SILVANO FACIONI*
Rzym

MIARA NIEZMIERZONEGO

O niektórych aspektach relacji: nauczyciel – uczeń, w tradycji rabinistycznej

Świat stoi na nogach tylko dzięki oddechowi uczniów
(Resz Laqisz w imieniu Jehudy Hanassiego,
bSzabbat 119b)

„Byłoby rzeczą bardzo pożyteczną wydobycie ze Starego Testamentu informacji na temat publicznego nauczania w Izraelu, ale liczne i bardzo staranne badania, które zostały dokonane, pozostały prawie bez rezultatu": takimi właśnie słowami Gerhard von Rad, jeden z największych współczesnych egzegetów, usuwał problem przekazywania wiedzy w epoce biblijnej[1] Minęło ponad trzydzieści lat od zapisania owych mało zachęcających wniosków i chociaż dysponujemy dzisiaj większymi informacjami o hebrajskim systemie szkolnym przynajmniej od I do V wieku naszej ery[2], pozostaje silne wrażenie, że same źródła nie są w stanie ukazać głębokiej prawdy o owym obowiązku nauki, który stanowił pulsujące serce spotkania między Bogiem Izraela a Jego ludem.

---

* Silvano Facioni – wykłada historię filozofii hebrajskiej na Uniwersytecie Kalabryjskim. Był redaktorem włoskiego wydania dzieł E. Lévinasa i J. Derridy. Wydał książkę *La cattura dell'origine. Verità e narrazione nella tradizione ebraica*, Milano 2005.

[1] G. von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen–Vluyn 1970; tłum. wł. *La sapienza in Israele*, Casale Monferrato 1975, s. 25.

[2] Odnośnie do tego zob. obszerną prezentację dokonaną przez G. Stembergera, *Das klassische Judentum*, München 1979; tłum. wł. *Il giudaismo classico. Cultura e storia del tempo rabbinico (dal 70 al 1040)*, Roma 1991, s. 133-153. Na tych stronach Stemberger wyjaśnia, dlaczego dopiero w epoce talmudycznej dokonał się podział na różne typy szkoły: szkołę podstawową (*bet sefer*, dosłownie: „dom księgi"), szkołę wyższą (*bet midrasz* lub *bet talmud*, czyli „dom poszukiwań") oraz *jesziwah*, czyli akademię tradycji żydowskiej, która często uchodziła także za trybunał.

Głębokiej przyczyny zażenowanego zdumienia, które wzbudzają wnioski von Rada i które wciąż trwa mimo dostępnych dziś cennych badań krytycznych, należy zatem upatrywać w paradoksie, który wypływa z zestawienia takiego stwierdzenia z doświadczeniem biblijnym: sam przekaz objawienia synajskiego jest nauką, pamiątką przekazywaną innym i żywą, przechodzeniem świadectwa, stanowiącym nieprzerwany łańcuch łączący Mojżesza z nauczycielami naszych czasów.

Tak więc każde badanie przekazu wiedzy w tradycji hebrajskiej będzie musiało się poruszać pod łukiem elektrycznym, utworzonym z niemożliwości i konieczności: są to niemożliwość i konieczność, które – jak zobaczymy – poszerzają się aż do utożsamienia się z samym „przedmiotem", który usiłują poznać, a przez to znajdują się na granicy ryzyka semantycznego lub kategorialnego zwarcia. Co zdarza się w przypadku każdego nauczania lub przekazu.

