwestia, twierdzenie 13.

[3156] Część rękopisów (zob. odp. przyp. do tekstu hebr.) dodaje też: jeszcze.

[3157] Niemało kłopotu sprawia tłumaczenie wyrażenia הממזרים המפורסמים na język polski. Użyty tu bowiem przymiotnik oznacza zazwyczaj rzecz ‘znaną, głośną, słynną, wiadomą’ itp. Jednak w samym tekście nie ma mowy o jakimś słynnym dziecku z nieprawego łoża, jest natomiast mowa o prawnych regulacjach Rambama, który w ewidentnych przypadkach bękarctwa zezwala jednak na religijne uznanie dziecka, z czym karaimi się nie zgadzają. Stąd też, moim zdaniem, hebr. מפורסם (*mᵊpūrsam*) występuje tu w znaczeniu ‘oczywisty, bezsporny, ewidentny, niekwestionowany’. Z kolei co do leksemu ‘bękart’, to należy zauważyć, iż na potrzeby tej kwestii będzie on posiadał w sobie element bycia ‘nie żydem’, a więc ‘bękart’ to osoba, której nie uznaje się za żyda.

[3158] Część źródeł podaje: 13.

[3159] Dosł. Kutejczyk (כותי). Uważam, że terminu tego nie należy tu zawężać tylko i wyłącznie do Samarytan (których właśnie tym mianem Józef Flawiusz pogardliwie określał, aby podkreślić ich obcość nie tylko religijną, ale i etniczną), lecz rozciągnąć w ogóle na wszystkie obce ludy, albowiem reguła halachiczna nie dotyczy tylko Samarytan, lecz właśnie wszystkich, którzy nie są żydami. W tekście Rambama (opieram się na zdigitalizowanej edycji „Judaic Classics”) zamiast tego słowa występuje עכו"ם, tj. ‘bałwochwalca’.

[3160] Jeśli w języku hebrajskim w stosunku do człowieka używa się określenia כשר (*kašer*), to na język polski najlepiej jest przełożyć ów termin jako ‘być uznanym za żyda’ (a nie, że ktoś jest ‘koszerny’, gdyż byłaby to kalka językowa właściwie niewiele mówiąca o istocie rzeczy).

[3161] Rambam, *Miszne Tora*, *Halachot issure bia 15:3*.

[3162] Terminy typu זנות (*zᵊnuṯ*), czy też זונה (*zona*) na potrzeby tej kwestii będą oddawane kolejno jako: ‘cudzołóstwo’ i ‘cudzołożnica’, a to ze względu na pewne rozważania Rambama odnośnie do współżycia kobiet ze zwierzętami. Rzecz ta za chwilę się wyjaśni.

[3163] Dosł. „powiedziano do niej”.

[3164] Rambam, *Miszne Tora*, *Halachot issure bia 15:11*.

[3165] Lub „wyszła pogłoska”, hebr. יצא עליה קול to wyrażenie idiomatyczne, dosł. „wyszedł o niej [pewien] głos”, tj. jakaś opinia, plotka, zazwyczaj niepochlebna (E. Shoshan, t. 6, s. 2304, termin: יצא קול).

[3166] Nie należy się obawiać o to, że nie są żydami.

31 *seksualnych [odbyła] z mężem*[3167]*; wolno więc z miejsca poślubić jej córkę. Jednakże o nią samą należy się obawiać*[3168]*, ponieważ jest cudzołożnicą.*

32 *Jeśli [jednak] była ona bardzo rozwiązła, to i o jej synów należy się obawiać"*[3169]. Rozdział 19, lekcja 1: *„Współżyjąca ze zwierzęciem:*

33 *nie jest [uważana za] cudzołożnicę"*[3170]. Lekcja 2.: *„Panna: nawet jeśli oddaje się*[3171] *wszystkim nie jest cudzołożnicą*[3172]*. […]. Jednakże współżyjąca*

34 *z jednym z tych, z którymi zakazuje się [jej współżycia], to wówczas jest [już] cudzołożnicą"*[3173] – koniec cytatu. Podobnież napisał autor książki *„Wikt na drogę"*, w artykule

35 3-cim, w części 4-tej, w rozdziale 9-tym, na str. 101[3174]. Oto [więc] widzisz, że wszystkie okoliczności, jakie tu przedłożyliśmy – a odnoszące się do cudzołóstwa – zostały

---

[3167] Prawdopodobnie mowa tu o dzieciach już urodzonych, uznanych przez jej męża. W następnym zdaniu jest też mowa o córce, że można z nią bez obaw się żenić i jest to – jak mi się wydaje – ten sam przypadek, co tutaj. Rambam w istocie rozważa przypadek, w którym żyjące dzieci pochodzą od męża owej kobiety, a kwestia rozpusty to jednorazowy jej wybryk, który niedawno został ujawniony. Zdaniem Rambama, nie może mieć on wpływu na ocenę pochodzenia jej wcześniejszych, z legalnego małżeństwa, dzieci.

[3168] Np. o to, czy jest prawdomówna.

[3169] Jeśli wiadomo, że kobieta ta od długiego już czasu zdradza męża, to należy zadać sobie pytanie, czy także i ci jej synowie, których oficjalnie uznaje się za dzieci jej męża, są żydami (Rambam, *Miszne Tora*, *Halachot issure bia 15:20*).

[3170] Rambam, *Miszne Tora*, *Halachot issure bia 18:1*. W terminologii Rambama cudzołożnica (*zona*) to albo nie-żydówka, albo żydówka, która współżyła z mężczyzną, z którym nie wolno jej tego czynić. Jeśli więc kobieta współżyje ze swym mężem w okresie miesiączkowania, to nie należy nazywać jej cudzołożnicą, podobnie też, gdy współżyje ze zwierzęciem, to pomimo faktu że winna jest ukamienowana (היא בסקילה), to jednak nie należy nazywać jej cudzołożnicą, ponieważ nie współżyła z człowiekiem, z mężczyzną (Rambam, tamże: לפיכך הנרבעת, לבהמה אע"פ שהיא בסקילה לא נעשית זונה [...] שהרי לא נבעלה לאדם, tj. „i dlatego [kobieta], która współżyła ze zwierzęciem, pomimo że [należy się jej] ukamienowanie, nie jest cudzołożnicą, gdyż nie współżyła z mężczyzną"). Należy jednak zauważyć, że tak rozumiane pojęcie 'cudzołożnica' nie oznacza, że rabbanici zezwalali na współżycie kobiet ze zwierzętami. Chodzi tu tylko o ścisłe określenie granic dla pola semantycznego tego terminu (tj. 'cudzołożnica', זונה), które – jak się w ujęciu Rambama okazuje – jest „za małe", aby mogło pomieścić w sobie aż takie wykroczenie, jak stosunek seksualny ze zwierzęciem. I to miał raczej na oku Rambam, czego Szełomo ben Aharon nie zauważył. Inaczej bowiem nie wykorzystałby tego cytatu jako zarzut w stronę rabbanicznej halachy, gdyż nie miałoby to większego sensu.

[3171] Język Rambama miejscami jest bardzo ostry, stąd i w tłumaczeniu polskim pewne i te jego cechy zdecydowano się oddać. Czasownik להפקיר oznacza 'opuszczać, porzucać', zaś w kontekście własnej osoby może oznaczać 'opuszczanie się', np. w obyczajach (E. Shoshan, t. 5, s. 2135, termin: הפקיר; tu szczególnie ciekawy przykład z midrasza *Bereszit rabba 60*: בנות גויים מפקירות עצמן, a autor słownika dodaje w nawiasie לזנות, tj. „nie-żydówki opuszczają się", czyli oddają się – i tu dopisek Shoshana – „cudzołóstwu").

[3172] Pomijając przypadki tych stosunków seksualnych, w czasie których współżyje z mężczyznami, z którymi nie wolno jej współżyć, a co wynika z halach dotyczących utrzymywania zakazanych stosunków seksualnych.

[3173] Rambam, *Miszne Tora*, *Halachot issure bia 18:2*.

[3174] Część źródeł podaje stronę 140. W wydaniu *Wiktu na drogę* z 1567 r. wskazany wyżej fragment znajduje się na stronie 140v. Jest w nim mowa o związkach małżeńskich, w które może wstąpić kobieta: z jakimi obcymi, w którym pokoleniu dzieci będą uznane za żydów, w jakich okolicznościach itp. Część znajdujących się tu informacji stanowią cytaty z Rambama (a niektóre pokrywają się nawet z tymi, które przytoczył Szełomo ben Aharon).

zalegalizowane[3175], jak i zezwolono

36 na wszystkie lubieżne czyny. Jakżeż więc [możecie] nazywać siebie *„świętym potomstwem”*[3176], skoro Bóg, niech będzie błogosławiony, nie życzył sobie takiego postępowania,

37 które [przecież] potępiał przez swych proroków za pomocą zdecydowanej reprymendy?” Pytanie 14[3177]

38 Biblista zwrócił się jeszcze do talmudysty, [mówiąc][3178]: „Dlaczego Wasi uczeni zezwolili na [poślubienie] córki brata? Z uwagi na fakt,

39 że ciotki, która jest siostrą ojca, nie wolno synowi [poślubić][3179], jak jest napisane w czytaniu odnoszącym się do nagości[3180], to z tego – na zasadzie analogii[3181] –

40 [wynika, że] także i wujowi nie będzie wolno [poślubić] córki brata, bowiem [i ciotka, i wuj] są [w tej sytuacji] równi co do stopnia pokrewieństwa rodzinnego[3182]. Lecz Wasi uczeni zezwolili [na to] w Gemarze,

41 jak to jest w traktacie *„Szwagierki”*, rozdział [zaczynający się od słów] *„Współżyjący*

[3175] Hebr. הכשירו, dosł. ‘uznano za koszerne’.

[3176] Dosł. „święte nasienie”, jednakże z uwagi na fakt, że w całej tej kwestii mówi się też o dzieciach (w kontekście tego czy są żydami, czy też nie), to postanowiłem zostać przy haśle ‘potmostwo’. Jest to aluzja do Ezd 9:2. Szełomo ben Aharon nie może się pogodzić z faktem, że za żydów uważa się te dzieci, które pochodzą z nieprawego łoża. Wynika z tego, że jeśli od wielu pokoleń żydzi rabbaniczni czynią tak jak zezwala na to Rambam, to w istocie nie mogą być już uznawania przez karaimów za żydów w znaczeniu toranicznym.

[3177] Elgamil: kwestia, twierdzenie 14.

[3178] Dodano na podstawie części rękopisów (zob. odp. przyp. do tekstu hebr.).

[3179] Dosł. ‘jest zakazana’. Pomimo że hebr. אסורה jest termin prawno-religijnym, to jednak – ze względów stylistycznych – lepiej na język polski przełożyć go poprzez opis typu ‘nie wolno jej poślubić’ czy ‘zakazuje się z nią wejścia w małżeństwo’; tak też będzie on traktowany w tym 14. zagadnieniu.

[3180] Hebr. פרשת עריות. W podziale Tory na poszczególne parasze nie ma takiej, której nazwa byłaby עריות (‘nagość; nierząd’). Jednakże w języku hebrajskim *paraša* oznacza też ‘dowolny fragment z Tory’, niekoniecznie zgodny z rabbanicznym podziałem na parasze. W tym właśnie znaczeniu występuje tu to słowo. Jeśli zaś chodzi o konkretne miejsce w Torze, to mowa tu o Kpł 18:3 i nn.

[3181] Jak wynika z kontekstu wypowiedzi, prawdopodobnie chodzi tu jeden z podstawowych sposobów wnioskowania, jakim jest analogia, nie zaś o jedną z 13 metod interpretacyjnych Tory. Szełomo ben Aharon nie zestawia ze sobą co najmniej dwóch – podobnych do siebie – fragmentów Tory, ani ich nie analizuje pod kątem znaczeń występujących w nich tych samych elementów składowych, co stanowi istotę owej biblijnej metody heurystycznej, zwanej *gᵊzera šava* (dosł. ‘ta sama dola’ lub ‘ten sam przykaz’, tzn. to samo znaczenie wyrażeń, słów w dwu różnych miejscach Tory).

[3182] Skoro więc Tora w Kpł 18:12-13 zakazuje związków małżeńskich z siostrami ojca lub matki, to automatycznie wynika z tego, że i brat ojca nie może poślubić córki. Innymi słowy, zakazuje się wchodzić w związki małżeńskie z dziećmi swego rodzeństwa. Pod tym właśnie względem ciotka i wuj są sobie równi, jeśli chodzi o pokrewieństwo względem dzieci swego rodzeństwa.

ze swoją szwagierką” strona 62[3183]: o każdym *„kto poślubia córkę siostry* – lub brata[3184] –

42 *Pismo mówi: «Wówczas zawołasz, a PAN odpowie»”*[3185]. I któż by [mógł] uwierzyć tym Waszym nowinom, tej Waszej tradycji? Przecież zamieniono [tu] zamiar

43 [Pisma][3186] i Proroków we [własne] wróżby[3187], jak i wyjaśniono owe fragmenty z pominięciem ich intencjonalnego [sensu][3188]. A to dlatego, że owe proroctwo – ze wspomnianego tu wersetu – ma na uwadze zapłatę

fol. 128r

[3183] Problem ten jest poruszany w: Miszna, *Jewamot 7:1*; Tal. Bab., *Jewamot 53b* i inne. Idea, którą za chwilę streści Szełomo ben Aharon, w gruncie rzeczy znajduje się na pograniczu kolejnych stron Talmudu Babilońskiego, a mianowicie pod koniec 62b i na początku 63a.

[3184] Dopisek Szełomo ben Aharona.

[3185] Tal. Bab, *Jewamot 62b-63a*. Biblijny cytat pochodzi z Iz 58:9. Jak wynika z kontekstu, w którym pojawiają się te słowa w Talmudzie Babilońskim, część uczonych mogło uważać za stosowne poślubienie córki rodzeństwa:

האוהב את שכיניו, והמקרב את קרוביו, והנושא את בת אחותו, והמלוה סלע לעני בשעת דחקו עליו הכתוב אומר [...].

„Kochający swoich sąsiadów, zbliżający [do siebie] swych bliskich, poślubiający córkę swej siostry, dający wsparcie biednemu w godzinie jego niedoli – o nich to Pismo mówi […]”.

Powyższa lista stanowi niewątpliwie rejestr osób, które są życzliwe dla bliźniego i pewnie z tej perspektywy należy też odczytywać słowa związane z poślubieniem córki siostry (lub brata), tj. jako – jak mi się wydaje – wzięcie owej kobiety pod swoją opiekę, szczególnie materialną i duchową, z wyłączeniem elementów erotycznych (czego Tora wyraźnie zakazuje). Być może mowa tu o przypadkach, w których dla danej kobiety nie udało się znaleźć właściwego męża. Nieco dalej (na stronie 63a) uczeni zastanawiają się nad zagadnieniem bycia człowiekiem. Dochodzą do takiego oto między innymi wniosku, że być w pełni człowiekiem to także posiadać i żonę (zakładam, że konkluzja ta działa w obie strony, tzn. jest też właściwa dla kobiet, tj. że kobieta, by być w pełni człowiekiem, potrzebuje mężczyzny). Z tego punktu widzenia, rzeczywiście, byłoby wyrazem wielkiego miłosierdzia jeśliby mężczyzna poślubił córkę swego rodzeństwa, by umożliwić jej doświadczyć pełni człowieczeństwa. I dopiero wówczas nie mogłoby dziwić, dlaczego ten przypadek pojawił się w przytoczonym tu rejestrze dobrodusznych, czy też dobrotliwych osób. Gdy już udało się nieco rozwiązać problem poboczny, należy się zastanowić, jaki związek mają te słowa z cytatem biblijnym, mianowicie: dlaczego poślubiający córkę siostry lub brata winien wołać (o pomoc) do Boga? Otóż odpowiedź tkwi właśnie w pierwszych wersetach tego rozdziału (tj. 58) księgi Izajasza. Zgodnie z opinią Boga, ludzkie posty nic nie są warte, jeśli człowiek jednocześnie uciska drugiego człowieka, czy też nie przychodzi mu z pomocą. Więcej nawet, w optyce Boga post nie oznacza umartwień w potocznym znaczeniu tego słowa, lecz oznacza pomoc drugiemu człowiekowi, właśnie na zasadzie spełniania aktów miłosierdzia – wtedy człowiek tak naprawdę pości, gdy jest dobry (idea ta prawdopodobnie wynika z zasady wyzbywania się egoizmu). I wtedy też taką osobę, która innym pomaga a sama jest w jakimś ucisku, Bóg chętniej wesprze (Iz 58:1 i nn.). Z powyższego wynika więc, że osoby czyniące dobro bliźniemu (patrz: rejestr aktów miłosierdzia z Tal. Bab.) mogą bez wahania prosić Boga o pomoc, bo ten na pewno ich wysłucha. Znowu więc wykazano, tym razem jednak od biblijnej strony, że w *Jewamot* 62b-63a bardziej mowa o akcie miłosierdzia niż o małżeństwie ze wszystkimi tego konsekwencjami. Powoduje to, że w swojej argumentacji Szełomo ben Aharon winien nieco przemodelować swoją krytykę, aby mogła mieć jeszcze rację bytu, bo nie o małżeństwo w klasycznym znaczeniu tego słowa tu chodzi.

