

Wojciech Kosior

PRZEMIANA ELISZY BEN AWUJA. UWAGI O ADEKWATNOŚCI KATEGORII HEREZJI W JUDAIZMIE RABINICZNYM

WSTĘP

„Elisza ben Awuja zwany Acherem jest żydowskim heretykiem *per se*” – to ogólne stwierdzenie na dobre zadomowiło się w literaturze naukowej przedmiotu¹. Oznacza to, że do badania tej postaci podchodzi się najczęściej z założeniami, które wyznaczają interpretację tekstów źródłowych. Wśród najczęściej przyjmowanych *a priori* ustaleń wskazać można dwa podstawowe. Z jednej strony całość materiału tekstowego dotyczącego Eliszy traktuje się jako koherentną opowieść², z drugiej zaś podejmuje się próby sklasyfikowania go w szerszej kategorii takiej jak „heretyk” czy „apostata”. Dla obydwu tych założeń istnieją jednak alternatywy. Po pierwsze, kwestię historyczności Eliszy można pominąć. To, kiedy żył, jak i to, czy był autorem przypisywanych mu powiedzeń, jest ostatecznie nieweryfikowalne. Możliwa jest jedynie rekonstrukcja obrazu Eliszy literackiego,

¹ Zob. A. Goshen-Gottstein, *The Sinner and the Amnesiac: The Rabbinic Invention of Elisha Ben Abuya and Eleazar Ben Arach*, Stanford 2000, s. 21; J. Peres, *Nikuah be-'or: paraszat chajjaw u-moto szel 'Elisza' ben 'Awuja*, [online], <http://btjerusalem.com/masa/a0608.htm> [dostęp: 16.06. 2012]; G. G. Porton, *Elisha' ben Avuyah*, [w:] *Encyclopedia of Religion*, ed. L. Jones, Vol. 4, New York 2005, s. 2796; S. G. Wald, *Elisha ben Avuyah*, [w:] *Encyclopedia Judaica*, eds. F. Skolnik, M. Berenbaum, Vol. VI, New York 2007, s. 353. Wyjątek w tej kwestii stanowią opracowania hebrajskojęzyczne – trudno jednak ocenić, czy wiąże się to z nieco innym zakresem znaczeniowym słowa *min*, czy z większą powściągliwością autorów w klasyfikowaniu Eliszy.

² Np. I. Hirsch Weiss, I. Halevi Herzog, H. C. Graetz czy S. Dubnow. Za: A. Goshen-Gottstein, op. cit., s. 27.

a więc postaci podlegającej wszystkim prawom swojego tekstowego habitatu³. Po drugie, zamiast borykać się z trudnością dopasowania literackiego Eliszy do schematów herezji i apostazji, należy zbadać, za pomocą jakich pojęć i sformułowań jest on opisywany w źródłach. Bazując więc na tych przesłankach, można sformułować dwa cele niniejszego studium. Z jednej strony jest to językowa analiza określeń przemiany Eliszy. Nigdzie bowiem sprawa nie jest nazwana wprost, a tekst posługuje się przenośniami⁴, typowymi zresztą dla retoryki rabinicznej. Z drugiej strony, na podstawie przeanalizowanego potencjału semantycznego zastosowanych metafor, możliwa będzie próba klasyfikacji postaci Eliszy w ramach kategorii judaizmu rabinicznego. Realizacja powyższych celów odbędzie się w oparciu o materiał źródłowy całego cyklu rozproszony w obrębie większych jednostek tekstowych⁵.

W pracy zastosowano uproszczoną transkrypcję fonetyczną słów hebrajskich, wyjątkiem były nazwy biblijne, które zostały podane w tradycyjnym zapisie. Wszystkie teksty źródłowe przytoczone są w tłumaczeniu własnym, a priorytetem było oddanie inherentnej wieloznaczności tekstu. W nawiasach kwadratowych umieszczono słowa nieobecne w tekście źródłowym, w nawiasach klamrowych – słowa i frazy w tłumaczeniu dynamicznym, a w nawiasach okrągłych – sigła biblijne oraz uwagi translatorskie. W pracy oparto się na następujących wydaniach tekstów źródłowych: czwartym wydaniu *Biblia Hebraica Stuttgartensia* opracowanym przez Niemieckie Towarzystwo Biblijne, *The Soncino Talmud* (New York 1990), *The Soncino Midrash Rabbah* (New York 1983⁶), wydaniu piotrkowskim *Talmud jerszalmi*⁷ oraz wydaniu S. Schechtera *'Awot de-rabbi Natan* (Wiena 1886⁸).

³ A. Gafni, *Jehudej Bawel be-tekufat ha-Talmud*, Jeruzalajm 1990, s. 14; A. Goshen-Gottstein, op. cit., s. 25–26; J. Neusner, *Introduction to Rabbinic Literature*, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1994, s. xii, 8.

⁴ Pojęcia takie jak „przenośnia”, „metafora”, „metonimia”, „dziedzina źródłowa” etc. stosowane są zgodnie z rozumieniem zaproponowanym w: G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, tłum. i wstęp T. P. Krzeszowski, Warszawa 1988.

⁵ Podsumowanie cyklu o Eliszy wraz z angielskim tłumaczeniem najważniejszych fragmentów można znaleźć w: J. L. Rubenstein, *Rabbinic Stories*, New York 2002, s. 229–248.

⁶ Dostępne w pakiecie komputerowym *Judaic Classics Library*, ed. D. Kantrowitz, 2001.

⁷ *Talmud jerszalmi*, [online], <http://www.mechon-mamre.org/b/τ/r0.htm> [dostęp: 8.09.2012].

⁸ *'Awot de-rabbi Natan*, [online], <http://www.daat.ac.il/daat/mahshevt/avot/shaar-2.htm> [dostęp: 8.09.2012].

(NIE)PRAWI RABINI

W cyklu narracji o Eliszy przyjmuje się założenie, że jego główny bohater był wcześniej znanym i szanowanym rabinem. Sugerują to M Awot 4:25 oraz post-talmudyczne Pirkej de-rabbi Natan 24⁹, gdzie odnaleźć można kilka pouczeń przypisywanych Eliszy, dotyczących relacji między studiowaniem Tory i realizacją *micwot*¹⁰. Sama przemiana Eliszy zostaje określona sformułowaniami metaforycznymi, wśród których można wskazać trzy szczególnie istotne, obecne w TB Chagiga 14b-15b: *talmid chacham sze-sarach*¹¹, *nafak le-tarbut ra 'a* oraz *kicec be-neti 'ot*. Pierwsze z wymienionych znaczy „mędrzec, który zgnił” i odsyła do dwóch kompleksów znaczeniowych. *Talmid chacham* to kategoria uczonego w Tanachu i halasze, żyjącego zgodnie z przykazaniami¹². Między teorią a praktyką *micwot* możliwa była jednak dysocjacja, na co wskazują dwa warianty metafory pojemnika i zawartości, opisujące relację Elisza – Tora. Po pierwsze, kluczowy jest tutaj epizod choroby i śmierci Achera. Według wariantu obecnego w TJ Chagiga 2:1 i midraszach: Kohelet rabba 7:16 oraz równoległym Rut rabba 6:2, na grobie Eliszy wybucha pożar¹³. Rabbi Meir gasi ogień swoim talitem (!), przywołując halachę nakazującą w razie pożaru ratować Torę razem z jej pokrowcem – nawet jeśli dzieje się to w trakcie szabatu, znacznie ograniczającego repertuar dozwolonych czynności¹⁴. W TJ Chagiga 2:1 czytamy:

[Uczniowie Meira] rzekli mu: rabbi, jeśli w przyszłym świecie {spytają cię}, {kto} jest ważniejszy, twój ojciec czy twój rabbi – co odpowiesz? Odrzekł [im]: ojciec, a dopiero później rabbi. {Spytali go}: czy posłuchają cię? Odrzekł im: czyż tannaici

⁹ Trudno jednak ocenić, do jakiego stopnia Pirkej de-rabbi Natan „przechowuje” tradycję misznaicką, a do jakiego stanowi wynik późniejszych prac redakcyjnych i edytorskich. Por. S. G. Wald, op. cit., s. 352.

¹⁰ Nawiązanie do tych pouczeń pojawia się później w dyskusji Eliszy z Meirem. A. Goshen-Gottstein, op. cit., s. 40–43; J. Ajzenberg, 'Elisza' ben 'Awuja – *talmid chacham sze-sarach*, „Bi-sde chemed” 1998 (3/41), s. 13–25, [online], http://www.daat.ac.il/daat/kitveyet/sde_chem/elisha.htm [dostęp: 8.09.2012].

¹¹ Ściśle rzecz biorąc, fraza, która pojawia się w tekście to '*af talmid chacham, 'af 'al pi sze-sarach*. Kontekst wyraźnie jednak tłumaczy, że Elisza umieszcza się w tej kategorii. Por. TB Moed Katan 17a i TB Menachot 99b.

¹² W kwestii talmudycznej tytulatury i hierarchii zob. J. L. Rubenstein, *The Culture of the Babylonian Talmud*, Baltimore 2003, s. 87–99.

¹³ Por. wariant obecny w TB Chagiga 15b: pożar zostaje wywołany przez Meira w celu zainicjowania kary Eliszy, by w ten sposób doprowadzić do zadośćuczynienia za jego grzechy. Interpretacja ustępu przywołana za: idem, *Rabbinic Stories*, op. cit., s. 299.

¹⁴ Powstaje w ten sposób ciąg skojarzeniowy: Meir gasi pożar na grobie – Elisza złamał szabat oraz sprowokował innych do złamania szabatu – szabat można złamać, gdy konieczna jest interwencja przeciwpożarowa. Ibidem, s. 301.

nie [nauczali]: należy ocalić {pokrowiec} na {zwój Tory} razem ze {zwojem Tory}, a pokrowiec na tefillin razem z tefillin? [Na tej samej zasadzie] należy ocalić Eliszę ze względu na jego Torę¹⁵.

Po drugie, relacja Elisza – Tora opisana zostaje w kategoriach roślinnych. Drugi człon frazy *talmid chacham sze-sarach* jest bowiem czasownikiem zbudowanym na rdzeniu חרס, którego derywaty jak i zastosowanie pozwalają umiejscowić źródłową dziedzinę znaczeń w obszarze roślinnym¹⁶. TB Chagiga 15b przytacza ciąg wypowiedzi metaforyzujących tę zależność w kontekście problemu uczenia się Tory od „niegodziwego” nauczyciela:

W jaki sposób rabbi Meir nauczył się Tory z ust Achera? [...] Raw Dimmi stwierdził, że {w Palestynie} powiadają, iż rabbi Meir zjadł daktyla, a pestkę zostawił. Raba wyjaśniał, co oznacza [werset]: „do ogrodu orzechów zstąpiłam, by popatrzeć na {owoce} doliny” (Pnp 6:11). Dlaczego mędrcy zostali przyrównani do orzechów?¹⁷ [Po to], by powiedzieć ci, że choć orzech jest zabrudzony błotem i odchodami, to w jego wnętrzu nie ma nic odpychającego. Tak samo mędrzec: choć „zgnił”, jego Tora nie jest „odpychająca”. Raba bar Szila spotkał [proroka] Eliasza i zapytał go: co porabia teraz Święty, niech będzie błogosławiony? [Eliasz] odparł mu: {recytuje słowa} z ust wszystkich rabinów, ale z ust rabiego Meira – nie. {Spytał go}: dlaczego? [Odparł]: ponieważ ten uczył się [Tory] z ust Achera. Rzekł mu: dlaczego? [Przecież] rabbi Meir znalazł owoc granatu – zjadł wnętrze, a skorupę wyrzucił¹⁸.

Zjawisko „zgniłych” mędrców było przynajmniej do pewnego stopnia rozpowszechnione, co potwierdza materiał źródłowy, dostarczający takich przykładów, jak Resz Lakisz, Eliezer ben Hurkanus czy Eleazar ben Dordia. Oprócz tego wielu spośród „pozytywnych” bohaterów judaizmu w aggadzie przejawiało cechy wybitnie negatywne. Wystarczy wskazać tutaj Adama (’Awot de-rabbi Natan 1:6; TB Szabbat 55b), Mojżesza (Wajjikra rabba 13:1; TB Pesachim 66a; Awot de-rabbi Natan 1:3), Noego (Bereszit rabba 30:9; TB Sanhedrin 108a) czy Jakuba (Bereszit rabba 80:4)¹⁹. Na tym tle Elisza

¹⁵ Podobne uzasadnienie pada z ust córek (TJ Chagiga 2:1) bądź córki (TB Chagiga 15b) Eliszy podczas rozmowy z Jehudą ha-Nasi: „pamiętaj jego Torę, a nie jego uczynki”.

¹⁶ J. L. Rubenstein, *Rabbinic Stories*, op. cit., s. 300.

¹⁷ Por. z metaforą „mędrcy Izraela są jak orzechy, które wciąż odrastają na nowo” obecną w midraszu Szir ha-szirim rabba 6,26.

¹⁸ Niektórzy badacze interpretują ten fragment w kategoriach pedagogiki nauczania *ma’ase merkawa*: potrzebne jest bowiem osiągnięcie pewnego etapu rozwoju, na którym możliwe będzie rozróżnienie między „skorupą” a „wnętrzem”. J. Brandes, *’Al ’Acher we-’acharut – ha-charig we-ma’amado be-bejt ha-midrash*, [w:] *Ha-’acher – bejn ’adam le-’emo u-le-zolto*, red. C. Dojcz, M. ben-Sasson, Tel Awiw 2001, s. 415.

¹⁹ Wykaz postaci i źródeł przytoczono za: J. L. Rubenstein, *Rabbinic Stories*, op. cit., s. 464–465.

traci więc swoją dystynktywność jako „czarna owca” judaizmu rabinicznego i wpisuje się w szerszy kontekst moralnie ambiwalentnych mędrców.

