

w: *Zwyczaje i akcesoria apotropaiczne w cywilizacjach świata*, red. K. Kleczkowska, W. Kosior, A. Kuchta, I. Łataś, Kraków 2018, s. 35-51.

**Wojciech Kosior**

Uniwersytet Jagielloński

## **APOTROPAIONY W MIDRASZU DO KSIĘGI JONASZA WEDŁUG *PIRKE DE-RABBI ELIEZER*. WSTĘP, PRZEKŁAD I KOMENTARZ**

### **Wprowadzenie**

Niniejsze studium ma trzy podstawowe cele. Pierwszym jest prezentacja autorskiego przekładu midraszu do *Księgi Jonasza* zawartego w *Pirkê de-Rabbi Eliezer* [dalej: PdRE] oraz opatrzenie go komentarzem religioznawczym. Jakkolwiek niektóre fragmenty tej kompozycji wydano już po polsku<sup>1</sup>, to prezentowane tutaj tłumaczenie rozdziału dziesiątego nie ma precedensu, co jest tym bardziej zaskakujące, że tekst jest niezwykle barwny, pełen aluzji do innych dzieł religijnych epoki oraz zawiera kilka unikatowych w skali literatury żydowskiej tradycji. Drugim celem jest analiza rzeczoności tekstu pod kątem zaprezentowanych w nim akcesoriów i zwyczajów ochronnych. Analiza ta zostanie przeprowadzona przy użyciu metod klasyfikacji tekstu wypracowanych na gruncie projektu *Elyonim veTachtonim*, zmierzającego do utworzenia elektronicznej bazy aniołów, demonów i duchów we wczesnej literaturze rabinicznej<sup>2</sup>. Trzecim wreszcie celem jest rozpoznanie i opisanie funkcji, jakie te apotropaiony pełnią w swoim konkretnym literackim kontekście. To, jak zostanie to zaprezentowane, kompleks tematów podejmowanych zarówno przez PdRE w ogóle, jak i przez sam rozdział dziesiąty wyznacza sposób, w jaki należy zinterpretować przywołane w tekście akcesoria i techniki.

1 Por. T. Sikora, *Pirkei de Rabbi Eliezer (rozdz. XXXIV). Wstęp i tłumaczenie*, „Studia Judaica” 2005, nr 1-2 (15-16), ss. 273-278.

2 Por. W. Kosior, *Elyonim veTachtonim. Some Methodological Considerations on the Electronic Database of Angels, Demons and Ghosts in Early Rabbinic Literature*, „The Polish Journal of the Arts and Culture. New Series” 2017, No. 1, ss. 89-112. Baza danych dostępna jest pod adresem: [on-line] <http://elyonimvetachtonim.blogspot.com/p/database.html> [05.07.2018].

*Pirkê de-Rabbi Eliezer*, czyli dosłownie „rozdziały rabiego Eliezera”, to kolekcja midrasz<sup>3</sup> do Pięcioksięgu składająca się z pięćdziesięciu czterech rozdziałów obejmujących tradycje biblijne od stworzenia świata do epizodu bałwochwalstwa w Baal Peor (Lb 25:1–15). Najstarsze wzmianki o dziele pojawiają się w pismach rabinów średniowiecznych, między innymi u Rasziego, który w komentarzu do wersetu trzeciego rozdziału siedemnastego Księgi Rodzaju (Rdz 17,3) wzmiankuje *Baraita de-Rabbi Eliezer* oraz u Rambama, który w *Przewodniku błędzących* 2:26 pisze o *Pirkê Rabbi Eliezer ha-Gadol*<sup>4</sup>. W ustaleniu *terminus post quem* pomocna jest treść rozdziałów trzydziestego i trzydziestego szóstego PdRE zawierających zawołowane odniesienia do początkowych faz podbojów islamskich na Bliskim Wschodzie, między innymi do budowy Kopuły na Skale w miejscu dawnej świątyni jerozolimskiej oraz równoległych rządów synów Haruna ar-Raszida. Na tej podstawie można stwierdzić, że PdRE pochodzą z okresu przełomu VIII i IX wieku, a jako miejsce ich powstania z reguły wskazuje się środowisko żydów palestyńskich, o czym świadczy obecna w tekście tendencja do preferowania amoraistów oraz rozwiązań halachicznych cytowanych w Talmudzie jerozolimskim<sup>5</sup>.

Spójność językowa dzieła oraz jego cechy kompozycyjne sugerują, że zostało ono napisane albo ostatecznie zredagowane przez jednego autora, który zebrał i twórczo skompilował znane mu tradycje<sup>6</sup>. Z oczywistych względów nie mógł to być Eliezer ben Hurkanos, którego życie tradycja umiejscawia wiele wieków wcześniej i z tej

- 
- 3 Termin „midrasz” w niniejszym studium rozumiem trojako, zgodnie z istniejącymi w literaturze przedmiotu konwencjami. Po pierwsze jako technikę egzegezy biblijnej mającej specyficzne cechy, takie jak wykorzystanie gier słownych, odległych skojarzeń tematycznych czy porównań; po drugie jako tekst będący efektem zastosowania takiej techniki; po trzecie jako zbiór takich tekstów tworzących kolekcję określaną niekiedy mianem *jalkut*. Por. np.: J. Neusner, *Midrash and the Oral Torah: What Did the Rabbinic Sages Mean by “the Oral Torah”?* [w:] *Encyclopedia of Judaism*, ed. J. Neusner, A.J. Avery-Peck, W.S. Green, Vol. 3, Leiden–Boston 2005, ss. 1707–1716. Więcej na temat gatunku PdRE w dalszej części niniejszego tekstu.
  - 4 W obu przypadkach przyjmuje się, że jest to po prostu wariant tytułu kompozycji. Por. *Pirkê de Rabbi Eliezer (The Chapters of Rabbi Eliezer the Great) According to the text of the Manuscript belonging to Abraham Epstein of Vienna*, transl. and comment. G. Friedlander, London–New York 1916, ss. xviii–xix.
  - 5 Por. R. Adelman, *The Return of the Repressed. Pirke de-Rabbi Eliezer and the Pseudepigrapha*, Leiden 2009, ss. 35–36; G. Friedlander, op. cit., ss. xviii–xix, 53–55; J. Jacobs, S. Ochser, *Pirke de-rabbi Eli'ezer* [w:] *Jewish Encyclopedia*, eds. I. Singer et al., New York 1902 [on-line] <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/12185-pirke-de-rabbi-eli-ezer> [05.07.2018]. Należy pamiętać, że w PdRE można znaleźć również wyjątki od tej reguły, co z kolei każe zachować ostrożność w określaniu pochodzenia kompozycji. Por. S.D. Sacks, *Midrash and Multiplicity. Pirke de-Rabbi Eliezer and the Renewal of Rabbinic Interpretative Culture*, Berlin–New York 2009, ss. 1–16.
  - 6 Z drugiej jednak strony, w tekście można znaleźć przesłanki mówiące o tym, że PdRE samo w sobie stanowi element jakiejś jeszcze większej kompozycji, z której do naszych czasów dotrwały tylko fragmenty. Por.: R. Adelman, *The Return...*, ss. 23–25; S. D. Sacks, op. cit., s. 20; M. D. Herr, *Pirkei de-rabbi Eliezer* [w:] *Encyclopedia Judaica*, eds. F. Skolnik et al., Vol. 16, Detroit 2007, ss. 182–183.

perspektywy PdRE należy potraktować jako pseudoepigraf. Samo zjawisko pseudoepigrafii było bardzo popularne w starożytności oraz średniowieczu, a posłużenie się nim przez faktycznego autora lub autorów danego tekstu służyło przede wszystkim nadaniu konkretnemu dziełu posmaku antycyzności i autentyczności<sup>7</sup>. W tym konkretnym przypadku na wybór rabbiego Eliezera mógł wpłynąć obraz tego ostatniego w Talmudzie babilońskim, zwłaszcza w traktacie *Bawa mecija* 59a–b, gdzie daje się poznać jako charyzmatyczny dysydent<sup>8</sup>. Taka postać dobrze pasuje do kompozycji, która niejednokrotnie przedstawi „nieortodoksyjny” materiał, zarówno halachiczny, jak i agadyczny<sup>9</sup>. Również forma PdRE jest nie do końca oczywista. Nie ma wątpliwości, iż dzieło posługuje się midraszem jako techniką egzegetyczną Biblii, jednak nie przystaje ono do schematów kompozycyjnych analogicznych dzieł pochodzących z tego okresu. Brakuje tutaj podążania za każdym werselem po kolei, co ma miejsce w *Bereszit rabba* albo *Szir ha-szirim rabba*. PdRE nie jest też skomponowane według homiletycznego klucza tematycznego jak *Wajikra rabba* albo *Pesikta de-raw Kahan*<sup>10</sup>. Równocześnie można w PdRE odnaleźć cechy zbieżne z literaturą apokryficzną i pseudoepigraficzną, z których bodaj najwyraźniejszą jest technika ponownego opowiedzenia tekstu biblijnego, co ma miejsce na przykład w *Księdze Jubileuszy*, jednym z najpopularniejszych apokryfów Biblii hebrajskiej. W rezultacie PdRE znajduje się na granicy między tymi dwoma gatunkami, a badacze klasyfikując to dzieło posługują się takimi określeniami, jak „przepisana Biblia” albo „narracja agadyczna”<sup>11</sup>.