[3186] Dodano na podstawie części rękopisów (zob. odp. przyp. do tekstu hebr.).

[3187] Dosł. ‘proroctwa, przepowiednie’ (נבואות, *nᵃḇuʾoṯ*). Zdanie to stanowi jednak wyrzut, wysunięty w kierunku strony rabbanicznej, przez co owe „proroctwa” posiadają tu wydźwięk ironiczny, stąd ‘wróżby’ w polskim tłumaczeniu.

[3188] Ze względu na problemy z odpowiednim przełożeniem zdania na język polski, tak by było on poprawne, postanowiłem posłużyć się terminem Ingardena, który także bardzo dobrze oddaje tu hebrajski termin כוונה (*kavana*), ‘intencja, zamiar’.

1 גולמי חסד[3189] ונותני צדקה ובעלי תשובה בפסוק הנזכר[3190] והם תרצו[3191] על לקיחת בת האח

2 ובת האחות : ומה התועלת ונחת רוח לבורא בנשיאת בת האח שיענה לקריאה אד

3 אדרבה[3192] בטלו[3193] בטול רצונו ית וההתנגדות לגזרתו ואם לא בא בפסוק מבואר[3194] אסור

4 בת האח הנה כאשר זכרתי למעלה יוצא איסורה[3195] מהקש גזרה שוה : והתורה לא

5 חששה לבאר ולהאריך באזהרת מה שהשכל האנושי יכול להשיג עַפּ החקירה בדברי

6 התורה[3196] : כשם שלא חששה לבאר איסור[3197] הבת וביארה אסור[3198] בת הבת היותר רחוקה

7 בקירוב : וכיון[3199] שבת הבת אסורה בהיותה שאר השאר למה לא תאסר בת האח כאשר

8 היא[3200] כמובן שאר השאר : וכן כאשר אשת הדוד אסורה לבן האח מן הכתוב והיא זרה

9 ורחוקה מקירבור[3201] השאר למה לא אסר[3202] לא יאסר הדוד לבת האח בהיותו שאר השאר והוא

10 במדרגת אחות האב ואחות האם באסור : הרי גם בעריות לא דקדקו ביושר השכל והיא

11 מצוה חמורה מוזהרת בעונש כרת כדכתיב כי כל[3203] אשר יעשה מכל התועבות האלה

12 ונכרתו הנפשות[3204] וגו׳ ה שאלה טו[3205]

13 טען עוד בעל מקרא לתלמודי ואמר למה חכמיכם התירו האסור ואסרו המותר

14 במאמר[3206] בעל ספר צידה לדרך[3207] במאמר ב׳ ס׳ חמשי דף צ׳ו ולז׳[3208] טמאה שילדה כמין[3209]

15 טהורה אסורה וטהורה שילדה כמין[3210] טמאה מותרת : זה הכלל היוצא מן הטהור טהור ומין[3211]

16 הטמא טמא עכל[3212] : והלא דין תורה[3213] הוא להכיר הטהורים מהטמאים בסימנים המבוארים

[3189] Elgamil: לגומל חסד.
[3190] Elgamil: הנ"ל.
[3191] Elgamil: תירצו.
[3192] Elgamil: לבורא ית"ש, ההתנגדות לדתן בנשיאת האיש בת אחיו, שיענה לקריאתו. אדרבא.
[3193] Wyraz błędnie zapisany – jego unieważnienie jest oznaczone poprzez umieszczenie nad nim poziomej kreski.
[3194] Elgamil: ואם לא בפסוק המבואר.
[3195] Elgamil: אסורה.
[3196] W części rękopisów – pomiędzy tym a następnym zdaniem – znajdują się jeszcze następujące słowa: כי דברי התורה למדים זה מזה, ומה שאמור להם לזה אמור לזה. כנ"ל.
[3197] Elgamil: אסור.
[3198] Elgamil: ובארה אסר.
[3199] Elgamil: וכיוון.
[3200] Elgamil: בת האח שהיא.
[3201] Błędny zapis słowa – winno być בקירוב.
[3202] Elgamil: brak dwóch tych słów (i raczej tak będzie w większości źródeł).
[3203] Elgamil dodaje słowo הנפש, którego w przytaczanym wersecie biblijnym nie ma.
[3204] Kpł 18:29. Elgamil pomija ostatnie słowo.
[3205] Elgamil: טענה ט"ו.
[3206] Elgamil: כמו שכתב.
[3207] Elgamil: צדה לדרך.
[3208] Elgamil: במאמר שני, פרק ה' דף צ"ו, וז"ל.
[3209] Elgamil: במין.
[3210] Elgamil: במין.
[3211] Elgamil: ומן.
[3212] Menachem syn Aharona syna Zeracha, *Wikt na drogę*, s. 96r.
[3213] Elgamil: התורה.

17 בתורה : וכאשר מנהג העולם שהגוי מביא בהמה לשוק וישראל קונה ומי יודע אם היא באה

18 מהטמאה או מהטהורה[3214] : ובאם יזדמן זה להולד[3215] בבית ישראל[3216] לאכול את החזיר והתורה

19 אמרה אך את זה לא תאכלו[3217] וגו ואת החזיר כי מפריס פרסה הוא[3218] וגו ואם תאמר שהוא

20 טהור ומותר באכילא[3219] כפי הוראת חכמיכם כיון שבא[3220] מן הטהורה אֹכֹ קבלתם זו סותרת

21 לדברי תורה שבכתב כי התורה לא חייבה לדקדק מאי זה מין באה הבהמה רק נתנה

22 סימנים להכירה אם היא ראויה לשחיטה ואכילה אם לא ׃ ׃

23 כשמוע התלמודי את התענות[3221] לקטם לאחד אחד[3222] ונתנם אל כליו ובקש מבעל המקרא[3223]

24 להרחיב לו זמן באמרו הרפה ממני שנים חדשים ואלכה וירדתי אל[3224] ההרים

25 ואבכה על בטולי כי בטלתי זה כמה זמן לבקש האמת ולדרוש[3225] לטענותיך תשובות על

26 הלב מתשובות[3226] כי אקח מועד אני משרים אשפט[3227] ואם לא אעצור כוח בתשובתי[3228] לשכך

27 תלונות טענותיך אבוא אחריך ואמלא את דבריך[3229] ואודה כי כפלים לתושיה[3230] עמכם

28 וכי עד צדק ישוב משפט ואחריו כל ישרי לב[3231] ׃ ׃

29 עצה[3232] בעל מקרא ואמר : ישר בחק שבפיך האמת ~~נשאר~~ נאשר[3233] : כי כן נראין[3234] הדברים :

30 שרוב מנהגיכם חדשים לבקרים : נולדו בזמן התנאים או בזמן[3235]

31 כאשר גם קריאת שמותיכם[3236] לנקבות גם לזכרים : זלמן : קלמאן : זוסמן : ליפמן :

32 זיסקנד : זילקנד : זונדל : מענדיל : והשאר : וכן שמות הנשים שפרינציה פרידא :

33 גוטא : שיינא : זלבטה : גולדה : גליבה : עלקא : והשאר[3237] יעידון יגידון שלא היה

[3214] Elgamil: מהטהורה, או מהטמאה.
[3215] Elgamil: שדמן זה להוליד.
[3216] Część rękopisów (F 50998, Elgamil) dodaje jeszcze słowa: [...] ותלד כבשה לחזיר, איך אפשר לישראל.
[3217] Kpł 11:4, Pwt 14:7.
[3218] Kpł 11:7, Pwt 14:8.
[3219] Literówka, winno być באכילה.
[3220] Elgamil: כיוון שבאר.
[3221] Wyraz błędnie zapisany, powinno być: טענות.
[3222] Por. Iz 27:12. Elgamil: אחד לאחד.
[3223] Elgamil: מבעלי מקרא.
[3224] Elgamil: על.
[3225] Elgamil: אדרוש.
[3226] Elgamil: מתישבות.
[3227] Ps 75:3. Elgamil: [...] מישרים.
[3228] Dn 10:8, 16; 11:6 i inne (bez wyrażenia בתשובתי). Elgamil: אאזור כוח בתשובתי.
[3229] 1 Krl 1:14; 2:27.
[3230] Hi 11:6.
[3231] Ps 94:15.
[3232] Winno być, ja w: Elgamil: ענה.
[3233] Elgamil: יישר כחך שבפיך האמת נשמרת.
[3234] Elgamil: נראים.
[3235] Pozostawione miejsce na brakujące słowo. Elgamil podaje: האמוראים.
[3236] Elgamil: שמותיכם בעורים.
[3237] W różnych źródłach owe listy imion męskich i żeńskich nieco się od siebie różnią. I tak na przykład Elgamil: a) imiona męskie: זלמן, קפלן, זוסמן, ליפמן, זיסקנד, זלקינר, זונדעל, מענדל; b) imiona żeńskie: שפרינצא, פרעיידא, גוטא,

34 המנהג[3238] בזמן הקדמונים : ממלכת כהנים וגוי קדוש[3239] עֹד בחר לך השתיקה :

35 ואל תכנס יותר לחלוקה : כי לא מחשבותיכם מחשבותי[3240] כאשר הניחו הקדושים אבותי :

36 ואתה לך לקץ ואת קשיון ערפך שקץ תשץ[3241] תשקץ[3242] : והאמת תאהב[3243] : והנער בזו[3244] לא

37 ירהב[3245] : כי זאת מדה מגונה [ב]עני[3246] כל בעל שכל ובינה[3247]: תושלבע[3248] ׃ ׃

38 תם ונשלם הויכוח ׃ וקווי ה׳ יחליפו כוח[3249] ׃

39 הכותב בבית אדוני חותני : בעט קנתי ולשוני כהיום מתאכסן בביתו הבא לסוד שיחתי

40 לעשות רצונו וגזרתו לסדר אגודות בכתיבתו למהר שלל חיש[3250] נדבתו השוכן

41 בערפל[3251] שפל ואפל החתום למעלה בראש ושמי מרדכי בן שמואל בראש היום אחר לשבת

42 עשרי לשבט דשנת סֵפֶר כתֹּב אִישׁ[3252] לפקֵ נשלם וברוך ה׳ לעולם אמן ואמן ׃ ׃

fol. 128r

1 za dobre uczynki, [za] dawanie jałmużny, [za] zawracanie [ze złej ścieżki][3253]. Zaś oni wyjaśnili, że [mowa tu] o poślubieniu córki brata

2 lub córki siostry! Jaka jest korzyść i radość dla Stwórcy w poślubieniu [przez mężczyznę] córki [swego] brata, by miał [On] odpowiedzieć na [tamtego] zawołanie[3254]?

ששינא, זלטבא, גולדא, געלקא, עלקא. Podane tu różnice nie będą opatrzone uwagą w polskim tekście. Część ze wskazanych tu imion można znaleźć w słowniku Beidera (*A Dictionary of Ashkenazic Given Names. Their Origins, Structure, Pronunciation, and Migrations*, New Jersey 2001).

[3238] Elgamil: זה המנהג.

[3239] Wj 19:6.

[3240] Iz 55:8, 9.

[3241] Zdaje się, że słowo to jest zbędne – być może zapomniano zapisać w nim literę ק, aby uzyskać תשקץ. Elgamil: brak tego słowa.

[3242] Pwt 7:26.

[3243] Za 8:19.

[3244] Elgamil: והנער כזקן.

[3245] Iz 3:5.

[3246] Elgamil: בעיני.

[3247] 1 Krn 22:12; 2 Krn 2:11.

[3248] Skrót wyrażenia: תם ונשלם שבח לאל בורא עולם. Elgamil: pomija je.

[3249] Iz 40:31. Elgamil: הווכוח : וקוי ה' יחליפו כח : ובזה נחתם ספר ''לחם שערים'', בשם ה' אלהי העברים [...].

[3250] Iz 8:1, 3.

[3251] 1 Krl 8:12; 2 Krn 6:1.

[3252] Hi 31:35.

[3253] Czyli za poprawę własnego postępowania.

[3254] W zdaniu tym słowa dodane w nawiasach kwadratowych pochodzą z pozostałych tekstów *Wojny u bram*, dzięki nim bowiem wyrażona w nim myśl jest bardziej zrozumiała. Należy też zaznaczyć, że w części źródeł (zob. odpowiedni przyp. do tekstu hebr.) zdanie to jest nieco bardziej rozbudowane: „Jaka jest korzyść i radość dla Stwórcy, niech Imię Jego będzie błogosławione, [poprzez] dezaprobatę wobec jego praw i poślubienie przez mężczyznę córki swego brata, aby mógł [On] odpowiedzieć na jego zawołanie?" – z powyższego wynika, że Szełomo ben Aharon nie widział w fakcie poślubienia córki rodzeństwa aktu miłosierdzia, stąd jego ostra krytyka tego typu zaślubin. Uwaga translatorska: w części źródeł pada sformułowanie ההתנגדות לדתן, tj. 'sprzeciw wobec ich [kobiet?] praw' [lub wiary, religii]. Problem polega na tym, że kobiety nie są w tym zdaniu podmiotem, lecz Bóg, nadto gdy mowa jest o kobietach, to nie w liczbie mnogiej, lecz w pojedynczej (בת, *baṯ*,

3 [Wręcz] odwrotnie, jest to unieważnienie Jego zdania i sprzeciw wobec Jego nakazu! Jeśli więc z [wcześniej] omawianego fragmentu[3255] nie pochodzi zakaz [poślubiania]

4 córki brata, to – jak już wyżej zauważyłem – zakaz ów wynika z analogii, podobieństwa[3256]. Tak więc Tora nie

5 martwiła się o to, by [rzecz całą] wyjaśnić i by wydłużać [w nieskończoność listę] zakazów, do których [przecież] ludzki umysł [sam] może dojść poprzez badanie słów

6 Tory[3257], tak jak nie martwiła się o to, by wyłożyć zakaz [poślubiania] córki [brata i siostry], lecz wyłożyła [tylko] zakaz [poślubiania] córki-córki, tj. dalszej [„córki"]

7 w pokrewieństwie[3258]. I dlatego że zakazuje się [poślubiania] córki-córki ze względu na bliskie pokrewieństwo, to dlaczego nie zakazać [poślubiania] córki brata, która

8 jest oczywiście [tym bardziej] blisko spokrewniona[3259]? Podobnież jak zakazuje się [poślubienia] żony wuja przez syna jego brata, jak wynika z Pisma[3260], a jest ona obca

9 i daleka w pokrewieństwie, to dlaczego nie zakazać wujowi [poślubienia] córki brata, który jest z nim spokrewniony – i to

10 w [tym samym] stopniu co siostra ojca i siostra matki, których także nie wolno [poślubić][3261]? Oto więc i w [kwestii] nagości nie dość wystarczająco kierowaliście się poczciwym umysłem. A jest to

---

'córka'). Wydaje się więc, że zamiast końcowej litery *nun* ('ich [kobiet]') winna tu być litera *waw* ('jego') i wówczas słowa te znalazłyby swoje odniesienie właśnie w stosunku do Boga: 'sprzeciw wobec Jego praw' [lub wiary, religii]. Bardzo łatwo zresztą pomylić obie litery ze sobą, ponieważ w piśmie kursywnym, w zależności od charakteru pisma skryby, mogą być one łudząco podobne do siebie.

