

MAREK I. BARANIAK

Uniwersytet Warszawski

Wydział Orientalistyczny

e-mail: m.baraniak@uw.edu.pl

ORCID: 0000-0001-5665-1089

DOI: 10.34813/ptr4.2020.8

Nie ma Tory poza Mojżeszem

There is no Torah except Moses

„Mojżesz otrzymał Torę z Synaju i przekazał ją”
(m. Awot 1,1)

Abstract. Diachronic reading of the Jewish authoritative texts clearly confirms that at the center of the main principles of Judaism is the faith in the Torah revealed by God and transmitted to Israel by Moses in Sinai – in other words historically understood revelation and its human intermediary. The popular recently theological theories of the “unfolding revelation”, which marginalizes or excludes from the principles of Judaism the faith in the figure of Moses and the events at Sinai, refutes the biblical and rabbinical understanding of the Revelation. They offer in that place a description of a hypothetical reality that from the perspective of the actual synthesis of Judaism is unacceptable.

Keywords: Judaism, Torah, Moses, Sinai.

W żydowskim religijnym opisie historii świata dominują trzy kluczowe pojęcia: stworzenie, objawienie i zbawienie (Karesh, Hurvitz, 2006, s. 418). Stworzenie odnosi się do początków świata, objawienie do nadania Tory na górze Synaj, natomiast pełnia zbawienia nadejdzie na końcu czasu. Ponieważ judaizm pod względem genezy, jak i natury jest religią etniczną (Brandon, 2012), to zbawienie postrzegano głównie w kategoriach losu Izraela jako ludu wybranego przez Jahwe. Z tego powodu biblijna historia wyjścia z Egiptu zawsze była rozumiana jako obraz początku Bożego zbawienia, o którym pamięć utrwała powtarzany każdego roku rytuał święta Paschy.

Określona w ten sposób nadzieja zbawienia znalazła się nie tylko w centrum liturgii, lecz także praktyki życia żydowskiego. Z upływem czasu rozwijająca się na tym gruncie wiara w wypełnienie obietnicy zbawienia stała się głównym czynnikiem warunkującym przetrwanie religijnej społeczności żydowskiej przez ponad dwa tysiące lat.

Lektura diachroniczna autorytatywnych dla tradycji żydowskiej tekstów jednoznacznie potwierdza, że w centrum głównych zasad judaizmu znajduje się wiara w Torę, objawioną przez Boga i przekazaną Izraelowi za pośrednictwem Mojżesza na Synaju, innymi słowy – historycznie rozumiane Objawienie i jego ludzki pośrednik. Popularyzowane obecnie teorie teologiczne tzw. ujawniającego się objawienia (*unfolding revelation*), które marginalizują bądź nawet wykluczają z zasad wiary postać Mojżesza oraz wydarzenia na Synaju, obalają biblijne i rabiniczne rozumienie Objawienia. Oferują one w to miejsce opis hipotetycznej rzeczywistości – która z perspektywy aktualnych prób syntezy judaizmu jest nie do zaakceptowania.

Zbawienie i Tora

Historia Żydów obfituje w relacje ukazujące przykłady cudownego ocalenia jednostek, jak i całego narodu. Wśród nich wyjście z Egiptu ma najbardziej fundamentalne znaczenie jako konstytutywny obraz, w ramach którego rozumiana jest idea Bożego zbawienia, które osiągnie swoją pełnię w czasach ostatecznych. Pamięć o tym wydarzeniu jest przywoływana najwyraźniej w rytuale święta Paschy, wiążąc w ten sposób na trwałe wizję odbudowy świętego ludu Boga z powrotem do Ziemi Świętej. Do tego nowego porządku miałaby być włączona także nawrócona i oczyszczona pozostała część ludzkości, która zgodnie z obietnicą Boga daną Abrahamowi także została objęta błogosławieństwem (Rdz 22,16–18; por. Za 8,22). Jest zatem zrozumiałe, że również we współczesnym judaizmie idea zbawienia (*ge'ulla*) (Schechter, Dembitz, 2006, s. 648) odnosi się do działania Boga wybawiającego lud Izraela z różnych dziejowych wygnań i niewoli, obejmując również to oczekiwane od wieków ostateczne zbawienie (Karesh, Hurvitz, 2006, s. 418).

W przeciwieństwie do chrześcijan wyznawcy judaizmu nie koncentrują tak bardzo uwagi na osobistym zbawieniu. Mimo tego, że nie uznają też zwerbalizowanej przez Pawła Apostoła doktryny grzechu pierworodnego (Rz 5,12–21), to jednak przykładają duże znaczenie do indywidualnej moralności, tak jak ją określa Tora – wzywając jednostki do świętości (Kpł 17–26). W ten sposób judaizm łączy zbawienie jednostki ze zbawieniem całego ludu, gdzie idea zbawienia jest nierozzerwalnie związana z nadzieją odbudowy narodu. Nawet upowszechnienie się od II wieku p.n.e. w popularnych nurtach judaizmu wiary w zmartwychwstanie i związanego z nim powszechnego sądu ostatecznego nie zmieniły etnicznego charakteru rozwijającej się soteriologii.

Między religijnymi społecznościami żydowskimi nie ustaje debata, czy powstanie niezależnego państwa Izraela zbliża, czy też oddala je od ery mesjańskiej. Podczas gdy większość widzi w tym politycznym fakcie krok w stronę wypełnienia escha-

tologicznej wizji zgromadzenia wygnańców i odrodzenia starożytnego Izraela, to ultraortodoksyjni Żydzi odmawiają pełnego uznania współczesnego państwa Izraela, uważając, że tylko Bóg przez swojego Mesjasza może przywrócić prawdziwy Izrael w czasie ostatecznego zbawienia. Zarazem uważają oni, że nie należy podejmować żadnych prób celowo przyspieszających jego nadejście.

