

SEBASTIAN KUBICKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Instytut Etnolingwistyki

Zakład Hebraistyki, Arameistyki i Karaimoznawstwa

e-mail: sebastian.kubicki@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0002-8655-6864

DOI: 10.34813/ptr3.2022.12

**Pierwszy i ostatni dzień liczenia *omeru* –
uwagi na marginesie lektury karaimskiego dialogu
Szelomo syna Aharona *Wojna u bram****

The first and last days of counting the *omer* – notes on the sidelines of reading
the Karaite dialogue *War at the Gates* by Shlomo son of Aharon

Abstract. The article presents the content of the Karaitem-Rabban dispute regarding the counting the *omer*, which was presented in the treatise *War at the Gates* by a Karaite scholar from the turn of the 17th and 18th centuries from the territory of the First Republic – Shlomo son of Aharon. A cursory analysis of the problem outlined by Szelomo, thus putting aside the historical and literary context for the time being, allows us to draw interesting conclusions in connection with the way in which both denominations tried (in this work) to deal with the mounting problems they were faced with by the order from Le 23: 15-16, requiring a countdown of 7 weeks from Pesach to the holiday of Weeks. The reservations – which an attentive reader of this theological dialogue could raise towards both sides of the conflict – will therefore not be based on a historical-literary analysis of the problem of counting the *omer*, but will be focused on the internal textual analysis of selected fragments of the work, which will be enough to show some surprising analytical inconsistencies (both Karaite and Rabban side) in the process of analyzing the two biblical verses mentioned here.

Keywords: Karaites, counting the *omer*, Szelomo son of Aharon, Karaite religious literature.

* Artykuł powstał na podstawie rozdziałów zaczerpniętych z mojej dysertacji doktorskiej, napisanej pod kierunkiem prof. dra hab. Piotra Muchowskiego na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (tytuł rozprawy: *Edycja krytyczna traktatu Szelomo ben Aharona z Pozwola „Lechem Seorim”*, Poznań 2020).

Wydawać by się mogło, iż bez odwoływania się do szeroko rozumianej literatury żydowskiej, nie sposób wysunąć poprawnych wniosków z lektury karaimskiego dzieła o tematyce prawnoreligijnej. Praktyka jest jednak taka, że pierwsze spotkanie z utworem filozoficznym to taka próba ustalenia podstawowego jego sensu, w której z rzadka sięga się po potencjalne interteksty. W niniejszym artykule pragnę pokazać, że opierając się na treści samego dzieła, można dojść do ciekawych wniosków, aby później – na ich podstawie – wybrać dla siebie nowe, obiecujące kierunki szczegółowych już studiów. Kwestia ta zostanie przedłożona na podstawie analizy problemu wyznaczania pierwszego i ostatniego dnia liczenia *omeru*, tj. od święta Paschy do święta Tygodni, który to problem został przedstawiony w dialogu *Wojna u bram* (לחם שערים, *laḥem še‘arim*) Szełomo syna Aharona, karaimskiego uczonego z I Rzeczypospolitej przełomu XVII i XVIII w.

Teologiczne spory pomiędzy rabbanitami a karaimami o krańcowe terminy okresu *omeru* są toczone w zasadzie od samego początku ruchu karaimskiego, tj. od około IX i X w., i trwają aż do połowy XIX w.¹ Co istotne, stanowisko obu stron, jak i sposób argumentacji w tej kwestii zasadniczo się nie zmieniają i utrzymują się na tym samym poziomie merytorycznym już mniej więcej od okresu Saadji Gaona (IX/X w.) (Ben-Shammai, 1985, s. 56)².

W praktyce więc dysputa pomiędzy stronami konfliktu halachicznego co do ustalania ram czasowych okresu *omeru* wygląda często w ten sposób, że kolejne pokolenia filozofów żydowskich i karaimskich powołują się na argumenty swoich bezpośrednich wielkich poprzedników. W przypadku Szełomo syna Aharona kluczową jest praca karaimskiego uczonego Elijahu Baszjaczego (XV w.), pt. *Adderet Elijahu* (אדרת אליהו, *Płaszcz Eliasza*), z której to autor *Wojny u bram* zaczerpnął zarówno zarzuty strony karaimskiej wysuwane wobec rabbanitów w związku z zagadnieniem liczenia *omeru*, jak i argumenty uzasadniające obowiązujące stanowisko w jego własnej społeczności religijnej, tj. pośród karaimów polsko-litewskich.

Spór związany z wyznaczaniem początku i końca okresu *omeru* nie narodził się wraz z powstaniem ruchu karaimskiego. W łonie judaizmu temat ten stanowi ważny problem halachiczny, m.in. dla boecjuszy, faryzeuszy, saduceuszy czy też Samarytan, jak i sekt kumrańskich, a więc jest on znany co najmniej od tysiąca lat zanim w IX w. pojawili się karaimi – być może przynajmniej od IV w. p.n.e. (Morgenstern, 1968, s. 81, 84, 89). Przedstawienie ogólnego obrazu problemu z punktu widzenia różnych żydowskich grup religijnych nie należy jednak do celów niniejszego artykułu, stąd też odsyła się w tym miejscu czytelnika do innych prac badawczych³.