[3255] Kpł 18:12-13.

[3256] Terminy הקש (*heqeš*), jak i גזרה שווה (*gᵊzera šava*) są tu rozumiane jako wyrazy bliskoznaczne.

[3257] Po tych słowach część rękopisów dodaje: „[…], a to dlatego, że słowa Tory wzajemnie się wyjaśniają i to, co jest powiedziane odnośnie tego [jednej rzeczy – tł.], tyczy się i tamtego [lub: drugiej, innej rzeczy – tł.], jak już wyżej wspomniano".

[3258] W Kpł 18:10 znajduje się zakaz poślubiania córki-córki (בת בתך). Nigdzie natomiast nie ma bezpośredniego zakazu poślubiania dzieci rodzeństwa. Do tego jednak zakazu – jak wyraźnie wskazuje karaimski uczony – można bardzo łatwo dojść poprzez analogię i analizę wyłożonych w Torze przypadków.

[3259] Wyrażenie 'blisko spokrewniony' to hebr. שאר השאר, dosł. 'ciało z ciała', idiomatycznie 'ta sama krew; z tej samej krwi'.

[3260] Kpł 18:14: zakazuje się poślubiania żon spokrewnionego wujostwa.

[3261] Kpł 18:12-13: zakazuje się poślubiania rodzeństwa rodziców. Analogia Szełomo ben Aharona jest tu jak najbardziej na miejscu. Są to bowiem te same powiązania rodzinne, z tym że w Kpł 18:12-13 probantem jest syn rodziców, zaś w krytykowanej przez Karaima sytuacji probantem jest mężczyzna, który chce poślubić córkę brata. Skoro więc synowi nie wolno żenić się z siostrą rodziców (Kpł 18:12-13), to automatycznie musi wynikać z tego zakaz odwrotny, mianowicie ten, że i siostra rodziców, nie może wyjść za mąż za żadnego z ich synów. Tak więc co do ogółu, ograniczając się do pobudek czysto logicznych, rabbaniczne przyzwolenie na tego typu związki zostaje przez karaima z Trok poddane surowej ocenie, już tylko na podstawie rzeczowej analizy samych nakazów Tory.

11 arcyważny[3262] zakaz, za [złamanie] którego grozi kara śmierci, zgodnie z tym, co jest napisane: *„Wszyscy, którzy czynią te tu obrzydliwości* –

12 *odcięte będą ich dusze, […]”*[3263] – i tak dalej, aż do końca wersetu”.

Pytanie 15[3264]

13 Biblista zwrócił się jeszcze do talmudysty, mówiąc: „Dlaczego Wasi uczeni zezwolili na to, co jest zakazane, a zakazali tego, co wolno [czynić]?

14 [Zgodnie z tym, co napisał][3265] autor książki *„Wikt na drogę”*, w artykule drugim, rozdział piąty, strona 96, cytuję: *„[Zwierzę religijnie] nieczyste, które urodziło coś*

15 *[religijnie] czystego – zakazuje się [spożywania tego]. [Zwierzę religijnie] czyste, które urodziło coś [religijnie] nieczystego – wolno [to spożyć]. Zasada tu jest taka: to, co wychodzi ze [zwierzęcia religijnie] czystego jest czyste, a z*

16 *[religijnie] nieczystego – nieczyste”*[3266] – koniec cytatu. Czyż więc Tora nie stanowi, by rozróżniać [zwierzęta religijnie] czyste od nieczystych na podstawie symptomów przedłożonych

17 w Torze? A gdy, jak to zwykle bywa, innowierca przyprowadza zwierzę na rynek, a jakiś Izraelita u niego kupuje, to któż to może wiedzieć czy pochodzi ono

18 od [religijnie] nieczystego czy czystego [zwierzęcia]? I [na przykład] w przypadku gdyby się zdarzyło, że zapłodnione by zostało zwierzę w domostwie Izraelczyka [i owca urodziłaby z wieprza, to jak mógłby][3267] Izraelczyk zjeść owego [nowo narodzonego] prosiaka[3268]? A Tora

19 [wyraźnie] powiedziała: *„Lecz tego nie będziecie spożywali”*[3269] – i tak dalej; *„ani świni, gdyż posiada racicę”*[3270] – i tak dalej, aż do końca wersetu. Jeśli [zaś] powiesz, że jest ono

---

[3262] Hebr. חמור (*ḥamur*) ‘poważny, ważki’, też ‘srogi, surowy’.

[3263] Kpł 18:29, końcówka wersetu: „[…], które to czynią, spośród ich ludu”.

[3264] Elgamil: twierdzenie, kwestia 15.

[3265] Dodane na podstawie pozostałych rękopisów (zob. odp. przyp. do tekstu hebr.).

[3266] Menachem syn Aharona syna Zeracha, *Wikt na drogę*, s. 96r.

[3267] Dodane na podstawie części źródeł (zob. odp. przyp. do tekstu hebr.).

[3268] Tłumaczenie zdania nie do końca pewne, a to ze względu na różnice między tekstami. Przypadek ten, choć absurdalny, ma pokazać błąd logiczny, który stoi u podstawy rabbanicznej zasady, że z czystego zwierzęcia może narodzić się tylko i wyłącznie czyste zwierzę, a z nieczystego nieczyste. Obraz ten ma pokazać, że jednak nie zawsze tak musi być, a co za tym idzie, zasada ta nie może być sztywną regułą. Zdaniem karaima z Trok, pewne są tylko zasady, jakie podała Tora i tylko nimi należy się kierować.

[3269] Kpł 11:4, Pwt 14:7.

[3270] Kpł 11:7, Pwt 14:8. Należy pamiętać, że samo posiadanie racicy nie kwalifikuje zwierzęcia do grona „nieczystych”, muszą tu bowiem wystąpić i inne jeszcze warunki, o których mowa dalej we wskazanych wersetach i dlatego też Szełomo ben Aharon dodaje „i tak dalej, aż do końca wersetu”.

20 czyste i że wolno je spożyć[3271], jak tego nauczają Wasi uczeni, ponieważ pochodzi z [religijnie] czystego [zwierzęcia], to jeśli tak [rzecz wygląda] to Wasza tradycja sprzeciwia się

21 słowom Tory Pisanej, a to dlatego że Tora nie zobowiązywała do precyzowania [tego], z jakiego rodzaju [zwierzęcia][3272] pochodzi dane zwierzę, lecz podała

22 symptomy, po których poznaje się czy [dane zwierzę] nadaje się na ubój i do spożycia, czy też nie".

23 Talmudysta, usłyszawszy te zarzuty, *zebrał je co do jednego*[3273] i schował do swoich przyborów. Poprosił [też] biblistę

24 by dał mu czas, mówiąc: „*Zostaw mnie na dwa miesiące, a pójdę i zapuszczę się w góry,*

25 *i zapłaczę nad swoją* rezygnacją[3274], gdyż od jakiegoś już czasu zrezygnowałem z poszukiwania prawdy. [Będę więc][3275] prosił o odpowiedzi na Twoje zarzuty, [prosto] do

26 serca, by były rzeczowe, *albowiem wyznaczę [sobie] czas i będę sądził sprawiedliwie*[3276]. Jeśli zaś *nie będę w stanie*[3277] – poprzez swoje odpowiedzi – opanować

27 Twoich skarg [i] zarzutów, to pójdę za Tobą i *będę wypełniał Twoje słowa*[3278], jak i uznam, że z Wami jest *[wierna] kopia mądrości*[3279],

28 i tak *prawo stanie się sprawiedliwe, a wraz z nim ludzie prostego serca*[3280]".

29 Biblista [odpowiedział], mówiąc: „Niech Ci Bóg dopomoże uczynić tak[3281],

---

[3271] Prosiaka narodzonego z owcy. Autor odnosi się jeszcze do – przed chwilą wprowadzonej – hipotetycznej sytuacji narodzin świni z owcy.

[3272] Czy czystego, czy nieczystego.

[3273] Por. Iz 27:12. Być może chodzi o to, że Rabbanita zapisywał owe uwagi, jeśli rozmowa – jak z powyższego wynika – odbywała się na żywo.

[3274] Sdz 11:37. W tekście biblijnym opłakiwana jest jednak nie 'rezygnacja' (בטולי, *biṭuli*), lecz 'dziewictwo' (בתולי, *bᵊṯulay*, dosł. 'moje dziewictwo').

[3275] Dodane na podstawie części rękopisów (zob. odp. przyp. do tekstu hebr.).

[3276] Ps 75:3. Rabbanita pragnie uczciwie zbadań wszystkie wysunięte przeciw niemu zarzuty.

[3277] Dn 10:8, 16; 11:6 i inne.

[3278] 1 Krl 1:14; 2:27.

[3279] Hi 11:6. Cylkow: „wieloraka prawda mieszana". Wymowa fragmentu: wasze, tj. karaimów, prawa religijne mogą okazać się wierniejsze mądrości Tory niż chalacha rabbanitów.

[3280] Ps 94:15, dosł.: „do sprawiedliwości powróci prawo, a za nim ludzie prostego serca". Znaczenie cytowanych słów: jeśliby w szczerości swego serca Rabbanita uznał, że halacha karaimów jest wierniejsza Torze, to automatycznie oznaczałoby to, że jest też ona sprawiedliwsza od halachy rabbanicznej, a co za tym idzie, że Rabbanita – jako człowiek prostego serca – nie wahałby się pójść tą drogą, tj. wcielać to nowe prawo w życie.

[3281] Czytam jako יְיַשֵּׁר כֹּחֲךָ, dosł. 'niech wyprostuje twą siłę', a właściwiej 'niech wyreguluje twą siłę' (E. Shoshan, t. 3, s. 1003, termin: יישר כחך).

aby w Twoich ustach pozostawała prawda[3282]. A rzeczy tak się przedstawiają,

30 że większość Waszych zwyczajów jest stosunkowo nowych – powstały one w okresie tanaitów i [amoraitów][3283].

31 Podobnie jak i Wasze [brzydkie][3284] imiona, [zarówno] męskie, jak i żeńskie[3285]: Zelman, Kalman, Zusman, Lipman,

32 Ziskind, Zeylikner[3286], Zundl, Mendel i inne; podobnież imiona kobiet: Shprintse, Freyde,

33 Gute, Sheyne, Zeltava[3287], Golde, Glive[3288], Ele i inne zaświadczają i orzekają [same przez się], że nie było

34 takich praktyk w starożytności[3289] [w] *królestwie kapłanów i [w] świętym narodzie*[3290]. Dlatego [też] wybierz milczenie

35 i nie wchodź więcej w ten spór, gdyż *myśli wasze nie są myślami moimi*[3291], jak to określili moi święci Ojcowie[3292].

36 Ty zaś idź na całość[3293]: twardością swego karku [niczym] *obrzydliwością wzgardź*[3294] i *prawdę pokochaj*[3295], a [i] *młodzieniec ponad starca nie będzie*

37 *się wynosił*[3296] – co w oczach *mądrych i rozumnych*[3297] osób jest cechą [godną] potępienia!” Koniec[3298]. Chwała Bogu, Stwórcy świata!

38 Koniec[3299] tego sporu – *słowa Boga przywrócą sił*[3300].

[3282] Część rękopisów zamiast słowa ‘pozostawała’ (נשארת) podaje ‘została zachowana’ (נשמרת) (zob. odpowiedni przyp. do tekstu hebr.).

[3283] Dodane na podstawie pozostałych źródeł (zob. odpowiedni przyp. do tekstu hebr.).

[3284] Część rękopisów dodaje tu כעורים (*kᵊ‘urim*).

[3285] Wszystkie wskazane tu imiona podaję według Beider, *A Dictionary of Ashkenazic Given Names. Their Origins, Structure, Pronunciation, and Migrations*, New Jersey 2001.

[3286] Imienia זילקנד (lub – jak podają inne manuskrypty – זלקינר) nie udało się znaleźć u Beidera.

[3287] Beider nie notuje imienia זלבטה (lub זלטבא, jak w innych rękopisach).

[3288] Beider nie notuje imienia גליבה.

[3289] Jak wynika z dalszych słów, termin בזמן הקדמונים (*bi-zᵊman ha-qadmonim*) oznacza tu tzw. okres biblijny.

[3290] Wj 19:6.

[3291] Iz 55:8, 9.

[3292] Prawdopodobne, że jest to aluzja do któregoś z karaimskich tekstów polemizujących z rabbanizmem, a być może mowa tu po prostu o proroku Izajaszu.

[3293] Dosł. „idź do końca”.

[3294] Pwt 7:26. Szełomo ben Aharon zachęca Rabbanitę do tego, by nie był uparty.

[3295] Za 8:19.

[3296] Iz 3:5. Wynika z tego, że Rabbanita mógł być dużo młodszy od Karaima (być może też i od samego Szełomo ben Aharona).

[3297] 1 Krn 22:12; 2 Krn 2:11.

[3298] Dosł. „zakończono i skończono” (תם ונשלם, *tam ve-nišlam*).

[3299] Jak powyżej.

39 Pisane w domu mego pana, [tj.] u teścia, piórem, własnoręcznie[3301], własnym charakterem [pisma][3302]. Obecnie przebywam w jego przyszłym domu, aby – [zgodnie z] tajemnicą rozmowy [z nim] –

40 czynić jego wolę i polecenia, [tj.] uporządkować sterty jego pism – *szybki i łatwy łup*[3303] – [co jest] hojnością *zamieszkującego*

41 *w* głębokim i ciemnym *obłoku*[3304], jak to wyżej na początku napisano[3305]. Jam Mordechaj syn Szemuela. Początek dnia po szabacie,

42 dziesiąty [dzień miesiąca] *szwat*, roku: *„księgę napisał człowiek”*[3306], według skróconej rachuby[3307]. Koniec. Bóg [niech będzie] błogosławiony na wieki. Amen! Amen!

fol. 128v

1 [...][3308] לי [ו]אמר [תו]מר [א]לי ׳ ירוצון הדבר[י]ם ׳ בסגנון נאמרים ׳ למושב ט[פ]סרים ׳

2 שוכני קקק קוסדין

3 ינוחם שם רבצם[3309] : בהגיע חפלם : מחוזרם המצוצמם : גליל ראש ומדין ׳

4 אלי יד הגאונים : חכמים ונבונים : שלמים אמונים : ויושבים על מדין ׳

5 קבלה קדישה : ואבן הרא[ש]ה[3310] : כזוהר אור שמשה : ביושר דנים דין ׳

6 שלוחה היא מנחה : לכל שרופחה : ולעשות ברכה : במעט זה זוודין ׳

7 והיה זה שלום[3311] : כנופת ספיר ויהלום[3312] : מאת אחיכם : השוכן פה קקק קוכיזוב ׳

8 לקקק קוסדינה צור אותו לא יעזוב ושמי יזכר בפיכם : המעתיק צעיר עבדכם ׳

[3300] Iz 40:31. Wykorzystane siły (intelektualne) na dysputę z Rabbanitą muszą teraz zostać w pewien sposób zregenerowane. Źródłem owych sił jest lektura Biblii. Jest to standardowe zakończenie tekstów religijnych o charakterze polemicznym, filozoficznym itp. Cytatem tym kończy się właściwie tekst *Wojny u bram*. Dalej rozpocznie się już wypowiedź kopisty podstawowego dla tej pracy manuskryptu.

[3301] Tłumaczenie niepewne. Być może też: ‘piórem trzcinowym’. W powyższym tłumaczeniu sugerowano się niektórymi znaczeniami słowa קנה (E. Shoshan, t. 6, s. 2366, termin: קנה w znaczeniach 3. i 5.: ‘ramię, ręka’).

[3302] Tłumaczenie niepewne. Opieram się na: E. Shoshan, t. 3., s. 1186, termin: לשון w znaczeniu 4.: ‘wersja, typ, styl’.

[3303] Iz 8:1, 3. Być może chodzi o jakieś pisma, teksty, albo nawet i książki, które łatwo lub tanio teść kopisty nabył.

