

IZABELA BUĆKOWSKA

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna we Wrocławiu

ORCID ID: 0000-0002-7894-2132

PRZEGLĄD KONCEPCJI HERMENEUTYCZNYCH W JUDAIZMIE I WIEKU

Problematyka egzegezy w judaizmie I wieku, czyli w końcowym okresie judaizmu drugiej świątyni i u początków judaizmu rabinicznego, doczekała się już kilku obszernych opracowań w języku polskim. Należy tutaj wspomnieć przede wszystkim o doskonałym opracowaniu źródeł literatury międzytestamentalnej autorstwa Stanisława Mędała¹. Wgląd w źródła oraz wyczerpujące omówienie egzegezy rabinicznej począwszy od Hillela aż do czasów końcowej redakcji Talmudu znajdzie czytelnik we *Wprowadzeniu do egzegezy żydowskiej okresu biblijnego i rabinicznego* Mariusza Rosika i Icchaka Rapaporta². Szerzej w tematykę wczesnego judaizmu wprowadza kompendium Mariusza Rosika *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej*³. W tym miejscu należy również przywołać dzieło Krzysztofa Pilarczyka, o szerokich ramach chronologicznych, *Literatura żydowska od epoki biblijnej do haskali*⁴.

Celem niniejszego artykułu jest zwięzłe przedstawienie stanu badań dotyczących egzegezy w judaizmie I wieku poprzez dokonanie przeglądu głównych nurtów hermeneutycznych i ich źródeł. W pierwszej części przedstawione zostaną

¹ S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*. Kraków 1994.

² M. Rosik, I. Rapaport, *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej okresu biblijnego i rabinicznego*. Wrocław 2009.

³ M. Rosik, *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej*. Wrocław 2008.

⁴ K. Pilarczyk, *Literatura żydowska od epoki biblijnej do haskali*. Kraków 2009.

teksty źródłowe, będące podstawą dyskusji. Wymienić tutaj należy wybrane dzieła rabiniczne, pisma wspólnoty z Qumran oraz pisma Filona z Aleksandrii. Następnie omówione zostaną koncepcje hermeneutyczne widoczne w wybranych tekstach, takie jak interpretacja literalna, midrasz, peszer oraz interpretacja alegoryczna. W podsumowaniu artykułu podane zostanie zestawienie cech wspólnych wszystkim przedstawionym powyżej podejściom hermeneutycznym oraz zarysowanie podstawowych różnic między nimi.

1. Źródła

1.1. STAROŻYTNA LITERATURA RABINICZNA

Literatura rabiniczna to zbiór pism pochodzących od ugrupowania uczonych żydowskich, zwanych mędrkami lub rabinami. W tym obszernym zbiorze możemy wyróżnić dwa niezależne nurty tradycji żydowskiej, a mianowicie tradycję egzegetyczno-homiletyczną starożytnego judaizmu, sięgającą od czasów niewoli babilońskiej do zburzenia drugiej świątyni, oraz tradycję legislacyjno-ideologiczną judaizmu po roku 70⁵. Tradycja egzegetyczno-homiletyczna została spisana w targumach i midraszach, a tradycja legislacyjno-ideologiczna w Misznie, Tosefcie i Gemarze⁶.

Proces kodyfikacji owych tradycji nastąpił dość późno, bo dopiero w II wieku i trwał do około VI wieku⁷. Fakt tak późnego ich spisania może być uważany za przeszkodę w wykorzystaniu literatury rabinicznej do określenia zasad hermeneutycznych i procedur egzegetycznych I wieku. Jednakże, jak słusznie zauważa Richard Longenecker, mamy tutaj do czynienia z postawą religijną, dla której wartością było zachowanie tradycji, zatem mimo nieuniknionych zmian spowodowanych zmieniającymi się okolicznościami i rozwojem różnych koncepcji, owo pragnienie zachowania tradycji minimalizuje wagę problemu i pozwala wykorzystać dostępne dzisiaj dzieła literatury rabinicznej jako podstawę dla określenia zasad hermeneutycznych judaizmu I wieku⁸. Szczególne znaczenie mają tutaj targumy i midrasze.

Targumy to liturgiczne przekłady tekstów biblijnych na język aramejski, przeznaczone do stosowania w synagogach. Nie są to tylko proste tłumaczenia, bo zawierają również interpretację tekstu i wskazują możliwości jego praktycznego zastosowania⁹. Targumiści starali się pozostać wierni oryginalnemu tekstowi, a jed-

⁵ K. Pilarczyk, *Literatura...*, s. 191.

⁶ S. Mędała, *Wprowadzenie...*, s. 340–341.

⁷ T. Jelonek, *Schemat Miszny*. Kraków 2001, s. 5.

⁸ R. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*. Grand Rapids 1975, s. 24–25.

⁹ M. Wróbel, *Wprowadzenie do Biblii Aramejskiej*. Lublin 2017, s. 47.

nocześnie jak najlepiej wyjaśnić słuchaczom jego sens, tak aby był dla nich zrozumiały w ich konkretnej sytuacji życiowej¹⁰. Obecnie dostępnych jest pięć grup pism targumicznych, a mianowicie: dwa targumy palestyńskie do Pięcioksięgu: Neofiti 1 i Targum Pseudo-Jonatana, zwany też Targumem Jerozolimskim I; Targum Onkelosa do Pięcioksięgu pochodzący z Babilonii z III lub IV w. przed Chr.; Targum do Proroków oraz Targum do Pism¹¹.

