

Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie

Wydział Teologiczny

Studia doktoranckie
w zakresie dialogu i edukacji ekumenicznej – nauki teologiczne
Studia doktoranckie w zakresie nauk teologicznych

Jonasz Oświeciński

Nr albumu Studiów Doktoranckich ChAT 371

Rozdział szósty
Księgi Izajasza
w perspektywie
teologicznej midraszu
Jalkut Szimoni

Praca doktorska napisana
pod kierunkiem
dr hab. Andrzeja Piotra
Kluczyńskiego
prof. ChAT

Warszawa 2023

Spis treści

Wstęp

Przedmiot i uzasadnienie badań.....	10
Cel naukowy i pytania badawcze.....	11
Metoda i struktura pracy.....	12
Rozdział I.....	18
Egzegeza i teologia szóstego rozdziału Księgi Izajasza.....	18
1.1. Tłumaczenie tekstu Iz 6,1-13.....	18
1.2. Krytyka tekstu.....	19
1.3. Krytyka literacka.....	21
1.3.1. Początek i koniec jednostki.....	21
1.3.2. Treść i podział jednostki tekstowej.....	22
1.3.3. Integralność literacka.....	27
1.3.4. Kontekst jednostki.....	29
1.4. Morfokrytyka.....	30
1.4.1. Analiza formalnej budowy jednostki.....	30
1.4.2. Ustalenie gatunku.....	34
1.5. Historia tradycji.....	37
1.6. Historia redakcji.....	58
1.7. Interpretacja i znaczenie teologiczne.....	58
Rozdział II.....	60
Wprowadzenie do midraszu Jalkut Szimoni.....	60
2.1. Definicja midraszu.....	60
2.2. Geneza midraszu.....	61
2.3. Jalkuty i ich znaczenie.....	62
2.4. Rękopisy i wydania drukowane midraszu Jalkut Szimoni.....	65
2.4.1. Rękopisy.....	65
2.4.2. Wydania drukowane.....	68
2.5. Autorstwo i czas powstania dzieła.....	70
2.6. Źródła Jalkutu Szimoni.....	72
2.7. Struktura Jalkutu Szimoni.....	73
2.8. Remazim.....	74
2.9. Język i styl midraszu Jalkut Szimoni.....	75

2.9.1. Historia badań nad językiem hebrajskim misznaickim.....	75
2.9.2. Historia rozwoju języka hebrajskiego misznaickiego.....	77
2.9.3. Cechy charakterystyczne języka hebrajskiego misznaickiego.....	79
2.9.4. Język aramejski Jalkutu Szimoni	81
2.9.5. Osamogłoskowanie tekstu Gemary	87
Rozdział III.....	89
Jalkut Szimoni do szóstego rozdziału Księgi Izajasza	89
3.1. Źródła wykorzystywane w midraszu do szóstego rozdziału Księgi Izajasza	89
3.1.1. Miszna	89
3.1.2. Midrasz Jelamdenu.....	93
3.1.3. Pirkei Rabbi Eliezer	96
3.1.4. Agadat Szmuel	98
3.1.5. Pesikta Rabbati	100
3.1.6. Tanna Dewej Elijahu.....	102
3.1.7. Wajikra Rabba.....	104
3.2. Fragmenty biblijne wykorzystywane w komentarzu Jalkutu Szimoni do szóstego rozdziału Księgi Izajasza	106
3.3. Tłumaczenie tekstu midraszu komentującego szósty rozdział Księgi Izajasza..	107
3.4. Formuły używane w tekście midraszu komentującego szósty rozdział Księgi Izajasza.....	120
3.5. Metody wykorzystywane w midraszu komentującym szósty rozdział Księgi Izajasza.....	122
3.5.1. Przypowieść	122
3.5.2. Dublet midraszowy	129
3.5.3. Współwystępowanie tekstów (co-citation)	130
3.5.4. Gematria - próby wyjaśnienia obecności poszczególnych słów w tekście biblijnym	133
3.5.5. Dopowiedzenia - uzupełnienia luk narracyjnych.....	135
3.5.6. Metody interpretacyjne wykorzystywane w midraszu a egzegeza historyczno- krytyczna	137
Rozdział IV	145
Teologia midraszu Jalkut Szimoni do szóstego rozdziału Księgi Izajasza.....	145
4.1. Tekst biblijny wyjaśnieniem praktyk liturgicznych.....	145
4.2. Harmonizacja szóstego rozdziału z całością Księgi Izajasza	149
4.3. Świętość narodu Izraela	150
4.4. Znaczenie misji prorockiej Izajasza.....	153
4.5. Indywidualizm proroka a zbiorowość narodu	156

4.6. Teologia midraszu, a współczesna interpretacja szóstego rozdziału Księgi Izajasza.....	160
Bibliografia.....	169
STRESZCZENIE	182
SUMMARY	186
Ilustracje	190

WYKAZ SKRÓTÓW

Skróty ksiąg Starego i Nowego Testamentu

ST - Stary Testament

Rdz	Ks. Rodzaju	Koh	Ks. Koheleta
Wj	Ks. Wyjścia	Pnp	Pieśń nad Pieśniami
Kpł	Ks. Kapłańska	Mdr	Ks. Mądrości
Lb	Ks. Liczb	Syr	Mądrość Syracha
Pwt	Ks. Powtórzonego Prawa	Iz	Ks. Izajasza
Joz	Ks. Jozuego	Jr	Ks. Jeremiasza
Sdz	Ks. Sędziów	Lm	Lamentacje
Rt	Ks. Rut	Ba	Ks. Barucha
1 Sm	1 Ks. Samuela	Ez	Ks. Ezechiela
2 Sm	2 Ks. Samuela	Dn	Ks. Daniela
1 Krl	1 Ks. Królewska	Oz	Ks. Ozeasza
2 Krl	2 Ks. Królewska	Jl	Ks. Joela
1 Krn	1 Ks. Kronik	Am	Ks. Amosa
2 Krn	2 Ks. Kronik	Ab	Ks. Abdiasza
Ezd	Ks. Ezdrasza	Jon	Ks. Jonasza
Ne	Ks. Nehemiasza	Mi	Ks. Micheasza
Tb	Ks. Tobiasza	Na	Ks. Nahuma
Jdt	Ks. Judyty	Ha	Ks. Habakuka
Est	Ks. Estery	So	Ks. Sofoniasza
Mch	1 Ks. Machabejska	Ag	Ks. Aggeusza
2Mch	2 Ks. Machabejska	Za	Ks. Zachariasza
Hi	Ks. Hioba	Ml	Ks. Malachiasza
Ps	Ks. Psalmów		
Prz	Ks. Przysłów		

NT – Nowy Testament

Mt	Ew. wg Mateusza	1Tm	1 List do Tymoteusza
Mk	Ew. wg Marka	2Tm	2 List do Tymoteusza
Łk	Ew. wg Łukasza	Tt	List do Tytusa
J	Ew. wg Jana	Flm	List do Filemona
Dz	Dzieje Apostolskie	Heb	List do Hebrajczyków
Rz	List do Rzymian	Jk	List św. Jakuba
1 Kor	1 List do Koryntian	1P	1 List św. Piotra
2 Kor	2 List do Koryntian	2P	2 List św. Piotra
Ga	List do Galatów	1J	1 List św. Jana
Ef	List do Efezjan	2J	2 List św. Jana
Flp	List do Filipian	3J	3 List św. Jana
Kol	List do Kolosan	Jud	List św. Judy
1Tes	1 List do Tesaloniczan	Ap	Apokalipsa św. Jana
2 Tes	2 List do Tesaloniczan		

Wykaz skrótów traktatów Talmudu

Aw – Awot (אבות)	Maks – Makszirin (מכשירין)
Arach – Arachin (ערכין)	Meg – Megilla (מגילה)
Az – Awoda zara (עבודה זרה)	Meil – Meila (מעילה)
Bk – Bawa kamma (בבא קמא)	Men – Menahot (מנחות)
Bm – Bawa mecija (בבא מציעא)	Mid – Middot (מידות)
Bb – Bawa batra (בבא בתרא)	Mikw – Mikwaot (מקואות)
Bech – Bechorot (בכורות)	Mk – Moed katan (מועד קטן)
Ber – Berachot (ברכות)	Naz – Nazir (נזיר)
Bec – Beca (ביצה)	Ned – Nedarim (נדרים)
Bikk – Bikkurim (ביכורים)	Neg – Negaim (נגעים)
Chal – Challa (חלה)	Nid – Nidda (נידה)
Chul – Chullin (חולין)	Ohal – Ohalot (אהלות)
Dem – Demaj (דמאי)	Orl – Orla (ערלה)
Eduj – Edujot (עדויות)	Par – Para (פרה)
Eru – Eruwin (עירובין)	Pes – Pesachim (פסחים)
Git – Gittin (גיטין)	Rh – Rosz ha-Szana (ראש השנה)
Chag – Chagiga (חגיגה)	San – Sanhedrin (סנהדרין)
Hor – Horajot (הוריות)	Szab – Szabbat (שבת)
Jad – Jadajim (ידיים)	Szew – Szewuot (שבועות)
Jew – Jewamot (יבמות)	Szek – Szekalim (שקלים)
Jom – Joma (יומא)	Sot – Sota (סוטה)
Kel – Kelim (כלים)	Suk – Sukka (סוכה)
Kar – Karetot (כריתות)	Tan – Taanit (תענית)
Ket – Ketuwot (כתובות)	Tam – Tamid (תמיד)
Kid – Kidduszin (קידושין)	Tem – Temura (תמורה)
Kil – Kilajim (כלאים)	Ter – Terumot (תרומות)
Kin – Kinnin (קינים)	Tah – Tahorot (טהרות)
Mas – Maaserot (מעשרות)	Tewj – Tewul jom (טבול יום)
Maas – Maaserot szeni (מעשרות שני)	Ukc – Ukcin (עוקצין)
Makk – Makkot (מכות)	Zew – Zewachim (זבחים)

Inne

acc.	accusativus	nif.	nifal
act.	activus	os.	osoba
abs.	absolutus	pa.	pael
ang.	angielski	pf.	perfectum
BHQ	Biblia Hebraica Quinta	pi.	piel
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia	plural.	pluralis
coh.	cohortativus	por.	porównaj
cons.	consecutivum	praes.	praesentis
fem.	femininum	ptp.	participium
hebr.	hebrajski	sing.	singularis
haf.	hafel	st. cs.	status constructus
hif.	hifil	st. abs.	status absolutus
hitp.	hitpael	tłum.	tłumaczenie
ho.	hofal	TM	Tekst Masorecki
impf.	imperfectum	w.	werset, wersety
impt.	Imperativus	zob.	zobacz
invers.	Inversivum	α	tłumaczenie Aquilli
ius.	iussivus	σ	tłumaczenie Symmacha
L	Codex Leningradiensis	θ	tłumaczenie Teodocjona
LXX	Septuaginta	ⲛ	Tetragram
masc.	masculinum	1 QIZ ^a	Tekst Iz z pierwszego zwoju z pierwszej groty w Qumran
niem.	niemiecki		

Skróty serii

CSLC - Cambridge Semitic Languages and Cultures

CUREJ - College Undergraduate Research Electronic Journal

FOTL - The Forms of the Old Testament Literature

HdO - Handbook of Oriental Studies

HThKAT - Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament

SBL - Society of Biblical Literature

TWAT - Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament

אנציקלופדיה מקראית: אוצר הידיעות על המקרא ותקופתו - א"מ

Wstęp

Przedmiot i uzasadnienie badań

Midrasz, jako rodzaj komentarza do tekstu biblijnego, dokumentuje historię żydowskiej interpretacji tekstów biblijnych od starożytności do okresu średniowiecza. Jalkut Szimoni jest antologią najważniejszych wypowiedzi odnoszących się do tekstu biblijnego od III do XIII wieku, co sprawia, że jest bardzo ważnym źródłem dla poznania historii interpretacji Biblii hebrajskiej. Krytyczne badania nad midraszami zapoczątkowane zostały w ramach dziewiętnastowiecznego ruchu *Wissenschaft des Judentums*. Mimo obserwowanego obecnie wzrostu naukowego zainteresowania midraszami, jest to wciąż dziedzina pionierska. Wiele midrasz, które odgrywały niegdyś ogromną rolę w religii żydowskiej, nie zostało nawet przetłumaczonych na żaden język z hebrajskiego czy aramejskiego oryginału. Tylko niewielkie części midraszu Jalkut Szimoni zostały przetłumaczone na języki współczesne, natomiast fragment midraszu zajmujący się Księgą Izajasza, w tym rozdziałem szóstym, nie został wcześniej poddany krytycznym badaniom. Badania nad midraszami pozwalają na nowatorskie spojrzenie na interpretację tekstów biblijnych, stanowią bowiem interesujące uzupełnienie egzegezy historyczno-krytycznej.

W badaniach egzegetycznych nad szóstym rozdziałem Księgi Izajasza większość egzegetów sugeruje, że rozdział ten jest opisem powołania prorockiego¹. Według tekstu biblijnego człowiek jest skazany na niezrozumienie Bożego przesłania, a przez to na zagładę. Stanowi to poważny problem interpretacyjny. Według midraszu Jalkut Szimoni, na skutek czynności oczyszczenia ust Izajasza przez serafa, prorok doznał przemiany. Zamiast oskarżać Izrael zaczął wstawiać się za narodem, a jego misja została całkowicie przedefiniowana. Wydaje się więc, że komentarz midraszu do szóstego rozdziału zdradza całkowicie nowe rozumienie misji prorockiej i profetyzmu w judaizmie. Z uwagi na fakt, że tekst midraszu w części komentującej szósty rozdział Księgi Izajasza dotyczy najbardziej istotnych kwestii dla egzystencji Izraela, zdaje się on zdradzać zarazem najbardziej kluczowe cechy średniowiecznej interpretacji midraszowej. Między innymi z tego powodu za przedmiot badań wybrany został fragment midraszu do szóstego rozdziału Księgi Izajasza. Jak zostało to już wspomniane, tekst midraszu komentujący szósty rozdział Księgi Izajasza, nie został przetłumaczony i opracowany, co sprawia, że badania nad tym tekstem są przedsięwzięciem nowatorskim.

¹ Zob. U. Becker, *Jesaja: Von der Botschaft zum Buch*, Göttingen, 1997, s. 65.

Przed wybuchem II wojny światowej w dyskusji dotyczącej jalkutu brali udział przedstawiciele ruchu Wissenschaft des Judentums, spośród których należy wymienić badaczy, takich jak: Abraham Epstein, Salomo Juda Rapoport, Leopold Zunz i Zacharias Frankel². Wybuch II wojny światowej przerwał rozwój badań. Po zakończeniu wojny badania były kontynuowane głównie w Izraelu. Współcześnie w dyskusji nad literaturą midraszową w środowisku izraelskich badaczy należy wyróżnić postaci takie jak: Moshe Assis, Anat Reizel i Avigdor Shinan. Obecnie na gruncie europejskim literaturą midraszową zajmuje się Günter Stemberger oraz Farina Marx. Do polskich badaczy zajmujących się midraszami można zaliczyć Włodzimierza Kaczorowskiego, Wojciecha Kosiora i Mirosława Ruckiego. Należy jednak stwierdzić, że w polskojęzycznej literaturze badawczej zdecydowanie brakuje pozycji omawiających ten typ literatury żydowskiej, zaś midrasz Jalkut Szimoni nie doczekał się w naszym kraju żadnych opracowań. Obecnie badaniem midraszu Jalkut Szimoni zajmuje się Farina Marx, która analizowała część jalkutu komentującą Księgę Dwunastu. Fragment midraszu komentujący szósty rozdział Księgi Izajasza nie był dotychczas poddany krytycznym badaniom.

Cel naukowy i pytania badawcze

Celem pracy doktorskiej jest krytyczne przedstawienie sposobów interpretacji midraszu Jalkut Szimoni i jego teologii w części zajmującej się szóstym rozdziałem Księgi Izajasza. Hipoteza, która zostanie zweryfikowana jest twierdzeniem, że midrasz - korzystając z wielu wcześniejszych tradycji interpretacyjnych - próbuje harmonizować treści szóstego rozdziału Księgi Izajasza z całością przesłania księgi, postrzegając tekst biblijny w kontekście zbawienia narodu. Wskazywać to może na fakt, że jalkut nie jest tylko zbiorem dotychczasowych propozycji interpretacyjnych, ale samodzielnym dziełem proponującym nowe zrozumienie tekstu biblijnego. Ażeby zrealizować postawione wyżej cele, należy odpowiedzieć na następujące pytania badawcze:

- a) Jakimi metodami interpretacyjnymi posługuje się midrasz Jalkut Szimoni w części komentującej Iz 6?
- b) W jaki sposób midrasz próbuje rozwiązać problem teodycei zawarty w Iz 6,1-13?
- c) Na czym polega powołanie proroka według midraszu Jalkut Szimoni?
- d) Jakie są podobieństwa i różnice pomiędzy ustaleniami wynikającymi ze

² Dyskusję badaczy przedstawia Abraham Epstein. Zob. A. Epstein, 'ר' שמעון קרא והילקוט שמעוני, Kraków 1891, s. 5-22. Por. L. Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt. Ein Beitrag zur Alterthumskunde und biblischen Kritik, zur Literatur – und Religionsgeschichte*, Berlin 1832.

współczesnej egzegezy tekstu, a interpretacją tekstu biblijnego w midraszu?

- e) Jaka jest teologia midraszu Jalkut Szimoni w części komentującej szósty rozdział Księgi Izajasza?

Metoda i struktura pracy

Pierwszy rozdział rozprawy ma charakter analityczny. Zawiera on egzegezę i teologię szóstego rozdziału Księgi Izajasza. Przy tworzeniu rozdziału zastosowana została historyczno-krytyczna metoda egzegezy. W tej części pracy zostaną wykorzystane propozycje autorstwa egzegetów, takich jak: Otto Kaiser, Hans Wildberger, Willem A. M. Beuken oraz Georg Fohrer³.

Cennym przyczynkiem w dyskusji nad gatunkiem tekstu biblijnego okazały się spostrzeżenia izraelskich biblistów: Yehezkela Kaufmana i Yaira Hoffmanna Matayahu Tsavata⁴. W analizie historii tradycji szczególną pomocą był leksykon do Starego Testamentu: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (TWAT)*, Stuttgart 1973-1995 pod redakcją Georga W. Andersona, Henriego Cazellesa, Davida N. Friedmana, Shemarjahu Talmona i Gerharda Wallisa. Egzegeza została podsumowana wnioskami teologicznymi płynącymi z analizy tekstu biblijnego. Rozdział pierwszy jest odpowiedzią na pytanie o możliwie najbardziej pierwotne znaczenie szóstego rozdziału Księgi Izajasza.

Rozdział drugi pracy jest wstępem do midraszu Jalkut Szimoni. Ma on charakter syntetyczny. W ramach tej części dysertacji przedstawiona zostanie definicja pojęcia midraszu, jego geneza jako rodzaju komentarza biblijnego oraz omówione zostanie znaczenie jalkutów jako rodzaju literatury midraszowej specyficznej dla epoki średniowiecza. Opis genezy midraszu opierać się będzie na ustaleniach poczynionych przez Hananela Macka oraz Avigdora Shinana, którzy początków midraszu upatrują w tradycji translacyjnej tekstów biblijnych. Pokazane zostanie, że Jalkut Szimoni jest swoistym podsumowaniem tej charakterystycznej tradycji komentowania tekstu biblijnego. Opis znaczenia jalkutów jako specyficznej formy żydowskiej literatury średniowiecznej dowodzi, że ta forma komentarzy biblijnych była istotną częścią żydowskiej refleksji interpretacyjnej w odniesieniu do tekstów Biblii hebrajskiej. Dzięki ustaleniom poczynionym przez Myrona Bialika Lerner, wyjaśnione zostaną informacje

³ Zob. O. Kaiser, *Das Buch des Propheten Jesaja Kapitel 1-12*, Göttingen 1981, H. Wildberger, *Jesaja I. Teilband Jesaja 1-12*, Neukirchen-Vluyn 1972, W. A. M. Beuken, *Jesaja 1-12*, HThKAT, Freiburg im Breisgau, 2003, G. Fohrer, *Das Buch Jesaja I. Band Kapitel 1-23*, Zürich/Stuttgart 1960.

⁴ Zob. Y. Hoffman, עולם התנ"ך: ישעיהו, Tel Awiw 1999, M. Tsavat, ישעיהו 1, <https://lib.cet.ac.il/pages/item.asp?item=5238>, (24.08.2018).

Miszny, zarys rozwoju tego języka oraz jego cechy charakterystyczne. W drugiej części rozdziału trzeciego przedstawiona zostanie charakterystyka języka aramejskiego z uwzględnieniem dialektów babilońskiego i galilejskiego. Tę część pracy zwieńczy kilka uwag dotyczących problematyki związanej z osamogłoskowaniem tekstu Gemary. Zadaniem tej części pracy jest usystematyzowanie wiedzy na temat języków używanych w średniowiecznym komentarzu.

Przy opisie rozwoju języka hebrajskiego misznaickiego wykorzystany zostanie dorobek przedstawicieli ruchu Wissenschaft des Judentums: Salomona Löwisohna i Abrahama Geigera, osiągnięcia ich następcy w osobie Moshego Tzvi Hirscha Segala oraz ustalenia współczesnych badaczy takich jak Arye Olman. W opisie gramatyki języka hebrajskiego okresu pierwszych pięciu wieków po Chrystusie niezbędnym będzie oparcie się na wynikach badań prowadzonych przez izraelskiego badacza języka hebrajskiego misznaickiego, Moshe Bar Ashera. Dla ustaleń z zakresu historii i charakterystyki języka aramejskiego szczególnie przydatne okażą się koncepcje prezentowane przez arameistów, takich jak Gustaw Dalman, Caspar Levias, Yechezkel Kutscher, Elitzur Bar Siegal oraz Shmuel Fassberg⁸.

Rozdział trzeci poświęcony zostanie analizie komentarza midraszu do szóstego rozdziału Księgi Izajasza. Omówione zostaną źródła wykorzystane w komentarzu midraszu do tekstu biblijnego. Omawiając Misznę, przedstawiony zostanie ogólny zarys dzieła uwzględniający jego strukturę, rękopisy, wydania drukowane oraz historię badań. Podrozdział przedstawiający ogólny zarys stanu badań nad pierwszą częścią Talmudu zawiera informacje o badaczach, których dorobek stanowi pomoc w pogłębianiu wiedzy o literaturze talmudycznej. Ten fragment pracy pokaże również to, że badania nad literaturą talmudyczną wykraczają poza środowisko religijne judaizmu i są obecne w dyskursie akademickim. Prezentując poszczególne dzieła literatury midraszowej uwzględniona zostanie ich struktura, rękopisy i wydania drukowane, historia redakcji, treść i teologia.

W drugiej części rozdziału przedstawione zostanie autorskie tłumaczenie fragmentu midraszu z języka hebrajskiego i aramejskiego na język polski. Tłumaczony tekst oparty został na egzemplarzu wydanym w Jerozolimie, w roku 2006, nakładem

⁸ Zob. G. Dalman, *Grammatik des Jüdisch-Palästinischen Aramäisch*, Leipzig 1894. Levias Caspar, דקדוק ארמית בבליית, New York 1930. Y. Kutscher, מחקרים בארמית הגלילית, "תרביץ" t. 21: 1950 z. 3, s. 192-205. E. Bar-Asher Siegal, כמה הכללות בתצורת הפועל של הארמית הבבלית, w: ג' א י א ין: מחקרים בלשון העברית ובאחיותיה, red. Moshe Bar-Asher, Irit Meir, כרמל, Jeruszałajim 2014, s. 103-118. S. Fassberg, ארמית, w: ספריית האנציקלופדיה המקראית: שפות שמיות, red. Ch. Rabin, Jeruszałajim 1991, s. 79.

wydawnictwa יריד הספרים. Autorzy wydania informują, że tekst dzieła stanowi wynik analizy tekstu z wydań z Livorno, Lublina i Połonnego (dzisiejsza Ukraina). Choć współczesna edycja midraszu zawiera przypisy informujące o źródłach, z których korzysta autor dzieła, po wnikliwej analizie tekstu komentarza, zweryfikowano dokładność przypisów. Wyniki analizy pokazały, że tu i ówdzie należy wprowadzić korekty, zarówno w odniesieniu do zaznaczania przywoływanych fragmentów biblijnych, jak i fragmentów dzieł rabinicznych. Mając na uwadze fakt, że tekst midraszu ma za sobą długą historię i kilka wydań, zdecydowano o przeprowadzeniu samodzielnej krytyki tekstu w oparciu o dostępne wydania zawierające badany fragment, a mianowicie wydania z Livorno (1650-1660), Frankwurtu nad Menem (1687), Połonnego (1805) oraz wydania jerozolimskiego (1975). Analiza wersji tekstowych prezentowanych w wymienionych wydaniach pokazała, że tekst midraszu do szóstego rozdziału Księgi Izajasza pozostawał niezmienny przynajmniej od XVII wieku.

O włączeniu tłumaczenia do dysertacji decyduje fakt, że obecnie tłumaczenie tekstu midraszu Jalkut Szimoni do Księgi Izajasza na języki europejskie nie istnieje. Autorski przekład tekstu dzieła jest zatem pierwszą próbą jego prezentacji w języku polskim. Tłumaczenie tekstów biblijnych oraz midraszu bywają dosłowne dlatego, aby umożliwić dostrzeżenie problemów pojawiających się zarówno w pracy egzegetycznej nad Iz 6, jak i nad samą treścią jalkutu. Tytuły rabinicznych autorytetów występujących w tekście midraszu zostały oddane za pomocą nazwy *rabin*. Argumentem stojącym za tą decyzją jest fakt, że praktyką stosowaną w wydaniach drukowanych jest stosowanie nazwy רבי bądź skrótu ר' stawianego przed imieniem autorytetu. Wśród najbardziej przydatnych pozycji z zakresu gramatyki języka hebrajskiego misznaickiego wykorzystanych w pracy należy wymienić podręcznik autorstwa Mosesa Hirscha Segala, *A Grammar of Mishnaic Hebrew*, Clarendon Press, Oxford 1980 oraz uwagi zawarte w publikacjach autorstwa izraelskiego lingwisty Moshego Bar-Ashera. Spośród pozycji systematyzujących wiedzę z zakresu gramatyki języka aramejskiego na wyróżnienie zasługuje podręcznik autorstwa Yitzhaka Franka: דיקא נמי. דקדוק לתלמוד הבבלי ולתרגום הוצאת ספרים פלגהיים, אונקלוס (Jeruzalajim 2000)⁹ oraz wydana w roku 1930 gramatyka autorstwa Leviasa Caspara¹⁰. Tłumacząc fragmenty w języku aramejskim wykorzystuje

⁹ Anglojęzyczna wersja gramatyki zob. F. Yitzhak, *Grammar of Gemara and Targum Onkelos. An Introduction to Aramaic*, Jeruzalajim 2003.

¹⁰ Zob. C. Levias, *דקדוק ארמית בבלי*, New York 1930.

się słowniki autorstwa Esry Ziona Melameda, Marcusa Jastrowa i Samuela Kraussa¹¹. Z uwagi na fakt, że tekst midraszu został napisany w języku hebrajskim i aramejskim oraz składa się z wielu źródeł pochodzących z różnych okresów, do tłumaczenia dołączony jest komentarz, w którym próbuje się wyjaśnić problemy związane z prawidłowym odczytaniem tekstu. W prezentacji znaczenia poszczególnych fragmentów pomocne są uwagi Adina Even-Israela Steinsaltza, zawarte w monografii poświęconej wprowadzeniu do Talmudu wydanej w roku 1984 oraz jego propozycje przedstawione na portalu poświęconym popularyzacji tekstu Talmudu: פורטל הדף היומי. Witryna stanowi alternatywną wersję drukowanej edycji krytycznej Talmudu autorstwa izraelskiego badacza. W dalszej części rozdziału trzeciego przedstawione zostaną formuły wprowadzające poszczególne wypowiedzi występujące w tłumaczonym tekście wraz z ich znaczeniem oraz częstotliwością występowania. Następnie przeanalizowane zostaną metody interpretacyjne, którymi posługuje się midrasz w odniesieniu do szóstego rozdziału Księgi Izajasza. W tej części pracy zostanie udzielona odpowiedź na pytanie o zależność pomiędzy metodologią wykorzystywaną w midraszu, a rozstrzygnięciami proponowanymi przez współczesną egzegezę tekstu biblijnego.

Rozdział czwarty pełni rolę syntetycznego podsumowania oraz prezentacji teologicznego przesłania midraszu Jalkut Szimoni do szóstego rozdziału Księgi Izajasza. Zadaniem tej części pracy jest synteza dotychczasowych wniosków oraz udzielenie odpowiedzi na pytanie o zależność pomiędzy możliwie najbardziej pierwotnym przesłaniem tekstu – ustaleniami płynącymi ze współczesnej egzegezy tekstu biblijnego, a tradycją interpretacyjną proponowaną przez jalkut. W rozdziale wyróżnione zostaną cztery elementy ukazujące teologiczne postulaty akcentowane w komentarzu, a mianowicie: zależność pomiędzy tekstem biblijnym a liturgią, wpisanie szóstego rozdziału w całość przesłania Księgi Izajasza, podkreślenie świętości narodu Izraela oraz ukazanie relacji pomiędzy indywidualizmem proroka, a znaczeniem zbiorowości w kontekście transcendencji i immanencji Boga. Na koniec zostaną omówione relacje pomiędzy teologicznymi wnioskami wynikającymi ze współczesnej egzegezy, a interpretacją proponowaną przez midrasz.

Zaznaczając pochodzenie przywoływanych fragmentów biblijnych użyte zostaną formy skrótowe zgodne z propozycją zawartą w Biblii Tysiąclecia. Omawiane fragmenty

¹¹ Zob. Z. E. Melamed, עברי לתלמוד בבלי, מילון ארמי, Jeruszałajim 2001, M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, The Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, London 1903, S. Krauss, *Griechische und lateinische Lehnwörter in Talmud, Midrasch und Targum*, Berlin 1898.

Talmudu są opatrzone skrótami zaproponowanymi przez Włodzimierza Kaczorowskiego. Z uwagi na to, że dotychczas nie wypracowano jednego standardu sposobu podawania lokalizacji cytowanego tekstu z Talmudu, w ślad za redaktorami najnowszego wydania jalkutu, podaje się nazwy traktatu oraz strony, na której znajduje się fragment. W niektórych przypadkach, powołując się na stanowisko reprezentowane przez konkretnego badacza omawiającego treść wybranego fragmentu, pozostaje się przy sposobie zaproponowanego przez niego cytowania. Określając formę gramatyczną poszczególnych hebrajskich słów, stosuje się łacińską terminologię gramatyczną oraz hebrajskie nazwy koniugacji, podając je w formie skrótowej. Przywołując hebrajskie słowa zawarte w tekście szóstego rozdziału Księgi Izajasza, podaje się je bez samogłosek. Hebrajskie i aramejskie słowa oraz zwroty pojawiające się w midraszu pozostają niewokalizowane i opatrzone *matres lectionis* zgodnie z obowiązującą współcześnie praktyką. Wokalizacja masorecka została wprowadzona we fragmentach, ściśle związanych z tematyką obecności samogłosek w tekście. Tłumaczenie tekstu biblijnego oraz midraszu jest robocze i bardzo dosłowne.

Rozdział I

Egzegeza i teologia szóstego rozdziału Księgi Izajasza

1.1. Tłumaczenie tekstu Iz 6,1-13

- (1) W roku śmierci króla Uzjasza,
I ujrzałem Pana, siedzącego na tronie wysokim i wyniosłym,
a krawędzie jego szaty wypełniają Przybytek.
- (2) Serafowie stoją nad Nim, sześć skrzydeł, każdy ma po sześć skrzydeł,
dwoma przykrywa swoją twarz, i dwoma przykrywa swoje nogi, a dwoma lata.
- (3) i wołał jeden do drugiego tymi słowy: Święty, Święty, Święty JHWH Zastępów,
pełna jest cała ziemia jego chwały.
- (4) i zostały poruszone progi (Przybytku) przez głos wołający, i dom został napełniony
dymem.
- (5) i powiedziałem: Biada mi, gdyż zginąłem, gdyż człowiekiem nieczystych ust jestem
i pośród narodu nieczystych warg ja mieszkam,
gdyż króla JHWH Zastępów widziały moje oczy.
- (6) i przyleciał do mnie jeden z tych serafów, a w ręku jego rozżarzony węgiel, który
szczypcami wziął znad ołtarza.
- (7) i dotknął moich ust, i powiedział: Oto dotknęło to twoich ust, i oddalona jest twoja
wina,
i grzech twój został zasłonięty.
- (8) i usłyszałem głos Pana mówiący: Kogo poślę, i kto pójdzie nam, i powiedziałem:
oto ja, poślij mnie.
- (9) i powiedział: Idź i powiedz temu narodowi: Słuchajcie uważnie, a nie rozumiejcie,
i widźcie dokładnie, a nie wiedźcie.
- (10) Otłusć serce tego ludu i uszy jego obciąż, a oczy jego zamaż, aby nie widział swymi
oczyma,
i uszami swymi nie słyszał, i serce jego nie rozumiało, i nie zawrócił, i nie doznał
uzdrowienia.
- (11) i powiedziałem:
Do kiedy, Panie?
I powiedział:
Do czasu, gdy opustoszone zostaną miasta z mieszkańca,

a domy z człowieka,

A ziemia będzie opustoszona całkowicie.

(12) i oddali JHWH człowieka, wielkie opuszczenie będzie w środku kraju.

(13) i jeszcze w niej, dziesiąta jej część, i powtórnie zostanie wypalona,

Tak, jak terebint i jak dąb, u których podczas spadania liści, pień tylko jest,

Nasieniem świętym jest jej pień.

1.2. Krytyka tekstu

w. 10

Uwaga aparatu krytycznego dotycząca tego fragmentu sugeruje dołączenie przyimka ך do rzeczownika לברו. Taka wersja tekstowa obecna jest w 1QIZ^a, w wielu manuskryptach Peszitty oraz Wulgaty. Autor aparatu krytycznego sugeruje jednocześnie porównanie tekstu z wersją Septuaginty i Targumu. Wprowadzenie zmiany sprawiłoby, że istniałaby konsekwencja w stosowaniu przyimka ך w wyrażeniach בעיניו ובאזניו występujących w dalszej części w. 10. Ze względu na zasadę *lectio brevior*¹² należy przyjąć wersję tekstu masoreckiego.

Następna uwaga aparatu krytycznego odnosi się do spójnika ן dołączonego do czasownika שב w 6,10bβ. W tekście masoreckim użyty jest *kamac*. Propozycja aparatu krytycznego polega na zmianie samogłoski z *kamac* na *szwa*. Proponowane rozwiązanie nie jest poparte żadnymi kryteriami zewnętrznymi. Wprowadzenie tej zmiany jest równoznaczne ze zamianą formy czasownika z *pf. cons.* na *pf.* Odczytanie lekcji Kodeksu Leningradzkiego nie sprawia problemów. Dlatego, że propozycja nie jest poparta żadnymi świadectwami zewnętrznymi, należy pozostać przy wersji tekstu masoreckiego.

w. 11

Opierając się na lekcjach Septuaginty oraz Wulgaty redaktorzy aparatu krytycznego sugerują, aby w miejsce czasownika תשאה, znajdującego się w 11cβ, wprowadzić czasownik תשאר, sugerując tym samym, że doszło do pomylenia spółgłosek ה oraz ר. Septuaginta jest jednym z najważniejszych świadectw tekstowych, przy czym należy zaznaczyć, że wprowadzenie korekty zdecydowanie ułatwiłoby zrozumienie tekstu. Ponadto proponowana zmiana nie dotyczy wokalizacji, ale całego słowa. Dodatkowo, należy zaznaczyć, że w odniesieniu do Iz, jak i innych ksiąg prorockich,

¹² Zob. J. Slawik, *Egzegza Starego Testamentu. Wprowadzenie do metod egzegetycznych*, Warszawa 2004, s. 28.

Septuaginta okazuje się być tłumaczeniem dość dowolnym¹³. Zgodnie z zasadą *lectio difficilior*¹⁴ należy przyjąć wariant tekstu masoreckiego.

w. 13

Sugestia aparatu krytycznego dotyczy wersetu 13b α i polega na dodaniu do słowa אש ר litery ה, co miałoby na celu przekształcenie zaimka w rzeczownik oznaczający święte miejsce, bliżej nieokreślony przedmiot kultu, być może związany z drzewami¹⁵. Tym samym proponowane jest pominięcie przez kopistę litery ה. Propozycja jest wyłącznie sugestią redaktorów aparatu krytycznego, nie jest poparta żadnymi świadectwami tekstowymi. Należy również podkreślić, że zastosowanie proponowanego wariantu wprowadzi radykalną zmianę dla zrozumienia tekstu. Z uwagi na fakt, że propozycja aparatu krytycznego nie jest poparta żadnymi świadectwami zewnętrznymi, należy pozostać przy lekcji Kodeksu Leningradzkiego.

Kolejna uwaga odnosi się do czasownika שלכת. W oparciu o 1QIz^a oraz tłumaczenie Symmachusa wraz z Wulgatą i Wersją starołacińską, redaktorzy aparatu krytycznego sugerują przyjęcie lekcji czasownika שלכת w *hif. ptp. act.* משלכת. Dlatego, że wprowadzenie zmiany nie wpłynie na zrozumienie tekstu, nie należy jej uwzględniać.

Uwaga aparatu krytycznego odnosząca się do frazy במ זרע קדש w w. 13b $\alpha\beta$ wskazuje na fakt, że w Septuagincie brakuje tego zdania. Pomimo, że usunięcie frazy znacznie ułatwiłoby zrozumienie tekstu, nie należy jej usuwać, gdyż zabieg ten stanowi poważną ingerencję w tekst. Jak pokaże to krytyka literacka, fragment ten wprowadzony został na etapie późniejszych procesów redakcyjnych, w celu złagodzenia wymowy całości rozdziału. Na tym etapie uwaga aparatu krytycznego nie może zostać rozstrzygnięta, co jest równoznaczne z tymczasowym przyjęciem lekcji Kodeksu Leningradzkiego.

W odniesieniu do rzeczownika מצבת w 13b α redaktorzy aparatu krytycznego sugerują zmianę rzeczownika z *sing.* na *plural.* lub zmianę stojącego przed nim przyimka z ב na מן wraz ze zmianą liczby rzeczownika. Wprowadzenie zmian sprawiłoby, że rzeczownik odmieniony w liczbie mnogiej znalazłby swoje odniesienie do wcześniej wymienionych rzeczowników אלה ואילון. Wprowadzenie przyimka מן ułatwiłoby lekturę

¹³ Por. R. R. Ottley, *The Book of Isaiah according to the Septuagint (Codex Alexandrinus) translated and edited by R. R. Ottley*, Cambridge 1904, s. 46.

¹⁴ Por. J. Ślawik, dz. cyt., s. 28.

¹⁵ Por. P. Waszak, *Bóg Starego Testamentu drzewem?! Oz 14,8-9 jako świadectwo przejścia od kultury kultu drzew i kamieni do odrzucenia bożków w Izraelu*, „Scripta Biblica et Orientalia” t. 3: 2011, s. 133.

tekstu. Ze względu na brak jakichkolwiek świadectw zewnętrznych oraz zasadę *lectio difficilior*, nie należy przyjmować propozycji aparatu krytycznego¹⁶.

Następna propozycja aparatu krytycznego polega na dołączeniu do przedimka wraz z sufiksem litery ה, co sprawi, że słowo to zmieni swoją formę na במה, tym samym uzyskując znaczenie wyżyny kultowej. Sugestia ta jest poparta wersją tekstową obecną w 1QIz^a. Tekst masorecki jest zrozumiały bez wprowadzenia proponowanej zmiany, dlatego też nie należy jej wprowadzać.

1.3. Krytyka literacka

1.3.1. Początek i koniec jednostki

Rozdział poprzedzający badaną jednostkę tekstową można podzielić na dwie części, a mianowicie: pieśń o winnicy (5,1-7) oraz opis winy i kary (5,8-30). Charakterystyczne dla drugiej części Iz 5 jest słowo הוי (w. 8;11; 18;20; 21;22;) i następujące po nim *ptp*. Początek analizowanej jednostki, a mianowicie informacja o roku śmierci króla Uzjasza (6,1aα), może być nawiązaniem do początku księgi (1,1), w którym mowa jest o czasie prorockiej działalności Izajasza. Należy zaznaczyć, że Iz 6 jest pierwszą jednostką tekstową, która rozpoczyna się od podania konkretnego czasu opisywanego wydarzenia עזיהו מות המלך עזיהו. Zdaniem Otto Prockscha nagłówek w postaci w. 1 jest świadectwem początku jednostki tekstowej¹⁷. Badacz wskazuje, że opisem widzenia rozpoczynają się również rozdziały pierwszy חזון (1,1aα) i drugi אשר הזה (2,1aα). W omawianej jednostce tekstowej jedynymi bohaterami są prorok, serafowie oraz Bóg. Istotnymi elementami pojawiającymi się w widzeniu prorockim jest Przybytek היכל oraz wina Izajasza. O obu tych elementach nie ma mowy w poprzednich partiach tekstowych. Iz 7 natomiast, rozpoczyna się od frazy ויהי בימי אחז בן יותם בן עזיהו, która wskazuje na pominięcie opisu działalności prorockiej Izajasza w czasie panowania syna Uzjasza, Jotama. Użycie frazy ויהי בימי w Iz 7,1 wskazuje na początek nowej jednostki tekstowej.

Zdaniem Hansa Wildbergera rozdział stanowi odrębną jednostkę tekstową¹⁸. Wskazują na to dwa elementy, a mianowicie precyzyjne datowanie pojawiające się na początku (6,1aα) oraz fakt, że narracja zmierza do konkretnego celu, jakim zdaniem badacza jest zapowiedź zbawienia (6,13)¹⁹. Willem A. Beuken zwraca uwagę na fakt,

¹⁶ Por. J. Ślawik, dz. cyt., s. 28.

¹⁷ Zob. O. Procksch, *Kommentar zum Alten Testament: Jesaja I*, Leipzig 1930, s. 51.

¹⁸ Zob. H. Wildberger, dz. cyt., s. 234.

¹⁹ Biorąc pod uwagę całość narracji nie można mówić tutaj o zapowiedzi zbawienia, ale kary.

że narracje 6,1-13 oraz 8,1-12 są sformułowane w 1 *sing.* Obie narracje oddziela zapowiedź narodzenia Immanuela 7,1-25 sformułowana w 3 *sing.*²⁰.

Reasumując, jako początek jednostki tekstowej należy uznać 6,1, a jako jej koniec należy wskazać na 6,13²¹, tym samym zaś stwierdzić, że Iz 6 w całości stanowi odrębną jednostkę tekstową. Jednocześnie należy pamiętać, że powinna być ona traktowana jako wprowadzenie do rozdziałów siódmego i ósmego²². To, co sprawia, że Iz 6,1-13 należy traktować jako osobną jednostkę tekstową, to wyraźna różnica pomiędzy poetyckim stylem rozdziału piątego i siódmego²³. Od Iz 7 badaną jednostkę tekstową odróżnia forma przedstawiania osoby proroka. W rozdziale szóstym prorok mówi o sobie w 1 *sing.*, natomiast w rozdziale siódmym jego działalność opisywana jest przy pomocy 3 *sing.*²⁴. Do cech charakterystycznych badanej jednostki tekstowej należy natomiast zaliczyć specyficzną strukturę składniową determinowaną przez czasowniki dzielące wypowiedzi na poszczególne części, na przykład powiązanie pomiędzy וקרא ואמר (w. 3) oraz ויענו (w. 4), podobnie jak syntaktyczną zależność pomiędzy ואראה (w. 1), a ואמר (w. 8). W w. 6 i 7 czasowniki z *waw cons.* ויער, ויגע, ויאמר i ויאמר konsekwentnie wskazują na proces oczyszczenia proroka.

1.3.2. Treść i podział jednostki tekstowej

Pierwsza część w. 1 (6,1aα) jest wprowadzeniem informującym o czasie toczących się wydarzeń, a mianowicie roku śmierci króla Uzjasza. Część druga (6,1b) rozpoczyna konkretny opis widzenia prorockiego. Prorok widzi Boga siedzącego na tronie, którego szaty wypełniają Przybytek. Do rzeczownika היכל dołączony jest przedimek sugerujący, że o miejscu tym była wcześniej mowa lub jest ono znane. Nie jest wiadome, gdzie znajduje się prorok, który jest odbiorcą wizji.

Następnie zostają przedstawione nowe postaci, o których nie było wcześniej mowy - serafowie. Nie jest znana ich dokładna liczba, obecny jest natomiast ich opis (6,2b). Serafowie stoją nad Bogiem, mają po sześć skrzydeł, którymi zakrywają swoje twarze i nogi. Początek wersetu informuje czytelnika o tym, że serafowie stoją עמדים

²⁰ Zob. W. A. M. Beuken, dz. cyt., s. 30.

²¹ Ostatnia propozycja redaktorów aparatu krytycznego polega na usunięciu frazy זרע קדש מצבחה występującej w 6,13by. Proponowane rozwiązanie nie znajduje poparcia w świadectwach zewnętrznych. Krytyka tekstu nie daje podstaw do przyjęcia wersji nieposiadającej tej frazy.

²² Zob. O. Kaiser, dz. cyt., s. 123.

²³ Por. M. A. Sweeney, *Isaiah 1-39 with an Introduction to Prophetic Literature*, FOTL, Vol. XVI, Michigan 1996, s. 132.

²⁴ Zob. tamże, s. 132.

(6,2aα), natomiast pod koniec wersetu pojawia się informacja o tym, że stworzenia te latają יעופף (6, 2b). Mowa o serafach jest kontynuowana w 6,6-7. Przedstawiona jest ich działalność polegająca na wołaniu i mówieniu וקרא זה אל זה ואמר (6,3a). W drugiej części wersetu czytelnik dowiaduje się o treści ich zawołania, którą jest pochwała Boga: tryslogion wraz z doksologią כבודו מלא כל הארץ כבודו.

Na skutek wołania serafów מקול הקורא progi Przybytku zaczynają się poruszać (6,4a), a następnie cały dom בית zostaje napełniony dymem (6,4b). W w. 4 pojawia się rzeczownik בית, który jest używany zamiennie z terminem היכל. Do rzeczownika dołączony jest przedimek ה, co sugeruje, że chodzi o to samo miejsce. W następstwie tych wydarzeń prorok powtórnie zabiera głos uskarżając się na swój los za pomocą zawołania אי לי (6,5a), następnie zaś przechodzi do opisu swojego stanu נדמיתי mówiąc, że zginął ze względu na nieczystość ust, zamieszkiwanie pośród narodu o nieczystych ustach oraz oglądanie JHWH Zastępów. W reakcji na słowa Izajasza, seraf podlatuje (6,6a), mając w ręku rozżarzony węgiel wzięty znad ołtarza. Trzymanym w ręku rozżarzonego węgla dotyka ust proroka (6,7aα) mówiąc (6,7aβ), że usta Izajasza zostały dotknięte, jego wina jest oddalona (6,7bα), a grzech zasłonięty (6,7bβ). Seraf zwraca się do proroka w 2 *sing.* Wraz z opisem tego wydarzenia kończy się mowa o serafach.

Po tych wydarzeniach do głosu dochodzi sam Bóg (6,8aα), zadając pytanie: *kogo wysłę oraz kto nam pójdzie?* (6,8aβ). Nie jest to pewne, ale prawdopodobnie użycie frazy לנו sugeruje, że Bóg zwraca się do serafów. W reakcji na pytanie Boga, Izajasz wyraża gotowość do wykonania zadania הנני שלחני (6,8b). W. 9 stanowi odpowiedź Boga rozkazującego, aby prorok poszedł i powiedział narodowi (6,9a), aby słuchali, ale nie rozumieli (6,9bα) oraz aby widzieli, ale nie wiedzieli (6,9bβ). Czasowniki w formie imperatywów występują w 2 *plural.*, co może zastanawiać z uwagi na fakt, że wcześniej była mowa o całym narodzie לעם הזה (6,9a).

Bóg kontynuuje swoją wypowiedź nakazując prorokowi zatłuszczenie שמן serca ludu, później zaś obciążenie הכבד jego uszu, w końcu zaś השע zamazanie oczu narodu. W kolejnej części wersetu, za pomocą wyrażenia פן przedstawiony jest cel owej działalności, *aby (naród) nie widział, uszami nie słyszał oraz aby jego serce nie zrozumiało i nie nawróciło się* (6,10b). Wymieniane elementy tworzą chiasm. Odpowiadając Bogu prorok zadaje pytanie: „*do kiedy?*” (6,11aα). Otrzymuje natychmiastową odpowiedź, składającą się z trzech wypowiedzi: *dopóki miasta nie zostaną opustoszone z mieszkańca, domy (zostaną opustoszone) z człowieka* (6,11bα) oraz *dopóki ziemia nie obróci się w pustkowie* (6,11bβ). Następnie Bóg zdaje się kontynuować swoją wypowiedź skierowaną do proroka mówiąc o sobie w 3 *sing masc.*

Wypowiedź tę można podzielić na dwie części: część pierwsza zapowiada oddalenie człowieka przez Boga (6,12a), druga zaś mówi o wielkim opustoszeniu ziemi (6,12b). Mowa ta jest kontynuowana do końca w. 13, którego pierwsza część opisuje zagładę dziesiątej części narodu (6,13aα) przeznaczonej na spalenie (6,13aβ), druga stanowi porównanie resztki narodu do drzew w czasie opadania liści (6,13bα). Trzecia część wersetu jest wskazaniem na pień pozostały po opadzie liści określony mianem święty (6,13bβ).

Badana jednostka tekstowa obejmuje następujące elementy:

6,1aα Określenie czasu widzenia (rok śmierci króla Uzjasza)

6,1aβ Wizja Boga siedzącego na tronie wysokim i wyniosłym

6,1b Skraje (szat) Boga wypełniające Przybytek

6,2aα Serafowie stojący nad Bogiem

6,2aβ Opis wyglądu serafów (sześć skrzydeł)

6,2b Kontynuacja opisu serafów (zakrywanie twarzy i nóg serafów oraz latanie)

6,3aα Opis zawołania serafów

6,3aβ Treść zawołania serafów: „Święty, Święty, Święty Pan Zastępów”

6,3b Dalsza część treści zawołania: „pełna jest cała ziemia jego chwały”

6,4aα Zatrząsienie się posad Przybytku

6,4aβ Określenie powodu poruszenia się posad Przybytku (wołający głos)

6,4b Skutek zatrząsienia się posad (napelnienie domu dymem)

6,5aα Skarga proroka i przedstawienie swojego losu wraz z podaniem przyczyny tragedii (nieczyste usta)

6,5aβ Kontynuacja określenia przyczyny tragedii (zamieszkiwanie pomiędzy ludem nieczystych warg)

6,5b Prezentacja kolejnej przyczyny tragedii (oglądanie króla JHWH Zastępów)

6,6aα Jeden z serafów podlatuje do proroka

6,6aβ Rozżarzony węgiel w ręce serafa

6,6b Opis przeniesienia przez serafa rozżarzonego węgielka znad ołtarza za pomocą szczypiec

6,7aα Dotknięcie ust proroka

6,7aβ Słowne zwrócenie się do proroka

6,7aγ Oświadczenie serafa skierowane do proroka: „*oto dotknęło to twoich ust*”

6,7bα Kontynuacja wypowiedzi serafa: „*oddalona jest twoja wina*”

6,7bβ Kontynuacja wypowiedzi serafa: „*grzech twój został zasłonięty*”

6,8aα Usłyszenie przez proroka *mówiącego głosu Pana* אדני

- 6,8aβ Zapytanie Pana ידדנ: „kogo wyślę, i kto nam pójdzie”
- 6,8b Odpowiedź proroka: „oto ja, pošlij mnie”
- 6,9a Polecenie Boga skierowane do proroka: „Idź i powiedz temu narodowi”
- 6,9b Treść poselstwa prorockiego:
- 6,9bα Słuchajcie i nie rozumiejcie
- 6,9bβ Widźcie dokładnie, a nie wiedzcie
- 6,10 Dalsze wskazówki dotyczące działalności prorockiej wypowiedziane przez Boga
- 6,10aα Nakaz otłuszczenia serca narodu
- 6,10aβ Nakaz obciążenia uszu i zamazania oczu narodu
- 6,10b Określenie celu działalności prorockiej: *aby oczy nie widziały, uszy nie słyszały i serce nie zrozumiało i się nie nawróciło oraz nie doznało uzdrowienia*
- 6,11aα Wprowadzenie mowy proroka (ואמר)
- 6,11aβ Odpowiedź proroka w formie zapytania: „do kiedy?”
- 6,11bα Odpowiedź Boga: „dopóki miasta nie opustoszeją z mieszkańca, a domy z człowieka”
- 6,11bβ Kontynuacja odpowiedzi Boga: „...a ziemia nie stanie się pustkowiem”
- 6,12a Oddalenie człowieka przez JHWH (יהוה)
- 6,12b Wielkie spustoszenie kraju
- 6,13aα Dziesiąta część narodu
- 6,13aβ Tragiczny los pozostałej dziesiątej części (powtórne wypalenie)
- 6,13bα Porównanie tego, co pozostało z drzew, z których podczas spadania liści pozostaje tylko pień
- 6,13bβ Świętość pnia, który pozostał

Hans Wildberger dzieli tekst na dwie obszerne części, a mianowicie na teofanię (6,1-5) oraz zlecenie misji (6,6-8)²⁵. Willem Beuken proponuje dokonać podziału Iz 6 w oparciu o rodzaj opisywanych wydarzeń stwierdzając, że jednostka tekstowa zawiera opis wizji (6,1-7) oraz audiencji (6,8-13).

²⁵ Zob. H. Wildberger, dz. cyt., s. 240.

Podział jednostki tekstowej proponowany przez W. Beukena wygląda następująco²⁶:

Wizja 6,1-7	Audiencja 6,8-13
Oglądanie Boga (6,1-3)	Słowa Boga skierowane do proroka (6,8aß; 9-10; 11b-13)
Poruszenie się podstaw Przybytku (6, 4)	Słowa proroka skierowane do Boga 6,8aα + b; 11a
Reakcja proroka (6,5)	
Oczyszczenie proroka i komentarz serafa (6, 6-7)	

Georg Fohrer tekst Iz 6 dzieli na trzy części, a mianowicie: 6,1-4 (widzenie), 6,5-7 (oczyszczenie proroka), 6,8-11 (wyznaczenie zadania) + 6,12-13 (uzupełnienie polecenia w formie zapowiedzi zagłady)²⁷. Marvin A. Sweeney proponuje natomiast następujący sposób podziału jednostki tekstowej²⁸:

I. Widzenie w. 1-2

- A. Opis JHWH w. 1
- B. Opis serafów w. 2

II. Doksologia wygłaszana przez serafy w. 3-4

- A. Doksologia wygłaszana przez serafy 3
- B. Efekt wykonywania doksologii 4

III. Reakcja proroka: wyznanie winy 5

IV. Reakcja serafa na słowa proroka 6-7

- A. Przemieszczenie się serafa z miejsca na miejsce 6
- B. Oczyszczenie ust proroka 7

1. Proces oczyszczenia ust proroka 7aα

2. Ustne potwierdzenie oczyszczenia 7aß-b

V. Pytanie JHWH i odpowiedź proroka 8

²⁶ Por. W. A. M. Beuken, dz. cyt., s. 163.

²⁷ Zob. G. Fohrer, dz. cyt., s. 22.

²⁸ Por. M. A. Sweeney, dz. cyt., s. 132.

A. Pytanie zadane przez JHWH 8a

B. Odpowiedź proroka 8b

VI. Zlecenie misji prorockiej 9-10

A. Formuła wprowadzająca mowę JHWH 9aα

B. Nakaz mówienia skierowany do proroka 9aβ-10

1. Treść poselstwa zleconego prorokowi 9aβ-b

a. Nakaz JHWH skierowany do proroka, aby szedł i mówił 9aβ

b. Nakaz skierowany do narodu 9b

2. Wyjaśnienie treści nakazu skierowanego do narodu 10

a. Nakaz działalności prorockiej 10a

b. Wyjaśnienie celu działalności prorockiej 10b

VII. Pytanie Izajasza i odpowiedź JHWH 11-13

A. Pytanie proroka: „Jak długo?” 11a

B. Odpowiedź JHWH na pytanie proroka 11b-13

1. Zapowiedź zagłady 11b

2. Słowa proroka 12-13

Podsumowując, podział jednostki tekstowej potwierdził ustalenia z zakresu wyznaczenia początku i końca jednostki, ponieważ pokazał, że Iz 6 jest tekstem spójnym tematycznie. Spośród przytoczonych powyżej propozycji podziału tekstu na szczególną uwagę zasługuje propozycja Willema Beukena, polegająca na podziale narracji na widzenie (6,1-7) i audiencję (6,8-13). Taki sposób podziału tekstu sugeruje jednocześnie podobieństwo Iz 6 do narracji 1 Krl 22,15-21, która jest opisem widzenia i audiencji. Porównanie obu narracji okaże się pomocne w zakresie ustalenia gatunku jednostki tekstowej.

1.3.3. Integralność literacka

Istotny problem stanowi skonkretyzowanie winy proroka. Izajasz jako swój grzech wymienia trzy elementy, a mianowicie: *nieczystość własnych ust* (w. 5aα), *przebywanie pośród narodu o nieczystych ustach* (w. 5aβ) oraz *oglądanie Pana Zastępów* (w. 5b). Podczas procesu oczyszczania proroka, seraf dotyka tylko jego ust, nie odnosi się jednak do pozostałych aspektów winy. Do problemów z zakresu integralności literackiej należy zaliczyć zmianę osoby mówiącej w wersetach 11b i 12-13. Początkowo Bóg odpowiada prorokowi, o czym świadczy formuła wprowadzająca mowę Boga ויאמר (w. 6,11bα), jednak później sposób przedstawienia działalności Boga wyrażona w 3 *sing.* ורהק (w. 6,12a) sugeruje, że autorem wypowiedzi nie jest Bóg, ale ktoś inny.

Na uwagę zasługuje również fragment 6,13b β , który w przeciwieństwie do opisu całkowitego zniszczenia, zdaje się przekazywać myśl o nadziei. Dodatkowo należy wspomnieć o braku jednoznacznego zakończenia narracji. Tekst nie kontynuuje opisu powołania proroka, nie wprowadza żadnej informacji dotyczącej reakcji Izajasza na treść misji. Zdaniem Willema A. M. Beukena 6,13b β jest efektem powygnaniowej próby interpretacji Iz 6, której celem byłoby upatrywanie nadziei w zapowiedzi dobrego losu resztki Izraela. Egzegeta wskazuje na możliwość łączenia motywu świętego nasienia z fragmentem Iz 4,2-3 mówiącym o przyszłym odwróceniu losu narodu²⁹. Możliwe, że za redakcję pierwotnego korpusu, to jest wersetów 1-10, odpowiedzialny jest prorok, natomiast w. 12 i 13 należy uznać za wtórne dodatki, przy czym w. 12 mógł być wprowadzony krótko po katastrofie, natomiast w. 13 został wprowadzony w późniejszym okresie powygnaniowym. Marvin Sweeney stwierdza, że pomimo faktu, iż w. 12 i 13 wychodzą poza poetycką strukturę Iz 6, nie należy traktować ich jako efektu powygnaniowego przepracowania tekstu. Badacz wskazuje na brak argumentów stojących za tą propozycją, co więcej stwierdza brak motywów związanych z teologią powrotu resztki, którymi są użycie pojęć, takich jak: שאר, פליטה, מלחמה czy motyw powrotu³⁰. M. Sweeney stwierdza, że koncepcja mówiąca o tym, że wersety 12 i 13 są efektem powygnaniowej redakcji tekstu i wyrażają nadzieję, opiera się na błędnym założeniu, że redaktor Iz 6 inspirował się fragmentem Ezd 9,2, w którym sformułowanie שרע קדש odnosi się do resztki narodu powracającej z wygnania³¹. Dokonując podziału tego wersetu należałoby również uwzględnić jego podział w zakresie historii redakcji, a mianowicie jego pierwsza część w. 13a pojawiła się pierwsza, druga zaś (13b) stanowi późniejsze uzupełnienie wersetu. Zdaniem O. Kaisera tekst ten jest młodszy od narracji opisującej działalność Micheasza syna Jimli (1 Krl 22,6-34)³².

Podsumowując ustalenia z zakresu integralności literackiej badanego tekstu, pomimo występowania wyżej wymienionych problemów, Iz 6,1-13b α należy traktować jako samodzielną jednostkę, będącą literacko jednolitą i spójną pod względem tematu oraz użytych sformułowań³³. Ilość elementów mogących budzić wątpliwości co do integralności literackiej jednostki nie pozwala na sformułowanie tezy o braku spójności tekstu. Pomimo braku konkretyzacji winy wypowiedź zawartą w w. 5 należy

²⁹ Por. W. A. M. Beuken, dz. cyt., s. 164.

³⁰ Zob. M. A. Sweeney, dz. cyt., s. 138.

³¹ Zob. tamże, s. 138.

³² Por. O. Kaiser, dz. cyt., s. 125.

³³ Por. H. Wildberger, dz. cyt., s. 234.

traktować jako wyznanie winy przed Bogiem. W Starym Testamencie spotykane jest ogólne wyznanie winy bez jej konkretyzacji (Ps 6,2; 31,1-2;5; 38,5; 51,3-7 i inne)³⁴. W. 12 należy traktować jako dalszą część wypowiedzi o zagładzie narodu. Uwzględniając przesłanie Iz 6 należy uznać, że fragment 12-13bβ podkreśla myśl, że za zniszczeniem stoi Bóg. Oznacza to, że obecność tego fragmentu jest uzasadniona. Oprócz wyrażenia וואשאל reszta wypowiedzi dotyczących Boga jest sformułowana w 3 *sing*. Dodatkowy argument stanowią wnioski płynące z analizy formalnej perykopy. Fragment 6,13bβ należy traktować jako dodatek będący powygnaniową refleksją dotycząca losu narodu.

1.3.4. Kontekst jednostki

Iz 6 jest trzecim widzeniem prorockim opisanym w księdze. Formuły używane w stosunku do poprzednich widzeń הדבר אשר חזה (w. 1,1) oraz הזון ישעיהו בן אמוץ אשר חזה (w. 2,1) mówią o proroku w trzeciej osobie. Fraza וואראה את אדני rozpoczynająca Iz 6 jest pierwszą wypowiedzią proroka dotyczącą widzenia Boga sformułowaną w 1 *sing*. Pod względem użytych sformułowań, rozdział ten nie nawiązuje bezpośrednio do rozdziałów poprzednich³⁵.

Iz 7 stanowi chronologiczną kontynuację Iz 6. Można to stwierdzić na podstawie informacji zawartej w początkowych wersetych, a mianowicie 6,1α (rok śmierci króla Uzjasza) oraz 7,1α (za dni Achaza³⁶ syna Jotama). Łączność Iz 6 z następnymi perykopami potwierdza Otto Kaiser twierdząc, że Iz 6 stanowi wprowadzenie dla rozdziałów siódmego i ósmego³⁷. Zdaniem Georga Fohrera rozdziały te stanowią dopełnienie i wyjaśnienie Iz 6,9 będącego opisem trudności w zrozumieniu prorockiego komunikatu³⁸. Z uwagi na fakt, że Iz 6 zawiera najwcześniejszą datę w całej księdze, intencją redaktora mogło być odczytanie Iz 6 jako chronologicznie pierwszego

³⁴ Por. M. Gruber, פרק לב, w: עולם התנ"ך: תהילים א', red. G. Galil, Tel Awiw 2002, s. 149-150.

³⁵ Można wskazać na nawiązanie do poprzednich perykop, polegające na zwiastowaniu sądu i zagłady, jednakże jest to wyłącznie nawiązanie treściowe, niepolegające na wykorzystaniu użytych wcześniej sformułowań, które można rozpoznać.

³⁶ W czasie choroby Uzjasza władzę w Judei sprawował Jotam (2 Krn 26,19-21), stąd w początku rozdziału siódmego należy widzieć chronologiczną kontynuację toczącej się akcji.

Por. A. Tschirschnitz, *Dzieje ludów biblijnych*, Warszawa 1994, s. 252.

³⁷ Por. O. Kaiser, dz. cyt., s. 123.

³⁸ Zob. G. Fohrer, dz. cyt., s. 21.

wydarzenia w prorockiej działalności Izajasza³⁹. Tym samym, rozdział ten mógłby być traktowany jako punkt wyjścia do zrozumienia przesłania całej księgi.

1.4. Morfokrytyka

1.4.1. Analiza formalnej budowy jednostki

W 6,1ba występuje paralelizm synonimiczny składający się z przymiotników רם i וישא⁴⁰ połączonych spójnikiem. Opatrzony przedimkiem rzeczownik היכל sugeruje, że mowa o miejscu wspomnianym wcześniej. Jego synonimiczne określenie znajduje się w 6,4b. w w. 2, na uwagę zasługuje relacja pomiędzy użyciem zaimka osobowego 3 *sing. masc.* לו opisującym położenie serafów względem Boga, a użyciem sufiksów dla 3 *sing. masc.* dołączonych do rzeczowników פנים oraz רגלים. Należy mówić o braku konsekwencji w użyciu sufiksów, bowiem sufiks połączony z rzeczownikami można zrozumieć jako opis zasłaniania postaci Boga przez serafy. W w. 3 występuje paralelizm czasowników קרא i אמר. Po raz pierwszy w tekście pojawia się imię własne יהוה (w. 3aβ).

W. 4, podobnie jak werset poprzedni, rozpoczyna się od *waw consec.*, który dołączony jest do czasownika נוע, antonimu wcześniej występującego czasownika עמד (w. 2aα). Ponownie pojawia się czasownik קרא, tym razem w formie *part. act.* oraz czasownik מלא odmieniony jako *inf. constr.* Pierwsza część w. 5 wyróżnia się intensywnością używania litery י znajdującej się na końcu wyrazu. W skład słów zbudowanych w oparciu o taką konstrukcję wchodzi: zawołanie אוי לי charakterystyczne dla mowy pogrzebowej (por. 1 Krl 13,30), które w tekstach prorockich używane było w odniesieniu do żyjących, spójnik podrzędny כי, określenie stanu proroka כי נדמייתי, odpowiedź na pytanie o przyczynę swojego położenia אנכי שפתים אמר oraz zaimek osobowy אנכי. Należy zwrócić uwagę na fonetykę tego zdania i zastanowić się, czy taka konstrukcja tekstu nie odgrywa jakiejś roli. Ponadto, w w. 5 powtarza się zdanie טמא שפתים אנכי. W pierwszej części poprzedza je rzeczownik עם, w drugiej natomiast rzeczownik איש.

W w. 6 mowa jest o ołtarzu מזבח. Choć do rzeczownika dołączony jest przedimek, element ten w tekście pojawia się po raz pierwszy. W w. 7 po raz kolejny wprowadzona jest mowa niezależna w postaci przywołania wypowiedzi jednego z serafów. Mowę tę wprowadza się poprzez użycie *impf.* czasownika אמר połączonym z *waw invers.* Seraf dokonuje oczyszczenia proroka poprzez dotknięcie jego ust rozżarzoną węgielkiem. W drugiej części wersetu wspomniana jest odpuszczona i usunięta wina (w. 7bα) i grzech

³⁹ W takim wypadku uznaje się, że obecny kontekst jednostki tekstowej jest efektem wtórnego przepracowania materiału redakcyjnego księgi. Wiele wyjaśnić może analiza historii redakcji perykopy.

proroka (w. 7b β). Wcześniej jednak nie rozstrzygnięto, na czym miałyby polegać owe przewinienie. Czasowniki עון i חטא należy traktować jako synonimy, podobnie jak czasowniki סור i כפר.

W. 8 można podzielić w oparciu o podmiot zdania, a mianowicie: w pierwszej części mówiącym jest prorok (w 6,8a α), w drugiej części natomiast przywołana jest wypowiedź Boga (6,8a β). Trzecią część wersetu kończy odpowiedź proroka (6b ואמר). Po raz drugi w tekście pojawia się nazwa własna אדני oraz głos קול, który tym razem należy do Boga. Treść Bożego zawołania składa się z dwóch pytań: pierwsze wyrażone czasownikiem שלח odmienionym w *impf.* 1 *sing.*, drugie natomiast wskazuje, że odpowiedzią na pytanie zainteresowany jest ktoś jeszcze לנו (przyimek ל wraz z sufiksem dla 1 *plural.*).

W w. 9 po raz kolejny pojawia się czasownik אמר odmieniony w *impf.* połączonym z *waw invers.* W tekście nie zostało jednoznacznie określone, czy mówi głos Boży czy seraf, który miałby kontynuować swoją wypowiedź z wersetu szóstego. W drugiej części w. 9 użyte są konstrukcje złożone z imperatywu i infinitywu (שמעו שמוע, ראו ראו) oraz synonimiczne określenia תבינו תדעו poprzedzone partykułą przeczącą לא. W. 10 stanowi kontynuację polecenia głosu Bożego. Pojawiają się synonimy w postaci czasowników שמן oraz כבד odmienione w *hif.* Czasownik כבד pojawił się wcześniej w zawołaniu serafów (w. 3b). Oczy Eyni narodu, które mają zostać zamazane, nawiązują tematycznie do wcześniej opisywanych przeżyć proroka: *widzenie Pana* ואראה את אדני (w. 1a β) i *określenia winy* ראו עיני (w. 5b). Przedstawienie procesu widzenia zmienia się wraz z rozwojem akcji. Początkowo prorok widział ואראה (w1a β), gdy jednak w tekście pojawia się kontekst winy proroka (w. 5b) bądź sądu nad narodem (w. 10b), używana jest forma „*widzenia oczami*” ראו עיני (w. 5b) oraz יראה בעיני (w. 10 b), przy czym należy wspomnieć o niekonsekwencji stosowania przyimka ב w odniesieniu do tej formy.

Dokonując podziału w. 10 należy zwrócić uwagę na konsekwencję mowy o poszczególnych elementach, których upośledzenie ma prowadzić do braku nawrócenia i uzdrowienia narodu. Należy wskazać na zmianę formy rzeczownika לב na לבב oraz na dopowiedzenie niewchodzące już w skład chiazmu לו ושב ורפא לו. W. 11 stanowi mowę niezależną proroka będącą pytaniem. Użyta została nazwa własna אדני spotykana już wcześniej. W obrębie badanej jednostki tekstowej pierwsze wspomnienie postaci Boga było opisane przy wykorzystaniu tej nazwy. Zmianie ulega sposób opisywania narodu. Zamiast użycia rzeczownika עם występującego w poprzednich wersetach (w. 9a; 10a) naród opisany jest jako יושב (mieszkaniec) oraz אדם (człowiek). Ostatnie określenie nawiązuje do rzeczownika je poprzedzającego אדמה (w. 11b β). Czasownik ישב pojawia

się w tekście Iz 6 po raz drugi, wcześniej służył do opisu siedzącego יושב na tronie אדני (w. 1aβ).

W. 12, będący kontynuacją wypowiedzi o zagładzie, rozpoczyna się od opisu działalności יהוה (zmianie ulega również określenie Boga z אדני na יהוה) w 3 *masc. sing.*, co stanowi niekonsekwencję w stosowaniu mowy niezależnej rozpoczętej w w. 11. Wspomniana jest postać człowieka, jednak tym razem do rzeczownika אדם dołączony został przedimek, co wskazuje na kontynuację wcześniejszej myśli. Rzeczownik ארץ z dołączonym przedimkiem sugeruje, że jest on odpowiednikiem wcześniej opisywanej האדמה (ziemi).

W w. 13 pojawiają się dwa określenia nawiązujące znaczeniowo do wcześniej użytych czasowników, a mianowicie שוב (w. 13aβ) oraz בער (w. 13aβ). Drugi czasownik jest synonimem czasownika שרף użytego w odniesieniu do postaci widzianych przez proroka serafów (w. 2aα). Nazwy drzew pojawiające się w drugiej części wersetu nie nawiązują do elementów pojawiających się wcześniej. Należy zaznaczyć, że treść w. 13bβ odbiega od treści całej jednostki, stanowi bowiem dopowiedzenie o świętości tego, co pozostało, podczas gdy wymowa całego tekstu prowadzi do wniosku o braku jakiegokolwiek nadziei na przetrwanie. Z drugiej strony jednak, należy zwrócić uwagę, że słowa קדש מצבתה mogą stanowić fonetyczne nawiązanie do słów pojawiających się w wersecie צבאות... קדוש 3aβ.

Tabela przedstawiająca poszczególne formy czasowników użyte w tekście⁴⁰.

Perfectum	Imperfectum	Imperfectum z ו consecutivum	Participium	Infinitivus constructus	Imperativus
קרא	יכסה	ואראה	ישוב	מלוא	שלחני
אמר	יעופף	ואמר	מלאים	שמוע	שמעו
ראו	ימלא	ויעף	עמדים		ראו
לקח	תכופר	ויגע	קורא		השמן
נגע	אשלה	ויאמר	יושב		הכבד
סר	ילך	ואשמע	אומר		השע
אמר	תבינו	ויאמר	יושב		
אמרת	תדעו	ויאמר	בער		
ראו	יראה				

⁴⁰ Marvin Sweeney wskazywał na konsekwencję użycia form czasownikowych jako argument na rzecz integralności literackiej rozdziału szóstego. Zob. M. A. Sweeney, dz. cyt., s. 133.

שב	ישמע				
רפא	יבין				
אומר	תשאה				
שאו					
ריחק					
היתה					

Tabela przedstawiająca synonimiczne określenia występujące w tekście.

רם	נישא
קרא	אמר
עוונך	חטאתך
תבינו	תדעו
השמך	הכבד

W oparciu o toczącą się akcję, badany tekst można podzielić następująco:

- w. 1 wprowadzenie
- w. 1b-4 opis wizji
- w. 5 zawołanie „*biada*”
- w. 6-7 oczyszczenie
- w. 8-11a rozmowa proroka z Bogiem i przyjęcie zadania
- w. 11b-13 zapowiedź prorocka w formie przestrogi i obwieszczenia kary

Tabela przedstawiająca użycie czasowników w odniesieniu do występujących w tekście bohaterów.