Z Synaju

Tradycja hebrajska określa Biblię terminem *Miqrasz*, który zgodnie z semantycznym polem rdzenia *qrh* oznacza „czytanie", zaś w tekście Wj 34,27, w którym Pan, po zawarciu z Mojżeszem drugiego przymierza, oświadcza: „Zapisz te słowa, ponieważ na moich ustach są te słowa; zawarłem przymierze z tobą i z Izraelem"[3], możemy odnaleźć fundament Tory, która najpierw była ustna, a dopiero później została utrwalona na piśmie. Okres oddzielający przekazanie Tory od jej spisania jest czasem pierwszego „opracowania", pierwszego „nauczania" (które stanowi w ścisłym sensie sam rdzeń terminu „Tora"), jak też paradygmatem konstruktywnej, strukturalnej asymetrii między nauczycielem a uczniem, którzy są tu jednocześnie zespalani i dzieleni przez zwój, którego słowa czekają cierpliwie na to, by je ktoś zinterpretował, wypowiedział głośno, wyrecytował. Zespolenie i oddzielenie

[3] Jak bardzo często się zdarza, pragnienie oddania tekstu hebrajskiego w sposób wolny od trudności nie pozwala na to, by sam tekst ukazał bogactwo semantyczne, zawarte w układzie liter. Główne tłumaczenia włoskie wyrażenie „na moich ustach" (*'al-pi*) oddają: „na podstawie" lub „za pośrednictwem" (może pamiętając o greckiej *Septuagincie*, która wyrażenie to tłumaczy jako *epi gar tôn logôn toutôn*). Jedynie przekład francuski Chouraquiego (*sur la bouche*) oraz włoski przekład *Esodo*, którego autorem jest Erri De Luca (*sopra la mia bocca*) przekazują dosłownie tekst hebrajski. (W ślad za większością tłumaczeń, również polska Biblia Tysiąclecia ma w tym miejscu wyrażenie „na podstawie tych słów" W niniejszym tekście zachowałem przekład dosłowny, zgodny z intencją autora artykułu – przyp. tłumacza: F.M.).

od siebie (które moglibyśmy objąć jednym terminem: „więź") są – można by rzec – uaktywnione i ożywiane przez zwój, który z tej przyczyny nie może być nigdy uważany tylko za przekaźnik, narzędzie, środek, za „martwą literę" lub dawne wspomnienie, lecz jest (również on) w sposób nieodzowny rzeczywistością dynamiczną, żywą, która – jak podaje słynna zasada hermeneutyczna, odnosząca się do Biblii, a zapisana przez Grzegorza Wielkiego w komentarzu do *Księgi Ezechiela* – „wzrasta razem z tym, kto ją czyta"

W tradycji hebrajskiej relacja: nauczyciel – uczeń, wpisuje się zatem bezzwłocznie w horyzont relacji istniejącej między Bogiem a człowiekiem. Trzeba jednak dodać, że fundamentem takiej relacji jest wolność, asymetryczna przestrzeń, ogromna odległość, która pozwala na to, by słowo jednocześnie zostało wypowiedziane i usłyszane. Wypowiadanie i słuchanie nie są jednak czynnościami uporządkowanymi hierarchicznie ani też czasowo, tak że coś jest „najpierw", a coś innego jest „potem", ponieważ o ile prawdą jest, że bez wypowiadania słów (które teologicznie wolimy nazywać Objawieniem) nie jest możliwe ich słuchanie, o tyle tak samo jest prawdą to, że bez słuchania słowo brzmiałoby na próżno. Z tego punktu widzenia fundamentalne znaczenie ma pierwsza *miszna* traktatu *Abot*[4]:

> „Mojżesz otrzymał Torę z Synaju i przekazał ją Jozuemu, Jozue starszym, zaś starsi prorokom. Prorocy przekazali ją ludziom wielkiego zgromadzenia. Ci ostatni mieli zwyczaj wypowiadać trzy pouczenia: «Bądźcie sprawiedliwi w sądzie; wychowajcie wielu uczniów i zbudujcie płot wokół Tory»"[5]

Dwa czasowniki: „otrzymać" i „przekazać", na których opiera się pierwsza *miszna* traktatu *Abot*, są również słowami fundamentalnymi dla całego planu biblijnego, dla relacji: Stwórca – stworzenie, nauczyciel – uczeń, ponieważ wyrażają odmienność i przyjęcie, bierność (w sensie zaproponowanym przez Lévinasa) i konieczność tworzenia,

