

SEBASTIAN KUBICKI

„WOJNA U BRAM”  
SZEŁOMO BEN AHARONA

STUDIUM WYBRANYCH KONTROWERSJI  
KARAIMSKO-RABBANICZNYCH



**„Wojna u bram”**  
**Szelomo ben Aharona**



**Sebastian Kubicki**

**„Wojna u bram”  
Szełomo ben Aharona**

**Studium wybranych kontrowersji  
karaimsko-rabbanicznych**



**Poznań 2026**

Projekt okładki:  
Wydawnictwo Rys

Recenzja:  
dr hab. Jan Doktor  
Żydowski Instytut Historyczny  
im. Emanuela Ringelbluma

Korekta:  
Sebastian Surendra

Copyright by:  
Sebastian Kubicki

Copyright by:  
Wydawnictwo Rys

Wydanie I  
Poznań 2026

**ISBN 978-83-68668-25-4**

**DOI 10.48226/978-83-68668-25-4**



Wydawnictwo Rys  
ul. Kolejowa 41  
62-070 Dąbrówka  
tel. 600 44 55 80

e-mail: [tomasz.paluszynski@wydawnictworys.com](mailto:tomasz.paluszynski@wydawnictworys.com)  
[www.wydawnictworys.com](http://www.wydawnictworys.com)

# Spis treści

Wprowadzenie .....	7
1. Kontekst i założenia metodologiczne .....	11
1.1. Metodologia .....	11
1.2. Intelktualna sylwetka Szełomo ben Aharona .....	15
1.3. Ogólna charakterystyka <i>Wojny u bram</i> – budowa i treść .....	17
2. Poetycki Wstęp .....	23
2.1. Podstawa tekstowa i struktura poetycka .....	23
2.2. Analiza tekstualna .....	25
2.3. Podsumowanie analizy poetyckiego Wstępu .....	55
3. Analiza tekstualna polemiki .....	59
3.1. Synchronizacja kalendarza .....	59
3.1.1. Wyznaczanie nowiu Księżyca w <i>Wojnie u bram</i> .....	60
3.1.2. Wyznaczanie nowiu Księżyca – aspekt badawczy .....	62
3.1.3. Przekładanie terminu przypadania świąt .....	65
3.1.4. Przekładanie terminu przypadania świąt – aspekt badawczy .....	67
3.1.5. Pierwszy dzień liczenia omeru .....	70
3.1.6. Ostatni dzień liczenia omeru .....	73
3.1.7. Liczenie omeru – aspekt badawczy .....	76
3.1.8. Święto Tygodni .....	80
3.1.9. Święto Tygodni – aspekt badawczy .....	82
3.1.10. Składanie ofiar przez przywódców plemiennych .....	84
3.1.11. Składanie ofiar przez przywódców plemiennych – aspekt badawczy ..	86
3.2. Halachy związane z szabatem .....	90
3.2.1. Zapalanie świecy w szabat .....	90
3.2.2. Zapalanie świecy w szabat – aspekt badawczy .....	92
3.2.3. Przenoszenie rzeczy w szabat .....	95
3.2.4. Przenoszenie rzeczy w szabat – aspekt badawczy .....	96
3.3. Ubój zwierząt i pożywienie .....	97
3.3.1. Ocena skali defektów zwierząt .....	97
3.3.2. Łączenie mięsa z mlekiem .....	99
3.3.3. Ocena skali defektów zwierząt, łączenie mięsa z mlekiem – aspekt badawczy .....	102
3.3.4. „Tłuste” organy zwierzęce .....	105
3.3.5. „Tłuste” organy zwierzęce – aspekt badawczy .....	107
3.3.6. Rzezak a ubój zwierząt .....	108
3.3.7. Rzezak a ubój zwierząt – aspekt badawczy .....	112

3.4. Małżeństwo .....	114
3.4.1. Małżeństwo z krewnymi .....	114
3.4.2. Poślubienie brata zmarłego męża.....	116
3.4.3. Małżeństwo z krewnymi i poślubienie brata zmarłego męża – aspekt badawczy .....	117
3.4.4. Kobieta w okresie menstruacji.....	120
3.4.5. Kobieta w okresie menstruacji – aspekt badawczy.....	123
4. Podsumowanie i wnioski końcowe.....	129
Bibliografia .....	137

## Wprowadzenie

Niniejsza monografia<sup>1</sup> poświęcona jest analizie szczególnego rodzaju traktatu halachicznego, znanego pod utrwalonym tytułem *Chleb jęczmienny* (להם שערים), choć – jak zostanie to wykazane w toku dalszych wywodów – zgodnie z intencją autora właściwa nazwa dzieła powinna brzmieć *Wojna u bram*. Jego autorem jest Szełomo ben Aharon, wybitny karański uczonego przełomu XVII i XVIII w., działający na litewskich terenach I Rzeczypospolitej<sup>2</sup>. Dzieło to wpisuje się w nurt karańskiej literatury apologetycznej, ukierunkowanej na obronę własnego prawa religijnego przy jednoczesnej krytyce halachy rabbanicznej.

Istnieje kilka powodów, dla których tekst ten zasługuje na odrębne opracowanie.

Po pierwsze dlatego, że dzieło to stanowi jedno z najważniejszych dokonań w dorobku autora, które dotychczas nie doczekało się wyczerpującego opracowania<sup>3</sup> – w przeciwieństwie do pełnej edycji innego jego polemicznego tekstu, pt. *Wieża mocy* (מגדל עוז, *miḡdal 'oz* – Akhiezer, Lasker 2011).

---

<sup>1</sup> Prezentowane opracowanie stanowi pokłosie rozprawy doktorskiej autora (napisanej pod kierunkiem prof. dra hab. Piotra Muchowskiego na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, tytuł rozprawy: *Edycja krytyczna traktatu Szełomo ben Aharona z Pozwola „Lechem Seorim”*, Poznań 2020) – jednak ogranicza się ono do warstwy analitycznej dysertacji. Oznacza to rezygnację z edycji tekstu hebrajskiego *Wojny u bram* oraz z jego polskiego przekładu, które planowane są do wydania w oddzielnym tomie. Jednocześnie ponownie poddano analizie poetycki *Wstęp*, któremu w dysertacji poświęcono mniej miejsca, a także przeformułowano część ustaleń dotyczących samej polemiki – zarówno w zakresie hipotez i wyciąganych wniosków, jak i w obrębie redakcji językowej. Wprowadzone zmiany wynikają z rezultatów dalszych badań nad analizowanym tekstem, prowadzonych przy częściowym finansowaniu ze środków grantowych: 1) Narodowe Centrum Nauki, Miniatura 7, nr rejestracyjny: 2023/07/X/HS2/00181 (nowe opracowanie poetyckiego *Wstępu*); 2) Inicjatywa Doskonałości – Uczelnia Badawcza, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, nr wniosku: 177/02/UAM/0008 (finansowanie wydania niniejszej monografii).

<sup>2</sup> Pełna edycja tego tekstu w języku hebrajskim została opublikowana przez Josefa Elgamila w 2007 r. Wydanie to pozbawione jest jednak zarówno aparatu krytycznego, jak i komentarza naukowego.

<sup>3</sup> Poza wspomnianą w przyp. 1. nieopublikowaną rozprawą doktorską.

Po drugie, analizowane dzieło stanowi istotne świadectwo intelektualnego oraz religijnego sporu między litewskimi karaimami a rabbanitami na przełomie XVII i XVIII w., w którym Szełomo ben Aharon uczestniczył jako bezpośredni obserwator i aktywny polemista.

Po trzecie, proces redakcji tej polemiki stanowił zapewne dla autora znaczące wyzwanie intelektualne, wymagał bowiem nie tylko biegłości w egzegezie Biblii Hebrajskiej, lecz także głębokiej erudycji w zakresie obu tradycji – karaimskiej i rabbanicznej. Kompetencje te były bowiem niezbędne zarówno dla merytorycznego uzasadnienia własnego stanowiska w sporze, jak i do skutecznego odparcia argumentacji strony przeciwnej. Wysoki poziom tych umiejętności znajduje bezpośrednie odzwierciedlenie w strukturze i treści *Wojny u bram*, która ukazuje szerokie spektrum intelektualnych inspiracji uczonego – manifestujące się w doborze przywoływanej literatury czy w biegłości warsztatowej jako komentatora Biblii Hebrajskiej – rzucając jednocześnie światło na kulturę i edukację karaimów polsko-litewskich tego okresu.

Po czwarte, *Wojna u bram* zachowała się w największej liczbie rękopisów spośród wszystkich dzieł tego autora – zgodnie z rejestrem Narodowej Biblioteki Izraela w Jerozolimie jest ich szesnaście. O szerokiej recepcji utworu świadczy również jego rozległy zasięg geograficzny, albowiem już w XVIII i XIX w. odpisy traktatu dotarły na Krym, do Konstantynopola, a nawet do Egiptu (Kairu). Oba te czynniki pozwalają domniemywać, iż właśnie to dzieło cieszyło się wśród karaimów większą popularnością i było częściej wykorzystywane w praktyce polemicznej aniżeli – wspomniane wyżej – *Uczyłł sobie lektykę*<sup>4</sup>.

Po piąte, istotnym walorem analizowanego utworu jest jego warstwa formalna. Sama polemika została zredagowana w formie responsów, opartych na strukturze pytań i odpowiedzi, które w swej konstrukcji odzwierciedlają dialog pomiędzy dwoma uczonymi – reprezentantami tradycji karaimskiej oraz rabbanicznej. O ile zasadnicza część dzieła

<sup>4</sup> Dzieło to – już w 1887 r. – wspomina się w „Słowniku Geograficznym Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich” (hasło: *Poswol*, tamże, t. VIII, s. 854-855). Autor hasła podaje, iż „[...] Salomon syn Aarona, karaita z P[oswola], jeździł do Upsali, gdzie złożył wykład opinii religijnych swych spółbraci w piśmie p. t. „Arpiron” [sic!]” (podpisano: J. Krz. [Jan Krzełowski]). Z kolei brak wydania *Wojny u bram* sprawia, że dzieło to nie jest uwzględnione w wymienionym studium badawczym Freda Astrena (2004).

realizuje cele argumentacyjne i polemiczne, o tyle poprzedzający ją odautorski *Wstęp* cechuje się wysokim stopniem poetyckości, w którym dominuje walor literacki, nie zaś funkcja ściśle informacyjnego czy naukowego wprowadzenia. Został on napisany językiem bogatym w metafory oraz kunsztowne nawiązania do frazeologii Biblii Hebrajskiej, co świadczy o artystycznych ambicjach karaimskiego uczonego. Na szczególną uwagę zasługuje zatem owo zestawienie poetyckiego prologu (zamiast klasycznej, odautorskiej przedmowy) z następującą po niej rygorystyczną polemiką teologiczną. Zastosowanie tak odmiennych rejestrów formalno-stylistycznych w obrębie jednego dzieła stanowi nie tylko oryginalny wkład Szełomo ben Aharona w rozwój karaimskiej myśli teologicznej oraz literatury pięknej, ale także odsłania jego przemyślaną strategię komunikacyjną. Autor dąży bowiem do wielopozomowego oddziaływania na odbiorcę, angażując nie tylko sferę racjonalną czytelnika, ale również jego emocjonalną i estetyczną wrażliwość.

Po szóste – *Wojna u bram* ma wysoką wartość reprezentatywną dla piśmiennictwa karaimów osiadłych w I Rzeczypospolitej na przełomie XVII i XVIII w. Dotyczy to w szczególności zawartych w nim opisów obyczajowości religijnej, metod egzegezy biblijnej oraz wykładni wybranych aspektów prawa halachicznego. Materiał ten stanowi istotną podstawę do przeprowadzania analizy porównawczej wierzeń karaimskich z tego okresu z doktryną wcześniejszych epok: począwszy od fazy formowania się ruchu w Babilonii i Palestynie (IX-X w.), poprzez etap rozwoju w ośrodku konstantynopolskim (ze szczególnym uwzględnieniem XV w.), aż po krąg krymskich kahałów, z którymi karaimi polsko-litewscy pozostawali w stałym kontakcie intelektualnym i osobistym.

Po siódme, niniejsza publikacja jest rezultatem ewaluacji i przeredagowania nieopublikowanej rozprawy doktorskiej, mającym na celu wprowadzenie do obiegu naukowego najistotniejszych aspektów analizowanego tekstu. Choć jej ramy wymusiły rezygnację z pełnej edycji krytycznej tekstu hebrajskiego wraz z komentarzem filologicznym oraz przekładem, to jednak udostępnienie szerszemu gronu badaczy wpływających z nich konkluzji wydaje się wysoce zasadne. Prezentacja dzieła poprzez pryzmat wybranych kontrowersji karaimsko-rabbanicznych, w zestawieniu z analizą kunsztownego, poetyckiego *Wstępu*, pozwala

na ukazanie traktatu jako istotnego zjawiska na mapie intelektualnej epoki, nawet przy założeniu koniecznej selekcji materiału źródłowego.

Zatem podjęte w pracy rozważania nad *Wojną u bram* mają służyć pogłębieniu wiedzy o tym dziele, a dalej o karaimizmie polsko-litewskim przełomu XVII i XVIII w., ze szczególnym uwzględnieniem praktyk prawno-religijnych oraz tradycji egzegetycznych Biblii Hebrajskiej.

# 1. Kontekst i założenia metodologiczne

## 1.1. Metodologia

Niniejsze studium ma na celu przeprowadzenie analizy literackiej – bez szerszego uwzględniania kontekstu historyczno-literackiego – wybranych kontrowersji karaimsko-rabbanicznych, zawartych w hebrajskojęzycznym dziele Szełomo ben Aharona *Wojna u bram* (לחם שערים). Przyjęcie takiej perspektywy, polegającej na rezygnacji z asynchronicznego i synchronicznego ujmowania rozwoju idei karaimskiej teologii, filozofii i prawa religijnego, umożliwia skoncentrowanie uwagi na samym tekście dzieła, tak aby uchwycić sensy, które ono samo artykułuje. Zatem w studium zastosowano podejście analityczne odwołujące się do postulatu „powrotu do dzieła samego”, którego celem jest ustalenie, co analizowany tekst rzeczywiście komunikuje niezależnie od procesów historyczno-literackich, z których wprawdzie wyrasta i z którymi polemizuje, lecz które nie zawsze muszą determinować jego sens. Studium ma wykazać, że możliwa jest rzetelna i skuteczna lektura dzieła – zarówno literackiego, jak i prawno-religijnego z elementami filozoficznymi czy biblijnej hermeneutyki – bez konieczności każdorazowego odwoływania się do idei i prądów, z których się ono wyłoniło.

Przyjęte założenie metodologiczne nie wyklucza jednak sięgania po interteksty, które w sposób bezsporny zawierają treści niezbędne do zrozumienia podstawowej warstwy semantycznej *Wojny u bram*. W takich przypadkach chodzi najczęściej o wyraźne odwołania, które wskazują – mniej lub bardziej jednoznacznie – na zewnętrzny wobec dzieła obszar literacki, filozoficzny lub teologiczny, w obrębie którego należy poszukiwać jego podstawowego sensu.

Kolejna uwaga metodologiczna dotyczy analizy intertekstualności biblijnej w dziele Szełomo ben Aharona. O ile w części polemicznej cytaty z Pisma pełnią funkcję *stricte* argumentacyjną (służąc jako dowód przyjętego stanowiska halachicznego), o tyle w poetyckim *Wstępie* ich rola ulega zmianie. Tutaj biblijne przytoczenia i parafrazy zyskują autonomiczną funkcję znaczeniową, niekiedy odległą od pierwotnego kontekstu. Niezbędne jest zatem ustalenie sensu danego fragmentu biblijnego niezależnie od jego funkcji w *Wojnie u bram*.

Pozwoli to na uchwycenie różnic zachodzących między tradycyjną egzegezą karaimską a analizą filologiczną i literacką. W związku z tym prezentacji wywodu halachicznego Szełomo ben Aharona towarzyszyć będzie każdorazowo osobny podrozdział, poświęcony wybranemu aspektowi badawczemu danego zagadnienia. Takie ujęcie pozwoli na skonfrontowanie argumentacji autora *Wojny u bram* ze współczesną perspektywą naukową i umożliwi pogłębioną analizę poruszanej problematyki. Przy czym przyjęta perspektywa ma jednak charakter przykładowy, a nie normatywny i nie rości sobie pretensji do bycia jedynym ani koniecznym modelem postępowania badawczego. Ponadto zarysowane w niniejszej monografii perspektywy badawcze oraz wybór konkretnych aspektów problemowych są pochodną indywidualnych zainteresowań autora. Nie w każdym przypadku motywuje je zatem wyłącznie ich hierarchiczna waga dla egzegezy całego dzieła Szełomo ben Aharona. Trudno bowiem zakładać, by pojedyncze zagadnienie wyselekcjonowane z kilkudziesięciu podjętych przez karaimskiego uczonego wątków mogło w sposób decydujący rzutować na wymowę całego traktatu. Niemniej należy uznać, iż suma przedstawionych w pracy zagadnień – mimo ich selektywnego charakteru – pozwala na nakreślenie miarodajnego obrazu spuścizny filozofa z Pozwola i stanowi istotne wsparcie w procesie interpretacji jego dzieła. Wracając do omawianej tu kwestii interpretacji Pisma, należy podkreślić, że analiza *passusów* biblijnych obecnych w polemice i w poetyckim *Wstępie* będzie opierać się m.in. na selektywnym wykorzystaniu dorobku biblistyki i filologii.

Zastrzeżenie „między innymi” wynika z faktu, iż w niniejszej monografii istotne miejsce zajmuje literacka analiza tekstu biblijnego, poprzez którą rozumie się interpretację tekstu masoreckiego jako spójnego i kompletnego dzieła *stricte* literackiego, bez odwoływania się ani do ustaleń krytyki genetycznej (w ujęciu de Biasi 2015: 9-16), ani do wyników badań archeologicznych czy historyczno-kulturowych (przykładem takiej analizy jest m.in.: Klimova 2024). Oczywiście, zgodnie z wcześniejszymi deklaracjami, w pracy zapewniono odpowiednią przestrzeń dla naukowego naświetlenia analizowanych zagadnień halachicznych oraz egzegetycznych, pojawiających się w dziele Szełomo ben Aharona. W tym ujęciu literacka analiza tekstu biblijnego pełni funkcję służebną względem dalszych, pogłębionych studiów o charakterze teologicznym, filozoficznym czy prawnoreligijnym.

Proces ustalania podstawowej warstwy semantycznej tekstu hebrajskiego *Wojny u bram* napotyka też na istotne trudności natury filologicznej. Złożoność hebrajszczyzny obu części traktatu, jej niekiedy dyskusyjna poprawność gramatyczna oraz liczne defekty zachowanych rękopisów sprawiają, iż odtworzenie intencji autorskiej staje się kluczowym wyzwaniem analitycznym. Należy przy tym zaznaczyć, że o ile merytoryczna część polemiczna pozostaje w dużej mierze klarowna (z pewnymi wyjątkami), o tyle poetycki *Wstęp* cechuje się znaczną wieloznacznością. W związku z tym w pracy wyraźnie rozdziela się treści obiektywnie czytelne od tych o charakterze hipotetycznym. Te ostatnie poddawane są procedurze uprawdopodobnienia poprzez przywołanie stosownych argumentów tekstualnych i analitycznych.

W zakresie zapisu fonetycznego oraz transliteracji przytaczanych tekstów hebrajskich (zarówno biblijnych, jak i pobiblijnych) przyjęto konwencję opracowaną przez Geoffreya Khana dla tekstów pobiblijnych (*Instructions for Authors*, [w:] „Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics”, s. 5-6). Została ona jednak zmodyfikowana w celu dostosowania zapisu do polskiej wymowy. Główne odstępstwa obejmują: zapis samogłoski niesylabicznej יי) jako /j/ (*jud*), spółgłoska ׀ jako /w/ (׀, *waw*), oraz szwa ruchome – /<sup>o</sup>/ (אׁ, *š<sup>o</sup>wa*). W kwestiach wokalizacji punktem odniesienia pozostaje tekst masorecki Biblii Hebrajskiej. W związku z tym w zapisie uwzględniono geminatykę (podwojenie spółgłosek, np. אלה, *'elle*) oraz wariantywną wymowę spółgłosek *bege<sup>o</sup>kefet*, wynikającą z ich kontekstu fonetycznego. Ponadto o ile transkrybowane są litery ם – /' / oraz ן / ' /, o tyle pomija się notację litery ן występującej w pozycji końcowej. W przypadku nazw własnych (ze szczególnym uwzględnieniem nazw osób, tytułów rozdziałów Miszny i Talmudu, komentarzy żydowskich, świąt, miesięcy itp.) zastosowano system transkrypcji uproszczonej, oparty na polskiej fonetyce (np. Awraham, Icchak; Tal. Bab., *Chulin*; omer, *nisan*).

Należy również zarysować zakres zagadnień, które świadomie pominięto w niniejszym opracowaniu. Przedmiotem odrębnych studiów nie uczyniono genezy ruchu karaimskiego – zarówno w jego wymiarze światowym (ośrodki w Palestynie, Babilonii, Egipcie, Konstantynopolu czy na Krymie)<sup>5</sup>, jak i lokalnym, odnoszącym się do ziem dawnej

<sup>5</sup> Zob. m.in. takie klasyczne już prace karaimoznawcze, jak: Poznański 1908; Revel 1912; Mann 1922; Tegoż 1972; Ankori 1952; Tegoż 1957; Tegoż 1959; Cohen

Rzeczypospolitej<sup>6</sup>, podobnież jak historię polemik rabbaniczno-karaïmskich<sup>7</sup>. Kwestie te przywoływane są jedynie w formie niezbędnych wzmianek kontekstowych. Przyjęto bowiem założenie, iż monografia skierowana jest do czytelnika sprofilowanego, posiadającego ugruntowaną wiedzę w zakresie historii i doktryny karaïmizmu lub potrafiącego odwołać się do obszernej literatury przedmiotu.

W analizowanym dialogu polemicznym karaïmski uczony podejmuje 30 wybranych zagadnień, głównie o charakterze halachicznym, które stanowią oś sporu między karaïmami a rabbanitami. Ze względu na wysoki stopień szczegółowości prowadzonych badań oraz konieczność uwzględnienia obszernej literatury źródłowej i krytycznej (zarówno po stronie karaïmskiej, jak i rabbanicznej) zdecydowano o poddaniu szczegółowej egzegezie jedynie reprezentatywnej części tych kwestii (co tłumaczy frazę „wybrane aspekty” w tytule niniejszej książki). Rezygnacja z opisu wszystkich trzydziestu pytań i odpowiedzi podyktowana jest dbałością o klarowność wywodu oraz chęcią uniknięcia nadmiernej wielowątkowości, która mogłaby zatrzeć główną linię argumentacyjną monografii. Niemniej przedstawione wyniki analiz są wystarczająco miarodajne, aby na ich podstawie sformułować w pełni zasadne i uprawnione naukowo wnioski.

Zatem w pierwszym rozdziale monografii zostanie skrótowo przedłożona biografia autora *Wojny u bram*, jak i budowa dzieła. Z kolei rozdziały drugi i trzeci będą poświęcone szczegółowej analizie kilku charakterystycznych kwestii poetyckiego *Wstępu*, jak i samej polemiki

---

1978; Nemoy 1980; Ben-Shammai 1985; Maman 1989; Lasker 1992; Tegoż 2015; Schur 1995; Elkin 1996; Astren 2003; Tegoż 2003b; Tegoż 2003b; Tegoż 2004; Gil 2003; Polliack 2003; Tejże 2015; Charlap 2005; Charlap 2005b; Greenspahn 2011; Muchowski 2012; Erder 2013; Chiesa, Goldenstein 2016; Akhiezer 2018.

<sup>6</sup> Uwzględniając bogatą tradycję polskich badań nad religią i kulturą karaïmską, należy w tym miejscu przywołać – choćby w formie wskazania kluczowych dla dyscypliny nazwisk – takich uczonych i działaczy jak: Tadeusz Czacki, Majer Bałaban, Tadeusz Kowalski, Aleksander Mardkowicz, Seraja Szapaszał, Ananiasz Zajączkowski, Włodzimierz Zajączkowski oraz Szymon Szyszman.

<sup>7</sup> Zob. np.: Bacher 1895; Poznański 1898; 1906; 1907; 1908; 1908b; 1908c; 1971b; Harkavy 1901; Assaf 1903; 1932b; 1933; Revel 1912; Yahuda 1942; Weis 1944; Markon 1946; Brückner 1962; Mann 1972; Aloni 1976; Nemoy 1980; Ben-Shammai 1985; Lasker 1991; 1992; Schlossberg 1992; Weinberger 1994; Polliack 1996; 2015; Schreinen 2002; Gil 2003; Astren 2004; Charlap 2005; Erder 2012, Erder 2013; Shapira 2014; Chiesa, Goldenstein 2016; Ravitsky 2016.

(choć tu jeszcze z uwzględnieniem wybranych aspektów *stricte* badawczych).

## 1.2. Intelktualna sylwetka Szelomo ben Aharona<sup>8</sup>

Szelomo ben Aharon urodził się w miejscowości Pozwole (Pozwol, Poswol, hebr. פּאָסוול)<sup>9</sup> na Litwie, prawdopodobnie przed 1665 r. – zmarł zaś około 1745 r. (opieram się na przekazie Simchy Icchaka ben Mosze Łuckiego – מאירת עינים, idiom. „jasno i wyraźnie”, *m<sup>o</sup> irat<sup>u</sup> ejnajim* – w wydaniu Elgamila, s. 145; por.: Tuori 2013: 26, 53, 79-80).

W tradycji karaimskiej zapamiętany został jako wybitny nauczyciel i mistrz. Świadectwem jego autorytetu jest fakt, iż w styczniu 1725 roku w Trokach ordynował jednego ze swoich uczniów na rzezaaka (שוהט, *šoheť*) tamtejszej gminy (Firkowicz II, 1592; za: Yariv 2014: 142-143; zob. też Mann 1972: 740-741). Prowadził też ożywioną korespondencję z karaimami z odległych ośrodków, m.in. z Konstantynopola i Damaszku (Akhiezer, Lasker 2011: 99; Aryeh 1988: 60-61). W listach tych podejmował tematykę dnia codziennego, polityczną (toczące się wojny), ale także zawile kwestie halachiczne i kalendarzowe (Mann 1935: 587, 687-688, 743-744, 1262-1267; zob. też dok. nr 143, 144, 147; Tegoż 1972: 1287-1288).

Głównymi ośrodkami jego aktywności były Troki, od których nazwy urobiono jeden z jego eponimów, oraz Wilno (Simcha Icchak ben Mosze Łucki מאירת עינים w wydaniu Elgamila, s. 146; zob. też: Akhiezer, Lasker 2011: 99; Aryeh 1988: 60-61).

Uczony ten był płodnym autorem pieśni religijnych, z których część weszła na trwałe do oficjalnego modlitewnika karaimskiego (Muchowski 2013, Tuori 2013). Na przykład w liturgii szabatowej wykorzystywano jego następujące utwory: *אזכור עם שירים, שבחות ליום שבת, מזמור ליום שבת, שבחות עם שירים, אזכור*: *אזכור* (utwory nr 1, 17, 19 w edycji Tuori 2013: 79-80). Często też odczytywano poruszającą pieśń żałobną upamiętniającą ofiary plagi w Trokach (*Á'orēr lēbābī lēqōnēn* – wg zapisu Tuori 2013: 80).

<sup>8</sup> Szerzej: Kubicki 2016.

<sup>9</sup> Więcej o tej miejscowości, zob.: „Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich”, t. VIII, s. 854-855.

Jego horyzonty intelektualne wykraczały także poza literaturę religijną – żywo interesował się bowiem literaturą piękną, w tym polską poezją renesansową. Wysoko cenił *Psalterz Dawidów* (1579) Jana Kochanowskiego, do tego stopnia, że własne przekłady niektórych psalmów na język karaimski wzorował na parafrazach poety z Czarnolasu (Akhiezer, Lasker 2011: 101).

W swej poezji Szełomo ben Aharon przemycił również wątki halachiczne (np. zakaz pracy w szabat) oraz polemiczne, uderzające w judaizm rabbiniczny i prymat *Tory ustnej* (utwory nr 17, 19 w wydaniu Tuori 2013: 363, 366). Pozostawił po sobie także wierszowane teksty o tematyce kabalistycznej (Muchowski 2014: 86-87; zob. też: Tuori 2013: 165).

Najbardziej znanym dziełem teologicznym uczonego z Pozwola jest traktat *Uczył sobie lektykę* (אפיריון עשה לו, 'apirjon 'aśa lo, tytuł nawiązuje do Pnp 3: 9; fragmenty dzieła opublikował Jacob Mann, 1935: 1444-1451<sup>10</sup>). Praca powstała około 1696 r. na prośbę rektora Królewskiej Akademii w Rydze, Johanna Pufendorffa (Astren 2004: 252-253). Dzieło to istnieje w dwóch redakcjach:

- a) w wersji krótszej (pierwotna) – sporządzonej w 1696 r. dla odbiorcy zewnętrznego przy okazji wizyty w Uppsali (Upsali) i wydanej w Wiedniu w 1830 roku (Astren 2004: 252-253; por.: Akhiezer 2018: 132; Mann 1972: 578);
- b) w wersji dłuższej – sporządzonej w 1710 r.; stanowiącej autorską przeróbkę, poszerzoną o szczegóły istotne dla samych karaimów (Mann 1935: 1444).

Traktat zawiera zarys prawa karaimskiego oraz apologetykę wymierzoną w zarzuty rabbanitów. Autor omawia w nim zasady koszerności, kalendarza, małżeństwa (w kontekście którego pisze, iż „zwyczaje z nim związane są znane dzięki tradycji przekazywanej z pokolenia na pokolenie” במנהג הזווג ולקיימת האשה. [...] ומנהגו ידוע מההעתקה המשתלשלת) „דור אחר דור” – za: Mann 1935: 1448), jak też piętnuje rabbiniczne antropomorfizmy obecne w agadach (Szełomo ben Aharon, [*Uczył sobie lektykę*], s. 18).

---

<sup>10</sup> W niniejszej publikacji będę głównie opierał się na izraelskiej, pełnej edycji traktatu, wydanej w 1960 roku, przy czym należy zauważyć, iż wydanie to nie ma wskazanego redaktora naukowego (zob. Bibliografia: Szełomo ben Aharon, [*Uczył sobie lektykę*]). Wykaz pozostałych wydań podaje Astren (2004: 252-253).

Struktura dzieła opiera się na symbolicznym podziale na dwie części: *Roboam syn Salomona* oraz *Jeroboam syn Nebata*. Jest to aluzja do rozłamów królestwa izraelskiego (ok. 932 r. p.n.e.), który zdaniem Szełomo ben Aharona antycypował podział na karaimów i rabbanitów, datowany przez niego na czasy Szymona ben Szetacha (II/I w. p.n.e.). Pochodzenie karaimów wywodzi on od Królestwa Południowego, czyli od potomków króla Salomona (Szełomo ben Aharon, [Uczył sobie lekturę], s. 6).

Mimo statusu najbardziej rozpoznawalnego dzieła w dorobku Szełomo ben Aharona, traktat ten nie stał się dotąd przedmiotem wyczerpujących studiów badawczych. Dotychczasowa recepcja utworu sprowadzała się do wydań tekstowych oraz lakonicznych wzmianek krytycznych, co pozostawia istotną lukę w badaniach analitycznych nad myślą tego karaimskiego uczonego.

Do innych znaczących pism Szełomo ben Aharona należą:

- a) *Wieża mocy* (מגל עוז, *miḡdal 'oz*, nawiązanie do Sdz 9: 51; Ps 61: 4; Prz 18: 10) – traktat polemiczny poddający krytycznej analizie dogmaty chrześcijaństwa (tekst opublikowany w opracowaniu: Akhiezer, Lasker 2011);
- b) *Delikatnie a dobrze* (רַק וַיִּטֹּב, *raḳ wa-toḅ*, nawiązanie do Rdz 18: 7) – gramatyka języka hebrajskiego w formie pytań i odpowiedzi;
- c) *Wpajaj młodzieńcowi* (חַנוּךְ לַנַּעַר, *ḥanoḳ lan-na'ar*, nawiązanie do Prz 22: 6) – praca z dziedziny pedagogiki o wychowaniu młodzieży.

Po śmierci mistrza w 1745 r. w Trokach, jego uczeń Icchak syn Awrahama (zm. 1754 r.) przesłał rękopisy trzech kluczowych dzieł polemicznych Szełomo ben Aharona uczoneму z Bremy – Conradowi Ikenowi, co przyczyniło się do wczesnej recepcji jego myśli w Europie Zachodniej (Mann 1935: 680-681).

### 1.3. Ogólna charakterystyka *Wojny u bram* – budowa i treść

Najstarszy znany manuskrypt *Wojny u bram* pochodzi z 1730 r., co oznacza, że powstał on jeszcze za życia Szełomo ben Aharona z Pozwoła. Kodeks ten oznaczony jest sygnaturą Heb.e.12 2/2777 i spoczywa w zbiorach Bodleian Library w Oxfordzie (w Narodowej Bibliotece Izraela w Jerozolimie pod numerem F 21357 dostępny jest jego mikro-

film)<sup>11</sup>. Analiza wstępu jak i kolofonu pozwala zidentyfikować kopistę jako Mordechaja ben Shemuela (מרדכי בן שמואל)<sup>12</sup>. Skryba ten określa Szełomo ben Aharona mianem członka najbliższej rodziny, stosując termin מטרף (*m<sup>s</sup>sarep*), tj. ‘brat matki’ – co wskazuje, iż Mordechaj był siostrzeńcem karaimskiego uczonego<sup>13</sup>. Zgodnie z informacją przekazaną przez kopistę rękopis sporządzono w Kukizowie w celu jego przesłania do Konstantynopola.

Stan zachowania wskazanego rękopisu, oceniany na podstawie mikrofilmu, jest relatywnie dobry, a tekst pozostaje w pełni czytelny, zaś nieliczne ubytki, uszkodzenia czy przekreślenia nie wpływają na jego czytelność ani wartość badawczą<sup>14</sup>.

W kodeksie tekst *Wojny u bram* jest rozproszony w kilku jednostkach redakcyjnych: pierwsza partia tekstu, poprzedzona obcą interpolicją bez związku z *Wojną u bram*, rozpoczyna się na  $\frac{3}{4}$  wysokości karty 3r i kończy na karcie 7r. Druga, najkrótsza sekcja, obejmuje zakres od karty 64v do  $\frac{1}{5}$  wysokości karty 67v (przy czym reszta

<sup>11</sup> Lista manuskryptów wraz z przyjętym w niniejszej pracy system ich oznaczeń, datą powstania, miejscem przechowywania wraz z sygnaturą, jak i – w nawiasach kwadratowych – numeracją mikrofilmów w Narodowej Bibliotece Izraela w Jerozolimie: **B**<sub>1</sub> – 1730 r., The **Bodleian** Libraries, University of Oxford, Ms. heb. e. 12. Catalogue Neubauer Oxford England 2777 [F 21357]; **O**<sub>1</sub> – 1768 r., Institute of **Oriental** Manuscripts, the Russian Academy of Sciences, St. Petersburg, Ms. B 143 [F 53068]; **N** – 1793 r., The **National** Library of Russia, St. Petersburg, Ms. EVR I 756 [F 50998]; **M** – 1810 r., The **Montefiore** Library, London, Ms. 18, Ms. 437 [F 5180]; **B**<sub>2</sub> – 1826/7 r., The **Bodleian** Libraries, Ms. Opp. Add. Oct. 25. Catalogue Neubauer Oxford England 2387 [F 21667]; **J**<sub>1</sub> – 1840/41 r., The **Jewish** Theological Seminary of America, New York, Ms. 3308. Acc. 13191. Ms. D. 481 [F 35134]; **O**<sub>2</sub> – 1864 r., Institute of **Oriental** Manuscripts, Ms. B 122 [F 53060]; **K** – 1873 r., **Karaite** Community in Israel, Ramle, Israel. Ms. 3 [F 38808]; **R** – 1873 r., Elgamil Yosef, **Ramle**, Ms. 42 [F 44009]; **J**<sub>2</sub> – 1882 r., The **Jewish** Theological Seminary of America, Ms. 8912. Acc. 4054 [F 49424]; **O**<sub>3</sub> – 1889 r., Institute of **Oriental** Manuscripts, Ms. B 427 [F 53593]; **BL** – XIX w. (?), The **British Library**, London, Or. 12349 Gaster, Moses Collection Ms. 171 [F 8293]; **O**<sub>4</sub> – XVIII/XIX w. (?), Institute of **Oriental** Manuscripts, Ms. A 83 [F 52336]; **O**<sub>5</sub> – XVIII/XIX w. (?), Institute of **Oriental** Manuscripts, Ms. A 101 [F 52348]; **O**<sub>6</sub> – XIX w. (?), Institute of **Oriental** Manuscripts, Ms. A 119 [F 52365]; **O**<sub>7</sub> – XIX w. (?), Institute of **Oriental** Manuscripts, Ms. A 3 [F 52475].

<sup>12</sup> Zob. szerzej: Mann 1972: 743-745, 1284 i nn.

<sup>13</sup> Por.: Mann 1972: 1285 oraz przyp. 730, gdzie wskazano, że matka Mordechaja ben Shemuela była kuzynką Szełomo ben Aharona.

<sup>14</sup> Podobna konstatacja odnosi się do pozostałych rękopisów.

karty jak i 68r są puste); pozostała część tekstu została zlokalizowana na kartach 125r-128v, kończąc się na poziomie 1/5 ostatniej ze wskazanych stron.

Warstwa paleograficzna reprezentuje pismo konsonantyczne i półkursywne, wykazujące wyraźne analogie do pisma charakterystycznego dla środowiska karaimów halickich, co jest spójne z pochodzeniem kopisty. Jak już wskazano, ogólny charakter pisma pozostaje czytelny, a trudności w odróżnieniu poszczególnych liter nie odbiegają od tych, znanych z innych hebrajskich rękopisów. Także tutaj występują zatem przypadki graficznego podobieństwa liter w parach: כ i ך, ב i ם, ך i ם, ם i ם – przy czym każda z liter pary może przybierać kształt drugiej.

W zakresie interpunkcji hebrajszczyzny omawianego rękopisu istotną rolę odgrywa znak przypominający współczesny dwukropek, pełniący odmienne funkcje od dzisiejszych norm przestankowania: w partiach poetyckich sygnalizuje zamknięcie wersu, natomiast w polemice religijnej wyznacza granice jednostek kompozycyjnych typu *passus* czy akapit. Ponadto stosowany jest znak graficzny trzykropka w układzie trójkąta równobocznego, który zazwyczaj wyznacza koniec większej całości kompozycyjnej – np. w polemice oznacza zakończenie wypowiedzi karaima bądź rabbanity. Czasami służy dekoracyjnemu wydzieleniu odmiennych sekcji dzieła, jak *Zagadki* od *Wstępu*, czy samej polemiki od kolofonu kopisty. Znak ten może jednak pełnić również inne funkcje, np. zamykać zdanie lub akapit, co wskazuje, że jego stosowanie nie jest w pełni konsekwentne i nie pozwala jednoznacznie wydedukować jego funkcji z tekstu.

Ostatnim znakiem graficznym najczęściej stosowanym przez kopistę jest kropka umieszczana nad wyrazem, wskazująca na błąd w zapisie (np. ortograficzny). W takim przypadku poprawną literę lub słowo zapisuje on nieco powyżej linii tekstu (czasem także po wyrazie lub na marginesie). Poza tym kropkę stosuje się także w celu wyróżnienia konkretnych liter danej wypowiedzi (np. w celu wskazania daty rocznej), jak i w przypadku skrótów i skrótowców utartych zwrotów językowych czy niektórych cytatów biblijnych (jako akrostychy wyrażenia biblijnego).

Dokładna data powstania *Wojny u bram*, jak również bezpośrednie okoliczności, które skłoniły karaimskiego uczonego do napisania tej

polemiki, pozostają w sferze hipotez. Obecnie najwcześniejszym *terminus ante quem*, poświadczającym istnienie tekstu, jest odnotowana w przywołanym rękopisie data תפ”” 1730, czyli 1730 (a ściślej 10. dzień miesiąca *szwat* 490 r. według skróconej rachuby, czyli 28 stycznia 1730 r.)<sup>15</sup>.

Pod względem formalnym dzieło charakteryzuje się heterogeniczną strukturą, obejmującą – pomijając elementy paratekstualne pochodzące od kopisty, takie jak wprowadzenie czy kolofon – cztery części o zróżnicowanej objętości: *Zagadkę*, poetycki *Wstęp*, dwuczęściową polemikę oraz następujące po nich nieformalne zakończenie o charakterze krótkiej konkluzji.

*Zagadka* (הגידה, *hida*) – zredagowana enigmatycznym i hermetycznym językiem – zawiera szereg instrukcji dotyczących wykreślania kresek, linii, okręgów. Według założenia autora operacje te mają doprowadzić czytelnika do deszyfracji czterech liter składających się na jego imię. Dyrektywy te cechują się znacznym stopniem niejasności, co utrudnia sformułowanie jednoznacznego rozwiązania kryptogramu<sup>16</sup>. Istotność *Zagadki* w strukturze dzieła przejawia się przede wszystkim w pytaniu o teleologię stosowanych przez autora zabiegów kryptograficznych. Analiza przyczyn, dla których Szełomo ben Aharon zdecydował się na zachowanie anonimowości, pozwala sformułować dwie hipotezy.

Po pierwsze, zasadniczy zrąb argumentacji utworu stanowią treści przejęte z wcześniejszych karaimskich dzieł polemicznych i prawno-religijnych, co mogło skłonić autora do rezygnacji z pełnej autoprezentacji w celu uniknięcia posądzeń o przypisywanie sobie cudzego dorobku. O skromności (ענותו, *anwenatuno*, ‘jego skromność; jego pokora’) autora *Wojny u bram* wspomina nota poprzedzająca *Zagadkę* (fol. 3 r.12-13):

הכותב זה הספר לא נשא את שמו על שפתו לרוב ענותו ולא בראש  
פעולתו חד חידתו [...]

<sup>15</sup> W kwestii zastrzeżeń dotyczących przeliczania żydowskich dat podawanych przez karaimów oraz wynikającej stąd konieczności zachowania ostrożności – zob. Muchowski 2020.

<sup>16</sup> Zagadnieniu temu zamierzam poświęcić osobny artykuł.

„Autor tej księgi nie wypowiedział *imienia swego ustami swymi* (Wj 20: 6; 28: 29; Pwt 5: 10; Ps 16: 4) ze względu na swoją wielką skromność, lecz na początku swego działania *ulożył zagadkę* (Sdz 14: 12) [...]”<sup>17</sup>

Trudna do rozstrzygnięcia pozostaje jednak kwestia, czy uwaga ta pochodzi od samego autora, czy też stanowi późniejszą głosę kopisty (w pozostałych rękopisach, niezwiązanych genologicznie z najstarszym, również się ona pojawia). Gdyby pochodziła od Szełomo ben Aharona, proponowana teza o skromności uczonego byłaby nieco mniej prawdopodobna.

Po drugie, w poetyckim *Wstępie* autor przywołuje motyw bezpośredniej boskiej interwencji w jeden z aspektów procesu powstawania niniejszego dzieła. Można przypuszczać, iż nadanie przedmowie formy poetyckiej (a zatem włączonej w domenę fikcji literackiej) oraz ukrycie tożsamości stanowiło strategię obronną przed ewentualnymi zarzutami o bluźnierstwo.

Na zakończenie prowadzonych tu rozważań warto jeszcze zaznaczyć, iż tożsamość twórcy jest współcześnie znana nie tyle dzięki rozwiązaniu wspomnianej łamigłówki, ile na podstawie analizy wstępów redakcyjnych i kolofonów, w których kopiści w sposób bezdyskusyjny przypisują autorstwo Szełomo ben Aharonowi z Trok (lub z dopiskiem *הדידן*, *jedidja*, ‘umiłowany (przez) Boga’).

Jeśli chodzi z kolei o literacki *Wstęp*, to został on skomponowany w konwencji poetyckiej, z wykorzystaniem rymów oraz licznych parafraz i cytatów biblijnych, rekontekstualizowanych na potrzeby autorskiej narracji. Za pomocą biblijnej frazeologii Szełomo ben Aharon konstruuje dramatyczny wywód, przedstawiając w sposób symboliczny aktualny stan relacji między wspólnotami karaimskimi a rabbanicznymi, które w jego opisie najczęściej przyjmują metaforyczną formę konfliktu zbrojnego czy bratobójczej walki. Poetycki *Wstęp* stanowi zatem swoiste preludium do zasadniczej części *Wojny u bram*, a więc do polemiki<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Przekład własny autora, o ile nie zaznaczono inaczej (włącznie z wyróżnionymi kursywą intertekstami biblijnymi).

<sup>18</sup> Po poetyckiej przedmowie we wszystkich rękopisach występuje intytulacja rozpoczynająca dialog między rabbanitą a karaimem. Różni się nieco ona w poszczególnych rękopisach i prawdopodobnie nie pochodziła od autora.

Główna, polemiczna oś kompozycyjna *Wojny u bram* została podzielona na dwie sekcje. Pierwsza z nich obejmuje 15 pytań (lub – zależnie od tradycji rękopiśmiennej – zarzutów) sformułowanych przez stronę rabbaniczną, na które bezpośrednio odpowiada interlokutor karaimski. Sekcja druga zawiera analogiczną liczbę 15 pytań skierowanych przez karaima do rabbanity. Pytania w tej części są bardziej rozbudowane, zawierają pogłębioną egzegezę i apologię karaimskiej halachy, jak i rygorystyczną krytykę stanowiska rabbanicznego. Warto podkreślić, że pytania karaima pozostają bez odpowiedzi. Pod względem formalnym zatem jedynie pierwsza część dialogu realizuje klasyczny model responsów (שאלות ותשובות, *šā'elot u-t'šubot*), podczas gdy druga stanowi zbiór 15 obszernych passusów pytajnych. Obie części koncentrują się na problematyce prawa religijnego oraz związanej z nim hermeneutyki Biblii Hebrajskiej.

Finalna część *Wojny u bram* – pozbawiona osobnej tytulacji – pełni dwojaką funkcję: argumentacyjnego oraz literackiego epilogu. W wymiarze argumentacyjnym strona karaimska formułuje ostatni zarzut wobec rabbanitów, dotyczący nadawania potomstwu pozabiblijnych imion. Jest to w istocie zabieg retoryczny, służący nie tylko utwierdzeniu tezy o merytorycznym zwycięstwie stanowiska karaimskiego w zakończonym właśnie sporze prawno-religijnym, lecz także symbolicznej deprecjacji rabbanicznego rozmówcy, który zostaje wezwany do porzucenia błędnej doktryny. Z kolei literacki charakter zakończenia przejawia się w powrocie do stylistyki znanej z poetyckiego *Wstępu*. Cytaty biblijne przestają tu pełnić funkcję wyłącznie dowodową (argumentacyjną), a stają się też narzędziem kreacji świata przedstawionego, obrazując scenę pożegnania obu uczonych<sup>19</sup>.

Tak zatem kształtują się – w ogólnych zarysach – struktura i treść *Wojny u bram* Szełomo ben Aharona.

---

<sup>19</sup> Bezpośrednio po tym zakończeniu następuje jeszcze kolofon skryby. O konwersji rabbanitów na karaizm zob. np.: Muchowski 2021.

## 2. Poetycki *Wstęp*

### 2.1. Podstawa tekstowa i struktura poetycka

W najstarszym rękopisie (B<sub>1</sub>, pochodzącym z 1730 r.) poetycki *Wstęp*, zwany w tekście źródłowym po hebrajsku *האדמה* (*haqdama*, ‘wstęp, przedmowa’), znajduje się na stronach: fol. 3r (5 wierszy liczonych od dołu strony), fol. 3v (35 wierszy), jak i fol. 4r (6 pierwszych wierszy od górnego marginesu). Ze względu na swoją treść i formę nie stanowi on standardowej odautorskiej przedmowy, faktograficznie referującej okoliczności powstania dzieła, lecz jest rezultatem świadomego procesu twórczego: tekstem o odpowiednio wykreowanej fabule lirycznej, specyficznej metaforyce, z przemyślaną poetyką (zarówno w zakresie rymów i rytmiki, jak i w swobodnym, artystycznym wykorzystaniu cytatów zaczerpniętych z Biblii Hebrajskiej).

W niniejszej monografii koncentruję się na analizie semantycznej i strukturalnej tekstu archetypowego, zrekonstruowanego na podstawie porównania 16 wersji rękopiśmiennych<sup>20</sup>. Z uwagi na znaczną liczbę wariantów tekstowych świadomie pomijam szczegółową analizę kodykologiczną, obejmującą m.in. opis wykorzystanego atramentu, rodzaju papieru, widocznych znaków wodnych, filigranów, śladów użytkowania materiału piśmienniczego, czy też praktyk skrybów, takich jak typ liniowania, czy charakter pisma – o ile dane te nie okażą się niezbędne dla ustalenia tekstu archetypowego.

W rękopisie (B<sub>1</sub>) *Wstęp* zapisany jest w sposób prozodyjny, przy jednoczesnym zastosowaniu specjalnego znaku graficznego (przypominającego współcześnie używany dwukropek (:), zazwyczaj oddzielony spacją po obu stronach), który wyznacza granice kolejnych wierszy poetyckiego utworu. Drugim, równie istotnym wskaźnikiem tej delimitacji jest rym.

Stosowane przez autora rymy są konwencjonalne, zazwyczaj ograniczone do współbrzmienia w obrębie ostatniej sylaby wyrazu<sup>21</sup>, o nieregularnej

<sup>20</sup> Są to kolejno – od najstarszego do najmłodszego: O<sub>1</sub> (1769 r.), N, M, B<sub>2</sub>, J<sub>1</sub>, O<sub>2</sub>, K, R, J<sub>2</sub>, O<sub>3</sub> (1889 r.). Datowanie pozostałych uwzględnionych przeze mnie rękopisów, tj. BL, O<sub>4</sub>, O<sub>5</sub>, O<sub>6</sub>, O<sub>7</sub>, pozostaje niepewne; zgodnie z opisami kodykologicznymi Narodowej Biblioteki Izraela w Jerozolimie szacuje się je na XIX w. lub przełom XVIII i XIX w.). Polski przekład *Wstępu* (wraz z pierwszym zagadnieniem polemiki), zob.: Kubicki 2016 (b).

<sup>21</sup> W utworze zanotowano 16 przypadków rymów obejmujących dwie, a miejscami trzy jednostki wersyfikacyjne, w których współbrzmienie fonetyczne wykracza

rozciągłości wierszowej – najczęściej dwuwierszowe, choć występują także pojedyncze przykłady układów typu: *aaa*, *aaaa*, a nawet: *aaaaa*<sup>22</sup>. W dwóch przypadkach rym w następujących po sobie wierszach utworu nie pokrywa się w pełni brzmieniowo (fonetycznie) w granicach całej sylaby, lecz ogranicza się wyłącznie do jej ośrodka sylabicznego, a więc samogłoski – w istocie mamy tu zatem do czynienia raczej z podobieństwem graficznym odpowiadających sobie wersów utworu, np. : לבבי (*l<sup>b</sup>baḥi*) wobec נגעה בי (*naḡ 'a bi*), jak i התורה הכתובה (*hat-tora hak-k<sup>ṯ</sup>tuba*) wobec יאמר בה (*jo 'mar ba*)<sup>23</sup>.