[3304] Nie chodzi tu o Boga, jakby sugerował cytat biblijny (1 Krl 8:12; 2 Krn 6:1), lecz o Szełomo ben Aharona. Owym obłokiem okazuje się być trudna zagadka z początku tekstu, w której ukryto godność autora *Wojny u bram*.

[3305] Tłumaczenie całości zdania, jak i jego podział na zdania podrzędne, nie do końca pewne.

[3306] Hi 31:35.

[3307] W biblijnym cytacie zaznaczono następujące litery: י, ת, פ, co oznacza rok 1730.

[3308] Tekst zamazany, zupełnie nieczytelny.

[3309] Ez 34:14 (i stąd pierwsze słowo to być może נוהם).

[3310] Całkiem prawdopodobne, że – ze względu na zachowanie rymu – brakującą literą jest ש.

[3311] Mi 5:4.

[3312] Wj 28:18; 39:11.

fol. 128v

1 […][3313] do mnie. Powiedział […]. [Niech] *słowa pobiegną*[3314] wypowiedziane w [charakterystyczny] sposób[3315] do kolonii przywódców,

2 mieszkańców świętego kahału w Konstantynopolu[3316],

3 [gdzie] *ich łąka, na której się wylegują*[3317], aż ich pragnienie się spełni, [tj.] ich całkowity powrót (górna Galilea i [kraj] Madianitów)[3318]

4 pod dozór[3319] [osób] znamienitych, mądrych, inteligentnych, nieskazitelnych, wierzących i *zasiadających na kobiercu*[3320].

5 Święta tradycja – *zwornik sklepienny*[3321] – [jest] niczym blask światła słonecznego, [ona to] uczciwie rozstrzyga sądy[3322],

6 [a] *prezent ów jest zesłany*[3323] do każdego, kto [chce] ją podtrzymać[3324], aby czynić przysługi, tym którzy posiadają [jej] niewielkie uposażenie[3325].

[3313] Tekst zamazany i zupełnie nieczytelny. Cały ten fragment jest w oryginale hebrajskim rymowany, a wyrażona w nim myśl przedstawiona została na sposób poetycki, zmetaforyzowany, co powoduje, że jest ona enigmatyczna i niezwykle trudna do rozszyfrowania. Tłumaczenie całości jest tu bardzo wątpliwe i należy je traktować jako pewną tylko propozycję.

[3314] Por. Ps 147:15.

[3315] Prawdopodobnie mowa o poetyckiej formie, którą przyjmuje wypowiedź skryby.

[3316] Na podstawie tych słów domniemywa się, że karaimi z Kukizowa nie tylko bardzo szanowali karaimów z Konstantynopola, ale to ich właśnie uważali z swych duchownych zwierzchników.

[3317] Ez 34:14. Życie karaimów z Konstantynopola wydaje się dla autora tych słów oazą spokoju i dobrobytu. Słowa te mogą też oznaczać, że jest to miejsce czasowego pobytu, w oczekiwaniu na powrót do Ziemi Obiecanej.

[3318] Tłumaczenie niepewne. Hebr. גליל ראש (odczytuję jako rzeczowniki w stanie sprzężonym), gdzie ראש to mniej więcej tyle, co ‘górny’ (E. Shoshan, t. 6, s. 2444, termin: ראש w znaczeniu ב). Co do tzw. kraju Madianitów, to prawdopodobnie jest to aluzja do południowych terenów Ziemi Świętej. W czasach Szełomo ben Aharona Ziemia Święta w całości należała do Imperium Osmańskiego.

[3319] Dosł. ‘do ręki; pod rękę’ (אלי יד, być może na podstawie: Est 2:8).

[3320] Sdz 5:10. Według E. Shoshan jest to poetycki zwrot oznaczający osoby zasiadające na trybunale sędziowskim (E. Shoshan, t. 3, s. 1235, termin: מדין).

[3321] Za 4:7. Termin architektoniczny, związany z konstrukcją łuku – w jego szczytowym fragmencie znajduje się kamień, którego główną funkcją jest przenoszenie sił ściskających. Zazwyczaj jest wyodrębniony z pozostałych elementów łuku za pomocą pięknej dekoracji, zwiększenia jego gabarytów itd. Trudno też z cała pewnością stwierdzić czy rzeczywiście mowa tu o „świętej tradycji” i co ona właściwie mogłaby tu oznaczać. Być może chodzi o karaimską tradycję, zapisaną między innymi w tekście *Wojny u bram*.

[3322] Na przykład związane z różnicami pomiędzy wyznaniami tej samej religii.

[3323] *Midrasz rabba Bereszit 76:8* (zob. też: E. Shoshan, t. 4, s. 1394, termin: מנחה היא שלוחה ל). Mowa o odpisie *Wojny u bram*.

[3324] Hebr. לכל שרופחה. Tłumaczę na podstawie: Strong, s. 681, termin: רפח.

[3325] Tak więc *Wojna u bram* ma za zadanie podtrzymywać właściwą tradycję oraz kształcić tych, którzy jeszcze nie są z nią dość obeznani.

7 *Pokój*[3326] (*turkus, lazuryt i agat*[3327]) ze [strony] Waszego brata przebywającego tu, w świętym kahale [w] Kukizowie,

8 do świętego kahału w Konstantynopolu. [Niech ta oto] Skała[3328] go nie opuści i [oby] moje imię [było dobrze] wspominane w Waszych ustach[3329]. Młody skryba – Wasz służący[3330].

9 *[Podążajcie] uczciwie*[3331]*.* W skrócie: „niosący dobrą wieść”[3332], [a] tekst ten nazywa się *„Wojna u bram”*.

[3326] Mi 5:4. W miejscu tym zaczynają się końcowe pozdrowienia.

[3327] Wj 28:18; 39:11. Pokój jest czymś tak drogocennym, jak wspomniane wyżej kamienie.

[3328] Tj. Bóg.

[3329] Prawdopodobnie chodzi o pamięć w modlitwie i o ogólną przychylność w stosunku do autora tych słów.

[3330] Lub ‘niewolnik’ (עבד, *ʿeḇeḏ*).

[3331] Tłumaczenie niepewne ze względu na nieczytelność pierwszego słowa. Być może aluzja do Prz 14:2.

[3332] Znajduje się tu skrót: מבשׂר, który trudno jest rozszyfrować. Prawdopodobnie odnosi się on Szełomo ben Aharon, ponieważ następująca po nim informacja odnosi się właśnie do tytułu jego tekstu. Sam skrótowiec tworzy słowo, które może mieć dwa znaczenia: a) mniej prawdopodobne: ‘z mięsa; od mięsa’ (*mi-baśar*); b) bardziej prawdopodobne: ‘przynoszący [zazwyczaj dobrą] nowinę’ (*mᵃḇaśer*), co wskazywałoby na autora *Wojny u bram*, który w swoim tekście – zdaniem kopisty – wygrywa polemikę z Rabbanitą.

Aneks

(mikrofilmów *לחם שערים* w Narodowej Bibliotece Izraela w Jerozolimie)

Mikrofilm:	F 21357
Rok:	1730
Kopista:	מרדכי מעלי בכמה''ר סגן נר''ו
Miejsce powstania:	קוקיזוב – קוקיזוב (rękopis ma być wysłany do קוסדינה)
Oryginał/właściciel:	Oxford – Bodleian Library, Heb.e.12 2/2777

Mikrofilm:	F 50998
Rok:	1793
Kopista:	שר שלום ... בלא''ר שמואל
Miejsce powstania:	קלאע
Oryginał/właściciel:	St. Petersburg – Inst. of Oriental Studies of the Russian Academy, A 3/18

Mikrofilm:	F 5180
Rok:	1810, שנת תק''ע לפ''ק
Kopista:	אברהם בלא''א כמה''ר יעקב יצ''ו; יבושע סופר בן יוסף הזקן
Miejsce powstania:	טראקי ;ווילנא
Oryginał/właściciel:	St. Petersburg – Russian National Library, Evr. I 756

Mikrofilm:	F 21667
Rok:	1827
Kopista:	משה הזקן; אברהם בלאו''ר אהרן החזן אוסטי אוקא ... אברהם אלתקוני
Miejsce powstania:	-
Oryginał/właściciel:	אברהם אלטי אוקא St. Petersburg – Inst. of Oriental Studies of the Russian Academy, A 3/18

Mikrofilm:	F 53068
Rok:	1837
Kopista:	יצחק יעקב בר' יוסף, משה צבי הירש שאפירא
Miejsce powstania:	Slutsk (סלוצק)
Oryginał/właściciel:	אברהם אלטי אוקא; Oxford – Bodleian Library, Ms Opp. Add. Oct. 25

Mikrofilm:	F 35134
Rok:	1841
Kopista:	יצחק אלישע
Miejsce powstania:	ישראל
Oryginał/właściciel:	New York, Jewish Theological Seminary, Ms. 3308

Mikrofilm:	F 53060
Rok:	1864
Kopista:	שמואל בן שמריה פיגיט
Miejsce powstania:	Bachczysaraj – בחצי סראי

Oryginał/właściciel: St. Petersburg – Inst. of Oriental Studies of the Russian Academy, B 2/122

Mikrofilm: F 44009
Rok: 1873
Kopista: שלמה בכה''ר אפידה הכהן
Miejsce powstania: מצרים
Oryginał/właściciel: Ramla, 4/42 ,יוסף אלגמיל

Mikrofilm: F 49424
Rok: 1882
Kopista: משה הלוי
Miejsce powstania: ירושלים
Oryginał/właściciel: New York, Jewish Theological Seminary, Ms. 8912

Mikrofilm: F 53593
Rok: 1889
Kopista: אהרון הת' בן יוסף לוי
Miejsce powstania: Dniepropietrowsk – ייכטרינוסלוו - ייכאטירניסלוב
Oryginał/właściciel: St. Petersburg – Inst. of Oriental Studies of the Russian Academy, B 427

Mikrofilm: F 52336
Rok: XVIII-XIX w.
Kopista: מרדכי מעליץ בכמהכ''ר שמואל סגן נר''ו
Oryginał/właściciel: St. Petersburg – Inst. of Oriental Studies of the Russian Academy, A 83

Mikrofilm: F 52348
Rok: XVIII-XIX w.
Kopista: בנימין בן אליהו דיון
Miejsce powstania: -
Oryginał/właściciel: St. Petersburg – Inst. of Oriental Studies of the Russian Academy, A 101

Mikrofilm: F 8293
Rok: XIX w.
Kopista: אברהם
Miejsce powstania: -
Oryginał/właściciel: London British Library Or. 2/12349

Mikrofilm: F 52475
Rok: XIX w.
Kopista: -
Miejsce powstania: -
Oryginał/właściciel: מרדכי החזן בטרוקי בן ניסן, יוסף בן מרדכי
St. Petersburg – Inst. of Oriental Studies of the Russian Academy, A 3/18

Mikrofilm: F 52365

Rok:	XIX w.
Kopista:	אהרן הת' בן אברהם החכם הגביר ירושלמי
Miejsce powstania:	-
Oryginał/właściciel:	St. Petersburg – Inst. of Oriental Studies of the Russian Academy, A 119

Abstract

This thesis focuses on dialogue called לחם שערים (*The War at the Gates*, *Laḥem šeʿarim*) written by Shlomo ben Aharon from Poswol (Lithuania), who lived in XVII and XVIII centuries. This work has never been rendered into Polish, nor any other language, so my translation constitutes my little contribution to Karaite studies in Poland.

The primary aim of my study is to analyze the main characteristics of various copies of this treatise, and to examine its historical background. I have been working mainly on one manuscript from Oxford, called Heb.e.12 2/2777 (Bodleian Library), but I also have compared all available copies, which are stored in the National Library of Israel in Jerusalem (see: Annex; not every one of those manuscripts is dated). The manuscript Heb.e.12 2/2777 was rewritten (copied) by Mordekhaj ben Shmuel of Halicz in 1730. Unfortunately, the approximate date, in which the original work has been written by Shlomo ben Aharon, isn't known.

Shlomo's text is a polemic with Rabbanite tradition, its customs, calendar, and interpretations of the Bible. It doesn't shed much light upon Karaite tradition, history, and culture, but it gathers all of the remarks and allegations about Rabbanite tradition, which is Shlomo's significant contribution to the discourse with Rabbanism.

The War at the Gates represents the genre of Questions and Answers (שאלות ותשובות), in which one person rises a question, and another one exhaustively replies to it. In this case, the person to reply is a Karaite. The polemic is written in Hebrew. The preface of the text is written using poetical language. Here he uses a lot of Biblical passages, which makes his preface similar to prophetic texts of the Bible. In the main corpus of his work the author is using colloquial Hebrew, which is also common in Rabbanite texts.

As I mentioned before, the whole text is divided into 3 parts: preface, first part of argumentation (15 questions and answers), and second part of argumentation (also 15 questions and answers).

Because the subject of Lithuanian Karaites has been researched by many scholars, I have decided not to focus on the Karaite Jewish community in Eastern Europe. Instead, I have presented the biographies of Shlomo ben Aharon from Poswol (who was probably born before 1665, died in 1745). It must be said that there is little that has been written about the author of *ʾApiryon ʿaśa lo*.

In the present study I also show that *The War at the Gates* incorporates almost all of

the well known arguments against Rabbanism that go back as far as VIII and IX century. In my opinion Shlomo's polemic is simply a collection of anti-Rabbanite arguments taken from many Karaite disputes, and put in one work. It is important to know that this work contains varied materials about Karaite *halakhah*. Shlomo ben Aharon attempted to explain that only the Karaite religious law and customs are appropriate. As I said, author of *The War at the Gates* in the first part of his work depicts the reasons and beginnings of the conflict with Rabbanism in poetic form, yet he doesn't go into details about it. In the preface he confines himself to conclude that the Jewish Rabbanite tradition is incompatible with the Bible, in contrast to Karaite tradition, which was based solely on the revelation given by Moses. He eventually proves his statement further in the polemic (2nd and 3rd) by using facts and evidence taken from the Bible and Karaite heritage.

Shlomo's polemic was published by Elgamil in Hebrew language in 2007. The Polish translation, description, and commentary, given in this thesis, is the first foreign approach toward Shlomo ben Aharon's text. In spite of the fact that many questions presented in my study aren't examined in fully critical way, and part of them still remained unanswered, I hope my research will leave a mark on Karaite studies in Poland.

Keywords

Shlomo ben Aharon, Eastern European Karaites, *The War at the Gates (Lahem Shearim)*

Bibliografia wykorzystanych prac

Uwagi:

a) hebrajskojęzyczne tytuły, których autorzy prac nie przełożyli na angielski, umieszcza się w podpunkcie *d)* niniejszej bibliografii, z kolei w podpunkcie *c)* zawarto te prace, które posiadają swoje oficjalne polskie lub angielskie tytuły (wymienione są tu więc także prace napisane w języku hebrajskim, których angielski tytuł można było odnaleźć w ich publikacji).

b) generalnie nie podaje się numerów stron artykułów i rozdziałów, jak i nazw wydawnictw.

a) Teksty źródłowe

Awraham ben Majmonides, *Komentarz do Wj* (פירוש רבינו אברהם בן הרמב''ם ז''ל על בראשית ושמות, המקור הערבי מוגה, מסודר ומתורגם ללה''ק בתוספת מבוא והערות נהור שרגא ע''י אפרים יהודה בן שרגא ויזנברג, לונדון תשי''ח).

Awraham ibn Ezra, *Komentarz do Wj* (http://mg.alhatorah.org/Dual/Ibn_Ezra_Second_Commentary/Shemot/40.1#m7e0n6).

Szełomo ben Aharon – *Uczynił sobie lektykę* (אפריון עשה לו, של כבוד הרב רבי שלמה החכם המבהק הטרוקי בר הרב רבי שמואל זלה''ה, על חלוקת הקראים מהרבנים וההבדל ביניהם, יצא לאור בהוצאת חברת ההצלחה לבני מקרא, בק''ק ארץ ישראל יע''א י''ד בניסן התש''ך לפ''ג.).