Rozdział dziesiąty PdRE, będący przedmiotem dociekań niniejszego studium, przynależy do drugiej części kompozycji, która wylicza kolejne dzieła sześciu dni

7 Początek PdRE referuje życie rabbiego Eliezera, jednak ta część jest w dużej mierze kopią odpowiednich fragmentów zaczerpniętych z *Awot de-rabbi Natan*, innego dzieła wczesnej literatury rabinicznej. Osobną kwestią jest natomiast, jakie praktyczne konsekwencje miał taki zabieg. Sztandarowym przykładem średniowiecznym jest *Zohar*, tradycyjnie przypisywany rabbiemu Szimonowi bar Jochajowi, tannaicie lokowanemu w II w. n.e., a najprawdopodobniej napisany przez Mojżesza z Leonu, handlarza manuskryptami żyjącego w XIII w. n.e. w Hiszpanii. Jak na ironię, klasyczny tekst kabalistyczny cieszący się tak dużym jak Biblia czy Talmud poważaniem, powstał m.in. w celach zarobkowych. Por. G. Scholem et al., *Zohar* [w:] *Encyclopedia Judaica*, eds. F. Skolnik et al., Vol. 21, Detroit 2017, ss. 647–664, a zwłaszcza ss. 657–658.

8 Por. W. Kosior, *Bóg w niebiosach a Tora na ziemi (TB Bawa mecija 59a-b). Przekład i komentarz, „Atma”* 2013, nr. 1, ss. 23–33.

9 Por. *Pirkê de Rabbi Eliezer...*, ss. xiii–xiv. Z hipotezami Friedlandera zgadza się Adelman w oparciu o psychoanalityczną interpretację rozdziałów otwierających PdRE. Por. R. Adelman, *The Return...*, ss. 28–33.

10 Por. *ibidem*, ss. 6–7.

11 Por. M. D. Herr, *op. cit.*; S. D. Sacks, *op. cit.*, ss. 42–61. Friedlander z kolei przytacza szczegółową listę zbieżności fraz i wyrażen obecnych w PdRE oraz w innych dziełach epoki (por. G. Friedlander, *op. cit.*, ss. 21–53). Adelman wzmiankuje ten temat w swojej książce (por. R. Adelman, *The Return...*, s. 5), a szerzej omawia go w osobnym artykule: por. eadem, *Can We Apply the Term “Rewritten Bible” to Midrash? The Case of Pirke de-Rabbi Eliezer* [w:] *Rewritten Bible after Fifty Years. Texts, Terms, or Techniques? A Last Dialogue with Geza Vermes*, ed. J. Zsengellér, Leiden–Boston 2014, ss. 295–317.

stworzenia. W tym konkretnym przypadku jest to dzień piąty, gdy bóg powołuje do istnienia potwory morskie, a wśród nich wielką rybę przygotowaną specjalnie po to, by w przyszłości połknąć Jonasza. W tym właśnie miejscu, za sprawą typowo midraszowej techniki łączenia odległych ustępów biblijnych do narracji, zostaje wprowadzona względnie spójna jednostka tekstu, stanowiąca ponowne opowiedzenie *Księgi Jonasza*. Treść tej ostatniej jest powszechnie znana: oto bóg Jahwe wzywa Jonasza na misję prorocką w Niniwie, ten jednak natychmiast po usłyszeniu boskiego polecenia ucieka na statek i żegluje w przeciwnym kierunku, do Tarsisz – tylko po to, by przeżyć morską burzę, trafić do żołądka wielkiej ryby i wylądować na nadbrzeżu Niniwy, gdzie ostatecznie wykonuje powierzone mu zadanie. Struktura tej opowieści sprawia, że chętnie interpretuje się ją za pomocą różnych kluczy hermeneutycznych stosowanych na gruncie religioznawstwa porównawczego. Od strony formalnej opowieść wpisuje się w standardy bajki magicznej zarysowane przez Władimira Proppa, z kolei schemat swoistej „dezintegracji pozytywnej” realizowany przez Jonasza przyczynił się do interpretacji tej opowieści w kategoriach inicjacji szamańskiej. Próba ucieczki przed śmiercią tylko po to, by się z nią spotkać w jakimś zupełnie odległym i egzotycznym miejscu jest również jednym z powszechnych tropów literackich, a konkretny motyw bycia połkniętym żywcem przez gigantycznego morskiego stwora ma swoje paralele w innych tradycjach religijnych i kulturowych. Niekiedy zwraca się także uwagę na liczne podobieństwa między Jonaszem a babilońskim Adapą, półboskim bohaterem odpowiedzialnym za nauczenie ludzi kultury, a wyobrażanym jako pół człowiek, pół ryba, co, przy odrobinie pracy wyobraźni można uznać za podobieństwo do mężczyzny wychodzącego z wnętrza ryby<sup>12</sup>.

Dwa takie klucze były szczególnie chętnie wykorzystywane przez wczesnych egzegetów, zarówno żydowskich jak i chrześcijańskich, którzy usiłowali hermeneutycznie „skolonizować” *Księgę Jonasza* i wykorzystać jako uzasadnienie dla swoich teologii. Pierwszy z nich to misja prozelicka albo ewangelizacyjna pośród wyznawców innych religii, których tekst biblijny pokazuje jako skorych do konwersji. Burza na morzu i jej szczęśliwy finał przekonuje marynarzy do porzucenia ich dawnych bogów i zawierzenia Jahwe, podczas gdy płomienna mowa Jonasza doprowadza do nawrócenia mieszkańców Niniwy<sup>13</sup>. Drugim takim schematem jest klucz mesjański i soteryczny, a w samym tekście *Księgi Jonasza* znajdują się odsyłacze do innych postaci i moty-

12 Por. M. Berman, *The Nature of Shamanism and the Shamanic Story*, Cambridge 2007, ss. 61–86; G. H. Cohn, S. D. Sperling, B. Bayer, *Jonah, Book of* [w:] *Encyclopedia Judaica*, eds. F. Skolnik et al., Vol. 11, Detroit 2007, ss. 388–392. Przeglądu wczesnych interpretacji *Księgi Jonasza* dokonuje: M. Parchem, *Księga Jonasza i osoba proroka w literaturze międzytestamentalnej i późniejszej tradycji żydowskiej*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 2009, nr 2, ss. 49–85.