W Biblii, jak i literaturze rabinicznej znajdują się fragmenty mówiące o konkretnych kazusach skutkujących wyłączeniem, „odcięciem” danej jednostki od społeczności Izraela – a tym samym pozbawianej możliwości zbawienia. W najstarszych źródłach tannaickich pojawia się fraza określająca heretyka jako „odrzucającego korzeń” (*kofer be-ik(k)ar*) (b. Sanhedrin 38b). Zarazem są zauważane wersety w literaturze talmudycznej redukujące 613 przykazań (*TaRJaG micwot*) do kilku fundamentalnych etycznych praw czy nawet jednej zasady wiary (Kpł 19,18; b. Szabat 31a). Niemniej jednak należy przyznać, że koncepcja „dogmatu” w literaturze talmudycznej jest raczej nieobecna. Natomiast późniejsze wysiłki średniowiecznych żydowskich filozofów podejmujących kwestię zasad judaizmu musiały już skonfrontować się z koncepcją dogmatu w Kościele chrześcijańskim (Neumark, 1919).

Pod koniec XII wieku Mojżesz Majmonides jako pierwszy w głównym nurcie judaizmu rozwinął formalną dyskusję na temat principiów (dogmatów) judaizmu (Kellner, 1981, s. 231–233). W komentarzu do Miszny (m. Sanhedrin 10,1 [*Perek Helek*]) wyszczególnił on trzynaście punktów (*Szlosza asar ik(k)arim*) odnoszących się do: (1) istnienia Stwórcy; (2) jedyności Boga; (3) niematerialności Boga; (4) wieczności Boga; (5) wyłączności kultu Boga; (6) istnienia profetyzmu; (7) Mojżesza największego proroka; (8) całej Tory danej od Boga przez Mojżesza; (9) autentyczności i niezmienności Tory; (10) wszechwiedzy Boga; (11) nagrody za wypełnianie Tory i kary za odstępstwo od niej; (12) przyjścia Mesjasza; (13) zmartwychwstania (Hyman, 1967, s. 119–144). Majmonides uważał, że wyznawanie wiary we wszystkie wymienione zasady jest warunkiem koniecznym przynależności do Izraela i w dalszej perspektywie zbawienia – niezależnie od indywidualnej ludzkiej ułomności moralnej i grzeszności (Twersky, 1972, s. 401–423). Wyszczególnienie tych zasad pozwoliło na odróżnienie wyznawców judaizmu od karaimów z jednej i od chrześcijan oraz muzułmanów z drugiej strony. Wyznaczały one granicę oddzielającą prawdziwą wiarę od herezji i stanowią obecnie integralną część prawie wszystkich modlitewników żydowskich.

Sformułowane przez Majmonidesa zasady judaizmu spotkały się z reakcją z dwóch przeciwnych stron (Frank, 2003; Stern, 2003). Niektórzy krytycy akceptowali jego przekonanie o tym, że judaizm ma swe zasady wiary – podobnie jak chrześcijanie dogmaty, ale odrzucali wyszczególnione przez niego sformułowania i ich podział. Tak na przykład Izaak ben Abba Mari (XIII wiek) i Hasdai Crescas (XIV wiek) (Pines, 1967, s. 22–23; Crescas, tłum. 1990, 2,5.5) uważali, że zasady judaizmu powinny być rozumiane jako aksjomaty, których odrzucenie skutkowałoby załamaniem wiary. Nie oznacza to, że odrzucali zbawczy charakter zasad, ale je po prostu inaczej definiowali. Inni, jak Izaak Abrawanel (Mihaly, 1955, s. 481–502; Kellner, 1977, s. 1183–1200), negowali taką próbę syntezy w całości, uważając, że

wszystkie elementy wiary żydowskiej tworzą fundament judaizmu, z którego nie można wyłonić jakiegś szczególnej grupy.

W trzynastu zasadach – będących syntezą judaizmu – Majmonides przywołuje w centralnych punktach dwukrotnie postać Mojżesza (7.8) i trzykrotnie odwołuje się do Tory (8.9.11) – przypomina to o centralnym znaczeniu „przekazania Tory” (*mat(t)an Tora*) Mojżeszowi (Wj 19–20) dla wiary i tożsamości Żydów. Wspomniane zasady łączy komentowany przez Majmonidesa fragment Miszny (m. Sanhedrin 10,1) przywołujący teologiczną koncepcję „Tory z Nieba” (*Tora min ha-Szam(m)ajim*), w której zawiera się także pojęcie „Tory z Synaju” (*Tora mi-Sinaj*) (m. Awot 1,1). W tradycji ortodoksyjnego judaizmu teologia „Tory z Synaju” jest niezbywalnym aksjomatem. Liberalny judaizm odwołuje się już do różnych teologicznych wykładni tej doktryny, natomiast niektórzy liberalni Żydzi całkowicie ją odrzucają.