¹ Wybrani karaimi, którzy polemizowali z rabbanitami odnośnie do kwestii halachicznych: Benjamin Naha-wandi (IX w.), Juda Hadassi, Ibn Sakoje (Ibn Sāqawayh = Ibn Sāqeweihi = Saqūieh = Ibn Sakaweih) (X w.), Sahl ben Maclijah (X w.), Salmon ben Jeruhim (X w.), Jezua ben Juda (XI w.), Ben Zuta, Elija ben Awraham (XII w.), Aharon ben Elijah (XIV w.), Mosze Baszjaczi, Josef Dewir, Izaak z Trok (XVI w.), Elija ben Baruch, Mordechaj ben Nisan (XVII–XVIII w.), Mordechaj Sułtański (XVIII–XIX w.) i inni.

² Pierwszą znaną karaimską pracą antyrabbaniczną jest dzieło Elijahu ben Awrahama (XII w.) znane pod nazwą חלוק הקראים והרבנים (dosł. *Podział pomiędzy karaimami a rabbanitami*) – zob. Nemoj, 1980.

³ Jedną z najstarszych prac badawczych, która odnosi się do kwestii liczenia *omeru* i ustalania początku święta Tygodni, jest ta podana przez Walfisha: Johan Engeström, *Dissertatio philologica expendens celebrem inter rabbinos et Karaeos controversiam de termino Pentecostes: Lev. XXIII.15.16. Deut. XVI.10*. Sistit Sivard R. Schwartzkopff, Londini Gothorum: Typis L. Decreaux – praca datowana na 1737 r. Zob. też niemieckojęzyczne prace Davida Hoffmanna

Zanim przejdziemy do literackiej analizy problemu, jaki został przedstawiony w *Wojnie u bram*, kilka słów na temat struktury samego dzieła. Zasadniczo składa się ono z dwóch części, poprzedzonych odautorskim, literacko-filozoficznym i poetyckim wstępem. Obie części, stanowiące główny zrąb traktatu, są napisane na sposób pytań i odpowiedzi (*še'elot u-tšubot*, שאלות ותשובות), nazywanych też po polsku responsami. W pierwszej z nich pytania związane z prawem religijnym i zwyczajami karaimów zadaje strona rabbaniczna, zaś odpowiedzi udziela oczywiście strona karaimska. W drugiej części pytania zadają karaimi, ale są one bardziej rozbudowane niż ich interlokutorów w części pierwszej, poszerzone o szczegóły związane z zadawanym pytaniem. Część ta różni się jeszcze od pierwszej tym, że brak jest w niej rabbanicznej odpowiedzi⁴. Osobami dialogu są postaci fikcyjne⁵, po jednej dla każdej ze stron. Ze względu na ich literacki wymiar, a szczególnie symbolikę konkretnych wyznań religijnych, określenia wobec nich stosowane będą zapisywane w niniejszym artykule od wielkiej litery, a więc Karaim, Rabbanita (lub: Talmudysta).

Zgodnie z zasadami judaizmu rabbanicznego i karaimskiego, nakaz z Kpł 23:15–16 związany jest z obowiązkowym odliczaniem siedmiu tygodni, a ściślej 50 dni, od święta Pesach do święta Tygodni. Okres ten nazywa się „liczeniem omeru”⁶. Różnice pomiędzy oboma wyznaniem dotyczą interpretacji wieloznacznego wyrażenia pojawiającego się w obu biblijnych wersetach, a mianowicie *mim-moḥorat haš-šabbat* (ממחרת השבת). Właśnie temu zagadnieniu poświęcone jest jedno z wielu pytań, jakie fikcyjny rabbanita zadaje fikcyjnemu karaimowi w polemicznym tekście karaimskim *Wojna u bram*. Oba stanowiska, tak jak zostały zaprezentowane w przedkładanym tu dialogu, zostaną niżej pokrótce i jasno zreferowane.

W związku z powyższym Rabbanita uważa, iż owo wieloznaczne wyrażenie (tj. *mim-moḥorat haš-šabbat*) należy czytać w znaczeniu: ‘następnego dnia po tym święcie’, a w kontekście wspomnianego wersetu biblijnego, jako właśnie – ‘nazajutrz po Pesach’. Według niego bowiem termin *šabbat* nie występuje tu w swoim najbardziej rozpowszechnionym znaczeniu (tj. jako ‘siódmy dzień tygodnia’, czyli ‘szabat, piątek/sobota’), lecz oznacza właśnie ‘święto, dzień świąteczny’⁷. Ponieważ wyrażenie *mim-moḥorat haš-šabbat* zostało w Kpł 23 użyte w kontekście święta Pesach, to – w jego opinii – słowo *šabbat* siłą rzeczy odnosić się musi właśnie do tego święta. W praktyce

(1874, 1878). Poza powyższym Wallfish podaje kilka prac hebrajskojęzycznych i jedną w języku karaimskim (pozycje od 5139–5149). Ze współczesnych badań zob. m.in.: Revel, 1971; Baumgarten, 1976, s. 36–46; Shlomo, 1992.

⁴ W zasadzie tylko w jednym rękopisie (z 15) można odnaleźć odpowiedzi rabbanitów na zadane im pytania w części II dzieła (sygnatura mikrofilmu w Narodowej Bibliotece Izraela: F 52348). Ta wersja *Wojny u bram* pochodzi z przełomu XVIII i XIX w., a więc jest stosunkowo późna w porównaniu do najstarszych wersji dialogu, które pochodzą kolejno z 1730 (Kukizów, na północ od Lwowa) i 1793 r. (Kale na Krymie). W świetle danych pochodzących z pozostałych wersji tekstu, a więc między innymi na podstawie tego, że są one pozbawione rabbanicznych wypowiedzi, wydaje się mało prawdopodobne, aby w pierwotnej wersji dzieła Szełomo syn Aharona zamieścił jakiegokolwiek rabbaniczne odpowiedzi do pytań, które w sporze zadaje strona karaimska.