13 Por. T. M. Bolin, „Should I Not Also Pity Nineveh?” *Divine Freedom in the Book of Jonah*, „Journal for the Study of the Old Testament” 1995, No. 67, ss. 109–120; G. H. Cohn, S. D. Sperling, B. Bayer, op. cit. Do podobnych wniosków, choć na drodze zastosowania zupełnie innej metody dochodzą

wów wpisujących się w ten kompleks tematyczny. Tak jak Noe ratuje ludzkość przed żywiołem wodnym, tak też czyni i Jonasz, a samo jego imię (hebr. *jona*) oznacza „gołębicę”<sup>14</sup>, co tylko utwierdza w przekonaniu o istnieniu zamierzonego nawiązania. Podobnie też jak Mojżesz przeprowadza (hebr. *lehaawir*) lud Hebrajczyków (hebr. *iwrim*) poprzez wzburzony żywioł, tak też i Jonasz, Hebrajczyk (hebr. *iwri*), przekracza morze w drodze do Niniwy. To jednak, co różni Jonasza od innych postaci tego typu to to, że w jego wypadku mamy wyraźnie zaznaczone dwa dodatkowe aspekty. Pierwszy z nich to samoofiara: Jonasz dobrowolnie wydaje się w ręce marynarzy i zostaje złożony w ofierze, by uratować statek i jego załogę<sup>15</sup>. Drugi natomiast to katabaza: Jonasz zostaje połknięty przez rybę i jakkolwiek technicznie rzecz biorąc nie ma tutaj mowy o śmierci i zmartwychwstaniu, to jednak treść Jn 2 zmienia zupełnie wydźwięk tego wydarzenia i z tej perspektywy można mówić o jego symbolicznym zejściu do zaświatów. Wykorzystanie tych kluczy przez interpretatorów chrześcijańskich jest powszechnie znane, a pojawia się już w Nowym Testamencie, np. w Mt 12,39–41; 16,4 czy Łk 11,29–32. Analogiczne motywy po stronie rabinicznej natomiast pojawiają się z pełną siłą dopiero w PdRE właśnie – i to one stanowią będą kontekst interpretacyjny dla analizowanych w niniejszym studium apotropaionów<sup>16</sup>.

## Technikalia

Podstawą prezentowanego w niniejszym studium przekładu jest XVI-wieczne wydanie weneckie<sup>17</sup>, a zostało ono wybrane z kilku względów. Jest to drugie najstarsze wydanie rzeczzonego tekstu poprzedzone tylko wydaniem konstantynopolskim z 1514 r. Wydanie weneckie cieszy się jednak większym uznaniem jako staranniejsze i posiadające mniej błędów. Z pewnością też to właśnie edycja wenecka posłużyła jako wzorzec dla wielu późniejszych wydań. Pod uwagę wzięto również dwa opracowania akademickie PdRE: pierwszy z nich to dwuczęściowy cykl artykułów opublikowany przez Michaela Higgera na łamach czasopisma „Chorew”, zawierający rozbudowane wprowadzenie oraz przedruk uwzględniający prezentację wariantów manuskryptowych<sup>18</sup>. Drugim są opublikowane jako druk zwarty faksymilia odręcznych notatek sporządzonych na edycji weneckiej przez Chajma Horowica, który pracował nad

R. D. Holmstedt, A. T. Kirk, *Subversive Boundary Drawing in Jonah. The Variation of נשר and פ as Literary Code-Switching*, „Vetus Testamentum” 2016, No. 66, ss. 542–555.

14 Por. Rdz 8,8–12.

15 Por. *Pirkê de Rabbi Eliezer*..., transl. G. Friedlander, ss. 67–68, przyp. 10.

16 Por. R. Adelman, *The Return*..., ss. 233, 236–237.

17 Por. *Pirkej de-rabbi Eliezer*, K. Adel Kind, J. de Gara [skład do druku], Wenecja 1544.

18 Por. *Pirkej de-rabbi Eliezer*, transl. and comment. M. Higger, „Chorew. Mukdasz le-toldot Israel u-sifrut” 1944, t. 8, nr 15–16, ss. 82–119. W tym wydaniu treść rozdziału dziesiątego z edycji weneckiej pojawia się w rozdziale dziewiątym.

krytycznym wydaniem PdRE uwzględniającym zestawienie pokaznej liczby manuskryptów<sup>19</sup>. Nawet pobieżny przegląd tych dwóch wydań pokazuje, że różnice między rękopisami mają subtelny charakter: najczęściej są to warianty ortograficzne zapisu (m.in. obecność bądź nieobecność *mater lectionis*) tudzież zastosowanie wyrazów bliskoznacznych (np. *chesed* i *rachamim*). Sporadycznie wariacje dotyczą czegoś więcej i wpływają na interpretację – i te sytuacje odnotowano w niniejszym przekładzie. Podczas tłumaczenia uwzględniono też współczesne przekłady dzieła na język angielski: klasyczne wydanie Geralda Friedlandera z 1916<sup>20</sup>, stosunkowo niedawno wydaną pracę Rachel Adelman zawierającą tłumaczenie obszernych fragmentów<sup>21</sup> oraz częściowe tłumaczenie rozdziału dziesiątego autorstwa Michaela Feuera opublikowane w serwisie Sefaria.org<sup>22</sup>.

Podczas lektury tekstu oryginalnego PdRE to błyskawicznie rzuca się w oczy staranność doboru słownictwa i powstałe w ten sposób gry słowne oscylujące wokół kilku zwrotów oraz słów. I tak na przykład gdy mieszkańcy Jerozolimy okazują skruchę, bóg okazuje miłosierdzie; Jonasz, syn Amitaja, czyli „syn mojej prawdy”<sup>23</sup> okrzyknięty zostaje „fałszywym prorokiem” (hebr. *newi sheker*, dosł. „prorok kłamstwa”); Jonasz schodzi do Jafo, schodzi na łódź, a potem schodzi pod pokład; bóg zrzuca sztorm na morze, marynarze rzucają losy, potem wyrzucają balast, aż wreszcie wyrzucają za burtę samego Jonasa, bo to na niego wcześniej został rzucony los; wreszcie oczy ryby i perła w jej wnętrzu oświetlają wszystko jak rabbi Meir, którego imię oznacza „oświetlający”. Dla odtworzenia tych paronomazji w polskim przekładzie konieczne było stosowanie powtórzeń i jakkolwiek dla polskiego czytelnika mogą brzmieć one nieporadnie, to w tekście oryginalnym wpisują się w standardy estetyczne literatury hebrajskiej. Z uwagi na liczne gry słowne i inne niuanse językowe, posłużono się również własnym przekładem Biblii hebrajskiej w oparciu o czwarte wydanie *Biblia Hebraica Stuttgartensia* znajdujące się w pakiecie BibleWorks 9.0.<sup>24</sup>

W samym tekście tłumaczenia kursywę zarezerwowano dla zapisu cytatów z Biblii, nawiasy okrągłe do wskazania sigli, a nawiasy kwadratowe do zaznaczenia słów i fraz nieobecnych w tekście oryginalnym. Dla PdRE, jak i dla midraszu w ogóle, charakterystyczne jest cytowanie tylko fragmentu tekstu biblijnego, mimo że do jego zrozumienia konieczne jest przywołanie szerszego kontekstu i z tego względu zdecydowano się znacząco rozszerzyć cytaty biblijne. Zgodnie z przyjętą konwencją,

19 Por. *Pirkej de-rabbi Eliezer. Mahdura madait*, tłum. i kom. Ch. Horowic, Jeruzalajm 1972.

20 Por. *Pirkê de Rabbi Eliezer...*, transl. G. Friedlander.

21 Por. R. Adelman, *The Return...*

22 Por. *Jerusalem Anthology*, transl. and comment. M. Feuer, [on-line] [https://www.sefaria.org/Pirkei\\_DeRabbi\\_Eliezer.10.1?ven=Rabbi\\_Mike\\_Feuer,\\_Jerusalem\\_Anthology&lang=bi&vside=Rabbi\\_Mike\\_Feuer,\\_Jerusalem\\_Anthology&with=Version%20Open&lang2=en](https://www.sefaria.org/Pirkei_DeRabbi_Eliezer.10.1?ven=Rabbi_Mike_Feuer,_Jerusalem_Anthology&lang=bi&vside=Rabbi_Mike_Feuer,_Jerusalem_Anthology&with=Version%20Open&lang2=en) [05.07.2018].

23 Hebr. *emet* ‘prawda’.

24 Por. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Hrsg. K. Elliger, W. Rudolph, Stuttgart 1977.

fragmenty nieobecne w samym wydaniu weneckim oznaczono nawiasami kwadratowymi. Z uwagi na silnie henoteistyczny wydźwięk niniejszego tekstu, słowo „bóg” jest zapisywane konsekwentnie małą literą: bóg Izraela, tutaj okazjonalnie nazywany „Jahwe” albo „Święty, niech będzie błogosławiony”, to tylko jeden z wielu bogów czczonych przez ludzi wskazanych w tej opowieści.