Rymy bardzo często, choć nie zawsze, wynikają ze wspólnej budowy gramatycznej danej części mowy, a także z użycia tego samego zaimka sufigowanego, np. : מריבה – אהבה (*m<sup>ṯ</sup>riḇa – 'ahaḇa*), עומדך – יריך (*jadeḵa [lub: jadejka] – 'omdeka*), זרות – וכעורות (*zarot – u-k<sup>ṯ</sup>'oroṭ*), פנות – אמונות (*'emunot – pinot*), דברייהם – שניהם (*dibrejhem – šnejhem*)<sup>24</sup>.

---

poza granicę jednej sylaby. W niektórych miejscach trudno jednoznacznie wyznaczyć granicę rymu, ponieważ zapis spółgłoskowy sugeruje inną segmentację niż rekonstrukcja fonetyczna (np. wg wokalizacji masoreckiej). Przykładowo: פקאו, נושא, מִשְׁאוּ – masorecki podział sylabiczny (*kis-s<sup>ṯ</sup>- 'o, noš- 'o, maš-ša- 'o*) sprawia, że rym redukuje się zasadniczo do głoski /o/ (przy założeniu, że litera א pełni funkcję grafemu). Zapis graficzny natomiast sugeruje zakres rymu w obrębie sekwencji סאוּ wobec שִׂאוּ.

<sup>22</sup> Typ rymu zależy również od tego, czy sekwencje wyrazowe takie jak החיצוניות (*ha-ḥiṣonijot*), לתלפיות (*l<sup>ṯ</sup>-talp<sup>i</sup>jot*), פנימיות (*p<sup>n</sup>nimijot*), אמונות (*'emunot*), פנות (*pinot*) zaklasyfikuje się jako układ *aaaaa (-oṭ)*, czy jako *aaabb (-ijot; -oṭ)*. Podobnych przypadków granicznych w tekście występuje więcej, co utrudnia jednoznaczną typologię rymów.

<sup>23</sup> Należy zauważyć, że wymowę przyimka אַ można w obu omawianych przypadkach zrealizować wariantywnie, tak aby uzyskać rym także na poziomie spółgłoski: zamiast realizacji zwarto-wybuchowej możliwa jest realizacja zwarto-szczelinowa: *leḇaḥi – naḡ 'a bi*, *hat-tora hak-ktuba – jo 'mar ba*.

<sup>24</sup> Przykładowe rymy, które wymykają się standardowym konwencjom wersyfikacyjnym (w znaczeniu: nie opierają się na tożsamości form fleksyjnych, obejmują wyrazy należące do różnych części mowy, ich zbieżność brzmieniowa nie implikuje wspólnej kategorii gramatycznej ani identycznej końcówki fleksyjnej), to m.in.: הרע – החיצוניות – כמבכירה – זורה – *w<sup>ṯ</sup>-zara – k<sup>ṯ</sup>-maḅkira*), וטהורה – לתלפיות – וכליות – עד מתי – *u-kl<sup>i</sup>lotaj – 'ad mataj*), האלה – לפלא – לנטות – המטות – *lin<sup>i</sup>ot – ham-ma<sup>t</sup>ot*), פשעם – בעם – *ba- 'am – piš 'am*), מגרשים – בקודשים – *b<sup>ṯ</sup>-qodašim – m<sup>ṯ</sup>garšim*), ירך – מלך – *jeleḵ – me-ro 's – liḡroš*), מראש – לדרוש – כמנהגו – והונו – *k<sup>ṯ</sup>-minhaḡo – w<sup>ṯ</sup>-hoḡo*), משה – משאו – *kiss<sup>ṯ</sup> 'o – noš 'o – mašša 'o*), עוז – ויעוז – *oz – w<sup>ṯ</sup>-oz*), ויהלום – בשלום – *wa-halom – w<sup>ṯ</sup>-jahalom – ḥas-šalom*). Jeżeli dana forma pochodzi z cytatu biblijnego, jej wymowę oddają zgodnie z kontekstową wokalizacją

## 2.2. Analiza tekstualna

Prócz niekonwencjonalnej budowy literackiego *Wstępu* na szczególną uwagę zasługuje jego treść, dostarczająca informacji o przyczynach powstania dzieła, choć – co należy od razu zaznaczyć – nie mają one charakteru faktograficznego ani historycznego (w tym sensie, że na ich podstawie można by wskazać ewentualnych zleceńodawców utworu, jak ma to miejsce w przypadku *Uczył sobie lektykę* tego samego autora, lub też określić czas jego powstania, bądź wymienił inne okoliczności mu towarzyszące), lecz wywodzą się raczej z wewnętrznych, duchowych pobudek Szełomo ben Aharona, który – jak zostanie to dalej wykazane – jako wykształcony karaimski erudyta i duchowny, a zarazem utalentowany pisarz-poeta, dał teologiczno-literacki wyraz swoim troskom o stan relacji pomiędzy skonfliktowanymi wyznawcami wiary Mojżeszowej, mianowicie karaimami i rabbanitami przełomu XVII i XVIII w.

Już pierwsze słowa *Wstępu* wyraźnie pokazują, że poeta chętnie sięga po liczne cytaty z Biblii Hebrajskiej, wykorzystując je do wyrażenia własnych, bądź – ściślej rzecz ujmując – przynależnych podmiotowi lirycznemu, stanów emocjonalnych i psychicznych, takich jak troska o zgodę pomiędzy wyznawcami wiary Mojżeszowej, bezkompromisowość w dążeniu do poznania prawdy o przyczynach rozłamu wewnątrzreligijnego czy krytycyzm wobec odstępców od wyłożonych w Biblii Bożych praw (fol. 3 r.21-22)<sup>25</sup>:

על משכבי בלילות בקשתי את שאהבה : נפש<sup>26</sup> שמתני<sup>27</sup> נדיב לחקור בדברי  
22 מסה ומריבה<sup>28</sup> [...]

„[Leżąc] w swoim łóżku po nocach pragnąłem tego, którego ukochała [ma dusza]<sup>29</sup>. Ma dusza (Pnp 3: 1) wielkodusznie po-

---

masorecką (Biblia Hebraica Stuttgartensia), jak na przykład wymowa *bas-šalom* z ostatniego przykładu. Taka realizacja fonetyczna korzystniej oddaje brzmieniowy charakter rymów w tekście Szełomo ben Aharona niż zapis słownikowy.

<sup>25</sup> W tym oraz w kolejnych cytatach posługuję się zrekonstruowanym przeze mnie tekstem archetypowym.

<sup>26</sup> Pnp 3: 1.

<sup>27</sup> Pnp 6: 12 (נפשי שמתני) oraz Hi 7: 20 (שמתני).

<sup>28</sup> Wj 17: 7.

<sup>29</sup> Wyrażenie „ma dusza” występuje w tekście *Wstępu* jednokrotnie. W przekładzie polskim przytaczam je dwukrotnie wyłącznie z powodów semantycznych.

wolala mnie (Pnp 6: 12)<sup>30</sup> [do tego], aby zbadać sprawę [owego] sporu i konfliktu<sup>31</sup> (Wj 17: 7) [...].”<sup>32</sup>

W przytoczonym fragmencie poeta aż trzykrotnie sięga po cytaty z Biblii Hebrajskiej, aby za ich pomocą wprowadzić czytelnika w atmosferę duchowej podniosłości, w jakiej sam się znalazł: nieoczekiwanego rozpoznania w sobie pragnienia zbadania przyczyn konfliktu pomiędzy braćmi, tj. karaimami i rabbanitami. Postacie te zostaną wkrótce wprowadzone na scenę narracji nie wprost, lecz metaforycznie, za pomocą sformułowań: אחי בגדו (’ahaj baḡdu), „moi bracia zdradzili” (fol. 3 r.23, Hi 6: 15), oraz ודבקו באלילים (w<sup>2</sup>-dabqu ba-’elilim), „i przyłgnęli do [innych] bożków” (fol. 3 r.24). Warto zatem przyjrzeć się temu, w jaki sposób autor wykorzystuje wskazane tu biblijne odniesienia intertekstualne i jak nadaje im nowe funkcje znaczeniowe.

Zgodnie z treścią Pnp 3: 1 podmiot liryczny jest kobietą leżącą w łóżku, wyrażającą głębokie pragnienie przebywania ze swym ukochanym, który – co istotne – jest człowiekiem. Tymczasem we *Wstępie* Szełomo ben Aharona te same biblijne słowa niosą ze sobą znaczenie zasadniczo odmienne: tutaj podmiot liryczny jest mężczyzną, który cytat z *Pieśni nad Pieśniami* odnosi co prawda do osoby ukochanej בקשתי (בקשתתי), „pragnąłem tego, którego ukochała ma dusza”, *biqaššti ’et še-’ahaba napšti*), którą jest nie człowiek, lecz Bóg.

Założenie to wynika zarówno z dalszej treści utworu, jak i z funkcjonalnego kontekstu *Wstępu*. W toku narracji poetyckiego *Wstępu* na scenę zostaną bowiem wprowadzeni interlokutorzy przyszłej dysputy religijnej, czyli – wspomniani wcześniej – „bracia, którzy zdradzili”, „przyłgnęli do [innych] bożków”, oraz „wyszli poza zagrodę jedności”

---

W tekście hebrajskim pełni ono dwie funkcje syntaktyczno-semantyczne: zamyka pierwszą część zdania oraz otwiera kolejną. Czytelnik musi na podstawie kontekstu zdaniowego rozpoznać tę podwójną funkcję, w przeciwnym razie jedna z części wypowiedzi pozostawałaby znaczeniowo niekompletna.

<sup>30</sup> Jedno z podstawowych znaczeń czasownika לשים to: ‘wyznaczać; ustanawiać’ (Jastrow, hasło: שים, שום, s. 1535; Klein, hasło: שים, שום, s. 654; Koehler, Baumgartner, t. III, hasło: שים, שום, s. 1321-1326; Koehler, Baumgartner, Stamm, t. II, hasło: שים, s. 347-350).

<sup>31</sup> Pod obrazem „sporu i konfliktu” autor odnosi się do współczesnych sobie kontrowersji religijnych pomiędzy karaimami a rabbanitami.

<sup>32</sup> Przekład własny autora, o ile nie wskazano inaczej (dotyczy to również cytatów biblijnych). Kursywą zaznaczono granice intertekstów.

(ויצאו מגדר האחדות), *w<sup>o</sup>-jaš'u mig-geder ha-'ahdut* – fol. 3 r.24), a zatem postaci, które odeszły od Boga. Jedną zaś z osób pozostających przy Bogu jest natomiast narrator (auktorialny), co wynika z tonu i treści kierowanej wobec tamtych krytyki. Tak więc także w sensie fabularnym ową ukochaną osobą, której praw biblijnych narrator czuje się w obowiązku bronić, musi być Bóg.

Po drugie, poetycki *Wstęp* – pod względem funkcji, jakie pełni wobec tekstu zasadniczego, tj. *Wojny u bram* – należy zakwalifikować jako paratekst, stanowiący wyraźną odautorską przedmowę do polemiki. Prymarnym celem polemiki jest co prawda racjonalne udowodnienie poprawności karaimejskiego prawa religijnego, jednak w szerszej perspektywie analitycznej, bardziej ukierunkowanej na jej aspekt teleologiczny, nie jest nim samo trwanie przy konkretnych normach religijnych, lecz trwanie przy Bogu (oczywiście poprzez zachowywanie i przestrzeganie praw biblijnych). Załączki tej idei można dostrzec już w pierwszych słowach literackiej przedmowy, poprzez które Ja liryczne celowo kieruje swą myśl nie ku komu innemu, jak właśnie ku Bogu (co wynika z analizy najbliższego, bezpośredniego kontekstu treści *Wstępu*, przeprowadzonej w poprzednim akapicie). Nie dziwi zatem, że skoro zasadniczy tekst polemiki (*Wojna u bram*) poświęcony jest w istocie Bogu, to tekst pełniący rolę wprowadzenia do niego (tj. *Wstępu*) również pod tym względem pełni wobec tamtego funkcję służebną. Można więc stwierdzić, że już z funkcji, jakie *Wstęp* pełni wobec *Wojny u bram*, wynika, iż tym, „którego ukochała ma dusza”, jest wyłącznie Bóg.

Na tym jednym przykładzie odniesienia intertekstualnego wyraźnie widać, jak poeta – operując biblijnym tworzywem językowym – w sposób niebanalny kreuje całkowicie nową sytuację liryczną, dostarczając tym samym odmiennego repertuaru wrażeń estetycznych i ideowych. Mówiąc wprost, Szelomo ben Aharon świadomie dekontekstualizuje<sup>33</sup> zapożyczone wyrażenie biblijne, pozbawiając je znaczenia, jakie posiadało w źródłowym kontekście. W tym właśnie miejscu ujawnia się zasadnicza trudność w odbiorze dzieła karaimejskiego duchownego, polegająca na mimowolnym „osuwaniu się” aktu lektury w stronę lektury palimpsestowej<sup>34</sup>, a więc nieuzasadnionego i automatycznego dopatrywania się znaczeń, które przypisuje się cytatowi w jego – mó-

<sup>33</sup> Zob. ujęcie intertekstualności w: Głowiński 2000: 17-18.

<sup>34</sup> Termin Lejeune'a, za: Głowiński 2000: 24, przyp. 40.

więc słowami Głowińskiego – macierzystym otoczeniu. Przytoczony przykład zapożyczenia dobitnie pokazuje, że taka strategia lekturowa groziłaby opacznym odczytaniem lirycznej fabuły przedmowy.

Kolejne wyrażenie biblijne, pojawiające się w pierwszym zdaniu *Wstępu*, pochodzi z Pnp 6: 12: נפשי שמתני (*nap̄ši śamatni*). Wyrażenie to bywa rozmaicie rozumiane i przekładane na język polski. W polskiej tradycji przekładoznawstwa biblijnego wykształciły się zasadniczo trzy jego interpretacje: a) interpretacja bliska słownikowemu znaczeniu elementów leksykalnych, np.: „dusza moja posadziła mnie”; b) interpretacja bardziej metaforyczna, o szerszym zakresie kazualnym, w rodzaju „dusza moja sprawiła, że”; c) interpretacja idiomatyczna, przypisująca wyrażeniu znaczenie: „moje pożądlivości sprawiła, że”<sup>35</sup>.

W odniesieniu do analizowanego tekstu Szełomo ben Aharona znaczenie tego wyrażenia należy ustalić przede wszystkim w oparciu o najbliższy kontekst, a więc kontekst zdaniowy. Spośród trzech wskazanych możliwości interpretacyjnych najbardziej koherentna tekstualnie okazuje się interpretacja b), zgodnie z którą to dusza podmiotu lirycznego sprawiła, że odczuwa on silną potrzebę przebadania pewnego konfliktu: במה ומריבה – „Ma dusza wielkodusznie *powołała mnie* [do tego], aby zbadać sprawę [owego] *sporu i konfliktu*”.

Na szczególną uwagę zasługuje fakt, że – podobnie jak w tekście biblijnym – także w przedmowie Szełomo ben Aharona mamy do czynienia z dwoma odrębnymi bytami: podmiotem lirycznym i jego duszą. Jednak poprzez dodanie – względem tekstu biblijnego – elementu נדיב (przymiotnik: ‘szczodry, hojny’), który – nie bez pewnych wahań<sup>36</sup> – należy tu rozumieć jako przysłówek, określający sposób realizacji czynności wyrażonej czasownikiem שמתני, poeta wzmacnia rozdzielnie ról przypisanych podmiotowi lirycznemu i jego duszy. To jego dusza (נפשי) – a nie on sam – dzięki swej ‘szczodrości’, ‘hojności’, ‘wielkoduszności’ wzbudziła w nim pragnienie dociekania (שמתני נדיב לחקור),

<sup>35</sup> Ze względu na dużą liczbę polskich przekładów – od staropolskich po współczesne – celowo nie przytaczam tu wszystkich wariantów, odsyłając czytelnika do ich samodzielnego porównania.

<sup>36</sup> Leksem נדיב pojawia się w Pnp 6: 12 nie w funkcji przysłówkowej, lecz jako drugi człon rzeczownika w stanie sprzężenia (*status constructus*): מרכבות עמי נדיב: Najczęściej bywa interpretowany jako nazwa własna (עמי נדיב, *amminadab*, jak w Septuagincie) lub jako określenie ‘dostojnika rodu; osoby samodzielnie zarządzającej’ (Koehler, Baumgartner, Stamm, t. I, hasło: נדיב, s. 633-634).

jak za chwilę czytelnik się dowie, prawdy o początkach rozłamu religijnego. Ten – pozornie drobny i nieistotny – zabieg literacki pozwala Szełomo ben Aharonowi po raz kolejny – po *Zagadce* skrywającej jego tożsamość – z jednej strony nie eksponować własnej osoby jako autora polemiki (*Wojny u bram*) i *Wstępu*, z drugiej zaś wyraźnie zaznaczyć, że trudne zadanie intelektualnego dociekania, oparte m.in. na studiach biblijnych, stało się dla niego hojnym darem. Darem tym jednak – choć tekst poetycki nie wyraża tego *expressis verbis* – nie obdarzył się on sam, lecz otrzymał go od Boga, czyli owego „ukochanego” (אֵת שְׂאֵהֲבָהּ) (נִפְשִׁי), jako wyraz odwzajemnionej miłości za głębokie uczucie, jakim podmiot liryczny obdarzał Go „na swym łożu nocami”.

Trudno jednak z całą pewnością rozstrzygnąć, czy przedstawiona tu analiza literacka omawianego fragmentu poetyckiego *Wstępu* mieści się jeszcze w obrębie dopuszczalnych interpretacji tego tekstu, czy też stanowi już krok w kierunku interpretacji błędnej bądź chybionej. Autor świadomie wykorzystuje analizowane wyrażenie z Pnp 6: 12, lecz czy poprzez umieszczenie go we własnym ciągu narracyjnym zamierzał nadać mu również taki sens, że dzieło, które właśnie pisze, jest nie tylko rezultatem jego wysiłku intelektualnego, lecz także darem otrzymanym od Boga? Wszystkie leksemy składające się na wyrażenie נִפְשִׁי שְׂמַתִּי נִדִּיב pochodzą wprawdzie z przywołanego wersetu Pieśni nad Pieśniami, jednak – co nie budzi zdziwienia – ich potencjalne znaczenia nie pokrywają się z treścią tekstu biblijnego. Innymi słowy, autor *Wstępu* posługuje się tymi samymi leksemami oraz zbliżoną konstrukcją składniową, co Pnp 6: 12, aby zbudować nową, oryginalną wypowiedź, będącą nośnikiem sensów zasadniczo odmiennych od znaczeń hipotekstu. Umieszczając owe biblijne wyrażenia w odpowiednio ukształtowanym tekście literackim, autor *Wstępu* poszerza spektrum możliwych strategii interpretacyjnych o ujęcia *stricte* literackie, wykorzystujące takie zabiegi lekturowe, które w wypowiedzi typu „*Ma dusza wielkodusznie powołała mnie [...]*” – jak również w kontekście wcześniejszych partii *Wstępu* – pozwalają rekonstruować znaczenia tu zaproponowane.

Podobnie jak w omówionym wcześniej przypadku, także tutaj wyraźnie widać, jak wiele potencjalnie płodnych koncepcji analitycznych kryje w sobie treść *Wstępu*, jeśli potraktuje się go również jako tekst należący do obszaru literatury pięknej, a nie wyłącznie jako specyficzną wypowiedź odautorską, wyrażoną wprawdzie w języku poetyckim, lecz

przede wszystkim artykułującą określone stanowisko w kwestii podziału religijnego. Tego rodzaju lektura faktograficzna, ograniczająca analizę do zagadnień z zakresu historii myśli karaimskiej, byłaby nie tylko niepełna, lecz także zniekształcająca, ponieważ pomijałaby istotne sensory wynikające z twórczego aktu artysty, który w sposób zamierzony organizuje swoją wypowiedź literacką tak, aby – poza ozdobnością, wzniosłością czy niezwykłością – generowała sensory nieoczywiste, rodzące się z interakcji syntaktyczno-semantycznych zastosowanych w utworze tropów i figur myśli. Część tych sensory ma charakter niewątpliwie intencjonalny (jak choćby te, które wyrażają stanowisko autora bądź podmiotu lirycznego w sporze religijnym), najczęściej jednak nie sposób z całą pewnością orzec, z którymi spośród możliwych, hipotetycznych znaczeń – wynikających z owych interakcji językowo-stylistycznych – autor dzieła faktycznie by się utożsamiał. W niniejszej monografii przedmiotem zainteresowania pozostają jednak sensory immanentne wobec samego tekstu, rekonstruowane bez odwoływania się do intencji autorskich<sup>37</sup>, a które w badaniach hebraistycznych bywały dotąd marginalizowane, ponieważ analizowane dzieła traktowano przede wszystkim jako teksty *stricte* filozoficzne, jak gdyby były pozbawione swojej poetyckiej organizacji<sup>38</sup>.

Ostatnim przykładem użycia cytatu biblijnego, pojawiającego się w częściowo przytoczonym – na początku niniejszego rozdziału – pierwszym zdaniu *Wstępu*, jest wyrażenie מַסָּה וּמִרְיָבָה z Wj 17: 7, które w kontekście biblijnym uchodzi za tzw. toponim mówiący, a więc taki, którego znaczenie wskazuje na domniemaną etiologię nadania danemu miejscu określonej nazwy.

Leksem מַסָּה (*massa*) – zgodnie ze słownikiem HALOT – oznacza ‘próbę, sprawdzian, test’<sup>39</sup>, natomiast wraz z מִרְיָבָה (*m<sup>o</sup>riḇā*) całe wyrażenie

<sup>37</sup> Pewne intencje autorskie można próbować rekonstruować także na podstawie innych pism Szelomo ben Aharona, w tym zapisów prywatnych i korespondencji, np. rękopisy przechowywane w Rosyjskiej Bibliotece Narodowej w Petersburgu: EVR I Doc II: 28 l r.1v; 29 l r.1v; 30 l r.1v.

<sup>38</sup> Analiza religijnych tekstów poetyckich (hebr. פּוֹיּוּטִים, *pijjutim*) bywa w badaniach hebraistycznych redukowana do stwierdzeń teologicznych lub historycznych, z pominięciem narzędzi literaturoznawczych, co utrudnia wydobycie nieoczywistych sensory tekstu.

<sup>39</sup> Koehler, Baumgartner, Stamm, t. II, hasło: מַסָּה, s. 604 – ‘test, attempt’. Zob. też: Jastrow, hasło: מַסָּה, s. 804 – ‘trial; wonder’; podobne znaczenie, tj. jako ‘בחִינָה’ (*b<sup>o</sup>ḥina*), notuje słownik Dawida Kimchiego (Kimchi, hasło: מַסָּה, s. 220).

nie bywa interpretowane metaforycznie jako odnoszące się do ‘postoju na pustkowiu’<sup>40</sup>.

Z kolei samodzielny leksem מריבה (*m<sup>o</sup>riḇa*) ten sam słownik objaśnia również jako ‘postój na pustkowiu’ (odsyłając czytelnika do terminu מסה)<sup>41</sup>, jednocześnie jednak – w kontekście wyrażenia z Wj 17: 7, a więc w zestawieniu z מסה – przypisuje mu znaczenie ‘świętego źródła i miejsca sądu’<sup>42</sup>.

Z poczynionych obserwacji wynika, że w obrębie tego samego słownika analizowane wyrażenie מסה ומריבה objaśniane jest w dwojaki sposób, co stanowi bezpośrednią konsekwencję niejednoznaczności samego tekstu biblijnego.

Tłumacze Biblii Hebrajskiej na język polski – pomimo rozbieżnych interpretacji znaczeń omawianych tu nazw własnych – najczęściej posługują się techniką zapożyczenia leksykalnego, oddając analizowane wyrażenie jako „Masa i Meriwa”<sup>43</sup>. W ten sposób ukształtowała się

---

<sup>40</sup> Koehler, Baumgartner, Stamm, tamże – ‘halt in the wilderness’. Wyjaśnienie to stanowi pewien skrót myślowy, wynikający z uogólnienia historii biblijnej o poddaniu próbie Boga przez Izrael w trakcie pustynnej tułaczki. W sensie etymologicznym żaden z analizowanych tu hebrajskich leksemów nie wykazuje związku znaczeniowego z takimi pojęciami, jak ‘pustynia’ czy ‘postój’.

<sup>41</sup> Koehler, Baumgartner, Stamm, t. II, hasło: קריקה, s. 635 – ‘halt in the wilderness’. Zob. też: Kimchi (hasło: קריקה, s. 346), który stwierdza: „ענין מריבה ידוע” – „znaczenie [terminu] מריבה jest oczywiste [dosł.: ‘powszechnie znane’]” – z przytoczonych przez uczonego wersetów biblijnych wynika, że chodzi tu o znaczenie ‘spór, kłótnia’.

<sup>42</sup> Koehler, Baumgartner, Stamm, tamże – ‘sacred spring and place of judgement’ – przy czym wyjaśnienie związane ze ‘świętym źródłem’ dotyczy się terminu מריבה, a ‘miejsca sądu’ – מסה. Interpretacja ta opiera się na analizie Pwt 33: 8, gdzie oba pojęcia występują rozdzielnie, w odrębnych segmentach wersetu (w jednym jako מסה, a w drugim jako מריבה (מי)). Wynika z tego, że tekst ten zakłada istnienie dwóch różnych toponimów, w przeciwieństwie do Wj 17: 7, gdzie konstrukcja מסה ומריבה sugeruje jedną nazwę własną. Dla porównania warto dodać, że słownik Jastrowa, obejmujący głównie hebrajszczyznę talmudyczną, jednoznacznie definiuje leksem מריבה jako ‘kłótnię, spór’, a nawet ‘ostry spór’ (Jastrow, hasło: מריבה, s. 842 – ‘strife’).

<sup>43</sup> Cytat pochodzi z uwspółcześnionego przekładu Cyłkowa (2009) i stanowi jeden z wielu wariantów ortograficznych oddania tego toponimu w polskich przekładach biblijnych. Warto przy tym zauważyć, że Biblia Królowej Zofii (XV w.) oraz przekład Jakuba Wujka (XVI w.) toponim ten oddają **nazwą mówiącą** (wyróżnienie moje): „yzdzal gymyo temu myaŃtu **pokufzenye**” (Biblia Królowej Zofii, s. 127; faksymile: Biblja szarospatacka, karta 36a, lewa kolumna, wiersze: 17-19) oraz „i nazwał imię miejsca onego **Kuszenie**” (Biblia Wujka). W odróżnieniu od przekładu Cyłkowa, warianty te jednoznacznie traktują masę ומריה jako nazwę jednej miejscowości.

i utrwaliła w polskiej tradycji przekładowej praktyka, która pozostawia ten biblijny toponim w pewnym sensie semantycznie nieokreślonym, tj. niewiążącym się wprost z konkretnymi znaczeniami leksykalnymi<sup>44</sup>.

O ile decyzja translatorska polegająca na zachowaniu brzmienia względnie hebrajskiego rozpatrywanych nazw własnych może być w przekładzie uznana za zasadną – z uwagi na fakt, że zarówno w Wj 17: 7, jak i w Pwt 33: 8 towarzyszą im opisy objaśniające ich sens – o tyle w kontekście *Wstępu do Wojny u bram* analogiczna strategia przekładowa prowadziłaby do zniekształcenia sensu tekstu, a nawet mogłaby uniemożliwić jego właściwe odczytanie. Po umieszczeniu biblijnego wyrażenia מסה ומריבה w pierwszym zdaniu *Wstępu*, będącym przedmiotem prowadzonej tu analizy, czytelnik szybko przekonuje się, że ich odczytanie w funkcji toponimów zaburza spójność i klarowność przekazu fabularnego:

„[Leżąc] w swoim łóżku po nocach pragnąłem tego, którego ukochała [ma dusza]. Ma dusza wielkodusznie powołała mnie [do tego], aby zbadać sprawę Masa i Meriwa [...]”

Wynika z tego, że autor *Wstępu* traktuje ten toponim nie jako nazwę własną, ile jako wyrażenie złożone z rzeczowników pospolitych, rozumiane w sensie *explicite* wyjaśnionym w narracji biblijnej:

וַיִּקְרָא שֵׁם הַמָּקוֹם מַסָּה וּמְרִיבָה עַל־רִיב בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְעַל נִסְתָּם אֶת־יְהוָה  
לֵאמֹר הֲיֵשׁ יְהוָה בְּקִרְבָּנוּ אִם־אֵין  
[Biblia Hebraica Stuttgartensia]

„I nazwał miano miejsca tego: Masa i Meriwa, dla **swaru** synów Izraela, i za to, że **doświadczali** Wiekuistego, mówiąc: «Jestże Wiekuisty w pośród nas, czy nie?»<sup>45</sup>

[Cylkow; wyłuszczenie moje]

<sup>44</sup> Zarówno w Wj 17: 7, jak i w Pwt 33: 8 etiologia toponimów oraz ich znaczenie zostają *explicite* objaśnione w bezpośrednim kontekście zdaniowym, mimo że same hebrajskie nazwy miejscowe mają charakter nazw mówiących. Właśnie tę cechę tekstu hebrajskiego oddają przekłady Królowej Zofii i Jakuba Wujka, choć należy zaznaczyć, że dwuczłonowa nazwa została w nich zredukowana do jednego członu (zob. przyp. poprzedni).

<sup>45</sup> Tekst masorecki przedstawia znaczenia składowych toponimu מסה ומריבה w odwrotnej kolejności narracyjnej: najpierw pojawia się ‘spór, konflikt’ (מריבה), a dopiero później ‘poddanie próbie’ (מסה). Nie rozwijam tego zagadnienia szerzej,

Nie wyczerpuje to jednak zakresu modyfikacji semantycznych, jakim podlega ta dwuczłonowa konstrukcja leksykalna w procesie jej adaptacji do utworu Szełomo ben Aharona. Jak wynika z przywołanych definicji słownikowych, leksemy מַסָּה i מַרְיבָה nie są synonimami i w kontekście Wj 17: 7 oznaczają odpowiednio: ‘wystawiać na próbę’ oraz ‘spór’ (ograniczamy się tu do wskazania jednej funkcjonalnej interpretacji każdego z nich; w przekładzie Cyłkowa odpowiadają im znaczenia ‘doświadczać’ i ‘swar’). Przypisanie tych właśnie znaczeń analizowanemu wyrażeniu we *Wstępie* pozwala uzyskać ciąg sensów, który zaczyna tworzyć względnie spójną – choć nie w pełni przekonującą – strukturę logiczną: podmiot liryczny pragnie zgłębić kwestię pewnego „wystawiania na próbę i sporu”. W dalszej części wywodu zostanie wskazane, jaki problem analityczny wiąże się z takim rozumieniem tekstu, oraz w jaki sposób zostaje on rozwiązany.

Przystępując do lektury jakiegokolwiek tekstu, czytelnik zawsze formułuje wobec niego określone oczekiwania: dotyczące jego budowy, sensów czy języka. Część z nich znajduje potwierdzenie w samym tekście, część natomiast ulega modyfikacji w toku lektury. Potencjalny czytelnik *Wstępu* do *Wojny u bram* rozpoczyna lekturę poetyckiej przedmowy dysponując pewną wiedzą o całości dzieła, która – przynajmniej w początkowej fazie odbioru – wyznacza warunki jego percepcji. W obrębie tej wiedzy może (choć nie musi) mieścić się świadomość, że *Wojna u bram* jest tekstem polemicznym, dotyczącym sporu pomiędzy karaimami a rabbanitami. Kolejne interakcje z tekstem prowadzą do stopniowego dostosowywania tych oczekiwań do tego, co rzeczywiście zostaje w nim przedstawione.

W tym miejscu dochodzimy do zasadniczego problemu interpretacyjnego. Leksem מַרְיבָה we *Wstępie* Szełomo ben Aharona – jak wynika z wielokrotnej lektury i szczegółowej analizy tekstu – funkcjonuje jednoznacznie w znaczeniu ‘spór’, ponieważ takie jego rozumienie zapewnia zarówno logiczną, jak i sematyczną spójność fabuły *Wstępu*, a zarazem zapowiada zasadniczą treść *Wojny u bram*, czyli religijny konflikt pomiędzy wspólnotami. „Spór” jako element świata przedsta-

---

ponieważ w dziele Szełomo ben Aharona oba elementy należy zawęzić do pola znaczeniowego ‘sporu, konfliktu’, z pominięciem sensu ‘poddania próbie’ przypisywanego מַסָּה. Uzasadnienie tego stanowiska przedstawiam w dalszej części analizy.

wionego *Wstępu* pełni zatem funkcję symbolicznej zapowiedzi tematu dzieła zasadniczego, tj. realnego konfliktu religijnego epoki Szelomo ben Aharona, przedstawionego w formie rozbudowanej polemiki teologicznej.

O ile zatem znaczenie leksemu מריבה jako ‘sporu’ daje się przekonująco uzasadnić na podstawie przesłanek tekstowych, o tyle w przypadku מסה – rozumianego jako ‘wystawiać na próbę’ – sytuacja przedstawia się odmiennie. Co prawda, w samym pojęciu polemiki religijnej zawiera się możliwość „bycia poddanym próbie”, jednak wynika ona przede wszystkim z gatunkowych uwarunkowań tego typu dysputy. Celem polemiki – zwłaszcza w jej odmianie apologetycznej – jest bowiem przekonanie strony przeciwnej do własnych racji, przy jednoczesnym zachowaniu przeświadczenia o słuszności własnych argumentów, a więc bez ulegania stanowisku adwersarza. W tym sensie polemika rzeczywiście „poddaje próbie” siłę argumentacji jej uczestników. Tak rozumiana cecha polemiki stanowi jednak dopiero punkt wyjścia dalszej analizy, ponieważ w kolejnym kroku należałoby wykazać, w jaki sposób to znaczenie zostaje uzasadnione tekstowo oraz jak funkcjonuje ono w obu częściach dzieła karańskiego uczonego – analogicznie do tego, co zostało wykazane w przypadku מריבה.

Jak zatem wynika ze słów narracji literackiego *Wstępu*, w istocie żadnej ze stron konfliktu religijnego nie zależy na poznaniu prawdy: והאמת נעדרת להכריע ביניהם „lecz prawdy brak, która by mogła rozstrzygnąć między nimi” (*w<sup>a</sup>-ha-’emet ne’ederet l’phakrija’ bejnehem*, fol. 3v:18-19, też: Iz 59: 15), co oznacza, że każda ze stron pozostaje przekonana o własnej nieomyślności. Ponadto w opisie sytuacji lirycznej pojawia się obraz wzajemnego przekrzykiwania się oponentów: בכל הארץ יצא קום ובקצה תבל מליהם „po całej ziemi rozchodzi się ich głos, aż po krańce świata ich słowa” (*b<sup>a</sup>-kol ha-’areš jaša’ qawwam u-wi-qše tebel millejhem*; fol. 3v:18, też: Ps 19: 5), co pokazuje, że ich celem nie jest – po raz kolejny – poznanie prawdy, lecz agresywne i napastliwe nakłonienie oponenta do przyjęcia własnych racji. Oba przytoczone przykłady tekstualne prowadzą do wniosku, że skoro żadna ze stron nie dopuszcza możliwości choćby częściowego ustąpienia (a na tym właśnie polegałaby gotowość do poznania prawdy), to w istocie nie stawia się ona w granicznej sytuacji „bycia poddanym próbie”, ponieważ w polemice autentycznie zorientowanej na prawdę nie chodzi

o uporczywe obstawanie przy własnym stanowisku, wbrew logice i faktom, na zasadzie irracjonalnego uporu, wykluczającego rewizję własnych przekonań (choć w obrębie religii jako zjawiska społecznego można spotkać się również z takim – pozytywnie wartościowanym – rozumieniem pojęcia „próbny”)<sup>46</sup>.

Potwierdzeniem odrzucenia takiego sposobu rozumienia pojęcia מסמ w poetyckim *Wstępie* jest zawarta w nim pochwała prawdy (fol. 3v:18-20), której przypisana zostaje rola jedyne go arbitra w rozstrzygnięciu sporów. Prawda może jednak pełnić taką funkcję wyłącznie wówczas, gdy istnieje gotowość do weryfikacji własnych poglądów. Dopiero w tym – radykalnym – sensie można byłoby mówić o „próbie”, nie jako próbie obstawania przy swoim, lecz jako próbie przejścia na stronę prawdy w obliczu nieodpartych argumentów. Takiej postawy nie sposób jednak dostrzec w działaniu bohaterów dzieła Szelomo ben Aharona, zarówno w poetyckim *Wstępie*, jak i w *Wojnie u bram*, a zatem leksemowi מסמ nie można przypisać znaczenia „bycia poddanym próbie”.

Osią narracyjną *Wstępu* jest motyw duchowego przeniesienia podmiotu lirycznego do bliżej nieokreślonych czasów biblijnych<sup>47</sup>, w których

<sup>46</sup> W Wj 17: 7 pojęcie מסמ odnosi się do bezpodstawnego żądania Izraela, by Bóg udowodnił swoją obecność pośród ludu: הִישׁ יְהוָה בְּקִרְבֵּנוּ אִם-אֵינִי – „Jestże Wiekuiesty w pośród nas, czy nie?” (Cylkow). „Poddanie próbie” ma tu charakter przymusu: Bóg ma się ujawnić lub jawnie zadziałać. Szelomo ben Aharon nie używa terminu מסמ w tym sensie, gdyż w *Wojnie u bram* nikt nikogo nie zmusza do przedstawienia argumentacji. W interesie każdej ze stron leży jej przekonujące zaprezentowanie; co więcej, odbywa się ono z pozycji takich problemów, które nie dopuszczają nowych odczytań, możliwych reinterpretacji ani zmiany perspektywy analitycznej – a więc argumentacja przedstawiana jest z pozycji niepodważalnych pewników, bez gotowości do rewizji stanowiska. Nawet jeśli – jak sugerują Akhiezer i Lasker (Akhiezer, Lasker 2011: 102, Akhiezer 2018: 131) – utwór miałby nawiązywać do rzeczywistej debaty religijnej, to tekst nie zawiera żadnych danych o przymusowym charakterze takiej dysputy. Również z tego względu odrzucam sens מסמ (w kontekście *Wstępu*) jako ‘wystawiania na próbę’ (własnej wiary) rozumianego jako działanie podejmowane w sytuacji przymusu, wobec wrogiego interlokutora lub publiczności.

<sup>47</sup> Nie sposób jednoznacznie wyznaczyć cezury czasowej owego duchowego przeniesienia w czasie, ponieważ poetycki *Wstęp* przywołuje różne epoki biblijne: okres sędziów (do XI w. p.n.e.), czasy monarchiczne (po XI w. p.n.e.), a także żywot proroka Malachiasza (V/IV w. p.n.e.). Dla przykładu prorok Malachiasz zostaje przywołany we *Wstępie* w funkcji retorycznej: jako wysłannik Boga wypomina kapłanom ich konkretne grzechy; jego rola nie polega na wskazaniu określonego momentu podziału religijnego, lecz na ukazaniu pewnego mecha-

miało dojść do pierwszych poważnych odstępstw od Bożego prawa, a w konsekwencji do konfliktu pomiędzy wyznawcami wiary w Jedyne Boga (fol. 3v:1 i nn.). Nie pojawia się jednak we *Wstępie* motyw poddawania Boga próbie, kuszenia Go, np. – zgodnie z motywem zaczerpniętym z Wj 17: 7 – poprzez podawanie w wątpliwość Jego obecności pośród ludu Izraela. Ponieważ zasadniczym problemem teologicznym narracji utworu Szełomo ben Aharona pozostaje braterski podział, tj. konflikt wewnątrzreligijny, przyjmuję, że albo znaczenie leksemu מריבה zostało przeniesione na מסה, albo że całe wyrażenie מסה ומריבה posiada jego znaczenie<sup>48</sup>. Mamy tu zatem do czynienia z przesunięciem semantycznym (transpozycją)<sup>49</sup>, zabiegiem w pełni dopuszczalnym w tekście poetyckim, podczas gdy w konwencjonalnej przedmowie odautorskiej użycie leksemu niezgodnie z jego normatywnym znaczeniem bądź bez oparcia w źródłach zostałyby uznane za nieuzasadnione. Po raz kolejny widać zatem wyraźnie, jak w hipertekście (tj. we *Wstępie*) na nowo ustala się znaczenie wyrażenia biblijnego oraz jak daleko odbiega ono od możliwych znaczeń przypisywanych mu w hipotekście.

Powyższe uzasadnienie, zgodnie z którym wyrażenie מסה ומריבה oznacza w istocie ‘spór, konflikt’ (ewentualnie – że także sam leksem מסה ma to znaczenie, funkcjonując w tekście Szełomo ben Aharona

---

nizmu zepsucia moralnego. Przykładów odstępstw od wiary dostarcza bowiem sama Biblia Hebrajska, przy czym ich źródłem okazują się często elity religijne. Podobnie rzecz ma się z okresem sędziów oraz z czasami królewskimi: pełnią one w utworze funkcję retoryczną, a nie faktograficzną w sensie wyznaczenia ścisłej chronologii początków rozłamu w wierze. Z tego względu określenie „czasy biblijne” najtrafniej oddaje intencję Szełomo ben Aharona. Chodzi mianowicie o przekonanie, że Biblia Hebrajska przytacza liczne przykłady odejścia części Izraela od Bożych przykazań, a zatem że „gdzieś” w obrębie historii biblijnej należy doszukiwać się pradawnych przyczyn sporu pomiędzy późniejszymi rabbanitami a karaimami. Jest to kolejny argument przemawiający za poetycką, a nie dyskursywno-naukową formą *Wstępu*, będącą świadomym wyborem autora, który nie zdecydował się na przedstawienie swoich refleksji w postaci oficjalnej, autorskiej przedmowy.

<sup>48</sup> Znaczenie terminu מסה jako ‘testowanie Boga’, rozumianego w związku z filozoficznym problemem poszukiwania dowodu na Jego istnienie, nie może być tu brane pod uwagę także z tego względu, że zarówno karaimi, jak i rabbanici nie stawiają takiego problemu w *Wojnie u bram*. Obie strony sporu żarliwie wyznają własne prawdy wiary, a przedmiotem polemiki w omawianym dziele pozostaje interpretacja Bożych przykazań, nie zaś kwestie ontologiczne.

<sup>49</sup> W istocie mowa tu o – najogólniej rzecz ujmując – metonimii.

jako synonim מריבה na zasadzie transpozycji semantycznej), znajduje potwierdzenie w analizie porównawczej różnych wersji tekstowych poetyckiego *Wstępu*. Okazuje się bowiem, że większość rękopisów<sup>50</sup> – w tym trzy najstarsze – zamiast leksemu מסה poświadczą formę מצה, tworząc tym samym niepoświadczone w Biblii Hebrajskiej wyrażenie מצה ומריבה. Jak wynika z komentarza Dawida Kimchiego, leksem מַצָּה (*mašša*), pojawiający się w Prz 17: 19 w wyrażeniu אָהַב פֶּשַׁע אֶהֱב מַצָּה („Miłuje występki, kto miłuje **klótnię**” – Cyłkow (b); „Kto myśli o rozterkach, miłuje **swary**” (Wujek) – wytłuszczenie moje), jak również w Iz 58: 4: הֵן לְרִיב וּמַצָּה תִּצְוּמוּ („Oto na swary i **zwady** pościcie” (Cyłkow (b)); „Oto się na swary i na **zwady** pościcie” (Wujek) – wytłuszczenie moje), oznacza – jak sam pisze – כּוֹלֵם עֵינַיִם מְרִיבָה, a więc że „wszystkie [te przykłady] dotyczą kwestii מְרִיבָה – ‘konfliktu’<sup>51</sup>. Kopiści, którzy zastąpili leksem מסה formą מצה (przy założeniu, że מסה stanowi pierwotną, właściwą lekcję, na co wskazuje biblijna proveniencja złożenia מסה ומריבה), musieli zatem rozumieć מסה w znaczeniu ‘klótnia, spór, konflikt’ i – jak wynika z powyższego – dążąc do zwiększenia klarowności tekstu przenieśli znaczenia funkcjonujące w warstwie domyślnej do poziomu znaczeń wyrażonych *explicite*.

Ostateczna wersja przekładu omawianego fragmentu *Wstępu* przyjmuje zatem w języku polskim następującą postać:

„[Leżąc] w swoim łóżku po nocach pragnąłem tego, którego ukochała [ma dusza]. Ma dusza wielkodusznie powołała mnie [do tego], aby zbadać sprawę [owego] **sporu i konfliktu**<sup>52</sup> [...]”

Pozostaje jednak pytanie o to, który z wariantów tekstowych pochodzi spod ręki autora, a który stanowi rezultat późniejszej ingerencji

<sup>50</sup> A są to: B<sub>1</sub>, O<sub>1</sub>, N, M, B<sub>2</sub>, J<sub>1</sub>, BL, O<sub>3</sub>, O<sub>6</sub>, O<sub>7</sub>.

<sup>51</sup> Kimchi, hasło: מצה, s. 224.

<sup>52</sup> Alternatywnie: „[owego] konfliktu”. Przy okazji warto zauważyć, jak daleki jest od tekstu źródłowego przekład skupiony głównie na oddaniu podstawowego sensu dzieła. W powyższym przekładzie utracono m.in. takie cechy dzieła, jak: rym, wyrazistą intertekstualność, aluzyjność, niedookreśloność/niejednoznaczność wypowiedzi, poetyckość stylu, ale też pewną atmosferę języka Biblii Hebrajskiej itd., czyli to wszystko, co razem stanowi o wyjątkowości utworu, gdy się z nim obcuje w języku oryginału. Kursywą oddano zatem biblijne interteksty, aby ta cecha tekstu źródłowego była choć formalnie (graficznie) widoczna w polskim przekładzie.

skrybów: czy najstarszy i najczęściej poświadczany w rękopisach, choć nieznaną Biblii Hebrajskiej wariant מצה ומריבה, czy też wariant późniejszy (najmłodsze poświadczenie pochodzi z 1864 r. i znajduje się w manuskrypcie O<sub>2</sub>)<sup>53</sup>, lecz zgodny z tekstem masoreckim, tj. מסה ומריבה. Najstarszy rękopis B<sub>1</sub> – niebędący autografem – pochodzi z 1730 r., a zatem jest starszy od O<sub>2</sub> o ok. 134 lata, nie przesądza to jednak automatycznie o jego autorytatywności. Z przeprowadzonych przeze mnie analiz porównawczych wariantów tekstowych *Zagadki*, mających na celu ustalenie relacji genealogicznych pomiędzy rękopisami, wynika, że warianty O<sub>2</sub> oraz K (wraz z R, sporządzonym przez tego samego skrybę) tworzą dwie odrębne gałęzie tradycji rękopiśmiennej, niepowiązane z żadnym z wariantów starszych, co wskazuje, że zostały one oparte na dwóch odrębnych, dziś już nieistniejących przekazach<sup>54</sup>. Obecność dwóch niezależnych świadectw tekstualnych uprawdopodobnia hipotezę, że wariant z wyrażeniem מסה ומריבה należy poważnie uwzględnić w procesie rekonstrukcji tekstu archetypowego. Dodatkowo liczne nagromadzenia sygnałów intertekstualnych w treści *Wstępu* jeszcze bardziej ją wzmacniają, ponieważ to właśnie ten wariant – w przeciwieństwie do alternatywnego – znajduje bezpośrednie poświadczenie w hebrajskim tekście biblijnym.

W obu przypadkach, tj. niezależnie od tego, czy w tekście archetypowym przyjmie się lekcję מסה ומריבה (którą uważam za bardziej prawdopodobną), czy też wariant מצה ומריבה, uzyskiwane znaczenie pozostaje analogiczne i zgodne z kontekstem zarówno zdaniowym, jak i lokalnym (tj. w obrębie danego akapitu i toku wywodu), a także z kontekstem dyskursywnym *Wstępu*: podmiot liryczny pragnie poznać przyczyny *konfliktu* religijnego, którego jest świadkiem, i to *sporu* tym bardziej dramatycznego, że dotyczy braci w wierze.

Powyższy wywód, odnoszący się wyłącznie do fragmentu pierwszego zdania *Wstępu*, dobitnie ukazuje, z jak nieoczywistym tekstem literackim mamy do czynienia, zwłaszcza że analiza ta koncentrowała się jedynie na rekonstrukcji jego podstawowego sensu, z pominięciem

<sup>53</sup> Dla przypomnienia najstarszy rękopis B<sub>1</sub> – choć nie jest to autograf – pochodzi z 1730 r.

<sup>54</sup> Ze względu na datację (K i R zostały ukończone w 1873 r.) oraz miejsce powstania (O<sub>2</sub> – Bachczysaraj; K i R – Egipt (Kair)) należy wykluczyć ich bezpośrednią zależność od autografu.

zagadnień *stricte* poetyckich i estetycznych. Zdanie to ma jednak charakter reprezentatywny dla całości *Wstępu*, który – podobnie jak ono – z dużą częstotliwością sięga po biblijne tworzywo językowe (leksemowe, wyrażeniowe, a miejscami także obrazowo-metaforyczne) jako element budujący autonomiczną narrację świata przedstawionego. Naturalną konsekwencją tego typu zapożyczeń językowych jest powstanie gęstego pola intertekstualnego, które w istotny sposób wpływa na proces kształtowania się sensów *Wstępu*. Jak starałem się wykazać, najczęściej eksploatowane są znaczenia słownikowe (leksemowe), rzadziej natomiast znaczenia kontekstowe, tj. wynikające bezpośrednio z użycia biblijnego, co umożliwia autorowi względną swobodę w kreowaniu własnej wizji poetyckiej, zachowującej jednak wyraźny – miejscami wręcz ostentacyjny – związek z hipotekstem, czyli z Biblią Hebrajską.

Oczywiście *Wstęp* zawiera znacznie bogatszy potencjał artystyczny, wykraczający daleko poza same zabiegi intertekstualne o charakterze sensotwórczym. W niniejszej monografii koncentruję się jednak przede wszystkim na rekonstrukcji podstawowego sensu *Wojny u bram* jako całości. Pozostałe warstwy tej artystycznej wizji będą mogły zostać w pełni odsłonięte dopiero po publikacji hebrajskiego tekstu archetypowego, a także po jego przekładzie na języki współczesne<sup>55</sup>.

Nie podejmując już równie szczegółowej analizy kolejnych wersów *Wstępu*, warto w tym miejscu nakreślić ogólną sytuację liryczną, w jaką wprowadzony zostaje czytelnik. Sytuacja ta ma charakter wyraźnie dramatyczny i niepokojący, ponieważ dotyczy ostrego, aktualnego konfliktu pomiędzy braćmi, rozumianymi jako współwyznawcy tego samego Boga. Co więcej, zgodnie z narracją, konflikt ten grozi rychłym przekształceniem się w coś jeszcze poważniejszego, a mianowicie w wojnę: כִּי תִקְרֶינָה מִלְחָמָה „[...] ponieważ wybuchnie wojna”<sup>56</sup> (*ki tigrēna milḥama*, fol. 3 r.22, też: Wj 1: 10). Przedmiotem sporu jest – jak

<sup>55</sup> Nad którymi obecnie pracuję (planuję przekład zarówno polski, jak i angielski). Choć w rozprawie doktorskiej dokonałem przekładu całości *Wojny u bram* na język polski, nie zdecydowałem się dotąd na jego publikację ze względu na potrzebę ustalenia wiarygodnego tekstu archetypowego i osiągnięcia przekonującej ekwivalencji semantycznej.