⁵ Aczkolwiek różni badacze doszukiwali się w nich cech osób realnych, zob. np. Akhiezer, Lasker, 2011, s. 102; Akhiezer, 2018, s. 131.

⁶ Hebrajski termin *omer* (עומר) oznaczać może snopy ściętego zboża (Pwt 24:19, Rt 2:7), pierwociny ofiarowane kapłanowi (*Midrasz Raba Kpł* 28:1; choć możliwe, że tylko z jęczmienia, jak podaje *Midrasz Raba Kpł* 28:3), początek zniw (Ramban, *Komentarz do Pwt* 16:9) (zob. też: Erder, 2003, s. 124–125; Morgenstern, 1968, s. 84–85).

⁷ Co do różnych znaczeń tego terminu, zob. m.in.: Guillaume, 2006, s. 41; Beckwith, 2001, s. 11; Wąsowicz, 2015, s. 196; Naeh, 1992.

więc, jak kontynuuje swój wywód Rabbanita, liczenie *omeru* powinno rozpoczynać się zawsze 16. dnia miesiąca nisan, a więc nazajutrz pierwszego dnia stałego święta Pesach, które przypada na 15. dzień miesiąca nisan.

Oponent Rabbanity, czyli Karaim, nie uważa jednak, aby z tekstu biblijnego jasno wynikało, że początek liczenia *omeru* miałby zawsze wypadać 16. dnia miesiąca nisan, jak i nie przekonują go argumenty Rabbanity co do tego, że do okoliczności święta Pesach należy dostosować – we wskazanych wersetach – znaczenie terminu *šabbat*.

Uzasadniając swoją interpretację omawianego przykazania biblijnego, Karaim odnosi się do gramatyki. Otóż we wskazanych wersetach biblijnych obok rzeczownika שבת (*šabbat*) pojawia się określnik ה (*ha*), który oznacza, iż mowa o rzeczy wiadomej. Określnik ów – zdaniem Karaima – sugeruje biblijnemu czytelnikowi, że znaczenia słowa *šabbat* należy poszukiwać w opowieści o stworzeniu świata z Rdz 2:1 i nn., czyli „siódmy dzień tygodnia; sobota”, kiedy to jest mowa o dniu, w którym Bóg odpoczął⁸. Wyraźną wskazówkę co do tego założenia – jak kontynuuje Karaim – można odnaleźć w Kpł 23:2, na chwilę przed wprowadzeniem nakazu o liczeniu *omeru*, kiedy to Bóg niejako definiuje znaczenie użytego w Kpł 23:15–16 terminu *šabbat*, właśnie dlatego, by nie było co do tego żadnych wątpliwości, ponieważ wyraźnie mówi: „sześć dni będziesz wykonywał pracę, siódmego dnia jest szabat [...]” (Kpł 23:3)⁹. Słowa te, podobnie jak określnik *ha* (w wyrażeniu *mim-moħorat haš-šabbat*), mają więc za zadanie jednoznacznie określić znaczenie pojęcia *šabbat*, które pojawia się w wersecie wprowadzającym sposób wyznaczania początku okresu *omeru*.

Przy okazji prezentacji własnej wykładni Karaim stara się obalić i inny jeszcze rabbaniczny argument przemawiający za tym, że termin *šabbat* w przywoływanym tu fragmencie biblijnym miałby odnosić się do pojęcia święta Pesach, a nie do dnia tygodnia. Otóż w judaizmie rabbanicznym zwraca się uwagę na fakt, że zarówno miesiąc nisan, jak i dzień *šabbat* są związane z liczbą 7: miesiąc nisan jest siódmym miesiącem w roku (tj. roku rolniczym, rozpoczynającym się od 1. tiszre), z kolei *šabbat* stanowi siódmy dzień tygodnia. Na tej podstawie – dodatkowo niejako – wzmacnia się poniekąd wskazane wcześniej przez Rabbanitę stanowisko, że słowo *šabbat* należy semantycznie podporządkować miesiącowi nisan, które automatycznie wskazuje na święto Pesach. Dla Karaima rozumowanie to nie jest jednak przekonujące, ponieważ na podobnej zasadzie, jak dowodzi, można by rok jubileuszowy (tj. 50.) nazwać szabatowym tylko dlatego, że w taki sposób określa się poprzedzające go cykle siedmiu siedmioletnich okresów, tj. właśnie lata szabatowe¹⁰. Tak więc, tak samo jak nie można terminu „szabatowy” używać w stosunku do określenia roku jubileuszowego tylko dlatego, że ów rok jubileuszowy jest ich ukoronowaniem, tak też nie można święta Pesach określać mianem *šabbat* tylko dlatego, że przypada ono

⁸ Należy jednak pamiętać, że słowo *šabbat* – jako nazwa własna dnia tygodnia – w miejscu tym się nie pojawia. Zamiast niego pojawia się tu ‘siódmy dzień’ (יום השביעי, Rdz 2:2, 3) – nazwa od liczebnika porządkowego.

⁹ Tekst masorecki:

שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מְלָאכָה וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שָׁבַת שַׁבְתּוֹן מְקָרָא קֹדֶשׁ כָּל-מְלָאכָה לֹא תַעֲשֶׂה שָׁבַת הוּא לַיהוָה כָּל מוֹשְׁבֵתֵיכֶם.