---

[4] Jak wiadomo, traktat *Abot* (po hebrajsku *Pirge' Abot*, czyli „Rozdziały ojców") stanowi jeden z 63 traktatów *Miszny*. *Miszna* jest zbiorem decyzji (zwłaszcza o charakterze prawnym, świeckim i religijnym), który – jak się uważa – został utworzony ok. 200 r. naszej ery. Tradycja hebrajska uważa *Misznę* za *Torę* ustną, która została dana Mojżeszowi wraz z *Torą* spisaną. Traktat *Abot* można uważać za streszczenie podstawowych zasad całej *Miszny*: odmienny od innych traktatów, został najprawdopodobniej dodany około roku 300. Ogólną prezentację *Miszny* na tle tzw. „literatury rabinistycznej" podaje G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München 1992; tłum. wł. *Introduzione al Talmud e al Midrash*, Roma 1995, s. 153-208.

[5] Cytowany tu tekst *Miszny* opiera się na wydaniu pod red. Pinhasa Keahti, Jerusalem 1996.

dar i życie nim pod warunkiem, że nie zostanie przemieniony w posiadanie: te dwa bieguny – jak pisał Stefano Levi Della Torre – są wyrazem „relacji i sprzeczności, niestabilności; [ponieważ dwójka] jest podstawową formą rozdroża, wątpliwości, alternatywy, problemu... Dualność utrzymuje razem alternatywy i ma w sprzeczności swego paradoksalnego i realistycznego przedstawiciela"[6] Bez dualności nie ma historii, a bez historii nie ma opowieści o przekazie, o przejściu, o ryzyku, które zawsze towarzyszy losowi; można by tu wręcz mówić o ryzyku owej wolności będącej jedyną, autentyczną przestrzenią, w której relacja: nauczyciel – uczeń, może dojść do skutku. Tak więc trzeba lepiej się przyjrzeć pierwszej *misznie* traktatu *Abot*, aby dostrzec jej teoretyczny garnitur i symboliczną treść, paradoksalną skuteczność i właściwą jej problematyczność.

Przede wszystkim, jak zauważyli liczni wielcy nauczyciele tradycji hebrajskiej, a wśród nich Maharal z Pragi (1512 – 1609), *miszna* ta zaczyna się stwierdzeniem, że Torę otrzymał Mojżesz „z Synaju" Dlaczego w tekście nie mówi się, że „od Pana"? Wyjaśnień jest przynajmniej tyle, ilu jest czytelników tego pierwszego, podstawowego wskazania na początek łańcucha tradycji, ale we wszystkich interpretacjach zauważa się, że dar Tory dokonuje się „tutaj", w fizycznym miejscu, w ucieleśnionej rzeczywistości (i być może – jak opowiadają liczne *midrasze* – pochodzi z rzeczywistości, która jest najmniejsza, najmniej widoczna, najbardziej pokorna, jaką jest właśnie góra Synaj w porównaniu z najwyższymi szczytami górskiego łańcucha), ale dokonuje się także jako asymetria, bezmiar, niemożność pełnego opanowania tej rzeczywistości. Synaj jest górą Elohim, a Mojżesz jest *'isz Elohim* („mężem Bożym"), lecz Elohim – jak napisał Blanchot o relacji: nauczyciel – uczeń – „reprezentuje terytorium całkowicie obce i odmienne od przestrzeni i czasu; (...) dystans między uczniem a nauczycielem nie jest taki sam jak między nauczycielem a uczniem; co więcej, między punktem A zajmowanym przez nauczyciela a punktem B zajmowanym przez ucznia istnieje pewna odległość, pewien rodzaj przepaści, odległość stanowiąca miarę wszystkich innych dystansów i wszystkich innych czasów"[7] Synaj jest zatem konkretnym, a zarazem przepastnym miejscem, w którym relacja między nau-

[6] S. Levi Della Torre, *Zone di turbolenza. Intrecci, somiglianze, conflitti*, Milano 2003, s. 9-10.