<sup>56</sup> Prezentowane przeze mnie przekłady, zawierające nierzadko fragmenty cytatów biblijnych – tutaj zapisane kursywą, oddają sens nie tekstu biblijnego, lecz *Wstępu* Szełomo ben Aharona. Na ich przykładzie można obserwować mechanizmy twórczego przekształcenia biblijnego słowa.

wcześniej wskazano – odejście części współbraci od Boga i Jego praw (fol. 3 r.23 i nn.). Strona, która zdradziła Boga (אחי בגדו, *’ahaj baḡdu*, „moi bracia zdradzili” – fol. 3 r.23, też: Hi 6: 15), usiłuje ponadto pozyskać pozostałych wyznawców dla swych błędnych nauk (fol. 3 r.25-fol. 3v:1). Historia tego rodzaju odstępstw oraz nieposłuszeństwa wobec wysłanników Boga, tj. proroków, jest – jak kontynuuje narracja – dobrze znana z kart Biblii Hebrajskiej, sięgając czasów najdawniejszych, a jej konsekwencją było wygnanie z Ziemi Świętej (fol. 3v:1-4).

Obok wygnania jako kary zewnętrznej (הצרות החיצוניות, *haṣ-ṣarot ha-ḥiṣonijot*, „problemy zewnętrzne” – fol. 3v:5), w okresie Drugiej Świątyni doszło także do rozłamu wewnętrznego (צרות פנימיות, *ṣarot p<sup>n</sup>nimijot*, „problemy wewnętrzne” – fol. 3v:6), polegającego na wyłonieniu się nowej formacji religijnej, co zapoczątkowało istnienie dwóch konkurencyjnych wyznań żydowskich (fol. 3v:5-6). Zwolennicy obu konfesji zwalczają się wzajemnie (איש את אחיהו יצודו חרם, *’iš ’et ’ahihu jaṣudu ḥerem*, „Człowiek na brata swego sieci zarzuca”, fol. 3v:7, też: Mi 7: 2), co staje się przedmiotem drwin ze strony innych narodów (fol. 3v:6-7). Głęboko poruszony obrazem tej braterskiej nienawiści podmiot liryczny pragnie dowiedzieć się, jak długo konflikt ten będzie jeszcze trwał i narastał, a także kiedy i w jaki sposób się rozpoczął (3v:7-9).

Odpowiedź na to wewnętrzne pragnienie przynosi objawienie Boże: *וְהִנֵּה יָד ה' נֹגַעַת בִּי* – „A oto ręka Boga dotknęła mnie” (*w<sup>n</sup>-hine jad ’adonaj naḡ ’a bi*, fol. 3v:9, też: Hi 19: 21; Dn 10: 10)<sup>57</sup>, po czym głos Boży wzywa podmiot liryczny do uważnego przyjrzenia się i zrozumienia ukazanej mu wizji (fol. 3v-9-10). W stanie prorockiego uniesienia (בנפלאתי הפלא ופלא, *nip̄le ’ti haḡle ’ wa-ḡle*, „Zdumiałem się tym cudem nad cudami”, fol. 3v:12, też: Iz 29: 14) staje się on świadkiem sporu dwóch Hebrajczyków (והנה שני אנשים עבריים נצים, *w<sup>n</sup>-hine ṣ<sup>n</sup>ej ’anašim ’ibrim niṣšim*, [...] *a oto dwóch ludzi – Hebrajczycy – klóci się [...]*”, fol. 3v:12, też: Wj 2: 13), z których jeden reprezentuje *Torę pisaną*, a drugi *Torę ustną*<sup>58</sup>. Ich spór

<sup>57</sup> Dla części skrybów idea bezpośredniej ingerencji Boga w życie konkretnej jednostki była na tyle kontrowersyjna, że skutkowałą podjęciem decyzji o usunięciu z tekstu skrótu oznaczającego Boga (tj. ה' lub יי'). Brak odniesienia do Boga występuje w: O<sub>1</sub>, N, B<sub>2</sub>, J<sub>1</sub>, BL, O<sub>5</sub>, O<sub>6</sub>, O<sub>7</sub> (co stanowi wierny cytat z Dn 10: 10). Pozostałe manuskrypty jednoznacznie mówią o „ręce Boga”, analogicznie do Hi 19: 21, a są to: B<sub>1</sub>, M, O<sub>2</sub>, K, R, J<sub>2</sub> (יי'), O<sub>3</sub>, O<sub>4</sub>.

<sup>58</sup> Dane personalne uczestników polemiki różnią się w rękopisach, szczególnie gdy mowa o reprezentancie rabbinicznym. Tak więc w przypadku strony karaimskiej

ma nacelu wyjaśnienie boskich tajemnic (להוציא לאור תעלומה), *ḥoši' ḥ- 'or ta 'aluma*, dosł.: „wyprowadzić na światło tajemnicę”, przén.: „wyjaśnić tajemnicę”, fol. 3v:17-18, też: Hi 28: 11), jednak – co znamienne – w wypowiedziach żadnej ze stron nie pojawia się prawda: והאמת נעדרת – „lecz *prawdy brak*, która by mogła rozstrzygnąć między nimi” (*w<sup>a</sup>-ha-'emet ne 'ederet ḥhakrija ' bejnehem*, fol. 3v:18-19, też: Iz 59: 15)<sup>59</sup>. Następnie narracja wychwala prawdę jako jedyne źródło pewności wszelkiej wiedzy, wskazując, że prowadzi do niej tylko szczerą prostotą (fol. 3v:19-20). Brak tej postawy pomiędzy zwaśnionymi braćmi, a w konsekwencji brak prawdy, skłania Ja liryczne do samodzielnego przebadania argumentacji obu stron (proces ten jednak nie zostaje prze-

osobą ją reprezentującą jest, zgodnie z najstarszym rękopisem, niejaki אברהם בכ"ר (Awwrahm syn Gerszona, fol. 3v:14-15), z tym jednak zastrzeżeniem, że manuskrypty K i R imię גרשון (Gerszon) zapisują jako גרשום (Gerszom), zaś rękopis N imiona ojca i syna zamienia miejscami: אברהם (Gerszon syn Awwrahama). Z kolei rabbanitą w najstarszym rękopisie jest הגאון שלמון בהגאון כהר"ר כלמאן (Salmon syn Kalmana, fol. 3v:15). Pozostałe warianty tekstowe przekazują następujące personalia (podany zapis łaciński oddaje bardziej zapis spółgłoskowy aniżeli rzeczywistą wymowę imienia): O<sub>1</sub>, O<sub>3</sub>, O<sub>7</sub>: הגאון מוהר"ר זוסמאן בן הגאון מוהר"ר קלמן (Zusman syn Kalmana); N, B<sub>2</sub>, J<sub>1</sub>, J<sub>2</sub>, O<sub>6</sub>: הגאון מהור"ר זוסמן בהגאון מהור"ר קלמן (Zusman syn Kalmana); M: הגאון מהור"ר זוסמן בן הגאון מהור"ר קלמן (Zusman syn Kalmana); O<sub>2</sub>: הגאון מוהר"ר זוכמן בהגאון (Zuchman syn Kalmana); K, R: הגאון מוהר"ר זלמן בן הגאון מוהר"ר קלמן (Zelman syn Kalmana); O<sub>3</sub>: הגאון מוהר"ר זוכמן בהגאון קלמן (Zuchman syn Kalmana); BL: ושם הגאון הב' במ[?]ר"ר זוסמן בן הגאון מוהר"ר קלמן (Zusman syn Kalmana); O<sub>4</sub>: הגאון כה"ר סלמון בן הגאון כה"ר כלמאן (Selmon syn Kalmana). Wszystkie imiona, prócz formy Zuchman, przytoczone za słownikiem Beidera (obok wariantu Zelman możliwa też forma Zalman; z kolei obok Kalman – Kalmen, Kaleman): Beider, hasło: *Gershn*, s. 317-318; Tegoż, hasło: *Kalmen*, s. 343-344; Tegoż, hasło: *Shloyme*, s. 414-417; Tegoż, hasło: *Zusman*, s. 466-468.

<sup>59</sup> Ortografia czasownika נעדרת stanowi interesujący wskaźnik kompetencji językowych skrybów (poprawny zapis przekazują rękopisy: B<sub>2</sub>, J<sub>1</sub>, O<sub>2</sub>, J<sub>2</sub>, O<sub>3</sub>, O<sub>4</sub>). W najstarszym rękopisie, a także w O<sub>1</sub>, N, M, BL, O<sub>5</sub> pojawia się natomiast forma błędna – נאדרת (w K, R – brak tego fragmentu; w O<sub>6</sub>, O<sub>7</sub> – ze względu na niską jakość mikrofilmu nie sposób jednoznacznie stwierdzić, czy zastosowano zapis z א czy ע, gdyż w obu przypadkach nieczytelny kształt litery sprawia wrażenie próby poprawienia jednej litery na drugą). Błąd ten jest o tyle interesujący, że przedostał się do *Wstępu* mimo faktu, iż występuje on w wyrażeniu zapożyczonym z Księgi Izajasza. Również kontekst sytuacji lirycznej jednoznacznie wskazuje, że chodzi tu o czasownik נעדרת ('brakuje, nie ma'), a nie o formę נאדרת, znaną m.in. z Wj 15: 6 (choć w formie יהוה נאדרי בכוח *ḥminka 'adonaj ne 'ddari bak-coah*, „Prawica Twa, Boże, siłą przyozdobiona [...]” – wytłuszczenie moje).

prowadzony we *Wstępie*, lecz – jak można wnioskować – w zasadniczej części dzieła, tj. w polemice), wyciągając wniosek, że ostatecznie zwycięża strona pozostająca przy *Torze pisanej* (fol. 3v:21-22). W tym miejscu wizja przenosi narrację do czasów biblijnych, a ściślej do okresu Sędziów i Proroków, kiedy to zwolennicy *Tory pisanej* nawracali tych, którzy zeszli z właściwej drogi Bożych praw (fol. 3v:22 i nn.)<sup>60</sup>. Za pośrednictwem proroków Bóg piętnuje grzechy odstępców, takie jak składanie w ofierze nieczystego chleba (מגואל לחמי, *meḡo 'al laḥmi*, „ohydny jest [ofiarowywany] mi chleb”, fol. 3v:27, też: Mi 1: 7), ofiarowanie zwierząt obarczonych wadami (fol. 3v:27-28), czy bezpodstawne oddalanie żon (fol. 3v:29-30). Z tych właśnie powodów, tj. narastania praktyk sprzecznych z Bożymi ustawami, obrońcy *Tory pisanej* oburzają się i wszczynają wojnę (על כן התגוללו אז לחם שערים, fol. 3v:31).

<sup>60</sup> Rekapitulowany fragment tekstu można interpretować również w ten sposób, że to Sędziowie i Prorocy byli tymi, którzy dokonywali aktu nawracania. Przedstawiona tu interpretacja opiera się zarówno na analizie składniowej zdania hebrajskiego, jak i na sensie całego akapitu, w którym mowa jest o „stronnicwie” (הכת, *hak-kaṭ*, fol. 3v:21) pozostającym w Jerozolimie i przestrzegającym *Tory pisanej*, a także o tym, że jeszcze w czasach Sędziów i Proroków (ובעוד שהיו הנביאים ובשערים שופטים, *u-b<sup>2</sup>-od še-haju han-n<sup>2</sup>bi'im u-b<sup>2</sup>-š<sup>2</sup>'arim šoṭṭim*, „I gdy jeszcze byli prorocy, a w bramach [miejskich] sędziowie [...]”, fol. 3v:22-23) to właśnie oni nawracali grzeszników (היו מוכיחים ומייסרים מדרך ישרה נוטים, *haju moḳiḥim u-m<sup>2</sup>jjasrim mid-derek j<sup>2</sup>šara noṭim*, „upominali i karcili tych, co z prostej ścieżki zbaczali”, fol. 3v:23, też: Prz 9: 7 (ומוכיח [...]) יסר [...]); Hi 40: 2 ([...] יסור מוכיח [...]); co do frazy pierwsze użycie czasownika (היו מוכיחים, *haju*, ‘byli, istnieli’) wprowadza zdanie podrzędne okolicznikowe czasu, natomiast drugie jego użycie – tym razem w funkcji czasownika posiłkowego – służy, jak się wydaje, kontynuacji myśli z poprzedniego zdania i tworzy wraz z rzeczownikiem הכת związek główny. Sens wypowiedzi można więc oddać następująco: przedstawiciele owego wiernego Bogu stronictwa nawracali odstępców z niewłaściwej drogi (co implikuje lekturę hebrajskiego fragmentu jako: הכת היו מוכיחים, domyślnie: הכת היו מוכיחים). Można ponadto przypuszczać, że w poetyckiej wizji autora do grona הכת należeli również prorocy.

Tak więc pierwsze użycie czasownika (היו מוכיחים, *haju*, ‘byli, istnieli’) wprowadza zdanie podrzędne okolicznikowe czasu, natomiast drugie jego użycie – tym razem w funkcji czasownika posiłkowego – służy, jak się wydaje, kontynuacji myśli z poprzedniego zdania i tworzy wraz z rzeczownikiem הכת związek główny. Sens wypowiedzi można więc oddać następująco: przedstawiciele owego wiernego Bogu stronictwa nawracali odstępców z niewłaściwej drogi (co implikuje lekturę hebrajskiego fragmentu jako: הכת היו מוכיחים, domyślnie: הכת היו מוכיחים). Można ponadto przypuszczać, że w poetyckiej wizji autora do grona הכת należeli również prorocy.

Brak zgodności liczby i rodzaju w obrębie związku głównego (הכת היו מוכיחים) stanowi zjawisko językowe, które w dziele Szelomo ben Aharona pojawia się stosunkowo często i wymaga każdorazowo odrębnej, ostrożnej analizy w celu ustalenia właściwego sensu wypowiedzi. Konstatacja ta odnosi się także do samej polemiki. W konsekwencji niepoprawność struktury gramatycznej w obrębie związku zgody – w przyjętym tu ujęciu – nieco osłabia stopień pewności zaproponowanej interpretacji sensu tego fragmentu *Wstępu*.

Z uwagi na to, że jest to miejsce kluczowe dla całego utworu – ponieważ ujawnia się tu tytuł dzieła, a zarazem fragment ten pozostaje semantycznie niejednoznaczny ze względu na istnienie kilku wariantów przekazu rękopiśmiennego – wymaga on osobnej, pogłębionej analizy<sup>61</sup>. Na wstępie należy zestawić warianty tekstowe, które można podzielić na trzy zasadnicze grupy, w zależności od sposobu powiązania czasownika להתגולל z frazą לחם שערים:

- a) czasownik להתגולל (*lehitgolel*) występuje w połączeniu z przyimkiem על ('al):  
על כן התגוללו על לחם שערים – B<sub>1</sub>, O<sub>4</sub>
- b) fraza לחם שערים poprzedzona jest leksemem אז ('az), co może sugerować nawiązanie do Sdz 5: 8:  
על כן התגוללו אז לחם שערים – O<sub>1</sub>, N, M, B<sub>2</sub>, J<sub>1</sub>, K, R, J<sub>2</sub>, BL, O<sub>5</sub>, O<sub>6</sub>  
ע"כ התגולל אז לחם שערים – O<sub>7</sub>
- c) brak elementów pośrednich pomiędzy czasownikiem להתגולל a frazą לחם שערים:<sup>62</sup>  
ע"כ התגוללו לחם שערים – O<sub>2</sub>, O<sub>3</sub>

Czasownik להתגולל (*lehitgolel*), zgodnie ze słownikiem Even-Shoshana (obejmującym hebrajszczyznę nie tylko współczesną, lecz także biblijną, midraszową, talmudyczną, średniowieczną oraz język Haskali, tj. żydowskiego oświecenia), ma kilka podstawowych zakresów znaczeniowych:

- '(s)turlać się; (s)toczyć się'<sup>63</sup>;
- 'tarzać się; taplać się' (często w połączeniu z przyimkiem ב; zob. 2 Sm 20: 12)<sup>64</sup>;
- w połączeniu z przyimkiem על: 'zarzucać coś komuś; oskarżać; krytykować', a w użyciu idiomatycznym: 'rzucić się na kogoś z pretensjami; napaść z oskarżeniami' (Rdz 43: 18), czy też: 'knuć przeciwko komuś'<sup>65</sup>;

<sup>61</sup> Tematowi temu poświęciłem odrębny artykuł (Kubicki 2025: 510-514), lecz w niniejszej monografii podejmuję go na nowo, włączając nowe przesłanki. Konkluzja pozostaje jednak taka sama: Szełomo ben Aharon jest autorem *Wojny u bram*, nie zaś *Chleba jęczmiennego*.

<sup>62</sup> Wyrażenie to – podobnie jak czasownik להתגולל – będzie przedmiotem bardziej szczegółowych analiz, dlatego pozostawiam go tu chwilowo bez komentarza.

<sup>63</sup> Even-Shoshan, hasło: (תגולל) גלל – w 1. znaczeniu, t. 1, s. 346.

<sup>64</sup> Tamże – w 2. znaczeniu (wraz z biblijnym przykładem).

<sup>65</sup> Tamże – w 3. znaczeniu (wraz z biblijnym przykładem).

- ‘leżeć w nieładzie; być rozrzuconym; być rozsypanym’<sup>66</sup>;
- ‘rozpościerać się przed kimś lub czymś’<sup>67</sup>.

Warto zauważyć, że w Biblii Hebrajskiej czasownik להתגולל poświadczony jest jedynie dwukrotnie. Dawid Kimchi (na którego słownik Szełomo ben Aharon powołuje się w *Wojnie u bram*, choć nie we *Wstępie*) przytacza oba biblijne poświadczenia (a więc: 2 Sm 20: 12 – מתגלל בדם; Rdz 43: 18 – להתגלל עלינו)<sup>68</sup>, jeden po drugim, nie opatrując ich jednak objaśnieniem (w przeciwieństwie do innych form pochodnych od tego rdzenia)<sup>69</sup>. Można odnieść wrażenie, że znaczenie tych poświadczeń uznaje za wystarczająco oczywiste, wynikające z ogólnej semantyki rdzenia גלל (‘okrąg’, ‘ruch kolisty’), z właściwości paradygmatu czasownikowego התפעל (najczęściej wyrażającego zwrotność czynności, ale też intensyfikację, iteratywność itd.), a także z kontekstu narracyjnego. Dla obu biblijnych poświadczeń można zatem przyjąć następujące uściślenia znaczeniowe:

- 2 Sm 20: 12 – mowa o czymś, co מתגלל בדם (*mitgolel bad-dam*), a więc ‘tarza się’ lub ‘tapla się we krwi’, co funkcjonalnie odpowiada znaczeniu ‘być zbroczonym krwią; być zakrwawionym’; w tym użyciu typowe jest współwystępowanie czasownika z przyimkiem ב;
- Rdz 43: 18 – fraza להתגלל עלינו (*l<sup>h</sup>hitgolel ‘alejnu*) oznacza ‘rzucić się na nas z oskarżeniami’<sup>70</sup>, przy czym charakterystyczne jest tu połączenie z przyimkiem על.

Są to zatem dwie podstawowe – choć nie jedyne – możliwości interpretacyjne, które należy w pierwszej kolejności uwzględnić przy próbie ustalenia znaczenia czasownika להתגולל w analizowanym miejscu *Wstępu*. Odwołanie do użyc biblijnych jest metodologicznie uzasadnione, ponieważ Biblia Hebrajska stanowi zasadniczy punkt odniesienia i podstawowe tworzywo językowe tego utworu. Autor *Wstępu* przejęte elementy semantyczne modeluje, jednak nawet przy daleko idącej adaptacji daje się zazwyczaj uchwycić ogólny związek znaczeniowy pomiędzy hipotekstem a jego realizacją w hipertekście.

<sup>66</sup> Tamże – w 4. znaczeniu.

<sup>67</sup> Tamże – w 5. znaczeniu.

<sup>68</sup> Stosuję tu zapis Kimchiego (Kimchi, hasło: התפעל (גלל), s. 60).

<sup>69</sup> Tamże.

<sup>70</sup> Interpretację tę wzmacnia pojawienie się bezpośrednio po tym czasowniku wyrażenia o zbliżonym sensie, tj. ולהתנפל עלינו (*u-l<sup>h</sup>hitnappel ‘alejnu*), czyli „napaść na nas” – na przykład z pretensjami lub oskarżeniami.

Analogicznie przedstawia się kwestia frazy לחם שערים, która bez uwzględnienia kontekstu mogłaby podlegać wielu potencjalnym interpretacjom, zwłaszcza w procesie – nieograniczonej żadnymi regułami – semiozy. W praktyce jednak autor *Wstępu* konsekwentnie uruchamia biblijne sygnały intertekstualne, co zawęży pole interpretacji do znaczeń poświadczonych w tekście masoreckim. W rezultacie Biblia Hebrajska ogranicza możliwe odczytania tej frazy do dwóch zasadniczych znaczeń<sup>71</sup>:

- a) „chleb jęczmienny” – Sdz 7: 13, 2 Krl 4: 42 (לֶחֶם שְׂעִירִים, *lehem s<sup>o</sup> ‘orim*);
- b) „wojna u bram” – Sdz 5: 8 (לָחֵם בְּשַׁעֲרֵים, *lahem s<sup>o</sup> ‘arim*).

W dalszej analizie uwzględniony zostanie zarówno bezpośredni kontekst zdaniowy, jak i szerszy kontekst wypowiedzi, co pozwoli wskazać wariant najbardziej koherenty semantycznie, przy jednoczesnym zachowaniu spójności formalnej (tj. kohezji).

Streszczenie *Wstępu* zostało przerwane w punkcie, w którym podmiot liryczny – odwołując się do autorytetu proroka Malachiasza – wymienia konkretne przewinienia duchownych przywódców starożytnego Izraela, takie jak akceptacja bezpodstawnych rozwodów, które z czasem uległy sankcjonowaniu i weszły w skład błędnie ukształtowanych norm religijnych (halachy). Poeta ujmuje to słowami: וואלו המנהגים חדשים לבקרים (w<sup>o</sup>-’*ellu ham-minhaḡim ḥadašim lab-b<sup>o</sup> qarim*, fol. 3v 30: 31, też: Lm 3: 23). Bezpośrednio po tym stwierdzeniu pojawia się zdanie będące przedmiotem niniejszych rozważań, rozpoczynające się od wyrażenia על כן, wprowadzającego relację skutku (‘dlatego; z tego powodu’). Może to zapowiadać treść reaktywną, stanowiącą odpowiedź na wcześniej napiętnowane działania „prawodawców”, którzy – z uwagi na własne przewinienia – wprowadzili nowe zasady prawa. Tak rozumiany ciąg narracyjny pozostaje spójny zarówno znaczeniowo, jak i w obrębie organizacji wypowiedzi.

<sup>71</sup> Zwrócili na to uwagę Akhiezer i Lasker (Akhiezer, Lasker 2011: 101-102, wraz z przyp. 27; Lasker 2014: 411, wraz z przyp. 42).

<sup>72</sup> W kontekście biblijnym zwrot לבקרים חדשים może znaczyć albo (bardziej dosłownie) ‘co poranek nowe’, albo (bardziej idiomatycznie) ‘co pewien czas nowe; nieustannie się odnawiające, powracające’ (Even-Shoshan, hasło: חדשים לבקרים, t. 2, s. 723) i występuje w sensie pozytywnym: Boże miłosierdzie „odnawia się co poranek” (Lm 3: 22-23). W przekładzie przyjęto wariant „stosunkowo nowe”, aby oddać polemiczny wydźwięk kontekstu: chodzi o normy niedawno ustanowione i – w ujęciu narracji *Wstępu* – nieuprawnione biblijnie.



ją w opozycji do podmiotu mówiącego, wzmacnia negatywny obraz schizmatyków. Początkowe słowa tej sekwencji poetyckiej akcentują zatem fakt dużej liczby osób, które podążają za nowym, a zarazem błędnym porządkiem normatywnym.

Dalsza część ekspresji lirycznej jest jeszcze bardziej złożona: „[...] ponieważ błędnie pochodzi on od władcy” (מחמת שרצא מלפני השליט) (בשגגה, *meḥamaṭ šej-joša mil-lip̄nej haš-šallit bi-š<sup>o</sup>gāga*). Pod pojęciem władcy – w kontekście analizowanego fragmentu *Wstępu* – należy oczywiście rozumieć przywódców religijnych, którzy wprowadzili normy i praktyki sprzeczne z Biblią Hebrajską. Interpretacja tekstu hebrajskiego, a w konsekwencji także jego przekład pozostają w tym miejscu niepewne, nie tylko ze względu na silne nasycenie sygnałami intertekstualnymi, lecz również z powodu niejednoznaczności relacji składniowych. Trudno bowiem jednoznacznie ustalić, kto jest wykonawcą czynności יוצא (*joša* ‘wychodzić’), bądź – według części rękopisów – יוציא (*joši* ‘wyciągnąć; wyprowadzić’)<sup>78</sup>. Ponadto Szełomo ben Aharon, najprawdopodobniej ze względu na wymogi rymu, modyfikuje szyk zapożyczonego fragmentu biblijnego (Koh 10: 5: כְּשֶׁשָׂגָה מִלִּפְנֵי הַשִּׁלִּיט (הַשִּׁלִּיט כְּשֶׁשָׂגָה), a także – jak się wydaje – zastępuje formę porównawczą כְּשֶׁשָׂגָה (*ki-š<sup>o</sup>gāga*, ‘jak błąd; niczym błąd’ – od: שֶׁשָׂגָה, *š<sup>o</sup>gāga*, ‘wielki, poważny błąd’) przysłówkową formą בשגגה (*bi-š<sup>o</sup>gāga*, ‘błędnie’), sygnalizując tym samym świadome przekształcenie sensu wypowiedzi biblijnej.

Punktem wyjścia do ustalenia znaczenia analizowanego fragmentu musi być zatem sens wersetu biblijnego, ponieważ to w odniesieniu do niego – poprzez podobieństwa i przesunięcia semantyczne – konstruowana jest wypowiedź poetycka *Wstępu*. Tekst Księgi Koheleta brzmi następująco: יֵשׁ רָעָה רְאִיתִי תַחַת הַשֶּׁמֶשׁ כְּשֶׁשָׂגָה מִלִּפְנֵי הַשִּׁלִּיט – „Istnieje zło, które widziałem pod Słońcem niczym błąd pochodzący od władcy” (Koh 10: 5 – przekład własny). W wersecie tym mamy do czynienia z konstrukcją porównawczą, opartą na partykule כ (*k<sup>e</sup>*, ‘jak’), która dzieli wypowiedź na człon porównywany i porównujący (względnie na trzy, gdy bierze się pod uwagę łącznik porównania). Członem porównywanym jest tu zło obecne „pod Słońcem”, natomiast członem porównującym – błąd pochodzący od władcy. Sens wypowiedzi polega zatem nie na ocenie samego władcy, lecz na stwierdzeniu istnienia zła,

<sup>78</sup> Jest to wariant skażony. Za poprawną uznaje się lekcję zgodną z Koh 10: 5, co zostanie omówione dalej.

które jest tak jawne i oczywiste, jak oczywiste bywają błędy widoczne u rządzących.

W analizowanym fragmencie *Wstępu* Szełomo ben Aharon realizuje jednak inną intencję semantyczną. Jego celem jest wskazanie przyczyny liczebnego rozrostu odłamu schizmatyków, co wyraźnie sygnalizuje użycie *מֵחַמַּת שֶׁ* (*meḥamat še*, ‘ponieważ; dlatego że; z powodu’), wprowadzającego zdanie przyczynowe. W tej funkcji pojawia się zapożyczony i przekształcony fragment biblijny, który w kontekście *Wstępu* można oddać jako: odłam schizmatyków jest liczny, ponieważ jego geneza sięga władzy religijnej. Z tak ukształtowanej wypowiedzi wynika, że przyzwolenie na zło – rozumiane jako tworzenie nowych, niebiblijnych norm religijnych – pochodzi „z góry”, od elit duchownych, co tłumaczy, dlaczego tak wiele osób (*ורבחה*) podąża za tymi nowymi zasadami, tworząc znaczący odłam (*הפלוגה*, *hap-p<sup>l</sup>uḡa*), tj. stronnictwo bądź sektę.

Dodatkowo, ze względu na wymogi poetyckie, autor dokonuje inwersji składniowej, przesuując na koniec zdania element odpowiadający biblijnemu porównaniu *כשגגה*, który jednak zastępuje przysłówkiem *בשגגה*. Zabieg ten nie tylko modyfikuje strukturę zdania, lecz przede wszystkim przesuwa akcent znaczeniowy<sup>79</sup>: nie chodzi już o porównanie jawności zła do jawności błędów władcy, lecz o jednoznaczne stwierdzenie odpowiedzialności przywódców religijnych za wprowadzanie ludu w błąd. W nowej sytuacji poetyckiej figura władcy (*שליט*) nie pełni funkcji elementu porównania wewnątrztekstowego, jak w Księdze Koheleta, lecz zostaje przekształcona w metaforyczne wskazanie elit duchownych, odpowiedzialnych – w ujęciu narratora – za odejście znacznej części wiernych od prawowitej wiary.

Z tego punktu widzenia tekst Szełomo ben Aharona wchodzi w wyraźną relację intertekstualną z cytatem z Księgi Koheleta. O ile bowiem w tekście biblijnym mowa jest o jawności błędu władcy jedynie w ramach porównania, o tyle w poetyckim *Wstępie* przywódcy duchowni zostają postawieni w centrum narracji jako podmioty ponoszące pełną

<sup>79</sup> Pomimo faktu, że litery *כ* i *כּ* w piśmie odręcznym bywają zbliżone, w omawianym miejscu litera *כּ* występuje jednoznacznie tylko w K (1873 r.), O<sub>3</sub> (bez datacji), jak i w O<sub>7</sub>. Pozostałe rękopisy przekazują wyraźnie literę *כ*, co potwierdza porównanie z innymi jej wystąpieniami w obrębie tych samych kodeksów (w tym kontekście przeanalizowano też allografy litery *כ*).

odpowiedzialność za skutki własnych decyzji, ponieważ to poprzez swoje błędne rozporządzenia religijne doprowadzili do powstania sekty wyznawców nowych prawd wiary, którą – co narracja podkreśla z wyraźną goryczą – tworzy dość pokaźne grono Hebrajczyków.

W tym miejscu warto zwrócić uwagę na specyfikę procesu twórczego Szełomo ben Aharona. Autor, posługując się językiem Biblii Hebrajskiej, nie przejmując znaczeń tekstu źródłowego w sposób bezpośredni, lecz wykorzystuje je jako punkt odniesienia dla konstrukcji własnej wypowiedzi literackiej. Tekst biblijny wyznacza ramy strukturalno-semantyczne, w obrębie których poeta dokonuje świadomych przesunięć znaczeniowych, podporządkowanych jego intencjom artystycznym. Jednym z celów tej strategii jest zbudowanie spójnego utworu literackiego, opartego niemal wyłącznie na materiale językowym Biblii Hebrajskiej, lecz sensotwórczo autonomicznego. Z tego względu lektura *Wstępu* wymaga od czytelnika szczególnie wzmożonej czujności interpretacyjnej, pozwalającej – pod płaszczykiem biblijnych zwrotów językowych – uchwycić efekt niezależnej twórczej myśli artysty, a więc te treści, na których autorowi zależało, by w jego utworze wybrzmiały.

Powróćmy zatem do analizy fragmentu *Wstępu* w kontekście frazy tytułowej להם שערים. Jak wykazano wcześniej, w partii tekstu bezpośrednio poprzedzającej jej użycie pojawia się motyw grzechów przywódców religijnych, których konsekwencją jest ustanowienie nowych, niebiblijnych norm prawa. Zdanie zawierające omawianą frazę należy interpretować jako reakcję na ten stan rzeczy, co sygnalizuje użycie wyrażenia על כן ('dlatego'), które ustanawia wyraźną relację przyczynowo-skutkową z wypowiedzią poprzedzającą. Dalszy tok narracji (tj. partia następująca po omawianej frazie) wprowadza co prawda nowy motyw, pozostaje on jednak spójny z wcześniejszym wywodem: nowo powstała grupa zwolenników błędnych praw jest liczna, ponieważ jej źródłem jest autorytet „z góry”, to znaczy wywodzący się z elit religijnych.

Spośród dwóch biblijnie poświadczonych znaczeń frazy להם שערים jedynie znaczenie „wojna u bram” ma potencjał semantyczny umożliwiający wyrażenie idei konfliktu i sprzeciwu. Znaczenie „chleb jęczmienny” nie znajduje uzasadnienia ani w kontekście zdaniowym, ani w strukturze całej wypowiedzi.

Również forma czasownikowa להתגורל – jak wynika z wcześniejszej analizy opartej na słownikach Even-Shoshana i Dawida Kimchie-

go – obejmuje takie zakresy znaczeniowe, które mogą zostać użyte w kontekście konfliktu, sprzeciwu lub gwałtownej reakcji, zwłaszcza w odniesieniu do napaści werbalnej, oskarżenia lub kontestacji (gwoli przypomnienia: czasownik ten w rekcji z על oznacza ‘oskarżać kogoś; rzucić się na kogoś z pretensjami’).

Przytoczmy zatem jeszcze raz trzy hipotetyczne warianty tekstowe, próbując odpowiedzieć na pytanie, czy jakikolwiek z nich mógłby być nośnikiem treści, jakie sobie tu zakładamy (tj. wprowadzenie nowych praw prowadzi do buntu): a) על כן התגוללו על לחם שערים; b) על כן התגוללו על לחם שערים; c) על לחם שערים.

Struktura pierwszego z wymienionych wariantów, a więc על כן התגוללו, rozstrzyga dwie kwestie: po pierwsze, poprzez użycie przyimka על wskazany zostaje dokładny sens czasownika (‘rzucić się na kogoś z pretensjami’); po drugie, co automatycznie wynika z użycia przyimka על, element לחם שערים staje się obiektem buntu, wobec którego wysuwa się pretensje (dokładnie tak, jak w opowieści o Józefie i jego braciach w Rdz 43: 18). W tym zatem wariancie tekstowym można by wysunąć hipotezę, że mówi ono: „Z tego powodu rzucono się z pretensjami na chleb jęczmienny” – przy założeniu, że rzeczony „chleb jęczmienny” występowałby tu w roli metafory – np. – osób, które nie poszły za nowymi prawami. Tekst Szełomo ben Aharona jednak nie daje żadnych podstaw ku temu, aby sądzić, że wyrażenie to ma tu takie właśnie znaczenie<sup>80</sup>.

Z kolei drugie możliwe znaczenie dla tego przypadku to: „Z tego powodu zbuntowano się przeciwko [=rzucono się z pretensjami na] wojnie u bram”. Co prawda wypowiedź taka w tekście poetyckim jest jak najbardziej realna, ale także wymagałaby karkołomnych zabiegów analitycznych, które miałyby na celu uzasadnienie jej związku z treścią omawianego dzieła. Na przykład można by założyć, że „wojna u bram” odnosi się do schizmatyków, którzy publicznie nauczają swoich błędnych praw i stąd ci prawowierni wszczynają przeciwko nim bunt. Należy jednak otwarcie powiedzieć, że także w tym przypadku brak ewidentnych wskazówek w tekście, które mogłyby sugerować, że pod pojęciem „wojny u bram” kryje się to, co tu hipotetycznie zasugerowano.

Powyższa analiza pokazuje, iż pierwszy wariant tekstowy (spośród trzech wskazanych), dzięki obecności przyimka על, precyzuje znaczenie

<sup>80</sup> Szerzej: Kubicki 2025: 510-514. Por.: Akhiezer, Lasker 2011: 101-102, wraz z przyp. 27; Lasker 2014: 411, wraz z przyp. 42.

czasownika jako czynność skierowaną przeciw określonemu obiektowi. Taka konstrukcja prowadzi jednak do interpretacji, która nie znajduje wystarczającego oparcia w kontekście *Wstępu* – niezależnie od sposobu rozumienia frazy להם שעררים.

Kolejny wariant tekstowy, a więc על כן התגוללו אז לחם שעררים, wprowadza nowy element językowy – אז, który wraz z wyrażeniem להם שעררים w sposób jednoznaczny odsyła do wersetu z Sdz 5: 8<sup>81</sup>. Trudność polega jednak na tym, że ten biblijny fragment w tradycji rabbanicznej różnie się interpretuje. W ujęciu Kimchiego wyrażenie to oznacza אז היתה מלחמה „wówczas była [prowadzona] walka u bram [miasta]”<sup>82</sup>, ale już Cylkow idzie za inną tradycją i przekłada w następujący sposób: „Wybrał sobie bóstwa nowe, a wtedy stanął zapaśnik u bram” (Cylkow (b)). Biorąc pod uwagę kontekst opisywanej przez Szełomo ben Aharona sytuacji lirycznej, bardziej przekonująca jest wykładnia związana z „walką u bram” aniżeli wariant z „zapaśnikiem u bram”, ponieważ skuteczniej eksponuje dramatyzm konfliktu braterskiego. Wyrażenie „zapaśnika u bram” rodzi kolejne trudności interpretacyjne: wprowadza nowy obraz literacki, który nie jest wystarczająco czytelny w kontekście tematu narracji, a ponadto trudno ustalić jego metaforyczne odniesienie – czy odnosi się do tych, którzy wprowadzili nowe prawa, czy do tych, którzy przestrzegali dotychczasowych norm?

Wiemy już zatem, jakie znaczenie może posiadać wyrażenie אז לחם שעררים w tekście Szełomo ben Aharona. Należy się teraz zastanowić, w jakim sensie występuje tu czasownik להתגולל. Mało prawdopodobne jest, aby – podejmując decyzję o wyborze tego konkretnego leksemu – autor miał na uwadze znaczenie niepoświadczone przez Biblię Hebrajską. Co prawda, jak kilkakrotnie zauważyliśmy, rezerwuje on sobie prawo do niuansowania intensywności semantycznej zapożyczanego elementu, stara się jednak zachować wierność jego ogólnemu znaczeniu.

<sup>81</sup> Wszystkie warianty – z wyjątkiem B<sub>1</sub>, O<sub>2</sub>, O<sub>3</sub> oraz O<sub>4</sub> – zawierają element אז, co wskazuje na nawiązanie do Sdz 5: 8. Najstarsze poświadczenie tej – moim zdaniem – właściwej lekcji pochodzi z O<sub>1</sub> (1768 r.), drugiego najstarszego zachowanego rękopisu *Wojny u bram*. Z porównawczych analiz wariantów tekstowych *Zagadki* wynika, że O<sub>1</sub> opiera się na innej podstawie niż B<sub>1</sub>, a zarazem jest mniej skażony.

<sup>82</sup> Kimchi, hasło: (לקם) לחם, s. 181. Podobną wykładnię przyjmuje Raszi w komentarzu do Księgi Sędziów 5: 8, choć przenosi on samą walkę do przestrzeni miejskiej.

W przeciwnym razie jaki byłby sens jego wykorzystania w hipertekście, gdyby nie zachował w nim nic ze swojej semantycznej tożsamości zawartej w hipotekście?

Wracając do głównego wątku, wyrażenie על כן התגוללו niesie ze sobą dodatkowy problem analityczny: trudno jednoznacznie ustalić, kto jest wykonawcą czynności. Bezosobowa forma gramatyczna czasownika sugeruje albo *podmiot domyślny*, pojawiający się we wcześniejszym toku narracji, albo *podmiot nieokreślony*, którego nie da się jednoznacznie wydedukować z sensu wypowiedzi. Z uwagi na fakt, że treść *Wstępu* opiera się na motywie konfliktu na tle prawa religijnego, a strony tego konfliktu są wyraźnie określone – choć językiem metaforycznym – w związku z *podmiotem domyślnym* przed badaczem tekstu otwierają się dwie możliwości: albo mamy do czynienia z prawodawcami nowego, błędnego prawa, albo z tzw. jerozolimskim stronnictwem ([...] הכת הגותר בירושלים אשר התחזקה בתורה) (הגותר בירושלים הכתובה, fol. 3v:21-22)<sup>83</sup>. Do sedna sprawy dochodzimy w następujący sposób: ponieważ pośród Hebrajczyków zaczynają być propagowane nowe, niezgodne z Torą prawa, to dlatego właśnie (על כן) zbuntowano się (התגוללו), co prowadzi do wewnątrzreligijnego konfliktu – metaforycznie określonego jako „wojna u bram” (או להם שערים). Jasno z tego wynika, że w roli *podmiotu domyślnego* należy dopatrywać się właśnie obrońców Bożych praw<sup>84</sup>.

W tak zarysowanym kontekście, uwzględniając fabularne tło poetyckiej narracji, najbardziej prawdopodobne znaczenie czasownika להתגולל to takie, które wyraża sprzeciw wobec zaistniałej sytuacji. Spośród pięciu polisemicznych definicji słownikowych hasła להתגולל, przytoczonych wcześniej za Even-Shoshanem, można wskazać tę, która najlepiej odpowiada sytuacji lirycznej przedstawionej przez poetę – jest nią znaczenie nr 3: ‘rzucić się na kogoś z pretensjami’ (dosł. ‘sturlać się na kogoś’). Co prawda w niektórych rękopisach czasownik ten nie

<sup>83</sup> Obie strony konfliktu zostały przywołane w wypowiedzi poprzedzającej tę frazę.

<sup>84</sup> Wybór wariantu zawierającego frazę או להם שערים wzmacnia dodatkowo kontekst Szd 5: 8, gdzie przyczyną walki w bramach miejskich jest odstępstwo Izraela od Boga ku innym bóstwom. W utworze Szełomo ben Aharona sytuacja jest w tym sensie analogiczna: znaczna część wspólnoty odchodzi od prawa ustanowionego przez Boga ku nowym normom, co narracja ujmuje metaforycznie jako zwrócenie się ku „innym bożkom” (we *Wstępie* mowa o braciach, którzy ודבקו באליילים „przyłągnęli do [innych] bożków” – fol. 3 r.24).

występuje z rekcją לַע, ale nawet bez niej ma wystarczający potencjał semantyczny do opisu sprzeciwu, oporu lub kwestionowania<sup>85</sup>.

Zatem wątek narracyjny *Wstępu*, w którym pojawiają się kluczowe dla całego dzieła słowa tytułowe, można oddać w języku polskim – z uwzględnieniem zarówno kontekstu narracyjnego, jak i metaforycznego, przy jednoczesnym zachowaniu sygnałów intertekstualnych (poprzez ich zaznaczenie graficzne – kursywą), lecz z pominięciem elementów *stricte* poetyckich (takich jak jak rymy czy rytmika) – w następującej postaci:

30 [...]. Te

31 zwyczaję są *stosunkowo nowe*. Dlatego zbuntowano się *i stąd*  
*WOJNA U BRAM*<sup>86</sup>. A liczny

32 pośród nich jest ten odłam, ponieważ *błędnie pochodzi*  
*od władcy* [...].

Zdanie rozpoczynające się od słów „A liczny [...]” sygnalizuje początek nowego wątku narracyjnego, w którym ponownie zastosowano konstrukcję z podmiotem domyślnym. Tym razem jednak odnosi się on nie do obrońców Bożych praw, lecz – jak wynika z kontekstu – do schizmatyków. Prowadzi to do sytuacji, w której przy pobieżnej lekturze tekstu źródłowego czytelnik może odnieść mylne wrażenie, iż w obrębie tych trzech zdań mowa jest o jednym i tym samym podmiocie, czyli o jednej stronie konfliktu (mianowicie tej, która wprowadziła nowe normy religijne). Jednakże lektura *Wstępu* uwzględniająca logikę rozwijanej sytuacji narracyjnej, a także wyraźnie zaznaczane w tekście sympatie narratora, pozwala na rozróżnienie potencjalnych podmiotów i to pomimo mglistości i niedookreśloności poetyckiej wypowiedzi. W tym sensie zaproponowana rekonstrukcja znaczenia opiera się na dążeniu do zachowania spójności wypowiedzi na poziomie narracyjno-logicznym<sup>87</sup>, przy

<sup>85</sup> W omawianym znaczeniu czasownik ten pojawia się w Biblii Hebrajskiej, co jeszcze bardziej uprawdopodobnia jego użycie w tym właśnie znaczeniu we *Wstępie* Szełomo ben Aharona.

<sup>86</sup> W części rękopisów wyrażenie שַׁעֲרֵי לַחַם jest wyróżnione albo poprzez majuskułę, albo poprzez dodanie prostych elementów dekoracyjnych nad każdym z wyrazów (np. trzech kropek układających się w trójkąt).

<sup>87</sup> Innymi słowy, tekst ten powinien być czytany „w duchu” przedstawionej dramatycznej sytuacji lirycznej.

jednoczesnym respektowaniu granic możliwej interpretacji semantycznej, jakie są wyznaczane przez zakresy znaczeniowe wykorzystanych w utworze leksemów i zwrotów językowych. Wydaje się, że przypisane tu dziełu sensy mieszczą się w obrębie potencjalnych pól znaczeniowych użytych elementów językowych, zarówno gramatyczno-leksykalnych, jak i obrazowo-metaforycznych, którymi poeta świadomie operuje, tworząc jednocześnie zwartą i przekonującą opowieść.

Jeśli natomiast rozważyć możliwość odczytania tytułu polemiki jako „Chleb jęczmienny”, to trudno znaleźć przekonujące uzasadnienie dla jego funkcjonowania w osi narracyjnej poetyckiego *Wstępu*. Nawet w przypadku rękopisów przekazujących wariant על כן התגוללו לחם (a więc bez przyimka על, jak i leksemu רָא) próba wpisania w ten kontekst motywu „chleba jęczmiennego” prowadzi do większej liczby wątpliwości niż do interpretacyjnych rozstrzygnięć. Wątpliwości te wynikają nie z analizy historycznoliterackiej, lecz bezpośrednio z toku narracji lirycznej, która nie dostarcza wystarczających przesłanek dla takiego odczytania<sup>88</sup>.

Dalszy opis poetyckiego *Wstępu*, którego nie ma potrzeby już tu tak szczegółowo analizować, ponieważ charakterystyczny jego rys został w powyższych akapitach w sposób wystarczający przedłożony, ogniskuje się wokół opozycji licznych zwolenników nowego prawa (fol. 3v:32 i nn.) a nielicznym gronem poszukujących prawdy (fol. 3v:34-35). Końcowe partie utworu pełnią funkcję zapowiedzi właściwej polemiki, którą autor zamierza przedstawić w formie dialogu, tak aby argumentacja obu ze stron była możliwie klarowna (fol. 4 r.4-5). Dzieło zamyka rymowana formuła życzeniowa, wyrażająca nadzieję, że nienawiść panująca pomiędzy zwaśnionymi wyznaniami ustąpi miejsca pokojowi, osiągniętemu dzięki prowadzonej przez uczonych dyspacie (fol. 4 r.5-6).

<sup>88</sup> Istnieją rabbaniczne teksty o tytule לחם שערים w znaczeniu „chleba jęczmiennego”, na przykład: ספר לחם שערים, autorstwa משה שאול בן משה, czy ספר לחם שערים, autorstwa משה לייב ספר לחם שערים, יחיאל מיכל בהרב זרח אבדוק”ק טרעסמינא, jak i ספר לחם שערים, בלאאמ”ו מו”ה יוסף שמואל כ”ץ דיין שק”ק ניקאלסבורג. Powstały one jednak później niż dzieło Szełomo ben Aharona, dlatego trudno przesądzić, czy karaimski autor nawiązywał do jakichś rabbanicznych tekstów polemiczno-filozoficznych o podobnym tytule.

### 2.3. Podsumowanie analizy poetyckiego *Wstępu*

Jak starano się wykazać w przeprowadzonej analizie, narracja *Wstępu* w sposób świadomy i konsekwentny posługuje się wyrażeniami zaczerpniętymi z Biblii Hebrajskiej, których rozpoznawalność bywa dla czytelnika miejscami uderzająco oczywista. Zabieg ten służy nie tylko podkreśleniu perswazyjnego i artystycznego związku utworu z Pismem Świętym, lecz także nawiązaniu z nim dialogu o charakterze literackim. Między tekstem *Wstępu* a tekstem biblijnym zachodzi złożona relacja intertekstualna na poziomie znaczeń: autor *Wstępu* odwołuje się do podstawowych, ogólnych sensów pojęć obecnych m.in. w Pnp 3: 1, aby wyrazić własne stany emocjonalne, a zarazem wykorzystuje elementarne znaczenia biblijnych leksemów i motywów (takich jak miłość, dusza, umiłowanie czy nocne rozmyślanie o ukochanym) do realizacji własnych celów literackich. W efekcie sygnały intertekstualne nie ograniczają się do prostego przeniesienia znaczeń z hipotekstu do hipertekstu, lecz prowadzą do ich przekształcenia i ponownego uporządkowania<sup>89</sup>.

Tego rodzaju nawiązań w tekście *Wstępu* jest znacznie więcej i choć nie służą one reinterpretacji Biblii Hebrajskiej jako takiej, to jednak ukazują, że jej język i obrazowanie mogą stanowić podstawę dla tworzenia nowych, autonomicznych wypowiedzi literackich. Po drugie, zabiegi te zmierzają do osiągnięcia określonego efektu artystycznego, a mianowicie do wytworzenia atmosfery obcowania ze Słowem Bożym, któremu przypisuje się rangę doświadczenia o charakterze duchowym, a nawet prorockim. Efekt ten znajduje swój punkt kulminacyjny w opisie wizji, jakiej doświadcza podmiot liryczny (fol. 3v:9).

Skoro zatem poetycki *Wstęp* naśladuje biblijny sposób mówienia w jego wymiarze duchowym i prorockim, stanowi on tę część dzieła,

<sup>89</sup> W przeciwieństwie do zasadniczej części polemiki (*Wojny u bram*) we *Wstępie* sporadycznie pojawiają się przypadki alegacji w sensie przywołania pozbawionego – jak ujmuje to Głowiński – „żywołu dialogiczności”: zamiast wielogłosu pojawia się jednogłos, wynikający z nieskomplikowanego przeniesienia sensu cytatu z macierzystego środowiska do nowego otoczenia (Głowiński 2000: 22-23). Z kolei argumentacja polemiczna *Wojny u bram* – w zamierzeniu autora – ma charakter maksymalnie „alegacyjny”, tj. ukierunkowany na możliwie wierną relację z tekstem biblijnym. W jakim stopniu postulat ten zostaje spełniony, analizuję w następnym rozdziale.

która nie odwołuje się jeszcze do rozumowej, systematycznej analizy tekstu Biblii Hebrajskiej – analizy, która stanie się zasadniczym przedmiotem *Wojny u bram*. Zadaniem *Wstępu*, ukształtowanego przy użyciu szeroko rozumianej biblijnej hebrajszczyzny i licznych fraz biblijnych, jest nie tylko literackie wprowadzenie do polemiki, lecz także próba odpowiedzi na pytanie o genezę rozłamu religijnego oraz o to, która ze stron sporu ma rację. Osadzenie tych pytań w kontekście narracji literackiej prowadzi do następującego założenia interpretacyjnego: spory teologiczne można prowadzić na drodze intelektualnej analizy tekstu biblijnego, jednak odpowiedź ostateczna – w perspektywie narracji *Wstępu* – należy do Boga i może zostać udzielona na drodze objawienia.