## Pirkê de-Rabbi Eliezer, rozdział 10 – przekład

Piątego [dnia] Jonasz uciekł przed bogiem. Dlaczego uciekł? Ponieważ za pierwszym razem, gdy ten go wysłał, by [zapowiedział] przywrócenie granic Izraela [za panowania króla Jeroboama II], [bóg] dopełnił swego słowa, jak powiedziano (2 Krl 14,25): [*Jeroboam II*] przywrócił granice Izraela od wylotu Hamat [aż do morza Arabów, zgodnie ze słowem Jahwe, boga Izraela, który rozmawiał ze swoim sługą, Jonaszem, synem Amitaja, prorokiem pochodzącym z Gat ha-Chefer]. Za drugim razem [bóg] wysłał [Jonasza] do Jerozolimy, aby [zapowiedzieć jej] zniszczenie. Gdy tylko jednak [jej mieszkańcy] okazali skruchę i się nawrócili, Święty, niech będzie błogosławiony, okazał ogrom swojego miłosierdzia, pożałował zła, [które zaplanował dla Jerozolimy] i [ostatecznie] nie zburzył jej. Izrael natomiast okrzyknął [Jonasza] fałszywym prorokiem.

Za trzecim razem [bóg] wysłał go do Niniwy. Jonasz bardzo się zmartwił i zmażał sam ze sobą. Rzekł [do siebie]: „wiem, że ten naród okaże się skory do skruchy. [Mieszkańcy Niniwy] się nawrócą, a [tymczasem] Święty, niech będzie błogosławiony, zwróci się w gniewie przeciwko Izraelowi. [W rezultacie] fałszywym prorokiem będzie mnie nazywać nie tylko Izrael, ale również narody świata!<sup>25</sup> Muszę więc uciec [przed bogiem] do miejsca, w którym nie głosi się jego chwały. [Dokąd jednak?] Jeśli [wstąpię] na niebiosa – głosi się tam jego chwałę, jak powiedziano (Ps 113,4): [*Jahwe jest ponad wszystkimi narodami,*] a jego chwala jest w niebiosach. [Jeśli zaś pozostanę] na ziemi – [również i] tam głosi się jego chwałę, jak powiedziano (Iz 6,3): [*Wolał jeden do drugiego: święty, święty, święty jest Jahwe zastępów,*] a cała ziemia pełna jest jego chwały<sup>26</sup>. Muszę więc uciec do miejsca, w którym nie głosi się jego chwały”<sup>27</sup>.

Jonasz zszedł do Jafo, nie znalazł tam jednak łodzi, na którą mógłby zejść, ponieważ łódź, na którą później zszedł, znajdowała się [na morzu] w odległości dwóch dni [drogi] od Jafo. Co zrobił Święty, niech będzie błogosławiony, by wypróbować Jonasza? Sprowadził na łódź wiatr i burzę na morzu i [w ten sposób] sprowadził ją

25 Niektóre manuskrypty mają w tym miejscu hebrajską frazę *owdej kochawim u-mazalot*, tj. „bałwochwalcy” (dosł. „czciciele gwiazd i zodiaków”).

26 Jak na ironię, w przywołanym wersecie z *Księgi Izajasza* „chwala Jahwe na ziemi” jest głoszona przez serafiny w niebie.

27 U podłoża decyzji Jonasza może leżeć tradycja, według której do manifestacji bożej obecności dochodzi tylko na terenie biblijnego Izraela. Por. np. Mechilta de-rabbi Iszmael 12:1:4, TB Jewamot 98a.

z powrotem do Jafu. Jonasz ucieszył się ogromnie, gdy tylko ją ujrzął. Powiedział: „teraz wiem, że moje [splątane] ścieżki wyprostują się przede mną”<sup>28</sup>.

Rzekł [do marynarzy]: „zejdę wraz z wami!” Ci mu odparli: „udajemy się ku wyspom morskim, do Tarszisz”. [Jonasz] powiedział: „udam się wraz z wami”. Przyjęło się, że każdy [podróżujący łodzią] człowiek uiszcza opłatę [za podróż dopiero] wtedy, gdy z niej wysiada. Tymczasem Jonasz był tak ogromnie uradowany, że zapłacił z góry, jak powiedziano (Jn 1,3): *Jonasz powstał, by uciec sprzed oblicza Jahwe do Tarszisz. [Zszedł do Jafu, znalazł łódź odpływającą do Tarszisz, wręczył zapłatę, po czym zszedł do niej, by popłynąć wraz z nimi do Tarszisz sprzed oblicza Jahwe]*.

Gdy odpłynęli na odległość jednego dnia [od brzegu], zerwał się przeciw nim sztorm<sup>29</sup> na morzu [i otoczył] ich z prawej i lewej strony<sup>30</sup>. Wszystkie [inne] łodzie [dookoła] płynęły spokojnie tam i z powrotem po morskiej tafli<sup>31</sup>, i [tylko] łódź, na którą zszedł Jonasz, znalazła się w nieszczęściu, jak powiedziano (Jn 1,4): *[Jahwe rzucił potężny wiatr na morze i wielka burza rozpętała się na morzu,] a łodzi groziło rozbicie.*

Rabbi Chananja<sup>32</sup> powiedział: na statku [dało się słyszeć] siedemdziesiąt języków, a każdy [człowiek] trzymał w ręce swojego bożka<sup>33</sup>. jak powiedziano (Jn 1,5): *marynarze przezrazili się i każdy z nich zawołał swojego boga*. Upadli [pokornie na ziemię] ze słowami: „niech każdy z nas zawoła imienia swojego boga! A ten bóg, który odpowie i ocali nas od nieszczęścia, ten okaże się [prawdziwym] bogiem”<sup>34</sup>. I zawołali, każdy do swojego boga – ci jednak [im] nie pomogli.

Tymczasem Jonasz w swoim utrapieniu zapadł w sen i spał. Przyszedł doń kapitan [statku] i rzekł: „oto stoimy między śmiercią a życiem, a ty zasnąłeś i śpisz?! Z jakiego ludu jesteś?” Odparł mu (Jn 1,9): *jestem Hebrajczykiem*. [Kapitan] zapytał: „czyż nie słyszeliśmy, że bóg Hebrajczyków jest wielki? Wstań więc i wołaj do twojego boga! Może ten bóg zwróci na nas uwagę i uczyni dla nas cuda, jakie uczynił dla was na Morzu Sitowia?” [Jonasz] odrzekł im: „nie będę zaprzeczać – to ze względu na mnie [spotkało] was to nieszczęście. Podnieście mnie i wrzucicie do morza, a morze da wam spokój”, jak powiedziano (Jn 1,12): *powiedział im: podnieście mnie i wrzucicie do morza a morze da wam spokój*.

28 Por. Prz 3,6: „zważaj na jego na każdej twojej drodze, a on wyprostuje twoje ścieżki”.

29 Hebr. *ruach seera*, dosł. „wiatr burzy” albo nawet „duch burzy”, czyli zantropomorfizowane zjawisko atmosferyczne.

30 Por. opowieść o Izraelu wędrującym przez Morze Sitowia otoczonym z jednej i drugiej strony ścianami wody będącymi manifestacją gniewu Jahwe. Np. Mechilta de-rabbi Izmael 12.

31 Hebr. *be-sztikut ha-jam*, dosł. „w milczeniu morza”.

32 W niektórych manuskryptach jest „rabbi Chanina”.

33 Hebr. *szikuc*, dosł. „plugastwo”.

34 We frazie „bóg, który odpowie” słowo „bóg” zapisane jest bez rodzajnika określonego, podczas gdy we frazie „okaże się [prawdziwym] bogiem”, słowo „bóg” poprzedzone jest rodzajnikiem określonym. Prawdziwość boga polega tutaj na jego skuteczności w oddziaływaniu na świat.