¹⁰ O roku szabatowym, ew. roku uwolnienia albo umorzenia (hebr. שְׁמִיטָה, *š'miṭa*, albo שְׁבִיעִית, *š'bi'it*), jak i jubileuszowym (hebr. יוֹבֵל, *yobel*) z perspektywy rabbanicznej, por. np. Wacholder, 1973; zob. też Tal. Bab., Arachin 32b.

w siódmym miesiącu, a co za tym idzie – uważać, że *šabbat* w tym tu kontekście oznacza święto Pesach.

Rabbanita co prawda przyznaje, iż argumentacja, na jakiej się oparł, nie jest zaczerpnięta z Biblii, lecz pochodzi z tradycji (tj. z Miszny i Talmudu), ale też jednocześnie zauważa, że podobnie i stanowisko karaimów nie jest wcale takie pewne. Gdyby bowiem przyjąć, jak przekonuje, że znaczenie słowa *šabbat* z Kpł 23:15-16 sprowadza się do ‘siódmego dnia tygodnia’, tj. ‘piątku/soboty’, czyli tak jak utrzymują karaimi, to pojawia się pytanie o to, skąd wiadomo, o który z szabatów święta Pesach chodzi i od którego należy rozpocząć liczenie *omeru*, albowiem co kilka lat w ciągu ośmiu dni święta Pesach mogą wypaść dwa szabaty.

Podobny jednak zarzut stawia i sam Karaim. Skoro bowiem Rabbanita uważa, iż liczenie *omeru* rozpoczyna się ‘następnego dnia po tym święcie’, to na jakiej podstawie przyjmuje się, że w przykazaniu mowa o pierwszym, a nie o ostatnim dniu święta Pesach. Przecież i ostatni dzień, jak utrzymuje Karaim, także jest uroczyscie obchodzony.

Co ciekawe, w *Wojnie u bram* oba pytania pozostają bez odpowiedzi. Tak więc podsumowując dotychczasowy przebieg rozmowy pomiędzy fikcyjnymi uczonymi, obie strony – bez względu na przyjętą interpretację terminu *šabbat* – napotykały na podobny problem, związany z uzasadnieniem własnego stanowiska w związku z tekstem biblijnym: rabbanici muszą udowodnić, że w biblijnym nakazie mowa o pierwszym dniu święta Pesach, z kolei karaimi, iż mowa o sobocie, która wypada w 8-dniowym okresie święta Pesach¹¹. Jak wiadomo z historii literatury żydowskiej i karaimskiej, problemy te starano się rozwiązywać na różne sposoby, aczkolwiek w żadne szczegółowe rozważania w pracy swej Szełomo syn Aharona niestety czytelnika nie wprowadza. Tak więc ani Karaim dalej nie wyjaśnia tych wątpliwości, ani też Rabbanita nie prezentuje rozwiązań zaproponowanych – na przykład w literaturze talmudycznej – przez rabbiego Akiwę (zob. np. Naeh 1992, s. 428–430).

Podobnie jak i pierwszy, tak też i ostatni dzień liczenia *omeru* budzi wiele gorących sporów pomiędzy judaizmem rabbanicznym a karaimskim. Wyrazem tego konfliktu niech będzie pytanie jedenaste, jakie Karaim zadaje Rabbanicie w drugiej części dialogu autorstwa Szełomo syna Aharona, które można sprowadzić do następującego streszczenia: zgodnie z karaimską interpretacją Kpł 23:16, w okresie liczenia *omeru* należy odliczyć 50 dni, a następnie, tj. w kolejnym dniu, złożyć odpowiednie ofiary z okazji święta Tygodni. Rabbanici z kolei uważają za Raszim (Komentarz do Kpł 23:16), iż nie należy odliczać tego 50. dnia, bo on właściwie odnosi się do dnia składania ofiar, a więc liczenie *omeru* ściśle oznacza liczenie 49 dni, zaś następnego dnia, tj. 50., składa się ofiary.

Zdaniem Karaima, to właśnie interpretacja karaimska jest zgodna z regułami hebrajszczyzny Biblii Hebrajskiej, a więc jest zgodna z treścią Tory, jak i z tym, czego ona w rzeczywistości wymaga. Otóż w ostatnim słowie zdania z Kpł 23:16 תספרו חמשים יום (*tisp'ru hamišim yom*, ‘odliczycie pięćdziesiąt dni’) znajduje się znak akcentowy *etnach* (אתנח, 'etnaḥ – w wersji polskiej i hebrajskiej wytłuszczono słowa, do których

¹¹ Na boku pozostawiono w pracy tej kwestię tego, dlaczego karaimi nie rozpoczynają *omeru* od szabatu, który wypada po okresie święta Pesach (więcej: zob. np. Naeh, 1992).

znak ten się odnosi), oznaczający cesurę w wypowiedzi, a co za tym idzie dalsza część biblijnej wypowiedzi (którą jest nakaz złożenia ofiar) odnosić się już musi do kolejnego dnia. W tym miejscu swej argumentacji Karaime krytykuje Rasziego za to, iż wbrew utrwalonej tradycji zapisu biblijnego połączył (poprzez cofnięcie znaku interpunkcyjno-akcentowego *etnach* ze słowa יום na חספרו) wyrazy ‘pięćdziesiąt dni’ ze zdaniem następnym, tj. z והקרבתם מנחה חדשה ליהוה (*ve-hiqraḇtem minḥa ḥadaša la-’adonay*, ‘i złożycie nową ofiarę PANU’), tworząc w ten sposób zdanie sugerujące, że ofiarę należy złożyć w 50. dniu, a więc że w gruncie rzeczy odlicza się „tylko” 49 dni. Takich jednak zmian w Biblii, jak uważa Karaime, nie wolno wprowadzać, co automatycznie powoduje, iż interpretacja Rasziego jest nie do przyjęcia.