[7] M. Blanchot, *L'Entretien infini*, Paris 1969; tłum. wł. *L'infinito intrattenimento*, Torino 1977, s. 8.

czycielem a uczniem ustala się jako zachodząca „tutaj", „teraz", a jednocześnie jakby gdzieś indziej, jako rzeczywistość nieuchwytna, nieobecna (Synaj jawi się jako dystans, jako niezmierzona miara dystansu w stosunku do Mojżesza). Wszakże nieobecność, dystans nie zamierzają podkreślać jedynie nieskończonej wielkości istoty Bożej, która nie może być uwięziona w żadnej de-terminacji, lecz wyrażają warunek wszelkiego autentycznego „odbioru", innymi słowy, naturę nie tyle biernego przyjmowania, ile dynamicznego i świadomego brania (czasownik tłumaczony jako „przyjmować" oznacza też – w swej formie intensywnej – „brać, zgodzić się na coś, przejąć"): Mojżesz może być uznany za ucznia, ponieważ opracowuje to, co mu zostało dane, i właśnie z tej racji będzie mógł „przekazać" Torę (która w swym właściwym sensie oznacza „nauczanie") Jozuemu[8]. Nie można jednak uważać – jak to czyni Jacob Neusner – „tego, co mówi mędrzec, za istotę Tory", ponieważ on nie jest „Torą wcieloną"[9]: Tora bez opracowania nie mogłaby po prostu istnieć, podobnie jak nie ma nauczyciela bez ucznia, albo jak nie ma przekazu bez nowości sensu.

„Masz nauczyciela"!

Mojżesz jest zatem *talmid chakam*. Te dwa terminy tłumaczy się zazwyczaj jako „mędrzec, uczony", ale dosłownie oznaczają „mądrego ucznia", „ucznia, który jest mędrcem": bycie nauczycielem nie pociąga za sobą i nie zakłada wyzbycia się stanu ucznia, lecz właśnie dzięki niemu staje się ono możliwe, jest przezeń ożywiane i podtrzymywane. Mojżeszowi przypadnie w udziale trudne zadanie przekazania Tory Jozuemu w chwili przeprawy. Zgodnie z biblijną opowieścią, zawartą w Pwt 3, 26-28, fakt ten ma miejsce wówczas, gdy Mojżesz prosi Pana, by mógł przejść przez Jordan i wejść do ziemi obiecanej. Pan – jak czytamy w tekście – odpowiada Mojżeszowi: „Dosyć! Nie mów mi o tym więcej!", a potem, poleciwszy mu obejrzeć ziemię ze szczytu Pisga

[8] W celu dalszego pogłębienia tego zagadnienia pozwolę sobie odesłać czytelnika do I rozdziału mego dzieła: *La cattura dell'origine. Verità e narrazione nella tradizione ebraica*, Milano 2005, s. 15-38.

[9] Por. J. Neusner, *Foundations of Judaism*, Philadelphia 1989; tłum. wł. *I fondamenti del giudaismo*, Firenze 1992, s. 39-41. Przywołaliśmy tu w kilku słowach stanowisko Neusnera (które zasługiwałoby z pewnością na obszerniejszą dyskusję), ponieważ wydaje mi się, że reprezentuje ono interpretację literatury rabinistycznej tylko w kluczu ideologiczno-politycznym, która jest bardzo rozpowszechniona. Jest to interpretacja uprawniona, ale traci swą skuteczność, gdy tylko narzuca się jako wyłączna.