Midrasze to w zasadzie komentarze do ksiąg biblijnych, w których „punktem wyjścia jest ustalony, kanoniczny tekst, uważany przez midraszystę oraz jego adresatów za objawione słowo Boga i w których oryginalny wiersz jest wyraźnie cytowany i brany pod uwagę”¹². Wyróżnia się trzy rodzaje midraszy, wszystkie istotne, jeśli chodzi o określenie zasad hermeneutycznych, a mianowicie: midrasze halachiczne, midrasze egzegetyczne (w formie komentarza ciągłego) oraz midrasze homiletyczne. Midrasze halachiczne, przypisywane tannaitom, dotyczą głównie Księgi Wyjścia i Powtórzonego Prawa, z głównym akcentem położonym na przepisy prawne¹³. Drugi rodzaj reprezentowany jest przez Midrasz Rabba (Wielki Midrasz), który stanowi pełny komentarz do Pięcioksięgu i Pięciu Zwojów (Megilot): Pieśni nad Pieśniami, Rut, Lamentacji, Koheleta i Estery¹⁴. Midrasze homiletyczne są zbiorem homilii synagogałnych, zaaranżowanych według porządku czytania fragmentów Pisma w synagodze, komentują fragmenty z całego Pięcioksięgu¹⁵.

1.2. PISMA Z QUMRAN

Z całego bogactwa literatury zgromadzonej w Qumran¹⁶ podstawowe znaczenie, jeśli chodzi o przebadanie zasad hermeneutycznych i metod interpretacji, mają zachowane teksty Biblii Hebrajskiej wraz z komentarzami.

Teksty biblijne pochodzą z okresu od III wieku przed Chr. do roku 68 po Chr. i obejmują fragmenty ze wszystkich ksiąg, oprócz Księgi Estery. Komentarze powstałe w Qumran można podzielić na trzy rodzaje: peszer, rozszerzenie w formie narracyjnej, czyli przeróbka tekstów biblijnych, np. 1QGenApocr, oraz nowa kom-

¹⁰ J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literatur*. Cambridge 1969, s. 13. Por. także M. Baraniak, *Targumy rabiniczne a chrześcijaństwo*. „Estetyka i Krytyka” 2012, t. 27, s. 106.

¹¹ S. Mędała, *Wprowadzenie...*, s. 355–361. Por. M. Rosik, I. Rappaport, *Wprowadzenie...*, s. 148–152. Obszernie zagadnienie klasyfikacji targumów omawia M. Wróbel, *Wprowadzenie...*, s. 127–129.

¹² S. Mędała, *Wprowadzenie...*, s. 372.

¹³ M. Rosik, I. Rappaport, *Wprowadzenie...*, s. 139–141.

¹⁴ *Ibidem*, s. 142–146.

¹⁵ Por. *ibidem*, s. 200–204.

¹⁶ Obszernie historię odkryć i badań qumrańskich przedstawia Z. Kapera, *Półwiecze sporu o zwoje znad Morza Martwego*. Kraków 1996.

pozycja narracyjna, czy też opowieść stworzona na kanwie narracji biblijnej, np. Słowa Mojżesza (1QDM) inspirowane Księgą Powtórzonego Prawa¹⁷.

Na szczególną uwagę zasługują peszery, pochodzące głównie z okresu herodiańskiego, będące próbą odczytania właściwego sensu tekstu biblijnego. Do dyspozycji badacza pozostają peszery do ksiąg prorockich, a mianowicie do Księgi Habakuka (1QpHab), prorocstwa Nahuma (4QpNah), do Księgi Izajasza (3QpIs oraz 4Q161–165), Ozeasza (4Q 166 oraz 4Q 167), do prorocstwa Micheasza (1Qp-Mic), Sofoniasza (1Q15 oraz 4Q170), prorocstwa Daniela (4Q246), a także do Psalmów (4Q177)¹⁸.

Pomocne będzie również odwołanie się do Reguły Zrzeszenia (1QS), jako że zawarte tam cele gminy i główne założenia prawno-doktrynalne miały wpływ na całokształt życia wspólnoty, w tym oczywiście na jej podejście do tekstu Pisma.

Na podstawie niniejszych tekstów można podjąć próbę wyjaśnienia zasad interpretacji stosowanych przez Qumrańczyków.

1.3. PISMA FILONA Z ALEKSANDRII

Filon (ok. 20 r. przed Chr. – do 50 r. po Chr.) urodził się i mieszkał w Aleksandrii, najprawdopodobniej był obywatelem tego miasta. Doskonale znał literaturę i filozofię grecką, pozostając jednocześnie wiernym religii przodków. Cały jego wysiłek intelektualny koncentrował się na pogodzeniu zasad religii mojżeszowej z filozofią grecką w celu obrony miejsca tej pierwszej w kulturze helleńskiej¹⁹. Dorobek Filona można ująć w trzech podstawowych kategoriach. Pierwsza z nich to dzieła filozoficzne dotyczące przede wszystkim zagadnień metafizycznych (*De aeternitate mundi*, *De providentia*) oraz etycznych (*Quod omnis probus liber sit*). Druga kategoria obejmuje dzieła egzegetyczne stanowiące komentarz do Pięcioksięgu. Należy tutaj wyróżnić objaśnienia poszczególnych pojęć i zagadnień w formie pytań i odpowiedzi (*Quaestiones et Solutiones in Genesim*, *Quaestiones et Solutiones in Exodum*); następnie traktaty systematyczno-teologiczne, w których znaleźć można wykład na temat historii świata (*De officio mundi*), życia patriarchów (*De Abrahamo*, *De Iosepho*) oraz praw Mojżeszowych (*De decalogo*, *De specialibus legibus*, *De circumcissione*, *Monarchia*), w końcu alegoryczne komentarze do Księgi Rodzaju (*Legum allegoriae*, *De gigantibus*, *De confusione linguarum*, *De somniis* i inne). Trzecia kategoria dzieł Filona to traktaty historyczno-apologetyczne dotyczące obrony różnych elementów judaizmu: ukazanie Mojżesza jako idealnego władcy, prawo-

¹⁷ Podział przyjęty za Mędałą. Por. S. Mędała, *Wprowadzenie...*, s. 15.