Bóg	Serafowie	Prorok	Naród
יושב	עומדים	אראה	שמעו שמוע
שוליו מלאים	יכסה	אומר	ראו ראו
אומר	יעופף	נדמיתי	אל תדעו
אשלח	קרא	יושב	פן יראה
ויאמר	אמר	ראו עיני	(פן) באוזניו ישמע
ויאמר	יעף	אשמע	(פן) לבבו יבין
ריחק	לקח	אומר	(פן) שב

	יגע	שלהני	(פן) רפא לו
	ויאמר	השמן	היתה לבער
		הכבד	
		השע	
		ואומר	

Ustalenia z zakresu analizy formalnej budowy jednostki wskazują, że tekst ten można traktować jako spójny zarówno pod względem treściowym, jak również z punktu widzenia użytych formuł, słownictwa i gramatyki. Jednocześnie należy wskazać na mnogość występujących określeń synonimicznych i występujących w tekście antonimów sprawiających, że poszczególne jego partie odnoszą się do siebie wzajemnie.

1.4.2. Ustalenie gatunku

W badaniach nad formą Iz 6 wyróżnić można dwa główne kierunki. Większość badaczy twierdzi, że gatunek tego tekstu to *powołanie prorockie*⁴¹. Tekst ten zawiera motywy typowe dla schematu powołania prorockiego przedstawianego w innych tekstach Biblii hebrajskiej (Wj 3,10, Sdz 6,11-24, 1 Sm 9,1-10,16, Jr 1,4-10, Ez 13). Wartym podkreślenia jest fakt, iż wykorzystanie tego gatunku służyło często legitymizacji orędzia prorockiego⁴².

Powołanie proroka w Starym Testamencie (szczególnie w Jr i Ez) łączy motywy takie jak: *spotkanie z Bogiem, wyznaczenie do służby, odmowa podjęcia służby lub przedstawienie jakiegoś problemu, który ma utrudnić zadanie, rozwiązanie problemu, zachęta i określenie szczególnego zadania*⁴³. W Iz 6 wymienione elementy występują w podanej kolejności:

6,1aα – spotkanie z Bogiem

6,5 – przedstawienie problemu utrudniającego wykonanie zadania

6,9a – wyznaczenie do wykonania służby

6,7 – rozwiązanie problemu

6,9a – wyznaczenie do służby

6,9-10 – określenie szczególnego zadania

⁴¹ Zob. U. Becker, dz. cyt., s. 65.

⁴² Por. F. E. Focken, *Ezechiels Schriftrolle. Die Konzeption seiner Prophetie im Berufsbericht (Ez 1–3)*, „Metatexte: Erzählungen von schrifttragenden Artefakten in der alttestamentlichen und mittelalterlichen Literatur” Band 15: 2016, s. 157.

⁴³ Por. Y. Hoffman, dz. cyt., Tel Awiw 1999, s. 44.

Wartym wspomnienia jest fakt, że w obrębie badanej jednostki tekstowej występują dwa czasowniki charakterystyczne dla gatunku określanego jako powołanie prorockie. Są to: czasownik שלל odmieniony w *impf. sing. 1 masc.* (6,8aβ) oraz w *impt. 2 sing. masc.* z dołączonym sufiksem dla *1 sing.* (6,8b) oraz czasownik הלך odmieniony w *impf.* dla *3 sing. masc.* (6,8aβ) oraz odmienionym w *impt.* dla *2 sing. masc.* (6,9aβ).

Chociaż w Iz 6 przedstawione zostało objawienie się Boga i określenie zadania proroka, fragment nie zawiera odmowy wypełnienia misji, co zdaniem Otto Kaisera jest jedną z najbardziej znaczących różnic pomiędzy badanym fragmentem, a innymi schematami powołań prorockich opisanych w Biblii hebrajskiej⁴⁴. Co więcej, sam prorok zgłasza się do wykonania zadania, na co jednoznacznie wskazuje użycie wspomnianego imperatywu czasownika שלל z dołączonym sufiksem. Kolejnym problemem może być brak znaku potwierdzającego autentyczność powołania. Zdaniem Normana Ch. Habel'a ów znak byłby obecny w Iz 7,11-17 jako zapowiedź narodzenia Immanuela⁴⁵. Zdaniem Wenera H. Schmidta, wizja tronu Boga jest inauguracyjnym wydarzeniem zwiastowania prorockiego i może być traktowana jako powołanie prorockie⁴⁶.

Do argumentów przemawiających za tym, że badana jednostka nie jest powołaniem prorockim można zaliczyć:

- a) brak szczególnego wyrażenia wskazującego na posłannictwo, deklaracji statusu posyłanego, na przykład: לכה ואשלחך (Wj 3,10), ראה הפקדתיך היום הזה (Jr 1,10).
- b) brak użycia czasownika קרא צוה, czy sformułowań takich jak: לקח מן, משה w odniesieniu do powoływanego. Pomimo, że czasownik קרא pojawia się w tekście, nie stanowi sposobu odniesienia się do postaci proroka.
- c) brak odmowy powoływanego.
- d) brak zapowiedzi Bożej pomocy: por. Wj 3,12; 4,5, Jr 1,8,18-19.

Yehezkel Kaufman twierdzi, że fragment ten nie dotyczy wybrania proroka, ale opisuje czas w trakcie pełnienia służby⁴⁷. Yair Hoffmann sprzeciwia się tej tezie⁴⁸ argumentując, że nie ma jednego modelu powołania prorockiego⁴⁹, lecz motywy te są

⁴⁴ Zob. O. Kaiser, dz. cyt., s. 123.

⁴⁵ Zob. M. A. Sweeney, dz. cyt., s. 134.

⁴⁶ Por. W. H. Schmidt, *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, przekł. Peter Mathäus, Bielsko-Biała 1999, s. 181.

⁴⁷ Zob. Y. Hoffman, dz. cyt., s. 44.

⁴⁸ Zob. tamże, s. 44.

⁴⁹ Często jednoznaczne określenie gatunku literackiego badanego tekstu jest trudne, a nawet niemożliwe, gdyż jednostka zawiera w sobie elementy charakterystyczne dla różnych gatunków. Argumentem

zależne od postaci bohatera, stwierdzając tym samym, że Iz 6 stanowi opis pierwszego widzenia i wpisuje się w model powołania prorockiego⁵⁰. Chwała Boża (Iz 6,1-3) przypomina wizję Ezechiela z rozdziału pierwszego oraz objawienie się Boga Mojżeszowi (Wj 3,1-22), co miałyby potwierdzać tezę Y. Hoffmanna. Zdaniem badacza nie ma potrzeby wprowadzania motywu zachęty do wykonania zadania, gdyż prorok sam decyduje się na przyjęcie misji⁵¹.

Drugi kierunek badań przedstawia Matatyahu Tsavat⁵² porównując Iz 6 z tekstem z 1 Krl 22,15-23 (opis wizji Micheasza syna Jimli)⁵³. Badacz, w przeciwieństwie do większości komentatorów twierdzi, że centralnym tematem Iz 6 nie jest powołanie proroka, ale sąd Boży polegający na tym, że ludzie nie są w stanie się nawrócić. Słuszność swojej tezy M. Tsavat argumentuje zestawiając wspólne elementy występujące w obu fragmentach⁵⁴:

- a) sąd odbywający się przed tronem Boga
- b) obecność pytania dotyczącego wykonawcy wyroku-zadania
- c) dobrowolne zgłoszenie się tego, który pójdzie i wykona zadanie
- d) zadanie polegające na „przyciemieniu” zrozumienia człowieka, nad którym odbył się sąd.

W oparciu o wspólne motywy występujące w tekstach obie narracje można by podzielić następująco:

- a) posiedzenie sądu
- b) decyzja o wyroku
- c) pojawienie się problemu (kto go wykona)
- d) rozwiązanie problemu (znalezienie ochotnika)
- e) sposób wykonania zadania (zafałszowanie rzeczywistości)

Dodatkowym argumentem jest fakt, że motyw powołania prorockiego znajduje się dopiero w rozdziale szóstym księgi, w przeciwieństwie do modelu zachowanego w Jr

rozstrzygającym tę kwestię może być ilość elementów nawiązujących do konkretnej formy. Por. J. Sławik, dz. cyt., s. 73.

⁵⁰ Por. Y. Hoffman, dz. cyt., s. 45.

⁵¹ Yair Hoffman proponuje porównanie z narracją występującą w Ez. 2,1-3,27. Tam również brakuje motywu zachęty do wykonania zadania. Zob. tamże, s. 45.

⁵² Zob. M. Tsavat, dz. cyt.

⁵³ Analogię pomiędzy obiema jednostkami tekstowymi widzi również Hans Wildberger.

Zob. H. Wildberger, dz. cyt., s. 235-236.

⁵⁴ Por. M. Tsavat, dz. cyt.

i Ez, gdzie o powołaniu mowa jest na samym początku⁵⁵. Fakt ten może posłużyć jako argument na rzecz tezy mówiącej, że tekst ten nie jest powołaniem prorockim⁵⁶.

Należy zwrócić uwagę na występowanie form charakterystycznych dla innych gatunków literackich. Spośród form występujących w badanym tekście należy wskazać na formułę wprowadzającą, charakterystyczną dla wizji prorockich⁵⁷ וַיִּרְאֶה oraz narrację prowadzoną w 1 *sing.* (przynajmniej, jeśli chodzi o księgi prorockie Biblii hebrajskiej) charakterystyczną dla opowiadania prorockiego⁵⁸.

Podsumowując ustalenia z zakresu określenia gatunku badanej jednostki tekstowej, należy powiedzieć, że tekst jest powołaniem prorockim zawierającym w sobie niebiański sąd nad ludem. Elementy wskazujące na połączenie tych dwóch wymiarów sugerują jednocześnie, że tekst ten pełnił funkcję orędzia prorockiego Izajasza, jak i wyjaśnienia niepowodzenia proroka w zwiastowaniu danego mu przez Boga poselstwa. Iz 6 zawiera sześć elementów związanych z powołaniem prorockim. Umieszczenie momentu dobrowolnego zgłoszenia się proroka do służby w kontekście sądu pozwala na zrozumienie przesłania głoszonego przez Izajasza oraz podkreślenie znaczenia sądu Bożego nad ludem. Perspektywa 1 *sing.* jest dominująca i akcentuje znaczenie opisywanych wydarzeń dla samego proroka.

Powołanie prorockie ma swoje Sitz im Leben w środowisku prorockim. Siedliska życiowego formy sądu nad ludem należy upatrywać w sądownictwie starożytnego Izraela, niewykluczone że w praktyce władzy sądowniczej sprawowanej przez judzkiego monarchę.

1.5. Historia tradycji

Iz 6 rozpoczyna się od określenia daty opisywanych wydarzeń, a mianowicie roku śmierci króla Uzjasza. W Iz 14,28 występuje takie samo sformułowanie בשנת מות w odniesieniu do śmierci króla Achaza. Chaim Ganizi zastanawia się nad związkami obu

⁵⁵ Por. U. Becker, dz. cyt., s. 69.

⁵⁶ Por. tamże, s. 69.

⁵⁷ Na formułę tę, jako element charakterystyczny dla wizji prorockich, wskazywał Diertich Horst. Zob. A. Behrens, *Vision, Visionsschilderung (AT)*, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/12115/>, (23.10.2019).

⁵⁸ W przypadku deuteronomistycznego dzieła historycznego, przy opisie powołania bohatera, stosowana jest narracja w 3 *sing.* Zob. A. Schar, *Berufung, Berufungsbericht (AT)*, <http://bibelwissenschaft.de/stichwort/15008/>, (23.10.2019).

narracji⁵⁹. Przy mowie o śmierci króla Achaza, prorok zwraca się do Filistynów, aby nie cieszyli się z powodu jego odejścia (Iz 14,28-29). Warto zaznaczyć, że sformułowanie מות בשנת מות pojawia się w Biblii hebrajskiej tylko w Iz, a mianowicie w badanej jednostce tekstowej oraz w Iz 14,28. Formułę tę należy odczytać jako zapowiedź nadchodzących zmian. Znaczącym w tym kontekście okazuje się fakt, że rdzeń שנה używany na określenie roku, oznacza również zmianę i proces przemijania (Ml 3,6; Ps 77,11). Wspomnienie o śmierci danej osoby w tekstach Biblii hebrajskiej może posłużyć jako określenie chronologii zdarzeń i nadać im ramy czasowe. Specyficzną frazą używaną w Biblii hebrajskiej jest אחריו מות, po której następuje rozwinięcie akcji toczących się wydarzeń. Wyrażenie to występuje na przykład w Rdz 25,11, gdzie Bóg błogosławi Izaaka oraz w Joz 1,1, kiedy to po śmierci Mojżesza służbę rozpoczyna Jozue. Należy zwrócić uwagę, że w tym kontekście znamienne jest użycie wyrażenia ועתה (Joz 1,2) jako zapowiedź czegoś nowego. W Sdz 1,1, po śmierci Jozuego, gdy Izraelici pytają o kolejność zdobywania Kanaanu, a JHWH udziela klarownej odpowiedzi⁶⁰.

Użycie formuły מות המלך עזיהו w badanej jednostce tekstowej skutkuje budowaniem napięcia i uczucia niepewności u odbiorcy. W tekstach Biblii hebrajskiej zazwyczaj po informacji o śmierci sytuacja stawała się klarowna, tutaj natomiast brakuje słowa אחריו. Zamiast tego użyte jest sformułowanie בשנת מות, które sprawia wrażenie, że przed rozwiązaniem akcji nastąpi coś jeszcze.

Po określeniu czasu, następuje formuła וראתה את אדני, używana w księgach prorockich na określenie widzenia. Czasownik ראה w tekstach Biblii hebrajskiej znalazł szerokie zastosowanie i został użyty około 1300 razy⁶¹, natomiast w *pf. 1 sing.* został użyty 98 razy. Bóg przebywający w niebie obserwuje ludzi (Ps 14,2; 33.13-14, 53,3; Hi 31,4; 34,21). Celem spoglądania Boga na ziemię bądź człowieka jest sprawdzenie jego postępowania. W Iz 6 to człowiek patrzy na JHWH. Jeśli chodzi o użycie czasownika ראה w *pf. 1 sing.* ראי, należy stwierdzić, że kilka razy sformułowanie to odnosi się do Boga oceniającego intencje lub postępowanie człowieka, na przykład Rdz 7,1 Bóg ocenia Noego lub w Rdz 31,12 anioł widzi postępowanie Labana względem Jakuba. Zdarzało się również, że człowiek oglądał Boga, na przykład w Rdz 32,30, który to fragment

⁵⁹ Por. Ch. Ganizi, פרשת יתרו, תשנ"ח בשנת מות מלך עזיהו, <https://www2.biu.ac.il/JH/Parasha/yitro/ganizi.html>, (18.01.2020).

⁶⁰ Zob. H. J. Fabry, מות, TWAT, t. IV, red. G. W. Anderson, H. Cazelles, D. N. Freedman, S. Talmon, G. Wallis, Berlin-Köln-Mainz 1984, s. 774.

⁶¹ Zob. H. F. Fuhs, ראה, TWAT, t. VII, red. G. W. Anderson, H. Cazelles, D. N. Freedman, S. Talmon, G. Wallis, Stuttgart-Berlin-Köln 1993, s. 230.

odnosi się do Jakuba widzącego Boga. Jeśli chodzi o użycie formuły ראייתי את אדני, pojawia się ona w Am 9,1 i stanowi wprowadzenie do wizji prorockiej będącej zapowiedzią sądu i zagłady.

Bóg, którego widzi prorok siedzi na tronie ישב על כסא. Użycie tego sformułowania w odniesieniu do człowieka było odczytywane jako określenie sprawowania władzy (2 Krn 18,18, Jr 36,30). Sprawowanie władzy kojarzone jest z czasownikiem שפט używanym w celu opisanego rządów, ale i dokonywania sądu (Rdz 16,5). Czasownik ישב i שפט czasami występowały razem, na przykład w Wj 18,13. Ponadto analizując motyw tronu, który jest obecny w tekstach Biblii hebrajskiej należy zaznaczyć, że niejednokrotnie był on związany z sądem⁶² (Ps 45,7). Utrwalenie władzy zależne było od sprawiedliwości (Prz 29,14). Motyw siedzącego JHWH pojawia się w innych tekstach Biblii hebrajskiej, na przykład w Ps 2,4, który mówi o Bogu siedzącym w niebie i urągającym bezbożnym. 2 Krn 18,18 mówi o tym, że Bóg siedzący na tronie pośród niebiańskiej rady próbuje oszukać króla.

Tron Boga jest wysoki i wyniosły רם ונשא. Szczególnie w Ps wyniosłość kojarzona jest z sądem, wymierzaniem sprawiedliwości. Ps 99,1-4 zawiera opis Boga siedzącego ישב, wyniosłego רם określającego to, co prawe משפט i sprawiedliwe צדקה. Z wysokości למרום patrzy On na ziemię. W Ps 7,8 Bóg ma zasiąść na wysokim miejscu למרום קדשו, aby sędzić narody. Sąd nad Egiptem, z którego wychodził Izrael miał miejsce za pośrednictwem wyniosłej ręki יד רמה Boga (Wj 14,8). Działaniom wyniosłej ręki Boga towarzyszy zatwardzenie הזק serca faraona. W Iz 57,15 pojawia się sformułowanie ונשא w kontekście wyniosłości Boga względem odbywanego sądu nad stworzeniem. W Dn 11,12 opisana jest postawa króla, którego serce było wysokie i wyniosłe.

Prorok widzi krawędzie wypełniające Przybytek. Tekst nie informuje odbiorcy o tym, do czego odnoszą się owe krawędzie שוליים. W tekstach Pięcioksięgu słowo to zawsze pojawia się wraz z innym rzeczownikiem מעיל opatrzonym przedimkiem (Wj 28,33-34; 39,24-26) w kontekście opisu ubioru kapłana. Na skutek przewinień עון krawędzie szaty zostają odkryte גלה (Jr 13,22). Odkrycie השף krawędzi szaty skutkuje wstydem, który jest zauważalny נראה (Jr 13,26). Podobnie w Na 3,5 odkrycie krawędzi szaty związane jest z pokazaniem hańby. Należy zatem zwrócić uwagę na fakt, że motyw krawędzi związany jest z ukrywaniem i odkrywaniem czegoś. Zazwyczaj jest to wina ludu, którą w obecności

⁶² Zob. H. J. Fabry, כסא, TWAT, t. IV, red. G. W. Anderson, H. Cazelles, D. N. Freedman, S. Talmon, G. Wallis, Berlin-Köln-Mainz 1984, s. 263.

innych narodów odkrywa Bóg, tym samym dokonując sądu. Użycie tego pojęcia w innych tekstach Starego Testamentu dowodzi tego, że w Iz 6 będzie mowa o winie.

Postaciami otaczającymi Boga siedzącego na tronie są *serafy* שרפים. Rdzeń tej nazwy pochodzi od hebrajskiego czasownika שרף oznaczającego proces spalania. Można również mówić o fonetycznym pokrewieństwie z hebrajskim terminem שרב oznaczającym żar słoneczny (Iz 35,7; 49,10). Słowo שרפים pojawia się w Biblii hebrajskiej przy opisie węży kąsających Izraelitów (Lb 21,6-8) oraz w podobnym kontekście w Pwt 8,15. Ponadto, postaci te pojawiają się w Iz 14,29 (zapowiedź sądu nad ziemią filistyńską) oraz Iz 30,6, gdzie jest mowa o Egipcie, na którego sile polegają Izraelici. Egipt miał być miejscem, w którym rodził się owy שרף. Poszukując analogii w starożytnej literaturze Bliskiego Wschodu należy zwrócić uwagę na fakt, że w mitologii egipskiej serafy były postaciami chroniącymi bóstwa przed wrogami⁶³. Przybierały one postać latających węży plujących ognistym jadem. Zastanawiające jest, dlaczego postaci opisane w tekście biblijnym stoją ponad tronem Boga. Odpowiedzią może być wskazanie na podobne motywy występujące w egipskiej mitologii. W tym kontekście należy wskazać na postać Ureusza, węża będącego symbolem władzy faraonów, którego zadaniem była ochrona władców⁶⁴. Serafy występujące w badanym tekście posiadały skrzydła כנפים, nogi רגלי, twarze פניו i ręce ובידו (6,6). Istotną informacją jest fakt, że w wyobrazeniach egipskich serafowie bronili dostępu do bogów. Ich zadaniem było uniemożliwienie kontaktu ludzi z bóstwem. Ponadto motyw הנחשים השרפים występujący w narracji o węzach kąsających Izraelitów (Lb 21) odsyła odbiorcę Iz 6 do tematyki sądu i kary. Obecność postaci w wizji Izajasza wprowadza uczucie obcości, dziwności i niepewności⁶⁵.

Serafowie *stoją* עמד nad ממעל JHWH. Opis stania serafów nad JHWH można zrozumieć jako pozycję czuwania przy siedzącej postaci Boga, nie zaś jako zajmowanie wyższej pozycji⁶⁶. Takie zrozumienie znajduje swoje oparcie w dwóch innych tekstach, w których wraz z czasownikiem עמד został użyty zwrot על, a mianowicie: Wj 18,13,

⁶³ Hans Wildberger zaznacza, że w odróżnieniu do egipskich wyobrażeń dotyczących serafów w Iz 6 ich zadaniem nie jest ochrona Boga. Są oni członkami Bożego dworu i świadkami toczących się wydarzeń. Zob. H. Wildberger, dz. cyt., s. 248-249.

⁶⁴ Zob. U. Rütterswörden, שרף, TWAT, t. VII, red. G. W. Anderson, H. Cazelles, D. N. Freedman, S. Talmon, G. Wallis, Stuttgart-Berlin-Köln 1993, s. 888.

⁶⁵ Por. G. Fohrer, dz. cyt., s. 22. Zob. Ilustracja numer 1.

⁶⁶ Zob. H. Ringgren, עמד, TWAT, t. VI, red. G. W. Anderson, H. Cazelles, D. N. Freedman, S. Talmon, G. Wallis, Stuttgart-Berlin-Köln 1989, s. 198.

opisujący siedzącego Mojżesza sądzącego stojący lud oraz Jr 36,21, w którym Jehudi czyta zwój wyroczni prorockiej Jeremiasza *wobec* על króla Sedekiasza. W Za 3 pojawia się arcykapłan Jozue *stojący przed* לפני aniołem oraz szatan stojący przy nim (po prawej stronie) *w celu oskarżenia* על ימינו w celu oskarżenia. Motyw stania obecny w tekstach Biblii hebrajskiej można zatem kojarzyć z ogłaszaniem wyroku lub dokonywaniem sądu wobec stojącego.

Serafowie stojąc *nad* lub *wobec* אדני zakrywają כסה swoje twarze i nogi. Czasownik כסה w tekstach Biblii hebrajskiej stosowany jest na określenie zasłaniania czegoś lub kogoś w celu ochrony, jak i zakrycia czegoś w celu zatajenia informacji. W Ez 32,7 chmury zakrywają כסה słońce tak, że nie jest widoczne. W Wj 8,24 żaby pokrywają כסה całą ziemię Egipską tak, że staje się niewidoczna. Serafowie występujący w Iz 6 zakrywają swoje twarze, aby uchronić je od blasku chwały Bożej lub, aby nie patrzeć. Zakrycie nóg natomiast, należy rozumieć w sposób symboliczny i utożsamiać z poczuciem wstydu analogicznie do zakrywania nagości ערוה przez arcykapłana (Wj 28,42) czy zakrycia nagości Noego (Rdz 9,23)⁶⁷. Należy zwrócić uwagę, że zakrywanie wiąże się z chęcią zatajenia jakiejś rzeczywistości, czego przykładem może być mowa o Bogu zastanawiającym się, czy zasadnym jest ukrycie swoich zamierzeń przed Abrahamem מאברהם (Rdz 19,17). Zakrywanie twarzy to motyw występujący w tekstach Biblii hebrajskiej pojawiający się w różnych kontekstach. Tamar, zakrywając twarz, (Rdz 38,15) ukryła swoją tożsamość przed Judą. Przywódca narodu zakryje swoją twarz ze wstydu (Ez 12,12) uciekając przed niewolą. W Jr 51,51 zakrycie twarzy było oznaką wstydu. Motyw zakrywania oblicza pojawia się również w stosunku do samego Boga, chociaż oddany jest za pomocą innego terminu, a mianowicie הסתר פנים (Iz 8,17) i może być rozumiany jako zerwanie relacji z Izraelem (Iz 59,2). Faktem wartym wspomnienia jest to, że w przeciwieństwie do egipskich wyobrażeń przedstawiających serafy jako postaci chroniące bogów czy też utrudniające ludziom dostęp do nich, w przypadku badanej jednostki tekstowej, serafowie chronią siebie zasłaniając swoje twarze i nogi. Jak sugeruje Hans Wildberger, motyw zakrywania nóg należy odczytywać jako eufemizm opisujący zasłanianie wstydlwych części ciała postaci⁶⁸. Jako dowód na zasadność takiego zrozumienia egzegeta wskazuje na Wj 4,25 oraz Iz 7,20, gdzie

⁶⁷ Zob. H. Ringgren, כסה, TWAT, t. IV, red. G. W. Anderson, H. Cazelles, D. N. Freedman, S. Talmon, G. Wallis, Stuttgart-Berlin-Köln- Mainz 1984, s. 274.

⁶⁸ Zob. H. Wildberger, dz. cyt., s. 248. Por. O. Procksch, dz. cyt., s. 54.

rzeczownik רגלים oznacza genitalia. Motyw ten został wykorzystany w tekście jako podkreślenie odrębności i świętości Boga nad wszelkimi innymi istotami.

Serafowie wołają do siebie wzajemnie קרא i rozpoczynają mowę ואמר. Formuła קרא ואמר pojawiająca się w Biblii hebrajskiej stanowi wprowadzenie do dialogu. W Rdz 12,18 faraon wzywa Abrama קרא, a później z nim rozmawia אמר. Analogicznie w Wj 12,31 faraon wzywa Mojżesza i Aarona, a następnie zaczyna z nimi rozmawiać. Użycie tych czasowników może sugerować dystans, jaki dzieli rozmówców⁶⁹. Użycie formuły może również zapowiadać treści, co do których należy się ustosunkować lub wezwanie, na które należy odpowiedzieć, jak na przykład Rdz 19,5 (żądanie mieszkańców Sodomy dotyczące wyprowadzenia gości z domu Lota) czy Joz 9,22 (pytanie Jozuego dotyczące powodu oszustwa Gibeonitów). Po użyciu formuły קרא ואמר należy spodziewać się rozwoju akcji, uzyskania odpowiedzi bądź reakcji na to, co się mówi lub dzieje.

Reakcją bądź punktem kulminacyjnym jest trzykrotne wypowiedzenie słowa קדוש, odnoszące się do Boga. Tryslogion wypowiedziany przez serafy może stanowić jakąś znaną formułę kultową. Fraza קדוש ישראל pojawia się u Protoizajasza około trzynastu razy. Zdaniem Antona J. Fridrichsena użycie słowa קדוש sugeruje urażenie majestatu Boga, podobnie jak w Iz 1,4 Izrael opuszcza świętego Izraela קדוש ישראל i w 5,24 naród odrzuca Boże pouczenie אמרת קדוש ישראל. W Iz 31,1 opisani są ludzie pokładający nadzieję w Egipcie i tym samym odrzucający Bożą pomoc קדוש ישראל. W 37,23 opisany jest bunt Sancheryba przeciwko Bogu określonemu mianem świętego Izraela (קדוש ישראל)⁷⁰. Słowo קדוש związane jest również z mową o sprawiedliwości Boga. Iz 5,16 opisuje Boga jako świętego poprzez swoją sprawiedliwość בקדש בצדקה. Iz 35,8 opisuje świętą drogę, po której niegodziwi טמא nie będą mogli chodzić. Analizując znaczenie słowa קדש należy zaznaczyć, że służy ono do opisu odrębności, inności w stosunku do rzeczy i zjawisk (Kpł 10,10)⁷¹. Może również wskazywać na różnice pomiędzy tym, co niezwykle a pospolite (Ez 44,23). Zdaniem Wolfa Wilhelma F. von Baudissina rdzeń קדש należałoby wiązać ze znaczeniem: *oddzielać, rozróżniać*⁷². Użycie słowa קדוש w Iz 6 umożliwia doszukiwanie się w tekście motywów, takich jak: inność, niedostępność

⁶⁹ Por. F. L. Hossfeld, H. Lamberty-Zielinski, קרא, TWAT, t. VII, red. G. W. Anderson, H. Cazelles, D. N. Freedman, S. Talmon, G. Wallis, Stuttgart-Berlin-Köln 1993, s. 126.

⁷⁰ Zob. H. Ringgren, קדש, TWAT, t. VI, red. G. W. Anderson, H. Cazelles, D. N. Freedman, S. Talmon, G. Wallis, Stuttgart-Berlin-Köln 1989, s. 1194.

⁷¹ Zob. V. Hertrich, *Der Prophet Jesaja Kapitel 1-12*, Göttingen 1957, s. 98.

⁷² Zob. W. Kornfeld, קדש, TWAT, t. VI, red. G. W. Anderson, H. Cazelles, D. N. Freedman, S. Talmon, G. Wallis, Stuttgart-Berlin-Köln 1989, s. 1181.

i sprawiedliwość, co z kolei należy kojarzyć z wydawaniem wyroku i sądem. Hans Wildberger wskazuje, że tryslogion był częścią liturgii świątynnej. Wydarzenia rozgrywające się w obrębie Bożego tronu miałyby być odzwierciedlone w liturgii Świątyni Jerozolimskiej⁷³.

Serafowie nazywają Boga JHWH Zastępów (יהוה צבאות). W językach semickich rzeczownik צבא jest określeniem stosowanym w odniesieniu do oddziałów wojskowych. Czasem rzeczownik צבא był używanym na opisanie grupy Lewitów, którzy mieli sprawować służbę przy namiocie zgromadzenia (Lb 4,23) oraz kobiet pełniących tę samą funkcję (Wj 38,8). Czasownik צבא określa prowadzenie działań wojennych Lb 31,7 oraz działalność narodów przeciwko Syjonowi (Iz 29,7). W Ps 68,12 rzeczownik צבא oznacza liczną grupę osób. W Biblii hebrajskiej znajduje się również określenie צבא השמים, które odnosi się prawdopodobnie do gwiazd (So 1,5). W 1 Krl 22, 19 pojawia się termin צבא השמים oraz Bóg, który jest dowódcą owych oddziałów. Nie wiadomo, czy forma יהוה צבאות jest skrótową formą od יהוה אלוהי צבאות. Ważnym pytaniem jest to, kim lub czym są owe zastępy, którym ma przewodzić Bóg. Można mówić o trzech głównych koncepcjach próbujących odpowiedzieć na to pytanie. Autorzy pierwszej propozycji jako oddziały Boga wskazują Izrael (1 Sm 17,45). Problemem może okazać się jednak fakt, że czasem Bóg owych zastępów zwraca się przeciwko Izraelowi. Autorzy drugiej propozycji zastępy Boga interpretują jako gwiazdy, anioły, jakieś siły natury, demony lub inne postaci niebiańskie⁷⁴. Argumentem przeciwko tej koncepcji może być przypuszczenie, że gdyby były to istoty związane z niebem, użyto by wyrażenia צבא השמים. Należy dodać, że w całej Biblii hebrajskiej pojawiają się różne określenia dotyczące zastępów Boga. Trzecim rozwiązaniem jest zrozumienie rzeczownika צבאות jako abstrakcyjnego pojęcia, które ma wskazywać na wielkość i potęgę Stwórcy. Takie zrozumienie terminu proponuje przekład Septuaginty, który wyrażenie יהוה צבאות tłumaczy jako κύριος παντοκράτωρ. Dodatkowo, na taką możliwość wskazują opisy Boga, w których przedstawiany jest On jako Pan Zastępów siedzący pomiędzy cherubami (1 Sm 4,4, Iz 37,16). Epitet יהוה צבאות był znany w kulcie jerozolimskim, czego dowodzić mają Psalmi wykorzystujące taką formę zwracania się do Boga⁷⁵. Sformułowanie to należy traktować jako podkreślenie

⁷³ Zob. H. Wildberger, dz. cyt., s. 248.

⁷⁴ Zob. H. J. Zobel, צבאות, TWAT, t. VI, red. G. W. Anderson, H. Cazelles, D. N. Freedman, S. Talmon, G. Wallis, Stuttgart-Berlin-Köln 1989, s. 880-881.

⁷⁵ Zdaniem J. Wellhausena sformułowanie צבאות, dołączane do Imienia JHWH, jest produktem działalności proroka Amosa. Obecność tej formuły w tekście Sm i Krl badacz wyjaśnia późniejszymi procesami redakcyjnymi obu ksiąg. Zob. tamże, s. 881.

Bożej wielkości. Według relacji serafów cała ziemia jest wypełniona Bożą chwałą כבוד. Wyraz ten stosowany jest w tekstach Starego Testamentu na opisanie uznania czyjejs ważności, statusu bądź autorytetu, na przykład w Wj 20,12 (szacunek oddawany rodzicom), Ml 1,6 (szacunek oddawany ojcu, panu), 1 Sm 9,6 (szacunek oddawany znamienitej osobie, posiadającej autorytet). Chwała mogła wypełniać różne miejsca i być określeniem obecności Boga na przykład w Świątyni (1 Krl 8,11) uniemożliwiając działalność ludziom⁷⁶. Wypełnianie Przybytku chwałą Bożą związane było z zakrywaniem, zasłanianiem widoku כסה (Wj 40,34), tym samym utrudniając widzenie. W Ha 3,3 wypełniająca ziemię chwała Boża poprzedza sąd. Wskazanie na Bożą obecność w danym miejscu wiązało się z wypełnieniem go chwałą (Wj 40,34). Wypełnienie całej ziemi chwałą Bożą w kontekście Iz 6 należy rozumieć jako uznanie autorytetu JHWH przez całą ziemię⁷⁷. Ponadto należy podkreślić, że motyw wypełniania czegoś chwałą (Iz 6,3b) bądź dymem (Iz 6,4b) może być odczytany jako uniemożliwienie widzenia i interpretowania rzeczywistości, co należy odnosić do osoby samego proroka. Termin כבוד w kontekście Iz 6 należy rozumieć również jako obecność Boga na świecie⁷⁸. Zgodnie z doksologią wykrzyczaną przez serafy, mieszkanie Boga nie ogranicza się do Świątyni, ale wykracza poza nią i wypełnia cały świat.

Na skutek wołającego głosu podstawy Świątyni zaczynają *drzeć* נרע. Czasownik ten oznacza *poruszać się, chwiać się*. W Iz 7,2 czasownik ten został użyty do opisanie poruszania się drzew na skutek wiejącego wiatru. Może on opisywać chwiejny krok osoby pijanej (Iz 24,20), zatem osoby, której ogląd rzeczywistości jest zatarty, jak również opisywać ruch ust podczas modlitwy (1 Sm 1,13) lub drżenie całego narodu na skutek strachu wywołanego teofanią na Synaju (Wj 20,18). Słowo to wykorzystane zostało również na opisanie strachu wywołującego drżenie pośród bogów Egiptu przed JHWH (Iz 11,1). Należy wskazać na użycie tego czasownika w kontekście odbywania sądu nad narodem: Am 9,9 (Bóg potrząsający domem Izraela) czy Ne 3,12 (potrząsanie narodem niczym drzewem oliwkowym). Czasownik נרע w Biblii hebrajskiej stosowany jest również w kontekście błąkania się, błędzenia (Lb 32,13 opis błąkania się Izraela

⁷⁶ Hans Wildberger zwraca uwagę na trudność w rozumieniu tego terminu. Z jednej strony słowo to związane jest z oddawaniem chwały i szacunku, z drugiej zaś, pełni funkcję wskazania na Bożą obecność w danym miejscu (Ps 19,1). Por. H. Wildberger, dz. cyt., s. 249.

⁷⁷ Zob. tamże, s. 37-38.

⁷⁸ Zob. M. Majewski, *Mieszkanie Chwały: Teologia sanktuarium Izraela na pustyni (Wj 25-31; 35-40)*, Kraków 2008, s. 284-285. Por. M. Flagenblat, *Manifest of Glory: Phenomenological Indications from Hebrew Bible*, „Sophia” 2015 nr 54 (4), s. 498-499.

na pustyni) czy 2 Sm 15,20 tułanie się z jednego miejsca na drugie. Słowo to wraz z czasownikiem נוּד tworzą złożenie נַע וְנָד oznaczające osobę tułającą się i nieustannie zmieniającą miejsce swojego pobytu.

Poruszeniu ulegają podstawy Przybytku אֹמֶת. Słowo אָמָה pochodzi od słowa אָמָה oznaczającego matkę, ale również podstawę, na której można budować. Podstawy odnoszą się do części budowli jaką są סָפִים, a mianowicie boczne słupy lub wejście. Mowę o słupach można znaleźć również w Am 9,1, gdzie opisane jest ich drżenie רָעַשׁ na skutek prorockiej zapowiedzi sądu Bożego. Obraz chwiejących się podstaw można odczytać obrazowo jako utratę pewności wywołaną zapowiedzią sądu.

Poruszenie się podstaw Przybytku wywołane zostało *wolającym głosem* קוֹל הַקּוֹרָא. Relację o głosie wywołującym zmianę, zwłaszcza jeśli chodzi o poruszenie się budowli, można znaleźć w opisie upadku Jerycha (Joz 6,5), w tym przypadku mowa o קוֹל הַשּׁוֹפָר. Wyrażenie קוֹל הַקּוֹרָא występuje tylko dwa razy w tekście Biblii hebrajskiej, a mianowicie w Iz w badanym tekście oraz w rozdziale czterdziestym, gdzie *ptp.* pozbawione jest przedimka.

Oprócz trzęsienia wywołanego głosem, dom בַּיִת, który należy tutaj rozumieć jako synonim rzeczownika הַיֵּכָל, został napełniony dymem עָשָׁן. Słowo to pojawia się w innych tekstach opisujących teofanię, na przykład w Wj 19,18 (objawienie się Boga na Synaju). W tym kontekście należy podkreślić, że pojawiły się tam również inne elementy nawiązujące do wizji Izajasza, takie jak: *głosy* קְלוֹת, *błyskawice* בְּרָקִים, *chmury* עָנָן, które można rozumieć jako synonim słowa עָשָׁן. W opisie teofanii na Synaju chmury zostały określone jako *ciężkie* כְּבֹד, co budzi skojarzenia z chwałą כְּבוֹד obecną w wizji Izajasza. Inny tekst przywołujący wyobrażenia dymu w kontekście teofanii to Ps 18,7-9. W tym przypadku dym jest symbolem Bożego gniewu, na skutek którego niesprawiedliwi zostają pokonani (Ps 18,21). W Starym Testamencie teofania jest bardzo często związana z sądem⁷⁹. Thomas Heike wymienia następujące cechy charakterystyczne teofanii⁸⁰: a) inicjatorem wydarzenia jest Bóg i człowiek nie może wpłynąć na rozwój wydarzeń b) teofania ma określony cel, a mianowicie sąd lub ratunek c) Bóg objawia się w konkretnych ramach czasowych, ale nie jest przez nie ograniczony d) pomimo faktu, że teofania jest objawieniem, postać Boga w dalszym ciągu pozostaje zakryta przed

⁷⁹ Zob. P. Verebics, *Katastrophe und Theophanie am Beispiel von Ps 18/ 2 Sam 22*, w: *Ein pralles Leben: Alltestamentliche Studien für Jutta Hausmann zum 65. Geburtstag und zur Emeritierung*, red. P. Verebics, N. Móricz, M. Kószeghy, Leipzig 2017, s. 93.

⁸⁰ Zob. T. Heike, *Epiphany: Gott mischt sich ein*, „Geist und Leben” 2016 nr 89, s. 379-380.

człowiekiem e) reakcją człowieka na teofanię jest strach f) na skutek ukazania się Boga, elementy przyrody zostają poruszone g) teofania jest powiązana z komunikatem skierowanym do człowieka h) ukazanie się Boga człowiekowi nie przybiera fizycznej postaci, Boga ostatecznie nie da się zobaczyć. Uwzględniając te elementy, należy uznać, że Iz 6,1-13 spełnia kryteria pozwalające traktować ten fragment jako opis teofanii. Bóg ukazuje się prorokowi (6,1aβ), opisany jest konkretny czas toczących się wydarzeń (6,1aα), celem pojawienia się Boga jest zapowiedź sądu (6,11b-13bα), Bóg w dalszym ciągu pozostaje ukryty, o czym świadczy obecność serafów broniących do niego dostępu (6,2-3), Izajasz reaguje strachem (6,5), wizja jest połączona z konkretnym poleceniem skierowanym do proroka (6,9-10). Bóg nie został opisany konkretnie, choć mowa jest o jego szacie oraz zajmowanej pozycji (6,1b), nie można jednak mówić o elementach wskazujących na precyzję w opisywaniu jego wyglądu. Czasownik עָשָׂן używany jest również na określenie gniewu Boga względem człowieka (Pwt 29,19). W Prz 10,26 dym jest tym, co uniemożliwia oczom widzenie. Może posłużyć on zatajeniu rzeczywistości. Powołując się na egipskie wyobrażenia postaci serafa oraz znaczenie tej nazwy, Georg Fohrer wskazuje, że obecność dymu jest spowodowana śpiewem serafów. Zdaniem badacza z ust postaci miałyby wydobywać się ogień i dym⁸¹. Ponadto, w połączeniu Świątyni i dymu egzegeta upatruje motywu składania ofiary, którym miałyby być śpiew serafów⁸².

Reakcją proroka na widzenie jest zawołanie אָוִי לִי wyrażające strach. W tekstach Biblii hebrajskiej spotykamy dwie wersje tego rodzaju zawołania, a mianowicie הָוִי oraz אָוִי. Pierwsza z form pojawia się przy okazji okrzyku lub pieśni żałobnej nad zmarłym 1 Krl 13,30, Jr 22,18, Am 5,16. Formuła ta może być stosowana wobec samego siebie lub swojego działania, tak jak jest to w przypadku Izajasza (1,25) czy Jeremiasza (Jr 30,7). Zawołanie to pełni funkcję wykrzyknika. Może być stosowane w odniesieniu do konkretnej osoby, na przykład: 1 Sm 4,7-8 czy Jr 6,4. Oprócz tego, należy wskazać na fakt, że łączy się z konkretnymi gatunkami literackimi, takimi jak: opowiadanie (1 Sm 4), pieśń żałobna narodu (Lm 5,16) bądź pieśń żałobna pojedynczej osoby (Ps 120,5), groźbę wypowiedzianą przez proroka (Jr 4,13). W analizowanym tekście zawołanie אָוִי wypowiedziane przez proroka i odnoszone do swojej własnej osoby należy rozumieć jako wyrażenie przerażenia i przeświadczenia o rychłej śmierci.

⁸¹ Zob. G. Fohrer, dz. cyt., s. 24.

⁸² Zob. tamże, s. 25.

Prorok argumentuje swoje zawołanie tym, że w swoim odczuciu już zginął ⁸³נְדַמִית. Czasownik ten pochodzi od rdzenia דמה דמם, דום bądź דום. Jego precyzyjna postać nie została dotychczas ustalona. Wyrażenie to pojawia się w kontekście teofanii, zapowiedzi sądu bądź katastrofy (Iz 23,2, Jr 48,2, Oz 4,5). W Wj 15,16 czasownik ten opisuje trwanie w bezruchu na podobieństwo kamieni, co sugerować może, że wyrażenie to należy rozumieć jako stan osłupienia i przerażenia wywołany straszną wizją bądź wieścią. W Iz 47,5 jest stosowany na określenie milczenia. Otto Procksch wskazuje na fonetyczną zbieżność sformułowań⁸⁴ נטמאתי i נדמיתי.

Doświadczając wizji, prorok jest przeświadczony o nieczystości swoich warg טמא שפתים. Usta mogą być nieobrzezane ערל שפתים, co symbolizowało brak zdolności mówienia (Wj 6,30). W przypadku Izajasza usta są nieczyste טמא. Słowo טמא występuje w tekstach Biblii hebrajskiej jako antonim terminu טהור Kpł 10,10, Ez 44,23. Fraza טמא שפתים pojawia w Iz tylko w rozdziale szóstym. Słowo טמא może być w tym przypadku rozumiane jako antonim słowa קדש, którym został wcześniej określony JHWH⁸⁵. Nieczystość mogła skutkować śmiercią (Kpł 22,3). Problem nieczystości ust nie ogranicza się tylko do proroka, ale dotyczy całego narodu (Iz 6,5).

Izajasz przebywa ישב pośród בתוך narodu. W tekstach Biblii hebrajskiej przyimek תוך może być wykorzystany w celu podkreślenia odrębności przedmiotów lub osób. Przykładem jest Rdz 18,24;26, gdzie mowa o sprawiedliwych w środku miasta העיר בתוך. W Rdz 23,10 podkreśla się odrębność Efrona przebywającego pomiędzy Hetytami ישב בתוך (Rdz 23,10). W Sdz 18,1 plemię Dana zostało opisane jako te, które szukało miejsca pomiędzy innymi plemionami ישראל בתוך שבטי ישראל. Kosz chroniący małego Mojżesza znajdował się pośród sitowia הסוף בתוך (Wj 2,5) i został zauważony przez córkę faraona. Warto zwrócić uwagę, że wspomniany czasownik ישב, w badanej jednostce tekstowej, został użyty trzy razy w formie partycypialnej, a mianowicie: w opisie Boga siedzącego na tronie (6,1aβ), proroka mieszkającego pośród narodu (6,5aβ) oraz mieszkańców miast, które mają być opustoszone (6,11bα).

Problemem proroka okazuje się być to, że widział Pana Zastępów. Izajasz relacjonuje: „moje oczy oglądały” ראו עיני. Formuła ta pojawia się w kilku tekstach Biblii

⁸³ Yair Hoffmann sugeruje, że w wyrazie tym mogło dojść do pomyłki liter ד z ט. Wówczas należałoby czytać: נטמיתי, co stanowi fonetyczny zapis czasownika נטמאתי. Wersja ta jednak nie jest poparta żadnymi świadectwami zewnętrznymi. Zob. Y. Hoffmann, dz. cyt., s. 47.

⁸⁴ Zob. O. Procksch, dz. cyt., s. 55.

⁸⁵ Zob. G. André, טמא, TWAT, t. III, red. G. W. Anderson, H. Cazelles, D. N. Freedman, S. Talmon, G. Wallis, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1982, s. 362.

hebrajskiej i stosowana jest na opisywanie widzenia rzeczy, które czyni Bóg, na przykład Pwt 4,9 działanie Boga wyprowadzającego Izraela z Egiptu, Pwt 7,19 znaki i cuda towarzyszące wyjściu z Egiptu, Pwt 10,21 cuda dokonywane przez Boga.

Po tej wypowiedzi, jeden z serafów podlatuje do proroka z rozżarzoną węglem *רצפה* wyjętym z ołtarza za pomocą szczypiec *מלחקים*. Słowo *רצפה* pojawia się w Biblii hebrajskiej w znaczeniu posadzki (Ez 40,17-18; 42,3, 2 Krn 7,3). Otto Procksch wskazuje, że wyraz *רצה* był stosowany na określenie kamienia (1 Krl 19,6).

Seraf dotyka *נגע* rozżarzoną węglem ust proroka. Czasownik *נגע* pojawia się w tekstach Biblii hebrajskiej około 150 razy. Bóg może dotykać serca (1 Sm 10,26). Bóg dotykając góry sprawia, że ta dymi *עשן* (Ps 104,32; 144,5), a ziemia na skutek tego dotyku zaczyna się trząść *מוג* (Am 9,5). Przyroda zmienia się pod wpływem dotyku Boga. W kontekście badanej jednostki tekstowej należy zauważyć, że motyw dotyku wiąże się z wprowadzeniem jakiejś zmiany, zwrotu akcji.

W przypadku narracji Iz 6 seraf dotyka ust proroka *פי*, które posłużą mu później do zwiastowania. Bóg może dawać w usta człowieka różne rzeczy, na przykład swoje słowa (Jr 1,9). Rzeczownik *שפה* w w. 7 używany jest jako synonim słowa *פי* oznaczający usta lub wargi człowieka, w tym wypadku konkretnie proroka. Na skutek dotyku warg rozżarzoną węglem wina Izajasza zostaje oddalona. Czasownik *סור* odnoszący się do winy *עון* oznacza oddalenie, stronienie od czegoś. W w. 7 określenia *עון* i *חטא* należy traktować jako synonimy. Słowa te są stosowane na określenie winy lub grzechu. W ślad za odsunięciem winy proroka, jego grzech zostaje zakryty. Czasownik *כפר* może być rozumiany jako zakrywanie, przykrywanie winy⁸⁶. W Ps 32,1 czasownik ten użyty jest w znaczeniu „przebaczać grzech” lub w Ps 85,3 „zakrywać winę”. Zdanie *סר עונך וחטאתך* tworzy paralelizm. Zarówno czasowniki *סור* i *כפר* należy traktować jako synonimy. Podobnie jak określenia *עון* i *חטא*. Zdaniem Marvin Sweeney’a połączenie motywów świątynnych i dworskich pozwala na umiejscowienie wizji Izajasza w kontekście obchodów *Jom Kippur*⁸⁷. Za takim zrozumieniem przemawia również obecność dymu kojarzącego się z obecnością Boga w sanktuarium podczas obchodów święta (*וכסה ענן*) *קפל 16,14* oraz motyw oczyszczenia (*קפל 16,30* , *וכפר עליכם לטהר אתכם*) *קפל 16,34*). Należy jednak zaznaczyć, że kwestia tego, kiedy zaczęto

⁸⁶ Zob. B. Land, *כפר*, TWAT, t. IV, red. G. W. Anderson, H. Cazelles, D. N. Freedman, S. Talmon, G. Wallis, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1984, s. 303.

⁸⁷ Zob. M. Sweeney, dz. cyt., s. 140.

obchodzić to święto pozostaje dyskusyjna i propozycji tej nie należy uznawać za rozstrzygającą.

Po oczyszczeniu prorok słyszy głos Boga. Czasownik שמע jest często używany w tekstach Biblii hebrajskiej. Kilka razy występuje w *kal impf.* dla 1 *sing.*, na przykład w Wj 5,2 (zapytanie faraona o Boga i zasadność słuchania jego wskazówek) czy 22,22 (słyszenie skargi). Treść słyszanego komunikatu stanowi pytanie i rozpoczyna się od zaimka מי, analogicznie do narracji z 1 Krl 22,18-23. Dotyczy ono zlecenia zadania polegającego na pójściu, co wyrażone jest czasownikami שלה i הלך. Czasowniki te związane są z motywem przyjmowania zadania wyznaczonego przez Boga (Joz 24,12) lub człowieka (Pwt 2,26). Czasownik הלך odmieniony w 3 *sing. impf. masc.* połączony jest z wyrażeniem לנו, które prawdopodobnie odnosi się do całego dworu Boga⁸⁸.

W odpowiedzi pojawia się słowo הנה z sufiksem dla 1 *sing.* הנוני. Wyrażenie to pojawia się w tekstach Biblii hebrajskiej około 170 razy i zazwyczaj stosowane jest w kontekście zapowiedzi jakiś wydarzeń, które aranżuje Bóg (Rdz 9,9). Bywa również stosowane jako odpowiedź na imienne wezwanie (Rdz 22,1). Słowo to służy podkreśleniu podmiotu w zdaniu. W Iz 6 sformułowanie to należy potraktować jako odpowiedź na wezwanie Boga. Oprócz wyrażenia swojej gotowości poprzez użycie sformułowania הנוני, prorok prosi o powołanie jego samego שלהנוני. Czasownik שלה odmieniony w imperatywie pojawia się na przykład w Rdz 32,27 i odczytany może być jako prośba o uwolnienie w celu odejścia. W kontekście badanej jednostki użycie takiej konstrukcji należy odczytywać jako chęć podkreślenia gotowości proroka do spełnienia zlecanej mu misji.

Pierwszymi słowami Boga opisującymi misję prorocką Izajasza są ואמרת לך. Formuła ta występuje na przykład w 2 Sm 7,5 jako zapowiedź tego, że Dawid nie zbuduje Świątyni. W Jr 34,2 poprzez użycie nieco innej formuły ואמרת הלך zapowiadane jest wydanie Jerozolimy w ręce króla babilońskiego. Zwrot אמרת stosowany jest jako wyrażenie polecenia powiedzenia czegoś. Najczęściej wydającym takie polecenie jest Bóg (Wj 4,22; Kpł 1,2). Formuła ta często używana jest w kontekście zwiastowania sądu Bożego, choć z drugiej strony należy zaznaczyć, że równie często pojawia się w Pięcioksięgu stanowiąc przekaz o pośrednictwie Mojżesza pomiędzy JHWH a Izraelem (Lb 23,51; 25,10).

Prorok swoją mowę ma adresować do *tego narodu* לעם הזה. Rzeczownik עם występujący z przyimkiem ל, po którym następuje zaimek wskazujący z dołączonym

⁸⁸ Użycie tego sformułowania może być odczytane jako wyrażenie tego, że nikt z członków Bożego dworu nie może wykonać zadania. Por. G. Fohrer, dz. cyt., s. 28.

przedimkiem הזה, pojawia się w tekstach Biblii hebrajskiej siedemnaście razy. Trzy razy w kontekście opisu działalności Mojżesza, który zarzuca Bogu wyrządzenie krzywdy narodowi (Wj 5,22), niewyratowanie narodu spod ręki faraona (Wj 5,23), a najczęściej spotykane jest w Jr, to jest dziewięć razy, między innymi w opisie zwodzenia narodu przez Boga הזה לעם השאת (Jr 4,10), zapowiedzi sądu (Jr 4,11), opisu przekornej postawy narodu (Jr 5,23). Ponadto, należy zwrócić uwagę na fakt, że formuła ta pojawia się w kontekście winy עון i grzechu חטא narodu (Jr 14,10), a naród nie zgadza się z postawionymi zarzutami (Jr 16,10). Prorok pytając o swoje przewinienie (... מה חטאתי ...) używa identycznego sformułowania (Jr 37,18). Wprowadzenie wyrażenia לעם הזה pojawia się również w kontekście konfliktu pomiędzy działalnością prorocką Jeremiasza a narodem (Jr 15,20; 38,4). Sformułowanie עם הזה wypowiedziane przez Boga nabiera kontrastu w zestawieniu z wyrażeniem עמי (Wj 3,7; 3,10, Joz 4,24)⁸⁹. Podsumowując, formuła לעם הזה pełni istotną funkcję w tekście, gdyż wyraża dystans dzielący naród i proroka oraz może być postrzegana jako element nawiązujący do tematyki winy oraz sądu.

Treść mowy, którą prorok ma przekazać nadawcom rozpoczyna się formułą wyrażoną poprzez imperatyw oraz dołączony do niego *infin. absolut.* שמעו שמוע. Formuła ta pojawia się w Iz 55,2 w kontekście nawoływania do nawrócenia połączonego z zawarciem przymierza. W Hi 13,17 towarzyszy wezwaniu do okazania sprawiedliwości w sądzie, natomiast w Hi 37,2 - w kontekście panowania Boga nad siłami przyrody.

Konsekwencją uważnego słuchania ma być brak zrozumienia ואל תבינו. Czasownik בין w tekstach Biblii hebrajskiej pojawia się w kontekście rozróżniania dobra od zła בין טוב ורע (1 Krl 3,9). W 1 Krl 3,11 występuje wraz z czasownikiem שמע jako określenie umiejętności rozstrzygania spraw sądowych (ושאלת לך הבין לשמוע משפט). W Iz 29,16 czasownik ten obecny jest w opisie zrozumienia stworzenia wobec Stwórcy. Słowo to może być używane jako synonim czasownika ידע (Hi 28,23). W Iz 56,11 ידע, gdzie pojawia się w kontekście niezrozumienia i nienawrócenia się. W kontekście badanej jednostki tekstowej czasowniki בין i ידע należy traktować jako synonimy tworzące paralelizm.

Lud słuchający słów proroka ma *widzieć* ראו ראו. Analogicznie do poprzednio użytej formuły oznaczającej proces słuchania, czasowniki zostały odmienione w formie imperatywu i *infin. absolut.*. Czasownik ראה pojawia się w kontekście oceny czegoś,

⁸⁹ Por. tamże, s. 28.

na przykład w narracji o stworzeniu (Rdz 1,4) Bóg widzący efekt swojej działalności ocenił ją jako dobrą. Analogicznie, Bóg widział zło na ziemi (Rdz 6,5) oraz wykorzystując proces widzenia לראת oceniał działalność człowieka (Rdz 11,5). Czasownik ראה odmieniony w dwuczłonowej formie występuje również w Rdz 26,28 w kontekście zawierania przymierza (ראו ראינו) oraz w Wj 3,7 opisując patrzyenie JHWH na udrękę Izraela w Egipcie (ראה ראיתי). W Biblii hebrajskiej widzenie jest związane z wyciąganiem wniosków oraz oceną czyjegoś postępowania lub zjawisk.

Zazwyczaj widzenie prowadzi do zdobycia wiedzy, jednak w przypadku badanego tekstu jest odwrotnie, człowiek ma nie wiedzieć ואל תדעו. Czasownik ידע służy do opisu zażyłych stosunków pomiędzy mężczyzną i kobietą (Rdz 4,25) oraz stosowany jest w kontekście tradycji wyprowadzenia z Egiptu (Wj 6,7; 10,2) i szerzej, zbawczych czynów Boga (Jl 2,27; 4,17, Za 6,15) bądź sądu (Za 2,13). Słowo to było stosowane również w kontekście opisu zniszczenia (Ez 6,13; 7,9; 12,20), na skutek którego ludzie mają poznać Boga וידעתם.

Zadaniem proroka jest *otłuszczenie* שמן serca לב narodu. Termin לב oraz לבב pojawiają się w tekstach Biblii hebrajskiej aż 858 razy, co czyni je najczęściej przywoływanym pojęciem antropologicznym Starego Testamentu⁹⁰. Serce najczęściej kojarzone jest z ośrodkiem myśli, uczuć, woli oraz pełni funkcję decyzyjną⁹¹. W Za 10,7 mowa jest o weselącym się sercu potomków Efraima (שמח ליבם, יגל ליבם). W Prz 17,22 radosne serce jest kojarzone ze zdrowiem (לב שמח ייטיב גהה). W Ps 21,3 mowa jest o spełnianiu pragnień serca (תאוות לבו). W Prz 6,25 serce jest źródłem pragnienia piękna kobiety. W Ps 90,12 psalmista prosi Boga o nauczenie go liczenia dni, skutkiem czego będzie posiadanie mądrego serca (לבב חכמה). W Oz 7,11 Efraim jest opisywany jako ten, który stracił serce (אין לב), co należy rozumieć jako oznakę głupoty. W Prz 6,18 jest mowa o sercu planującym (לב חורש) coś złego (און). W Wj 35,21 na skutek poruszenia serca נשאו לבו ludzie przynieśli dary w celu Namiotu Spotkania. Podobnie w Wj 36,2, ten sam termin oznacza podjęcie decyzji dotyczącej zaangażowania się przy budowie Przybytku. Bóg zatwardza serce (Wj 7,3) w celu uniemożliwienia słyszenia. Określa serce faraona jako ciężkie כבד. Stan serca faraona wpływa na jego postępowanie (Wj 7,14). Serce powiązane jest ze słuchaniem (Wj 8,15; 9,12). Zatluszczenie השמן powiązane jest z wyrażeniem הכבד. Oba czasowniki należy rozumieć synonimicznie jako określenie ciężkości. Skutkiem działalności proroka jest to, że oczy, uszy oraz serce nie spełniają swoich funkcji,

⁹⁰ Zob. H. W. Wolf, *Anthropologie des Alten Testaments*, Berlin 1980, s. 46.

⁹¹ Por. Y. S. Licht, לב, מ"א, t. 4, red. E. L. Sukenik, M. D. Cassuto, Jeruzalajim 1962, s. 413.

a mianowicie: oczy nie widzą, uszy nie słyszą, a serce nie rozumie i nie nawraca się, czego efektem jest brak uzdrowienia. W Iz 6 naród jest skazany na niezrozumienie przesłania głoszonego przez proroka. Sytuacja ta przypomina wydarzenia opisane w Wj 7,1-5, w którym Bóg zapowiada swoje działania polegające na zmianie serca faraona. W przypadku Wj 7,1-5 przedstawiona jest argumentacja Bożej decyzji, a mianowicie pokazanie Egipcjanom, że JHWH jest tym, który ostatecznie decyduje o losie Izraela (Wj 7,5). W Iz 6 jednak powodem uniemożliwienia zrozumienia słów proroka jest zniszczenie narodu Izraela (Iz 6,11), co stanowi poważny problem teologiczny, ponieważ naród nie ma możliwości w żaden sposób uniknąć zapowiadanego losu.

Reakcją proroka na zadanie przed nim postawione jest pytanie *עד מתי* *do kiedy?* Pytanie to pojawia się w tekstach Biblii hebrajskiej dwadzieścia osiem razy. Wyraża ono oczekiwanie na zmianę postępowania, na przykład w Wj 10,3 (oczekiwanie na zmianę postępowania faraona), czy narzekanie Mojżesza na krnąbrny naród (Lb 14,27). W Jr 4,14 prorok pyta, dopóki Jerozolima nie zmieni swojego postępowania. W Za 1,12 natomiast pytanie to jest zadawane przy okazji oczekiwania na ustanie Bożego gniewu. Reasumując, formuła *עד מתי* wyraża oczekiwanie zmiany postępowania człowieka lub Boga. W kontekście analizowanej jednostki tekstowej pytanie to dotyczy czasu zakończenia prorockiej działalności Izajasza.

Bóg odpowiada na pytanie proroka mówiąc o *opustoszeniu* *שא* miast. Czasownik *שא* pojawia się w tekstach Biblii hebrajskiej w kontekście opisu spustoszenia i zagłady (So 1,15) *שאה ומשואה*. W Hi 38,27 użyty został na opisanie bezludnego miejsca. Słowo to kojarzone jest również z chaosem, szczególnie zaś z wielką ilością wód, do których porównywane są narody, nad którymi Bóg sprawuje sąd (*ושאון לאמים* Iz 17,12), analogicznie w Jr 51,55⁹² *גיתן שאון*.

Miasta zostają *opustoszone z mieszkańca* *מאין יושב*. Fraza *מאין יושב* występuje w księgach prorockich Starego Testamentu około dwanaście razy w kontekście zniszczenia miasta lub kraju. Sformułowanie to jest charakterystyczne dla Jr (4,7-8; 26,9; 33,10). Dwa razy pojawia się w So 2,5-6; 3,6-7. Spustoszenia dokonuje sam Bóg, na skutek czego miasta i kraje zostają wyludnione. Wyrażenie *מאין אדם*, które pojawia się później występuje również w Jr 32,43; 33,10;33,12 i służy opisaniu spustoszenia kraju. W kontekście Iz 6 oba sformułowania należy traktować jako paralelizm.

⁹² Zob. K. M. Beyse, *שא*, TWAT, t. VII, red. G. W. Anderson, H. Cazelles, D. N. Freedman, S. Talmon, G. Wallis, Stuttgart-Berlin-Köln 1993, s. 899.

W księgach prorockich Biblii hebrajskiej mówiących o zagładzie narodu, oprócz ludzi, zniszczeniu ulega również ziemia אדמה. Jej spustoszenie było powiązane z sądem Boga nad narodami, czego świadectwem może być sformułowanie אבלה אדמה (Jl 1,10). W Am 7,11 Izrael zostaje wygnany ze swojej ziemi מעל אדמתו. W Iz 6 ziemia ma zostać opustoszoana תשא שממה. Wyrażenie שממה pojawia się w Starym Testamencie jako określenie niezamieszkanego miejsca (Wj 3,29), często w kontekście kraju ארץ, na przykład w Wj 26,33 lub w Jr 6,8; 9,10. Najczęściej owo spustoszenie przypisuje się Bogu. Użycie czasownika תשא stanowi nawiązanie do wcześniej użytej formy tego samego słowa שאו odnoszącego się do miast i domów, przez co tekst może być interpretowany jako opis całkowitej zagłady zarówno ludzi, jak i świata przyrody. Użycie rzeczownika אדמה nawiązującego do pojawiającego się wcześniej słowa אדם pełni ważną funkcję w narracji, łącząc ze sobą myśl o zagładzie⁹³. Rzeczownik אדמה w tekstach Biblii hebrajskiej stosowany jest w odniesieniu do ziemi uprawianej przez człowieka לעבד אה האדמה (Rdz 2,5), ziemi, będącej własnością prywatną אדמתך (Am 7,17) bądź należącej do konkretnego narodu אדמת ישראל (Ez 11,17), powierzchni ziemi lub całej ziemi będącej mieszkaniem ludzi (משפחות האדמה Rdz 12,3).

W. 12 rozpoczyna się od czasownika רחק oznaczającego *być daleko*, w *pielu: oddalać*. Czasownik ten jest antonimem słowa קרב oznaczającego *bycie blisko*, pojawiającego się w drugiej części tego samego wersetu (בקרב הארץ). Z daleka może przychodzić wróg lub zagłada מרחק תבוא (Iz 5,26; 10,3). Bóg może oddalać naród bądź ludzi (Jl 2,20). W Iz 6 oddalanie dotyczy człowieka. Rzeczownik ten opatrzony jest przedimkiem האדם.

Następne zdanie stanowi informację o wielkim opuszczeniu w środku kraju ורבה ארץ העזובה בקרב הארץ. Rzeczownik ארץ został opatrzony przedimkiem wskazującym na powiązanie z wcześniej użytym rzeczownikiem אדמה. W Iz czasownik w formie עזובה występuje trzy razy w kontekście obietnicy odmiany losu na lepszy (54,6; 60,15; 62,4), a w przypadku ostatniego tekstu być może jest świadomym nawiązaniem do Iz 6. Wskazywałaby na to obecność sformułowań עזובה i שממה. Czasownik עזובה pojawia się również w Jr w odniesieniu do miasta (4,29) oraz jako synonim słowa שממה, którym został określony Aszkalon w So 2,4. Biorąc pod uwagę sformułowania występujące w w. 11, należy stwierdzić, że fragment ten przypomina Jr 4,29 opisujący reakcję ludzi na wieść o zbliżającym się najeźdźcy. Ponadto, należy zastanowić się nad zależnością słów

⁹³ Zob. N. H. Tur-Sinai, א"מ, אדמה, t. 1, red. E. L. Sukenik, M. D. Cassuto, Jeruzalajim 1950, s. 110.

(מזובה w. 6,6bβ) i czasownika עזובה z uwagi na fakt, że mogą stanowić homonim⁹⁴. Reasumując, należy wskazać, że czasownik עזובה służy do opisanego losu narodu, co z kolei sprawia, że tekst kontynuuje tematykę sądu i wyroku Bożego nad narodem. Synonimicznymi określeniami spotykanymi w analizowanym tekście są: סור (w. 7bα) oraz עזב (w. 12b).

W następnym wersecie mowa jest o dziesiątej części עשריה, która miałaby pozostać po zagładzie. Motyw dziesiątej części pojawia się w Biblii hebrajskiej w kontekście dziesięciny מעשר (Lb 18, 24-26), w Mi 3,9-12 występuje mowa o ofiarowaniu dziesięciny w celu zyskania błogosławieństwa. Liczebnik *dziesięć* spotyka się również w kontekście dekalogu, a mianowicie dziesięciu wypowiedzianych słów עשרת הדברים (Pwt 4,13; 10,4)⁹⁵. W przypadku badanej jednostki tekstowej nie należy jednak doszukiwać się ścisłych powiązań z tym motywem. Analogii znaczeniowej motywu pozostałej dziesiątej części należy upatrywać w Am 5,3, gdzie עשרה ma zaświadczać o skuteczności Bożej kary. Mowa o dziesiątej części może być związana z pojęciem *resztki* שארית obecnej w księgach prorockich Starego Testamentu. W Iz motyw resztki שארית pojawia się w kontekście odnowy narodu i obietnicy Bożej (37,32; 46,3). Obecność resztki narodu była zapowiedzią nadziei (w Iz 37,4 Hiskiasz prosi Izajasza, aby ten modlił się o resztkę). Pojęcie to najczęściej występuje w Jr i towarzyszy zazwyczaj opisom zagłady narodu (Jr 8,3; 11,23; 24,8, 44,14). Ocalała część narodu ma być pozostawiona jako świadek sądu i zagłady (Jr 44,28). W kontekście wybawienia, motyw ten pojawia się w Jr 31,6 oraz 42,2 (prorok otrzymuje polecenie wstawiania się za tymi, którzy pozostali). W Ez mowa o resztkce następuje, gdy prorok wstawia się za narodem pytając אתה המשחית אתה (9,8) oraz כלה אתה (11,13). W obu fragmentach użyte zostało sformułowanie אהה, które należy rozumieć jako wyrażenie sprzeciwu wobec Bożego działania⁹⁶. W Księdze Dwunastu, pojęcie resztki (שארית) narodu odnajdujemy się w kontekście odnowy i wybawienia (Mi 2,12; 4,7; 7,18, So 2,7; 3,13, Za 8,6; 8,11-12). W Księdze Amosa pojawia się motyw resztki, która nie jest początkiem czegoś pozytywnego, ale pełni rolę świadectwa wykonania sprawiedliwego wyroku Bożego (Am

⁹⁴ Zob. E. S. Gerstenberger, עזב, TWAT, t. V, red. G. W. Anderson, H. Cazelles, D. N. Freedman, S. Talmon, G. Wallis, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1986, s. 1200.

⁹⁵ Powszechnie przyjęta nazwa dziesięciu słów עשרת הדיברות jest nazwą późniejszą. Poprawną formą gramatyczną liczby pojedynczej rzeczownika דיברות jest forma דיבר. Por. M. D. Cassuto, עשרת הדיברות, א"מ, t. 2, red. E. L. Sukenik, M. D. Cassuto, Jeruzalajim 1954, s. 590.

⁹⁶ Por. G. Brin, מהקרים בספרות הנבואה הקלאסית, Jeruzalajim 2006, s. 33.

3,12)⁹⁷. W kontekście badanej jednostki należy zauważyć, że część pozostała po zgładzie skazana jest na ostateczne unicestwienie. W przeciwieństwie do narracji Jr i Ez, w Iz 6 prorok nie wstawia się za resztką ani też nie sprzeciwia się zamiarom Boga. W Iz 6 nie ma mowy o nadziei na zmianę losu.

Nawet jeżeli dziesiąta część narodu powróci ושוב, zostanie wydana na spalenie לבער. W Iz czasownik שוב w koniugacji *kal* pojawia się 32 razy⁹⁸. Czasownik ten oznacza *powrót do kogoś*, na przykład gołębiczy do Noego ותשב (Rdz 8,9) bądź *do jakiegoś miejsca* ושבתי (Rdz 28,21). Czasownik שוב stosowany jest w kontekście opisu powrotu narodu do Boga אם תשוב ישראל (Jr, 4,1). Zwrot ושוב w księgach prorockich występuje tylko trzy razy, a mianowicie w analizowanym tekście oraz w Iz 23,17 jako opis Tyru wracającego do czynienia nieprawości וזנתה ונתנה אל ושובה oraz w Jr 40,5 ושובה אל גדליה przy opisie zwrócenia się do Gedaliasza. W kontekście analizowanej jednostki tekstowej należy stwierdzić, że nie określono skąd lub w stronę czego bądź kogo miałby *nawracać się, powracać* naród.

Przeznaczeniem ocalałej dziesiątej części jest *spalenie* בער. Synonimami tego słowa mogą być czasowniki, takie jak: דלק i שרף. Słowo בער może być rozumiane jako określenie *gniewu* (Iz 30,27), *procesu palenia się czegoś* (Iz 22,4) oraz *procesu wypleniania zła spośród narodu* ונבערה רעה (Sdz 20,13). Użycie tego czasownika w odniesieniu do resztki narodu wskazuje na brak jakiegokolwiek nadziei na uniknięcie sądu i wyroku.

Resztką narodu ma płonąć jak drzewa terebintu. Choć nazwy tych drzew pojawiają się w tekstach Biblii hebrajskiej, nie należy mówić o powiązaniu ich z jakimś konkretnym motywem występującym w Starym Testamencie⁹⁹. Podczas zrzucania liści זרע קדש (שלכת) drzewa te stają się samym pniem, który nazwany jest świętym nasieniem. Poszukując motywu ścinania drzew jako symbolicznego opisu działania Boga, należy wskazać na Iz 10,33-34. Zgodnie z tą narracją, Bóg obcina מסעף liście פארה i drzewa סבכי היער, które symbolizują ludzi. W Am 2,9 Bóg przedstawia się jako ten, który zgładził Amorytów silnych jak terebinty (אלונים), dokonując zniszczenia owocu z góry (פריו ממעל) oraz korzeni u dołu (שרשיו מתחת).

⁹⁷ Zob. S. M. Paul, עמוס עם מבוא ופירושו, w: עמוס עם מדעי למקרא: פירוש מדעי למקרא: פירוש מדעי למקרא, red. M. Greenberg, S. Ahituv, Tel Awiw 1994, s. 67.

⁹⁸ Zob. H. J. Fabry, שוב, TWAT, t. VII, red. G. W. Anderson, H. Cazelles, D. N. Freedman, S. Talmon, G. Wallis, Stuttgart-Berlin-Köln 1993, s. 1129.

⁹⁹ W Am 2,9 terebint אלון jest utożsamiany z siłą.