„Tora z Synaju”

Nazwa Tora wywodzi się od rdzenia hebrajskiego czasownika *jrh*, który zawiera się w obrębie pola semantycznego opisującego aktywność związaną z „uczeniem” (Kpł 10,11; Harvey, 2006, s. 39). Dlatego znaczenie tej formy imiennej powinno być kojarzone z „nauczaniem”, natomiast popularne określenie „prawo” nie byłoby w tym przypadku odpowiednie¹. W kilku wersetach Biblii wyrażenie „Tora Mojżesza” (Pwt 4,4, 33,4; Joz 1,7; Ezdr 3,2, 7,6, 8,1.8; Mal 3,22) jest odnoszone głównie do Pięcioksięgu jako części odróżniającej się od pozostałych ksiąg biblijnych². Natomiast w luźnym związku znaczeniowym tradycja łączy ten termin z całością kanonu Biblii Hebrajskiej. Dalsze rozwinięcie tego terminu polegało na wyszczególnieniu Tory spisanej (*Tora sze-bi-chtaw*) i Tory ustnej (*Tora sze-be-al pe*). Pojawiające się w Biblii formy liczby mnogiej *Torot* (np. Rdz 26,5) skojarzono w ten sposób z tymi dwoma kanałami Bożego objawienia, które tradycja zgodnie uznaje za jednocześnie dane Mojżeszowi na górze Synaj (por. b. Joma 28b). Na usprawiedliwienie tej koncepcji przyjmowany jest werset z Księgi Wyjścia (Wj 34,27; w tłumaczeniu dosłownym): „Napisze słowa te, bo przez usta słów tych zawarłem przymierze z tobą i Izraelem”. Czasownik „napisz” (*ketaw*) uznano za wyrażający autorytet prawa spisane (stąd określenie *Tora sze-bi-chtaw*, tj. Tora zawarta w słowie *ketaw*), natomiast wyrażenie „przez usta” (*al pe*) odniesiono do prawa ustnego (*Tora sze-be-al pe*, tj. Tory zawartej we frazie *al pe*) (por. b. Git(t)in, 60b). Ostatecznie słowa Tora zaczęto używać na określenie całego korpusu prawa żydowskiego (*halacha*), począwszy od Biblii, przez talmudy, aż do najnowszych rabinicznych interpretacji i rozstrzygnięć.

¹ Nb. tłumaczenie Septuaginty oddaje hebrajski termin *tora* przez greckie słowo *nomos* „prawo”, prawdopodobnie w znaczeniu zbioru żywej tradycji i zwyczajów. Późniejsze tłumaczenie na łacinę przez rzeczownik *lex* „prawo” (w sensie dosłownym) dało historyczne podstawy powstania tej legalistycznej i zatem błędnej nadinterpretacji.

² Później zaczęto określać całą Biblię przez akronim TaNaCh (od początkowych liter trzech części Biblii Hebrajskiej: Tora – Pięcioksiąg, Newiim – Prorocy, Ketuwim – Pisma). W halachicznej literaturze termin ten odróżniał prawo pochodzenia biblijnego (aram. *de-Orait* – „z Tory”) od pochodzenia rabinicznego (*de-rabbanan*).

Miszna w jednym z najważniejszych traktatów – prezentujących dorobek etycznej myśli żydowskiej – stwierdza na jego początku, że Mojżesz otrzymał „Torę z Synaju” (*Tora mi-Sinaj*) (m. Awot 1,1). Teologiczne znaczenie tego pojęcia zawiera się także w zwrocie „Tora (jest) z nieba” (*Tora min ha-Szam(m)ajim*) (m. Sanhedrin 10,1). Dalej Miszna przywołuje słowa rabiego Akiwy. Ten nazwał Torę „cennym narzędziem, którym świat został stworzony” (m. Awot 3,14[15]). W tle tych wypowiedzi zarysowuje się koncepcja preegzystencji Tory w niebie, nie tylko zanim Bóg objawił ją Mojżeszowi, ale jeszcze przed stworzeniem świata (Harvey, 2006, s. 40–41). Już apokryficzna – z punktu widzenia żydowskiego – Księga Mądrości Syracha utożsamia Torę z personifikacją preegzystującej mądrości (1,1–5.26, 15,1, 24,1 i nn., 34,8; por. Prz 8,22–31). W tym kontekście Hoszaja Raba jednoznacznie utożsamiał Torę z preegzystującą mądrością wspomnianą w Księdze Przysłów. Dokonał przy tym zmiany interpretacji pierwszego słowa Księgi Rodzaju (Rdz 1,1) *bereszit* – tłumaczonego zwykle jako okolicznik czasu „na początku” – na „przez początek” (w znaczeniu sprawczym). Uznał wyrażenie *bereszit* „początek” prawdopodobnie w sensie filozoficznym greckiego tłumaczenia *arche* za oznaczające Torę – jako Mądrość (por. Prz 8,22; Rdz Raba 1,1). Koncepcja preegzystencji Tory jest już widoczna w systemie filozoficznym Filona, który pisał o preegzystencji Słowa Boga (logosu) i jego roli w stworzeniu (por. *Opif.* 20,25,36; *Cher.* 127), utożsamiając je z Torą (*Mig.* 130; por. *Opif.* i *II Mos.*) (Osmański, 2003, s. 349–401). Literatura rabiniczna uznawała Torę za jedną z sześciu bądź siedmiu rzeczy uprzednich w stosunku do aktu stworzenia świata (Rdz Raba 1,4; Pesikta Rabati 54a itp.). Wśród nich tylko Tron Chwały (*Kise ha-Kawod*) i poprzedzająca go Tora miałyby być rzeczywiście stworzone.