(część góry Nebo), nakazuje przekazać Jozuemu swoje *micwot* („polecenia"). W traktacie *Sota* 13b Talmudu babilońskiego znajdujemy ważne wyjaśnienie tego fragmentu biblijnego, ponieważ tekst hebrajski, zazwyczaj tłumaczony słowem „Dosyć!", składa się w rzeczywistości z dwóch wyrazów: *Rab lach*, które można przetłumaczyć także słowami: „Masz nauczyciela"; przekaz przestawia bowiem pozycję Mojżesza i Jozuego, stawiając ich obu – jak napisał M.-A. Ouaknin – „na przejściu, które dokonuje się nie tyle na płaszczyźnie geograficznej, ile na płaszczyźnie czasu upływającego między pokoleniami, na poziomie przekazu. Pan mówi do Mojżesza: przekaz się dokonał, albowiem teraz «ty masz nauczyciela; a o kogo chodzi? o Jozuego». Radykalne przestawienie odcieni, ale też przyjętych, tradycyjnych pozycji. Nauczyciel staje się uczniem. Uczeń staje się nauczycielem"[10] Odpowiedź Boga na prośbę Mojżesza o możliwość wejścia do ziemi jest zatem odpowiedzią, która nie ogranicza się do zakwestionowania pragnień Mojżesza, lecz w pewnym sensie uzasadnia zarówno owo pragnienie, jak też jego niesłychanie radykalne odrzucenie: zadanie Mojżesza nie może się sprowadzać do wejścia do ziemi, nie może znajdywać w nim przedmiotu zdolnego go zadowolić, ponieważ droga sensu objawionego na Synaju nie przewiduje końca, ale zakłada przejścia, przejścia nieskończone, jak nieskończone są słowa, które zostały dane. Prosząc o możliwość „wejścia", Mojżesz ujawnia trudność „wyjścia" z roli, którą odgrywał aż do tej pory, i zdaje się wątpić, by bycie nauczycielem oznaczało na koniec ponowne zejście do roli ucznia.

Mojżesz i Jozue są ze sobą zespoleni przez przejście i w przejściu (jest to termin, który w języku hebrajskim pochodzi z tego samego pola semantycznego, z którego wywodzą się określenia: „hebrajczyk", „język hebrajski", „embrion"; a zatem jest to termin, w którym wskazuje się zawsze na jakąś nieobecność, niestabilność lub potencjalność), ponieważ obaj oni otrzymują zadanie nauczania; można nawet rzec: rozbicia czaszy miernego przekazu treści, aby otworzyć dalszą drogę sensu. W talmudycznym fragmencie *Sanhedrin* 99b, gdzie dyskutuje się nad zasługami tych, którzy uczą się i nauczają Tory, jest napisane:

> „Rabbi Eleazar mówił [o tym, kto naucza Tory]: «Jest to tak, jakby on sam stworzył słowa Tory, jak zostało napisane: 'Strzeżcie zatem słów tego przymierza i wypełniajcie je' (Pwt 29, 8)».

[10] M.-A. Ouaknin, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, Paris 1992, s. 282-283.

Raba mówił: «Jest to tak, jakby on stworzył siebie samego, jak jest napisane: 'i wypełniajcie je': nie czytaj tu 'wypełniajcie je', lecz 'stwarzajcie siebie samych'»"

Talmud babiloński opiera się tu na tym, że czynność wyrażoną czasownikiem, który przetłumaczyliśmy jako „wypełniać", można uważać za analogiczną do czasownika „stwarzać, czynić", oraz że zaimek „je" („wypełniajcie je") można też tłumaczyć jako „was": badanie słów Tory jest w pewnym sensie równoznaczne z ich stwarzaniem, zaś stwarzanie ich oznacza w sensie ścisłym bycie stwarzanym, czyli znalezienie się na drodze, na przejściu, w ramach którego jest się zarazem osobą działającą i świadkiem, ponieważ – jak napisał David Hartman – „objawienie na Synaju staje się *derek* (zwróceniem się w stronę czegoś, drogą, kierunkiem), a nie ostatecznym spełnieniem się słowa Bożego. Intensywne zaangażowanie intelektualne na rzecz Tory przekształca osobę z biernego zbiornika w czynnego modelarza *przyszłego kierunku Tory*"[11] Jeśli Tora otwiera wszystkie wymiary czasowe (przeszłość, teraźniejszość i przyszłość), na których opiera się historia, to odpowiedzialność tego, kto przyjmuje Torę, jest *ipso facto* odpowiedzialnością za los świata i historii, na co nauczyciele niestrudzenie wskazują za pośrednictwem hiperbol i pouczeń, które nieustannie dotykają ogromu paradoksu: „Rab Josef mawiał: «Badanie Tory znaczy więcej niż ocalenie życia»" (*bMegilla* 16b).