Czasownik שלך tworzący słowo שלכת używany jest w Biblii hebrajskiej w różnych kontekstach, chociażby takim jak *wyrzucenie win człowieka przez Boga*, co należy odczytywać jako przebaczenie grzechów (Mi 7,19). Oprócz tego aspektu, należy wskazać również na idiomatyczne określenie הַשְׁלַכְתָּ אֶחָדִי גֹחֵךְ, oznaczające *wyrzucenie kogoś za plecy*. W 1 Krl 14,9 jest mowa o wyrzuceniu Boga za plecy, co odczytywać należy jako jego *odrzucenie i okazanie mu pogardy*. W kontekście badanej jednostki czasownik שלכת należy rozumieć jako proces zrzucania liści. Z drugiej strony należy zastanowić się nad tym, czy owego *zrzucenia* nie należy rozumieć obrazowo jako Boga odrzucającego swój naród.

Pozostałością po zrzuceniu liści jest pień מצבה. Słowo to występuje w wielu miejscach Biblii hebrajskiej i może służyć jako określenie *kamienia, zbioru kamieni bądź pnia drzewa*. Macewa stanowiła pamiątkę po zmarłym (Rdz 35,20) i mogła być stawiana jeszcze za jego życia (2 Sm 19,19). Zbiór kamieni nazwany macewą stanowił pamiątkę spotkania i zawartego przymierza (Rdz 31,45). Macewa była postrzegana jako świadek historii (Rdz 28,18), równocześnie będąc przedmiotem kultu¹⁰⁰ (Wj 24,4; 34,13). W obu tekstach słowo מצבה występuje wraz z rzeczownikiem מזבח. Pozostały pień symbolizujący resztkę narodu jest świadkiem Bożego sądu i zagłady. Należy jednak zwrócić uwagę, że wcześniej (w. 13a) opisywana została zagłada owej resztki.

Pień pozostały po wypaleniu drzewa został nazwany *świętym nasieniem* זרע קדש. Termin זרע obecny jest w wielu językach semickich i oznacza *rozsiewać coś, siać*, jak również *nasienie*. W języku ugaryckim odpowiednik tego czasownika oznacza *rozpraszać*. W tekstach Biblii hebrajskiej termin ten występuje w złożeniach, takich jak na przykład: זרע אמת (Jr 2,21) czy זרעך תפרחי (Iz 17,11). Należy wskazać również na wyrażenie זרע לקוצים (Jr 4,3) oznaczające ziarno nieprzynoszące owocu. W tekstach Biblii hebrajskiej nasienie jest obrazem następnych pokoleń i potomstwa (Rdz 3,16; 4,25; 7,3, Jr 22,30). W Mi 2,15 pojawia się sformułowanie זרע אלהים, którego znaczenie nie jest pewne¹⁰¹. Termin זרע קדש występuje w Biblii hebrajskiej dwa razy w badanej jednostce tekstowej oraz w Ekd 9,2, gdzie został dodany przedimek זרע הקדש. Zdaniem Yaakova Shaloma Lichta, sformułowanie זרע קדש, użyte w Iz 6 oznacza resztkę, której zadaniem

¹⁰⁰ Więcej o możliwościach wykorzystania macewy w kulcie zob. M. Broshi, מצבה, t. 5, red. E. L. Sukenik, M. D. Cassuto, Jeruzalajim 1968, s. 221-224.

¹⁰¹ E. S. Artom sugeruje dokonanie korekty tekstu, polegającej na zamianie rzeczownika בניים na אלהים. Zob. Pwt 14,1. Zasadność tej korekty nie jest poświadczona przez świadectwa zewnętrzne. Por. E. S. Artom, זרע, t. 2, red. E. L. Sukenik, M. D. Cassuto, Jeruzalajim 1954, s. 944.

będzie realizowanie moralnego i kultowego ideału¹⁰². Georg Fohrer wskazuje, że sformułowanie to jest dodatkiem włączonym do narracji na etapie powygnaniowym i było rozumiane jako pozostała reszta, z której odrodzi się naród¹⁰³.

Marvin Sweeney wskazuje, że Iz 6 zawiera w sobie elementy związane ze środowiskiem świątynnym. Są to między innymi motywy, takie jak: obecność tajemniczych postaci serafów, które można porównać do cherubinów, pomiędzy którymi zasiada JHWH (Ps 99,1, 1 Sm 4,4, 2 Sm 6,2, 2 Krl 19,15, Iz 37,16 1 Krn 13,6) oraz dym, który jest obecny podczas teofanii w sanktuarium (1 Krl 8,9-13 והענן מלא את בית יהוה; Wj 40,34-38 ויהענן את אהל מועד, Kpł 16,2 כי בענן אראה על הכפורת¹⁰⁴). Drugim elementem, który należy uwzględnić zastanawiając się nad środowiskiem powstania biblijnej narracji są motywy związane z dworem królewskim¹⁰⁵, szczególnie egipskim i mezopotamskim. Do motywów tych należą serafy, skrzydlate stworzenia obecne w egipskich wyobrażeniach oraz wypowiedziana przez nie doksologia przypominająca formułę wygłaszaną przez arcykapłana przed obliczem faraona. Innymi interesującymi elementami nawiązującymi do tradycji dworu królewskiego są, na przykład: obrzęd oczyszczenia ust czy akadyjski obrzęd *kappuru*¹⁰⁶, poprzedzające audiencję u króla oraz motywy obecne w akadyjskich zaklęciach, takie jak pytanie wypowiedziane przez boga Anu: „kogo posłę?”¹⁰⁷. Dodatkowym elementem związanym ze środowiskiem dworu królewskiego jest motyw władcy siedzącego na tronie i dokonującego sądu.

Podsumowując powyższe ustalenia, należy wskazać na obecność synonimicznych określeń sprawiających, że poszczególne elementy tekstu nawiązują do siebie tworząc spójną i logiczną całość. Istotną funkcję pełnią również antonimy wprowadzające napięcia i zależności pomiędzy poszczególnymi partiami tekstu. Ustalenia z zakresu

¹⁰² Por. Y. S. Licht, זרע קדש, מ"א, t. 2, red. E. L. Sukenik, M. D. Cassuto, Jeruzalajim 1954, s. 944.

¹⁰³ Por. G. Fohrer, dz. cyt., s. 30.

¹⁰⁴ Zob. M. A. Sweeney, dz. cyt., s. 139.

¹⁰⁵ Por. tamże, s. 139-140.

¹⁰⁶ Por. S. Jędrzejewski, *Jom Kippur: Próba znalezienia genezy*, „Seminare: Poszukiwania Naukowe” 2008 nr 25, s. 96.

¹⁰⁷ Formuła ta pojawia się w serii zaklęć zwanej *Maklu* (akad. „piec, ognisko”), zbiorze formuł magicznych mających na celu zapewnienie ochrony przed złymi urokami. Pierwsze opracowanie tych tekstów ukazało się pod koniec XIX wieku z inicjatywy finlandzkiego asyriologa Knuta Leonarda Tallqvista.

Zob. K. L. Tallqvist, *Die assyrische Beschwörungsserie Maqlû nach den Originalen im British Museum*, Leipzig 1895. Najnowsze krytyczne wydanie dzieła zostało zainicjowane przez amerykańskiego badacza kultury starożytnego Bliskiego Wschodu Tzviego Abuscha. Zob. T. Abusch, *The Witchcraft Series Maqlû. Writings from the Ancient World*, Atlanta 2015.

historii tradycji potwierdziły wnioski płynące z analizy integralności literackiej i formalnej analizy jednostki. Oprócz kwestii związanych z konstrukcją tekstu, należy podkreślić, że w analizowanej jednostce zostały użyte sformułowania i obrazy związane z motywem sądu Bożego. Ponadto, w jej obrębie występują elementy wskazujące na proces zakrywania rzeczywistości, utraty możliwości oglądu i osądu, zarówno w odniesieniu do narodu, jak i samego proroka. Izajasz relacjonujący przebieg wizji, w rzeczywistości jest otoczony elementami (dym wypełniający Przybytek, trzęsienie się podstaw budynku) i postaciami (serafy), uniemożliwiającymi mu obiektywną ocenę rzeczywistości.

1.6. Historia redakcji

W kontekście historii redakcji na uwagę zasługuje fragment 6,13b β , który w opozycji do opisu całkowitego zniszczenia, zdaje się przekazywać myśl o nadziei. Problem obecności tego wersetu w narracji Iz 6 został omówiony na etapie integralności literackiej. Zdaniem Willema A. M. Beukena fraza ta jest efektem powygnaniowej próby interpretacji rozdziału szóstego, której celem byłoby upatrywanie nadziei w zapowiedzi dobrego losu resztki Izraela. Egzegeta wskazuje na możliwość łączenia motywu świętego nasienia z fragmentem Iz 4,2-3 mówiącym o przyszłym odwróceniu losu narodu¹⁰⁸. Dokonując podziału tego wersetu należy wskazać, że część w. 13a pojawiła się pierwsza, druga zaś (13b) stanowi jej późniejsze uzupełnienie. Taka historia redakcji stanowi świadectwo tego, że wraz z rozwojem sytuacji Izraela tekst był aktualizowany i odczytywany w kontekście wciąż istniejącego narodu.

1.7. Interpretacja i znaczenie teologiczne

Funkcją Iz 6 jest legitymizacja zwiastowania prorockiego Izajasza w kontekście porażki Izraela i Judy. Klęska narodu jest spowodowana wyrokiem sądowym, który zapadł podczas Bożej rady. Iz 6 powinien być traktowany jako samozrozumienie misji prorockiej wywołane rozczarowaniem po tym, jak nie udało się przekonać Achaza do rezygnacji z polegania na Asyrii podczas wojny syro-efraimskiej. Zgodnie z Iz 6 naród pozostaje w oddaleniu od Boga. Stwórca nie zwraca się do niego bezpośrednio, ale czyni to za pomocą proroka. Co więcej, komunikat przekazywany przez Izajasza ma być nieczytelny i ostatecznie uniemożliwić narodowi nawrócenie, a przez to uniknięcie zniszczenia.

Istotnym faktem wpływającym z ustaleń egzegetycznych jest to, że Iz 6 związany jest z dworem królewskim oraz środowiskiem świątynnym. Zawiera w sobie

¹⁰⁸ Zob. W. A. M. Beuken, dz. cyt., s. 164.

wiele motywów związanych z zakrywaniem rzeczywistości i niepewności. Nie wiadomo, gdzie znajduje się Izajasz oglądający wizję. Latające postaci serafów wprowadzają atmosferę tajemniczości. Zakrywanie twarzy i nóg serafów odsyła odbiorcę tekstu do motywu zakrywania rzeczywistości. Trzęsienie się posad Przybytku i dym wypełniający to miejsce potęgują uczucie zagubienia i dezorientacji. Nawet w odniesieniu do tak istotnej kwestii jak określenie wina proroka, czytelnik pozostaje bez odpowiedzi. Co prawda prorok doznaje oczyszczenia, ale w dalszym ciągu odbiorca tekstu nie wie, na czym polega wina Izajasza. Ostatecznie naród, do którego Izajasz jest posłany nie będzie widział, słyszał ani też nie zrozumie prorockiego przesłania. Biorąc pod uwagę opis wizji prorockiej Izajasza, można stwierdzić, że sam prorok nie widzi zbyt wiele. Co prawda stwierdza, że ogląda JHWH siedzącego na tronie w Świątyni (w. 1), ale tryslogion wykrzyczany przez serafów sugeruje, że właściwie Bóg jest obecny w każdym zakątku świata. Nie jest zatem ograniczony do miejsca, jakim jest Przybytek. Bóg nie wpisuje się w wyobrażenia i oczekiwania proroka. Interesującym faktem jest to, że początkowo Izajasz widzący Boga, nie jest przerażony samym faktem oglądania siedzącego na tronie JHWH. Dopiero krzyk serafów i trzęsienie posad Świątyni prowadzi go do wniosku, że zaraz zginie. Podczas momentu powołania, Izajasz doświadcza konfrontacji tradycyjnych wyobrażeń dotyczących Boga. Okazuje się, że obecność Boga wykracza daleko poza Świątynię, a nieustępliwe trzymanie się swoich wyobrażeń na temat Boga, może prowadzić do śmierci. Idea zagłady narodu bez nadziei na ratunek stoi w sprzeczności z późniejszą profetyczną koncepcją polegającą na zwiastowaniu nieszczęścia w celu skłonięcia narodu bądź jednostki do upamiętania i zapewnienie jej ostatecznego zbawienia. Aby zrealizować swoje prorockie powołanie, Izajasz musi porzucić tradycyjne wyobrażenia dotyczące Boga¹⁰⁹. Historia redakcji pokazała, że obecność fragmentu 6,13bβ mówiącego o nadziei na przyszłe odrodzenie stanowi dowód na to, że lektura Iz 6 była aktualizowana zgodnie z późniejszymi losami narodu.

¹⁰⁹ Por. G. Fohrer, dz. cyt., s. 30.

Rozdział II

Wprowadzenie do midraszu Jalkut Szimoni

2.1. Definicja midraszu

W celu udzielenia odpowiedzi na pytanie, czym jest midrasz, w pierwszej kolejności należy omówić etymologię tego słowa. W tym zakresie pomocna okazuje się analiza użycia czasownika דרש w tekstach Biblii hebrajskiej i literaturze rabinicznej.

Czasownik דרש występuje w językach semickich, takich jak: język aramejski, arabski, etiopski, syryjski i innych. Precyzyjne wyjaśnienie tego słowa jest trudne dlatego, że czasownik ten przybierał różne znaczenia. Zazwyczaj tłumaczy się go jako *poszukiwać, pytać, badać coś* (Pwt 12,5). W języku hebrajskim misznaickim i judeo-aramejskim termin ten bywał rozumiany również jako tłumaczenie czegoś lub dokonywanie przekładu z niezrozumiałego języka. W Biblii hebrajskiej słowo to zostało użyte około 165 razy. W tekstach Starego Testamentu jego synonimem jest czasownik בקש stosowany w kontekście procesu poszukiwania czegoś. Słowo דרש występuje w Krn, Ps oraz w deuteronomistycznej tradycji Jr, Ez i Kr1¹¹⁰. Biorąc pod uwagę teksty, w których występuje to określenie, należy stwierdzić, że jest ono charakterystyczne dla późniejszej tradycji deuteronomiczno - deuteronomistycznej pojawiającej się w tekstach prorockich w VII-VI wieku przed Chrystusem. Interesującym jest, że starotestamentowa literatura mądrościowa nie wykorzystuje tego czasownika zbyt często. Słowo to występuje wraz z innymi wyrażeniami opisującymi ruch, takimi jak: הלך, בא, שלח. W Iz 1,17 דרשו משפט oraz Iz 16,5 דרש משפט oznacza nie tyle poszukiwanie sprawiedliwości, co jej tworzenie¹¹¹. W Jr 29,7 דרשו את שלום oraz Jr 38,4 דרש לשלום mowa jest o dążeniu do stanu pokoju pomiędzy ludźmi. Podobnie w Pwt 23,7 לא תדרש שלמם וטבתם czasownik ten służy opisaniu starań o pomyślność, tak jak w Ezd 9,12 i Est 10,3 דרש טוב לעמו. Najczęściej o precyzyjnym znaczeniu czasownika דרש decyduje kontekst oraz przyimki, takie jak: ל, ב, על, אל, בעד, מעם, מיד czy אחר. W Pwt 13,15 słowo to występuje paralelnie z wyrażeniami וחקר i שאל w kontekście poszukiwania winy.

Termin מדרש pojawia się w Biblii hebrajskiej dwa razy jako rzeczownik w *stat. constr.*, a mianowicie w 2 Krn 13,22 מדרש הנביא oraz 24,27 ספר המלכים. Znaczenie tych sformułowań nie jest do końca jasne. Prawdopodobnie oznaczają one jakąś formę

¹¹⁰ Zob. S. Wagner, דרש, TWAT, t. II, red. G. W. Anderson, H. Cazelles, D. N. Freedman, S. Talmon, G. Wallis, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1977, s. 314.

¹¹¹ Zob. tamże, s. 315-316.

kroniki historycznej będącej jednocześnie komentarzem do opisywanych dziejów¹¹². W pismach z Qumran słowo to należy rozumieć jako *komentowanie, tłumaczenie czegoś, wyjaśnianie oraz studiowanie* מדרש התורה. W Talmudzie Babilońskim czasownik דרש zazwyczaj odnosi się do działalności związanej z publicznym przemawianiem i nauczaniem¹¹³. We współczesnym języku hebrajskim wykorzystywany jest on w opisie starania się o coś bądź poszukiwania czegoś lub kogoś.

Podsumowując, czasownik דרש charakteryzuje się szerokim polem semantycznym, odnosząc się do procesu tłumaczenia czegoś, wyjaśniania, poszukiwania, tworzenia (na przykład sprawiedliwości) lub starania się o coś. Analiza jego znaczeń prowadzi do konkluzji, że midrasz jest typem literatury rabinicznej, której zadaniem jest poszukiwanie nowego sensu tekstu biblijnego, nie tylko poprzez wyjaśnianie tekstu na podstawie omawiania zagadnień językowych, ale również rozwijanie wątków biblijnej narracji i wytyczanie nowych ścieżek interpretacyjnych.

2.2. Geneza midraszu

Powołując się na treść traktatu Megilla 3a Hananel Mack wskazuje, że pierwsze praktyki tworzenia midraszy można rozumieć jako proces tłumaczenia tekstu biblijnego na język zrozumiały dla ogółu społeczności. Badacz wskazując na czasy Ezdrasza stwierdza, że tłumaczeniu towarzyszyło komentowanie tekstu¹¹⁴. Podkreśla jednak fakt, że komentarz ten był zawsze poprzedzony tłumaczeniem, co pokazuje, że jest on ściśle związany z językiem¹¹⁵. W ocenie H. Macka forma starożytnych aramejskich tłumaczeń tekstów biblijnych, takich jak Targum Jonatana czy Targum Pseudo-Jonatana, przypomina midrasz. Swoją tezę argumentuje on faktem, że w skład owych tłumaczeń wchodzi materiał, który pierwotnie funkcjonował jako ustna tradycja interpretacyjna dotycząca poszczególnych tekstów¹¹⁶.

Avigdor Shinan podejmując próbę zdefiniowania midraszu podaje dwie propozycje¹¹⁷. Midrasz może oznaczać sposób studiowania tekstu biblijnego, w ramach

¹¹² Por. tamże, s. 328.

¹¹³ Zob. G. Hüttenmeister, "קתדרה: לתולדות ארץ ישראל ויישובה", 1981 nr 18, s. 43.

¹¹⁴ Por. H. Mack, מדרש האגדה, Tel Awiw 1989, s. 36.

¹¹⁵ Zob. tamże, s. 36. Podobnie stwierdza Renée Bloch. Por. S. Mędala, *Targumy do Pięcioksięgu w świetle najnowszych badań*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1969 nr 22 (6), s. 322.

¹¹⁶ Por. H. Mack, dz. cyt., s. 36. Por. E. Zenger, *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 2008, s. 64-65.

¹¹⁷ Zob. A. Shinan, מבוא, w: A. Reizel, dz. cyt., s. 13-14.

którego zakłada się istnienie wielu możliwości interpretacyjnych¹¹⁸. Taka metoda studiowania jest podyktowana założeniem, że tekst biblijny zawiera wszystkie potrzebne człowiekowi odpowiedzi. Oznacza to, że nie istnieje jedno rozstrzygnięcie interpretacyjne. W tym ujęciu midrasz jest zatem sposobem interpretacji tekstu biblijnego. Jako drugą propozycję badacz proponuje przyjęcie założenia, że pod tym terminem należy rozumieć teksty redagowane w przedziale czasowym od III wieku po Chrystusie (od czasu gromadzenia tekstów związanych bezpośrednio z tradycją tannaitów), przez okres Amoraistów (od III-V wieku), którzy przepracowując materiał swoich poprzedników dodawali do niego kolejne wnioski, aż do okresu średniowiecza, konkretnie do XIII-XIV wieku, kiedy to dokonano syntezy dotychczasowych kierunków interpretacyjnych, dodając wątki typowe dla średniowiecznej tradycji żydowskiej¹¹⁹. Podsumowując należy stwierdzić, że midrasz jest typem komentarza biblijnego, którego początków należy poszukiwać w tradycji translacyjnej. Cechą charakterystyczną tego typu komentarza jest prezentowanie różnych rozwiązań interpretacyjnych. Historia rozwoju takiej literatury obejmuje okres około tysiąca lat.

2.3. Jalkuty i ich znaczenie

Nazwa jalkut pochodzi od czasownika *תקל* oznaczającego *zbierać, gromadzić*. W Biblii hebrajskiej termin ten został użyty około czternaście razy i dotyczy zbierania zboża (Kpł 19,9-10; 23,22, Iz 17,5, Rt 2,3;815;17;23), owocu winorośli i innych roślin (Kpł 19,10, 2 Krl 4,39) oraz strzał (1 Sm 20,38) i lilii (PnP 6,2). Określenie jalkut wskazuje na fakt, że dzieło stanowi antologię wypowiedzi pochodzących z innych dzieł literatury rabinicznej. Zdaniem Mirona Bialika Lenera, jalkuty są efektem twórczości charakterystycznej dla średniowiecznej diaspory żydowskiej¹²⁰. Według badacza można wyróżnić przynajmniej dwa powody powstania tego rodzaju literatury. Pierwszym jest chęć zgromadzenia komentarzy omawiających tekst biblijny. Należy pamiętać, że w okresie średniowiecza dostęp do nich był zazwyczaj mocno ograniczony, a w tym przypadku jalkut spełniał rolę antologii najważniejszych wątków interpretacyjnych. Drugim była potrzeba rekonstrukcji tekstów, które nie zachowały się w pełni. W tym wypadku jalkut stanowił antologię i podsumowanie tradycji obecnej w tekstach zaginionych. Ten typ midraszu nie jest jednak wyłącznie zbiorem poprzednich dzieł. Jego

¹¹⁸ Zob. G. Stemberger, *Midrasch. Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel*, München 1989, s. 23.

¹¹⁹ Por. tamże, s. 14.

¹²⁰ Zob. M. B. Lerner, dz. cyt., s. 109.

autor, zestawiając ze sobą różne źródła, czyni to w sposób nieprzypadkowy, kierując się określoną intencją teologiczną.

Jalkuty, będące podsumowaniem żydowskiej tradycji interpretacyjnej dotyczącej tekstu biblijnego, przybierały konkretną strukturę inspirowaną przez przynajmniej dwa elementy występujące w tradycji religijnej judaizmu. Pierwszym jest porządek liturgiczny publicznego odczytywania wyznaczonej partii Pięcioksięgu zwanej *paraszat haszawua* oraz partii pochodzących z tekstów prorockich Biblii hebrajskiej zwanych *haftarot*. Drugim elementem decydującym o strukturze jalkutu jest kolejność ksiąg występujących w Biblii hebrajskiej¹²¹.

Najważniejsze jalkuty, ich autorzy, czas redakcji i miejsce pochodzenia.

Tabela stworzona przez Myrona Bialika Lenera¹²².

Nazwa	Tradycyjne Autorstwo	Miejsce pochodzenia	Czas redakcji	Uwagi
Jalkut Szimoni	Rabbi Szimon haDarszan	Europa	XIII wiek	
Midrasz Rabbati	Rabbi Szimon haDarszan	Francja	Początek XI wieku	
Bejt Zwul	Rabbi Eliezer Crescas	Francja	Koniec XIV wieku	
Jalkut haMakiri	Rabbi Mehir ben Abba Mari	Hiszpania	Druga połowa XIV wieku	Midrasz poświęcony księgom prorockim Biblii hebrajskiej
Mafteah haDraszot	Majmonides	Hiszpania	XIII wiek	
Mafteah leDraszot haTalmud szebeSefer Hagadot haTalmud	Autorstwo Nieznane	Hiszpania	Okolo XIV wieku	

¹²¹ Zob. tamże, s. 109.

¹²² Zob. tamże, s. 110.

Midrasz Sechel Tow al Tora	Rabbi Menahem bar Szlomo	Włochy	1139 r.	Midrasz komentujący tekst Pięcioksięgu
Midrasz Lekach Tow al haTora weHamesz Megilot	Rabbi Tuwja ben Eliezer	Grecja	1097	

Talmuda Rabba	Rabbi Josef ben Jaakow haBawli	Egipt	Koniec XII wieku	Zbiór wypowiedzi Talmudu odnoszących się do tekstów Pięcioksięgu odczytywanych podczas liturgii synagogalnej
Jalkut Talmud Tora leTora	Rabbi Jaakow ben Hananel Sikili	Damaszek	1337 r.	
Midrasz haTanach	Rabbi Szmuel ben Nisim (Masnut)?	Aleppo	Początek XII wieku	
Hem'at haHemda	Rabbi Szet haRofe	Aleppo	1284 r.	
Sefer Pitaron Tora	Autorstwo nieznane	Persja?	Koniec IX wieku	Midrasz komentujący tekst Pięcioksięgu
Jalkut Kurdistan	Autorstwo nieznane	Kurdystan	Okolo XIV wieku	

Midrasz haGadol leTora uleMegilat Ester	Rabbi Dawid ben Amram haAdani	Jemen	Połowa XIII wieku	
MiOr haAfela	Rabbi Netanel ben Jeszaja	Jemen	1328 r.	
Midrasz haHefec	Rabbi Zecharja haRofe i inni	Jemen	1430 r.	

2.4. Rękopisy i wydania drukowane midraszu Jalkut Szimoni

2.4.1. Rękopisy

Najstarszym świadectwem tekstowym Jalkutu Szimoni jest rękopis oksfordzki komentujący tekst Pięcioksięgu, którego powstanie datuje się na 1308 rok¹²³. Egzemplarz zawiera odnośniki zwane *remazim* oraz przypisy wskazujące na źródła, z których korzysta. Na uwagę zasługuje również kolofon, który określa czas redakcji (piąty dzień miesiąca Tevet 5068 roku¹²⁴), miejsce powstania rękopisu (Rothenburg) oraz osobę redaktora (Klonimusa syna rabina Jaakowa). Treść kolofonu sugeruje, że autorem midraszu jest Szimon HaDarszan (Szymon kaznodzieja)¹²⁵. Badaczem, który położył zasługi dla usystematyzowania wiedzy na temat rękopisów i drukowanych wydań jalkutu jest David Théophile Ivan Meyer, który w ramach tworzenia dysertacji doktorskiej poświęconej zależności materiału tekstowego z midraszu Bereszit Rabba a Jalkutem Szimoni, sporo miejsca poświęcił na usystematyzowanie kwestii wstępowych dotyczących średniowiecznej Antologii. Poniższe zestawienie manuskryptów jest oparte na ustaleniach wynikających z jego badań¹²⁶.

¹²³ Por. A. Reizel, dz. cyt., s. 383. Zob. Ilustracja numer 2.

¹²⁴ Zob. David Théophile Ivan Meyer na podstawie tej informacji jako datę powstania rękopisu wskazuje grudzień 1307 roku. Zob. D. T. I. Meyer, dz. cyt., s. 36.

¹²⁵ Zob. tamże, s. 36. Zob. Ilustracja numer 3.

¹²⁶ Zob. tamże, s. 32-40.

Nazwa manuskryptu	Czas i miejsce powstania	Komentowany tekst biblijny	Cechy charakterystyczne
Manuskrypt Oksfordzki OX 2637	Rothenburg 1307/1308 r.	Pięcioksiąg	Zawiera <i>remazim</i> , przypisy do źródeł, kolofon. Pisany stylem aszkenazyjskim.
Rękopis wiedeński Wien NB Cod. 4234	Brak informacji	Fragmenty Księgi Kapłańskiej	Brak <i>remazim</i> , obecne są natomiast przypisy wskazujące źródła. Pisany stylem aszkenazyjskim.
Rękopis parmeński sygn. 2401164 ¹²⁷	XV w. miejsce powstania nieznane	Księgi prorockie	Brak <i>remazim</i> , obecne są natomiast przypisy wskazujące źródła. Wyniki analizy stylu pisma sugeruje, że nad tworzeniem manuskryptu pracowało kilku kopistów. Pisany stylem sefarydzkim.

¹²⁷ Zob. Ilustracje numer 4 i 5.

Nazwa manuskryptu	Czas i miejsce powstania	Komentowany tekst biblijny	Cechy charakterystyczne
Rękopis Hamburski Cod. hebr. 81; Hamburg 219	XIV-XV w.	Księgi Ozeasza, Joela i Amosa	Zawiera odniesienia do źródeł. Pisany stylem aszkenazyjskim.
Rękopis Bodlejański Ox 164	1513 r.	Księgi Przysłów, Hioba, Daniela, Ezdrasza- Nehemiasza, Kronik	Brak <i>remazim</i> , obecne są natomiast przypisy wskazujące źródła. Pisany stylem sefarydzkim. Zawiera kolofon wskazujący na datę ukończenia dzieła oraz osobę redaktora.
Rękopis Biblioteki Watykańskiej Vat. Ebr. 81	1598 r.	Księga Psalmów (od Ps. 115,5- 150)	Pisany stylem włoskim. Zawiera kolofon w języku włoskim wskazujący na kopistę (Paulo Eustachius) i czas powstania rękopisu.

2.4.2. Wydania drukowane

Drukowane wersje midraszu różnią się od siebie wykorzystaniem czcionki, położeniem odnośników biblijnych i *remazim*, a nawet sposobem zapisu poszczególnych liter¹²⁸. Różnice są zauważalne również w odniesieniu do stosowania skrótów w sformułowaniach, takich jak: 'ואמר – ונא', 'ונאמר – ונא', 'וגומר – וגו'. Niektórzy wydawcy zdecydowali się na skracanie również innych wyrazów. Przykładem może być pomijanie litery ך w liczbie mnogiej wybranych słów: עומדים – עומדי, שרפים – שרפ"ם, czy stosowanie skróconego zapisu imion wypowiadających się autorytetów¹²⁹: אר"י – ארי"ב. Różnice w zapisie dotyczą również Tetragramu zapisywanego w dwóch wersjach: za pomocą skrótu ה' i poprzez podwojenie litery יוּד. Zmiany proponowane przez kolejnych wydawców były motywowane chęcią poprawienia błędów poprzedników oraz ułatwienia lektury dzieła. Istnienie różnic pomiędzy wydaniem dowodzi tego, że dzieło to zajmuje ważne miejsce w religijnej literaturze judaizmu.

2.4.2.1. Editio princeps Saloniki 1520 i 1525-1526

Pierwsze drukowane wydanie Jalkutu Szimoni miało miejsce w Grecji w Salonikach w 1520 roku¹³⁰. Zawierało ono tekst komentarza do ksiąg prorockich i pism. Editio princeps jalkutu zostało wydrukowane w dwóch kolumnach przy wykorzystaniu pisma Rasziego. Odniesienia do ksiąg biblijnych znajdują się u góry strony, *remazim* natomiast zawarte są w tekście midraszu, a nie na marginesach. Uzupełnione wydanie pojawiło się w latach 1525-1526 i zostało poszerzone o komentarz do Pięcioksięgu, uzupełnienia z Talmudu Jerozolimskiego oraz fragmenty midraszu Jelamdenu¹³¹. Wydanie to stosuje przypisy wskazujące poszczególne fragmenty Pięcioksięgu odczytywane w synagodze oraz zawiera informację o wydawcy, którym był Moshe Soncino.

2.4.2.2. Wydanie weneckie

Kolejne wydanie Jalkutu Szimoni zostało zainicjowane przez Meira Printza w latach 1565-1566 i jest znane jako wydanie weneckie¹³². Zawiera ono przypisy do przywoływanych miejsc biblijnych oraz dokładniejsze od wydania z Salonik przypisy wskazujące fragmenty Talmudu wykorzystane w midraszu. Z inicjatywy wydawcy *remazim* zostały zmodyfikowane

¹²⁸ Przykładem jest połączenie liter ך i ל oddane za pomocą ligatury ךל w wydaniu livoriańskim z roku 1650.

Zob. Ilustracja nr 9.

¹²⁹ Zob. Komentarz jalkutu do Iz 6 w wydaniu z Livorno z roku 1660.

¹³⁰ Zob. Ilustracja nr 6.

¹³¹ Zob. Ilustracja nr 7.

¹³² Zob. Ilustracja nr 8.

i dopasowane do kolejności ksiąg biblijnych ustalonych w Traktacie Bawa batra oraz partii Pięcioksięgu odczytywanych podczas nabożeństwa. Jak wskazuje David Théophile Ivan Meyer, klarowność tekstu i przypisów jest powodem tego, że edycja wenecka stała się podstawą do kolejnych wydań midraszu¹³³. Nie rozstrzygnięto, która wersja dzieła była podstawą przygotowania tego wydania. Abraham Epstein sugerował, że podstawą wydania było editio princeps jalkutu z Salonik. Eliezer (Lazar) Grünhut twierdził natomiast, że ze względu na różnice pomiędzy wersjami tekstowymi obu wydań, należy przyjąć założenie mówiące o istnieniu dwóch wersji tekstowych będących podstawą edycji dzieła¹³⁴.

2.4.2.3. Wydanie z Livorno

Wydanie midraszu zostało zainicjowane przez Jedidię ben Izaaka Gabaja w latach 1650-1660 i zawierało komentarz rabina Abrahama Gedaliasza. Powodem wydania dzieła była chęć dokonania korekty błędów powstałych w poprzednich edycjach. Liworiańska wersja dzieła jest pierwszą wersją midraszu drukowaną pismem kwadratowym¹³⁵. Czcionka Rasziego została zastosowana do zapisu komentarza autorstwa A. Gedaliasza, które zyskało nazwę Brit Awraham. Aby dodatkowo ułatwić lekturę tekstu, *remazim* oraz przypisy informujące o źródłach, zostały przeniesione na margines. Wydawca informuje, że część midraszu dotycząca ksiąg prorockich i pism została poszerzona o tekst niemający potwierdzenia w żadnym ze znanych rękopisów.

Analizując historię kolejnych wydań jalkutu, należy zwrócić uwagę również na wątek polski. W latach 1593-1594 zostało zainicjowane wydanie oparte na wersji weneckiej. Jak wynika z informacji umieszczonej na pierwszej stronie egzemplarza midraszu, inicjatorem wydania był Icchak ben Aharon z Prosmitz. Tekst dzieła został wydrukowany czcionką Rasziego. Wydanie to było wznawiane w Lublinie w latach 1641-1643 z inicjatywy Meira ben Patachji oraz we Frankwurcie nad Menem (1687)¹³⁶ i Frankwurcie nad Odrą (1709)¹³⁷.

2.4.2.4. Wydania XIX-wieczne

Pośród XIX-wiecznych wydań midraszu znane są cztery. Pierwsze pojawiło się w Połonnym (dzisiejsza Ukraina) w roku 1805. Na pierwszej stronie wspomniane jest imię

¹³³ Zob. D. T. I. Meyer, dz. cyt., s. 18.

¹³⁴ Por. tamże, s. 18.

¹³⁵ Zob. tamże, s. 20.

¹³⁶ Zob. Ilustracja nr 10 i 11.

¹³⁷ Zob. Ilustracja nr 12.

Aleksandra I Pawłowicza, czyli rosyjskiego władcy Aleksandra I Romanowa¹³⁸. Kolejne miało miejsce w Królewcu w roku 1856 i było zainicjowane przez rabina Joela Dovera HaKohena z Wołożyna (dzisiejsza Białoruś). Wydanie to obejmowało komentarz do pierwszej partii ksiąg prorockich zwanych *Newiim Riszonim*. Wydawca zaznaczył, że decyduje się na pozostawienie tekstu w wersji zaproponowanej w wydaniu z Livorno. Następne wydanie zostało zainicjowane przez Salomona Bubera w roku 1894 w Berlinie i choć obejmowało tylko komentarz do Księgi Trenów, jest istotne z uwagi na spostrzeżenia wydawcy. Zwracał on uwagę na to, że dotychczasowe odnośniki wskazujące na źródła midraszu zawierają błędy. Zdecydował się również na usunięcie *remazim*. Kolejne wydanie miało miejsce w Warszawie w latach 1877-1878. Inicjatorem jego był rabin Izaak Goldman. W ramach tej edycji miejsca, w których wydawca pozwolił sobie na korektę tekstu zostały oznaczone za pomocą nawiasów. Zyskało ono popularność i stało się podstawą do dwóch jerozolimskich wersji jalkutu w latach 1960 i 2003. Wydanie warszawskie zawiera komentarz znany jako *Zait Raanan* (*Świeża Oliwka*) autorstwa rabina Abrahama Gombinera.

2.4.2.5. Współczesne edycje

Wśród współczesnych wydań na uwagę zasługują: wydanie jerozolimskie z lat 1973-1991, zainicjowane przez Dova Hymana, Dova ben Natana Lerera i Icchaka Shiloni oraz cieszące się popularnością wydanie z 2003 roku nakładem Vagshal Publishing Ltd. Jerusalem. Swoją popularność zawdzięcza ono przejrzystości przypisów oraz estetyce prezentowania tekstu. Wersja midraszu jest oparta na wydaniu warszawskim (1877-1878)¹³⁹. Za najnowszą edycję jalkutu uważa się wydane nakładem oficyny *יריד הספרים* w 2006 roku w Jerozolimie. Czterotomowe wydanie oparte na uwagach poprzednich wydawców zawiera wokalizowany tekst, przypisy informujące o źródłach wykorzystywanych w tekście dzieła oraz wyjaśnienia trudniejszych sformułowań nieczytelnych dla użytkowników współczesnego języka hebrajskiego.

2.5. Autorstwo i czas powstania dzieła

Wileński badacz literatury midraszowej, Avraham Wilner (1765-1808), dokonując spisu midraszy zastanawiał się, czy Jalkut Szimoni pochodzi z okresu Amoraitów (III-V w.),

¹³⁸ Zob. Ilustracja nr 13.

¹³⁹ Zob. Ilustracja nr 14.

czy też jego redakcję należy datować później¹⁴⁰. Jak podaje izraelski historiograf Betzael Landau, w późniejszych rozważaniach dotyczących czasu redakcji dzieła, wileński badacz wskazywał na okres przypadający po zakończeniu działalności gaonów (od końca VI bądź VII w. do połowy XI w.). Argumentem stojącym za tą tezą miał być fakt, że po okresie gaonów wśród hebrajskich poetów pojawiła się tendencja do wykorzystywania rymów, która obecna są również w jalkucie.

W roku 1832 Leopold Zunz stwierdził, że redakcja midraszu miała miejsce na początku XIII wieku. Tezie tej sprzeciwił się Salomo Juda Rapoport wskazując, że musiało to być wcześniej, a mianowicie w początkach XI wieku. Jako autora jalkutu sugerował rabina Szimona ben Helbo, ojca Josefa Kary (1065-1135). Chcąc dowieść prawdziwości swojej tezy twierdził, że Raszi powoływał się na autorytet rabina Szimona. Propozycja S. J. Rapoporty spotkała się z krytyką niektórych badaczy. Raphael Kirchheim, krytykując jej zasadność wskazywał na fakt, że Josef Kara, komentując teksty biblijne nie powoływał się na autorytet swojego ojca, co zdaniem badacza dowodzi, że w tym okresie midrasz Jalkut Szimoni jeszcze nie istniał¹⁴¹. Jak wskazuje Abraham Epstein, pomimo krytycznego nastawienia niektórych badaczy, do końca lat osiemdziesiątych XIX wieku nie wypracowano żadnej nowej koncepcji dotyczącej autorstwa dzieła. Teza Salomo Judy Rapoporty przez jakiś czas została przyjęta w szerokim gronie badaczy związanych z nurtem *Wissenschaft des Judentums*¹⁴².

Abraham Epstein w swoim artykule z 1891 roku zaproponował dokonanie krytycznej weryfikacji koncepcji prezentowanej przez S. J. Rapoportę¹⁴³. Dokonując analizy porównawczej tekstu komentarzy do Am 6,3-4aa zawartych w midraszach Wajikra Rabba i Jalkut Szimoni¹⁴⁴ oraz propozycji interpretacyjnej Rasziego wskazał, że wersje komentarza obu midraszy odbiegają od wersji prezentowanej przez francuskiego komentatora. Azaria di Rossi (1511-1578) poświadczał istnienie rękopisu jalkutu komentującego księgi prorockie z roku 1310. Zdaniem włoskiego uczonego rękopis ten był własnością rabina Szmuela, syna Icchaka Abrabanela (1437-1508). Obecnie znajduje się w Biblioteca Palatina w Parmie i jest

¹⁴⁰ Zob. Eljahu z Wilna, ספר רב פעלים, Warszawa 1894, s. 129. Jak słusznie zauważa Betzael Landau, w swoich rozważaniach dotyczących autorstwa midraszu, Awraham Wilner opierał się na analizie wypowiedzi zaczerpniętej z Jalkut Szimoni do *paraszat Behaaloteha*. B. Landau, dz. cyt., s. 5.

¹⁴¹ Zob. A. Epstein, dz. cyt., s. 5.

¹⁴² Zob. tamże, s. 5.

¹⁴³ Zob. tamże, s. 6.

¹⁴⁴ Porównując wersje komentarzy Abraham Epstein korzystał z pierwszego wydania jalkutu w Salonikach.

oznaczony sygnaturą de Rossi 1772¹⁴⁵. Betzalel Landau wskazuje, że w drugim wydaniu z Salonik zawarte jest następujące zdanie: „*I rozpoczniemy ostatnią książeczkę, którą ułożył Rabin Szimon HaDarszan, skończywszy wcześniej pisać całą tę księgę*”¹⁴⁶. Nie wiadomo, jaka wersja midraszu była podstawą pierwszej wersji drukowanej. Informacja o autorstwie Szimona HaDarszana po raz kolejny pojawia się w weneckim wydaniu jalkutu z roku 1565-1566 zainicjowanego przez Meira Printza. Na karcie tytułowej wydania zawarta była następująca informacja: „*Czy nie jest to wielkie dzieło, które skomponował nauczyciel nasz Szimon HaDarszan [niech będzie błogosławiona pamięć o tym sprawiedliwym] ze świętej gminy frankfurckiej*”.

Pomimo popularności jaką zyskał midrasz, kwestia autorstwa dzieła do dnia dzisiejszego pozostała nierozstrzygnięta. Günter Stemberger jako autora midraszu Jalkut Szimoni wskazuje Szimona HaDarszana (Szymona Kaznodzieję) żyjącego na przełomie XII i XIII wieku. Obecnie za terminus ad quem przyjmuje się XIII wiek.

2.6. Źródła Jalkutu Szimoni

Dokonując charakterystyki rodzaju literatury religijnej judaizmu, jakim jest midrasz, należy stwierdzić, że stanowi on zazwyczaj kompilację trzech różnych elementów, a mianowicie: wypowiedzi zawartych w tekstach biblijnych, wypowiedzi komentujących tekst biblijny, pochodzących z innych źródeł (na przykład z obu Talmudów bądź innych komentarzy) oraz dobra własnego, to jest tekstu pochodzącego od autora danego dzieła. Nie jest inaczej w przypadku midraszu Jalkut Szimoni. Już sama nazwa sugeruje, że dzieło to jest antologią różnych tekstów. Zdaniem Anat Reizel Jalkut Szimoni, zawiera więcej niż pięćdziesiąt źródeł napisanych i zredagowanych w różnym czasie¹⁴⁷. Do midraszy, które zostały częściowo zrekonstruowane na podstawie analizy tekstu Jalkutu Szimoni należą: midrasz DeRaw Kahana, Sifrej Zuta Bamidbar, Dwarim Zuta, midrasz Abkir i midrasz Esfa.

Omawiając zależność pomiędzy materiałem zawartym w izraelskich midraszach haggadycznych, a tekstami Talmudu Jerozolimskiego, w przypadkach niektórych tekstów, należy mówić o wykorzystywaniu tych samych tradycji. Czasami pozostają one bez zmian, czasami dochodzi do wydłużenia bądź skrócenia tekstu lub zmian w zakresie gramatyki i pisowni poszczególnych sformułowań. Moshe Asis wskazuje na potrzebę udzielenia odpowiedzi na pytanie, czy dzieła były tworzone w odniesieniu do siebie wzajemnie, czy

¹⁴⁵ Zob. B. Richler, *Hebrew Manuscripts in the Biblioteca Palatina in Parma: Catalogue*, Jerusalem 2001, s. 144.

¹⁴⁶ Por. B. Landau, dz. cyt., s. 5.

¹⁴⁷ Zob. A. Reizel, dz. cyt., s. 388.

można mówić o jakimś trzecim źródle będącym inspiracją dla obu¹⁴⁸. Odpowiedzi na to pytanie poszukiwali XIX-wieczni badacze literatury rabinicznej Leopold Zunz i Zacharias Frankel twierdząc, że midrasz Bereszit Rabba czerpał z tradycji Talmudu Jerozolimskiego. Koncepcja ta uległa zmianie w XX wieku za sprawą Jacoba Nahuma Epsteina i Hanocha Albecka, którzy na podstawie analizy używanych słów, obecności imion Amoraistów używanych w obu dziełach oraz analizy porównawczej treści i układu tekstu stwierdzili, że źródłem dla midraszu była inna nieznana wersja Talmudu Jerozolimskiego. Mordecai Margaliot zaproponował nową koncepcję, głoszącą istnienie innego, niezależnego źródła, z którego czerpały izraelskie midrasze. Zdaniem badacza istniało ono przed redakcją Talmudu Jerozolimskiego. Argumentem stojącym za tą koncepcją może być fakt, że literatura haggadyczna (w tym midrasze) powstawała wcześniej niż Talmud, który z kolei w opinii M. Margaliota był raczej tekstem halachicznym, w skład którego dodano warstwy narracyjne¹⁴⁹.

Jak wskazuje Anat Reizel autor midraszu, Jalkut Szimoni, oznaczał wykorzystywane przez siebie dzieła w różny sposób. Teksty pochodzące z Talmudu Jerozolimskiego określane są według nazwy traktatu bądź numeru rozdziału. Teksty z midraszu Bereszit Rabba - tytułem *paraszy*, czasem jednak autor poprzestał na podaniu ogólnej informacji, że korzystał z tekstu komentarza. Oznaczenia wykorzystywanych źródeł są w większości ogólne i niedokładne, czasami zaś błędne. Pomimo tej trudności, okazały się pomocne w rekonstruowaniu zaginionych midraszy. Było tak w przypadku próby odtworzenia tekstu Pesikty DeRaw Kahana. Pierwszym badaczem, który analizując przypisy zawarte na marginesach Jalkutu Szimoni doszedł do wniosku, że midrasz Pesikta i Pesikta Rabbati są dwoma różnymi dziełami, był Leopold Zunz. Zdaniem badacza, teksty zaznaczone przez autora jalkutu jako Pesikta, w rzeczywistości są fragmentami zaginionego midraszu Pesikta DeRaw Kahana.

2.7. Struktura Jalkutu Szimoni

Jalkut Szimoni stanowi komentarz do wszystkich ksiąg Biblii hebrajskiej. Treść midraszu koresponduje z porządkiem ksiąg oraz wersetów. Wprowadzając komentarz do tekstu biblijnego autor posługuje się różnymi metodami. Jako pierwszy sposób można wymienić prezentację całości wersetu biblijnego bądź jego fragmentu oraz przytoczenie wypowiedzi

¹⁴⁸ Zob. M. Asis, תלמוד ירושלמי, w: ספרות חז"ל הארץ-ישראלית: מבואות ומחקרים, t. 1, red. D. Rozenhal, M. Kister..., Jeruzalajim 2018, s. 238.

¹⁴⁹ Zob. tamże, s. 239.

komentatorów (zob. komentarz jalkutu do 2 Sm 22,41)¹⁵⁰. Drugim sposobem jest prezentacja wersetu, a następnie przedstawienie wyłącznie swojego komentarza, często odsyłającego czytelnika do innego miejsca w Biblii (zob. komentarz jalkutu do 1 Sm 1,18¹⁵¹). Trzeci to prezentacja wypowiedzi innych komentatorów na temat motywów bądź słów występujących w omawianym wersecie, a następnie prezentacja komentowanego tekstu (zob. komentarz jalkutu do Joz 1,4)¹⁵². Mając na uwadze fakt, że midrasz stanowi kompilację wielu źródeł, należy zastanowić się nad zagadnieniem ich harmonizacji. Kwestię tę opisywał Salomon Buber stwierdzając, że w celu połączenia różnych wypowiedzi na dany temat, autor dzieła posługiwał się wyrażeniami, które miały za zadanie oddzielać je od siebie i wskazywać na ich źródło. Należy do nich zaliczyć sformułowania, takie jak na przykład¹⁵³: ואית דאמרי (są tacy, którzy mówią), ואית דאמרי בהאי לישנא (są tacy, którzy mówią tak), אישנא אהרינא dosł. inny język (stanowisko innego autorytetu), מילתא דרבי (słowa rabina), רבה עביד פליגא (ten rabin nie zgadza się).

Analizując strukturę midraszu Jalkut Szimoni do Księgi Trenów Salomon Buber stwierdził, że autor dzieła łącząc źródła nie posługiwał się konkretną metodą mającą na celu wskazanie pochodzenia poszczególnych wypowiedzi. Stwierdził, również, że *remazim* obecne w tekście midraszu nie są pomocne w ustaleniu pochodzenia poszczególnych wypowiedzi, gdyż, jak wskazywał, zawierają błędy¹⁵⁴.

2.8. Remazim

Remazim רמזים w *sing.* רמז (wskazówka, znak) to oznaczenia zapisywane za pomocą hebrajskich liter, obecne w tekście Jalkutu Szimoni. Litery są zapisywane w kolejności alfabetycznej i mogą występować zarówno na początku, w środku, jak i końcu jednostki tekstowej. W pierwszej edycji drukowanej (wydanie z roku 1520 w Salonikach) suma *remazim* odnoszących się do Pięcioksięgu wynosi 963, a do ksiąg prorockich i Pism 1085. Umiejscowione są one w tekście głównym dzieła. W pozostałych rękopisach i wydaniach drukowanych, *remazim* znajdują się na marginesach¹⁵⁵. Obecnie nie ma pewności, czy idea

¹⁵⁰ Zob. ילקוט שמעוני השלם: אוסף מדרשי חז"ל לתורה, נביאים וכתובים מיסודו של רבינו שמעון הדרשן מפרנקפורט סודר ע"פ דפוס. קו. Jerusala'im 2002, s. 7.

¹⁵¹ Zob. tamże, s. 8.

¹⁵² Zob. tamże, s. 8.

¹⁵³ Por. B. Landau, dz. cyt., s. 7.

¹⁵⁴ Zob. tamże, s. 8. O trudnościach w odczytaniu intencji redaktora opatrującego dzieło *remazim* zob. A. Reizel, dz. cyt., s. 386.

¹⁵⁵ Zob. tamże, s. 387.

opatrywania tekstu komentarza przypisami w formie liter była inicjatywą autora midraszu, czy osób przepisujących tekst.

Jak zaznacza B. Landau, *remazim* stanowią jeden z najbardziej tajemniczych elementów jalkutu. Zdaniem badacza nie udało się ustalić, co zdecydowało o ich układzie. Oznaczenia te nie odpowiadają rozdziałom Biblii hebrajskiej, jak również nie korespondują z synagogałnymi praktykami liturgicznymi, związanymi z publicznym odczytywaniem tekstów biblijnych. Długość *remazim* nie jest jednolita. Należy zaznaczyć, że ich układ różni się w zależności od wydania¹⁵⁶. Analizując pierwsze wydanie dzieła oraz rękopis oksfordzki Zeev Finkel proponuje wyjaśnienie funkcji *remazim* jako formy przypisu informującego czytelnika, że komentarz do danego fragmentu biblijnego pojawił się już w innej części midraszu¹⁵⁷. Takie działanie miałooby na celu skracanie objętości rękopisu bądź druku.

2.9. Język i styl midraszu Jalkut Szimoni

Próba opisanie i scharakteryzowania języka używanego w antologii może sprawiać trudności. Problem stanowi fakt, że dzieło to jest kompozycją składającą się z wielu źródeł. Dzieła wchodzące w skład jalkutu były redagowane w różnym czasie i w różnych miejscach, co wpływało nie tylko na ich treść, prezentowaną teologię, ale również na język, którym posługiwali się autorzy i redaktorzy. Język i styl dzieła nie są jednolite. Językami midraszu są hebrajski i aramejski. Analizując strukturę zdań, słownictwo i składnię trzeba przyznać, że zdecydowana większość partii tekstowej została zredagowana w języku hebrajskim misznaickim, który był powszechnie wykorzystywany przez autorów średniowiecznych midraszy. Wypowiedzi pochodzące z Biblii hebrajskiej zazwyczaj pozostają w zgodzie z tekstem masoreckim. Fragmenty w języku aramejskim pochodzą najczęściej z Gemary i pojawiają się bardzo często w kontekście wprowadzania wypowiedzi komentatorów.

2.9.1. Historia badań nad językiem hebrajskim misznaickim

Zainteresowanie językiem Miszny nie było rozpowszechnione wśród średniowiecznych gramatyków. W epoce średniowiecza język misznaicki był uważany za późną i niepoprawną odmianę hebrajszczyzny biblijnej. Jednym z pierwszych gramatyków zwracających uwagę na odrębność obu języków był żydowski poeta żyjący w Hiszpanii w X wieku Menachem ben

¹⁵⁶ Wydanie weneckie jalkutu z lat 1565-1566 zawiera zmienioną kolejność *remazim*. Początkowo wydawca chciał je dopasować do porządku ksiąg biblijnych, jednak od Księgi Jeremiasza zaczął powtarzać ich numerację, co sprawiło, że podział ten stał się nieczytelny. Zob. B. Landau, dz. cyt., s. 13.

¹⁵⁷ Por. A. Reizel, dz. cyt., s. 386-387.

Saruk, uważany za autora pierwszego słownika języka hebrajskiego¹⁵⁸. Pomimo braku zainteresowania językiem misznaickim w średniowieczu, można mówić o próbach usystematyzowania wiedzy o słownictwie i gramatyce języka Miszny i wskazać na jedenastowieczne dzieło zatytułowane ספר הערוך autorstwa Natanaben Jehiela, w którym autor dokonał próby uporządkowania słownictwa Talmudu Babilońskiego i midraszy¹⁵⁹.

Rozwój zainteresowania językiem misznaickim nastąpił w XIX wieku wraz z pojawieniem się ruchu Wissenschaft des Judentums. Wśród badaczy języka misznaickiego należy wymienić Salomona Löwisohna, który w swoim artykule poświęconym gramatyce wskazywał na wpływ języka aramejskiego na misznaicki oraz Abrahama Geigera, autora podręcznika do języka misznaickiego, wydane we Wrocławiu w 1845 roku¹⁶⁰.

Największy rozwój badań nad językiem hebrajskim misznaickim rozpoczął się w XX wieku. Wśród badaczy języka Miszny na szczególną uwagę zasługuje autor pierwszej kompleksowej gramatyki języka hebrajskiego misznaickiego, Moshe Tzvi Segal. Do hebrajskojęzycznego środowiska językoznawców, których dorobek w dużej mierze został poświęcony rozważaniom nad językiem hebrajskim misznaickim należy zaliczyć badaczy, takich jak: Moshe Bar Asher, Shimon Sharvit, Shmuel Fassberg oraz Aharon Maman¹⁶¹. Od początku XX wieku badania nad językiem hebrajskim misznaickim skoncentrowały się wokół dwóch zagadnień. Pierwsze to próba odpowiedzi na pytanie o genezę języka Miszny oraz czas, w którym język ten zaczął być używany w formie pisanej. Pośród najbardziej znanych badaczy zajmujących się tymi zagadnieniami należy wymienić: Eliezer ben Jehuda, Moses Hirsch (Zvi) Segal, Mordechai Bezalel Schneider¹⁶². Drugim kierunkiem badań jest analiza relacji pomiędzy językiem misznaickim a biblijnym. Do najbardziej znanych osób

¹⁵⁸ Słownik autorstwa Menachema ben Saruka obejmował słownictwo języka hebrajskiego biblijnego oraz aramejskie słowa zawarte w tekście Biblii hebrajskiej. Zob. J. M. Delgado, טיבן של רשימות מילים מקובצות במחברת, red. Y. Breuer, S. Fassberg, O. Tirosh-Becker, Jeruzalajim 2017. Por. K. Pilarczyk, *Literatura żydowska: Od epoki biblijnej do haskali. Wprowadzenie religioznawcze, literackie i historyczne*, Kraków 2009, s. 244.

¹⁵⁹ Wydane po raz pierwszy około 1470 roku we Włoszech dzieło będące zarazem słownikiem i rodzajem konkordancji było kamieniem milowym dla badań nad językiem hebrajskim misznaickim, jak i dla krytyki tekstu midraszy. Zob. G. I. Ravana, "המעיין", t. 46: 2005 z. 4, s. 55-56.

¹⁶⁰ Por. A. Geiger, *Lehr und Lesebuch zur Sprache der Mischnah*, Breslau 1845.

¹⁶¹ Zob. S. Sharvit, שיערי לשון: מחקרים בלשון העברית, בארמית, פרקי מחקר בלשון חכמים, Jeruzalajim 2007-2008. Por. מוגשים למשה בר-אשר, ובלשונות היהודים: מוגשים למשה בר-אשר, t. 2, red. A. Maman, S. Fassberg, Y. Breuer, Jeruzalajim 2007-2008.

¹⁶² Zob. M. Bar-Ascher, דברי הקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות, Jeruzalajim 1985, s. 6.

zajmujących się tą dziedziną należą: wspomniany Moses Hirsch (Zvi) Segal oraz Zeev ben Chaim¹⁶³.

Obecnie badania nad językiem hebrajskim misznaickim w dużej mierze koncentrują się na relacjach pomiędzy językiem Miszny, a współczesną hebrajszczyzną. Dzieje się tak przynajmniej z dwóch powodów. Pierwszym jest fakt, że współczesny język hebrajski inspirowany jest w sporej mierze gramatyką języka misznaickiego. Drugim zaś jest to, że w niektórych nurtach współczesnej literatury hebrajskiej obecna jest tendencja do wykorzystywania elementów tego języka w celu stylizacji tekstu¹⁶⁴.

2.9.2. Historia rozwoju języka hebrajskiego misznaickiego

W hebrajskojęzycznych opracowaniach językoznawczych w odniesieniu do języka Miszny stosuje się różne terminy, takie jak: לשון חז"ל *język naszych mędrców błogosławionej pamięci*, לשון חכמים *język mędrców*, לשון המשנה *język Miszny*, עברית משנאית *hebrajski misznaicki*. Arye Olman zauważa, że powiązanie nazwy języka z postaciami mędrców (לשון חכמים) mogłoby sugerować, że język ten nie był używany w powszechnej komunikacji, a jedynie przez środowiska związane z religijnymi dyskusjami¹⁶⁵. Stanowisko takie prezentowali w XIX wieku Abraham Geiger i Salomon Löwisohn.

Przyglądając się, w jaki sposób i w jakim kontekście używano terminu לשון חכמים, należy wskazać na Prz 12,18, w której określenie to oznacza mowę mądrego człowieka. Czasami określano nim sposób posługiwania się językiem hebrajskim, który był niezgodny ze standardami języka biblijnego. Jak zaznacza Arye Olman, było to podyktowane założeniem, że język biblijny powinien być używany tylko w celu cytowania fragmentu tekstu, nie zaś w celu jego komentowania¹⁶⁶. Należy zauważyć również, że w Misznie i midraszach wyraz לשון był stosowany na określenie sposobu mówienia. Przykładem może być termin לשון הרע (*mówienie o kimś w sposób poniżający*). Arye Olman wskazuje, że pierwszym dokumentem, w którym określenie לשון חכמים należy rozumieć jako zaznaczenie specyficznej formy języka,

¹⁶³ Zob. tamże, s. 6.

¹⁶⁴ Maya Fruchtman opisuje sposoby wykorzystywania języka biblijnego i misznaickiego w poezji Dalji Ravikovitch. Omawiając tę tendencję językoznawczyni wskazuje również na twórczość Szmuela Josefa Agnona i Jonatana Ratosza. Zob. M. Fruchtman, "וכל מעשה שריד וקים" לשון מקרא, לשון חז"ל ובהירה סגנונית בספרות העברית בת-ימינו במיוחד על פי שירים של דליה רביקוביץ" 2010-2011 nr 22-23, s. 187-199.

¹⁶⁵ Zob. A. Olman, "חד האולפן החדש", דרכי העברית: למה קראו לשפת העם "לשון חכמים"? 2015 nr 103, s. 130.

¹⁶⁶ Przykład, na który powołuje się badacz to fragment traktatu Chullin 137,72 w Rękopisie Watykańskim Ebr 122. Jednocześnie zwraca on uwagę na to, że jest to opis zwyczaju jednego Amoraity i nie powinno się wnioskować, że było to zwyczajem wszystkich. Por. tamże, s. 131.

a mianowicie jako etap w rozwoju języka hebrajskiego, jest odpowiedź rabina Amrama Gaona kierowana do Meir ben Josefa z Barcelony¹⁶⁷. Powołując się na teksty Miszny badacz wskazuje, że do VI w. po Chrystusie nie rozróżniano pomiędzy językiem biblijnym a misznaickim. Zdaniem badacza dowodzi tego fakt¹⁶⁸, że oba określano mianem לשון קודש.

Z końcem VI w., na który przypada początek działalności gaonów, pojawiają się określenia לשון המשנה oraz לשון התלמוד choć w dalszym ciągu termin לשון חכמים stosowany jest najczęściej. Tendencja ta dowodzi tego, że ten styl języka hebrajskiego przez długi czas był kojarzony bardziej z teologicznymi dyskusjami rabinów niż z życiem codziennym. Można to tłumaczyć tym, że większość materiału źródłowego stanowią dokumenty odnoszące się do spraw religijnych. Obecnie kwestia codziennego użycia języka misznaickiego pozostaje otwarta¹⁶⁹.

Opisując historię rozwoju języka należy pamiętać, że w zakresie słownictwa, jak i gramatyki, zmiany zachodzą stopniowo. W przypadku języka hebrajskiego początki zmian, które były wyraźnie widoczne parę wieków później, można śledzić już w języku hebrajskim biblijnym. Jako przykład można wskazać na Księgę Jeremiasza, w której w kilku miejscach *participium activi* czasownika zostało zastąpione formą *infinitivus absolutus*¹⁷⁰. Przykładem są następujące fragmenty: Jr 6,27 - בָּחוּן, 6,29 - צָרוּף, 22,3 - עָשׂוּק oraz 3,7;10 - בְּגוֹדָה. Zdaniem Moshe Bar-Ashera jest to zjawisko charakteryzujące gramatykę języka misznaickiego. Te, jak i inne zjawiska gramatyczne występujące już w języku biblijnym, są świadectwem tego, że można mówić o istnieniu dialektów języka hebrajskiego, które rozwijały się już w okresie Drugiej Świątyni¹⁷¹. Izraelski językoznawca wskazuje, że do II w. przed Chrystusem standardem języka hebrajskiego był język biblijny. Sytuacja zaczęła ulegać zmianie wraz z końcem I wieku przed Chrystusem, gdy hebrajski misznaicki zaczął stawać się językiem literatury tannaitów działających od roku 70 do połowy III wieku po Chrystusie, później zaś

¹⁶⁷ Zob. tamże, s. 131.

¹⁶⁸ Zob. Traktat Sota 7,2 i Chagiga 16,1.

¹⁶⁹ Poszukiwania odpowiedzi na pytanie czy język misznaicki był językiem mówionym stały się ważnym elementem XIX - wiecznych badań językoznawczych. Zob. E. Bar-Asher Siegal, מחקר פילולוגי עם אילוצים סוציו-lingwistycznych, "כרמלים: לחקר הלשון העברית ולשוונות סמוכות (העברית ואחיותיה)", בלשנים עיוניים מתודולוגיים בשחזורן של שפות עתיקות 2017-2018 nr 13, s. 178.

¹⁷⁰ W hebrajskojęzycznych opracowaniach językoznawczych *infinitivus absolutus* traktowany jest jako osobna koniugacja nazywana פעול (peul). M. Bar-Asher, משקל פעול בלשון המשנה ומה שמסתעף ממנו, 2003-2004 nr 66, s. 60-61.

¹⁷¹ Zob. M. Bar-Asher, מחקרים בלשון חכמים כרך א': מבואות ועיוני לשון, Jeruszalajim 2008, s. 6.

części literatury Amoritów kontynuujących działalność swoich poprzedników od III do V wieku¹⁷².

Abraham Geiger i Salomon Löwisohn stali na stanowisku, że język ten był stworzony z myślą o nauce w szkołach talmudycznych służąc jako narzędzie nauki, nie będąc jednak używanym w życiu codziennym¹⁷³. Zdaniem większości badaczy, początków języka misznaickiego należy jednak upatrywać w okresie Drugiej Świątyni. W opinii językoznawców, takich jak: Eliezer ben Jehuda, Moses Hirsch (Tzvi) Segal, początkowo język ten funkcjonował tylko w komunikacji werbalnej i był ograniczony do poszczególnych terenów Izraela¹⁷⁴.

2.9.3. Cechy charakterystyczne języka hebrajskiego misznaickiego

Analizując historię rozwoju języka Miszny, należy pamiętać, że punktem odniesienia jest język biblijny. W związku z tym charakteryzując nowy etap rozwoju języka należy zastanowić się nad dwoma zagadnieniami, a mianowicie: a) jakie elementy języka biblijnego przestały funkcjonować? b) o jakich nowych elementach można mówić w kontekście języka misznaickiego?

Do elementów, które były obecne w języku biblijnym, a w języku Miszny przestały funkcjonować, należy zaliczyć: a) użycie *cohortativa* ה dołączonego do czasownika na przykład: אשירה b) ograniczenie używania skróconej formy *impf.*, na przykład: יקם zamiast יקום, czy תאמן zamiast תאמין. c) zmiana znaczenia niektórych słów. Przykładem może być słowo ציבור, które w 2 Krl 10,8 oznacza *stos, stertę*, natomiast w języku misznaickim termin ten rozumiany jest jako określenie *zgromadzenia ludzi*¹⁷⁵, a więc jako odpowiednik biblijnego קהל. Innym przykładem może być wyraz עולם, który w języku biblijnym był określeniem długiego okresu czasu lub czasu, który się pamięta. W języku Miszny natomiast, dodatkowo stosuje się go na określenie *świata* bądź szerzej *wszelkiego stworzenia*.

Wskazując na różnicę pomiędzy językiem hebrajskim biblijnym i misznaickim, Yechezkel Kutscher zwraca uwagę na zmianę zachodzącą w osamogłoskowaniu słów. Przykładem może być zamiana samogłoski *hirek* na *segol* w imieniu Hilel. W Sdz 12,13 i 12,15 tekst masorecki używa samogłosek *hirek* i *cere* הֵלֵל. Choć obecnie tradycja nakazuje odczytywanie tego imienia właśnie w ten sposób, istnieją rękopisy Miszny, w których samogłoska *hirek* zamieniona została na *segol* הֵלֵל. Zdaniem M. B. Ashera różnice te nie

¹⁷² Zob. tamże, s. 4.

¹⁷³ Por. A. Olman, ...דרכי העברית, s. 130.

¹⁷⁴ Zob. M. Bar-Ascher, ...דברי הקונגרס העולמי התשיעי, s. 6.

¹⁷⁵ Zob. M. Bar-Ascher, ...מחקרים בלשון חכמים, s. 6.

są cechą charakterystyczną języka misznaickiego, ale są dowodem na istnienie różnych tradycji czytania tekstu¹⁷⁶. Argumentem stojącym za tą tezą jest fakt, że zarówno w Biblii¹⁷⁷, jak i w Misznie¹⁷⁸ obecne są obie formy imienia. Dodatkowo, izraelski językoznawca wskazuje, że Septuaginta odczytuje to imię jako Ελλεελ, co nawiązuje do zmiany proponowanej w rękopisach pierwszej części Talmudu. Zgodnie z powyższym, różnice w osamogłoskowaniu nie powinny być traktowane jako element charakterystyczny dla różnicy pomiędzy językiem Biblii i Miszny. Dowodzą one raczej istnienia obok siebie różnych tradycji odczytywania tekstu.

Do elementów, które pojawiły się jako nowe i są określane przez gramatyków jako cechy charakterystyczne języka misznaickiego, należy zaliczyć: a) koniugację *paalan*¹⁷⁹, która jest używana w znaczeniu biblijnego *participium kal* i służy określeniu wykonywania jakiejś czynności rozciągniętej w czasie, najczęściej wykonywanego zawodu bądź działalności, na przykład: גזלן זלודזיע, תוקפן *atakujący, przeciwnik*, ררשן *rozważający jakąś kwestię, uczony* b) zastępowanie litery מ przez נ w koniugacji *hitpael* c) tworzenie liczby mnogiej przy pomocy sufiksu ך na przykład¹⁸⁰: מילין, גומלן, גישאון, d) wspomnianą wcześniej koniugację *paol* oraz koniugacja *paul*, która jest odpowiednikiem strony biernej e) wykorzystywanie partykuły przeczącej ל and twierdzącej כן w celu wyrażenia odpowiedzi na zadane pytanie¹⁸¹.

W badaniach nad historią rozwoju języka hebrajskiego misznaickiego przez długi czas wskazywano na jednolitość języka Miszny. Wśród przedstawicieli XX-wiecznych lingwistów popierających tę koncepcję należy widzieć Hanocha Yalona i Moshego Tzvi (Hirscha) Segala. W swoich badaniach brali pod uwagę oba Talmudy oraz midrasze. M. B. Asher proponuje jednak dokonanie szczegółowej analizy porównawczej pomiędzy tekstami tannaitów

¹⁷⁶ Należy zauważyć, że podobnie jak w przypadku istnienia odmiennych wariantów osamogłoskowania tekstu Biblii hebrajskiej, podobnie jest w przypadku tekstu Miszny. Różnice te można zauważyć porównując manuskrypty. Zob. tamże, s. 10.

¹⁷⁷ W przypadku hebrajskiego tekstu Biblii Moshe Bar-Asher wskazuje na osamogłoskowanie tekstu w tradycji babilońskiej. Zob. tamże, s. 10.

¹⁷⁸ Zob. tamże, s. 10.

¹⁷⁹ Zob. tamże, s. 6. W polskojęzycznym środowisku badaczy kwestię specyfiki języka hebrajskiego misznaickiego podejmował między innymi Roman Marcinkowski. Zob. R. Marcinkowski, *Specyfika języka religijnego Miszny*, „Studia Gdańskie” t. XLV: 2019, s. 131-147.

¹⁸⁰ W Biblii hebrajskiej niektóre słowa są odmienione w ten sposób (1Krl 11,33, Hi 4,3; 12,11 i inne), jednak nie było to regułą, a wyjątkiem. Zdaniem Moshego Bar-Ashera tendencja do używania sufiksu ך jest efektem wpływu języka aramejskiego. W języku misznaickim jednak, o popularności tej tendencji zdecydowała fonetyka. Wymawianie נ na końcu wyrazu jest wygodniejsze. M. Bar-Asher, ...מקרים בלשון חכמים, s. 6-7.

¹⁸¹ W biblijnej hebrajszczyźnie udzielając odpowiedzi na pytanie odpowiada się całym zdaniem. Zob. 2 Sm 12,19.

i Amoritów. W ślad za Yechezkelem Kutscherem, zwraca uwagę również na dokonanie rozróżnienia pomiędzy językiem Amoritów działających na terenie Izraela i Babilonii¹⁸². Wyniki szczegółowej analizy porównawczej prowadzą do wniosku, że należy mówić o dialektach języka misznaickiego. Różnice pomiędzy dialektami są widoczne w warstwie semantycznej i gramatycznej. Faktem wartym uwagi jest to, że teksty traktujące o służbie w Świątyni często stylizowane są na język przypominający narrację biblijną¹⁸³.

2.9.4. Język aramejski Jalkutu Szimoni

Podjęwając się analizy lingwistycznej i treściowej midraszu Jalkut Szimoni, należy przyrzeć się bliżej specyfice języka aramejskiego, który jest używany w tekście dzieła. Język aramejski należy do północno-zachodniej rodziny języków semickich i ma za sobą długą historię rozwoju, gdyż jego początki sięgają pierwszego tysiąclecia przed Chrystusem. W związku z faktem, iż język ten obejmował swoim zasięgiem tereny Bliskiego Wschodu oraz Azję Środkową, nieuniknioną konsekwencją tak szerokiego zasięgu geograficznego było powstanie wielu dialektów. W przypadku badanego midraszu, mowa o etapie rozwoju języka, który w opracowaniach językoznawczych określa się mianem późnego języka aramejskiego. Biorąc pod uwagę źródła, z których czerpie jalkut, należy wziąć pod uwagę dwa dialekty, a mianowicie aramejski babiloński, w którym została napisana Gemara oraz aramejski galilejski, język midraszy będących efektem twórczości autorów związanych z terenem Izraela oraz Talmud Jerozolimski.

2.9.4.1. Historia badań nad językiem aramejskim

Rozkwit zainteresowania krytyczną analizą języka aramejskiego obejmujący szersze kręgi badaczy nastąpił w XIX wieku. Pierwszym znanym autorem systematycznej gramatyki języka aramejskiego babilońskiego był Juda Jeitteles (Jehuda ben Jona Jeitteles). Jego gramatyka ukazała się w roku 1813 w Pradze¹⁸⁴. Językiem aramejskim obu Talmudów i midraszy interesowali się między innymi przedstawiciele Wissenschaft des Judentums, wśród których należy wymienić badaczy, takich jak Marcus Jastrow, autor słownika języków, w których napisane zostały oba Talmudy i midrasze¹⁸⁵ oraz Jacob Levy i Samuel Krauss, leksykografowie podejmujący wysiłek usystematyzowania słownictwa Talmudów, midraszy

¹⁸² Zob. tamże, s. 12.

¹⁸³ Por. tamże, s. 15.

¹⁸⁴ Zob. J. Jeitteles, מבוא הלשון ארמית, Praga 1813.

¹⁸⁵ Zob. M. Jastrow, dz. cyt.

i targumów¹⁸⁶. Spośród najbardziej znanych współczesnych badaczy języka aramejskiego późnego okresu należy wyróżnić: Michaela Sokoloff'a, podejmującego problematykę dialektu galilejskiego, Yechiela Karę, Moshe (Matthew) Morgenstern'a i Elitzura Bar-Asher Siegal'a¹⁸⁷.