RABINICZNY OGRÓD METAFOR

Drugim z przywołanych sformułowań jest *nafak le-tarbut ra'a*. Pierwszy element jest czasownikiem zbudowanym na rdzeniu נפח, co znaczy „wyjść”, ale również „dotknąć”, „spotkać”, „dotrzeć (do)”²⁰. Nieco bardziej kłopotliwa jest druga część niniejszej frazy. Z uwagi na współczesne znaczenie słowa *tarbut* całość często tłumaczy się bądź jako „zła kultura”, jeśli uznać, że jest to konstrukcja rzeczownik – przymiotnik, bądź jako „kultura zła”, jeśli uznać, że jest to forma *smichut*. Problem jednak w tym, że słowo *tarbut* zaczęło być jednoznacznie odnoszone do kultury stosunkowo późno, a w poszukiwaniu jego pierwotnego znaczenia należy odwołać się do etymologii oraz wczesnego zastosowania. Rdzeniem tego słowa jest רבה, a znaczeniem sugerowanym przez jego strukturę morfologiczną – „rozprzestrzenianie”, „wzrost” i „dorastanie”²¹. Z tej perspektywy *tarbut ra'a* może w wolnym tłumaczeniu brzmieć: „zaczął się źle rozwijać”²², na co wskazuje poniższy fragment Dewarim rabba 2:24, szczególnie dobrze pasujący do Eliszy:

„Powrócisz do Jahwe, twojego boga” (Pwt 4:30). Rabbi Szmuel Pargrita, [tłumacząc ten werset], powiedział w imieniu rabiego Meira: do czego owa rzecz jest podobna? Do syna królewskiego, który {zaczął się źle rozwijać}. Król posłał za nim jego wychowawcę i rzekł mu: wróć do siebie, mój synu. Syn [jednak] odesłał [wiadomość] swojemu ojcu: czyż z takim obliczem wrócę do siebie? Wstydzę się {przed tobą}. Jego ojciec ponownie posłał mu [wiadomość]: mój synu, [każdy] syn wstydzi się powrócić do swojego ojca – ale jeśli wracasz, to czyż nie do twojego [własnego] ojca? Tak samo Święty, niech będzie błogosławiony, posyła Jeremiasza do Izraela w {czasie}, gdy [ten] {zgrzeszył}, i rzecze mu: idź, powiedz mojemu synowi „powróćcie do siebie!”.

Oprócz tego w materiale źródłowym można odnaleźć niespecyficzne przypadki zastosowania frazy *tarbut ra'a* do opisu szeroko rozumianego nie-

²⁰ E. T. Melamed, *Aramaic-Hebrew-English Dictionary of the Babylonian Talmud*, Jerusalem 2005, s. 369. Ten sam czasownik pojawia się później w kontekście spotkania Eliszy z prostytutką w TB Chagiga 15b.

²¹ F. Brown, S. Driver, C. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1962, s. 915–916, 1076; A. Even Shoshan, *Ha-milon he-chadasz. Karich shiv'i*, Jeruzalajm 1979, s. 2905; E. Klein, *Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, Haifa 1987, s. 716.

²² A. Goshen-Gottstein, op. cit., s. 96; J. L. Rubenstein, *Rabbinic Stories*, op. cit., s. 232.

właściwego zachowania: bałwochwalstwa (Bereszit rabba 28:7; Szemot rabba 46:4), łamania przykazań (TB Sanhedrin 106b), znieważania ojca (Szemot rabba 43:7), gniewu (Ejcha rabba 4:14) czy wreszcie naruszenia czystości rytualnej (M Nidda 10:8). Diapazon zastosowań frazy jest więc szeroki i trudno określić, która z tych dziedzin miała chronologicznie pierwszeństwo. W kontekście cyklu narracji o Eliszy najbezpieczniej jest więc powiedzieć, że Acher „zaczął zachowywać się niewłaściwie”, nawiązując w ten sposób do wyżej przytoczonych kompleksów znaczeniowych: bałwochwalstwa w spotkaniu z Metatronem, naruszenia praw szabatu czy zerwania relacji z Bogiem-ojcem.

Trzecim określeniem na przemianę Achera jest fraza *kicec be-neti'ot* – „posiekał sadzonki”. Bazując na innych przypadkach użycia tego sformułowania, można określić jego potencjał znaczeniowy. W Szemot rabba 20:16 oznacza zniszczenie płodów rolnych przez Kananejczyków przed starciem z Izraelitami, w Ester rabba 10:9 anioł Michał siecze kielki, złościąc króla Achaszwerosa, by w ten sposób podjudzić go jeszcze bardziej przeciwko Hamanowi, a w M Nedarim 3:5 oraz TB Nedarim 28a-b stwierdza się, że tylko nieposiekane sadzonki mogą zostać złożone w ofierze. Wśród przypadków dosłownego rozumienia frazy znajduje się również ustęp z M Szewi'it 1:8, który definiuje *neti'ot* jako rośliny do piątego lub siódmego roku życia albo do czasu osiągnięcia określonych rozmiarów²³. Te granice wiekowe wywołują więc skojarzenia z domeną pedagogiki, jako dziedziną docelową wykorzystania metafory małych roślin, czego przykładem może być TB Ta'anit 5b-6a:

[Rabbi Icchak] powiedział [rabbiemu Nachmanowi]: przedstawię ci przypowieść – do czego ta rzecz jest podobna? Do człowieka, który szedł przez pustynię. Był głodny, zmęczony i spragniony. Znalazł drzewo, którego owoce były słodkie, a cień przyjemny. Spod [drzewa] wypływał [zaś] strumień wody. [Ów człowiek] najadł się owoców, napił się wody i usiadł w cieniu {drzewa}. Gdy miał już iść dalej, rzekł: „O, drzewo! jakże ci pobłogosławię? Jeśli {zyczę} ci słodkich owoców – otóż są. Jeśli {zyczę} ci przyjemnego cienia – otóż jest. Jeśli {zyczę} ci strumienia wody wypływającego spod ciebie – otóż jest. {Zamiast tego zyczę} ci, by wszystkie sadzonki, które {będziesz mieć}, były takie jak ty”. Tak samo z tobą: jak ci pobłogosławię? Torą? Otóż i Tora. Bogactwem? Otóż i bogactwo. Synami? Otóż i synowie. {Zamiast tego zyczę} ci, by twoje potomstwo było jak ty.

Po tej właśnie linii idzie interpretacja przedstawiona w TJ Chagiga 2:1 zaraz po opisie epizodu wejścia do Pardes, w którym o Eliszy mówi się, iż „posiekał sadzonki”. Rzeczona fraza jest tam wytłumaczona w następujący sposób:

²³ Materiał źródłowy dobrano w oparciu o sugestie pochodzące z prac: J. Perc, op. cit.; G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York 1965, s. 16; S. G. Wald, op. cit., s. 352.