Wydaje się zatem, że Szełomo ben Aharon świadomie wybrał formę tekstu poetyckiego, a nie rzeczowej, odautorskiej przedmowy, aby przekazać czytelnikowi tę właśnie konkluzję. Poprzez wykreowanie sytuacji lirycznej objawienia Bożego – osadzonej jednak w ramach fikcji literackiej – autor mógł częściowo uchylić się od potencjalnych zarzutów, takich jak brak pokory czy nadużycie autorytetu religijnego, jakie mogłyby się pojawić, gdyby analogiczne twierdzenia wyraził wprost we własnej przedmowie (ponieważ rości sobie prawo do bycia – rzekomo – „dotkniętym ręką Boga”, יד ה' נגעתי בי, *jad 'adonaj naḡ 'a bi*, fol. 3v:9)<sup>90</sup>. Literacka fikcjonalność umożliwia bowiem wyrażenie treści, które w innym rejestrze wypowiedzi mogłyby zostać uznane [...] za nieuprawnione. Przedstawiony obraz objawienia w dziele karaimskiego duchownego nie rości sobie pretencji do statusu faktograficznego, albowiem funkcjonuje jako element świata przedstawionego.

Jednocześnie należy podkreślić, że poetycki *Wstęp* nie neguje metod rozumowych w dochodzeniu do prawdy. Stanowi on bowiem wprowadzenie do racjonalnej polemiki uczonych, która w głównej części dzieła opiera się nie tylko na Biblii Hebrajskiej, lecz także na innych autorytatywnych tekstach żydowskich z zakresu filozofii i prawa religijnego. Autor *Wstępu* utożsamia się z tą formą argumentacji pod względem jej treści, jak i metody, ponieważ zasadnicza dysputa opiera się na analizie tekstualnej oraz na rozumowaniu logicznym. Opisana tu różnica pomię-

<sup>90</sup> W części rękopisów (O<sub>1</sub>, N, B<sub>2</sub>, J<sub>1</sub>, BL, O<sub>3</sub>, O<sub>6</sub>, O<sub>7</sub>) odnotowuje się celowy brak skrótu odnoszącego się do Boga, co pokazuje, że nawet w konwencji poetyckiej i fikcjonalnej takie sformułowania dla niektórych środowisk karaimskich pozostawały nieakceptowalne.

dzy poetyckim *Wstępem* a zasadniczą częścią *Wojny u bram* jest na tyle wyraźna, że *Wstępu* nie sposób poprawnie interpretować w oderwaniu od całości dzieła. Dopiero w świetle badawczych pytań stawianych w głównej części polemiki poetycki *Wstęp* ujawnia swoje pełne znaczenie, nabywając sensów – na pierwszy rzut oka – nieoczywistych, lecz międzytekstualnie<sup>91</sup> umotywowanych. Dlatego też powinien być on odczytywany z uwzględnieniem formy i ogólnej treści dzieła, dla którego stanowi poetycko ukształtowaną przedmowę.

Celem zaś polemiki jest przede wszystkim obrona karaimskiego prawa religijnego, co w praktyce oznacza wykazanie jego logicznej i tekstualnej zgodności z Biblią Hebrajską. *Wojna u bram* stanowi – w zamierzeniu autora – racjonalny, intelektualny wywód uzasadniający ów związek, a w konsekwencji dowodzący, że to karaimi, a nie rabbanici, opowiadają się po stronie Boga i Jego praw. Z kolei poetycki *Wstęp* realizuje ten sam cel, choć za pomocą odmiennych środków: nie poprzez systematyczną hermeneutykę biblijną, lecz w formie artystycznie ukształtowanego wyznania poety, który uzyskuje tę samą odpowiedź, pochodzącą jednak z innego źródła – prorockiego objawienia. Tak właśnie rozumiany *Wstęp* przygotowuje czytelnika do zasadniczej, argumentacyjnej części dzieła, a więc *Wojny u bram*.

---

<sup>91</sup> Celowo rezygnuję z pojęcia wewnątrztekstualności, przyjmując, że *Wstęp* pełni funkcję paratekstu względem *Wojny u bram*. W związku z tym posługuję się kategorią międzytekstualności, rozumianą w tym przypadku jako relacja paratekst-tekst, a nie jako klasyczna intertekstualność.



### 3. Analiza tekstualna polemiki

#### 3.1. Synchronizacja kalendarza

Podstawowe miary czasu, jak rok, miesiąc, tydzień czy dzień, są wyznaczane nie tylko na podstawie obserwowalnych zjawisk fizycznych (np. cykle astronomiczne Księżyca i Słońca), lecz także w oparciu o wydarzenia o charakterze społecznym, politycznym czy religijnym, które z jednostkami astronomicznymi mają niewiele wspólnego. Kalendarz jest zatem narzędziem regulującym życie społeczeństw, uwzględniającym różnorakie potrzeby człowieka, jak np. społeczno-ekonomiczne (podział na dni robocze i wolne od pracy), polityczne (kadencje urzędów) czy metafizyczne (jak rachuba lat *ab origine mundi*) (Wacholder, Weisberg 1971: 228).

Podobnie dni świąteczne – rozumiane jako okresy, w których określonym wydarzeniom przypisuje się szczególną wartość – ze względu na swoją etiologię umownie dzieli się na rolnicze, historyczne oraz metafizyczne, przy czym w praktyce dane święto może wywodzić się z kilku różnych impulsów kulturowych i religijnych (Noam 2015: 123-127).

Współwystępowanie wielu systemów kalendarzowych w Biblii Hebrajskiej<sup>92</sup> dowodzi, iż w procesie ich kształtowania – obok wyobrażeń kosmologicznych – kluczową rolę odgrywała pogłębiająca się wiedza o świecie, jak i te czynniki, o których była mowa powyżej. Sugeruje to, że kwestia ustalania czasu mogła podlegać zmianom i że człowiek przyznawał sobie prawo do regulowania metod jego wyznaczania<sup>93</sup> (Noam 2015: 127).

Co więcej, Biblia Hebrajska nie zawiera jednoznacznego stwierdzenia, jakoby określony typ kalendarza lub metoda jego obliczania pochodziły wprost z Objawienia i posiadały status ponadczasowy (Noam 2015: 127). Tym niemniej, zarówno tradycja rabbaniczna, jak

<sup>92</sup> Zob. np.: Poznański 1898b:152; Morgenstern 1924, 1926; Wacholder, Weisberg 1971; Bar-Ilan 2006; Katz 2008: 58; Ben-Dov 2011; Stern 2016.

<sup>93</sup> Choć pewne grupy społeczne (np. środowiska religijne) rezerwowały sobie prawo do wyłącznego jego regulowania (zob.: Bar-Ilan 2006: 26; Fraade 2010: 147; Noam 2015: 127).

i karaimska podkreślają, że akceptowany przez nie sposób pomiaru czasu wywodzi się z Objawienia synajskiego, jednocześnie zarzucając stronie przeciwnej profanację terminów świątecznych (zob. Fraade 2010: 179-180)<sup>94</sup>.

W konsekwencji to nie sam tekst objawiony, lecz jego specyficzna interpretacja, ukształtowana w obrębie danej tradycji religijnej, sankcjonuje określony paradygmat kalendarzowy. Spójrzmy zatem na wybrane kontrowersje karaimsko-rabbaniczne dotyczące zasad wyznaczania czasu, które Szełomo ben Aharon podejmuje w *Wojnie u bram*.

### 3.1.1. Wyznaczanie nowiu Księżyca w *Wojnie u bram*

Zgodnie z zarzutem rabbanity, stawianym w trzecim pytaniu pierwszej części *Wojny u bram*, wyznaczając termin nowiu Księżyca, należy posługiwać się nie tylko metodą „oglądu nieba gołym okiem”, ale także wyliczeniami matematyczno-astronomicznymi, zgodnymi z przekazem rabbanicznej tradycji (np. Rambam, *Kidusz ha-chodesz* 11: 5 i nn.). Dzięki tej metodzie, jak argumentuje rabbanita, zarówno miesiące, jak i terminy świąt przypadają dokładnie w okresie wyznaczonym przez Boga w Torze. Skoro zatem karaimi obchodzą święta w innych terminach, to w istocie – jak konkluduje – je bezczeszczą.

Karaim w swej odpowiedzi wskazuje, że rabbaniczne zasady nie znajdują oparcia w nakazach Tory: w rzeczywistości stanowią one późniejszą innowację względem czasów biblijnych, w których to początki nowego miesiąca, jak i okresy świąteczne wyznaczano wyłącznie na podstawie obserwacji nowiu. Przyznaje on wprawdzie, że metoda ta bywa nieprecyzyjna (np. w wyniku niekorzystnych warunków atmosferycznych), jednakże Biblia nie pozostawia tego problemu bez odpowiedzi, gdyż sama podsuwa stosowne rozwiązania. Jedną z kluczowych wskazówek stanowi opowieść o Potopie.

Karaim odwołuje się tu do analizy historii o Potopie zawartej w *Płaszczu Eliasza* Elijahu Basziaczi; ten wybitny karaimski uczony wyprowadza z tekstu biblijnego dwie reguły: po pierwsze, maksymalnie mogą

<sup>94</sup> Na przykład zdaniem Saadji Gaona (תרגום התורה, *Przekład Tory* s. לב) metoda obliczania nowiu Księżyca, jak i wszelkie kwestie związane z wyznaczaniem przestępnych miesięcy, zostały dane Mojżeszowi na Synaju (Schlossberg 1992: 83).

wystąpić po sobie trzy miesiące przestępne lub cztery pełne; po drugie, w roku nie może być więcej miesięcy przestępnych niż pełnych<sup>95</sup>. Zdaniem karaima stosowanie wskazanych zasad wystarcza, by właściwie, tj. zgodnie z nakazami Tory, wyznaczyć początki miesięcy.

Karaim ponadto argumentuje, że zwolennikiem metody „ogłądu gołym okiem” był sam Raszi, co wywodzi z jego komentarza do Wj 12: 2, w którym zwrot הזה חודש (*ha-ḥodeš haz-ze*, ‘ten miesiąc’) interpretowany jest jako ‘taki [jak ten tu] Księżyc’. Według plastycznego objaśnienia Rasziego Bóg niejako palcem (באצבע, *ba-`ešba`*) wskazał Mojżeszowi na Księżyc w nowiu, tj. na konkretny jego kształt i wygląd, sugerując przez to prymat wypatrywania Księżyca nad kalkulacją astronomiczną.

Należy jednak zauważyć, że bezpośrednia lektura Wj 12: 2 nie wskazuje na nów Księżyca, gdyż fraza הזה חודש występuje tu w znaczeniu „tego miesiąca” (tj. *nisan*): „*Miesiąc ten* będzie dla was początkiem wszystkich miesięcy, będzie dla was pierwszym spośród miesięcy roku” (החודש הזה לכם ראש חודשים ראשון הוא לכם לחודשי השנה). Dopiero specyficzna interpretacja tego wyrażenia – doszukująca się w nim aluzji do metod wyznaczania czasu – przypisuje mu znaczenie inne niż kontekstowe, a mianowicie „taki [jak ten tu] Księżyc”. Stąd w rabbanicznych tekstach komentujących ten werset (w tym u Rasziego w komentarzu do Wj 12: 2; *Midrasz Tanchuma – Warszawa, Szmini* 8) pojawia się dopisek uzupełniający biblijne wyrażenie הזה חודש w postaci słów: כזה ראה וקדש, „takiego jak ten wypatruj i uświęcaj” (Tal. Bab., *Rosz ha-szana* 20a).

Z tą interpretacją w pełni zgadza się karaim. Surowo ocenia tych rabbanicznych uczonych, którzy uznali, że wprowadzenie przez Sanhedryn obliczeń matematyczno-astronomicznych słusznie wyparło metodę obserwacji (zob. np. Rambam, *Halachot kidusz chodesz* 5: 2; 5: 5; 18: 12). Nie zgadza się on na rezygnację z wypatrywania Księżyca, uznając tę metodę za rekomendowaną przez Torę. Podobnie krytykuje Sanhedryn za podejmowanie arbitralnych decyzji kalendarzowych, niekiedy nawet sprzecznych z wynikami obserwacji (zob.: Rambam, *Halachot kidusz chodesz* 1: 6; 1: 8; 11: 1, 11: 6; zob. też: 2: 8; Raszi, komentarz do Pwt 21: 21)<sup>96</sup>.

<sup>95</sup> Eljahu Basziaczi, *Sefer ha-micwot ha-nikra ‘Aderet Elijahu’*, Odessa 1870, fol. 7 r.

<sup>96</sup> Eljahu Basziaczi wymienionym przez siebie regułą także przyznaje pierwszeństwo przed biblijną metodą i to włącznie z sytuacjami, w których owe rachunki miałyby się nie zgadzać ze stanem faktycznym położenia Księżyca względem Ziemi (Basziaczi, dz. cyt., fol. 7 r.).

Stanowisko karaimów jest tu niezachwiane: zgodnie z Rdz 1: 14 Księżyc, obok Słońca i gwiazd, stanowi jeden z fundamentalnych wskaźników wyznaczania czasu. Skoro metoda rabbaniczna jest tego elementu pozbawiona, to jest ona – w ocenie karaima – niezgodna z Torą i tym samym niewłaściwa.

Kwestia konieczności oglądu Księżyca powraca w *Wojnie u bram* przy okazji sporu związanego z wyznaczaniem pierwszego dnia święta Tygodni. W pytaniu nr 10 pierwszej części dzieła karaim zauważa, iż to właśnie dzięki tej metodzie wychodzi na jaw, że miesiące *nisan* i *ijar* mogą być zarówno pełne, jak i niepełne, i nigdy nie będzie tak jak u rabbanitów, że pierwszy zawsze liczy sobie 30, a drugi 29 dni. Gdyby bowiem wersja rabbanitów odpowiadała rzeczywistości, to nie byłoby potrzeby wysyłania przez Sanhedryn posłańców, aby wypatrywali Księżyca w celu ustalenia, czy w odniesieniu do tychże miesięcy liczba dni jest pełna czy nie. Zatem wymóg obserwacji znajduje uzasadnienie zarówno w rzeczywistości, która pokazuje że liczba dni tych miesięcy nie jest stała, jak i w praktyce czasów biblijnych, kiedy także nią się posługiwano.

Podsumowując, stosunek karaimów do wyznaczania czasu, zaprezentowany w *Wojnie u bram*, wyraża z jednej strony postawę ścisłego podporządkowania literze Biblii (czas należy wyznaczać – zgodnie z Rdz 1: 14 – w oparciu o obserwację ciał niebieskich), z drugiej jednak bazuje na jej specyficznej interpretacji (jak w przypadku analizy opowieści o Potopie w Rdz 7: 1-8: 14 czy rozumienia wyrażenia „ten miesiąc” w Wj 12: 2). Z kolei w judaizmie rabbanicznym istota przykazania zostaje co prawda zachowana (oparcie na cyklu księżycowym), jednak wybór metody jego realizacji determinowany jest dążeniem do precyzji: rozwiązania matematyczne – choć nieobecne w Biblii wprost – oferują wyniki doskonalsze niż tradycyjne praktyki przypisywane Patriarchom.

### 3.1.2. Wyznaczanie nowiu Księżyca – aspekt badawczy

W historii ludzkości wykształciło się kilkadziesiąt metod wyznaczania kalendarza<sup>97</sup>, które – ze względu stopień uwzględnienia ruchu Ziemi

<sup>97</sup> Zob. np.: Wacholder, Weisberg 1971: 228-229; Beckwith 2001: 97-98, 175; Wąsowicz 2015: 45-46, 60-61, 77, 90, 288, 291, 295.

względem Słońca i Księżyca – klasyfikuje się jako lunarne<sup>98</sup>, słoneczne<sup>99</sup> oraz lunisolarne<sup>100</sup>. Każdy z nich stanowi pewną aproksymację w stosunku do rzeczywistego ruchu ciał niebieskich, a więc jest niedokładny (Guevera 2012: 62). Historia komputystyki, tj. nauki o rachubie czasu, wskazuje, że jak największą dokładność starano się uzyskać głównie za pomocą dwóch metod, tj. albo poprzez ogląd gołym okiem<sup>101</sup>, albo poprzez obliczenia z góry<sup>102</sup> (Halkin 1939: 87).

Z astronomicznego punktu widzenia cykliczność faz Księżyca jest kluczowa dla wyznaczania miesiący. O tej zależności wiedzieli już starożytni, choć nie byli jeszcze w stanie dokładnie wyliczyć, że pełen cykl obrotu Księżyca wokół Ziemi wynosi około 27 dni, 7 godzin, 43 minuty i 4,7 sekundy, czyli 27,32166 dnia (jest to miesiąc tropiczny, periodyczny, gwiazdowy lub sydereczny – Wąsowicz 2015: 41, 43). Należy przy tym zaznaczyć, że po upływie miesiąca tropicznego Księżyc nie pojawia się w tym samym punkcie sfery niebieskiej, ponieważ Ziemia, poruszając się po orbicie wokół Słońca, wydłuża Księżycowi drogę o około 30 stopni i nadrobienie tej różnicy zajmuje jemu ok. 2 dni – dopiero wtedy widać charakterystyczny sierp nowiu. Okres ten, zwany miesiącem synodycznym, obecnie wynosi 29 dni, 12 godzin, 44 minuty i 6 sekund, czyli 29,5306 dnia (Wąsowicz 2015: 43, 46).

Religijne systemy ustalania miesiący opierały się co prawda na obserwacji ciał niebieskich, jednak ówczesna wiedza o ich ruchu i wzajemnym położeniu nie była na tyle precyzyjna, by pozwalała na kompensowanie różnic wynikających z rozbieżności pomiędzy

---

<sup>98</sup> Zob. np.: Zeitlin 1954: 187; Erder 1987: 153-154; Beckwith 2001: 100, 113, 172; Rosik 2003: 73; Fraade 2010: 150; Wąsowicz 2015: 45, 47, 192-195; Stern 2016: 68-75.

<sup>99</sup> Zob. np.: Erder 1987: 160; Beckwith 2001: 101; Rosik 2003: 73; Guillaume 2005: 34-35, 47-48; Fraade 2010: 152, 158-159; Wąsowicz 2015: 45, 47.

<sup>100</sup> Zob. np.: Morgenstern 1924: 64-65; Zeitlin 1954: 187; Wacholder 1973: 161; Namowicz 2000: 26-27; Wąsowicz 2015: 45-50, 64, 218.

<sup>101</sup> Dniem wypatrywania Księżyca był zazwyczaj 29-30 dzień danego miesiąca. Ze względu na utrudnienia atmosferyczne, w Izraelu okresu Miszny i Talmudu wyznaczono główne punkty obserwacyjne, w których wpływ warunków pogodowych był nieco mniej uciążliwy. Mieściły się one m.in. w pobliżu takich miejscowości, jak Akkad, Borsippa, Nippur (Wacholder, Weisberg 1971: 230, zob. też Miszna, *Rosz ha-szana 1: 3-3: 1*).

<sup>102</sup> Pierwsza wzmianka o kalkulacjach związanych z matematycznymi wyliczeniami nowiu Księżyca pojawia się w Tal. Bab, *Rosz ha-szana 25a*, choć całkiem prawdopodobne, że może to być późniejsza interpolacja (Stern 2016: 75).

rokiem księżycowym a słonecznym. Z tego względu w judaizmie ramy czasowe miesiący ustalano również na podstawie analizy tekstu biblijnego, np. opowiadania o Potopie (Rdz 7: 1-8: 14).

Zgodnie z narracją biblijną Noe wszedł do arki 17. dnia miesiąca *ijar*, a opuścił ją 17. dnia miesiąca *tiszre*, spędzając w niej 150 dni (Rdz 8: 3). Z analizy masoreckiej wersji<sup>103</sup> opowieści o Potopie wynika, że ukazany w niej kalendarz należy do typu słonecznego, gdyż sekwencja pięciu 30-dniowych miesięcy wskazuje na 360-dniowy rok<sup>104</sup> (przy założeniu roku 12-miesięcznego<sup>105</sup>; zob. Beckwith 2001: 99; Wąsowicz 2015: 198; Zeitlin 1954: 183-184; Morgenstern 1926: 95).

Interesującą interpretację długości miesięcy w narracji o Potopie zaproponował Anan ben Dawid. Uważał on, iż Noe w arce nie miał możliwości dokonania prawidłowej obserwacji Księżyca, co zmusiło go do przyjęcia rozwiązań zastępczych: ze względu na wyjątkowe okoliczności zrezygnował z obserwacji na rzecz każdorazowego doliczania 30 dni (Poznański 1898: 241). Założenia te obarczone są jednak dwiema istotnymi wadami. Po pierwsze, Anan ben Dawid nie przedstawia dowodów na ścisły związek między wyjątkowością sytuacji Noego a przyjętą metodą – analiza literacka tekstu biblijnego nie sugeruje bowiem, by równa długość miesięcy stanowiła odstępstwo od obowiązującej reguły. Należałoby raczej ostrożnie przyjąć, że 30-dniowy miesiąc był immanentną cechą kalendarza Noego. Po drugie, przyjmując że Noe podczas Potopu miał prawo świadomie zrezygnować z obserwacji Księżyca, Anan ben Dawid *de facto* przyznaje rację rabbanitom, uznając istnienie okoliczności, w których wolno zasadnie odstąpić od tej metody. Brak komentarza do obu tych aspektów stanowi istotną lukę w argumentacji Anana ben Dawida (zob. też: Adang 2003: 185-186).

Mimo tych mankamentów interpretację Anana podzielał Elijahu Basziaczi, z tą jednak różnicą, że – ze względów praktycznych – postuluje stosowanie zasady, by po sekwencji maksymalnie czterech

<sup>103</sup> Ramy czasowe Potopu w LXX, jak i w 4Q252 różnią się od wersji masoreckiej (Bar-Ilan 2006).

<sup>104</sup> Typowe kalendarze słoneczne składały się z 365, albo 364 lub też z 360 dni (Beckwith 2001: 101).

<sup>105</sup> 1 Krl 4: 7: dwunastu nadzorców króla Salomona co miesiąc wymienia się obowiązkami. Podobny wniosek – co do 12-miesięcznego roku – wypływa z 1 Krn 27: 1-15 (Bar-Ilan 2006: 18).

30-dniowych miesiący następował miesiąc 29-dniowy (Basziaczi dz. cyt.; Poznański 1898: 241).

Zasady ustalania kalendarza u karaimów w Europie Środkowo-Wschodniej – w gruncie rzeczy od reform Elijahu Basziaczi (XV w.), aż do Mordechaja ben Józefa Sułtańskiego i Awrahama Firkowicza (obaj XVIII/XIX w.) – nie podlegały zmianom. Tak więc nadal wypatrywano Księżycy, choć posiłkowano się też astronomiczno-matematycznymi obrachunkami, stosując nadto pewne reguły, jak np. tę, że z rzędu nie mogą być więcej niż cztery pełne miesiące, a w przypadku miesiący niepełnych – więcej niż trzy<sup>106</sup> (Halkin 1939: 90-92). Stan ten dobrze poświadczają wypowiedzi Dawida syna Mordechaja z Kukizowa (*Cemach Dawid*, צמח דוד, za: Halkin 1939: 210-212).

Pomimo że Szełomo ben Aharon w *Wojnie u bram* aż tak szczegółowo – jak wspomniani tu uczeni – zasad wyznaczania początku miesiąca nie wykląda, to jednak konkluzja jego dialogu pokrywa się z wnioskami wyłaniającymi się z lektury ich tekstów: najpierw należy wyglądać Księżycy fizycznie, zaś na dalszym etapie można się ewentualnie wesprzeć rachunkami, ale na samych obliczeniach nie wolno polegać (podobne stanowisko autor wyraża w *Uczył sobie lektykę*, s. 10-11).

### 3.1.3. Przekładanie terminu przypadania świąt

Zgodnie z rabbaniczną tradycją (np.: Awraham ibn Ezra, *Sefer ha-ibur*, s. 2; Josef Karo, *Nakryty stół*, rdz. *Orach chajim* 428) niektóre święta nie powinny przypadać na konkretne dni tygodnia. W pytaniu ósmym (części pierwszej dialogu Szełomo ben Aharona) rabbanita podaje, że Nowego Roku nie można obchodzić w niedziele, środy i piątki, wieczery paschalnej w środy i piątki, święta Tygodni we wtorki, w czwartki i szabaty, zaś Purim w poniedziałki, środy i szabaty. Reguły te wprowadzono, aby uniknąć nakładania się wyżej wymienio-

<sup>106</sup> Metodę tę zwie się z hebrajska ההקרבות (*ha-haqrabot*), dosł. ‘przybliżanie’, w domyśle do maksymalnej – wskazanej w regule – liczby pełnych lub niepełnych z kolei miesiący. Inna metoda to קציי הראייה (*qasej ha-re'ija*, dosł. ‘krajcowe [kąty] widzenia’), określająca minimalny kąt położenia Księżycy na sferze niebieskiej, przy którym możliwe jest jego ujrzanie. Rambam uważał, że najmniejsza wartość to 22 stopnie, zaś Elijahu Basziaczi – że 12 stopni (Halkin 1939: 91).

nych świąt z szabatem, albo by nie dopuścić do wystąpienia dwóch dni z rzędu z bezwzględny zakazem pracy. Jeśli więc dane święto wypadnie w jeden z zakazanych dla niego dni, to jego obchody przenosi się na najbliższy dozwolony termin. W ten sposób, jak broni się rabbanita, uczeni słusznie postawili sztywnemu prawu Tory pewną granicę (hebr. *gader*, גדר, ‘zagroda, płot; zastrzeżenie, zakaz, warunek’), aby warunki życiowe nie zmuszały żydów do łamania prawa, np. co do nakazu spoczynku szabatowego.

Karaimi odrzucają te wytyczne z uwagi na brak ich zakorzenienia w tekście Tory. Jak zauważa karaim, są one stosunkowo nowe i nie wszystkie z nich pojawiają się w Talmudzie, w którym z kolei można wskazać przykłady na to, że niektóre ze świąt obchodzono także w dni, które obecnie rabbanici uznają za nieodpowiednie dla nich.

Podobnie i powód, dla którego wprowadzono wspomniane obostrzenia, karaim ocenia jako błahy. W Talmudzie Babilońskim w traktacie *Rosz ha-szana 20a* podaje się dwa argumenty za takim wyznaczaniem Nowego Roku, by szabat i Dzień Pojednania bezpośrednio po sobie nie następowały. Pierwszy dotyczy kwestii żywnościowych – w ekstremalnym klimacie posiłek przygotowany na dwa dni mógłby ulec zepsuciu, pozbawiając wiernych jedzenia w drugim dniu święta. Drugi argument odnosi się do zwłok, które – przy obowiązującym zakazie pochówku w dni świąteczne – należałoby złożyć do grobu trzeciego dnia, co w trudnych warunkach atmosferycznych oznaczałoby kilkudniowe przechowywanie ciała w stanie postępującego rozkładu. Aby uniknąć rażącego naruszenia norm religijnych – przy jednoczesnym zabezpieczeniu potrzeb społecznych (wyżywienie, pochówek) – uczeni rabbaniczni wypracowali kompromis w postaci „zakazanych dni” i przesunięć kalendarzowych. Dla karaima nie są to jednak wystarczające przesłanki do modyfikacji terminów świąt ustalonych przez Boga. Argumentuje on ponadto, że procesy rozkładu zwłok, jak i psucia się pożywienia są zjawiskami naturalnymi i że zachodziły one i w czasach biblijnych. Mimo to Tora nie przewiduje odstępstw od wyznaczonych dat, tak więc praktyka rabbaniczna pozbawiona jest legitymacji.

Szczególny jednak sprzeciw karaima budzi fakt, że Rambam (w *Halachot kidusz ha-hodesz 5: 2*) odważył się przypisać autorstwo tych halach samemu Mojżeszowi, który przecież nauczał, że należy

wypatrywać Księżyca i zgodnie z jego pojawieniem się ustalać wszystkie terminy świąt (Wj 12: 2). Mojżesz jednocześnie nie przewiduje – jak kontynuuje karaim – istnienia okoliczności, w których można by z tej metody zrezygnować lub arbitralnie zmieniać daty wydarzeń religijnych. Jak błyskotliwie konkluduje karaim, uczeni rabbaniczni, chcąc ująć toraniczne prawo w ramy przystające do codziennego życia, w istocie je przekroczyli, gdyż wprowadzone przez nich zasady stoją w sprzeczności z nakazami biblijnymi.

O ile zatem przedstawiona replika karaima wydaje się wewnętrznie spójna, rodzi się jednak pytanie o jej przekonującą moc. Jeśli głównym punktem odniesienia dla wszelkich rozstrzygnięć halachicznych pozostaje Biblia Hebrajska – odczytywana w taki sposób, by wyprowadzane z niej wnioski były wyraźnie w niej uchwytnie – to odpowiedź musi być twierdząca. W Biblii nie ma jednoznacznej wzmianki o praktyce przesuwania terminów świątecznych; przeciwnie, mowa jest o obowiązku obchodzenia świąt w ich wyznaczonym czasie. W tym sensie można przyjąć, że to analiza karaimska bardziej pokrywa się z tym, co przy lekturze Tory jawi się przeciętnemu czytelnikowi jako jej sens literalny.

### 3.1.4. Przekładanie terminu przypadania świąt – aspekt badawczy

„Sztwyne” trzymanie się praw Tory powoduje, że w nieustannie zmieniających się warunkach życiowych, np. w wyniku rozwoju technologii, mogą stać się one niemożliwe do zrealizowania. Z tego powodu judaizm rabbaniczny wypracował takie mechanizmy prawne, których zastosowanie ma gwarantować zachowanie jedności religii, jak i istoty praw zawartych w Torze. Od strony praktycznej pomysł ten jest realizowany poprzez wprowadzanie okolicznościowych dekretów i edyktów (kolejno תקנות, *taqqanoŧ*, גזרות, *g<sup>o</sup>zerot*), pełniących funkcję „poprawek” do praw Tory. W rabbanicznej halasze to zjawisko prawne nosi nazwę ‘zagrody’ (גדר, *gader*), a omówiona przed chwilą kwestia regulacji kalendarza stanowi egzemplifikację tego typu działań (zob. Ratson 2007: 382, 403; zob. też Rambam, *Przewodnik błędzących*, 3: 41).

W niniejszym rozdziale zagadnienie regulacji kalendarza zostanie pokrótce przedstawione na przykładzie Nowego Roku, co pozwoli

zobrazować skalę problemu, z jakim musiał zmierzyć się judaizm czy to rabbaniczny, czy karaimski<sup>107</sup>.

Już w dokumentach z I. poł. IX w. pojawiają się wzmianki o zakazie obchodzenia Nowego Roku w niedziele, środy i piątki (zob. listy egzyzlarchów<sup>108</sup> z 835/6 r.; praca al-Khwarizmi'ego z 823/4 r. informująca o żydowskim kalendarzu; Talmud Palestyński, np. *Suka 54b*, choć tu akurat niedziela budzi kontrowersje, gdyż nie należy do reguły, albowiem – jak wynika z traktatu *Megila 70b* Talmudu Palestyńskiego – początkowo tylko środy i piątki uważano za zakazane dla Nowego Roku; więcej: Stern 2016: 74). Wymienione tu teksty nie zawsze jednak dostarczają pełnych informacji co do powodów powstania regulacji prawnej, związanej z przekładaniem terminu Nowego Roku.

Więcej szczegółów dostarcza za to *Sefer ha-ibur* Awrahama ibn Ezry. Jeśli więc Nowy Rok wypadnie albo w poniedziałek, albo w środę, albo w piątek, to jego obchody należy przenieść – kolejno – na poniedziałek, czwartek lub szabat. Nadto, gdyby po upływie przynajmniej 18 pełnych godzin w tychże dniach Księżyc był w nowiu, to i z nich należy przenieść noworoczne obchody na najbliższy dozwolony dzień, zwany przez niego כַּשֶׁר (*kašer*; zob. też Josef Karo, *Nakryty stół*, rdz. *Orach chajim 428*).

<sup>107</sup> Będą tu omówione tylko pewne aspekty żydowskiego Nowego Roku, to jest te bezpośrednio związane z podejmowanym w tytule zakresem tematycznym. Pominięte tu zostaną kwestie dla tego zagadnienia poboczne lub wręcz nieistotne, jak na przykład cztery różne początki Nowego Roku, albo idea, że Królestwo Izraela mogło obchodzić Nowy Rok w miesiącu *nisan*, zaś Południowe w *tiszre* (zob. Wąsowicz 2015: 199), lub też że – według karaimów, inspirowanych się tu Awrahamem ibn Ezrą – Początek Roku musi wypadać w *nisan*, albowiem w miesiącu tym został stworzony świat, lecz gdy mowa o latach zwanych שַׁמְטוֹת (lata tzw. szabatowe, tj. ostatni rok z siedmioletniego okresu), jak i יוֹבְלֵיֹת (lata tzw. jubileuszowe, 50. rok po siedmiu okresach zakończonych rokiem szabatowym), to one mają swój początek w *tiszre* (Weis 1946: 131), czy też że należy go obchodzić albo w równonoc, albo w momencie dojrzewania jęczmienia (Gil 2003: 110-111), jak i inne.

<sup>108</sup> Tj. żydowskich przywódców religijnych w Babilonii po zburzeniu II świątyni, zazwyczaj pochodzących z linii Dawida lub z Królestwa Judy (zob. Schwarztz 1980: 87-89; Astren 2004: 206-207; Gil 2003: 81-82; Mann 1972: 129). Około IX w. instytucja ta zaczęła podupadać (Gil 2003: 81-82). W tradycji arabskiej egzyzlarcha to *ra's al-jālūt*, czyli 'przywódca na obczyźnie; lider emigracji', co stanowi dosłowne tłumaczenie analogicznego terminu z języka hebrajskiego (ראש הגולה, *ro's' hag-gola*), aczkolwiek w języku tym często używano też terminu נָשִׂיא (*naši'*) tj. 'książe' (zob. Adang 2003: 195-196; Gil 2003: 81-82; Mann 1972: 129).

Podstawową przyczyną, dla której wprowadzono powyższe korekty, jest troska o to, by terminologicznie zależny od niego Dzień Pojednania nie przypadał na piątek lub niedzielę, a więc aby ten postny dzień nie zbiegał się bezpośrednio z szabatem, co mogłoby spowodować występowanie dwóch dni z rzędu, w które bezwzględnie nie wolno pracować (Wiesenberg 2007: 354-355).

Jak widać na przykładzie *Wojny u bram*, karaimi nie stoją w obliczu podobnych problemów, albowiem – w ich perspektywie – brak w Biblii jakichkolwiek dowodów na to, że w okresie biblijnym dostosowywano terminy świąt do określonych dni tygodnia ze względu na ewentualne kolizje z szabatem. Porównując obie tradycje, można zauważyć, że halacha rabbaniczna wykazuje się większym pragmatyzmem, choć odbywa się to kosztem pewnego odejścia od literalnego znaczenia praw Tory. Z kolei prawo karaimskie pozostaje pod tym względem bliższe dosłownej wykładni, choć w praktyce wiąże się to z konkretnymi utrudnieniami życia codziennego.

Czy oznacza to jednak, że należy przyznać rację karaimowi, gdy mówi, że halacha rabbaniczna jest niezgodna z Torą i że w gruncie rzeczy uczeni rabbaniczni chcąc bronić przykazań Tory w zasadzie je swoimi dekretemi łamią? Trzeba zauważyć, że motywem, za którym kryje się idea tworzenia „zagrody dla Tory”, jest próba obrony wiernych przed popełnieniem cięższych grzechów, jak np. naruszenie spoczynku szabatowego. W tym kontekście, przynajmniej w optyce judaizmu rabbanicznego, przesunięcie święta na inny dzień tygodnia ma zagwarantować, że obie uroczystości (tj. święto lub post, jak i szabat) będą godnie obchodzone. O ile literalna lektura tekstu biblijnego nie dostarcza argumentów na poparcie stanowiska rabbanicznego, o tyle zastosowanie metody analogii – tak bliskiej samym karaimom – rzuca na ten problem inne światło. Analogiczny mechanizm odnajdujemy w Lb 9: 11, gdzie Bóg zezwala osobom, które ze względu na nieczystość rytualną nie mogły wziąć udziału w wieczerzy paschalnej w zwykłym terminie, na złożenie ofiary paschalnej w kolejnym miesiącu, tj. 14. dnia *ijar*. Dowodzi to, że w wyjątkowych okolicznościach dopuszczalna jest modyfikacja świątecznych dat.

Powyższy zarys problematyki wskazuje na trudność w jednoznacznym rozstrzygnięciu, która ze stron sporu ma rację. Analiza literacka, uwzględniająca lekturę literalną, jak i przenośną, dopuszcza obie perspektywy. Bez określenia kryteriów stanowiących cel formułowa-

nia norm religijnych (teleologia prawa religijnego) opowiedzenie się po jednej ze stron staje się problematyczne. Deklarowana przez oba odłamy judaizmu dążność do wypełniania przykazań Tory jest o tyle złożona, że sam tekst biblijny pozostaje pod wieloma względami niejasny i niejednoznaczny.

Zawieszając aspekt związku z tekstem objawionym, należy uznać, że zarówno halacha karaimska, jak i rabbaniczna (w odniesieniu do podejmowanego tu problemu prawnego) są wewnętrznie spójne, jak i przekonująco uargumentowane. Jeśli jednak powrócić do tekstu biblijnego, to wówczas halasze karaimskiej jest jednak bliżej do tego, o czym – w warstwie dosłownej – zdaje się on mówić. Z drugiej jednak strony, gdy włączyć w obszar możliwych sensów Biblii i te, jakie wyłaniają się przy analizie literackiej, to okazuje się, że i halacha rabbaniczna jest bliska temu, co kryje w sobie Tora (np. na zasadzie dedukcji z Lb 9: 11): dzięki kalendarzowym korektom wynikającym z trudnych warunków życiowych toraniczne przykazania stają się możliwe do zrealizowania. W tym świetle przesunięcie terminu świąt z jednego dnia na inny jawi się jako uzasadniony kompromis pomiędzy surowymi nakazami Boga a słabością ludzkiej materii, aniżeli kureczowe trzymanie się litery prawa, które czynią jego wypełnianie nadmiernie uciążliwym.

### 3.1.5. Pierwszy dzień liczenia *omeru*<sup>109</sup>

Zgodnie z judaizmem rabbanicznym, jak i karaimskim nakaz zawarty w Kpł 23: 15-16 wiąże się z obowiązkiem odliczania 50 dni od stałego święta Pesach (15. dzień *nisan*) do Święta Tygodni. Okres ten nazywa się liczeniem *omeru*<sup>110</sup>. Kluczowa różnica pomiędzy obiema tradycjami dotyczy interpretacji wyrażenia *ממחרת השבת* (*mim-moħorat haš-šabbat*), pojawiającego się w obu wskazanych wersetach. Zagadnieniu temu poświęcone jest pytanie dziewiąte w pierwszej części *Wojny u bram*.

<sup>109</sup> Tematyka kolejnych trzech podrozdziałów została nieco szerzej omówiona w: Kubicki 2022.

<sup>110</sup> Hebr. עֶמֶר, 'omer', 'sноп kłosów', ale też symboliczny gest kapłana potrząsającego kłosami na znak początku żniw, jak podają *Pesikta Rabati* 18: 4; *Midrasz Raba, Kpl, parasza* 28: 5; *Tamże, Koh, parasza* 1: 4; Ramban, *Komentarz do Pwt* 16: 9 (zob. też: Erder 2003: 124-125; Morgenstern 1968: 84-85).

Rabbanita stoi na stanowisku, iż wspomniane wyrażenie oznacza „nazajutrz święta”, ponieważ zawarty w nim leksem *šabbat* nie występuje w potocznym znaczeniu (jako siódmy dzień tygodnia), lecz w znaczeniu szczególnym, oznaczającym ‘święto, dzień świąteczny’. Skoro termin ten pojawia się w kontekście święta Pesach, to – według tradycji rabbanicznej – całe wyrażenie oznacza w istocie „nazajutrz święta Pesach” lub „dzień po święcie Pesach”. Wynika z tego, że liczenie *omeru* powinno rozpocząć się 16. dnia miesiąca *nisan*, czyli właśnie nazajutrz święta Pesach.

Karaim odrzuca tę interpretację, twierdząc, że początek liczenia *omeru* nie jest powiązany ze stałą datą kalendarzową. Podnosi on ponadto, że w Biblii brak dowodu na to, by święto Pesach określane było mianem *šabbat* w znaczeniu „święta”. Nawet jeśli przyjąć, że pewna aluzja do takiego rozumowania mogłaby kryć się w liczbie 7 (*nisan* jest siódmym miesiącem roku), to sam fakt nie uprawnia jeszcze do określenia tego święta terminem *šabbat*. Podobnie, jak dalej argumentuje, jest w przypadku roku jubileuszowego (tj. 50.), który – choć zamyka cykl siedmiu lat szabatowych – nie bywa w ten sposób nazywany. Tym samym także Pesach nie powinno być określane tym mianem wyłącznie z racji swego miejsca w porządku miesiący.

W replice rabbanita przyznaje, że jego argumentacja nie wywodzi się z Biblii, lecz z tradycji ustnej, po czym wysuwa kontrargument: gdyby przyjąć, że *šabbat* z Kpł 23: 15-16 występuje w znaczeniu „dzień tygodnia”, tak jak utrzymują karaimi, to skąd wiadomo, o który szabat chodzi i od którego z nich należy rozpocząć odliczanie *omeru*?

W odpowiedzi karaim odwołuje się do argumentu gramatycznego. Zauważa, że przy rzeczowniku *šabbat* występuje przedrostek określający (𐤑), wskazujący, iż mowa o rzeczy wiadomej. Oznacza to, że omawiany leksem należy rozumieć tak jak w opowieści o stworzeniu świata: „siódmy dzień tygodnia”. Potwierdzeniem tej interpretacji mają być również słowa z Kpł 23: 2, wypowiedziane tuż przed wprowadzeniem nakazu liczenia *omeru*, w których Bóg definiuje ten termin: „sześć dni będziesz wykonywał pracę, siódmego dnia jest szabat” – właśnie po to, by nie pozostawiać w tej kwestii żadnych wątpliwości.

Karaim wytyka rabbanicie jeszcze jedną trudność: skoro liczenie *omeru* rozpoczyna się „dzień po święcie”, to dlaczego wybierany ma być dzień po pierwszym dniu Pesach, a nie po ostatnim (siódmym), który także jest uroczyscie obchodzony?

O ile samo pytanie jest zasadne, o tyle należy zauważyć, że jego istota może w równym stopniu uderzać w karaimską interpretację. Z samego bowiem tekstu biblijnego nie wynika jednoznacznie, że liczenie *omeru* należy rozpocząć w najbliższy szabat po wieczry paschalnej, a nie dopiero w szabat następujący po siedmiodniowym okresie święta Pesach, czyli po Święcie Mac, o którym mowa w Kpł 23: 6. Odpowiedź karaima okazuje się zatem jedynie częściowo satysfakcjonująca: przekonująco uzasadnia ona interpretację terminu *šabbat* w Kpł 23: 15-16 w świetle Kpł 23: 2, nie rozstrzyga jednak w pełni problemu postawionego przez rabbanitę, który pyta o motywacje kryjące się za wyborem konkretnego szabatu przy odliczaniu *omeru*, a więc o to, czy w Kpł 23: 15-16 jest mowa o sobocie przypadającej w trakcie siedmiodniowego święta Pesach, czy też o pierwszej wypadającej sobocie po jego zakończeniu. Karaim jedynie odpowiada, iż analogiczna trudność dotyczy i rabbanitów, którzy także muszą rozstrzygnąć czy *šabbat* rozumiany jako „święto (Pesach)” odnosi się do pierwszego czy do ostatniego jego dnia, a więc do 15. czy do 21. dnia miesiąca *nisan*.

Biorąc pod uwagę sam tekst biblijny, trudno jednoznacznie wskazać, której ze stron łatwiej swoje stanowisko – pod kątem dwóch omawianych tu problemów – uzasadnić. Jeśli mowa o znaczeniu wyrażenia *mim-mohorat haš-šabbat*, to bardziej przekonująco wygląda karaimska argumentacja, ponieważ uwzględnia ona najbliższy kontekst biblijny. Rabbanita dysponuje natomiast przede wszystkim argumentem tradycji. Niezależnie jednak od tego, czy mowa o „dniu po szabacie”, czy też o „dniu po święcie”, to obie grupy stoją wobec konieczności precyzyjnego określenia dnia, do którego owe terminy z Kpł 23: 15-16 miałyby się odnosić.

*Wojna u bram* niestety nie dostarcza pełnych odpowiedzi na pytania, które tu się nasuwają i należałoby je odnaleźć w innych tekstach polemicznych karaimów z rabbanitami. Czytelnik polemiki Szełomo ben Aharona poznaje je zatem jedynie częściowo i to głównie z punktu widzenia karaimizmu. W związku z przedłożoną tu kwestią rabbanita, po zadanym przez siebie pytaniu, nie komentuje rozbudowanej repliki karaima. Wynika to z kompozycji dzieła, ponieważ autor w praktyce ujął je w ramy responsów (שאלות ותשובות, *š'elot u-tšubot*), które nie sprzyjają prowadzeniu żywej, dialogicznej rozmowy, a tym bardziej to-

czeniu się autentycznego – jak w poetyckim *Wstępie* ujmuje to Szełomo ben Aharon – „przedstawienia” (מחזה, *maḥaze*). Zarówno rabbanita, jak i karaim przedkładają spójną wewnątrznie argumentację co do znaczenia wyrażenia *mim-moḥoraṭ haš-šabbat*, jednak w polemice wyraźnie odczuwalny jest brak rzeczywistej konfrontacji stanowisk, intelektualnego sporu oraz domknięcia rozpoczętych wątków, które – choć niezwykle interesujące – zostają rozstrzygnięte tylko w pewnym stopniu.

### 3.1.6. Ostatni dzień liczenia *omeru*

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

Zgodnie z karaimską interpretacją Kpł 23: 16 w okresie liczenia *omeru* należy odliczyć 50 dni, a następnie, tj. w kolejnym dniu, złożyć odpowiednie ofiary. Rabbanicy z kolei uważają za Raszim (komentarz do Kpł 23: 16), iż liczenie *omeru* oznacza wydzielenie 49 dni, zaś następnego, tj. 50., składa się ofiary.

Zdaniem karaima, to właśnie jego interpretacja jest zgodna z regułami gramatycznymi biblijnej hebrajszczyzny. Otóż w ostatnim słowie wyrażenia תספרו חמישים יום (*tisp<sup>3</sup>ru ḥamiššim jom*, „odliczycie pięćdziesiąt dni”) znajduje się znak akcentowy *etnach* (אתנח, *’etnaḥ*), oznaczający koniec zdania i – co za tym idzie – dalsza część biblijnej wypowiedzi (którą jest nakaz złożenia ofiar) odnosi się już do dnia następnego. Karaim krytykuje Rasziego za to, iż wbrew utrwalonej tradycji zapisu biblijnego połączył (poprzez cofnięcie znaku interpunkcyjno-akcentowego *etnach* ze słowa יום na תספרו) wyrażenie „pięćdziesiąt dni” ze zdaniem następnym, tj. z והקרבתם מנחה חדשה ליהוה (*we-hiqrabtem minḥa ḥadaša la-’adonaj*, „i złożycie nową ofiarę PANU”), tworząc w ten sposób zdanie sugerujące, że ofiarę należy złożyć w 50. dniu, a więc że w gruncie rzeczy odlicza się 49 dni. Dla karaima taka manipulacja tekstem objawionym jest niedopuszczalna i czyni rabbaniczną analizę błędną.

Już sam fakt użycia czasownika לִסְפּוֹר ('liczyć') – zdaniem kara-ima – sugeruje, że należy najpierw odliczyć 50 dni, a w kolejnym złożyć ofiary. Gdyby bowiem intencją Kpł 23: 16 było złożenie ofiary dokładnie w 50. dniu, to nie byłoby potrzeby formułowania dodatkowego nakazu w postaci odliczania owych 50 dni, lecz wystarczyłoby ograniczyć się do pierwszej części wersetu, informującej, że nazajutrz siódmego szabat należy Bogu złożyć ofiarę. Dodany nakaz odliczania 50 dni byłby wówczas zbędny, ponieważ dzień po siedmiu szabatach jest automatycznie 50. dniem z kolei. Użycie czasownika 'liczyć' stanowi zatem wyraźną wskazówkę, że te 50 dni należy potraktować jako odrębną całość, jako *omer* właśnie.

Oprócz tego także w zwrocie *mim-moħorať haš-šabbat* tkwi rozwiązanie zagadki, związanej ze znaczeniem terminu *šabbat*. Jak wyjaśnia karaim, wyraz ten nie może tu oznaczać 'tygodnia', gdyż nie istnieją w języku zwroty typu 'nazajutrz tygodnia' czy 'nazajutrz miesiąca', lecz konstrukcje typu „nazajutrz jakiegoś dnia”. Zatem owo wyrażenie oznaczać może jedynie 'nazajutrz szabat'.

Warto przy tym zauważyć, iż powyższego argumentu karaim nie mógł wysunąć, omawiając kwestię znaczenia tegoż wyrażenia (*mim-moħorať haš-šabbat*) w związku z pierwszym dniem liczenia *omeru*. Zarówno karaimi, jak i rabbanici w tym przypadku rozumieli termin *šabbat* jako 'jeden dzień': karaimi jako 'nazajutrz soboty', rabbanici jako 'nazajutrz dnia świątecznego'. Na gruncie poprawności językowej sporu pomiędzy stronami nie dałoby się wówczas rozstrzygnąć, albowiem obie formy mieszczą się w normach językowych. Inaczej wygląda sytuacja w związku z ostatnim dniem liczenia *omeru*, a więc z wyborem pomiędzy 'nazajutrz soboty' (karaimi) a 'nazajutrz tygodnia' (rabbanici) – i wtedy, na tym samym gruncie poprawności językowej, zwycięzca sporu o słusność interpretacji zwrotu *mim-moħorať haš-šabbat* może być tylko jeden – karaim.

Na tym tle warto jeszcze odnotować, że omawiany zwrot, użyty zarówno w Kpł 23: 15 i 16, w karaimskiej interpretacji za każdym razem ma to samo znaczenie, mianowicie 'nazajutrz szabat' (podobnie uważał Awraham ibn Ezra – Weis 1946: 130-131). Z kolei w rabbanicznej interpretacji wyjaśnia się go na dwa różne sposoby: w pierwszym przypadku jako 'nazajutrz święta Pesach' (w znaczeniu: jednego z dni tego święta), w drugim jako 'nazajutrz tygodnia'. Biorąc pod uwagę

fakt, iż omawiany tu tekst Tory ma prawny charakter, to można by oczekiwać, że znaczenia tych samych terminów, zwłaszcza w dwóch następujących po sobie wersetach, będą tożsame. Intuicji tej odpowiada właśnie wykładnia karaimska.

W karaimskiej perspektywie ostatni dzień liczenia *omeru* przypada zatem w niedzielę, czyli w 50. dniu po siódmym z kolei szabacie. Karaim nie formułuje tego wprost, ale z analizy tekstu *Wojny u bram* wynika, że nakazane w Torze ofiary składano w dniu następnym, tj. w 51. Przedstawiona tu argumentacja karaima okazuje się więc wewnętrznie spójna, jak i bardziej przekonująca w kontekście analizy tekstu biblijnego, jako tekstu prawnego. Ma ona jednak pewne znaki zapytania.