¹⁸ Por. *ibidem*, s. 68–75.

¹⁹ L. Carlos, *Philo of Alexandria*. „The Stanford Encyclopedia of Philosophy” 2018, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/philo/> [dostęp 3.02.2022].

dawcy i proroka (*De vita Mosis*), obrona praw i zwyczajów żydowskich (zachowane fragmenty u Euzebiusza), a także przedstawienie historii prześladowań Żydów w Aleksandrii w 38 r. po Chr. (*In Flaccum, Legatio ad Gaium*)²⁰.

Podstawę do zapoznania się z metodą interpretacji alegorycznej, a także na nieco mniejszą już skalę interpretacji literalnej, stanowią dzieła egzegetyczne Filona – zarówno objaśnienia w formie pytań i odpowiedzi, traktaty systematyczno-teologiczne, jak również komentarze alegoryczne do Księgi Rodzaju.

2. Interpretacja literalna

Interpretacja literalna jest najbardziej oczywistą z omawianych poniżej kategorii. Nie stanowi zaskoczenia dla nikogo to, że judaizm często przyjmował stwierdzenia Pisma dosłownie. Literatura rabiniczna obfituje w przykłady takiej właśnie dosłownej interpretacji, mającej na celu zastosowanie do życia jasnego, prostego i naturalnego znaczenia tekstu, zwłaszcza jeśli chodzi o materiał halachiczny, czyli objaśnianie zasad postępowania. Bardzo często była to interpretacja hiperliteralna, jak w przypadku nauczania Szkoły Szammaja odnośnie Pwt 6, 7, gdzie stwierdza się: „Wieczorem podczas recytowania Szema należy spocząć, ale rankiem powinno się wstać, gdyż jest napisane: »Kiedy się kładziesz i kiedy wstajesz«”. Szkoła Rabbiego Hillela wyraża tutaj odmienny pogląd, oparty jednak na podobnie hiperliteralnym rozumieniu tekstu, a mianowicie stwierdza się: „Każdy może recytować na swój własny sposób, gdyż napisano: »...i kiedy idziesz drogą«”²¹. Innym przykładem tego rodzaju interpretacji jest wyjaśnienie Pwt 21, 18–20 odnoszące się do upartego i krnąbrnego syna: „Jeśli któreś z nich [rodziców] ma okaleczoną rękę, kuleje, jest niemową lub ślepym, lub głuchym, syn nie może zostać potępiony jako uparty i krnąbrny, gdyż napisano: »Wówczas pochwycą go jego ojciec i matka« – zatem nie byli pozbawieni rąk – »i przyprowadzą« – zatem nie byli chromi – »powiedzą« – zatem nie byli niemowami – ‘to jest nasz syn’ – zatem nie byli ślepi – ‘nie słucha naszego głosu’ – zatem nie byli głusi”²².

Znany ze swej interpretacji alegorycznej Filon z Aleksandrii stosował również interpretację literalną, zwłaszcza jeśli chodzi o praktykowanie i przestrzeganie nakazów Tory. Twierdził na przykład, że chociaż obrzezanie powinno być rozumiane alegorycznie, należy je praktykować (*De Migratione Abrahami* 92–93)²³. Podkreślał wieczność i niezmienność Prawa oraz ganił tych, którzy go nie prze-

²⁰ M. Osmański, *Filon z Aleksandrii – wprowadzenie do badań*. „Roczniki Filozoficzne” 2003, t. 51 z. 3, s. 357–361.

²¹ Por. R. Longencker, *Biblical Exegesis...*, s. 28.

²² *Ibidem*.

²³ *The Works of Philo*. Peabody 1993, s. 352.

strzegali (*De Vita Mosis* I, 43–44)²⁴. W *Questiones et solutiones in Genesim* I, 14–22. 32 w dosłowny sposób przyjmuje niektóre stwierdzenia, jak to iż Bóg umieścił człowieka w ogrodzie Eden, aby go uprawiał, że Adam nadał imiona różnym zwierzętom i że wąż mówił²⁵. Odnośnie do innych zagadnień, takich jak zasadzenie przez Boga ogrodu w Edenie, stworzenie Ewy, wykonanie dla Adama i Ewy ubrań ze skóry, uznaje interpretację literalną za równie godną polecenia, jak interpretacja alegoryczna (*Questiones et Solutiones in Genesim* I, 6. 25. 53)²⁶. Wydaje się zatem, że w niektórych przypadkach – zwłaszcza jeśli chodzi o tekst Pięcioksięgu, a w szczególności o teksty ściśle prawne – Filon przyjmował zasadność interpretacji literalnej i sam ją stosował.

Podobnie rzecz się ma jeśli chodzi o literaturę qumrańską, gdzie w przypadku wyjaśniania Biblii stosowano głównie technikę ‘raz – peszer’, jednak można tutaj znaleźć również przykłady literalnej interpretacji tekstu. W początkowych wersetach Reguły Zrzeszenia, członkowie wspólnoty zobowiązują się nie tylko do wypełniania reguły społeczności, ale także „każdy przychodzący do rady zrzeszenia, przyjdzie do Przymierza Bożego na oczach wszystkich ofiarowujących się i zobowiąże się wiążącą przysięgą nawrócić się do Prawa Mojżesza, zgodnie ze wszystkim, co polecił”²⁷. Należy zatem przyjąć, że w przypadku legislacji prawnych stosowana była interpretacja literalna.