Szełomo ben Aharon – Szełomo ben Aharon ha-Troki, ספר לחם שערים, ed. Yoseph Elgamil, Aszdod 5768 [2007 r.].

Simcha Icchak ben Mosze Łucki – *Jasno i wyraźnie* (שמחה יצחק בן משה הלוצקי, *מאירת עינים*, ערך וההדיר יוסף אלגמיל, אשדוד התשס''ב – Aszdod 2002).

Jehuda ben Dawid z Kukizowa – *Dzieje karaimskich uczonych* (יהודה בן דוד כוביזוב, תולדות חכמי הקראים. קורות שנות דור ודור מאדם הראשון עד שנת תר''ן (1890), ערך וההדיר יוסף בן עובדיה אלגמיל, אשדוד התשע''ה – 2015).

b) Słowniki

A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, with an Appendix Containing the Biblical Aramaic, based on the lexicon of William Gesenius, as translated by Edward Robinson, Oxford 1980.

Kaddari Menaḥem Zevi (מנחם-צבי קדרי, מילון העברית המקראית. אוצר לשון המקרא מאל''ף עד תי''ו, רמת-גן 2007).

Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich, Filip Sulimierski,

Bronisław Chlebowski, Władysław Walewski (red.), t. VIII, Warszawa 1887.

The Dictionary of Classical Hebrew, editor David J.A. Clines, Vol. IV, Sheffield 1998.

The Dictionary of Classical Hebrew, editor David J.A. Clines, Vol. VIII, Sheffield 2011.

The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, Vol. II, by Ludwig Koehler, Walter Baumgartner, translated and edited under the supervision of M.E.J. Richardson, Leiden – New York – Köln 1995.

The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, Vol. III, by Ludwig Koehler, Walter Baumgartner, translated and edited under the supervision of M.E.J. Richardson, Leiden – New York – Köln 1996.

The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, Vol. IV, by Ludwig Koehler, Walter Baumgartner, Leiden – Boston – Köln 1999.

c) Prace badawcze (polskie i angielskie tytuły)

ADANG, Camilla. 2003. „The Karaites as Portrayed in Medieval Islamic Sources". W: Meira Polliack (ed.). *Karaite Judaism. A Guide to its History and Literary Sources*. Brill. Leiden, Boston, 179-198.

ADLER, Yonatan. 2016. „Between Priestly Cult and Common Culture: The Material Evidence of Ritual Purity Observance in Early Roman Jerusalem Reassessed". W: Maxine L. Grossman, Alex P. Jassen, Armin Lange (ed.). *Journal of Ancient Judaism*, Vol. 7, Issue 2, 228-248.

AKHIEZER, Golda. 2018. „Historical Consciousness, Haskalah, and Nationalism among the Karaites of Eastern Europe". W: Meira Polliack, Michael G. Wechsler (ed.). *Karaite Texts and Studies*, Vol. 10. Brill. Leiden-Boston.

ANKORI, Zvi. 1967. „Ibn al.-Hītī and the Chronology of Joseph al.-Baṣīr the Karaite". W: A. Altmann (ed.). *The Journal of Jewish Studies*, Vol. 8, Nos. 1 and 2.

ANKORI, Zvi. 1959. *Karaites in Byzantium – the Formative Years, 970-1100*. New York – Jerusalem.

ANUSIEWICZ, Janusz. 1999. „Problematyka językowego obrazu świata w poglądach niektórych językoznawców i filozofów niemieckich XX wieku". W: Jerzy Bartmiński (ed.). *Językowy obraz świata*. Lublin.

ANUSIEWICZ, Janusz. DĄBROWSKA, Anna. FLEISCHER, Michael. 2000. „Językowy obraz świata i kultura. Projekt koncepcji badawczej". W: *Acta Universitatis Wratislaviensis. Język a kultura*, tom 13. Wrocław.

ASSAF, Simha. April 1932. „Mann, Texts and Studies" (recenzja). W: J. N. Epstein (ed.). *Tarbiz. A Quarterly Review of the Humanities*, Vol. 3, No. 3. Jerusalem 1932.

ASSAF, Simha. October 1932. „Polemics of an Early Karaite Against Rabbinism". W: J. N. Epstein (ed.). *Tarbiz. A Quarterly Review of the Humanities*, Vol. 4, No. 1. Jerusalem. [Assaf 1932b]

ASSAF, Simha. January-April 1933. „Polemics of an Early Karaite Against Rabbinism (conclusion)". W: J. N. Epstein (ed.). *Tarbiz. A Quarterly Review of the Humanities*, Vol. 4, No. 2-3. Jerusalem.

ASSAF, Simha. January 1936. „Mann, Jacob, Texts and Studies … Vol. II" (recenzja). W: J. N. Epstein (ed.). *Tarbiz. A Quarterly Review of the Humanities*, Vol. 7, No. 2. Jerusalem.

ASTREN, Fred. 2003. „Karaite Historiography and Historical Consciousness". W: Meira Polliack (ed.). *Karaite Judaism. A Guide to its History and Literary Sources*. Brill. Leiden, Boston, 25-69.

ASTREN, Fred. 2003. „Islamic Contexts of Medieval Karaism". W: W: Meira Polliack (ed.). *Karaite Judaism. A Guide to its History and Literary Sources*. Brill. Leiden, Boston, 145-177. [Astren 2003b]

ASTREN, Fred. 2004. *Karaite Judaism and Historical Understanding*, Columbia.

BACHER, Wilhelm. 1895 (reprint z 1966). „Qirqisani, the Karaite, and his Work on Jewish Sects". W: I. Abrahams, C. G. Montefiore (ed.). *The Jewish Quarterly Review. The Original Series as Published in England*, Vol. 7.

BACHER, Wilhelm. 1896 (reprint z 1966). „Jehudah Hadassi's „Eshkol Hakkofer"". W: I. Abrahams, C. G. Montefiore (ed.). *The Jewish Quarterly Review. The Original Series as Published in England*, Vol. 8.

BACHER, Wilhelm. 1971. „Qirqisani, the Karaite, and his Work on Jewish Sects". W: Philip Birnbaum (ed.). *Karaite Studies*. New York.

BAR-ILAN, Meir. 2006. „The Calendar in the Flood Narrative". W: Arkadiusz Sołtysiak (ed.). *Time and Astronomy in Past Cultures, Toruń, March 30 – April 1, 2005*. Warszawa, Toruń.

BARTMIŃSKI, Jerzy. 1999. „Punkt widzenia, perspektywa, językowy obraz świata". W: Jerzy Bartmiński. *Językowy obraz świata*. Lublin.

BAUMGARTEN, Joseph. 1972. „The Unwritten Law in the Pre-Rabbinic Period". W: *Journal for the Study of Judaism – in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*, Vol. 3, October no. 1.

BAUMGARTEN, Albert. 2016. „Sacred scriptures defile the hands". W: Sacha Stern, Sarah Pearce. *The Journal of Jewish Studies*, Vol. 67, No. 1.

BECKWITH, Roger. 2001. *Calendar and Chronology, Jewish and Christian. Biblical, Intertestamental and Patristic Sudies*. Boston, Leiden.

BEN-DOV, Jonathan. 2011. „Psalm 104:19, Ben-Sirah and the history of calendars in ancien Israel". W: Geza Vermes, Sacha Stern (ed.). *The Journal of Jewish Studies*, Vol. 62, No. 1.

BENSE, Max. 1980. *Świat przez pryzmat znaku*. Jan Garewicz (tł.). Hanna Buczyńska-Garewicz (wstęp). Warszawa.

BEN-SHAMMAI, Haggai. 1985. „Karaite Exegetes and their Rabbanite Environment". W: *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies, Jerusalem, August 4-12, 1985, Panel Sessions: Bible Studies and Ancient Near East*. Jerusalem.

BEN-SHAMMAI, Haggai. 2003. „The Scholarly Study of Karaism in the Nineteenth and Twentieth Centuries". W: Meira Polliack (ed.). *Karaite Judaism. A Guide to its History and Literary Sources*. Brill. Leiden, Boston, 9-24.

BERTI, Silvia. Fall 2005. „Erudition and Religion in the Judeo-Christian Encounter: The Significance of the Karaite Myth in Senenteenth-Century Europe". W: *Hebraic Political Studies*, Vol. 1, No. 1.

BLOCH, Renée. 1978. „Methodological Note for the Study of Rabbinic Literature". W: William Scott Green (ed.). *Approaches to Ancient Judaism: Theory and Practice*. Montana.

BLOOM, Maureen. 1998. „The Legacy of „Sacred" and „Profane" in Ancient Israel: Interpretations of Durkheim's Classifications". W: *Jewish Studies Quarterly*, Vol. 5, No. 2.

BRICHTO, Herbert Chanan. 1976. „On Slaughter and Sacrifice, Blood and Atonement". W: Sheldon H. Blank (ed.). *Hebrew Union College Annual*, Vol. 47. Cincinnati.

BRÜCKNER, Aleksander. 1962. „Marcin Czechowic"; [w]: Aleksander Brückner. *Różnowiercy polscy. Szkice obyczajowe i literackie*, Warszawa.

BUCZYŃSKA-GAREWICZ, Hanna. 2015. „Interpretacja". W: „Studia Kulturoznawcze", nr 1 (7). Poznań.

CAHN, Zvi. 1937. *The Rise of the Karaite Sect. A New Light on the Halakah and Origin of the Karaites*, New York.

CHARLAP, Luba. 2005. „Language and Meta-Language in the Byzantine Karaite School". W: Geza Vermes, Sacha Stern (ed.). *The Journal of Jewish Studies*, Vol. 56, No. 1. [Charlap 2005b].

CHIESA, Bruno. GOLDSTEIN, Miriam. 2016. „A 14th-century Karaite View of Jewish History and Philosophy of Religion". W: . Y. Zwi Stampfer (ed.). *Ginzei Qedem, Genizah Research Annual*, Vol 12.

COHEN, Carmiel. 2012. „Why did Ralbag Create a New Way of Relating the Oral Law to the Written Law?". W: *Peʿamim, Studies in Oriental Jewry*, Vol. 130.

COHEN, Martin. 1977-1978. „ʿAnan ben David and Karaite Origins". W: Abraham I. Katsh (ed.). *The Jewish Quarterly Review. New Series Established by Cyrus Adler*, Vol. 68. Philadelphia.

COHEN, Shaye. 1983. „From the Bible to the Talmud: the Prohibition of Intermarriage". W: Reuben Ahroni (ed.). *Hebrew Annual Review, Department of Judaic and Near Eastern Languages and Literatures*, Vol. 7. The Ohio State University.

COHN, Yehudah. 2007. „Rabbenu Tam's *tefillin*: an Ancient Tradition or the Product of Medieval Exegesis?". W: *Jewish Studies Quarterly*, Vol. 14, No. 4.

COHN, Jehudah. 2008. „Were Tefillin Phylacteries?". W: Geza Vermes, Sacha Stern (ed.). *The Journal of Jewish Studies*, Vol. 59, No. 1.

CORINALDI, Michael. 1978-1980. „The Problem of Divorce by Judicial Decree in Karaite Halakhah". W: Aaron Kirschenbaum (ed.). *Diné Israel, An Annual of Jewish Law: Past and Present*, Vol. 9, Tel Aviv.

DAUBE, David. 1949. „Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric". W: Julian Morgenstern (ed.). *Hebrew Union College Annual*, Vol. 22. Cincinnati.

DĄBROWSKA, Anna. 1999. „Zniekształcenie obrazu rzeczywistości poprzez użycie pewnych środków językowych (eufemizm i kakofemizm)". W: Jerzy Bartmiński. *Językowy obraz świata*. Lublin.

ERDER, Yoram. 1987. „Precedents Cited by ʿAnan for the Postponement of Passover that Falls on Sabbath". W: *Zion. A Quarterly for Research in Jewish History*, Vol. 52, No. 2. Jerusalem.

ERDER, Yoram. 1990. „The Date of the Paschal Sacrifice in the Light of the 'Hezekiah Paschal' in the Early Karaite *Halakha*". W: Moshe Idel, David Rosenthal, Joseph Yahalom (ed.). *Tarbiẓ. A Quarterly for Jewish Studies*, Volume 59, No. 3-4. Jerusalem.

ERDER, Yoram. 1990. „Early Karaite Halacha and Rabbinic Halacha in Light of the Controversies over the Time of the Paschal Sacrifice". W: *Proceedings of the Tenth World Congress of Jewish Studies, Jerusalem, August 16-24, 1989*, Div. C, Vol. 1. Jerusalem 1990. [Erder 1990b].

ERDER, Yoram. 2003. „The Karaites and the Second Temple Sects". W: Meira Polliack (ed.). *Karaite Judaism. A Guide to its History and Literary Sources*. Brill. Leiden, Boston, 119-144.

ERDER, Yoram. 2012. „The Impaling of Saul's Descendants by the Gibeonites: Values of Divine Justice versus Peshat in Early Karaite Commentaries". W: Y. Zwi Stampfer (ed.*). Ginzei Qedem, Genizah Research Annual*, Vol. 8.

ERDER, Yoram. 2013. „The Split between the Rabbanite and Karaite Communities in the Geonic Period". W: Ezra Mendelshon, Nadav Naʾaman, Vered Noam, Michael Toch (ed.). *Zion*, Vol. 78, no. 3. Jerusalem.

FENTON, Paul B. 2003. „The European Discovery of Karaism in the Sixteenth to Eighteenth Centuries". W: Meira Polliack (ed.). *Karaite Judaism. A Guide to its History and Literary Sources*. Brill. Leiden, Boston, 3-8.

FLEISCHER, Ezra. 1984. „Concerning the Celebration of *Rosh Hashana* in *Erez Israel*". W: Joseph Dan, Menachem Haran, Moshe D. Herr (ed.). *Tarbiẓ. A Quarterly for Jewish Studies*, Vol. 53, No. 2, Jerusalem.

FRAADE, Steven D. 2009-2010. „Theory, Practice, and Polemic in Ancient Jewish Calendars". W: Arye Edrei, Suzanne Last Stone, Vered Noam (ed.). *Diné Israel, Studies in Halakhah and Jewish Law*, Vol. 26-27. Tel Aviv.

GELLER, Mark J. 1979. „Alexander Jannaeus and Pharisee Rift". W: Geza Vermes (ed.). *The Journal of Jewish Studies*, vol. 30, No. 2.

GIGILEWICZ, Edward. WĄSOWOWICZ, Henryk. 2003. „Kalendarze polskie". W: Edward Gigilewicz (ed.). *Kalendarze*. Biblioteka Encyklopedii Katolickiej, t. 2, Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin.

GIL, Moshe. 2003. „The Origins of the Karaites", W: Meira Polliack (ed.). *Karaite Judaism. A Guide to its History and Literary Sources*. Brill. Leiden, Boston, 73-118.

GILAT, Y. D. 1963. „Regarding the Antiquity of Several Shabbath Prohibitions". W: *Bar-Ilan, Annual of Bar-Ilan University, Studies in Judaica and the Humanities*, Vol. 1. Ramat Gan.

GOITEIN, S. D. 1982. „A Maghrebi Living in Cairo Implores His Karaite Wife to Return to Him". W: *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 73, no. 2.

GOLDBERG, Arnold. 1985. „Form-Analysis of Midrashic Literature as a Method of Description". W: Geza Vermes (ed.). *The Journal of Jewish Studies*, vol. 36, No. 2.

GOTTLOBER, Abraham B. 1865. *Bikkoreth Łetoldoth Hakkaraim*. Vilno.

GREENSPAHN, Frederick E. 2011. „Sadducees and Karaites: The Rhetoric of Jewish Sectarianism". W: *Jewish Studies Quarterly*, Vol. 18, No. 1.

GROSSMARK, Tziona. 2005. „Laws Regarding Idolatry in Jewelry as a Mirror Image of Jewish-Gentile Relations in the Land of Israel during Mishnaic and Talmudic Times". W: *Jewish Studies Quarterly*, Vol. 12, no. 3.

GROSSMARK, Tziona. 2010. „„And He Decreed that Glassware is Susceptible to Becoming Unclean": The Application of the Laws of Ritual Purity to Glassware Reconsidered". W: *Jewish Studies Quarterly*, Vol. 17, No. 3.