Natura i znaczenie preegzystencji Tory było żywo dyskutowane przez średnio-wiecznych filozofów żydowskich. Parę wieków po Filonie Saadia Gaon odrzucał dosłowną wiarę w preegzystencję bytów, uzasadniając to sprzecznością z zasadą stworzenia z niczego (*ex nihilo*) (Saadia, wyd. 1948, 1,3). Juda ben Barzillai z Barcelony wskazał w tej koncepcji dodatkowy logiczny problem miejsca, gdzie Bóg miałby utrzymywać preegzystującą Torę? W swych rozważaniach doszedł do wniosku, że Tora istniała jako myśl w umyśle Boga. Ostatecznie stwierdza, że idea preegzystencji Tory jest jedynie metaforą rabiniczną – wypowiedzaną z miłości do Tory i tych, którzy ją studiują – mówiącą jedynie, że sama Tora jest godna stworzenia przed światem (Barzillai, wyd. 1885, s. 88–89).

Majmonides omawiał pochodzenie Tory z punktu widzenia epistemologii wyjątkowego prorocstwa Mojżesza (*Przewodnik błędzących* 2,35, 3,51). Jego dyskusja jest jednak dość ezoteryczna i kontrowersyjna, dlatego też i samo stanowisko dotyczące pochodzenia Tory jest niejednoznaczne. W ramach neoplatońskiej ontologii Izaak ibn Latif (XIII wiek) zasugerował, że Tora poprzedza świat nie w czasie, ale pod względem rangi bytu. Tora miałaby być światem wyższym (jako mądrość lub intelekt), który ontologicznie poprzedza świat środkowy (sfery niebieskie, Tron Chwały), które z kolei też ontologicznie wyprzedzają świat niższy (nasz świat zmieniających się elementów; *Szaar ha-Szam(m)ajim*). Podczas gdy tradycja preegzystencji Tory przez większość filozofów była na przemian ignorowana lub wyjaśniana, to stała się ona fundamentalną zasadą w Kabale (Wilensky-Heller, 1967, s. 185–223).

Hasdai Crescas (XIV wiek) w swojej krytyce fizyki Arystotelesa odrzucił zależność czasu od ruchu, był w stanie przyjąć preegzystencję Tory dosłownie jako chronologiczną (Crescas, tłum. 1990, s. 138; Ackerman, 2003, s. 345–348; Harvey, 2003, s. 265, 272). Interpretował ją jako metonimię odnoszącą się w rzeczywistości do samego zamysłu Tory. Ponieważ zamysł Tory i zamysł świata są te same – miłość – oraz ponieważ ostateczna przyczyna przedmiotu poprzedza go, wynika z tego, że zamysł Tory (tj. miłość) chronologicznie poprzedza świat. Miłość (zamyśl Tory) jako ostateczna przyczyna jest niezbędnym warunkiem zaistnienia świata. Wyraża to talmudyczne *dictum*: „czy nie dla Tory (tj. zamysłu Tory – miłości) nie zaistniały niebo i ziemia” (Pesikta Rabati 68b; Or Adonai 2,6,4).

Podobnie Josef Albo (XV wiek) interpretował teologicznie preegzystencję Tory w znaczeniu ostatecznej przyczyny. Uważał, że człowiek istnieje ze względu na Torę, a skoro świat zaistniał ze względu na człowieka, to zatem Tora poprzedza także świat – w sensie arystotelesowskim – jako ostateczna przyczyna (Sefer ha-Ik(k)arim 3,12).

Mojżesz jako pośrednik

W tradycji żydowskiej istnieje wyraźna sprzeczność w interpretowaniu tożsamości Mojżesza (Jacobs, 2006, s. 533–534). Jest on uważany za największego żydowskiego nauczyciela, z którym Bóg rozmawiał „twarzą w twarz” (por. Wj 33,11), i pośrednika między Bogiem a człowiekiem oraz wzór proroka (Pwt 18,15.18) i przekaziciela Tory ludzkości. Jednak zarazem niezwykle skrupulatnie unikane jest przypisywanie mu jakichkolwiek boskich atrybutów – jest on postrzegany jako prawdziwy człowiek z krwi i kości, mający ludzkie wady i popełniający błędy. Tym bardziej są unikane wszelkie sugestie zachęcające do kultu jego osoby. Taka postawa przypomina, że judaizm nie jest mozaizmem, ale religią ludu żydowskiego. To Bóg, a nie Mojżesz, dał Torę swojemu ludowi³. Zatem z jednej strony podkreślana jest wyższość Mojżesza, a z drugiej odmawia mu się jakiegokolwiek wyrazu kultycznej czci.

Rabini, nazywając Mojżesza „Mojżesz nasz mistrz” (*Mosze Rabenu*)⁴, wskazują na jego funkcję „nauczyciela” Tory. Przekazał on Izraelowi nie tylko Torę spisaną, ale także Torę ustną, zawierającą też „prawa (dane) Mojżeszowi z Synaju” (*Halacha le-Mosze mi-Sinaj*). Zatem jeśliby nawet zdolny student wydobyl przed swoim nauczycielem nowe znaczenie (interpretacje) prawa, to było ono już dane Mojżeszowi na Synaju (j. Pea 2,6 [17a]). Idea mówiąca, że nawet nowe rabiniczne nauki były zawarte w Torze przekazanej Mojżeszowi, przedstawia opowiadanie o wizycie Mojżesza w akademii rabiego Akiwy. Mojżesz był zaniepokojony swoją niezdolnością zrozumienia wykładu jego nauk, dopóki nie usłyszał zapewnienia Akiwy, że otrzymał ją jako tradycję od „Mojżesza z Synaju” (b. Menachot 29b).