Podsumowując, wczesna egzegeza judaistyczna stosowała interpretację dosłowną, zwłaszcza jeśli chodzi o teksty prawne. Stosowano również inne, bardziej wyrafinowane sposoby interpretacji, które zostaną omówione poniżej.

3. Midrasz

Termin ‘midrasz’ pochodzący od czasownika *darasz*, oznaczającego „odwoływać się do”, „szukać”, a w znaczeniu figuratywnym „studiować”, „interpretować”, stosuje się w dwóch podstawowych znaczeniach: w odniesieniu do grupy spisanych tekstów²⁸ oraz do techniki interpretacyjnej – i w tym znaczeniu będzie używany w tej części artykułu. Zagadnienie terminologii dodatkowo komplikuje fakt historycznego rozwoju tego terminu. W Talmudzie Babilońskim zyskał on znaczenie pojęcia bardziej technicznego, które odróżnia ten rodzaj egzegezy od interpretacji literalnej. Z tej późniejszej perspektywy Saul Horowitz określa midrasz jako „egzegezę, która wychodzi poza zwykły sens dosłowny, starając się

²⁴ *Ibidem*, s. 653.

²⁵ *Ibidem*, s. 1042–1044. 1047.

²⁶ *Ibidem*, s. 140, 145, 152.

²⁷ P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego*. Kraków 2000, s. 29.

²⁸ W tym znaczeniu użyty w 1.1. niniejszego artykułu.

zgłębić ducha Pism, badając tekst ze wszystkich stron, aby w ten sposób użyć interpretację nie natychmiast oczywistą²⁹. Natomiast rabini w I wieku i do końca okresu tannaickiego nie stosowali tego określenia dla swoich praktyk hermeneutycznych celem odróżnienia ich od pszat jako literalnego sensu tekstu. Jak stwierdza Jacob Lauterbach: „Tannaici wierzyli, że ich midrasz był prawdziwą interpretacją i oddawał rzeczywisty sens Pisma, był zatem pszat”³⁰. Dozwolone jest jednak użycie terminu midrasz w odniesieniu do metody egzegetycznej I wieku, pamiętając, że nie niesie on z sobą owego ściśle technicznego znaczenia, którego nabrał w późniejszym czasie.

Midrasz zatem był centralną koncepcją w egzegezie rabinicznej i prawdopodobnie w jakimś zakresie w egzegezie wcześniejszych faryzeuszów. Jako technika interpretacyjna stosowany zarówno w midraszach halachicznych (wyjaśnienia tekstów prawnych z celem wyznaczenia zasad postępowania), jak i midraszach haggadycznych (wyjaśnienie fragmentów narracyjnych tekstu Biblii Hebrajskiej), a także w targumach oraz w pewnym zakresie w Gemarze. Metoda ta dąży do odkrycia znaczenia tekstu przy pomocy ustalonych reguł hermeneutycznych, mając na uwadze cel ostateczny, jakim jest przybliżenie i uaktualnienie Bożego objawienia dla współczesnego ludu Bożego. Podstawowy, najstarszy zestaw reguł, to siedem wskazówek (*middot*) Rabbiego Hillela³¹:

1. *Kal wachomer* („łatwe i trudne”) – *a minori ad maius* – to, co ma zastosowanie w przypadku mniej ważnym, będzie miało zastosowanie w przypadku ważniejszym. Zatem na przykład, skoro szabat był najważniejszym świętem, stosując się do niego ograniczenia przyjęte dla dorocznych dni świątecznych.

2. *Gzeira szawa* („jednakowa decyzja”) – wnioskowanie z dwóch praw przez analogię werbalną; kiedy to samo słowo pojawia się w dwóch różnych fragmentach, musi dotyczyć tej samej sprawy. Na przykład Kpł 16, 31, mówiąc o Dniu Przebłągania, zaleca „i ukorzycie się”, nie wyjaśniając, na czym owo „ukorzenie” ma polegać. Na podstawie tego samego wyrażenia użytego w Pwt 8, 3 z bezpośrednim odniesieniem do głodu wnioskowano, iż należy tego dnia pościć, czyli owo ukorzenie ma polegać na powstrzymaniu się od przyjmowania pokarmu.

3. *Binjan aw mi-katuw echad* („ogólna zasada z jednego zapisu”) – wyprowadzanie ogólnej zasady z jednego fragmentu w tekście Tory. Na przykład, przypadek nieumyślnego zabicia swojego towarzysza podczas ścinania drzewa w Pwt

²⁹ S. Horowitz *Midrash*. W: *Jewish Encyclopedia*. T. VIII. 1904, s. 548.

³⁰ J. Z. Lauterbach *Peshat*. W: *Jewish Encyclopedia*. T. IX. 1905, s. 635.

³¹ Tradycyjnie reguły te przypisuje się Hillelowi, chociaż obecnie niemożliwe jest stwierdzenie, czy rzeczywiście jest on autorem owych reguł, czy tylko je zebrał i przekazał. W każdym razie były one powszechnie stosowane w judaizmie I wieku; por. M. Rosik, I. Rapaport, *Wprowadzenie...*, s. 183.

19, 5 może być zastosowany do każdej innej sytuacji, w której nastąpiła przypadkowa śmierć jednej z pracujących w miejscu publicznym osób.