Acher spojrział i posiekał sadzonki. Kim jest Acher? [To] Elisza ben Awuja, który zabijał {wielkich w Torze}. Powiadają: {gdy tylko} zobaczył ucznia zajmującego się Torą – zabijał go²⁴. A nawet więcej: gdy przychodził do {szkoły} i widział dzieci {zgrupowane} przed nauczycielem, mawiał: „czemu oni tu siedzą i co tutaj robią? {Zawodem} tego {dziecka niech będzie} budownictwo, {zawodem} tego – stolarstwo, {zawodem} tego – myślistwo, [a] {zawodem} tego – krawiectwo”. Gdy tylko to usłyszeli, [przestali się uczyć i] wyszli. O nim Pismo powiada: „nie daj twoim ustom doprowadzić do grzechu twojego ciała” (Koh 5:5), ponieważ zniszczył pracę {swoich rąk}”.

Jeśli przez *neti'ot* rozumieć młodych adeptów, to *kicec* może oznaczać wyrządzanie im szkody²⁵. Przywołane w tym miejscu słowo *besarecha* z Koh 5:5 można zaś zinterpretować jako odnoszące się do krewnych²⁶. W ten sposób cytaty biblijny pełni funkcję łącznika z następnym epizodem: Elisza, „mędrzec, który zgnił”, wykorzystuje specjalistyczną wiedzę dotyczącą między innymi trzydziestu dziewięciu prac zakazanych w szabat, by doprowadzić innych Żydów, „ciało z jego ciała”, do grzechu²⁷. W TJ Chagiga 2:1 czytamy:

{Tak też było} w {okresie edyktów Hadriana}. [Rzymianie] nakładali na Żydów ładunek po to, by ci złamali [zakaz] noszenia ładunków w szabat z jednej strefy do {drugiej}. Żydzi [natomiast] chcieli nosić ładunki {w parach}, by nie dopuścić do wykroczenia. [Elisza] powiedział: obładujcie każdego z osobna! [Rzymianie więc] obładowali każdego z osobna. [Żydzi jednak] ułożyli ładunki w *karmelit*²⁸, by nie przenieść ich ze strefy prywatnej do publicznej. [Elisza] rzekł [więc Rzymianom]: obładujcie ich {szkłem}! Obładowali ich więc {szkłem}²⁹.

W badaniach nad cyklem narracji o Eliszy fraza *kicec be-neti'ot* najczęściej jest jednak wyjaśniana jako apostazja polegająca na zakwestionowaniu

²⁴ Rzeczony ustęp najwyraźniej trzeba odczytać metaforycznie, koherentnie zresztą z „siekaniem” sadzonek oraz z niszczeniem swojego ciała przez doprowadzenie go do grzechu. J. Brandes, op. cit., s. 409; A. Krochmal, [za:] A. Goshen-Gottstein, op. cit., s. 23; J. Perc, op. cit.

²⁵ J. Perc, op. cit. Nieco ironiczna wydaje się więc współczesna obecność postaci Eliszy w kontekście pedagogicznym jako modelu tożsamościowego i etycznego. Zob. I. Gur-Ze'ew, *Ha-'acharut shel ha-'Acher we-hasziwa le-mekorot ha-jahadut*, „Ijunim be-chinuch” 2011 (68), s. 33–34.

²⁶ Por. zastosowanie tej frazy w T Sota 7:2 i TB Ketuwot 72a.

²⁷ Kolaboracja Eliszy mogła też wynikać z chęci ocalenia innych Żydów. Zob. I. Hirsch Weiss, *Dor, dor we-dorszaw. Chelek szeni*, Wien 1871, s. 127.

²⁸ Obszar pół-publiczny, w którego obrębie nie ma ryzyka przekroczenia jakiegś granicy i naruszenia w ten sposób świętości szabat. Por. M Szabbat 10:5; 11:1.

²⁹ Prawdopodobnie dlatego, by nie mogli go postawić, nie ryzykując stłuczenia. Zob. N. Ba'ari, *Jaca' le-tarbut ra'a. 'Elisza' ben 'Awuja – 'Acher*, Tel Awiw 2007, s. 53–56; J. L. Rubenstein, *Rabbinic Stories*, op. cit., s. 244.

podstaw teologicznych Tory oraz jej *micwot*. Jest tak prawdopodobnie z uwagi na interpretację zasugerowaną w epizodzie z Metatronem w TB Chagiga 14b–15a, w którym Elisza wydaje się podważać zasadę jedynobóstwa. Dodatkowego znaczenia dla takiego rozumienia frazy dostarcza epizod z prostytutką następujący zaraz po spotkaniu z Metatronem. W TB Chagiga 15a czytamy:

[Elisza] spotkał prostytutkę i {zaczepił ją}. Rzekła: „czyś ty nie jest Elisza ben Awuja?!” [Elisza] wykorzystał rzodkiewkę z grządki w szabat i dał jej. Odrzekła: „on jest inny”.

Zastosowana powyżej fraza *'akar pugla' me-mszera*³⁰ może być dodatkowym wyjaśnieniem formuły *kicec be-neti'ot* oraz nawiązaniem do unieważnienia zasług Eliszy³¹. Wykorzystując rzodkiewkę, narusza on świętość szabatu, a równocześnie czyni aluzję do odłączenia się od pozostałych rabinów. Apogeum tego odłączenia miałyby być naruszenie restrykcji związanych z *jom tow* i tabernakulum świątyni jerozolimskiej³². Z tej perspektywy fraza *kicec be-neti'ot* opiera się na dwóch koherentnych metaforach: „sadzonki są jak przykazania” oraz „siekanie sadzonek jest jak łamanie przykazań”. Dodatkowego argumentu na rzecz takiego rozumienia słowa *neti'ot* dostarcza Bereszit rabba 13:3³³:

„A z owoców drzewa, które jest w środku ogrodu, [powiedział Elohim, nie będziecie spożywać i nie będziecie go dotykać, bo w przeciwnym razie umrzecie]” (Rdz 3,3). Dlatego jest napisane: „nie dodawaj do jego słów, bo w przeciwnym razie, udowodni ci, że jesteś kłamcą” (Prz 30:6). Rabbi Chijja nauczał, że nie wolno czynić ogrodzenia³⁴ [wokół słów Tory] większego niż zasadnicze, by nie upadło i nie posiekało sadzonek.

GRZECH ELISZY

Obydwie gemary dostarczają więc dwóch różnych wy tłumaczeń wykroczenia Eliszy. W TJ Acher odciąga uczniów od studiowania Tory i doprowadza innych Żydów do naruszenia świętości szabatu, a w TB stawia przypusz-

³⁰ Por. prawdopodobnie magiczne zastosowanie tej frazy w TB Bawa mecija 85a oraz metafora morderstwa w TB Awoda zara 10a (J. Perek, op. cit.). Warto tu także zwrócić uwagę na fakt, iż hebrajskim odpowiednikiem *pugla'* jest słowo *cenon*, w swoim brzmieniu wywołujące skojarzenia z *zeni'ut* – skromnością.

³¹ Tym bardziej, że w rękopisach Munich 95 i Vaticanus 135 Talmudu babilońskiego Metatron nie „usuwa” (מחק), lecz „wykorzenia” (עקר) zasługi Eliszy.