Ujmując rzecz prościej, zgodnie z karaimejskim odczytaniem tekstu hebrajskiego Kpł 23:16, treść omawianego wersetu w języku polskim wyglądałaby mniej więcej tak:

[15: Odliczycie 7 równych tygodni.]¹² [16:] Do dnia po siódmym szabacie odliczycie 50 dni. [Następnie] złożycie PANU ofiary.

Z kolei rabbaniczna interpretacja tekstu hebrajskiego w wersji polskiej przedstawiałaby się następująco:

[15: Odliczycie 7 równych tygodni.] [16:] Do dnia po siódmym szabacie. [Następnie] **odliczycie** 50 dzień i złożycie PANU ofiary.

W wersji karaimejskiej znak *etnach* pojawia się przy słowie ‘dni’, co oznacza że po nim następuje koniec zdania, a to z kolei sugerować ma, iż ofiary powinny być złożone w dniu po owych 50 oddzielonych (= odliczonych) dniach. Z kolei zgodnie z rabbanicznym sposobem odczytania tekstu hebrajskiego, *etnach* powinien znajdować się nad wyrazem ‘odliczycie’, co miałoby sugerować, że ów 50. dzień i składanie Bogu ofiar to jeden i ten sam dzień, zaś odliczanie dotyczy tylko siedmiu szabatów, które są w ten sposób od 50. dnia wyraźnie oddzielone.

Zdaniem Karaime, już sam fakt użycia w Torze czasownika לספור (‘liczyć’) wskazuje na konieczność odliczenia 50 dni, a dopiero w kolejnym (tj. w 51.) dniu złożenia odpowiednich ofiar z okazji rozpoczynającego się święta Tygodni. Gdyby bowiem rzeczywiście zgodnym było z zamiarem Kpł 23:16, aby ofiarę złożyć w 50. dniu, to nie byłoby potrzeby zapisywania nakazu w formie odliczania, tj. „oddzielania” owych pięćdziesięciu dni, lecz wystarczyłoby poprzestać na pierwszej części zdania ww. wersetu, tj. na informacji, że nazajutrz siódmego szabatu (a więc po 49 dniach) należy Bogu złożyć ofiarę, a nakaz odliczania 50 dni pominać, gdyż byłby on w istocie już niepotrzebny z semantycznego punktu widzenia. Samo przez się jest bowiem zrozumiałe, że dzień po siedmiu szabatach jest 50. dniem z kolei, więc niczego tu nie trzeba „odliczać”. Skoro jednak w przykazaniu tym używa się czasownika ‘liczyć’, to jest to wyraźna wskazówka co do tego, że naprawdę należy owe 50 dni potraktować oddzielnie, jako całość okresu *omeru*, i dopiero po nim – w 51. dniu – złożyć wymagane ofiary.

¹² Na razie chodzi o istotę treści tego wersetu pod kątem wersetu 16. i stąd nie podaje się tutaj ścisłego przekładu na język polski, ponieważ dla obu wyznań żydowskich byłby on inny i wprowadzał niepotrzebne tu zamieszanie. Podano więc tylko ogólny sens nakazu. Jedna z tych różnic została zresztą wcześniej w tym artykule omówiona.

Prócz powyższego, także i w zwrocie *mim-moħorať haš-šabbat* tkwi rozwiązanie zagadki, związanej ze znaczeniem słowa *šabbat*. Jak wyjaśnia bowiem Karaim, wyraz ten nie może tu występować w znaczeniu ‘tydzień’ (jest to kolejne, obok wcześniej w artykule podanych znaczeń tego terminu), albowiem nie istnieją w języku zwroty typu ‘następnego dnia po tym tygodniu’ (dosł. ‘nazajutrz tego tygodnia’)¹³, czy też ‘następnego dnia po tym miesiącu’ (dosł. ‘nazajutrz tego miesiąca’), z czego wynika, że to hebrajskie wyrażenie oznaczać może wyłącznie ‘następnego dnia po tym szabacie’ (dosł. ‘nazajutrz tego szabatu’), a więc w gruncie rzeczy niedzielę.

Warto przy tej okazji zauważyć, iż powyższego argumentu Karaim nie mógł wysunąć, omawiając kwestię znaczenia tegoż wyrażenia (*mim-moħorať haš-šabbat*) w związku z pierwszym dniem liczenia *omeru*, albowiem zarówno karaimi, jak i rabbanici leksemowi *šabbat* przypisali wtedy znaczenie związane z ‘jednym dniem’. Jeśli więc karaimi byli zdania, że wówczas była mowa o ‘szabacie’ (a więc: ‘następnego dnia po tym szabacie’, dosł. ‘nazajutrz tego szabatu’), zaś w opinii rabbanitów o ‘dniu świątecznym’ (a więc: ‘następnego dnia po tym święcie’), to na gruncie poprawności językowej sporu pomiędzy stronami nie dało się rozstrzygnąć, albowiem obie propozycje są poprawne. Co innego jednak w przypadku różnicy zdań, która wynika z kontrowersji na tle wyboru pomiędzy możliwością ‘następnego dnia po tym szabacie’ (dosł. ‘nazajutrz tego szabatu’) (karaimi), a ‘następnego dnia po tym tygodniu’ (dosł. ‘nazajutrz tego tygodnia’) (rabbanici). I wtedy, na tym samym gruncie poprawności językowej, zwycięzca sporu o słuszność interpretacji zwrotu *mim-moħorať haš-šabbat* może być tylko jeden, tj. Karaim.