4. *Binjan aw mi-sznei chtuwim* („ogólna zasada z dwóch zapisów”) – zasada podobna do poprzedniej, wzmocniona tutaj dodatkowym fragmentem z Pisma. Na przykład, w Wj 21, 26 i 27 stwierdza się, że niewolnik, który stracił oko lub ząb, w zamian za tę szkodę może odzyskać wolność. Poprzez analogię ta zasada może odnosić się do wszystkich innych części ciała.

5. *Klal u-prat, u-prat u-chlal* („ogólne i szczegółowe oraz szczegółowe i ogólne”) – zasada bliższego określania tego, co ogólne, przez to, co szczegółowe, dokładnie opisane, oraz tego, co szczegółowe, przez to, co ogólne. Na przykład Wj 22, 8 stwierdza, że za pożyczonego i utraconego osła, owcę, ubranie czy „każdą inną rzecz” należy się podwójne odszkodowanie. Ale skoro użyty został zwrot uogólniający, pokazuje on, że osioł, owca, ubranie były tylko przykładami, a zatem prawo stosuje się do każdej pożyczonej rzeczy. Jeśli została ona utracona, należy właścicielowi zapłacić podwójne odszkodowanie.

6. *Kajoce bo mi-makom acher* („jak wynika z innego miejsca”) – wnioskowanie z tożsamoego odniesienia dwóch fragmentów Tory do jednego przepisu prawnego. Zasada podobna do zasady drugiej, z tym że niekoniecznie musi istnieć podobieństwo czy tożsamość werbalna. Przy użyciu tej zasady Hillel rozstrzygnął wątpliwość, czy należy zabijać baranka paschalnego w szabat, jeśli 14 Nissan przypadał w szabat. Stwierdził mianowicie, że skoro Lb 28, 10 nakazuje składać codzienne ofiary również w szabat, to przez analogię baranek paschalny może być zabity czternastego dnia miesiąca Nissan, niezależnie od tego, na jaki dzień tygodnia owa data przypada.

7. *Dawar ha-lamed me-injano* („nauczanie z kontekstu”) – wnioskowanie na podstawie zależności od miejsca, wniosek wyprowadzony według kontekstu. Fragment należy interpretować w ścisłym związku z kontekstem, w jakim się znajduje. Zatem wydawałoby się absolutny zakaz opuszczania swojego miejsca zamieszkania siódmego dnia z Wj 16, 29 należy interpretować w kontekście zbierania manny na pustyni, którą należało w odpowiedniej ilości nabierać dzień wcześniej, by w szabat nie wychodzić po nią³².

Owe reguły ewoluowały i rozrastały się wraz z upływem czasu, najpierw do liczby trzynastu reguł rabbiego Izmaela (tannaita pierwszej generacji)³³, a później do trzydziestu dwóch reguł rabbiego Eliezera (tannaita czwartej generacji).

³² Prezentacja reguły na podstawie: W. Kaiser *A Short History of Interpretation*. W: W. Kaiser i M. Silva *An Introduction to Biblical Hermeneutics*. Grand Rapids 1994, s. 213–214; S. Mędała, *Wprowadzenie...*, s. 354–355 oraz M. Rosik, I. Rapaport, *Wprowadzenie...*, s. 183–184.

³³ Por. M. Rosik, I. Rapaport, *Wprowadzenie...*, s. 185–198.

Na podstawie owych kolejnych reguł, obejmujących również gematrię i notariakon, judaizm wytworzył egzegezę atomistyczną, interpretującą zdania, frazy, pojedyncze słowa, a nawet litery – niezależnie od kontekstu i sytuacji historycznej – jako Boże wyrocznie, które łączy się z innymi, podobnie oddzielonymi wypowiedziami. Ten rodzaj egzegezy stosuje analogię – często na podstawie skojarzeń słownych³⁴.

Znaczenie midraszu w I wieku dobrze przedstawia Renee Bloch:

Punktem wyjścia midraszu jest Pismo. Midrasz jest refleksją lub medytacją nad Pismem, które jest często cytowane. Szczegółowo analizuje tekst z celem wyjaśnienia trudności obecnych w tekście, starając się usilnie wyjaśniać Pismo przez Pismo, a następnie przesłanie biblijne jest adaptowane do obecnych potrzeb. W zależności od natury tekstu biblijnego, midrasz stara się odkryć podstawowe zasady w częściach prawnych z celem rozwiązania problemu nieporuszonego bezpośrednio w Torze (halacha) lub stara się odkryć znaczenie wydarzeń przedstawionych w narracyjnych częściach Pięcioksięgu (haggada)³⁵.

Rozważania dotyczące midraszu można krótko podsumować za Richardem Longeneckerem, według którego podstawowym założeniem hermeneutycznym było przekonanie, że to, co jest napisane w Piśmie, odnosi się również do obecnej sytuacji. Można to ująć w krótkiej maksymie: „Tamto odnosi się do tego”³⁶.

4. Peszer

‘Peszer’ to termin pochodzący od aramejskiego czasownika *paszar*, oznaczający „rozwiązanie, interpretację”. Terminem tym określana jest interpretacja Pisma stosowana przez wspólnotę z Qumran, która uważała siebie za wybraną przez Boga społeczność, żyjącą w czasie „mesjańskiej walki”, tuż przed nadejściem wieku mesjańskiego, wieku eschatologicznego wypełnienia. Ich właśnie zadaniem było przygotowanie siebie i innych na ów nadchodzący wiek mesjański. W tej sytuacji zainteresowanie społeczności skupiało się na interpretacji prorocत्व, które wyjaśniano w bezpośrednim odniesieniu do własnego ugrupowania, nie jako wtórne zastosowanie tekstu, ale jako jego podstawowe znaczenie. Było to głównym założeniem hermeneutycznym wspólnoty qumrańskiej. Stąd pojawiający się niemalże po każdym cytowanym prorocत्व zwrot *paszar al*, który można tłumaczyć jako „interpretacją tego jest”, „odnosi się to do” lub „oznacza to”³⁷.