Istotnym momentem w badaniach nad dialektami języka aramejskiego, a w rzeczywistości również nad językiem hebrajskim misznaickim, był początek lat sześćdziesiątych XX wieku. Kamieniem milowym w badaniach nad dialektem babilońskim języka aramejskiego stała się koncepcja autorstwa Yechezkeła Kutschera, która proponowała zmianę punktu wyjścia i nową metodologię w badaniach nad językami Talmudu i midrasz. Dotychczasowe badania, których głównymi inicjatorami byli Ezra Zion Melamed oraz Jacob Nahum Epstein, jako materiał źródłowy przyjmowały powszechnie obowiązujący tekst Gemary¹⁸⁸. Językoznawcy próbowali opisywać język jako całość, nie koncentrując się na różnicach wynikających z historycznego rozwoju języka czy źródeł poszczególnych tekstów. Y. Kutscher wskazał na potrzebę analizy rękopisów w celu poszukiwania odpowiedzi na pytanie o najbardziej pierwotną charakterystykę dialektu babilońskiego i galilejskiego. Niewątpliwą zasługą Y. Kutschera jest fakt, że dzięki analizie porównawczej manuskryptów wykazał, że Manuskrypt Kaufmanna jest najstarszą znaną wersją tekstu Miszny¹⁸⁹.

Elitzur Bar-Asher Siegal w metodologii proponowanej przez Y. Kutschera widzi kilka problemów¹⁹⁰. Powołując się na wyniki badań socjolingwistycznych dowodzi, że język nie jest stałym, jednolitym bytem, czego dowodem jest chociażby istnienie socjolektów, czy dyglosji spowodowanych kontekstem kulturowym pojawiającym się w przypadku uroczystości, obrzędów czy innych okoliczności wymagających używania określonych form języka. Wskazuje również na zjawisko standaryzacji języka, polegające na tym, że pomimo istnienia

¹⁸⁶ Samuel Krauss podjął się próby usystematyzowania wiedzy na temat obecności łaciny i greki w Talmudzie, midraszach i targumach. Zob. S. Krauss, dz. cyt.

¹⁸⁷ M. Sokoloff jest autorem słownika dialektu galilejskiego. Zob. M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Ramat Gan 2003. Y. Kara, מחקרים בלשונם של התלמוד הבבלי, מאת Y. Kara, הארמית, Jeruzalajim 1983. M. Morgenstern, *Studies in Jewish Babylonian Aramaic Based upon Early Eastern Manuscripts*, Winona Lake 2011. E. B. A. Siegal, לשונות ספרות יהודית בימי הביניים: הארמית של הזוהר כמקרה מבחן, w: לשונות ספרות יהודית בימי הביניים: הארמית של הזוהר כמקרה מבחן, red. E. B. A. Siegal, D. Ya'akov, Jeruzalajim 2020, s. 19-66.

¹⁸⁸ Zob. E. Bar-Asher Siegal, נטעני אילן: מחקרים בלשון העברית ובאחיותיה, w: כמה הכללות בתצורת הפועל של הארמית הבבליית, red. M. Bar-Asher, I. Meir, Jeruzalajim 2014, s. 103-104.

¹⁸⁹ Teza Yechezkeła Kutschera została powszechnie uznana za obowiązującą. Manuskrypt Kaufmanna jest obecnie uważany za pierwotną wersję tekstu Miszny. Zob. Ch. Gafni, פשוטה של משנה: עיונים בחקר ספרות חז"ל בעת החדשה, Tel Awiv 2011, s. 160.

¹⁹⁰ Por. E. Bar-Asher Siegal, ...מחקר פילולוגי, s. 182-184.

wielu dialektów, język używany w tekstach ulegał ujednoliceniu. Biorąc pod uwagę fakt, że dialekt najczęściej jest odzwierciedlany w mowie, należy podkreślić, że jego rekonstrukcja w oparciu o źródła pisane jest utrudniona, czasem nawet niemożliwa. Badacz zaznacza, że pomimo trudności związanych z próbą dotarcia do pierwotnej formy dialektów, nie należy rezygnować z wysiłku poszukiwań. Jak wskazuje, obecnie w badaniach językoznawczych dokonuje się syntezy tych dwóch metodologii z jednej strony biorąc pod uwagę krytykę tekstu opartą na porównaniu rękopisów, z drugiej zaś analizując różnice pomiędzy poszczególnymi dialektami i okresami rozwoju języka na podstawie całości materiału, a więc tekstu w ostatecznej postaci¹⁹¹.

2.9.4.2. Historia rozwoju języka aramejskiego

Opisując historię rozwoju języka aramejskiego w kontekście Biblii hebrajskiej, a później tekstu Gemary i midraszy, w pierwszej kolejności należy wskazać na tak zwany królewski język aramejski, znany również jako aramejski język literacki¹⁹², którego istnienie datuje się od około VII do II wieku przed Chrystusem¹⁹³. Język ten pełnił funkcję *lingua franca* imperium asyryjskiego, a następnie perskiego obejmującego tereny Bliskiego Wschodu i Azję Środkową. Jako świadectwo tego, że był to język komunikacji międzynarodowej można wymienić teksty z 2 Krl 18,26 i Iz 36,11, w których opisana została prośba Eljakima, syna Hilkiasza, skierowana do Rawszaka, sługi Sancheryba, aby ten nie mówił po hebrajsku, ale po aramejsku. Język tego okresu można znaleźć również w tekstach biblijnych, takich jak: Dn (2,4-7,28), Ezd (4,8-6,8; 7,12-26), Rdz 31,47 (wyrażenie יגר שהדוּתָא) oraz Jr 10,11. Dzisiejszy stan wiedzy pozwala na twierdzenie, że język ten nie był jednolity. Jako dowód Shmuel Fassberg wskazuje na treść papirusów z Hermopolis oraz język używany w *Sentencjach Achikara*, asyryjskich opowieściach królewskich znalezionych w Elefantynie¹⁹⁴. Za cechy charakterystyczne języka aramejskiego okresu królewskiego uważa się, między innymi: swobodny szyk zdania, obecność syntagmy w układzie dopełnienie + przyimek ל + podmiot, na przykład: דְּנָה לְמַבְנִיָּה בֵּיתָה (Ezd 5,9)¹⁹⁵, tendencję do używania spółgłosek nosowych (נ, ג) oraz występowanie wielu wyrazów pochodzących z języka akadyjskiego i perskiego.

¹⁹¹ Zob. E. Bar-Asher Siegal, ...כמה הכללות, s. 104.

¹⁹² Por. M. Majewski, *Klasyfikacja języków semickich*, „Studia Leopoliensia” t. 4: 2011, s. 152.

¹⁹³ Zob. S. Fassberg, ארמית, w: ספריית האנציקלופדיה המקראית: שפות שמיות, red. Ch. Rabin, Jeruzalajim 1991, s. 79.

¹⁹⁴ Por. tamże, s. 81.

¹⁹⁵ Zob. tamże, s. 82.

Kolejnym etapem rozwoju języka aramejskiego jest tak zwany język średnio-aramejski, którego okres datuje się od około 200 roku przed Chrystusem do 200 roku po Chrystusie. Dokumentami poświadczającymi istnienie tego etapu rozwoju języka są, między innymi¹⁹⁶: pisma znalezione w Qumran (Apokryf Księgi Rodzaju, aramejskie tłumaczenie Księgi Hioba), świadectwa tekstowe z Nahal Hewer i Wadi Murabba'at takie, jak: listy Bar Kochby, archiwum Bawty¹⁹⁷, nagrobne inskrypcje epigraficzne oraz aramejskie słowa i zwroty występujące w tekście Nowego Testamentu i dziełach Józefa Flawiusza oraz Targum Onkelosa.

Biorąc pod uwagę źródła wykorzystywane w midraszu, najistotniejszym etapem rozwoju języka aramejskiego jest tak zwany okres późny, którego czas rozwoju obejmuje okres od około 200 do 700 roku po Chrystusie i dalej. W okresie tym pojawiło się sporo odmian aramejszczyzny, spośród których można wymienić grupę dialektów wschodnich: babiloński, syryjski, mandejski oraz grupę dialektów zachodnich: galilejski, samarytański, syryjski (używany na terenach Izraela głównie przez chrześcijan), judejski używany na terytorium pomiędzy Hebronem a Jerozolimą oraz ich lokalne poddialekty. W przypadku Jalkutu Szimoni dialektami, którym należy się przyjrzeć są babiloński i galilejski.

2.9.4.3. Dialekt babiloński

Dialekt babiloński był językiem Żydów zamieszkujących Babilonię i funkcjonował jako ich codzienny sposób komunikacji od około III do XI wieku po Chrystusie. Do najważniejszych źródeł dokumentujących istnienie i rozwój tego dialektu należą Talmud Babiloński i twórczość literacka gaonów. Spośród artefaktów będących świadectwem obecności babilońskiej aramejszczyzny w życiu codziennym, na uwagę zasługują misy znalezione na terenie dzisiejszego Iraku i Iranu. Badania prowadzone między innymi przez Shaula Shakeda i Josepha Naveha dowodzą, że naczynia te pełniły rolę talizmanu mającego chronić ich właściciela przed

¹⁹⁶ Czasami do tego etapu rozwoju języka aramejskiego zalicza się również Targumy Onkelosa i Jonatana. Należy jednak zaznaczyć, że ich gramatyka wskazuje na okres późniejszy, co może być efektem ich ostatecznej redakcji i pracowni. Zob. tamże, s. 82.

¹⁹⁷ Archiwum Bawty (ארכיון של בבתא) – zbiór dokumentów należących do właścicielki ziemskiej zwanej Bawta bat Szimon mieszkającej w okolicach Ein Gedi. Zbiór dokumentów został odkryty w 1960 roku przez ekipę archeologiczną kierowaną przez Yigaela Yadina. Dokumenty stały się jednym z pierwszych pisanych źródeł dokumentujących życie codzienne na terenach Izraela w II wieku po Chrystusie. Spośród trzydziestu pięciu dokumentów prawnych, trzy zostały sporządzone w języku aramejskim. Zob. S. Y. Friedman, מחקרי לשון ומינוח, בספרות התלמודית, Jeruzalajim 2014, s. 160-161.

nieszczęściem oraz zapewniać szeroko rozumiane powodzenie, na przykład w zwycięstwie nad wrogami czy przejmowaniu władzy w społeczeństwie¹⁹⁸.

Analizując język aramejski Gemary, należy zwrócić uwagę na fakt, że nie jest on jednolity i podlega dalszej klasyfikacji na poddialekty. Caspar Levias, autor gramatyki języka aramejskiego babilońskiego wydanej w roku 1930 wskazuje, że istnienie owych poddialektów jest spowodowane kilkoma czynnikami, spośród których należy wyróżnić dwa najistotniejsze, a mianowicie długi okres redakcji dokumentów (około trzysta lat redakcji tekstów Gemary) oraz obecność wypowiedzi przedstawicieli różnych szkół talmudycznych pochodzących z różnych rejonów, między innymi z Sury, Nahardei, Pumbedity, Medinaty i innych. Powołując się na badania prowadzone przez Zachariasa Frankela i Zeeva Wolfa Rabinowitscha, językoznawca wskazuje na różnice leksykalne i gramatyczne w języku poszczególnych traktatów Gemary¹⁹⁹.

¹⁹⁸ Na temat obecnego stanu badań nad transkrypcjami magicznych mis zob. N. Vilozni, שערות לילית וקרני אשמדאי: שערות לילית וקרני אשמדאי, Jeruszałajim 2017, s. 13-22. S. Shaked pokazuje, że tereny, na których praktykowano użycie tych amuletów rozciągają się od Azji Mniejszej do Egiptu. Jak się okazuje, badania inskrypcji magicznych mis są pomocne nie tylko w badaniach nad rozwojem dialektu babilońskiego, ale pozwalają na wyciąganie wniosków dotyczących pobożności ludowej babilońskiej diaspory. Por. Z. Ilan, E. Damati, מירות: יישוב יהודי קדום בגליל העליון, w: אבן חרס ואדם: דרך ארץ: אבן חרס ואדם: דרך ארץ, red. I. Zaharoni, Tel Awiw 1997, s. 126.

¹⁹⁹ Por. C. Levias, dz. cyt., s. 17-18.

Podział dialektów języka aramejskiego babilońskiego obecnych w tekście Gemary z uwzględnieniem szkół talmudycznych²⁰⁰.

Język aramejski Gemary (dialekt palestyński)		
Język Pumbedity	Język Szkoły w Surze	Język szkół izraelskich
Obejmuje traktaty: Nedarim, Nazir, Meila, Temura, Karetot	Wykorzystywany w redakcji większości traktatów	Język obecny w sposób fragmentaryczny w wielu traktatach

2.9.4.4. Dialekt galilejski

Dialekt galilejski języka aramejskiego był używany na terenach Izraela, a szczególnie w Galilei od około II wieku po Chrystusie do czasu podbojów arabskich mających miejsce w VII wieku, kiedy język ten ustępuje miejsca językowi arabskiemu²⁰¹. Spośród najważniejszych źródeł poświadczających istnienie tego dialektu należy wymienić: inskrypcje synagogalne i nagrobne z okresu bizantyjskiego, Targum Neofiti, Targum Jonatana, fragmenty Talmudu Jerozolimskiego oraz midrasze, takie jak: Bereszit Rabba, Wajikra Rabba, Rut Rabba, Pesikta DeRaw Kahana i inne midrasze haggadyczne spisane na terenie Izraela²⁰².

Wiedzę na temat dialektu galilejskiego próbowano systematyzować już w XVI wieku. Przykładem takiego przedsięwzięcia jest lista wyrażeń charakterystycznych dla galilejskiej aramejszczyzny sporządzona przez XVI-wiecznego badacza Talmudu Jerozolimskiego Solomona Sirilio²⁰³. Innym badaczem zajmującym się tą kwestią był przedstawiciel ruchu Wissenschaft des Judentums, założyciel Żydowskiego Seminarium Teologicznego we Wrocławiu, Zacharias Frankel. Jak wskazuje Moshe Amis, jednym z pierwszych badaczy

²⁰⁰ Zob. tamże, s. 18-19.

²⁰¹ Na określenie tego dialektu używa się również nazwy: ארמית יהודית של ארץ ישראל (aramijski judejski ziemi Izraela). Podejście to promują w szczególności David Rosenthal i Joseph Augustine Fitzmyer. Zob. M. Bar Asher, ...מחקרים בלשון, Jeruszałajim 2008, s. 84.

²⁰² Zob. S. Fassberg, dz. cyt., s. 84.

²⁰³ Zob. Moshe Asis, dz. cyt., s. 242.

z przełomu XIX-XX wieku podejmującym się opisu dialektu galilejskiego był Gustaw Dalman. Niemiecki orientalista w roku 1894 wydał w Lipsku: *Grammatik des Jüdisch-Palästinischen Aramäisch*. Inną próbę dokonania syntezy wiadomości z zakresu gramatyki tego dialektu podjął Caspar Levias. Wydanie jego dzieła nastąpiło w roku 1986²⁰⁴.

W 1950 roku, na łamach periodyku *Tarbiz*, Yechezkel Kutscher wskazał na potrzebę rewizji dotychczasowych ustaleń związanych z systematyzacją wiedzy na temat dialektu galilejskiego²⁰⁵. Do tego czasu punktem wyjścia były ustalenia poczynione przez G. Dalmana. Izraelski językoznawca omawiając problemy związane z dotychczasowym sposobem badań wskazywał na fakt, że osamogłoskowanie tekstów pisanych w tym dialekcie opierało się na babilońskiej tradycji wokalizacyjnej. Problem ten jest obecny zarówno w wersjach drukowanych poszczególnych dzieł, jak i rękopisach. Powodem tego była popularność Talmudu Babilońskiego oraz Targumu Onkelosa, których system wokalizacyjny stał się wyznacznikiem prawidłowej punktacji samogłoskowej innych dzieł²⁰⁶. Zdaniem filologa rozwiązaniem tego problemu powinna być dogłębna krytyka tekstu, mająca na celu odtworzenie procesu redakcyjnego poszczególnych dzieł i prześledzenie procesu przechodzenia dialektu palestyńskiego w babiloński. Jako przykład takiego przedsięwzięcia badacz wskazywał na aparat krytyczny midraszu Bereszit Rabba sporządzony przez Yehudę Theodora i Hanocha Albecka²⁰⁷. Jak wskazuje Shmuel Fassberg, precyzyjne opisanie tego dialektu jest trudnym przedsięwzięciem z uwagi na skomplikowany materiał badawczy. Zgadza się z koncepcją Y. Kutschera badacz sugeruje, że dzieła, które są uważane za źródło poznania dialektu, były przepracowywane i przepisywane przez redaktorów i pisarzy znających dialekt babiloński²⁰⁸.

2.9.5. Osamogłoskowanie tekstu Gemary

Caspar Levias zaznacza, że dokładne i pewne zrekonstruowanie systemu samogłoskowego języka aramejskiego jest niemożliwe. We wstępie do swojej gramatyki zaznacza, że sposób wokalizacji tekstu jest często uzależniony od tradycji, do której

²⁰⁴ Gramatykę C. Leviasa zalicza się do klasycznych opracowań dotyczących tematyki języka aramejskiego galilejskiego. Zob. Sylabus autorstwa Stevena Fassberga dostępny w internecie:

<https://shnaton.huji.ac.il/index.php/NewSyl/25857/1/2014/>, (dostęp: 24.03.2023).

²⁰⁵ Zob. Y. Kutscher, מחקרים בארמית הגלילית, "תרביץ" t. 21: 1950 z. 3, s. 192-193.

²⁰⁶ Por. M. Baraniak, *Targumy rabiniczne a chrześcijaństwo*, „Estetyka i Krytyka” 2012 nr 27, s. 106-107.

²⁰⁷ Por. Y. Theodor, Ch. Albeck, *Bereschit Rabba mit kritischem Apparat und Kommentar: Parascha XLVIII-LXXXVI*, Berlin 1927.

²⁰⁸ Por. S. Fassberg, dz. cyt., s. 84.

przywiązany jest autor podręcznika²⁰⁹. Należy zauważyć również, że we współczesnej praktyce odczytywania tekstu Gemary obecne jest identyczne przekonanie. Podejmując wyzwanie ustalenia możliwie jak najwierniejszej wokalizacji tekstu, Caspar Levias wymienia następujące elementy²¹⁰: a) obecność *matres lectionis* w tekście Gemary b) analizę tradycji wokalizacyjnej respektowanej przez większość czytelników c) analizę *nikudu* obecnego w rękopisach Gemary d) analizę osamogłoskowania tekstu targumów oraz aramejskich fragmentów Biblii hebrajskiej e) szukanie odpowiedzi poprzez analizę porównawczą z innymi językami semickimi, szczególnie z językiem syryjskim starożytnym i współczesnym. Dokonując krytycznej analizy powyższych metod rekonstrukcji osamogłoskowania tekstu, autor gramatyki zdecydował się na ograniczenie stosowania *nikudu*. Dokonując wokalizacji poszczególnych wyrazów, czyni to w oparciu o *matres lectionis* oraz tradycję zawartą w targumach, przy czym zaznacza, że metoda ta nie jest pozbawiona wad²¹¹.

Biorąc pod uwagę historię rozwoju języka aramejskiego oraz ustalenia badaczy, takich jak Yechezkel Kutscher oraz Shmuel Fassberg, trzeba zauważyć, że stopień skomplikowania materiału badawczego nie pozwala na precyzyjne usystematyzowanie wiedzy na temat dialektów. Jedną z najnowszych propozycji jest stanowisko zaproponowane przez Hsin-Chih Perng'a, tajwańskiego badacza podejmującego kwestię współistnienia kilku dialektów języka aramejskiego. W swoim artykule sugeruje, że nakładanie się warstw dialektów nie jest wynikiem pracy kopistów, którzy ze względu na znaną im tradycję językową i wokalizacją mimowolnie przepracowywali tekst, ale jest wynikiem celowego działania redaktorów, którym zależało na stylizowaniu tekstów zawierających w sobie kilka odmian języka aramejskiego²¹². Choć autor koncepcji odnosi się do kwestii procesów redakcyjnych targumów, propozycję tę można zastosować również w odniesieniu do dzieła jakim jest Jalkut Szimoni. Midrasz ten, jako antologia wielu rabinicznych komentarzy, zawiera w sobie nie tylko bogatą grę propozycji i rozstrzygnięć natury teologicznej, ale stanowi kompilację wielu odmian języka hebrajskiego oraz aramejskiego. Również w tym wypadku wykorzystanie odmian języka i jego dialektów należy traktować jako intencję autora, którego celem było podsumowanie dotychczasowej tradycji interpretacyjnej, a przez to również językowej.

²⁰⁹ Zob. C. Levias, dz. cyt., s. 19.

²¹⁰ Zob. tamże, s. 19.

²¹¹ Por. tamże, s. 24.

²¹² Zob. H. Perng, גיוון לשוני מכוון בארמית יהודית ספרותית מאוחרת, "לשונונו" 2020-2021 nr 83, s. 141.

Rozdział III

Jalkut Szimoni do szóstego rozdziału Księgi Izajasza

3.1. Źródła wykorzystywane w midraszu do szóstego rozdziału Księgi Izajasza

Jalkut Szimoni do szóstego rozdziału Księgi Izajasza		
Talmud Babiloński	Talmud Jerozolimski	Midrasze
Berachot	Sanhedrin	Jelamdenu
Holin		Pirkei Rabbi Eliezer
Jebamot		Agadat Szmuel
Kiduszin		Pesikta Rabbati
Ketubot		Tanna Dewej Elijahu
Megilla		Wajikra Rabba
Rosz HaSzana		

3.1.1. Miszna

Dzieło to jest zbiorem wypowiedzi rabinicznych autorytetów w odniesieniu do żydowskiego prawa, liturgii oraz interpretacji tekstów biblijnych. Dyskusja zapisana na kartach Miszny jest świadectwem nieustannej potrzeby aktualizacji prawnych, liturgicznych i interpretacyjnych rozwiązań w odniesieniu do życia Izraela. Początkowo treść dyskusji była przekazywana ustnie, a formę pisaną zaczęła przyjmować na przełomie II i III wieku po Chrystusie²¹³. Tekst Miszny zawiera wypowiedzi tannaitów, którzy kontynuowali pracę swoich poprzedników działających w okresie pretannaickim (od II w. przed Chrystusem do 20 r. po Chrystusie). Jak wskazuje Krzysztof Pilarczyk, w tekście dzieła można upatrywać wypowiedzi sześciu pokoleń tannaitów. Czas ich działalności obejmuje około dwieście lat podczas, których

²¹³ Zob. N. Mendecki, *Historia narodu wybranego po powstaniu Bar Kochby: Redakcja Miszny*, „Collectanea Theologica” t. 55: 1985 z. 2, s. 56.

formułowali oni rozwiązania dotyczące różnych kwestii religijnych i społecznych²¹⁴. Ostatnie pokolenie, którego działalność datuje się na okres 170-200 r. po Chrystusie, podjęło inicjatywę zredagowania dotychczasowej ustnie przekazywanej tradycji. Głównym inicjatorem pracy nad tekstem Miszny był Jehuda ha-Nasi. Prawdopodobnie jedno z ostatnich przepracowań redakcyjnych Miszny miały miejsce w pierwszych dwudziestu latach III wieku.

Struktura Miszny przedstawia się następująco: tekst dzieła podzielony jest na sześć porządków (סדרים). Każda z sześciu części jest poświęcona odrębnym zagadnieniom, takim jak²¹⁵: prawa dotyczące uprawiania roli (Berachot), reguły obowiązujące podczas celebrowania szabatu i innych świąt (Moed), zasady zawierania ślubów, procedur związanych z rozwodem (Naszim), prawo odszkodowawcze (Nezikin), reguły ofiarnicze (Kodaszim) oraz reguły związane z rytualnym zanieczyszczeniem i oczyszczeniem (Toharot). Każdy z porządków jest podzielony na siedem bądź dwanaście traktatów (מסכתות)²¹⁶ ułożonych według wybranych kategorii tematycznych²¹⁷. Traktaty podzielone zostały na rozdziały.

Avraham Walfish uważany za prekursora badań nad literacką strukturą pierwszej części Talmudu, wśród charakterystycznych cech stylu Miszny wymienia: wykorzystywanie słów przewodnich, homonimów, gier słownych, paralelizmów, intertekstualnych powiązań pomiędzy jednostkami, tworzenie specyficznych form gramatycznych (na przykład poprzez zwiększenie ilości podmiotów bądź dopełnień w zdaniu), paronomazję, inkluzję, anaforę i epiforę²¹⁸.

Najstarszym znanym rękopisem Miszny jest rękopis Kaufmanna MS a 50, którego powstanie datuje się na około X-XI wiek. Tekst hebrajski jest w całości wokalizowany, choć należy zaznaczyć, że proces osamogłoskowania miał miejsce znacznie później niż czas

²¹⁴ Por. K. Pilarczyk, *Wprowadzenie do Talmudu*, w: *Talmud Babiloński: Traktat Chagiga*, red. przekł. G. Zlatkes, Kraków 2009, s. 11.

²¹⁵ Zob. K. Pilarczyk, *Literatura żydowska...*, s. 197-199.

²¹⁶ Słowo מַסְכָּת prawdopodobnie pochodzi od biblijnego מַסְכָּת (Sdz 16,13), które należy rozumieć jako zwitek, kłębek nici. W znaczeniu przenośnym słowo to zaczęło oznaczać splot wielu wątków, myśli i tekstów.

Zob. R. Selig, 43 לְמַד לְשׁוֹנֵה, Jeruzalajim 2002.

²¹⁷ Szczegółowy opis treści poszczególnych traktatów przedstawia Günter Stemberger w swoim wprowadzeniu do Talmudu i midrasz: G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 9 Auflage, München 2011, s. 126-134.

²¹⁸ Zob. A. Walfish, *The Poetics of the Mishnah*, w: *The Mishnah in Contemporary Perspective*, HdO, Vol. 87, red. A. J. Avery-Peck, J. Neusner, Boston 2006, s. 153-189. Zob. też: A. Y. Sternberg, תפקידם הספרותי של נושאים, "אורשת" 8: 2018-2019, s. 174.

powstawania samego rękopisu²¹⁹. Analiza sposobu wokalizacji pokazuje, że redaktor odpowiedzialny za to przedsięwzięcie dysponował inną wersją tekstu Miszny. Do cech charakterystycznych wokalizacji tego rękopisu należy między innymi maniera zamiany *patach* na *kamac* oraz *sere* na *segol*²²⁰. Odpis powstał prawdopodobnie w Izraelu lub na terenach Włoch. Argumentem stojącym za tym, aby miejsca redakcji tego tekstu upatrywać w Izraelu może być fakt, że język tekstu wpisuje się w standardy dialektu palestyńskiego misznaickiego²²¹. W 1929 roku Georg Beer z Uniwersytetu w Heidelbergu we współpracy z Węgierską Akademią Nauk wydał faksymile rękopisu Kaufmanna MS a 50²²². Wydanie nie zawiera komentarza, a jedynie fotografie rękopisu. Egzemplarz został zdigitalizowany i udostępniony na stronie internetowej Library of the Hungarian Academy of Sciences²²³.

Drugim najważniejszym i zarazem najstarszym rękopisem Miszny jest rękopis Parmeński. Na podstawie analizy porównawczej tekstu z odpisem midraszu Sifra datowanego na XI wiek, Gid'on Haneman i Chayyim Schirmann sugerują, że powstał on w tym samym okresie²²⁴.

Trzecim najważniejszym manuskrytem pierwszej części Talmudu jest rękopis Oksfordzki MS Cambridge Add. 470. Jak wskazuje Yehudit Henshke, znaki wodne widoczne na rękopisie sugerują, że powstał on w połowie XV wieku²²⁵. Tekst ten nie jest wokalizowany. Wyniki kodykologicznej i paleograficznej analizy manuskryptu prowadzą do wniosku, że prawdopodobnym miejscem powstania tego egzemplarza były tereny Bizancjum²²⁶. Faksymile rękopisu zostało udostępnione na stronie internetowej Biblioteki Uniwersytetu Cambridge²²⁷.

David Faleck wskazuje, że od czasu zakończenia redakcji Gemary komentującej tekst Miszny, pierwsza część Talmudu utraciła swoją autonomię i zaczęła być postrzegana wyłącznie

²¹⁹ Por. M. Ryzhik, *Mishnah Kaufmann: Further Evidence for the Existence of Different Manuscript Traditions*, „Revue des études juives”, 2018 nr 177 (3-4), s. 270.

²²⁰ O cechach charakterystycznych wokalizacji SM a 50 pisał Uri Mor. Zob. U. Mor, „ביקוד המילות ו-, ב-, כ-, ל-”, במעמד פרה-טוני במשנה על פי כתב יד קאופמן „אילו וְאֵילוּ”, 2004-2005, nr 67, s. 271-291.

²²¹ Por. M. Ryzhik, *dz. cyt.*, s. 270.

²²² Zob. G. Beer, *Faksimilie-Ausgabe des Mischnacodex Kaufmann A. 50*, Heidelberg 1929.

²²³ Zob. Mishnah: MSA A. 50, <http://kaufmann.mtak.hu/en/ms50/ms50-coll1.htm>, (11.01.2022).

²²⁴ Por. I. Z. Feintuch, *מסורות ונוסחאות בתלמוד: מהקרים*, Ramat Gan 1985, s. 87.

²²⁵ Zob. Y. Henshke, *The Vocalization of MS Cambridge of the Mishna: An Encounter Between Traditions*, w: *Studies in Rabbinic Hebrew*, CSLC, red. S. Heijmans, Cambridge, 2020, s. 25.

²²⁶ Zob. tamże, s. 25.

²²⁷ Zob. Mishnah MS Add. 470.1, <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-00470-00001/1>, (11.01.2022).

jako część większego dzieła²²⁸. Pozycja Gemary umocniła się w czasach działalności gaonów i jej wiodąca rola w postrzeganiu talmudycznych rozwiązań trwała do połowy XVI wieku. W tym właśnie okresie, środowiska kabalistyczne działające w Safed²²⁹ oraz środowiska Żydów aszkenazyjskich będących pod wpływem Jehudy Löwa ben Becalela, zaczęły interesować się lekturą tekstu Miszny i traktować ją jako autonomiczne dzieło²³⁰.

Jak wskazuje Amram Tropper, editio princeps Miszny ukazało się w 1492 roku w Naples. Obecnie najczęściej stosowaną edycją Miszny w oparciu, o którą przygotowuje się współczesne wydania jest XVII-wieczne wydanie zainicjowane przez Jom-Towa Lipmanna Hellera. Od lat pięćdziesiątych XX wieku rolę standardowej wersji drukowanej dzieła pełni wydanie przygotowane przez Hanocha Albecka, wokalizowane przez Hanocha Yalona²³¹.

Wśród najbardziej znanych i cenionych badaczy związanych z XIX-wiecznym ruchem Wissenschaft des Judentums podejmujących się krytycznej analizy pierwszej części Talmudu należy wymienić, między innymi: Zachariasa Frankela, duchowego ojca judaizmu konserwatywnego, Jacoba Nahuma Epsteina, pierwszego redaktora naczelnego periodyku Tarbiz oraz pochodzącego z Lwowa znawcę literatury kabalistycznej Reuvena Margaliota.

Wśród badaczy urodzonych w XX wieku na wspomnienie zasługuje Shmuel Safrai, badający historię judaizmu II Świątyni oraz epoki talmudycznej. Kontynuatorem jego dzieła jest jego syn Zeev Safrai, który zajmuje się badaniami na styku Miszny, archeologii i socjohistorii²³² oraz córka, Hannah Safrai, analizująca tekst Miszny z perspektywy feministycznej. Innym badaczem tekstu Miszny jest David Rozenhal, który w ramach swojej pracy doktorskiej opracował krytyczną edycję traktatu Awoda Zara²³³. Warty wspomnienia jest również postać Jacoba Neusnera, pioniera w zakresie wykorzystywania metody historii form w badaniach nad literaturą rabiniczną. Nowatorskość jego podejścia polegała również na traktowaniu tekstów judaizmu w oderwaniu od ich religijnego kontekstu. Współczesnym

²²⁸ Por. D. Faleck, *The Revival of Mishnah Study in the Early Modern Period*, „CUREJ” 2008, s. 3-4.

²²⁹ O powodach takiej recepcji tekstu Miszny w środowiskach kabalistów z Safed zob. tamże, s. 17-35.

²³⁰ Studiowanie Miszny jako autonomicznego dzieła było nową koncepcją pedagogiczną zaproponowaną przez Jehudę Löwa ben Becalela. Zob. tamże, s. 35-47.

²³¹ Zob. H. Albeck, H. Yalon, ששה סדרי משנה: סדר זרעים, Jeruzalajim, Tel Awiw 2008, s. 13-28. Por. A. Tropper, *The State of Mishnah Studies, w: Rabbinic Texts and the History of Late-Roman Palestine*, red. M. Goodman, P. Alexander, Oxford 2011, s. 93.

²³² Za Opus Magnum tego badacza uważa się socjohistoryczny komentarz do tekstu Miszny. Zob. Z. Safrai, משנת (זרעים א'), Ramat Gan 2008.

²³³ Zob. D. Rozenhal, משנה עבודה זרה: מהדורה ביקורתית בצרף מבוא, (praca doktorska), Jeruzalajim 1980. Promotorem dysertacji był Efraim Elimelech Urbach.

badaczem podejmującym tematykę literatury rabinicznej w kontekście grecko-rzymskim jest Yair Frustenberg.

3.1.2. Midrasz Jelamdenu

Dzieło to jest znane również jako midrasz Tanchuma²³⁴. Nazwa ta pochodzi od imienia amoraity działającego na terenie Izraela, Tanchumy Bar Aba, którego wypowiedzi są często przytaczane w tekście komentarza. W przypadku tego midraszu kwestia nazwy jest problematyczna, ponieważ oba określenia funkcjonowały jednocześnie. Niekiedy proponowano, aby rozróżnić pomiędzy Jelamdenu a Tanchumą, traktując je jako osobne dzieła. Analiza porównawcza materiału tekstowego zawartego w obu wersjach pokazała, że czasami pojawiały się różnice, czasem jednak okazywało się, że oba dzieła przedstawiają tę samą wersję. Z tego powodu w badaniach nad midraszem istotnym aspektem jest krytyka tekstu.

Pierwszą edycją drukowaną dzieła była tzw. תנחומא הנדפס (*Tanchuma drukowany*), którą wydano w Konstantynopolu w 1522 roku. W roku 1883, Salomon Buber wydał midrasz różniący się od XVI-wiecznego wydania. Inicjator edycji twierdził, że jego wydanie jest najbliższe pierwotnej wersji midraszu. Propozycja S. Bubera nie została przyjęta przez środowisko badaczy, ponieważ szesnastowieczna wersja tekstowa dzieła funkcjonowała już od czasów gaonów w Babilonii (VI-XI w.), wydanie Bubera natomiast zawierało wersję włosko-aszkanazyjską midraszu, która powstała znacznie później²³⁵.

Kwestia historii redakcji midraszu doczekała się wielu koncepcji, spośród których należy wyróżnić następujące²³⁶: Leopold Zunz twierdził, że Tanchuma i Jelamdenu to jedno dzieło, które powstało w IX wieku w Grecji bądź południowych Włoszech. Zdaniem Abrahama Epsteina pierwszą wersją dzieła był tekst midraszu Jelamednu, który powstał około V wieku. Z czasem do tekstu zaczęto dołączać materiał z innych źródeł. Obecna forma midraszu jest efektem wielokrotnego przepisywania i przepracowywania tekstu dzieła noszącego nazwę Tanchuma. Hanoch Albeck przyjmuje założenie, że Jelamdenu i Tanchuma to dwa różne midrasze. Ich podobieństwo jest skutkiem działalności redaktorów, wykorzystujących te same źródło w podobnym czasie. Zvi Meir Rabinovich zwraca uwagę na fakt, że poeta o imieniu

²³⁴ Z czasem styl midraszu zyskiwał coraz większą popularność, na skutek czego powstał nowy gatunek literatury rabinicznej, zwany literaturą tanchumiczną (ספרות תנחומא).

²³⁵ Zob. A. Reizel, dz. cyt., s. 235.

²³⁶ Por. tamże, s. 235-237.

Jannai, żyjący na terenie Izraela na przełomie V i VI wieku, wykorzystywał teksty wchodzące w skład midraszu, co może prowadzić do wniosku, że dzieło to znane było już w tym okresie.

Spośród wielu koncepcji dotyczących rekonstrukcji etapów redakcyjnych midraszu, na uwagę zasługuje propozycja autorstwa Marca Bergmana²³⁷. Zdaniem badacza historię redakcji komentarza można podzielić na trzy etapy:

Etap I

W V wieku po Chrystusie pojawia się nowy styl literatury midraszowej zwany literaturą tanchumiczną. Tekst midraszu zawiera sporą ilość słów i zwrotów aramejskich oraz zapożyczeń z języka greckiego i łaciny. Na tym etapie nie pojawia się jeszcze termin הקדוש הוא, ale zamiast tego używany jest rzeczownik אלהים.

Etap II

Na przełomie VI i VII wieku do tekstu midraszu dołączony zostaje nowy materiał tekstowy tłumaczony z języka aramejskiego na hebrajski. Pojawiają się tytuły honorowe dołączane do imion poszczególnych autorytetów pojawiających się w narracji komentarza takie, jak na przykład: ²³⁸הכהן lub בירבי.

Etap III

W VII wieku materiał był sukcesywnie przepracowywany. Na tym etapie odrzucono jednostki tekstowe związane z rozstrzygnięciami halachicznymi oraz dodano fragmenty mające na celu polemikę z Karaimami. Zmiana dotyczyła również stylu dzieła, które zaczęło być stylizowane na wzór tekstów pochodzących od gaonów.

Tekst komentarza proponowanego przez midrasz odnosi się do pierwszych wersetów *paraszy* przeznaczonych do liturgicznego odczytywania w synagodze. W przypadku midraszu Jelamdenu chodzi o izraelski podział Pięcioksięgu, który odczytywany był w cyklu trzyletnim. Midrasz został napisany w języku hebrajskim starszym od języka Miszny. W tekście komentarza występuje wiele słów aramejskich oraz greckich i łacińskich. Narracja komentarza swoim stylem nawiązuje do hebrajskiej poezji religijnej zwanej פיוט (píjut)²³⁹. W tekście

²³⁷ Zob. tamże, s. 236-237. Więcej na temat koncepcji autorstwa Marca Bergmana zob. M. Bergman, *The Tanhuma-Yelammedenu Literature: Studies in the Evolution of the Versions*, New Jersey 2003, s. 173-186.

²³⁸ Shamma Yehuda Friedman szczegółowo opisuje historię rozumienia tego pojęcia. W swojej książce poświęconej badaniom nad językiem i stylem literatury talmudycznej sformułowaniu בירבי poświęca jeden rozdział. Zob. S. Y. Friedman, dz. cyt., s. 227-430.

²³⁹ W VI i VII wieku ten rodzaj poezji charakteryzował się wykorzystywaniem neologizmów. Israel Levin wskazuje, że początków pijutu należy upatrywać w chrześcijańskich pieśniach liturgicznych powstających na terenach Cesarstwa Bizantyjskiego zwanych Kovtáκiov. Więcej na ten temat zob. I. Levin, בין רומא לביזנטיון בתולדות, I. Levin,

midraszu często pojawiają się pytania retoryczne, co może sugerować, że obecne w dziele tradycje były wykorzystywane wcześniej do publicznego wygłaszania bądź odczytywania. Na uwagę zasługuje również pokaźna ilość sformułowań mających na celu łączenie poszczególnych jednostek tekstowych. W tekście dzieła pojawia się wiele gatunków literackich, wśród których należy wymienić: przypowieści, opowieści mędrców, opowieści mające na celu rozwinięcie narracji biblijnej i przysłowia²⁴⁰. Midrasz przejawia tendencję do upraszczania rozwiązań proponowanych przez wcześniejsze tradycje interpretacyjne, na które się powołuje. Spośród zagadnień poruszanych w tekście dzieła można wymienić tematy, takie jak: znaczenie wypełniania przykazań, studiowanie Tory, istnienie Izraela i innych narodów, stosunek do obcych przybyszów i inne.

Ze względu na złożoność problemu związanego z krytyką tekstu midraszu nie powstała kompletna edycja krytyczna dzieła. Podejmowano jednak próby rekonstrukcji możliwie jak najwcześniejszej wersji tekstowej niektórych jego fragmentów. W 1900 roku Lazar Grünhut na podstawie analizy źródeł powołujących się na midrasz opublikował jego fragmenty²⁴¹. Kolejną próbą było wydanie w roku 1976 tekstu komentarza na podstawie rękopisu watykańskiego nr 44. Wydanie przygotował Yaakov Adler²⁴². Marc Bergman podjął próbę stworzenia aparatu krytycznego komentarza. Wyniki jego pracy zostały opublikowane w artykule z roku 1985²⁴³ oraz w jego wydanej pracy doktorskiej z roku 1991²⁴⁴. Allan Kensky w ramach swojej dysertacji doktorskiej dokonał próby krytyki tekstu w odniesieniu do fragmentów dzieła komentujących Wj 1,1-17,17. Podczas pracy nad tekstem midraszu badacz opierał się na rękopisie Cambridge nr 1212. Praca została ukończona w roku 1990²⁴⁵. Obecnie w badaniach nad tekstem dzieła brane są pod uwagę: pierwsza wersja drukowana (Konstanyopol 1522) oraz Tanchuma wydana przez Salomona Bubera.

רצף ותמורה יהודים ויהדות בארץ ישראל הביזנטית-נוצרית: עם ישראל: תיעוד, מציאות ופריודיזציה, red. I. Levin, Jeruszałajim 2004, s. 38-39.

²⁴⁰ Por. A. Reizel, dz. cyt., s. 239.

²⁴¹ Zob. L. Grünhut, ספר ליקוטים: קובץ מדרשים ישנים ומאמרים שונים חלק רביעי, Jeruszałajim 1900.

²⁴² Por. Y. Adler, 'קובץ על יד', מדרש תנחומא כתב יד וטיקן 44, 1976 nr 8, s. 15-75.

²⁴³ Zob. M. Bergman, 'דברי הקטנגרס העולמי למדעי היהדות', עדי נוסח של מדרשי תנחומא-ילמדנו, t. 9: 1985 nr 3, s. 49-56.

²⁴⁴ Por. M. Bergman, ספרות תנחומא-ילמדנו: תיאור נוסחיה ועיונים בדרכי התהוותם, (praca doktorska), Jeruszałajim 1991. Wydanie w języku angielskim ukazało się w roku 2003. Zob. M. Bergman, *The Tanhuma-Yelammedenu Literature: Studies in the Evolution of the Versions*, New Jersey 2003.

²⁴⁵ Zob. A. Kensky, מדרש תנחומא (הנדפס) שמות: שמות עד בשלה הוצאה מדעית, (niepublikowana praca doktorska), New York 1990.

3.1.3. Pirkei Rabbi Eliezer

Midrasz Pirkei Rabbi Eliezer komentuje tekst Biblii hebrajskiej od pierwszego rozdziału Rdz do narracji dotyczącej Miriam dotkniętej trądem (Lb 12). Anat Reizel w ślad za Dawidem Lurią i Leopoldem Zunzem²⁴⁶ wyraża przypuszczenie, że dzieło to w swojej początkowej postaci komentowało cały tekst Pięcioksięgu²⁴⁷, co oznacza, że obecnie dostępny tekst jest fragmentem większej całości, która się nie zachowała.

Nazwa midraszu pochodzi od imienia pierwszego wymienionego w tekście rabina, którym jest Eliezer ben Hurkanos. W Traktacie Soferim 19 pojawia się informacja mówiąca o tym, że ów tannaita żyjący na przełomie I i II wieku jest autorem midraszu. Biorąc pod uwagę ustalenia związane z datowaniem tekstu, midrasz należy traktować jako pseudoepigraf²⁴⁸. Najczęściej redakcję komentarza datuje się na około VIII wiek²⁴⁹. Tekst midraszu powstał prawdopodobnie w Izraelu bądź na terenach pozostających pod zwierzchnictwem arabskim²⁵⁰. Jako argument potwierdzający tę tezę, należy wskazać na obecność opisu zwyczajów charakterystycznych dla Żydów mieszkających na terenie Izraela²⁵¹, jakimi były, między innymi: zasklepienie napletka przy zabiegu obrzezania za pomocą prochu oraz praktyka polegająca na uczęszczaniu żałobników do synagogi tylko w szabat. Ponadto, należy zwrócić uwagę na fakt, że treść komentarza nawiązuje do islamskich tradycji bazujących na Biblii hebrajskiej²⁵². Stosunek midraszu do tych tradycji jest ambiwalentny. Z jednej strony fragmenty dzieła stanowią polemikę z islamskimi wyobrażeniami, przykładem może być komentarz do narracji o śnie Jakuba i kamieniu (Rdz 28,11-16), z drugiej strony zaś miejscami da się zauważyć pozytywne nastawienie względem islamu. Jako przykład można wymienić komentarz do wersetu opisującego smutek Abrahama spowodowany wypędzeniem Hagar i Ismaela (Rdz 21,9-21).

²⁴⁶ Zob. Ch. M. Horowitz, *Wstęp do: פרקי דרבי אליעזר: מהדורה מדעית כתב יד רח"מ הורוביץ*, Jeruzalajim 1972.

²⁴⁷ O argumentach stojących za tą koncepcją zob. A. Reizel, dz. cyt., s. 336-337.

²⁴⁸ Por. K. E. Keim, *Pirkei DeRabbi Eliezer: Structure, Coherence, Intertextuality, and Historical Context*, (praca doktorska), Manchester, 2014, s. 17.

²⁴⁹ Zob. A. Reizel, dz. cyt., s. 332.

²⁵⁰ Por. W. Kosior, *Apotropaiony w midraszu do Księgi Jonasza według Pirke de-rabbi Eliezer. Wstęp, przekład i komentarz*, w: *Zwyczaje i akcesoria apotropaiczne w cywilizacjach świata*, red. K. Kleczkowska, W. Kosior, A. Kuchta, I. Łataś, Kraków 2018, s. 36.

²⁵¹ Zwyczaje te różnią się od tradycji istniejących w gminach na terenie Babilonii. Zob. A. Reizel, dz. cyt., s. 333-334.

²⁵² Zob. tamże, s. 340-341.

Oprócz inspiracji tradycją islamu należy również wspomnieć o wpływach chrześcijańskich tradycji egzegetycznych. Zdaniem Helen Spurling wpływy tych tradycji można zauważyć na przykład w odniesieniu do następujących tematów: roli Samaela w kontekście upadku Adama i Ewy, rozważaniach dotyczących losów potomków Seta i Kaina, budowy arki oraz stworzenia Adama i jego pochówku na Wzgórzu Świątynnym²⁵³. Dokonując analizy motywów zawartych w tekście midraszu, Helen Spurling stwierdza, że autor dzieła wykorzystywał między innymi dorobek syriackiej tradycji egzegetycznej, do której należy zaliczyć twórczość Efrema Syryjczyka, Narasiego i Iszodada z Merw²⁵⁴.

Dzieło wyróżnia się na tle innych midraszy swoim stylem. Zamiast komentować wypowiedzi poszczególnych ksiąg biblijnych werset po wersecie bądź komentować tylko wybrane wersety, autor dzieła próbuje odtwarzać narrację biblijną, tworząc nową wersję zdarzeń. Językiem midraszu jest hebrajski misznaicki. W jego tekście na próżno szukać arameizmów, czy zapożyczeń z łaciny i greki, które są cechą charakterystyczną języka midraszy, których redakcję datuje się na czasy Amoraitów. Co więcej, autor dzieła nie próbował stylizować tekstu według norm klasycznego języka biblijnego, co daje się zauważyć w przypadku dzieł takich, jak na przykład średniowieczne dzieło Księga Sprawiedliwego²⁵⁵ ספר הישר.

Krytyczne opracowanie całości tekstu midraszu nie doczekało się wydania. Wśród badaczy, którzy dołożyli starań, aby usystematyzować wiedzę z zakresu krytyki tekstu dzieła, na uznanie zasługuje Chaim Meir Horowitz, którego ustalenia stały się punktem wyjścia dla badań prowadzonych przez kolejnych judaistów, takich jak: Michael Higger i Eliezer Treitl. Z punktu widzenia krytycznych badań nad tekstem midraszu, do najważniejszych wydań należą²⁵⁶: wydanie warszawskie z roku 1852 drukowane z komentarzem rabina Dawida Lurii,

²⁵³ Zob. H. Spurling, *Pirke de-Rabbi Eliezer and Eastern Christian Exegesis*, „Collectanea Christiana Orientalia” 4 (2007), s. 219.

²⁵⁴ Zob. tamże, s. 233. O zależnościach pomiędzy tekstami liturgicznymi judaizmu i wschodnią tradycją chrześcijańską pisał Mirosław Rucki. Zob. M. Rucki, *Analiza pojęć nawiązujących do relacji chrześcijaństwa z judaizmem rabinicznym w syriackiej anaforze św. Jakuba i hebrajskim tekście Hagady, z uwzględnieniem wybranych dzieł literatury syriackiej*, (niepublikowana praca doktorska), Poznań 2018.

²⁵⁵ Por. A. Reizel, dz. cyt., s. 334.

²⁵⁶ Zob. G. Langer, *Midrash*, Tübingen 2016, s. 306.

niepełne krytyczne wydanie części midraszu red. C. M. Horowitz wyd. w r. 1972 oraz pierwszy druk komentarza (Konstantynopol 1514)²⁵⁷.

3.1.4. Agadat Szmuel

Midrasz Agadat Szmuel, znany również jako midrasz Szmuel, Agadta DeSzmuel oraz Et Laasot La²⁵⁸, jest komentarzem do Ksiąg Samuela. Pierwsze drukowane wydanie midraszu ukazało się w roku 1517 w Konstantynopolu pod nazwą Sefer Midrasz Szmuel. Drugie - w roku 1546 w Wenecji wraz z midraszem Szohar Tow i było znane jako midrasz Szmuel Rabata. W wydaniu praskim z roku 1613 połączono oba dzieła oraz dodano komentarz do Księgi Przysłów. Znane jest ono pod nazwą midrasz Szocher Tow, co ostatecznie prowadzi do wielu nieporozumień.

Zdaniem Leopolda Zunza redakcja komentarza nastąpiła po XI wieku. Swoje twierdzenie badacz argumentował faktem, że tekst dzieła zawiera sformułowania typowe dla późniejszego okresu rozwoju języków hebrajskiego i aramejskiego oraz tym, że autor opierał się na źródłach takich jak Tanna Dewej Eliahu. Anat Reizel wskazuje jednak, że fragmenty midraszu były znane już w XI wieku. Dowodem na to mają być ustalenia wynikające z badań prowadzonych przez Zviego Meira Rabinovitzę²⁵⁹. Icchak Hirsch Weiss również próbował rozwiązać problem datowania redakcji midraszu w oparciu o analizę źródeł obecnych w tekście dzieła. Zwracając uwagę na obecność fragmentów Talmudu Babilońskiego, midraszu do Księgi Koheleta oraz Tanchumy dowodził, że redakcja Agadat Szmuel musiała rozpocząć się w czasie, gdy dzieła te były już znane. Ze stanowiskiem I. H. Weissa polemizował Salomon Buber wskazując, że autor komentarza nie korzystał z Talmudu Babilońskiego, ale z Talmudu Jerozolimskiego oraz midraszy, które powstały na terenie Izraela. S. Buber nie proponował precyzyjnej daty redakcji dzieła²⁶⁰. W dyskusji nad kryteriami decydującymi o sposobie datowania midraszy wartym uwagi okazało się być stanowisko prezentowane przez Berachyahu Lifshitzę. Badacz stwierdził, że równie ważne, jak pytanie o ostateczny czas powstania wykorzystanych źródeł, jest uwzględnienie ich stadium redakcyjnego. Wersja

²⁵⁷ Jak wskazuje Katharina Keim, choć wydanie H. M. Horovitzę zawiera sporo konstruktywnych komentarzy, przy jego tworzeniu redaktor wykorzystał piętnaście manuskryptów nie przedstawiając argumentów stojących za takim wyborem, ani nie wyjaśniając metodologii związanej z krytyką tekstu. Zob. K. E. Keim, *Pirquei de Rabbi Eliezer: Structure, Coherence, Intertextuality*, Leiden 2017, s. 22.

²⁵⁸ Nazwa ta nawiązuje do fragmentu Ps 119,126: „Dla (Pana) czas jest już działać”. Werset ten pojawia się na początku komentarza.

²⁵⁹ Zob. A. Reizel, dz. cyt., s. 271.

²⁶⁰ Por. tamże, s. 271.

tekstowa dzieła wchodząca w skład midraszu do Sm nie zawsze pokrywa się z wersją obecną w ostatecznej redakcji danego źródła. B. Lipschitz wskazuje, że próbując datować poszczególne teksty należy uwzględnić²⁶¹:

- a) zmiany w dialektach
- b) zmiany w sposobie formułowania wypowiedzi
- c) obecność dodatków próbujących wyjaśnić tekst
- d) zamiany trudniejszych sformułowań i słów na prostsze
- e) szeroko rozumiane uproszczenia oraz spłykanie sensu tekstu

Próbując określić czas powstania midraszu, izraelski naukowiec proponował odwrócić dotychczasowy sposób myślenia, który polegał na założeniu mówiącym, że midrasz Szmuel powstał później i dlatego należy stwierdzać, że składa się on z fragmentów różnych innych dzieł. Argumentując zasadność swojego założenia powoływał się na obecność fragmentów midraszu Beresit Rabba pochodzących z rękopisu Watykańskiego nr 60, co oznaczałoby, że midrasz Szmuel zawiera najstarszą wersję tekstu, wykorzystywanego w komentarzu do Księgi Rodzaju. Choć w badaniach nie wskazuje się jednoznacznie na precyzyjny czas redakcji midraszu, Tirtza Lifschitz jako terminus post quem wskazuje na IX wiek²⁶². Argumentem stojącym za tą propozycją jest fakt, że najwcześniejszym dziełem powołującym się na midrasz do Księgi Samuela jest ספר פתרון תורה (Sefer Pitaron Torā), dzieło spisane w Babilonii w IX wieku.

Powszechnie przyjmuje się, że midrasz powstawał na terenie Izraela. Pośród argumentów stojących za tym twierdzeniem należy wymienić: źródła wykorzystywane przy jego redakcji, występowanie imion Amoraitów działających na tym terenie, język midraszu oraz obecność halachicznych rozwiązań przedstawionych w narracji, typowych dla tradycji izraelskiej²⁶³.

Midrasz jest napisany w języku hebrajskim i aramejskim. Język hebrajski obecny w tekście dzieła można scharakteryzować jako izraelski. Przemawia za tym specyficzna łączna pisownia wyrażen takich jak: **איפּשׂר** zamiast **איפּשׂר** oraz pisownia imion tannaitów, których zakończenia zapisywane są literą **ה**, a nie **א**, na przykład: **עקיבא** zamiast **עקיבא** lub **הנינא** zamiast **הנינא**. Ponadto, fragmenty Miszny przytaczane w tekście midraszu są bliższe wersji tekstowej używanej na terenach Izraela. Analizując język aramejski komentarza, Tirtza Lipschitz wskazywała na obecność dialektu galilejskiego, zaznaczając jednocześnie, że zdradza on wpływy babilońskie.

²⁶¹ Zob. tamże, s. 272.

²⁶² Por. tamże, s. 273.

²⁶³ Zob. tamże, s. 273-274.

W niektórych miejscach przy wprowadzaniu tekstu biblijnego w języku hebrajskim, pojawiają się zwroty aramejskie będące fragmentami targumów. Ich obecność jest prawdopodobnie spowodowana potrzebą wyjaśnienia tekstu hebrajskiego. W tekście dzieła pojawiają się również słowa zaczerpnięte z greki. Midrasz nie komentuje wszystkich wersetów Sm, a jedynie wybrane²⁶⁴.

W krytycznych badaniach nad tekstem midraszu obecnie pod uwagę brane są: rękopis parmeński nr 563 i wydanie drukowane (Konstantynopol 1517) oraz wydanie zainicjowane przez Salomona Bubera w 1893 r., oparte na dwóch pierwszych drukowanych wersjach midraszu (Konstantynopol 1517 oraz Wenecja 1546) z uwzględnieniem zmian w tekście proponowanych przez rękopis parmeński nr 563. Do najnowszych wydań midraszu wykorzystywanych w badaniach należy zaliczyć wydanie Berachyahu Lifshitza (2009) oparte na wydaniu drukowanym.

3.1.5. Pesikta Rabbati

Dzieło to zaliczane jest do odrębnego gatunku midraszy zwanych pesiktami, których cechą charakterystyczną jest to, że ich struktura odzwierciedla liturgiczny porządek czytania Pięcioksięgu oraz tygodniowych czytań z ksiąg prorockich zwanych *haftarot*. Z tego powodu ten rodzaj midraszu znany jest również pod nazwą Midrasz Haftarot.

Chcąc przedstawić historię redakcji tego dzieła badacz stoi przed bardzo trudnym zadaniem, gdyż najstarsze teksty wchodzące w skład midraszu pochodzą z V wieku²⁶⁵, najmłodsze zaś można datować na wiek IX²⁶⁶. Dodatkowo należy zwrócić uwagę na fakt, że do czasu pierwszego wydania drukiem w roku 1653 w Pradze, tekst midraszu ulegał zmianom. Marc Bregman badający ten gatunek literatury midraszowej stwierdza, że istniały trzy etapy redakcyjne dzieła. Ostatni etap datuje on na VII wiek. Binyamin Elitzur twierdzi, że proces redakcyjny trwał dłużej i zakończył się w IX wieku. Badacz wskazywał na fakt, że dzieło to po raz pierwszy było wzmiankowane w tekstach z XI i XII wieku na terenach Francji i Niemiec²⁶⁷.

²⁶⁴ Nad kwestią wyboru komentowanych fragmentów tekstu biblijnego zastanawiali się między innymi Salomon Buber i Berachia Lifschitz. Jak wskazuje G. Stemberger, kwestia ta została nierozstrzygnięta. Zob. G. Stemberger, *Einleitung...*, s. 361.

²⁶⁵ Do najstarszych tekstów wchodzących w skład tego dzieła należy zaliczyć midrasz Pesikta DeRaw Kahana. Zob. A. Reizel, dz. cyt., s. 245.

²⁶⁶ Do najmłodszych partii tekstowych midraszu należy zaliczyć fragmenty pochodzące z midraszu Jelamdenu (Tanhuma). Zob. tamże, s. 245.

²⁶⁷ Por. tamże, s. 246.

Językiem midraszu jest hebrajski. W przypadku partii tekstowych pochodzących z midraszu Pesikta DeRaw Kahana oraz midraszu Aseret Hadibrot należy mówić o fragmentach w języku aramejskim. Jak wskazuje Anat Reizel, w tekście dzieła można znaleźć również fragmenty przetłumaczone z języka aramejskiego na hebrajski.

Próbując wskazać na środowisko, w którym doszło do powstania midraszu należy rozróżnić pomiędzy miejscem powstawania tekstów wchodzących w skład dzieła, a okolicznościami, w których doszło do ich kompilacji²⁶⁸. Biorąc pod uwagę język, imiona przywołanych w dziele autorytetów – amoraistów działających na terenach Izraela, źródeł halachy oraz brak nawiązań do Talmudu Babilońskiego należy stwierdzić, że miejscem powstania tekstów wchodzących w skład Pesikty Rabbati był Izrael²⁶⁹. Wśród propozycji wskazania miejsca ostatecznej kompilacji midraszu były wymieniane Grecja i południe Włoch. Argumentem stojącym za takim wyborem była nazwa miasta Bari (בארי) pojawiająca się w tekście komentarza. Kwestią nierozstrzygniętą pozostaje to, czy nie należałoby traktować tej informacji jako wskazówkę dotyczącą konkretnego źródła midraszu, a nie jako miejsca końcowej redakcji Pesikty Rabbati. Pomimo trudności związanych ze wskazaniem miejsca redakcji, należy przyznać, że koncepcje teologiczne zawarte w tekście dzieła stanowią krystalizację propozycji teologicznych charakterystycznych dla pierwszych pięciu wieków myśli rabinicznej związanej z terenami Izraela²⁷⁰.

Jednym z ciekawszych motywów występujących w midraszu są ślady polemiki z chrześcijaństwem. Jak wskazuje Yoshua Schwartz, w tekście dzieła można doszukiwać się krytyki pojęcia „syn Boży”, działań misyjnych prowadzonych w Rzymie oraz władzy sprawowanej przez chrześcijan w Jerozolimie²⁷¹. Badaniami koncentrującymi się wokół powiązań intertekstualnych pomiędzy Pesikta Rabbati a Objawieniem Jana zajmowała się Rivka Ulmer²⁷².

Najwcześniejsze drukowane wydanie midraszu ukazało się w drugiej połowie XVII wieku w Pradze. Kolejne XIX-wieczne wydania takie jak na przykład z 1805 roku mające

²⁶⁸ Por. tamże, s. 248.

²⁶⁹ Por. tamże, s. 248.

²⁷⁰ Zob. R. Ulmer, *The Jerusalem Temple in Pesiqta Rabbati: From Creation to Apocalypse*, „Hebrew Studies” 51 (2010), s. 225.

²⁷¹ Zob. A. Reizel, dz. cyt., s. 253.

²⁷² Zob. R. Ulmer, *The Culture of Apocalypticism: Is the Rabbinic Work Pesiqta Rabbati Intertextually Related to the New Testament Book The Revelation to John?*, „Review of Rabbinic Judaism” t. 14: 2011 z. 1, s. 37-70.

miejsce w Szklowie (obecnie Białoruś), zawierały zmiany w tekście²⁷³. Warty wspomnienia są również: wydanie wrocławskie zainicjowane przez Zeva Wolfa Einhorna (Wrocław 1830) oraz Lwowskie z 1852 roku zawierające komentarz autorstwa Efraima Zalmana Margaliota (1760-1828). Kolejne edycje warte wspomnienia to wydanie wiedeńskie zainicjowane przez Meira Ish-Shalom'a (Friedmanna) wzorowane na wydaniu wrocławskim poszerzone o odnośniki i propozycje korekty tekstu. Uwzględniając inicjatywę wydawniczą na terenach Polski należy wskazać wydanie z roku 1892 oraz przedwojenne warszawskie wydanie z roku 1913. Obecnie w badaniach nad tekstem Pesikty Rabbati korzysta się z wydań autorstwa Meira Isz Szalom'a (Friedmanna) z roku 1880 oraz wydania zainicjowanego przez Rivkę Ulmer będące synoptyczną wersją midraszu zawierającą tekst rękopisów oraz pierwszego wydania drukowanego. Wydanie pojawiło się w roku 1997 w Atlancie.

3.1.6. Tanna Dewej Elijahu

Midrasz ten znany również jako Seder Elijahu, Seder Elijahu Raba, Tanna Dewej Elijahu Raba lub Elijahu Rabati. Celem komentarza nie jest wyjaśnienie treści konkretnej księgi biblijnej, a raczej zaprezentowanie wybranych tematów związanych z poszczególnymi postaciami i fragmentami biblijnymi²⁷⁴.

Dzieło zostało napisane w języku hebrajskim. Język midraszu jest specyficzny. Jak wskazywał Ephraim Elimelech Urbach, autor dzieła korzystając ze źródeł, dokonywał zmiany stylu ich języka, rezygnując z jego prostoty, naturalności i ludowości kosztem stylizacji wypowiedzi tak, aby przypominała ona sformułowania używane w kręgach posługujących się językiem hebrajskim misznaickim. Wśród zmian stosowanych przez autora tekstu dzieła należy wymienić między innymi: stosowanie licznych powtórzeń i określeń synonimicznych, na przykład: דור ודור, דור ואחד, אחד ואחד czy מודדין לו במידה שאדם מודד מודדין לו. Innym przykładem celowej stylizacji tekstu jest rozszerzanie sformułowań wykorzystywanych wcześniej w krótszej formie, np. sformułowanie מניין (skąd?) w tekście midraszu występuje jako: מניין תדע לך הוא כן (skąd wiesz, że jest tak?). Wiele narracji zawartych w midraszu sformułowanych jest w 1 *sing.*, co również zasługuje na wyróżnienie. Jacob Elbaum zwraca uwagę na fakt, że niektóre fragmenty midraszu Tanna Dewej Elijahu zawierają sformułowania charakterystyczne dla starożytnej literatury

²⁷³ Zob. M. Friedmann, *Pesikta Rabbati, Midrasch für den Fest Cyclus und die ausgezeichneten Sabbathe kritisch bearbeitet, commentirt, durch neue handschriftliche Hagadas vermehrt, mit Bibel und Personen – Indices versehen*, Wien 1880, s. 1.

²⁷⁴ Por. H. Raviv, מובאות "תנא דרבי אליהו" בבבלי ויהסם למדרש סדר אליהו, (niepublikowana praca magisterska), Ramat Gan 2018, s. 4.

mistycznej. Jako przykład judaista podaje trójczłonowe zdania występujące w tekście dzieła: לעולם ולעולמי עולמים (w *trwodze i w bojaźni, z drzeniem i w pocie*), באימה וביראה ברתת ובזיע (na *wieki wieczne wieków*), בחכמה בינה דעת והשכל (w *mądrości, zrozumieniu, wiedzy i rozsądku*) i inne²⁷⁵.

Hananel Mack podkreślał, że czynnikiem wyróżniającym midrasz jest jego skoncentrowanie na sprawach etyki, a nie rozstrzygnięciach halachicznych. Wśród tematów poruszanych w komentarzu należy wymienić: sprawiedliwość Boga, miejsce Izraela w świecie, czasy mesjańskie oraz ostateczne. Wśród wielu tematów centralne miejsce zajmuje studiowanie Tory. W tym kontekście midrasz okazuje się dziełem innowacyjnym, ponieważ studiowanie Tory łączy z motywem zstępowania Ducha Świętego²⁷⁶ כך רוח הקודש שורה עליו.

W badaniach jako edycję krytyczną midraszu przyjmuje się wydanie zainicjowane w 1902 roku przez Meira Ish-Shalom'a. Wydanie to zostało oparte na wersji tekstowej rękopisu watykańskiego nr 30/31²⁷⁷. Wzmózone zainteresowanie tekstem dzieła pojawiło się w latach osiemdziesiątych XX wieku. Dotychczas wśród najczęstszych aspektów poddawanych analizie znalazły się²⁷⁸: a) teologia midraszu, zwłaszcza pierwszych sześciu rozdziałów, a mianowicie tematyka odkupienia²⁷⁹ i związek teologii przedstawianej w tym fragmencie ze starożytną mistyką żydowską²⁸⁰ oraz znaczenie studiowania Tory²⁸¹ b) liturgiczne aspekty midraszu, a mianowicie: znaczenie modlitw i błogosławieństw obecnych w tekście dzieła i ich wpływ na

²⁷⁵ Zob. J. Elbaum, תנא דרבי אליהו וספרות הסוד הקדומה, "מחקרי ירושלים במחשבת ישראל" t. 6: 1986-1987 z. 1-2, s. 143. Analizując fragmenty midraszu komentujące tekst Pieśni nad Pieśniami badacz wskazuje, że pokrewieństwo z literaturą mistyczną dotyczy użytych sformułowań, terminologii oraz sposobu stylizacji tekstu. Swoje spostrzeżenia opisuje w przywoływanym artykule.

²⁷⁶ Por. A. Reizel, dz. cyt., s. 355.

²⁷⁷ Skany rękopisu wydano w 1972 roku w Jerozolimie. Jeśli chodzi o numer rękopisu istnieją rozbieżności pomiędzy ustaleniami Anat Reizel, a Hagayem Ravivem. A. Reizel podaje, że numer manuskryptu to 30, H. Raviv sugeruje, że jest to numer 31. Por. H. Raviv, dz. cyt., 7.

²⁷⁸ Bieżący stan badań nad tekstem midraszu Seder Elijahu opisuje Hagay Raviv. Zob. tamże, s. 4-14.

²⁷⁹ Zob. J. Elbaum, עיון בפרקים א-ו בתנא דרבי אליהו, "מחקרי ירושלים בספרות עברית" t. 1: 1980-1981, s. 144-154.

²⁸⁰ Por. J. Elbaum, ... תנא דבי אליהו, s. 139-150.

²⁸¹ Zob. A. Kadari, תלמוד תורה בסדר אליהו: המשנה הרעיונית בהקשרה ההיסטורי-חברתי, "דעת" 2002-2003 nr 50-52, s. 35-59.

kształtowanie się liturgii żydowskiej²⁸² c) aspekty pedagogiczne Seder Elijahu²⁸³ d) aspekty literackie²⁸⁴ oraz warstwa językowa dzieła²⁸⁵.

3.1.7. Wajikra Rabba

Midrasz jest komentarzem do Księgi Kapłańskiej, nie komentuje jednak wszystkich jej wersetów, ale omawia treść pierwszych fragmentów perykop przeznaczonych do liturgicznego odczytywania w synagodze. Możliwe, że pierwotnie dzieło to było znane jako Agada szel Wajikra, o czym świadczy między innymi informacja umieszczona pod koniec rękopisu londyńskiego. Zdaniem Anat Reizel prawdopodobnym powodem zmiany nazwy midraszu była chęć ukazania związku z midraszem Bereszit Rabba²⁸⁶. Badacze nie są zgodni, w jakim czasie powstało dzieło. Leopold Zunz twierdził, że komentarz powstał później niż midrasz Bereszit Rabba i że redakcję dzieła należy datować na około VII wiek. Hanoch Albeck wskazywał, że komentarz do Księgi Rodzaju był redagowany wcześniej (V w.), i że midrasz Wajikra Rabba powstał na przełomie V-VI wieku. Zdaniem Mordecaia Margaliota dzieło powstało wcześniej i mogło być redagowane w Galilei, w Tyberiadzie na początku V wieku. Argumentem stojącym za tą koncepcją jest fakt, że w tekście komentarza występują imiona rabinów żyjących w tym okresie²⁸⁷. Obecnie zgodnie z propozycją badacza przyjmuje się założenie, że midrasz powstał około V w. po Chrystusie.

Komentarz został napisany w języku hebrajskim, który charakteryzuje się obecnością aramejskich sformułowań. W tekście dzieła można spotkać również słowa greckie, na przykład: פילי – πύλη (brama), אתנסיאה – ἀθανασία (nieśmiertelność), קטסטסיס – κατάστασις (rozporządzenie, ustalone prawo), קפילין – καπηλειόν (tawerna, gospoda), איפרכוס – ἑπαρχος (prefekt) i wiele innych. Wymieniając imiona rabinów, autor dzieła podaje również miejsce ich zamieszkania, co wyróżnia midrasz na tle innych komentarzy. Anat Reizel sugeruje, że wymieniane nazwy miejscowości należy traktować jako informację dotyczącą miejsc

²⁸² Por. E. Stempper, התפילות בסדר אליהו וזיקתו של המדרש לסדור התפילות, (niepublikowana praca magisterska), Jeruzalajim 1981-1982.

²⁸³ Zob. Y. Fiinstett, אליהו, דרכי חינוך בתנא דבי אליהו, "מכלול" 1990-1991 nr 2, s. 35-45.

²⁸⁴ Por. A. Shapiro, הלשון העברית, המשל הנרטיבי-ספרותי בסדר אליהו לאור המשל הדרשני בספרות חז"ל, "מחקרי ירושלים בספרות עברית", t. 25: 2012-2013, s. 133-151. W. G. Braude, I. J. Kapstein, *Tanna DeBe Eliyyahu: The Lore of the School of Elijah*, Philadelphia 1981.

²⁸⁵ Zob. A. Olman, מים מדלין, סדר אליהו רבה: קווים יהודיים של הלשון, "מים מדלין" 2013-2015 nr 25-26, s. 175-193.

²⁸⁶ Por. A. Reizel, dz. cyt., s. 126.

²⁸⁷ Zob. tamże, s. 126-127.

zamieszkania Żydów w okresie redakcji midraszu²⁸⁸. Większość występujących w tekście miejscowości znajduje się w obrębie Galilei.

Struktura midraszu wzbudzała zainteresowanie badaczy. Dzieło podzielone zostało na 37 części (פרשיות). Każda z nich została poświęcona odrębnemu tematowi. Choć wydawać by się mogło, że komentarz powinien zostać poświęcony tematyce systemów ofiarniczych i innych tematów charakterystycznych dla Księgi Kapłańskiej, w rzeczywistości autor nie komentuje całości tekstu biblijnego, ale traktuje początek poszczególnych fragmentów jako punkt wyjścia do rozważań nad wybranymi zagadnieniami,²⁸⁹ takimi jak: profetyzm, miejsce Izraela w świecie, grzech i kara, dusza, potępienie złego postępowania, potępienie pijaństwa, wartość pokoju, przyszły świat i osoba mesjasza.

Struktura midraszu przedstawia się następująco:

- a) wprowadzenie (פתיחתאור), które obejmuje najwięcej materiału
- b) przedstawienie tematu poprzedzone sformułowaniem גופא
- c) zakończenie rozważań podsumowane błogosławieństwami i słowami pocieszenia

Mordecai Margaliot zwracał uwagę na fakt, że sformułowanie גופא było pomijane przez część kopistów. Powodem tego było błędne założenie, że słowo to należy rozumieć tak samo, jak w tekście Talmudu Babilońskiego, a mianowicie jako wskazanie na to, że dana narracja odnosi się do poprzednio omawianego tematu²⁹⁰. W przypadku tekstu midraszu takie wyjaśnienie nie znalazło zastosowania, dlatego zdecydowano się na jego pominięcie. Badacz wskazuje jednak, że rzeczownik גופא należy rozumieć jako określenie tematu przewodniego danej części komentarza²⁹¹. Argumentem za takim rozwiązaniem jest fakt, że słowo to pojawia się w takim samym kontekście w religijnej poezji żydowskiej poświęconej tematyce szabatu i innych świąt.

Istotnym aspektem w badaniach prowadzonych nad midraszem jest zależność pomiędzy materiałem tekstowym dzieła, a twórczością Jannaia, hebrajskiego poety żyjącego na terenach Izraela w czasach bizantyjskich (około VI-VII wieku)²⁹². Jak wskazuje A. Reizel, w swojej

²⁸⁸ Por. tamże, s. 128.