³ Zawiera się w takim podejściu wyraźna polemika wobec chrześcijaństwa i islamu, gdzie wokół postaci Jezusa bądź Mahometa rozwija się dana religia.

⁴ Brak tego tytułu w Misznie jest postrzegany jako reakcja antychrześcijańska, polegająca na nieprzypisywaniu mu tytułów charakteryzujących Jezusa (por. Dz 2,36).

Według hagady niebo i ziemia były stworzone ze względu na Mojżesza (Kpł Raba 36,4), a Noe został uratowany z wód potopu, ponieważ jego potomkiem miał być Mojżesz (Rdz Raba 26,6). Bóg objawił mu się w płonącym krzewie, aby pokazać, że Żydzi są niezniszczalni jak krzew, którego nie spalał ogień (Wj Raba 2,5). Jego wahanie w przyjęciu misji wybawienia braci jest wyjaśniane m.in. tym, że pragnął on, aby to Bóg sam był zbawicielem, a nie śmiertelna istota ludzka – tak by zbawienie było wieczne (Wj Raba 3,4). W wizji chwały Boga odbicie jej światła rozświetliło oblicze Mojżesz (Wj Raba 47,6)⁵. W czasie tego objawienia Mojżesz uzyskał też wgląd w trudne kwestie teodycei (b. Berachot 7a), dlatego też zasłynął nie tylko jako nauczyciel Tory, ale mądrości i prorocstwa (b. Megilla 13a). Już w Biblii został uznany za wzór i największego proroka w Izraelu (Pwt 18,15.18, 34,10; Sifra Pwt 357 do Pwt 34,13). Nieposłuszeństwo pod Kadesz było jedynie pretekstem, aby Mojżesz nie wszedł do ziemi obiecanej, Bóg wyjawiał mu, że jeśli nie zostałby pochowany na pustkowiu z pokoleniem, które wyszło z Egiptu, to później ludzie by błędnie uznali je za niezasługujące na udział w przyszłym świecie (Lb Raba 19,13). Przed swoją śmiercią prosi Boga o następcę, który będzie w stanie poradzić sobie z krnąbrnym ludem (Lb Raba 21,2). Ostatecznie Mojżesz umiera z „pocałunkiem Boga” (Pwt Raba 11,10; b. Bawa Batra 17a) w rocznicę swoich urodzin, siódmego dnia miesiąca Adar (t. Sota 11,2). Bóg sam pochował Mojżesza (b. Sota 14a) w grobowcu przygotowanym dla niego już w wigilię szabatu stworzenia (b. Pesachim 54a). Jego grób jest naprzeciw Bet-Peor, aby zadość uczynił za idolatrię Izraela (Lb 25,3). Mimo to nie można go odnaleźć, bo osobie stojącej w dolinie wydaje się, że jest on na szczycie, natomiast ze szczytu wydaje się, że jest w dolinie (b. Sota 14a). Jedna z tradycji uważa jednak, że Mojżesz w rzeczywistości nie umarł, ale wciąż służy Bogu, tak jak wcześniej na górze Synaj (b. Sota 13b) (Chester, 1986, s. 180, przyp. 16).

Centralna pozycja Mojżesza w opowiadaniu z Księgi Wyjścia o nadaniu Tory jest niepodważalna. Starszyzna Izraela mogła zobaczyć Boga „z daleka”, lecz Mojżesz mógł „podejść bliżej” (Wj 20,18, 24,2; Jew 49b). W odróżnieniu od starszyny i całego ludu tylko z nim Bóg bezpośrednio rozmawiał „twarzą w twarz, tak jak człowiek rozmawia ze swoim przyjacielem” (Wj 33,11; Lb 12,7–8; Pwt 34,10)⁶. Późniejsza tradycja podkreśla wyższości prorocstwa Mojżesza, mówiąc, że wszyscy prorocy widzieli Boga jakby przez przyciemnione szkło, natomiast Mojżesz jak przez przezroczyste (b. Jewamot 49b). Mojżesz też jako reprezentant ludu wszedł w obłok i wspiął się na górę, gdzie przebywał czterdzieści dni i nocy (Wj 24,18). Po odstępstwie Izraela, wyrażonym symbolicznie w kulcie złotego cielca, Mojżesz powraca na kolejne czterdzieści dni i nocy na górę (Wj 34,28) i ponownie odbiera kamienne tablice. Tym razem nie tylko rozmawia z Bogiem, lecz także dostrzega Go przechodzącego przed nim (Wj 33,20–23, 34,5–7).

Mojżesz staje się pośrednikiem między Bogiem i starszymi oraz ludem Izraela. Jest orędownikiem wstawiającym się za Izraelem po jego odstępstwie wyrażonym

⁵ Epizod ten stał się inspiracją rozwoju tzw. hezychizmu – nurtu mistyczno-ascetycznego w Kościele wschodnim, zapoczątkowanego ok. VII wieku przez mnichów w klasztorze pod górą Synaj.

⁶ Porównanie z Rdz 32,31 sugeruje ponownie pewne podobieństwo między Mojżeszem i patriarchą Jakubem zmagającym się z Bogiem.

w kulcie złotego cielca (Wj 34,9). Następnie, gdy wszedł po raz drugi na górę sam, wypisał słowa Boga na kamiennych tablicach (Wj 34,28) i zaniósł je ludowi. W każdym z tych wydarzeń postać Mojżesza jest niezbywalna. Bez jego interwencji lud odstąpiłby od góry Synaj, nie rozumiejąc nic z „dziesięciu słów” – a Bóg by ich zniszczył przez swój gniew. Co najważniejsze, bez Mojżesza lud nie „otrzymałby Tory z Synaju” (b. Berachot 32a; Pwt Raba 11,3; Wj Raba 43,3).