³⁴ R. Longenecker, *Biblical Exegesis...*, s. 35.

³⁵ Cytowane za G. Vermes, *Scripture and Tradition*. Leiden 1961, s. 7.

³⁶ Por. R. Longenecker, *Biblical Exegesis...*, s. 37.

³⁷ Por. F. Bruce, *Biblical Exegesis in the Qumran Text*. Grand Rapids 1960, s. 16–17.

Z owego podstawowego założenia wypływają kolejne zasady hermeneutyczne. Qumrańczycy uważali, że wszystko, co napisali prorocy, ma ukryte, eschatologiczne znaczenie odnoszące się do ich wspólnoty jako sprawiedliwej resztki w okresie eschatologicznego wypełnienia. Tutaj interpretacja qumrańska różni się znacząco od interpretacji rabinicznej. Jak już powiedziano, rabini w swej interpretacji starali się o zrozumienie Tory i zaadaptowanie jej do obecnej sytuacji oraz zmieniających się okoliczności. Qumrańczycy postrzegali Pismo z perspektywy bliskiego apokaliptycznego wypełnienia³⁸. Z powyższą zasadą związana jest kolejna. Owo ukryte znaczenie tekstu prorockiego, owa tajemnica (*raz*) została powierzona Nauczycielowi Sprawiedliwości, który może teraz objawić ją innym. Takie stwierdzenie pada bezpośrednio w komentarzu do Księgi Habakuka 2, 1–2:

Bóg powiedział Habakukowi, aby spisał, to co ma spaść na ostatnie pokolenie, lecz końca okresu nie dał mu poznać. I jak mówi: aby można było szybko przeczytać ją, wyjaśnienie tego odnosi się do Nauczyciela Sprawiedliwości, któremu Bóg dał poznać wszystkie sekrety słów jego sług, proroków³⁹.

W myśl tej zasady słuszny wydaje się postulat Richarda Longeneckera, aby technikę interpretacyjną stosowaną przez wspólnotę z Qumran określić jako 'raz – peszer', podkreślając motyw objawionej tajemnicy, który był tak istotny dla członków wspólnoty⁴⁰. W świetle powyższych argumentów taka terminologia wydaje się słuszniejsza niż określenie 'midrasz – peszer', podkreślające podobieństwo procedury interpretacyjnej w obu przypadkach. Metodologia rzeczywiście jest podobna i określenie to jest w tym sensie słuszne, jednak nie pomaga zrozumieć i wyróżnić istoty interpretacji wspólnoty qumrańskiej.

Sposób interpretacji często wpływał na kształt tekstu. Analizując peszery qumrańskie, znaleziono wiele rozbieżności cytowanych fragmentów z tekstem masoreckim, jak również z LXX i targumami, a także przypadki, gdzie tekst Biblii Hebrajskiej sformułowany jest inaczej w cytacie, a inaczej w następującym po nim komentarzu. Zjawisko można tłumaczyć cytowaniem *ad hoc* lub – co bardziej prawdopodobne – wyborem najodpowiedniejszego do danej sytuacji wariantu tekstowego⁴¹.

Podsumowując, interpretację peszer należy postrzegać jako interpretację objawioną, czy charyzmatyczną. Proroctwa zostały podane w tajemniczej formie i nie można ich było zrozumieć, dopóki Nauczyciel Sprawiedliwości nie otrzymał klucza do ich interpretacji. Zrozumienie owych tajemnic dane Nauczycielowi

³⁸ Por. R. Longenecker, *Biblical Exegesis...*, s. 39.

³⁹ P. Muchowski, *Rękopisy...*, s. 5.

⁴⁰ R. Longenecker, *Biblical Exegesis...*, s. 41.

⁴¹ Por. *ibidem*, s. 40.

i wskazówki, jakich udzielił odnośnie do przyszłych studiów nad tekstem, były kamieniem węgielnym całej obecnej i przyszłej egzegezy wspólnoty qumrańskiej. W swych studiach nad tekstem wykorzystywali dostępne techniki interpretacji, jednak ciągle opierając się na swoim podstawowym założeniu. Zatem interpretacja peszer opiera się na szczególnym objawieniu, jeśli chodzi o jej podstawowe założenie, i stosuje technikę midraszu, jeśli chodzi o sposób interpretacji⁴².

5. Interpretacja alegoryczna

Głównym alegorystą żydowskim w I wieku był Filon z Aleksandrii. Jak już wspomniano, chociaż był Żydem, przejął idee stoicyzmu oraz platonizmu i zastosował ich podstawowe kategorie w swojej prezentacji Tory. Ze stoicyzmu przejął trójczłonowy podział filozofii, który najniższe miejsce przyznawał logice, a na wyższych pozycjach umieszczał fizykę i etykę. W tej ostatniej kategorii Filon umieścił teologię, gdyż etykę definiował nie tylko jako znajomość tego, co właściwe i niewłaściwe, lecz także jako znajomość transcendentnego Stwórcy świata (przedstawionego w Torze, objawionej Mojżeszowi) i immanentnego Logosu. Z platonizmu przejął fundamentalny kontrast pomiędzy zewnętrznym światem przemijających wrażeń, z ciągle zmieniającymi się opiniami opartymi na wrażeniach, a wewnętrznym światem niezmiennego rozumu i harmonii, sferą wiecznych idei dobra, prawdy i piękna⁴³. Tenże platoński dualizm stosuje Filon jako podstawowe założenie hermeneutyczne w odniesieniu do Pisma. Znaczenie literalne było tylko tym, co zewnętrzne, przemijalne, zatem mało wartościowe. Pod nim kryło się głębsze znaczenie, *hyponoia*, które odpowiadało światu wewnętrznemu nieprzemijalnej idei. Dążeniem interpretatora było właśnie odkrycie tego głębszego znaczenia poprzez metodę alegorii (*De Specialibus Legibus* I, 286–288)⁴⁴.