²⁸⁹ Anat Reizel podaje przykład komentarza midraszu do Kpł 7,11. Tekst biblijny opisuje system ofiarniczy זבח שלמים. Midrasz natomiast zajmuje się tematyką pokoju שלום. O wyborze tematu zdecydowała gra słów. Zob. tamże, s. 129.

²⁹⁰ Zob. גופא, w: M. Jastrow, dz. cyt., s. 225.

²⁹¹ Zob. A. Reizel, dz. cyt., s. 130.

²⁹² Jannai żyjący na terenach Galilei jest uważany za prekursora wykorzystywania rymu w poezji hebrajskiej. Żyjąc w epoce bizantyjskiej był on pod wpływem ówczesnych trendów. Należy zaznaczyć, że do IV w. po

poezji Jannai wykorzystywał poszczególne partie tekstowe midraszu. Tekst komentarza powinien być zatem traktowany jako punkt wyjścia do zrozumienia wybranych aspektów jego twórczości.

Wydanie krytyczne midraszu Wajikra Rabba zostało zainicjowane przez Mordecaia Margaliota. Tworząc edycję krytyczną dzieła, badacz opierał się na siedmiu rękopisach midraszu oraz wersjach pochodzących z genizy. Jako tekst wyjściowy przyjął rękopis londyński nr 240. Edycja krytyczna dzieła doczekała się wydania w latach 1953-1954 w Jerozolimie. Stworzeniem najnowszej edycji krytycznej tekstu midraszu zajęli się Chaim Milikowsky oraz Margarete Schlüter. Dokonując oceny osiągnięć M. Margaliota, badacze zaktualizowali stan wiedzy o nieznane wcześniej Margaliotowi rękopisy i fragmenty pochodzące z genizy. Tworząc swoje wydanie posługiwali się metodą synoptyczną. Wersja midraszu dostępna jest na stronie internetowej Uniwersytetu Bar-Ilan²⁹³.

3.2. Fragmenty biblijne wykorzystywane w komentarzu Jalkutu Szimoni do szóstego rozdziału Księgi Izajasza

W większości wypadków wypowiedzi biblijne przywoływane w komentarzu jalkutu do Iz 6 nie są wprowadzane w całości. Czasami zostają podane tylko pojedyncze frazy, na przykład powtórzenia שוש אשיש (Iz 61,10), התעוררי התעוררי (Iz 51,17). Chcąc poinformować czytelnika, że chodzi o dalszą część wersetu, autor używa skrótu וג' – וגומר (i do końca). Niekiedy hebrajski termin jest zastąpiony aramejskim skrótem וכל, którego rozwinięciem jest fraza וכלייה (i cały on). Taki sposób wprowadzania wypowiedzi biblijnej może doprowadzać do problemów z interpretacją tekstu, ponieważ autor nakłada na odbiorcę dzieła odpowiedzialność związaną z samodzielnym wyborem miejsca zakończenia cytatu. Przywołując fragmenty biblijne, autor nie używa Tetragramu, ale zastępuje go skrótem ה' bądź podwojoną literą jud יי. Mówiąc o Bogu w tekstach, które nie są częścią wersetu biblijnego, wykorzystano określenie הקדוש ברוך הוא (Święty, Błogosławiony) w całości bądź skróconym zapisie הקב"ה. Większość przytoczonych wersetów pochodzi z ksiąg prorockich, w tym z Iz.

Chrystusie liryka hebrajska była wzorowana na modelu proponowanym przez teksty biblijne. Jak wskazuje Ophir Mintz-Manor, od IV wieku w poezji żydowskiej, chrześcijańskiej i samarytańskiej zaczynają pojawiać się rymy, podział na zwrotki oraz praktyka podpisywania dzieł przez autorów. Zob. O. Mintz-Manor, מיוחד לשיבועות: הכל, https://blog.nli.org.il/mussach_5_sara/, (04.01.2022).

²⁹³ Zob. Ch. Milikowsky, M. Schülter, ויקרא רבה מהדורה סינופטית, <https://www2.biu.ac.il/JS/midrash/VR/>, (03.01.2022).

Fragmenty biblijne wykorzystane w komentarzu Jalkutu Szimoni do szóstego rozdziału Księgi Izajasza		
Pięcioksiąg	Księgi prorockie	Pisma
Wj 23,26; 28,34; 33,20 Kpł 20,7 Lb 11,2 12,8; 12,12; 17,5; 20,10 Pwt 4,7; 6,4	Krl 20,6; 21,17 Za 14,5 Ez 1,7 Jl 2,11 Iz 40,1; 50,4-5; 51,17; 52,1; 55,6-7; 61,10; 61,12	Dn 4,14; 7,10; 9,21; 10,13 Hi 38,7 PnP 6,11

3.3. Tłumaczenie tekstu midraszu komentującego szósty rozdział Księgi Izajasza

W roku śmierci króla Uzjasza. To jest początek księgi. Dlaczego więc napisano to tutaj? Dlatego, że w Torze nic nie dzieje się ani zbyt wcześnie, ani zbyt późno. W roku śmierci króla. Czy wtedy już umarł? Nie, ale był wówczas trędowaty a trędowaty uważany jest za zmarłego, jak powiedziano: „Nie dopuść aby była martwa”. (Lb 12,12).

Analogicznie do spostrzeżeń współczesnych egzegetów, autor midraszu zwraca uwagę, że Iz 6 stanowi początek Księgi Izajasza. Wyjaśniając frazę בשנת מות המלך (w. 1α), przytacza fragment midraszu Jelamdenu, zawierający pytanie o faktyczną śmierć króla oraz odpowiedź mówiącą o tym, że podczas oglądania wizji przez Izajasza, król jeszcze żył. Powołując się na fragment z Wj 12,12 autor midraszu łączy informację o śmierci z trędem.

I ujrzałem Pana, siedzącego na tronie wysokim i wyniosłym a krawędzie jego szaty wypełniają Przybytek. To jest osiemdziesięciu kapłanów, którzy byli z Uzjaszem. Nie są to krawędzie jego szaty, ale kapłani, jak powiedziano: „i na skrajach tej szaty”. (Wj 28,24). Serafowie stoją. Jest to ogień, który w przyszłości ma spalić Uzjasza, tak jak spalił Koracha i jego zgromadzenie. Nad Nim. Z powodu niegodziwości, której się dopuścił. I powiedział mu: Wyjdź ty, który nie dochowałeś wierności, a ziemia otwarła swe usta połykając go, jak powiedziano: „I uciekać będziecie, w dolinę moich gór, gdyż dotrze dolina górską do Asal, i uciekać będziecie tak jak uciekaliście sprzed trzęsienia ziemi za dni Uzjasza” (Za 14,5). A skąd ukazał się Święty Błogosławiony Mojżeszowi? Jak powiedziano: „Pamiętką dla synów

Izraela, aby nie zbliżał się obcy człowiek”. (Lb 17,5). Powiedział mu Mojżesz: nawet jeżeli jest z rodu Aarona? Święty Błogosławiony odpowiedział mu: ten nie jest z rodu Aarona. Czy uczynisz mu to samo, co uczyniłeś Korachowi i jego zgromadzeniu? (zapytał Mojżesz). Odpowiedział Święty Błogosławiony: oby nie było z nim tak jak w przypadku Koracha i jego zgromadzenia. Co więc mu uczynisz? (zapytał Mojżesz). Odpowiadając Święty Błogosławiony odrzekł: Tak jak okryłem twoją rękę trądem. (Tak właśnie było,) gdy mówił Pan przez Mojżesza i do Mojżesza.

Autor jalkutu komentując drugą część w. 1 (w. 1aβ-b) stwierdza, że skraje szaty JHWH to osiemdziesięciu kapłanów towarzyszących Uzjaszowi. Argumentem stojącym za takim zrozumieniem tego wersetu jest fragment z Wj 28,34, gdzie wspomniany jest strój arcykapłana i ozdoby na dolnych krajach jego sukni. Autor midraszu kojarzy ze sobą oba fragmenty w oparciu o obecność słowa שול oraz fonetyczną zbieżność wyrażen *ושוליו מלאים* (Iz 6,1b) i *שולי מעיל* (Wj 28,34b). Wyjaśniając treść w. 2aα dotyczącą stania serafów, powołuje się na znaczenie źródłosłowu שרף stwierdzając, że obraz stojących postaci jest zapowiedzią spalenia Uzjasza, którego los ma być podobny do losu Koracha i jego zgromadzenia. Opisując znaczenie wyrażenia *ממעל* pojawiającego się w w. 2aα, upatruje w tym wyrażeniu czasownik *מעל* oznaczający *sprzeniewierzać się, oszukiwać*. Czasownik ten występuje w 2 Krn 16,22 opisując występki Uzjasza, polegający na samodzielnym paleniu kadzidła. Następnie autor jalkutu kojarzy motyw połykania niesprawiedliwych przez ziemię (Lb 16,32) z wypowiedzią z Za 14,5 opisującą ucieczkę ludzi ze strachu przed zbliżającym się sądem Bożym. Przywołanie tego fragmentu jest argumentowane tym, że występuje w nim imię króla Uzjasza.

Po wyjaśnieniu fragmentu dotyczącego pozycji serafów, w tekście midraszu pojawia się pytanie: „Skąd objawił się Święty Błogosławiony Mojżeszowi?”. Choć kwestia ta z pozoru nie ma związku z omawianymi zagadnieniami, odpowiedzią na to pytanie ma być wypowiedź z Lb 17,5, gdzie jest mowa o tym, aby nikt niepowołany nie palił kadzidła przed Bogiem. Wypowiedź ta znów przywołuje na myśl narrację z 2 Krn 16,22 opisującą próbę spalania kadzidła przez Uzjasza. W tekście midraszu pojawia się dialog pomiędzy Mojżeszem a Bogiem. Mojżesz zadaje pytanie, czy kadzidła nie może palić nawet członek rodu Aarona. W odpowiedzi Bóg stwierdza, że Uzjasz nie jest członkiem kapłańskiego rodu. Następnie Mojżesz pyta, czy Bóg uczyni Uzjaszowi to samo, co Korachowi i jego zgromadzeniu. W odpowiedzi Bóg cytuje fragment mówiący o tym, że „ten nie będzie jak Korach i jego zgromadzenie” (Lb 17,5bα). Mojżesz zapytuje Boga, co w takim razie zamierza uczynić królowi. Odpowiedzią jest nawiązanie do narracji o zajęciu trądem ręki Mojżesza jako znaku

potwierdzającego autentyczność jego powołania (Wj 4,6) oraz dosłowne potraktowanie sformułowania *משה ביד יהוה* z Lb 17,5bβ.

Serafowie stoją nad Nim. W górze nie siedzi się.

Kolejna część midraszu rozpoczyna się od wprowadzenia wypowiedzi z Iz 6,2α: „Serafowie stoją nad nim”. Wyjaśnieniem tego fragmentu jest fraza „w górze nie siedzi się”. W tym miejscu autor jalkutu, za pomocą *remazim*, wskazuje na komentarz do drugiego rozdziału Księgi Rut, w którym mowa jest o tym, że skrzydła dane są niektórym stworzeniom, wśród których są wymienione również serafy. Prawdopodobnie intencją autora midraszu było zwrócenie uwagi na obecność sformułowania *עמדים ממעל לו* (Iz 6,2) w tekście biblijnym. Stwierdza on, że serafowie nie siedzą, ponieważ posiadając skrzydła mogą latać i tym samym unosić się w górze, co w tekście biblijnym zostało oddane za pomocą wizji serafów znajdujących się ponad Bożym tronem.

Serafowie stoją nad Nim. Dwóch serafów stoi. Jeden z prawej jego strony i jeden z lewej jego strony. Sześć skrzydeł, każdy ma po sześć skrzydeł, dwoma przykrywa swoją twarz, aby nie patrzył w oblicze Szechiny. I dwoma przykrywa swoje nogi, jak napisano: „A stopy ich jak stopy cielca” (Ez 1,7). Aby nie patrzyli w oblicze Szechiny, a dwoma latali i chwalili i uświęcali Imię jego wielkie. Ten odpowiada i ten woła, ten woła, i ten odpowiada: Święty, Święty, Święty JHWH Zastępów. A te istoty żyjące stoją przy tronie chwały jego i nie znają miejsca gdzie przebywa. I stoją w przerażeniu i w trwodze z drżeniem i w pocie aby (ich) nie strawił ogień pożerający, to jest ogień wychodzący spośród nich. A z potu oblicza ich wypływa przed Świętym Błogosławionym rzeka ognia, jak powiedziano: „Strumień ognia rozlewał się i wypływał przed Nim” (Dn 7,10). I kończą i odpowiadają i mówią: „Wszelkie miejsce jest wypełnione jego chwałą: Błogosławione Imię, Imię chwały JHWH z miejsca swego”. (Ez 3,12). I wołał jeden do drugiego tymi słowy. Ten fragment uczy tego, że aniołowie okazują sobie nawzajem szacunek, mówiąc każdy do swego towarzysza: „Powiedz, żeś większy jest ode mnie”. Grupy (aniołów) mówią jedna do drugiej: Powiedz ty, żeś jest większa ode mnie”, jak napisano: „I wołał jeden do drugiego tymi słowy”.

Kontynuując wyjaśnianie znaczenia frazy *שרפים עמדים* (Iz 6,2α), midrasz wskazuje, że jeden z serafów stoi z lewej, drugi zaś z prawej strony Bożego tronu. Następnie stwierdza, że zakrywanie ich twarzy jest spowodowane niemożnością spoglądania na Szechinę. Przy opisie zjawiska zakrywania nóg autor tekstu midraszu wprowadza wypowiedź z Ez 1,7bα mówiącą o wyglądzie nóg postaci występujących w prorockiej wizji. Podobnie, jak w przypadku zakrywania twarzy, zakrycie nóg jest spowodowane niemożnością spoglądania na Bożą Obecność.

Według midraszu serafowie latają, wielbią i uświęcają wielkie Imię Boga. Tryslogion przyjmuje formę dialogu, w którym jedni serafowie wołają, a drudzy im odpowiadają. Następnie autor midraszu stwierdza, że stworzenia (חיות) stoją u tronu chwały, nie widząc, gdzie znajduje się Bóg. Stojąc serafowie boją się, drżą, a ich oblicza są spocone od strachu. Powodem owego przerażenia jest groźba bycia strawionym przez ogień. Z potu lejącego się z oblicza serafów określanych w tekście midraszu mianem מלאכים, tworzy się rzeka ognia płynąca przed obliczem Boga. Potwierdzeniem takiego rozumienia tekstu biblijnego jest w opinii autora midraszu fragment Dn 7,10aα mówiący o strumieniu ognia wypływającym przed Bogiem.

Podążając za narracją Iz 6 jalkut stwierdza, że wołające postaci wieńczą swoją wypowiedź parafrazą fragmentu Ez 3,12b: „każde miejsce, gdzie (Bóg) przebywa, tam błogosławione jest jego Imię”. Autor midraszu w dalszym ciągu próbuje wyjaśnić znaczenie procesu wołania. Stwierdza, że aniołowie w wypowiedzianym dialogu udzielają sobie wzajemnie pierwszeństwa w zajęciu wyższej pozycji.

Święty, Święty, Święty. Powiedział rabin Hanina: *Trzy grupy aniołów służby codziennie śpiewają pieśń. Jedna grupa mówi: Święty. Kolejna mówi: Święty, Święty, a następna mówi: Święty, Święty, Święty jest JHWH Zastępów. Mówiąc inaczej: Izrael zyskuje większe upodobanie od aniołów służby, gdyż śpiewa on pieśń każdego dnia w każdym czasie, który sobie upodoba. Aniołowie służby zaś nie śpiewają, jak tylko raz w ciągu dnia. Mówiąc jeszcze inaczej: śpiewają jeden raz w Szabat. Mówiąc inaczej: śpiewają jeden raz w roku. Mówiąc inaczej: śpiewają jeden raz na pięćdziesiąt lat. Mówiąc inaczej: śpiewają tylko jeden raz. Mówiąc inaczej: raz jeden na zawsze. Izrael natomiast wspomina Imię Świętego Błogosławionego zaraz po wypowiedzeniu dwóch słów, a mianowicie: „Słuchaj Izraelu JHWH jest naszym Bogiem” (Pwt 6,4). A aniołowie służby nie wspominają tego Imienia, jak dopiero po wypowiedzeniu trzech słów: Święty, Święty, Święty (jest) JHWH Zastępów. Nie śpiewają w górze, dopóki Izrael nie zaśpiewa w dole, jak powiedziano: „w radości gwiazd poranka” (Hi 38,7), to jest Izrael. „I radować się będą wszyscy synowie Boży” to są aniołowie. (Hi 38,7).*

Odnosząc się do wykrzyczanych przez serafy słów, midrasz wprowadza wypowiedź rabina Haniny twierdzącego, że wyznaczone grupy aniołów są odpowiedzialne za odśpiewywanie poszczególnych części tryslogionu. Następnie przywoływana jest kolejna wypowiedź mówiąca o tym, że Izrael zyskuje większe upodobanie niż aniołowie dlatego, że nieustannie chwali Boga, aniołowie zaś czynią to w sposób ograniczony. Powołując się na fragment z Pwt 6,4 oraz Iz 6,3 autor midraszu stwierdza, że Izrael wspomina imię Boga po wypowiedzeniu dwóch słów, aniołowie zaś czynią to po dłuższym okresie czasu. Ponadto, czas wypowiedzania tryslogionu przez aniołów jest uzależniony od czasu, w którym Izrael rozpoczyna chwalenie Boga.

Argumentem stojącym za takim wyjaśnieniem jest fragment Hi 38,7a mówiący o radości porannych gwiazd, rozumianych w midraszu jako Izrael oraz synów Bożych utożsamianych z aniołami (Hi 38,7b).

*Aniołom dał jedną świętość, jak powiedziano: „Według wyroku czuwających, dekret i postanowienie świętych”. (Dn 4,14). Izraelowi zaś dał dwie świętości, jak powiedziano: Uświęćcie się i bądźcie świętymi (Kpł 20, 7). Rabin Awin powiedział: Podobieństwo do króla, który posiadał piwnicę pełną wina i ustanowił w niej strażników jednych opłacanych (pijanych), a innych ochotników (niepijanych). Wraz z nastaniem wieczoru, przyszło wypłacać nagrodę. Opłacanym, pijanym pracownikom dał dwie części, a niepijącym ochotnikom dał jedną część. Powiedział: Ci są pijani i ich zwyczajem jest picie wina. Wy natomiast jesteście tymi, którzy nie piją, dlatego tym daję dwie części, a wam jedną. Tak jest z najwyższymi istotami, że nie mają jecer hara (złej skłonności). Dla nich przeznaczona jest jedna świętość, a tym, którzy są niżej, nad którymi włada jecer hara, to jest zła skłonność, przewidziane są im dwie świętości. Rabin Awin powiedział jeszcze: Podobieństwo do obywateli, którzy wykonali dla króla trzy korony. Cóż zrobił ów król? Włożył jedną na swą głowę, a pozostałe korony włożył na głowy swoich synów. Tak też aniołowie służby koronują trzy świętości, jak napisano: **i wołał jeden do drugiego tymi słowy: Święty, Święty, Święty**. Co robi Święty Błogosławiony? Jedną zakłada na swą głowę: „Bo Święty jestem ja” (Kpł 19,2) – to jest jedna korona. A dwie pozostałe daje synom Izraela, jak napisano: „Uświęćcie się i bądźcie świętymi” (Kpł 20, 7) – to są dwie pozostałe korony.*

Kontynuując mowę o aniołach autor midraszu stwierdza, że została im udzielona jedna świętość. Argumentem popierającym to twierdzenie jest fragment Dn 4,14a, mówiący o wydawaniu dekretu przez czuwających (עיריין) i świętych (קדישין). Izrael otrzymał dwie świętości czego zdaniem jalkutu ma dowodzić fragment Kpł 20,7a mówiący o nakazie bycia świętymi skierowanym do narodu Izraela. Następnie w tekście komentarza pojawia się wypowiedź rabina Awina przytaczającego przypowieść (משל) o królu i piwnicy pełnej wina. Zadaniem przypowieści jest wyjaśnienie tego, że aniołowie otrzymali mniej świętości niż Izrael. Argumentem przemawiającym za takim zrozumieniem ma być twierdzenie mówiące o tym, że naród jest poddany יצר הרע (złej skłonności). Po przedstawieniu wypowiedzi rabina, autor midraszu wprowadza kolejną przypowieść mówiącą o obywatelach ofiarowujących władcy wykonane przez siebie korony (עטרות)²⁹⁴. Król zakłada jedną na swoją głowę, pozostałe

²⁹⁴ Słowo עטרה można również rozumieć jako odpowiednik greckiego διάδημα (diadem). Zob. Y. S. Licht, כתר, א"מ, ועטרה, t. 4, red. E. L. Sukenik, M. D. Cassuto, Jeruzalajim 1962, s. 402-404.

dwie oddaje swoim synom, którzy obrazują Izrael. Na potwierdzenie prawdziwości przypowieści autor midraszu przytacza wypowiedzi z Kpł 20,7 mówiące o świętości Boga i Izraela.

***Pełna jest cała ziemia jego chwały.** Powiedział rabin Jehoszua ben Lewi: Zabronione jest człowiekowi chodzenie w sposób wyniosły nawet na odległość czterech łokci, ponieważ powiedziano: „**Pełna jest cała ziemia jego chwały**”.*

W dalszej części midraszu autor podejmuje się zadania jakim jest wyjaśnienie fragmentu Iz 6,3b. W tym celu przedstawiona zostaje wypowiedź rabina Jehoszuy ben Lewiego mówiącego, że człowiek nie powinien wywyższać samego siebie, ponieważ Bóg znajduje się w każdym zakątku świata i widzi postępowanie człowieka. Wypowiedź rabina Jehoszuy pochodzi z traktatu Kiduszin 31.

***I powiedziałem: Biada mi, gdyż zginąłem.** Powiedział tak dlatego, że widział aniołów służby chwalcących Świętego Błogosławionego i nie przyłączył się chwalcąc Go wraz z nimi. Zaczął tego żałować mówiąc: **Gdyż człowiekiem nieczystych ust jestem.** Jeżeli bym dołączył uwielbienie moje do ich uwielbienia, żyłbym i trwał na wieki tak jak oni. Jak to się stało, że zaniemówiłem? Stojąc i dziwiąc się temu powiedział jeszcze od siebie: **i pośród narodu nieczystych warg ja mieszkam.** Powiedział mu Święty Błogosławiony: to, że powiedziałeś: **gdź człowiekiem nieczystych ust jestem** zostało ci przebaczone, gdyż ty sam sobie jesteś namiestnikiem. A może nad synami moimi namiestnikiem jesteś, że powiedziałeś: **i pośród narodu nieczystych warg ja mieszkam?** Zaraz też odplacił mu według jego postępkę, jak powiedziano: „**I przyleciał do mnie jeden z tych serafów, a w ręku jego rozżarzony węgiel.** Nie napisano tutaj węgiel zwany „Gahélet”, ale węgiel zwany „Ricpa”. Czym jest węgiel „Ricpa”? Powiedział rabin Szmuel bar Nachmani: skrusz usta, które oskarżały moich synów. Tak mówi Izajasz: do ogrodu orzechowego zszedłem (PnP 6,11). Drzewo orzechowe jest śliskie. Ten kto nie potrafi wspiąć się nań, od razu spada. Należy zatem uważać, aby nie spaść z niego. Tak każdy kto przewodzi narodowi Izraela, musi uważać, aby nie odebrać należnej mu zapłaty wedle swojego postępowania. Przykładem są Mojżesz, Izajasz i Eliaz. Mojżesz powiedział: „Słuchajcie buntownicy” (Lb 20,10). I powiedziano mu: „Dlatego nie wprowadzisz tego zgromadzenia” (Lb 20,12). Eliaz powiedział: „gdź opuścili przymierze twoje synowie Izraela” (1Krl 19,10). I powiedziano mu: „i Elizeusza syna Szafata namaść na proroka zamiast*

ciebie” (1 Krl 19, 16). Izajasz powiedział: **i pośród narodu nieczystych warg ja mieszkam.** I powiedziano mu: **a w ręku jego rozżarzony węgiel. Szczypcami.** Co oznacza, że szczypcami? Aby poinformować cię o potędze sprawiedliwych. Święty Błogosławiony powiedział do anioła aby ten wziął węgiel znad krawędzi ołtarza i położył na usta proroka. I wziął anioł ten węgiel jednym szczypcem z górnego ołtarza i poparzył się i wyrzucił go, i wziął jeszcze inny szczypiec i wziął węgiel w oba szczypce i położył na usta Izajasza i nie oparzył się. I dlatego mówi: „wielce liczny jest jego obóz” (Jl 2,11) – to są aniołowie. Któż jest od nich mocniejszy? „Gdyż wielki jest wykonawca słowa jego” (Jl 2,11) – to są sprawiedliwi. I tak też Mojżesz zgromił ogień tak, że ten zniknął. Jak powiedziano: „i zgasł ogień” (Lb 11,2). Powiedział Święty Błogosławiony do Izajasza: **Oto dotknęło to twoich ust, i oddalona jest twoja wina, i grzech twój został zasłonięty.** Gdy to zobaczył Izajasz, zaczął usprawiedliwiać Izraela, bronić i wstawiać się za nimi. Co mówi bowiem pod koniec swojego proroctwa? Pan Bóg dał mi język ludzi uczonych (Iz 50,4) ucząc mnie wstawiać się za nimi. Pan Bóg otworzył mi ucho (Iz 50,4), aby słyszeć głos jego, jak powiedziano: **Kogo poślę. I dał mi wiedzę, aby powiedzieć: Oto jestem, poślij mnie.** A ja nie sprzeciwiłem się, dlatego też nie cofnąłem się (Iz 60,5), nie wycofałem się z proroctwa, ale zwiastowałem pocieszenie więcej niż wszyscy inni prorocy. Ale nie tylko to, jak również podwójne proroctwa pocieszenia mówią: „Raduję się ogromnie” (Iz 61,10), „Zbudź się, zbudź się” (Iz 51,17), „Obudź się, obudź się” (Iz 51,9; 52,1), „Ja, ja” (Iz 43,11; 43,25; 51,12), „Pocieszajcie, pocieszajcie mój lud” (Iz 40,1).

Próbując wyjaśnić wyrażenie „Biada mi gdyż zginałem” (w. 5aα) midrasz stwierdza, że strach proroka został spowodowany nieprzyłączeniem się do aniołów chwalejących Boga. Zamiast dołączenia do anielskiego chóru prorok zaczął skarżyć się na nieczystość swoich warg. Stwierdza również, że gdyby przyłączył się do aniołów, zyskałby wieczne życie. Prorok zadaje również pytanie o przyczynę swojego zaniemówienia. Autor midraszu dokonuje zmiany formy czasownika דמך użytego w w. 5 odmieniając go w *pielu* jako דוממתי. Prorok zaskoczony cudownym zjawiskiem wypowiada słowa „i pośród narodu nieczystych warg ja mieszkam” (w. 5aβ). Odpowiadając Bóg mówi, że słowa proroka dotyczące nieczystości swych ust zostają mu wybaczone, jednak niedopuszczalne jest mówienie w ten sposób o Bożych synach, Izraelu.

Wyjaśniając opis podlatywania serafa do proroka z rozżarzonym węglem w ręku, midrasz wykorzystuje grę słów. Przedstawione jest stanowisko rabina Szmuela bar Nachmaniego, który wskazuje na użycie specyficznego słowa w tekście biblijnym רצפה zamiast גחלת. Słowo רצפה kojarzone jest w midraszu z wyrażeniem רצץ פה, które należy rozumieć jako *skruszenie ust* wygłaszających oskarżenie wobec Izraela. Kontynuując wyjaśnienie jalkut powołuje się na fragment PnP 6,11aα, w którym opisane jest zejście oblubienicy do ogrodu orzechowego.

Porównuje pełnienie służby dla Izraela do wspinania się po drzewie, z którego łatwo spaść. Jako przykład przedstawia postać Mojżesza, Eliasza i Izajasza wraz z konsekwencjami ich postępowania, jakimi miało być zakończenie ich służby. Autor midraszu wspomina słowa Boga skierowane do Mojżesza mówiące o tym, że nie wprowadzi on narodu do ziemi obiecanej (Lb 20,12) oraz polecenie skierowane do Eliasza polegające na tym, aby namaścił Elizeusza, syna Szafata, co było równoznaczne z przekazaniem mu służby prorockiej (1Krl 19,16). Odpowiedzią na słowa Izajasza „i pośród narodu nieczystych warg ja mieszkam” miał być rozżarzony węgiel wzięty szczypcami. Następnie przedstawiony jest krótki opis przenoszenia węgla z nad ołtarza. Prawdopodobnie zadaniem tego fragmentu jest próba odpowiedzi na pytanie o użycie słowa מלקחיים (szczypiec) w *plural*. מלקחיים w tekście biblijnym (Iz 6,6b).

Jalkut przywołuje fragment z Jl 2,11aβ mówiący o wielkim obozie należącym do Boga. Obóz ten jest rozumiany jako zgromadzenie aniołów. Zostaje postawione pytanie o to, kto jest od nich silniejszy. W dalszej części narracji przywołany jest fragment Jl 2,11 mówiący o tym, że ów wielki obóz jest wykonawcą Bożych poleceń. Zostaje wspomniana postać Mojżesza, który zgromił ogień, a ten zgasł oraz fragment z Lb 11,2bβ, mówiący o ugaszeniu ognia zesłanego przez Boga. Skojarzenie Jl 2,11 oraz Lb 11 zostało podyktowane prawdopodobnie faktem, że w obu tekstach występuje słowo מחנה (obóz). Ogień w narracji z Lb 11 należy kojarzyć z motywem oczyszczenia. W związku z tym midrasz, kontynuując wyjaśnianie treści Iz 6, przywołuje w tym kontekście w. 7aβ-b mówiący o oczyszczeniu ust proroka. Proces oczyszczenia okazuje się punktem zwrotnym w służbie Izajasza. Od tej pory zaczyna on usprawiedliwiać Izrael. Midrasz zadaje pytanie o słowa przypadające na koniec jego służby. Okazuje się, że w tym okresie Izajasz wygłaszał więcej słów pocieszenia niż inni prorocy. Autor jalkutu wykorzystuje fragmenty Iz mówiące o radości i pocieszeniu (Iz 61,10aα; 51,17aα; 52,1a; 51,12aα; 40,1a) stwierdzając, że słowa te są efektem procesu oczyszczenia ust.

I przyleciał do mnie jeden z tych serafów. Powiedział rabin Elazar bar Awina: Więcej powiedziano o Michaelu niż to co powiedziano o Gabrielu. O Michaelu przecież napisano: i przyleciał do mnie jeden z tych serafów. O Gabrielu zaś napisano: „Mąż Gabriel, którego widziałem w początkowym widzeniu przyleciał szybko” (Dn 9,21). I co oznacza to, że Michael był jednym z wielu? Przychodzi jeden, jeden napisano tutaj: i przyleciał do mnie jeden z tych serafów. A napisano tam o Michaelu: i oto Michael jeden z książąt przyszedł mi z pomocą (Dn 10,13). Nauczano: Michael jednym lotem przybył, Gabriel za pomocą dwóch, Eliasz czterema, Anioł Śmierci pięcioma, a w czasie zarazy jednym lotem.

Próbując wyjaśnić znaczenie w. 6aα mówiącego o podlatywaniu serafa do proroka, autor midraszu wprowadza wypowiedź zaczerpniętą z traktatu Berachot, której autorstwo przypisuje

się rabinowi Elazarowi bar Awinie, porównującego ze sobą wypowiedzi dotyczące aniołów Michaela i Gabriela. Zdaniem rabina aniołem podlatującym do Izajasza był Michael. Argumentem stojącym za takim rozumieniem jest potraktowanie liczebnika 778 jako określenie ilości lotów (machnięć skrzydłami) serafa w celu dotarcia do Izajasza. Powołuje się przy tym na fragment Dn 9,21ba, w którym podlatywanie anioła zostało opisane za pomocą konstrukcji מעף ביעף. Rabin opiera się na tradycji talmudycznej mówiącej o tym, że poszczególne postaci biblijne pokonywały drogę za pomocą określonej ilości lotów. Należy wskazać, że tekst źródłowy jest trudny do zrozumienia i wymaga dopowiedzeń. Zadaniem tego fragmentu midraszu wykorzystującego talmudyczną tradycję jest przypisanie serafowi podlatującemu do Izajasza konkretnego imienia oraz zachętę czytelnika tekstu biblijnego do rozwinięcia wyobrażeń na temat opisywanej sceny. Dodawanie szczegółów, takich jak imię czy sposób poruszania się opisywanej postaci, ma za zadanie wzmacniać w czytelniku zainteresowanie tekstem.

I usłyszałem głos Pana mówiący. Manasses zabił Izajasza. Powiedział Rawa: Manasses osądził Izajasza i go zabił. Manasses powiedział do Izajasza: Mojżesz mistrz twój rzekł: „Bo nie ma takiego człowieka, który by mnie ujrzał i żył” (Wj 23, 20). A ty mówisz: i ujrzałem Pana. Mojżesz mistrz twój rzekł: (któż) jak Pan Bóg nasz ilekroć go wzywamy (Pwt 4,7). A Ty mówisz: „Szukajcie Pana gdy pozwala się znaleźć” (Iz 55,6). Mojżesz mistrz twój rzekł: „Liczbę dni twoich wypełnię” (Wj 23,26). Ty zaś powiedziałeś: „I dodam do twoich dni” (Iz 28,5). Powiedział Izajasz: Wiem, że Manasses nie przyjmie tego, co mu powiem. Jeżeli zaś mu powiem uczynię go świadomym zabójcą. Izajasz wypowiedział Boże Imię i został połknięty przez cedr. Przeszli do cedru i ścieli ów cedr, i gdy ścinając drzewo dotarli do jego ust, Izajasz zginął. A zginął dlatego, że powiedział: i pośród narodu nieczystych warg ja mieszkam. Powiedziano o wielkiej jego krwi, jak napisano: i tak krew czystą rozlał Manasses, aż wypełnił nią Jerozolimę tu i tam. (2 Krl 21,16). A czy jest możliwe, aby człowiek wypełnił czystą krwią całą Jerozolimę? Zabił przecież Izajasza, który był uważany za równego Mojżeszowi. I napisano: „Bezpośrednio mówię z nim”. (Lb 12,8).

W celu wyjaśnienia treści Iz 6,8aa „i usłyszałem głos Pana mówiący” wprowadzona jest wypowiedź z traktatu Jewamot mówiąca o tym, że Manasses zabił Izajasza. Autor midraszu porównuje różne wypowiedzi proroka z wypowiedziami Mojżesza, który stwierdzał kolejno, że: Boga nie można widzieć (Wj 33,20), Bóg jest bliższy niż którykolwiek z bogów (Pwt 4,7) oraz że Bóg wypełni dni człowieka (Wj 23,26). Izajasz stwierdzał natomiast, że widział Boga (Iz 6,1), należy poszukiwać Boga (Iz 55,6) oraz że Stwórca dodaje dni człowiekowi (2 Krl 20,6). Powodem zabicia proroka jest głoszenie słów niezgodnych z nauką Mojżesza. Po porównaniu

wypowiedzi obu postaci wprowadzone jest zdanie w języku aramejskim, które przypisywane jest Izajaszowi. Prorok stwierdza, że jest świadomy tego, że wypowiedzianie tych słów ostatecznie sprawi, że zostanie zabity przez Manassesę. Następnie autor midraszu opisuje cudowne połknięcie Izajasza przez cedr i jego śmierć. Precyzyjne zrozumienie tekstu jest trudne i wymaga wielu dopowiedzeń.

*Oddalona jest twoja wina, i grzech twój został zasłonięty. Rabin Ukba powiedział: każdemu, kto modli się w szabatni wieczór i mówi: „I zostały ukończone”, towarzyszą dwa anioły służby, kładą swe ręce na jego głowę i mówią: **Oddalona jest twoja wina, i grzech twój został zasłonięty.***

Wyjaśniając Iz 6,7 autor jalkutu przywołuje wypowiedź rabina Ukby, pochodzącą z traktatu Szabat. Rabin stwierdza, że każdy kto modli się wieczorem w szabat wypowiadając słowa „i zostały ukończone” doświadcza obecności dwóch aniołów, które kładą swoje ręce na głowie modlącego się człowieka i wypowiadają słowa uprzednio skierowane do Izajasza mówiące o przebaczeniu grzechów. Fraza ויכלו (i zostały ukończone Rdz 2,1) jest pierwszym zdaniem modlitwy zwanej *Kidusz* odmawianej w każdy szabat. W tym wypadku tekst biblijny jest punktem wyjścia do wyjaśnienia tradycji odmawiania tej modlitwy oraz podkreśleniem jej znaczenia.

*Otłuść serce tego ludu. Rabin Johanan powiedział: Wielka jest pokuta, która unieważnia wyrok sądowy nad człowiekiem, jak powiedziano: **Otłuść serce tego ludu.** Rzekł rabin Papa do (rabina) Abaja: Tak powiedziano przed ogłoszeniem wyroku, ale czy po jego ogłoszeniu nawrócenie coś zmieni? Odpowiedział mu Abaj: **i zawróci i dozna uzdrowienia** - tak jest tam napisane. Co więc jest tym, co wymaga uzdrowienia? Jest to wyrok sądowy. Jednakże, jeżeli się teraz nawraca, odpuszcza się mu. Jeżeli się nie nawróci teraz, choćby później przyniósł wszystkie barany Nebajotu (Iz 60,7), nie odpuszcza mu się. Zagadnienie to nie jest wcale trudne do wyjaśnienia. Jedna kwestia odnosi się do jednostki, druga zaś do zgromadzenia. Ale posłuchaj: „wyruszający na statkach w morze...” (Ps. 107,23). Uczyni im znaki, które będą w Torze słowami „tylko” i „wyłącznie”. Powiedziano przecież: Jeżeli wołali przed ogłoszeniem wyroku zostali wysłuchani. Jeżeli zaś po jego ogłoszeniu wysłuchani nie zostali. Ci jednak, którzy wyruszają w morze, zostali poczytani za tych, którym przebaczone.*

Powyższy fragment jalkutu jest częścią dłuższej wypowiedzi pochodzącej z traktatu Rosz HaSzana 17b. Został on włączony do tekstu midraszu, ponieważ w sposób bezpośredni omawia treść Iz 6,10. Tekst traktatu przytaczany przez autora różni się od wersji zawartej we współczesnych wydaniach Talmudu Babilońskiego. Różnice polegają na zamianie słów, takich jak: קדם na לפני, להם na להם, להן na להם, הני na הני, והן na והן oraz zmianie formy czasownikowych: נענו na נענו, form

przeczących: כיהידים לא נענו na אינן נענין, czy zmian w sposobie wyrażania liczby mnogiej: כיהידין zamiast כיהידין. Oprócz wymienionych różnic można również mówić o przestawianiu kolejności słów na przykład: לאו רפואה וגאולה zamiast רפואה ולא רפואה, a nawet zastąpieniu zaimka osobowego ההוא zaimkiem ההיא.

Przytaczając cytaty biblijne występujące w tekście traktatu, autor komentarza zazwyczaj skraca ich treść podając tylko początek wersetu. Wprowadzając niepełne fragmenty autor zaznacza, że ma na myśli ich dłuższą część kończąc wypowiedź skrótem 'וג – וגומר (i kończy – odpowiednik formuły „i tak dalej”)²⁹⁵. Jest to zaskakujące, z uwagi na fakt, że dyskusja zapisana w tekście źródłowym opiera się na motywach występujących w części wersetów, które zostały pominięte w tekście jalkutu. Taki sposób wykorzystania tekstu źródłowego sprawia, że zrozumienie sensu wypowiedzi bez korzystania z kompletnego tekstu traktatu jest bardzo trudne.

Ustęp jest dyskusją rabinów zastanawiających się nad znaczeniem wypowiedzi skierowanej do Izajasza. W dyskusji jeden z mędrców zwraca uwagę na fakt, że w Iz 6,11 motyw uzdrowienia następuje po mowie o nawróceniu, co prowadzi do wniosku, że człowiek zawsze może się nawrócić. Owo uzdrowienie jest rozumiane zatem jako konsekwencja nawrócenia i zmiany Bożego wyroku. W dyskusji zostaje podkreślona myśl o znaczeniu pokuty. Choćby człowiek składał wielkie ofiary, nic mu to nie pomoże, dopóki nie zmieni swojego postępowania.

*Dlaczego powiedziane jest, że nawrócenie następuje po zrozumieniu? Jak napisano: **Otłuść serce tego ludu... i niech serce jego zrozumie i nawróci się.** Jeżeli tak jest, to czy uzdrowienie ma poprzedzać nawrócenie? Nie jest to możliwe, gdyż napisano: „I nawróci się do Pana a (Ten) zmiłuje się nad nim, i do Boga naszego, gdyż ten wiele razy przebacza” (Iz 55,7). Oto dopiero po nawróceniu jest przebaczenie. I co miałeś na myśli opierając się na tym wersecie? Napisano inaczej: „Przebaczający wszelką winę twoją, leczący wszelkie choroby twoje, ratujący życie twe od zagłady” (Ps 103,3-4). Jak powiedziano: **uzdrowienie i odkupienie następuje dopiero po nawróceniu. Jak napisano: i zawrócił i doznał uzdrowienia.** Nie jest to uzdrowienie od choroby, ale uzdrowienie polegające na doznaniu przebaczenia.*

Powyższy fragment pochodzi z traktatu Megilla 17b i jest dyskusją rabinów dotyczącą określenia momentu, w którym człowiek doświadcza przebaczenia swoich win. Fragment traktatu został włączony do tekstu jalkutu ze względu na obecność wypowiedzi Iz 6,10

²⁹⁵ Skrót pojawia się już w XVII-wiecznych wydaniach jalkutu.

Zob. Wydanie z Livorno 1650 r.

dotyczącej motywu (nie) rozumiejącego serca braku możliwości nawrócenia. Wykorzystując narrację talmudyczną, autor midraszu przedstawia oryginalny sposób rozumienia Iz 6,10, który polega na odniesieniu słowa פן (aby nie) tylko do czasownika שמע. Oznacza to, że zgodnie z treścią midraszu, naród Izraela nie będzie widział, ale za to będzie słyszeć, zrozumie i ostatecznie się nawróci. Z perspektywy autora komentarza istotnym aspektem pozostaje to, że przebaczenie zapoczątkowane jest przez aktywną działalność narodu, a więc zrozumienie swojego położenia i zmianę postępowania.

*Pewnego razu, gdy siedziałem w wielkim domu nauki w Jerozolimie, przyszedł uczeń i pytał mnie, jak syn pyta swego ojca. Zapytał mnie: czym różnił się Izajasz od wszystkich innych proroków zwiastujących wszystkie dobra i pocieszenia dotyczące Izraela? Powiedziałem mu: synu mój, wyróżniał się on tym, że wziął na siebie jarzmo Królestwa Niebios z radością, jak powiedziano: **i usłyszałem głos Pana mówiący... Idź i powiedz temu narodowi... Otłuść serce tego ludu....** A czy możesz sobie wyobrazić, że Święty Błogosławiony nie ma upodobania w nawróceniu się Izraela? Przenigdy! Ale (to wszystko) po to, aby rozkoszować się nimi, to jest Izraelem.*

Powyższy fragment pochodzi z midraszu Tanna Dewej Elijahu i stanowi bezpośrednie odniesienie do problematyki teodycei zawartej w Iz 6. Ze względu na pierwszoosobowy sposób formułowania wypowiedzi tekst nie sprawia problemów z jego zrozumieniem. Czytelnik jalkutu nie wie, kim jest narrator. Uwzględniając tradycję głoszącą, że autorem midraszu Tanna Dewej Elijahu jest prorok Eliasza, można traktować go jako autora tych słów. Początkowa fraza "...פועם אהת הייתי יושב בבית המדרש הגדול שבירושלים..." (*Pewnego razu siedziałem w wielkim domu nauki w Jerozolimie...*) pojawia się kilka razy w tekście przytaczanego midraszu jako początek jednostki tekstowej. Choć cytowany fragment dzieła oryginalnie nie zawiera tej frazy, autor jalkutu wprowadza ją, prawdopodobnie po to, aby przytoczyć kontekst wypowiedzi. Cytując fragmenty Tanna Dewej Elijahu, twórca dzieła modyfikuje tekst źródłowy pomijając niektóre słowa, na przykład: בן אמוץ oraz zmieniając formy czasowników: שהיה מתנבא zamiast שנתנבא, היה מקבל קיבל. Zdarza się, że zmianie ulegają również przyimki, czego przykładem jest zamiana wyrażenia לישראל na בישראל. Podobnie zmianie ulegają sufiksy i formy czasownikowe, na przykład: יעלה על דעתו של ישעיהו zamiast: וכי תעלה על דעתך. Wyraźną różnicę w sufiksach widać również na przykładzie zdania: בתשובתן של ישראל zamiast formy występującej w przytaczanym midraszu: בתשובתם של ישראל. Ten fragment jalkutu przedstawia stanowisko, zgodnie z którym wizja Boga, który planuje zgładzić swój lud jest niedopuszczalna. Autor midraszu w sposób jednoznaczny pokazuje, że kwestia ta jest pytaniem retorycznym. Zamiast wizji zagłady

wskazany jest powód dla, którego Izajasz miał przyjąć na siebie ciężar wzbudzającego kontrowersje poselstwa. Powodem tym jest chęć wskazania na miłość narodu względem Boga.

Podobieństwo do króla, który miał jedyne syna w kraju. Wysłał do niego sługę z wiadomością: synu mój, ubij dla siebie wiele byków oraz trzody, i jedz mięso i pij dużo wina, i nie wysilaj się w pracy na polu. A to wszystko dlaczego? Aby ów syn królewski wyszedł do pracy, i przyszedł ojciec jego i rozkoszował się (patrzac) na jego postępowanie. Powiedziano: rabbi, ile lat prorokował Izajasz wszystkie te dobre wieści i słowa pocieszenia? Odpowiedział mu: Jeżeliby nawrócili się z własnej chęci, Święty Błogosławiony od razu zbudowałby im ostatnią Świątynię. Zaraz też tuliłby ich, i całował, głaskałby i przysuwał do swej piersi na wieki wieków.

Wypowiedź stanowi kontynuację narracji z midraszu Tanna Dewej Eliahu. Wersja tekstowa przedstawiona w antologii domaga się wprowadzenia korekty ze względu na jej nieczytelność. W tekście źródłowym sługa otrzymuje polecenie, aby nakarmić i napić królewskiego syna. W wersji prezentowanej przez jalkut syn ma samodzielnie zabijać bydło i pić wino. Na skutek tych zmian termin שליח (sługa) może być odczytany jako określenie królewskiego syna. Lektura tekstu źródłowego pomaga w zrozumieniu przesłania wersji proponowanej przez komentarz. Zgodnie z jego treścią Bóg nie wymaga od Izraela przestrzegania zasad Tory. Pomimo braku owych wymagań Bóg jest świadomy tego, że naród z własnej inicjatywy podejmie się tego wysiłku, co przyniesie wielką satysfakcję Stwórcy. Obecność przypowieści we fragmencie midraszu komentującej Iz 6 ma za zadanie podkreślać myśl o tym, że pomimo trudności, bądź braku obowiązku spełnienia Bożej woli, Izrael wykaże się własną inicjatywą. Inaczej mówiąc pomimo zapowiedzi braku nawrócenia narodu obecnej w Iz 6, ze względu na silną więź łączącą Izrael z Bogiem naród ostatecznie będzie wykonywał wolę swego Ojca.

I jeszcze w niej, dziesiąta jej część, i powtórnie zostanie wypalona. Powiedział rabin Zeira, powiedział Rabba bar Jijmejahu: *Gdy przyjdzie mesjasz, na uczonych w Torze przyjdą oskarżenia. Kiedy powiedziałem to Samuelowi, powiedział mi: Oczyszczenie przyjdzie poprzez kilka etapów jak powiedziano: i jeszcze w niej, dziesiąta jej część, i powtórnie zostanie wypalona.*

Komentarz odnoszący się do wersetu Iz 6,13 pochodzi z traktatu Ketubot. Cytując tekst źródłowy autor jalkutu zmienia imię wypowiadającego się rabina z: רבה בר רבי ירמיהו בר אבא na רבה בר רבי ירמיהו. Dodaje również czasownik בא odnosząc go do frazy תלמידי חכמים, czego brakuje w tekście traktatu. Ponadto do czasownika אמר dodaje zaimek dla1 sing. לי. W tekście źródłowym pojawia się fragment Iz 6,13, co prawdopodobnie zdecydowało o włączeniu tej

wypowiedzi do tekstu midraszu. Przytoczona wypowiedź nie stanowi logicznej kontynuacji poprzednich fragmentów jalkutu komentujących Iz 6.

3.4. Formuły używane w tekście midraszu komentującego szósty rozdział Księgi Izajasza

W badaniach nad literaturą talmudyczną istotną kwestią jest analiza formuł mających nadać znaczenie poszczególnym partiom tekstowym²⁹⁶. Z uwagi na specyfikę midraszu, jakim jest Jalkut Szimoni, przy określaniu znaczenia dla poszczególnych formuł w kontekście midraszu należy zachować szczególną ostrożność. Istnieją co najmniej dwa argumenty stojące za powściągliwością w sztywnym odczytywaniu użycia owych formuł, a mianowicie: a) niektóre formuły wykorzystywane w tekście Miszny, Gemary bądź Tosefty pojawiają się w różnych kontekstach, co sprawia, że ustalenie ich jednolitego znaczenia jest niemożliwe; wynikać to może z istnienia jednocześnie wielu tradycji używania poszczególnych formuł oraz zjawiska jakim jest historyczny rozwój języka hebrajskiego i aramejskiego b) kompletne zrozumienie intencji autora midraszu w kontekście używania owych formuł jest niemożliwe.

Poniższa tabela pokazuje użycie formuł i ich zastosowanie w tekście midraszu Jalkut Szimoni do Iz 6.

Formuła	Tłumaczenie	Kontekst użycia formuły w midraszu	Częstość występowania	Uwagi
שנאמר	<i>Jak powiedziano</i>	<i>Formuła zarezerwowana dla wprowadzenia wersetu biblijnego</i>	14	
דכתיב	<i>Jak napisano</i>	<i>Formuła używana w kontekście wprowadzania wersetu biblijnego</i>	6	*Czy aby nie jako wprowadzenie argumentu?
משל ל	<i>Podobnie do</i>	<i>Formuła wprowadzająca przypowieść</i>	3	Każda z przypowieści dotyczy osoby króla
כתיב בו, כתיב ב...	<i>Napisano o nim, napisano o...</i>	<i>Formuła wprowadzająca fragment biblijny mówiący o 3 os. sing.</i>	4	

²⁹⁶ Zob. Y. Gesundheit, תבניות עימות בתלמוד הבבלי וזיקתן להתהוותו, (praca doktorska), Beer Szewa 2020, s. 10.

כתיב בו, כתיב ב...	<i>Napisano o nim, napisano o...</i>	<i>Formuła wprowadzająca fragment biblijny mówiący o 3 os. sing.</i>	4	
תניא, תנא	<i>Nauczaliśmy, powtarzaliśmy</i>	<i>Formuła wprowadzająca Wypowiedź Berajty oraz Tosefty</i>	2	
ואמרי לה	<i>Inna wersja, inaczej mówiąc</i>	<i>Formuła wprowadzająca inaczej ujętą Wypowiedź korespondującą z wypowiedzią poprzednią</i>	4	W tekście midraszu do Iz 6 formuła występuje tylko w kontekście opisu aktywności aniołów
מאי משמע	<i>Co to oznacza, jak należy to rozumieć?</i>	<i>Formuła używana w przypadku braku zrozumienia wersetu biblijnego</i>	1	
לא סלקא דעתך	<i>To jest nie do pomyślenia²⁹⁷</i>	<i>Wyrażenie sprzeciwu w dyskusji</i>	1	

Wśród formuł pojawiających się w literaturze rabinicznej, a w szczególności w tekście Miszny, należy wyróżnić wyliczenia. Ten środek stylistyczny charakterystyczny dla biblijnej literatury mądrościowej doczekał się opracowań²⁹⁸. W tekście midraszu Jalkut Szimoni dotyczącym Iz 6 formuła ta, pojawia się jeden raz w komentarzu dotyczącym tryslogionu (Iz 6,3). Funkcją wyliczeń obecnych w midraszu jest wyjaśnienie powtórzeń rzeczownika קדוש w tekście biblijnym²⁹⁹.

²⁹⁷ Por. M. Mielziner, *Intruducton to the Talmud*, Chicago 1894, s. 260.

²⁹⁸ Zob. M. T. Kahana, „Amrotot Misparot Bemisna Ubtosfeta, „Jewish Studies, An Internet Journal” t. 1: 2019 z. 15. <https://jewish-faculty.biu.ac.il/files/jewish-faculty/shared/JSIJ15/tubul.pdf> (10.11.2022), s. 2.

²⁹⁹ Por. A. Kellerman, פרקי תפילה וברכה במבט היסטורי, Kirjat Szmuel-Hajfa 2017, s. 147.

3.5. Metody wykorzystywane w midraszu komentującym szósty rozdział Księgi Izajasza

W odróżnieniu od egzegezy historyczno-krytycznej interpretacja proponowana przez autorów midraszy nie jest determinowana chęcią odkrycia możliwie jak najbardziej pierwotnego znaczenia tekstu biblijnego. W centrum zainteresowania midraszy stoi proces aktualizacji tekstu i odczytanie go w kontekście ważnym dla odbiorcy komentarza³⁰⁰. Analizując sposób myślenia autorów midraszy o tekście biblijnym, podkreśla się fakt, że posługiwali się oni różnymi metodami umożliwiającymi odkrywanie nowych znaczeń analizowanego tekstu. W miarę pojawiania się nowych metod, sposoby myślenia o tekście Biblii były porządkowane w ramach różnych systemów, spośród których należy wymienić najbardziej znane: siedem zasad Hillela, trzynaście zasad Ismaela oraz trzydzieści dwie reguły Rabbiego Eliezera. Pochodzenie sposobów interpretacji stało się tematem wielu badań. Obecnie istnieją opinie, według których należy upatrywać analogię pomiędzy poszczególnymi sposobami interpretacji tekstów biblijnych w midraszu, a metodami wykorzystywanymi przez hellenistycznych retorów³⁰¹.

3.5.1. Przypowieść

Przypowieści pojawiają się w tekstach Biblii hebrajskiej, między innymi jako bajka ułożona przez Jotama (Sdz 9,7-20), przypowieść o owcy ogłoszona przez proroka Natana (2 Sm 12,1-4), czy wiadomość Joasza skierowana do Amasjasza (2 Krl 14,9-10) i inne³⁰². Ta forma wypowiedzi jest zazwyczaj krótka, nawiązuje do świata przyrody bądź dobrze znanych motywów pojawiających się w życiu codziennym i często pełni funkcję dydaktyczną. Przypowieści są obecne również w narracjach talmudycznych. Do znanych motywów

³⁰⁰ Proces aktualizacji tekstów biblijnych można zauważyć podczas analizy historii redakcji poszczególnych partii tekstowych Biblii hebrajskiej. Przykładem mogą być doksologie Księgi Amosa, które wprowadzone do księgi w czasach powygnaniowych wyrażały afirmację Bożego sądu. Zob. J. Oświeciński, *Doksologie w Księdze Amosa. Studium egzegetyczno-teologiczne*, (niepublikowana praca magisterska), Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa 2017, s. 69-72.

³⁰¹ Por. D. Daube, *Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric*, „Hebrew Union College Annual” 1949 nr 22, s. 240. Na polskim gruncie omówieniem zasad Hillela z uwzględnieniem ich hellenistycznego kontekstu zajmował się Adam Grześkowiak. Zob. A. Grześkowiak, „U stóp Gamaliela...” (*Dz 22,3*): *Zastosowanie metod egzegezy żydowskiej w Pierwszym Liście do Koryntian*, Peplin 2017, s. 150-192.

³⁰² W Starym Testamencie przypowieść מִשְׁלֵי przyjmuje różne formy literackie, wśród których można wymienić: przysłowia (1 Sm 10,12), zagadki (Sdz 14,10-18), szyderstwa (Mich 2,4), wyrocznie (Lb 23,7), metafory i alegorie (Iz 5,1-7). Zob. R. Bartnicki, *Współczesna interpretacja przypowieści Jezusa Chrystusa*, „Warszawskie Studia Teologiczne” t. XXIII: 2010 z. 2, s. 226-227. Por. J. Synowiec, *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków 2003, s. 321-322.

pojawiających się w rabinicznych dziełach należą: mowa o świecie przyrody, na przykład o zwierzętach i roślinach oraz opowiadania związane z uczcą czy dworem królewskim. W tekście midraszu komentującego Iz 6 pojawiają się trzy przypowieści związane z postacią króla i jego dworu. Źródłem pierwszych dwóch jest dwudziesty czwarty rozdział midraszu Wajikra Rabba, trzeciej zaś, szesnasty rozdział midraszu Tanna Dewej Elijahu.

Pierwsza z przypowieści stanowi komentarz do początkowej części tryslogionu wykrzychanego przez serafy (Święty, Święty, Święty w. 3). Autorem wypowiedzi jest amoraicki nauczyciel znany jako rabin Awin. Komentator próbuje wyjaśnić, dlaczego w tekście biblijnym trzy razy pojawia się epitet „Święty”. Przypowieść dotyczy króla, który wydaje zapłatę za pilnowanie piwnicy pełnej wina. Strażnicy, którzy nie pili wina, określani mianem נוזירים, otrzymują jedną część zapłaty חלק אחד, pijący zaś, nazwani שיכורים, otrzymują dwie części שני חלקים. Nauczyciel tłumaczy przypowieść wskazując, że pod postacią strażników powstrzymujących się od wina należy rozumieć najwyższe istoty (עליונים), a strażnicy otrzymujący podwójną część zapłaty to istoty niższe (תחתונים). Zapłatą jest świętość קדושה. Zwyczaj picia wina symbolizuje skłonność człowieka do złego (יצר הרע). Choć tekst midraszu nie zajmuje się wyjaśnieniem znaczenia pilnowanego wina, można próbować upatrywać tutaj symbolu Tory, której Izrael miałby strzec³⁰³. W świetle pierwszej przypowieści Izrael jest strażnikiem, Bożym sługą wykonującym polecenie swojego Władcy. Dlatego, że jest niższą istotą, a nie aniołem, jest podatny na uleganie pokusom i popełnianie błędów. Pomimo tych trudności, Izrael w dalszym ciągu stoi na straży Tory przekazanej mu przez Boga. Stwórca doceniając wysiłek Izraela postanawia wyróżnić go i obdarować podwójną świętością. Celem przypowieści jest zwrócenie uwagi na wyjątkowość narodu Izraela.

Druga przypowieść jest kontynuacją mowy rabina. Dotyczy ona obywateli kraju, którzy postanowili wykonać korony (עטרות) dla swojego króla. Otrzymując korony władca wkłada jedną na swoją głowę, a pozostałe dwie na głowy swoich synów. Tłumacząc przypowieść rabin Awin stwierdza, że obywatelami wykonującymi korony (מכתירין) są aniołowie. Korona w tym wypadku jest symbolem świętości (קדושה), synowie są Izraelem. Włożenie koron na głowy synów powinno być odczytywane jako uświęcenie narodu. W wyjaśnieniu przywołane są fragmenty z Kpł 19,2 i 20,7 mówiące o świętości Boga i Izraela. W drugiej przypowieści komentator wyjaśnia obecność powtórzenia słowa „Święty” poprzez powołanie się na fragmenty Kpł 19,2 i 20,7 mówiącej o świętości narodu. Fragment ten może być traktowany

³⁰³ Por. Ch. Dohmen, G. Stemberger, *Hermeneutyka Biblii żydowskiej i Starego Testamentu*, tłum. M. Szczepaniak, Kraków 2008, s. 133.

jako uzupełnienie pierwszej przypowieści. Izrael jest Bożym synem, który dostępuje zaszczytu bycia uświęconym przez swego Ojca. Należy zatem stwierdzić, że w świetle komentarza, słowa tryslogionu wykrzychanego przez serafy odnoszą się nie tylko do Boga, ale również do narodu. O świętości Izraela decyduje sam Stwórca.

Trzecia przypowieść jest komentarzem do w. 6,10α, choć można ją również traktować jako omówienie w. 9 i 10 stanowiących nakaz Boga skierowany do Izajasza, polegający na niezrozumiałym przekazywaniu prorockiego poselstwa. Tym razem władca wysłał posłańca (שליח), aby ten poinformował królewskiego syna o zarządzeniu ojca. Syn króla ma zrezygnować z ciężkiej pracy i zająć się świętowaniem, jedzeniem mięsa i pić wina. Powodem, dla którego syn ma się tak zachowywać jest to, aby król znalazł w nim upodobanie. Choć przypowieść nie zostaje wytłumaczona, jej zrozumienie nie stanowi problemu. Analogicznie do dwóch poprzednich alegorii królem jest Bóg. Posłańcem jest prorok, a synem Izrael. Ponownie pojawia się wino i motyw spożywania napoju. Choć tekst midraszu nie sugeruje tego bezpośrednio, obraz spożywania uczy stanowi wytłumaczenie wyrażenia השמן לב (otłuść serce), spożywanie wina powinno być traktowane jako nawiązanie do stwierdzenia ואוזניו הכבד ועיניו השע (a uszy jego obciąż, a oczy zamaż). W świetle trzeciej przypowieści działalność proroka, polegająca na uniemożliwieniu zrozumienia przekazywanego komunikatu (6,9-10), jest oceniana pozytywnie. Przestrzeganie Tory nie ma być dla Izraela czymś uciążliwym jak praca w polu, ale ma być niczym syta ucztą sprawiająca radość.

Porównując wersje tekstowe przypowieści zawarte w jalkucie i źródłach, z których korzysta, należy zwrócić uwagę na istniejące różnice. Wersja przypowieści w midraszu jest krótsza, nie zawiera całości argumentacji pojawiającej się w tekście źródłowym. Czasem dochodzi do zmian form bądź rodzaju czasownika. Lektura tekstu źródłowego pomaga w zrozumieniu wersji prezentowanej przez jalkut.

Pierwsza przypowieść (o królu i stróżach piwnicy)

Jalkut Szimoni	Midrasz Wajikra Rabba	Tłumaczenie Jalkutu Szimoni	Tłumaczenie midraszu Wajikra Rabba
<p>רבי אבין אמר משל למלך שהיה לו מרתף של יין והושיב בו שומרים מהם שיכורים מהם נזירים</p>	<p>רבי אבין אמר משל למלך שהיה לו מרתף של יין והושיב בו המלך שומרים מהם נזירים ומהם שיכורים</p>	<p>Rabin Awin powiedział: podobieństwo do króla, który miał piwnicę pełną wina i ustanowił w niej strażników. Część z nich piła wino, część z nich się od tego powstrzymywała.</p>	<p>Rabin Awin powiedział: podobieństwo do króla, który miał piwnicę pełną wina i ustanowił w niej król strażników. Część z nich była wstrzemięźliwa, a część z nich piła wino.</p>
<p>לעת ערב בא ליתן להם שכרם והיה נתן לשיכורים שני חלקים ולנזירים חלק אחד</p>	<p>לעת ערב בא ליתן שכרם נתן לשיכורים שני חלקים ולנזירים חלק אחד</p>	<p>Gdy nastał wieczór przyszedł, aby dać im ich zapłatę. I dał tym, którzy pili dwie części, powstrzymującym się zaś dał jedną część.</p>	<p>Gdy nastał wieczór przyszedł, aby dać ich zapłatę. I dał tym, którzy pili dwie części, powstrzymującym się zaś dał jedną część.</p>

Pierwsza przypowieść (o królu i stróżach piwnicy ciąg dalszy)

<p>אמר אלו שיכורים הם ודרכם לשתות יין לפיכך אני נותן לאלו שני חלקים ולכם חלק אחד</p>	<p>אמרו לו אדונינו המלך לא כולנו שמרנו כאחד מפני מה אתה נותן לאלו שני חלקים ולנו חלק אחד אמר להם המלך אלו שיכורים הן ודרכן לשתות יין ולפיכך אני נותן לאלו ב' חלקים ולכם חלק אחד</p>	<p>Powiedział: ci pijącymi są, i zwyczajem ich jest pić wino, dlatego też daję tym dwie części, wam zaś daję jedną.</p>	<p>Powiedzieli mu: Panie nasz królu, czy nie wszyscy pilnowaliśmy jednakowo? Dlaczego więc dajesz tym dwie części, a nam jedną część? Powiedział im król: Oto są pijący i ich zwyczajem jest picie wina i dlatego daję tym dwie części, wam zaś daję jedną część.</p>
<p>כך העליונים שאין להם יצר הרע דיין להם בקדושה אחת ולתחתונים שיצר הרע שולט בהם שני קדושות</p>	<p>כך העליונים לפי שאין יצר הרע מצוי בהם קדושה אחת שנאמר "ומאמר קדישא שאלתא" אבל לתחתונים לפי יצר הרע שולט בהם הלוואי בשתי קדושות יעמדו הדא הוא דכתיב "דבר אל כל עדת בני ישראל" וכתוב "והקדשתם והייתם קדושים"</p>	<p>Tak (właśnie) jest z istotami najwyższymi, które nie są poddane złej skłonności. Przeznaczona jest im jedna świętość. Tym zaś, którzy są istotami niższymi, nad którymi władza zła skłonność, przyznane są dwie świętości.</p>	<p>Tak (właśnie) jest z istotami najwyższymi, które nie są podległe złej skłonności. Jest w nich jedna świętość jak powiedziano: „Sprawa rozstrzygnięta przez świętych” (Dn 4,14). Ale istoty niższe, nad którymi panuje zła skłonność, oby oparli się na dwóch świętościach, napisano przecież: „powiedz do całego zgromadzenia synów Izraela” (Kpł 19,2) oraz: „Uświęćcie się i bądźcie świętymi” (Kpł 11,44).</p>

Druga przypowieść (o obywatelach królestwa i koronach)

Jalkut Szimoni	Midrasz Wajikra Rabba	Tłumaczenie Jalkutu Szimoni	Tłumaczenie midraszu Wajikra Rabba
<p>רבי אבין אמר חורי³⁰⁴ משל לבני מדינה שעשו שלוש עטרות למלך מה עשה נתן אחת בראשו ושתיים בראש בניו</p>	<p>רבי אבין אמר אחורי³⁰⁵ משל לבני מדינה שעשו שלוש עטרות למלך מה עשה המלך נתן בראשו אחת ושתיים בראשם של בניו</p>	<p>Rabin Awin powiedział Chori (inaczej)³⁰⁶: podobieństwo do obywateli królestwa, którzy wykonali trzy korony dla króla. Co zrobił (król)? Włożył jedną na swoją głowę, a (pozostałe) dwie na głowy swoich synów.</p>	<p>Rabin Awin powiedział inaczej: Podobieństwo do obywateli królestwa, którzy wykonali trzy korony dla króla. Co zrobił król? Włożył na swoją głowę jedną, a dwie (pozostałe) na głowy swoich synów.</p>
<p>וכך בלאכי השרת מכתירין שלוש קדושות דכתיב "וקרא זה אל זה ואמר קדוש קדוש קדוש" ה' צבאות"</p>	<p>כך בכל יום ויום העליונים מכתירין להקדוש ברוך הוא שלוש קדושות</p>	<p>Tak też aniołowie dokonują koronacji za pomocą trzech świętości, jak napisano: „I krzyczał jeden do drugiego i powiedział: Święty, Święty, Święty jest JHWH Zastępów”</p>	<p>Tak każdego dnia wyższe istoty dokonują koronacji Świętego Błogosławionego (czyniąc to) poprzez trzy świętości.</p>

³⁰⁴ Należy odczytywać jako אחורי (inny, inaczej).

³⁰⁵ Zob. אַחורי, w: M. Yastrov, dz. cyt., s. 39.

³⁰⁶ Od XVI wieku drukowane wydania jalkutu zawierają sformułowanie חורי. Porównanie tekstu z wersją prezentowaną przez midrasz Wajikra Rabba nakazuje odczytywać to słowo jako אחורי w znaczeniu: „inny, inaczej”. Prawdopodobnie redaktor jalkutu popełnił błąd, który był powielany przez następne pokolenia wydawców. Problem ten nie został rozwiązany i jest obecny we współczesnych wydaniach midraszu.

Druaga przypowieść (o obywatelach królestwa i koronach ciąg dalszy)

<p>מה הקדוש ברוך הוא עושה נותן אחת בראשו "כי קדוש אני" האחד ושתים בראש בניו ישראל דכתיב "והתקדשתם והייתם קדושים" תרתי</p>	<p>מה הקדוש ברוך הוא עושה נותן בראשו אחת ושתים בראשו של ישראל הדא הוא דכתיב דבר אל כל עדת בני ישראל קדושים תהיו והתקדשתם והייתם קדושים</p>	<p>Co robi Święty Błogosławiony? Nakłada jedną na swoją głowę: „Gdyż Święty jestem ja” – to jest jedna. A dwie (pozostałe) wkłada na głowy swoich synów (to jest) Izraela, jak napisano: „Uświęćcie się i bądźcie święci” – to są dwie korony.</p>	<p>Co Święty Błogosławiony czyni? Nakłada jedną (koronę) na swoją głowę, a dwie na głowę Izraela, jak napisano: „Powiedz do całego zgromadzenia synów Izraela: świętymi bądźcie, uświęćcie się i bądźcie świętymi”. (Kpł 20,7).</p>
---	--	--	---

Trzecia przypowieść (o przygotowaniu uczy dla syna króla)

Jalkut Szimoni	Tanna Dewej Elijahu	Tłumaczenie Jalkutu Szimoni	Tłumaczenie Tanna Dewej Elijahu
<p>משל למלך שהיה לו בן יחידי במשינה שיגר לו שליח</p>	<p>משל למלך היה לו בן יחיד במשינה שיגר לו שליח</p>	<p>Podobieństwo do króla, który miał jedyne syna w królestwie. Wysłał posłańca (aby przekazać polecenie synowi)</p>	<p>Podobieństwo do króla, który miał jedyne syna w królestwie. Wysłał posłańca (aby przekazać polecenie synowi).</p>
<p>בני שחוט שוורים הרבה וצאן ואכול בשר ושתה יין הרבה ותתעצל במלאכה וכל כך למה</p>	<p>אמר לו לשליח שחוט לבני שוורים הרבה וצאן והאכיל לבני בשר הרבה והשקה לבני יין ישן הרבה ותתעצל במלאכת השדה ובמלאכת בית השלחין וכל כך למה</p>	<p>Synu mój, ubijaj wiele wołów i trzody, i jedz mięso, i pij dużo wina, i nie wysilaj się przy pracy. A to wszystko dlaczego?</p>	<p>I powiedział do posłańca: ubijaj dla mojego syna wiele wołów i trzody, i karm mojego syna, i napój go wielką ilością wina, sam zaś nie trudź się pracą w polu ani pracą na polu nawadnianym. A to wszystko dlaczego?</p>
<p>כדי שיצא בן המלך למלאכה ויבוא אביו וימצא הימנו קורת רוח</p>	<p>כדי שלא יצא בן המלך עמך לעשות במלאכה ויבוא אביו המלך ולא יצא ממנו קורת רוח</p>	<p>Po to, aby syn króla wyszedł do pracy, i przyszedł ojciec jego, i znalazł w nim upodobanie.</p>	<p>Aby syn króla nie wychodził z tobą pracować w polu i nie przyszedł ojciec jego, i nie znalazł w nim upodobania.</p>

3.5.2. Dublet midraszowy

Technika interpretacyjna znana jako dublet midraszowy polega na wykorzystywaniu istniejącej tradycji rozumienia danego tekstu biblijnego i zastosowaniu jej do wyjaśnienia innego fragmentu. Warunkiem odniesienia wcześniej istniejących propozycji interpretacyjnych jest fakt istnienia wspólnego elementu łączącego oba teksty biblijne³⁰⁷. Rozstrzygnięcie interpretacyjne jest budowane na ustaleniach wcześniej działających komentatorów. Choć trudno określić moment, w którym zasada ta zaczęła być stosowana, należy wskazać, że odpowiada ona szóstej zasadzie Hillela, któremu przypisuje się stworzenie siedmiu zasad interpretacji tekstów biblijnych. Reguła ta nosi nazwę: כיוצא בו במקום אחר (*to, co podobne na innym miejscu*)³⁰⁸.

Autor jalkutu zastanawia się nad sensem wypowiedzi: „Serafowie stoją nad nim” Iz 62aa dopowiadając, że dwóch serafów stoi z prawej, a dwóch z lewej strony. Następnie cytując fragment biblijny dotyczący opisu zasłaniania twarzy serafów skrzydłami stwierdza, że powodem tego zachowania jest to, aby serafy nie oglądały oblicza Szechiny. Następnie autor przytacza kolejną część wersetu z Iz mówiącą o tym, że serafy zakrywają skrzydłami swoje nogi. Przedstawiając argumentację tego sposobu myślenia wskazuje na fragment Ez 1,7, w którym mowa jest o nogach postaci pojawiających się w wizji proroka. Związek pomiędzy wizją Izajasza a Ezechiela polega na tym, że w obu relacjach pojawia się słowo רגל, opisujące wygląd tajemniczych postaci. Na podstawie tego podobieństwa autor midraszu przyjmuje istniejącą interpretację zawartą w Pirkei DeRabbi Eliezer, która mówi o celu zasłanianiu oblicza przez postaci. Tym sposobem istniejąca tradycja interpretacyjna, w odniesieniu do działalności tajemniczych postaci w Ez, została wykorzystana do wyjaśnienia opisu zasłaniania twarzy i nóg przez serafy w Iz 6. Ukazując związek pomiędzy wizjami obu proroków autor jalkutu sugeruje również, że wydarzenia te należy odczytywać jako inaugurację służby prorockiej.