³² Najbardziej rozbudowany opis tego wydarzenia znajduje się w TJ Chagiga 2:1.

³³ Por. analogiczne fragmenty w 'Awot de-rabbi Natan 1:1; 2:1.

³⁴ W kwestii koncepcji ogrodzenia wokół Tory zob. Kpł 18:30, M Awot 1:1; 'Awot de-rabbi Natan 1.

czenie o dwóch autorytetach w niebie. W obydwu wypadkach jednak Elisza mieści się w kategoriach dostarczonych przez judaizm rabiniczny, a zmetaforyzowanych przez frazę *kicec be-neti 'ot*. Dodatkowego światła na rzeczony fragmenty rzuca Wajjikra rabba 25:8, gdzie czytamy:

Rabbi Szymeon ben Lakunja powiedział: w tym świecie [jeden] człowiek buduje a kto inny (hebr. *'acher*) {wykorzystuje} [to, co tamten zbudował], [jeden] zasadza sadzonki, a kto inny zjada [to, co z nich wyrośnie]. Ale o przyszłości, która nadejdzie, jest napisane: „{nie będzie tak}, że ktoś zbuduje a kto inny zamieszka, ani tak, że ktoś zasadzi a kto inny zje” (Iz 65:22).

Fragment łączy kilka kwestii: metaforę roślinną, konsekwencje czynów, ideę przyszłego świata oraz słowo *'acher*, które można, z zachowaniem pewnego dystansu wobec rabinicznej retoryki na usługach badań religioznawczych, potraktować jako nawiązanie do postaci Eliszy. Podobny zestaw idei obejmujący udział w przyszłym świecie oraz przestrzeganie *micwot* odnajdujemy w M Sanhedrin, zwłaszcza w rozdziałach 7 i 10³⁵. Na pierwszy rzut oka Elisza spełnia wskazane tam kryteria grzechu. W M Sanhedrin 7:4 czytamy:

Oto ci, którzy zostaną ukamienowani: {współżyjący} z matką, z żoną ojca, z synową, z {mężczyzną} [oraz] ze zwierzęciem {jak i} kobieta, która przyprowadza zwierzę. {Podobnie} obrazoburca, bałwochwalca oraz dający ze swojego nasienia Molochowi, {a także} wywoływacz duchów, wróżbita, profanujący szabat, przeklinający swojego ojca i matkę [oraz] {współżyjący} z zaręczoną dziewczyną. {Również} burzyciel i zwodziciel, czarownik i występny syn.

Analiza kryteriów obrazoburstwa (M Sanhedrin 7:5), bałwochwalstwa i kultu Molocha (7:6-7), burzycielstwa (7:10)³⁶ oraz synowskiej wyrodności (8:1-5) pokazuje, że postać Eliszy nie przystaje do żadnej z tych kategorii: nigdy nie wymawia on „Imienia w jego literach”, w żaden sposób nie czci obcych bogów ani nie namawia do tego innych, zaś do bycia „buntowniczym synem” nie kwalifikuje się z racji dojrzałego wieku³⁷. Wydaje się więc, że jedyną odpowiednią dlań kategorią jest „bezczeszczący szabat” (*mechalel 'et ha-szabat*)³⁸. Są dwa podstawowe wa-

³⁵ Traktat Sanhedrin został wybrany jako punkt odniesienia, ponieważ w sposób ekstensywny podejmuje trud usystematyzowania „dewiacji” i związanych z nimi sankcji.

³⁶ Z kontekstu traktatu wynika, że „zwodziciel” (hebr. *madijach*) może zostać potraktowany jako „burzyciel” (hebr. *masit*) działający na większą skalę.

³⁷ Por. z ujęciem W. S. Greena, według którego Elisza spełnia te kryteria. W. S. Green, *Heresy, Apostasy in Judaism*, [w:] *Encyclopaedia of Judaism*, ede. J. Neusner, A. J. Avery-Peck, W. S. Green, Vol. II, Leiden–Boston 2005, s. 991.

³⁸ Zarówno Miszna, jak i gemary (TB Sanhedrin 66a i TJ Sanhedrin 7:11) są jednak w tej kwestii bardzo lakoniczne.

rianty tego grzechu: podjęcie jednej z trzydziestu dziewięciu prac zakazanych tudzież wyjście poza *tchum* – granicę znaczącą dystans około jednego kilometra od miejsca zamieszkania³⁹. W przypadku Eliszy znajdujemy trzy dyskusyjne z punktu widzenia halachy zdarzenia: 1. obecne wyłącznie w gemarze babilońskiej wyrwanie rzodkiewki oraz wspólne dla obu gemar: 2. jazdę konno i 3. dotarcie do *tchumu* podczas dyskusji z Meirem.

Wyrwanie rzodkiewki na pierwszy rzut oka nie pozostawia wątpliwości – czynność może zostać uznana za należącą do kategorii prac w polu. Gdy jednak przyjrzeć się źródłom, można dostrzec, że Elisza „wykorzenia” rzodkiewkę czasownikiem *la ‘akor*, który nie pojawia się ani w M Szabbat, ani w żadnej z gemar do tego traktatu. Znajdujemy tam jedynie wyrazy bliskoznaczne; w M Szabbat 7:2 jest to czasownik „żąć” (*likcor*), który w TB Szabbat 73b i TJ Szabbat 7,2 wytłumaczony jest jako synonimiczny z czasownikami: „zbierać” (*liwcor*), „gromadzić” (*limsok*), „oddzielać” (*ligdor*), „wydzierać” (*litlosz*) i „skubać” (*le’erot*). Dopiero Rambam stawia sprawę jasno w Miszne Tora (Hilchot Szabbat 8,3): „każdy, kto wykorzenia (*he-‘oker*) coś z miejsca jego wzrostu, jest winny [tak jak] zniwiarz (*ha-kocer*)”. Jakkolwiek pozwala to przypuszczać, że „wykorzenie” mogło być w czasach rabinów uznawane za należące do kategorii „zbierania zniw”, to jednak w materiale źródłowym brakuje w tej kwestii jednoznaczności. Podobnie dyskusyjna jest sprawa jazdy konno w szabat. W M Bejca 5:2 czytamy co prawda, iż jest to zakazane, w gemarach do rzeczonoego fragmentu (TB Bejca 36b, TJ Bejca 5:2) znajdujemy jednak dodatkowe wytłumaczenie: jeździec może zapomnieć o ograniczeniach szabatu i urwać dla siebie gałąź, którą posłuży się jak palcatem, tudzież przegapić moment, w którym dotrze do *tchum*⁴⁰. Elisza, jadąc konno, naruszył więc jedynie rabiniczne postanowienia profilaktyczne. Czy jednak przekroczył *tchum*? We fragmencie zawierającym dyskusję Eliszy i Meira w TJ Chagiga 2:1⁴¹ czytamy:

[Elisza] powiedział mu: wystarczy, Meir – tutaj {przebiega} *tchum*. [Ten] odparł mu: skąd to wiesz? [Elisza] odrzekł: po krokach mojego konia, które liczyłem – przeszedł dwa tysiące *‘ama*. [Meir] powiedział: {choć} cała ta mądrość jest w tobie, to [jednak] nie powrócisz do siebie? Odrzekł: nie mogę. [Meir] {zapytał}: dlaczego? [Elisza] {odpowiedział}: pewnego razu przejeżdżałem konno przed {świątynią jerozolimską}, w [święto] Jom Kippur, [które wypadło] w szabat. Usłyszałem {echo} {wołające}

³⁹ Zob. M Szabbat 7:2, TB Szabbat 73b–75b, TJ Szabbat 7:2.