Taka jest konkluzja płynąca z lektury Księgi Wyjścia, stoi ona w opozycji do późniejszych teologicznych refleksji podkreślających niezależność i wszechmoc Boga w przekazywaniu Tory Izraelowi (b. Szabat 88a; przeciwnie b. Awoda Zara 54b). Według Księgi Wyjścia zawarcie przymierza jest wynikiem zarówno woli Boga, jak i aktywności Mojżesza. To Mojżesz przekłada wolę Boga na zrozumiałe dla ludu słowa. Lud też nie mógłby wejść w relację przymierza z Bogiem bez jedynego pośrednika, którym okazał się Mojżesz – a nie siedemdziesięciu starszych lub kapłani tworzonego przybytku.

„Tora z niebios” a „ujawniające się Objawienie”

Wyrażenie „Tora (jest) z niebios” (m. Sanhedrin 10,1 i in.; por. Wj 20,22 [19]; Pwt 4,36)⁷ jest jednym z paru najważniejszych dogmatycznych stwierdzeń w teologii rabinicznej – oznacza ono, że Tora w całości została objawiona przez Boga. Według haggady Mojżesz wstąpił do nieba, aby pochwycić Torę od aniołów (b. Szabat 89a i in.). W jednej z najstarszych wypowiedzi Miszny Symeon Sprawiedliwy nauczał, że (studium) Tory jest jedną z trzech rzeczy, obok „służby (w świątyni) i uczynków sprawiedliwości, przez które świat jest utrzymywany (w istnieniu)” (m. Awot 1,2). Eleazar ben Szammua powiedział: „Czy to nie z powodu Tory, niebo i ziemia nie przestaną istnieć” (b. Pesachim 68b; b. Nedarim 32a). Mędrcy wyliczyli, że „cały świat w swej okazałości stanowi tylko 1/3200 Tory” (b. Eruwin 21a; por. j. Pea 1,1, 15d), i również powiedziano, że nawet sam Bóg codziennie studiuje Torę (b. Awoda Zara 3b i in.).

Jak można zauważyć, to *dictum* i inne wypowiedzi rabinów jednoznacznie pokazują, że określenie „Tora z niebios” jest niezbywalną zasadą w tradycji judaizmu. Oczywiście, odnosi się ono przede wszystkim do biblijnych opowiadań o tym, jak Izrael otrzymał Torę na Synaju, gdy Bóg przemówił „z nieba” (Wj 20,19; Pwt 4,36). Do niedawna większość żydowskich komentatorów przyjmowała za zasadę aprioryczną, że Tora – tradycja całego prawa i teologii żydowskiej przekazywana z pokolenie na pokolenie – była nadana w swej podstawowej formie w czasie objawienia Boga Mojżeszowi na Synaju. Obecnie jednak pojawiają się żydowscy autorzy przedstawiający alternatywną teologię „Tory z niebios”. Zachowuje ona obraz Tory (całości objawienia) przekazanej Izraelowi przez Boga, ale równocześnie akceptuje akademickie teorie, według których Mojżesz i góra Synaj nie odgrywały istotnej roli w powstaniu Tory – o ile w ogóle istnieli. Według tego poglądu Tora przyszła na świat w wyniku

⁷ Bóg przemówił do Izraela „z niebios” (*min ha-szam(m)ajim*) (Wj 20,19; Pwt 4,36). Por. także Neh 9,13.

procesu określanego niekiedy jako „ujawniające się Objawienie” (*unfolding revelation*) (Ross, 2004; Sommer, 2016 i in.)⁸. Oto setki anonimowych pisarzy gromadziło mozaiczną tradycję przez wiele pokoleń, dodając zawsze coś od siebie w procesie przekazu. W ten sposób Bóg miałby objawić Torę Izraelowi poprzez wiele pokoleń pisarzy. W tradycjonalistycznych kręgach żydowskich, odsuniętych od ośrodków akademickich, propozycja przyjęcia koncepcji „Tory z niebios” bez Mojżesza i bez góry Synaj nie może oczywiście liczyć na akceptację. Natomiast w kręgach ortodoksyjnych, w których ceni się edukację akademicką, istnieje wyraźna skłonność do akceptacji nowych teorii. W ten sposób przeciętny Żyd, który nie jest dobrze zorientowany w kwestiach teologicznych, może relatywizować istotę powstałego sporu. Bo czy wszechmocny Bóg nie mógłby w każdej chwili przekazać Tory każdemu i wszędzie – bez Mojżesza i Synaju? Takie podejście nie neguje przecież najważniejszego elementu wiary, jakim jest uznanie, że Tora w jakiś sposób pochodzi od Boga.