GRZEGORZEWSKA, Renata. 1999. „Pojęcie językowego obrazu świata". W: Jerzy Bartmiński (ed.). *Językowy obraz świata*. Lublin.

GUEVERA, Iolanda. CARLES, Puig. 2012. *Zmierzyć świat. Kalendarze, długości i matematyka*. Piotr Karlik (tł.). Toruń.

GUILLAUME, Philippe. 2006. „Sabbatical Calendar and Priestly Narrative". W: Arkadiusz Sołtysiak (ed.). *Time and Astronomy in Past Cultures, Toruń, March 30 – April 1, 2005*. Warszawa, Toruń.

GUTTMANN, Alexander. 1950-1951. „Foundations of Rabbinic Judaism". W: *Hebrew Union College Annual*, Vol. 23, Part 1. Cincinnati.

HABAS, Ephrat. 1999. „Rabban Gamaliel of Yavneh and his Sons: The Patriarchate before and after the Bar Kokhva Revolt". W: Geza Vermes, Martin Goodman (ed.). *The Journal of Jewish Studies*, Vol. 50, No. 1.

HALPERN, Israel. 1952. „Threatened Expulsion of Polish and Lithuanian Jewry in the Latter Half of the Seventeenth Cntury". W: I. F. Baer, B. Dinur, I. Halpern (ed.). *Zion. A Quarterly for Research in Jewish History (New Series)*, 17th Year, No. 1-4, Jerusalem.

HARAN, Menachem. 1983. „Biblical Studies: The Kid in its Mother's Milk and the Kid Sucking its Mother's Milk". W: Joseph Dan, Menachem Haran, Moshe D. Herr (ed.*). Tarbiẓ. A Quarterly for Jewish Studies*, Vol. 52, No. 3. Jerusalem.

HARKAVY, Avraham. 1901 (reprint z 1966). „Fragments of Anti-Karaite Writings of Saadiah in the Imperial Public Library at St. Petersburg". W: . I. Abrahams, C. G. Montefiore (ed.). *The Jewish Quarterly Review. The Original Series as Published in England*, Vol. 13.

HARRINGTON, Hannah K. 1995. „Did the Pharisees Eat Ordinary Food in a State of Ritual Purity?". W: *Journal for the Study of Judaism – in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*, Vol. 26, No. 1.

HENSHKE, David. 1990. „The Biblical support for *Eruv Tavshilin*". W: Zvi Arie Steinfeld (ed.). *Sidra. A Journal for the Study of Rabbinic Literature*, Vol. 6. Bar-Ilan.

HENSHKE, David. 1992. „The Sounding of the *Shofar* on the Sabbath". W: Zvi Arie Steinfeld (ed.). *Sidra. A Journal for the Study of Rabbinic Literature*, Vol. 8. Bar-Ilan.

HENSHKE, David. 2016. „'Reciting *Shema* Is a Biblical Commandment'? – The Babylonian

Amoraim versus the Anonymous Redactors of the *Sugya*". W: David Henshke (ed.). *Sidra. A Journal for the Study of Rabbinic Literature*, Vol. 31. Bar-Ilan.

HERR, Moshe D. 1983. „More on Two Days of *Rosh Hashanah* in the Land of Israel". W: Joseph Dan, Menachem Haran, Moshe D. Herr (ed.). *Tarbiẓ. A Quarterly for Jewish Studies*, Vol. 53, No. 1. Jerusalem.

HOFMAN, Shelomo. 1969. „The Cantillation of the Bible by the Karaites". W: *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies, Jerusalem, August 3-11, 1969*, Vol. 4. Jerusalem.

HUMBOLDT, Wilhelm. 2001. *Rozmaitość języków a rozwój umysłowy ludzkości*. Elżbieta M. Kowalska (tł. i wstęp). Lublin.

HUMBOLDT, Wilhelm. 2001. *O myśli i mowie. Wybór pism z teorii poznania, filozofii dziejów i filozofii języka*. Elżbieta M. Kowalska (wybór, tł. i wstęp). Warszawa 2001. [2001b]

JANOCHA, Michał. 2011. „Język napisów na ikonach na terenie Rzeczypospolitej XVI-XVIII w. a problem identyfikacji etnicznej i wyznaniowej". W: Michał Janocha (ed.). *Naród. Religia. Język. Materiały z konferencji 17-19 maja 2010 r.*, Łódź.

KADDARI, Menachem Zevi. 1990. „Dawqa in the Hebrew of the Babylonian Amora'im and in the Aramaic of the Babylonian Talmud". W: Dov Shachor (ed.). *Moreshet Yaakov, Yearbook of Teacher's Seminar – 1990*. Rehovot 1990.

KALAGA, Wojciech. 2015. „Myśl twórcza. Abdkucja Peirce'a". W: „Studia Kulturoznawcze" 1 (7)/2015, *Peirce – nowe spojrzenie. Peirce – revisited*, Poznań.

KALIK, Judith. 2000. „The Relations of Jews to Various Christian Churches in the Kingdom of Poland Lithuania: Characterization and Comparison of Types of Contact". W: Mordechai Altschuler (ed.). *Proceedings of the Twelfth World Congress of Jewish Studies, Jerusalem, July 29 – August 5, 1997*, Div. B. Jerusalem.

KALMIN, Richard. 1992. „Changing Amoraic Attitudes Toward the Authority and Statements of Rav and Shmuel: A Study of the Talmud as a Historical Source". W: Sheldon H. Blank (ed.). *Hebrew Union College Annual*, Vol. 63. Cincinnati.

KATZ, Ben Zion. 2008. „A Study of Identical Years in the Hebrew and Gregorian Civil Calendars". W: Ely Merzbach (ed.). *Bekhol Derakhekha Daehu, Journal of Torah and Scholarship*, No. 20. Ramat Gan.

KELLNER, Menachem. 2004. „The Moral Significance of the Laws of Ritual Impurity and Purity – A Study in Maimonides". W: Eran Levison, Talia Horowitz, Nisan Ararat, Assaf Malli, Hanna Kochva (ed.). *Shaanan*. Haifa.

KHAN, Geoffrey. 1997. „ʾAbū al-Faraj Hārūn and the Early Karaite Grammatical Tradition". W: Geza Vermes, Martin Goodman (ed.). *The Journal of Jewish Studies*, Vol. 48, No. 2.

KLAUSNER, Israel. 1957. „A Ban of the Lithuanian Council of Provinces against Interference with the Economic Rights of the Karaite". W: I. F. Baer, B. Dinur, I. Halpern (ed.*). Zion. A Quarterly for Research in Jewish History (New Series)*, Year XXII, No. 1. Jerusalem.

KOMENDZIŃSKI, Tomasz. 1996. *Znak i jego ciągłość. Semiotyka C. S. Peirce'a między precepcją i recepcją*. Toruń.

LANDSBERGER, Franz. 1956. „The Origin of the Ritual Implements for the Sabbath". W: Sheldon H. Blank (ed.). *Hebrew Union College Annual*, Vol. 27. Cincinnati.

LANDSBERGER, Franz. 1960. „The Origin of the Decorated Mezuzah". W: Sheldon H. Blank (ed.). *Hebrew Union College Annual*, Vol. 31. Cincinnati.

LASKER, Daniel. 1986. „Nature and Science According to Aaron ben Elijah the Karaite". W: *Daat, A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah*, No. 17. Ramat Gan.

LASKER, Daniel. 1991. „The Influence of Karaism on Maimonides". W: *Sefunot. Studies and Sources on the History of the Jewish Communities in the East*, Vol. 5 (20). Jerusalem.

LASKER, Daniel. 1992. „Karaism in Twelfth-Century Spain". W: Elliot R. Wolfson (ed.). *The Journal of Thought & Philosophy*, Vol. 1, No. 2.

LASKER, Daniel. 2003. „From Judah Hadassi to Elijah Baschyatchi". W: Leora Batnitzky, Christian Wiese, Elliot Wolfson (ed.). *Studies in Late Medieval Karaite Philosophy*, Vol. 4. Leiden, Boston.

LASKER, Daniel. 2004. „The Theory of Compensation (*ʿIwaḍ*) in Rabbanite and Karaite Thought: Animal Sacrifices, Ritual Slaughter and Circumcision". W: *Jewish Studies Quarterly*, Vol. 11, No. 1-2.

LASKER, Daniel. 2015. „A New Series: Editions of Karaite Texts, Meira Polliack, Michael G. Wechsler" (recenzja). W: *Peʿamim*, Vol. 144.

LEDERBERG, Netanael. 2008. „„A Woman is Acquired in Three Ways…" – The Redaction and Arrangement of the Mishnayot in the First Chapter". W: *Netuim, A Journal for the Study of Torah She-bʿal Peh*, No. 15.

LIPIŃSKI, Edward. 2012. „Filozof, Imma Szalom i Gamaliel". W: *Scripta Biblica et Orientalia*, nr 4.

MAĆKIEWICZ, Jolanta. 1999. „Kategoryzacja a językowy obraz świata". W: Jerzy Bartmiński. *Językowy obraz świata*. Lublin.

MAĆKIEWICZ, Jolanta. „Wyspa – językowy obraz wycinka rzeczywistości". W: Jerzy Bartmiński.

Językowy obraz świata. Lublin. [1999b]

MAGNESS, Jodi. 2010. „Scrolls and Hand Impurity". W: Charlotte Hempel (ed.). *The Dead Sea Scrolls: Texts and Context*. Leiden, Boston.

MALEWSKA, Hanna. MUSZYŃSKI, Heliodor. 1962. *Kłamstwo dzieci*. Warszawa.

MAMAN, Aharon. 1990. „Rabbinic Hebrew in Karaite Works". W: *Proceedings of the Tenth World Congress of Jewish Studies, Jerusalem, August 16-24, 1989*, Div. D, Vol. 1. Jerusalem.

MAMAN, Aharon. 2003. „Karaite Hebrew". W: Meira Polliack (ed.). *Karaite Judaism. A Guide to its History and Literary Sources*. Brill. Leiden, Boston, 485-504.

MANN, Jacob. 1921-1922. „A Polemical Work Against Ḳaraite and Other Sectaries". W: Cyrus Adler (ed.). *The Jewish Quarterly Review. New Series*, Vol. 12. Philadelphia.

MANN, Jacob. 1971. „ʾAnan's Liturgy and his Half-yearly Cycle of the Reading of the Law". W: Philip Birnbaum (ed.). *Karaite Studies*. New York.

MANN, Jacob. 1935. *Text and Studies in Jewish History and Literature*, Vol. II: *Karaitica (with 4 facsimiles)*. New York.

MARCUS, Yosef. 2014. „*Zizit* As a Marker Of Identity: Analyzing the Story of the Fringe-Wearer and the Harlot in its Broad Literary Context". W: *Netuim, A Journal for the Study of Torah She-bʿal Peh*, No. 19.

MARGOLIOUTH, George. 1897 (reprint z 1966). „Arabic Chronicle of Karaite Doctors". W: I. Abrahams, C. G. Montefiore. *The Jewish Quarterly Review. The Original Series as Published in England*, Vol. 9.

MARKON, Isaac. 1946. „The Karaite Daniel Al-Kumisi and his Commentary on the Minor Prophets". W: Edward Robertson, Meir Wallenstein (ed.). *Melila*, Vol. 2. Manchester.

MARCUS, David. 2003. „Alternate Chapter Divisions in the Pentateuch in the Light of the Masoretic Sections". W: Ziony Zevit (ed.). *Hebrew Studies. A Journal Devoted to Hebrew Language and Literature*, Vol. 44. University of Wisconsin-Madison.

MILIKOWSKY, Chaim. 1994. „The End of Prophecy and the Closure of the Bible in Judaism of Late Antiquity". W: Zvi Arie Steinfeld (ed.). *Sidra. A Journal for the Study of Rabbinic Literature*, Vol. 10. Bar-Ilan.

MORGENSTERN, Julian. 1924. „The Three Calendars of Ancient Israel". W: David Philipson. *Hebrew Union College Annual*, Vol. 1. Cincinnati.

MORGENSTERN, Julian. 1926. „Additional Notes on „The Three Calendars of Ancient Israel"".

W: David Philipson (ed.). *Hebrew Union College Annual*, Vol. 3. Cincinnati.

MORGENSTERN, Julian. 1968. „*Lag baʿomer* – its Origin and Import". W: Sheldon H. Blank, Matitiahu Tsevat (ed.). *Hebrew Union College Annual*, Vol. 39. Cincinnati.

MOSCOVITZ, Leib. 1986. „On Sounding the Shofar in the High Court of Palestine on Shabat Rosh Hashanah". W: Joseph Dan, Menachem Haran, Moshe D. Herr (ed.). *Tarbiẓ. A Quarterly for Jewish Studies*, Vol. 55, No. 4. Jerusalem.

MUCHOWSKI, Piotr. 2012. „Esseńczycy a karaimi: problem genezy karaizmu w wypowiedziach karaimów polskich". W: *Scripta Biblica et Orientalia*, nr 4.

MUCHOWSKI, Piotr. 2013. *Folk Literature of the Polish-Lithuanian Karaites. Abkowicz 3 Manuscript, Part 2*, Paris.

MUCHOWSKI, Piotr. 2014. „Z badań Ananiasza Zajączkowskiego nad folklorem karaimskim". W: *Almanach Karaimski*, nr 3.

Muszyński Heliodor, *Ideał i cele wychowania*, Warszawa 1974.

NAEH, Shlomo. 1992. „Did the Tannaim Interpret the Script of the Torah Differently from the Authorized Reading?" W: Warren Zev Harvey, Yosef Kaplan, Israel M. Ta-Shma (ed.). *Tarbiẓ. A Quarterly for Jewish Studies*, Vol. 61, No. 3-4. Jerusalem.

NAUMOWICZ, Józef. 2000. „Geneza chrześcijańskiej rachuby lat. Historyczno-teologiczne podstawy systemu Dionizego Mniejszego". Tyniec – Wydawnictwo Benedyktynów. Kraków.

NEMOY, Leon. 1971. „Anan ben David. A re-appraisal of the historical data". W: Philip Birnbaum (ed.). *Karaite Studies*. New York.

NEMOY, Leon. 1972-1973. „Ibn Kammūnah's Treatise on the Differences Between the Rabbanites and the Karaites". W: Solomon Zeitlin (ed.). *The Jewish Quarterly Review. New Series Established by Cyrus Adler*, Vol. 63. Philadelphia.

NEMOY, Leon. 1978. „Two Controversial Points in the Karaite Law of Incest". W: Sheldon H. Blank (ed.). *Hebrew Union College Annual*, Vol. 49. Cincinnati.

NEMOY, Leon. 1980. „Elijah ben Abraham and His Tract Against the Rabbanites". W: Sheldon H. Blank. *Hebrew Union College Annual*, Vol. 51. Cincinnati.

NEMOY, Leon. 1989. „Isaac ben Solomon on the Karaite Creed". W: *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 80, No. 1-2.

NEUSNER, Jacob. 1971. „The Rabbinic Traditions about the Pharisees before A.D. 70: The Problem of Oral Transmission". W: Geza Vermes. *The Journal of Jewish Studies*, Vol. 22, No.

1-4.

NEUSNER, Jacob. 1991. „The Talmud of Babylonia: System or Tradition? A Reprise of Seven Monographs". W: Theodore J. Lewis. *Hebrew Annual Review*, Vol. 13. The Ohio State University.

NEUSNER, Jacob. 1994. „The Riddle of the Bavli: A Literary-Analytical Solution. A Reprise of Six Monographs". W: Theodore J. Lewis (ed.). *Hebrew Annual Review*, Vol. 14. , 1994. The Ohio State University.

NOAM, Vered. 2015. „Essentialism, Freedom of Choice, and the Calendar: Contradictory Trends in Rabbinic Halakhah". W: Suzanne Last Stone, Yair Lorberbaum, Jeffrey J. Rubenstein (ed.). *Diné Israel, Studies in Halakhah and Jewish Law*, Vol. 30. Tel Aviv.

OBRĘBSKA, Monika. 2015. *„„Myślę, więc »znaczę«. Czuję, więc jestem". O Perce'owskim pojęciu znaku zdegenerowanego*". W: *Studia Kulturoznawcze*, nr 1 (7). Poznań.