Jednym z nich jest kwestia związana z właściwym znaczeniem 16. wersetu Kpł 23. Trudno znaleźć w tym miejscu dowód na to, że ofiarę należy złożyć w 51. dniu liczenia *omeru*. Raczej wydaje się, że to właśnie rabbaniczna interpretacja jest bliższa temu, co można uznać za podstawowe znaczenie tego wersetu. W nim to dzieli się okres 50 dni na dwa segmenty: siedem tygodni oraz „dzień po” (*mim-moħorať*), co może sugerować, iż to w owym dniu (czyli w 50.) należy złożyć ofiarę. A więc analogicznie do „dnia po” z Kpł 23: 15, w związku z rozpoczęciem liczenia *omeru*: pierwszy segment to 15. dzień *nisan*, drugi – rozpoczynający się „dzień po” – to odliczanie do święta Tygodni. W ujęciu karaimskim złożenie ofiary 51. dnia od rozpoczęcia liczenia *omeru* oznacza w istocie, że składa się ją „nazajutrz dnia”, który jest „nazajutrz siódmego szabatu” (ממחרת השבת השביעת – Kpł 23: 16).

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

Rabbanicy pod tym względem są konsekwentni i wierni strukturze tekstu biblijnego. Krańcowe terminy liczenia *omeru* – wskazane m.in. przez wyrażenie *mim-moħorať* – interpretują jednolicie: liczenie rozpoczynają w „dniu po” (pierwszym dniu święta Pesach), zaś ofiary miały być również składane w „dniu po” (okresie siedmiu tygodni,

czyli w 50. od rozpoczęcia liczenia *omeru*). Karaimi rozpoczynają liczenie *omeru* co prawda w „dniu po” (w ich ujęciu jest to szabat), lecz uważają, że ofiary Izrael składał w 51. dniu, a więc nie „w dniu po” siedmiodobym okresie (tj. 50.), lecz w kolejnym. W ten sposób pojęcie *mim-moḥorat* w karaimskiej analizie pełni dwie różne funkcje: w pierwszym przypadku rozłączną – oddziela szabat święta Pesach od liczenia *omeru*, w drugim łączną – do okresu 7 tygodni zostaje włączony dzień wprowadzony terminem *mim-moḥorat*.

### 3.1.7. Liczenie *omeru* – aspekt badawczy

W *Wojnie u bram* Szełomo ben Aharon poświęca wiele uwagi pojęciu שבת (*šabbat*) w kontekście Kpł 23: 15-16. Niniejszy rozdział stanowi próbę jego analitycznego ujęcia.

W hebrajskim biblijnym leksem שבת stanowi leksykalną spuściznę po języku akadyjskim<sup>111</sup>, w którym pierwotnie oznaczał ‘być w pełni’, następnie ‘pełnię Księżyca’, a dopiero później ‘ostatni dzień tygodnia’. Nie posiadał on natomiast znaczenia ‘tydzień’, które pojawiło się dopiero w późniejszej fazie rozwoju hebrajszczyzny (zob. Guillaume 2005: 41; Beckwith 2001: 11; Wąsowicz 2015: 196). W konsekwencji funkcjonował on w niej jako ‘ostatni dzień tygodnia’, czyli ‘sobota’ (Naeh 1992: 434). Możliwe, iż w okresie przedmozaicznym obok znaczenia ‘soboty’ zaczęto używać go także w sensie ‘tygodnia (szabatowego)’, tj. okresu, którego ostatnim dniem jest sobota (Naeh 1992: 434; Beckwith 2001: 11).

W literaturze pobiblijnej, np. w Misznie, termin ten stosowano również w odniesieniu do dowolnych siedmiu dni z rzędu, niezależnie od dnia tygodnia, w którym okres ten się kończył (Naeh 1992: 434).

W związku z powyższym pojawia się pytanie, kiedy inny wyraz hebrajski – שבוּעַ (*šabu‘a*), zaczął oznaczać ‘tydzień’, jak i w którym z dwóch powyższych jego znaczeń. Odpowiedź na nie jest o tyle istotna, że oba wyrazy występują w Torze, a umiejętne rozróżnienie właściwych im znaczeń może pomóc w rozwiązaniu wielu halachicznych problemów.

<sup>111</sup> Fonetyczny zapis akadyjskiego słowa w pracach anglojęzycznych nie jest jednolity: *shapatum* (Guillaume 2005: 41), *shapattu* (Beckwith 2001: 11), *šappatu* (Naeh 1992: 434).

Nie tylko w Biblii Hebrajskiej, ale także w literaturze misznaickiej, jak i talmudycznej jednym z możliwych znaczeń słowa *šabbat* jest ‘tydzień’, w sensie siedmiu dowolnych dni z rządu, o czym świadczą wyrażenia typu באהד בשבת lub בשני בשבת, odpowiednio: ‘w pierwszym dniu tygodnia’, ‘w drugim dniu tygodnia’. Ponadto w greckim tekście przypowieści o faryzeuszu i celniku (Łk 18: 12), a ściślej w miejscu, w którym padają słowa ‘dwa razy w tygodniu poszczę’, użyto greckiego odpowiednika hebrajskiego słowa שבת (a nie שבוע), czyli σαββάτων, co pokazuje, że w okresie tym słowo to funkcjonowało również w znaczeniu ‘tydzień’ (Naeh 1992: 431-432).

Termin *šabu’a* w znaczeniu ‘tydzień szabatowy’ pojawia się na pewno u Rambama, w jego komentarzu do późniejszej redakcji fragmentu z Miszny, a ściślej *Taanit 4: 3*, w którym pierwotny tekst został zmieniony na ארבעה ימים בשבוע, co świadczy o talmudycznej jego prowienencji. Z kolei w Biblii Hebrajskiej rdzeń ש.ב.ש używany był raczej do określenia dowolnych siedmiu dni, np. w kontekście okresu nieczystości matki po urodzeniu dziewczynki<sup>112</sup> (Naeh 1992: 426, 434-435).

W okresie tannaitów (końcowy okres II świątyni, przełom er) *šabbat* oznaczał zarówno ‘tydzień szabatowy’, jak i ‘siedem dowolnych dni z rządu’. Natomiast *šabu’a* częściej (np. w misznaickim traktacie *Negaim*) odnosiło się do ‘siedmiu lat’ aniżeli do ‘siedmiu dni z rządu’ (Naeh 1992: 432-435). Jak podkreśla jednak Naeh (1992: 435), mimo iż w Biblii Hebrajskiej *šabbat* występuje również w znaczeniu siedmioletniego cyklu, to nie to pole semantyczne dzieli ów leksem z pojęciem *šabu’a*. Są one synonimiczne wyłącznie w odniesieniu do tygodnia rozumianego jako ‘dowolnych siedem dni z rządu’ (por.: Guillaume 2005: 41). Innymi słowy, w Biblii termin *šabu’a* nigdy nie występuje w znaczeniu ‘siedmiu lat’.

Semantyczna różnorodność terminu *šabbat* powoduje, że wyrażenia, w których się pojawia, także nie są znaczeniowo jednolite. Przykładowo, literalne odczytanie *mi-moḥoraṭ ha-šabat* (ממחרת השבת, Kpł 23: 11, 15, 16) oznacza ‘dzień po szabacie’, czyli w istocie ‘w niedzielę’. Byłby to dzień, w którym należałoby rozpocząć liczenie *omeru* (7 tygodni,

<sup>112</sup> Gdyby bowiem leksem שבוע oznaczać tu miał ‘tydzień szabatowy’, prowadziłyby to do egzegetycznego absurdu: kobieta, która urodziła w poniedziałek, musiałaby czekać 6 dni do najbliższej niedzieli, aby móc rozpocząć formalny okres swej nieczystości rytualnej.

(שבע שבתות), aż do dnia po 7. szabacie (עד ממחרת השבת השביעת), kiedy zaczynały się święto Tygodni (Naeh 1992: 424, 426).

Podana tu interpretacja może być jednak niewłaściwa w świetle analizy, która dopuszcza inne jeszcze znaczenia terminu *šabbat*. I tak, judaizm okresu II świątyni musiał zmierzyć się z wyzwaniem pogodzenia ze sobą dwóch wersetów, w których mowa o sposobie kalendarzowego wyznaczania święta Tygodni, tj. Kpł 23: 15 (שבע שבתות), ‘siedem tygodni szabatowych’ lub ‘siedem tygodni’) z Pwt 16: 9 (שבעה שבועות), ‘siedem tygodni’), tak aby różnice wynikające z użytych zwrotów nie prowadziły do sprzeczności.

W związku z powyższym w judaizmie rabbanicznym wykształciły się dwa podejścia. Pierwsze należy do ribbiego Akiwy (*Midrasz tanaim* – מהדורת הופמן, מדרש תנאים, s. 39). Otóż jego zdaniem, tam gdzie występuje słowo שבת to Prawo odnosi się tylko do przypadku, w którym pierwszy dzień święta Mac przypada na szabat (a więc gdy wieczór składania ofiar paschalnych zbiega się z początkiem szabatu). W tym więc przypadku rabbi Akiwa proponuje rozpocząć liczenie *omeru* po szabacie. W jego opinii Kpł 23: 15 odnosi się wyłącznie do tego jednego przypadku. Natomiast w pozostałych należy zastosować Pwt 16: 9, tj. fragment w którym użyto terminu שבו – właśnie dla podkreślenia, że pierwszy dzień święta Mac przypada na dowolny dzień tygodnia (tj. każdy prócz szabatu). I wtedy okres *omeru* należy odliczać od dnia po pierwszym dniu święta Mac. W ten sposób jedna parasza nie przeczy drugiej.

Należy jednak zauważyć, że w judaizmie rabbanicznym to nie rozwiązanie ribbiego Akiwy zyskało sobie powszechną przychylność, albowiem użytym w obu paraszach spornym wyrażeniom rabbaniczni uczeni przypisują znaczenie ‘dowolnego siedmiodniowego okresu’, bez względu na to, w jakim dniu tygodnia się kończy – znaczenie leksemów שבו i שבת we wskazanych wersetach to ‘dowolne 7 dni z rządu’ (Naeh 1992: 428-430).

Żydzi rabbaniczni rozpoczynają liczenie *omeru* po pierwszym dniu święta Paschy (15. *nisan*), tj. 16. dnia miesiąca *nisan* (por. z inną koncepcją w: Tal. Bab., *Menachot 66a i b*). Przy czym muszą oni unikać pewnych dni tygodnia (o czym już wcześniej była mowa). Z kolei święto Tygodni nie musi przypadać na konkretny dzień tygodnia, aczkolwiek winno się rozpocząć 6. dnia *siwan*, czyli w rocznicę – jak utrzymują

rabbanici – nadania Tory (zob. Erder 2003: 125-126; Mann 1935: 290; Naeh 1992: 424; Fraade 2010: 157-159).

Jak wynika z analizy wczesnych tekstów karaimskich, pierwsi członkowie tej wspólnoty błędnie uważali, że saduceusze podobnie liczyli *omer*, jak caddokici<sup>113</sup>, albo zwolennicy Bajtosa<sup>114</sup>, czy też jak sekta qumrańska (np. Kirkisani zwyczajnie zwolenników Bajtosa przypisywał saduceuszom). W istocie jednak postępowali – w przypadku omawianej tu kwestii – w podobny do saduceuszy sposób. Dla przykładu, Anan ben Dawid rozpoczął liczenie *omeru* od niedzieli (Mann 1935: 290; Erder 1987: 163-164; Tenże 2003: 125-127).

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

Poza różnicami terminologicznymi, karaimów i rabbanitów w kwestii liczenia *omeru* dzieli także samo źródło inspiracji egzegetycznej. Podczas gdy uczeni talmudyczni wywodzili normy religijne z *Tory Pisanej* oraz z *Tory Ustnej* (zob. np. Tal. Bab., *Hagiga 10b*), karaimi – odrzucając tradycję ustną – w procesie formułowania halachy brali pod uwagę całą biblijną triadę (Prawo, Proroków, Pisma). W omawianym przypadku karaimscy uczeni opierali się na relacji z obchodów świątecznych króla Salomona, opisanych w 1 Krl 8: 65-66, 2 Krn 7: 10 (Erder 1987: 163-164; Tegoż 2003: 125-127; Mann 1935: 290).

Nieco inną możliwość interpretacyjną otwiera perspektywa badawcza, oparta na analizie historycznojęzykowej. Jeśli spojrzeć na Biblię w świetle literatury tannaitów, to okazuje się, że wyrażenia שבע שבטות z Kpł 23: 15, jak i שבעה שבועות z Pwt 16: 9 można w ten sposób ze sobą

<sup>113</sup> Zdaje się, że caddokici liczyli *omer* od niedzieli, która wypadła w siedmiodniowym okresie święta Mac (zob. Erder 1987: 164). Saadja Gaon oskarżał Cadoka, jak i Bajtosa, tj. uczniów Antygonosa z Socho, że podważali kalendarz Mojżesza, ponieważ posługiwali się innym kalendarzem niż rabbanici (Poznański 1908: 79).

<sup>114</sup> Trudno powiedzieć, kiedy rozpoczynali liczenie *omeru*, lecz pewnym jest, że pierwszym dniem święta Tygodni był „dzień po szabacie”, a więc niedziela (Erder 1987: 164).

pogodzić, iż oba oznaczają 7 odcinków czasu, z których każdy ma 7 dni, bez ścisłego określania, który dzień tygodnia stanowi jego koniec. Literatura ta nie potwierdza jednak, aby oba te zwroty oznaczały siedem tygodni szabatowych. Takie znaczenie poświadczone jest wyłącznie dla wyrażenia שבע שבטות (Naeh 1992: 434). Skoro tak, to liczenie *omeru* nie polega na liczeniu tygodni szabatowych, lecz na odliczaniu siedmiu siedmiodniowych okresów, które z roku na rok mogą przypadać w inne dni tygodnia<sup>115</sup>. Z tego punktu widzenia halacha karaimska, preferująca liczenie *omeru* zawsze od dnia po szabacie (a więc terminom *šabať*, jak i *šabu* ‘a przypisuje znaczenie ‘tydzień szabatowy’), może okazać się nieuzasadniona, albowiem wynikająca z projekcji późniejszego znaczenia danego terminu (tu: *šabu* ‘a jako ‘tydzień szabatowy’) na wcześniejsze etapy języka (tu: z tekstu misznaickiego na tekst biblijny; zob. też: Naeh 1992: 432, 435).

### 3.1.8. Święto Tygodni

Podstawowym celem liczenia *omeru* jest wyznaczenie początkowego terminu święta Tygodni. W Torze wyrażenie *haġšabu* ‘ot (חג שבועות) wraz z podaniem terminu jego obchodzenia występuje tylko jeden raz, tj. w Pwt 16: 9-10, gdzie czytamy: „[9] odliczysz siedem tygodni [...], [10] [a następnie] będziesz obchodził święto Tygodni [...]” (שָׁבַע [9] :[...] וְעֵשִׂיתָ חַג שְׁבַעֵיֹת [01] :[...] שְׁבַעֵת תִּסְפֹּר לָךְ). Dychotomiczny podział tych zdań wskazuje, że święto Tygodni rozpoczyna się w dniu po odliczeniu siedmiu tygodni, a więc w dniu 50. Pozostaje to w zgodzie z rabbaniczną interpretacją Kpł 23: 16, według której ostatnim dniem liczenia *omeru* jest dzień 49., zaś w dniu następnym Izraelici składali Bogu ofiary. W kalendarzu rabbanicznym święto to jest stałe i zawsze przypada na 6. dzień miesiąca *siwan*, ponieważ pierwszy dzień *omeru* zawsze przypada na 16. dzień miesiąca *nisan* (czyli nazajutrz pierwszego dnia święta Pesach).

<sup>115</sup> Beckwith (2001: 98-99) z kolei sugeruje, iż źródeł tradycji liczenia 50 dni *omeru* należy poszukiwać na długo przed wygnaniem babilońskim, np. u Amorytów, u których w III tysiącleciu p.n.e. rok składał się z siedmiu miesięcy, każdy po 50 dni (szczególnie wartościowy jest tu artykuł Morgensterna z 1968 r. o związku 33. dnia *omeru* z 25. dniem kananejskiego miesiąca, a więc z połową okresu liczenia *omeru*).

U karaimów z kolei pierwszy dzień liczenia *omeru* jest uroczystością ruchomą, albowiem zależną od wypadania szabatu po święcie Pesach. W ich kalendarzu, podobnie zresztą jak i w rabbanicznym, dni tygodnia na przestrzeni lat nie wypadają w te same dni miesiąca, co powoduje, że karaimi corocznie muszą na nowo wyznaczać pierwszy dzień liczenia *omeru*. Rabbanicy nie mają tego problemu, ponieważ święto to jest u nich stałe.

Skoro więc rabbanicy i karaimi różnią się co do ustalania zarówno pierwszego, jak i ostatniego dnia liczenia *omeru*, to naturalną kolejną rzeczą będzie różnica zdań odnośnie do przypadania pierwszego dnia święta Tygodni, albowiem wymienione tu uroczystości religijne są ze sobą w ścisłym związku czasowym. Problematyka ta zostaje poruszona w pierwszej części dialogu Szełomo ben Aharona, w dziesiątym pytaniu rabbanity.

Jak wskazano, rabbanicy rozpoczynają święto Tygodni 6. dnia miesiąca *siwan*. Zdaniem rabbanity za tą właśnie datą przemawiają m.in. dwa następujące fakty. Po pierwsze, termin ten ściśle jest powiązany z liczeniem *omeru*, a więc wyznaczenie jego ram czasowych automatycznie wskaże termin pierwszego dnia święta Tygodni. Po drugie, zgodnie z rabbaniczną tradycją (zob. np. Raszi, *Komentarz do 'Awoda zara 3a'*; Jaakow ben Aszer, *Baal ha-turim, Komentarz do Lb 28*), to właśnie 6. dnia *siwan* Bóg przekazał Izraelowi Torę.

Karaim zgadza się co do tego, że termin święta Tygodni zależy od poprawnego odliczania *omeru*, odrzuca jednak dzienną datę jego początku, albowiem w Torze nie ma o tym żadnej wzmianki. Z karaimskiej analizy Kpł 23: 16 wynika tyle, że skoro odliczanie *omeru* rozpoczyna się w niedzielę (tj. „nazajutrz po szabacie”), to z prostej matematyki wychodzi, że pierwszy dzień święta Tygodni, który jest 50. dniem *omeru*, także wypadnie w niedzielę.

Gdyby natomiast Tora rzeczywiście aluzyjnie wyznaczała dokładną datę początku święta Tygodni (tj. 6. *siwan*), to – jak retorycznie pyta karaim – jaki byłby sens odliczania *omeru*? Jednakże zwyczaj ten jest nakazem wynikającym z Tory, a ponieważ święto Tygodni nie jest stałym świętem, to należy je właśnie co roku na nowo wyznaczać.

Z kolei jeśli chodzi o termin nadania Tory, to karaim skłania się ku pogładowi, że nie był to 6., lecz 3. dzień miesiąca *siwan*. Z Wj 19: 11 i 16 wynika, że Izrael „na trzeci dzień” (ליום השלישי), „w trzecim dniu”

(בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי) był gotowy stanąć przed Bogiem, aby zawrzeć z Nim przymierze i otrzymać od Niego Torę. Z kolei w Wj 19: 1 znajduje się informacja, że wydarzenie to miało miejsce w trzecim miesiącu od wyjścia z Egiptu, czyli w miesiącu *siwan*. Zestawienie tych danych prowadzi do wniosku, iż chodzi o 3. dzień tego miesiąca.

Niezależnie jednak od tego – podkreśla karaim – termin nadania Tory Izraelowi nie pozostaje w żadnym koniecznym związku z pierwszym dniem święta Tygodni. Chybiony jest zatem rabbaniczny zarzut o to, iż od święta Pesach do 3. *siwan* nigdy u karaimów nie uzbiera się 50 dni<sup>116</sup>, albowiem nakaz liczenia *omeru* został dany Izraelowi co prawda wraz z nadaniem Tory, ale bez wymogu łączenia obu tych wydarzeń w jedną ramę chronologiczną. W konsekwencji – jak konkluduje karaim – sposób wyznaczania pierwszego dnia święta Tygodni nie może być uznawany za błędny jedynie na podstawie tego, że nie pokrywa się z datą nadania Tory, niezależnie od tego, czy przyjmie się 3., czy 6. dzień miesiąca *siwan*.

### 3.1.9. Święto Tygodni – aspekt badawczy

Zgodnie z *Księgą Jubileuszy* 15: 1 i 44: 4-5, która stanowi tekstualny przykład kalendarza słonecznego, święto Tygodni przypada na połowę miesiąca *siwan*. Wynika to z faktu, że liczenie *omeru* rozpoczynano w niedzielę przypadającą po świętach Paschy, czyli 26. dnia miesiąca *nisan*. Porównanie żydowskich świąt pielgrzymich pod względem ich umiejscowienia w czasie prowadzi do wniosku, że wypadają one w połowie miesiąca, co może przemawiać za tym, iż tradycja przekazywana przez *Księgę Jubileuszy* odzwierciedla pierwotny sposób wyznaczania terminu święta Tygodni (Fraade 2010: 158-159).

Podobnie kwestię tę przedstawia 2. *Księga Henocha*, która akcentuje ponadto fakt, że w połowie miesiąca *siwan* miały miejsce takie wydarzenia, jak przymierze Boga z Noem (6: 10-18), a dalej z Abrahamem, Izaakiem, i Jakubem (6: 17-19, 14: 19-20, 15: 1-4, 44: 1-8), narodziny Izaaka (16: 12-14), czy też objawienie na górze Synaj (1: 1) (Fraade 2010: 160).

<sup>116</sup> Gdyby karaimi rozpoczynali liczenie *omeru* zaraz po passze, tj. 15. dnia *nisan*, i jeszcze przy założeniu, że *nisan* i *ijar* miałyby po 30 dni, to do 3. *siwan* uzbierałoby się co najwyżej 49 dni.

W przypadku masoreckiego tekstu termin obchodów święta Tygodni nie jest już tak jednoznaczny, jak w przywołanych wyżej tekstach. Część badaczy podkreśla, że jest to jedno z najważniejszych świąt biblijnych, które nie ma historycznego odniesienia w dziejach Izraela, lecz jest związane z czynnikami agrokulturanymi (zob. Fraade 2010: 157, 159). Również Szełomo ben Aharon w *Uczył sobie lekturę* (s. 13) pisze, iż jest to święto pierwocin, jak i pożywienia, co stanowi aluzję do Tory, rozumianej jako pokarm dla ludzkiej duszy (zob. też: Mann 1935: 290). Mimo to, jak wynika m.in. z *Wojny u bram*, karaimi nie łączą chronologicznie tego święta z wydarzeniem otrzymania Tory na Synaju.

Nazwa ‘święto Tygodni’ w Biblii to חג השבועות (Wj 34: 22; Pwt 16: 10, 16), obok określeń חג בכורים (Wj 34: 22), jak i חג הקציר (Wj 23: 16). Jak wskazano w poprzednim rozdziale, analiza semantyczna – prowadzona w perspektywie synchronicznej, jak i diachronicznej – użytych w tekście biblijnym leksemów prowadzi do wniosku, że święto to rozpoczyna się po upływie siedmiu tygodni, rozumianych nie jako szabatowe, lecz dowolnych 7 dni, na co wskazuje użycie leksemu שבע.

Kolejny problem wyłania się wówczas, gdy na święto Tygodni spojrzysz z punktu widzenia święta Mac, trwającego 7 dni, z których ostatni jest obchodzony w sposób szczególny, włącznie z zakazem pracy (Wj 13: 6; 34: 21; Pwt 16: 8). Wersety Wj 34: 21-22 sugerują rachubę opartą na szabatowych tygodniach, gdyż mowa w nich najpierw o 6 dniach pracy, a następnie o siódmym dniu odpoczynku, wyrażonym czasownikiem תִּשְׁבֹּת (tišboṭ, ‘zaprzestasz pracy; będziesz odpoczywać’). Tak rozumiany tydzień jest strukturalnie i leksykalnie zgodny z opisem tygodnia stworzenia świata w Rdz 1:1-2:3.

Z kolei w Pwt 16: 8 siedmiodniowy okres spożywania mac jest wprawdzie oddzielony od dnia siódmego, w którym należy się przed Bogiem zgromadzić i w którym obowiązuje zakaz pracy, jednak brak w tym wersecie leksykalnych aluzji do tygodnia szabatowego (np. rdzenia ש.ב.ת). Może to sugerować, że siedmiodniowe święto mac nie musi pokrywać się z tygodniem szabatowym. W konsekwencji w obu biblijnych perykopach przedstawiono dwa odmienne modele wyznaczania terminu obchodów tego święta (Naeh 1992: 436-438).

W tym miejscu powraca kwestia liczenia omeru. Skoro bowiem od wieczerzy paschalnej – jak i w związku ze świętem Mac – występuje w zasadzie kilka dni, w które zakazuje się pracy, to rodzi się pytanie, od

którego należy liczyć 50 dni do święta Tygodni, ponieważ w stosunku do każdego z nich można by odnieść sformułowanie *mim-moħorat haš-šabbat* (Naeh 1992: 438).

Po drugie, czy siedmiodniowe święto spożywania Mac – bez względu na typ tygodnia – należy wliczyć w okres *omeru*, czy też jego liczenie rozpocząć po tych świątecznych obchodach (Naeh 1992: 438)?

Jeśli przyjąć, że w Wj 34: 21 czasownik תשבות implikuje ideę tygodnia szabatowego, wówczas – jak trafnie zauważa Naeh – wyrażenie z Wj 34: 22 powinno brzmieć nie והג שב[ו]ע[ו]ת, lecz właśnie והג שבתות, aby wyraźniej uwypuklić schemat rachuby tygodni wyznaczających święto Tygodni. Taki sposób liczenia odpowiadałby Kpł 23: 16, gdzie pojawia się zwrot שבע שבתות, tj. ‘siedem tygodni szabatowych’ (Naeh 1992: 438).

Tora nie rozstrzyga tej kwestii jednoznacznie, choć dostrzegalne są w niej próby przezwyciężenia interpretacyjnego impasu związanego z liczeniem *omeru*, dzięki któremu ustalony ma być termin święta Tygodni. W praktyce każdy nurt judaizmu musiał zmierzyć się z tym problemem na nowo. Judaizm rabbiniczny ukształtował swoją tradycję w oparciu o rozważania tannaitów (Naeh 1992: 439), z kolei judaizm karaimski wypracował własne stanowisko, korzystając z prawno-religijnych komentarzy ugrupowań pozostających w opozycji wobec oficjalnego judaizmu rabbinicznego (zob. Astren 2004: 97, 165-166, 170-175).

### 3.1.10. Składanie ofiar przez przywódców plemiennych

W niniejszym podrozdziale zostanie zreferowana karaimska analiza biblijnej relacji dotyczącej terminu składania ofiar przez 12 przywódców plemiennych w związku z konsekracją Namiotu Spotkania (Lb 7: 1-83), przedstawiona w *Wojnie u bram* przy okazji omawiania kwestii związanych z przypadkami aluzyjności i braku dosłowności tekstu biblijnego.

W relacji biblijnej wydarzenie składania ofiar przez przywódców plemiennych, trwające 12 dni – po jednym dla każdego z nich, bezpośrednio poprzedzone jest siedmiodniowym okresem święceń kapłańskich Aharona i jego synów. Oba te wydarzenia, pokrywające się czasowo ze świętami Paschy, nie zostały w Torze opatrzone konkretną datą dzienną. Powstaje zatem pytanie, w którym miejscu osi czasu

należy je umieścić, aby nie kolidowały ze świątecznymi obchodami. Trzeba przy tym pamiętać, że Tora wprost nie stwierdza, iż nakładanie się tych terminów miałyby być niedopuszczalne. Dopiero wnikliwa lektura Biblii Hebrajskiej (wykraczająca poza sam tekst Lb 7: 1-83) rodzi pytania o halachiczną legalność takiego nałożenia się okresów, chociażby ze względu na składanie w szabat dodatkowych ofiar związanych ze święczeniami kapłańskimi, albo składanie w ofierze chlebów na zakwasie w okresie święta Mac. Zarówno rabbanici, jak i karaimi przedstawiali własne rozwiązania tego problemu. W piętnastej odpowiedzi karaima, zamieszczonej w pierwszej części *Wojny u bram*, zostaje zaprezentowany karaimski punkt widzenia na ten temat.

Interlokutor rabbanity rozpoczyna swoją argumentację od przytoczenia danych zawartych w Torze. Stwierdza mianowicie, że każdemu przywódcy plemiennemu był przypisany jeden, odrębny dzień, w którym tylko on składał na ołtarzu swoje ofiary. Wynika z tego wyraźnie, że na wykonanie całego zadania potrzeba było dwunastu dni. Drugą pewną daną – według karaima – jest fakt, że przywódcy zaczęli składać swoje ofiary po upływie 7 dni święceń Aharona i jego synów (Kpł 8: 33, 35; Lb 7: 1-2).

Zgodnie z perspektywą karaimską (zob. np. Aharon ben Elijahu, *Keter Tora. Sefer be-midbar we-dwarim*, fol. 6 r. 10 r. 27v) pierwszy przywódca plemienny Nahszon złożył swoje ofiary w dziewiątym dniu od pierwszego dnia złożenia święceń przez Aharona, a więc 10. dnia *nisan*. Zgodnie z Kpł 9: 1-2 Aharon uczynił to po raz pierwszy, jako wyświęcony już kapłan, w ósmym dniu od swych święceń, o którym karaimi mówią, że był to 9. dzień *nisan* (karaim daty tej nie uzasadniają, o czym później). Po Nahszonie w następnych dniach przynosili swoje dary kolejni przywódcy.

W związku z ofiarami składanymi przez przywódców pojawia się kolejna trudność. Wśród ich ofiar znajdowały się też dziękczynne (Kpł 7: 12), a więc i chleby na zakwasie (Kpł 7: 13), których w okresie święta Mac nie wolno spożywać. Aby uniknąć naruszenia przykazań, karaim przyjmuje, że do święta Pesach zdążyło swoje ofiary złożyć czterech z dwunastu przywódców (od 10. do 13. *nisan*), a reszta po tym święcie (od 22. do 29. dnia tegoż miesiąca). W ten sposób zarówno złożono wymagane ofiary, jak i – w siedmiodniowym okresie po *passze* – spożywano tylko *mace*.

Następnie, 9. dnia *nisan*, czyli w ósmym dniu święceń, Aharon i jego synowie mieli złożyć Bogu ofiary w poświęconym już Namiocie Spotkania. Skoro jednak okres święceń obejmował siedem dni, to jeden z nich musiał przypaść w szabat, w który nie składa się ofiar indywidualnych<sup>117</sup>, a takie właśnie ofiary składali nowo wyświęceni kapłani. Aby tego uniknąć, również w tym przypadku przesunięto okres święceń o jeden dzień. Zatem siedmiodniowy okres święceń trwał tak naprawdę 8 dni – z jednym dniem przerwy na szabat – i trwał od 1. dnia *nisan* do 8. tegoż miesiąca.

Na tym karaim kończy swoją analizę ram czasowych fragmentu z Lb 7: 12-83. Poza brakiem choć krótkiego komentarza odnośnie do datacji 9-ego *nisan* jako dnia, po którym przywódcy plemienni zaczęli składać swoje ofiary, wypowiedź karaima jest wewnętrznie spójna i przekonująca. Mankament, wynikający z owego braku jest o tyle dojmujący, że przecież w oparciu o 9. *nisan* jako dzień, w którym Aharon po raz pierwszy jako wyświęcony już kapłan miał złożyć odpowiednie ofiary, karaimi wyznaczają pierwszy dzień składania ofiar przez przywódców plemiennych (co ma miejsce 10. *nisan*). Pomimo faktu, że owo przejście z 9. na 10. *nisan* nie jest w wypowiedzi karaima wyraźnie wyjaśnione (konkretnych odpowiedzi należałoby zatem poszukiwać w szerszym kontekście historycznoliterackim, to jest w polemikach i komentarzach rabbanicznych i karaimskich), to jego wypowiedź bardzo dobrze pokazuje, że i karaimi potrafili w sposób racjonalny i zgodny z kontekstem literackim rozwiązywać wątpliwości, przed którymi stawia czytelnika Biblia Hebrajska. Choć rozwiązania tych problemów są przedstawione w sposób aluzyjny, a więc nie wprost, to jednak – jak stwierdza karaim – także one należą do treści wyrażanych przez Torę.

### **3.1.11. Składanie ofiar przez przywódców plemiennych – aspekt badawczy**

Pierwszym dniem po siedmiodniowym okresie święceń (hebr. מילואים, *millu'im*) Aharona i jego synów, zgodnie z karaimską interpreta-

<sup>117</sup> Por.: *Księga Jubileusz* 50: 10-11 – dopuszcza się składanie innych ofiar w szabat (Erder 1987: 166-167).

cją (a więc z pominięciem szabatu), jest 9. dzień *nisan*. Nadto, z analizy przeprowadzonej przez karaima wynika, że pierwszym dniem święceń był pierwszy dzień miesiąca *nisan*, choć daty tej on nie uzasadnia, co nie oznacza, że nie ma ona swojego umocowania w tradycji interpretacyjnej. Wydaje się, iż wywodzi się ona z jednej z rabbanicznych analiz tej historii, a ściślej od ribbiego Akiwy<sup>118</sup>.

Według niego pierwszy z siedmiu dni święceń przypadał na pierwszy dzień miesiąca *nisan*. W Lb 9: 6 wspomina się bowiem o osobach, które z powodu swej nieczystości nie mogły wziąć udziału w Passze (wieczór 14. *nisan*). Jednocześnie z Kpł 9: 1 wynika, że w Lb prawdopodobnie mowa o braciach Miszaelu i Elcafanie, którzy 8. dnia święceń kapłańskich musieli pochować synów Aharona (Kpł 10: 1 i nn.) i w związku z kontaktem z ciałem zmarłego stali się nieczyści na siedem dni. Akiwa zauważa, że jeśli pierwszy dzień ich oczyszczenia z rytualnej nieczystości wypadłby na 15.<sup>119</sup> dzień *nisan* (Tal. Bab., *Suka 25b*), to oznaczałoby to, iż swą nieczystość nabyli 8. *nisan*, tj. właśnie w dniu, w którym Aharon i jego synowie składali Bogu ofiary po wypełnieniu się siedmiu dni ich święceń (a te – wg niego – odbywały się w pierwszym tygodniu miesiąca).

Jak się więc pokazuje, 1. dzień *nisan* jako pierwszy dzień święceń kapłańskich jest punktem wspólnym dla rabbiego Akiwy, jak i karaima z *Wojny u bram*. Pomiedzy oboma stanowiskami występują jednak istotne różnice. Na przykład Akiwa nie pomija szabatu przy odliczaniu siedmiu dni święceń, a ponadto – na podstawie Lb 7: 1-2 – uznaje, że ostatni dzień święceń kapłanów i konsekracji Namiotu Spotkania był jednocześnie pierwszym dniem składania ofiar przez przywódców plemion, co powoduje dalsze konsekwencje w postaci różnych terminów składania ofiar przez dwunastu przywódców plemion izraelskich (w stosunku do tradycji karaimskiej).

<sup>118</sup> Argumentacja Akiwy zostanie streszczona głównie w oparciu o komentarz Awrahama ibn Ezry do Wj 40: 2, w którym prezentuje on dzieło rabbiego Iszmaela, pt. ספרי מדבר, w którym z kolei przedstawiono stanowisko ribbiego Akiwy. Z kolei Awraham ben Majmonides w swoim komentarzu do Wj 40: 2 argumentację tą przypisuje Saadji Gaonowi (פירוש רבינו אברהם בן הרמב"ם ז"ל על בראשית ושמות), המקור הערבי מוגה, מסודר ומתורגם ללה"ק בתוספת מבווא והערות נהור שרגא ע"י אפרים יהודה בן שרגא ויזנברג, לונדון תשי"ח (s. 494).

<sup>119</sup> Akiwa hipotetycznie zakłada tu opcję najbardziej korzystną dla braci, to jest przywrócenie czystości rytulnej w dniu po złożeniu ofiary paschalnej.

Obok wyżej wskazanej istnieje również inna, bardziej rozpowszechniona interpretacja omawianego tu fragmentu biblijnego, za którą opowiada się główny nurt judaizmu – rabbanizm. Przyjmuje się w niej, że do okresu wyświęcenia kapłanów oraz zanim dokonano konsekracji Namiotu Spotkania (oba wydarzenia czasowo ze sobą się pokrywają) Mojżesz codziennie go rozbijał i dopiero okres święceń spowodował, że Namiot Spotkania miał zostać rozstawiony na stałe<sup>120</sup>. Na podstawie Wj 40: 2, 17 orzeka się też, że fakt ten miał miejsce pierwszego dnia miesiąca *nisan*.

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

Oba założenia wykorzystuje m.in. Raszi, który w komentarzu do Kpł 9: 1 pisze, że dzień, w którym Namiot Spotkania był już poświęcony (a co za tym idzie, miał być rozbity na stałe), czyli zaraz po 7 dniach święceń kapłańskich Aharona i jego synów, musiał być 1. dniem miesiąca *nisan*, co – jego zdaniem – wyjaśnia Wj 40: 17. Następnie, w swoim komentarzu do Lb 7: 1, wyraża on pogląd, że był to jednocześnie dzień, w którym przywódcy plemion zaczęli składać swoje ofiary. Wynika z tego, że pierwszym dniem święceń kapłańskich musiał być 23. dzień miesiąca *adar* (Rasziego przytacza też Rambam w komentarzu do Wj 40: 2).

Jeśli chodzi o karaimów, to jednym z najstarszych znanych stanowisk w tej kwestii jest wyjaśnienie Jefeta ben Alego. W *Komentarzu do Kpł 22: 27* (zob. też *Komentarz do Wj 12: 15*) pisze on, że w okresie święceń kapłanów – ze względu na konieczność złożenia w ostatnim dniu tygodnia odpowiednich ofiar – pominięto liczenie szabatów (Erder 1987: 174). Uważał on też, że osoby, które w „ósmym dniu” (Kpł 9: 1, zob. też Kpł 10: 4) dotknęły się ciała zmarłego, uczyniły to w ósmym dniu liczącym od pierwszego dnia okresu święceń, a więc że wyrażenie „ósmego dnia” z Kpł 9: 1 należy rozumieć w ten właśnie sposób (Erder 1987: 168; więcej o zwyczajach karaimów związanych z pochówkiem: Ratajczyk 2019).

Jak wykazano powyżej, Szełomo ben Aharon w swoim dialogu nie przywołuje wszystkich relewantnych rozwiązań omawianego proble-

<sup>120</sup> Na pytanie, czy Namiot Spotkania został rozbity na stałe w pierwszym, czy też może w siódmym dniu święceń Aharona i jego synów, trudno jednoznacznie odpowiedzieć na podstawie samej lektury Tory.

mu, lecz ogranicza się do interpretacji wybranych wątków. Choć dąży on do zaprezentowania karaimskiego stanowiska, które co do zasady jest klarowne i spójne, to jednak nie jest ono pozbawione miejsc wymagających doprecyzowania. Przyczyn tego stanu rzeczy należy upatrywać w założeniu metodologicznym, ponieważ karaim nie ma zamiaru przeprowadzać holistycznej i wnikliwej analizy Lb 7: 1-83, lecz pokrótce – ale przekonująco – przedstawić pewne aspekty biblijnej narracji. Jego wypowiedź stanowi bowiem element dłuższego wywodu związanego z zagadnieniem aluzyjności tekstu biblijnego. Próba datowania wydarzeń związanych ze składaniem ofiar przez przywódców plemiennych jest jednym z przykładów mających dowiedzieć, że choć Biblia nie zawsze wypowiada się *explicite*, to jednak uważna lektura odpowiednich jej tekstów pozwala na sformułowanie satysfakcjonujących konkluzji, które pomagają rozstrzygnąć pojawiające się trudności interpretacyjne.

Analogiczną strategię należy przyjąć w celu uzupełnienia luk pojawiających się w analizowanym fragmencie *Wojny u bram*, odwołując się do bogatej spuścizny literackiej karaimizmu<sup>121</sup>. Argumentacja przedstawiona przez karaima w odpowiedzi udzielonej rabbanicie jest wystarczająca, by wykazać, iż obok treści wyrażanych wprost, w Torze – i szerzej w Biblii Hebrajskiej – zawarte są również przekazy o charakterze aluzyjnym<sup>122</sup>. Jednocześnie wywód jego wskazuje na pluralizm możliwych odczytań tekstu objawionego: mimo zastosowania podobnych narzędzi analitycznych (intratekstualności), alternatywne

<sup>121</sup> Między innymi do prac karaimskich uczonych przytaczanych w niniejszej monografii (zob. bibliografia źródeł).

<sup>122</sup> Oczywiście co do tej konkluzji karaim nie musiał przekonywać rabbanity, ponieważ i on w *Wojnie u bram* swoją argumentację przedstawia w taki sposób, że jedne fragmenty tekstu biblijnego analizuje w oparciu o inne, nie zawsze bezpośrednio z nimi związane. Zjawisko to należy postrzegać nie tyle jako cechę aluzyjności samego tekstu biblijnego, ile jako metodę lektury uwzględniającej szerszy kontekst literacki. Posłużenie się terminem „aluzyjności” wynika z faktu, że w swej polemice Szełomo ben Aharon operuje pojęciem רמז (*remez*, ‘aluzja’) – właśnie w funkcji intratekstualnej. Przy czym prezentowana przez karaimskiego uczonego metoda analityczna jest zupełnie czym innym aniżeli מקראות חסרות Mordechaja ben Nisana z Kuzizowa (*Sefer maamar Mordechaj*), które przypominają bardziej eliptyczne wyrażenia, np. w miejscu biblijnego חמור להם (‘osioł chlebowy’) z 1 Sm 16: 20 proponuje on rozumieć חמור נושא להם – ‘osioł dźwigający [lub: niosący] chleb’ (zob.: Muchowski 2024: 114-118).

rozwiązania pozostają nie tylko wewnętrznie spójne, ale – co paradoksalne – także zachowują koherencję z samym tekstem biblijnym.

### 3.2. Halachy związane z szabatem

Halachy związane z szabatem stanowią jedną z obszerniejszych części prawa religijnego zarówno w judaizmie rabbanicznym, jak i karaimskim. Fakt ten nie dziwi, zważywszy, że obowiązek zaprzestania pracy w szabat należy do najwcześniejszych sformułowanych biblijnych zakazów, a sam leksem שַׁבָּת (*šabbat*) do najczęściej występujących w Biblii Hebrajskiej.

O ile Tora wyraźnie zakazuje pracy w szabat, o tyle praktyka życiowa stawia niekiedy człowieka przed sytuacjami, w których dosłowne rozumienie litery prawa staje się niemożliwe do zrealizowania (np. zakaz pracy w szabat wobec konieczności podjęcia czynności związanych ze złożeniem ofiar przypadających na ten dzień). Z tego względu już w okresie II świątyni dostrzega się rywalizację różnych halach, które w odmienny sposób proponowały rozwiązywać te patowe sytuacje.

Dla przykładu warto nadmienić, że w okresie tannaickim (I i II w. n.e.) dopuszczano możliwość wyprowadzania w szabat zwierząt poza miasto (choć na odległość nie większą niż 2000 łokci, wywodzoną z Iz 3: 3-4). Wcześniej natomiast starano się w tym dniu w ogóle nie opuszczać murów miasta (Gilat 1963: 107-108). Również sami uczeni talmudyczni nie byli zgodni co do tego, czy zakaz wyruszenia w drogę w szabat pochodzi z Tory, czy też stanowi późniejszą regulację (Gilat 1963: 112).

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

#### 3.2.1. Zapalanie świecy w szabat

Jedną z pierwszych podejmowanych w polemice kwestii związanych z szabatem jest zasadność zapalania z tej okazji świecy wraz

z odmówieniem odpowiedniego błogosławieństwa (pytanie 6. pierwszej części dialogu). Rabbanita w swoim pytaniu krótko stwierdza, iż należy ją zapalać, albowiem taki jest nakaz Tory, nie wskazując jednak konkretnego fragmentu biblijnego, który uzasadniałby to twierdzenie. Wyraża przy tym zdziwienie, że karaimi nie postępują w analogiczny sposób.

Stanowisko karaima jest przeciwne: zapalanie świecy mogłoby być wręcz uznane za działanie sprzeczne z Torą, skoro w Wj 35: 3 wyraźnie zakazuje się wzniesienia ognia w szabat. Ponadto, nawet w tradycji rabbanicznej zajęcie to znajduje się na liście 39 zakazanych w szabat prac (zob. np. Miszna, *Szabat 7b*; zob. też Tal. Bab., *Szabat 70a, 97b*).

Zdaniem karaima omawiana halacha najprawdopodobniej wywodzi się z praktyki kobiet, gdyż to one są zobowiązane w judaizmie rabbanicznym do pielęgnowania owego szabatowego rytuału. Wśród możliwych autorek tej halachy wymienia on Berurję – żonę ribbiego Meira (II poł. II w. n.e.), m.in. ze względu na jej rozległą znajomość Biblii Hebrajskiej. Niezależnie jednak od tego, kto był twórcą owej halachy, nie pochodzi ona ani z Tory ani z pozostałych części Biblii, lecz z okresu po ustaniu prorocstwa, jak i po spisaniu Objawienia.

Mimo wskazanego zakazu zapalania ognia w szabat, w karaimskich domach korzysta się z dobrodziejstw świec. Nie są one jednak związane z kultem religijnym, lecz z codzienną praktyką życiową: płonące świece umożliwiają funkcjonowanie człowieka, jak np. spożywanie posiłków, należyte dbanie o higienę, prowadzenie rozmów rodzinnych itd. – wszystko to przy zapalonym świetle.

Odpowiedź karaima jest tu zatem krótka: skoro Tora nie zawiera bezpośredniego nakazu zapalania świecy szabatowej, nie było konieczne przeprowadzanie pogłębionych analiz biblijnych w celu wykazania zasadności własnego stanowiska. Natomiast błędność stanowiska rabbanitów polega głównie na tym, że to ich prawo zostało przez nich samych do Tory dodane. Jednocześnie karaim przyznaje, że i w jego tradycji zezwala się na to, aby w szabat świece się paliły, ale – jak przekonująco uzasadnia – praktyka ta ma świecki charakter i stąd nie ma potrzeby doszukiwać się jej teologicznego uzasadnienia. Ważne, żeby nie kolidowała ona z przykazaniami szabatowymi, jakie znajdują się w Torze.

### 3.2.2. Zapalanie świecy w szabat – aspekt badawczy

Nakaz zapalania świecy szabatowej nie wywodzi się z Biblii, lecz – zdaniem części badaczy – od „pisarzy” (hebr. סופרים, *sop<sup>r</sup>rim*), którzy zajmowali się przepisywaniem Tory, jak i jej nauczaniem (szacuje się, iż pojawili się w okresie działalności kapłana Ezdrasza, tj. ok. V w. p.n.e., i pełnili swe funkcje aż do końca okresu tannaickiego, tj. II w. n.e.; Ben-Zion 1993: 193).

Z czasem w judaizmie rabbanicznym wykształciły się trzy zasadnicze powody, dla których praktyka ta stała się obligatoryjna. Po pierwsze, zapalanie świecy szabatowej stanowi szczególną formę świętowania nadejścia szabatu i jest wyrazem oddania mu należnego szacunku (hebr. לכבוד שבת, *li-k<sup>b</sup>hod šabbat*). Po drugie, światło umożliwia godne przeżycie tego święta, ułatwiając lekturę Tory, która – obok współżycia małżeńskiego (Nemoy 1980: 82-83; Astren 2004: 95) – stanowi dla wyznawców judaizmu rabbanicznego najwyższą formę doświadczenia przyjemności szabatowej (hebr. עונג שבת, *oneg šabbat*). Po trzecie, rytuał ten pełni funkcję błogosławieństwa zapewniającego pokój miru domowego (Ben-Zion 1993: 193, 195).

Czy rabbanicy uzasadniali konieczność zapalania świecy szabatowej powołując się także na względy praktyczne, tak jak czynili to karaimi? Można by przypuszczać, że Rambam w *Miszne Tora* (w rozdziale: *Halachot szabat*, tj. *Halachy dot. szabatu*, punkt 10.) pisząc, iż należy לישב לאור הנור („siedzieć przy świetle”), kieruje się właśnie nimi. Jednakże, zdaniem jednego z izraelskich badaczy, zwrot ten jest raczej odpowiednikiem znaczenia miru domowego, albowiem Majmonides używa go także w odniesieniu do Dnia Pojednania, w którym nie wolno ani pracować, ani spożywać posiłków (Ben-Zion 1993: 195). „Siedzenie przy świetle” oznacza tu postawę szacunku wobec przykazań szabatowych, niezależnie od ewentualnych korzyści praktycznych.

U karaimów kwestia ta nie zawsze miała jednak wymiar praktyczny. Jeszcze w 1148 r. Juda ben Elijahu Hadasi w *Eszkol ha-kofer* (אשכול הכופר, *Grono henny*) wyjaśnia, że zakaz zapalania świecy szabatowej wynika z zakazu pracy w szabat, czyli dokładnie tak, jak uważali Samarytanie (Ben-Zion 1993: 204). Dopiero w XV w. Elijahu Basziaczi (w *Płaszczu Eliasza*), jak i Menachem ben Josef Basziaczi (wydanym w 1440 r. dekretem) zezwalają na zapalanie światła na szabat – oczy-

wiecie przed jego nadejściem – właśnie z uwagi na trudności życia codziennego (Astren 2004: 226, Yariv 2014: 209-210).

Przyczyny tej zmiany są tożsame z argumentacją przedstawioną w *Wojnie u bram*. Część badaczy zwraca jednak uwagę na pewną niekonsekwencję: wprowadzając zezwolenie na korzystanie ze światła, jednocześnie utrzymano inne restrykcje, które nadal utrudniały funkcjonowanie w czasie szabatu, takie jak zakaz ogrzewania domu zimą (Yariv 2014: 209-210). Być może zakaz ten wynikał z ówczesnej techniki grzewczej, wymagającej podjęcia wysiłku fizycznego, choć Yariv słusznie podnosi, że w tym samym czasie rabbanici potrafili ogrzewać domy bez naruszania świętości szabatu (Tamże). Tym niemniej od XV w. karaimi zaczęli korzystać ze światła w szabat, aczkolwiek to liberalne rozwiązanie nie zostało przyjęte jednomyślnie (zob. np. list Awrahama ben Jakuba Bali, pt. *אגרת אסור נר של שבת*). Przeciwnikami nowego przepisu byli karaimi z Egiptu, Palestyny, jak i Syrii. Z kolei wspólnoty na Krymie, w Polsce i na Litwie opowiedziały się po stronie poluzowania restrykcji, dodając do tegoż zezwolenia i dalsze logiczne jego konsekwencje, jak spożywanie w szabat ciepłych posiłków – czemu jednak sam Eliahu Basziaczi miał się zdecydowanie sprzeciwić (Mann 1935: 294 i nn.; Astren 2004: 226).

Wiadomo zatem kiedy, przez kogo i z jakich powodów w judaizmie karaimskim dopuszczono omawianą tu praktykę. Trudniej natomiast jednoznacznie rozstrzygnąć kwestię jej genezy w judaizmie rabbanicznym. Teza, zgodnie z którą halacha ta miałaby pochodzić od żony rabbiego Meira – Berurji (II poł. II w. n.e.) – wymagałaby głębszych analiz źródłowych. W tekstach takich jak *Midrasz do Pnp 104: 27*, czy *Tal. Bab., Eruwin 53b, 62 b*, Berurja ukazywana jest jako mądra i odważna kobieta, rywalizująca z uczonymi pod względem znajomości i interpretacji Tory (jak i w ogóle całej Biblii Hebrajskiej), a nawet pod kątem wyprowadzania wniosków halachicznych. Z drugiej strony świecę szabatową może – prócz kobiety – zapalić i osoba niewierna (goj)<sup>123</sup>, o ile uczyni to na wyraźne polecenie żyda, jak i w sytuacji braku żydowskiej kobiety (Ben-Zion 1993: 199). Sam zaś zwyczaj, w świetle współczesnych badań, bierze się – jak już się rzekło – od

<sup>123</sup> Szełomo ben Aharon w *Uczynił sobie lekturę* (s. 9-10) wyraźnie stwierdza, że w czasie szabatu nie wolno korzystać z żadnej rzeczy, którą swymi rękoma wykonał innowierca.