Jednak mając na uwadze całą spuściznę tradycji żydowskiej w różnych jej odmianach, nie można porzucić Mojżesza i Synaju, nie dewastując w ten sposób żydowskiej filozofii i teologii. Nie chodzi tu bynajmniej tylko o założenie, że żydowskie spojrzenie na świat musi być zakotwiczone w przekonaniu o historyczności wydarzeń z Księgi Wyjścia. Najistotniejsza kwestia tkwi w fundamentalnych zasadach judaizmu – Biblia, jak i szeroko rozumiana Tora ustna umieszczają Mojżesza i Synaj w samym centrum swoich nauk dotyczących natury Boga i jego relacji z ludzkością. Wyrzucając z tego dyskursu Mojżesza i wydarzenia na Synaju, teoria „ujawniającego się objawienia” obala biblijne i rabiniczne zrozumienie zarówno Boga, jak i człowieka, oferując na ich miejsce opis hipotetycznej i jakościowo innej rzeczywistości – która z perspektywy każdej syntezy judaizmu jest nie do zaakceptowania (Hazony, 2016).

Żydowska tradycja wiary w „Torę z niebios” jest czymś więcej niż obroną literalnego sensu i historyczności tekstu biblijnego. Jest to wiara w troskę Boga o świat, która wyraża się w pragnieniu przekazania jego pouczeń całej ludzkości. Zarazem jest to wiara w umiejętność człowieka do usłyszenia i zrozumienia „słów Boga”. Wyraża to obecność Mojżesza na Synaju, która daje nadzieję potomnym, że jeśli jeden człowiek osiągnął już szczyt Objawienia, to też inni, którzy poszli i pójdą za nim, będą mieli w nim udział. Droga ta realizuje się w trwającej od wieku sukcesji nauczycieli Izraela – na wzór Mojżesza.

Idea „Tory z niebios”, nawet zanim została ostatecznie sformułowana, wyrażała wiarę nie tylko w jej boskie pochodzenie, lecz także przeznaczenie jej tekstu. Neguje ona nie tyle ludzkie autorstwo, ile wręcz je odwraca – sugerując, że to tekst był niejako „autorem ludzi” (Sacks, 1992, s. 209–215). W ten sposób idea objawienia „Tory z Synaju” przybrała formę punktowego w czasie i przestrzeni wydarzenia, dla którego dalsza historia jest komentarzem. W perspektywie takiego spojrzenia fundament wszelkich zasad i autorytetu w judaizmie jest wpisany między słowa wypowiedziane na Synaju w obecności Mojżesza.

⁸ Rozwiniętą formę tej teorii przedstawia Benjamin Sommer (2016), ma ona wiele wspólnego m.in. z teologią Tamary Ross (2004).

Przywołana na wstępie jedna z fundamentalnych zasad judaizmu zawarta w Misznie: „Mojżesz otrzymał Torę z Synaju i przekazał ją” (m. Awot 1,1), według przekazu tradycji stwierdza, że Mojżesz otrzymał pełną Torę oraz że istnieje nieprzerwany łańcuch łączący Objawienie na Synaju z nauczycielami Tory (rabinami) we wszystkich kolejnych pokoleniach Izraela. Dlatego też Tora ustna, studiowana i redagowana w czasach powstania Miszny oraz później, nie może być uznana za wyłączone dzieło człowieka. Judaizm w swym głównym nurcie uważa, że była ona dana przez Boga Mojżeszowi na Synaju obok Tory spisanej. Od wielu wieków toczy się spór o interpretację tego stwierdzenia. Widoczny on już był w polemice między saduceuszami i faryzeuszami, później między rabinami i karaimami oraz obecnie w zmodyfikowanej formie pojawia się w dyskusji poświęconej teorii tzw. ujawniającego się objawienia.

Dalsze pytanie stawiane w tym kontekście dotyczy charakteru Tory ustnej. Zastanawiano się, czy obejmowała ona pouczenia dotyczące wszystkich szczegółów postępowania i wiary, jakie byłyby potrzebne Żydom w dalszych wiekach? W tym przypadku wszystkie debaty rabinów – przywołane w Misznie i Talmudzie oraz późniejsze – byłyby jedynie próbą przypomnienia tego, co pierwotnie było już znane. Jest to stanowisko, które reprezentował już Saadia Gaon (X wiek). Przeciwna opinia zakłada, że Mojżeszowi były przekazane tylko ogólne zasady i reguły, według których później Żydzi mogliby tworzyć nowe interpretacje prawa – zatem miałyby one jedynie swoje korzenie na Synaju. W tym drugim przypadku Miszna i Talmud zawierałyby głównie zapis kreatywnej działalności rabinów rozwijających i rozbudowujących Torę ustną. Tego rodzaju drogę rozumowania wyraża stanowisko reprezentowane przez Majmonidesa (XII wiek).

Do tej pory na te wątpliwości nie ma jednoznacznej odpowiedzi, chociaż już od średniowiecza są one intensywnie dyskutowane. Dodatkowo sam Talmud nie jest w tej kwestii jednoznaczny, zawarte w nim wypowiedzi uzasadniają obydwa stanowiska. Jednym razem orzeka on, że każda nowa interpretacja przedstawiona nauczycielowi przez studenta Tory była już przez Boga objawiona Mojżeszowi na Synaju. Natomiast w innym kontekście opowiada o tym, jak Bóg wprowadził Mojżesza na dysputę w szkole rabiego Akiwy, z której Mojżesz prawie niczego nie zrozumiał. W poszukiwaniu odpowiedzi należy mieć na uwadze również opinie rabinów, którzy uważają, że – obok zawartych w Torze jednoznacznych orzeczeń – sprzeczność oraz brak rozwiązania danej kwestii są także częścią Objawienia.