⁴⁰ Por. kasus egzemplifikujący ten problem przytoczony przez rabiego Eliezera w TB Jewamot 90b.

⁴¹ Por. uproszczony opis w TB Chagiga 15a.

z *kodesz ha-kodaszim* {świątyni jerozolimskiej}: „powróćcie odstępni synowie” – oprócz Eliszy ben Awuja, który znał moją moc, a zbuntował się przeciwko mnie⁴².

W żadnym z wariantów tej opowieści nie pojawia się jednak informacja, czy Elisza przekroczył *tchum*, czy nie. Dodatkowych wskazówek w kwestii grzechu Eliszy można szukać w obszarze sankcji, które mają spotkać bezczeszczonego szabat: ukamienowaniu i *keret* – wykluczeniu ze społeczności, nagłej śmierci lub pozbawieniu udziału w *ha-‘olam ha-ba*⁴³. Spośród tych możliwości szczególnie dyskusyjne jest wykluczenie Eliszy z przyszłego świata. W M Sanhedrin 10:1 czytamy:

Cały [lud] Izraela ma udział w przyszłym świecie, jak zostało powiedziane: „Cały twój lud to sprawiedliwi na zawsze, odziedziczą ziemię, szczerp z mojej sadzonki, dzieło mojej ręki, by się przyozdobić” (Iz 60:21). A oto ci, którzy nie mają udziału w przyszłym świecie: ten, który mówi, iż {z Tory nie można wnioskować o} wskrzeszeniu umarłych, [ten, który mówi, iż] Tora nie {została ofiarowana} z nieba oraz *'epikoros*. Rabbi Akiwa {dodaje}: również ten, który czyta księgi zewnętrzne, oraz ten, który szepcze nad raną {słowa}: „Wszystkie choroby, które nałożyłem na Izrael – nie nałożę [ich] na ciebie, gdyż jam jest Jahwe, twój lekarz” (Wj 15:26). Abba Szaul {dodaje}: również ten, który wymawia Imię w jego literach.

Powyższy fragment oznajmia, że nawet ci, którzy zostali skazani na karę śmierci przez spalenie, uduszenie, dekapitację bądź ukamienowanie, nie zostali w ten sposób wyłączeni z udziału w przyszłym świecie. Ta bowiem sankcja zarezerwowana jest dla kilku kategorii, spośród których trzy bywają odnoszone do postaci Eliszy. Mówi się mianowicie, że 1. podważał on doktrynę wskrzeszenia umarłych, 2. był *'epikoros* oraz 3. czytał księgi „heretyków”. Pierwsza z wymienionych kategorii znajduje częściowe poparcie w materiale źródłowym. W TJ Chagiga 2:1, Kohelet rabba 7:16 i Rut rabba 6:2 opisany został epizod rozczarowania Torą, które Elisza podsumowuje słowami „nie ma ani {sprawiedliwości} ani zmartwychwstania zmarłych”. Analogicznego fragmentu brakuje jednak w gemarze babilońskiej, midrasze przytaczają stwierdzenie Eliszy w formie kategorycznej, natomiast gemara jerozolimska poprzedza je frazą *dome sze-*, tym samym nieco je osłabiając. Trudno więc określić, do jakiego stopnia owo stwierdzenie miało charakter teologicznej asercji, która uniemożliwiłaby Eliszy uczestnictwo w przyszłym świecie. Co więcej, rozterka Eliszy pojawia się w szerszym kontekście przystawalności Tory do rzeczywistości i w ten sposób wpisuje się w znacznie starszą tradycję wątplenia w Bożą opatrność rozwiniętą już na etapie ksiąg biblijnych.

⁴² Tekst nie wyjaśnia, na czym polegał ów bunt.

⁴³ Por. z listą trzydziestu sześciu transgresji karanych przez *keret* w M Keritot 1:1.

HERETYCY A *MINIM*

Druga i trzecia kategoria odsyła do problemu *minim* w literaturze rabinicznej. W M Sanhedrin 10:1 odnajdujemy zakaz czytania tak zwanych ksiąg zewnętrznych (*ha-sfarim ha-chiconim*), zbyt pochopnie utożsamianych jednak z apokryfami i pseudepigrafami⁴⁴. TB Sanhedrin 100b wyjaśnia, że chodzi tutaj o *sifrej cadokim*, czyli „księgi saduceuszy”. Zaraz potem jednak (100b–101a) dyskusja przenosi się w obszar treści Księgi Syracha i jej zgodności z koncepcjami judaizmu rabinicznego⁴⁵. Fraza *ha-sfarim ha-chiconim* wydaje się więc odnosić do kategorii *minim* – na co wskazuje wariant obecny w kodeksie Munich 95⁴⁶. Jeśli taka była pierwotna intencja redaktorów Talmudu, to odnajdujemy tutaj łącznik z postacią Eliszy, o której mówi się w TB Chagiga 15b, iż „w chwili gdy wstawał i [zbierał się do wyjścia] z *bejt midrasz*, mnóstwo ksiąg *minim* wypadało z jego {rąk}”.

Słowo *minim*⁴⁷ jest równie często, co nietrafnie, tłumaczone jako „heretycy” bądź „apostaci”⁴⁸. Tymczasem, według jednej z definicji, herezja to utrzymywanie nieautoryzowanych poglądów i/lub kontynuowanie nieakceptowanych praktyk w obrębie danej tradycji religijnej, podczas gdy apostazja to odejście od własnej tradycji religijnej na rzecz innej⁴⁹. Obydwa pojęcia są silnie związane z chrześcijaństwem, w którym pełniły różnorodne, również pozareligijne funkcje. Ich zastosowanie w kontekście judaizmu

⁴⁴ Jakkolwiek współcześnie takie właśnie jest znaczenie tej frazy.

⁴⁵ Podobnie jest w gemarze jerozolimskiej (TJ Sanhedrin 10:1), gdzie przywołane zostają również księgi Homera – o ile frazę טיפרי המירס odczytać w ten właśnie sposób. W kwestii możliwych interpretacji zob. A. Szapir, *Jachasam szel chachamim le-safa u-le-sifrut ha-jawanit be-tkufat ha-tannaim*, „Hegigej Giw’a” 1996 (5), [online], <http://www.daat.ac.il/daat/history/yahasam-2.htm> [dostęp: 8.09.2012].