OLSZOWY-SCHLANGER, Judith. 1998. *Karaite Marriage Documents from the Cairo Geniza. Legal Tradition and Community Life in Mediaeval Egypt and Palestine*. Leiden, New York, Köln.

OLYAN, Saul. 2004. „Purity Ideology in Ezra-Nehemiah as a Tool to Reconstitute the Community". W: *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, Vol. 35, No. 1.

PAWELEC, Mariusz. 2015. „Nowe szczegóły z biografii Aleksandra Mardkowicza (1875-1944)". W: *Almanach Karaimski*, nr 4.

PEIRCE, Charles Sanders. 2009. „Niektóre konsekwencje braku czterech zdolności (1868)". W: Ch. S. Peirce. *O nieskończonej wspólnocie badaczy*. Agnieszka Hensoldt (wstęp, tł.). Opole.

PETUCHOWSKI, Jakob. 1966. „Reform Benedictions for Rabbinic Ordinances. A Chapter in the History of European Liberal and Reform Liturgy". W: Elias L. Epstein, Sheldon H. Blank (ed.). *Hebrew Union College Annual*, Vol. 37. Cincinnati.

PIEREPIEŁKINA, Ludmiła. 1997. *Juliański kalendarz prawosławny*. Maria Jurczuk (tł.). Hajnówka.

PILARCZYK, Krzysztof. 2002. „Printing the Talmud in Poland in the Sixteenth and Seventeenth Centuries". W: Antony Polonsky (ed.). *Polin. Studies in Polish Jewry*, Vol. 15. Oxford, Portland.

POLLACK, Herman. 1986. „Why the *'Erusin* and the *Nissu'in* were combined? A Study in Historical Causation". W: *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies, Jerusalem, August 4-12, 1985*, Div. C. Jerusalem.

POLLIACK, Meira. 1996. „Medieval Karaite Views on Translating the Hebrew Bible into Arabic". W: Geza Vermes, Martin Goodman. *The Journal of Jewish Studies*, Vol. 47, No. 1.

POLLIACK, Meira. 1999. „The Emergence of Karaite Bible Exegesis". W: *Sefunot. Studies and Sources on the History of the Jewish Communities in the East*, Vol. 7 (22), Jerusalem.

POLLIACK, Meira. 2001. „Eliezer Schlossberg, Historical-literary, Rhetorical and Redactional Methods of Interpretation in Yefet ben ʿEli's Introduction to the Minor Prophets". W: Geoffrey Khan (ed.). *Journal of Semitic Studies*, Supplement 13. Manchester.

POLLIACK, Meira. 2003. „Preface". W: Meira Polliack (ed.). *Karaite Judaism. A Guide to its History and Literary Sources* .Brill. Leiden, Boston, XVII-XXXI.

POLLIACK, Meira. 2015. „The Karaite Inversion of „Written" and „Oral" Torah in Relation to the Islamic Arch-Models of Qurʾan and Hadith". W: *Jewish Studies Quarterly*, Vol. 22, No. 3.

POZNAŃSKI, Samuel Abraham. 1898 (reprint z 1966). „The Anti-Karaite Writings of Saadiah Gaon". W: *The Jewish Quarterly Review. The Original Series as Published in England*, Vol. 10.

POZNAŃSKI, Samuel Abraham. 1898 (reprint z 1966). „Ben Meir and the Origin of the Jewish Calendar". W: *The Jewish Quarterly Review. The Original Series as Published in England*, Vol. 10. [Poznański 1898b]

POZNAŃSKI, Samuel Abraham. 1906 (reprint z 1966). „The Karaite Literary Opponents of Saadiah Gaon in the Tenth Century". W: I. Abrahams, C. G. Montefiore (ed.). *The Jewish Quarterly Review. The Original Series as Published in England*, Vol. 18.

POZNAŃSKI, Samuel Abraham. 1907 (reprint z 1966). „The Karaite Literary Opponents of Saadiah Gaon in the Eleventh Century". W: I. Abrahams, C. G. Montefiore (ed.). *The Jewish Quarterly Review. The Original Series as Published in England*, Vol. 19.

POZNAŃSKI, Samuel Abraham. 1908 (reprint z 1966). „The Karaite Literary Opponents of Saadiah Gaon in the Twelfth and Thirteenth Centuries". W: I. Abrahams, C. G. Montefiore (ed.). *The Jewish Quarterly Review. The Original Series as Published in England*, Vol. 20.

POZNAŃSKI, Samuel Abraham. 1908 (reprint z 1966). „The Karaite Literary Opponents of Saadiah Gaon in the Fourteenth to Nineteenth Centuries". W: I. Abrahams, C. G. Montefiore (ed.). *The Jewish Quarterly Review. The Original Series as Published in England*, Vol. 20. [Poznański 1908b]

POZNAŃSKI, Samuel Abraham. 1908 (reprint z 1966). „Addenda and Corrigenda to my Essay on „The Anti-Karaite Writings of Saadiah Gaon"". W: I. Abrahams, C. G. Montefiore (ed.). *The Jewish Quarterly Review. The Original Series as Published in England*, Vol. 20. [Poznański

1908c]

POZNAŃSKI, Samuel Abraham. 1971. „Karaite Miscellanies". W: Philip Birnbaum (ed.). *Karaite Studies*, New York. [Poznański 1971b]

RATSON, Menachem. 2007. „Political Leadership and the Law in Maimonides' Thought: Flexibility and Rigidity". W: *Hebraic Political Studies*, Vol. 2, No. 4.

RAVITSKY, Aviram. 2011. „Yāqūb al-Qirqisānī's Critical Commentary on the Thirteen Hermeneutical Principles Enumerated in the Introduction of the *Sifra*". W: *Jerusalem Studies. In Jewish Thought*, Vol. 2.

RAVITSKY, Aviram. 2015-2016. „Saʿadya Gaʾon and Yaʿqūb al-Qirqisānī on the Logical Structure of the Rational and Traditional Laws: Logic and Kalām in the Karaite-Rabbanite Controversy". W: Shulamit Elizur, Menachem Kister, Caterina Rigo (ed.). *Tarbiẓ. A Quarterly for Jewish Studies*, Vol. 84, No. 1-2. Jerusalem.

REGEV, Eyal. 2000. „Pure Individualism: The Idea of Non-Priestly Purity in Ancient Judaism". W: *Journal for the Study of Judaism – in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*, Vol. 31, No. 2.

REVEL, Bernard. 1911-1912. „Inquiry into the Sources of Karaite Halakah".W: Cyrus Adler, S. Schechter (ed.). *The Jewish Quarterly Review. New Series*, Vol. 2.

RREVEL, Bernard. 1912-1913. „Inquiry into the Sources of Karaite Halakah". W: Cyrus Adler, S. Schechter (ed.). *The Jewish Quarterly Review. New Series*, Vol. 3.

ROSENSON, Yisrael. 1996. „„Four New Years" – From Whence?". W: *Netuim, Journal of Mishnah Study*, No. 3.

ROSENTHAL, David. 1983. „The *Torah* Reading in the Annual Cycle in the Land of Israel". W: Joseph Dan, Menachem Haran, Moshe D. Herr. *Tarbiẓ. A Quarterly for Jewish Studies*, Vol. 53, No. 1. Jerusalem.

ROSENTHAL, Franz. 1943-1944. „Yôm Ṭôḇ". W: David Philipson (ed.). *Hebrew Union College Annual*, Vol. 18, Cincinnati.

ROSMAN, Moshe. 1989. „The Authority of the Council of Four Lands outside of Poland". W: *Bar-Ilan, Annual of Bar-Ilan University*, No. 24-25. Ramat Gan.

ROSIK, Mariusz. 2003. *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej*. Wrocław.

SAGI, Avi. 1992. „The Relationship between *Peshat* and *Derash*" (recenzja). W: Warren Zev Harvey, Yosef Kaplan, Israel M. Ta-Shma (ed.). *Tarbiẓ. A Quarterly for Jewish Studies*, Vol. 61, No. 3-4. Jerusalem.

SAPIR, Edward. 1978. *Kultura, język, osobowość. Wybrane eseje*. Barbara Stanosz (tł.). Roman Zimand (tł.). Anna Wierzbicka (wstęp). Warszawa.

SCHLOSSBERG, Eliezer. FLEISHMAN Joseph. 2015. „Early Karaite Interpretation to Deuteronomy 22:13:21". W: Y. Zwi Stampfer (ed.). *Ginzei Qedem, Genizah Research Annual*, Vol. 11.

SCHREINEN, Stefan. 2002. „Isaac of Troki's Studies of Rabbinic Literature". W: Antony Polonsky (ed.). *Polin. Studies in Polish Jewry*, Vol. 15. Oxford,Portland.

SCHUR, Nathan. 1995. *The Karaite Encyclopedia*. Band 38, Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien.

SCHWARTZ, Joshua. 1980. „Tension Between Palestinian Scholars and Babylonian Olim in Amoraic Palestine". W: Journal for the Study of Judaism – in the Persian, Hellenistic, and Roman Period, Vol. 11, No. 1.

SEGAL, Peretz. 1996. „Jewish Law During the Tannaitic Period". W: N.S. Hecht, B.S. Jackson, S.M. Passamaneck, D. Piattelli, A.M. Rabello (ed.). *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*. Oxford.

SHAPIRA, Dan. 2014. „The First Jews of Ukraine". W: Yohanan Petrovsky-Shtern, Antony Polonsky (ed.). *Polin. Studies in Polish Jewry*, Vol. 26. Oxford, Portland.

SHEMESH, Aharon. 2012. „The History of the Halakhic Concept 'פיקוח נפש דוחה שבת'". W: Menachem Kahana, Chava Turniansky, Israel J. Yuval (ed.). *Tarbiẓ. A Quarterly for Jewish Studies*, Vol. 80, No. 4. Jerusalem.

SMĘTEK, Dorota. 2015. „Analiza porównawcza krymskokaraimskich piosenek ludowych". W: *Almanach Karaimski*, nr 4.

SOKOLOW, Moshe. 1982. „Kidnapping in Karaite Law According to the Commentary of Sahl ben Maṣlīaḥ". W: *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 73, No. 2.

STAMPFER, Shaul. 1989. „The 1764 Census of Polish Jewry". W: *Bar-Ilan, Annual of Bar-Ilan University, Studies in the History and Culture of East European Jewry*, no. 24-25. Ramat Gan.

STANEK, Kamila Barbara. 2015. „Kobieta w „Karaim. Jego życie i zwyczaje w przysłowiach ludowych" Mardkowicza – punkt wyjścia do analizy porównawczej postrzegania kobiety w przysłowiach karaimskich, tureckich i polskich". W: *Almanach Karaimski*, nr 4.

STEFANIAK-RAK, Katarzyna. 2015. „Karaimi w szariackim sądzie na Krymie w XVII wieku". W: *Almanach Karaimski*, nr 4.

STEINFELD, Zvi-Arie. 1985. „The Sounding of the Shofar on the New Moon". W: Joseph Dan,

Menachem Haran, Moshe D. Herr. *Tarbiẓ. A Quarterly for Jewish Studies*, Vol. 54, No. 3, Jerusalem.

STERN, Sacha. 1994. „The Second Day of Yom Tov in the Talmudic and Geonic Literature". W: *Proceedings of the Eleventh World Congress of Jewish Studies, Jerusalem, June 22-29, 1993*, Div. C. Jerusalem.

STERN, Sacha. 2016. „A primitive rabbinic calendar text from the Cairo Genizah". W: Sacha Stern, Sarah Pearce (ed.). *The Journal of Jewish Studies*, Vol. 67, No. 1.

STONE, Daniel. 1997. „Knowledge of Foreign Languages among Eighteenth-Century Polish Jews". W: Gershon David Hundert (ed.). *Polin. Studies in Polish Jewry*, Vol. 10. London, Portland.

SZLEZÁK, Thomas Alexander. 1997. *Czytanie Platona*. Piotr Domański (tł). Giovanni Reale (wstęp). Seweryn Blandzi (posłowie). Warszawa.

SZLEZÁK, Thomas Alexander. 2005. *O nowej interpretacji platońskich dialogów*. Piotr Domański (tł.). Joanna Gwiazdecka (wybór, posłowie). Kęty.

TARAS, Barbara. 2011. „Czego uczyło kolegium jezuickie, czyli o sprawności językowej siedemnastowiecznego szlachcica". W: *Naród. Religia. Język. Materiały z konferencji 17-19 maja 2010 r*. Łódź.

TA-SHMA, Israel. 1988. „On the History of Polish Jewry in the 12th-13th Centuries". W: *Zion. A Quarterly for Research in Jewish History*, Vol. 53, No. 4. Jerusalem.

TOMAL, Maciej. 2017. „Karaimskie piśmiennictwo prawnicze na przykładzie prawa posiadania nieruchomości". W: Piotr Muchowski, Anna Sulimowicz (ed.). *Prace Karaimoznawcze*, t. 8. Poznań.

TUORI, Riikka. 2013. *Karaite Zĕmīrōt in Poland-Lithuania. A study of paraliturgical Karaite Hebrew Poems from the seventeenth and eighteenth centuries* (praca doktorska). University of Helsinki, Department of World Cultures. Helsinki.

UPTON, Anthony. 1998. *Charles XI and Swedish Absolutism*. Cambridge.

VERED, Noam. 2008. „The Dual Strategy of Rabbinic Purity Legislation". W: *Journal for the Study of Judaism – in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*, Vol. 39, No. 4-5.

VERMES, Geza. 1985. „Methodology in Study of Jewish Literature in the Graeco-Roman Period". W: Geza Vermes (ed.). *The Journal of Jewish Studies*, Vol. 36, No. 2.

WACHOLDER, Ben Zion. WEISBERG, David. 1971. „Visibility of the New Moon in Cuneiform and

Rabbinic Sources". W: Samuel Sandmel, Sheldon H. Blank (ed.). *Hebrew Union College Annual*, Volume 42. Cincinnati.

WACHOLDER, Ben Zion. 1973. „The Calendar of Sabbatical Cycles During the Second Temple and the Early Rabbinic Period". W: Sheldon H. Blank (ed.). *Hebrew Union College Annual*, Vol. 44. Cincinnati.

WASSÉN, Cecilia. 2016. „The (Im)purity Levels of Communal Meals within the Qumran Movement". W: Maxine L. Grossman, Alex P. Jassen, Armin Lange (ed.). *Journal of Ancient Judaism*, Vol. 7, Issue 1.

WĄSOWICZ, Henryk. 2015. *Chronologia średniowieczna*. Wydawnictwo KUL. Lublin.

WEINBERG, Leon. 1984. „A Note on Karaite Adaptations of Rabbinic Prayers". W: *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 74, No. 3.

WEINBERG, Leon. 1994. „Moses Darʿī, Karaite Poet and Physician". W: *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 84, No. 4.

WEIS, Pinchas. 1944. „Ibn Ezra, the Karaites and and the Halakah". W: Edward Robertson, Meir Wallenstein (ed.). *Melila*, Vol. 1. Manchester.

WEIS, Pinchas. 1946. „Ibn Ezra, the Karaites and and the Halakah". W: Edward Robertson, Meir Wallenstein (ed.). *Melila*, Vol. 2. Manchester.

WEIS, Pinchas. 1950. „Ibn Ezra, the Karaites and and the Halakah". W: Edward Robertson, Meir Wallenstein (ed.). *Melila*, Vol. 3-4. Manchester.

WEISBERG, David. 1968. „Some Observations on Late Babylonian Texts and Rabbinic Literature". W: Matitiahu Tsevat, Sheldon H. Blank (ed.). *Hebrew Union College Annual*, Vol. 39. Cincinnati.

WEISS, Herold. 1994. „The Sabbath Among the Samaritans". W: *Journal for the Study of Judaism – in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*, Vol. 25, No. 2.

WIEDER, Naftali. 1958-1959. „Three Terms for „Tradition"". W: Cyrus Adler, ed. by Abraham A. Neuman, Solomon Zeitlin (ed.). *The Jewish Quarterly Review. New Series*, Vol. 49. Philadelphia.