Natomiast w szeroko rozpatrywanej tradycji żydowskiej zasada wiary w „Torę z Synaju” oznacza, że Tora spisana i ustna – niezależnie od tego, jak jest rozumiana: czy zawierająca wszystkie szczegóły, czy tylko esencję nauki – pochodzi „z Niebios”. Innymi słowy, jest objawiona przez Boga na Synaju i przekazana za pośrednictwem Mojżesza. Każde zaś kolejne pokolenie Izraela jest zobligowane do studiowania Tory i przekazywania jej następnemu.

Literatura

- Ackerman, A. (2003). Jewish Philosophy and the Jewish-Christian Philosophical Dialogue in Fifteenth-Century Spain. W: D. Frank, O. Leaman (eds), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy* (s. 371–391). Cambridge: Cambridge University Press.
- Brandon, S. G. F. (2012). Salvation-Religion. W: *Encyclopædia Britannica*. Pobrane z: <https://www.britannica.com/topic/salvation-religion> [dostęp: 10.06.2020].
- Chester, A. (1986). *Divine Revelation and Divine Titles in the Pentateuchal Targumim*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Crescas, H. (1990). *The Light of the Lord (Or Adonai)* (tłum. i red. S. Fisher). Jerusalem: Sifrei Ramot.
- Danby, H. (1933). *The Mishnah*. Oxford: Oxford University Press.
- Frank, D. (2003). Maimonides and Medieval Jewish Aristotelianism. W: D. Frank, O. Leaman (eds), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy* (s. 136–156). Cambridge: Cambridge University Press. DOI: 10.1017/CCOL0521652073.007.
- Harvey, S. (2003). Arabic into Hebrew. The Hebrew Translation Movement and the Influence of Averroes upon Medieval Jewish Thought. W: D. H. Frank, O. Leaman (eds), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy* (s. 258–280). Cambridge: Cambridge University Press.
- Harvey, W. Z. (1980). Albo's Discussion of Time. *Jewish Quarterly Review*, 70, 210–238.
- (2006). Tora. W: F. Skolnik, M. Berenbaum (eds), *Encyclopædia Judaica* (2nd ed., Vol. 20, s. 39–45). Detroit, MI: Macmillan.
- Hazon, Y. (2016). *Torah From Heaven: Moses and Sinai in Exodus*. *Jerusalem Letters*, 28.11.2016. Pobrane z: <https://jerusalemletters.com/torah-from-heaven-moses-and-sinai-in-exodus/> [dostęp: 10.06.2020].
- Hyman, A. J. (1996). *The Sabbath. Its Meaning for Modern Man*. New York: Noonday Press.
- Hyman, A. (1967). Maimonides' "Thirteen Principles". W: A. Altmann (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies* (s. 119–144). Cambridge Mass: Harvard University Press.
- Jacobs, L. (2006). Moses – Rabinic View. W: *Encyclopædia Judaica* (2nd ed., Vol. 14, s. 533–534). Detroit, MI: Macmillan.
- Juda ben Barzillai. (1885). *Commentary on the Sefer Yetzirah* (ed. S. J. Halberstam). Berlin: M'kize Nirdamim.
- Karesh, S. E., Hurvitz, M. M. (2006). *Encyclopedia of Judaism*. New York: Facts on File.
- Kellner, M. (1981). Rabbi Shimon ben Zemah Duran on the Principles of Judaism: „Ohev Mishpat”, Chapters VIII and IX. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 48, 231–265. DOI: 10.2307/3622438.
- Kellner, M. M. (1997). R. Isaac Abravanel on the Principles of Judaism. *Journal of the American Academy of Religion*, 65(4), 1183–1200.
- Mihaly, E. (1955). Isaac Abravanel on the Principles of Faith. *Hebrew Union College Annual*, 26, 481–502.
- Neumark, D. (1919). The Principles of Judaism: In Historical Outline. *Journal of Jewish Lore and Philosophy*, 1(3/4), 1–46.
- Osmański, M. (2003). Filon z Aleksandrii. Wprowadzenie do badań. *Roczniki*, 51(1), 349–401.
- Pines, S. (1967). *Scholasticism after Thomas Aquinas and the Teachings of Hasdai Crescas and his Predecessors*. *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, I-10, 1–101. Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities.
- Ross, T. (2004). *Expanding the Palace of Torah*. Waltham: Brandeis University Press.
- (2016). *Constructing Faith* (eds H. Tirosh-Samuelson, A.W. Hughes). Leiden: Brill.

- Saadia Gaon. (1948). *The Book of Beliefs and Opinions* (tłum. S. Rosenblatt). Yale Judaica Series 1. New Haven: Yale University Press.
- Sacks, J. (1992). *Crisis and Covenant: Jewish Thought After the Holocaust*. Sherman Studies of Judaism in Modern Times. Manchester: Manchester University Press.
- Schechter, S., Dembitz, L. N. (2006). Ge'ullah. W: F. Skolnik, M. Berenbaum (eds), *Encyclopaedia Judaica* (2nd ed., Vol. 7, s. 648). Detroit, MI: Macmillan.
- Sommer, B. (2016). *Revelation and Authority: Sinai in Jewish Scripture and Tradition*. New Haven: Yale University Press.
- Stern, G. (2003). Philosophy in Southern France: Controversy over Philosophic Study and the Influence of Averroes upon Jewish thought. W: D. Frank, O. Leaman (eds), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy* (s. 281–303). Cambridge: Cambridge University Press.
- Twersky, I. (ed.). (1972). *A Maimonides Reader*. New York: Behrman House.
- Wilensky-Heller, S. O. (1967). Isaac ibn Latif: Philosopher or Kabbalist. W: A. Altmann (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies* (s. 185–223). Cambridge: Harvard University Press.