Postawa Filona wobec interpretacji alegorycznej i literalnej widoczna jest w wielu miejscach w jego dziełach. Chociaż, jak wcześniej wspomniano, stosował również interpretację literalną, zwłaszcza odnośnie zalecanych przez Prawo zasad postępowania, całkowicie odrzucał ją w przypadkach użycia antropomorfizmów, twierdząc, że Bóg nie jest człowiekiem, zgodnie z Lb 23, 19. Starał się w ten sposób ochronić transcendencję Boga przed antropopatyzmem, do którego prowadziło literalne traktowanie antropomorfizmów (*Quod Deussit Immutabilis* 60–64)⁴⁵. Ponadto interpretował alegorycznie wszystko, co mogło uwłaczać godności Tory, czyli wszystko, co wydaje się nie mieć sensu w opisie stworzenia, wszystko,

⁴² Por. *ibidem*, s. 44.

⁴³ Por. W. Kaiser, *A short history...*, s. 215–216.

⁴⁴ *The Works...*, s. 740.

⁴⁵ Filon Aleksandryjski, *Pisma*. T. 2. Kraków 1994, s. 31.

co jest nieodpowiednie w legislacjach czy trywialne w historycznych narracjach Pięcioksięgu. Przejście od litery do alegorii było możliwe poprzez obecność w tekście pewnych znaków, które pod okiem wprawnego alegorysty nabierały specjalnego znaczenia. Chodzi tutaj o szczegóły, których sens literalny ze wspomnianych wcześniej powodów nie jest możliwy do zaakceptowania. Mogły to być liczby, nazwy zwierząt, roślin, a przede wszystkim imiona własne osób i miejsc, które miały być interpretowane na podstawie etymologii, w oparciu o metodę, którą stoicy rozpowszechnili w interpretacji filozoficznej bogów greckich⁴⁶. Tak określona zasada pozostawia dużą swobodę interpretatorowi w określaniu tego, co licuje, a co nie licuje z godnością świętych pism i w sposobie rozumienia danego tekstu.

Alegoria filońska dotyczy przede wszystkim treści kosmologicznych i antropologicznych. Na przykład świątynia symbolizuje świat, a części świątyni – części świata (*De Specialibus Legibus* I, 66)⁴⁷; cztery kolory szaty arcykapłana oznaczają cztery żywioły (*De Vita Mosis* II, 88)⁴⁸. W opisie stworzenia człowieka Adam symbolizuje inteligencję, zwierzęta – namiętności, Ewa – zmysłowość (*Legum Allegorie* II, 8–9. 24. 35–38)⁴⁹; małżeństwo Abrahama i Sary odczytywane jest jako zespolenie inteligencji i cnoty (*De Abrahamo* 99)⁵⁰. Hermeneutyka Filona pozwala, aby jeden tekst miał równocześnie kilka interpretacji alegorycznych – w zależności od tego, czy rozpatrywany jest na płaszczyźnie kosmologicznej, czy antropologicznej. Dla przykładu, we fragmencie z Rdz 28, 12 drabina Jakuba może oznaczać powietrze pomiędzy niebem a ziemią. Może też oznaczać duszę rozpostartą pomiędzy zmysłowością a rozumem (*De Somniis* I, 145–146)⁵¹.

O ile interpretacja alegoryczna była rozpowszechniona w diasporze w I wieku, o tyle na terenie Palestyny była zjawiskiem marginalnym. Nieliczne jej przykłady można znaleźć w pismach z Qumran, a jeśli chodzi o judaizm rabiniczny wspomina się o dwóch grupach uczonych działających przed Judą ha Nasi, którzy stosowali umiarkowanie alegoryczną egzegezę, jednak ich podejście nie było kontynuowane w późniejszym czasie w kręgach rabinicznych⁵².

Podsumowując, w swym pragnieniu obrony Tory w oczach filozofii greckiej i pragnieniu udowodnienia, że ma ona zastosowanie do obecnych okoliczności i doświadczenia ludzkiego, Filon traktował Pismo jako zestaw symboli danych człowiekowi przez Boga dla jego duchowej i moralnej korzyści, który należy inter-

⁴⁶ Por. M. Simonetti, *Między dosłownością...*, s. 16–17.

⁴⁷ *The Works...*, s. 712.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 658.

⁴⁹ Filon Aleksandryjski, *Pisma*. T. 1. Warszawa 1986, s. 113–114, 117, 119–120.

⁵⁰ *The Works...*, s. 554.

⁵¹ *Ibidem*, s. 500.