³⁰⁷ Zob. W. Kaczorowski, *Hagadyczna interpretacja Biblii na przykładzie komentarza do Księgi Rodzaju 12,1-25,18 w midraszu Bereszit Rabba*, (niepublikowana praca doktorska), Warszawa 2019, s. 169-174.

³⁰⁸ Zob. Ch. Dohmen, G. Stemberger, dz. cyt., s. 113. Por. B. N. Fisk, *Do You Not Remember? Scripture, Story, and Exegesis in the Rewritten Bible of Pseudo-Philo*, Sheffield 2001, s. 116.

Należy zauważyć, że odniesienie się do istniejącej tradycji nie polega na przepisaniu tekstu zawartego we wcześniej istniejącym dziele, ale na dokonaniu pewnych modyfikacji. Autor jalkutu miejscami dokonuje uzupełnienia narracji proponowanej przez midrasz Pirkej DeRabbi Eliezer³⁰⁹.

Innym przykładem zastosowania dubletu midraszowego jest fragment komentarza do wersetu 6,6aa (i podleciał do mnie jeden z serafów). Przytaczany komentarz pochodzi z traktatu Berachot 4,2 i dotyczy imienia serafa podlatującego do Izajasza. W celu odpowiedzenia na pytanie o imię serafa przedstawione zostają dwie wypowiedzi z Dn zawierające opis działalności aniołów Michaela (Dn 10,13) i Gabriela (Dn 9,21). W odniesieniu do obu wersetów można mówić o elementach wspólnych z Iz 6,6aa. W przypadku Dn 10,13 mowa o użyciu liczebnika אה , zaś w przypadku Dn 9,21 elementem łączącym oba fragmenty jest użycie czasownika עף . Zgodnie z wersją prezentowaną przez traktat Berachot podlatującym do Izajasza był Michael. Decydującym argumentem stojącym za takim rozstrzygnięciem interpretacyjnym jest występowanie liczebnika אה w Dn 10,13. Zgodnie z tradycją interpretacyjną zawartą w Traktacie Berachot liczebnik אה występujący w Dn 10,13 i Iz 6,6 oznacza ilość machnięć skrzydłami pozwalającą na dotarcie do celu. Należy zwrócić uwagę, że czytając tekst traktatu takie zrozumienie wypowiedzi jest niemożliwe. Dopiero zapoznanie się z objaśnieniem prezentowanym przez Toseftę sprawia, że czytelnik rozumie jej sens³¹⁰. W świetle komentarza jalkutu fraza ויעף אלי אה z Iz 6,6 oznacza zatem, że serafem podlatującym do Izajasza był Michael. W tym przypadku o sposobie interpretacji słowa w biblijnej narracji decyduje istniejąca tradycja. Niniejszy przykład dowodzi tego, że aby poprawnie odczytać komentarz prezentowany przez autora jalkutu, czytelnik powinien wykazać się znajomością przytaczanych tekstów źródłowych. Powierzchnowa znajomość przytoczonych wypowiedzi może doprowadzić do niezrozumienia przesłania komentarza.

3.5.3. Współwystępowanie tekstów (co-citation)

Zestawienie obok siebie dwóch różnych tekstów biblijnych w celu wzajemnego ich wyjaśnienia jest częstą techniką stosowaną w midraszach³¹¹. W ramach tej metody interpretacyjnej zestawione ze sobą teksty biblijne tworzą nowy tekst, którego zadaniem jest

³⁰⁹ Pytanie, czy owe dopowiedzenia są efektem inwencji redaktorskiej, czy należy traktować je jako świadectwo istnienia innych wersji poszczególnych dzieł pozostaje bez odpowiedzi.

³¹⁰ Kwestią zależności pomiędzy wypowiedziami Miszny i Tosefty zajmował się między innymi Pinchas Mandel. Zob. P. Mandel, תוספתא, w: כרך ראשון מבואות ומחקרים כרך ראשון מבוואות לחיבורי ספרות זו"ל, red. M. Kahana, V. Noam, Jeruzalajim 2018, s. 114-125.

³¹¹ Zob. W. Kaczorowski, dz. cyt., s. 167.

ukazanie nowego wymiaru znaczeniowego. W przypadku początku Iz 6 należy mówić o powiązaniach językowych pomiędzy przywoływanymi tekstami biblijnymi.

Metoda współwystępowania tekstów została wykorzystana w celu wyjaśnienia ważnej kwestii, która pojawia się podczas lektury biblijnej narracji, a mianowicie problematyki określenia czasu rozgrywania się akcji. Tekst biblijny rozpoczyna się od słów: „W roku śmierci króla” (Iz 6,1). Autor midraszu zadaje pytanie o dokładny czas wizji prorockiej Izajasza. Według jalkutu akcja rozgrywa się w momencie, gdy król został dotknięty trędem. Powiązania pomiędzy poszczególnymi wypowiedziami biblijnymi umiejscawiają wizję Izajasza w kontekście 2 Krn 26,17-21. Sposób łączenia poszczególnych wypowiedzi biblijnych można zapisać za pomocą równania:

$$\text{Iz 6,1}\alpha + \text{Lb 12,12a} + \text{Iz 6,1}\beta + \text{Wj 28,34b} + (\text{Lb 16,32a} + 2\text{Krn 26,18}\beta\alpha) + \text{Za 14,5a} + \text{Lb 17,5} = 2 \text{Krn 26,16-21}$$

Księga Izajasza		Tekst biblijny odnoszony do wersetu z Księgi Izajasza	
Fragment	Słowo, fraza	Fragment	Słowo, fraza
6,1 α	מות	Lb 12,12a	כמת
6,1 β -b	שוליו	Wj 28,34b	שולי המעיל
6,2 α	ממעל לו	Parafraza fragmentów: Lb 16,32a i 2 Krn 26,18 $\beta\alpha$	צא שמעלת
6,1 α	עוזיה	Za 14,5a	הרעש בימי עוזיה
---	---	Lb17,5	Autor midraszu pomija frazę: להקטיר קטורת לפני יהוה

Dzięki wskazaniu powiązań językowych pomiędzy poszczególnymi wersetami biblijnymi początek Iz 6 zostaje odczytany w kontekście 2 Krn 26,17-21. Jest to narracja mówiąca o królu Uzjaszu, który postanowił złamać obowiązujące zasady i zająć miejsce kapłanów, których zadaniem było palenie kadzidła w Świątyni. Postawa króla spotkała się z naganą i karą ze strony samego Boga. Takie odczytanie tekstu jest znaczące, ponieważ motyw przekroczenia wyznaczonych granic i łamania panujących zasad będzie powracał w tekście midraszu, odnosząc się do postaci samego Izajasza. Dzięki takiemu zrozumieniu tekstu Iz 6 zostaje umiejscowiony w kontekście sądu i kary.

Innym przykładem wykorzystania metody polegającej na wskazywaniu na powiązania intertekstualne jest komentarz midraszu do Iz 6,5-8. Autor jalkutu wykorzystuje fragment midraszu Pesikta Rabbati, który modyfikuje poprzez skrócenie narracji oraz wprowadzenie mowy fragmentu dotyczącego śliskiego drzewa połączonego z cytatem z PnP 6,11aα (*Do ogrodu orzechowego zszedłem*). W tekście Pesikty fragment ten nie występuje. Na uwagę zasługują zmiany leksykalne, wśród których można wymienić na przykład zamianę hebrajskiego wyrażenia הוֹתֵרָה לָךְ (*odpuszczono ci*) na aramejskie שָׂרָא לָךְ³¹². Podobnie, jak w przypadku pozostałych fragmentów, lektura tekstu źródłowego umożliwia poprawne zrozumienie przesłania wersji prezentowanej w jalkucie.

Zgodnie z komentarzem Pesikty Izajasz mówiący o tym, że jest człowiekiem nieczystych warg, który mieszka pośród narodu o nieczystych wargach, zostaje upomniany. Bóg przypomina mu, że prorok nie jest zwierzchnikiem narodu i nie ma prawa do jego oskarżania. Dotknięcie ust jest odczytane jako oczyszczenie winy polegającej na wypowiedaniu oskarżeń (דלִטּוּרִיא) przeciwko Izraelowi. Autor midraszu zestawia ze sobą postać Mojżesza, Izajasza i Eliasza, którzy mają być przykładem niewłaściwego postępowania względem Izraela. Mojżesz zwracając się do narodu powiedział: „słuchajcie buntownicy” (Lb 20,10), w odpowiedzi usłyszał: „dlatego nie wprowadzicie tego narodu” (Lb 20,12). Eliaz powiedział: „Izraelici opuścili twoje przymierze” (1 Krl 19,14), na co Bóg odpowiedział: „i Elizeusza syna Szafata namaścisz na proroka w twoje miejsce” (1 Krl 19,16). W przypadku wypowiedzi Izajasza dotyczącej narodu: „i pośród narodu o nieczystych wargach mieszkam” odpowiedzią okazuje się być fraza: „a w ręku jego rozżarzony węgiel” (Iz 6,6). Autor komentarza próbuje odczytać fragment Iz 6 w kontekście pozostałych narracji pokazując tym samym, że teksty te wzajemnie się tłumaczą. Sugeruje zatem, że oskarżenie Izraela zawsze spotka się z reakcją ze strony Boga, wskazując jednocześnie, że poszczególne fragmenty

³¹² Zob. שָׂרָא i לִיָּה מְרִיָּה, w: E. Z. Melamed, dz. cyt., s. 421.

biblijne wyjaśniają się wzajemnie. Metodę tą można określić również jako כיוצא בו במקום אחר (To, co podobne na innym miejscu)³¹³. Pomimo, że dublet midraszowy, jak i co-citation sprawiają wrażenie, że niewiele się od siebie różnią, należy stwierdzić, że dublet ogranicza się do zestawienia ze sobą tekstów biblijnych w celu wzajemnego ich wyjaśnienia. Co-citation natomiast, zestawiając ze sobą poszczególne fragmenty, tworzy z nich nową narrację. W przypadku komentarza jalkutu do Iz 6, dzięki zestawieniu tekstów, czytelnik dowiaduje się o okolicznościach wydarzeń opisanych w biblijnej narracji.

3.5.4. Gematria - próby wyjaśnienia obecności poszczególnych słów w tekście biblijnym

Gematria jest sposobem interpretacji tekstu w oparciu o wartości liczbowe i znaczeniowe przypisywane literom. Jak wskazuje Arkadiusz Sołtysiak, początków zwiększonego zainteresowania gematrią w obrębie judaizmu należy upatrywać w I wieku po Chrystusie³¹⁴. Choć gematria nie spotkała się z szerszym zainteresowaniem zwolenników krytycznych badań nad Biblią hebrajską, należy wspomnieć o dwóch badaczach podejmujących kwestię gematrii w kontekście formowania się tekstów biblijnych, a mianowicie: holenderskiego biblistę Caspara Labuschagne'a, który w swoich badaniach inspirował się założeniami Oscara Goldberga (1885-1953) oraz izraelskiego biblistę Israela Knohla³¹⁵. Arje Mikołaj Krawczyk zalicza gematrię do technik egzegetycznych, które analizują wartości liczbowe poszczególnych słów bądź całych zdań³¹⁶.

Zaawansowana praktyka zastanawiania się nad kwestią ilości liter w poszczególnych słowach oraz ich położenia jest tradycją sięgającą około III wieku³¹⁷. Świadectwem potwierdzającym tę praktykę jest traktat Kiduszin 30,1, w którym wskazuje się na litery, słowa i wersety umiejscowione w samym środku Pięcioksięgu i Księgi Psalmów. Liczeniem słów

³¹³ Zob. G. Stemberger, *Einleitung...*, s. 31.

³¹⁴ Zob. A. Sołtysiak, *Anta - kita, izopesfia, gematria, Els święta matematyka w tradycji antycznej i judeochrześcijańskiej*, „The Pecularity of Man” 2004 nr 9, s. 61.

³¹⁵ Zdaniem badacza autorzy biblijnej poezji wykorzystywali gematrię nawiązując do wartości liczbowej Tetragramu. Podstawy swoich założeń i wyniki analizy przedstawia on w w swojej książce השם: המספרים הסודיים של התנ"ך ובעולמות יציאת מצרים, Tel Awiw 2012. Propozycja Israela Knohla spotkała się z głosami sprzeciwu w izraelskim środowisku badaczy. Zob. M. Bar-Ilan, ביקורת, ישראל קנוהל, "בית מקרא: כתב-עת לחקר המקרא ועולמו", ספרים חזרה לימי הביניים: המספרים הסודיים של התנ"ך ישראל קנוהל, t. 58: 2013 z. 1, s. 153-166.

³¹⁶ Zob. A. M. Krawczyk, *O gematrii: tytułem w prowadzenia do Pięcioksięgu Mojżeszowego Oskara Goldberga*, w: O. Goldberg, *Pięcioksiąg Mojżeszowy jako system liczbowy*, tłum. K. Hussar-Mizerska, Kraków 2018 s. 12.

³¹⁷ Tradycja żydowska zawarta w Talmudzie Babilońskim w Traktacie Kiduszin wskazuje, że proceder ten miał miejsce już w czasach Jozjasza. Zgodnie z traktatem osobami zajmującymi się czynnością byli pisarze סופרים (2 Km 34,12). Por. Kid 30,1.

i liter Biblii hebrajskiej zajmowali się również masoreci, którzy próbowali w ten sposób zachować autentyczność tekstu biblijnego³¹⁸. Przykładem dzieła próbującego usystematyzować wiedzę z zakresu występowania poszczególnych słów w tekście biblijnym jest *אכלה ואכלה* (*Ochla weOchla*) datowane na IX wiek³¹⁹. Utwór ten można określić mianem dawnej konkordancji. Informacje dotyczące ilości liter i słów pojawiających się w tekście biblijnym znalazły swoje miejsce w XVI-wiecznych weneckich wydaniach Mikraot Gedolot.

Choć w tekście midraszu komentującego Iz 6 autor nie posługuje się gematrią w powszechnym rozumieniu, należy zwrócić uwagę, że w obrębie jego zainteresowań stoi kwestia obecności poszczególnych słów w tekście biblijnym³²⁰. Przykładem sposobu interpretacji zakorzenionym w zastanawianiu się nad sensem poszczególnych słów i wyrażen jest pytanie o znaczenie słowa *רצפה* w Iz 6,6aβ. Zainteresowanie wykorzystaniem tego rzeczownika jest motywowane faktem, że słowo to występuje w tekstach Biblii hebrajskiej w znaczeniu posadzki (Ez 40,17-18; 42,3, 2 Krn 7,3). Iz 6 jest zatem jedynym tekstem biblijnym rozumiejącym to słowo jako rozżarzony węgiel. Midrasz podkreśla tę myśl:

Nie napisano tutaj węgiel zwany „Gahélet”, ale węgiel zwany „Ricpa”. Czym jest węgiel „Ricpa”? Powiedział rabin Szmuel bar Nachmani: skrusz usta, które oskarżały moich synów.

Zgodnie z midraszem typowym słowem używanym na określenie rozżarzonego węgla jest rzeczownik *גהלת*. Występuje on w Iz 47,14 w kontekście opisu przyszłego losu tych, którzy byli doradcami Babilonu i mają spłonąć, a nie być jak gorejący węgiel *גהלת*, przy którym można się ogrzać. Pytanie o znaczenie wykorzystania rzeczownika *רצפה* jest zatem uzasadnione. Rozumowanie to jest również zbieżne z wynikami analizy historii tradycji Iz 6 w tym zakresie. Wyjaśnieniem kwestii obecności tego słowa w tekście biblijnym jest wypowiedź rabina Szmuela bar Nachmaniego sugerującego, że słowo to powinno kojarzyć się z wyrażeniem *רצן*. Pojawia się ono w Hi 20,19 i należy je rozumieć jako: *kruszyć, zniszczyć, łamać, burzyć*. Autor jalkutu sugeruje zatem, że obecność rzeczownika *רצפה* w tekście biblijnym oznacza oczyszczenie ust proroka, które wypowiadały oskarżenia względem narodu. Wykorzystanie terminu *רצפה* zamiast rzeczownika *גהלת* jest rozumiane w kategoriach reakcji na słowa proroka oskarżającego Izrael. Tym samym autor midraszu sugeruje, że wina Izajasza polegała na

³¹⁸ Zob. A. Dotan, *ניצנים ראשונים בחכמת המילים מן המסורה אל ראשית המילונאות העברית*, Jeruzalajim 2004-2005, s. 25.

³¹⁹ Zob. tamże, s. 110.

³²⁰ Taki sposób myślenia o tekście również można zaliczyć do rodzaju gematrii uwzględniającej nie tylko wartość liczbową, ale i znaczeniową poszczególnych słów. Zob. A. M. Krawczyk, *Uwagi o błogosławieństwie, czyli zasada 222*, „Periodyk Młodych Religioznawców Ex Nihilo” 2011 nr 2 (6), s. 49-50.

występowaniu przeciwko Izraelowi. Oczyszczenie ust proroka skutkuje zwrotem w służbie Izajasza, który zaczyna wstawiać się za narodem. W tym przypadku należy mówić o interpretacji opartej o zastanawianie się nad występowaniem konkretnych liter w tekście biblijnym.

Innym przykładem sposobu interpretacji tekstu biblijnego zbliżonego do gematrii jest komentarz wyrażenia występującego w wersecie 6,2aα למעל לו (ponad nim). Autor midraszu sugeruje, aby w wyrażeniu tym upatrywać rdzenia מעל oznaczającego *zdradzać, czynić niegodziwość, okradać*. W tym przypadku należy mówić o wydobywaniu nowego sensu słowa występującego w komentowanej narracji. Argumentem stojącym za takim zrozumieniem jest identyczność liter i fonetyki wyrażenia *nad nim* למעל לו, słowa: zdrada, niegodziwość מעל oraz czasownika w 3 *sing. masc.* מעל oznaczającego: *zdradził, zachował się w sposób niegodziwy*. Tak oto motyw stania serafów nad tronem miałyby kojarzyć się z sądem nad Uzjaszem zapalającym kadzidło w Świątyni.

3.5.5. Dopowiedzenia - uzupełnienia luk narracyjnych

Metoda dopowiedzeń polega na dopisaniu do biblijnej narracji brakujących szczegółów. Ten sposób interpretacji tekstu znalazł się w obrębie zainteresowań badaczy takich, jak Meir Sternberg i Daniel Boyarin³²¹. Metoda polegająca na uzupełnianiu materiału narracyjnego wykorzystywana była już w targumach. Powodem jej stosowania była potrzeba wyjaśnienia sensu tekstu biblijnego, ale również umiejscowienie narracji w kontekście teologicznej tradycji znanej czytelnikom³²². Dzięki ukazaniu związku tekstu z tradycją teologiczną bądź liturgiczną dochodziło do jego aktualizacji. Dopowiedzenia pojawiają się przy okazji miejsc w tekście biblijnym, które wymagają rozwinięcia i prowadzą do wielu pytań.

Przykładem uzupełnienia luk narracyjnych jest przywołanie fragmentu z traktatu Chullin 91,2. Celem przytoczenia wypowiedzi jest wyjaśnienie sensu potrójnego zawołania *Święty* w Iz 6,3. Autor midraszu cytując fragment dokonuje w nim kilku modyfikacji polegających, między innymi na: zmianie imienia mówiącego autorytetu (zamiast rabina Hananela mówi rabin Hanina), podwojeniu rzeczownika יר, zamianie sformułowania מתירי (pytają, odpowiadają) na תניא (jest nauczane, powtarzane). Choć tekst prezentowany przez jalkut jest skrócony, zasadnicze przesłanie wypowiedzi zostało zachowane. Narrator w osobie rabina Haniny stwierdza, że każdego dnia grupa aniołów służby wykonuje pieśń mającą na celu

³²¹ Zob. L. Teugles, *Bible and Midrash: The Story of "The Wooing of Rebekah" (Gen. 24)*, Leuven 2004, s. 183.

³²² Zob. A. Kuśmirek, *Zjawisko targumizmu w aramejskiej wersji Pierwszej i Drugiej Księgi Kronik*, „Collectanea Theologica” t. 89: 2019 nr 4, s. 231-234.

chwalenie Boga. Anioły podzielone są na trzy grupy (כיתות). Pierwsza z grup śpiewa: *Święty*, druga wtóruje jej słowami: *Święty, Święty*, trzecia grupa zaś śpiewa dalszą część tryslogionu: *Święty, Święty, Święty jest JHWH Zastępów*. Następnie za pomocą sformułowania תניא wprowadzony jest komentarz do tej wypowiedzi, w którym stwierdza się, że Izrael zyskuje większe upodobanie od owych aniołów służby dlatego, że śpiewa, kiedy tylko chce, w przeciwieństwie do aniołów, którzy robią to tylko określoną ilość razy:

*Aniołowie służby zaś nie śpiewają, jak tylko raz w ciągu dnia. Mówiąc jeszcze inaczej: śpiewają jeden raz w Szabat. Mówiąc inaczej: śpiewają jeden raz w roku. Mówiąc inaczej: śpiewają jeden raz na pięćdziesiąt lat. Mówiąc inaczej: śpiewają tylko jeden raz. I mówią: Raz jeden na zawsze. Izrael natomiast wspomina Imię Świętego Błogosławionego zaraz po wypowiedzeniu dwóch słów, a mianowicie: „Słuchaj Izraelu JHWH jest naszym Bogiem” (Pwt 6,4). A aniołowie służby nie wspominają tego Imienia jak dopiero po wypowiedzeniu trzech słów: **Święty, Święty, Święty (jest) JHWH Zastępów**. Nie śpiewają w górze, dopóki Izrael nie zaśpiewa w dole, jak powiedziano: „w radości gwiazd poranka” (Hi 38,7), to jest Izrael. „I radować się będą wszyscy synowie Boży” to są aniołowie. (Hi 38,7).*

Słowa podsumowujące wypowiedź zawierają stwierdzenie, że działalność aniołów jest uzależniona od tego, co robi Izrael. Gdy Izrael zaczyna wypowiadać słowa modlitwy *Słuchaj Izraelu* wówczas aniołowie mogą rozpocząć swój śpiew. Argumentem mającym potwierdzać takie wytłumaczenie jest fragment Hi 38,7. W ramach wprowadzanego uzupełnienia, wyraźnie da się zauważyć metodę interpretacyjną polegającą na liczeniu ilości słów użytych w tekście biblijnym, co należy łączyć z gematrycznym sposobem myślenia. W tym przypadku mowa o ilości słów pojawiających się przed Tetragramem.

Kolejnym przykładem zastosowania metody polegającej na wypełnianiu luki narracyjnej jest fragment wyjaśniający znaczenie Iz 6,7b:

Oddalona jest twoja wina, i grzech twój został zasłonięty. Rabin Ukba powiedział: każdemu, kto modli się w szabatni wieczór i mówi: „I zostały ukończone” (Rdz 2,1-3), towarzyszą dwa anioły służby, kładą swe ręce na jego głowę i mówią: Oddalona jest twoja wina, i grzech twój został zasłonięty.

Omawiając znaczenie tego wersetu autor jalkutu przywołuje fragment traktatu Szabbat 119,2 umiejscawiając wypowiedź serafa w kontekście wieczornej modlitwy odmawianej podczas szabatu. Sugeruje to wypowiedź: *każdemu, kto modli się w szabatni wieczór i mówi: „I zostały ukończone”*. Fraza „I zostały ukończone” jest fragmentem większej części tekstu Rdz 2,1-3, który wchodzi w skład modlitwy. Autorem wypowiedzi i jest babiloński amoraita Mar Ukba. Przytaczając wypowiedź zawartą w Traktacie Szabbat autor midraszu modyfikuje

tekst poprzez zmianę sufiksu הן na הם w wyrazie ידיהן oraz zastąpienie wyrażenia ואומרים לו czasownikiem ואומרין. Funkcją dopowiedzenia jest powiązanie wypowiedzi Iz 6,7b z szabatnią liturgią. W perspektywie przedstawionej przez autora midraszu tekst biblijny stanowi zachętę do odmawiania modlitwy, zwłaszcza modlitwy szabatniej.

3.5.6. Metody interpretacyjne wykorzystywane w midraszu a egzegeza historyczno-krytyczna

Analizując partie tekstu Iz 6 komentowane w midraszu, zauważalne jest to, że autor dzieła nie przywiązuje wagi do prezentowania całości tekstu biblijnego, opuszcza bowiem znaczną część narracji, a mianowicie całość w. 4, drugą część wersetu piątego (w. 5b), frazę: ומי ילך לנו ואמר (w. 8), większą część wersetu w. 9 i 10, całość w. 11 i 12 oraz drugą połowę w.13. W odniesieniu do frazy ויגע על פי ויאמר (w. 7) zastosowano daleko posuniętą parafrazę. Biorąc pod uwagę specyfikę midraszu jakim jest jalkut, należy uzasadnić to tym, że opuszczone fragmenty nie znalazły się w obrębie zainteresowania poprzednich pokoleń komentatorów. Sposób wprowadzania biblijnej narracji w midraszu w postaci niedokończonych wersetów biblijnych i parafrazy poszczególnych fragmentów dowodzi tego, że omawiany tekst biblijny był znany odbiorcom komentarza. Biorąc pod uwagę fakt, że komentarz midraszu kończy się na omówieniu treści pierwszej połowy w. 13, należy stwierdzić, że autor rozumiał początek i koniec jednostki tekstowej analogicznie do ustaleń płynących ze współczesnej analizy egzegetycznej.

Chociaż twórca jalkutu nie interesował się podziałem tekstu biblijnego we współczesnym rozumieniu, należy wskazać, że w odniesieniu do Iz 6,10 komentator dokonuje podziału wersetu, w celu jego interpretacji. We współczesnej perspektywie egzegetycznej werset ten tworzy chiasm, którego centralną część stanowi mowa o obciążeniu uszu, zamazaniu oczu, aby te nie słyszały, ani nie widziały. Wyrażenie פן odnoszone jest do całości wypowiedzi, zatem również do elementów dotyczących rozumienia sercem i nawrócenia się. W przypadku midraszu autor wyraźnie oddziela wypowiedź ולבבו יבין ושב ורפא od poprzedniej części wersetu wskazując, że sformułowanie פן nie dotyczy tego zdania, jednocześnie upatrując związku pomiędzy początkiem, a końcem wersetu. Prowadzi to do wniosku, że celem zwiastowania prorockiego Izajasza jest nawrócenie Izraela.

W przypadku Iz 6,1-13 wskazano na dwa problemy związane z integralnością literacką tekstu, a mianowicie: określenie winy proroka (w. 5aα) oraz obecność frazy זרע קדש מצבתה (w. 13 bβ). W odniesieniu do pierwszego problemu, autor midraszu zauważa fakt braku wskazania konkretnej winy proroka i proponuje rozwiązanie polegające na skonkretyzowaniu winy Izajasza. W tym celu powołuje się na związek znaczeniowy czasownika רצץ פה oraz

rzeczownika רצפה, co dowodzi, że jego tok rozumowania pokrywa się ze współczesną recepcją tego fragmentu polegającą na upatrywaniu związku pomiędzy reakcją serafa na jeden z wymienionych elementów przewinienia (w. 5). Innym rozwiązaniem proponowanym przez autora komentarza jest wskazanie, że faktyczną winą proroka było oskarżanie Izraela:

*Jak to się stało, że zaniemówilem? Stojąc i dziwiąc się temu powiedział jeszcze od siebie: i pośród narodu nieczystych warg ja mieszkam. Powiedział mu Święty Błogosławiony: to, że powiedziałaś: **gdyż człowiekiem nieczystych ust jestem** zostało ci przebaczone, gdyż ty sam sobie jesteś namiestnikiem. A może nad synami moimi namiestnikiem jesteś, że powiedziałaś: **i pośród narodu nieczystych warg ja mieszkam**? Zaraz też odplacił mu według jego postępuku, jak powiedziano: „**I przyleciał do mnie jeden z tych serafów, a w ręku jego rozżarzony węgiel**. Nie napisano tutaj węgiel zwany „Gahélet”, ale węgiel zwany „Ricpa”. Czym jest węgiel „Ricpa”? Powiedział rabin Szmuel bar Nachmani: skrusz usta, które oskarżały moich synów.*

Kwestia obecności w. 13 bβ w Iz 6 nie została poruszona w tekście komentarza, co więcej fraza ta w ogóle nie pojawia się w tekście midraszu.

Interesującym zagadnieniem poruszonym w tekście komentarza jest kontekst biblijnej narracji. Autor jalkutu nie zajmuje się analizą możliwych zależności z jednostkami tekstowymi pozostającymi w jej sąsiedztwie. Zamiast tego proponuje uznanie Iz 6 za początek księgi. Rozwiązanie proponowane w komentarzu jest spójne ze współczesną wiedzą na temat jednostki tekstowej. Większość egzegetów wskazuje, że rozdział szósty stanowi punkt wyjścia do odczytania przesłania całej księgi. Co więcej, autor midraszu wskazuje, że czas rozgrywania się akcji dotyczy ostatniego roku życia Uzjasza, stwierdzając:

***W roku śmierci króla Uzjasza.** To jest początek księgi. Dlaczego więc napisano to tutaj? Dlatego, że w Torze nic nie dzieje się ani zbyt wcześnie, ani zbyt późno. **W roku śmierci króla.** Czy wtedy już umarł? Nie, ale był wówczas trędowaty a trędowaty uważany jest za zmarłego, jak powiedziano: „Nie dopuść, aby była martwa”. (Lb 12,12).*

Co więcej, wizja Izajasza umiejscowiona została w kontekście wydarzeń opisanych w 2 Krn 26,16-21, a mianowicie grzechu i choroby Uzjasza wywołanej samowolnym spalaniem kadzidła:

***I ujrzalem Pana, siedzącego na tronie wysokim i wyniosłym, a krawędzie jego szaty wypełniają Przybytek.** To jest osiemdziesięciu kapłanów, którzy byli z Uzjaszem. Nie są to krawędzie jego szaty, ale kapłani, jak powiedziano: „i na skrajach tej szaty”. (Wj 28,24). **Serafowie stoją.** Jest to ogień, który w przyszłości ma spalić Uzjasza tak, jak spalił Koracha i jego zgromadzenie.*

Problematyka określenia gatunku narracji Iz 6 nie znajduje swojego odzwierciedlenia w tekście komentarza prezentowanego przez Jalkut, przynajmniej nie bezpośrednio. Można jednak mówić o pewnych podobieństwach w zastanawianiu się nad tekstem. Jak wynika z egzegetycznej analizy Iz 6, trudno jednoznacznie określić jego gatunek. Jak to zostało powiedziane w pierwszym rozdziale dysertacji, Iz 6 należy traktować jako powołanie prorockie bądź jako zapowiedź sądu. Niektórzy komentatorzy zwracali uwagę na brak relacji dotyczącej odmowy powoływania³²³. W perspektywie midraszu Iz 6 opisuje wydarzenia inaugurujące służbę proroka. Rozumowanie to jest podyktowane informacją zawartą w. 1:

W roku śmierci króla Uzjasza. To jest początek księgi. Dlaczego więc napisano to tutaj? Dlatego, że w Torze nic nie dzieje się ani zbyt wcześnie, ani zbyt późno.

Krytyka form dowiodła, że tekst łączy w sobie elementy charakterystyczne dla powołania prorockiego oraz zapowiedzi sądu nad ludem, co sugeruje, że tekst ten miałby być punktem wyjścia dla przesłania całej Księgi Izajasza. Również według midraszu Iz 6 stanowi wprowadzenie umożliwiające zrozumienie całości poselstwa Izajasza. Wątek ten szczególnie widoczny jest w komentarzu do Iz 6,7:

*Powiedział Święty Błogosławiony do Izajasza: **Oto dotknęło to twoich ust, i oddalona jest twoja wina, i grzech twój został zasłonięty.** Gdy to zobaczył Izajasz, zaczął usprawiedliwiać Izraela, bronić i wstawiać się za nimi. Co mówi bowiem pod koniec swojego prorocstwa? Pan Bóg dał mi język ludzi uczonych (Iz 50,4) ucząc mnie wstawiać się za nimi. Pan Bóg otworzył mi ucho (Iz 50,4), aby słyszeć głos jego, jak powiedziano: Kogo poślę. I dał mi wiedzę, aby powiedzieć: Oto jestem, poślij mnie. A ja nie sprzeciwiłem się, dlatego też nie cofnąłem się (Iz 60,5), nie wycofałem się z prorocstwa, ale zwiastowałem pocieszenie więcej niż wszyscy inni prorocy. Ale nie tylko to, jak również podwójne prorocstwa pocieszenia mówiąc: Raduję się ogromnie (Iz 61,10), Zbudź się, zbudź się (Iz 51,17), Obudź się, obudź się (Iz 51,9; 52,1), Ja, ja (Iz 43,11; 43,25; 51,12), Pocieszajcie, pocieszajcie mój lud (Iz 40,1).*

Podobnie do współczesnych ustaleń, autor komentarza umiejscawia Iz 6 w kontekście Świątyni, choć należy zaznaczyć, że nie tyle niebiańskiej, ale jerozolimskiej. Zgodnie z treścią komentarza, kontekstem umożliwiającym zrozumienie Iz 6 jest tekst z 2 Krn 26,17-21. Fragment opowiada o dobrowolnym spaleniu kadzidła przez Uzjasza i karze, która go za to spotkała. Chociaż autor midraszu nie przytacza tego tekstu, sugeruje związek obu narracji przytaczając motywy w nim obecne:

³²³ Zob. O. Kaiser, dz. cyt., s. 123.

I ujrzałem Pana, siedzącego na tronie wysokim i wyniosłym, a krawędzie jego szaty wypełniają Przybytek. To jest osiemdziesięciu kapłanów, którzy byli z Uzjaszem. Nie są to krawędzie jego szaty ale kapłani, jak powiedziano: „i na skrajach tej szaty”. (Wj 28,24). Serafowie stoją. Jest to ogień, który w przyszłości ma spalić Uzjasza tak, jak spalił Koracha i jego zgromadzenie. Nad Nim. Z powodu niegodziwości, której się dopuścił. I powiedział mu: Wyjdź ty, który nie dochowałeś wierności, a ziemia otwarła swe usta połykając go, jak powiedziano: „I uciekać będziecie w dolinę moich gór, gdyż dotrze dolina górską do Asal, i uciekać będziecie tak, jak uciekaliście sprzed trzęsienia ziemi za dni Uzjasza”. (Za 14,5).

Interesującą kwestią jest również porównanie wniosków płynących z historii tradycji z rozstrzygnięciami zaproponowanymi w midraszu. W ramach analizy użytych sformułowań i motywów uznano, że wyrażenie מות בשנת מות sugeruje, że przed rozwiązaniem akcji (śmiercią króla) zdarzy się coś jeszcze. Autor midraszu odczytuje tę frazę w podobny sposób mówiąc, że wydarzenia z Iz 6 mają miejsce podczas choroby Uzjasza, a nie po jego śmierci. Analiza użycia sformułowań ראה על כיסא, יושב על כיסא, יושב על כיסא, יושב על כיסא umożliwiła sformułowanie wniosku mówiącego o tym, że elementy te nawiązują do tematyki sądu i kary. Twórca jalkutu proponuje podobny kierunek interpretacyjny, z tą różnicą, że sąd dotyczy nie narodu, ale Uzjasza. Argumentem stojącym za takim zrozumieniem narracji jest występowanie pozostałych elementów takich, jak: *krawędzie szaty* שולי המעיל, *Przybytek* היכל oraz *postaci serafów* שרף. Jalkut Szimoni zawiera następujący komentarz:

I ujrzałem Pana, siedzącego na tronie wysokim i wyniosłym a krawędzie jego szaty wypełniają Przybytek. To jest osiemdziesięciu kapłanów, którzy byli z Uzjaszem. Nie są to krawędzie jego szaty, ale kapłani, jak powiedziano: „i na skrajach tej szaty”. (Wj 28,24). Serafowie stoją. Jest to ogień, który w przyszłości ma spalić Uzjasza tak, jak spalił Koracha i jego zgromadzenie.

Znaczną część komentarza zajmuje omówienie znaczenia tryslogionu wykrzyzanego przez serafy (w. 3). W kontekście analizy tego wersetu należy mówić o zależnościach pomiędzy współczesnym podejściem egzegetycznym, a wyjaśnieniem proponowanym przez autora midraszu. Jak wynika z egzegetycznej analizy tekstu biblijnego, formuła קרא ואמר w Biblii hebrajskiej jest wprowadzeniem do dialogu, co więcej wykorzystanie tego sformułowania może sugerować dystans dzielący rozmówców. W perspektywie midraszu tryslogion jest treścią dialogu pomiędzy poszczególnymi grupami aniołów:

Aby nie patrzyli w Oblicze Szechiny, a dwoma latali i chwalili i uświęcali Imię jego wielkie. Ten odpowiada i ten woła, ten woła, i ten odpowiada: Święty, Święty, Święty JHWH Zastępów... i kończą i odpowiadają i mówią: „Wszelkie miejsce jest wypełnione jego chwałą:

Błogosławione Imię, Imię chwały JHWH z miejsca swego". (Ez 3,12). **I wołał jeden do drugiego tymi słowy.** Ten fragment uczy tego, że aniołowie okazują sobie nawzajem szacunek, mówiąc każdy do swego towarzysza: „Powiedz, żeś większy jest ode mnie”. Grupy (aniołów) mówią jedna do drugiej: *Powiedz ty, żeś jest większa ode mnie*", jak napisano: „I wołał jeden do drugiego tymi słowy”.

Istotną różnicą w zrozumieniu treści tryslogionu jest fakt, że w świetle midraszu mowa o świętości nie dotyczy tylko Boga, ale również samego narodu Izraela. Myśl ta została wyrażona za pomocą dwóch przypowieści o winnicy ogłoszonych przez rabina Awina, w których trzykrotne wypowiedzenie określenia święty jest rozumiane jako świętość aniołów służby oraz podwójna świętość Izraela. W drugiej przypowieści Bóg obdarowuje Izrael podwójną świętością pozostawiając sobie jedną. Ponadto autor midraszu zwraca uwagę na budowę tryslogionu, a mianowicie na umiejscowienie Tetragramu w wypowiedzi serafów. Tetragram pojawia się po trzykrotnym zawołaniu „święty”. Podobnie jak współcześni komentatorzy, autor jalkutu upatruje w tej wypowiedzi rodzaju zawołania kultowego. Egzegeci tacy, jak Marvin Sweeney sugerowali, że tryslogion zdradza podobieństwo do egipskich rytuałów dworskich i akadyjskiego rytuału oczyszczenia zwanego *kappuru*³²⁴. W świetle midraszu kluczem do zrozumienia znaczenia tryslogionu okazuje się być fragment Pwt 6,4 będący początkiem najważniejszej modlitwy Izraela. W ten sposób midrasz odnosi się do praktyki liturgicznej, dobrze znanej odbiorcom:

*Izrael natomiast wspomina Imię Świętego Błogosławionego zaraz po wypowiedzeniu dwóch słów, a mianowicie: „Słuchaj Izraelu JHWH jest naszym Bogiem” (Pwt 6,4). A aniołowie służby nie wspominają tego Imienia, jak dopiero po wypowiedzeniu trzech słów: **Święty, Święty, Święty (jest) JHWH Zastępów.** Nie śpiewają w górze, dopóki Izrael nie zaśpiewa w dole, jak powiedziano: „w radości gwiazd poranka” (Hi 38,7), to jest Izrael. „I radować się będą wszyscy synowie Boży” to są aniołowie. (Hi 38,7).*

Przyglądając się zależności pomiędzy współczesnymi metodami egzegetycznymi, a tymi wykorzystanymi w midraszu należy wskazać na podobieństwo rozumienia motywu dymu wypełniającego Przybytek (w. 4). Zdaniem Otto Kaisera obecność ognia i dymu w Świątyni jest spowodowana krzykiem serafów³²⁵. Egzegeta wskazuje na powiązanie pomiędzy serafami, a postaciami (חיות) występującymi w Ez 1,13. Midrasz przedstawia bardzo podobny tok rozumowania. Należy zatem stwierdzić, że współczesne podejście egzegetyczne jest zbieżne

³²⁴ Zob. M. A. Sweeney, dz. cyt., s.139-140.

³²⁵ Por. G. Fohrer, dz. cyt., s. 24.

z tym proponowanym w midraszu. W tym wypadku argumentem stojącym za takim odczytaniem tego wersetu jest powiązanie Iz 6,4 z fragmentem Dn 7,10 mówiącym o strumieniu ognia wypływającego sprzed Bożego tronu:

A te istoty żyjące stoją przy tronie chwwały jego i nie znają miejsca, gdzie przebywa. I stoją w przerażeniu i w trwodze z drżeniem i w pocie, aby (ich) nie strawił ogień pożerający, to jest ogień wychodzący spośród nich. A z potu oblicza ich wypływa przed Świętym Błogosławionym rzeka ognia, jak powiedziano: „Strumień ognia rozlewał się i wypływał przed Nim” (Dn 7,10). I kończą i odpowiadają i mówią: „Wszelkie miejsce jest wypełnione jego chwałą: Błogosławione Imię, Imię chwwały JHWH z miejsca swego”. (Ez 3,12).

O pewnych podobieństwach należy mówić również w odniesieniu do rozumienia znaczenia słowa כבוד (chwała). Z perspektywy historii tradycji, motyw wypełniania ziemi chwałą Bożą jest związany z uniemożliwieniem ludzkiej działalności oraz zakrywaniem rzeczywistości. Mowa o niemożliwości widzenia czegoś bądź braku zrozumienia pojawia się w midraszu w odniesieniu do serafów, później zaś w stosunku do osoby samego proroka. Serafowie nie mogą oglądać oblicza Szechiny oraz nie wiedzą, gdzie znajduje się Bóg. Izajasz nie rozumie treści swojego powołania. Dopiero oczyszczenie jego ust skutkuje zrozumieniem prorockiej misji. Dodatkowym znaczeniem słowa כבוד, które wprowadza midrasz jest zaznaczenie obecności Boga³²⁶. Fraza מלא כל הארץ כבודו, w świetle komentarza oznacza, że Bóg obecny jest w każdym zakątku świata.

Podobnie do współczesnych ujęć egzegetycznych, uwadze autora midraszu nie umyka problem użycia słowa רצפה ww. 6. Komentatorzy żydowscy mieli świadomość, że słowo to w znaczeniu rozżarzonego węgla nie jest zgodne z językową normą i wskazywali na powszechnie znany termin גהלת. Obecność nietypowego określenia doczekało się komentarza, który rzuca nowe światło na rozumienie procesu oczyszczenia ust Izajasza. Komentatorzy postanowili wykorzystać grę słów polegającą na podzieleniu słowa רצפה na sylaby i utworzeniu z niego dwóch słów: רצץ פה (oczyszczenie ust):

I przyleciał do mnie jeden z tych serafów, a w ręku jego rozżarzony węgiel. Nie napisano tutaj węgla zwany „Gahelit”, ale węgiel zwany „Ricpa”. Czym jest węgiel „Ricpa”? Powiedział rabin Szmuel bar Nachmani: skrusz usta, które oskarżały moich synów.

³²⁶ O takim znaczeniu tego sformułowania świadczy między innymi fragment rozdziału dziewiątego midraszu Pirkei DeRabbi Eliezer: אני בורה מלפניו למקום שלא נראה כבודו שם. Faktem wartym uwagi jest to, że tekst midraszu jako źródło takiego rozumienia tego sformułowania wskazuje Ps 113,4, ale również Iz 6,3. Por. Y. Zakovich, A. Shinan, ספר יונה: פירוש ישראלי חדש, Tel Awiw 2015, s. 29.

Większość współczesnych analiz egzegetycznych i teologicznych Iz 6 koncentruje się wokół kontrowersyjnego nakazu skierowanego do proroka (Iz 6,9-13). Problemem jest to, że zadaniem Izajasza jest uniemożliwienie narodowi zrozumienia Bożego przesłania, a przez to nawrócenia się, czego efektem ma być ostateczna klęska ludu. W odróżnieniu od współczesnej egzegzy jalkut nie rozumie tego fragmentu jako zapowiedzi zagłady narodu, ale postrzega ją raczej jako niemożliwą do przyjęcia z uwagi na założenie, że Bóg żywi miłość do Izraela podobnie, jak ojciec do swojego syna. Bóg nie może zatem doprowadzić do zagłady swojego dziecka. Pod koniec komentarza następuje bezpośrednie odniesienie się do tego problemu w postaci pytania i udzielonej odpowiedzi:

*Pewnego razu, gdy siedziałem w wielkim domu nauki w Jerozolimie, przyszedł uczeń i pytał mnie, jak syn pyta swego ojca. Zapytał mnie: czym różnił się Izajasz od wszystkich innych proroków zwiastujących wszystkie dobra i pocieszenia dotyczące Izraela? Powiedziałem mu: synu mój, wyróżniał się on tym, że wziął na siebie jarzmo Królestwa Niebios z radością, jak powiedziano: **i usłyszałem głos Pana mówiący (i dalej). Idź i powiedz temu narodowi (i dalej), Otluść serce tego ludu (i dalej).** A czy możesz sobie wyobrazić, że Święty Błogosławiony nie ma upodobania w nawróceniu się Izraela? Przenigdy! Ale (to wszystko) po to, aby rozkoszować się nimi, to jest Izraelem.*

Midrasz nie jest zainteresowany poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie o to, kim jest autor Iz 6. Nie pyta się o pierwotnych adresatów biblijnego tekstu. Analiza treści jalkutu pokazuje, że w centrum zainteresowania komentarza stoi proces aktualizacji tekstu poprzez podsumowanie wielowiekowej tradycji interpretacyjnej judaizmu. Dowodzą tego fragmenty dzieła łączące biblijną narrację z praktykami liturgicznymi, jakimi są: odmawianie modlitwy *Szma Israel* oraz szabatniej modlitwy wieczornej *Kidusz*.

Reasumując, przegląd wybranych sposobów interpretacji tekstu biblijnego wykorzystanych w midraszu pokazał, że punktem wyjścia do rozważań nad znaczeniem teologicznym Iz 6 było pytanie o znaczenie poszczególnych słów użytych w tekście biblijnym. Niniejszy rozdział pokazał, że metody wykorzystane w dziele sugerują związek pomiędzy midraszami a literaturą targumiczną³²⁷. Wśród zastosowanych metod można znaleźć takie, które były wykorzystywane przez redaktorów targumów³²⁸. Są to między innymi: włączanie

³²⁷ Hananel Mack wskazywał, że genezą midraszu jest proces translacyjny tekstu biblijnego Por. H. Mack, dz. cyt., s. 36.

³²⁸ Nie oznacza to, że we wszystkich przypadkach wersja prezentowana przez targum była pierwotna. Pokrewieństwo wykorzystanych metod interpretacji tekstu, a nawet zbieżność wariantów tekstowych nie przesądza o tym, które dzieło powstało jako pierwsze. Przy tego typu rozważaniach konieczne jest uwzględnienie

materiału uzupełniającego, wieloznaczne rozumienie poszczególnych hebrajskich słów, dublet oraz przekład uzupełniający, którego zadaniem jest łączenie paralelnych narracji biblijnych³²⁹. Ponadto cechą charakterystyczną łączącą komentarz jalkutu z targumizmem jest to, że oba dzieła mają na celu aktualizację znaczenia tekstu biblijnego oraz ukazanie łączności pomiędzy interpretowaną narracją a obowiązującymi praktykami judaizmu³³⁰. Analiza metod wykorzystywanych w jalkucie dowodzi również tego, że w odniesieniu do niektórych fragmentów dzieła trudno jest jednoznacznie wskazać na systematyczność w ich dobieraniu. Bardzo często sposoby interpretacji tekstu biblijnego łączą się ze sobą, przez co trudne staje się ich jednoznaczne określenie. Elementem wspólnym metod wykorzystywanych w midraszu jest przywoływanie innych fragmentów biblijnych, których zadaniem jest wyjaśnianie poszczególnych problemów zawartych w omawianej narracji. Taki sposób radzenia sobie z lekturą Iz 6 pokazuje, że według komentarza tekst ten jest integralną częścią całej Księgi Izajasza, jak również całej Biblii hebrajskiej. Porównując wnioski płynące z zastosowania metod wykorzystanych w średniowiecznej antologii z ustaleniami wynikającymi z egzegezy historyczno-krytycznej widać, że są one częściowo zbieżne. Podobieństwa daje się zauważyć w zakresie ustalenia początku i końca jednostki, problemów integralności literackiej, miejsca Iz 6 w kontekście całości Księgi Izajasza czy rozumienia poszczególnych sformułowań zawartych w biblijnej narracji. Bliższe przyjrzenie się współczesnym metodom interpretacji tekstu i sposobom wyjaśniania biblijnej narracji przez midrasz dowodzi tego, że treść jalkutu może stanowić cenny przyczynek do badań egzegetycznych.

historii redakcji obu tekstów. Przykładem może być dyskusja dotycząca Targumu Jonatana i midraszu Pirkei DeRabbi Eliezer. Zob. A. Shinan, "תעודה: מחקרים, בין מדרש לתרגום על תרגום התורה המיוחס ליונתן ומדרש דרבי אליעזר, א. שינאן, במדרש האגדה" t. 11: 1995, s. 235-237.

³²⁹ Zob. A. Kuśmirek, *Księga Rodzaju 1-11 w palestyńskich targumach*, „Collectanea Theologica” t. 83: 2013 nr 4, s. 80-82.

³³⁰ O próbach definicji tego terminu więcej zob. A. Kuśmirek, *Zjawisko targumizmu...*, s. 221-223. W ramach niniejszej rozprawy przyjmuje się definicję zaproponowaną przez Annę Kuśmirek, zgodnie z którą targumizm obejmuje zarówno proces translacyjny tekstu biblijnego, jak również jego późniejsze przepracowania spowodowane zmianami językowymi, kulturowymi i religijnymi.

Rozdział IV

Teologia midraszu Jalkut Szimoni do szóstego rozdziału Księgi Izajasza

Dokonując teologicznej analizy midraszu do Iz 6 należy uwzględnić specyfikę dzieła. Istotnym problemem stojącym na drodze ku interpretacji treści jalkutu jest jego struktura. Autor przytaczając poszczególne wypowiedzi Talmudu bądź innych źródeł nie podaje ich kontekstu, który w wielu przypadkach okazuje się być decydujący. Nierozstrzygniętym problemem pozostaje to, w jaki sposób pokolenia czytelników rozumiały komentarz zaproponowany przez autora³³¹. Poziom zrozumienia midraszu zależy bowiem od znajomości źródeł, z których korzystał autor. W związku z powyższym interpretacja Biblii w midraszu jest bardzo różnorodna. Czytelnik jalkutu poszukujący odpowiedzi na pytanie o jednoznaczną interpretację Iz 6 będzie zawiedziony. Pomimo trudności związanych z poziomem intertekstualności komentarza jest możliwe określenie głównych kierunków teologicznych proponowanych przez midrasz, a mianowicie: umiejscowienie tekstu biblijnego w kontekście żydowskiej liturgii, harmonizacja Iz 6 z całością Księgi Izajasza, podkreślenie świętości narodu Izraela, znaczenie misji prorockiej Izajasza, oraz ukazanie zależności pomiędzy indywidualizmem proroka, a zbiorowością narodu. Na uwagę zasługują również podobieństwa i różnice pomiędzy ustaleniami wynikającymi ze współczesnej egzegezy tekstu a interpretacją tekstu biblijnego w midraszu.

4.1. Tekst biblijny wyjaśnieniem praktyk liturgicznych

Jak wskazuje Richard S. Sarason, midrasz jako gatunek literatury rabinicznej zajmuje istotne miejsce w liturgii judaizmu. Badacz przedstawia pięć³³² możliwości powiązania midraszu z liturgią, a mianowicie: studiowanie tekstu biblijnego rozumiane jako liturgiczna aktywność, obecność cytatów biblijnych włączonych w tekst modlitw często poprzedzonych formułą *כי נאמר*, obecność fragmentów biblijnych w obrzędach religijnych ze względu na ich zrozumienie proponowane przez komentarz, wykorzystanie interpretacyjnych technik midraszowych w tekście modlitwy oraz jako pijut poezję hebrajską rozwijającą się w epoce bizantyjskiej na terenie Izraela³³³. W przypadku jalkutu relacja pomiędzy midraszem, a liturgią charakteryzuje się wtórnością komentarza względem praktyki obrzędowej. Tekst midraszu

³³¹ Zob. A. Steinsaltz, *מדריך לתלמוד: מושגי יסוד והגדרות*, Jeruzalajim 2002, s. 84-87.

³³² Por. R. Sarason, *Midrash in Liturgy*, w: *Encyclopaedia of Midrash: Biblical Interpretation in Formative Judaism* Vol. I, red. J. Neusner, Boston 2005, s. 465.

³³³ Zob. G. Langer, dz. cyt., s. 223-224.

pełni bowiem funkcję zapewnienia argumentacji dla realizacji istniejących zwyczajów³³⁴. Iz 6 zajmuje szczególne miejsce w liturgii synagogałnej, ponieważ jest odczytywany jako *haftara* podczas szabatniego nabożeństwa stanowiąc tym samym uzupełnienie fragmentu Pięcioksięgu odczytywanego podczas uroczystości. Mowa o Wj 18,1-20,23 zwanym *paraszat Jitro*. Ze względu na liturgiczne powiązania pomiędzy tekstami Iz 6 znalazł się w kręgu zainteresowań redaktorów midraszu *Pesikta Rabbati*. Dzieło to jest źródłem, które opisuje zmianę w służbie prorockiej Izajasza. Prorok początkowo nazywając Izrael narodem o nieczystych wargach, na skutek Bożego upomnienia i dotknięcia ust rozżarzonym węglem zaczyna wstawiać się za narodem. Wydarzenie to miałoby nawiązywać do zmiany sposobu osądzania narodu opisanym w Wj 18,1-22. Oprócz związku polegającym na odczytywaniu obu tekstów podczas nabożeństwa należy mówić również o innego rodzaju powiązaniach. Przykładem jest komentarz do słów tryslogionu (Iz 6,3) pochodzący z traktatu *Chullin* 91,2:

Święty, Święty, Święty. *Powiedział rabin Hanina: Trzy grupy aniołów służby codziennie śpiewają pieśń. Jedna grupa mówi: Święty. Kolejna mówi: Święty, Święty, a następna mówi: Święty, Święty, Święty jest JHWH Zastępów. Mówiąc inaczej: Izrael zyskuje większe upodobanie od aniołów służby, gdyż śpiewa on pieśń każdego dnia w każdym czasie, który sobie upodoba. Aniołowie służby zaś nie śpiewają, jak tylko raz w ciągu dnia. Mówiąc jeszcze inaczej: śpiewają jeden raz w Szabat. Mówiąc inaczej: śpiewają jeden raz w roku. Mówiąc inaczej: śpiewają jeden raz na pięćdziesiąt lat. Mówiąc inaczej: śpiewają tylko jeden raz. I mówią: Raz jeden na zawsze. Izrael natomiast wspomina Imię Świętego Błogosławionego zaraz po wypowiedzeniu dwóch słów, a mianowicie: „Słuchaj Izraelu JHWH jest naszym Bogiem” (Pwt 6,4). A aniołowie służby nie wspominają tego Imienia jak dopiero po wypowiedzeniu trzech słów: Święty, Święty, Święty (jest) JHWH Zastępów. Nie śpiewają w górze, dopóki Izrael nie zaśpiewa w dole, jak powiedziano: „w radości gwiazd poranka” (Hi 38,7), to jest Izrael. „I radować się będą wszyscy synowie Boży” to są aniołowie. (Hi 38,7).*

Zgodnie z tą wypowiedzią Izrael ma prawo wspominać Boże Imię, kiedy tylko chce, w przeciwieństwie do aniołów służby, którzy robią to od czasu do czasu. Co więcej, działalność Izraela determinuje przebieg zdarzeń w okolicy niebiańskiego tronu. To od modlitwy narodu zależy uwielbienie Boga w wymiarze kosmicznym. Naród cieszy się wyższym statusem od aniołów służby. Wspomniany fragment z Pwt 6,4 „Słuchaj Izraelu” jest początkiem najważniejszej modlitwy judaizmu. Poprzez skojarzenie tekstu modlitwy z tryslogionem

³³⁴ Por. R. S. Sarason, dz. cyt., s. 473.

występującym w Iz 6 autor midraszu podkreśla znaczenie jej odmawiania. Co więcej, odwrócony zostaje znany porządek polegający na tym, że to podczas zebrania Bożego dworu ważą się dzieje narodu i jednostki (1 Krl 22,19-23, Hi 1,6-12). W tym wypadku losy Bożego dworu zależą od działania ludzi. Takie zrozumienie roli człowieka stanowi alternatywę dla literatury apokaliptycznej Starego Testamentu, w której historia świata jest zależna od wydarzeń mających miejsce w duchowej rzeczywistości (Za 1-6, Dn 7-12)³³⁵. Działalność człowieka jest decydująca dla losów zarówno świata fizycznego, jak i duchowego. W przeciwieństwie do koncepcji głoszącej to, że świat fizyczny jest odbiciem świata duchowego, midrasz proponuje podkreślenie znaczenia działalności całego narodu. Człowiek okazuje się ważniejszy niż aniołowie, których zadaniem w świetle tekstu biblijnego ma być stworzenie dystansu pomiędzy Bogiem a całym stworzeniem. Wpływ człowieka nie ogranicza się zatem tylko do sfery ziemskiej, ale wykracza daleko poza nią docierając do samego tronu Bożego. Decyzje podejmowane przez ludzi skutkują zmianami w świecie duchowym. Człowiek zajmuje zatem ważne miejsce na świecie będąc odpowiedzialnym za to, co dzieje się z całością stworzenia. Może wpływać nie tylko na swój los, ale również na losy całego wszechświata uwzględniając również miejsce jakim jest niebiańska Świątynia. Autor jalkutu nie nawiązuje do 1 Krl 22,19-23. Podkreśla natomiast znaczenie działalności pojedynczych ludzi, jak i całości narodu. Według midraszu o losach całości stworzenia nie decyduje przebieg obrad niebiańskiego zgromadzenia, ale aktywność ludzi. Ich decyzje i działania okazują się być decydujące nie tylko na to co dzieje się na ziemi, ale również na to, co dzieje się w niebie.

Kolejnym przykładem relacji pomiędzy midraszem Jalkut Szimoni i liturgią żydowską jest komentarz dzieła do Iz 6,7b: „*Oddalona jest twoja wina, i grzech twój został zasłonięty*”. Źródłem narracji proponowanej przez midrasz jest traktat Szabbat 119,2 opisujący tradycje związane z obchodzeniem szabatu:

Oddalona jest twoja wina, i grzech twój został zasłonięty. Rabin Ukba powiedział: każdemu, kto modli się w szabatni wieczór i mówi: „I zostały ukończone” (Rdz 2,1-3), towarzyszą dwa anioły służby, kładą swe ręce na jego głowę i mówią: Oddalona jest twoja wina, i grzech twój został zasłonięty.

Według midraszu Iz 6 stanowi zachętę do odmawiania modlitwy zwanej *Kidusz*, poświęconej kwestii oddzielenia czasu szabatu od dni powszednich. Elementem wskazującym

³³⁵ Zob. R. Rubinkiewicz, *Kwestia cierpienia w apokaliptyce żydowskiej Starego Testamentu*, „Roczniki Teologiczne” t. XLIV: 1997 z. 44 (1), s. 80. Por. S. Jędrzejewski, *Apokaliptyka jako rodzaj literacki*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” t. 51: 1998 z. 1, s. 32.

na to, że chodzi o tę modlitwę jest sformułowanie: „i zostały ukończone”, które jest częścią fragmentu Rdz 2,1-3 odczytywanego podczas domowej i synagoidalnej liturgii. W perspektywie prezentowanej przez komentarz, podczas odmawiania modlitwy człowiek zyskuje odpuszczenie grzechów. Co więcej, skojarzenie wersetu biblijnego będącego opisem wizji proroka w Świątyni sugeruje, że liturgia jest w istocie kontynuacją obrzędów świątynnych. W Traktacie Szabbat niewłączonym do tekstu midraszu pojawia się informacja o tym, że osoba modląca się słowami zaczerpniętymi z tego fragmentu biblijnego staje się współnikiem Bożego stworzenia:

„...jak powiedział rabin Hamnuna: każdy, kto modli się w szabat wieczorem i recytuje fragment „i zostały ukończone” (Rdz 2,1-3), odnosi do siebie to, co tam napisano, jak gdyby stał się partnerem Świętego Błogosławionego w akcie stworzenia. Jak powiedziano: „I zostały ukończone”. Nie czytaj tego jako: „Zostały ukończone” [ויכולו], ale raczej jako: ukończyli [ויכולו]. Powiedział rabin Elazar: Skąd (wiadomo), że mowa jest jak działanie? (Jest tak), gdyż napisano: „Słowem Pana zostały uczynione niebiosy. (Ps 33,6)”

Analogicznie do poprzedniego przykładu, tekst biblijny interpretowany w kontekście liturgicznym wskazuje na możliwości stojące przed modlącym się człowiekiem. Wypowiadane słowa modlitwy sprawiają, że aniołowie towarzyszą (מלוין) modlącemu się i obwieszczają przebaczenie win. W przeciwieństwie do poprzedniego ustępu, autor midraszu używa sformułowania „każdy, kto się modli” (כל המתפלל), co wskazuje, że oprócz narodu, wpływ na duchową i materialną rzeczywistość mają również jednostki³³⁶.

Analizując zależność pomiędzy materiałem źródłowym, a wersją przytoczoną w midraszu należy wskazać na fakt, że w tekście źródłowym punktem wyjścia jest praktyka odmawiania modlitwy *Kidusz* podczas szabbatu. Kolejność w midraszu jest inna. Początek rozważań stanowi tekst biblijny, który odsyła czytelnika do praktyki liturgicznej. Zgodnie z powyższym należy mówić o wzajemnych powiązaniach pomiędzy liturgią a tekstem biblijnym. Treść Iz 6 jest argumentem stojącym za tradycją sprawowania obrzędu, z drugiej strony praktyka liturgiczna powiązana z biblijną narracją stanowi jej aktualizację. Co więcej, zgodnie z midraszem każdy, kto odmawia modlitwę może poczuć się, jak prorok w Świątyni, który doznaje oczyszczenia. Czynności związane z modlitwą odmawianą w synagodze bądź

³³⁶ Por. I. Fischer, *Das Exodus-Paradigma: Befreiung als resonantes Beziehungsgeschehen*, „Limina: Grazer theologische Perspektiven“, t. 2: 2019 z. 2, s. 24-25.

w domu są zatem odzwierciedleniem liturgicznego życia Świątyni zarówno ziemskiej, jak i niebiańskiej.

Podsumowując, zgodnie z interpretacją proponowaną przez jalkut, czynne uczestnictwo w modlitwach ma wpływ na wydarzenia mające miejsce w duchowej rzeczywistości. Wypowiadając słowa pierwszej modlitwy, ludzie mają wpływ na losy Bożego dworu. Idea ta stanowi nową koncepcję teologiczną, która jest odwróceniem porządku zaproponowanego w tekście biblijnym. W przypadku powiązań Iz 6 z odmawianiem modlitwy *Kidusz*, autor midraszu wskazuje na znaczenie działań jednostek. Modlący się człowiek jest kontynuatorem liturgii świątynnej, zarówno jerozolimskiej, jak i niebiańskiej. Wypowiadane słowa wywołują reakcję aniołów, którzy obwieszczają przebaczenie winy wznoszącego modlitwę.

4.2. Harmonizacja szóstego rozdziału z całością Księgi Izajasza

Cechą charakterystyczną midraszu jako rodzaju literatury rabinicznej jest intertekstualność. Pojęcie to należy rozumieć zarówno w odniesieniu do źródeł biblijnych, jak i poszczególnych tekstów, będących źródłem dzieła. W przypadku komentarza, jakim jest Jalkut Szimoni do Iz 6, szczególnie interesujące jest zagadnienie łączności poszczególnych fragmentów biblijnych. Fragmenty Iz pojawiające się w midraszu jako argumenty potwierdzające sposób rozumienia komentowanego tekstu zajmują około 1/3 część wszystkich wypowiedzi biblijnych. Przykładem obrazującym to zjawisko jest komentarz jalkutu do Iz 6,7, wedle którego po usłyszeniu Bożego upomnienia i oczyszczeniu ust prorok zaczyna usprawiedliwiać Izrael. Autor midraszu moment oczyszczenia ust Izajasza odnosi do wypowiedzi z Iz 50,4-5 gdzie prorok stwierdza, że Bóg obdarzył go językiem uczonych (נתן לי לשון לימודים Iz 50,4a), otworzył jego uszy (פתח לי אוזן Iz 50,5a) oraz obdarował wiedzą (לדעת Iz 50,4b – nawiązanie do Iz 50,4aβ). W świetle midraszu prorok nie tylko został oczyszczony ze swojej winy, ale zyskał mądrość, która sprawiła, że nie zrezygnował ani nie cofnął się przed wykonaniem służby ואנכי לא מריתי אחר לא נסוגתי (Iz 50,5b):

Powiedział Święty Błogosławiony do Izajasza: Oto dotknęło to twoich ust, i oddalona jest twoja wina, i grzech twój został zasłonięty. Gdy to zobaczył Izajasz, zaczął usprawiedliwiać Izraela, bronić i wstawiać się za nimi. Co mówi bowiem pod koniec swojego proroctwa? Pan Bóg dał mi język ludzi uczonych (Iz 50,4) ucząc mnie wstawiać się za nimi. Pan Bóg otworzył mi ucho (Iz 50,4), aby słyszeć głos jego, jak powiedziano: Kogo poślę. I dał mi wiedzę, aby powiedzieć: Oto jestem, poślij mnie. A ja nie sprzeciwiłem się, dlatego też nie cofnąłem się (Iz 60,5), nie wycofałem się z proroctwa, ale zwiastowałem pocieszenie więcej niż wszyscy inni prorocy.

Kolejnym dowodem świadczącym o zwrocie w prorockiej służbie Izajasza są słowa zawarte w końcowych rozdziałach księgi, mówiące o pocieszeniu i nadziei na przyszłe zbawienie (Iz 61,10aa. שוש אשיש, 51,17aa התעוררי התעוררי, 52,1aa עורי עורי, 51,12aa אנכי אנכי). Związek pomiędzy wyrażeniami polega na tym, że wyrazy te stanowią początek wersetu oraz są podwojone. Dlatego, że łączy je wspólny mianownik są uważane za istotne i mogące określać ostateczne przesłanie prorockiego orędzia. W ocenie autora midraszu cały tekst księgi jest spójny i poszczególne fragmenty wzajemnie się wyjaśniają. Wykorzystując materiał z midraszu Pesikta Rabbati, autor jalkutu próbuje harmonizować ze sobą wydarzenie inaugurujące służbę proroka ze słowami podsumowującymi jego działalność³³⁷. Punktem wyjścia do tego sposobu myślenia o tekście jest pytanie: מהו אומר בסוף נבואתו (coż mówi pod koniec swojego proroctwa?):

Co mówi bowiem pod koniec swojego proroctwa? (...). Ale nie tylko to, jak również podwójne proroctwa pocieszenia mówiąc: Raduję się ogromnie (Iz 61,10), Zbudź się, zbudź się (Iz 51,17), Obudź się, obudź się (Iz 51,9; 52,1), Ja, ja (Iz 43,11; 43,25; 51,12), Pocieszajcie, pocieszajcie mój lud (Iz 40,1).

Celem harmonizacji jest pokazanie odbiorcy komentarza, że Iz 6 jest integralną częścią całej księgi. Ponadto poprzez ukazanie związku pomiędzy poszczególnymi fragmentami tekstu, autor midraszu podkreśla myśl o zmianie w życiu Izajasza. Początkowo prorok wypowiadał słowa nagany, po otrzymaniu Bożego upomnienia zaczął jednak usprawiedliwiać naród Izraela, co zdaniem autora jalkutu widoczne jest w końcowych partiach księgi. W tym wypadku midrasz próbuje niwelować napięcia pomiędzy fragmentami tekstu biblijnego dowodząc tego, że ostatecznie całość księgi pozostaje spójna³³⁸. Iz 6 powinien być zatem traktowany jako punkt wyjścia nad rozważaniem całości przesłania Księgi Izajasza. Perspektywa zaproponowana przez midrasz pozwala na odczytywanie Iz 6 w perspektywie zbawienia Izraela.

4.3. Świętość narodu Izraela

Uwzględniając rozkład komentarza omawiającego Iz 6 należy powiedzieć, że autor jalkutu sporo miejsca poświęca na omówienie treści tryslogionu (Iz 6,3). Nadrzędnym pytaniem

³³⁷ Omawiając zjawisko harmonizacji tekstu Pięcioksięgu Emanuel Tov zaznacza, że rozumie harmonizację jako wprowadzenie zmiany w tekście w celu uzyskania zgodności z resztą narracji. W przypadku midraszu harmonizacja polega jednak na samym zestawieniu tekstów i stworzeniu z nich nowej narracji. Zob. E. Tov, *Textual Harmonization in the Five Books of Torah: A Summary*, w: *The Bible, Qumran, and the Samaritans*, red. M. Kartveit, G. Knoppers, Berlin 2018, s. 31-32.

³³⁸ Por. E. Viesel, *Context, Harmonization, and the Uniqueness of the Commentaries to the Book of Chronicles*, „Jewish Studies Quarterly” t. 22: 2015 z. 1, s. 21-22.

w odniesieniu do tego fragmentu jest kwestia potrójnego wypowiedzenia słowa „Święty” קדוש. Przy okazji omawiania związku pomiędzy midraszem, a liturgią wskazano, że tryslogion stanowi punkt wyjścia do rozważań nad znaczeniem odmawiania poszczególnych modlitw. W perspektywie jalkutu tryslogion świadczy również o świętości narodu Izraela. Propozycja ta jest wyraźnie widoczna w komentarzu przypisywanym rabinowi Awinowi:

Aniołom dał jedną świętość, jak powiedziano: „Według wyroku czuwających, dekret i postanowienie świętych”. (Dn 4,14). Izraelowi zaś dał dwie świętości, jak powiedziano: Uświęcajcie się i bądźcie świętymi (Kpł 20, 7). Rabin Awin powiedział: Podobieństwo do króla, który posiadał piwnicę pełną wina i ustanowił w niej strażników jednych oplacanych (pijanych), a innych ochotników (niepijanych). Wraz z nastaniem wieczoru, przyszło wypłacać nagrodę. Oplacanym, pijanym pracownikom dał dwie części, a niepijącym ochotnikom dał jedną część. Powiedział: Ci są pijani i ich zwyczajem jest picie wina. Wy natomiast jesteście tymi, którzy nie piją, dlatego tym daję dwie części, a wam jedną. Tak jest z najwyższymi istotami, że nie mają jecer hara (złej skłonności). Dla nich przeznaczona jest jedna świętość, a tym, którzy są niżej, nad którymi włada jecer hara, to jest zła skłonność, przewidziane są im dwie świętości.

W przypowieści Izrael jest strażnikiem piwnicy pełnej wina. Oprócz Izraela służbę na posterunku pełnią również aniołowie, określani mianem עליונים (najwyższych istot). W czasie pełnienia służby Izrael korzysta z zapasów zgromadzonych przez króla. Jak wskazano wcześniej przy okazji omawiania metod wykorzystywanych w midraszu, motyw piwnicy pełnej wina można rozumieć jako symbol Tory. Zadaniem Izraela zatem jest stanie straży zasad Tory, wskazówki danej mu przez Boga. Gdy przychodzi czas zapłaty władca obdarowuje każdego według swojego upodobania. Bóg stwierdza, że Izrael otrzymuje podwójną zapłatę, którą jest świętość. Powodem tego jest to, że naród podlega jecer hara (złej skłonności), co oznacza, że musi dołożyć starań o to aby strzec powierzonego mu skarbu. Istotom takim jak aniołowie przychodzi to z łatwością ponieważ są istotami niepodlegającymi wpływom owej złej skłonności. W przypadku pierwszej przypowieści świętość narodu polega na jego aktywności w zakresie przestrzegania zasad Tory pomimo pojawiających się trudności. Zdaniem autora jalkutu wypełnianie zasad Tory polega na korzystaniu z jej dobrodziejstw.

Drugim fragmentem midraszu podkreślającym myśl o świętości narodu jest druga przypowieść autorstwa amoraity:

*Rabin Awin powiedział jeszcze: Podobieństwo do obywateli, którzy wykonali dla króla trzy korony. Cóż zrobił ów król? Włożył jedną na swą głowę, a pozostałe korony włożył na głowy swoich synów. Tak też aniołowie służby koronują trzy świętości, jak napisano: **i wołał jeden do drugiego tymi słowy: Święty, Święty, Święty**. Co robi Święty Błogosławiony? Jedną zakłada na swą głowę: Bo Święty jestem ja (Kpł 19,2) – to jest jedna korona. A dwie pozostałe daje synom Izraela, jak napisano: Uświęćcie się i bądźcie świętymi (Kpł 20, 7)– to są dwie pozostałe korony.*

Analogicznie do poprzedniego przykładu, druga przypowieść mówi o władcy i jego królestwie. W tym przypadku świętością nie jest zapłata, ale korony (עטרות) ofiarowane królowi przez mieszkańców kraju. Tłumacząc przypowieść rabin Awin stwierdza, że obywatelami wykonującymi korony (מכתירין) są aniołowie. Korona w tym wypadku jest symbolem świętości (קדושה), synami zaś jest Izrael. Włożenie koron na głowy synów powinno być odczytywane jako uświęcenie narodu. Należy zauważyć, że w tym wypadku miano świętości jest przyznawane przez aniołów Boga. Władca otrzymując podarunek od swoich poddanych decyduje się na przekazanie dwóch koron swoim synom. W przeciwieństwie do pierwszej przypowieści korony nie są zapłatą ani nagrodą za jakieś konkretne działanie. Autor nie tłumaczy co jest powodem obdarowania. Nadanie świętości jest zatem suwerenną decyzją Boga.