Odpowiedzialność nauczyciela i ucznia ściśle łączą się ze sobą i jeśli nauczyciel – jak mówi Rabbi Jehuda w *misznie* cytowanego już traktatu *Abot* – „powinien być roztropny w nauczaniu, gdyż nieumyślny błąd w nauczaniu jest równoważny błędowi świadomemu" (IV, 3), to uczeń ma ze swej strony za zadanie nie uchylać się od zrozumienia pouczeń nauczycieli, jak powiada z kolei Hillel: „Nie mów, że jakaś rzecz jest niezrozumiała: na koniec ją się zrozumie. Nie mów: «Będę się uczył, kiedy będę miał czas». Zapewne nigdy go mieć nie będziesz" (II, 4).

Rabbenu Jona, wielki nauczyciel z Gerony z XIII wieku[12], komentuje naukę Rabbiego Jehudy, podkreślając winę wypływającą z nieuwagi: należy nieustannie powracać do tego, czego się uczyło, ponieważ zapominanie jest obecne w każdym słowie Tory i tylko przyjmując

[11] D. Hartman, *A Heart of Many Rooms. Celebrating the Many Voices within Judaism*, Vermont 1999; tłum. wł. *Sub specie humanitatis. Elogio della diversitá religiosa*, Reggio Emilia 2004, s. 88 (kursywa autora art.).

[12] Pouczenia Rabbenu Jony zostały włączone do Talmudu babilońskiego w wydaniu Romma z Wilna (1880–1886), które – jak wiadomo – zawiera największą liczbę komentarzy.

możliwość zapominania można poszerzyć własną mądrość. Co jednak oznacza „przyjąć zapominanie"? Mądrość rabinów nie dotyka problemów i pytań w sposób bezpośredni, tematyczny, wyraźny, dlatego nie da się znaleźć „systematycznego" wykładu na temat zapominania. Kiedy jednak czyta się z uwagą opowieści i wyjaśnienia biblijne, przypowieści i dyskusje nauczycieli, można mieć nadzieję na odkrycie jakiejś cennej wskazówki. Tak więc zapominanie jest nie tyle brakiem pamięci o czymś, ile brakiem słuchania, odrzuceniem możliwości otwarcia się innego sensu, zamknięciem się na niewyczerpalność interpretacji, która „wsłuchuje się" w nieskończoność słowa Bożego.

Przyjęcie faktu zapominania wyraża zatem najwyższą odpowiedzialność, ponieważ oznacza uznanie i przyjęcie ograniczoności własnego spojrzenia, bycie świadomym, że mówienie i interpretowanie jest równoznaczne z chodzeniem po grzbiecie górskim, który oddziela nieskończone bogactwo sensu od tendencji stworzeń do nasycania przestrzeni interpretacją, zamykając drogę na odnowę sensu, która w hermeneutyce rabinistycznej jest nazywana *kidusz* i należy do semantycznego pola rdzenia *kdsz*, z którego pochodzi także termin *kodesz*, oznaczający „miesiąc": nowość sensu rodzi się wraz z upływem czasu, który nie ma charakteru cyklicznego, ale jest nieustannym odnawianiem się. Jak wiadomo, kultura hebrajska mierzy czas na podstawie miesięcy księżycowych: księżyc należy do nocy, a tradycja hebrajska opowiada, że podczas swego czterdziestodniowego pobytu na Synaju Mojżesz poświęcił godziny dzienne na przepisywanie Tory, zaś godziny nocne na uczenie się tak zwanej Tory ustnej, czyli wszystkich interpretacji tekstu napisanego w ciągu dnia.