⁴⁶ Związane jest to z problemem średniowiecznej cenzury chrześcijańskiej Talmudu, polegającej m.in. na konsekwentnym zastępowaniu frazy *’owdej kochawim u-mazalot* przez *minim*. W efekcie doszło do wymieszania poszczególnych kategorii, co dodatkowo utrudnia rekonstrukcję ich znaczenia.

⁴⁷ Kłopotliwa jest już sama etymologia *minim*. Jeśli przyjąć, że źródłem jest *min* w znaczeniu „rodzaj”, to słowo można potraktować jako „elastyczny” semantycznie eufemizm taki jak *filoni* czy *’oto ha-isz* i przetłumaczyć jako „[ludzie] pewnego rodzaju”.

⁴⁸ W kwestii próby historycznego utożsamienia *minim* zob. S. Liebermann, *How Much Greek in Jewish Palestine?*, [w:] *Biblical and Oriental Studies*, ed. A. Altmann, Cambridge 1963, s. 135; A. Goshen-Gottstein, op. cit., s. 26; A. Segal, *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Boston–Leiden 2002, s. 11–14; G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1971, s. 361; idem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York 1965, s. 9–13; L. Wajnsztajn, *’Elisza’ ben ’Awuja*, [online], <http://www.otniel.org/show.asp?id=22235> [dostęp: 16.06.2012].

⁴⁹ W. S. Green, op. cit., s. 980.

rabinicznego wiąże się z przeniesieniem zewnętrznych względem tej tradycji kategorii⁵⁰. Co więcej, zjawiska te są możliwe *ex definitio* dopiero w stosunku do jakiejś ugruntowanej tradycji. Tymczasem wczesnego judaizmu rabinicznego nie sposób uznać za „normatywny”, a w różnorodności wątków halachicznych i aggadycznych trudno na pierwszy rzut oka znaleźć taki element, którego zanegowanie mogłoby stanowić „herezję”⁵¹. Być może pewnego potencjału dla odstępstwa dostarcza kilka założeń wierzeniowej natury, takich jak jedność Boga lub zmartwychwstanie zmarłych, które są przyjmowane za pewnik niewymagający dodatkowego uzasadnienia⁵². Co jednak jest powiedziane na temat *minim* w samym materiale źródłowym? W Bereszit rabba 8:9 czytamy:

[Pewnego razu] *minim* zapytali rabiego Simlaj, ile bóstw stworzyło świat. {Odparł} im: ja i wy – zapytajmy pierwszych dni, jak to zostało napisane: „zapytajże pierwszych dni, [które nastąpiły przed tobą,] począwszy od dnia, w którym Elohim stworzył człowieka na ziemi” (Pwt 4:32). [Wszak nie jest tam napisane:] „stworzyli” lecz „stworzył”. *Minim* przyszli jednak znowu do {rabiego} i {zapytali}: jakim prawem napisano „Na początku Elohim⁵³ stworzył...” (Rdz 1:1). {Odrzekł} im: nie jest [przecież] napisane „Elohim stworzyli”, lecz „Elohim stworzył”. {Dodał jeszcze}: w każdym miejscu, w którym znajdziesz pretekst dla *minim*, znajdziesz również odpowiedź. [...] *Minim* {jednak} powrócili i znów go zapytali: jakim prawem jest napisane „Bóg bogów Jahwe, bóg bogów Jahwe – on wie” (Joz 22:22). {Odrzekł} im: [przecież] nie jest tam napisane „oni wiedzą”, lecz „on wie”. Rzekli mu jego uczniowie: jakby trzcinką ich odparłeś – a co powiesz nam? Odrzekł im: trójca imion Elohim {jest jak} trójca słów „cezar”, „august” i „bazyleusz”.

Do problemu *minim* odsyła również termin *'epikoros*⁵⁴ – zwłaszcza we fragmencie TB Rosz ha-szana 17a, gdzie te kategorie są pokazane jako zbieżne⁵⁵:

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Ibidem, s. 982; A. Segal, op. cit., s. 5.

⁵² Za: A. Segal, op. cit. Kwestie wierzeniowe dojdą do większego znaczenia dopiero w pismach Rambama, np. Miszne Tora, zwłaszcza w części Jesodej ha-Tora.

⁵³ Hebr. *'elohim* ma budowę charakterystyczną dla liczby mnogiej.

⁵⁴ Wyjaśnienie rabinów, opierające się na podobieństwie brzmieniowym słowa *epikoros* oraz derywatów zbudowanych na rdzeniu פקד oznaczającym „pogardzać”, można odnaleźć w gemarze TB Sanhedrin 99b–100a: „Rabbi [Jehuda ha-Nasi] oraz rabbi Chanina mówią: [*'epikoros*] to ten, kto pogardza mędrcom. Rabbi Jochanan i rabbi Jehoszua ben Lewi [natomiasz] {twierdzą}: [*'epikoros*] to ten, kto pogardza jego towarzyszem przed obliczem mędra”. Zabieg ten wpisuje się w rabiniczną technikę ośmieszania wyznawców innych religii i systemów filozoficznych. Por. H. W. Basser, *Allusions to Christian and Gnostic Practices in Talmudic Tradition*, „Journal for the Study of Judaism” 1981 (12), s. 99.

⁵⁵ Por. podobne zestawienie obecne w TB Sanhedrin 38b.

Minim, informatorzy i *'epikorsim*⁵⁶, którzy zaprzeczyli Torze i zmartwychwstaniu zmarłych oraz interpretowali [Pismo] {inaczej} niż społeczność i którzy siali postrach w krainie żywych i którzy zgrzeszyli i doprowadzili wielu do grzechu, jak [uczynił to] Jeroboam syn Nebata i jego towarzysze – [ci] schodzą do Gehenny i są tam sądzeni na {wieki wieków}, jak zostało powiedziane: „wyjdą i ujrzą truchła ludzi, którzy zgrzeszyli przeciwko mnie” (Iz 66:24).