Świętość narodu Izraela w midraszu Jalkut Szimoni komentującym Iz 6 jest związana ze specyficznym rozumieniem słów tryslogionu. Punktem wyjścia do rozważań nad treścią zawołania „Święty” jest pytanie o zasadność potrójnego wypowiedzenia tego słowa. Okazuje się, że termin ten odnosi się nie tylko do postaci Boga, ale również do Izraela. Świętość narodu ma dwa wymiary. Z jednej strony polega ona na tym, że Izrael stoi na straży powierzonego mu dziedzictwa jakim jest Tora. Strzegąc powierzonego mu majątku korzysta z jego dobrodziejstw. Według midraszu Izrael nie jest pozbawiony wad. Podlega on złej skłonności, ponieważ w przeciwieństwie do aniołów nie jest on niebiańskim tworem. Świętość narodu jest związana z wysiłkiem włożonym w trwanie na posterunku pomimo pojawiających się trudności.

Drugim wymiarem świętości narodu Izraela jest suwerenny wybór Boga. Będąc Bożym synem, naród został obdarowany przez swojego Ojca świętością. Status ten nie jest efektem żadnej aktywności. Nie stanowi również nagrody za bohaterską postawę. O świętości narodu zdecydował sam Bóg.

4.4. Znaczenie misji prorockiej Izajasza

Dla midraszu losy Izajasza są bardzo ważne. Najbardziej znaczącym wątkiem w odniesieniu do postaci proroka jest komentarz do Iz 6,5: „*I powiedziałem: Biada mi, gdyż zginąłem, gdyż człowiekiem nieczystych ust jestem i pośród narodu nieczystych warg ja mieszkam, gdyż króla JHWH Zastępów widziały moje oczy.*” Zgodnie z midraszem Bóg zwraca uwagę Izajaszowi, że ten mówiąc o narodzie posuwa się zbyt daleko. Wyjaśniając tekst biblijny autor midraszu podkreśla myśl o tym, że tylko Bóg jest namiestnikiem (שליט) nad Izraelem i nikt inny nie ma prawa osądzać narodu. Tym samym komentarz proponuje rozwiązanie problemu pojawiającego się przy analizie formalnej budowy jednostki, jakim jest określenie winy proroka. Według jalkutu wina Bożego posłańca, która wymagała odpuszczenia i oczyszczenia (w. 6-7), polegała na występowaniu przeciwko Izraelowi. Midrasz uzasadnia to odnosząc się do postaci Mojżesza i Eliasza zaznaczając, że każdy, kto przewodzi narodowi Izraela (כל מי שמשרה את ישראל), powinien uważać na to, co czyni. W przypadku każdej z wymienionych postaci, oskarżanie narodu kończyło się ingerencją Boga w życie posłańca. Mojżesz uskarżając się na postępowanie narodu i nazwanie go krnąbrnym (Lb 20,10) nie doczekał się wejścia do ziemi obiecanej (Lb 10,12). Eliaz, który opisywał naród jako opuszczającego przymierze zawarte z Bogiem (1 Krl 19,10), otrzymał polecenie namaszczenia na swoje miejsce Elizeusza (1 Krl 19,16). Na skutek wypowiedzenia słów mających na celu oskarżenie narodu, Izajasz doznaje oczyszczenia i obiera zupełnie nowy kierunek prorockiej działalności. Podobnie jak w przypadku dwóch pozostałych postaci, również w odniesieniu do Izajasza, autor jalkutu wskazuje na kolejne partie tekstowe opisujące działalność prorocką. Doznając oczyszczenia ust prorok zaczyna usprawiedliwiać (מצדיק) naród oraz wstawiać się za Izraelem (מלמד עליהן סגוריא):

*I powiedziałem: Biada mi, gdyż zginąłem. Powiedział tak dlatego, że widział aniołów służby chwalcących Świętego Błogosławionego i nie przyłączył się chwalcąc Go wraz z nimi. Zaczął tego żałować mówiąc: **Gdyż człowiekiem nieczystych ust jestem.** Jeżelibym dołączył uwielbienie moje do ich uwielbienia, żyłbym i trwał na wieki tak jak oni. Jak to się stało, że zaniemówiłem? Stojąc i dziwiąc się temu powiedział jeszcze od siebie: **i pośród narodu nieczystych warg ja mieszkam.** Powiedział mu Święty Błogosławiony: to, że powiedziałeś: **gdźż człowiekiem nieczystych ust jestem** zostało ci przebaczone, gdyż ty sam sobie jesteś namiestnikiem. A może nad synami moimi namiestnikiem jesteś, że powiedziałeś: **i pośród narodu nieczystych warg ja mieszkam?** Zaraz też odplacił mu według jego postępków, jak powiedziano: „**I przyleciał do mnie jeden z tych serafów, a w ręku jego rozżarzony węgiel.** Nie napisano tutaj węgiel zwany „Gahélet” ale węgiel zwany „Ricpa”. Czym jest węgiel „Ricpa”?*

*Powiedział rabin Szmuel Bar Nachmani: skrusz usta, które oskarżały moich synów. Tak mówi Izajasz: do ogrodu orzechowego zszedłem (PnP 6,11). Drzewo orzechowe jest śliskie. Ten kto nie potrafi wspiąć się nań, od razu spada. Należy zatem uważać aby nie spaść z niego. Tak każdy kto przewodzi narodowi Izraela, musi uważać, aby nie odebrać należnej mu zapłaty wedle swojego postępowania.. Przykładem są Mojżesz, Izajasz i Eliasz. Mojżesz powiedział: „Słuchajcie buntownicy” (Lb 20,10). I powiedziano mu: Dlatego nie wprowadzisz tego zgromadzenia (Lb 20,12). Eliasz powiedział: „gdyż opuścili przymierze twoje synowie Izraela” (1Krl 19,10). I powiedziano mu: „I Elizeusza syna Szafata namaść na proroka zamiast ciebie” (1 Krl 19, 16). Izajasz powiedział: **i pośród narodu nieczystych warg ja mieszkam.** I powiedziano mu: **a w ręku jego rozżarzony węgiel. Szczypcami.** Co oznacza, że szczypcami? Aby poinformować cię o potędze sprawiedliwych. Święty Błogosławiony powiedział do anioła aby ten wziął węgiel znad krawędzi ołtarza i położył na usta proroka. I wziął anioł ten węgiel jednym szczypcem z górnego ołtarza i poparzył się i wyrzucił go, i wziął jeszcze inny szczypiec i wziął węgiel w oba szczypce i położył na usta Izajasza i nie oparzył się. I dlatego mówi: „wielce liczny jest jego obóz” (Jl 2,11) – to są aniołowie. Któż jest od nich mocniejszy? "Gdyż wielki jest wykonawca słowa jego” (Jl 2,11) – to są sprawiedliwi. I tak też Mojżesz zgromił ogień tak, że ten zniknął. Jak powiedziano: i zgasł ogień.(Lb 11,2).Powiedział Święty Błogosławiony do Izajasza: **Oto dotknęło to twoich ust, i oddalona jest twoja wina, i grzech twój został zasłonięty.** Gdy to zobaczył Izajasz, zaczął usprawiedliwiać Izraela, bronić i wstawiać się za nimi.*

Biblijny opis sposobu, w jaki prorok ma zwiastować przekazane mu przez Boga słowo, może wzbudzać kontrowersje. Schemat wyznaczania zadania w Biblii hebrajskiej zazwyczaj zawiera zapowiedź trudności, które napotka powoływany. Przeszkodą jest najczęściej adresat poselstwa bądź działalności. Jako przykład należy wskazać na Mojżesza, dla którego przeszkodą miałby być faraon (Wj 3,19), Jeremiasza zmagającego się z niechęcią słuchaczy i byciu oskarżonym za działalność wywrotową (Jr 1,19; 38,1-6), czy Ezechiela, którego misja prorocka miała być kierowana do narodu określonego mianem domu przekory (Ez 3,7-8). Jak wskazuje Yehezkel Kaufmann, wyjątkowość służby Izajasza miała polegać na tym, że sam prorok miał za zadanie stać się przeszkodą w nawróceniu i ostatecznym uniknięciu kary przez naród³³⁹. Według Iz 6 Bóg decyduje o funkcji sprawowanej przez proroka. Autor jalkutu podejmuje się rozwiązania tego problemu w ten sposób, że pod koniec komentarza do Iz 6

³³⁹ Zob. Y. Hoffman, dz. cyt., s. 47-48.

przyczą przypowieść pochodzącą z midraszu Tanna Dewej Eliahu. Przypowieść służy jako wyjaśnienie odpowiedzi udzielonej uczniowi przez nauczyciela. Siedząc w domu nauki rozmówcy dyskutują o tym, czym odróżniał się Izajasz od wszystkich innych proroków zwiastujących dobrodziejstwa (טובות) i pocieszenie (נחמות) dla Izraela. Różnicą pomiędzy Izajaszem, a resztą proroków jest to, że prorok z radością przyjął na siebie *jarzmo Królestwa Niebieskiego* (עול מלכות שמים). Owo jarzmo odnosi się do słów zawartych w wersetach 8-10:

I usłyszałem głos Pana mówiący: Kogo poślę, i kto pójdzie nam, i powiedziałem: oto ja, poślij mnie. I powiedział: Idź i powiedz temu narodowi: Słuchajcie uważnie, a nie rozumieście, i widźcie dokładnie, a nie wieźcie. Otluść serce tego ludu, i uszy jego obciąż, a oczy jego zamaż, aby nie widział swymi oczyma, i uszami swymi nie słyszał, i serce jego nie rozumiało, i nie zawrócił, i nie doznał uzdrowienia.

Po wprowadzeniu biblijnego cytatu autor jalkutu stawia retoryczne pytanie udzielając jednocześnie odpowiedzi: *a czy możesz sobie wyobrazić, że Święty Błogosławiony nie ma upodobania w nawróceniu się Izraela? Przenigdy! Ale (to wszystko) po to, aby rozkoszować się nimi, to jest Izraelem*". Następnie zostaje przytoczona przypowieść o królu, który za pośrednictwem swego sługi zachęca swojego syna do uczutowania (אכל בשר ושתה יין) oraz rezygnacji z wysiłku pracy (תתעצל במלאכה). W przypowieści pojawia się pytanie o zasadność królewskiego polecenia. Czytelnik dowiaduje się, że pomimo nakazu ojca, syn władcy wyruszy do pracy. Wówczas król przyjdzie zobaczyć co dzieje się z jego synem i będzie rozkoszował się jego postawą. W perspektywie jalkutu Bóg nakazał Izajaszowi zwiastować w sposób niezrozumiały tak, aby nikt ze słuchających się nie nawrócił. Jednocześnie Bóg wiedział o tym, że pomimo trudności Izrael, jako jedyny jego syn nawróci się i tym samym sprawi Bogu radość. Przypowieść pokazuje, że Bóg jest przekonany o dobrych intencjach narodu. Udziela mu kredytu zaufania podkreślając jego znaczenie. Tekst Iz 6 jest interpretowany przez pryzmat upływu czasu i sytuacji, w której znajduje się naród Izraela. Pomimo utraty Świątyni oraz przebywania z dala od swojej ziemi, naród nadal stoi na straży zasad Tory i realizuje elementy świątynnej liturgii poprzez uczestnictwo w modlitwach i obrzędach nawiązujących swoją treścią do elementów związanych z Przybytkiem. Midrasz podkreśla znaczenie indywidualnej jak i zbiorowej inicjatywy. Ostatecznie Bóg nie musi martwić się o nawrócenie Izraela, ponieważ naród z chęci rozpocznie działania na rzecz realizacji zasad Tory. W dalszej części narracji dialog pomiędzy uczniem i nauczycielem jest kontynuowany. Uczeń pyta swojego rozmówcę o czas działalności prorockiej Izajasza. W zamian nie otrzymuje odpowiedzi na swoje pytanie, ale raczej opis tego, co może stać się po szybkim nawróceniu narodu:

Powiedziano: rabbi, ile lat prorokował Izajasz wszystkie te dobre wieści i słowa pocieszenia? Odpowiedział mu: Jeżeliby nawrócili się z własnej chęci, Święty Błogosławiony od razu zbudowałby im Ostatnią Świątynię. Zaraz by też tulilby ich, i całowałby, głaskałby i przysuwałby do swej piersi na wieki wieków.

Posłannictwo Izajasza jest związane z wewnętrzną przemianą samego proroka. Izajasz oceniający naród Izraela negatywnie, wezwany jest do zmiany myślenia i przyznaniu prawa sądu Bogu. Co więcej zgodnie z midraszem Stwórcy wskazuje Izajaszowi na fakt, że wina proroka ma dwa wymiary. Pierwszym jest nazwanie siebie człowiekiem nieczystych warg. Postępek ten zostaje wybaczony (שרא לך) gdyż, jak wskazuje Bóg, Izajasz sam sobie jest namiestnikiem. Drugi wymiar winy polega na nazywaniu Izraela narodem o nieczystych wargach. Ten grzech domaga się już interwencji jednego z serafów, którego zadaniem jest fizyczne oczyszczenie ust proroka. Zadanie Izajasza nie polega na byciu namiestnikiem (שליט) narodu, ale wstawiennikiem (מצדיק) i obrońcą (מלמד עליהן סנגוריא). Ostateczny werdykt dotyczący losów narodu należy do Boga.

4.5. Indywidualizm proroka a zbiorowość narodu

W Biblii hebrajskiej można odnaleźć motyw związany z możliwością oglądania Boga przez człowieka. Przykładem może być Abraham spotykający trzech podróżnych (Rdz 18), ludzie oglądający Boga pod górą (Wj 24,10-11), Mojżesz oglądający Boga twarzą w twarz (Wj 33,11), Ezechiel widzący postać Boga דמות כבוד יהוה (Ez 1,28), czy Amos widzący Boga stojącego nad ołtarzem (Am 9,1). Z drugiej strony oglądanie Boga lub nawiązywanie z Nim kontaktu mogło skutkować śmiercią (Wj 33,20, 2 Sm 6,6-7). Tendencja unikania antropomorfizacji postaci Boga obecnej w biblijnych tekstach zauważalna jest w targumach³⁴⁰. Autor komentarza nie pozostaje obojętny na słowa Izajasza: „widziałem Pana siedzącego na tronie...” (Iz 6,1). Interpretując ten werset jalkut stwierdza, że prorok nie widział Boga, ale jedynie osiemdziesięciu kapłanów będących w Świątyni z królem Uzjaszem:

³⁴⁰ W przypadku, gdy zdanie zawiera mowę o Bogu i człowieku, w celu wyraźnego oddzielenia od siebie postaci autor targumu wprowadza przyimki, takie jak: מן קדמוהי, מן קדם ה', מן קדם. Opisując działalność Boga, zamiast Tetragramu tłumacz wprowadził nazwy: מימרא דה', שכינתא, יקרא, דחלא. Zob. Y. Komlos, תרגומים ארמיים יהודיים, w: ספריית האנציקלופדיה המקראית: תרגומי המקרא פרקי מבוא, red. Ch. Rabin, Jeruszałajim 1984, s. 12.

I ujrzałem Pana, siedzącego na tronie wysokim i wyniosłym, a krawędzie jego szaty wypełniają Przybytek. To jest osiemdziesięciu kapłanów, którzy byli z Uzjaszem. Nie są to krawędzie jego szaty, ale kapłani, jak powiedziano: „i na skrajach tej szaty”. (Wj 28,24).

Innym fragmentem negującym możliwość oglądania postaci Boga przez Izajasza jest cytat z traktatu Jewamot 49:

*I usłyszałem głos Pana mówiący. Manasses zabił Izajasza. Powiedział Rawa: Manasses osądził Izajasza i go zabił. Manasses powiedział do Izajasza: Mojżesz mistrz twój rzekł: „Bo nie ma takiego człowieka, który by mnie ujrzał i żył” (Wj 23, 20). A ty mówisz: **i ujrzałem Pana.** Mojżesz mistrz twój rzekł: (któż) jak Pan Bóg nasz ilekroć go wzywamy (Pwt 4,7). A Ty mówisz: „Szukajcie Pana gdy pozwala się znaleźć” (Iz 55,6). Mojżesz mistrz twój rzekł: „Liczbę dni twoich wypełnię” (Wj 23,26). Ty zaś powiedziałaś: „I dodam do twoich dni” (Iz 28,5). Powiedział Izajasz: Wiem, że Manasses, nie przyjmie tego co mu powiem. Jeżeli zaś mu powiem uczynię go świadomym zabójcą. Izajasz wypowiedział Boże Imię i został połknięty przez cedr. Przyszli do cedru i ścieli ów cedr, i gdy ścinając drzewo dotarli do jego ust, Izajasz zginął gdyż powiedział: **i pośród narodu nieczystych warg ja mieszkam.***

Zdaniem autora midraszu słowa Izajasza stoją w sprzeczności z nauczaniem Mojżesza, który nazwany jest mistrzem proroka (משה רבך). Choć jalkut nie przedstawia postaci Mojżesza w sposób pozbawiony krytyki, stwierdza jednak, że doniesienia proroka stoją w sprzeczności z nauką mistrza. Taki sposób myślenia o tekście biblijnym pokazuje, że Iz 6 jest punktem wyjścia do krytycznej oceny prorockiej służby Izajasza. Twierdzenia stojące w sprzeczności ze stanowiskiem Mojżesza doprowadzają do porażki proroka. Izajasz występując w opozycji wobec całości narodu okazuje się być prorokiem nierozumiejącym sensu swojego powołania.

Innym świadectwem tendencji polegającej na przedstawianiu postaci Boga jako niedostępnego i niewidzialnego jest fragment komentujący działalność serafów (Iz 6,2-3):

***Serafowie stoją nad Nim.** Dwóch serafów stoi. Jeden z prawej jego strony i jeden z lewej jego strony. **Sześć skrzydeł, każdy ma po sześć skrzydeł, dwoma przykrywa swoją twarz,** aby nie patrzył w oblicze Szechiny. **I dwoma przykrywa swoje nogi,** jak napisano: „a stopy ich jak stopy cielca” (Ez 1,7). Aby nie patrzyli w oblicze Szechiny, a dwoma latali i chwalili i uświęcali Imię jego wielkie. Ten odpowiada i ten woła, ten woła, i ten odpowiada: Święty, Święty, Święty JHWH Zastępów. A te istoty żyjące stoją przy tronie chwały jego i nie znają miejsca gdzie przebywa. I stoją w przerażeniu i w trwodze z drżeniem i w pocie aby (ich) nie strawił ogień pożerający, to jest ogień wychodzący spośród nich. A z potu oblicza ich wypływa przed Świętym Błogosławionym rzeka ognia, jak powiedziano: „Strumień ognia rozlewał się i wypływał przed*

nim” (Dn 7,10). I kończą i odpowiadają i mówią: „Wszelkie miejsce jest wypełnione jego chwałą: Błogosławione Imię, Imię chwały JHWH z miejsca swego”. (Ez 3,12).

Według midraszu istoty przebywające w sąsiedztwie Bożego tronu nie mogą spoglądać w oblicze Szechiny, ponieważ grozi to śmiercią. W celu uniknięcia zagłady zakrywają swoje twarze i nogi. Nie wiedzą również, gdzie jest Bóg. Termin שכינה najczęściej występuje w literaturze związanej z formowaniem się Talmudu z przełomu I wieku przed Chrystusem do I wieku po Chrystusie. Pojęcie to nie występuje w tekstach Biblii hebrajskiej ani w literaturze apokryficznej Starego Testamentu. Nie występuje ono również w rękopisach z Qumran. W literaturze talmudycznej pojawiają się następujące sformułowania: זיו השכינה (*Światło Szechiny*), כנפי השכינה (*Skrzydła Szechiny*), פני השכינה (*Oblicze Szechiny*), czy רגלי השכינה (*Nogi Szechiny*)³⁴¹. Termin פני השכינה pojawia się w tekście komentarza do Iz 6 dwa razy w mowie o dystansie dzielącym serafy od Boga³⁴². Midrasz sugeruje zatem, że Stwórca świata jest niedostępny zarówno dla świata ziemskiego jaki duchowego. Bezpośrednie objawianie się Boga człowiekowi jest niemożliwe. Przyniesiony fragment komentarza pokazuje również specyficzne podejście do analizy tekstu biblijnego. Zgodnie z propozycją zawartą w jalkucie, sposób przedstawienia wydarzeń w tekście biblijnym nie odpowiada obiektywnej rzeczywistości. Prorok nie mógł oglądać Boga siedzącego na tronie niczym ludzka postać. Ograniczenie oglądania Bożego oblicza dotyczy również aniołów obecnych na zgromadzeniu niebiańskiego dworu. Elementy sugerujące podobieństwo Boga do ludzkiej postaci traktowane są jako przenośnia, nie zaś jako obiektywny opis rzeczywistości.

Chociaż w odniesieniu do proroka i członków niebiańskiego dworu Bóg okazuje się być daleki i niedostępny, inaczej jest w przypadku całości narodu. Według midraszu Izraelici zyskują miano: *stróżów* (שומרים) nagradzanych podwójną zapłatą, *synów*, którym ofiarowana jest korona (בניי) oraz *jedynego syna* (בן יחידי), który swoją pracowitością sprawia królowi radość. Ponadto w rozmowie z Izajaszem Bóg stając w obronie narodu po raz kolejny nazywa Izrael *swoimi synami* (בני). W tekście midraszu posłużono się czasownikami określającymi relację pomiędzy Stwórcą i narodem. Bóg *daje zapłatę* בותן שכר, *wręcza korony* בותן בראש בניי, Bóg *ma upodobanie w nawróceniu się Izraela* הפץ בתשובתן של ישראל, *znajduje upodobanie w jego pracy* בונה להם בית האחרון, *buduje dla niego ostatnią Świątynię* ימצא הימנו קורת רוח.

³⁴¹ Zob. G. Scholem, פסקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, przekł. Y. ben Shlomo, Jeruzalajim 1980, s. 264-265.

³⁴² Zagadnienie obecności tego terminu w komentarzu jalkutu do Księgi Dwunastu omawia Farina Marx. Zob. F. Marx, *Jalkut Schimoni zum Zwölfprophetenbuch. Rabbinische Bibelauslegung im Mittelalter*, Berlin 2020, s. 396-398.

w końcu zaś *tuli* מחבקן, *całuje* מנשקן, *głaszcze* מגפפן oraz *przysuwa do piersi* בחיקו. Wykorzystane wyrażenia są użyte w odniesieniu do całości narodu. Tekst biblijny sugeruje odwrotną perspektywę. Izajasz jest obecny na posiedzeniu niebiańskiego dworu, rozmawia bezpośrednio z Bogiem oglądając go siedzącego na tronie. W biblijnej narracji Bóg nie zwraca się bezpośrednio do narodu, ale to właśnie prorok ma pełnić funkcję pośrednika, którego działalność ma skutkować oddaleniem i ostateczną zagładą Izraela (Iz 6,12). W perspektywie proponowanej przez jalkut, Bóg jest bliższy Izraelowi niż jakimkolwiek pojedynczym przedstawicielom narodu. Oczyszczając usta proroka Bóg czyni to poprzez serafa, natomiast nawiązując kontakt z całością Izraela czyni to bezpośrednio pomijając ewentualnych pośredników.

Powyższe ustalenia dowodzą, że w opisach relacji pomiędzy pojedynczym człowiekiem a Bogiem, w odniesieniu do Stwórcy, autor midraszu unika elementów antropomorficznych. Bóg jest daleki i otoczony swoim dworem broniącym do niego dostępu. Nawet członkowie owego dworu mają ograniczony dostęp do swojego władcy. Nawiązując kontakt z pojedynczym człowiekiem Bóg czyni to za pomocą pośredników. Jeśli chodzi zaś o nawiązywanie relacji z całością narodu pojawiają się elementy wskazujące na daleko posuniętą antropomorfizację postaci Boga. Stwórca przejawia ludzkie cechy, takie jak ojcowska miłość i radość. Odczuwa satysfakcję z wychowania dziecka. Jest zdolny do fizycznego okazywania uczuć wobec narodu, czego dowodzą czasowniki wykorzystane w narracji midraszu. Czytelnicy jalkutu w wyraźny sposób zostają zachęcani do bycia częścią narodowej zbiorowości. Próby indywidualizacji pobożności mogą skończyć się porażką, natomiast funkcjonowanie jako integralna część grupy wybranej przez Boga daje gwarancję bycia blisko tego, od którego zależą losy świata. W perspektywie midraszu bycie członkiem żydowskiej społeczności oraz realizacja zasad w niej panujących, chociażby, takich jak synagoga i domowa liturgia stanowią pewnik pozostawania blisko Boga.

4.6. Teologia midraszu, a współczesna interpretacja szóstego rozdziału Księgi Izajasza

W ramach rozdziału trzeciego dysertacji dokonano porównania metod wykorzystywanych w midraszu z tymi proponowanymi przez egzegezę historyczno-krytyczną. Analiza ta dowiodła, że podjęcie refleksji nad treścią średniowiecznego komentarza może okazać się korzystne dla rozwoju badań egzegetycznych. Oprócz zagadnień metodologicznych istotną rolę odgrywa relacja pomiędzy propozycjami teologicznymi prezentowanymi przez midrasz, a ustaleniami płynącymi ze współczesnej analizy tekstu.

Funkcją Iz 6 jest legitymizacja zwiastowania prorockiego Izajasza w okresie zbliżającej się klęski Izraela i Judy zgotowanej przez imperium asyryjskie pod koniec VIII wieku. Niepowodzenie prorockiego zwiastowania wyjaśnione jest Bożym postanowieniem o zagładzie narodu. Wyrok sądowy, który zapadł podczas niebiańskiej rady nawiązuje do starotestamentowych wyobrażeń, które towarzyszyły legitymizacji działalności prorockiej³⁴³. Iz 6 powinien być traktowany jako samorozumienie misji. Podczas momentu powołania, Izajasz doświadcza konfrontacji tradycyjnych wyobrażeń dotyczących Boga. Zapowiedź zagłady narodu bez nadziei na ratunek stoi w sprzeczności z późną profetyczną koncepcją polegającą na zwiastowaniu nieszczęścia w celu skłonienia narodu bądź jednostki do upamiętania i zapewnienie jej ostatecznego zbawienia. Aby zrealizować swoje prorockie powołanie Izajasz musi porzucić tradycyjne wyobrażenia dotyczące Boga i sensu swojej prorockiej misji³⁴⁴.

Autor komentarza nie jest zainteresowany poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie o dokładny sens Iz 6 dla pierwotnych odbiorców tekstu. Przyjmuje on przeciwną strategię spoglądając na interpretowany tekst biblijny z perspektywy całości Księgi Izajasza, a zwłaszcza z uwzględnieniem końcowych zapowiedzi zbawienia. Co więcej, interpretuje on Iz 6 z perspektywy współczesnej mu sytuacji narodu. W perspektywie autora midraszu Izrael istnieje i w dalszym ciągu realizuje postawione przed nim zadania, jakimi są przestrzeganie zasad Tory oraz kontynuacja świątynnej liturgii. W ten sposób autor antologii dokonuje aktualizacji tekstu biblijnego odczytując go ze znanej mu perspektywy historycznej i teologicznej. Analogicznie do ustaleń płynących z egzegezy, midrasz również dowodzi, że Iz 6 jest opisem tego, w jaki sposób Izajasz rozumie swoje powołanie. Różnica polega jednak na tym, że sąd Boży kierowany jest przeciwko prorokowi, a nie, jak chciałaby tego egzegeza,

³⁴³ Por. M. A. Sweeney, dz. cyt., s. 140.

³⁴⁴ Zob. G. Fohrer, dz. cyt., s. 30.

historyczno-krytyczna - Izraelowi. W perspektywie jalkutu misja prorocka zostaje przeformułowana. Choć Izajasz początkowo miał zamiar oskarżać Izrael, po oczyszczeniu swoich ust zaczyna działać na korzyść narodu zwiastując jego zbawienie.

Decyzja dotycząca przyszłego losu narodu zostaje podjęta przez Boga podczas zgromadzenia niebiańskiego dworu. Jalkut odwraca dotychczasowy porządek polegający na tym, że decyzje podjęte podczas owego posiedzenia skutkują zmianą w życiu ludzi. Perspektywa midraszu zakłada, że to właśnie postępowanie ludzi ma wpływ na to, co dzieje się wokół Bożego tronu. Aktywność narodu decyduje o losach niebiańskiej Świątyni. Ta teologiczna propozycja stanowi zaproszenie do zmiany tradycyjnych wyobrażeń mających swoje korzenie w żydowskiej apokaliptyce, wedle której losy świata zależą od wyższej, niebiańskiej rzeczywistości. Należy zatem stwierdzić, że pomimo różnic w założeniach współczesnej egzegezy i midraszu, oba podejścia wskazują na przesłanie polegające na tym, że powoływany prorok powinien zrezygnować z tradycyjnych wyobrażeń dotyczących stojących przed nim zadań. Podobnie czytelnicy tekstu biblijnego posiadający już pewne wyobrażenia na temat Iz 6 są wezwani do zmiany swoich przyzwyczajęń. Otwarcie się na nową perspektywę interpretacyjną będzie skutkowało aktualizacją tekstu biblijnego.

Podsumowując treść rozdziału czwartego, należy stwierdzić, że pomimo złożoności problemu wykorzystania źródeł tekstowych przez autora jalkutu można mówić o konkretnych propozycjach teologicznych midraszu w odniesieniu do Iz 6. Midrasz Jalkut Sizmoni traktuje Iz 6 jako punkt wyjścia do rozważań nad sensem żydowskiej liturgii, która polega na odmawianiu modlitw *Słuchaj Izraelu* oraz *Kidusz*. Ukazując z 6 jako tekst legitymizujący istnienie tradycji odmawiania tych modlitw midrasz stwierdza, że działalność człowieka ma kosmiczne znaczenie. Czyny pojedynczego człowieka, jak i całego narodu wpływają na sytuację wokół Bożego tronu. To nie to, co dzieje się podczas niebiańskiego zgromadzenia decyduje ostatecznie o losach świata. W perspektywie midraszu to właśnie człowiek i jego decyzje skutkują zmianą porządku w duchowej rzeczywistości. W ocenie autora midraszu cały tekst Iz jest spójny i poszczególne fragmenty wzajemnie się wyjaśniają. Iz 6 jest punktem wyjścia do zrozumienia całości księgi, ponieważ fragment ten, według jalkutu zawiera opis zamiany, która zaszła w życiu proroka. Początkowo gotów oskarżać naród Izraela, Izajasz zaczyna zwiastować jego ostateczne zbawienie. Autor jalkutu podkreśla myśl o świętości narodu Izraela. Owa świętość ma dwa wymiary. Pierwszy polega na tym, że Izrael, pomimo pojawiających się trudności nadal przestrzega pouczeń danych mu przez Boga. Drugi wymiar świętości narodu polega na suwerennej decyzji podjętej przez Stwórcę. O świętości Izraela zdecydował Bóg. Midrasz nie podaje żadnych argumentów stojących za tą decyzją. Znaczenie

misji prorockiej Izajasza zostało jasno określone. Zadanie proroka nie polega na byciu namiestnikiem i oskarżycielem narodu, ale na byciu jego wystawiennikiem i obrońcą. Aby odkryć swoje powołanie, Izajasz musi doznać przemiany. Autor Jalkutu podkreśla znaczenie zbiorowości narodu. W przypadku jednostek, Bóg przedstawiony w midraszu jest ukryty. Dostęp do Niego jest ograniczony dla pojedynczych osób, w tym dla samego Izajasza. W odniesieniu do całości narodu Najwyższy okazuje się być bliski niczym kochający ojciec. Bycie częścią narodowej zbiorowości, w której Stwórca ma upodobanie jest gwarancją pozostawania w jego bliskości. Analiza teologii midraszu Jalkut Szimoni komentującego Iz 6 pokazała, że średniowieczna analogia może być pomocna w rozwoju badań egzegetycznych. Wnioski płynące z egzegezy Iz 6 pokrywają się częściowo z perspektywą proponowaną przez midrasz. Zarówno ustalenia egzegetyczne, jak i perspektywa średniowiecznego komentarza zakładają, że Iz 6 powinien być traktowany jako punkt wyjścia do lektury całości księgi. Co więcej, oba stanowiska podkreślają to, że aby wypełnić swoje prorockie powołanie, Izajasz powinien zmienić wyobrażenia dotyczące Boga i swojej misji.

Zakończenie

Celem badania było przedstawienie sposobów interpretacji midraszu Jalkut Szimoni i jego teologii w części zajmującej się Iz 6. Hipotezą, którą chciano zweryfikować, jest twierdzenie, że midrasz korzystając z wielu wcześniejszych tradycji interpretacyjnych próbuje harmonizować treści Iz 6 z całością przesłania księgi, postrzegając tekst biblijny w kontekście zbawienia narodu. Jalkut Szimoni nie jest tylko zbiorem poprzednich wypowiedzi dotyczących rozumienia tekstu biblijnego. Poprzez łączenie dotychczasowych wątków interpretacyjnych midrasz prezentuje nowe możliwości w zakresie rozumienia tego fragmentu Biblii hebrajskiej.

W ramach rozdziału pierwszego dokonano analizy egzegetycznej Iz 6. Wnioski płynące z tej części pracy pokazały, że tekst ten stanowi legitymizację (oraz samorozumienie) misji prorockiej Izajasza. Zwiastowanie prorockie powinno być dla grzesznego Izraela nieczytelne i ostatecznie uniemożliwić narodowi nawrócenie. Jak można przypuszczać, perykopa związana jest z dworem królewskim oraz środowiskiem świątynnym. Najważniejszą ideą teologiczną tego fragmentu jest to, że podczas powołania Izajasz jest zmuszony do konfrontowania tradycyjnych wyobrażeń dotyczących Boga. Zgodnie z narracją zaproponowaną w Iz 6, Bóg nie jest zainteresowany nawróceniem się narodu, a przez to jego ratunkiem. Idea ta jawi się jako zaprzeczenie wyobrażeń Boga jako wybawcy pragnącego dobra narodu. Warunkiem wypełnienia powołania Izajasza jest porzucenie przez niego dotychczasowych wyobrażeń dotyczących prorockiej działalności. Obecność dodatku sugerującego nadzieję (6,13bβ) jest świadectwem tego, że tekst ten był istotny dla pokoleń późniejszych odbiorców, których perspektywa historyczna była zupełnie inna. W tej części pracy chodziło o odkrycie pierwotnej myśli autora tekstu biblijnego.

W rozdziale drugim dysertacji pokazano, że midrasz jest rodzajem literatury rabinicznej, której zadaniem jest poszukiwanie nowego sensu tekstu biblijnego. Biorąc pod uwagę, że początków literatury midraszowej należy upatrywać w procesie translacyjnym tekstów biblijnych, nie dziwi, że jalkut dużo miejsca poświęca zastanawianiu się nad zasadnością użycia poszczególnych słów w biblijnej narracji. W pracy pokazano, że dzieło to jest średniowieczną antologią najistotniejszych propozycji interpretacyjnych w odniesieniu do Biblii hebrajskiej w tradycji żydowskiej. Zarówno w okresie średniowiecza, jak i w epokach późniejszych, midrasz ten pełnił funkcję ważnego komentarza biblijnego. Świadectwem tego są jego liczne edycje. Na przestrzeni wieków wydawcy podejmowali wysiłek promowania treści komentarza poprzez działania mające na celu ułatwienie lektury tekstu. O popularności jalkutu świadczy również historia badań nad pochodzeniem dzieła, jego strukturą i przesłaniem.

Choć akademicka debata nad treścią midraszu objęła swoim zasięgiem szersze kręgi badaczy dopiero w XIX wieku, należy wskazać na fakt, że zauważalna refleksja na ten temat pojawiała się już znacznie wcześniej. Wskazać można między innymi na XVI-wieczne wysiłki wydawców mające na celu wyjaśnienie funkcji *remazim*.

Po zakończeniu II wojny światowej, która przyniosła spustoszenie w życiu narodu żydowskiego, badania nad średniowiecznym komentarzem zostały wznowione. Obecnie powstają nowe wydania jalkutu, co świadczy o tym, że treść komentarza w dalszym ciągu wzbudza zainteresowanie czytelników Biblii. Pomimo prób sprecyzowania tego, kim był autor dzieła znany jako Szimon HaDarszan, nie udało się udzielić odpowiedzi na to pytanie. Najnowsze ustalenia prowadzą do wniosku, że komentarz powstał około XIII wieku.

Struktura dzieła jest oryginalna. Komentarz nie stanowi uporządkowanego ciągu wypowiedzi zmierzających do konkretnej konkluzji. Wypowiedzi jalkutu bywają miejscami niedokończone, co może zaskakiwać współczesnego odbiorcę. Problem ten jest świadectwem tego, że lektura tekstu odbywała się na różnych poziomach jego zrozumienia. Owo zrozumienie było uzależnione od poziomu znajomości narracji rabinicznych wykorzystanych w jalkucie. Obecnie wysiłki wydawców koncentrują się wokół zadania, jakim jest określenie źródeł wykorzystywanych w tekście midraszu oraz wyjaśnienie słów i zwrotów niezrozumiałych dla współczesnego odbiorcy. Jalkut jest bowiem zapisem długiej historii rozważań nad treścią Starego Testamentu i swoistą konkordancją odsyłającą swoich czytelników do dalszych poszukiwań w tekstach źródłowych.

Język komentarza jest oryginalny. Większość partii tekstowej będącej wyjaśnieniem Iz 6 została napisana w języku hebrajskim misznaickim, który jak ustalono, różni się od biblijnej hebrajszczyzny zarówno pod względem gramatyki, jak i znaczeń poszczególnych słów i zwrotów. Istotną częścią midraszu do Iz 6 są fragmenty w języku aramejskim pełniące najczęściej funkcję wprowadzania wypowiedzi poszczególnych autorytetów. Część pracy poświęcona zagadnieniom językowym dowiodła, że lektura midraszu stanowi źródło poznania historii i specyfiki języków, którymi posługiwali się Żydzi na przestrzeni wieków. Wykorzystanie odmian języka i jego dialektów należy traktować jako intencję autora, którego celem było podsumowanie dotychczasowej tradycji interpretacyjnej, a przez to również językowej.

W trzecim rozdziale dokonano usystematyzowania wiedzy na temat źródeł wykorzystywanych w komentarzu. Ustalono, że fragment jalkutu poświęcony wyjaśnieniu Iz 6 zawiera wypowiedzi co najmniej siedmiu innych midraszy, które powstawały w różnym czasie, często w zupełnie odmiennych środowiskach. Dodatkowo należy uwzględnić obecność

fragmentów około ośmiu traktatów talmudycznych tworzonych w środowisku babilońskim i palestyńskim. Przegląd źródeł Jalkutu Szimoni komentującego Iz 6 pokazał, że każde z dzieł wykorzystywanych w midraszu ma za sobą złożoną historię powstania, własną specyfikę językową, stylistyczną i przedstawia oryginalne koncepcje teologiczne. Źródła te obejmują teksty powstałe na przestrzeni około sześciuset lat, co oznacza, że komentarz Jalkutu Szimoni do Izajaszowej wizji stanowi zaproszenie do poznania bogatej i bardzo interesującej tradycji rozumienia biblijnej narracji.

Przekład fragmentu midraszu komentującego Iz 6 na język polski stanowi wyzwanie z uwagi na specyfikę języków wykorzystanych przy redakcji dzieła, jak i sposób wykorzystywania źródeł. Miejscami nieodzowne było skorzystanie z tekstu źródłowego w celu zapoznania się z kontekstem wypowiedzi, a nawet wprowadzenia korekty niezrozumiałego fragmentu. Ze względu na specyfikę komentarza jakim jest midrasz, nie sposób było dokonać przekładu tekstu dzieła w sposób odtwarzający wszelkie niuanse nadające sens wypowiedzi. Czytelnik znający języki midraszu jest w stanie zrozumieć sens wypowiedzi komentarza, jednak precyzyjny i wyczerpujący przekład tej myśli na języki europejskie jest niemożliwy. Z tego powodu tłumaczenie domagało się komentarza wyjaśniającego logikę wypowiedzi. Sam przekład dzieła pozbawiony wyjaśnienia sprawia wrażenie tekstu pozbawionego sensu. Próby dostosowania polskiego przekładu w celu uzyskania logicznej i spójnej narracji w oczach odbiorcy były kompromisem na rzecz utraty oryginalnej specyfiki tekstu midraszu. Trudność lektury komentarza zdradza jeszcze jedną ważną cechę literatury midraszowej. Autor jalkutu wzywa czytelnika do odpowiedzialności związanej z lekturą zarówno tekstu biblijnego, jak i samego komentarza. Być może twórca midraszu celowo pozostawił pewne kwestie nierozstrzygnięte. Cytując źródło nie czynił tego w sposób wyczerpujący, zadając czytelnikowi pytanie o moment zakończenia komentarza. Można powiedzieć zatem, że dzieło to jest zaproszeniem do nieustannego pogłębiania swojej refleksji na temat tekstów biblijnych. Odbiorca komentarza, momentami niezadowolony z zaproponowanego wyjaśnienia, decyduje się na dalsze poszukiwania odpowiedzi poznając świat tradycji komentowania Biblii w postaci tekstów źródłowych wykorzystanych w jalkucie. Ta część pracy zawiera również analizę metod, którymi posługuje się midrasz w części komentującej Iz 6. W ramach przeprowadzonej analizy udało się usystematyzować wiedzę z zakresu metod wykorzystywanych w interpretacji tekstu biblijnego. Pokazano, że w komentarzu do Iz 6 wykorzystano pięć metod interpretacyjnych charakterystycznych dla literatury midraszowej. Są to: przypowieść, dublet midraszowy, współwystępowanie tekstów (co-citation), elementy gematrii rozumianej jako przypisywanie znaczenia użytym literom oraz dopowiedzenia. Porównując metodologię

wykorzystaną w midraszu ze współczesnymi sposobami wyjaśniania tekstu biblijnego dowiedziono tego, że pomimo odmiennych założeń leżących u podstaw komentowania tekstu można mówić o podobieństwach chociażby, takich jak: wprowadzanie podziału tekstu biblijnego, traktowanie Iz 6 jako początku Księgi Izajasza, poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o kontekst interpretowanej jednostki, czy analogie w rozumieniu motywów i sformułowań, takich jak słowo כבוד, motyw napełnienia przybytku dymem czy zwrócenie uwagi na nietypowe użycie słowa גרצפה.

Ostatni rozdział dysertacji został poświęcony teologii midraszu Jalkut Szimoni w części komentującej Iz 6. Pomimo złożoności materiału badawczego udało się udzielić odpowiedzi na pytanie o sposób rozumienia prorockiej wizji Izajasza. Zgodnie z midraszem, Iz 6 jest wyjaśnieniem i legitymizacją praktyk liturgicznych judaizmu, jakimi są odmawianie modlitw *Szma Israel* oraz *Kidusz*. W przypadku odmawiania pierwszej z modlitw, autor midraszu sugeruje, że wpływ człowieka nie ogranicza się tylko do sfery ziemskiej, ale wykracza daleko poza nią docierając do samego tronu Bożego. Działalność jednostki, jak i całego narodu, ma znaczenie, ponieważ decyduje o losach Bożego dworu. Koncepcja ta stanowi odwrócenie porządku zaproponowanego w Iz 6 i innych tekstach Biblii hebrajskiej. Skojarzenie fragmentu Iz 6 mówiącego o oczyszczeniu ust proroka i przebaczeniu grzechów (Iz 6,7) z szabatnią liturgią sugeruje, że żydowska obrzędowość jest rozumiana jako kontynuacja obrzędów świątynnych. Takie postrzeganie tekstu biblijnego dowodzi, że pamięć o Świątyni była i jest istotnym elementem żydowskiej egzystencji. Czynności związane z modlitwą odmawianą w synagodze bądź w domu są odzwierciedleniem liturgicznego życia Świątyni zarówno ziemskiej, jak i niebiańskiej.

Druga propozycja midraszu w odniesieniu do Iz 6 polega na uznaniu tego fragmentu za integralną część całości Księgi Izajasza i wskazaniu na połączenia intertekstualne pomiędzy wizją w Świątyni, a końcowymi partiami księgi mówiącej o zbawieniu narodu. Punktem wyjścia do rozważań nad integralnością Iz 6 z całością prorockiego przesłania jest pytanie o słowa pojawiające się pod koniec służby Izajasza. Zgodnie z midraszem, Iz 6 powinien być rozumiany jako punkt wyjścia nad rozważaniem całości księgi stanowiąc jej początek. Kolejnym postulatem teologicznym jest twierdzenie mówiące o świętości narodu Izraela. Świętość przejawia się w dwóch wymiarach, a mianowicie: w decyzji narodu o przestrzeganiu zasad Tory, pomimo obecnych trudności, oraz w suwerennym wyborze narodu przez Boga.

Kolejną kwestią związaną z przedstawionym w pracy zagadnieniem było udzielenie odpowiedzi na pytanie o znaczenie powołania proroka w midraszu. Zadaniem proroka jest wstawianie się za Izraelem oraz niesienie mu pocieszenia. Faktem wartym uwagi jest to, że

autor jalkutu akcentuje autobiograficzność Iz 6. Sposób komentowania fragmentu opisującego oczyszczenie Izajasza sugeruje, że moment powołania proroka był przełomowy nie tyle dla całości narodu, ale właśnie dla Izajasza. Tekst biblijny jest świadectwem tego, że Izajasz, który początkowo był gotowy oskarżać naród, na skutek doświadczenia w Świątyni, doznaje przemiany i zmienia nastawienie względem Izraela stając się jego orędownikiem. Powołaniem proroka nie jest zwiastowanie nieszczęścia, ale zbawienia. Porównanie Izajasza do Mojżesza i Eliasza w kontekście wezwania do zmiany nastawienia względem narodu dowodzi tego, że komentarz midraszu do Iz 6 stanowi nie tylko definicję powołania samego Izajasza, ale opisuje znaczenie profetyzmu jako fenomenu izraelskiej pobożności. W perspektywie midraszu profetyzm polega na zwiastowaniu zbawienia i zachęty dla narodu. Zadaniem proroka nie jest występowanie przeciwko narodowi, lecz wręcz przeciwnie – wstawianie się za nim i usprawiedliwianie go. Aby wypełnić swoją misję prorocką Izajasz musi porzucić swoje tradycyjne wyobrażenia dotyczące sposobu wykonania zadania. Zmiana w życiu proroka dokonuje się za pośrednictwem oczyszczenia jego ust.

Piątą propozycją teologiczną zawartą w midraszu jest ukazanie różnicy pomiędzy indywidualnością proroka a zbiorowością narodu. Stwórca jest władcą wszechświata nawiązującym kontakt z ludźmi za pośrednictwem aniołów. Według midraszu oglądanie postaci Boga jest niemożliwe. Pomimo swej transcendencji, w odniesieniu do całości narodu, Bóg okazuje się być bliski niczym troskliwy rodzic opiekujący się swoim dzieckiem. Spotkanie z Bogiem i pozostawanie z nim w relacji jest możliwe tylko w przypadku bycia częścią większej zbiorowości przestrzegającej zasad Tory.

Ważnym aspektem stojącym na drodze ku realizacji celów postawionych na początku pracy było wskazanie na podobieństwa i różnice pomiędzy ustaleniami wynikającymi ze współczesnej egzegezy, a interpretacją tekstu biblijnego w midraszu. Przyglądając się tym zależnościom należy mówić o podobieństwach, jak i różnicach w pojmowaniu przesłania zawartego w Iz 6. Analiza egzegetyczna dowiodła, że tekst biblijny stanowi zaproszenie do porzucenia tradycyjnych wyobrażeń na temat Boga. Zwiastowanie nieodwracalnej zagłady narodu bez możliwości nawrócenia się, wykracza poza tradycyjne pojmowanie profetyzmu. Choć wydawałoby się, że interpretacyjna propozycja midraszu odbiega od ustaleń wynikających ze współczesnej egzegezy, to w tym przypadku midrasz poprawnie odczytuje intencję teologiczną zawartą w tekście biblijnym dokonując jej aktualizacji. Czytelnik jalkutu zostaje w ten sposób zaskoczony przez jego interpretację. Przyzwyczajony do postrzegania tekstu jako zapowiedzi nieodwracalnej zagłady narodu, zapoznaje się z wizją świętości Izraela, będącego ukochanym synem Boga. Co więcej, odbiorca komentarza zaproszony jest do

krytycznego spojrzenia nie tylko na postać proroka Izajasza, ale również postaci takich, jak Mojżesz i Eliasz.

Istotną różnicą pomiędzy ustaleniami wynikającymi ze współczesnej egzegezy, a analizy midraszu jest pojmowanie możliwości człowieka w zakresie wpływu na otaczającą go rzeczywistość. W tekstach biblijnych dzieje świata, a w tym i narodu Izraela, jak i pojedynczych ludzi, zależne są od postanowień niebiańskiej rady zgromadzonej wokół Bożego tronu (1 Krl 22,19-23; Hi 1,6-12). Decyzje podjęte podczas posiedzenia są nieodwołalne. Midrasz rysuje odwrotną perspektywę, w której losy niebiańskiej Świątyni są uzależnione od postępowania Izraela. Ludzka aktywność wpływa na przebieg zdarzeń mających miejsce wokół Bożego tronu. Co więcej działalność jednostek jest w stanie wywoływać reakcję duchowych istot związanych z niebiańską rzeczywistością. Istotnym elementem podkreślającym różnicę pomiędzy współczesnym podejściem do tekstu biblijnego a perspektywą midraszu jest to, że w ramach pierwszego podejścia Izajasz jako prorok zyskuje dostęp do Bożego tronu. Pomimo obecności serafów mających za zadanie oddzielenie Boga od całości stworzenia, bierze on udział w niebiańskim zgromadzeniu. Naród natomiast może liczyć najwyżej na niezrozumiałe słuchanie słów przekazanych Izajaszowi. Autor midraszu odwraca ten porządek stwierdzając, że zbliżenie się do Boga polega na byciu częścią narodu, nie zaś na prorockim indywidualizmie. Zasada ta odnosi się nie tylko do proroka Izajasza, ale również do postaci, takich jak Mojżesz i Eliasz.

Istotną kwestią na drodze ku zweryfikowaniu postawionej na początku pracy hipotezy było prześledzenie sposobu, w jaki midrasz próbuje rozwiązać problem teodycei zawarty w Iz 6,1-13. We współczesnej egzegezie można zauważyć tendencję do traktowania Iz 6 jako tekstu problematycznego ze względu na wizję nieodwracalnej zagłady narodu. Midrasz natomiast sugeruje, że taka perspektywa jest nie do pomyślenia w odniesieniu do Izraela. W perspektywie komentarza fragmenty dotyczące celowego wprowadzania narodu w błąd (6,10) stanowią wyraz zaufania Boga do Izraela. Stwórca jest świadomy tego, że Izrael niczym dobry królewski syn dochowa wierności swemu ojcu i będzie wykonywał jego wolę. Takie rozumienie tekstu biblijnego stanowi jego aktualizację, ponieważ jest odczytaniem teologicznego przesłania Iz 6 z perspektywy żyjącego narodu przestrzegającego zasad Tory. Ustalenia dokonane podczas analizy midraszu pokazują, że hipotezę zakładającą to, że midrasz wykorzystuje wiele wcześniejszych tradycji interpretacyjnych i harmonizuje treść Iz 6 z całością księgi postrzegając wizję Izajasza w kontekście zbawienia narodu Izraela należy uznać za prawdziwą.

Bibliografia

Źródła

- bar Abba Tanchuma, ספר מדרש תנחומא חלק ראשון על חמשה חומשי תורה, Drukarnia Natana Schriftgiser, Warszawa 1888.
- bar Abba Tanchuma, מדרש תנחומא על חמשה חומשי תורה עם שני באורים אהובים וברורים, wyd. Drukarnia Braci Lewin-Epstein, Warszawa 1920/29.
- Beer Georg, *Faksimilie-Ausgabe des Mischnacodex Kaufmann A. 50*, Veröffentlichungen der Alexander Kohut Gedächtnisstiftung, Heidelberg 1929.
- *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, wyd. K. Elliger, W. Rudolf, Stuttgart 1990.
- Milikowsky Chaim, Schülter Margarete, ויקרא רבה מהדורה סינופטית, <https://www2.biu.ac.il/JS/midrash/VR/>, (03.01.2022).
- *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate academiae Scientiarum* (first volumes: Societatis Literarum) Gottingensis editum, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1931.
- Szimon Rosh Hadarszanim ze Świętej Gminy Frankfurckiej nad Menem, ילקוט שמעוני חלק הוצאת יריד הספרים, רארשון: בראשית שמות, Jeruszałajim 2006.
- Szimon Rosh Hadarszanim, ויקרא, ילקוט שמעוני חלק שני: ויקרא, הוצאת יריד הספרים, Jeruszałajim 2006.
- Szimon Rosh Hadarszanim, במדבר דברים, ילקוט שמעוני חלק שלישי: במדבר דברים, הוצאת יריד הספרים, Jeruszałajim 2006.
- Szimon Rosh Hadarszanim, הוצאת יריד הספרים, ילקוט שמעוני חלק רביעי: נביאים, Jeruszałajim 2006.
- ילקוט שמעוני השלם: אוסף מדרשי חז"ל לתורה, נביאים וכתובים מיסודו של רבינו שמעון הדרשן מפרנקפורט, הוצאת יריד הספרים ח. וגשל, סודר ע"פ דפוס וורשא תרל"ח, Jeruszałajim 2002.

Tłumaczenia

- *Biblia czyli Pismo Święte Starego i Nowego Przymierza (Testamentu)*, [Nowa Biblia Gdańska], Śląskie Towarzystwo Biblijne w Katowicach, Katowice 2012.
- Ottley Richard Rusden, *The Book of Isajah according to the Septuagint (Codex Alexandrinus) translated and edited by R. R. Ottley*, M. A. Cambridge University Press Warehouse, Cambridge 1904.
- *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego*, Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa 2001.
- *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*,

[Biblia Tysiąclecia], Wyd. 3 popr. Pallottinum, Poznań, 1998.

Słowniki, leksykony, encyklopedie, gramatyki i konkordancje

- Arendt William F., Ginrich F. Willbur, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, The University of Chicago Press, Chicago 1979.
- Bar Asher Moshe, Amir Tali, האקדמיה ללשון העברית אוספות ומובאות, כלשון עמי: עיונים בלשון העברית, Jeruzalajim 1996.
- Baumgärtel Friedrich, *Einzelwörterbuch zum Alten Testament. Hebräisches Wörterbuch zu Jesaja*, De Gruyter, Berlin 1965.
- Botterweck Gerhard Johannes, Ringgren Helmer, *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. I-X, tłum. Willis John, William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan 1974.
- Brockelmann Carl, *Hebräische Syntax*, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen Kreis Moers, Neukirchen 1956.
- Cassel David, *Hebräisch-Deutsches Wörterbuch nebst Paradigmen der Substantiva und Verba*, 2 Auflage, Verlag von A. Kukutsch, Ober-Glogau 1885.
- *Englishman's Hebrew and Chaldee Concordance of the Old Testament*, red. George Vicesimus Wigram., wyd. 5, Samuel Bagster & Sons Ttd, London 1843.
- Eph'al Jaruzelska Izabela, Zewi Tamar, *Gramatyka hebrajszczyzny biblijnej w zarysie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013.
- Ernst Alexander B., *Kurze Grammatik des Biblischen Hebräisch*, Neukirchener Verlag 2008.
- Frank Yitzhak, *Grammar of Gemara and Targum Onkelos. An Introduction to Aramaic*, wyd. 2, The Ariel United Israel Institute, Jeruzalajim 2003.
- Frank Yitzhak, הוצאת ספרים פלגהיים, דיקא נמי. דקדוק לתלמוד הבבלי ולתרגום אונקלוס, Jeruzalajim 2000.
- Gesenius Wilhelm, *Hebräisches und Arämeisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Springer, Heidelberg 2007.
- Gesenius Wilhelm, Bergsträsser Gotthelf, Kautzsch Emil Friedrich, *Hebräische Grammatik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1985.
- Grether Oskar, *Hebräische Grammatik für den akademischen Unterricht*, 2. verbesserte und erweiterte Auflage, Evangelischer Presseverband für Bayern, München 1955.
- Harkavy Alexander, *Hebrew and Chaldee Dictionary to the Old Testament. Second Edition Revised*, Hebrew Publishing Company 1918.

- Jastrow Marcus, *A Dictionary of the Targumim, The Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, Luzac & Co. London 1903.
- Jeitteles Juda ben Jona, מבוא הלשון ארמית, Typis Francisci Scholl, Praga 1813.
- Jenni Ernst, *Lehrbuch der hebräischen Sprache des Alten Testaments*, Helbing & Lichtenhahn, Basel & Stuttgart 1978.
- Kahle Paul, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1981.
- Koehler Ludvik, Baumgartner Walter, *Lexicon in versis Testamenti Libros, Lexicon zum hebräischen Alten Testament in deutsche und englischer Sprache*, Springer, Leiden 1985.
- *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament nach dem von Paul Kahle in der Biblia Hebraica Edidit R. Kittel besorgten masoretischen Text*, red. Lisowsky Gerhard, Privileg Württembergische Bibelanstalt. Stuttgart 1958.
- Krauss Samuel, *Griechische und lateinische Lehnwörter in Talmud, Midrasch und Targum*, S. Calvary & CO., Berlin 1898.
- Levias Caspar, מוסד לזכרון אלכסנדר קאהוט, דקדוק ארמית בבליית, New York 1930.
- Melamed Zion Ezra, מוסד ע"ש שמואל ואודט לוי, מילון ארמי עברי לתלמוד בבלי, Jeruslalajim 2001.
- Morrish George, *A Concordance of the Septuagint*, Samuel Bagster & Sons, London 1887.
- Rehkopf Friedrich, *Septuaginta-Vokabular*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989.
- Richler Benjamin, *Hebrew Manuscripts in the Biblioteca Palatina in Parma: Catalogue*, The Jewish National and University Library, Jerusalem 2001.
- Segal Moses Hirsch, *A Grammar of Mishnaic Hebrew*, Clarendon Press, Oxford 1980.
- Schneider Wolfgang, *Grammatik des biblischen Hebräisch*, 3. Auflage, Claudius Verlag München, München 1978.
- Sokoloff Michael, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Bar-Ilan University Press, Ramat Gan 2003.
- Stähli Hans-Peter, *Hebräisch-Vokabular: Grundwortschatz, Formen, Formenanalyse*, 2 durchgesehene Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991.
- *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament (THAT)*, T. 1-7, red. Ernst Jenni, Claus Westermann, Chr. KaiserVerlag/Theologischer Verlag, München-Zürich 1984.
- *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (TWAT)*, t. I-VII, red. George W. Anderson, Henri Cazelles, David N. Friedman, Shemarjahu Talmon, Gerhard Wallis, W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1973-1995.
- Tschirschnitz Alfred, Wojciechowska Kalina, *Gramatyka języka hebrajskiego w zarysie*, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, Warszawa 1996.

- Yalon Henoch, מוסד ביאליק, פרקי לשון, Jeruszałajim 1971.

Inne opracowania językoznawcze

- Bar-Asher Moshe, האיגוד העולמי למדעי היהדות הוצאת, דברי הקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות, ספרים ע"ש י"ל מאגנס Jeruszałajim 1985.

- Bar-Asher Moshe, מוסד ביאליק, מחקרים בלשון חכמים כרך א': מבואות ועיוני לשון, Jeruszałajim 2008.

- Bar-Asher Moshe, "לשוננו" 2003-2004 nr 66, s. 59-85.

- Fassberg Shmuel, ארמית, w: ספריית האנציקלופדיה המקראית: שפות שמיות, red. Shmuel Ahituv, מוסד ביאליק, Jeruszałajim 1993, (s. 77-85).

- Fassberg Steven, סילבוס ארמית גלילית,

<https://shnaton.huji.ac.il/index.php/NewSyl/25857/1/2014/>, (24.03.2023).

- Friedman Shamma Yehuda, האקדמיה ללשון העברית, מחקרים לשון מינוח בספרות התלמודית, Jeruszałajim 2013.

- Fruchtman Maya, "וכל מעשה שריד וקים" לשון מקרא, לשון חז"ל ובהירה סגנונית בספרות העברית בת-ימינו, 2010-2011 nr 22-23, s. 187-199.

- Kara Yechiel, מאגנס, כתבי היד התימניים של התלמוד הבבלי, מחקרים בלשונם הארמית, Jeruszałajim 1983.

- Kutscher Yechezkel, "תרביץ" t. 21: 1950 z. 3, s. 192-205.

M. Majewski, *Klasyfikacja języków semickich*, „Studia Leopoliensia” t. 4: 2011, s. 137-155.

- Marcinkowski Roman, *Specyfika języka religijnego Miszny*, „Studia Gdańskie” t. XLV: 2019, s. 131-147.

- Morgenstern Matthew, *Studies in Jewish Babylonian Aramaic Based upon Early Eastern Manuscripts*, Eisenbrauns, Winona Lake 2011.

- Olman Arye, "חד האולפן החדש", דרכי העברית: למה קראו לשפת העם "לשון חכמים"? 2015 nr 103, s. 130-137.

- Perng Hsin-Chih, גיוון לשוני מכוון בארמית יהודית ספרותית מאוחרת, "לשוננו" 2020-2021 nr 83, s. 141-167.

- Sharvit Shimon, מוסד ביאליק, פרקי מחקר בלשון חכמים, Jeruszałajim 2007-2008.

- Siegal Bar-Asher Elitzur, כמה הכללות בתצורת הפועל של הארמית הבבלית, w: מחקרים: נ ט ע י א יל נ: מחקרים, כרמל, Irit Meir, Moshe Bar-Asher, red. Moshe Bar-Asher, Jeruszałajim 2014, s. 103-118.

- Siegal Bar-Asher Elitzur, לשונות ספרות יהודית בימי הביניים: הארמית של הזוהר כמקרה מבחן, w: העברית, red. Elitzur Bar-Asher Siegal, Doron Ya'akov, והארמית בימי הביניים עיונים בלשון ובחוכמת הלשון, האקדמיה ללשון העברית, Jeruszałajim 2020, s. 19-66.

- Siegal Bar-Asher Elitzur, מחקר פילולוגי עם אילוצים סוציו-בלשנים עיונים מתודולוגיים בשחזורן של שפות, 2017-2018 nr 13, s. 176-199.

אשר, t. 2, red. Aharon Maman, Shmuel Fassberg, Yohanan Breuer, מוסד ביאליק, Jeruslajim 2007-2008.

Komentarze biblijne

- Becker Uwe, *Jesaja: Von der Botschaft zum Buch*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1997.

- Beuken A. M. Willem, *Jesaja 1-12*, HThKAT, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 2003.

- Fohrer Georg, *Das Buch Jesaja 1. Band Kapitel 1-23*, Zwingli Verlag Zürich/Stuttgart 1960.

- Hertrich Volkmar, *Der Prophet Jesaja Kapitel 1-12*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1957.

- Hoffman Yair, דברי הימים, עולם התנ"ך: ישעיה, Tel Awiw 1999.

- Kaiser Otto von, *Das Buch des Propheten Jesaja Kapitel 1-12*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1981.

- Paul Shmuel, יואל עמוס מקרא לישראל: פירוש מדעי למקרא: w, עמוס עם מבוא ופירוש, red. Moshe Greenberg, Smuel Ahituv, Tel Awiw 1994, s. 3-163.

- Procksch Otto, *Kommentar zum Alten Testament: Jesaja I*, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Dr Werner Scholl, Leipzig 1930.

- Sweeney Marvin Alan, *Isaiah 1-39 with an Introduction to Prophetic Literature*, FOTL, Vol. XVI, William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan 1996.

- Wildberger Hans, *Jesaja I. Teilband Jesaja 1-12*, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, Neukirchen-Vluyn 1972.

- Zakovich Yair, Avigdor Shinan, ספר יונה: פירוש ישראלי חדש, אבי חי ישראל, Tel Awiw 2015.

Wprowadzenia do midraszy i literatury rabinicznej

- Christoph Dohmen Christian, Stemberger Günter, *Hermeneutika Biblii żydowskiej i Starego Testamentu*, tłum. Michał Szczepaniak, WAM, Kraków 2008.

- Fisk Bruce Norman, *Do You Not Remember? Scripture, Story, and Exegesis in the Rewritten Bible of Pseudo-Philo*, Sheffield Academic Press Ltd, Sheffield 2001.

- Landau Betzalel, מבוא, w: ילקוט שמעוני השלם: אוסף מדרשי חז"ל לתורה, נביאים וכתובים מיוסדו של, w: גושל, רבינו שמעון הדרשן מפרנקפורט סודר ע"פ דפוס ורשא תרל"ה, Jeruslajim 2022.

- Langer Gerhard, *Midrasch*, Mohr Siebeck, Tübingen 2016.

- Mielziner Moses, *Intruducton to the Talmud*, The American Hebrew Publishing House, Chicago 1894.

- Pilarczyk Krzysztof, *Wprowadzenie do Talmudu*, w: *Talmud Babiloński: Traktat Chagiga*, red. przekł. Gwido Zlatkes, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, s. 5-50.
- Reizel Anat, מבווא למדרשים, הוצאת תבונות מכללת הרצוג אלון שבות, Gusz Acijon, 2010.
- Scholem Gershom, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, przekł. Yosef ben Shlomo, מוסד ביאליק, Jeruslalajim 1980.
- Steinsaltz Adin, מדריך לתלמוד מושגי יסוד והגדרות, בית הוצאה כתר, Jeruslalajim 2002.
- Stemberger Günter, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 9. Auflage, C. H. Beck, München 2011.
- Stemberger Günter, *Midrasch. Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel*, C. H. Beck, München 1989.

Monografie

- Abusch Tzvi, *The Witchcraft Series Maqlû. Writings from the Ancient World*, SBL, Atlanta 2015.
- Adler Yaakov, '44 "קובץ על יד", מדרש תנחומא כתב יד וטיקן 1976 nr 8, s. 15-75.
- Bergman Marc, *The Tanhuma-Yelammedenu Literature: Studies in the Evolution of the Versions*, Gorgias Press, New Jersey 2003.
- Bergman Marc, עדי נוסח של מדרשי תנחומא-ילמדנו, "דברי הקטנגרס העולמי למדעי היהדות" t. 9: 1985 nr 3, s. 49-56.
- Bergman Marc, ספרות תנחומא-ילמדנו: תיאור נוסחיה ועיונים בדרכי התהוותם, (praca doktorska), האוניברסיטה העברית, Jeruslalajim 1991.
- Braude William G., Kapstein Israel J., *Tanna DeBe Eliyyahu: The Lore of the School of Elijah*, Tje Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1981.
- Brin Gershon, מוסד ביאליק, מחקרים בספרות הנבואה הקלאסית, Jeruslalajim 2006.
- Dotan Aron, ניצנים ראשונים בחכמת המילים מן המסורה אל ראשית המילונאות העברית, האקדמיה ללשון העברית, Jeruslalajim 2004-2005.
- Elijahu z Wilna, האלטער ואייזענשטארט נאלעווקי, ספר רב פעלים, Warszawa 1894.
- Feintuch Israel Zvi, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, מסורות ונוסחאות בתלמוד: מחקרים, Ramat Gan 1985.
- Friedmann Meir, *Pesikta Rabbati, Midrasch für den Fest Cyclus und die ausgezeichneten Sabbathe kritisch bearbeitet, commentirt, durch neue handschriftliche Hagadas vermehrt, mit Bibel und Personen – Indices versehen*, Druck von Josef Kaiser IX, Türkenstrasse 25, Wien 1880.
- Geiger Abraham, *Lehr und Lesebuch zur Sprache der Mischnah*, F. E. C. Leuckart, Breslau 1845.

- Gesundheit Yishay, תבניות עימות בתלמוד הבבלי וזיקתן להתהוותו, (praca doktorska) - אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, Beer Szewa 2020.
- Grześkowiak Adam, „*U stóp Gamaliela...*“ (Dz 22,3): *Zastosowanie metod egzegezy żydowskiej w Pierwszym Liście do Koryntian*, Bernardinum, Peplin 2017.
- Hanoch Albeck, Hanoch Yalon, ששה סדרי משנה: סדר זרעים, מוסד ביאליק, דביר, Jeruzalajim, Tel Awiw 2008.
- Horowitz Chaim Meir, פרקי דרבי אליעזר: מהדורה מדעית כתב יד רח"מ הורוביץ, Makor PublishingLTD, Jerusalem 1972.
- Hyman Dov, מקורות ילקוט שמעוני לנביאים וכתובים על פי כתבי יד ודפוס ראשון עם מקבילים והערות, הוצאת מוסד רב קוק, ומפתחות המאמרים כסדרם בספרי המקור, Jeruzalajim 1965.
- Kaczorowski Ryszard Włodzimierz, *Hagadyczna interpretacja Biblii na przykładzie komentarza do Księgi Rodzaju 12,1-25,18 w midraszu Bereszit Rabba*, (niepublikowana praca doktorska), Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, Warszawa 2019.
- Keim Katharina, *Pirquei DeRabbi Eliezer: Structure, Coherence, Intertextuality, and Historical Context*, (praca doktorska), University of Manchester, Manchester, 2014.
- Keim Katharina, *Pirquei deRabbi Eliezer: Structure, Coherence, Intertextuality*, Brill, Leiden 2017.
- Kellerman Aharon, שאנן המכללה האקדמית הדתית לחינוך, פרקי תפילה וברכה במבט היסטורי, Kirjat Szmuel-Hajfa 2017.
- Kensky Allan, מדרש תנחומא (הנדפס) שמות: שמות עד בשלח הוצאה מדעית, (praca doktorska), Jewish Theological Seminary, New York 1990.
- Knohl Israel, הוצאת דביר, השם: המספרים הסודיים של התנ"ך ותעלומות יציאת מצרים, Tel Awiw 2012.
- Mack Hananel, משרד הביטחון, מדרש האגדה, Tel Awiw 1989.
- Majewski Marcin, *Mieszkanie Chwały: Teologia sanktuarium Izraela na pustyni (Wj 25-31; 35-40)*, Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie, Kraków 2008.
- Marx Farina *Jalkut Schimoni zum Zwölfprophetenbuch. Rabbinische Bibelauslegung im Mittelalter*, De Gruyter, Berlin 2020.
- Mendecki Robert, *Historia narodu wybranego po powstaniu Bar Kochby: Redakcja Miszny*, „Collectanea Theologica” t. 55: 1985 z. 2, s. 49-58.
- Meyer David Théophile Ivan, *La Nature Éditoriale Du Yalkut Shimoni: Une étude exploratoire des citations de Bereshit Rabbah XXII,8-10 dans le Yalkut Shimoni*, (praca doktorska), Katholieke Universiteit Leuven, Faculty of Theology and Religious Studies, Leuven 2018.
- Oświeciński Jonasz, *Doksologie w Księdze Amosa. Studium egzegetyczno-teologiczne*,

- (niepublikowana praca magisterska), Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa 2017.
- Pilarczyk Krzysztof, *Literatura żydowska od epoki biblijnej do haskali*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2006.
 - Raviv Hagay, מובאות "תנא דרבי אליהו" בבבלי ויחסם למדרש סדר אליהו, (praca magisterska), אוניברסיטת בר-אילן, Ramat Gan 2018.
 - Rozenhal David, משנה עבודה זרה: מהדורה ביקורתית בצרף מבוא, (praca doktorska), אוניברסיטה, Jeruzalajim 1980.
 - Safrai Zeew, אוניברסיטת בר-אילן, משנת ארץ ישראל: מסכת ברכות (זרעים א'), Ramat Gan 2008.
 - Selig Rachel, האקדמיה ללשון העברית, למד לשוןך 43, Jeruzalajim 2002.
 - Schmidt Werner H., *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, przekł. Peter Mathäus, Augustana, Bielsko-Biała 1997.
 - Slawik Jakub, *Egzegeza Starego Testamentu. Wprowadzenie do metod egzegetycznych*, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, Warszawa 2004.
 - Stempper Efrat, התפילות בסדר אליהו וזיקתו של המדרש לסדור התפילות, (niepublikowana praca magisterska), האוניברסיטה העברית, Jeruzalajim 1981-1982.
 - Sternberg Adina Yael, תפקידם הספרותי של נושאים גלויים במשנה, "אורשת" 8: 2018-2019, s. 173-198.
 - Synowiec Juliusz, *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków 2003.
 - Tallqvist Knut Leonard, *Die assyrische Beschwörungsserie Maqlû nach den Originalen im British Museum*, Ex officina typographica Societatis litterariae fennicae, Leipzig 1895.
 - Teugles Lieve, *Bible and Midrash: The Story of The Wooing of Rebekah (Gen. 24)*, Peeters, Leuven 2004.
 - Theodor Yehuda, Albeck Chanoch, *Bereschit Rabba mit kritischem Apparat und Kommentar: Parascha XLVIII-LXXXVI*, Verlag M. Poppelauer, Berlin 1927.
 - Tschirschnitz Alfred, *Dzieje ludów biblijnych*, Wydawnictwo M. Sadren i S-ka, Warszawa 1994.
 - Tropper Amram, *The State of Mishnah Studies*, w: *Rabbinic Texts and the History of Late-Roman Palestine*, red. Martin Goodman, Philip Alexander, Oxford University Press, Oxford 2011, s. 91-115.
 - Viesel Eran, *Context, Harmonization, and the Uniqueness of the Commentaries to the Book of Chronicles*, „Jewish Studies Quarterly” t. 22: 2015 z. 1, s. 1-35.
 - Vilozni Naama, שערות לילית וקרני אשמדאי: דמות וצורה במאגיה ובאומנות העממית בין בבל לארץ-ישראל, בשלהי העת העתיקה, יד יצחק בן צבי, Jeruzalajim 2017.

- Walfish Avraham, *The Poetics of the Mishnah*, w: *The Mishnah in Contemporary Perspective*, HdO, Vol. 87, red. Alan J. Avery-Peck, Jacob Neusner, Boston 2006, s. 153-189.

- Wolf Hans Walter, *Anthropologie des Alten Testaments*, Evangelische Verlagsanstalt GmbH, Berlin 1980.

- Zenger Erich, *Einleitung in das Alte Testament*, Kohlhammer, Stuttgart 2008.

- Zunz Leopold, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt. Ein Beitrag zur Alterthumskunde und biblischen Kritik, zur Literatur – und Religionsgeschichte*, A. Asher, Berlin 1832.