Tak więc do panowania Tory należy przywoływanie obecności nauczyciela i ucznia, zdolnych do stawiania jej pytań i komunikowania innym jej rozwijającego się sensu, ponieważ Tora – jak napisał Emmanuel Lévinas – „jest wymiarem spoza rozumu danym rozumowi; jest wymiarem spoza rozumu, który być może odróżnia obecność innego porządku od obecności tematu, który się wyjaśnia"[13] Mieć nauczyciela i/lub być uczniem będzie zatem oznaczać – na tle myśli rabinistycznej – pokonanie własnej pozycji w kierunku innego wymiaru sensu, który przebłyskuje i ujawnia się tylko wtedy, gdy się opuszcza grunt, na którym się stoi. „Poza rozumem" to – innymi słowy – poza

[13] E. Lévinas, *L'au-delà du verset*, Paris 1982; tłum. wł. *L'aldilà del versetto*, Napoli 1986, s. 99.

nauczycielem w przypadku ucznia i poza uczniem w przypadku nauczyciela.

Micwa uczenia się

Znaczenie badania Tory sięga aż kodyfikacji prawnej, począwszy od talmudycznego traktatu *Makkot* 23b:

> „Rabbi Simlai wyjaśnił: «Mojżeszowi dano 613 przykazań: 365 przykazań negatywnych, które odpowiadają dniom roku słonecznego, oraz 248 przykazań pozytywnych, które odpowiadają liczbie członków ciała ludzkiego»"[14]

Tradycja hebrajska, reprezentowana przez Majmonidesa (1138–1204), będzie próbowała wyodrębnić tych 613 przykazań (termin „przykazania" jest niewłaściwym tłumaczeniem hebrajskiego terminu *micwot*) w Torze i je „skatalogować" Tak więc w roku 1170 powstanie *Sefer ha-micwot* (*Księga przykazań*), który zostanie przyjęty jako wzór dla późniejszych wydań i opracowań, przynajmniej do klasycznego *Sefer ha-hinu'h* (*Księga wychowania*), przypisywanego Rabbiemu Aronowi i opublikowanego po raz pierwszy w Wenecji w 1523 r.

O ile w dziele Majmonidesa nakaz uczenia się jest jedenastym przykazaniem pozytywnym, o tyle w *Księdze wychowania* pojawia się pod numerem 418[15]: należy jednak podkreślić tu sam fakt, że uczenie się jest postrzegane jako *micwa*, czyli nie jako zwyczajny nakaz, lecz raczej jako pośredniczenie, jako droga, która chroni obowiązek przed ekskluzywnością panowania prawnego, aby przekazać go szerszej praktyce hermeneutycznej.

Micwa uczenia się stanowi zatem pewien rodzaj *micwa* do kwadratu, ponieważ jej treść pokrywa się z formą właściwą wszelkiej *micwa*. W zdaniu z Pwt 4, 9 („by z twego serca nie uszły [pouczenia Tory] po wszystkie dni twego życia"), które stanowi skrypturystyczny „fundament" *micwa*, termin „serce" należy rozumieć (co zresztą jest często widoczne w kulturze biblijnej) jako synonim terminu „myśl" (który w ateńskiej tradycji filozoficznej staje się coraz bardziej abstrakcyjny,

[14] Liczbę 613 wyjaśnia nieco dalej Rab Hammuna: według *gematrii* (jest to sposób interpretacji, który opiera się na numerycznej wartości liter i słów), słowo *Torah* ma numeryczną wartość 611. Do tej liczby należy dodać dwa pierwsze słowa *Dekalogu* (Wj 20, 1), które lud usłyszał bezpośrednio od Pana (podczas gdy inne słowa zostały przekazane przez Mojżesza).