„pisarzy” i wydaje się, że rolą Berurji mogło być co najwyżej wzmocnienie i utrwalenie owego zwyczaju, ponieważ ani w Misznie, ani w Talmudzie postać ta nie pojawia się w kontekście omawianej tu halachy (Ben-Zion 1993: 193).

Zarówno w *Wojnie u bram*, jak i w *Uczył sobie lektkę* karaïmski uczony z Pozwola dopuszcza wykonywanie w czasie szabatu tylko takich aktywności, które są związane z kultem religijnym, jak i z podstawowym funkcjonowaniem człowieka, jak np. przygotowanie posiłku, ubieranie się, posłanie łóżka czy dbanie o higienę. Wyjątek stanowią tu też zajęcia związane z rozwojem duchowym – zdaniem Szełomo ben Aharona w szabat dozwolona jest praca umysłowa. Zakazane pozostaje natomiast współżycie małżeńskie czy przygotowanie posiłku na dzień następny, choć udanie się do osoby chorej celem ratowania jej zdrowia lub życia jest już dopuszczalne (*Uczył sobie lektkę*, s. 910). W obu tekstach nie precyzuje on jednak zasad tworzenia wyjątków od reguły ani nie definiuje pojęcia „pracy”.

Dla porównania, Raszi w *Komentarzu do Bejca 23a* prezentuje własną jej definicję. Przed nim uczeni żydowscy ograniczali się do wylizania tych zajęć, których w szabat nie wolno wykonywać, tj. tworząc listę 39 podstawowych prac<sup>124</sup> (zob.: Miszna, *Szabat 7b*; zob. też Tal. Bab., *Szabat 70a, 97b*). W tekście swym Raszi natomiast stwierdza, że praca to taka czynność, w wyniku której powstaje coś nowego (Henshke 1992: 33). Definicja ta opiera się zapewne na refleksji nad heksaemeronem, czyli biblijnym opisem sześciodniowego aktu stworzenia, w trakcie którego Bóg powoływał do istnienia nowe byty. W niektórych kręgach karaïmskich definicja ta stała się na tyle teologicznie przekonująca, że zaczęto na niej opierać zakaz współżycia małżeńskiego w szabat, w obawie przed zapłodnieniem, a więc właśnie *stworzeniem* nowego życia (Henshke 1992: 33).

Tak zatem od strony badawczej można by wejść w temat zapalania świec (a szerzej i korzystania ze światła) w szabat, zarówno w judaizmie karaïmskim, jak i rabbanicznym.

---

<sup>124</sup> Polskie ekwiwalenty językowe talmudycznych terminów na wykonywane prace podaje np. Rosik (2003: 79-80).

### 3.2.3. Przenoszenie rzeczy w szabat

Przenoszenie przedmiotów z miejsca na miejsce w czasie szabat może być uważane za wykonywanie pracy, a tym samym za naruszenie odpowiednich zakazów Tory. Z drugiej jednak strony, realia życia codziennego pokazują, że w najbardziej prozaicznych sytuacjach człowiek bywa zmuszony do noszenia i przenoszenia rozmaitych rzeczy, np. posiłków z miejsca ich przygotowania do miejsca ich spożycia. W związku z tym w judaizmie rabbanicznym – jak przypomina rabbanita w swoim trzynastym pytaniu – wykształciło się pojęcie łączenia obszarów w jeden (עירוב הצירות, *'erub hašerot*, ‘łączenie podwórzy’), w obrębie którego – pomimo szabat – zezwala się na tego typu praktyki.

Jednak zdaniem karaïma wolno przenosić potrzebne rzeczy jedynie w obrębie jednego, prywatnego terenu, natomiast zabrania się łączenia ze sobą różnych obszarów w celu uzyskania większej przestrzeni. Ze słów: „Każdy człowiek usiądzie tam gdzie jest [dosł. „pod sobą”] i nikt nie wyjdzie ze swego miejsca” (Wj 16: 29) wynika bowiem, że w czasie szabat nie należy opuszczać swojego miejsca pobytu. Karaïm zaznacza przy tym, iż nie sposób rozumieć tego fragmentu literalnie, jako nakazu pozostawania przez cały dzień w jednym miejscu, gdyż byłoby to sprzeczne z koniecznością zaspokajania podstawowych potrzeb życiowych, takich jak spożywanie posiłków czy dbanie o higienę. W konsekwencji, w karaïmskiej interpretacji, nakaz nieopuszczania „swego miejsca”, zwłaszcza w połączeniu z wyrażeniem „pod sobą” (Wj 16: 29), odnosi się do podwórza, terenu lub domu, pod warunkiem jednak, że nie dochodzi do przechodzenia przez teren publiczny lub bezpański.

Judaizm rabbaniczny swoje stanowisko argumentuje m.in. faktem, iż 2 Krl 4: 23 dopuszcza pokonywanie w szabat większych odległości w celu udania się do nauczyciela duchowego i wysłuchania czytania Tory wraz z komentarzem. Zdaniem karaïma argument ten nie jest jednak wystarczający, aby rzetelnie uzasadnić rabbaniczną regulację prawną zezwalającą na łączenie kilku obszarów w jeden. Praktyka ta – jak podkreśla – nie pochodzi z Tory, nie była znana w czasach proroków, lecz została wprowadzona „po spisaniu Objawienia”. Z tego względu recytowanie błogosławieństwa przed wykonaniem owego „przykazania” (tj. łączenia obszarów) uznaje za bezzasadne, ponieważ

błogosławieństwo wypowiada się jedynie przed wypełnianiem nakazów mających swe źródło w Biblii.

W perspektywie karaimskiej omawiana rabbaniczna regulacja prawno-religijna nie znajduje oparcia w podstawowym sensie tekstu biblijnego, lecz wynika z jego błędnej interpretacji.

### 3.2.4. Przenoszenie rzeczy w szabat – aspekt badawczy

Rabbaniczna halacha rozróżnia kilka rodzajów łączenia (hebr. עירובין, *'erubin*) rzeczy, przedmiotów, przestrzeni (zob. np. *Midrasz Raba, komentarz do Rdz 11: 5*; Talmud Babiloński rozdziały *Szabat, Eruwin*, jak i *Suka*). Możliwość tworzenia większych obszarów, w obrębie których dozwolone jest przenoszenie przedmiotów, regulują przepisy dotyczące „łączenia podwórzy” (עירוב חצירות, *'erub hašerot*). Z kolei zbiór praw zezwalających na przygotowanie w dzień świąteczny posiłku na dzień następny, będący szabatem, określa się mianem „łączenia potraw” (עירוב תבשילין, *'erub tabšilin*). Natomiast w sytuacji, gdy zachodzi potrzeba pokonania w szabat większej odległości, zastosowanie znajdują regulacje zwane „łączenie obszarów” (עירוב תחומים, *'erub tħumim*), umożliwiające zwiększenie zasięgu przemieszczania się.

Jak wyraźnie wynika z *Wojny u bram*, karaimi nie akceptują tego typu rozwiązań prawnych, ponieważ ani nie występują one wprost w Biblii, ani też nie da się ich wyprowadzić na zasadzie analogii. Przedstawione w polemice stanowisko jest zbieżne z poglądem Eljahu Basziaczi w *Płaszczu Eliasza* (rdz. 13-14). Autor ten przedstawia własną interpretację wersetu Wj 16: 29, wskazując, że hebrajskie wyrażenie „pod sobą” odnosi się do konkretnego pomieszczenia (takiego jak dom czy namiot), natomiast zwrot „ze swego miejsca” stanowi aluzję do lokalizacji tego pomieszczenia, którą może być zarówno miasto, jak i obóz (*Płaszcz Eliasza*, fol. 47v).

Ponadto, według karaimskiego uczonego, odpowiednie zwroty czasownikowe w Wj 16: 29 posiadają konkretne znaczenie, rzutujące na interpretację tego wersetu, a dalej na kształtowanie się halachy. Hebrajski leksem ‘usiąść’ (שָׁבוּ, *šabu*) wraz z dopełnieniem ‘pod sobą’ (תַּחְתָּיו, *taħtaw*) wskazują na możliwość przenoszenia najpotrzebniejszych rzeczy tylko w obrębie danego pomieszczenia. Z kolei wyrażenie

‘nie wyjdzie’ (אל יצא, *’al ješe*) wraz z dopowiedzeniem ‘ze swego miejsca’ (ממקומו, *mim-meqomo*) wyznaczają maksymalny zasięgu obszaru, po którym wolno w szabat się poruszać (*Płaszcz Eliasza*, fol. 47v).

Na marginesie warto zauważyć, że Anan ben Dawid (*Księga przykazań*) słowa „pod sobą” rozumiał szerzej, odnosząc je nie tylko do jednego pomieszczenia, lecz do całej własności przestrzennej danej osoby *Płaszcz Eliasza*, fol. 48r.

Elijahu Basziaczi przytacza również opinie innych karaimskich uczonych dotyczące zakresu semantycznego zwrotów ממקומו oraz תחתיו, z których wynika, że zakres pierwszego jest szerszy i odnosi się do maksymalnego zasięgu przemieszczania się, zazywczaj wyznaczonego przez granicę miasta (*Płaszcz Eliasza*, fol. 48r).

Zresztą kwestia ta jest wspólna dla halachy rabbanicznej i karaimskiej. Możliwe, że taka interpretacja Wj 16: 29 ma swe źródło w praktykach okresu przedhasmonejskiego (II w. p.n.e.). Zakaz opuszczania w szabat murów miejskich mógł bowiem wynikać z greckiego przekładu Septuaginty, zwłaszcza wersetów Jr 17: 21 i 25, w których hebrajskie zwroty ‘w bramach Jerozolimy’ (w znaczeniu ‘w granicach Jerozolimy’ – בשערי ירושלים) i „w bramach tego miasta” (w znaczeniu ‘w granicach tego miasta’ – בשערי העיר) oddano jako „z bram tego miasta”, w znaczeniu „poza to miasto”, przez co sens tekstu uległ przesunięciu: z zakazu noszenia ciężarów w obrębie miasta na zakaz wnoszenia ich poza jego granice (Gilat 1963: 107).

W tym świetle karaimska praktyka koresponduje z literalnym odczytaniem wskazanych fragmentów *Księgi Jeremiasza* w wersji masoreckiej, co skutkuje zakazem łączenia ze sobą różnych obszarów nawet w granicach jednej miejscowości. Rabbaniczna halacha natomiast – oparta prawdopodobnie na zwyczajach sprzed II w. p.n.e. – dopuszcza możliwość przyłączania do siebie obszarów miejskich, aby w obrębie całego miasta można było w szabat bez przeszkód przenosić niezbędne przedmioty, przez co pozostaje ona w napięciu z dosłownym brzmieniem hebrajskiego tekstu tejże księgi.

### 3.3. Ubój zwierząt i pożywienie

#### 3.3.1. Ocena skali defektów zwierząt

W czwartej kwestii pierwszej części *Wojny u bram* talmudysta pragnie się dowiedzieć, dlaczego karaimi nie dokonują oceny skali

defektów zwierząt bezpośrednio po ich uboju. Chodzi tu o sytuacje, w których zwierzę mogłoby mieć poważne wady fizyczne lub być dotknięte chorobą, co automatycznie powodowałoby, że jego mięso byłoby niezdatne do spożycia (Tal. Bab., *Chulin 31a-b, 42a-43a*). Do tego rodzaju defektów rabbanici zaliczają przedziurawiony kanał pokarmowy (נקובת ווישט), podcięte gardło (פסוקת הגרגרת), przedziurawioną korę mózgową (ניקב קרום של המוח), złamany kręgosłup wraz z przerwaniem rdzenia kręgowego (נשברה השדרה ונפסק החוט שלה), jak i inne (Tal. Bab., *Chulin 42a*). Skoro więc karaimi nie analizują stanu organów wewnętrznych zwierząt, to rabbanita wyciąga wniosek, że przygotowywane przez nich potrawy są niekoszerne.

Pomijając retorykę polemiczną i sformułowania o charakterze deprecjonującym interlokutora<sup>125</sup>, odpowiedź karaima rozpoczyna się od ogólnego stwierdzenia, że wszystkie symptomy niezdatności mięsa do spożycia zostały już wymienione w Torze. Wypowiedź ta implikuje, iż nie ma potrzeby konstruowania dodatkowych, szczegółowych katalogów defektów zwierząt. Karaim podkreśla doskonałość Tory, która nie zawiera braków, a tym samym nie wymaga uzupełnień.

W toku dalszej argumentacji karaim wskazuje, że już w czasach biblijnych istniała praktyka oceniania defektów zwierząt, nie była ona jednak związana z obowiązkiem halachicznym ani z ubojem. Stan zdrowia zwierzęcia – jak zauważa – można bowiem ocenić jeszcze za jego życia. Na poparcie tej tezy przywołuje opis ofiarowania ogromnej liczby zwierząt (dziesiątek tysięcy) podczas poświęcenia pierwszej świątyni (1 Krl 8: 63, 2 Krn 7: 5). Argument opiera się na przypuszczeniu, że gdyby połowa zwierząt okazała się po uboju niezdatna do ofiary, to doszłoby do ogromnego marnotrawstwa mięsa. Stąd wniosek, że w tym przypadku zdatność zwierząt była ustalana przed ubojem. Ewentualne zaś wady ujawnione dopiero po uboju nie eliminowały zwierząt z ofiary. Skoro zatem Tora nie wspomina

<sup>125</sup> Np. (fol. 6 r.1-4): שקר עניית באהיד (Pwt 19: 18), a dalej וכאחד הנבלים תדבר (Hi 2: 10), albo כי אם רוע לבבכם (Ne 2: 2), odpowiednio: „kłamstwo żeś wypowiedział o swoim bracie”; „[i to jeszcze] jedno głupstwo rzeknij, [że]...”; „[...] lecz nikczemność serca Waszego [...]”. Biblijna proveniencja tych inwektyw dowodzi nie tylko wysokiej kultury literackiej, lecz także biegłości retorycznej autora, który instrumentalizuje święty tekst, by za pomocą precyzyjnie dobranych cytatów wzmocnić siłę perswazyjną argumentacji i skuteczniej oddziaływać na sumienie swojego oponenta.

o wewnętrznych defektach, to nie ma podstaw do przeprowadzania dodatkowej kontroli już po uśmierceniu zwierzęcia.

Karaim odwołuje się wreszcie do klasycznego, biblijnego podziału zwierząt na „czyste” i „nieczyste” (Kpł 11: 3-19; 20: 24-25; Pwt 14: 4-19), by wykazać sprzeczność rabbanicznego prawa z tekstem biblijnym. Klasyfikacja zawarta w Torze opiera się na immanentnych cechach zwierząt, takich jak przeżuwanie, posiadanie rozdzielonego kopyta, płetw lub łusek, itd. Tymczasem rabbaniczna koncentruje się na cechach nabytych i niepożądanych, a więc na rzeczywistych defektach zdrowotnych, co z perspektywy konsumpcyjnej czyni ją bardziej przejrzystą i praktycznie użyteczną. Zasadniczy spór pomiędzy karaimem a rabbanitą w *Wojnie u bram* dotyczy jednak legitymizacji norm religijnych wywodzonych z tekstu Tory. Kategoryzacja zwierząt na „czyste” i „nieczyste” w ujęciu biblijnym nie opiera się na przesłankach higieniczno-sanitarnych czy dbałości o zdrowie konsumentów, lecz wynika z innych kryteriów (kulturowo-rytualnych?). W tym aspekcie egzegeza karaimska wydaje się bliższa kontekstualnemu sensowi biblijnego prawodawstwa, gdyż konsekwentnie rozdziela sferę rytualnej czystości od względów użytecznych<sup>126</sup>.

### 3.3.2. Łączenie mięsa z mlekiem

Wywodzący się z Tory zakaz gotowania koźlęcia w mleku jego matki (Wj 23: 19; 34: 26; Pwt 14: 21) stanowi podstawę talmudycznego zarzutu wobec karaimów, którzy – po pierwsze – dopuszczają spożywanie mięsa wraz z mlekiem, a – po drugie – co jest logiczną konsekwencją tego stanowiska, nie widzą potrzeby rozdzielania naczyń przeznaczonych do potraw mięsnych i mlecznych. Z perspektywy halachy rabbanicznej obie postawy są nie do przyjęcia, co znajduje odzwierciedlenie w drugiej kwestii pierwszej części *Wojny u bram*.

<sup>126</sup> Tytułem uzupełnienia warto nadmienić, iż w *Uczył sobie lekturę* (s. 24-25) Szelomo ben Aharon podtrzymuje stanowisko o braku konieczności przeprowadzania po uboju szczegółowej inspekcji organów zwierzęcia – wystarczająca jest weryfikacja kondycji zwierzęcia przed jego uśmierceniem. W odniesieniu do ryb uczony wskazuje natomiast, iż kluczowym kryterium ich zdatności do spożycia jest żywotność w momencie połowu (padłe w środowisku wodnym są objęte zakazem konsumpcji).

Linia obrony stanowiska karaimskiego przedstawia się następująco: wskazane fragmenty Tory odnoszą się do relacji pokrewieństwa między zwierzętami, a nie do ogólnej zasady zakazującej łączenia mięsa z mlekiem. Zakaz gotowania koźlęcia w mleku jego matki należy zatem rozumieć dosłownie. W trzykrotnie powtórzonym w Torze zakazie karaim nie dostrzega żadnych jednoznacznych przesłanek, które pozwalałyby wyprowadzić z niego powszechny zakaz spożywania mięsa z mlekiem.

Jedynym ustępstwem, na jakie karaimi pozwalają sobie w procesie analizy tego przepisu dla celów halachicznych, jest jego uogólnienie: zakaz nie dotyczy wyłącznie jednego gatunku zwierzęcia (tj. kóz), lecz wszystkich ssaków. Konkretny przypadek służy tu do zobrazowania pewnego modelu działania, który należy rozciągnąć na pozostałe analogiczne sytuacje. Argumentacja ta opiera się na metodzie analogii (שיקף, *heqqeš*), jak i na założeniu, że niektóre z przykazań Tory wzajemnie się uzupełniają.

Zagadnienie rozumowania analogicznego karaim wyjaśnia, odwołując się do zakazu orania przy jednoczesnym użyciu byka i osła (Pwt 22: 10). Orka oznaczać ma tu wszelką pracę wykonywaną przy pomocy zwierząt, natomiast wół i osioł reprezentują odpowiednio zwierzęta „czyste” i „nieczyste”. W konsekwencji karaimi wnioskuje, że nie wolno zaprzęgać do jednoczesnej pracy zwierząt należących do obu tych kategorii.

Drugą metodą interpretacji praw Tory, obok analogii, jest założenie, że poszczególne przykazania wzajemnie się uzupełniają. Podejście to okazuje się szczególnie użyteczne w sytuacjach, w których dany przepis dopuszcza różne kierunki interpretacji i trudno jednoznacznie określić właściwy tok rozumowania. Wówczas sięga się po inne przykazanie, podobne pod względem treści lub struktury, którego interpretacja nie budzi wątpliwości, a następnie przenosi się zastosowaną tam metodę na analizowany problem. Choć w *Wojnie u bram* karaim nie wskazuje *explicite* powodów wyboru przykładu z wołem i osłem, to jednak uważna lektura obu zakazów ujawnia liczne podobieństwa pomiędzy nimi: są normami apofatycznymi (należą do kategorii לף תעשה, ‘nie czyn’), dotyczą relacji łączenia (tu: poprzez negację, ekskluzję), odnoszą się do zwierząt, oba wykorzystują motyw pracy (ludzkiej, zwierzęcej). Skoro zatem w przypadku zakazu wspólnej orki wspomnianych zwierząt zastosowano uogólnienie, to Tora – zdaniem karaima – sugeruje, aby analogicznie postąpić w odniesieniu do innych tego typu przykazań

biblijnych, np. w odniesieniu do problemu związanego z gotowaniem koźlęcia w mleku jego matki. W tym sensie przykazania Tory się uzupełniają, ponieważ podobieństwa pomiędzy nimi sugerują jednolitą metodologię interpretacyjną.

Tak ugruntowane stanowisko karaim konfrontuje następnie z argumentacją strony rabbanicznej. Aby wykazać jej niespójność, odwołuje się do przykładu drobiu. Gdyby bowiem zakaz gotowania koźlęcia w mleku jego matki interpretować jako ogólny zakaz łączenia mięsa i mleka, należałoby stwierdzić, że zdanie „nie będziesz gotował kurczaka w mleku jego matki” jest fałszywe, ponieważ ptaki nie należą do ssaków. W podobny sposób rozumowali niektórzy z uczonych talmudycznych, jak np. ribbi Josi (Tal. Bab., *Jewamot 14a*), czy późniejsi uczeni rabbaniczni, jak np. Raszi (*Komentarz do Wj 34*), na których karaim powołuje się, aby wykazać niejednoznaczność rabbanicznego stanowiska także w jego własnej tradycji.

Do dalszych zarzutów karaim dołącza argument dotyczący jajka. Jeżeli bowiem hipotetycznie uznać je za jeden z członków zwierzęcia, a tym samym za mięso, to również i ono powinno podlegać tym samym zakazom, co mięso. Niemniej u rabbanitów nie istnieje zakaz spożywania jajka z mlekiem. Karaim domaga się tu konsekwentnego doprowadzenia rabbanicznej logiki rozumowania do końca, nawet jeśli miałyby to prowadzić do absurdalnych wniosków, co oczywiście powinno skłonić oponentów do odrzucenia owej błędnej halachy.

Analogicznie przedstawia się kwestia ryb, o których Awraham ibn Ezra (*Komentarz do Tory, Parasza „Noe”*) pisze, że sam Bóg nazywa mięsem (Lb 11: 22) – podobne zresztą stanowisko zajmuje Majmonides (*Maachalot asurot*, rdz. 8). Mimo to – jak stwierdza karaim – rabbaniczna halacha nie zakazuje spożywania ryb z mlekiem.

Kolejny argument obrońcy karaimskiej halachy dotyczy samej formy biblijnego przykazania. Gdyby Tora rzeczywiście zamierzała zakazać jednoczesnego spożywania mięsa i mleka, to nie byłoby potrzeby wspomniania ani o matce, ani o koźlęciu. Wystarczyłoby bowiem sformułowanie zakazu gotowania mięsa w mleku. Skoro jednak prawodawca biblijny posługuje się tak konkretnym obrazowaniem, to sugeruje to, że zakres przykazania jest zawężony do aspektu relacji pomiędzy potomstwem a matką i nie stanowi uniwersalnego zakazu łączenia mięsa z mlekiem.

Kolejny argument o charakterze etycznym, wyjaśniający genezę omawianego przykazania biblijnego, karaim odnajduje w rabbinicznym dziele, pt. *Wikt na drogę*, pióra XIV-wiecznego żydowskiego pisarza Menachema syna Aharona syna Zeracha. Autor ten przywołuje starożytny zwyczaj gotowania koźlątka w mleku matki, który wiąże z bałwochwalczym kultem. Według ówczesnych wierzeń rytuał ten miał stymulować szybsze dojrzewanie owoców (tamże, rdz. 2). Z tej perspektywy zasadne staje się przypuszczenie, iż biblijny zakaz stanowi przede wszystkim element krytyki obcych kultów, nie zaś fundament pod uniwersalną restrykcję halachiczną związaną z koszernością żywności, do której próbują przekonać karaimów rabbanici.

W konkluzji swojej wypowiedzi karaim odnosi się jeszcze do kwestii separacji naczyń przeznaczonych do produktów mlecznych i mięsnych, stwierdzając, że pomysł ten nie bierze się z Tory, lecz jest wymysłem rabbanitów. Ponadto, skoro karaimi odrzucają ideę zakazu spożywania mięsa z mlekiem, to automatycznie z tego wynika, że wymóg rozdzielania naczyń jest bezzasadny.

### **3.3.3. Ocena skali defektów zwierząt, łączenie mięsa z mlekiem – aspekt badawczy**

Jednym z badaczy stojących na stanowisku, że w Torze zawarte są również przykazania mające na celu humanitarne traktowanie zwierząt, jest Haran (1983). Zalicza on do nich: zakaz składania ofiar ze zwierząt przed upływem 7 dni od narodzin (Wj 22: 29; Kpł 22: 27); zakaz zabijania w ten sam dzień matki wraz z jej potomstwem (Kpł 22: 28); zakaz podbierania jaj, gdy samica ptaka je wysiaduje (Pwt 22: 6-7); jak i zakaz spożywania koźlęcia w mleku jego matki. Troska Tory o humanitarne traktowanie zwierząt wypływa tu z faktu, że przestrzeganie tych przykazań stanowi wyraz poszanowania dla instynktu macierzyńskiego, który tkwi także w zwierzętach (Haran 1983: 371). Jego pielęgnowanie miało istotne znaczenie w kulturach starożytnego Bliskiego Wschodu, na co wskazują liczne ryciny ukazujące zwierzęta w momencie karmienia swoich maleństw z okresu od 4000 r. p.n.e. do okresu rzymskiego, jak i ery chrześcijańskiej, czego przykładem

są liczne malunki z wizerunkiem Madonny karmiącej piersią Jezusa (Haran 1983: 371-372)<sup>127</sup>.

Analizując zagadnienie zakazu gotowania koźlątka w mleku jego matki, Haran wskazuje na rabbaniczną tradycję, zgodnie z którą w starożytnym Kanaanie tak przyrządzonym mlekiem polewano pola w celu ich użyczenia, co wynika z przywołanego wcześniej tekstu, pt. *Wikt i opierunek* (Haran 1983: 373). Judaizm rabbaniczny wyraża pogląd, iż ten biblijny zakaz stanowi wyraz sprzeciwu wobec bałwochwalczych praktyk ludów Bliskiego Wschodu. Z argumentacją tą zgadza się na kartach *Wojny u bram* Szełomo ben Aharon<sup>128</sup>. Jednakże studia nad starożytnymi rysunkami i malowidłami, jakie przeprowadził Othmar Keel, prowadzą do odmiennych wniosków: zakaz gotowania koźlęcia w mleku matki został prawdopodobnie zaczerpnięty z prawa Kananejczyków, jednocześnie brak dowodów na to (np. ikonograficznych), by rzeczywiście praktykowali oni gotowanie młodych w mleku ich matki. Wręcz przeciwnie, zachowane ryciny ukazujące zwierzęta karmiące swe potomstwo świadczą o wrażliwości tego ludu na relację między matką a młodym, zarówno w wymiarze ludzkim, jak i zwierzęcym (zob.: Haran 1983: 375).

Keel nie zaprzecza wprawdzie, że na Bliskim Wschodzie składały ofiary także ze zwierząt, które miały młode, jednak przypuszcza, że na pewnym etapie konkurowały ze sobą dwie odmienne postawy wobec tego rodzaju kultu. Pierwsza zakładała, że skoro matka karmiąca młode stanowi pewne *sacrum*, to tym bardziej takie zwierzę należy złożyć danemu bogu w ofierze. Druga wychodziła z przeciwnego założenia: zabicie karmiącej matki godzi w ideę opiekuńczości bóstwa, obdarowującego przecież życiem i płodnością (zob.: Haran 1983: 380-381).

---

<sup>127</sup> Badania w tym zakresie prowadził Othmar Keel, *Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes – Im Lichte eines altorientalischen Bildmotivs*, Freiburg, Shweitz – Göttingen 1980 (za: Haran 1983: 371-372). Keel nie uważał wskazanych tu przykazań za humanitarne, lecz za antropocentryczne, albowiem w praktyce okres ochrony nad zwierzętami był krótkotrwały i miał w zasadzie na celu uspokojenie ludzkiego sumienia aniżeli rzeczywistą ochronę interesów zwierząt, które – po upływie odpowiedniego czasu – i tak można było zarznąć, a więc w przypadku młodych już w ósmym dniu po ich narodzinach.

<sup>128</sup> Haran przyznaje, że nie zna żadnej karaimskiej pracy, w której i sami karaimi podzielaliby ów pogląd (Haran 1983: 373-374). Fakt ten nie dziwi, ponieważ *Wojna u bram* pozostaje tekstem relatywnie nieznanym szerszemu gronu badaczy.

Z badań Keela Haran wyciąga wniosek, że na starożytnym Bliskim Wschodzie nie składano bogom ofiar, które mogłyby ich obrazić, gdyż obawiano się, że mogłyby to wywołać ich gniew. Celem ofiar miało być raczej sprawienie bóstwu przyjemności, a tym samym uzyskanie jego błogosławieństwa. Obelgę mogło natomiast stanowić złożenie ofiary ze zwierzęcia symbolizującego danego boga lub ofiary godzącej w przypisywane mu cechy, takie jak płodność, rodzicielstwo czy opiekuńczość (Haran 1983: 375).

W tym kontekście uznaje się, że wspomniane na początku niniejszego rozdziału toraniczne zakazy mają na celu uniknięcie obrazy Boga, który również jest postrzegany jako opiekuńczy, troskliwy, błogosławiący płodności<sup>129</sup> (Haran 1983: 375).

O ile jednak Keel jest przekonany co do tego, że omawiane przykazania Tory zostały zaczerpnięte ze zwyczajów kananejskich, o tyle Haran podchodzi do tej tezy z większą ostrożnością. Uważa on, że przykazania te wywodzą się raczej z kontekstu rolniczego, a tylko pewne ich elementy mogły zostać zaczerpnięte ze zwyczajów ludów ościennych. Jak dotąd bowiem nie odnaleziono identycznie brzmiących zakazów w aktach prawnych ludów sąsiadujących z Izraelitami (Haran 1983: 385-387).

Przekładając powyższe rozważania na grunt halachiczny, warto zauważyć, że to właśnie interpretacja karaimska – a nie rabbaniczna – jest bliższa tym kananejskim intencjom, które zakładały humanitarną postawę wobec zwierząt. W tym przypadku karaimi odczytują zakaz biblijny w jego najbliższym kontekście, a następnie uogólniają płynące z niego wnioski na inne, analogiczne sytuacje (zob. np. Olszowy-Schlanger 1998: 253, przyp. 34; zob. też: Klimova 2024b). Sam sposób literalnego odczytania omawianego zakazu biblijnego nie wywodzi się oczywiście od karaimów, albowiem – jak w swym tekście zauważa Szelomo ben Aharon – podobne stanowisko prezentował już ribbi Yosi (Tal. Bab., *Jewamot 14a*), co świadczy o fakcie, że w okresie tym dopuszczalne były różne rozwiązania praktyczne, a wspólna wykładnia Prawa nie była w pełni ukształtowana.

Na marginesie prowadzonych tu rozważań warto odnieść się jeszcze do praktyk związanych z oceną skali defektów zwierząt, które dopiero

<sup>129</sup> W Biblii występują jednak i takie regulacje, które tej wrażliwości przeczą, na przykład nakaz oddzielenia młodych od matki z 1 Sm 6: 7-12 (Haran 1983: 390-391).

z czasem rozwinęły się w bardziej skomplikowane procedury, znane z rabbanicznej halachy. Karaimskie prawo religijne w tym względzie wykazuje wyraźną zbieżność z podstawowym sensem Tory, który odzwierciedlał raczej pierwotną, mniej uciążliwą praktykę życia codziennego. Świadczy o tym biblijny podział na zwierzęta „czyste” (טהור, *tahor*) i „nieczyste” (טמא, *tame*), wyraźnie wskazujący na przyjętą metodę klasyfikacji: o dopuszczalności zwierzęcia do spożycia decydują jego cechy zewnętrzne, możliwe do oceny gołym okiem, a nie cechy wewnętrzne wymagające szczegółowych i wnikliwych analiz.

Z kolei w judaizmie rabbanicznym związek z tym pozabiblijnym wymiarem uległ swoistemu zatarciu, ponieważ refleksja legislacyjna – w odniesieniu do omawianych wyżej zagadnień – rozwinęła się do tego stopnia, że objęła także zjawiska niewystępujące bezpośrednio w Biblii, takie jak szczegółowa ocena stopnia zdatności zwierzęcia do spożycia, zakaz łączenia mięsa z mlekiem czy rozdzielenie naczyń przeznaczonych na te produkty<sup>130</sup>.

### 3.3.4. „Tłuste” organy zwierzęce

Zgodnie z karaimskim pojmowaniem – zaczerpniętego z Tory – terminu *heleb* (חֵלֶב), oznaczającym ‘to, co tłuste’, u zwierząt wyróżnia się – na podstawie analizy m.in. Wj 29: 22; Kpł 3: 9-10; 14-15 – sześć organów, względnie elementów bądź warstw ciała, którym przysługuje cecha ‘bycia tłustym’. Są to: tłuszcz pokrywający wewnętrzne organy; tłuszcz wokół organów; tłuszcz na nerkach; same nerki; otrzewna trzewna; ogon. Tej właśnie kwestii, tj. identyfikacji „tego, co tłuste”, poświęcone jest pytanie nr 2 w drugiej części *Wojny u bram*. Wymienionych tu części zwierząt karaimi nie spożywają, z kolei rabbanicy uważają, że tylko pierwsze trzy z nich mają status zakazanych, zaś resztę można potraktować jako zwykłe mięso dopuszczalne do konsumpcji.

W polemice zatem karaim poszukuje wzmocnienia swego stanowiska w Kpł 4: 8-9, gdzie znajduje się opis ofiary składanej za grzechy urzędującego arcykapłana. W przywołanych wersetych wylicza się

<sup>130</sup> Co do ostatniej wskazanej kwestii w kontekście judaizmu rabbanicznego, zob.: Henshke 1990: 27-30; Regev 2000: 181-184; Vered 2008: 501-503.

„tłuste” elementy ciała zwierzęcego, które należy wydzielić i złożyć Bogu w ofierze.

Wskazane fragmenty biblijne wymagają jednak pewnego komentarza. O ile karaim utrzymuje, że wymienione „tłuste” części ciała zwierzęcego są przez Torę zakazane, o tyle analiza tekstu biblijnego (tj. Wj 29: 13-14, 22; Kpł 3: 9-10, 14-15; 4: 8-9) wykazuje co innego: brakuje w nich wzmianki o ogonie (*'alja*, אֵלִיָּה). Możliwe, że na organ ten wskazuje leksem פֶּרֶשׁ (*pereš*) w Wj 29: 14, oznaczający ‘zwierzęce ekskrementy’ lub ‘tylną część ciała’. Jeśli taka argumentacja jest właściwa, to należałoby przyznać rację karaimowi. Jeśli jednak jest ona niewystarczająca, to – przynajmniej w odniesieniu do przypadku ogona – leży ona po stronie rabbanitów.

Dalsza część argumentacji karaima zachowuje jednak spójność logiczną: skoro bowiem, jak dalej rzecz ciągnie, w podanym fragmencie o ofierze za arcykapłana wymienia się owych sześć części ciała zwierzęcego, które należy usunąć, to oznacza to, że są to właśnie owe elementy, których wspólnym mianownikiem jest cecha ‘bycia tłustym’ i nie wolno ich spożywać (podobnie sprawa wygląda w przypadku ofiar składanych za grzechy przywódcy plemiennego – Kpł 4: 22, za grzechy całego narodu – Kpł 4: 27; 9: 15, jak i w przypadku ofiar składanych w Dniu Pojednania – Wj 30: 10; Kpł 29: 11).

Na osobną uwagę zasługuje – podjęta przez karaima – refleksja natury językowej. Otóż zauważa on, że leksem חֵלֶב jest w języku hebrajskim homonimem, albowiem – prócz wskazanego wcześniej znaczenia rzeczownikowego, tj. ‘to, co tłuste’ – może pełnić funkcję przymiotnika, oznaczającego rzecz ‘wyśmienitą, wyborną’ (podobnie jak w polskim wyrażeniu „tłuste lata”, czyli właśnie ‘najlepsze’)<sup>131</sup>. Karaim sugeruje, iż mało prawdopodobne, aby w jednym akapicie Tora posługiwała się tym samym leksemem w dwóch tak odmiennych znaczeniach i fakt ten – w jego mniemaniu – zamyka spór: zakazuje się spożycia wskazanych sześciu elementów ciała zwierzęcego, ponieważ w stosunku do nich Tora posługuje się pojęciem ‘tego, co tłuste’.

---

<sup>131</sup> Porównanie to oczywiście nie pochodzi z *Wojny u bram*.

### 3.3.5. „Tłuste” organy zwierzęce – aspekt badawczy

Jedną z istotnych różnic pomiędzy halachą rabbaniczną a karaimską – pod względem podziału organów zwierząt na elementy tłuste – jest kwestia spożywania ogona. W judaizmie karaimskim spór ten został rozstrzygnięty w oparciu o zestawienie ze sobą dwóch wersetów z Tory i wykorzystanie do ich analizy logiki. I tak, z Kpł 3: 17 wynika, że nie wolno spożywać tego, co Tora określa mianem *heleb* (חלב). Skoro więc terminu tego w Kpł 3: 19 używa się w stosunku do ogona, to oznacza to, że i jego nie wolno spożywać. Tak przynajmniej rzecz tę rozumie Kirkisani w *Księdze światel* (4: 5, za: Ravitsky 2016: 177).

Jak jednak zauważa Lasker (1992: 188), nie wszyscy karaimi praktykowali zakaz związany z konsumpcją ogona, ponieważ – zgodnie z relacją Awrahama ibn Ezry (XI/XII w.) w komentarzu do Księgi Wyjścia – w Europie można było natrafić na karaimów, którzy spożycie jego nie uważali za niezgodne z przepisami Tory. Przypuszcza się, że albo mowa tu o konwercyjcie z rabbanizmu, albo że nadal żywotne były w łonie judaizmu karaimskiego dysputy co do ostatecznego kształtu tej halachy (Lasker 1992: 188).

Warto odnotować, że pojęcie חלב nie musiało automatycznie oznaczać, że dany organ zwierzęcy należało wyrzucić bądź zutylizować. Daniel al-Kumisi (II poł IX w.) był zwolennikiem poglądu, zgodnie z którym ‘tego, co tłuste’ co prawda nie wolno było spożyć, lecz można było wykorzystać do innych celów praktycznych, jak np. termicznych. Podobnie sprawa wyglądała z mięsem zwierząt, które nie zostały zarżnięte zgodnie z karaimską halachą (np. padłych bądź rozszarpanych przez drapieżniki), które również można było wykorzystać, choć nie w celach konsumpcyjnych, np. odsprzedając je innowiercom (Poznański 1971b: 236).

Należy zatem stwierdzić, że karaimska interpretacja omawianego tu zakazu wydaje się o tyle zasadna, iż pozostaje bliższa podstawowemu znaczeniu wynikającemu ze struktury językowej wersetów Wj 29: 13-14, 22; Kpł 3: 9-10, 14-15, czy Kpł 4: 8-9. Skoro bowiem jedno i to samo pojęcie (‘to, co tłuste’) odnosi do wszystkich elementów danej wypowiedzi, to oznacza to, że każde z wymienionych w teź wypowiedzi elementów ma wyrażoną w pojęciu właściwość. Z tego względu karaimi konsekwentnie argumentują, że spożywanie – wymie-

nionych w poprzednim rozdziale – części zwierząt pozostaje niezgodne z dosłowną wymową Tory.

### 3.3.6. Rzezak a ubój zwierząt

Siódma kwestia drugiej części dialogu Szełomo ben Aharona poświęcona jest ubojowi zwierząt. Rozpoczyna ją rozważanie podjęte na gruncie językowym. Otóż, jak dowodzi karaim, hebrajski rdzeń  $\text{ח.פ.ש}$ , od którego pochodzi rzeczownik odczasownikowy  $\text{חַפְּשָׁה}$  (*š<sup>o</sup>hīṭa*; ‘ubój, rzezanie’), jest jedynym, jaki Tora wykorzystuje w kontekście uboju zwierząt (np. Rdz 37: 31; Wj 12: 6, 21; 2 Krn 35: 6 i in.). Fakt ten oznacza, że wszędzie tam, gdzie w Biblii Hebrajskiej pojawia się – przy użyciu tego rdzenia – odniesienie do uboju, to chodzi o ten sam sposób jego przeprowadzania. Wynikać ma z tego i to jeszcze, że metoda przeprowadzania uboju, której szczegółowo nie opisano w żadnym miejscu Biblii, już w starożytności była przekazywana z pokolenia na pokolenie.

Kontynuując swój wywód, karaim przechodzi do analizy tych elementów uboju, na które Tora wskazuje, choć – jak zastrzega – nie czyni ona tego w sposób dosłowny, lecz aluzyjnie. I tak, owe aluzje dotyczą sposobu przeprowadzania rzezania, miejsca nacięcia na ciele zwierzęcia, a także wyboru samego narzędzia.

W odniesieniu do sposobu rzezania karaim zauważa, że wskazany już rdzeń  $\text{ח.פ.ש}$  ma także znaczenie ‘pociągać, przeciągać’. W tym sensie występuje on w 1 Krl 10: 16, 17; 2 Krn 9: 15 („przeciągnięte szlifem złoto”), czy w Jr 9: 7 („niczym przeciągnięta ostrzem strzała jest ich język”). Stąd wyprowadza on wniosek, że metodą rzezania zwierzęcia jest ruch przeciągnięcia „tam i z powrotem”, jak i „od środka na zewnątrz” (aczkolwiek kierunki tego nacięcia wyraźnie nie wynikają z analizy językowej omawianego tu rdzenia i – niestety – tego ciekawego wątku karaim już nie podejmuje).

Odnosząc się do miejsca nacięcia na ciele zwierzęcia, karaim przedkłada tu cytaty z Kpł 17: 13, w którym mowa o konieczności upuszczenia krwi. Z biologicznego punktu widzenia najskuteczniejszym sposobem osiągnięcia tego celu jest przerwanie głównych przewodów krwionośnych, tj. tchawicy, przełyku i obu tętnic szyjnych. Zdaniem karaima,

owa konieczność upuszczenia krwi wynika ze słów וַיִּשְׁפֹּךְ אֶת־דַּמּוֹ – „rozlej jego krew”. W jego opinii najbardziej odpowiednim do tego miejscem są okolice szyi, a przerwanie wskazanych tu organów gwarantuje szybką śmierć zwierzęcia.

Jeśli chodzi o narzędzie uboju, to karaim wskazuje na nóż określany w Torze mianem מאכלת (*ma'akelet*; Rdz 22: 6, 10; Sdz 19: 29). Także w tym przypadku argumentacja ma charakter domniemany, ponieważ w pierwszych dwóch przywołanych fragmentach nóż ten występuje w kontekście ofiarowania Izaaka, choć ostatecznie posłużono się nim do zabicia baranka.

Po omówieniu kwestii technicznych karaim przechodzi do refleksji nad osobą samego rzeźnika i stawia pytanie o przymioty, jakimi powinien się odznaczać. Punktem wyjścia jest analiza często występującego w Torze (15 razy) wyrażenia איש איש ('iš 'iš), które na język polski zwykle oddaje się jako ‘każdy człowiek’. W zwrocie tym karaim dopatruje się innego jeszcze znaczenia, a mianowicie „człowiek żyjący” (lub: ‘żywy’, ‘istniejący’, ‘będący’), a więc „mający życie”, co stanowi aluzję do Tory, która jest określana jako źródło życia (np. Prz 13: 14). Jeśli więc w *Księdze Przysłów* 8: 21, jak zauważa karaim, pojawia się obietnica, że osobom kochającym Boga w spadku będzie ofiarowane życie, to w istocie oznacza to, iż otrzymają oni Torę. Analogicznie rzecz wygląda w związku z pełnieniem funkcji rzeźnika: odbierając zwierzęciu życie on sam pewną sferę własnej duszy zabija i by ją w sobie przywrócić, powinien gorliwie oddawać się studiowaniu Tory – źródłu życia.

Ponadto, jak poucza karaim, studiowanie Tory przynosi także mądrość rozumianą nie tylko w sposób „świecki”, jako חכמה (*hokma*), ale i duchowy: תושׁייה (*tušijja*) to mądrość, która zapewnia życie. Jest bowiem ona związana z ‘byciem, życiem, istnieniem’, co wynika z rdzenia tworzącego ten leksem, tj. ה.ש.י – przy czym karaim powołuje się tu na słownik Dawida Kimhiego. Zatem człowiek studiujący Torę zostaje obdarowany takim rodzajem mądrości, która zapewnia i życie.

Przeciwieństwem tak rozumianej mądrości jest głupota człowieka, który nie studiuje Tory, a zamiast tego przywiązuje się do rzeczy ziemskich, np. do swej cielesności. Podążając więc wyłącznie za tym, co ziemskie, co na ziemi (tj. hebr. אדמה, *'adama*), całkiem słusznie określa

się go mianem „ziemianina” (hebr. *’adam*, אָדָם, dosł. ‘człowiek’)<sup>132</sup>. Z tego powodu zarówno innowierca, jak i apostata – w świetle karaimskiej halachy – nie mają prawa przeprowadzać uboju zwierząt, ponieważ przez brak studiowania Tory są pozbawieni mądrości, która chroni tych, co odbierają życie zwierzęciu. Z kolei judaizm rabbaniczny jest tu bardziej liberalny (zob. np. Tal. Bab., *Chulin 3a*). Zgodnie z karaimizmem, jedynie osoba bez zarzutu moralnego, studiująca Torę, ma prawo – w drodze wyjątku – odebrać zwierzęciu życie, które otrzymało od Boga.

Po przedstawieniu tych założeń karaim przechodzi do bezpośredniej krytyki judaizmu rabbanicznego. Jak wynika z analizy rabbanicznych źródeł prawa religijnego (np. Tal. Bab., *Chulin 27b*; Rambam, *Miszne Tora, Halachot schita 1: 9*; Josef Karo, *Nakryty stół, Jore dea 21: 1*), do uznania uboju za ważny wystarczy przecięcie w całości jednego z organów szyjnych oraz znacznej części drugiego – karaimska halacha wymaga natomiast całkowitego przzerwania wszystkich organów szyjnych.

Innym poważnym błędem rabbanicznej halachy, w opinii karaimów, jest niewłaściwy ubój płodu, który został wyjęty z ciężarnej matki podczas jej zarzynania. Rabbanicy bowiem uważają, że zgodny z halachą ubój, jaki przeprowadzono na jego matce, odnosi się także do płodu będącego w jej łonie, który traktują jak jeden z jej organów wewnętrznych. W przypadku gdyby taki płód przeżył, to po jego narodzinach nie trzeba przeprowadzać odpowiedniego dla judaizmu rabbanicznego uboju, lecz można narodzone zwierzę zabić inną metodą, np. poprzez silne uderzenie narzędziem (Tal. Bab., *Chulin 74a-b*).

Do powyższej kwestii powraca karaim w pytaniu piątym drugiej części *Wojny u bram*. Powołując się na Josefa Karo (*Nakryty stół, Jore dea 13: 2*), ponownie przedstawia on rabbaniczną perspektywę na ten problem. Zgodnie z tym tekstem płód nadaje się do spożycia bez konieczności przeprowadzania oddzielnej procedury zarzynania, jeśli była ona poprawnie wykonana na jego ciężarnej matce. Jeśli jednak płód po narodzinach jest na tyle silny, że samodzielnie utrzymuje się na nogach, to wtedy należy je zarznąć zgodnie z regułami halachy

<sup>132</sup> Idea podporządkowania ciała pragnieniom duszy pojawia się u Mordechaja ben Nisana z Kukizowa (*Sefer maamar Mordechaj*) przy okazji analizy znaczenia czasownika *נקל* w Rdz 5: 24 (zob.: Muchowski 2024: 111-116).

rabbanicznej (zob. m.in.: Miszna, *Edujot 6; Chulin 9*; Tal. Bab., *Pesachim 22b*; Raszi, kom. do Kpł 11: 3; Tegoż, kom. do Tal. Bab., *Chulin 103a*). Opinię o słuszności tych praktyk podtrzymuje rabbanita w *Wojnie u bram*, który wyjaśnia, że biorą się one właśnie od uczonych talmudycznych, którzy z kolei zaczerpnęli je z tradycji ustnej.

Co do rabbanicznej argumentacji, że płód będący w łonie matki stanowi w zasadzie jeden z jej organów, to karaim ironicznie ripostuje, że – prócz świata rabbanicznej halachy – nie istnieją takie zwierzęta, które posiadałyby po osiem kończyn albo po cztery ścięgna kulszowe. Między innymi z tego powodu karaimi uważają, że ciężarna matka i jej płód to dwa oddzielne byty. Stąd i płód obowiązują te same regulacje prawno-religijne, co inne zwierzęta koszerne.

Innym, równie interesującym przykładem różnic prawno-religijnych pomiędzy rabbanitami a karaimami jest kwestia uboju chorych albo starzejących się czy też umierających zwierząt. W pytaniu szóstym drugiej części dialogu karaim odnosi się do dzieła rabbanity Jaakowa Weila, pt. *Responsa, halachy...*, w którym zezwala się na przeprowadzenie uboju w sytuacji, w której spodziewana jest rychła śmierć zwierzęcia – czy to z przyczyn naturalnych, czy to z powodu choroby. W ten sposób mięso takiego zwierzęcia się nie zmarnuje i będzie można je wykorzystać, co byłoby niezgodne z prawem religijnym, gdyby owo zwierzę (samodzielnie) padło. Ponadto, jak wynika z *Wiktu na drogę* Menachema syna Aharona syna Zeracha, w powyższych sytuacjach rabbanici dokonują uboju zwierząt nie przeprowadzając już odpowiedniej kontroli, za brak której krytykują halachę karaimów. Nieściskość tę także wytyka rabbanitom karaim i podkreśla, że w obu przypadkach zwierzęta te są niekoszerne i nie wolno ich zabić dla pożywienia, albowiem (same) są bliskie śmierci.

Przeprowadzona przez karaima analiza tekstu biblijnego we wskazanych tu kwestiach jest wewnętrznie spójna, jak i wzbogacona o refleksje wykraczające poza ścisłe ramy halachy, jak np. wątki związane z zawodem i funkcją rzeźnika. Ponadto karaim przytacza i błyskotliwie komentuje wybrane dzieła z literatury rabbanicznej, aby wykazać niesłuszność części praw tej tradycji żydowskiej. Niestety, w *Wojnie u bram* rola rabbanity ogranicza się do zadawania lakonicznych pytań, przez co słuszność argumentacji karaimejskiej – pomimo wewnętrznej spójności argumentacyjnej – jest tylko pozornie oczywista. W struktu-

rze tego (apologetycznego) dialogu czy też polemiki dotkliwie brakuje merytorycznych replik rabbanity, które zapewne by sproblematyzowały poruszane w dziele kwestie. W konfrontacji z nimi wypowiedzi karaima z pewnością straciłyby walor oczywistości, który posiadają w ramach tej jednostronnej relacji. Mimo tej asymetrii wypowiedzi karaima stanowią niezwykle wartościowy materiał badawczy, pozwalający na wgląd w specyficzną karaimską hermeneutykę, jak i w unikalny sposób egzegezy tekstu biblijnego, oparty na dążeniu do odczytania jego podstawowego i – jak w przypadku sposobu, miejsca i narzędzia rzezania – aluzyjnego sensu.