Rabbi Szimeon powiedział: ludzie nie zgodzili się wyrzucić Jonasza do morza. Zamiast tego rzucili losy, a los wypadł na Jonasza, jak powiedziano (Jn 1,7) *rzucili losy, a los wypadł na Jonasza*. Co zrobili [marynarze]? Pozbierali cały ładunek, jaki znajdował się na łodzi i wyrzucili do morza, by się uspokoiło – nic jednak tym nie wskórali. Chcieli dostać się na suchy ląd, ale to też im się nie udało<sup>35</sup>. Co więc zrobili? Wzięli Jonasza, postawili na krawędzi łodzi i rzekli: „boże świata, Jahwe! Nie czyni nas odpowiedzialnymi za tę krew niewinną, bo nie wiemy, jaka jest wartość tego człowieka!” [Jonasz] odpowiedział im: „to przeze mnie [spadło] na was to nieszczęście. Podnieście mnie i wrzucicie do morza”. Od razu podnieśli go i wrzucili – [najpierw jednak zanurzyli go tylko] po kolana, [ale już to wystarczyło, by] morze przestało się gniewać. [Gdy tylko jednak] go wyciągnęli, [morze] się na nich wzburzyło. [Potem] wrzucili go [i zanurzyli] po pępek, a morze przestało się gniewać. Gdy go wyciągnęli, morze się na nich wzburzyło<sup>36</sup>. Wrzucili go więc [i zanurzyli] po szyję, a morze [znów] się uspokoiło. I znów podnieśli go ku sobie, a morze ponownie się na nich wzburzyło. Wreszcie całe [ciało] Jonasza wrzucili [i zanurzyli] w wodzie, a morze momentalnie ucichło.

Rabbi Tarfon powiedział: ta ryba, która miała połknąć Jonasza, była specjalnie [przygotowana i czekała] od sześciu dni stworzenia<sup>37</sup>, jak powiedziano (Jn 2,1): *Jahwe przygotował wielką rybę, by połknęła Jonasza*<sup>38</sup>. On [zaś] wszedł w jej paszczę jak człowiek, który wchodzi do wielkiej synagogi i staje [pośrodku], a dwoje oczu ryby było niczym okna<sup>39</sup> oświetlające Jonasza.

Rabbi Meir powiedział: we wnętrzościach ryby wisiąca perła, która oświetlała Jonasza niczym słońce, świecąca w swoim najwyższym punkcie na niebie w południe i [w ten sposób] pokazała mu wszystko, co znajdowało się w morzu i otchłaniach. O nim Pismo mówi (Ps 97,11): światło zasadzono sprawiedliwemu<sup>40</sup>.

35 Niektóre manuskrypty mają w tym miejscu: „jak powiedziano (Jn 1,13): *ludzie wiostowali, by zawrócić w stronę łądu, nie udało im się to jednak, bo morze było wzburzone*.” Por. C. Meredith, *The Conundrum of Htr in Jonah 1:13*, „Vetus Testamentum” 2013, No. 63, ss. 1–6.

36 W niektórych rękopisach brakuje fragmentu o zanurzeniu po pępek. Jego obecność jest jednak uzasadniona kompozycyjnie, ponieważ daje w rezultacie trzy stadia przed kompletnym zejściem pod wodę. Z kolei to trzykrotne, stopniowe zanurzenie Jonasza zdaje się stanowić przedrzeźnianie chrześcijańskiego rytuału chrztu. Por. R. Adelman, *The Return...*, s. 232.

37 Ta tradycja wzmiankowana jest również m.in. w Beresit rabba 5:5 i TB Bechorot 8a.

38 W niektórych manuskryptach ten cytat biblijny poprzedza zdanie przypisywane rabbiemu Tarfonowi.

39 Hebr. *ke-chalonot afumijot*, co niektórzy tłumaczą jako „okna z obsydianu”. Adelman zwraca uwagę, że w każdym manuskrypcie pojawia się inny wariant tego słowa i sama proponuje słowo *apotnijot*, oznaczające „klapki” albo „okiennice”. Por., idem, *The Return...*, s. 240, przypis numer 77.

40 Hebr. *or zarua le-cadik*. Nawiasem mówiąc, uderzająca jest w tym kontekście homofonia słów *zarua* (‘zasiany’) i *carua* (‘chory na łuszczycę’). W kwestii mesjanistycznego wydźwięku łuszczycy (hebr. *caraat*) por. T. Sikora, *Caraat – problem interpretacji. Księga Kapłańska 13-14*, „Studia Judaica” 2009, nr 1–2 (23–24), ss. 23–56. Por: opowieść o źródle światła zabranym na arkę Noego, o której pisze m.in. Raszi ad Rdz 6:16–17.

Ryba rzekła do Jonasza: „czy wiesz, że oto nastał dzień, bym została pożarta przez paszczę Lewiatana?” Jonasz odpowiedział: „zaprowadź mnie do niego”<sup>41</sup>. [Gdy już tam dotarli,] Jonasz rzekł do Lewiatana: „to ze względu na ciebie [tutaj] zszedłem, by zobaczyć twoje legowisko, ponieważ w przyszłości [przybędę] związać powrozem twój język, aby cię wyciągnąć i złożyć w ofierze na wielkiej biesiadzie sprawiedliwych”. [Jonasz] pokazał [Lewiatanowi] pieczęć Abrahama i powiedział: „spójrz na [mój] obrzezany członek!”<sup>42</sup>, a Lewiatan, gdy tylko go ujrzał, uciekł przed oblicza Jonasza na dystans dwóch dni drogi<sup>43</sup>.

[Jonasz] rzekł do [ryby]: „uratowałem cię przed Lewiatanem – [ty w zamian] pokaż mi wszystko, co znajduje się w morzu i otchłaniach”. [Ryba] pokazała mu wielką rzekę [otaczającą świat, a wypływającą z] wód oceanu, jak powiedziano (Jn 2,6): *otchłani mnie otoczyła*. Pokazała mu też Morze Sitowia, przez które przeszedł Izrael, jak powiedziano (Jn 2,6): *sitowie owinęło mi głowę*. Pokazała mu także miejsce, w którym załamuje się morze i z którego wychodzą jego fale, jak powiedziano (Jn 2,4): *[otoczyły mnie] wszystkie twoje pęknięcia, a twoje fale przeszły nade mną*. Pokazała mu kolumny ziemi i jej podstawę, jak powiedziano (Jn 2,7): *zasuwę [bram] ziemi [pozostały] nade mną na zawsze*. Pokazała mu wreszcie Gehennę, jak powiedziano (Jn 2,7): *wyprowadzisz mnie ze zniszczenia*<sup>44</sup>, *Jahwe, mój boże*. Pokazała mu również podziemną Szeol, jak powiedziano (Jn 2,3): *z trzewi Szeol wybawiłeś mnie, usłyszałeś mój głos*<sup>45</sup>. Pokazała mu także, [co znajduje się pod] pałacem Jahwe, jak powiedziano (Jn 2,7): *do krańców gór zstąpiłem*, a to nas uczy, że Jerozolima stoi na siedmiu górach. Pokazała mu kamień fundacyjny<sup>46</sup> umocowany w otchłaniach, poniżej pałacu Jahwe oraz synów Koracha modlących się do niego.

Ryba rzekła: „Jonaszu, stoisz pod pałacem Jahwe – pomódl się, a odpowie ci”. Jonasz odrzekł jej: „zatrzymaj się tu, gdzie jesteś, ponieważ chcę się pomodlić”. Ryba zatrzymała się, a Jonasz zaczął się modlić przed Świętym, niech będzie błogosławiony. Rzekł mu: „władco świata, zwany jesteś tym, który sprowadza [na dół] i wznosi [do góry]. Ja zszedłem – wzniesz mnie! Zwany jesteś [też] tym, który uśmierca i ożywia.

41 Niektóre manuskrypty dodają „a ocalę cię przed nim”.

42 Hebr. *brit*, dosł. „przymierze”.

43 Rabiniczna tradycja mesjańskiej ucztę eschatologicznej wykorzystuje dwie postacie biblijne, Behemota i Lewiatana właśnie, odgrywających ważną rolę w Hi 40–41. Por. S. B. Noegel, *Jonah and Leviathan. Inner-Biblical Allusions and the Problem with Dragons*, „Henoah” 2015, No. 37, ss. 236–237. Nawiasem mówiąc interesujący jest wątek pozostawienia resztek Lewiatana na pokarm w Ps 74,13–16, co przywodzi na myśl babilońską tradycję zawartą w *Enuma elisz* (tab. IV) mówiącą o uczcie Marduka i innych bogów na pozostałościach po Tiamat.