Artykuły

- Asis Moshe, ספרות חז"ל הארץ-ישראלית: מבואות ומחקרים כרך א', w: תלמוד ירושלמית, red. David Rozenhal, Menahem Kister..., הוצאת יד יצחק בן-צבי, Jeruzalajim 2018, s. 225-259.

- Artom Elia Samuele, זרע, א"מ, t. 2, red. Eleazar Lipa Sukenik, Moshe David Cassuto, מוסד ביאליק, Jeruzalajim 1954, s. 943-944.

- Bartnicki Roman, *Współczesna interpretacja przypowieści Jezusa Chrystusa*, „Warszawskie Studia Teologiczne” t. XXIII: 2010 z. 2, s. 225-240.

- Bar-Ilan Meir, חזרה לימי הביניים: המספמים הסודיים של התנ"ך ישראל קנוהל, ביקורת ספרים, "בית מקרא": חזרה לימי הביניים: המספמים הסודיים של התנ"ך ישראל קנוהל, ביקורת ספרים, כתב-עת לחקר המקרא ועולמו" t. 58: 2013 z. 1, s. 153-166.

- Baraniak Marek, *Targumy rabiniczne a chrześcijaństwo*, „Estetyka i Krytyka” 2012 nr 27, s. 105-124.

- Behrens Achim, *Vision, Visionsschilderung (AT)*, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/12115/>, (23.10.2019).

- Broshi Magen, מצבה, א"מ, t. 5, red. E. L. Sukenik, M. D. Cassuto, מוסד ביאליק, Jeruzalajim 1968, s. 221-225.

- Cassuto Moshe David, עשרת הדיברות, א"מ, t. 2, red. Eleazar Lipa Sukenik, Moshe David Cassuto, מוסד ביאליק, Jeruzalajim 1954, s. 590-596.

- Daube David, *Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric*, „Hebrew Union College Annual” 1949 nr 22, s. 239-264.

- Delgado Jose Martinez, טיבן של רשימות מילים מקובצות במחברת של מנחם בן סרוק, w: ספר היובל לאהרון ממן, red. Yohanan Breuer, Shmuel Fassberg, Ofra Tirosh-Becker, אוניברסיטה העברית, Jeruzalajim 2017, s. 387-405.

- Elbaum Jacob, "מחקרי ירושלים בספרות, בין מדרש לספר מוסר, עיון בפרקים א-ו בתנא דרבי אליהו, מוסד ביאליק, t. 1: 1980-1981, s. 144-154.

- Elbaum Jacob, "מחקרי ירושלים במחשבת ישראל", t. 6: 1986-1987 z. 1-2, s. 139-150.
- Epstein Abraham, ר' שמעון קרא והילקוט שמעוני, Druck von Josef Fischer, Kraków 1891.
- Faleck David, *The Revival of Mishnah Study in the Early Modern Period*, "CUREJ" 2008, s. 1-79.
- Fiinstett Yosef, דרכי חינוך בתנא דבי אליהו, "מכלול" 1990-1991 nr 2, s. 35-45.
- Fischer Irmtraud, *Das Exodus-Paradigma: Befreiung als resonantes Beziehungsgeschehen*, „Limina: Grazer theologische Perspektiven“, t. 2: 2019 z. 2, s. 17-34.
- Flagenblat Michael, *Manifest of Glory: Phenomenological Indications from Hebrew Bible*, „Sophia” 2015 nr 54 (4), s. 497-511.
- Focken Friedrich-Emanuel, *Ezechiels Schriftrolle. Die Konzeption seiner Prophetie im Berufsbericht (Ez 1–3)*, „Metatexte: Erzählungen von schrifttragenden Artefakten in der alttestamentlichen und mittelalterlichen Literatur” Band 15: 2016, s. 145-175.
- Gafni Chanan, הוצאת קיבוץ המאוחד, פשוטה של משנה: עיונים בחקר ספרות חז"ל בעת החדשה, TelAwiv 2011.
- Ganizi Chaim, פרשת יתרו, תשנ"ה בשנת מות מלך עוזיהו, <https://www2.biu.ac.il/JH/Parasha/yitro/ganizi.html>, (18.01.2020).
- Gruber Meir, פרק לב, w: עולם התנ"ך: תהילים א', red. Gershon Galil, דברי הימים, Tel Awiv 2002, s. 149-152.
- Grünhut Lazar, ספר הליקוטים: קובץ מדרשים ישנים ומאמרים שונים חלק רביעי, J. Kaufmann Frankfurt am Main, Jeruslalajim 1900.
- Heike Thomas, *Epiphanie: Gott mischt sich ein*, „Geist und Leben” 2016 nr 89, s. 378-386.
- Henshke, Yehudit *The Vocalization of MS Cambridge of the Mishna: An Encounter Between Traditions*, w: *Studies in Rabbinic Hebrew*, CSLC, red. S. Heijmans, Cambridge, 2020, s. 25-56.
- Herz Tur-Sinai Naftali, אדמה, w: אנציקלופדיה מקראית: אוצר הידיעות על המקרא ותקופתו, t. 1, red. Eleazar Lipa Sukenik, Moshe David Cassuto, מוסד ביאליק, Jeruslalajim 1950, s. 110-112.
- Hüttenmeister Gil, "קתדרה: לתולדות ארץ ישראל ויישובה", בית הכנסת ובית המדרש והזיקה ביניהם, 1981 nr 18, s. 38-49.
- Ilan Zvi, Damati Emmanuel, מירות: יישוב יהודי קדום בגליל העליון, w: אבן חרס ואדם: דרך ארץ, red. Irit Zaharoni, משרד הביטחון, Tel Awiv 1997, (s. 112-129).
- Jędrzejewski Sylwester, *Apokaliptyka jako rodzaj literacki*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” t. 51: 1998 z. 1, s. 29-35.
- Jędrzejewski Sylwester, *Jom Kippur: Próba znalezienia genezy*, „Seminare:

Poszukiwania Naukowe” 2008, nr 25, s. 95-110.

- Kadari Adiel, תלמוד תורה בסדר אליהו: המשנה הרעיונית בהקשרה ההיסטורי-חברתי, "דעת" 2002-2003 nr 50-52, s. 35-59.

- Kahana Tuvul Meirav, אמרות מספריות במשנה ובתוספתא, „Jewish Studies, An Internet Journal” t. 1: 2019 z. 15. <https://jewish-faculty.biu.ac.il/files/jewish-faculty/shared/JSIJ15/tubul.pdf> (10.11.2022), s. 1-16.

- Keel Othmar, *Das Land der Kanaanäner mit der Seele suchend*, „Theologische Zeitschrift” t. 57: 2001, s. 245-261.

- Komlos Yehuda, תרגומי המקראית: תרגומי המקרא פרקי מבוא, w: תרגומים ארמיים-יהודיים, red. Chaim Rabin, מוסד ביאליק, Jeruszałajim 1984, (s. 5-44).

- Kosior Wojciech, *Apotropaiony w midraszu do Księgi Jonasza według Pirke de-rabbi Eliezer. Wstęp, przekład i komentarz*, w: *Zwyczaj i akcesoria apotropaiczne w cywilizacjach świata*, red. Katarzyna Kleczkowska, Wojciech Kosior, Anna Kuchta, Igor Łataś, Kraków 2018, s. 35-51.

- Krawczyk Arje Mikołaj, *O gematrii: tytułem w prowadzenia do Pięcioksięgu Mojżeszowego Oskara Goldberga*, w: O. Goldberg, *Pięcioksiąg Mojżeszowy jako system liczbowy*, przekł. Katarzyna Hussar-Mizerska, Libron, Kraków 2018, (s. 7-16).

- Krawczyk Arje Mikołaj, *Uwagi o błogosławieństwie, czyli zasada 222*, „Periodyk Młodych Religioznawców Ex Nihilo” 2011 nr 2 (6), s. 47-56.

- Kuśmirek Anna, *Księga Rodzaju 1-11 w palestyńskich targumach*, „Collectanea Theologica” t. 83: 2013 nr 4, s. 75-104.

- Kuśmirek Anna, *Zjawisko targumizmu w aramejskiej wersji Pierwszej i Drugiej Księgi Kronik*, „Collectanea Theologica” t. 89: 2019 nr 4, s. 221-248.

- Lerner Myron Bialik, "פעמים: רבעון לחקר קהילות 1981 חוברת 10, המצוי והרצוי בהוצאת מדרש הגדול, ישראל במזרח" s. 109-119.

- Levin Israel, בין רומא לביזנטיון בתולדות עם ישראל: תיעוד, מציאות ופריודיזציה, w: רצף ותמורה יהודים, red. Israel Levin, יד יצחק בן-צבי, Jeruszałajim 2004, (s. 7-39).

- Licht Yaakov Shalom, אוצר הידיעות על המקרא ותקופתו, w: זרע קדש, t. 2, red. Eleazar Lipa Sukenik, Moshe David Cassuto, מוסד ביאליק, Jeruszałajim 1954, s. 944.

- Licht Yaakov, כתר ועטרה, א"מ, t. 4, red. Eleazar Lipa Sukenik, Moshe David Cassuto, מוסד ביאליק, Jeruszałajim 1962, s. 402-404.

- Licht Yaakov Shalom, א"מ, לב, t. 4, red. Eleazar Lipa Sukenik, Moshe David Cassuto, מוסד ביאליק, Jeruszałajim 1962, s. 413-415.

- Mandel Pinchas, תוספתא, w: ספרות חז"ל הארץ-ישראלית: מבואות ומחקרים כרך ראשון מבואות לחיבורי, red. Menachem Kahana, Vered Noam..., Jeruzalajim 2018, s. 114-125.
- Mędała Stanisław, *Targumy do Pięcioksięgu w świetle najnowszych badań*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1969 nr 22 (6), s. 319-327.
- Mintz-Manor Ofir, המאה השישית, עקרונות של שרה בפיוט של יניי, https://blog.nli.org.il/mussach_5_sara/, (04.01.2022).
- Mor Uri, "לשוננו", אילון נאילון, ניקוד המילות ו-, ב-, כ-, ל- במעמד פרה-טוני במשנה על פי כתב יד קאופמן, 2004-2005, nr 67, s. 271-291.
- Olman Arye, "מים מדלין", סדר אליהו רבה: קווים יהודיים של הלשון, 2013-2015 nr 25-26, s. 175-193.
- Ravana Gavriel Icchak, "המעין", מניעים ומגמות בחיבורו של "ספר הערוך", t. 46: 2005 z. 4, s. 55-67.
- Rubinkiewicz Ryszard, *Kwestia cierpienia w apokaliptyce żydowskiej Starego Testamentu*, „Roczniki Teologiczne” t. XLIV: 1997 z. 44 (1), s. 79-88.
- Rucki Mirosław, *Analiza pojęć nawiązujących do relacji chrześcijaństwa z judaizmem rabinicznym w syriackiej anaforze św. Jakuba i hebrajskim tekście Hagady, z uwzględnieniem wybranych dzieł literatury syriackiej*, (praca doktorska), Wydział Neofilologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2018.
- Ryzhik Michael, *Mishnah Kaufmann: Further Evidence for the Existence of Different Manuscript Traditions*, „Revue des études juives”, 2018 nr 177 (3-4), s. 269-279.
- Sarason Richard, *Midrash in Liturgy*, w: *Encyclopaedia of Midrash: Biblical Interpretation in Formative Judaism Vol. I*, red. Jacob Neusner, Alan J. Avery-Peck, Brill, Boston 2005, (s. 463-492).
- Schart Aaron, *Berufung, Berufsbericht (AT)*, <http://bibelwissenschaft.de/stichwort/15008/>, (23.10.2019).
- Shapiro Anat, "מחקרי ירושלים, המשל הנרטיבי-ספרותי בסדר אליהו לאור המשל הדרשני בספרות חז"ל", בספרות עברית t. 25: 2012-2013, s. 133-151.
- Shinan Avigdor, "תעודה: מחקרים, בין מדרש לתרגום על תרגום התורה המיוחס ליונתן ומדרש דרבי אליעזר", במדרש האגדה t. 11: 1995, s. 321-342.
- Sołtysiak Arkadiusz, *Anta-kita, izopesfia, gematria, Els święta matematyka w tradycji antycznej i judeochrześcijańskiej*, „The Pecularity of Man” 2004 nr 9, s. 53-72.
- Spurling Helen, *Pirke de-Rabbi Eliezer and Eastern Christian Exegesis*, „Collectanea Christiana Orientalia” 4 (2007), s. 217-243.

- Tov Emanuel, *Textual Harmonization in the Five Books of Torah: A Summary*, w: *The Bible, Qumran, and the Samaritans*, red. Magnar Kartveit, Gerald Knoppers, De Gruyter, Berlin 2018, s. 172-192.
- Tsavat Matityahu, ישעיהו, <https://lib.cet.ac.il/pages/item.asp?item=5238>, (24.08.2018).
- Ulmer Rivka, *The Culture of Apocalypticism: Is the Rabbinic Work Pesiqta Rabbati Intertextually Related to the New Testament Book The Revelation to John?*, „Review of Rabbinic Judaism” t. 14: 2011 z. 1, s. 37-70.
- Ulmer Rivka, *The Jerusalem Temple in Pesiqta Rabbati: From Creation to Apocalypse*, „Hebrew Studies” 51 (2010), s. 223-259.
- Verebics Petra, *Katastrophe und Theophanie am Beispiel von Ps 18/2 Sam 22*, w: *Einpralles Leben: Alltestamentliche Studien für Jutta Hausmann zum 65. Geburtstag und zur Emeritierung*, red. Petra Verebics, Nikolett Móricz, Miklós Kőszeghy, Ein Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2017, s. 87-108.
- Waszak Piotr, *Bóg Starego Testamentu drzewem?! Oz 14,8-9 jako świadectwo przejścia od kultury kultu drzew i kamieni do odrzucenia bożków w Izraelu*, „Scripta Biblica et Orientalia” t. 3: 2011, s. 127-141.

Zasoby internetowe

- Internetowa witryna aukcji antyków związanych z judaikami: Kedem Auction House Ltd., <https://il.bidspirit.com/ui/lotPage/source/search/auction/20975/lot/162014/Yalkut-Shimoni-Frankfurt-an-der?lang=en>, (02.03.2022).
- Jalkut Szimoni z Salonik z 1521 r. wystawiony na sprzedaż za pośrednictwem strony internetowej מורשת מכירות פומביות, <http://moreshet-auctions.com/2-ילקוט-שמעוני-2>, (02.03.2022).
- Weneckie wydanie Jalkutu Szimoni z 1566 r. wystawione na sprzedaż za pośrednictwem strony internetowej מורשת מכירות פומביות, <https://il.bidspirit.com/ui/lotPage/source/catalog/auction/9299/lot/126893?lang=en>, (02.03.2022).
- Zdigitalizowany kodeks Miszny MS Add. 470.1, <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-00470-00001/1>, (11.01.2022).
- Zdigitalizowany kodeks Miszny MSA A. 50, <http://kaufmann.mtak.hu/en/ms50/ms50-coll1.htm>, (dostęp: 11.01.2022).

STRESZCZENIE

Rozprawa doktorska została poświęcona interpretacji szóstego rozdziału Księgi Izajasza w perspektywie średniowiecznego midraszu Jalkut Szimoni. Celem pracy było zweryfikowanie hipotezy głoszącej, że midrasz - korzystając z wielu wcześniejszych tradycji interpretacyjnych - próbuje harmonizować treść szóstego rozdziału Księgi Izajasza z całością przesłania księgi, postrzegając tekst biblijny w kontekście zbawienia narodu. Należy zaznaczyć, że midrasz jest twórczym dziełem, a nie jedynie powtórzeniem dotychczasowych tradycji rozumienia tekstu biblijnego. Praca doktorska odpowiada na następujące pytania badawcze: a) Jakimi metodami interpretacyjnymi posługuje się midrasz Jalkut Szimoni w części komentującej Iz 6? b) W jaki sposób midrasz próbuje rozwiązać problem teodycei zawarty w Iz 6,1-13? c) Na czym polega powołanie proroka według midraszu? d) Jakie są podobieństwa i różnice pomiędzy ustaleniami wynikającymi ze współczesnej egzegezy tekstu a interpretacją tekstu biblijnego w midraszu? e) Jaka jest teologia midraszu Jalkut Szimoni w części komentującej szósty rozdział Księgi Izajasza?

Pierwszy rozdział zatytułowany jest „Egzegeza i teologia szóstego rozdziału Księgi Izajasza”. Punkt wyjścia do rozważań nad przesłaniem midraszu to egzegetyczna analiza szóstego rozdziału Księgi Izajasza przedstawiona w tej części rozprawy. Ustalenia wynikające z zastosowania egzegetycznych metod historyczno-krytycznych w odniesieniu do tekstu biblijnego pokazały, że wizja prorocka stanowi legitymizację oraz opis samorozumienia misji prorockiej Izajasza. Iz 6 jest związany ze środowiskiem świątynnym i dworskim. Najważniejszym postulatem teologicznym tego fragmentu biblijnego jest zaproszenie do zmienienia wyobrażeń dotyczących Boga. Zmiana przyzwyczajień w postrzeganiu Stwórcy i zadań stojących przed prorokiem to gwarancja wypełnienia misji Izajasza.

Rozdział drugi, zatytułowany „Wprowadzenie do midraszu Jalkut Szimoni”, został poświęcony kwestiom wstępnym związanym z midraszem Jalkut Szimoni. W pierwszej części tego rozdziału przedstawiono definicję i genezę midraszu rozumianego jako gatunek żydowskiej literatury. Ponadto opisano specyfikę rodzaju midraszu, jakim jest jalkut i przedstawiono spis najważniejszych średniowiecznych antologii midraszowych. W tej części pracy znajdują się informacje dotyczące rękopisów i wydań drukowanych dzieła oraz omówienie zagadnień, takich jak: autorstwo i czas powstania komentarza, źródła wykorzystywane w midraszu, struktura jalkutu oraz omówienie znaczenia systemu *remazim* wykorzystywanego w tekście dzieła. Druga część rozdziału została poświęcona kwestiom

językowym jalkutu. Omawiając zagadnienia związane z językiem hebrajskim misznaickim, przedstawiono historię badań nad językiem Miszny, jego zarys rozwoju oraz cechy charakterystyczne. Przedstawiono również dzieje badań nad językiem aramejskim, historię rozwoju tego języka oraz jego specyfikę z uwzględnieniem dialektów babilońskiego i galilejskiego. Kwestie językowe wieńczy omówienie problematyki wokalizacji tekstu Gemary. Ustalenia wynikające z treści rozdziału drugiego prowadzą do wniosku, że midrasz Jalkut Szimoni, będąc antologią wielu rabinicznych komentarzy, zawiera w sobie nie tylko bogatą gamę propozycji i rozstrzygnięć natury teologicznej, ale stanowi kompilację wielu odmian języka hebrajskiego oraz aramejskiego. Powstawanie różnych edycji dzieła oraz wysiłki wydawców mające na celu usystematyzowanie wiedzy na temat znaczenia i struktury dzieła dowodzą, że midrasz ten do dnia dzisiejszego pełni istotną funkcję komentarza do Biblii hebrajskiej w judaizmie. Wykorzystanie różnych języków, ich odmian i dialektów należy traktować jako intencję autora, którego celem było podsumowanie dotychczasowej tradycji interpretacyjnej, a przez to również językowej.

Rozdział trzeci, zatytułowany „Jalkut Szimoni do szóstego rozdziału Księgi Izajasza”, zawiera informacje odnoszące się bezpośrednio do tytułu pracy. Początek tej części rozprawy poświęcony został źródłom wykorzystywanym w komentarzu do szóstego rozdziału Księgi Izajasza, którymi są: Miszna, Midrasz Jelamdeni, Pirkei DeRabbi Eliezer, Agadat Szmuel, Pesikta Rabbati, Tanna Dewej Eljahu oraz Wajikra Rabba. Omówienie treści, struktury, stylu i języków, w których zostały napisane dzieła, stanowi punkt wyjścia do dalszych poszukiwań informacji na ich temat. W kolejnym podrozdziale przedstawiono fragmenty biblijne przywoływane w tej części jalkutu wraz z omówieniem sposobu ich wprowadzania do tekstu komentarza. Ta część rozprawy zawiera również przekład fragmentu Jalkutu Szimoni poświęconego analizie szóstego rozdziału Księgi Izajasza. W celu ułatwienia zrozumienia tekstu midraszu, po prezentacji fragmentu następuje komentarz wyjaśniający treść tłumaczonej narracji. W kolejnej części tego rozdziału zaprezentowane zostały formuły pojawiające się w tekście i opis ich funkcji. Rozdział trzeci wieńczy prezentacja i omówienie pięciu metod interpretacyjnych wykorzystywanych w midraszu. Rozważania nad metodami zastosowanymi w średniowiecznym komentarzu zostały podsumowane opisaniem zależności pomiędzy sposobem interpretacji tekstu biblijnego w jalkucie, a współczesnymi metodami historyczno-krytycznymi.

Analiza metod wykorzystanych w tekście dzieła wskazuje na związek midraszu z literaturą targumiczną, ponieważ sposoby interpretacji tekstu biblijnego w jalkucie wykorzystywane były również przez autorów aramejskich przekładów Starego Testamentu. Do

metod tych można zaliczyć: włączanie materiału uzupełniającego, wieloznaczne rozumienie poszczególnych hebrajskich słów, dublet oraz przekład uzupełniający, którego zadaniem jest łączenie paralelnych narracji biblijnych. Inną charakterystyczną cechą łączącą komentarz jalkutu z targumizmem jest to, że zarówno midrasz, jak i targum mają na celu aktualizację znaczenia tekstu biblijnego oraz ukazanie łączności pomiędzy interpretowanym tekstem, a obowiązującymi praktykami liturgicznymi judaizmu. Porównując sposoby interpretacji szóstego rozdziału Księgi Izajasza w midraszu z ustaleniami wynikającymi z egzegezy historyczno-krytycznej należy stwierdzić, że oba podejścia są ze sobą częściowo zbieżne. Podobieństwa daje się zauważyć w zakresie ustalenia początku i końca jednostki, problemów zauważonych podczas badania integralności literackiej, miejsca rozdziału szóstego w kontekście całości Księgi Izajasza czy rozumienia poszczególnych sformułowań. Porównanie metod proponowanych przez midrasze ze współczesnym podejściem pokazało, że treść jalkutu może okazać się cenną pomocą w badaniach egzegetycznych.

Rozdział czwarty, zatytułowany „Teologia midraszu Jalkut Szimoni do szóstego rozdziału Księgi Izajasza”, stanowi podsumowanie ustaleń dotyczących części jalkutu komentującej szósty rozdział Księgi Izajasza. W tej części pracy przedstawiono pięć teologicznych propozycji odnoszących się do wizji proroka. Pierwszym twierdzeniem jest to, że fragment biblijny stanowi legitymizację oraz wyjaśnienie znaczenia praktyk liturgicznych judaizmu, jakimi są odmawianie modlitwy *Szma Israel* oraz *Kidusz*. Następną propozycją midraszu polega na tym, aby rozdział szósty traktować jako początek i integralną część Księgi Izajasza. W perspektywie komentarza rozdział szósty opisuje przełomowe wydarzenie w życiu proroka i wyznacza dalszy kierunek jego aktywności. Trzecim twierdzeniem jalkutu w odniesieniu do tekstu biblijnego jest to, że tryslogion (Iz 6,3) stanowi potwierdzenie świętości narodu Izraela. Owa świętość polega zarówno na przestrzeganiu zasad Tory pomimo pojawiających się trudności, jak i na suwerennym wyborze Boga. Kolejnym tematem teologicznym jest określenie znaczenia misji prorockiej Izajasza, którego zadaniem jest zachęta narodu oraz wstawianie się za Izraelem przed Bogiem. Ostatnim tematem teologicznym midraszu przedstawionym w dysertacji jest ukazanie zależności prorockiego indywidualizmu i zbiorowości narodu. Okazuje się bowiem, że w perspektywie jalkutu bycie częścią zbiorowości przestrzegającej zasad Tory jest gwarantem pozostawania w bliskości Boga. Rozważania nad interpretacją szóstego rozdziału Księgi Izajasza w perspektywie midraszu Jalkut Szimoni kończy omówienie podobieństw i różnic pomiędzy ustaleniami midraszu i współczesnej egzegezy w zakresie interpretacji teologicznej biblijnej narracji.

Autor midraszu Jalkut Szimoni, wykorzystując dorobek wielu pokoleń komentatorów Biblii hebrajskiej, spogląda na interpretowany tekst z perspektywy całości Księgi Izajasza, a zwłaszcza z uwzględnieniem końcowych zapowiedzi zbawienia. Interpretuje on wizję Izajasza z punktu widzenia współczesnej mu sytuacji, w której znajduje się naród Izraela i w ten sposób dokonując jej aktualizacji. Analogicznie do ustaleń płynących ze współczesnej egzegezy, midrasz dowodzi, że fragment biblijny jest opisem tego, w jaki sposób Izajasz rozumie swoje powołanie. Różnica polega jednak na tym, że sąd Boży kierowany jest przeciwko prorokowi, nie zaś Izraelowi. W perspektywie jalkutu misja prorocka zostaje przeformułowana. Choć Izajasz początkowo miał zamiar oskarżać Izrael, po oczyszczeniu swoich ust zaczyna działać na korzyść narodu zwiastując jego zbawienie. Zaskakująca jest propozycja odwrócenia porządku zaproponowanego w Iz 6. Z analizy egzegetycznej wynika, że decyzja dotycząca przyszłego losu narodu zostaje podjęta przez Boga podczas zgromadzenia niebiańskiego dworu. Midrasz odwraca tę kolejność twierdząc, że to właśnie postępowanie ludzi ma wpływ na to, co dzieje się wokół Bożego tronu. Aktywność narodu decyduje o losach niebiańskiej Świątyni. Ta teologiczna propozycja stanowi zaproszenie do zmiany tradycyjnych wyobrażeń mających swoje korzenie w żydowskiej apokaliptyce, wedle której losy świata zależą od wyższej, niebiańskiej rzeczywistości. Pomimo różnic w założeniach współczesnej egzegezy i midraszu, oba podejścia wskazują na to, że powoływany prorok powinien zrezygnować z tradycyjnych wyobrażeń dotyczących stojących przed nim zadań. Podobnie czytelnicy tekstu biblijnego, posiadający już pewne wyobrażenia na temat lektury narracji, są wezwani do zmiany swoich przyzwyczajęń. Otwarcie się na nową perspektywę interpretacyjną skutkuje aktualizacją przesłania szóstego rozdziału Księgi Izajasza.

Hipoteza głosząca, że midrasz - korzystając z wielu wcześniejszych tradycji interpretacyjnych - próbuje harmonizować treści szóstego rozdziału Księgi Izajasza z całością przesłania księgi, postrzegając tekst biblijny w kontekście zbawienia narodu, została pozytywnie zweryfikowana.

SUMMARY

This doctoral thesis focuses on the interpretation of the sixth chapter of the Book of Isaiah found in the mediaeval midrash Yalkut Shimoni. The thesis aims to examine whether the midrash tries to harmonise the sixth chapter with the message of the entire Book of Isaiah by referring to many previous interpretative traditions, essentially perceiving the biblical text in the context of the salvation of the Jewish nation. It is worth mentioning that the midrash is not a piece which simply reiterates previous understanding of the biblical text but a creative work introducing new concepts to the interpretation. The doctoral thesis attempts to answer the following questions:

- a) What interpretation methods are used in the Yalkut Shimoni midrash to comment on Isaiah 6?
- b) How does the midrash deal with the issue of theodicy in Isaiah 6:1-13?
- c) What is the prophet's calling according to the midrash?
- d) What are the similarities and differences between modern exegesis and the interpretation of the biblical text proposed by the midrash?
- e) What theology does the midrash present regarding the sixth chapter of the Book of Isaiah?

The first chapter of the thesis is entitled "The Exegesis and Theology of Chapter Six of the Book of Isaiah". The starting point for discovering the message of the midrash is an exegetical analysis of the sixth chapter of the Book of Isaiah. The analysis of the sixth chapter using the historical-critical method of exegesis reveals how the prophetic vision depicts the way Isaiah understood and legitimised his prophetic mission. The biblical narration is related to the temple and the royal court. The most important theological message of the passage revolves around the encouragement to change one's perception of God. The transformation of the prophet's views of God and his perspective on new challenges are what allow Isaiah to fulfil his mission.

In the second chapter, "Introduction to the Midrash Yalkut Shimoni", an overview of the midrash is presented. The first part of this chapter provides a definition and explains the origins of midrash as a genre of Jewish literature. Moreover, the characteristics of yalkut - a type of midrash, and a list of the most important mediaeval midrash anthologies are presented. This part of the thesis includes information on topics such as the manuscripts and printed copies of the Midrash Yalkut Shimoni, its authors and date, sources used, the yalkut's structure, as well as the meaning of the remazim system used throughout the text. The second part of the

chapter deals with the linguistic side of the yalkut. The history of linguistic research, language development and characteristics of Mishnaic Hebrew and Aramaic are laid out. For Aramaic, both the Babylonian and the Galilean dialects were considered. Finally, the vocalisation of the Gemara text is analysed. The findings of the second chapter show that Yalkut Shimoni, being an anthology of many rabbinic commentaries, provides not only a plethora of theological issues and statements but also a broad spectrum of different types of Hebrew and Aramaic languages. Even nowadays, this midrash serves a significant role in Judaism as a commentary on the Hebrew Bible. The creation of its numerous editions and the continued effort of various publishers aimed at the systematisation of the information regarding the meaning and structure of the piece prove this point. Using different languages, including their variations and dialects, should be treated as an intentional measure. The author's aim was to summarise previous interpretative traditions. While doing that, he also presented linguistic traditions.

The third chapter, entitled "Yalkut Shimoni on Chapter Six of the Book of Isaiah", contains information directly related to the title of the thesis. At the beginning of this chapter, the sources used in the commentary on the sixth chapter of the Book of Isaiah are discussed. These include the Mishna, Midrash Yelamdenu, Pirkei DeRabbi Eliezer, Agadat Shmuel, Pesikta Rabbati, Tanna Devei Eliyahu and Vayikra Rabbah. Looking into the contents, structure, style and language of these works sets a starting point for further analysis. In the following subchapter, Bible passages commented on in this part of the yalkut are presented, including the way they were introduced into the text of the commentary. This part of the third chapter also includes a translation of the analysis of chapter six of the Book of Isaiah found in the Midrash Yalkut Shimoni. Then the meaning of the translated passages is explained for the sake of understanding the message behind the text. In the following part of this chapter, rhetorical devices present in the text and a description of their functions are provided. Chapter three ends with a review of five interpretation methods used in the midrash. The review is summed up by comparing interpretation methods used in the yalkut and the modern historical-critical methods.

The analysis of the interpretation methods used in the text shows connections between the midrash and targumic literature. Authors of the Aramaic translations of the Old Testament used the same methods to interpret biblical texts. These methods include co-citation, considering various meanings of Hebrew words, narrative doublets and contextual additions (whose role is to connect parallel Bible texts). Another significant similarity between the yalkut's commentary and targumism is their goals - introducing new ways of thinking about the biblical text's meaning and highlighting the relation between the text and liturgical

traditions of Judaism. When comparing the interpretation methods of chapter six of the Book of Isaiah used in the midrash with the findings of the historical-critical exegesis method, it must be noted these approaches converge at some point. Similarities can be observed in determining the beginning and the ending of the analysed text (Isaiah 6), issues discovered while studying literary integrity, placing of the sixth chapter within the Book of Isaiah or understanding of specific phrases. Comparing and contrasting the methods proposed by the midrash shows that the yalkut's contents can significantly aid exegetical research.

Chapter four, "The Theology of Chapter Six of the Book of Isaiah according to the Yalkut Shimoni Midrash", sums up the findings on the yalkut's commentary on Isaiah 6. In this part of the thesis, five theological theories for the prophet's vision are proposed. The first theory assumes chapter six is a legitimation and an explanation of Jewish liturgical practices of reciting the Shema Israel and Kiddush prayers. According to the second theory of the midrash, chapter six should be treated as the beginning and an integral part of the Book of Isaiah. In the commentary author's view, it describes a life-changing event experienced by the prophet, which marks the direction of his future activity. The third theory of the yalkut states that the trislogion (Isaiah 6:3) confirms the holiness of the nation of Israel. This holiness is based both on keeping the Torah's commandments against the odds and God's sovereign choice. The following theological theory or theme focuses on establishing the meaning of Isaiah's prophetic mission. His calling is to encourage the nation and intercede for Israel before God. Lastly, the midrash shows the relation between the prophet's individualism and the nation's collectivism. According to the yalkut, being part of the collective which obeys the commandments of the Torah ensures continual closeness to God. The discussion about the theological interpretation of chapter six of the Book of Isaiah according to the Yalkut Shimoni midrash is finalised by comparing the similarities and differences between the findings presented in the midrash and those found in modern exegesis.

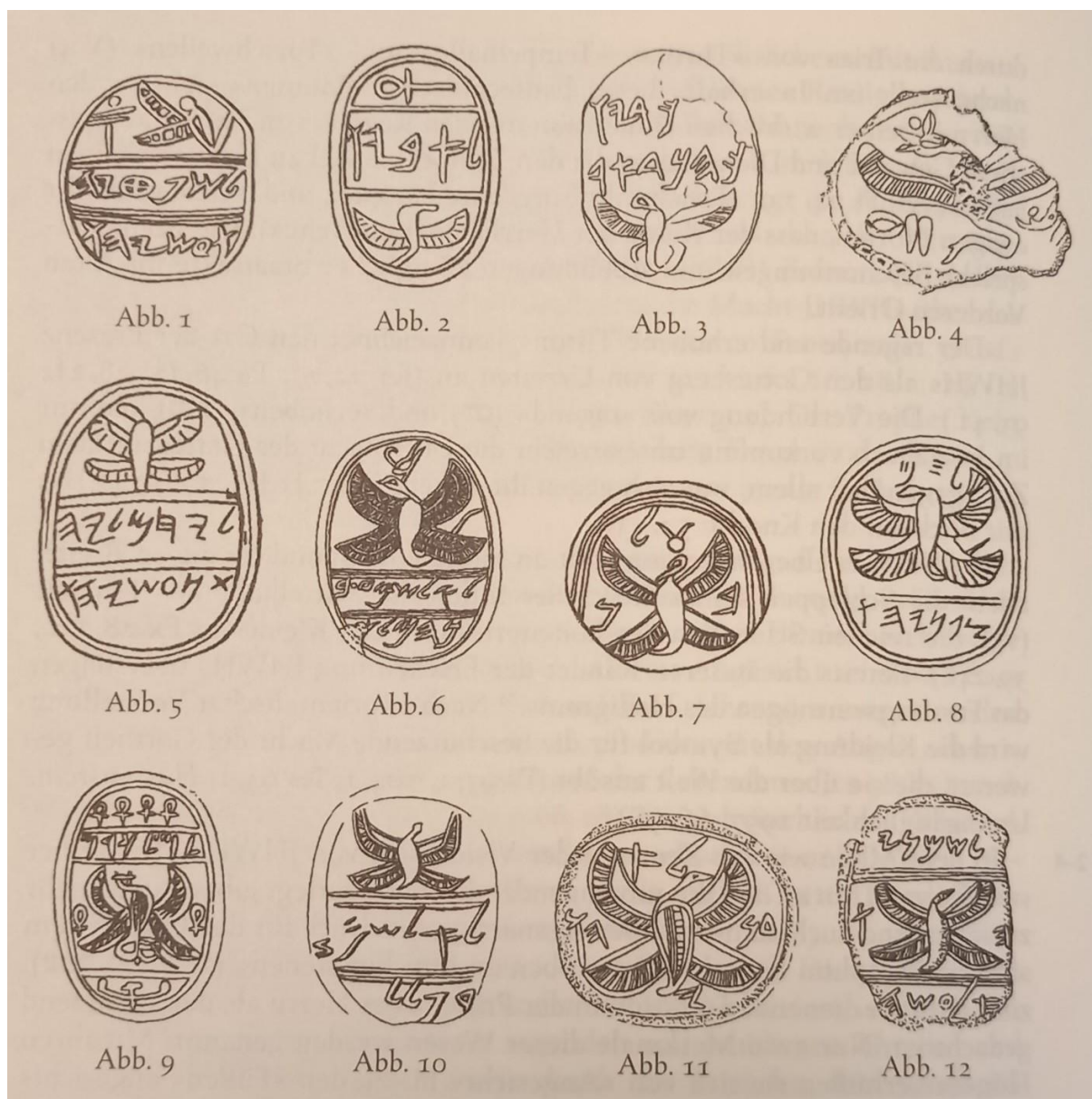
The author of the Yalkut Shimoni midrash, inspired by works of many previous generations of Hebrew Bible commentators, views the text in light of the entire Book of Isaiah, especially future salvation prophecies found towards the end of the book. He interprets Isaiah's vision in the context of Israel's situation as a nation in his times. Doing so, he introduces a new way of thinking about the vision. Similar to modern exegesis' findings, the midrash claims Isaiah 6 is a description of the way Isaiah understands his calling. However, the yalkut states that God's judgement is against the prophet, not Israel. According to this view, the prophet's mission changes. Even though initially Isaiah intended to accuse Israel, after having his lips cleansed, he begins acting in favour of his nation by prophesying its salvation. Surprisingly, the

responsibilities of God and the people seen in Isaiah 6 are reversed. Exegetical analysis suggests it is God who decides the nation's future during a gathering of the heavenly court. In contrast, the midrash claims instead that the actions of men influence what happens around the throne of God. The nation's actions decide the future of the heavenly temple. This theological approach claiming what happens in this world is dependent on a higher, heavenly realm, challenges the traditional ways of thinking rooted in Jewish apocalyptic teachings. Despite the differences in interpretation between modern exegesis and the midrash, both approaches suggest the prophet should abandon traditional ways of thinking regarding his mission. Similarly, readers of this text who have preconceptions regarding its interpretation are encouraged to change the ideas they are accustomed to. Being open to new interpretations results in a fresh perspective on the message of chapter six of the Book of Isaiah.

The thesis aimed to examine whether the midrash tries to harmonise the sixth chapter with the message of the entire Book of Isaiah by referring to many previous interpretative traditions, essentially perceiving the biblical text in the context of the salvation of the Jewish nation. This hypothesis has been validated.

Ilustracje

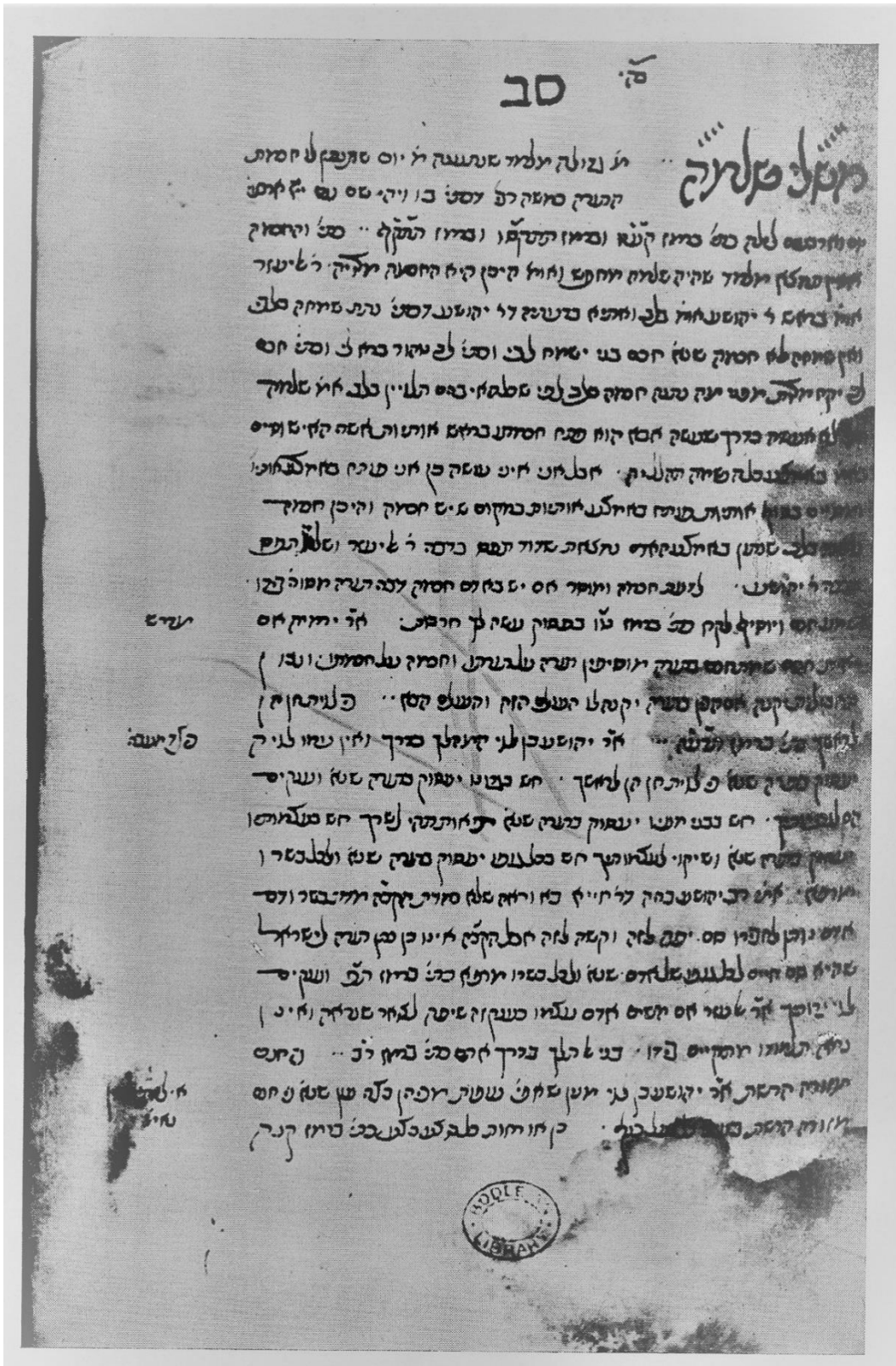
1. Wizerunki ureuszy pochodzące z przełomu IX/VIII wieku przed Chrystusem znalezione na terenach dzisiejszego Izraela. Rysunki pochodzą z: W. A. M. Beuken, *Jesaja 1-12*, HThKAT, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 2003, s. 170³⁴⁵.



³⁴⁵ Jak zaznacza autor komentarza, rysunki te oryginalnie pochodzą z: O. Keel, *Das Land der Kanaanäer mit der Seele suchend*, „Theologische Zeitschrift“ t. 57: 2001, s. 245-261.

2. Pierwsza strona rękopisu oksfordzkiego 2637

– jedynego zachowanego rękopisu Jalkutu Szimoni do Pięcioksięgu (1308 r.)

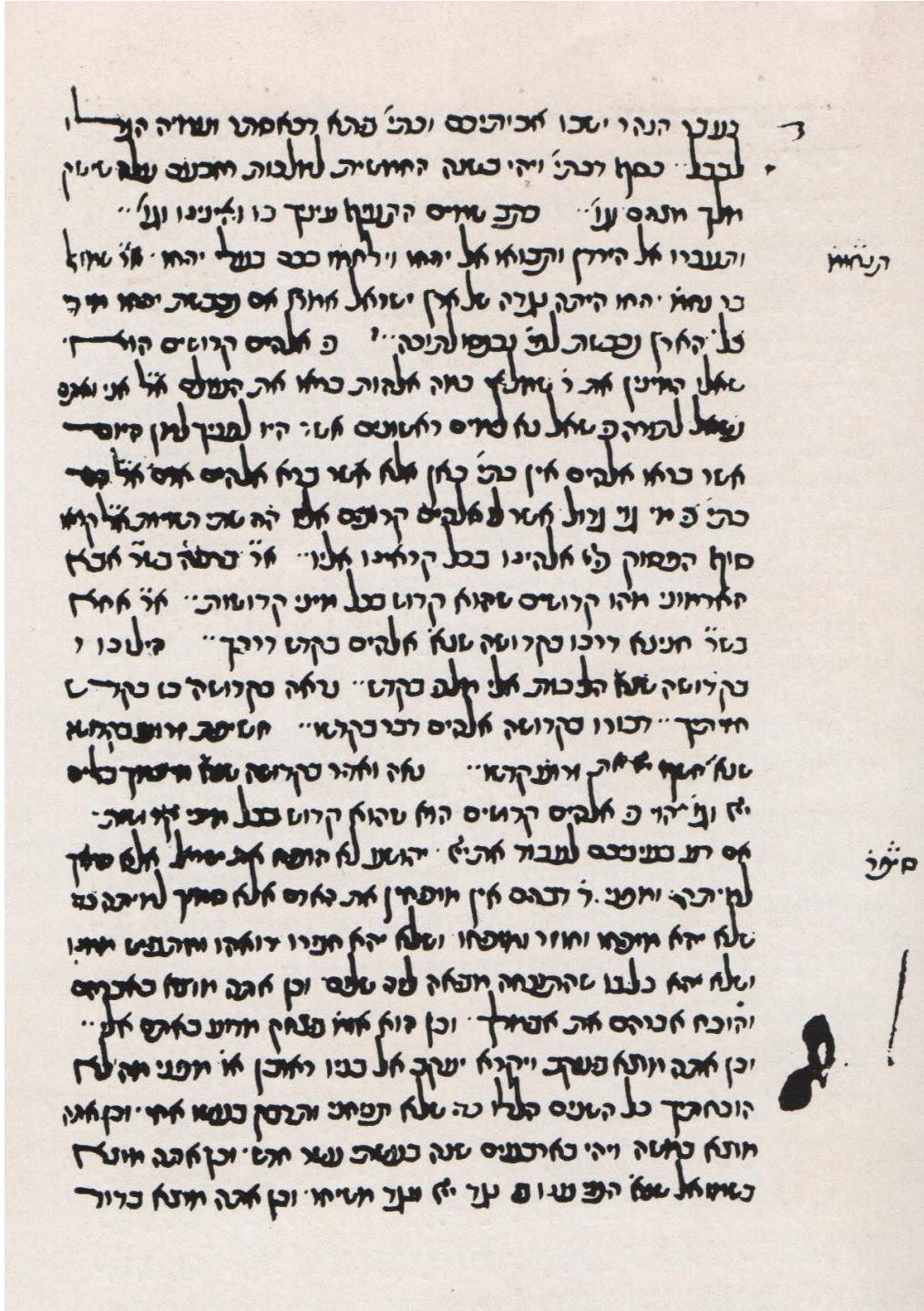


3. Kolofon w rękopisie oksfordzkim

אמרתי הוֹאֵה בְּנֵי וִיקָנוּן וְלֵמֵן וְהוֹאֵה אֵל מִי בְּסֵם מִבְּלִשְׁמוֹ מִי יֵי
לְהוֹי יִשְׁמוֹ וְיִשְׁלַח בְּעֵשֶׁל הָאֵל הַיִּיִשׁ מִבְּלִשְׁמֵי עֲלֵיָהּ דְּבָר וְדֵם וְמוֹזְהֵם וְמוֹסְעֵם
אֵת לְעֵבֵד לְפָנֵי אֵתֵם מִבְּלִשְׁמֵי עֲלֵיָהּ הַקִּקְזָה וְאֵלֵבֶשֶׁלֶף שֶׁאֵין אֲחֵהָ שֶׁיִּשְׁפֹּד
שֶׁל וְשׂוֹי יֵי יִשׁוֹכֵן וְדָוֹ אֵתֵן בְּרֵה וְשֶׁמֶחֶרֶשֶׁלֶף עֲלֵבֶשֶׁלֶף שֶׁשׁוֹן
וְשֶׁמֶחֶה יִשְׁיֵעַ וְשׂוֹי יֵעַן וְאֵתֵהָ וְאֵוֹלֵי יִשְׁהֵל מִשְׁעֵה בְּיָד הַשׁוֹעֵבֶשֶׁלֶף
לֹא הַבִּוֹטֹו וְלֹא הַבְּלִמֹו עַד עֲלֵמֵי עַד וְאֵוֹלֵי פֶלֶא בְּחִטּוֹן הַבְּזָו וְשֶׁמֶחֶה
לֹא הַבְּבֹן פֶּהוֹלֵק לְפִנֵּי־כֵם יֵי וְמִאֵסֶתֶבֶשֶׁלֶף יִשְׁהֵל יֵי הֵם וְשֶׁלֶף שֶׁבֶן
לֹא כוֹחַ עֲלֵם יֵי

שֶׁלֶף זֶה הַיִּלְקוֹעַ יוֹסֵר רַב־עַי הַחֲמֵסָה וְעֵשֶׁהֵם יוֹסֵר לְחֵפֶז תְּמוֹז סְגִיָּתֵנִךְ
בְּמִחְמֵר הַנְּכוֹן לְיִשְׁכֵּךְ צִפְתֵּי־יֵי הַסֵּם יֵי הַיִּהוּ לְהַיִּהוּ בְּהַיִּהוּ מִיִּי עֲשִׂיָּהּ

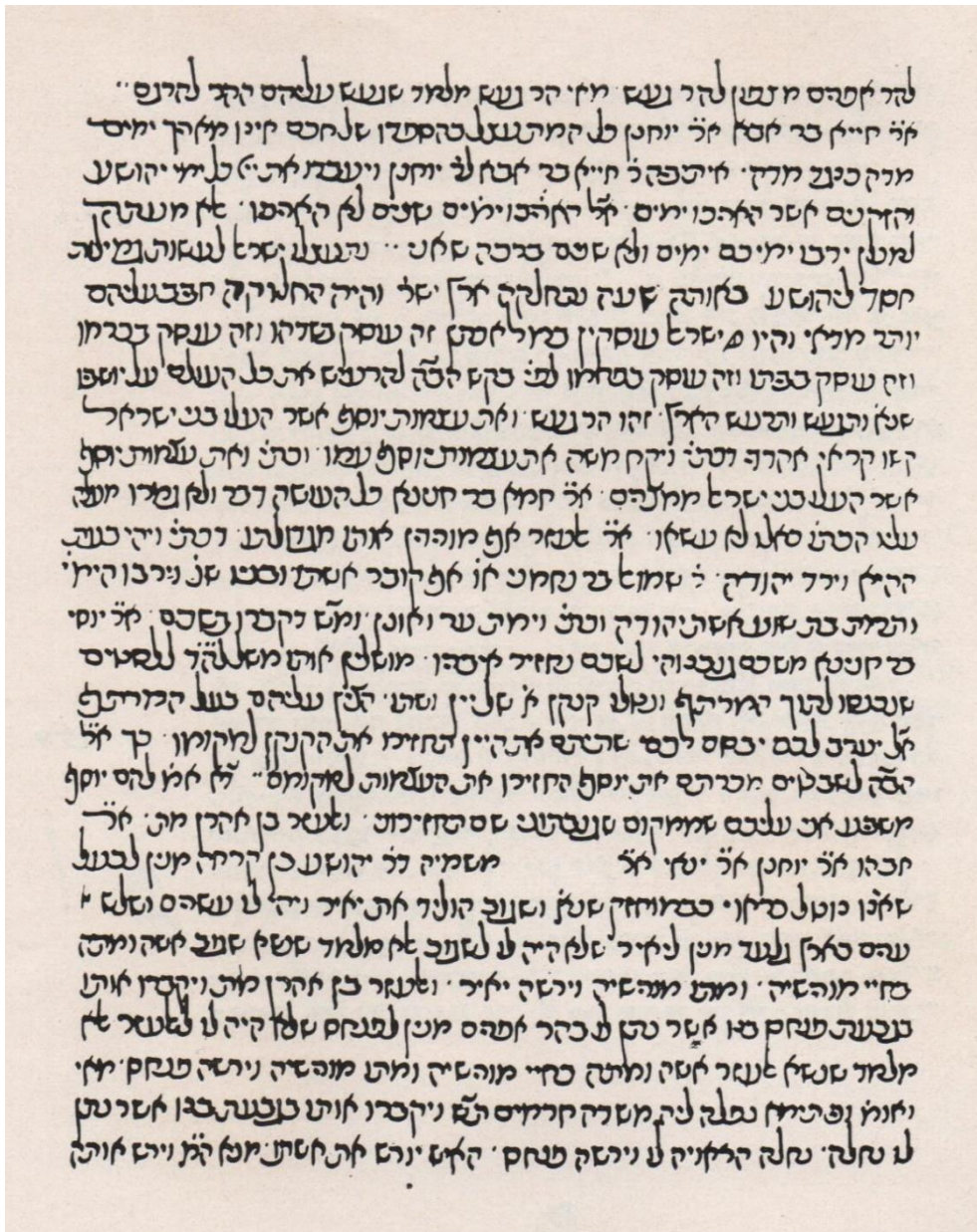
4. Strona rękopisu parmeńskiego
zawierająca komentarz do Księgi Jozuego
(Parm. 2401)³⁴⁶ z XV w.



³⁴⁶ Zob.B. Richler, dz. cyt., s. 144.

5. Rękopis parmeński zawierający komentarz do Księgi Jozuego

(Parm. 2401)³⁴⁷ z XV w.



³⁴⁷ Podobnie jak Jacob Zallel Lauterbach, Dov Hyman uważa, że rękopis ten nie jest istotny dla badań nad krytyką tekstu midraszu. Argumentem stojącym za tym twierdzeniem jest fakt, że rękopis komentarza do Ksiąg Ozeasza, Joela, Amosa, Obadjasza, Jonasza, Micheasza i Nahuma stanowi odpis Jalkutu ha-Machiri. Ponadto rękopis ten nie zawiera *remazim*. Występują natomiast prawidłowo oznaczone *haftarot* przewidziane na cały rok liturgicznych odczytów. Zob. D. Hyman, מקורות ילקוט שמעוני לנביאים וכתובים כל פי כתבי יד ודפוס ראשון עם מקבילים והערות ומפתחות, המאמרים כסדרם בספרי המקור, Jerusala'im 1965, s. 6.

6. Strona midraszu wydanego w Salonikach w 1521 roku zawierająca fragment komentarza do Księgi Królewskiej³⁴⁸.



³⁴⁸ Zob. ילקוט-שמעוני-2, http://moreshet-auctions.com/2- (02.03.2022), מורשת מכירות פומביות.

ילקוט מנביאים עושיע ומכתובים ז

היא שנאמר תורת ה' תמוימה אלא לפי שנתן עצמו עליה כ
 נקראת על שמו והיכן מצונו שנתן נפשו על התורה
 שנאמר ויהי עם עם הארבעים יום ואומר ואשם בהר
 ארבעים יום הא לבי שנתן נפשו על התורה נקראת על שמו
 כיסרי ד דבר אחר נזכר תאנה זה יהושע שנאמר ויהושע
 בן נון נער לא ימוש מתוך האהל יאכל פריה קח לך את
 יהושע ואומר ויאמר ה' אל יהושע ב' זהו שאמר הכתוב
 אשת חיל עטרת בעלה אשת חיל זו שרה עטרת בעלה
 אמר ר' אחא בעלה נתעטר בה והיא לא נתעטרה בבעלה
 רכנין אמרין מרתה בבעל בכל מקום האיש גזר ברם הבא
 כל אר תאמר חליק שרה שמע בקולה אמר ר' יהושע בן
 קרחא יוד שנטל הבה משרי כחלק סניו לשרה וחזינו ה
 לאברהם אמר ר' שמעון בן יוחאי יוד שנטל הבה משרי
 היה עם ופורח לפני ככאן של הבה אמר לפניו רבנו של
 עולם מפני שהיית קטנה של איתיות הוצאתני משמה של
 צדקת אמר לה מתחלה הייתה בשמה של נקבה ובסוף ה
 האיתיות עכשו אני נותנך בשמו של זכר וכראש האיתיות
 שנאמר ויקרא משה להושע בן נון יהושע תנחומא דא'
 מה ראה משה להוסי' על הושע יוד אלא כלל שכל שברו מן
 הארץ שנאמר אש לא הארץ אשר דרכה רגלך תננה
 ויהושע נטל שבר עשרה מרגלים ג' מכלתא דבר אחר
 מתחלה היו קורים אותו הושע שנאמר למטה אברהם הושע
 בן נון וכשעשה מעשים טובים הוסיפו לו את אהת שנאמר
 ויקרא משה להושע בן נון יהושע וכן אהת מוצא
 ביתרו בתחלה היו קורין אותו יתר שנאמר וילך משה וישם
 אל יתר חותנו וכשעשה מעשים טובים הוסיפו לו את
 אהת ונקרא יתרו וכן אהת מוצא באברהם אבינו והיה ש
 שמך אברהם ויש אחרים שמנען מהם יש לך ללמוד מן
 עשרן שמתחלה היו קורים אותו עפרון ומשקל דמה של
 ארץ מאברהם מנעו ממנו את אהת ונקרא עפרון וכן אהת
 מוצא ביונדב שמתחלה נקרא יהונדב ומשם לאיתו מעשה
 מנעו ממנו את אהת ונקרא יונדב מכאן אמרו חז"ל אל ת
 יתחבר לאדם רשע אפי' לקרבו לתורה ר' סברי משה
 עברי מת יש שקרא עצמו עבד והבה קראו עבד ויש שלא
 קרא עצמו עבד והבה קראו עבד אברהם קרא עצמו עבד
 שנאמר אל כאתעבוד מעל עבדך והבה קראו עבד בעבור
 אברהם עברי יעקב קרא עצמו עבד קטנתי מכל החסדים
 וגו' והבה קראו עבד אל תירא עברי יעקב משה קרא ע
 עצמו עבד ומה החילית להראות את עבדך והבה קראו
 עבד לא בן עברי משה משר יעבדי מת דוד קרא עצמו
 עבד ואי עבדך בן אמתך והנה קראו עבד למען דוד עברי
 ודוד עברי נביא להם לעולם ישעיה קרא עצמו עברי יוצרי
 מכותן לעבד לו והבה קראו עבד עין הלך עברי ישעיהו
 שמואל קרא עצמו עבד דבר כי שומע עבדך והבה לא
 קראו עבד שמשון קרא עצמו עבד אהת עשית סוד עבדך
 את התעשה הדונה הזאת והבה לא קראו עבד שלמה ב

א ב' ד יוד ור' הונא תרניהון בשם ר' יוסי בן זמרא ר' יודן
 אמר כל מקום שנא' אחרי כמון אחר מופלג ור' הונא
 אמר כל מקום שנאמר אחר כמון אחרי מופלג אמר ר'
 סמיון כל מקום שנאמר ויהי אחרי מות חזר העולם לאחוריו
 ויהי אחרי מות אברהם מיר וכל הבארו אשר חפרו וגו' ויהי
 אחרי מות משה מיר פסק הבאר והמון וענני כבוד ויהי
 אחרי מות יהושע מיר נתגרו בהם יתדות הארץ ויהי אחרי
 מות שאול מיר ופלטתים כלמחים בישראל התכוון
 חבריו לר' סמיון ויהי אחרי מות יהודיע באו פרי יהודה
 וישתחו למלך אמר ר' תנחום לא בא ר' סמיון למימר אלא
 ויהי אחרי אמר ר' יודן אלילי שהעמיד הבה אחרים כבד
 חזר העולם לאחוריו כתיב ויהי אחרי מות אברהם וכתב
 וישב יצחק ויחפור את בארות המים כתיב ויהי אחרי מות
 משה וכתב ויאמר ה' אל יהושע ויהי אחרי מות יהושע
 ויאמר ה' יהודה יעלה בתחלה ויהי אחרי מות שאול וכתב
 ודוד שב מיהבות את עמלק קדר עולם ויהי אחרי מות
 משה בשבעה באר מות משה דכתיב ויהי ארבעים שנה
 בעשתי עשר חדש באר לחדש וגו' בעבר הירדן בארץ מואב
 מאחד בשבע ער שנה באר ל' ימים בירש משה את התורה
 בלה שנאמר האיל משה באר וגו' בשעה בו הן קרבו ימין
 למות באיתו הים נאמר לו צו את יהושע מה היתה צואתו
 חזק ואמן כי אהת תביא וגו' בשבעה באר ויאמר אליהם
 בן מאה ועשרים שנה אנכי היום שאין ת' ל היום מה ת' ל'
 היום מלמד שבה באר נולד משה וכו' באר מות משה שנא'
 וימת עם משה עבד יי ומשה בן מאה ועשרים שנה וגו'
 ויבכו בני ישראל את משה שלשים יום ויהי אחרי מות משה
 וגו' משה עבד מתי וינו יהושע את שטרי העם לאמר הבינו
 לכם צדה כי בעוד שלשת ימים וגו' והעם עלו מן הירדן
 בעשיר לחדש בא מהם שלשה למפריע ואהת למד ששבעה
 באר מות משה מלמד שהבה ממלא שנותיהם של צדיקים
 מיום ליום שנאמר את מספר ימיו אמלא סר' הרוחה
 ויאמר ה' אל יהושע זהו שאמר הכתוב נזכר תאנה יאכל פ
 פריה שנו רבותינו הרוחה תאנה בחלים תורתו מעתמרת
 לו שנאמר נזכר תאנה יאכל פריה ילמדנו דבר החר למיה
 במעלה תורה לתאנה אלא כל הפירות יש בהם פסולת
 תמרים יש בהם גרעינים ענבים יש בהם חרצנים רמונים
 יש בהם קליפין אבל תאנה כלה יפה לאכול כך דברי
 תורה אין בהם פסולת שנאמר כי לא דבר רק הוא מכס
 ב' דבר אחר נזכר תאנה זה דוד שנתן נפשו לבנות הבית
 דכתיב זכור ה' לדוד את כל ענותו וגו' יאכל פריה שנקרא
 על שמו דכתיב מזמור שיר חנוכת הבית לדוד וכי דוד
 בנאו והלא שלמה בנאו דכתיב ויבן שלמה את הבית ויבלהו
 אלא לפי שנתן נפשו לבנות הבית נקרא על שמו ואומר
 ראה ביתך דוד וכן אהת מוצא בכל דבר ודבר שאדם נותן
 נפשו עליו נקרא על שמו משה נתן נפשו על התורה ונקרא
 על שמו שנאמר זכרו תורת משה עבדי והלא תורת אלים ה

8. Karta tytułowa midraszu Jalkut Szimoni wydane go przez Meira Printza w latach 1565-1566 w Wenecji³⁴⁹.



³⁴⁹ Zob. מורשת מכירות פומביות, <https://il.bidspirit.com/ui/lotPage/source/catalog/auction/9299/lot/126893?lang=en>, (02.03.2022).

9. Ligatura liter alef i lamed w wydaniu liworiańskim z 1650 roku

Imiona Eliaz i Elizeusz syn Szafata.

אֵלִיָּהוּ

אֵלִישֶׁע בֶּן שַׁפָּט

ויקרא א ספר יהודה קיר

ויקרא א תהלים קן
 תהלים קן
 כהדבר כו
 ד' ב כו
 כהכתיב
 שם יע
 חנו א
 תהלים קן
 דברים ה
 יואל ג
 בראשית לב
 יואל ב
 שמות ט
 ר' ב כו
 דברים ה
 שיר א
 תהלים כט
 שמואל א
 סם כט
 שמואל א
 שם ט
 שופטים ט

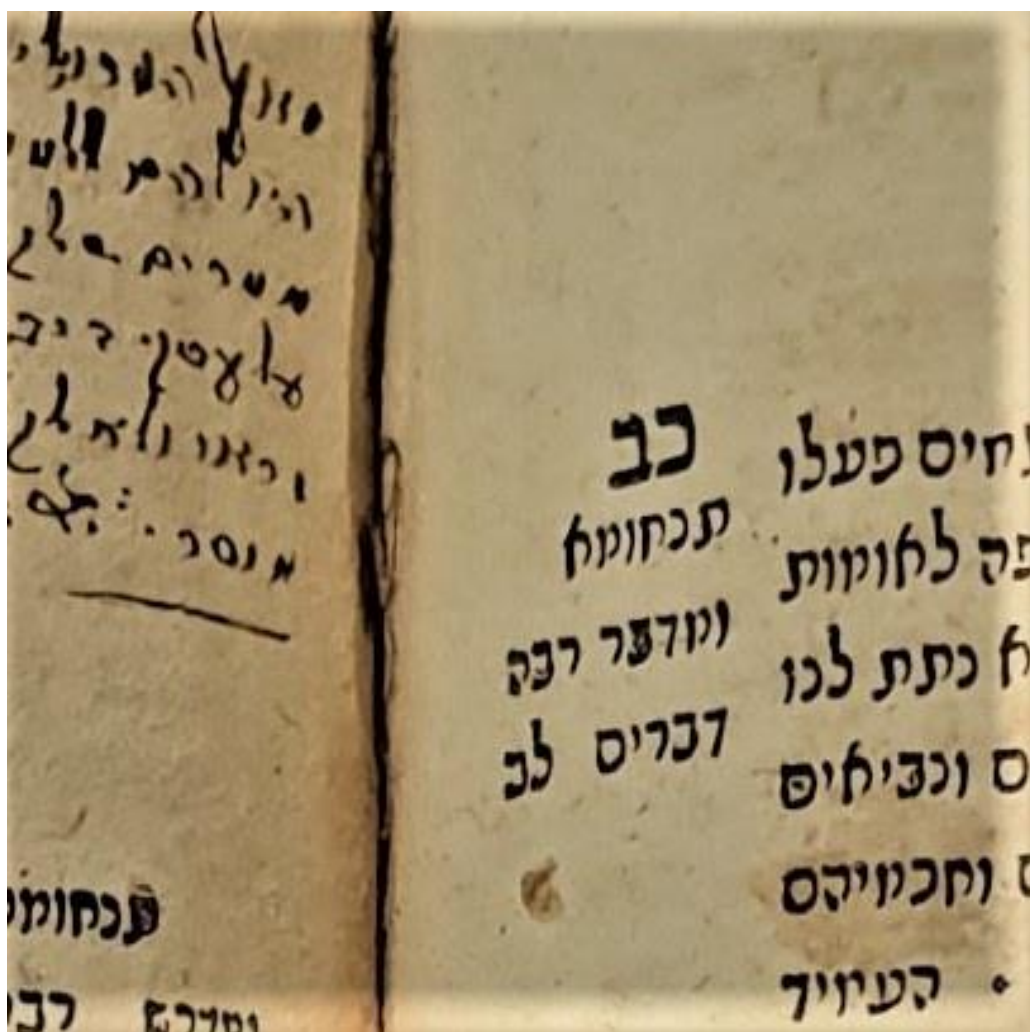
ויקרא א תהלים קן
 תהלים קן
 כהדבר כו
 ד' ב כו
 כהכתיב
 שם יע
 חנו א
 תהלים קן
 דברים ה
 יואל ג
 בראשית לב
 יואל ב
 שמות ט
 ר' ב כו
 דברים ה
 שיר א
 תהלים כט
 שמואל א
 סם כט
 שמואל א
 שם ט
 שופטים ט

ויקרא א תהלים קן
 תהלים קן
 כהדבר כו
 ד' ב כו
 כהכתיב
 שם יע
 חנו א
 תהלים קן
 דברים ה
 יואל ג
 בראשית לב
 יואל ב
 שמות ט
 ר' ב כו
 דברים ה
 שיר א
 תהלים כט
 שמואל א
 סם כט
 שמואל א
 שם ט
 שופטים ט

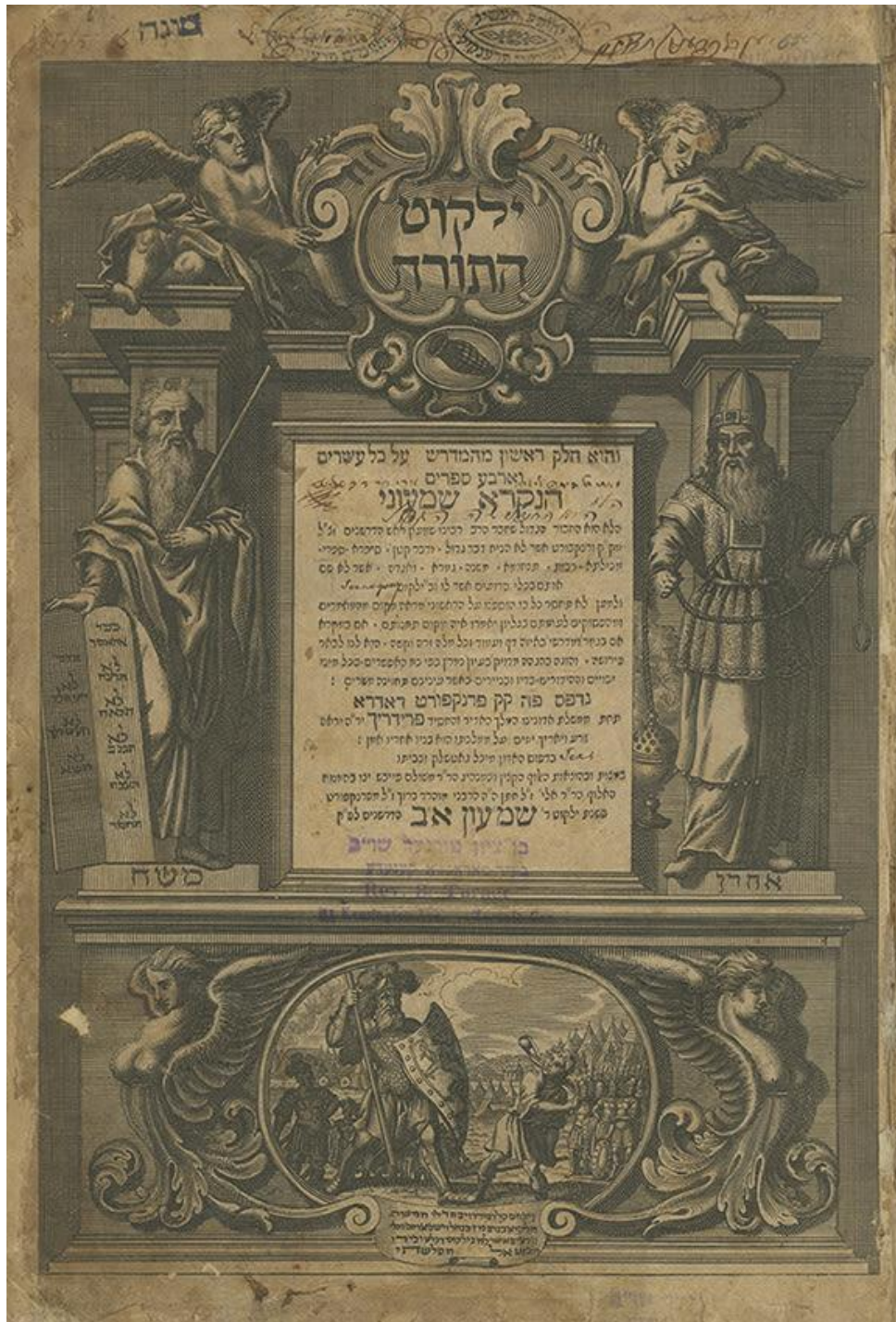
ויקרא א תהלים קן
 תהלים קן
 כהדבר כו
 ד' ב כו
 כהכתיב
 שם יע
 חנו א
 תהלים קן
 דברים ה
 יואל ג
 בראשית לב
 יואל ב
 שמות ט
 ר' ב כו
 דברים ה
 שיר א
 תהלים כט
 שמואל א
 סם כט
 שמואל א
 שם ט
 שופטים ט

ויקרא א תהלים קן
 תהלים קן
 כהדבר כו
 ד' ב כו
 כהכתיב
 שם יע
 חנו א
 תהלים קן
 דברים ה
 יואל ג
 בראשית לב
 יואל ב
 שמות ט
 ר' ב כו
 דברים ה
 שיר א
 תהלים כט
 שמואל א
 סם כט
 שמואל א
 שם ט
 שופטים ט

11. Przykład oznaczenia źródła, z którego korzystał autor w wydaniu frankfurckim z 1687 roku.



12. Strona tytułowa midraszu wydanego we Frankfurcie nad Odrą w roku 1709³⁵⁰.



³⁵⁰ Zob. Kedem Auction House Ltd., <https://il.bidspirit.com/ui/lotPage/source/search/auction/20975/lot/162014/Yalkut-Shimoni-Frankfurt-an-der?lang=en>, (02.03.2022).

61

ילקוט שמעוני

מדרש על תורה נביאים וכתובים

הלא הוא הספר הגדול והיקר שלקט וחבר הרב רבינו שמעון זצ"ל
ראש הדרשנים, מק"ק פראנקפורט דמיין.

לא הנית דבר גדול ודבר קטן, ספרא, ספרי, מכילתא, פסיקתא, מדרש רבה,
הנחומא, אנפיר, שוחר טוב, פרקי רבי אליעזר, תנא דבי אליהו, סדר עולם, ושאר
מדרשים, משנה גמרא ואגרות בבלי וירושלמי, אשר לא שם אותם בילקוטו.

ולמען לא יחסר כל בו הדפסנו כל מראה מקום מהמאמרים ומהפסיקים איה מקום תחנותם,
אם במקרא אם בגמרא ומדרשים, וכל מלה זרה וקשה, הואלנו לכאר פירושה כפי אשר פירש
בעל הערוך, ורשי דל, וגם הרבה מלות אשר לא הביאם הערוך, מצאנו מקורם ומוצאם מאין
אין ונגזרו, ופירשנום כיד הי הטובה עלינו. והונה בהגדה מריוקת ע"פ נוסחאות שונות, כפי
הנמצאו בילקוט הנדפס בעיר המהוללה ליוורנו, ובילקוט אשר נדפס בעיר ואם בישראל
ק"ק לובלין, והנדפס בק"ק פ"פ ובק"ק פולנאה.

ולשמה הספר הדפסנו גם פירוש הקצר והיקר זית רענן, מהרב הנאון ושכבה: מרדכי אברהם אבלי זצ"ל
מקאליש, בעל ספר מנן אברהם על שיע אורח חיים.

חלק שלישי כתובים

ווארשא

ברפוס ר' יצחק נאלדמאן נ"י
שנת ילקוט השמעוני לפ"ק

ЯЛКОТЪ. Томъ VII.

ВАРШАВА

Въ Типографіи И. Гольдмана, Мурановская № 24.

1877.

Handwritten signature or mark in the bottom left corner.