Po pierwsze więc, *minim* korzystają z tych samych co talmudyczni rabini ksiąg, choć inaczej je interpretują, zwłaszcza w kwestii zmartwychwstania umarłych. Po drugie, uznają istnienie więcej niż jednego bóstwa. Najbezpieczniejsze więc rozumienie *minim*, na jakie można sobie pozwolić w kontekście literatury rabinicznej, to politeiści. Oznacza to, że do tej kategorii mogli trafić zarówno chrześcijanie z doktryną Trójcy Świętej, poganie świata rzymskiego i helleńskiego czy wreszcie gnostycy łączący wątki wielu tradycji. Czy o Eliszy można powiedzieć, że był *min*? W źródłach odnajdujemy sugestie łączące Achera z rzeczoną kategorią: 1. z pewnością jest uczonym w Torze i zdolnym do dyskusowania jej zawartości z innymi rabinami; 2. jest w posiadaniu ksiąg *minim*; 3. czyni aluzje, które mogą zostać zinterpretowane jako kwestionujące jedynobóstwo oraz zmartwychwstanie zmarłych. O ile jednak kwestia adekwatności zastosowania terminu *min* jest dyskusyjna, to z pewnością kategoria heretyka bądź apostaty jest nieodpowiednia do opisu postaci Eliszy, ponieważ cechuje się zbyt dużą „wartością dodaną” w stosunku do tego, co można odnaleźć w samych źródłach. Zainteresowanie innymi kulturami nie było czymś ekskluzywnym dla Eliszy – trudno też rozpatrywać to w kategoriach wykroczenia religijnego. Wątpliwości dotyczące obietnic Boga również nie są czymś nowym, a fakt uwzględnienia w kanonie Biblii hebrajskiej ksiąg wyjątkowo pesymistycznych pod tym względem dodatkowo zdaje się potwierdzać „tradycję wątplenia” w judaizmie rabinicznym. Wątpliwe w przypadku Eliszy zbeczeszczenie szabatu czy nawet naruszenie świętości *kodesz ha-kodaszim*, jakkolwiek będące poważnym wykroczeniem, może zostać „odczynione” na mocy odpowiedniego rytuału oczyszczającego i przebłagalnego. Trafniej i ostrożniej jest więc potraktować Eliszę jako grzesznika-kosmopolitę, który kwestionuje założenia teologiczne, łamie prawa religijne i podburza innych do grzechu, ale nie tworzy w ten sposób nowego systemu. Pozostaje on moralnie ambiwalentnym mędrcom nauczającym Tory – a więc postacią jak najbardziej mieszczącą się w ramach judaizmu rabinicznego.

⁵⁶ Tekst oryginalny umożliwia potraktowanie fragmentu następującego po słowie *'epikorsim* jako odnoszącego się właśnie do nich. Manuskrypt Munich 95 w tym miejscu dodaje jeszcze frazę *we-hem sze-*, co sugerowałoby, że zaprzeczający Torze i zmartwychwstaniu stanowią już oddzielną kategorię. Co więcej, manuskrypt Munich 95 zamiast „informatorów” (hebr. *ha-mesorot*) posiada „konwertytów” (hebr. *ha-meszumadim*).

THE TRANSFORMATION OF ELISHAH BEN AVUYAH.
SOME REMARKS ON THE ADEQUACY
OF THE CATEGORY OF HERESY IN RABBINIC JUDAISM

Elishah ben Avuyah is a tanna generally perceived as a Jewish heretic and apostate *per se*. These categories do not grasp the figure of Elishah – a noble rabbi who had sinned, but without withdrawing from his religious tradition. This paper, which promotes the methodology of “the return to the sources,” has two main purposes: 1. an analysis of the semantic potential of the metaphoric expressions employed to describe the transformation of Elishah and 2. an attempt to classify the figure of Elishah within the internal categories of Rabbinic Judaism designed for the sinners. The realization of these tasks will be based upon sources scattered among larger textual units: the Mishnah, the Babylonian and Jerusalem Talmuds, and the midrashes.

BIBLIOGRAFIA

1. Ajzenberg J., *'Elisza' ben 'Awuja – talmid chacham sze-sarach*, „Bi-sde chemed” 1998 (3/41), [online], http://www.daat.ac.il/daat/kitveyet/sde_chem/elisha.htm [dostęp: 8.09.2012].
2. *'Awot de-rabbi Natan*, [online], <http://www.daat.ac.il/daat/mahshevt/avot/shaar-2.htm> [dostęp: 8.09.2012].
3. Ba'ari N., *Jaca' le-tarbut ra'a. 'Elisza' ben 'Awuja – 'Acher*, Tel Awiw 2007.
4. Basser H. W., *Allusions to Christian and Gnostic Practices in Talmudic Tradition*, „Journal for the Study of Judaism” 1981 (12).
5. Brandes J., *'Al 'Acher we-'acharut – ha-charig we-ma'amado be-bejt ha-midrash*, [w:] *Ha-'acher – bejn 'adam le-'ecmo u-le-zolto*, red. C. Dojcz, M. ben-Sasson, Tel Awiw 2001.
6. Brown F., Driver S., Briggs C., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1962.
7. Gafni A., *Jehudej Bawel be-ikufat ha-Talmud*, Jeruszalajm 1990.
8. Goshen-Gottstein A., *The Sinner and the Amnesiac: The Rabbinic Invention of Elisha Ben Abuya and Eleazar Ben Arach*, Stanford 2000.
9. Green W. S., *Heresy, Apostasy in Judaism*, [w:] *Encyclopaedia of Judaism*, eds. J. Neusner, A. J. Avery-Peck, W. S. Green, Vol. II, Leiden–Boston 2005.
10. Gur-Ze'ew I., *Ha-'acharut szel ha-'Acher we-hasziwa le-mekorot ha-jahadut*, „'Ijunim be-chinuch” 2011 (68).
11. Hirsch Weiss I., *Dor; dor we-dorszaw. Chelek szeni*, Wien 1871.
12. *Judaic Classics Library*, ed. D. Kantrowitz, 2001.
13. Klein E., *Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, Haifa 1987.
14. Lakoff G., Johnson M., *Metafory w naszym życiu*, tłum. i wstęp T. P. Krzeszowski, Warszawa 1988.
15. Liebermann S., *How Much Greek in Jewish Palestine?*, [w:] *Biblical and Oriental Studies*, ed. A. Altmann, Cambridge 1963.

16. Melamed E. T., *Aramaic-Hebrew-English Dictionary of the Babylonian Talmud*, Jerusalem 2005.
17. Neusner J., *Introduction to Rabbinic Literature*, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1994.
18. Perc J., *Nikuah be-'or: paraszat chajjaw u-moto szel 'Elisza' ben 'Awuja*, [online], <http://btjerusalem.com/masa/a0608.htm> [dostęp: 16.06. 2012].
19. Porton G. G., *Elisha ' ben Avuyah*, [w:] *Encyclopedia of Religion*, ed. L. Jones, Vol. 4, New York 2005.
20. Rubenstein J. L., *Rabbinic Stories*, New York 2002.
21. Rubenstein J. L., *The Culture of the Babylonian Talmud*, Baltimore 2003.
22. Scholem G., *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York 1965.
23. Scholem G., *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York 1965.
24. Scholem G., *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1971.
25. Segal A., *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Boston–Leiden 2002.
26. Shoshan A. E., *Ha-milon he-chadasz. Karich sziw'i*, Jeruzalajm 1979.
27. Szapir A., *Jachasam szel chachamim le-safa u-le-sifrut ha-jawanit be-tkufat ha-tannaim*, „Hegigej Giw'a” 1996 (5), [online], <http://www.daat.ac.il/daat/history/yahasam-2.htm> [dostęp: 8.09.2012].
28. *Talmud jeruszalmi*, [online], <http://www.mechon-mamre.org/b/r/r0.htm> [dostęp: 8.09.2012].
29. Wajnsztajn L., *'Elisza' ben 'Awuja*, [online], <http://www.otniel.org/show.asp?id=22235> [dostęp: 16.06.2012].
30. Wald S. G., *Elisha ben Avuyah*, [w:] *Encyclopedia Judaica*, eds. F. Skolnik, M. Berenbaum, Vol. VI, New York 2007.