Tak mniej więcej zarysowuje się istota sporu karaïmsko-rabbanicznego w związku z wyznaczaniem ramowych dat okresu *omeru* ujęta przez Szełomo syna Aharona w *Wojnie u bram*. Zestawienie ze sobą rozważań związanych z obiema kwestiami, tj. z początkiem i końcem okresu *omeru*, prowadzi do ciekawych spostrzeżeń z zakresu wewnętrznej analizy literackiej dialogu *Wojny u bram*. Od razu zauważa się bowiem, iż zwrot *mim-moħorať haš-šabbat*, użyty zarówno w Kpł 23:15, jak i w wersecie następnym, w przypadku karaïmskiej interpretacji za każdym razem ma dokładnie to samo znaczenie, mianowicie: ‘następny dzień po tym szabacie’ (dosł. ‘nazajutrz tego szabatu’)¹⁴.

Z kolei w rabbanicznej interpretacji wyjaśnia się go na dwa różne sposoby: za pierwszym razem jako ‘następny dzień po święcie Pesach’ (dosł. ‘nazajutrz święta Pesach’), za drugim już jako ‘następny dzień po tym tygodniu’ (dosł. ‘nazajutrz tego tygodnia’) [sic!].

I teraz, biorąc pod uwagę fakt, iż omawiany tu tekst Tory posiada także i prawny charakter, można by oczekiwać, że znaczenia tych samych terminów, zwłaszcza gdy pojawiają się w dwu następujących po sobie wersetach o podobnej strukturze gramatycznej, będą takie same. Intuicji tej odpowiada właśnie wykładnia karaïmska¹⁵, choć i w niej tkwi pewien szkopuł, o którym za chwilę.

¹³ Aby oddać istotę braku poprawności językowej, to właściwie należałoby przełożyć jako ‘nazajutrz tygodnia’, jak i ‘nazajutrz miesiąca’, których to wyrażen także i w języku polskim nie uznaje się za właściwe.

¹⁴ Także i Awraham ibn Ezra miał być zwolennikiem tego rozwiązania (zob. Weis, 1946, s. 130–131).

¹⁵ Co jednak nie oznacza, że automatycznie racja leży po stronie karaïmów. Wykładnia karaïmska zgadza się tylko z pewną filozofią prawa, zgodnie z którą tych samych pojęć należy używać zawsze w tym samym znaczeniu.

Tak więc w karaimejskiej perspektywie ostatni dzień liczenia *omeru* to niedziela (*jom riszon*), pięćdziesiąty dzień po siódmym z kolei szabacie. Karaim nie mówi o tym wprost, ale jak wynika z analizy tekstu *Wojny u bram*, ofiary składać mieli Izraelici w dniu następnym, tj. w 51.¹⁶ Przedstawiona powyżej argumentacja Karaima odnośnie do ustalania ostatniego dnia odliczania *omeru*, jak i do dnia złożenia Bogu odpowiednich dla święta ofiar, wydaje się wewnętrznie spójna, choć posiada też, jak już zauważono, pewne znaki zapytania.

Otóż zgodnie z rabbanicznym sposobem czytania Kpł 23:16, odliczanie 50 dni jest podzielone na dwa okresy, a mianowicie na siedem tygodni (49 dni) *omeru*, jak i na okres, który jest określany mianem 'dnia po' (*mim-mohorat*) owym okresie (tj. 50. dzień), w którym to dniu miało rozpoczynać się święto Tygodni. Taka interpretacja powoduje, że rabbanici wykazują się konsekwencją w sposobie wykładni okolicznika czasu 'dzień po', albowiem tak, jak początek liczenia *omeru* następuje w 'dniu po' pierwszym dniu święta Pesach (Kpł 23:15), tak też święto Tygodni rozpoczyna się w 'dniu po' okresie liczenia siedmiu tygodni (Kpł 23:16).

Z kolei karaimi co prawda rozpoczynają liczenie *omeru* od dnia 'po dniu' nazywanym *šabbat* (oczywiście – jak pamiętamy – nadając temu terminowi inne znaczenie, aniżeli rabbanici), jednakże już święto Tygodni rozpoczynają nie w 'dniu po' siedmiu równych tygodniach (עד ממחרת השבת השביעית), lecz w kolejnym. W gruncie rzeczy powoduje to, iż ów 51. dzień, a więc pierwszy dzień święta Tygodni, przypada nie na 'dzień po' okresie siedmiu tygodni *omeru*, lecz pojutrze, a więc – w 'dniu po' od 'dnia po' siedmiu pełnych tygodniach.