⁵² Patrz S. Mędała, *Wprowadzenie...*, s. 277–291 i R. Longencker, *Biblical Exegesis...*, s. 47.

pretować inaczej niż w sposób literalny i historyczny. Znaczenie *prima facie* musi ustąpić, aby można było odczytać prawdziwe, zamierzone, duchowe znaczenie, kryjące się za oczywistymi stwierdzeniami (*De Specialibus Legibus* II, 145–147)⁵³. Chociaż, jak już wcześniej wspomniano, Filon czasami uznaje wartość interpretacji literalnej, jednak egzegeza świętych pism jest dla niego głównie przedsięwzięciem ezoterycznym, które, chociaż nie było pozbawione pewnych reguł rządzących, nie powinno być absolutnie łączone z interpretacją literalną (*De Somniis* I, 73, *De Abrahamo* 68)⁵⁴. Filon był świadomy swojej metody i konsekwentnie bronił jej w swoich dziełach, przeciwstawiając ją i przedkładając nad interpretację literalną (*De Cherubim* 42, *De Somniis* I, 102)⁵⁵.

Podsumowanie

Za podsumowanie powyższej dyskusji niech posłuży krótkie zestawienie cech wspólnych wszystkim przedstawionym powyżej podejściom hermeneutycznym oraz zarysowanie podstawowych różnic między nimi.

Wszyscy interpretatorzy żydowscy wierzyli w boskie natchnienie Pisma, co oznaczało dla nich, że słowa Pisma pochodziły od Boga i były w istocie słowami Boga. Byli także przekonani, że Tora zawiera całą Bożą prawdę potrzebną człowiekowi do życia. Zatem tekst Pisma miał znaczenie dla ludzi w ich danej sytuacji życiowej i zadaniem interpretatora było owo znaczenie wydobyć. W tym celu stosowano różne techniki, wyrastające z tych wspólnych przekonań, które każde ugrupowanie dostosowywało do swoich celów. Wspólna dla wszystkich ugrupowań w łonie wczesnego judaizmu była interpretacja literalna, wykorzystywana w różnym stopniu zarówno przez rabinów, jak i członków wspólnoty qumrańskiej oraz alegorystów – z Filonem na czele.

Jeśli chodzi o pozostałe metody egzegetyczne, rabini byli szczególnie przywiązani do techniki midraszu, wspólnota qumrańska do stworzonej przez siebie interpretacji 'raz – peszer'. Metoda alegoryczna pozostawała w I wieku domeną Żydów w Aleksandrii.

Bibliografia

- Baraniak M., *Targumy rabiniczne a chrześcijaństwo*. „Estetyka i Krytyka” 2012, t. 27, s. 105–127.
- Bruce F., *Biblical Exegesis in the Qumran Text*. Grand Rapids 1960.
- Bowker J., *The Targums and Rabbinic Literature*. Cambridge 1969.

⁵³ *The Works...*, s. 766.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 491, 551.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 123, 495.

- Carlos L., *Philo of Alexandria*, „The Stanford Encyclopedia of Philosophy”, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/philo/> [dostęp 3.02.2022].
- Filon Aleksandryjski, *Pisma*. T. 1. Warszawa 1986.
- Filon Aleksandryjski, *Pisma*. T. 2. Kraków 1994.
- Horovitz S., *Midrash*. W: *Jewish Encyclopedia*. Red. I. Singer, T. Adler. T. VIII, 1904, s. 548.
- Jelonek T., *Schemat Miszny*. Kraków 2001.
- Kaiser W., Silva M., *An Introduction to Biblical Hermeneutics*. Grand Rapids 1994.
- Kapera Z., *Półwiecze sporu o zwoje znad Morza Martwego*. Kraków 1996.
- Lauterbach J. Z., *Peshat*, W: *Jewish Encyclopedia*. Red. I. Singer, T. Adler. T. IX, 1905, s. 635.
- Longenecker R., *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*. Grand Rapids 1975.
- Mędala S., *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*. Kraków 1994.
- Muchowski P., *Rękopisy znad Morza Martwego*. Kraków 2000.
- Pilarczyk K., *Literatura żydowska od epoki biblijnej do haskali*. Kraków 2009.
- Rosik M., *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej*. Wrocław 2008.
- Rosik M., Rapaport I., *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej okresu biblijnego i rabinicznego*. Wrocław 2009.
- Osmański M., *Filon z Aleksandrii – wprowadzenie do badań*. „Roczniki Filozoficzne” 2003, t. 51 z. 3, s. 349–401.
- Simonetti M., *Między dosłownością, a alegorią*. Kraków 2000.
- The Works of Philo*. Peabody 1993.
- Vermes G., *Scripture and Tradition*. Leiden 1961. Wróbel M., *Wprowadzenie do Biblii Aramejskiej*. Lublin 2017.

Hermeneutical approaches in first century Judaism

Abstract

The aim of this article is to present an overview of hermeneutical approaches in first century Judaism. In the first part of the article, the sources are selected for the discussion. They include the body of rabbinic literature (its validity for the purpose of the article having been discussed), selected writings of the Qumran Community and selected writings of Philo of Alexandria. Then the main approaches such as literal, midrash, *raz – pesher* and allegorical interpretations are described. The article concludes that all the Jewish interpreters shared the common presupposition of divine inspiration of Scripture and its validity for faith and practice. They also shared the conviction concerning the task of the interpreter, which is to uncover the meaning of the text for the present audience. In order to achieve

this goal, they used different exegetical methods. All the groups in early Judaism used literal interpretation. In addition to literal interpretation, each group used some additional methods. The rabbis used mainly the midrashic method, Qumran community used their method of *raz – pesher* interpretation and the Jews of Alexandria favoured the allegorical method.

Key words: rabbinic literature, midrash, pesher, literal interpretation, allegorical interpretation

Słowa kluczowe: literatura rabiniczna, midrasz, peszer, interpretacja literalna, interpretacja alegoryczna