44 Słowo „zniszczenie” (hebr. *szachat*) jest niekiedy traktowane jako synonim „grobu” albo „zaświatów”, np. Hi 33,24.

45 W niektórych manuskryptach kolejność jest odwrócona i Szeol pojawia się przed Gehenną.

46 Hebr. *ewen sztija*, czyli według tradycji rabinicznej (np. TB Joma 54b, TB Sanhedrin 26b, 3 Hen 18:2) kamień, od którego rozpoczęło się stworzenie świata oraz na którym postawiono świątynię jerozolimską.

Oto moja dusza spotkała się ze śmiercią – ożyw mnie!” [Jahwe] odpowiedział mu jednak dopiero wtedy, gdy z ust Jonasza wyszły te słowa (Jn 2,10): „*podziękuję i złożę ci ofiarę; co przyrzekłem – wypełnię*. [Słowa] *co przyrzekłem* [odnoszą się do] wyciągnięcia Lewiatana i złożenia go w ofierze dla ciebie. [Słowo] *wypełnię* [oznacza, że stanie się to] w dniu zbawienia Izraela”. Święty, niech będzie błogosławiony, natychmiast kazał rybie wyrzucić Jonasza, jak powiedziano (Jn 2,11): *Jahwe powiedział rybie, a ona zwymiotowała Jonasza na suchy ląd*<sup>47</sup>.

Marynarze ujrzeli wszystkie te znaki i wielkie cuda, które Święty, niech będzie błogosławiony, uczynił z Jonaszem. Od razu każdy z nich powstał i wyrzucił swojego boga do morza, jak powiedziano (Jn 2,9): *strażnicy pustych marności porzucają ich łaskę*. Powrócili do Jafo, udali się do Jerozolimy i obrzezali ciało swoich napletków, jak powiedziano (Jn 1,16): *ludzie przerazili się Jahwe i złożyli mu ofiarę [oraz ślubowali mu]*. [W kwestii] *złożyli ofiarę* – czyż nie jest tak, że ofiara od bałwochwalców jest nieważna? [Owszem,] tutaj jednak krwią ofiary była krew przymierza [pochodząca z obrzezania]. Ślubowali mu, że każdy z nich przyprowadzi swoją żonę oraz wszystko, co ma [do grona] wyznawców boga Jonasza. [Co] ślubowali, [to] wypełnili i to dla nich odmawia się [błogosławieństwo] dla sprawiedliwych prozelitów<sup>48</sup>.

## Zwyczaje i akcesoria apotropaiczne w rozdziale dziesiątym PdRE

Midrasz stanowi literacką grę z tekstem biblijnym, a kilka wątków zostaje szczególnie rozwiniętych. Starannie opisane są rozterki Jonasza, postawionego w sytuacji podwójnego związania i z tej perspektywy jego decyzja o ucieczce staje się zrozumiała. Tekst w barwny sposób opisuje również jego perypetie we wnętrzu ryby, swoim rozmachem przywołujące na myśl *20000 mil podmorskiej żeglugi* albo *Przygody Sindbada żeglarza*<sup>49</sup>: oto prorok ma okazję z bliska obejrzeć zupełnie inny, fantastyczny świat, nieprzystający do biblijnego wyobrażenia Szeol, o której jest mowa w Jn 2<sup>50</sup>. Przed wszystkim jednak w midraszu opowieść nabiera misjonarskiego wydźwięku: Jonasz niejako prowadzi czytelnika przez kolejne stadia tekstu, mające dobitnie pokazać wielkość jego boga, a zasadniczym narzędziem literackim konstrukcji jego pragmatycznej skuteczności są techniki apotropaiczne.

47 Midrasz wykorzystuje lukę biblijną w tekście, który z kolei nie wyjawia, co Jahwe powiedział wielkiej rybie.

48 Mowa tutaj o fragmencie codziennej modlitwy *Amida* odnoszącym się do pobożnych (hebr. *cadikim*) wyznawców judaizmu. Por. TB Megilla 17b.

49 Autorką tego drugiego porównania jest Adelman, por., idem, *The Return...*, s. 212.

50 Por. R. Adelman, *The Return...*, ss. 249–250. Badacze dostrzegają w tym fragmencie echa protokabalistycznego „dzieła stworzenia” (hebr. *maase Bereszit*), czyli kompleksu tradycji dotyczących szczegółów procesu kosmogenezy wzmiankowanego m.in. w TB Chagiga 12b–14b.

Na potrzeby niniejszego studium przyjmuję szeroką, funkcjonalną definicję apotropaionu wypracowaną na gruncie projektu *Elyonim veTachtonim* i jego założeń teoretyczno-metodologicznych. W tym ujęciu apotropaionem jest przedmiot lub czynność, dzięki którym człowiek w danej jednostce tekstowej odpędza lub unika na drodze zapobieżenia lub ucieczki wrogo mu nastawionej istoty nadprzyrodzonej: anioła, boga, demona, ducha lub potwora. Spośród tych rodzajów stworzeń w PdRE 10 występują tylko bogowie i potwory, mianowicie: Jahwe, wielka ryba, Lewiatan oraz morze. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że to ostatnie nie spełnia kryteriów bycia istotą nadprzyrodzoną: nie wypowiada ani jednego słowa w narracji ani nie przejawia posiadania własnej woli. Z drugiej jednak strony język tekstu i zastosowane metafory są sugestywne: morze potrafi „zerwać się”, „wzburzyć” na marynarzy, „przestać gniewać” czy też „zamilknąć”. Oprócz tego morze reaguje na to, do jakiego stopnia zanurzony zostaje Jonasz, a więc – przynajmniej z perspektywy behawioralnej – wchodzi w pewne rudymenarne interakcje z innymi aktantami tej opowieści. Taki sposób animistycznej, a miejscami nawet antropomorficznej prezentacji morza bardzo dobrze wpisuje się w tradycję jego obrazowania w kontekście *chaoskampf* zapoczątkowaną jeszcze w Biblii (np. Ps 77,16–17; 89,10; Iz 51,9–10; Ez 32,13), a kontynuowaną w Talmudzie babilońskim (np. Chagiga 12a; Sukka 53a-b)<sup>51</sup>. Wszystko to sprawia, że w tym konkretnym przypadku w morzu da się dostrzec jeszcze jednego aktanta, którego z kolei można zaklasyfikować jako potwora z uwagi na całokształt wcześniejszych tradycji wokół niego narosłych. *Per extenso*, działania mające na celu uniknięcie szkody z jego strony można uznać za spełniające sformułowane powyżej kryteria apotropaiczności. W ramach analiz przeprowadzonych na Talmudzie babilońskim rozpoznano dwadzieścia pięć konkretnych typów apotropaionów, a z kilkoma z nich mamy do czynienia w obrębie PdRE 10<sup>52</sup>.

**Unikanie.** Opowieść o perypetiach Jonasza otwiera przykład zastosowania unikania. Mamy z nim do czynienia, gdy człowiek podejmuje działanie zmierzające do

51 Por. W. Kosior, *The Apotropaic Potential of the Name „Shadday” in the Hebrew Bible and the Early Rabbinic Literature* [w:] *Word in the Cultures of the East sound, language, book*, red. P. Mróz, M. Ruchel, A. I. Wójcik, Kraków 2016, ss. 33–51. Z kolei Noegel wprost pisze, że morze w PdRE należy zinterpretować jako zastępcze określenie na pojawiającego się później w narracji Lewiatana w oparciu o obecne już w Biblii sugestie, np. Ps 104,26; Ps 89,10–11. Por. S. B. Noegel, op. cit., zwłaszcza ss. 243–244, 246–247. Por. R. Adelman, *The Return...*, ss. 225–226.