W świetle przedstawionej tu analizy powstaje pytanie o to, czy w obu wersetach Tory ważnym elementem definiowania początków kolejnych okresów religijnych (tj. *omeru* i święta Tygodni) nie jest w zasadzie nie tylko sposób rozumienia terminu *šabbat*, ale także i *mohorat*, tj. 'nazajutrz, dzień po', który w tekście prawnym, a przynajmniej w następujących po sobie zdaniach, powinien pełnić taką samą funkcję. A więc jeśli wyrażenie תבשה תרחמם w Kpł 23:15 oznaczało – zarówno dla karaimów, jak i rabbanitów – pierwszy dzień *omeru*, to czy w kolejnym nie powinno ono także, analogicznie do pełnionej funkcji w poprzednim, być wyznacznikiem początku kolejnego okresu, tj. święta Tygodni?

Jak widać, każde z zaprezentowanych przez Szełomo syna Aharona stanowisk – tj. strony karaimejskiej i rabbanicznej – posiada, z punktu widzenia wewnętrznej spójności analityczno-argumentacyjnej, swój szczególny sposób dowodzenia racji, w którym konsekwencja analityczna, zwłaszcza w zakresie wyjaśniania tych samych pojęć prawnoreligijnych, nie zawsze musi pełnić ważną rolę. Bez zagłębiania się

Samo spełnienie wymogu konsekwencji w stosowaniu terminów technicznych jeszcze nie oznacza, że ma się rację, gdyż należy jeszcze udowodnić – i tu wracamy do naszego przypadku – że znaczenia, które przypisuje się danym terminom, są właściwe. Po drugie, trudno powiedzieć, na ile można wymagać od prawnych tekstów biblijnych, aby miały spełniać kryteria poprawności sformułowań prawnych, jakie przed prawodawcą stawia się w obecnych czasach.

¹⁶ Wniosek taki wypływa z jego zarzutu wobec Rasziego, który miał – zdaniem Karaima – błędnie powiązać dzień 50. z dniem złożenia ofiar. Wynika z tego, że dla Karaima składa się je dopiero w dniu następującym po ostatnim dniu liczenia *omeru*. Podobną zasadę stosują zresztą i sami rabbanici: ostatni dzień liczenia *omeru* to dzień 49., zaś w dniu następnym, którego nie zalicza się do okresu *omeru*, składa się ofiary. Porównując jednak to stanowisko z opinią Kirkisaniego (*Księga światła...*), który uważał, że liczenie *omeru* rozpoczyna się od niedzieli, a kończy w święto Tygodni, które także powinno przypaść na niedzielę, a więc 50. dnia, widzimy, że według niego odpowiednie ofiary Izrael złożył w tym właśnie dniu (zob.: Gil, 2003, s. 111).

w szeroki kontekst literatury żydowskiej i karańskiej trudno zrozumieć drogę, jaką musiało przejść rabbaniczne i żydowskie prawo religijne, aby dotrzeć do punktu, w którym znajduje się obecnie.

Choć historia polemik karańsko-rabbanicznych pokazuje w tym zakresie jeszcze większe bogactwo tematów, ze względu na które obie społeczności wykazywały się nie tylko znakomitą znajomością Tory, jak i w ogóle Biblii, ale też wyjątkowymi umiejętnościami egzegetycznymi, zwłaszcza z punktu widzenia analizy literackiej, to jednak w tej tu kwestii Szełomo syn Aharona zdecydował się w pewnym tylko zakresie przedstawić różnice pomiędzy zwaśnionymi wyznaniem, i to nie zawsze do końca wyczerpując merytorycznie wszystkie możliwe wątki analityczne. Nie rozwija on na przykład tych problemów analitycznych, które mogą pojawić się przed uważnym czytelnikiem jego własnego dzieła, jak na przykład przy próbie udzielenia przez nie odpowiedzi na pytanie o pierwszy i ostatni dzień liczenia *omeru* w kontekście użycia przez Torę – w odniesieniu do ram czasowych tego okresu – wyrażenia מִמַּחֲרַת הַשָּׁבָע.

Wojna u bram Szełomo syna Aharona pozwala w sposób uporządkowany skonfrontować prawno-religijne stanowisko karańców wobec rabbanicznej halachy, jednakże to od wnikliwości czytelnika zależy, czy dostrzeże w niej też dane, które z pewnych względów nie wypływają na powierzchnię toczzonego sporu, choć immanentnie w nim tkwią, niejako „podskórnie” i przynależą także do treści problemu, aczkolwiek – prawdopodobnie – są nieuświadomione przez autora. Podejście badawcze powinno i do tych treści dzieła – o ile są merytorycznie uzasadnione – docierać i poddawać je analizie krytycznej. Pierwszą część tego postulatu starałem się przedstawić na powyższych stronach, z kolei na drugą przyjdzie czas przy innej okazji¹⁷

Literatura

- Akhiezer, G. (2018). *Historical Consciousness, Haskalah, and Nationalism among the Karaites of Eastern Europe*. Leiden – Boston: Brill.
- Akhiezer, G., Daniel, L. (2011). Šelomo ben 'Aharon miṭ-Troqi we-ḥibburo ha-'anti nošri "Migdal 'oz". W: D. Shapira (red.). *Qar'ae mizraḥ 'Eyropan bad-dorot ha-'aḥaronim*. Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi.
- Baumgarten, J. (1976). 4Q Halakha 5, the Law of Ḥadaš, and the Pentecontad Calendar. W: G. Vermes (editor), *Journal of Jewish Studies* (s. 36–46). London: Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies.
- Beckwith, R. (2001). *Calendar and Chronology, Jewish and Christian. Biblical, Intertestamental and Patristic Studies*. Boston – Leiden: Brill.
- Ben-Shammai, H. (1986). Karaite Exegetes and their Rabbanite Environment. W: *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies, Jerusalem, August 4-12, 1985, Panel Sessions:*