WIEENBERG, Ephraim, Jehudah. 2007. „Calendar". W: „Encyclopaedia Judaica", second edition, Vol. 4. Detroit, New York, San Francisco, New Haven, Conn., Waterville, Maine, London.

WIENER, Dow, Leon. 2008. „Opposition to the 'Shulhan Aruch': Articulating a Common Law Conception of Halacha". W: *Hebraic Political Studies*, Vol. 3, No. 4.

WIERZBICKA, Anna. 1978. „Sapir a współczesne językoznawstwo". W: Edward Sapir. *Kultura,*

język, osobowość. Wybrane eseje. Barbara Stanosz (tł.). Roman Zimand (tł.). Anna Wierzbicka (wstęp). Warszawa.

WITKOWSKI, Rafał. 2015. „Glossa do karaimskiej sfragistyki. Projekty pieczęci organizacji karaimskich w Polsce przed drugą wojną światową“. W: *Almanach Karaimski*, nr 4.

WITKOWSKI, Rafał. 2013. „Some remarks on the history of the Karaites in Grand Duchy of Lithuania in the 15th century”. W: *Karaite Archives*, nr 1.

WSZOŁEK, Stanisław. 2015. „„Zaniedbany argument” Charlesa Sandersa Peirce'a“. W: *Studia Kulturoznawcze*, 1 (7). Poznań.

YAHUDA, Abraham, Shalom. 1942. „Saadia and the Karaite Threat in the Light of the Mohammedan World”. W: Chaim Tchernowitz (ed.). *Bitzaron, The Hebrew Monthly of America*, Vol. 7, No. 3 (39).

YARIV, Arye. 2014. *The Karaite-Jews in the Polish-Lithuanian Commonwealth: Community Institutions, Relations with the Rabbanite-Jews and Other Minorities in the Country* (praca doktorska). Tel Aviv University. Tel Aviv.

ZOREF, Arye. 2016. „Qirqisani's commentary on the story of the Tower of Babylon, and the debate over the origin of language”. W: Zwi Stampfer (ed.). *Ginzei Qedem, Genizah Research Annual*, Vol. 12.

ZEITLIN, Solomon. 1953-1954. „The Second Day of the Holidays in the Diaspora”. W: Cyrus Adler, ed. by Abraham A. Neuman, Solomon Zeitlin (ed.). *The Jewish Quarterly Review. New Series*, Vol. 44. Philadelphia.

d) Prace badawcze (hebrajskie tytuły)

אדרת אברהם (Aderet Avraham). חשון תשל''ז, 1976. "החטא והכפרה באמונות חז''ל בדורות שלאחר החורבן". *פתחים*, כרך 37, 3-13.

אורבך אפרים (Urbach Ephraim). תשמ''א, 1980-1981. "מסורת והלכה". ב: אפרים א' אורבך (עריכה). תרביץ. *רבעון למדעי היהדות*, כרך נ. ירושלים.

אחיעזר גולדה, לסקר דניאל (Akhiezer Golda, Lasker Daniel). 2011. "שלמה בן אהרן מטרוקי וחיבורו האנטי-נוצרי „מגדל עוז“". ב: שפירא ודניאל (עריכה). *קראי מזרח אירופה בדורות האחרונים*. ירושלים, 97-129.

אחיעזר גולדה (Akhiezer Golda). תשע''ו, 2016. *תודעה היסטורית השכלה ולאומיות בקרב קראי מזרח אירופה*. ירושלים.

איזק יצחק (Izak Yitzhak), קליין ואלכסנדר (Klein Alexander). 2011. "תורה שבעל פה: גדרה, מקורה וגורלה על פי הרמב''ם". בכל דרכיה דעהו, 25. רמת גן.

אייזענשטיין יהודה דוד (Eisenstein Judah David). 1899. "ארבעים חסר אחת". ב: גרשון ראזענצווייג (עריכה). *קדימה, מכתב עתי חדשי לעניני החיים ולספרת ישראל*, שנה ראשונה, חוברת ג'. נויארק.

אייזענשטיין יהודה דוד (Eisenstein Judah David). 1899. "ארבעים חסר אחת. קדימה". ב: גרשון ראזענצווייג (עריכה). *מכתב עתי חדשי לעניני החיים ולספרת ישראל*, שנה ראשונה, חוברת ג'. נויארק.

אלגמיל יוסף בן עובדיה (Elgamil Joseph). סיון תשל''ט, 1979. *תולדות היהדות הקראית. קורות חיי הקהילה הקראית בגלות ובארץ-ישראל*, כרך ראשון, רמלה.

אלגמיל יוסף בן עובדיה (Elgamil Joseph). תשמ''א, 1981. *תולדות היהדות הקראית. קורות חיי הקהילה הקראית בגלות ובארץ-ישראל*, כרך שני, רמלה.

אלגמיל יוסף בן עובדיה (Elgamil Joseph). תש''ס, 1999. *קורות חיי המחבר שלמה ידידיה בן אהרן* הזקן. ב: שלמה בן ידידיה אהרן הטרוקי, *ספר אפריון עשה לו*. יוסף אלגמיל (עריכה). רמלה.

אלגמיל יוסף בן עובדיה (Elgamil Joseph). התשע''ה, 2015. (מבוא). ב: יהודה בן דוד כוכיזוב, *תולדות חכמי הקראים. קורות שנות דור ודור מאדם הראשון עד שנת תר''ן (1890)*. יוסף בן עובדיה אלגמיל (עריכה). אשדוד.

אלוני נחמיה (Aloni Nehemyah). 1964. "סדר הסימנים (חיבור קראי בדקדוק המסורה מתקופת משה בן אשר)". ב: Elias L. Epstein, Sheldon H. Blank (עריכה). *Union College Annual*, Vol. 35. Cincinnati.

אלוני נחמיה (Aloni Nehemyah). תשרי – אדר ב תשל''ו, 1976. " בן זוטא הוא בן עטא הקראי". *תרביץ. רבעון למדעי היהדות*, העורך אפרים א' אורבן, שנה מה, חוברת א-ב.

אלקין זאב (Elkin Zeev). כסלו תשנ''ז, 1996. "הנוסח הקראי של 'ספר החילוקים בין בני ארץ־ישראל לבני בבל". ב: מנחם בן־ששון, חוה טורניאנסקי, מנחם כהנא (עריכה). *תרביץ. רבעון למדעי היהדות*, שנה סו, חוברות א. ירושלים.

אלקין זאב (Elkin Zeev). בן־ששון מנחם. (Ben Sason Menachem). 2002. "אברהם פירקוביץ' וגניזות קהיר – בעקבות עיון בארכיונו האישי". *פעמים*, 90.

אנקורי צבי (Ankori Zvi). תשט''ז, 1952. "אליה בשייצי הקראי. לבדיקת מסורותיו על ראשית הקראות בביצנץ". *תרביץ. רבעון למדעי היהדות*, ערוך בידי י. נ. אפשטיין, שנת העשרים וחמש. ירושלים.

אנקורי צבי (Ankori Zvi). טבת תשט''ז, 1953-1952. "אליה בשייצי הקראי. לבדיקת מסורותיו על ראשית הקראות בביזמטיון (סוף)". *תרביץ. רבעון למדעי היהדות*, העורך ח. שירמן, שנת העשרים וחמש, כרך כ''ה. ירושלים.

אסף שמחה (Assaf Simha). תרצ''ו ירושלים, 1936. " לתולדות הקראים בארצות המזרח ". ב: יצחק בער, בן ציון דינבורג (עריכה). *ציון. רבעון לחקר תולדות ישראל* ,סדרה חדשה, שנה ראשונה. [Assaf 1936b]

אפשטיין י. נ. (Epstein J. N.). ניסן-תמוז תרצ''ו, 1936. "קטעים חדשים מספר המצות לענן". ב: י. נ. אפשטיין (עריכה). *תרביץ. למדעי הרוח*, שנה ז' ספר ג'-ד. ירושלים.

בן ציון דוד רוטנר (Ben-Zion David). תשנ''ד , 1933. "בענין טעמי הדלקת נר שבת".ב: משה רזיאל, הרב אהרן כ''ץ (עריכה). *מגל. חידושי תורה ומאמרים, המכון הגבוה לתורה.*, אוניברסיטת בר אילן. רמת גן.

גוטל נריה (Gutel Neria). 2007. "פולמוס הפשט והדרש: תיחום הוויכוח ומיקומו". בכל דרכיה דעהו, 18. רמת גן.

גור אריה יוסף (Gur Aryeh Yoseph). תשמ''ח-ספטמבר, 1988. "הקראים בצפון-מזרח אירופה במאת ה-15 ה-16 וה-17 וזיקתם לקראים באימפריה העות'מנית". חיבור M.A. העבודה הוכנה בהדרכת פרופ' צבי אנקורי. אוניברסיטת תל אביב.

דינרי ידידיה (Dinari Yedidyah). ניסן – אלול תש''ם, 1980. "מנהגי טומאת הנידה – מקורם והשתלשלותם". ב: אפרים א' אור (עריכה). *תרביץ. רבעון למדעי היהדות*, שנה מט, חוברות ג-ד.

האלקין א. ש. ניסן תרצ''ח, 1938. "תולדות קדוש החדש בעדת הקראים (א)". חורב, *מאסף מוקדש לתולדות ישראל ובפרותו*. ניו יורק.

האלקין א. ש. ניסן תרצ''ח, 1938-1939. "תולדות קדוש החדש בעדת הקראים (ב)". חורב, *מאסף מוקדש לתולדות ישראל ובפרותו*. ניו יורק.

הילביץ אלתר (Hilevitz Alter). אדר תשמ''ג, 1983. "עוד לפעילות יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח משום שהיתה השעה צריכה לכך". ב: יצחק רפאל (עריכה). *סיני. ירחון לתורה ולמדעי היהדות*, שנת הארבעים ושבע, כרך צב, חוברות א-ו. ירושלים.

וידר נפתלי (Wieder Naftali). תשרי-חשוון תשע''ו, 2016. "ברכה המצוטטת על־ידי המלומד הקראי יעקב אלקירקיסאני". ב: יצחק רפאל (עריכה). סיני. ירחון לתורה ולמדעי היהדות, שנת המ''ט, כרך צח, חוברות א-ב. ירושלים.

ווייס משה (Weiss Moshe). 1995. "ניסן שיצאו בו ישראל ממצרים (הערה לקורות הלוח העברי)".ב: Zvi Arie Steinfeld (עריכה). Annual of Bar-Ilan University. Studies in Judaica and Humanities, כרך 26-27. רמת גן.

ויזל ערן (Viezel Eran). 2009. "'ניתנה התורה הלכותיה ודקדוקיה ופירושיה על ידי משה בסיני': האם הפירושים ניתנים לשִחזור? עמדתו של רש''י בסוגיית יסוד". ב: Gershon Bacon, Ithamar Gruenwald, Marc Hirshman (עריכה). Jewish Studies, 46. ירושלים.

חרל''פ לובה (Charlap Luba). 2005-2004. "פשט ודרש בפרשנות המקרא הקראית בביזנטיון. עיונים בשיטתו של אהרן בן יוסף". *פעמים*, 101-102.

יחזקאל דוד (Yehezkel David). תשרי-אדר תשע''ב, 2012. "על יחסי רבנים וקראים במצרים לאור גיטי הגירושין שמןהגניזה הקהירית". ב: הרב יוסף אליהו הלוי מובשוביץ (עריכה). *סיני. מאמרים ומחקרים בתורה ובמדעי היהדות*, כרך קמד, חוברות א-ו. ירושלים.

כהן אריאל (Cohen Ariel). 2008. "מחזור תאריכי הלוח העברי מול הלוח הגרגוריאני והתלכדות תאריכי החודש והיום בשבוע בשני הלוחות ". ב: Ely Merzbach (עריכה). *בכל דרכיה דעהו*, 20. רמת גן.

כ''ץ יעקב (Katz Jacob). תשרי – כסלו תשמ''ב , 1982. "יבום וחליצה בתקופה הבתר־תלמודית". ב: יוסף דן, משה דוד הר, מנחם הרן (עריכה). תרביץ. רבעון למדעי היהדות, שנה נא, חוברת א. ירושלים.

לויאן משה (Lavian Moshe). תשל''ה , 1975. *כללי המקרא בתורת הפרשנות – אותיות, ניקוד וטעמים ומשמעותם במקרא, כרך ראשון, מושגי היסוד – כללי המקרא ומשמעויות הקידומות*. ירושלים.

לסקר דניאל (Lasker Daniel). תשמ''ח, 1988. "משנתו הפילוסופית של יהודה הדסי הקראי". *מחקרי ירושלים במחשבת ישראל*, כרך ז, חלק א. ירושלים.

מוסקוביץ וולף (Moskovich Wolf). טוקן בוריס (Tukan Boris). תשמ''א, 1980. "'לשון קדר' – נתונים לשוניים על מוצא הקראים ותולדותיהם בקרים ובמזרח אירופה". *פעמים. פרקי עיון במורשת ישראל במזרח*, 6.

מַרְקוֹן יצחק דוב (Markon Isaac). תשל''א, 1928. "זיופי פירקוביץ והלוח".ב: ש. א. הורודצקי (עריכה). *הגרן, מאסף לחכמת ישראל*, ספר עשירי, שנת תרפ''ח. ירושלים.

נמוי ל. (Nemoy Leon). 1972. "הערות לחיבור של אבן־כמונה על ההבדלים בין הרבניים והקראים". The Jewish Quarterly Review, Vol. 63, No. 2.

סיגל סימור (Siegel Seymour). אלול תשל''א, 1971. "תורת המוסר וההלכה". *פתחים*, 18.

סקוז ש. ז. ל. (Skoss Solomon). תמוז תרצ''א, 1931. "לקביעת תקופת חייו של עלי בן סלימאן הקראי". ב: י. נ. אפשטיין (עריכה). *תרביץ. למדעי הרוח*, שנה ב' ספר ד'. ירושלים.

פאזנאנסקי שמואל אברהם (Poznański Samuel Abraham). תשל''א, 1971. "הקראי אברהם בן יאשיהו ירושלמי". ב: שמואל אבא הורודצקי (עריכה). הגרן, מאסף לחכמת ישראל, ספר שמיני, ברדיטשוב. ירושלים.

פרנק דניאל (Frank Daniel). 2002. "אליהו בן ברוך ירושלמי והוויכוח הקראי על השחיטה במאה הי''ז". *פעמים*. 90.

צוקר משה (Zucker Moshe). 1975. "המחקולת בין הקראים והרבנים בענין עשה דוחה לא תעשה". ב: Ze'ev W. Falk, Aaron Kirschenbaum (עריכה). *Diné Israel, An Annual of Jewish Law and Israeli Family Law*, כרך 6. תל אביב.

קורינאלדי מיכאל (Corinaldi Michael). תשמ''ד. 1984. *המעמד האישי של הקראים*. ירושלים.

שוורץ דניאל (Schwartz Daniel). 2015. "מקל וחומר לגזרה שווה – על ריאליזם ונומינאליזם". ב: Suzanne Last Stone, Yair Lorberbaum, Jeffrey J. Rubenstein (עריכה). *Halakhah* and Jewish Law. Diné Israel, Studies in תל אביב.

שטיינזלץ עדין (Steinzaltz Adin). 2002. *מדריך לתלמוד. מושגי יסוד והגדרות*. ירושלים.

שלוסברג אליעזר (Schlossberg Eliezer). תשנ''ב, 1992. "המגמות החברתיות של חיבורי רב סעדיה גאון". ב: מאיר בניהו (עריכה). *אסופות ספר שנה למדעי היהדות*, ספר שישי. ירושלים.

שפיגל יעקב (Spiegel Yaakov Shmuel). תש''נ, 1990. "דרך קצרה בלשון תנאים ועל פשט ודרש במשנה". ב: מאיר בניהו (עריכה). *אסופות ספר שנה למדעי היהדות*. ירושלים.

תירוש־בקר עפרה (Tirosh-Becker Ofra). 2012. "גנזי חז''ל בספרות הקראית בימי הביניים". ב: *עיונים*

פילולוגיים ולשניים, כרך א'. ירושלים.