52 Na marginesie należy odnotować pewne ograniczenie takiego rozwiązania. W projekcie *Elyonim veTachtonim* za punkt wyjścia przyjęto Talmud babiloński z uwagi na jego kluczową rolę w rozwoju rabinicznej angelologii i demonologii: z jednej strony to dzieło zbiera różne tradycje z poprzednich wieków, a z drugiej samo stanowi istotny punkt odniesienia dla tekstów późniejszych. Tymczasem wiele wskazuje na to, iż PdRE powstało w Palestynie, a więc na obszarze wpływów tradycji zawartych w takich dziełach jak Talmud jerozolimski albo Midrasz rabba i z tej perspektywy powinno być rozpatrywane w tym raczej kontekście. Z drugiej jednak strony klasyfikacje zaproponowane do analizy Talmudu babilońskiego są na tyle ogólne, że można je odnieść również do dzieła palestyńskiego.

uchronienia go od szkodliwego oddziaływania ze strony istoty nadprzyrodzonej, na przykład w Berachot 3a-b rabini przestrzegają przed samotnym przemierzaniem ruin zamieszkałych przez *mazikim*, a w Pesachim 111b rabbi Kahana zaleca, by przypadkiem nie „nadepnąć” na jakiś cień i nie sprowokować przebywających tam *szedim*. W skali Talmudu babilońskiego jest to najpopularniejsza technika apotropaiczna, a rabini zdają się w ten sposób pouczać czytelników, że najprostszym sposobem na radzenie sobie z istotami nadprzyrodzonymi, jest po prostu unikanie konfliktu<sup>53</sup>. Również Jonasz decyduje się na zastosowanie tej sprawdzonej metody – w tym konkretnym przypadku jednak Jahwe okazuje się niepodatny na ów apotropaion i z łatwością dogania uciekającego Jonasza.

**Inwokacja.** Znacznie mniej popularną w skali Talmudu metodą jest inwokacja. Polega ona na tym, że człowiek zwraca się bezpośrednio do jednej istoty nadprzyrodzonej, z reguły do boga, z błaganiami o pomoc w obliczu niebezpieczeństwa ze strony innej istoty nadprzyrodzonej. Jest tak między innymi w Berachot 60b, gdzie zaleca się, by przed wejściem do toalety zwrócić się do aniołów z prośbą o opiekę i ochronę przed czającym się tam demonicznym niebezpieczeństwem. Marynarze, chcąc opanować morze, wołają o pomoc, każdy do swojego boga, co, jak pokazuje dalsza część opowieści, również okazuje się nieefektywne. Tym razem jednak nieskuteczność tej techniki zdaje się wynikać nie tyle z siły jej głównego adresata, morza, co raczej z nieudolności potencjalnych pomocników.

**Ofiara.** W relacjach marynarzy z morzem tekst prezentuje zastosowanie jeszcze jednej metody apotropaicznej, niepoświadczonej w Talmudzie i w dotychczasowym wykazie *Elyonim ve Tachtonim*, mianowicie ofiary, którą na potrzeby tej analizy można zoperacjonalizować następująco: z ofiarą mamy do czynienia, gdy człowiek daje coś istocie nadprzyrodzonej, by uchronić się przed negatywnym działaniem jej lub jakiejś innej istoty nadprzyrodzonej. Taka operacjonalizacja wykazuje pewne podobieństwo do metody inwokacji – to jednak, co je różni to to, że w przypadku inwokacji wystarczy samo zwrócenie się do istoty nadprzyrodzonej, natomiast ofiara wymaga uwzględnienia jakiegoś przedmiotu. I tak, w PdRE 10 marynarze wrzucają Jonasza do morza i w ten sposób – a co jest bardzo starannie podkreślone w samym tekście – doprowadzają do jego uspokojenia. W rezultacie tekst pokazuje ofiarę jako technikę skuteczną, przede wszystkim z uwagi na siłę istoty nadprzyrodzonej będącej jej gwarantem<sup>54</sup>.

**Obrzezanie.** Ostatnim wreszcie apotropaionem zaprezentowanym w PdRE 10 jest obrzezanie, które w projekcie *Elyonim ve Tachtonim* odnosi się do sytuacji zarówno przeprowadzania samego rytuału, co na przykład w Nedarim 31b-32a służy odpe-

53 Obliczenia przeprowadzono w oparciu o wersję 004 „Gabriel” bazy danych.

54 Zgodnie z postulowaną w projekcie regułą brzytwy Ockhama, można się zastanowić, czy ten konkretny przypadek nie powinien być rozpoznany jako magia, zoperacjonalizowana jako niewerbalne działanie człowieka przeprowadzone na jakimś obiekcie, a mające na celu wpłynięcie na jakąś istotę

dzeniu aniołów, jak i samego faktu posiadania obrzezanego prącia, jak na przykład w Menachot 43b. W PdRE 10 o obrzezaniu mówi się dwukrotnie. Pierwszy przypadek nie pozostawia żadnych wątpliwości co do jego apotropaicznego charakteru: obnażenie swojego obrzezanego członka pozwala Jonaszowi pozbyć się potwora morskigo Lewiatana<sup>55</sup>. Mimo że z perspektywy strukturalnej tego fragmentu obrzezanie bez wątpienia stanowi apotropaion, to jednak prezentuje się je tutaj jako przynależne do szerszego systemu religijnego. To „pieczęć Abrahama” (hebr. *chotamo szel Awraham*) oraz dosł. „przymierze” (hebr. *brit*), a więc symbol przynależności do ludu potężnego boga Jahwe. Z tej perspektywy jednak druga wzmianka obrzezania pod koniec omawianego rozdziału może być odczytana nie tylko jako przypieczętowanie konwersji marynarzy, ale równocześnie jako nabycie silnego apotropaionu potencjalnie skutecznego w kolejnych podróżach morskich.

### **Podsumowanie: apotropaiony jako narzędzia misji prozelickiej**

Z uwagi na charakter PdRE 10 oczywiste jest, że zaprezentowane w tekście apotropaiony należy postrzegać w szerszym kontekście, niejako w dwóch zakresach. Po pierwsze, trzeba uwzględnić tutaj rolę midraszu w ogóle, która polegała między innymi na tym, by powiązać treści Biblii z czasami, w których dany midrasz powstawał. W rezultacie takich działań możliwe było „udowodnienie”, że Biblia jest ciągle aktualna i że odnosi się do bieżących wydarzeń<sup>56</sup>. Biblijna opowieść o Jonaszu przebiega według klasycznego schematu narracji bohaterskiej, w której główny protagonista przechodzi przez serię perypetii aż do pozytywnego finału. Midrasz natomiast pokazuje nieuchronność pozytywnego zakończenia tej historii oraz uwypukla istotną rolę, którą odegrać ma Jonasz w skali kosmicznej jako zwycięzca Lewiatana i patron eschatologicznej uczty dla sprawiedliwych. Co więcej, midrasz wyjawia, że nad przebiegiem historii czuwa bóg Izraela, który już podczas sześciu dni stworzenia wiedział, że w pewnym momencie historii będzie mu potrzebna ryba do uratowania Jonasza na morzu. Z perspektywy światopoglądu promowanego przez midrasz wszystkie wydarzenia będące udziałem ludzi zostały zaplanowane przez boga – pozostaje więc tylko zachować spokój i zdać się na jego wolę.

---

nadprzyrodzoną. Przeciwko tej interpretacji należy jednak wyłożyć fakt, że w tekście midraszu jasno wskazuje się, że ofiara działa tylko ze względu na boga Jonasza, któremu jest on ofiarowany.

55 Por. R. Adelman, *The Return...*, s. 246. Ta scena przypomina nieco tradycje rabiniczne do Wj 4,24 mówiące, iż Mojżesz został połknięty przez anioła tak, że tylko jego obrzezane prącie wystawało na zewnątrz. (np. Raszi ad loc., Szemot rabba 5:8). Podobnie Jonasz zostaje połknięty przez rybę, a obrzezanym członkiem odstrasza Lewiatana.