¹⁷ Nie wystarczy bowiem zawęzić analizę przedstawionego tu problemu do studium językowo-semantycznego toranicznego wyrażenia מִמַּחֲרַת הַשָּׁבָע, ale także należałoby właśnie oddać sprawiedliwość szerszemu kontekstowi historyczno-literackiemu, by pokazać jak na przestrzeni wieków w szeroko rozumianym judaizmie zmieniało się rozumienie nakazu Księgi Kapłańskiej o odliczaniu *omeru*. Podobnie należałoby też zadać pytanie o pochodzenie nakazu w samym tekście Tory, co pociągałoby za sobą – w pierwszej kolejności jak mi się wydaje – uwzględnienie szczegółowych studiów z zakresu kalendarza i świąt religijnych w Biblii Hebrajskiej, jak i rozwoju terminów hebrajskich z nimi związanych (i w tym tu wymiarze warto zwrócić uwagę szczególnie na prace: Fraade, 2009–2010, s. 147–181; Morgenstern, 1924, s. 13–78; 1926, s. 77–107).

- Bible Studies and Ancient Near East* (s. 43–58). Jerusalem: Jerusalem World Union of Jewish Studies.
- Engeström, J. (1737). *Dissertatio philologica expendens celebrem inter rabbinos et Karaeos controversiam de termino Pentecostes: Lev. XXIII.15.16. Deut. XVI.10*. Sistit Sivard R. Schwartzkopff, Londini Gothorum: Typis L. Decreaux.
- Erder, Y. (2003). The Karaites and the Second Temple Sects. W: M. Polliack (editor), *Karaite Judaism. A Guide to its History and Literary Sources* (s. 119–143). Leiden – Boston: Brill.
- Fraade, S. (2009–2010). Theory, Practice, and Polemic in Ancient Jewish Calendars. W: A. Edrei, S. Last Stone, N. Vered (eds.), *Diné Israel, Studies in Halakhah and Jewish Law* (s. 147–181). Tel Aviv: Tel Aviv University.
- Gil, M. (2003). The Origins of the Karaites. W: M. Polliack (editor), *Karaite Judaism. A Guide to its History and Literary Sources* (s. 73–118). Leiden – Boston: Brill.
- Guillaume, P. (2006). Sabbatical Calendar and Priestly Narrativ. W: A. Sołtysiak (editor), *Time and Astronomy in Past Cultures, Toruń, March 30 – April 1, 2005* (s. 33–49). Warszawa – Toruń: Gorgias Précis Portfolios.
- Hoffmann, D. (1878). *Abhandlungen über die pentateuchischen Gesetze, Heft 1*. 2d. ed. Berlin: M. Driesner.
- Hoffmann, D. (1874). *Die Zeit der Omer-Schwingung des Wochenfestes*. Berlin: Jahres-Bericht der Rabbiner Seminar für das Orthodoxe Judenthum.
- Morgenstern, J. (1926). Additional Notes on „The Three Calendars of Ancient Israel”. W: D. Philipson (editor), *Hebrew Union College Annual* (s. 77–107). Cincinnati – Ohio: Hebrew Union College.
- Morgenstern, J. (1968). Lag baomer – its Origin and Import. W: M. Tsevat, S. H. Blank (eds.), *Hebrew Union College Annual* (s. 81–90). Cincinnati: Hebrew Union College.
- Morgenstern, J. (1924). The Three Calendars of Ancient Israel. W: D. Philipson (editor), *Hebrew Union College Annual* (s. 13–78). Cincinnati: Hebrew Union College.
- Naeh, S. (1992). Did the Tannaim Interpret the Script of the Torah Differently from the Authorized Reading? W: W. Z. Harvey, Y. Kaplan, Y. M. Ta-Shma (eds.). *Tarbiz. A Quarterly for Jewish Studies* (s. 401–448; hebrajski). Jerusalem: [wydawca nieznany].
- Nemoy, L. (1980). Elijah ben Abraham and His Tract Against the Rabbanites. W: S. H. Blank (editor), *Hebrew Union College Annual* (s. 63–87). Cincinnati: Hebrew Union College.
- Revel, B. (1971). The Karaite Halakah and Its Relation to Sadducean, Samaritan and Philonian Halakah. W: P. Birnbaum (editor), *Karaite Studies* (s. 1–88). New York: Hermon Press.
- Shlomo N. (1992). Did the Tannaim Interpret the Script of the Torah Differently from the Authorized Reading?. *Tarbiz. A Quarterly for Jewish Studies*, editors Warren Zev Harvey, Yosef Kaplan, Israel M. Ta-Shma, April-September, LXI(3-4), Jerusalem (hebrajski).
- Weis, P. (1946). Ibn Ezra, the Karaites and the Halakah. W: E. Robertson, M. Wallenstein (eds.), *Melila* (s. 35–53; hebrajski). Manchester: Manchester University Press.
- Wacholder, B. Z. (1973). The Calendar of Sabbatical Cycles During the Second Temple and the Early Rabbinic Period. W: S. H. Blank (editor), *Hebrew Union College Annual* (s. 153–196). Cincinnati: Hebrew Union College.
- Wąsowicz, H. (2015). *Chronologia średniowieczna*. Lublin: Wydawnictwo KUL.