### 3.3.7. Rzezak a ubój zwierząt – aspekt badawczy

Badania tekstów z II kolekcji Firkowicza (np. Ewr II a 1852) przeprowadzone przez Yariv'a wskazują, że w tradycji karaimskiej rzezak powinien nie tylko teoretycznie i praktycznie odnajdywać się w prawie religijnym, ale także ma obowiązek wyróżniać się nienaganną postawą moralną. Wymagano od niego znajomości 10 podstaw wiary, regularnej modlitwy, studiowania Biblii, jak i nauczania jej innych, ale także powstrzymywania się od nadużywania alkoholu, hazardu (gier w karty lub w kości), jak i okazywania szacunku swoim przełożonym (Yariv 2014: 141, 143). Także w pismach Shełomo ben Aharona (m.in. w *Wojnie u bram*, jak i w *Uczył sobie lekturę*, s. 23) część z tych wymagań znajduje swoje odzwierciedlenie.

Jeden z przykładów karaimskich opisów cnót i umiejętności rzezaka znajduje się w *Ogrodzie Eden* (עֵדֶן) pióra Aharona ben Eljahu (XIV w.). Według autora tekstu rzezak powinien doskonale zdawać sobie sprawę z powodów, dla których Bóg zezwala na zabicie zwierzęcia, jak i logicznie je uzasadnić. Jeśli tego nie potrafi uczynić, to przeprowadzony przez niego ubój nie jest poprawny. Ponadto, musi być on wykonany zgodnie ze sztuką prawa karaimskiego, która gwarantuje minimalny ból, co nakłada na rzezaka obowiązek opanowania techniki rzezania w sposób doskonały, tak by zwierzę dodatkowo się nie męczyło i by nie mówiono, że cierpi ono z powodu Boga (za: Frank 2002: 35-36).

Z dziejów karaimów polsko-litewskich znane są przypadki odwołania rzezaka z pełnionej przezeń funkcji, właśnie dlatego, że nie spełniał

on wskazanych tu podstawowych etycznych wymagań. Na przykład z treści listu z maja 1751 r. (Evr II a 1551) wynika, że Mordechaj ben Szemuel (מרדכי בן שמואל)<sup>133</sup> nienależycie wypełniał obowiązki rzeźnika, w związku z czym należało go zwolnić z pełnionej funkcji (Yariv 2014: 144, przyp. 514).

Konflikty na tle nieprawidłowo przeprowadzonego uboju wybuchały nie tylko wewnątrz wspólnot karaïmskich, ale także pomiędzy nimi a rabbanicznymi. Dość przypomnieć, że w zasadzie w większości znanych obecnie polemik rabbaniczno-karaïmskich ten wątek niemal zawsze się pojawia. Także na poziomie bezpośrednich kontaktów – na tym właśnie tle – członkowie obu wspólnot potrafili żyć ze sobą we wrogich stosunkach (zob. np. relacje wypędzonych z Hiszpanii żydów sefardyjskich i karaïmów w XVI w. w Salonikach; Frank 2002: 39, przyp. 77).

Przechodząc już do samego uboju, to treści obu wspomnianych tu tekstów Szełomo ben Aharona ze sobą się pokrywają. Poza tym, co wcześniej podano, karaïm z Pozwola uważa, że religijny ubój jest lepszy od pozostałych metod z tego jeszcze powodu, że dawniej żywemu zwierzęciu amputowano kończynę w celu jej spożycia, przez co samo zwierzę pozostawało kalekie, a takiej praktyki religia właśnie zabrania (*Uczyinił sobie lektykę*, s. 23-24). W jakimś więc sensie uwidacznia się tu zatem pewien humanitarny aspekt wobec cierpienia zwierząt.

Podobnie rzecz ma się z płodem. Zgodnie z Tal. Bab., *Chulin 74a-b, 85b* płód, który znajdował się w łonie matki, gdy ta była zarzynana, nie wymagał później uboju zgodnego z rabbaniczną halachą, o ile odpowiednią procedurę zastosowano w związku z jego matką. Jak wcześniej zauważono, rozumowanie to wynika z tego, że w judaizmie rabbanicznym płód uznaje się za jeden z organów matki. Ribbi Szimon (którego zwano שזורי: *šzuri*(?), *šizuri*(?)) uważał też, że w podobnym przypadku nawet pięcioletnie zwierzę nie potrzebuje typowego dla judaizmu uboju, ponieważ zostało ono oczyszczone poprzez rytualny ubój jego matki (Tal. Bab., *Chulin 74b*). Z kolei judaizm karaïmski, jak pokazuje m.in. *Wojna u bram*, poszedł w innym [...] kierunku: na przykład Sahl ben Maclijach, IX/X w., uważał, że ubój ciężarnej samicy jest już sam w sobie sprzeczny z prawami Tory (Olszowy-Schlanger 1998: 253).

<sup>133</sup> Jego nauczycielem był Szełomo ben Aharon, przy czym w momencie wybuchu kontrowersji uczonej ten już nie żył (Yariv 2014: 144, przyp. 514).

Podsumowując, zarówno karaimi, jak i rabbanicy przekonują, że to ich praktyki wiernie oddają technikę uboju religijnego, jaka miała obowiązywać w czasach biblijnych. Obie tradycje opierają swoje stanowisko na przekazie pochodzącym – ich zdaniem – sprzed spisania Proroctwa. Analiza literacka odpowiednich fragmentów biblijnych pozwala jedynie zbadać, która z tych tradycji i w jakich aspektach zbliża się lub odbiega od kontekstualnego ich znaczenia, nie zaś na ile jest ona tożsama z praktykami „czasów biblijnych”. Przedstawione w rozdziale uwagi niech stanowią przykładowy punkt wyjścia dla studiów historyczno-literackich, które należałoby już osobno przeprowadzić, aby ukazać – w związku z omawianymi tu kwestiami – związek i jego intensywność pomiędzy stanowiskami obu tradycji religijnych a tekstem biblijnym.

### 3.4. Małżeństwo

#### 3.4.1. Małżeństwo z krewnymi

W pytaniu dwunastym drugiej części *Wojny u bram* karaim – cytując fragmenty *Miszne Tora* Majmonidesa – dąży do wykazania niespójności rabbanicznego prawa małżeńskiego z literą Tory. Wymienia on trzy zagadnienia, które uznaje za szczególnie kontrowersyjne.

Po pierwsze, rabbaniczny uczyony dopuszcza relacje seksualne z kobietą trudniącą się prostytutką, a ponadto sankcjonuje sytuację, w której ten sam mężczyzna korzysta z usług jej siostry lub też córki.

Po drugie, Majmonides – zdaniem karaima – nadaje pozory legalności aktowi seksualnemu, który dokonał się poza ramami małżeństwa, a nawet pod przymusem, zalecając sprawcy wykorzystania seksualnego poślubienie poszkodowanej kobiety.

Po trzecie, Rambam zezwala na zawarcie związku małżeńskiego z córką rodzeństwa. Wykładnia jego opiera się na egzegezie wersetu Iz 58: 7 (לא תתעלם), „nie ignoruj swojego krewnego”), w którym rabbaniczna tradycja upatruje przyzwolenia na objęcie opieką członków rodziny poprzez instytucję małżeństwa.

Wymienione tu przypadki są, w opinii karaima, sprzeczne z nauką Tory zawartą w paraszach *Po śmierci* (Kpł 16: 1-) i *Święci* (Kpł 19: 1-20: 27).

Zakazują one odsłaniania nagości wobec krewnych, a poprzez użycie czasownika לשכב (*liškab*, ‘leżeć’) aluzyjnie potępiają utrzymywanie z nimi stosunków seksualnych, jak też cudzołóstwo czy – szerzej – prostytucję. Zdaniem karaima, stanowisko Majmonidesa stoi w rażącej sprzeczności z nakazami Bożymi. Z jednej bowiem strony Tora piętnuje przestępstwa seksualne (np. gwałty), a z drugiej rabbaniczni uczeni wypracowują takie rozwiązania prawne, które łągodzą ocenę moralną tych czynów (dopuszczanie małżeństwa sprawcy z kobietą przez niego wykorzystaną, o ile ta występuje w jego obronie).

Ponadto karaim argumentuje, powołując się na Am 2: 7, iż niedopuszczalne jest współżycie członków rodziny z tą samą osobą. Zgodnie ze słowami proroka Amosa ojciec i syn nie mogą pozostawać w relacjach seksualnych z tą samą kobietą, a zatem – zdaniem karaima – i Majmonides się myli dopuszczając możliwość współżycia jednego mężczyzny z siostrami bądź z matką i jej córką.

Odnosząc się jeszcze do zawierania związków małżeńskich z dziećmi rodzeństwa, karaim wyjaśnia, że powoływanie się na słowa „nie ignoruj swojego krewnego” (Iz 58: 7) jest chybione, albowiem odnoszą się one do powinności rodzinnych i odpowiedzialności za los członków rodziny, a nie do regulacji małżeńskich. Do zagadnienia tego powraca on jeszcze w pytaniu czternastym dodając, że skoro w Kpł 18: 12-13 wyraźnie zakazuje się wchodzenia w związki małżeńskie z rodzeństwem rodziców, to analogicznie – ze względu na identyczny stopień pokrewieństwa – zakaz ten obejmuje również dzieci rodzeństwa. Nie ma zatem podstaw, aby tego rodzaju zaślubiny interpretować jako akt miłosierdzia – jak uważają rabbanici. W konsekwencji powoływanie się w tym kontekście na autorytet proroka Izajasza, jak czyni to *Gemara* (Tal. Bab, *Jewamot* 62b-63a), należy uznać za nieuzasadnione.

Poprzestając na wskazaniu przytoczonych przykładów nadinterpretacji tekstu biblijnego w obrębie rabbanicznej halachy, karaim uznaje, że w wystarczający sposób wykazał jej niezgodność z intencją Tory także w odniesieniu do regulacji dotyczących małżeństwa. Z perspektywy konstrukcji argumentacji zawartej w *Wojnie u bram* jego stanowisko jawi się jako konsekwentne i wewnętrznie spójne, choć – niestety – pozbawione odpowiedniej, merytorycznej repliki ze strony rabbanicznej.

### 3.4.2. Poślubienie brata zmarłego męża

Zgodnie z Pwt 25: 5 w przypadku śmierci żonatego i bezdzietnego mężczyzny obowiązek poślubienia wdowy spoczywa na bracie zmarłego. W swoim piętnastym pytaniu do karaima rabbanita podnosi zarzut, iż karaimi ignorują ten nakaz, ponieważ nie wymagają od wdowy dokonania ceremoniału zżucia obuwia (הליצה, *ħališa*) w sytuacji, gdy brat zmarłego odmawia małżeństwa.

Broniąc swojego stanowiska, karaim zarzuca stronie rabbanicznej błędną interpretację tekstu biblijnego. Jeśli bowiem znaczenie Pwt 25: 5 jest takie, jak uważa rabbanita, to wynika z tego sprzeczność w stosunku do tych fragmentów Tory, w których zakazuje się związków małżeńskich z członkami rodziny (np. Kpł 18: 6, 16; 20: 21) – a przecież doskonała Tora nie może zawierać wewnętrznych sprzeczności. Rozwiązanie tego problemu tkwi w semantyce leksemu „brat”. Jeśli zatem istnieje ogólna zgodność co do tego, że Tora zakazuje współżycia z żoną brata (Kpł 18: 6, 16; 20: 21), a później – rzekomo w kontekście lewiratu – na to zezwala, to wynika z tego, że terminu „brat” używa się tu w szerszym znaczeniu, ponieważ tylko w ten sposób można uniknąć sprzeczności z owymi wcześniejszymi zakazami.

Nawet jeśli przyjąć, że omawiane zezwolenie odnosi się wyłącznie do przypadku zmarłego brata, który nie pozostawił po sobie syna, nie zmienia to istoty zakazów w Kpł 18: 6, 16, jak i 20: 21, albowiem w momencie zaślubin żona brata staje się – w sensie prawnym – siostrą dla jego rodzeństwa. Narodziny syna nie wpływają natomiast na relacje pokrewieństwa pomiędzy jednym z małżonków a rodzeństwem współmałżonka. Tak więc brak potomstwa nie może przekształcać wyraźnych zakazów zawartych w *Księdze Kapłańskiej* w nakaz poślubienia żony brata, pozostający z nimi w sprzeczności.

Jedyną kwestią, na którą wpływa brak męskiego potomka, pozostaje zagadnienie dziedziczenia. Jak wyjaśnia karaim, gdyby wdowa zawarła małżeństwo z mężczyzną spoza plemienia jej zmarłego męża, ziemia należąca do pierwszego małżonka przeszłaby w posiadanie drugiego męża, a w konsekwencji – do innego plemienia. Z tego powodu Mojżesz ustanowił odpowiednie regulacje prawne, aby zapobiec transferowi dóbr ziemskich pomiędzy plemionami. Jedną z tych regulacji jest przykazanie zawarte w Pwt 25: 5, w którym termin „brat” nie odnosi się do bliskiego

krewnego, lecz do mężczyzny należącego do tego samego plemienia. Pierwszeństwo w tym procesie przysługuje dalszym krewnym zmarłego męża – co znajduje uzasadnienie w egzegezie *Księgi Rut* – przy jednoczesnym wykluczeniu jego brata.

Zatem doktryna karaimska w kwestii domniemanego obowiązku lewiratu zajmuje negatywne stanowisko, odrzucając możliwość poślubienia bratowej jako sprzeczność z prawem biblijnym.

### 3.4.3. Małżeństwo z krewnymi i poślubienie brata zmarłego męża – aspekt badawczy

W swojej apologetyce karaimskiej wykładni prawa Szełomo ben Aharon często odwołuje się do zasady analogii (שקילה, *heqes*). Postulowana przez niego przewaga tej metody wynika z założenia, iż Tora nie wylicza wszystkich praktycznych egzemplifikacji danej regulacji prawnej, ponieważ działanie takie byłoby niemożliwe. Zgodnie z karaimskim rozumowaniem tekst biblijny zawiera system aluzji, które dzięki logicznemu rozumowaniu pozwalają wyprowadzić ogólne reguły i aplikować je do sytuacji nieopisanych *expressis verbis*. Przykładowo, skoro Tora zakazuje relacji seksualnych z rodzeństwem rodziców, analogia nakazuje przyjąć zakaz zawierania małżeństw z dziećmi rodzeństwa. W tym ujęciu karaimska egzegeza prezentuje się jako spójna z tekstem biblijnym, jak i przekonująca.

Problematyczna staje się jednak płaszczyzna konfrontacji uczonego z tekstami rabbanicznymi, gdzie pojawiają się wątpliwości co do adekwatności jego recepcji tych źródeł. O ile w przypadku przedłożonych przez Szełomo ben Aharona halach Rambama można przyjąć, że tekst *Miszne Tora* jest referowany zgodnie z odautorską intencją, o tyle analiza passusów z Talmudu Babilońskiego wydaje się pozbawiona należytej precyzji.

Karaima nie przekonuje rabbaniczne wyjaśnienie wersetów Iz 58: 1 i nn., że ślub z dziećmi rodzeństwa może stanowić akt łaski wobec nich, na co mają wskazywać przywołane już wcześniej słowa „nie ignoruj swojego krewnego” (Iz 58: 7). Uważa on bowiem, że poślubienie bliskich krewnych nie wyczerpuje znamion czynu miłosiernego.

Wnikliwa egzegeza tekstu talmudycznego wskazuje jednak na odmienną optykę uczonych rabbanicznych. Otóż treść Iz 58: 1 i nn. do-

tyczy m.in. kwestii istoty postu: nie jest nim powstrzymanie się od dobrych i pożytecznych rzeczy, lecz odejście od zła, np. poprzez czynienie dobrych uczynków i aktów miłosierdzia. W związku z tym, analizując słowa „nie ignoruj swojego krewnego”, mędrzy talmudyczni uznali, że mowa w nich o nakazie miłości bliźniego, jak: zbliżanie bliskich do siebie, wsparcie biednego w jego niedoli czy właśnie poślubienie córki swej siostry (Tal. Bab., *Jewamot 62b-63a*). Małżeństwo z krewną osobą – interpretowane w kontekście miłości bliźniego – nabiera charakteru opiekuńczego: oznacza wzięcie pełnej odpowiedzialności materialnej i duchowej za osobę bliską.

W dalszej części traktatu (63a) uczeni talmudyczni rozważają warunki pełni człowieczeństwa, wskazując na małżeństwo jako element niezbędny do jego osiągnięcia. Jeśli słowa te dotyczą także i kobiet, to decyzja krewnego o poślubieniu siostrzenicy może być interpretowana jako akt miłosierdzia, dzięki któremu ona będzie mogła ową pełnię człowieczeństwa osiągnąć.

W tym świetle doskonale widać, jak – przedstawiona w *Wojnie u bram* – karańska krytyka rabbanicznego stanowiska nie uderza w istotę problemu, który wykracza poza formalne ramy instytucji małżeństwa, wprzegając w nią kwestie czysto humanitarne.

Zresztą już w czasach tannaickich (Miszna, *Bechorot 1: 7*) raczej unikano egzekwowania prawa lewiratu, na co wskazują polemiki prowadzone pomiędzy uczonymi w kwestii kolejności realizacji poszczególnych etapów tego prawa: czy najpierw należy wziąć ślub ze szwagrem (יבום, *jibbum*), a dopiero potem przeprowadzić ceremoniał zżucia obuwia (הליצה, *hališa*), czy może porzesać na samej odmowie (Katz 1982: 103). W tradycji aszkenazyjskiej utarł się zwyczaj, iż najpierw zainteresowane strony mogły porozumieć się w kwestii zżucia obuwia, a dopiero w następnej kolejności pytano o możliwość ewentualnego zawarcia małżeństwa. Interpretuje się, że wysunięcie propozycji związanej ze zżuciem obuwia w pierwszej kolejności (zamiast zadania pytania o chęć zawarcia związku małżeńskiego) miało w praktyce zniechęcać do zawierania tego typu małżeństw (Katz 1982: 59, 103).

Stanowisko Szełomo ben Aharona w tej kwestii jest wtórne wobec wcześniejszej tradycji karańskiej<sup>134</sup>, wywodzącej się od Kirkisanie-

<sup>134</sup> Nemoy (1978: 248-249) wymienia tu m.in. takie nazwiska, jak Benjamin al-Nahawendi (IX w.), Abu Sa'īd David ben Bo'az (II poł. X w.), Yūsuf al-Bašīr (tj.

go (choć zakaz związków małżeńskich z dziećmi rodzeństwa błędnie przypisywał on Cadokowi, bowiem w istocie były to twierdzenia sekt qumrańskich; Erder 2003: 127 i nn.; Nemoj 1978: 247 i nn.). Skrajny rygoryzm w ujmowaniu kwestii kazirodztwa (właśnie za Kirkisanim) skutkowało tym, iż – jak pisze Astren (2004: 177) – zagrażał demograficznemu przetrwaniu tej wspólnoty. Wczesny karaimizm, opierając się na Rdz 2: 24 („Dlatego opuści człowiek swego ojca i matkę swoją, by przyłączyć się do swej żony, tak że staną się jednym ciałem” – podkreślenie moje) przyjmował stanowisko, że rodzina współmałżonka staje się pokrewna i to z zachowaniem 4. stopnia pokrewieństwa. Konieczność ochrony populacji wymusiła jednak liberalizację karaimskiego prawa religijnego już w XI w., choć kluczowe reformy w tym zakresie wprowadził Elijahu Basziaczi, które później promował m.in. Szełomo ben Aharon (*Uczył sobie lekturę*, s. 27), postulując rozszerzenie kręgu potencjalnych małżonków na dalszych członków rodzin – właśnie w celu uniknięcia naturalnej depopulacji społeczności (Astren 2004: 177; zob. też: Nemoj 1978: 248). Przy czym należy zauważyć, iż przedstawiona liberalizacja prawa nie podważa istoty prawa lewiratu w ujęciu karaimskim – nadal bowiem zakazuje się związków małżeńskich z rodzeństwem męża czy żony (zob. też: Klimova 2022: 192-193 – o zakazie poślubiania przez dwoje braci dwóch sióstr, jak i matkę i córkę).

Podsumowując omawianą tu kwestię, zauważa się, iż rabbaniczna wykładnia prawa lewiratu stara się oddać głębszy, opiekuńczy wymiar intencji Tory, zwłaszcza w kwestii zabezpieczenia losu wdowy po zmarłym bracie, dla której małżeństwo mogło stanowić najpełniejszą formę ochrony społecznej (nie wspominając już o duchowym wymiarze tej instytucji, zapewniającej poczucie pełni człowieczeństwa). Jak jednak pokazują karaimskie zarzuty wobec rabbanicznych zwyczajów, praktyczne zastosowanie tych idei prowadzić może do naruszenia toranicznych zakazów interpretowanych w sposób dosłowny, przy czym potencjalne korzyści płynące z wykładni przenośnej nie zawsze równoważyły to odstępstwo (choć co do tej kwestii, to w *Wojnie u bram* jest ona zupełnie pominięta). W karaimskim podejściu prymat przysługuje warstwie dosłownej tekstu biblijnego, którą – na zasadzie analogii – można stosunkowo łatwo przełożyć na ogólne normy prawne. Judaizm

---

Josef ha-Roe, I poł. XI w.), czy też Abū al-Faraj Furqañ ibn Asad (Jezua ben Juda) (pisownia za: Nemoj 1978).

rabbaniczny natomiast, zwłaszcza w literaturze talmudycznej, posługuje się szerokim wachlarzem metod interpretacyjnych, obejmujących tradycję, analizę językową, asocjacje leksykalne, gematrię, rozumowanie logiczne czy wreszcie kategorie moralne, co utrudnia ocenę zasadności podstaw konkretnej halachy w odniesieniu do tekstu biblijnego. Na tym tle halacha karaimska – również w odniesieniu do zakazu zawierania pewnych związków małżeńskich – wyróżnia się metodologiczną klarownością i konsekwencją, polegającą na pierwszeństwie dosłownego, tudzież kontekstualnego znaczenia przykazań biblijnych, z ewentualnym poszerzeniem jego pola semantycznego o sytuacje analogiczne.

#### 3.4.4. Kobieta w okresie menstruacji

Zgodnie z Torą kobiety w okresie menstruacji, a także po połogu, zyskują status rytualnie nieczystych i określane są mianem נידה (*nidda*, ‘oddzielona’). Stan ten implikuje czasowe wyłączenie z określonych aspektów życia wspólnotowego. Bezpośrednia styczność z nimi – wg Kpł 15: 19 – skutkuje przeniesieniem nieczystości, w związku z czym osoby trzecie zobowiązane są do zachowania szczególnej ostrożności (zob. np. Kpł 15: 19). Należy jednak zauważyć, że Tora w ograniczonym stopniu precyzuje praktyczne zasady postępowania wobec kobiet w okresie nieczystości, stąd obowiązek formułowania norm prawnych w tym zakresie spoczywał na autorytetach religijnych. W drugiej części *Wojny u bram* aż w dwóch pytaniach (9. i 10.) karaima do rabbanity zostaje poruszone to zagadnienie.

W pytaniu nr 9 karaim wyraża zdziwienie treścią fragmentów Talmudu Babilońskiego, ściślej traktatu *Ketubot 4b* i *61a*, gdzie stwierdza się, że kobieta w czasie menstruacji może w zasadzie osobiście usługiwać swojemu mężowi, z wyjątkiem kilku czynności, takich jak nalewanie napoju czy ścielenie łoża. Okazuje się, że w judaizmie rabbanicznym kobieta określana mianem *nidda* może spożywać posiłki przy jednym stole z mężem, jak i korzystać ze wspólnych naczyń, co – z perspektywy karaimskiej – rodzi problem przenoszenia nieczystości na przedmioty i kolejne osoby.

Karaim zauważa ponadto, że również w obrębie tradycji rabbanicznej brak jednolitości w tej kwestii. Pokolenie „pierwszych

uczonych” (ראשונים, od. XI do XV w.) reprezentowało bowiem wyjątkowo rygorystyczne podejście do zakazów związanych z kontaktem z kobietami w stanie menstruacyjnej nieczystości: nie wolno było z nimi rozmawiać, przechadzać się ani korzystać z tych samych przedmiotów. Z kolei przedstawiciele pokolenia „ostatnich uczonych” (אהרונים, po XV w.) w znacznej mierze odstąpili od tego rygoryzmu, zezwalając ponadto kobietom w stanie *nidda* na elegancki ubiór czy usługiwanie mężom.

Dodatkowo rabbaniczni uczeni skrócili czas oczyszczenia kobiety po porodzie. Jak zauważa karaim w pytaniu nr 10, zgodnie z Kpł 12: 2-5 powinien on wynosić 40 dni po narodzinach chłopca oraz 80 dni po narodzinach dziewczynki. W tym okresie zakazane są m.in. stosunki seksualne. Tymczasem w judaizmie rabbanicznym już w 33. dniu po narodzinach chłopca (lub w 66. po narodzinach dziewczynki) dopuszcza się współżycie.

Argument strony rabbanicznej opiera się na interpretacji wyrażenia z Kpł 12: 4 i 5 – דמי טהרה (*d'mey tohora*), tj. „krew oczyszczenia”, która – wg uczonych rabbanicznych – traci właściwości przenoszenia nieczystości w 33 lub 66 dniu po porodzie (kolejno: chłopca, dziewczynki) i od tego momentu mąż może współżyć ze swoją żoną.

Karaima interpretacja ta jednak nie przekonuje. Przede wszystkim wyrażenie דמי טהרה w Kpł 12: 4 i 5 należy rozumieć jako „krew oddzielenia”, albowiem rdzeń ט.ה.ט. może również oznaczać „oddzielenie (się)”, co potwierdza werseł Ez 44: 26, w którym padają słowa ואחרי ואתו, oznaczające „a po jego *oddaleniu się*” (przekład i wyróżnienie moje). W ten sposób znaczenie tego pojęcia lepiej odpowiada kontekstowi wskazanego fragmentu z *Księgi Kapłańskiej*.

Ponadto karaim zwraca uwagę na użycie czasownika „siedzieć” (ישב, *tešeb*) w Kpł 12: 4 i 5, który odnosi się do 33 (lub 66) dni oddzielenia kobiety po porodzie. Czasownik ten, jak zauważa, bywa w Torze stosowany wobec osób wyłączonych czasowo ze wspólnoty – właśnie ze względu na swoją nieczystość. Interpretacja ta – jego zdaniem – pozostaje spójna z dalszymi fragmentami *Księgi Kapłańskiej*, które zakazują kobiecie w tym czasie uczestnictwa w kulcie świątynnym oraz dotykania przedmiotów.

Zdaniem karaima przytoczone argumenty jednoznacznie wskazują, że kobieta w okresie oddzielenia związanego z porodem powinna

zachowywać się analogicznie jak w czasie menstruacji, co prowadzi do wniosku, iż współżycie z nią pozostaje zakazane przez pełne 40/80 dni.

Na koniec swojego wywodu karaim podejmuje jeszcze próbę różniczenia dni nieczystości od dni oddzielenia. Pyta bowiem, na czym w istocie miałyby polegać różnica między nimi, skoro zachowanie kobiety oraz relacje społeczne wobec niej pozostają takie same jak w okresie menstruacji. W tym kontekście karaim odwołuje się do Lb 5: 2-3, gdzie mowa o wydaleniu z obozu osób „wydzielających ciecze”. Kobieta, wydzielając w trakcie porodu krew i inne płyny, staje się nieczysta jak w okresie menstruacji. Zatem po upływie pełnego tygodnia (lub dwóch tygodni w przypadku narodzin dziewczynki) może co prawda powrócić do obozu, jednak pozostaje jeszcze w stanie oddzielenia, aby oczyścić się z nieczystości związanej z porodem. W praktyce oznaczało to, że w starożytnym Izraelu matka nowo narodzonego chłopca przez tydzień przebywała poza obozem, a następnie – po powrocie do tegoż obozu – przez kolejne 33 dni funkcjonowała w stanie *nidda*.

Podsumowując, karaim w sposób przekonujący, jak i zgodny z wewnętrzną analizą tekstu biblijnego przedstawia własną interpretację przykazań z dwunastego rozdziału *Księgi Kapłańskiej*, odnoszących się do zagadnienia religijnej nieczystości kobiety po porodzie dziecka. Rzetelnie wskazuje na różnice pomiędzy halachą rabbaniczną a karaimską, jasno formułuje własne stanowisko oraz proponuje spójne argumentacyjnie i tekstualnie (tj. w związku z przytoczonymi przez siebie fragmentami Tory) rozwiązanie problemu z rozumieniem pojęcia דמי טהרה. Należy jednak zauważyć, że – podobnie jak w pozostałych partiach polemiki – karaim zazwyczaj nie podaje źródeł przywoływanych opinii, zarówno rabbanicznych, jak i karaimskich. Niejednokrotnie pomija on również wyraźną sygnalizację cytatów. Oba zjawiska utrudniają – po pierwsze – precyzyjne wskazanie odpowiednich hipotez, jak i – po drugie – konfrontację ich źródłowego (pierwotnego, kontekstualnego) sensu z egzegezą prezentowaną w toku wywodu. Są to już jednak kroki analityczne, które należałoby podjąć na etapie szczegółowego studium przypadku.

### 3.4.5. Kobieta w okresie menstruacji – aspekt badawczy

W związku z kwestią rytualnej czystości, to – jak pokazują prowadzone w tym zakresie badania (zob. np. Regev 2000; Olyan 2004; Vered 2008) – w judaizmie rabbanicznym (poczynając od Miszny i Talmudu) różni się ona od tej, jaka wyłania się z lektury Biblii Hebrajskiej.

W Piśmie Świętym opozycja rytualnej czystości i nieczystości dotyczy głównie sfery sakralnej. Dopiero w okresie pobiblijnym, np. za czasów tannaitów, rozszerzono część restrykcji związanych z czystością ze sfery kapłańskiej na życie codzienne (Vered 2008: 471, 481). Zauważa się, iż Biblia, wprowadzając szereg przykazań, chroni przede wszystkim sferę świętą przed kontaktem z tym, co nieczyste, co oznaczało konieczność czuwania nad tym, by nic nieczystego nie dostało się do miejsca świętego (np. świątyni), nie miało styczności ze świętymi przedmiotami (np. wyposażenie świątyni) ani nie zanieczyszczało świętych osób – np. kapłanów (Vered 2008: 472-473; zob. też: Harrington 1995: 44; Bloom 1998: 109).

Z perspektywy rzeczywistości świeckiej – zdaniem Vereda (2008: 473, 489) – punkt widzenia Biblii jest tu jasny: nieczystość jest jej nieodłącznym komponentem, nie jest bowiem możliwie wyodrębnienie ze świeckiego porządku takich zjawisk jak miesiączkowanie czy polucje. Zachowanie czystości polega zatem na tym, aby to co Tora uznaje za nieczyste nie miało styczności z tym, co uznaje ona za święte (Vered 2008: 473, 489; Wassén 2016: 108).

Vered jest jednak świadomy faktu, że w Biblii licznie reprezentowane są również reguły odnoszące się *stricte* do świeckiej sfery życia, takie jak zakaz dotykania padliny (Kpł 11: 8, 33, 35, 14: 36, 15: 12, 31; Pwt 14: 8), nakazy pozbycia się nieczystości rytualnej (Lb 19: 13, 20; Kpł 5: 2-3, 5-6, 17: 15-16) czy obowiązek wykluczenia osoby nieczystej ze wspólnoty Izraela (Kpł 13: 46, 14: 3, 8; Lb 12: 14-15, 31: 19, 24; Pwt 23: 11-12). W opinii badacza przepisy te świadczą o dualistycznym podejściu Biblii do kwestii czystości i nieczystości (Vered 2008: 473-479). Przykazania dotyczące zwykłego ludu należy bowiem interpretować na tle stopniowości świętości – w odróżnieniu od kapłanów, którzy są święci bez względu na okoliczności: jeśli lud chce mieć styczność z tym, co święte, sam musi nabyć tę cechę, właściwość. Z kolei w życiu codziennym – jak się zdaje – nie stanowi ona punktu odniesienia (Harrington

1995: 44). W tym świetle wrażenie dualizmu, jaki zauważa tu Vered (2008: 473-479), znika. Zatem pewne formy czystości musi zachowywać cały Izrael, aby stać się narodem świętym i w ten sposób być własnością Boga. Na przykład poświęcone jedzenie (jak *ḥat'at* – חַטָּאת, czy *šlamim* – שלמים) może być spożyte tylko przez osoby czyste – czego wymaga się nie tylko od kapłanów, ale i od osób świeckich (Harrington 1995: 44; Bloom 1998: 120; Regev 2000: 176-177).

Warto przy okazji zauważyć, że faryzeusze, przestrzegając zasad zachowania czystości nie tylko w stosunku do świętych pokarmów, ale także odnośnie do codziennych posiłków, rozszerzyli sferę świętości właśnie na życie codzienne (Regev 2000: 177). W konsekwencji toraniczne prawa dotyczące świętego miejsca (np. świątynia), świętego czasu (np. święta), świętych przedmiotów (np. ofiary pokarmowe) zaczęto egzekwować w sytuacjach, w odniesieniu do których Biblia nie nakładała obowiązku zachowania szczególnej czystości rytualnej.

Na tym tle kwestia menstruacji pozostaje ściśle związana ze sposobem w jaki dana wspólnota religijna pojmowała ideę własnej czystości rytualnej. Jak już wskazano, zgodnie z Torą (np. Kpł 11: 40, 17: 15 i inne) kobieta wydzielająca krew powinna opuścić wspólnotę do upłynięcia czasu oczyszczenia, a następnie – w ramach rytuału oczyszczenia – dokonuje oblucji ciała (tu: woda jako środek oczyszczający), jak i złożyć w świątyni odpowiednie ofiary, co przywraca jej prawo do ponownego uczestnictwa we wspólnotowym życiu Izraela (Harrington 1995: 42, 44, 50-51).

W judaizmie pobiblijnym sytuacja ta ulegała zmianie i często w kierunku dalszej radykalizacji. Przykładowo, z jednego z tekstów qumrańskich (4Q274) wynika, że dotknięcie kobiety w okresie menstruacji wiązało się z koniecznością obmycia się, aby móc przystąpić do wspólnego posiłku (Wassén 2016: 114). Jeśli mowa tu o codziennych, a nie wyłącznie świątecznych posiłkach<sup>135</sup>, to byłby to dowód na przeniesienie obowiązku zachowania czystości ze sfery świętej na świecką.

Analogiczny proces zachodzi w judaizmie rabbanicznym, choć – jak pokazuje lektura traktatu *Nida* z Miszny i Talmudu – w tym przypadku kobieta w okresie menstruacji zostaje odsunięta nie tylko od kontaktów

<sup>135</sup> Na podstawie lektury IQS (wersety: 5: 13, 6: 13-23) Harrington (1995: 52) broni stanowiska, że w Qumran obmywano ręce przed każdym posiłkiem – bez względu na jego czy to świecki, czy to religijny charakter.

z ludźmi, ale także od relacji z Bogiem. Stan jej obejmuje zarówno ograniczenia społeczne (odosobnienie, zakaz dotykania i używania tych samych przedmiotów, powstrzymywanie się przed prowadzeniem rozmów), jak i zakazy o charakterze religijnym (w zakresie uczęszczania do synagogi, błogosławienia, jak i odmawiania modlitw, albowiem uważano, iż już samo wypowiedzenie przez nią słowa „Amen!” mogłoby profanować Boga) (Dinari 1980: 302).

To skrajne podejście utrzymuje się i w późniejszym judaizmie rabbanicznym. Rambam w *Komentarzu do Rdz 31: 35* powołuje się na uczonych talmudycznych, za którymi stwierdza, że nie wolno podążać za kobietą będącą w okresie menstruacji, ponieważ pył spod jej stóp także przenosi nieczystość – i porównywalną z tą, jaką powoduje kontakt ze zmarłymi. Aby tego uniknąć, kobieta powinna przebywać w oddzielnym namiocie lub pomieszczeniu (zob. Dinari 1980: 303-304)<sup>136</sup>.

Jednocześnie w Talmudzie Babilońskim (np. *Ketubot 61a*) znajdują się świadectwa bardziej umiarkowanych postaw. Wspomina się tam o uczonych, którzy rozmawiali z kobietami w okresie ich nieczystości, a nawet pili to, co one im podały (Dinari 1980: 304). Postawy takie jak te pokazują, że w okresie kształtowania się Talmudu kwestie te nie były jeszcze jednoznacznie rozstrzygnięte.

Jeśli zaś chodzi o karaimów, to na przykładzie *Wojny u bram* wnioskuje się, że zwyczaj pełnej separacji kobiet wywodzono z czasów „pierwszych uczonych”, tj. z nauczania rabbanitów działających w okresie pomiędzy XI a XV w. Szełomo ben Aharon cytuje np. tekst pt. *Ścieżki wiary* (שבילי אמונה), autorstwa Meira ibn Eldabi (1310-1360), który z kolei sam powołuje się na uczonych tannaickich (m.in. tu wymienieni Szymon ben Lewi, Nehemia, Hanina, Halafta), aby pokazać, że także halacha rabbaniczna była w tym zakresie zgodna z halachą karaimską. Dopiero wraz z publikacją *Nakrytego stołu* Josefa Karo w XVI w., jak i wytycznych innych uczonych, którzy opierali się m.in. na nauczaniu ribbiego Akiwy (tannaita, zm. w 136 r. n.e.), w judaizmie rabbanicznym

---

<sup>136</sup> Dinari (1980: 305-307) stoi na stanowisku, iż rygoryzm wobec kobiet religijnie nieczystych rabbanici przeszli od tannaitów (od przełomu er do 120 r. n.e.), choć w konkretną halachę przekształcono owe tannaickie praktyki separacji kobiet dopiero za czasów gaonów pod koniec IX w., tj. po przeprowadzce uczonych z Sury i Pumbedity do Bagdadu (Dinari 1980: 311-312, 315).

doszło do takich zmian, których judaizm karaïmski nie mógł zaakceptować, albowiem – ich zdaniem – nie zgadzały się one z duchem Biblii.

W samej zaś Torze terminu *nidda* – w interesującym nas tu sensie – używa się tylko w *Księdze Kapłańskiej*, która reprezentuje głównie świątynne spojrzenie na biologiczny aspekt ludzkiego życia. W księdze tej pojęcie *nidda* prawie wyłącznie pojawia się w kontekście miesiączkowania (lub innego rodzaju kobiecego intymnego krwawienia, zob. Kpł 15: 19 i nn.), bez wyraźnego wskazania (wypowiedzi, nakazu), iż należy ją „odsunąć” (rdzeń: ן.7.1) ze wspólnotowego życia. Nakazy z Kpł 15: 19 i nn. sugerują raczej jej obecność w życiu społecznym, skoro ostrzegają przed korzystaniem z tych samych przedmiotów.

Taką interpretację potwierdza tożsama struktura przykazań odnoszących się do męskich polucji (Kpł 15: 2 i nn.). Co prawda męczyzna pozostaje nieczysty jedynie do wieczora, jednak zarówno on sam, jak i przedmioty, z których korzysta, stają się nieczyste. Skoro zatem tekst biblijny ani nie stwierdza wprost, ani nawet nie sugeruje, że męczyzna taki powinien do wieczora odseparować się od wspólnoty (a halachy karaïmska i rabbaniczna nic na ten temat nie mówią), to na jakiej podstawie wysuwa się wniosek – z analogicznej strukturalnie i semantycznie wypowiedzi odnoszącej się do kobiety w okresie menstruacji – że powinna opuścić obóz? W konsekwencji należałoby albo przyjąć, że zarówno męczyznę, jak i kobietę poddaje się separacji, albo – konsekwentnie – zezwolić im na uważne funkcjonowanie w społeczności (czyli na to, co sugeruje – m.in. przez zakaz korzystania z tych samych naczyń – Tora). Tymczasem dwa formalnie analogiczne przykazania prowadzą do odmiennych wniosków praktycznych, co stanowi istotny problem interpretacyjny, odnoszący się zarówno do tradycji rabbanicznej, jak i karaïmskiej.

W stosunku do powyższej argumentacji można by wysunąć zarzut, że to właśnie w odniesieniu do kobiet – a nie do męczyzn – *Księga Kapłańska* używa terminu *nidda* (נדדה), tj. ‘odsunięta’. Należy jednak zauważyć, że pojęcie to niekoniecznie ma tu znaczenie, jakie się jemu w rabbanicznej i karaïmskiej halasze przypisuje, tj. oddzielania kobiety od reszty społeczeństwa. Na przykład w Kpł 15: 25 wyrażenie ןלֹא־תֵיטֵן ןדָּתָהּ odnosi się raczej do procesów biologicznych, a więc nie powinno się go interpretować (czy też tłumaczyć) jako „poza okresem jej odsunięcia”, lecz „poza miesiączkowaniem” (ewentualnie: „poza okresem

krwawienia”). Interesujący nas fragment przykazania należałoby zatem oddać następująco:

„Kobieta, która będzie przez wiele dni wydzielala krew, ale *poza okresem swego miesiaczkowania*, [...], przez wszystkie dni owego wydzielania tej nieczystosci będzie – podobnie jak w okresie swego miesiaczkowania – nieczysta”. [przekład i wyróżnienie moje]

Z tak rozumianego wersetu wynika, że termin *nidda* rozumie się tu nie jako ‘kobieta w okresie nieczystości’, lecz jako sam ‘okres miesiaczkowania’. Oczywiście w *Księdze Kapłańskiej* może on również występować bez wyraźnego odniesienia do menstruacji, jak choćby w Kpł 15: 19 (וְאִשָּׁה כִּי תִהְיֶה זֹבֵה דָם זֹבֵה בְּבִשְׂרָה שִׁבְעַת יָמִים תִּהְיֶה בְּנִדְתָּהּ): „Jeśli kobieta będzie wydzielala krew – ze swego ciała<sup>137</sup> – to na siedem dni będzie **odsunięta**”. Takie sformułowanie jeszcze jednak wyraźnie nie implikuje obowiązku rygorystycznego jej odosobnienia.

Otóż – przechodząc do kulminacyjnego punktu wywodu – w Kpł 20: 21 żonę brata – z którą bezwzględnie zakazuje się współżyć – Tora także określa mianem *nidda*. Zatem pole semantyczne tego leksemu poszerzyło się o znaczenie ‘kobiety, z którą zakazane są stosunki seksualne’. Sugeruje to, że wyrażenia typu נדה czy בנדחה stosowane w *Księdze Kapłańskiej* nie muszą oznaczać separowania kobiety ze życia wspólnotowego, lecz „wstrzeźliwość seksualną”. Wyjaśnienie to jest koherentne z wcześniejszymi rozważaniami dotyczącymi relacji pomiędzy świętością a sferą świecką. Kobieta w okresie menstruacji (albo upławów krwi), a więc w okresie swej nieczystości, ma prawo funkcjonować w obrębie wspólnoty świeckiej i nie zachodzi potrzeba jej wykluczania – podobnie jak w przypadku mężczyzny w analogicznej sytuacji. Wraz z pozostałymi członkami wspólnoty zobowiązana jest jedynie do przestrzegania pewnych zasad toranicznych, minimalizujących ryzyko transferu owej nieczystości rytualnej. Takie właśnie znaczenie rozważanego tu pojęcia wyłania się z *Księgi Kapłańskiej* w świetle wewnętrznej analizy literackiej.

Tradycje rabbaniczna i karańska proponują w tym względzie rozwiązania, które – jak widzieliśmy – są o wiele bardziej radykalne dla

<sup>137</sup> Aluzja do miejsc intymnych.

kobiet określanych mianem *nidda*, aniżeli sugeruje to analiza tekstu biblijnego. Radykalizacja ta ma wprawdzie na celu ochronę wiernych przed nieumyślnym naruszeniem toranicznych przykazań – np. przed pokusą współżycia w tym okresie, ale prowadzi też do objęcia restrykcjami sfery świeckiej, którą Tora wyłącza spod surowego obowiązku zachowania czystości rytualnej, zastrzegając ją przede wszystkim dla sfery *sacrum*.

## 4. Podsumowanie i wnioski końcowe

Jak wynika z *Wojny u bram*, karaimi litewscy początki ruchu karaimskiego (IX w. n.e.), z punktu widzenia teologicznego, wiązali z odmiennym – w porównaniu z judaizmem rabbanicznym – podejściem do ustnej tradycji (hebr. תורה שבעל פה, *tora še-be-‘al pe*, ‘Tora ustna’) w kontekście analizy Biblii Hebrajskiej. Uważano, że pierwsi karaimi opowiadali się wyłącznie za jej dosłowną lekturą, realizowaną bez uwzględniania pozabiblijnych komentarzy. Judaizm rabbaniczny natomiast opierał interpretację Biblii na tradycji przekazywanej w formie ustnej – jak wierzą – od czasów Mojżesza, a następnie utrwalonej w Misznie i Talmudzie, określanych właśnie mianem „Tory ustnej”<sup>138</sup>.

Okazuje się jednak, że i we wczesnym okresie karaimizmu wykształciły się takie interpretacje i analizy tekstu biblijnego, które wyrosły – ze wspólnej dla obu grup religijnych – szeroko rozumianej kultury i tradycji<sup>139</sup> (Petuchowski 1966: 176; Greenspahn 2011: 100, 103; Polliack 2015: 244). Oba omawiane nurty wykształciły własne rozumienie interpretacji dosłownej i metaforycznej Pisma, a także – wraz z upływem czasu – modele wykładni, które uzyskały status normatywny i stały się integralną częścią ich tradycji.

Judaizm rabbaniczny, odwołując się do przekazu tradycyjnego, posługiwał się pojęciami takimi jak שלשלת הקבלה (*šalšelet haq-qabbala*, ‘łańcuch przekazu (tradycji)’ – jako metaforyczne określenie procesu nieprzerwanej sukcesji tradycji), קבלת האבות (*qabbalat ha-‘abot*, ‘przekaz ojców’), czy מסורת האבות (*masoret ha-‘abot*, ‘tradycja ojców’) (Daube 1949: 239, 242-243, 428; Baumgarten 1972: 7 i nn.; Viezel 2009: 65 i nn.; Izak, Klein 2011: 113-115; Polliack 2015: 266; Revel 1912: 528-529).

Karaimi natomiast używali w tym kontekście terminu סבל הירושה (*sebel haj-jeruša*), błędnie przez część badaczy rozumianego jako ‘jarzmo dziedzictwa’ (Akhiezer 2018: 125; Astren 2004: 177), a w istocie oznaczającego ‘odziedziczoną tradycję’, albowiem hebr. סבל (*sebel*) to m.in. ‘tradycja’ (Naftali 1959: 109-112; 117 i nn.; zob. też: Ratajczyk 2019).

<sup>138</sup> O narodzinach i rozwoju idei „Tory ustnej” zob. np.: Daube 1949: 239; Baumgarten 1972: 10-11; Viezel 2009: 66-67, 76; Klein 2011: 114.

<sup>139</sup> Na przykład praktykowanie przez obie grupy pozabiblijnego nakazu recytowania *Hallelu* (Psalmów od 113. do 118.).

Przedstawiona w monografii argumentacja Szełomo ben Ahrona wyraźnie pokazuje, że *Wojna u bram* stanowi kolejne ogniwo w tym historycznoliterackim procesie.

I tak, w swojej polemice karaïmski uczony odnosi się jedynie do wybranych praw religijnych, które różnicują halachę karaïmską i rabbaniczną. W niniejszej monografii celowo nie podjęto analizy wszystkich problemów poruszonych przez karaïmskiego duchownego i uczonego z Pozwoła. Spośród zagadnień poruszonych w dialogu pominięto m.in. kłanianie się w synagodze<sup>140</sup>, obchodzenie drugiego dnia świąt na obczyźnie<sup>141</sup>, dziedziczenie<sup>142</sup>, dęcie w szofar<sup>143</sup>, praktyki związane ze świętem *Sukot*<sup>144</sup>, zakładanie filakterii i umieszczanie *mezuzy* na odrzwiach<sup>145</sup>, alternatywne warianty odczytania tekstu biblijnego<sup>146</sup>, biczowanie<sup>147</sup> i wiele innych.

Decyzja o ograniczeniu zakresu analizy przedłożonego tu tekstu karaïmskiego wynikała z jego znacznej objętości, zarówno fizycznej, jak i tematycznej. Niemniej jestem przekonany, że zaprezentowane badania pozwalają na sformułowanie ogólnych wniosków dotyczących omawianego tu dzieła. Starano się przy tym, aby zagadnienia

<sup>140</sup> Karaïmi – za Danielem al-Kumisi, II poł. IX w., jak i Kirkisanim, IX/X w. – są przeciwnikami oddawania pokłonów nawet przed Torą. Prace badawcze, zob. np.: Mann 1972: 75, 79, Astren 2004: 73-74.

<sup>141</sup> Hebr. יום טוב, *jom tob* – karaïmi nie uznają tej rabbanicznej regulacji prawnej. Zob. np.: Fleischer 1984; Herr 1983; Rosenthal 1944.

<sup>142</sup> W polemice zagadnienie to jest analizowane w oparciu o biblijną historię córek Celołhada (Wj 27: 1 i nn.) – zob. też np.: Weis 1950: 191-193; Mann 1972: 158; Tomal 2017: 187-188, 199 i nn., 207.

<sup>143</sup> W *Wojnie u bram* szczególnie w kontekście Nowego Roku. Z prac badawczych zob. m.in.: Steinfeld 1985; Henshke 1992.

<sup>144</sup> Zgodnie z polemiką karaïmi budują szałas z drewna, które pochodzi z dowolnego rodzaju drzewa – ważne by był to szlachetny gatunek. Nie ograniczają się zatem, jak rabbanici, do gatunków wymienionych w Kpł 23: 40 i w Ne 8: 15. Zob. też: Szełomo ben Aharon, *[Uczył sobie lektykę]*, s. 15.

<sup>145</sup> Z niezwykle inspirujących prac naukowo-analitycznych należy wymienić: Landsberger 1960: 149-150; Marcus 2014; Cohn 2008. Zob. też: Szełomo ben Aharon, *[Uczył sobie lektykę]*, s. 20.

<sup>146</sup> Na przykład w związku z odczytaniem słowa תחא w Kpł 23: 4. Zob.: Elgamil 2015: 12-13; Naeh 1992: 403-404; Bacher 1895: 707. Zob. też: Miszna, *Rosza haszana* 2: 9.

<sup>147</sup> Praktyka ta utrzymywała się jeszcze i w XVII w. (zob. np. Tomal 2017: 224; Eisenstein 1899: 135-136). Co do liczby razów (tj. 39 czy 40) – zob. np. Miszna, *Makot* 3: 10 i nn.

tu prezentowane były możliwie zróżnicowane, a jednocześnie by prowadzony w ich obrębie wywód ukazywał charakterystyczne dla tej polemiki techniki retoryczne, jak i metody analizy biblijnej, po które sięgał Szełomo ben Aharon.

Jak zatem wykazano w głównym zrębie pracy, autor *Wojny u bram* obficie korzysta zarówno z literatury karańskiej, jak i rabbanicznej, przywołując ją w formie cytatów bądź parafraz. Analiza porównawcza przedstawionej przez Szełomo ben Aharona karańskiej halachy z pracami prawno-religijnymi wcześniejszych karańskich uczonych pokazuje, że rozważania przez niego prowadzone nie wynikają z nowego, świeżego spojrzenia na tekst biblijny, lecz stanowią powtórzenie treści obecnych u Aharona ben Josefa (II poł. XIII w., *Księga wyboru*, tj. *Sefer ha-miwwhar*), Aharona ben Elijahu z Nikomedii (XIV w., *Ogród Eden*; *Korona Tory*; *Drzewo życia*), Elijahu Basziaczi (XV w., *Płaszcz Eliasza*; *O bałwochwalstwie*), Mosze Basziaczi (XV w., *Różga Boga*) i innych. W konsekwencji w obszarze rozważań nad halachą karańską autor *Wojny u bram* jawi się jako kontynuator i kompilator niż jako twórca nowatorskich ujęć.