56 Por. S. D. Sacks, op. cit., ss. 17–19.

Po drugie, znaczący jest wydzźwięk PdRE 10 w skali mikro. Tematami dominującymi w midraszu są właśnie zagadnienia uniwersalności oddziaływania boga Izraela oraz misja prozelicka. Pierwsza część PdRE opowiada o tym, że wszystko zostało stworzone przez boga Izraela *in illo tempore* i po prostu czeka na swój właściwy moment. To tylko podkreśla wszechmoc boga i wartość misyjną opowieści, czy to zewnętrznej, czy wewnętrznej<sup>57</sup>. W dalszej kolejności PdRE 10 przekształca motyw potwora morskiego, szczególnego przeciwnika biblijnych bogów, Elohima i Jahwe, chętnie wykorzystywanego jako symbol wrogów Izraela i Judei<sup>58</sup>. Tutaj jego zwycięzcą jest Jonasz, który z tej perspektywy powtarza motyw boskiego *chaoskampf*. Wreszcie ostatecznym potwierdzeniem skuteczności Jonasza oraz jego boga jest to, że marynarze, a więc bałwochwalcy wszystkich narodów, rozpoznają Jonasza jako proroka, a zaraz po ustaniu burzy, jak jeden mąż dokonują konwersji na judaizm<sup>59</sup>. O unikatowości zastosowania motywu apotropaionów w PdRE 10 przesądza to, że wszystkie one pojawiają się niejako w służbie proklamacji potęgi boga Izraela. Z jednej strony on sam okazuje się niepodatny na działanie środków ochronnych: nie da się go uniknąć, nie da się go też odpędzić przypadkową ofiarą. Z drugiej natomiast, to właśnie dwukrotnie przywołane w niniejszym tekście obrzezanie okazuje się skuteczne, zarówno jako pieczęć odpędzająca Lewiatana, jak i symbol przynależności łągodzący gniew boga Izraela.

## Bibliografia

### Źródła

- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Hrsg. K. Elliger, W. Rudolph, Stuttgart 1977.  
*Pirkej de-rabbi Eliezer*, tłum. i kom. Higger M., „Chorew. Mukdasz le-toldot Israel u-sifrufo” 1944, t. 8, nr 15-16, ss. 82-119.  
*Pirkej de-rabbi Eliezer. Mahdura madait*, tłum. i kom. Ch. Horowic, Jeruzalajm 1972.  
*Pirkej de-rabbi Eliezer*, K. Adel Kind, J. de Gara [skład do druku], Wenecja 1544.

<sup>57</sup> Por. ibidem.

<sup>58</sup> Por. R. Adelman, *The Return...*, s. 246.

<sup>59</sup> Warto w tym kontekście zwrócić uwagę również na fakt, że PdRE 10 subtelnie wykorzystuje wieloznaczność słowa *elohim* w taki sposób, by pokazać, że *elohim* czczeni przez marynarzy to w istocie *elohim* Jonasza. Por. G. H. Cohn, S. D. Sperling, B. Bayer, op. cit.

## Współczesne przekłady

- Jerusalem Anthology. Pirqe de-rabbi Eliezer*, transl. and comment. M. Feuer [on-line] [https://www.sefaria.org/Pirkei\\_DeRabbi\\_Eliezer.10.1?ven=Rabbi\\_Mike\\_Feuer,\\_Jerusalem\\_Anthology&lang=bi&vside=Rabbi\\_Mike\\_Feuer,\\_Jerusalem\\_Anthology&with=Version%20Open&lang2=en](https://www.sefaria.org/Pirkei_DeRabbi_Eliezer.10.1?ven=Rabbi_Mike_Feuer,_Jerusalem_Anthology&lang=bi&vside=Rabbi_Mike_Feuer,_Jerusalem_Anthology&with=Version%20Open&lang2=en) [05.07.2018].
- Pirkê de Rabbi Eliezer (The Chapters of Rabbi Eliezer the Great) According to the text of the Manuscript belonging to Abraham Epstein of Vienna*, transl. and comment. G. Friedlander, London–New York 1916.

## Opracowania

- Adelman R., *The Return of the Repressed. Pirqe de-Rabbi Eliezer and the Pseudepigrapha*, Leiden 2009.
- Cohn G. H., Sperling S. D., Bayer B., *Jonah, Book of* [w:] *Encyclopedia Judaica*, eds. F. Skolnik et al., Vol. 11, Detroit 2007.
- Berman M., *The Nature of Shamanism and the Shamanic Story*, Cambridge 2007.
- Bolin T. M., „Should I Not Also Pity Nineveh?” *Divine Freedom in the Book of Jonah*, „Journal for the Study of the Old Testament” 1995, No. 67.
- Herr M. D., *Pirkei de-rabbi Eliezer* [w:] *Encyclopedia Judaica*, eds. F. Skolnik et al., Vol. 16, Detroit 2007.
- Holmstedt R. D., Kirk A. T., *Subversive Boundary Drawing in Jonah: The Variation of אֱלֹהִים and אֱלֹהִים as Literary Code-Switching*, „Vetus Testamentum” 2016, No. 66.
- Jacobs J., Ochser S., *Pirke de-rabbi Eli'ezer* [w:] *Jewish Encyclopedia*, eds. I. Singer et al. New York 1902 [on-line] <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/12185-pirke-de-rabbi-eli-ezer> [05.07.2018].
- Kosior W., *Bóg w niebiosach a Tora na ziemi (TB Bawa mecija 59a-b). Przekład i komentarz*, „Atma” 2013, nr 1.
- Kosior W., *Elyonim veTachtonim. Some Methodological Considerations on the Electronic Database of Angels, Demons and Ghosts in Early Rabbinic Literature*, „The Polish Journal of the Arts and Culture. New Series” 2017, No. 1.
- Kosior W., *The Apotropaic Potential of the Name „Shadday” in the Hebrew Bible and the Early Rabbinic Literature* [w:] *Word in the Cultures of the East sound, language, book*, red. P. Mróz, M. Ruchel, A. I. Wójcik, Kraków 2016.
- Meredith C., *The Conundrum of הִטְר in Jonah 1:13*, „Vetus Testamentum” 2013, No. 63.
- Neusner J., *Midrash and the Oral Torah. What Did the Rabbinic Sages Mean by “the Oral Torah”?* [w:] *Encyclopedia of Judaism*, eds. J. Neusner, A. J. Avery-Peck, W. S. Green, Vol. 3, Leiden–Boston 2005.
- Noegel S.B., *Jonah and Leviathan. Inner-Biblical Allusions and the Problem with Dragons*, „Henoch” 2015, No. 37.



- Sacks S. D., *Midrash and Multiplicity. Pirke de-Rabbi Eliezer and the Renewal of Rabbinic Interpretative Culture*, Berlin–New York 2009.
- Scholem G. et al., *Zohar* [w:] *Encyclopedia Judaica*, eds. F. Skolnik et al., Vol. 21, Detroit 2017.
- Sikora T., *Pirkei de rabbi Eliezer (rozdz. XXXIV). Wstęp i tłumaczenie*, „Studia Judaica” 2005, nr 1–2 (15–16).
- Sikora T., *Cara'at – problem interpretacji. Księga Kapłańska 13–14*, „Studia Judaica” 2009, nr 1–2 (23–24).

## Streszczenie

Niniejsze studium ma trzy podstawowe cele: (1) prezentację autorskiego przekładu midraszu do *Księgi Jonasza* zawartego w *Pirkê de-Rabbi Eliezer* oraz opatrzenie go komentarzem religioznawczym; (2) analizę rzezonego tekstu pod kątem zaprezentowanych w nim akcesoriów i zwyczajów ochronnych oraz ich klasyfikację przy użyciu systemu zastosowanego w projekcie *Elyonim veTachtonim*; (3) rozpoznanie i opisanie funkcji, jakie te apotropaiony pełnią w swoim konkretnym literackim kontekście. W wyniku przeprowadzonych dociekań rozpoznano w tekście cztery apotropaiony: unikanie, inwokację, ofiarę oraz obrzezanie. Szerszy kontekst literacki wystąpienia tych technik pozwala stwierdzić, że zostały one zastosowane w tekście jako element proklamacji boga Izraela.

## Summary

### **Apotropaions in the Midrash on *The Book of Jonah* According to *Pirke de-rabbi Eliezer*. Introduction, Translation and Commentary**

The presented study has three main purposes: (1) to present the author's translation and commentary of the midrash on Jonah included in *Pirke de-rabbi Eliezer*; (2) to analyze the apotropaic techniques mentioned in the text and to classify them according to the system applied in the *Elyonim veTachtonim* project; (3) to describe the functions played by these apotropaions in their specific literary contexts. Four types of apotropaic techniques have been recognized: avoidance, invocation, sacrifice, and circumcision. Given the broader literary context of these apotropaions, they can be interpreted as the literary tools of the proclamation of the god of Israel.