[15] Odmienne katalogowanie wypływa z faktu, że *Księga wychowania* przedstawia 613 przykazań zgodnie z ich porządkiem wewnątrz *Pięcioksięgu*.

pozbawiony cielesności). Oznacza to, że obowiązek uczenia się i badania Tory nie przynależy do jakiegoś momentu lub okresu, bądź też do jakiejś fazy życia, lecz staje się treścią całego życia.

Ani bogaty, ani biedny, ani zdrowy czy chory, młody czy stary: nikt nie jest zwolniony ze studiowania Tory, ponieważ nikt nie jest zwolniony z owej odpowiedzialności, która – od wydarzenia na Synaju – stanowi sedno przymierza między człowiekiem a Bogiem. Ten, kto nie może się uczyć – czytamy w *Szulhan 'aruch* (*Nakryty stół*)[16] – powinien zaspokajać potrzeby tych, którzy zajmują się nauką, i to poczytuje się mu za zasługę. Norma ta, która byłaby uproszczonym sprowadzeniem do konkretnego przystosowania się do porządku moralnego, jest w rzeczywistości rozumiana w świetle tego, co powiedzieliśmy o kryterium odpowiedzialności, które ukierunkowuje i kształtuje relację Izraela z Bogiem. Język hebrajski wyraża odpowiedzialność terminem *'aharajut*, który jest kluczowym terminem, gdyż w nim znajduje się słowo *'aher*, oznaczające „inny", słowo *'ahar*, oznaczające „ostatni", oraz słowo *'ah*, oznaczające „brat" Tak więc w odpowiedzialności, która znamionuje badanie Tory, człowiek odkrywa związek z inną osobą, który należy do porządku braterstwa i który jako taki jest otwarty na tych, co wydają się wyłączeni z takiego braterstwa. Uczony, zarówno nauczyciel, jak też uczeń, nie zajmuje uprzywilejowanej pozycji w porządku społecznym, lecz jest ostatni, pokorny jak woda, która w tradycji Izraela zawsze symbolizuje Torę, ona bowiem zawsze płynie z góry na dół, jak deszcz poprzedzający objawienie na Synaju, i rozprzestrzenia się jak woń, która – zgodnie z przepięknym wersetem *Pieśni nad Pieśniami* – znamionuje oblubieńca. W Pnp 1,3 czytamy bowiem słowa: „Woń twych pachnideł słodka, olejek rozlany – imię twe, dlatego miłują cię dziewczęta", zaś Rabbi Nachman, syn Rabbiego Kisdah, wykorzystując możliwość czytania słowa „dziewczęta" z inną wokalizacją, miał zwyczaj mówić:

> „Do kogo można porównać uczonego? Do flakonu z wonnością. Kiedy jest otwarty, jego woń się rozchodzi, ale gdy jest zamknięty, jego woń się nie rozchodzi. Co więcej, werset naucza, że przed nim odsłaniają się rzeczy zakryte, ponieważ słowa: «miłują cię dziewczęta», można przeczytać: «rzeczy zakryte cię kochają». Co więcej, werset ten naucza, że anioł śmierci go miłuje, ponieważ słowa: «miłują cię dziewczęta», można przeczytać:

[16] *Szulhan 'Aruch* Rabbiego Josefa Karo (1488–1575) stanowi ostateczny zbiór norm hebrajskich, które regulują postępowanie Żyda.

«ów od śmierci cię miłuje». Co więcej, werset ten naucza, że to on odziedziczy dwa światy, świat obecny i świat przyszły, ponieważ słowa: «miłują cię dziewczęta», można przeczytać: «światy cię miłują»"[17]

tłum. **ks. Franciszek Mickiewicz SAC**

[17] *bAwoda Zara* 35b. Słowo *'alamot* (dziewczęta) można przeczytać jako *'alumot* (rzeczy zakryte), albo *'almawet* (ponad śmiercią), bądź też *'olamot* (światy).