Analogicznie przedstawia się jego stosunek do rabbanicznego prawa religijnego. Szełomo ben Aharon przytacza – prócz literatury miszniczej i talmudycznej – co prawda argumentację Saadji Gaona (IX/X w.), Rasziego (XI/XII w., *Komentarz do Wj*), Awrahama ibn Ezry (XI/XII w., *Komentarz do Tory*), Rambama (XII/XIII w., *Miszne Tora*), Menachema syna Aharona syna Zeracha (XIV w., *Wikt na drogę*), aczkolwiek jego interpretacje i komentarze powielają stanowiska wyrażone przez karańców wcześniejszych pokoleń. Również w tym zakresie nie wprowadza on do polemiki nowych wątków, a ponadto powiela te same błędy, które pojawiają się w karańskiej krytyce rabbanizmu już od czasów Saadji Gaona, polegające na odczytywaniu literatury rabbanicznej nie zawsze w zgodzie z intencją jej autorów. Stan ten wynika zapewne z faktu, że autor *Wojny u bram* w większym stopniu rekapitułuje zastaną spuściznę karańską, niż prezentuje własne, niezależne stanowisko. Choć nie zawsze można mu zarzucić (celową?) nadinterpretację czy interpretacje chybione, to brak owej precyzji powoduje, że konieczna jest tu daleko idąca ostrożność w procesie ustalania sensów karańskiego dzieła.

Z kolei w odniesieniu do biblijnych intertekstów w dziele Szełomo ben Aharona należy zauważyć, że w partiach polemicznych wykorzy-

stywane są one przede wszystkim w ujęciu kontekstualnym, tak aby prezentowana argumentacja pozostawała w zgodzie z tekstem objawionym. Przy czym w procesie wyprowadzania regulacji prawno-religijnych w oparciu o Biblię karaimi posługują się analogią – rozszerzają zastosowanie danej interpretacji na przypadki uznane za podobne. W tym sensie autor odwołuje się również – jak sam ujmuje – do aluzyjnego charakteru Biblii Hebrajskiej, który pośrednio sugeruje pożądane odpowiedzi: albo zatem poszukuje się treści narracyjnie zbliżonych, umożliwiających wyprowadzenie ogólnych wniosków odnoszących się do rozważanego problemem (np. ustalenie datacji nadania Tory na Synaju), albo poddaje się analizie język Biblii – od rdzeni, przez pojedyncze leksemy, po całe wyrażenia – w celu ustalenia możliwych znaczeń danego terminu bądź wypowiedzi i ich następnego zastosowania do innego fragmentu tekstu, który stanowi podstawę danego prawa religijnego (np. analiza znaczenia rdzenia ר.ה.ט w kontekście menstruacji kobiet). W obu jednak przypadkach można mówić o kontekstualnym charakterze stosowanych przez karaimskiego uczonego cytatów i przywołań biblijnych.

Z drugiej strony, w przypadku cytatów biblijnych pojawiających się we *Wstępie*, to ich funkcja jest zasadniczo odmienna – nie argumentacyjna, lecz poetycka. Dosłowne przywołania oraz parafrazy fragmentów biblijnych tworzą swoisty językowy budulec, z którego artysta kreuje własną sytuację liryczną. Miejscami odwołuje się on wprawdzie do aurytetytu słowa objawionego w jego pierwotnym, biblijnym kontekście – np. wtedy, gdy przywołuje zakaz dodawania czegokolwiek do Tory, ujmowania z niej lub dokonywania w niej zmian – jednak znacznie częściej traktuje tekst biblijny jako materiał twórczy, za pomocą którego formułuje własne wypowiedzi, nadając im znaczenia odrębne od pierwotnych (źródłowych).

O ile zatem na gruncie analiz halachicznych Szełomo ben Aharon jawi się jako zgoła rzetelny rzemieślnik, to w przypadku poetyckiego *Wstępu* staje się oryginalnym twórcą i artystą. Z jednej bowiem strony świadomie wykorzystuje model teologicznej korespondencji (שאלות ותשובות, responsa) do przedstawienia w polemice twierdzeń ugruntowanych w karaimizmie już od setek lat, a z drugiej kreuje odrębny świat literacki, fikcjonalną sytuację liryczną, przez którą – choć słowami podmiotu lirycznego – wyraża własny pogląd na karaimsko-rabbaniczny konflikt. Także sposób, w jaki to czyni, świadczy nie tylko o jego

erudycji czy znakomitej znajomości Biblii Hebrajskiej, ale także o jego wrażliwości estetycznej. Z wybranych wyrażen i konstrukcji biblijnych, najczęściej pozbawionych kontekstualnego znaczenia, kreuje atmosferę poetyckiego (tudzież prorockiego) uniesienia, które pozwala jemu na literacko zapośredniczony kontakt z Bogiem odsłaniającym przed nim początki braterskiego sporu religijnego, sięgającego czasów starożytnego Izraela – co przedstawia czytelnikowi właśnie językiem i obrazowością zaczerpniętymi z Biblii.

W tym miejscu kilka słów należy poświęcić językowi dzieła i jasności formułowanych myśli. W odniesieniu do polemiki tok wypowiedzi jest na ogół zrozumiały, choć i tu są fragmenty, które charakteryzują się zaburzeniem harmonii składniowej, brakiem zgodności w wyrażeniach atrybutywnych czy błędami ortograficznymi, komplikującymi odczytanie podstawowego sensu analizowanej wypowiedzi. Mimo to przebieg wymiany argumentów pomiędzy bohaterami pozostaje interesujący, choć wymaga on z kolei znacznej orientacji w problematyce czy materiale źródłowym, gdyż wiele kwestii pozostaje niedopowiedzianych jako rzekomo oczywistych.

Z kolei w literackim *Wstępie* – którego także dotyczą te same mankamenty językowe, co polemiki – ustalanie sensów opiera się dodatkowo na specyficznej lekturze interpretacji wyszukanej metaforyki i obrazów poetyckich w duchu głównego wątku utworu – co często prowadzi do porzucenia kontekstualnego znaczenia wykorzystywanego właśnie zwrotu czy wyrażenia biblijnego. W polemice jest na odwrót: karaimski uczonej stara się owo biblijne znaczenie ustalić, by wykorzystała je argumentacyjnie w prowadzonym sporze (choć miejscami i tu sięga po biblijne słowo poza jego kontekstem, np. w funkcji kulturalnych inwektyw, aby w ten sposób odsłonić ignorancję interlokutora).

Zatem lektura hebrajskiego tekstu *Wojny u bram* wymaga od czytelnika uwagi i skupienia na omawianym właśnie wątku, tak aby w jego kontekście na bieżąco ustalać znaczenie elementów językowych wykorzystanych danej wypowiedzi literackiej (*Wstęp*) czy prowadzonego wywodu (polemika). Dla przykładu, autor najczęściej ani werbalnie, ani graficznie nie sygnalizuje początków i końców przywołań intertekstualnych, które – błędnie – mogą być odczytane jako składowe jego myśli, co powoduje pozorne sprzeczności w jego logice argumentacyjnej. Wówczas należy ustalić, czy nie referuje on czasami czyjejs

opinii, wskazać znaczenie, jakie tej opinii on przypisuje (może się nawet okazać, iż będzie ono odmienne od obiektywnego znaczenia hipotekstu), a następnie na nowo odczytać ów przytaczany fragment w kontekście prowadzonej argumentacji – o ile i sama odautorska wypowiedź nie stwarza problemów interpretacyjnych (np. co do znaczenia wykorzystanych w niej leksemów). Należy pamiętać, że Szełomo ben Aharon, pomimo że dobrze znał hebrajski, to jednak gdyby *Wojna u bram* była napisana w języku karaïmskim, byłaby bardziej klarowna aniżeli w obecnej formie.

Pozostając jeszcze w sferze analizy języka dialogu Szełomo ben Aharona, należy powiedzieć, iż jego składnia, styl wypowiedzi, jak i stosowana leksyka przypominają – szczególnie w części polemicznej *Wojny u bram* – teksty rabbaniczne. Tak więc także w odniesieniu do omawianego tu tekstu prawdziwe są słowa Mamana (2003: 496 i nn.), iż to, że karaïmi zrezygnowali z rabbanicznej halachy, nie oznacza, że zrezygnowali z rabbanicznej hebrajszczyzny.

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

Po drugie, karaïmi posługują się na potrzeby własnych wywodów nie tylko Biblią, ale także literaturą rabbaniczną. Podobnie w *Wojnie u bram* nie brakuje streszczeń, parafraz czy też całych cytatów zaczerpniętych właśnie z literatury rabbanicznej, co poniekąd wzmacnia wrażenie rabbanizacji stylu wypowiedzi karaïmskich uczonych.

Po trzecie, podobieństwo w sposobie wypowiedzi reprezentantów obu wyznań religijnych wynika ze wspólnej przeszłości. Początki karaïmskiego ruchu (zarówno VIII, jak i IX/X w.) to przecież okres wewnętrznej polemiki co do kształtu halachy w ogóle w judaizmie. Z kolei w okresie bizantyjskim, to jest, gdy powstawały najważniejsze dla karaïmów prace z zakresu ich halachy, karaïmi nierzadko korzystali z usług szkolnictwa rabbanicznego. Owa wczesna polemika, jak i późniejsza edukacja (pod okiem rabbanitów) z pewnością pozostawiły swój ślad w hebrajszczyźnie karaïmów.

Rozważając z kolei celowość powstania *Wojny u bram*, należy odnieść się do konstrukcji głównej, to jest polemicznej części dzieła. Otóż jedyną w zasadzie osobą, która w dialogu szerzej rozwija swoją argumentację, jest postać karaima. Ona głównie nadaje temu dziełu swój ton i charakter. W pierwszej części polemiki tematy do rozważań wybiera co prawda talmudysta, to jednak nie są one rozbudowane, lecz jedynie szkicowo prezentują stanowisko rabbaniczne, które jest następnie zdominowane przez rozbudowane odpowiedzi karaima. Z kolei w drugiej części dialogu to karaim formułuje obszernie zapytania, w których formułuje liczne uwagi prawnoreligijne czy analityczne, na które rabbanita zupełnie nie odpowiada. W praktyce więc w całej polemice głos należy wyłącznie do strony karaimskiej. Wynika z tego, że dzieło to ma charakter przede wszystkim wewnątrzspółnotowy, którego celem jest utwierdzenie karaimów w przekonaniu o słuszności ich prawa religijnego. Z jednej strony tekst ten podtrzymuje utrwaloną już tradycję karaimską, a z drugiej dostarcza gotowych odpowiedzi na możliwe zarzuty strony rabbanicznej dotyczące interpretacji tekstu objawionego.

Po drugie, z uwagi na brak zaangażowania rabbanity w dialog wnioskuje się, iż Szełomo ben Aharon nie odtwarza rzeczywistej dysputy teologicznej. Co prawda wkłada on w usta rabbanity poglądy, jak i argumentację charakterystyczną dla judaizmu rabbanicznego, ale wypowiedzi jego nie wynikają z prowadzenia ożywionej debaty czy z bezpośredniej reakcji na szczegółowe wywody strony karaimskiej. Cecha ta sprawia, że ta polemika nosi znamiona bardziej charakterystyczne dla korespondencji aniżeli dla naukowej debaty (i stąd responsa, hebr. שאולות ותשובות, to właściwe pojęcie określające gatunek literacki tego utworu – taki jest też odautorski podtytuł *Wojny u bram*).

Podsumowując, *Wojna u bram* stanowi cenne źródło do dalszych badań nad halachą i literaturą karaimską. Dzieło umożliwia wgląd w perspektywę karaimów polsko-litewskich przełomu XVII i XVIII w., w ich rozumienie własnej i rabbanicznej tradycji, w codzienne praktyki religijne, jak i w metody interpretacyjne tekstów biblijnych, rabbanicznych, jak i karaimskich. Ponadto, ze względu na objętość dzieła, jak i w związku z jego hybrydową strukturą (wierszowana zagadka, poetycki wstęp, dwie części polemiczne), możliwe staje się formułowanie wniosków dotyczących hebrajszczyzny Szełomo ben Aharona oraz jego kompetencji retorycznych i argumentacyjnych.



# Bibliografia

## a) teksty źródłowe

- ABRAHAM ben Maimonides.** (1958). [*w monografii: Komentarz do Wj] Perush Rabbeinu Avraham ben ha-Rambam z"l al Bereshit ve-Shemot.* Ed. Ephraim Yehuda Wiesenberg, London: Wyd. Shragai.
- ABRAHAM ibn Ezra.** [*Komentarz do Księgi Wyjścia*]. Dostęp online: [http://mg.alhatorah.org/Dual/Ibn\\_Ezra\\_Second\\_Commentary/Shemot/40.1#m7e0n6](http://mg.alhatorah.org/Dual/Ibn_Ezra_Second_Commentary/Shemot/40.1#m7e0n6).
- Biblia Hebraica Stuttgartensia.** (1997). Ed. K. Elliger, W. Rudolph et al. Editio quinta emendata opera A. Schenker. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Biblia Królowej Zofii (szarospatacka) wraz ze staroczeskim przekładem Biblii.** (1967). Wyd. Stanisław Urbańczyk i Vladimír Kyas. Część I: *Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo PAN.
- Biblja szarospatacka. Podobizna kodeksu biblioteki ref. Gimnazjum w Szarospataku.** (1930). Wyd. Ludwik Bernacki. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r.** (2000). Transkrypcja typu „B” oryginalnego tekstu z XVI w. i wstępy ks. Janusz Frankowski. Wyd. V. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”.
- CYLKOW, Izaak** (tłum.). (2009). *Tora. Pięcioksiąg Mojżesza*. T. I–II. Kraków–Budapeszt: Wydawnictwo Austeria.
- KIMCHI, Dawid (Radak).** (1847). *Rabbi Davidis Kimchi Radicum Liber: sive, Hebraeum Bibliorum Lexicon* [Sefer ha-Shorashim]. Cum Animadversionibus Eliae Levitae. Berlin: Impensis G. Bethge.
- Midrash Tanna'im al Sefer Devarim.** (1927/1928). Ed. David Zvi Hoffmann. [Reprint]. Tel Aviv [oryg. Berlin 1908/1909].
- SIMCHA ICCHAK ben Mosze Łucki.** (2002). [*Meirat ejnajim*] *Sefer Me'irat Einayim*. Ed. Yoseph Ovadyah Elgamil. Vol. 1: *Ner Mitzvah*; Vol. 2: *Ner Tzaddiqim*. Ashdod: Mekhon Tiferet Yosef le-cheqer ha-yahadut ha-qara'it.
- SZELOMO ben Aharon.** (1960). [*Uczył sobie lekturę*] *Sefer Appiryon asah lo*. Ramla: Ha-Mo'atza ha-artzit shel ha-yehudim ha-qara'im (wydanie na podstawie edycji z 14 Nisan 5720 r.).
- SZELOMO ben Aharon.** (2007). *Sefer Lechem She'arim*. Ed. Yoseph Elgamil. Ashdod: Mekhon Tiferet Yosef.
- SZELOMO ben Aharon.** (2011). *Migdal Oz*. W: Golda Akhiezer, Daniel J. Lasker (red.). „Shelomo ben Aharon mi-Troki ve-chiburo ha-anti-notzri 'Migdal Oz'”. W: *Qara'ey mizrach eyropa ba-dorot ha-acharonim*. Jerusalem: Ben-Zvi Institute, s. 97-129.

## [bazy danych i portale biblioteczne]

- AlHaTorah.org:** Midrasz do Pnp; Awraham ibn Ezra, kom. do Tory.
- HebrewBooks.org:** Elijahu Basziaczi, *Sefer ha-micwot ha-nikra 'Aderet Elijahu'* [Odessa 1870]; Juda ben Elijahu Hadasi: *Eszkol ha-kofer* [Eupatoria 1836]; Awraham ibn Ezra: *Sefer ha-ibur*; Jefet ban Ali: kom. do Tory; Saadja Gaon: *Targum ha-Tora*; Jaakow Weil, *Szeelot we-teszuwot (Responsa, halachy...)*.
- Sefaria.org:** *Pesikta rabati*; Jaakow ben Aszer, *Baal ha-turim (Kom. do Lb)*; Josef Karo: *Szulchan aruch (Nakryty stół)*; Majmonides: *Miszne Tora; More newuchim (Przewodnik błędzących)*.
- Soncino Classics Collection:** *Miszna; Talmud Babiloński; Talmud Palestyński; Midrasz raba; Raszi: kom. do Pięcioksięgu; kom. do Talmudu.*

## b) słowniki

- BEIDER, Alexander.** (2001). *A Dictionary of Ashkenazic Given Names: Their Origins, Structure, Pronunciations, and Migrations*. Bergenfield, NJ: Avotaynu.
- BROWN, Francis; DRIVER, Samuel Rolles; BRIGGS, Charles Augustus.** (1980). *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, with an Appendix Containing the Biblical Aramaic, based on the lexicon of William Gesenius (BDB)*. Oxford: Clarendon Press.
- CLINES, David J.A.** (red.). (1998). *The Dictionary of Classical Hebrew*. Vol. IV (Y-L). Sheffield: Sheffield Academic Press.
- CLINES, David J.A.** (red.). (2011). *The Dictionary of Classical Hebrew*. Vol. VIII (Sh-T). Sheffield: Sheffield Phoenix Press.
- JASTROW, Marcus.** (1903). *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. Vol. I–II. London: Luzac & Co. / New York: G. P. Putnam's Sons.
- KADDARI, Menaḥem Zevi.** (2007). *Milon ha-ivrit ha-miqra 'it: Otzar leshon ha-miqra me-alef ad tav*. Ramat Gan: Bar-Ilan University Press.
- KLEIN, Ernest.** (1987). *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*. Jerusalem: Carta / University of Haifa.
- KOEHLER, Ludwig; BAUMGARTNER, Walter.** (1995). *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament (HALOT)*. Vol. II. Red. M.E.J. Richardson. Leiden–New York–Köln: Brill.
- KOEHLER, Ludwig; BAUMGARTNER, Walter.** (1996). *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament (HALOT)*. Vol. III. Red. M.E.J. Richardson. Leiden–New York–Köln: Brill.

- KOEHLER, Ludwig; BAUMGARTNER, Walter.** (1999). *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (HALOT). Vol. IV. Leiden–Boston–Köln: Brill.
- KOEHLER, Ludwig; BAUMGARTNER, Walter; STAMM, Johann Jakob.** (2008). *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*. T. I–II. Red. wyd. pol. Przemysław Dec. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”.
- SULIMIERSKI, Filip; CHLEBOWSKI, Bronisław; WALEWSKI, Władysław** (red.). (1887). *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*. T. VIII (Perepiatycha – Pożajście). Warszawa: Nakładem Filipa Sulimierskiego i Władysława Walewskiego.

### c) prace badawcze (polski, angielski, hebrajski)

- ADANG, Camilla.** (2003). „The Karaites as Portrayed in Medieval Islamic Sources”. W: Meira Polliack (red.). *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources*. Brill, Leiden–Boston, s. 179-198.
- AKHIEZER, Golda.** (2016). *Toda ‘a historit, haskala, ve-le ‘umiyut be-kereb qara ‘ey mizrah eyropa*. Ben-Zvi Institute, Jerusalem.
- AKHIEZER, Golda.** (2018). „Historical Consciousness, Haskalah, and Nationalism among the Karaites of Eastern Europe”. W: Meira Polliack, Michael G. Wechsler (red.). *Karaite Texts and Studies*, Vol. 10. Brill, Leiden–Boston, s. 1-55.
- AKHIEZER, Golda; LASKER, Daniel.** (2011). „Šelomo ben ‘Aharon mi-Ṭroqi ve-ḥiburo ha-anṭi nošri Migdal ‘oz”. W: Dan D.Y. Shapira, Daniel J. Lasker (red.). *Eastern European Karaites in the Last Generations*. Ben-Zvi Institute, Jerusalem, s. 97-129.
- ALONI, Nehemyah.** (1964). „Seder ha-simanim (Chibur kara’i be-dikduk ha-masora mi-tkufat Moshe ben Asher)”. *Hebrew Union College Annual*, Vol. 35, s. 1-35.
- ALONI, Nehemya.** (1976). „Ben Zuta hu Ben Ata ha-Qara’i”. *Tarbiz: A Quarterly for Jewish Studies*, Vol. 45, No. 1-2, s. 78-93.
- ANKORI, Zvi.** (1952). „Eliya Bashyatchi ha-Qara’i: Le-vediqat masorotav al reshyt ha-qara’ut be-Bizantz”. *Tarbiz: A Quarterly for Jewish Studies*, Vol. 25, No. 1-2, s. 44-65.
- ARYEH, Gur, Yoseph.** (1988). *Ha-Qara ‘im be-tzfon-mizrach eyropa ba-me ‘ot ha-15, ha-16 ve-ha-17 ve-ziqatam la-qara ‘im ba-imperya ha-otmanit*. Praca magisterska napisana pod kierunkiem prof. Zvi Ankoriego. Tel Aviv University, Tel Aviv.

- ASSAF, Simha.** (1932a). „Mann, Texts and Studies” [recenzja]. *Tarbiz: A Quarterly Review of the Humanities*, Vol. 3, No. 3, s. 340-353.
- ASSAF, Simha.** (1932b). „Polemics of an Early Karaite Against Rabbinism”. *Tarbiz: A Quarterly Review of the Humanities*, Vol. 4, No. 1, s. 35-53.
- ASSAF, Simha.** (1933). „Polemics of an Early Karaite Against Rabbinism (conclusion)”. *Tarbiz: A Quarterly Review of the Humanities*, Vol. 4, No. 2-3, s. 193-206.
- ASSAF, Simha.** (1936). „Le-toledot ha-qara'im be-artzot ha-mizrach”. *Zion: A Quarterly for Research in Jewish History*, Vol. 1, s. 208-251.
- ASTREN, Fred.** (2003). „Karaite Historiography and Historical Consciousness”. W: Meira Polliack (red.). *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources*. Brill, Leiden–Boston, s. 25-69.
- ASTREN, Fred.** (2003b). „Islamic Contexts of Medieval Karaism”. W: Meira Polliack (red.). *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources*. Brill, Leiden-Boston, s. 145-177.
- ASTREN, Fred.** (2004). *Karaite Judaism and Historical Understanding*. University of South Carolina Press, Columbia.
- BACHER, Wilhelm.** (1895). „Qirqisani, the Karaite, and his Work on Jewish Sects”. *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 7, No. 4, s. 687-710.
- BAR-ILAN, Meir.** (2006). „The Calendar in the Flood Narrative”. W: Arkadiusz Sotysiak (red.). *Time and Astronomy in Past Cultures*. Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Warszawa–Toruń, s. 11-22.
- BAUMGARTEN, Joseph.** (1972). „The Unwritten Law in the Pre-Rabbinic Period”. *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*, Vol. 3, No. 1, s. 7-29.
- BECKWITH, Roger T.** (2001). *Calendar and Chronology, Jewish and Christian: Biblical, Intertestamental and Patristic Studies*. Brill, Leiden–Boston.
- BEN-DOV, Jonathan.** (2011). „Psalm 104: 19, Ben Sira, and the History of Calendars in Ancient Israel”. *The Journal of Jewish Studies*, Vol. 62, No. 1, s. 7-20.
- BEN-SHAMMAI, Haggai.** (1985). „Karaite Exegetes and their Rabbanite Environment”. W: *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies. Panel Sessions: Bible Studies and Ancient Near East*. World Union of Jewish Studies, Jerusalem, s. 43-58.
- BEN-ZION, David.** (1993). „Be-inyan ta'amey hadlaqat ner Shabbat”. W: Moshe Raziell, Aharon Katz (red.). *Magal: Chiddushey Torah u-Ma'amarim*. Ha-Machon ha-Gavoah le-Torah, Bar-Ilan University, Ramat Gan, s. 119-130.
- DE BIASI, Pierre-Marc.** (2015). *Genetyka tekstów*. Tłum. Filip Kwiatek, Maria Prussak. Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa.

- BLOOM, Maureen.** (1998). „The Legacy of ‘Sacred’ and ‘Profane’ in Ancient Israel: Interpretations of Durkheim’s Classifications”. *Jewish Studies Quarterly*, Vol. 5, No. 2, s. 121-143.
- BRÜCKNER, Aleksander.** (1962). „Marcin Czechowicz”. W: Aleksander Brückner. *Różnowiercy polscy. Szkice obyczajowe i literackie*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, s. 219-246.
- CHARLAP, Luba.** (2005). „Language and Meta-Language in the Byzantine Karaite School”. *The Journal of Jewish Studies*, Vol. 56, No. 1, s. 112-130.
- CHARLAP, Luba.** (2005b). „Peshat ve-derash be-farshanut ha-miqra ha-qara’it be-Vizantiyon: iyunim be-shittato shel Aharon ben Yosef”. *Pe’amim: Studies in Oriental Jewry*, No. 101-102, s. 115-134.
- CHIESA, Bruno; GOLDSTEIN, Miriam.** (2016). „A 14th-century Karaite View of Jewish History and Philosophy of Religion”. *Ginzei Qedem: Genizah Research Annual*, Vol. 12, s. 9\*-43\*.
- COHEN, Martin A.** (1978). „‘Anan ben David and Karaite Origins”. *The Jewish Quarterly Review (New Series)*, Vol. 68, No. 3, s. 129-145 [część 1] oraz No. 4, s. 224-244.
- COHN, Yehudah.** (2008). „Were Tefillin Phylacteries?”. *The Journal of Jewish Studies*, Vol. 59, No. 1, s. 39-61.
- DAUBE, David.** (1949). „Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric”. *Hebrew Union College Annual*, Vol. 22, s. 239-264.
- EISENSTEIN, Judah David.** (1899). „Arba’im chaser achat (Kadima)”. W: Gershon Rosenzweig (red.). *Michtav eti chodshi le-inyaney ha-chayim u-le-sifrut yisrael*. No. 3, New York.
- ELGAMIL, Joseph.** (2015). „Mavo” [Wstęp]. W: Yehuda ben David Kokizow. *Toledot chachmey ha-qara’im*. Red. Joseph Elgamil. Ashdod.
- ELGAMIL, Joseph.** (1999). „Korot chayey ha-mechaber Shelomo Yedidya ben Aharon ha-Zaken”. W: Shelomo ben Yedidya Aharon ha-Troki. *Sefer Appiryon asah lo*. Red. Joseph Elgamil. Ramla.
- ELKIN, Zeev.** (1996). „Ha-nusach ha-qara’i shel ‘Sefer ha-chilukim she-beyn beney eretz yisrael le-veney bavel’”. *Tarbiz: A Quarterly for Jewish Studies*, Vol. 66, No. 1, s. 101-114.
- ERDER, Yoram.** (1987). „Precedents Cited by ‘Anan for the Postponement of Passover that Falls on Sabbath”. *Zion: A Quarterly for Research in Jewish History*, Vol. 52, No. 2, s. 153-174.
- ERDER, Yoram.** (2003). „The Karaites and the Second Temple Sects”. W: Meira Polliack (red.). *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources*. Brill, Leiden–Boston, s. 119-144.
- ERDER, Yoram.** (2012). „The Impaling of Saul’s Descendants by the Gibeonites: Values of Divine Justice versus Peshat in Early Karaite Commentaries”. *Ginzei Qedem: Genizah Research Annual*, Vol. 8, s. 9\*-44\*.

- ERDER, Yoram.** (2013). „The Split between the Rabbanite and Karaite Communities in the Geonic Period”. *Zion: A Quarterly for Research in Jewish History*, Vol. 78, No. 3, s. 317-346.
- FLEISCHER, Ezra.** (1984). „Concerning the Celebration of Rosh Hashana in Erez Israel”. *Tarbiz: A Quarterly for Jewish Studies*, Vol. 53, No. 2, s. 293-296.
- FRAADE, Steven D.** (2010). „Theory, Practice, and Polemic in Ancient Jewish Calendars”. *Diné Israel: Studies in Halakhah and Jewish Law*, Vol. 26-27, s. 147-181.
- FRANK, Daniel.** (2002). „Eliyahu ben Barukh Yerushalmi ve-ha-vikuach ha-qara’i al ha-shechita ba-me’a ha-17”. *Pe’amim: Studies in Oriental Jewry*, No. 90, s. 53-90.
- GIL, Moshe.** (2003). „The Origins of the Karaites”. W: Meira Polliack (red.). *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources*. Brill, Leiden–Boston, s. 73-118.
- GILAT, Yitzhak D.** (1963). „Regarding the Antiquity of Several Shabbath Prohibitions”. *Bar-Ilan: Annual of Bar-Ilan University, Studies in Judaica and the Humanities*, Vol. 1, s. 106-119.
- GŁOWIŃSKI, Michał.** (2000). „O intertekstualności”. W: Ryszard Nycz (red.). *Intertekstualność, groteska, parabola. Szkice ogólne i interpretacje. Prace wybrane, t. V* (seria: Klasycy Współczesnej Myśli Humanistycznej). Wydawnictwo Universitas, Kraków, s. 5-33.
- GREENSPAHN, Frederick E.** (2011). „Sadducees and Karaites: The Rhetoric of Jewish Sectarianism”. *Jewish Studies Quarterly*, Vol. 18, No. 1, s. 30-43.
- GUEVERA, Iolanda.** (2012). *Zmierzyć świat. Kalendarze, długości i matematyka*. Tłum. Piotr Karlik. Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń.
- GUILLAUME, Philippe.** (2005). „Sabbatical Calendar and Priestly Narrative”. W: Arkadiusz Sołtysiak (red.). *Time and Astronomy in Past Cultures*. Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Warszawa–Toruń, s. 23-32.
- HALKIN, Abraham S.** (1939). „Toledot qiddush ha-chodesh be-adat ha-qara’im (1)”. *Horeb: Me’asef muqdos le-toledot yisrael ve-sifrito*, Vol. 4, s. 121-142.
- HALKIN, Abraham S.** (1939). „Toledot qiddush ha-chodesh be-adat ha-qara’im (2)”. *Horeb: Me’asef muqdos le-toledot yisrael ve-sifrito*, Vol. 5, s. 101-129.
- HARKAVY, Avraham.** (1901). „Fragments of Anti-Karaite Writings of Saadi-ah in the Imperial Public Library at St. Petersburg”. *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 13, No. 4, s. 655-668.
- HARRINGTON, Hannah K.** (1995). „Did the Pharisees Eat Ordinary Food in a State of Ritual Purity?”. *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*, Vol. 26, No. 1, s. 42-54.

- HENSHKE, David.** (1990). „The Biblical support for Eruv Tavshilin”. *Sidra: A Journal for the Study of Rabbinic Literature*, Vol. 6, s. 21-44.
- HENSHKE, David.** (1992). „The Sounding of the Shofar on the Sabbath”. *Sidra: A Journal for the Study of Rabbinic Literature*, Vol. 8, s. 19-38.
- HERR, Moshe David.** (1983). „More on Two Days of Rosh Hashanah in the Land of Israel”. *Tarbiz: A Quarterly for Jewish Studies*, Vol. 53, No. 1, s. 147-148.
- IZAK, Yitzhak; KLEIN, Alexander.** (2011). „Torah she-be-al peh: gedera, meqora ve-gorala al pi ha-Rambam”. *Bekhol Derakhekha Daehu: Journal of Torah and Scholarship*, No. 25, s. 31-46.
- KATZ, Ben Zion.** (2008). „A Study of Identical Years in the Hebrew and Gregorian Civil Calendars”. *Bekhol Derakhekha Daehu: Journal of Torah and Scholarship*, No. 20. Bar-Ilan University Press, Ramat Gan, s. 59-69.
- KLIMOVA, Veronika.** (2022). „The Karaite Catechism in Brief by Moses Firkowicz: Selected Issues in Light of the Karaite Norms and Reality”. *Przegląd Religioznawczy*, t. 3 (285), s. 187-199.
- KLIMOVA, Veronika.** (2024a). „The Rape of Dinah: Motives for Incorporation in the History of the Patriarchs”. *Verbum Vitae*, t. 42, nr 3, s. 927-940.
- KLIMOVA, Veronika.** (2024b). „Seven Karaite Heqqeshim of Torah Interpretation According to Sefer Massa u-Meriva by Abraham Firkowicz”. *Studia Żydowskie. Almanach*, nr 14, s. 31-44.
- KUBICKI, Sebastian.** (2016). „Szełomo ben Aharon”. *Studia Azjatystyczne: sprawozdania z prac badawczych nad językami, kulturą i piśmiennictwem Azji*, vol. 2, nr 2, s. 77-87.
- KUBICKI, Sebastian.** (2016b). „‘Wojna u bram’ Szełomo ben Aharona z Poswola (polski przekład ‘Wstępu’)”. *Kwartalnik Historii Żydów – Jewish History Quarterly*, nr 3 (259), s. 711-733.
- KUBICKI, Sebastian.** (2022). „Pierwszy i ostatni dzień liczenia omeru – uwagi na marginesie lektury karaimekiego dialogu Szełomo syna Aharona ‘Wojna u bram’”. *Przegląd Religioznawczy*, nr 3 (285), s. 161-170.
- KUBICKI, Sebastian.** (2025). „‘The War at the Gates’ by Shelomo ben Aharon of Poswol: Issues of Text Reading and Interpretation”. *Verbum Vitae*, vol. 43, nr 2, s. 495-517.
- LANDSBERGER, Franz.** (1960). „The Origin of the Decorated Mezuzah”. *Hebrew Union College Annual*, Vol. 31, s. 149-166.
- LASKER, Daniel J.** (1991). „The Influence of Karaism on Maimonides”. *Sefunot: Studies and Sources on the History of the Jewish Communities in the East*, Vol. 5 (20), s. 145-161.
- LASKER, Daniel J.** (1992). „Karaism in Twelfth-Century Spain”. *The Journal of Jewish Thought & Philosophy*, Vol. 1, No. 2, s. 179-195.

- LASKER, Daniel J.** (2014). „The Importance of Manuscripts for the Study of Early Modern Eastern European Karaism”. W: Judith Olszowy-Schlanger, Nicholas de Lange (red.). *Manuscripts hébreux et arabes: Mélanges en l'honneur de Colette Sirat* (seria: Bibliologia 38). Brepols, Turnhout, s. 403-412.
- LASKER, Daniel J.** (2015). „A New Series: Editions of Karaite Texts, Meira Polliack, Michael G. Wechsler” [recenzja]. *Pe'amim: Studies in Oriental Jewry*, No. 144, s. 159-165.
- MAMAN, Aharon.** (1989). „Rabbinic Hebrew in Karaite Works”. W: *Proceedings of the Tenth World Congress of Jewish Studies, Div. D, Vol. 1*. World Union of Jewish Studies, Jerusalem, s. 57-64.
- MAMAN, Aharon.** (2003). „Karaite Hebrew”. W: Meira Polliack (red.). *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources*. Brill, Leiden–Boston, s. 485-504.
- MANN, Jacob.** (1922). „A Polemical Work Against Karaite and Other Sectaries”. *The Jewish Quarterly Review* (New Series), Vol. 12, No. 2, s. 123-150.
- MANN, Jacob.** (1935). *Text and Studies in Jewish History and Literature, Vol. II: Karaitica*. Hebrew Union College Press, Cincinnati (reprint: New York 1972).
- MANN, Jacob.** (1972). „Anan's Liturgy and his Half-yearly Cycle of the Reading of the Law”. W: Philip Birnbaum (red.). *Karaite Studies*. Hermon Press, New York, s. 283-308.
- MARCUS, Yosef.** (2014). „Zizit As a Marker Of Identity: Analyzing the Story of the Fringe-Wearer and the Harlot in its Broad Literary Context”. *Netuim: A Journal for Hebrew Biblical and Ancient Near Eastern Studies*, No. 19, s. 119-137.
- MARKON, Isaac.** (1946). „The Karaite Daniel Al-Kumisi and his Commentary on the Minor Prophets”. W: Edward Robertson, Meir Wallenstein (red.). *Melila*, Vol. 2. Manchester University Press, Manchester, s. 187-207.
- MILIKOWSKY, Chaim.** (1994). „The End of Prophecy and the Closure of the Bible in Judaism of Late Antiquity”. *Sidra: A Journal for the Study of Rabbinic Literature*, Vol. 10, s. 83-94.
- MORGENSTERN, Julian.** (1924). „The Three Calendars of Ancient Israel”. *Hebrew Union College Annual*, Vol. 1, s. 13-78.
- MORGENSTERN, Julian.** (1926). „Additional Notes on 'The Three Calendars of Ancient Israel'”. *Hebrew Union College Annual*, Vol. 3, s. 77-107.
- MORGENSTERN, Julian.** (1968). „Lag ba'omer – its Origin and Import”. *Hebrew Union College Annual*, Vol. 39, s. 81-90.
- MUCHOWSKI, Piotr.** (2012). „Esseńczycy a karaimi: problem genezy karaimizmu w wypowiedziach karaimów polskich”. *Scripta Biblica et Orientalia*, nr 4, s. 125-136.

- MUCHOWSKI, Piotr.** (2013). *Folk Literature of the Polish-Lithuanian Karaites. Abkowicz 3 Manuscript, Part 2.* Aix-en-Provence, Paris.
- MUCHOWSKI, Piotr.** (2014). „Z badań Ananiasza Zajączkowskiego nad folklorem karaimskim”. *Almanach Karaimski*, nr 3, s. 139-147.
- MUCHOWSKI, Piotr.** (2020). „Dating formulae in Hebrew manuscripts from the Abraham Firkowicz collections in the National Library of Russia”. *Kwartalnik Historii Żydów – Jewish History Quarterly*, nr 4 (276), s. 901-913.
- MUCHOWSKI, Piotr.** (2021). „On the Conversion of a Polish Rabbanite to Karaite Judaism”. *Kwartalnik Historii Żydów – Jewish History Quarterly*, nr 3 (279), s. 707-720.
- MUCHOWSKI, Piotr.** (2024). „Genesis 5: 24 in Karaite Exegesis: Printed Commentaries”. *The Biblical Annals*, t. 14, nr 3, s. 531-552.
- NAUMOWICZ, Józef.** (2000). *Geneza chrześcijańskiej rachuby lat. Historyczno-teologiczne podstawy systemu Dionizego Mniejszego.* Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków–Tyniec.
- NAEH, Shlomo.** (1992). „Did the Tannaim Interpret the Script of the Torah Differently from the Authorized Reading?”. *Tarbiz: A Quarterly for Jewish Studies*, Vol. 61, No. 3-4, s. 401-448.
- NEMOY, Leon.** (1978). „Two Controversial Points in the Karaite Law of Incest”. *Hebrew Union College Annual*, Vol. 49, s. 247-265.
- NEMOY, Leon.** (1980). „Elijah ben Abraham and His Tract Against the Rabbanites”. *Hebrew Union College Annual*, Vol. 51, s. 63-87.
- NOAM, Vered.** (2015). „Essentialism, Freedom of Choice, and the Calendar: Contradictory Trends in Rabbinic Halakhah”. *Diné Israel: Studies in Halakhah and Jewish Law*, Vol. 30, s. 1-32.
- OLSZOWY-SCHLANGER, Judith.** (1998). *Karaite Marriage Documents from the Cairo Geniza. Legal Tradition and Community Life in Mediaeval Egypt and Palestine.* Brill, Leiden–New York–Köln.
- OLYAN, Saul M.** (2004). „Purity Ideology in Ezra-Nehemiah as a Tool to Reconstitute the Community”. *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, Vol. 35, No. 1, s. 1-16.
- PETUCHOWSKI, Jakob J.** (1966). „Reform Benedictions for Rabbinic Ordinances. A Chapter in the History of European Liberal and Reform Liturgy”. *Hebrew Union College Annual*, Vol. 37, s. 175-189.
- POLLIACK, Meira.** (1996). „Medieval Karaite Views on Translating the Hebrew Bible into Arabic”. *The Journal of Jewish Studies*, Vol. 47, No. 1, s. 64-91.
- POLLIACK, Meira.** (2003). „Preface”. W: Meira Polliack (red.). *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources.* Brill, Leiden-Boston, s. XVII-XXXI.

- POLLIACK, Meira.** (2015). „The Karaite Inversion of ‘Written’ and ‘Oral’ Torah in Relation to the Islamic Arch-Models of Qur’an and Hadith”. *Jewish Studies Quarterly*, Vol. 22, No. 3, s. 240-265.
- POZNAŃSKI, Samuel Abraham.** (1898). „The Anti-Karaite Writings of Saadiah Gaon”. *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 10, No. 2, s. 238-276.
- POZNAŃSKI, Samuel Abraham.** (1898b). „Ben Meir and the Origin of the Jewish Calendar”. *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 10, No. 1, s. 152-161.
- POZNAŃSKI, Samuel Abraham.** (1906). „The Karaite Literary Opponents of Saadiah Gaon in the Tenth Century”. *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 18, No. 2, s. 209-250.
- POZNAŃSKI, Samuel Abraham.** (1907). „The Karaite Literary Opponents of Saadiah Gaon in the Eleventh Century”. *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 19, No. 1, s. 59-83.
- POZNAŃSKI, Samuel Abraham.** (1908). „The Karaite Literary Opponents of Saadiah Gaon in the Twelfth and Thirteenth Centuries”. *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 20, No. 1, s. 74-85.
- POZNAŃSKI, Samuel Abraham.** (1908b). „The Karaite Literary Opponents of Saadiah Gaon in the Fourteenth to Nineteenth Centuries”. *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 20, No. 2, s. 216-231.
- POZNAŃSKI, Samuel Abraham.** (1908c). „Addenda and Corrigenda to my Essay on ‘The Anti-Karaite Writings of Saadiah Gaon’”. *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 20, No. 3, s. 531-540.
- POZNAŃSKI, Samuel Abraham.** (1971). „Karaite Miscellanies”. W: Philip Birnbaum (red.). *Karaite Studies*. Hermon Press, New York, s. 243-258.
- RATAJCZYK, Maciej.** (2019). „Funeral and Mourning Rituals in Halicz in the Yoke of Tradition Short Story: Evaluating Reuven Fahn’s Account in Terms of Facts”. *Kwartalnik Historii Żydów – Jewish History Quarterly*, nr 4 (272), s. 969-983.
- RATAJCZYK, Maciej.** (2021). „Osiemnastowieczne świadectwo karaimskich zwyczajów dotyczących *tum’at met* – *Sefer Me’irat Enajim*”. *Kwartalnik Historii Żydów – Jewish History Quarterly*, nr 3 (279), s. 707-720.
- RATSON, Menachem.** (2007). „Political Leadership and the Law in Maimonides’ Thought: Flexibility and Rigidity”. *Hebraic Political Studies*, Vol. 2, No. 4, s. 445-468.
- RAVITSKY, Aviram.** (2016). „Sa’adya Ga’on and Ya’qūb al-Qirqisānī on the Logical Structure of the Rational and Traditional Laws: Logic and Kalām in the Karaite-Rabbanite Controversy”. *Tarbiz: A Quarterly for Jewish Studies*, Vol. 84, No. 1-2, s. 165-204.
- REGEV, Eyal.** (2000). „Pure Individualism: The Idea of Non-Priestly Purity in Ancient Judaism”. *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*, Vol. 31, No. 2, s. 176-202.

- REVEL, Bernard.** (1911-1912). „Inquiry into the Sources of Karaite Halakah” [Część 1]. *The Jewish Quarterly Review* (New Series), Vol. 2, No. 4, s. 517-544.
- ROSENTHAL, Franz.** (1944). „Yôm Tōb”. *Hebrew Union College Annual*, Vol. 18, s. 157-176.
- ROSIK, Mariusz.** (2003). *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej*. Wydawnictwo Tum, Wrocław.
- SCHLOSSBERG, Eliezer; FLEISHMAN, Joseph.** (2015). „Early Karaite Interpretation to Deuteronomy 22: 13-21”. *Ginzei Qedem: Genizah Research Annual*, Vol. 11, s. 113\*-140\*.
- SCHREINER, Stefan.** (2002). „Isaac of Troki’s Studies of Rabbinic Literature”. W: Antony Polonsky (red.). *Polin: Studies in Polish Jewry, Vol. 15*. Oxford-Portland, s. 249-260.
- SCHUR, Nathan.** (1995). *The Karaite Encyclopedia*. Peter Lang, Frankfurt am Main–New York.
- SCHWARTZ, Joshua.** (1980). „Tension Between Palestinian Scholars and Babylonian Olim in Amoraic Palestine”. *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*, Vol. 11, No. 1, s. 78-94.
- SHAPIRA, Dan.** (2014). „The First Jews of Ukraine”. W: Yohanan Petrovsky-Shtern, Antony Polonsky (red.). *Polin: Studies in Polish Jewry, Vol. 26*. Oxford-Portland, s. 51-70.
- STEINFELD, Zvi Arie.** (1985). „The Sounding of the Shofar on the New Moon”. *Tarbiz: A Quarterly for Jewish Studies*, Vol. 54, No. 3, s. 367-391.
- STERN, Sacha.** (2016). „A primitive rabbinic calendar text from the Cairo Genizah”. *The Journal of Jewish Studies*, Vol. 67, No. 1, s. 68-90.
- TOMAL, Maciej.** (2017). „Karaïmskie piśmiennictwo prawnicze na przykładzie prawa posiadania nieruchomości”. W: Piotr Muchowski, Anna Sulimowicz (red.). *Prace Karaimoznawcze, t. 8*. Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań, s. 85-102.
- TUORI, Riikka.** (2013). *Karaite Zēmīrōt in Poland-Lithuania. A study of paraliturgical Karaite Hebrew Poems from the seventeenth and eighteenth centuries* [Praca doktorska]. University of Helsinki, Helsinki.
- VERED, Noam.** (2008). „The Dual Strategy of Rabbinic Purity Legislation”. *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*, Vol. 39, No. 4-5, s. 471-512.
- VIEZEL, Eran.** (2009). „‘Nitna ha-Torah halakhoteyha ve-diqduqeyha u-ferusheyha al yedey Moshe be-Sinai’: ha-im ha-perushim nitanim leshichzur? Emdato shel Rashi ba-sugya yesod”. *Jewish Studies (Mada’ey ha-Yahadut)*, No. 46, s. 113-157.

- WACHOLDER, Ben Zion; WEISBERG, David B.** (1971). „Visibility of the New Moon in Cuneiform and Rabbinic Sources”. *Hebrew Union College Annual*, Vol. 42, s. 227-242.
- WACHOLDER, Ben Zion.** (1973). „The Calendar of Sabbatical Cycles During the Second Temple and the Early Rabbinic Period”. *Hebrew Union College Annual*, Vol. 44, s. 153-196.
- WASSÉN, Cecilia.** (2016). „The (Im)purity Levels of Communal Meals within the Qumran Movement”. *Journal of Ancient Judaism*, Vol. 7, Issue 1, s. 74-92.
- WAŚOWICZ, Henryk.** (2015). *Chronologia średniowieczna*. Wydawnictwo KUL, Lublin.
- WEINBERG, Leon J.** (1994). „Moses Dar‘ī, Karaite Poet and Physician”. *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 84, No. 4, s. 415-439.
- WEIS, Pinchas R.** (1944). „Ibn Ezra, the Karaites and the Halakah”. *Melila*, Vol. 1, s. 35-53.
- WEIS, Pinchas R.** (1946). „Ibn Ezra, the Karaites and the Halakah”. *Melila*, Vol. 2, s. 121-134.
- WEIS, Pinchas R.** (1950). „Ibn Ezra, the Karaites and the Halakah”. *Melila*, Vol. 3-4, s. 188-203.
- WIESENBERG, Ephraim Jehudah.** (2007). „Calendar”. W: *Encyclopaedia Judaica*, second edition, Vol. 4. Thomson Gale, Detroit, s. 354-363.
- YAHUDA, Abraham Shalom.** (1942). „Saadia and the Karaite Threat in the Light of the Mohammedan World”. *Bitzaron: The Hebrew Monthly of America*, Vol. 7, No. 3 (39), s. 182-195.
- YARIV, Arye.** (2014). *The Karaite-Jews in the Polish-Lithuanian Commonwealth: Community Institutions, Relations with the Rabbanite-Jews and Other Minorities in the Country* [Praca doktorska]. Tel Aviv University, Tel Aviv.
- ZEITLIN, Solomon.** (1954). „The Second Day of the Holidays in the Diaspora”. *The Jewish Quarterly Review* (New Series), Vol. 44, No. 1, s. 26-36.







Monografia poświęcona jest literackiej analizie wybranych kontrowersji rabbaniczno-karaïmskich, zawartych w *Wojnie u bram* (להם שערים) Szełomo ben Aharona, wybitnego karaïmskiego uczonego przełomu XVII i XVIII w., działającego na litewskich terenach I Rzeczypospolitej. Dzieło to wpisuje się w nurt karaïmskiej literatury apologetycznej, ukierunkowanej na obronę własnego prawa religijnego przy jednoczesnej krytyce halachy rabbanicznej. Stanowi ono istotne świadectwo intelektualnego oraz religijnego sporu między litewskimi karaïmami a rabbanitami na przełomie wieków. Szełomo uczestniczył w nim jako bezpośredni obserwator i aktywny polemista, wykazując się erudycją w zakresie obu tradycji prawno-religijnych, jak i w procesie egzegezy Biblii Hebrajskiej. *Wojna u bram* to polemika zredagowana w formie responsów, opartych na strukturze pytań i odpowiedzi (שאלות ותשובות), które odzwierciedlają dialog pomiędzy dwoma uczonymi – reprezentantami tradycji karaïmskiej oraz rabbanicznej. O ile zasadnicza część dzieła realizuje cele argumentacyjne i polemiczne, o tyle poprzedzający ją odautorski *Wstęp* (הקדמה) cechuje się wysokim stopniem poetyckości, w którym dominuje walor literacki, nie zaś funkcja ściśle informacyjnego czy naukowego wprowadzenia. Został on napisany językiem bogatym w metafory oraz kunsztowne nawiązania do frazeologii Biblii Hebrajskiej, co świadczy o artystycznych ambicjach karaïmskiego uczonego. Na szczególną uwagę zasługuje zatem owo zestawienie poetyckiego prologu (zamiast klasycznej, odautorskiej przedmowy) z następującą po niej rygorystyczną polemiką teologiczną. Zastosowanie tak odmiennych rejestrów formalnystylistycznych w obrębie jednego dzieła stanowi nie tylko oryginalny wkład Szełomo ben Aharona w rozwój karaïmskiej myśli teologicznej oraz literatury pięknej, ale także odślania jego przemyślaną strategię komunikacyjną. Autor dąży bowiem do wielopoziomowego oddziaływania na odbiorcę, angażując nie tylko sferę racjonalną czytelnika, ale również jego emocjonalną i estetyczną wrażliwość. Należy podkreślić, iż dzieło Szełomo posiada wysoką wartość reprezentatywną dla piśmiennictwa karaïmów osiadłych w I Rzeczypospolitej na przełomie XVII i XVIII w., a jego rękopiśmienne odpisy już od XVIII w. zaczęły docierać m.in. na Krym, do Konstantynopola czy do Egiptu (Kairu).

(Ze *Wstępu*)

ISBN 978-83-68668-25-4

DOI 10.48226/978-83-68668-25-4